

Francis Watsonin teologinen hermeneutiikka

Antti Nironen
Ekumeniikan pro gradu -tutkielma
Huhtikuu 2011



| | | | |
|--|--|--|--|
| Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion – Faculty Teologinen tiedekunta | | Laitos – Institution – Department Systemaattisen teologian laitos | |
| Tekijä – Författare – Author Antti Nironen | | | |
| Työn nimi – Arbetets titel – Title Francis Watsonin teologinen hermeneutiikka | | | |
| Oppiaine – Läroämne – Subject Ekumeniikka | | | |
| Työn laji – Arbetets art – Level Pro gradu -tutkielma | | Aika – Datum – Month and year Huhtikuu 2011 | Sivumäärä – Sidoantal – Number of pages 111 |
| Tiivistelmä – Referat – Abstract Tämän tutkimuksen tehtävänä on selvittää Francis Watsonin käsitys teologisesta hermeneutiikasta. Tutkielmassa käytetään kolmea tarkentavaa tutkimuskysymystä: Miten Watson hahmottaa tieteellisen raamatuntutkimuksen ja Raamatun teologisen tulkinnan suhteen? Miten Watson näkee raamatuntutkimuksessa historiallisen ja kirjallisen lähestymistavan suhteen toisiinsa? Miten Watson suhtautuu postmodernismiin teologisessa hermeneutiikassaan? Tutkimusmetodina on systemaattinen analyysi. Watsonin teologista hermeneutiikkaa ei ole tutkittu suomeksi ennen tätä työtä ja kansainvälistäkin tutkimusta aiheesta on hyvin vähän. Sen vuoksi tutkimuksessa on pyritty käsittelemään Watsonin teologista hermeneutiikkaa mahdollisimman kattavasti, mutta samalla on jouduttu rajaamaan työn ulkopuolelle osa Watsonin käsittelemistä teemoista, kuten Raamatun feministinen kritiikki ja VT:n ja UT:n suhde. Tutkimuksen päälähteinä ovat Watsonin kirjat Text, Church and World ja Text and Truth, joissa hän analysoi modernia historiallis-kriittistä raamatuntutkimusta, postmodernismia ja kirjallista lähestymistapaa Raamattuun. Watson kritisoi niissä näkemiään ongelmia ja kritiikkinsä pohjalta rakentaa omaa teologista hermeneutiikkaansa. Toissijaisina lähteinä tutkimuksessa on useita Watsonin artikkeleja, jotka tuovat lisävalaistusta Watsonin hermeneuttiseen ajatteluun. Päälähteiksi valitut teokset ja toissijaisiksi lähteiksi valitut artikkelit kattavat laajasti Watsonin hermeneutiikkaa käsittelevät kirjoitukset. Johdannon ja loppukatsauksen lisäksi tutkimus on jaettu neljään päälukuun. Tutkielman toisessa luvussa selvitetään Watsonin näkemys tieteellisen raamatuntutkimuksen ja Raamatun teologisen tulkinnan suhteesta ja havaitaan, että Watsonin mukaan raamatuntutkimuksen tulisi palvella teologista tulkintaa. Watson näkee ongelmallisena modernin raamatuntutkimuksen taipumuksen pitää erillään raamatuntutkimus ja -tulkinta ja luoda vastakkainasetteluja yliopiston ja kirkon, eksegetiikan ja systemaattisen teologian sekä neutraalin ja teologisen tulkinnan välille. Kolmannessa luvussa tarkastellaan Watsonin kritiikkiä historiallis-kriittistä tutkimusta kohtaan ja hänen perustelujaan päätökselle käyttää raamatuntulkinnassa ensisijaisesti tekstien lopullista, kanonista muotoa. Watson tukeutuu perusteluissaan Brevard Childsin kanoniseen lukutapaan ja tekstien yhteisölliseen käyttöön. Havaitaan, että Watson kuitenkin kritisoi kanonista lukutapaa sekä formalismista että sen teologisista sidonnaisuuksista. Watson hakee tukea myös Hans Frein narratiivisesta lähestymistavasta, jota Watson samalla kritisoi totuuskyseksen ohittamisesta. Lopuksi käsitellään Watsonin yritystä liittää tekstin maailma ja sen taustalla oleva sosio-poliittinen todellisuus toisiinsa. Neljännessä luvussa käsitellään Watsonin yritystä yhdistää historiallinen ja kirjallisuustieteellinen lähestymistapa Raamatun teksteihin. Havaitaan, että Watsonin mielestä historiallis-kriittinen tutkimus polkee paikallaan ja siksi tarvitaan kirjallinen lähestymistapa, joka painottaa tekstin lopullista muotoa. Luvussa osoitetaan, ettei Watson kuitenkaan halua korvata puhtaasti historiallista lähestymistapaa puhtaasti kirjallisuustieteellisellä lähestymistavalla, sillä hän näkee ongelmallisena myös narratiivisen kritiikin taipumuksen käsitellä raamatunkertomuksia fiktiivisinä narratiiveina. Watson pyrkii ratkaisemaan ongelman yhdistämällä historiallisen ja kirjallisuustieteellisen lähestymistavan toisiinsa käsittelemällä evankeliumeja kerrottuna historiana. Viidennessä luvussa selvitetään miten Watson suhtautuu postmodernismiin teologisessa hermeneutiikassaan. Siinä havaitaan, että Watson näkee postmodernismin tarjoavan hyödyllisiä näkökulmia useissa hermeneuttisissa kysymyksissä. Samalla Watson vastustaa postmodernismin näkemystä, ettei teksteillä ole yhtä määrättyä merkitystä ja postmodernin teologian taipumusta viedä Raamatun kertomukselta sen universaali merkitys. Luvussa kuitenkin osoitetaan, että Watsonin antama kuva George Lindbeckin ja Stanley Hauerwasin postmodernista teologiasta on yksipuolinen ja osittain virheellinen. | | | |
| Avainsanat – Nyckelord – Keywords eksegetiikka, hermeneutiikka, raamatuntulkinta, postmodernismi, teologia ja kirkko, teologia ja tiede | | | |
| Säilytyspaikka – Förvaringställe – Where deposited Teologisen tiedekunnan kirjasto | | | |
| Muita tietoja – Övriga uppgifter – Additional information | | | |

Sisällysluettelo

| | |
|---|-----|
| 1. Johdanto..... | 1 |
| 2. Eksegetiikka teologisen tulkinnan palvelijana..... | 6 |
| 2.1. Eksegetiikan ja systemaattisen teologian suhde..... | 6 |
| 2.2. Teologia uhkana eksegetiikan akateemisuuudelle..... | 9 |
| 2.3. Tutkimus ja tulkinta erillisinä työvaiheina..... | 13 |
| 2.4. Yhteenveto..... | 16 |
| 3. Lopullinen tekstimuoto ensisijaisena tutkimuskohteena..... | 18 |
| 3.1. Brevard Childsin kanoninen lukutapa..... | 20 |
| 3.1.1. Lopullisen muodon ensisijaisuus..... | 21 |
| 3.1.2. Tekstin myöhempi yhteisöllinen käyttö..... | 23 |
| 3.1.3. Yksilön asettaminen yhteisöä vastaan..... | 25 |
| 3.1.4. Watsonin arvio Childsin kanonisesta lähestymistavasta..... | 26 |
| 3.2. Hans Frei ja Raamatun tekstit narratiiveina..... | 28 |
| 3.2.1. Modernin raamatuntutkimuksen harharetki..... | 29 |
| 3.2.2. Kysymys kertomuksen totuudesta Freilla..... | 31 |
| 3.2.3. Realistinen kertomus irrallaan todellisuudesta..... | 33 |
| 3.3. Kertomuksen suhde sosio-poliittiseen todellisuuteen..... | 33 |
| 3.3.1. Kertomusten viattomuus..... | 34 |
| 3.3.2. Kertomusten ideologinen kritiikki..... | 35 |
| 3.4. Yhteenveto..... | 38 |
| 4. Historiallinen ja kirjallinen lähestymistapa Raamatun teksteihin..... | 41 |
| 4.1. Historiallis-kriittisen paradigman umpikuja..... | 41 |
| 4.1.1. Historiallisen lähestymistavan riittämättömyys..... | 43 |
| 4.1.2. Kirjallinen lähestymistapa historiallisen apuna..... | 44 |
| 4.1.3. Harhakuva historiallis-kriittisen tutkimuksen edistymisestä..... | 47 |
| 4.2. Evankeliumit kerrottuna historiana..... | 49 |
| 4.2.1. Evankeliumit historiallisina lähteinä ja kertomuksina..... | 49 |
| 4.2.2. Evankeliumit historiankuvauksena..... | 54 |
| 4.2.3. Juonellistaminen, kausaliteetti ja fiktio historiankirjoituksessa..... | 58 |
| 4.3. Yhteenveto..... | 62 |
| 5. Postmodernismi haasteena raamatuntulkinnalle..... | 65 |
| 5.1. Merkityksen epämääräisyys..... | 65 |
| 5.1.1. Persoona kielen välineenä..... | 66 |
| 5.1.2. Kieli kommunikaation välineenä..... | 71 |
| 5.1.3. Kirjoittajan intentio tekstin merkityksen perustana..... | 77 |
| 5.2. Merkityksen paikallisuus..... | 84 |
| 5.2.1. Metanarratiivien kritiikki..... | 84 |
| 5.2.2. Partikulaarinen teologia..... | 87 |
| 5.2.3. Jeesuksen kertomus universaalissa kontekstissa..... | 90 |
| 5.3. Yhteenveto..... | 93 |
| 6. Loppukatsaus..... | 96 |
| Lähteet ja kirjallisuus..... | 104 |
| Lyhenteet..... | 104 |
| Lähteet..... | 104 |
| Kirjallisuus..... | 105 |

1. Johdanto

Francis Watson on kansainvälisesti arvostettu tutkija raamatuntutkimuksen ja teologisen tulkinnan aloilla. Hän on toiminut Uuden testamentin professorina Aberdeenin yliopistossa (1999-2007) ja toimii nykyisin Uuden testamentin professorina Durhamin yliopistossa (2007-). Watson tunnetaan sekä Uuden testamentin tutkijana että omasta teologisesta hermeneutiikastaan. Watson pyrkii tekemään poikkitieteellistä tutkimusta, jossa erityisesti eksegetiikka, hermeneutiikka ja systemaattinen teologia olisivat läheisessä vuorovaikutuksessa ja tällä lähestymistavallaan hän on onnistunut herättämään vilkasta keskustelua. Watsonin teologinen hermeneutiikka on saanut osakseen sekä kannatusta että kritiikkiä.

Akateeminen raamatuntutkimus on viimeisinä vuosikymmeninä käynyt läpi suuria muutoksia. Aikaisemmin raamatuntutkimusta hallinnut historiallis-kriittinen paradigma on saanut osakseen voimakasta kritiikkiä ja sen rinnalle on tullut sen kanssa kilpailevia ja sitä täydentäviä lähestymistapoja. Sekulaarissa yliopistossa raamatuntutkimus on yrittänyt ansaita paikkansa pyrkimällä olemaan neutraalia ja arvovapaata, mikä on tarkoittanut teologisten kysymysten välttelmistä ja taipumusta tehdä eroa kirkolliseen ja akateemiseen systemaattiseen teologiaan. Tämä kehitys on kuitenkin saanut arvostelua monelta suunnalta ja siihen on liittynyt laajalle levinnyt tyytymättömyys historiallis-kriittiseen paradigmaan. Teologisten kysymyksien poissulkemisen on nähty tekevän raamatuntutkimuksesta hyödytöntä, sillä jos eksegetiikan tehtävä on palvella tekstien aktualisoimista, eli auttaa kertomaan mikä tekstin merkitys on tälle päivälle, ei teologisia kysymyksiä voida sulkeistaa eikä tutkimusta ja tulkintaa erotta toisistaan. Toisaalta historiallista lähestymistapaa on kritisoitu siitä, ettei se ota huomioon Raamatun kirjallista luonnetta ja historiallisen lähestymistavan rinnalle tai sen korvaajaksi on tarjottu kirjallisuustieteellisiä lähestymistapoja¹. Lopulta myös koko käsitys raamatuntutkimuksesta neutraalina ja objektiivisena historiallisena tieteenä on kyseenalaistettu postmodernismin näkökulmasta, jonka mukaan mikään näkökulma ei voi julistaa itseään neutraaliksi tai objektiiviseksi. Tähän keskusteluun Watson

¹ Tästä eteenpäin tullaan käyttämään termin kirjallisuustieteellinen lähestymistapa sijaan termiä kirjallinen lähestymistapa käännökseenä englanninkielisestä termistä ”literary approach”. Se kuvaa paremmin lähestymistapaa, jossa tekstiä luetaan osana koko kirjan tai teoksen muodostavaa kokonaisuutta.

on ottanut osaa ja kehittänyt oman teologisen hermeneutiikkansa käsittelemällä muun muassa edellä mainittuja kysymyksiä.

Tämän tutkimuksen tehtävänä on selvittää Francis Watsonin käsitys teologisesta hermeneutiikasta. Tutkielmassa käytetään kolmea tarkentavaa tutkimuskysymystä: Miten Watson hahmottaa tieteellisen raamatuntutkimuksen ja Raamatun teologisen tulkinnan suhteen? Miten Watson näkee historiallisen ja kirjallisen lähestymistavan suhteen toisiinsa raamatuntutkimuksessa? Miten Watson suhtautuu postmodernismiin teologisessa hermeneutiikassaan?

Watsonin teologista hermeneutiikkaa käsittelevät kirjat ovat herättäneet keskustelua ja hänen näkemyksiinsä viitataan sekä teologista hermeneutiikkaa käsittelevässä kirjallisuudessa että eksegeetiikan tutkimuksissa.² Watsonin näkemys tieteellisen raamatuntutkimuksen ja Raamatun teologisen tulkinnan suhteesta on herättänyt keskustelua ja siksi ensimmäinen tutkimuskysymys koskee tätä aihetta. Myös Watsonin kritiikki historiallis-kriittistä tutkimusta kohtaan on synnyttänyt keskustelua ja Watsonia kritisoidaan usein siitä, että hän hylkää historiallis-kriittisen paradigman kokonaan. Siksi toinen tutkimuskysymys koskee sitä, miten Watson näkee historiallisen ja kirjallisen lähestymistavan suhteen toisiinsa. Kolmas tutkimuskysymys koskee Watsonin näkemystä postmodernismista. Postmodernismi on niin laajasti vaikuttava kulttuurillinen ilmiö, että se koskettaa kaikkea akateemista keskustelua ja Watson käsitteleeekin postmodernismia laajasti molemmissa teologista hermeneutiikkaa käsittelevissä kirjoissaan.

Tutkimusmetodina on systemaattinen analyysi, joka on metodina filosofinen enemmän kuin empiirinen ja siinä mielessä humanistisille tieteille ominainen. Systemaattinen analyysi on käsitteellistä tutkimusta, jossa selvitetään käsitteiden ja käsitejärjestelmien syntyä sekä niiden keskinäisiä suhteita.³

Watsonin teologista hermeneutiikkaa ei ole tutkittu suomeksi ennen tätä työtä ja kansainvälistäkin tutkimusta aiheesta on hyvin vähän. Suomessa Watsonin hermeneutiikkaa on käsitellyt Sammeli Juntunen kirjassaan *Kirkon raamattuteologiasta ja sen puutteesta* (2010). Myös Heikki Räisänen käsittelee Watsonin kir-

2 Watsonin kirjat ovat herättäneet kiivasta keskustelua, erityisesti Isossa-Britanniassa. Fowl 1999, 95. Tässä voidaan mainita erit. Philip Daviesin kirja *Whose Bible is it Anyway?* (2004), jossa Davies kritisoi voimakkaasti Watsonin kirjaa TCW. Daviesin ja Watsonin välistä keskustelua käsitellään alla luvussa 2.2.

3 Hallamaa 1997.

joja ja arvostaa Watsonin uransa alussa tekemää Paavali-tutkimusta, mutta on erittäin kriittinen hänen teologista hermeneutiikkaansa kohtaan.⁴ Koska Watsonin teologista hermeneutiikkaa ei ole kattavasti esitelty suomeksi, on tutkielmassa sen vuoksi pyritty käsittelemään Watsonin teologista hermeneutiikkaa mahdollisimman laajasti. Tutkielman rajallisen laajuuden vuoksi on kuitenkin rajattu työn ulkopuolelle osan Watsonin käsittelemistä teemoista, kuten Raamatun feministinen kritiikki ja Vanhan ja Uuden testamentin suhde.

Ainoa Watsonia laajemmin käsittelevä kansainvälinen tutkimus on Mark Alan Bowaldin kirja *Rendering the Word in theological hermeneutics: mapping divine and human agency* (2007). Bowald kehittää oman luokittelunsa erilaisista raamatuntulkinnan tyypeistä sen mukaan, miten tekstin merkityksen nähdään määräytyvän. Bowaldin mukaan Watsonin hermeneutiikassa kirjoittaja määrää pitkälti tekstin merkityksen ja Raamatun tekstien taustalla oleva kirjoittaja on lopulta Jumala. Bowaldin typologiassa Watson tulee hyvin lähelle Kevin Vanhoozeria, vaikka heidän hermeneuttiset mallinsa eroavat monissa kohdin merkittävästi toisistaan.⁵

Päälähteinä tässä tutkimuksessa on käytetty Watsonin teoksia *Text, Church and World* (1994) ja *Text and Truth* (1997), joissa Watson kehittää omaa teologista hermeneutiikkaansa. Niissä Watson analysoi modernia historiallis-kriittistä paradigmaa, kirjallista lähestymistapaa Raamatun teksteihin ja postmodernismia, kritisoii niissä näkemiään ongelmia ja kritiikkinsä pohjalta rakentaa omaa teologista hermeneutiikkaansa yrittäen välttää modernille ja postmodernille raamatuntulkinnalle tyypilliset ongelmat.

Toissijaisina lähteinä tutkimuksessa on useita Francis Watsonin artikkeleja, joissa Watson käsittelee tutkimustehtävän kannalta olennaisia aiheita. Artikkelissa *Introduction: The Open Text* (1992) Watson hahmottelee uutta suuntaa akateemiselle raamatuntutkimukselle ja esittelee useita ajatuksiaan, joita hän kehittää myöhemmin eteenpäin kirjoissaan *Text, Church and World* ja *Text and Truth*. Artikkelissaan *A Response To Professor Rowland* (1995) Watson vastaa kirjansa *Text, Church and World* saamaansa kritiikkiin. Artikkelissa *Bible, Theology and*

4 Esim. Räisänen 2001, 97; Räisänen 2000, 116-117.

5 Bowald 2007, 73-82. Keskeinen ero Vanhoozerin ja Watsonin välillä on siinä, että Vanhoozer kehittää trinitaarista yleistä hermeneutiikkaa, eikä erityistä teologista hermeneutiikkaa raamatuntulkintaan kuten Watson. Nummela 2008, 69. Ks. myös Vanhoozer 2001, 7.

the University: A response to Philip Davies (1996) Watson täsmentää kirjassaan *Text, Church and World* esittelemiään näkemyksiä kirkon ja yliopiston sekä teologian ja raamatuntutkimuksen suhteista. Artikkelit *The scope of hermeneutics* (1997), *The quest for the real Jesus* (2001), *Are There Still Four Gospels?* (2006) ja *The fourfold gospel* (2006) tuovat lisävalaistusta Watsonin hermeneuttiseen ajatteluun. Päälähteiksi valitut teokset ja toissijaisiksi lähteiksi valitut artikkelit kattavat laajasti Watsonin teologista hermeneutiikkaa käsittelevät kirjoitukset.

Johdannon ja loppukatsauksen lisäksi tutkimus on jaettu neljään pääluukuun. Tutkimus etenee seuraavasti: tutkielman alussa, toisessa luvussa, selvitetään Watsonin näkemystä tieteellisen raamatuntutkimus ja Raamatun teologisen tulkinnan suhteesta. Luvussa selvitetään erikseen, miten Watson näkee systemaattisen teologian ja eksegetiikan, kirkon ja yliopiston sekä objektiivisen tutkimuksen ja subjektiivisen tulkinnan suhteet toisiinsa. Luvun lopussa analysoidaan Watsonin käsitystä Raamatun tulkinnan ja tutkimuksen suhteesta.

Kolmannessa luvussa tarkastellaan Watsonin perusteluja päätökselleen käyttää raamatuntutkimuksessa ensisijaisesti tekstien lopullista, kanonista muotoa. Luvussa selvitetään miten Watson tukeutuu perusteluissaan sekä Brevard Childsin kanoniseen lukutapaan että Hans Frein narratiiviseen lähestymistapaan ja heidän esittämään kritiikkiin historiallis-kriittistä paradigmaa kohtaan. Luvussa lopussa kootaan yhteen tehdyt havainnot ja analysoidaan Watsonin tekemiä ratkaisuja.

Neljäs pääluuku käsittelee Watsonin yritystä yhdistää historiallinen ja kirjallinen lähestymistapa teologisessa hermeneutiikassaan. Luvussa selvitetään millaisia ongelmia Watson näkee historiallis-kriittiseen tutkimukseen ja kirjalliseen lähestymistapaan liittyvän. Lisäksi tarkastellaan Watsonin pyrkimystä ratkaista historiallisen ja kirjallisen lähestymistavan välinen jännite ja analysoidaan missä määrin Watson onnistuu saavuttamaan asettamansa tavoitteen.

Viimeisessä pääluvussa selvitetään miten Watson suhtautuu postmodernismissä havaitsemiinsa kahteen eri painotukseen. Watson jakaa postmodernismin dekonstruktioon, joka painottaa tekstien ja merkityksen epämääräisyyttä ja meta-narratiiveja kritisoivaan suuntaukseen, joka painottaa pluralismia ja kaikkien kertomusten partikulaarisuutta. Luvussa analysoidaan miten Watson hyödyntää postmodernismia teologisessa hermeneutiikassaan.

Loppukatsauksessa kerrataan tärkeimmät tutkimustulokset ja esitetään Watsonin teologista hermeneutiikkaa koskevan jatkotutkimuksen kannalta keskeisiä kysymyksiä. Viimeisessä luvussa esitetään tutkimuksessa käytetyt lähteet ja kirjallisuus.

2. Eksegetiikka teologisen tulkinnan palvelijana

Tässä luvussa tarkastellaan Francis Watsonin näkemystä tieteellisen raamatuntutkimuksen ja Raamatun teologisen tulkinnan suhteesta. Erikseen selvitetään miten Watson näkee systemaattisen teologian ja eksegetiikan (luku 2.1.), kirkon ja yliopiston (luku 2.2.) ja objektiivisen tutkimuksen ja subjektiivisen tulkinnan (luku 2.3.) suhteet toisiinsa.

2.1. Eksegetiikan ja systemaattisen teologian suhde

Watson esittää oman näkemyksensä siitä, miten systemaattisen teologian ja eksegetiikan suhde tulisi nähdä, heti kirjansa *Text, Church and World* alkusanoissa: raamatuntutkimuksen pitäisi ensisijaisesti keskittyä teologisiin kysymyksiin, sillä muuten se laiminlyö teologisia velvollisuuksiaan. Siksi Watson pyrkii teologisessa hermeneutiikassaan tuomaan raamatuntutkimuksen, teologian ja hermeneutiikan hedelmällisesti yhteen.⁶

Watsonin mukaan systemaattisen teologian ja eksegetiikan suhdetta pidetään yleisesti ongelmallisena. Vaikka nykyään on yleistä, että raamatuntutkijat pyrkivät työssään monitieteellisyyteen ja hankkivat pätevyyden myös jossain toisessa tieteenalassa, on harvinaista yhdistää eksegetiikan ja systemaattisen teologian näkökulmat. Tälle löytyy useita syitä, joista yksi on eksegetiikan pyrkimys sekulaariin neutraaliuteen. Tästä pyrkimyksestä seuraa, että teologiaa pidetään esteenä dialogille, koska se juontaa juurensa uskoon; subjektiiviseen, yksityiseen taipumukseen, jota ei ole sopivaa ottaa esille julkisessa keskustelussa. Watsonin mukaan eksegetiikan alalla oletetaan kaikkien omaksuneen tällainen näkemys ja siksi raamatuntutkijoiden on vaikea olla dialogissa systemaattisen teologian kanssa, jossa taas torjutaan tällainen näkemys uskosta.⁷

Watsonin mukaan raamatuntutkimuksessa syrjässä pidetyt teologiset kysymykset tulevat esiin siinä vaiheessa, kun eksegeettiset ratkaisut lakkaavat olemasta neutraaleja ja termeihin, kuten myöhäinen ja varhainen, liitetään olettamuksia

6 T&T, vii. John Goldingayn mukaan Raamatun kertomukset syntyivät vastauksiksi teologisiin kysymyksiin ja siksi niiden tulkinnassa teologisten kysymysten käsittely ei ole valinnainen tai ylimääräinen tehtävä, jonka vastuullinen tutkija voisi halutessaan jättää huomioimatta. Goldingay 2000, 126-127. Watsonilla termi teologia viittaa sekä systemaattisen teologian akateemiseen oppiaineeseen että myös kristinuskon perinteeseen itsekriittisesti tutkia sen totuusväitteiden pätevyyttä ja riittävyyttä. TCW, 1, 79.

7 TCW, 1-2, 12. Timo Veijola on kuvannut systemaattisen teologian ja eksegetiikan välistä ongelmallista suhdetta Suomessa. Ks. Veijola 1998, 27.

empiirisestä valheellisuudesta ja totuudesta.⁸ Moniin historiallisiin kysymyksiin liittyy erottamattomasti jokin teologinen kysymys, eikä keskustelua voi siksi rajata koskemaan vain puhtaasti historiallisia kysymyksiä. Teologiset kysymykset pidetään kuitenkin näennäisesti sivussa, vaikka todellisuudessa erilaiset vakaumukset vaikuttavat tutkimuksessa tehtyihin ratkaisuihin. Tällöin eksegetiikka toimii tutkijan oman yksityisen uskon julkisena jatkeena ja seurauksena on eräänlainen biblismi molemmiin puolin, sekä konservatiivisilla että radikaaleilla.⁹ Radikaali historiallis-kriittinen tutkija on todennäköisesti konservatiivista kollegaansa subjektiivisempi, sillä hän vie helpommin uskon yksityistämisen pidemmälle omaksumessaan individualistisen, uskonyhteisöä vastustavan muodon uskosta. Tämänlainen toisen ääripään biblismi voi myös olla esteenä dialogille systemaattisen teologian ja eksegetiikan välillä.¹⁰

Toinen syy eksegetiikan ja systemaattisen teologian vähäiselle yhteistyölle löytyy historiallis-kriittisestä paradigmasta, jolla on taipumuksena saada raamatuntutkijat ajattelemaan, etteivät Raamatun tekstit ole teologisesti kovin hyödyllisiä.¹¹ Usein nekin raamatuntutkijat, jotka pitävät Raamattua teologisesti hyödyllisenä, ajattelevat että tekstin teologinen merkitys saadaan suoraan sen alkuperäisestä, historiallisesta merkityksestä, eikä avuksi tarvita minkään toisen täydentävän tieteenalan apua.¹²

Myös sattumalla on ollut osansa siihen, että eksegetiikka ja systemaattinen teologia ovat ajautuneet erilleen. Watsonin mukaan akateemisten oppiaineiden rajat ovat ajan myötä muodostuneet nykyisiksi erilaisten ehdollisten tekijöiden seurauksena, eikä ole mitään ehdotonta syytä, miksi niitä ei voisi muuttaa. Vaikka rajat eivät perustukaan muuttumattomiin luonnonlakeihin, niitä on silti vaikea muuttaa sen jälkeen kun ne ovat vakiintuneet, sillä akateemisen uskottavuuden saaminen vaatii omaksumaan oman oppiaineen traditiot, käytänteet ja olettamukset, joi-

8 Tekstien arvottamisesta ks. alla luvut 3.1.1. ja 3.1.3..

9 Watsonin mielestä biblismi seuraa siitä, kun Raamatun teologinen merkitys yritetään löytää pelkästään eksegeesin avulla ja teologia ohitetaan. Näin myös Christopher Seitz. Seitz 2000, 177. Taustalla voi olla Watsonin mukaan 'sola scriptura' (yksin kirjoituksista) -periaate. TCW, 13-14. 'Sola scriptura' -periaatteen soveltamisesta raamatuntulkintaan ja siihen liittyvistä ongelmista ks. Juntunen 2010, 253-258. Ks. myös T&T, 156.

10 TCW, 13-14.

11 Näin esim. David Friedrich Strauss ja Rudolf Bultmaan. Ks. Räisänen 2000, 15; T&T, 166-168.

12 TCW, 12-13.

hin sisältyy myös näkemys kunkin oppiaineen rajoista suhteessa muihin. Toki rajat ovat käteviä, sillä niiden avulla tutkimusalue pysyy hallittavan kokoisena.¹³

Nykyiset rajat ovat Watsonin mielestä kuitenkin ongelmallisia, sillä jyrkkä rajanveto eksegetiikan ja systemaattisen teologian välillä vääristää niiden tutkimuskohdetta. Jos Raamatun nähdään kuuluvan vain eksegetiikan piiriin, ei systemaattinen teologia enää käsittele Raamatua ja teologiasta tulee Raamatusta itsenäinen ja abstrakti kokonaisuus. Eksegetiikassa taas liiallinen keskittyminen tekstin syntyhetken historialliseen tilanteeseen estää pääsemästä käsiksi tekstin todelliseen merkitykseen, joka muodostuu vasta ajan myötä. Lisäksi teologisten kysymyksien ohittaminen tekee raamatuntutkimuksesta hedelmättömämpää.¹⁴

Systemaattisen teologian ja eksegetiikan välisen vastakkainasettelun syntyyn on vaikuttanut myös halu tehdä yliopistosta sekulaari tila ja varjella tutkimuksen vapautta ottamalla etäisyyttä tunnustukselliseen kirkolliseen teologiaan. Siksi seuraavaksi selvitetään Watsonin näkemystä kirkon ja yliopiston suhteesta tarkastelemalla Watsonin ja Philip Daviesin käymää keskustelua tästä kysymyksestä.

13 Watson 1997, 73. Stephen E. Fowlin mukaan yksi tekijä eksegetiikan ja teologian erottamiselle toisistaan on yliopiston ammattimaistuminen (professionalization). Teologian fragmentoituminen sai pysyvän institutionaalisen muotonsa kun se jaettiin erillisiin ammattimaisiin oppiaineisiin modernissa yliopistossa. Lopputuloksena tutkimusalueet ovat muodostuneet hyvin tarkkaan määritellyiksi ja niiden rajoja vartioidaan tarkasti. Fowl näkee raamatuntutkimuksen olevan erityisen tarkka rajanvedossaan teologiaa kohtaan. Fowl 1997, xiv-xvi; Fowl 1998, 15-17. Watson näkee ongelmallisena myös raamatuntutkimuksen sisällä vallitsevan rajanvedon Uuden ja Vanhan testamentin tutkimuksen välillä. Testamenttien välistä suhdetta hän käsittelee erityisesti kirjansa *Text and Truth* jälkimmäisessä puoliskossa. Tämän aiheen olen kuitenkin rajannut pois tutkielmastani. Myös Max Turner ja Joel B. Green näkevät eksegetiikan ja systemaattisen teologian muodostuneen hyvin erillisiksi projekteiksi ja puhuvat teologian lokeroitumisesta (compartmentalization). Eksegetiikan ja teologian erilleen ajautumisen taustalla on valituksen perintönä eksegetiikkaan tullut taipumus keskittyä vain historialliseen metodiin, jonka seurauksena eksegeettiset tutkimukset harvoin johtivat teologisiin sovelluksiin. He toivovat dialogia vakavasti otettavan modernin systemaattisen teologian ja eksegetiikan välille. Erityisesti he haluavat ottaa eksegetiikassa myös systemaattisen teologian kysymykset huomioon, ettei dialogi eksegetiikan ja teologian välillä toimi vain toiseen suuntaan, jolloin eksegetiikan kysymykset otetaan huomioon teologiassa, mutta ei päinvastoin. Turner & Green 2000, 1-7.

14 Watson 1997, 74. Watsonin näkemykseen on vaikuttanut Brevard Childsin näkemys eksegetiikan ja systemaattisen teologian suhteesta. Childsin mukaan englanninkielisessä maailmassa Raamatun ja teologian välillä on erottava rautaesirippu. Childs 1993, xvi. Kristillisestä teologiasta tulee spekulatiivista ja harhaoppista ilman Raamatua ja vuorostaan raamatuntutkimus näyttää tyhjänpäiväiseltä ja merkityksettömältä ilman teologiaa. Childs 1977, 359. Watson käsittelee Childsia laajasti kirjoissaan *Text, Church and World* ja *Text and Truth*. Stephen E. Fowlin mukaan siinä vaiheessa kun historiallis-kriittinen tutkimus saavutti Amerikassa hallitsevan aseman raamatuntutkimuksessa, se oli pitkälti joutunut erilleen teologiasta, jota sen alun perin oli tarkoitus palvella. Teologisten aineiden fragmentoituminen johti niiden eristymiseen toisistaan ja niiden tavoitteet muodostuivat hyvin erilaisiksi. Tästä seurasi että teologit alkoivat pitää eksegeettien tuloksia usein merkityksettöminä ja eksegeetit taas teologien intressejä raamatuntutkimukseen sopimattomina. Fowl 1997, xiii-xiv. Ks. myös Jeanrod 1992, 85-88.

2.2. Teologia uhkana eksegetiikan akateemisuu­delle

Watsonin hermeneuttisessa mallissa kristillinen kirkko on Raamatun tekstien ensisijainen lukijayhteisö.¹⁵ Kirkon kuitenkin ympäröi ja läpäisee maailma, jolta kirkon jäsenineen ei tule sulkeutua, vaan ottaa osaa sen diskursseihin. Usein eksegetiikan ajatellaan edustavan sekulaarin maailman intressiä, kun se paljastaa miten Raamattua on sekä tulkittu että käytetty väärin ja silloin haastetaan käsitys kirkosta Raamatun ensisijaisena tulkintayhteisönä. Tällöin eksegetiikan asema yliopistossa nähdään riippuvan sen sekulaarisuudesta ja siksi kirkkoa pidetään uhkana raamatuntutkimuksen akateemisuu­delle ja tieteen vapaudelle.¹⁶

Watson esittää, että eksegetiikan asema yliopistossa on mietittävä uudelleen eikä akateemista näkökulmaa ole pakko ymmärtää vastakohtaksi kirkolliselle. Hänen mukaansa sekulaarin akateemisuu­den kannattajat näkevät kaikki eri tieteenalat totuuden etsimisenä, jossa eri tieteenaloilla on yhteensopivat kriteerit ja metodit. Sekularismin kannattajien näkökulmasta kirkko on ulkopuolinen häiriötekijä, joka pitäisi sulkea pois, mikäli teologia halutaan pitää osana akateemisia piirejä.¹⁷ Watson kuitenkin muistuttaa, että kaikilla tieteenaloilla on yliopiston ulkopuolella omat yhteisönsä, jotka ovat kiinnostuneita akateemisen tutkimuksen tuloksista ja pyrkivät hyötymään niistä, eikä teologia siinä mielessä eroa muista tie-

15 TCW, 3. Watson käsittelee kirkkoa hyvin vähän ja Watsonia kritisoidaankin siitä, että hänen kirkko-käsitteensä jää hyvin epäselväksi. Markus Bockmuehl uskoo Watsonin tehneen tietois­en valinnan, kun hän ei ole määritellyt käsitettä kirkko kovin tarkasti. Bockmuehlin mukaan on yleistä, että jos raamatuntutkimuksen yhteydessä puhutaan tulkintayhteisöistä, ne jäävät epähistoriallisiksi ja abstrakteiksi käsitteiksi. Bockmuehl 1998, 292-293. Myös John D. Sykes kritisoi samasta Watsonia ja kuvaa Watsonin kirkko-käsitettä ohueksi ja esoteeriseksi. Sykes 1997, 204. Watson jättäneen kirkko-käsitteen tarkasti määrittelemättä siksi, ettei hänen hermeneutiikkansa olisi sidoksissa tarkasti määriteltyyn käsitykseen kirkosta. Näin tekee esim. Stephen E. Fowl. Fowl 1998, 2.

16 TCW, 7-11. Postmodernismi on yksi keskeinen diskurssi johon Watsonin mukaan kirkon on otettava osaa. Watsonin näkemystä postmodernismista käsitellään alla luvussa 5.

17 Esim. John Barton näkee uskonnollisten intressien vaikuttavan edelleen liian paljon historiallis-kriittisessä tutkimuksessa ja siten tarvitaan yhä kriittisempää otetta. Barton kuvaa kirkon tradition vääristävän Raamatun tekstien todellista merkitystä, mutta myöntää että myös historiallis-kriittinen tutkimus voi luoda omia traditioita, jotka samalla tavalla alkavat kahlita tekstien tulkintaa. Hän painottaa historiallisen kritiikin sijasta tutkimuksen kriittisyyttä, jotta tekstien tutkimus olisi vapaata ja tekstit saisivat vapaasti puhua. Barton 1998, 15-19. Barton näyttää edustavan Watsonin kritisoimaa näkemystä, jossa sekulaari pluralismi nähdään arvovapaana ja kristillistä teologiaa pidetään arvolatautuneena. Ks. alla Watsonin kritiikki Philip Daviesia kohtaan.

teistä.¹⁸ Todellisen akateemisen vapauden saavuttamiseksi näiden ulkopuolisten yhteisöjen vaikutus tulisi myöntää, eikä yrittää vähätellä sitä.¹⁹

Kirjassaan *Whose Bible is it Anyway?*²⁰ Philip Davies kritisoi Watsonin näkemystä teologian ja eksegetiikan ja kirkon ja yliopiston suhteista. Daviesin mukaan Watsonille ei riitä, että teologialla olisi oma paikkansa raamatuntutkimuksessa, vaan Watson haluaa teologian hallitsevan sitä. Daviesin mielestä tällainen ratkaisu johtaisi akateemisen diskurssin tuhoon.²¹

Davies käyttää antropologiasta lainattua jaottelua sisä- ja ulkopuolisen (emic/etic) tarkkailijan näkökulmien välillä havainnollistamaan Watsonin näkemysten ongelmallisuutta.²² Jaottelun mukaisesti hän muodostaa vastaparit teologinen ja ei-teologinen, tunnustuksellinen ja tunnustukseton, kirkollinen ja akateeminen, joissa ensimmäinen vastaa sisäpuolista ja jälkimmäinen ulkopuolista tarkkailijaa.²³ Daviesin mielestä Watsonin teologinen hermeneutiikka edustaa sisäpuolista emic -lähestymistapaa, mutta hänen mielestään Watson ei ole tässä asiassa täysin johdonmukainen, sillä Watson näyttää välillä hyväksyvän ja välillä taas kieltävän emic/etic -jaottelun.²⁴

Daviesin mukaan kirkossa totuus tiedetään etukäteen ja yliopistossa sitä etsitään (s. 37-38). Siksi kirkollinen teologia on immuunina ulkopuoliselle kritiikille (s. 42). Kristillisen teologian asettaminen erityisasemaan estää keskustelun muiden uskontojen kanssa, kun taas neutraali akateeminen keskustelu mahdollistaa uskontojen välisen keskustelun (s. 38). Suurin ongelma Daviesin mielestä on siinä, että uskon ottaminen lähtökohdaksi sulkee uskonnollisesti sitoutumattomat pois akateemisesta keskustelusta (s. 39).

18 Esimerkiksi Heikki Räisänen mukaan raamatuntutkijoiden olisi hyvä olla sitoutumattomia suhteessa kirkkoihin, kuten historian tutkijoiden suhteessa puolueisiin. Räisänen 1990, 95. Historian professori Thomas L. Haskell on kuitenkin sitä mieltä, etteivät historian tutkijat näe vahaakaan poliittista sitoutumista esteenä objektiivisuudelle. Hän esittää, ettei objektiivisuutta pidä sekoittaa puolueettomuuteen. Haskell 1990, 134, 139.

19 TCW, 7-8.

20 Daviesin kirja on alunperin julkaistu vuonna 1995. Tässä tutkimuksessa on käytetty kirjan toista painosta vuodelta 2004.

21 Davies 2004, 35-39.

22 Davies 2004, 33.

23 Davies 2004, 36-43.

24 Davies 2004, 36. Daviesia varmaankin hämmentää se, että Watson pyrkii perustelemaan useimpia hermeneuttisia ratkaisujaan vetoamalla teologiaan, vaikka Watsonin esittämän hermeneuttisen mallin taustalla on selvästi kristillinen vakaumus. Watsonin kristillisesti vakauksesta esim. Räisänen 2000, 116-117.

Watson vastaa Daviesin kritiikkiin artikkelissaan *Bible, Theology and the University* (1996). Hänen mukaansa Daviesin käyttämää jyrkkää jaottelua sisä- ja ulkopuolisten välillä ei käytetä muissa humanistisissa tieteissä ja eksegetiikka olisi yliopistossa poikkeus, jos tällaista jaottelua noudatettaisiin raamatuntutkimuksessa. Jos raamatuntutkimuksessa ei saa ottaa huomioon Raamatun teksteistä nousevia teologisia kysymyksiä, se ei Watsonin mielestä ole osoitus akateemisuudesta, vaan dogmaattisuudesta ja ahdasmielisyydestä.²⁵

Watson kertoo Daviesin näkemyksen, että Davies tuntee itsensä ulkopuoliseksi, koska ei jaa toisen tutkijan uskonnollista vakaumusta, eikä Davies halua itse sulkea ketään akateemisen keskustelun ulkopuolelle. Kaikille avoin akateeminen keskustelu saavutettaisiin Daviesin mukaan tekemällä raamatuntutkimuksesta neutraalia ja tunnustuksetonta, mutta Watsonin mielestä Daviesin ehdotuksen yksinkertaisuus on kuitenkin näennäistä. On turha kuvitella, että raamatuntutkimukselle löytyisi yhteiset lähtöoletukset ja tavoitteet, jotka kaikki hyväksyisivät. Sitä paitsi akateemisen keskustelun luonteeseen kuuluvat olennaisena osana myös erimielisyydet tutkimuksen lähtökohdista ja metodeista.²⁶

Watsonin mukaan onkin suuri kiusaus vastata Daviesille postmodernismin hengessä, että kaikki diskurssit perustuvat lähtökohdille, jotka eivät ole universaalisti hyväksytyjä. Mitään lähtöoletuksia ei ole mahdollista todistaa ehdottoman päteviksi ja siksi kaikki erilaiset näkökulmat on hyväksyttävä myös eksegetiikassa. Watsonin mielestä ongelmaa ei kuitenkaan voida ratkaista näin, sillä kristillinen teologia ei suostu alistumaan tälle postmodernille dogmalle ilman, että se itse vääristyy. Kun Watson vastustaa yritystä alistaa kaikki erilaiset näkökulmat postmodernin pluralismin alle, paljastuu, ettei pluralistinenkaan näkökulma pysty suvaitsemaan todellista erilaisuutta.²⁷

Koska muissa tieteenaloissa sisäpuolisten emic-näkökulma on sallittu, on Watsonin mielestä Daviesin pystyttävä esittämään mikä tekee juuri kristillisestä teologiasta niin vaarallista akateemiselle keskustelulle. Watsonin mukaan Davie-

25 Watson 1996, 6-7.

26 Watson 1996, 8-9. Esim. Markus Bockmuehl on sitä mieltä, ettei raamatuntutkimuksen alalla ole konsensusta metodeista tai kriteereistä ainakaan 1900-luvun loppupuolella, joilla ne tulisi valita. Tosin vain harvat tutkijat ovat olleet valmiita sitä myöntämään. Bockmuehl 1998, 273-4.

27 Watson 1996, 10-13. Myös Thiselton on huomannut, että suvaitsevalla pluralismilla todellisuudessa peitellään eksklusiivisuutta. Thiselton 2001, 111. Watsonin näkemystä postmodernismista käsitellään laajemmin alla luvussa 5.

sin argumentointi perustuu näkemykselle, että kristillinen teologia on immuunia ulkopuoliselle kritiikille ja että teologiassa pidetään yliluonnollisten olioiden olemassaoloa totena a priori.²⁸

Watsonin mielestä on kuitenkin virheellistä väittää kristillisen teologian olevan täysin immuunia ulkopuoliselle kritiikille. Kirkon julistama totuus kohtaa jatkuvasti muita totuusväitteitä, jotka haastavat sen ja siksi kirkon on pystyttävä muotoilemaan oma totuusväitteensä sekä omista lähtökohdistaan että dialogissa muiden kanssa. Muuten sen totuus menettää universaalien luonteensa ja tulee pelkästään paikalliseksi totuudeksi. Kristillinen teologia kohtaa yliopistossa kilpailevia totuusväitteitä ja sen on käytävä niiden kanssa kriittistä dialogia, sillä kirkossa ei voi olla eri totuus kuin yliopistossa. Kirkko ei voi lähteä oletuksesta, että sen kanssa kilpailevat totuusväitteet ovat automaattisesti virheellisiä, mutta kilpailevat väitteet voi olla mahdollista osoittaa vääriksi, samoin kuin kristinuskon perustavat uskomukset ovat periaatteessa falsifioitavissa. Kirkon dialogi muiden totuusväitteiden kanssa ei voi olla luonteeltaan puhtaasti sisäpiirin emic-diskurssia, vaan sitä on käytävä teologialle osittain vieraalla maaperällä, silti tiedostaen taustalla oleva teologinen intressi. Lisäksi kirkollinen intressi akateemiseen teologiaan johtuu myös kirkon omasta halusta olla itsekriittinen ja arvioida, missä määrin nykyinen kirkollinen keskustelu ja käytäntö sopivat yhteen kirkon oman tehtävän kanssa.²⁹

Vastauksensa lopuksi Watson toteaa, että hänen mielestään Daviesin ehdottama kristillisen teologian poissulkeminen raamatuntutkimuksesta on pitkälti toteutunut ja vain kristillisistä totuusväitteistä pidättäytyvälle teologialle on tilaa nykyhetken pluralistisessa raamatuntutkimuksessa.³⁰

Vastauksessaan Daviesille Watson puolusti näkemystään, ettei kristillistä teologiaa ja kirkollista intressiä tarvitse sulkea yliopiston ulkopuolelle varjellakseen tutkimuksen akateemisuutta. Watson haluaa muuttaa vallitsevan asetelman, mutta ei halua ottaa todistustustaakkaa itselleen, vaan asettaa sen vallitsevaa tilannetta puolustavalle Daviesille, jonka tulisi todistaa miksi teologia tulisi sulkea

28 Watson 1996, 9.

29 Watson 1996, 14-15; TCW, 8.

30 Watson 1996, 16. Näin näkee tilanteen myös Stephen E. Fowl. Fowl 1997, xiii-xiv. Fowl on myös sitä mieltä, että raamatuntutkimuksen lisäksi nykyään systemaattinen teologiakin pidättäytyy kristillisistä totuusväitteistä ja hänen mielestään tämä on jäänyt Watsonilta huomaamatta. Sen takia Watsonin yritys tuoda raamatuntutkimus ja systemaattinen teologia yhteistyöhön ei onnistuessaankaan pysty täysin saavuttamaan tavoitettaan palvella kristillistä teologiaa. Fowl 1998, 23.

pois. Watson kumoo Daviesin väitteen, että kristillinen teologia olisi immuunina ulkopuoliselle kritiikille ja osoittaa, että Daviesin näkemys kaikille avoimesta tieteellisestä keskustelusta on todellisuudessa eksklusiivinen. Watson ei kuitenkaan tarjoa vaihtoehtoa Daviesin näkemykselle sekulaarista tieteestä, vaan pelkästään kritisoi Daviesin näkemystä ja vaatii, ettei kristillistä teologiaa suljeta pois akateemisesta keskustelusta. Vaikka Watson osoittaakin Daviesin näkemyksessä olevan ongelmia, jää hänen esityksensä puolittiehen, sillä hän ei esitä millaiselta pohjalta tätä akateemista keskustelua käytäisiin. Daviesin ja Watsonin välinen kiista vaatisi ratketakseen syvempää tieteenfilosofista pohdintaa tieteen arvovapaudesta ja yhteismitallisuudesta, johon kumpikaan ei lähde ja siksi tilanne jää ratkaisematta. Watson onnistuu kuitenkin jättämään yliopiston oven toistaiseksi raolleen teologialle, joka voi ottaa osaa akateemiseen keskusteluun ainakin siihen saakka kunnes toisin todistetaan.

Kolmas tekijä eksegetiikan ja Raamatun teologisen tulkinnan erilleen ajautumisen taustalla on modernismin synnyttämä yleinen käsitys eksegetiikkaa hallinneen historiallis-kriittisen tutkimuksen objektiivisuudesta ja teologisen tulkinnan subjektiivisuudesta. Siitä on seurannut että raamatuntulkinnassa on erotettu kaksi erillistä vaihetta: ensin tehtävä objektiivinen deskriptio ja sitä seuraava teologinen tulkinta. Seuraavaksi tarkastellaan Watsonin kritiikkiä tätä erottelua kohtaan.

2.3. Tutkimus ja tulkinta erillisinä työvaiheina

Watson käyttää Krister Stendahlin näkemyksiä raamatuntutkimuksesta esimerkkinä historiallis-kriittisen paradigman perusluonteesta. Stendahl haluaa erottaa toisistaan deskriptiivisen ja teologisen tehtävän, jolloin deskriptiivisen työn tavoite on tutkia mitä teksti alun perin tarkoitti ja teologisen työn tavoitteena on löytää tekstin merkitys nykypäivälle. Stendahl painottaa voimakkaasti deskriptiivisen metodin itsenäisyyttä, sillä hänen mukaansa tutkimus hyötyy siitä monella eri tavalla. Ensinnäkin, jos pysytään pelkästään deskriptiossa, teksti itse antaa välineet objektiivisesti tarkistaa tulkinnan pätevyys. Toinen hyöty on siinä, että deskriptiiviseen tehtävään voi tarttua uskonnollisen vakaumuksen omaavien lisäksi myös kaikki muutkin. Watson huomauttaa, että tällöin deskriptiivisyys ymmärretään lähestymistapana, jossa kysymys totuudesta ja merkittävydestä suljetaan pois. Kol-

manneksi, myös itse teologinen työskentely hyötyy deskription ja teologian erottamisesta. Kun ensiksi keskitytään alkuperäiseen merkitykseen, saavutetaan myöhemmässä vaiheessa suurempi teologinen vapaus, sillä teologista työskentelyä ei rajoita aikaisempien, perinteisten tulkintojen, painolasti. Silti tekstin nykyisen merkityksen löytäminen on ongelmallista, sillä Stendahlin mielestä deskription jälkeen voidaan antaa vain tunnustelevia vastauksia kysymykseen tekstin merkityksestä nykyaikana. Keskeinen piirre on siinä, että Stendahl näkee deskriptiivisen työn suhteellisen ongelmattomana, sillä siihen voivat kaikki osallistua ja tulokset ovat kaikkien tarkistettavissa, kun taas teologinen tehtävä on hyvin vaikea ja epävarma.³¹

Watsonin mukaan Heikki Räisänen esittää Stendahlin kanssa perusrakenteeltaan samanlaisen väitteen kirjassaan *Beyond New Testament Theology* (1990). Uuden testamentin teologian tutkimus pitäisi hänen mukaansa korvata kahdella eri aineella, joista ensimmäinen tutkisi varhaisen kristillisen ajattelun historiaa. Toinen aine tutkisi Uutta testamenttia kriittisesti filosofian tai teologian näkökulmasta sekä tutkisi sen vaikutushistoriaa ja nykyistä merkitystä. Myös Räisänen painottaa historiallisen tehtävän itsenäisyyttä ja teologisessa/filosofisessa tehtävässä tarvittavaa suurta varovaisuutta. Watson näkee Stendahlin ja Räisäsen näkemysten osoittavan, millainen käsitys historiallis-kriittisen tutkimuksen luonteesta sisältyy olennaisena osana tähän paradigmaan.³²

31 TCW, 30-31. James Barrin mukaan Watson on käsittänyt Stendahlin näkemyksen väärin. Lisäksi Barrin mukaan Stendahlin malli rakentuu raamattuteologian käsitteelle eikä siten edusta historiallis-kriittistä tutkimusta, eikä siksi voi toimia yleistettävänä esimerkkinä historiallis-kriittisen tutkimuksen edustajien jakamasta käsityksestä. Barr ihmettelee myös, että jos valtaosa historiallis-kriittisistä tutkijoista hyväksyisi Stendahlin näkemyksen, miksi se on herättänyt näiden enemmistössä niin paljon vastustusta. Barr 1999, 200-202. Kuitenkin Barr itse osoittaa kuinka Bravard Childs itsekin käytännössä toteutti kahden vaiheen mallia, vaikka kovasti kritisoikin sitä. Barr 1999, 193. On mahdollista, että tutkijat teoriassa vastustavat Stendahlin näkemystä, mutta käytännössä noudattavat sitä tutkimuksessa. Syynä voi olla ristiriitainen ajattelu tai tutkijan kohtaama ryhmäpaine. Ryhmäpaineen todellisuudesta esimerkkinä käy Vern S. Poythressin kysymys, ovatko tutkijat valmiita maksamaan ylösnousemuksen todellisuuden hyväksymisestä seuraavan akateemisen hinnan. Poythress 1995, 477. Barrin eriävä näkemys Stendahlistä voidaan selittää sillä, että Barr näkee raamattuteologian ja historiallis-kriittisen metodin toisistaan erillisinä ja niiden suhteen epämääräisenä. Barr 1999, 8-9. Hänelle Stendahl edustaa ensisijaisesti raamattuteologiaa eikä historiallis-kriittistä tutkimusta. Watson taas ei nähtävästi tee erottelua sen välillä, edustaako tutkija historiallis-kriittistä tutkimusta vai raamattuteologiaa, vaan näkee raamattuteologian edustajat myös historiallis-kriittisen tutkimuksen edustajina. Barrilla myös J.P. Gabler edustaa raamattuteologiaa, kun Watson taas näkee hänet Stendahlin ja W. Wreden kanssa historiallis-kriittisen metodin edustajina. Barr 1999, 6; TCW, 299. Myös Joel B. Green käyttää Stendahlia esimerkkinä raamatuntutkimuksen ja teologian erottamisesta ja kritisoi Stendahlin mallia. Green 2000, 32-35.

32 TCW, 31. Räisänen itsekin pitää yleisesti hyväksyttynä näkemyksenä historiallisen ja teologisen tehtävän erottamista toisistaan ainakin käytännön tasolla ja näkee Stendahlin kannattavan samanlaista kaksivaiheista työskentelyä. Räisänen 2000, 90-91. Siksi Watsonin antamaa kuvaa

Osoittaakseen Stendahlin ja Räisäsen näkemysten ongelmallisuuden Watson esittelee Brevard Childsin kritiikkiä historiallis-kriittistä paradigmaa kohtaan. Childsin mukaan raamatuntutkimuksesta tulee teologisesti hyödytöntä, jos siinä tehdään keinotekoinen erottelu neutraalin deskription ja sitä seuraavan teologisen työskentelyn välillä. Tämä johtuu siitä, ettei neutraali lähestymistapa pysty tarjoamaan aineksia teologiselle työskentelylle, koska se ei tavoita tekstien teologista sisältöä. Childs hylkääkin ajatuksen, että neutraali deskriptio olisi ensisijaista ja tulkinta vasta toissijaista ja osoittaa deskription olevan ongelmallisempaa kuin Stendahl ja Räisänen olettavat.³³

Childsin mukaan on yleinen näkemys, että tutkittaessa Raamatun tekstien merkitystä vaikeudet eivät ole tekstien neutraalissa deskriptiossa, vaan sen jälkeen tulevassa teologisessa tulkinnassa. Childs on kuitenkin sitä mieltä, että asia on juuri toisin päin. Keskeinen kysymys on miten deskriptiivinen tehtävä ymmärrettään, miten määritellään sen kohde ja mitkä välineet nähdään tähän tehtävään sopiviksi. Childsin mukaan vastaukset näihin kysymyksiin eivät ole itsestään selviä eikä deskriptiota voida pitää täysin neutraalina. Watson huomauttaa, ettei puhdasta deskriptiota neutraalista kohteesta voi olla olemassakaan, sillä kuvaus perustuu aina sitä edeltävälle käsitykselle kuvattavan kohteen luonteesta, jonka taas määrittää valittu tulkinnallinen paradigma. Watsonin mielestä esimerkiksi historiallis-kriittinen tutkimus on riippuvainen oletuksesta, että tekstit ovat ennen kaikkea historiallisia lähteitä ja niiden merkityksen määrää täysin niiden syntymäajankohdan tilanne.³⁴ Tämä tulkinta tekstien luonteesta on etukäteen tehty oletus, jonka neutraalisuus on kyseenalaista.³⁵

sekä historiallis-kriittisestä tutkimuksesta että Stendahlilta voidaan pitää oikeutettuna ainakin jossain määrin. Aina voidaan tietysti kysyä, miten perusteltua on esittää näkemyksiä siitä, millaista näkemystä valtaosa tutkijoista edustaa.

33 TCW, 31-32. Deskriptiivisen ja teologisen vaiheen erottamisen vaikeuden ovat huomanneet muutkin. Esim. Sammeli Juntusen mielestä Räisänen ei käytännössä pysty noudattamaan omaa malliaan ja erottamaan historiallista ja teologista työskentelyä toisistaan. Juntunen 2010, 74. Ks. myös Veijola 1998, 28-31. William C. Spohn taas on tehnyt Childsin kanssa saman huomion neutraalin deskriptiivisen lähestymistavan kyvyttömyydestä vastata uskonnollisiin ja moraalisiin kysymyksiin. Spohn 1996, 5. Childsin mukaan tämä ongelma ei koske vain historiallista lähestymistapaa, vaan kritisoi myös narratiivista lukutapaa samasta ongelmasta. Childs 1996, 722-723.

34 Saman väitteen esittävät myös useat muut. Ks. esim. Green 2000, 29; Green 2002, 8; Spohn 1996, 5-6; Turner & Green 2000, 13. Barrin mielestä Watson kuitenkin liioittelee, eivätkä tutkijat oikeasti oleta merkityksen olevan täysin sidoksissa syntyhetkeen. Barr 1999, 201. Ei ole kuitenkaan ennenkuulumatonta, että tutkijat käytännössä toimisivat käytännössä toisin kuin teoriassa ajattelevat, ks. esim. Hastell 1990, 153-156.

35 TCW, 33. Spohnin mukaan tiede on hylännyt objektiivisen neutraalisuuden ihanteen, koska se on mahdotonta saavuttaa. Spohn 1996, 5-6. Peter Ochsinkin mukaan modernin raamatuntutki-

2.4. Yhteenveto

Tässä luvussa selvitetiin Watsonin näkemys tieteellisen raamatuntutkimuksen ja Raamatun teologisen tulkinnan suhteesta. Watsonin mielestä niitä ei pidä erottaa toisistaan, vaan raamatuntutkimuksen tulee palvella Raamatun teologista tulkintaa.

Watsonin mukaan systemaattinen teologia ja eksegetiikka ovat ajautuneet erilleen ehdollisten tekijöiden seurauksena, eikä hän näe, että olisi pätevää periaatteellista syytä pitää niitä erillään. Päinvastoin hän näkee teologian ja eksegetiikan erillään pitämisen vääristävän molempia oppiaineita. Koska raamatuntutkimuksessa teologiset kysymykset ovat välttämättä läsnä, niiden pitäminen syrjässä ei johda neutraaliin tutkimukseen, vaan siihen, että tutkijat eivät vain tuo avoimesti julki omia tutkimuksen taustalla vaikuttavia teologisia näkemyksiään.

Watson vastustaa myös näkemystä, jonka mukaan teologia ja eksegetiikka on pidettävä erossa toisistaan, jotta voitaisiin turvata raamatuntutkimuksen akateemisen uskottavuus. Teologisten kysymysten sulkeistaminen ei Watsonin mielestä ole osoitus raamatuntutkimuksen neutraaliudesta vaan dogmaattisuudesta. Kristillistä teologiaa ei pidä nähdä tutkimukselle vieraana vaikutuksena, sillä kaikilla tieteenaloilla on yliopiston ulkopuolella omat yhteisönsä, jotka ovat kiinnostuneita ja pyrkivät hyötymään akateemisen tutkimuksen tuloksista. Teologia ei siinä mielessä eroa muista tieteistä.

Kolmas vastakkainasettelu, jota Watson kritisoi, on historiallis-kriittiseen paradigmaan sisälle rakennettu malli kahdesta työvaiheesta, jossa erotetaan toisistaan ensiksi tehtävä deskriptiivinen tutkimus ja sitä seuraava teologinen tulkinta. Brevard Childsiin tukeutuen Watson kyseenalaistaa mahdollisuuden erottaa toisistaan neutraalina ja objektiivisena pidetty historiallinen työskentely ja tekstien teologinen tulkinta kahdeksi erilliseksi vaiheeksi.³⁶

muksen taustalla toimii hermeneuttinen malli, jota hän kutsuu kahdenkeskiseksi semioottiseksi malliksi. Se synnyttää sarjan virheellisiä vastakkainasetteluja, kuten tekstin luonteinen merkitys / nykyinen merkitys, kirjallinen / historiallinen, subjektiivinen / objektiivinen, uskonnollinen / tieteellinen tulkinta. Ochs 1993, 13, 37. Werner G. Jeanrondin mukaan teologien ja erityisesti raamatuntutkijoiden kiinnostus hermeneutiikkaa kohtaan sammui Schleiermacherin jälkeen. Historiallis-kriittinen metodi on sen jälkeen hallinnut raamatuntutkimusta ja hermeneutiikan kehitys on jännyt filosofien ja kirjallisuuden tutkijoiden harteille. Jeanrond 1992, 88-89. Ks. myös Ruokanen 1987, 10-14. Frei 1974, 224-228.

36 Osaa Watsonin perusteluista käsitellään esityksellisistä syistä alla luvussa 3.1.

Watsonin ongelmana on, ettei hän pysty osoittamaan oman vaihtoehdonsa olevan Daviesin, Stendahlin tai Räisäsen näkemyksiä neutraalimpi. Siksi Watson ei pysty voittamaan puolelleen niitä, jotka eivät jo valmiiksi ole hänen kanssaan samaa mieltä. Hänen mallinsa on parempi vain silloin, jos raamatuntutkimuksen halutaan palvelevan Raamatun teologista tulkintaa. Ongelmalliseksi asetelman tekee se, ettei Watsonille riitä teologisen lähestymistavan hyväksyminen yhdeksi lähestymistavaksi muiden joukkoon, vaan hän vaatii sille erityisaseman.

3. Lopullinen tekstimuoto ensisijaisena tutkimuskohteena

Edellisen luvun lopussa esiteltiin kuinka Watson pyrki Childsin avulla osoittamaan, että historiallis-kriittisen lähestymistavan ajatus neutraalista deskriptiosta on ongelmallinen. Tuossa lähestymistavassa Raamatun tekstit nähdään ensisijaisesti historiallisina lähteinä, mutta Watson peräänkuuluttaa tutkimusotetta, joka ottaisi paremmin huomioon tutkimuskohteen erityisen luonteen kanonisina teksteinä. Raamatun tekstejä on katkeamattomasti luettu kirkossa kohta kaksi tuhatta vuotta. Ne eivät ole verrattavissa puhtaasti historiallisiin lähteisiin, sillä Raamatun tekstien katkeamaton vaikutushistoria on huomattavasti pidempi. Siksi kanonisuutta, pitkää vaikutushistoriaa, voi pitää kuvattavan tekstin ominaisuutena, eikä sitä tarvitse nähdä tekstile vieraana vaikutteena, joka vääristää tekstin todellista luonnetta. Sen perusteella Watson ottaa ratkaisevan askeleen ja esittää että Raamatun tekstejä tulisi tutkia ensisijaisesti niiden kanonisessa, lopullisessa muodossa.³⁷

Watsonin mukaan väite, että Raamatun tekstejä tulisi tutkia niiden lopullisessa muodossaan, on perustavanlaatuinen haaste nykyiselle konsensukselle. Raamatuntutkimuksen ensisijaisena tehtävänä on pidetty tekstien historiallisen kehityksen selvittämistä ja tämä on toiminut yleisenä kehyksenä kaikelle tutkimukselle. Siksi päätös työskennellä tekstin lopullisen muodon kanssa vaatii huomattavan paradigman muutoksen raamatuntutkimuksessa.³⁸

37 TCW, 33. Philip Davies on sitä mieltä, että Watsonin kritiikki historiallis-kriittistä tutkimusta kohtaan voidaan ohittaa, koska Watson on päättänyt käyttää tekstin lopullista muotoa määrittelemättä tarkemmin mitä sillä tarkoitetaan. Näin Watson on kieltäytynyt käymästä keskustelua historiallis-kriittisen tutkimuksen maaperällä ja siksi hänen kritiikkinsä ei ole hyödyllistä. Davies 2004, 36. Vastineessaan Daviesille Watson toteaa kritisoiwansa laajasti historiallis-kriittistä perinnettä kirjassaan TCW. Watson 1996, 6. Watsonin vastaus on siinä mielessä puutteellinen, että Davies haastoi Watsonin kritisoiwaan historiallis-kriittistä tutkimusta sen omista lähtökohdista käsin, mutta Watsonin kritiikki TCW:ssa lähtee pitkälti muista lähtökohdista kuin historiallisen lähestymistavan omista. Daviesin syytös kuulostaa kuitenkin omituiselta, koska hän on itse syyttänyt kristillistä teologiaa siitä, ettei se ole avointa ulkopuoliselle kritiikille (ks. edellä luku 2.2.) ja nyt hän itse hylkää historiallis-kriittisen tutkimuksen kritiikin, koska se tulee tämän paradigman ulkopuolelta. Tässä näyttäisi olevan selkeä ristiriita Daviesin ajattelussa.

38 TCW, 15. Philip F. Esler on sitä mieltä, ettei tällaista Watsonin kuvaamaa konsensusta ole olemassa. Lisäksi Esler kritisoi Watsonia siitä, että hän tulkitsee historiallis-kriittistä lähestymistapaa yksipuolisesti lähinnä lähde- ja muotokritiikin näkökulmasta. Esler 1998, 21. Sen sijaan Christopher Seitzin mukaan historiallis-kriittisessä tutkimuksessa on sisäänrakennettu tarve löytää teksteistä uutta, erilaista ja monimutkaista. Tutkijat vastustavat sitä, että kirjaimelliselle merkitykselle, sille mitä tekstit itse sanovat, annettaisiin ensisijainen asema suhteessa alkuperäisen historiallisen merkityksen rekonstruktioihin, koska silloin akateeminen historiallis-kriittinen tutkimus ei olisi niin välttämätöntä Raamatun tekstien oikealle ymmärtämiselle. Seitz 2000, 179-180.

Watson myöntää, ettei Raamatun tekstien lopullinen muoto ole käsitteenä ongelmaton. Tekstien nykyiseen muotoon ovat vaikuttaneet sen kirjoittajien ja toimittajien lisäksi niiden myöhempi käsin kopiointi sekä moderni tekstikritiikki ja sen takia liian tiukka ja kirjaimellinen käsitys lopullisesta muodosta on kestänyt. Toinen ongelma nousee, kun siirrytään käsitteestä alkuperäinen käsitteeseen lopullinen. Moderniin tekstikritiikkiin liittyy ajatus tekstin alkuperäisestä muodosta, joka myöhemmin on vääristynyt. Käsitteen alkuperäinen liittäminen yhteisöllisen tradition tuotteena syntyneeseen tekstiin on ongelmallista, mutta sama pätee käsitteeseen lopullinenkin. Watsonin mukaan nämä kysymykset osoittavat lopullisen muodon käsitteen olevan jossain määrin epäselvä, mutta hänen mielestään Raamatun tekstiä voidaan silti pitää suhteellisen vakaana ja siten suhteellisen lopullisena.³⁹

Watsonilla on kolme perustelua päätökselleen käyttää tekstin lopullista muotoa. Ensimmäinen on kirjallisuustieteestä tulevien näkökulmien vaikutus. Tästä näkökulmasta historiallis-kriittistä tutkimusta on kritisoitu siitä, ettei se ota huomioon kirjallisille teoksille luonteenomaista mutkikasta yhtenäisyyttä. Lisäksi sitä on kritisoitu voimiansa hukkaamisesta spekulatiivisiin rekonstruktioihin, jotka vievät huomion pois itse tutkittavista teksteistä. Toinen perustelu lopullisen muodon käyttämiselle on tekstien yhteisöllinen käyttö. Raamatun tekstit ovat vaikuttaneet auktoriteetteina kirkossa juuri niiden lopullisessa, kanonisessa muodossaan ja tämä tulisi ottaa niiden tutkimuksessa huomioon.⁴⁰ Kolmas syy on se, että tekstien

39 TCW, 15-16. Watson käsittelee kysymystä Raamatun tekstien lopullisesta muodosta myös artikkelissaan *The Scope of Hermeneutics* (1997). Watson 1997, 75-76. John Riches arvostelee Watsonin päätöstä käyttää tekstin lopullista muotoa, koska hänen mielestään koko lopullisen muodon käsitettä on erittäin vaikea täsmentää. Hän kysyy, mikä on heprean- ja kreikankielisten tekstien lopullinen muoto? Milloin eri kirkkojen ei enää katsota muokkaavan tekstiä: kaanonin määrittämisen, käännöksen vai tulkinnan jälkeen? Riches 1998, 210-211. Näin myös Davies 2004, 36. Richesin kritiikki osuu osittain kohteeseensa, sillä Watson ei esimerkiksi käsittele sitä, että eri kirkkojen keskuudessa ei ole yksimielisyyttä kaanonin tarkoista rajoista. Stephen Fowl kuitenkin esittää, ettei erimielisyys kaanonin rajoista ole merkittävä ongelma, sillä se harvoin vaikuttaa tulkinnallisiin erimielisyyksiin. Jos taas erimielisyydet johtuvat kaanonin muodosta, voidaan tämä ottaa keskustelussa huomioon. Fowl 1998, 4. Kun Riches haluaa kyseenalaistaa lopullisen tekstimuodon -käsitteen, voidaan häneltä kysyä, eikö se ole kuitenkin huomattavasti helpommin määriteltävissä kuin käsite tekstien alkuperäisestä muodosta tai hypoteesit tekstien alkuperäisistä lähteistä? Tätä mieltä on myös Stephen Fowl. Fowl 1998, 3. Jos katsoo missä määrin Raamatun tekstit ovat muuttuneet sadan tai tuhannen vuoden sisällä, niin voi todeta tekstien lopullisen muodon elävän huomattavasti vähemmän kuin historiallis-kriittisen tutkimuksen jatkuvasti muutoksessa olevat näkemykset tekstien eri historiallisista kerroksista. Niihin verrattuna Raamatun tekstien lopullisen muodon käyttäminen ensisijaisena tutkimuksen kohteena tarjoaa tutkijoille yhteisen ja suhteellisen vakaan pohjan tutkimukselle.

40 Samaa mieltä on Stephen Fowl. Hänen mukaansa Raamatun auktoriteetti on niiden lopullisella tekstimuodolla, eikä rekonstruktioilla tekstien eri kehitysvaiheista. Fowl 1998, 3. Ks. myös Childs 1985, 6.

lopullinen muoto soveltuu parhaiten niiden teologiseen käyttöön, sillä Raamatun tekstien sisältöä ei voida erottaa niiden muodosta.⁴¹

Tässä luvussa käydään läpi edellä mainitut kolme perustelua käyttää raamatuntutkimuksessa ensisijaisesti tekstien lopullista muotoa. Luvussa 3.1. keskitytään Watsonin argumentteihin, jotka perustuvat tekstien käyttöön kirkossa ja käsitykseen Raamatun teksteistä kanonisena kokoelmana. Perusteluissaan Watson tukeutuu pitkälti Bravard Childsin kanoniseen lukutapaan, mutta myös kritisoi siinä näkemiään ongelmia. Luvussa 3.2. tarkastellaan, kuinka Watson käsittelee Hans Frein narratiivista lukutapaa, joka soveltaa kirjallisuustieteissä käytettyä lähestymistapaa Raamatun teksteihin. Watson hyödyntää Frein tekemiä havaintoja, mutta löytää ongelmia Frein omassa sovelluksessa. Luvussa 3.3. käsitellään Watsonin kritiikkiä narratiivista lähestymistapaa kohtaan. Watsonin mukaan narratiivinen kritiikki käsittelee usein tekstejä puhtaasti esteettisinä objekteina ja luvun lopussa selvitetään miten Watson yrittää korjata tämän ongelman.

3.1. Brevard Childsin kanoninen lukutapa

Seuraavaksi esitellään kuinka Watson kirjassaan *Text, Church and World* käsittelee Brevard Childsin kanonista lukutapaa ja hänen kritiikkiänsä eräitä historiallis-kriittisen tutkimuksen lähtökohtia kohtaan. Childsin kritiikin avulla Watson pyrkii osoittamaan, että valinta käyttää tekstin lopullista muotoa on perusteltu vaihtoehto.⁴²

Historiallis-kriittiseen lähestymistapaan liittyy Watsonin mukaan usein huomaamatta tehty oletus, että tekstin lopullinen muoto on epätodempi kuin sen taustalla olevat lähteet. Seuraavassa alaluvussa selvitetään kuinka Watson osoittaa Childsin avulla, että taustaoletus lopullisen muodon epätodellisuudesta ja alkupe-
räisten lähteiden todellisuudesta on ongelmallinen, eikä tutkijalla ole pakottavaa syytä valita tällaista lähestymistapaa.

Toinen Watsonin kritisoima oletus liittyy historiallisten tekstien käyttöön nykypäivänä. Historiallisessa lähestymistavassa on taipumus sitoa tekstit niiden

41 TCW, 16-17. Esim. Paul Ricoeur toteaa muodon ja sisällön suhteesta, että ”... we must convince ourselves that the literary genres of the Bible do not constitute a rhetorical facade which it would be possible to pull down in order to reveal some thought content that is indifferent to its literary vehicle.” Ricoeur 1977, 15.

42 Stephen E. Fowlin näkee Watsonin ja Childsin Raamatun teologisen tulkinnan merkittävimpiä edustajina. Fowl 2002, 28.

syntyhetkeen ja nähdä niiden myöhempi käyttö tekstien todellisen luonteen vastaisena. Psalmeista otettujen esimerkkien avulla Watson osoittaa tekstien lopullisesta muodosta näkyvän, että ne on tarkoitettu myöhempää käyttöä varten, joten niiden myöhempi käyttö ei voi olla tekstien luonnetta vastaan.

Kolmas Watson käsittelemä ongelma on yksilön ja yhteisön asettaminen vastakkain. Watson näkee ongelmallisena sen, kuinka historiallis-kriittisessä tutkimuksessa yksilöllinen arvotetaan usein aidoksi ja yhteisöllinen epäaidoksi ja vääristyneeksi. Luvun lopuksi esitellään Watsonin kritiikkiä Childsin kanonista lukutapaa kohtaan.

3.1.1. Lopullisen muodon ensisijaisuus

Watsonin mukaan historiallis-kriittisen lähestymistavan kiinnostus tekstin alkupe-
rää ja syntyhistoriaa kohtaan on johtanut siihen, että tutkimuksessa painotetaan
tekstin muodostuvan osasista, jotka eivät alun perin kuuluneet yhteen. Tekstin
taustalle oletettuihin lähteisiin on sijoitettu varhainen ja ensisijainen todellisuus,
joka on hämärtyneet kun tekstin lopullinen toimittaja on myöhemmin keinotekoi-
sesti liittänyt nämä osaset toisiinsa. Niistä koostetussa tekstissä oleva todellisuus
on toissijaista ja tekstin lopullista muotoa pidetään suhteellisen epätodellisena.
Tekstin todellisen merkityksen löytämiseksi on välttämätöntä päästä lähteissä ole-
vaan ensisijaiseen todellisuuteen tekstin syntyhistorian rekonstruktion avulla.
Käytännössä tämä merkitsee sitä, että monien tekstien todellinen merkitys on lo-
pullisesti tavoittamattomissa, koska on todennäköistä, ettei tekstin historiallista
kehitystä onnistuta luotettavasti kuvaamaan.⁴³

Watson väittää historiallis-kriittisen paradigman saavan tutkijoissa aikaan
juuri tällaista epävarmuutta tekstin todellisen merkityksen suhteen.⁴⁴ On kuitenkin
olennaista huomata epävarmuuden johtuvan hermeneuttiseen malliin sisäänraken-
netusta käsityksestä, jonka mukaan lopullinen muoto on epätodellisempi kuin al-
kuperäiset lähteet. Watsonin mukaan Childs ei kiellä sitä tosiasiaa, että tekstien

43 TCW, 34-36. Ks. myös Juntunen 2010, 59-60, 99. John Bartonin mukaan ei ole aiheellista kri-
tisoida historiallis-kriittistä tutkimusta siitä, että se painottaisi liikaa tekstien syntyhistoriaa tai
tekisi sen tutkimisesta itsetarkoituksen. Hänen mukaansa syntyhistorian selvityksen tarkoituk-
sena on ollut lähes aina auttaa selittää tekstin lopullista muotoa ja siten historiallinen lähesty-
mistapa on palvellut kirjallista. Barton 1998, 14.

44 Timo Veijola on havainnut saman ilmiön ja esittelee Franz Overbeckin näkemyksen ääri-
merkkinä: ”Koska varhaiskristillisen kirjallisuuden tuottajat ja sen syntyolosuhteet jäävät lo-
pullisesti hämärän peittoon, myöhemmillä sukupolvilla ei ole mitään mahdollisuuksia ymmär-
tää tätä kirjallisuutta.” Veijola 1998, 9-10.

syntyhistoria on monimutkainen prosessi, mutta hän on auttanut tiedostamaan, ettei näkemys lopullisen muodon epätodellisuudesta ole neutraalia deskriptiota. Childsin kanoninen näkökulma on myös osoittanut, ettei ole mitään pakottavaa syytä hyväksyä käsitystä lähteestä ensisijaisena todellisuutena. On aivan yhtä perusteltua pitää tekstin lopullista muotoa ensisijaisena ja sen taustalle oletettuja lähteitä vain varjona todellisuudesta.⁴⁵

Watson huomauttaa, ettei tekstin lopullisen muodon todellisuus ole silti Childsille täysin ongelmaton. Esimerkiksi neljän evankeliumin kohdalla on painotettava sekä jokaisen evankeliumin erillisyyttä että kertomusten yhtenäisyyttä. Tutkimus, jossa painotetaan liikaa neljän kertomuksen eroavaisuuksia, ottaa huomioon vain kertomusten erillisyyden, mutta ei yhtenäisyyttä. Toisaalta neljää evankeliumia ei voida myöskään sulauttaa yhdeksi täysin ehyeksi kertomukseksi, koska silloin ei oteta huomioon jokaisen evankeliumin ainutlaatuisuutta ja niiden erilaisia rooleja. Siksi evankeliumien tutkimuksessa tulee sallia historiallisen kehityksen lisäksi myös muunlainen kanoninen yhteys tekstien välille, jossa erillisten tekstien nähdään täydentävän toisiaan.⁴⁶

Watsonin mukaan Childs painottaa sitä, ettei kanonisointi ole näille teksteille mielivaltaisesti lisätty leima, sillä tekstit itse antavat ymmärtää niiden kuuluvan yhteen. Childs pitää siksi olennaisena, että tekstejä tarkastellaan osana suurempaa kokonaisuutta, vastakohtana mallille, jossa tekstit mieluummin asetetaan toisiaan vastaan.⁴⁷ Childsia voidaan syyttää siitä, ettei hän enää pysyttele deskrip-

45 TCW, 36. Pitkästi Watsonin kritisoimaa näkemystä lähteiden ja lopullisen muodon välisestä suhteesta edustaa esim. M.C. de Boer artikkelissaan *Narrative Criticism, historical criticism and the gospel of John* (1992). De Boer ei käytä samaa terminologiaa kuin Watson, mutta kritisoi narratiivista lukutapaa siitä, että se olettaa Johanneksen evankeliumin nykyisessä muodossaan olevan temaattisesti ja narratiivisesti yhtenäinen kokonaisuus. Hänen mukaansa historiallinen lähestymistapa on osoittanut, ettei näkemys ehjistä kokonaisuudesta pidä paikkaansa. de Boer 1992, 45. Douglas Estesin mukaan de Boerin näkemys perustuu oletukselle, että teksti lopullisessa muodossaan on epäkunnossa ja pitää korjata historiallisella kritiikillä. Estes väittää, että jos samanlainen esiymmärrys ja historiallinen kritiikki suunnattaisiin moderneihin merkkiteoksiin, näyttäisivät nekin huonosti toimitetuilta tekeleiltä. Estes 2008, 26.

46 TCW, 36. Artikkelissaan *Are There Still Four Gospels?* (2006) Watson käsittelee neljän evankeliumin ykseyttä ja erillisyyttä. Hänen mukaansa evankeliumeja yhdistää se, että ne kuvaavat samaa Kristusta. Niiden erillisuus tulee ilmi siinä, että ne kuvaavat kohdettaan eri kuvakulmista. Evankeliumit täydentävät toisiaan, mutta niistä syntyvä kuva on väistämättä moninainen. Yksikään kuvaus ei pysty saamaan haltuunsa Kristusta kokonaisuudessaan, eikä eri kuvauksia pysty sulauttamaan täydellisesti toisiinsa. Watson 2006a, 102-109. Evankeliumien harmonisoinnista Watson 2006c, erit. 44-46 ja luku 4.2.1..

47 Christopher Seitzin mielestä historiallisesta lähestymistavasta on seurannut, että se mitä tekstit oikeasti merkitsevät sidotaan niiden syntyhetken kontekstiin. Seurauksena tekstejä tulkitaan irrallisina niiden kanonisesta kontekstistaan ja tällöin on vaikeaa muodostaa käsitystä niiden muodostaman kokonaisuuden sanomasta. Seitz 2000, 177.

tiossa, mutta Watsonin mielestä on mahdollista ja perusteltua ottaa deskription kohteeksi monimutkainen tekstuaalinen kokonaisuus. Esimerkissä evankeliumeista kohteena on neljä tekstiä, jotka on asetettu toistensa rinnalle ja niiden oletetaan olevan sama kertomus moniäänisesti esitettynä. Childs on oikeassa väittäessään tällaisen kokonaisuuden olevan olemassa ja olevan siten mahdollinen kohde deskriptiolle. Watson myöntää Childsin deskriptiolle olevan omat motiivinsa, mutta huomauttaa myös, että sellaista deskriptiota, johon ei liittyisi minkäänlaista motiivia tai tulkinnallista mallia, on mahdotonta kuvitella.⁴⁸

Childsin näkemys tekstin lopullisen muodon todellisuudesta on keskeinen perustelu Watsonin päätökselle käyttää raamatuntutkimuksessa lopullista muotoa. Edellä havaittiin Watson osoittavan Childsin avulla, että näkemys lopullisen muodon epätodellisuudesta ja alkuperäisten lähteiden todellisuudesta voidaan kyseenalaistaa, eikä tutkijalla ole pakottavaa syytä valita tällaista lähestymistapaa.

3.1.2. Tekstin myöhempi yhteisöllinen käyttö

Watsonin mukaan historiallis-kriittiseen paradigmaan on sisäänrakennettuna ajatus, että teksti on ikuisesti sidottu syntymäajankohtansa historialliseen tilanteeseen. Kun tämä konteksti ajan myötä unohdetaan, teksti ymmärretään ja sitä käytetään väärin. Myöhempää lukemista pidetään tekstin oman luonteen vastaisena, ellei kokoajan pidetä mielessä, ettei tekstiä ole tarkoitettu nykyiselle lukijalle vaan alkuperäiselle vastaanottajalle. Koska tällainen itsensä poissulkeva lukutapa on kirkossa mahdoton, sitä pidetään merkinä tekstin yhteisöllisen käytön ongelmallisuudesta.⁴⁹

Watson vastustaa tekstien sitomista tiukasti syntyhetkeensä, tukenaan jälleen Childsin näkemykset. Childsin mukaan kirkollinen lukutapa, jossa tekstiä ei nähdä täysin menneisyyteen sidottuna, on ensisijainen ja historiallis-kriittinen lukutapa on näistä kahdesta lukutavasta se ongelmallisempi. Raamatun tekstien erityisen historiallisuuden muodostaa niiden katkeamaton käyttö kirkossa ja siksi ne ovat luonteeltaan erilaisia kuin puhtaasti historialliset lähteet. Koska tekstejä on läpi historian luettu kirkossa niiden lopullisessa muodossaan, niiden lopullisen muodon tulee olla tutkimuksessa ensisijainen.⁵⁰

48 TCW, 37.

49 TCW, 37.

50 TCW, 37.

Watson esittelee Childsin esimerkin psaltnarista. Hermann Gunkelin ansiosta psalmien historiallista taustaa alettiin etsiä niiden alkuperäisestä asemasta yhteisön kultissa. Psalmien alkuperäisen ja nykyisen kirkollisen käytön välillä nähtiin olevan huomattavia eroja ja tämän seurauksena kirkollista käyttöä alettiin pitää mielivaltaisena. Childs huomauttaa, että tällaisen asetelman taustalla on arvostelma, jossa todellisuus on liitetty alkuperäiseen ja myöhempää käyttöä pidetään epätodellisena. Psaltnarista itsestään on kuitenkin selvästi nähtävissä, että sitä on valmisteltu myöhempiä lukijoita varten, jotta sitä voivat käyttää myös tulevat sukupolvet. Esimerkkinä voidaan käyttää ensimmäistä psalmia, jonka oma merkitys on muuttunut, kun se on asetettu psaltnarin alkuun ja sitä on käytetty hermeneuttisena avaimena koko psaltnarille. Samoin on muuttunut koko psaltnarin merkitys, jota ei enää ole ymmärretty sen alkuperäisen käyttötarkoituksen mukaan, vaan se on saanut uudenlaisen roolin kanonisessa muodossaan.⁵¹

Daavidin elämän käännteisiin liittyvistä psalmeissa näkyy kanonisen tekstin omalaatuinen konkreettinen historiallisuus. Childsin mukaan on huomaamisen arvoista, ettei Daavid näissä kohdissa edusta kuninkaallista virkaa vaan ihmistä omine heikkouksineen ja vahvuuksineen. Tällä on suuri hermeneuttinen merkitys. Tapahtumat todistavat ihmiselämän tavallisista ongelmista ja iloista ja siten niiden yhdistäminen Daavidin elämään toimii päinvastoin kuin saattaisi olettaa, sillä niiden konkretisoiminen ei sidokaan niitä menneisyyteen, vaan saa ne puhuttelemaan myös tulevia sukupolvia. Näin kaanonissa esiintyvä konkreettinen historiallisuus ei ole myöhempää yhteisöllistä käyttöä vastaan, vaan tukee sitä.⁵²

Raamatun kanoniselle tekstille on ominaista, että siitä on ainakin osittain pyyhitty pois sen syntyajankohtaan viittaavat yksityiskohdat ja tämän ansiosta tekstiä voi myöhemmin soveltaa aivan erilaisiin olosuhteisiin.⁵³ Watsonin mukaan

51 TCW, 37-38.

52 TCW, 39.

53 Timo Veijola on todennut, että ”Kanonisella kirjallisuudella on aivan eri tavoin monivaiheinen syntyhistoria kuin ei-kanonisella kirjallisuudella ja lisäksi kanonisen kirjallisuuden luonteen kuuluu oman syntyhistorian mahdollisimman huolellinen hävittäminen.” Veijola 1982, 18. Ks. myös Veijola 1998, 10. Philip F. Esler taas kyseenalaistaa väitteen, että Raamatun kanonisen tekstin genrelle olisi luonteenomaista, että tekstistä on jossain määrin pyyhitty pois viittaukset sen syntyhetkeen. Esler käyttää Watsonin väitettä esimerkkinä siitä, ettei Watson ota tarpeeksi huomioon kanonisten tekstien historiallista luonnetta. Juuri niiden syntyhistoria, oletettu apostolinen alkuperä, oli keskeinen syy niiden kanonisoinnille. Eslerin mielestä Watson seuraa Childsia tehdessään liian jyrkän erotuksen tekstien kanonisen ja historiallisen luonteen välille. Tästä seuraa, että Watsonille ja Childsille Raamatun tekstien asema on kiinni pelkästään kirkon päätöksestä kanonisoida ne, eikä muilla, esimerkiksi historiallisilla tekijöillä, ole painoarvoa. Esler 1998, 21-23.

tavoite kuvata tekstin syntyhistoriaa ei lopulta palvele tekstin tulkintaa nykypäivälle, sillä paloittellessaan tekstin eri-ikäisiin osasiin historiallis-kriittinen tutkimus tuhoaa tekstin kanonisen muodon, joka juuri tekee mahdolliseksi tekstien aktualisoimisen nykyään.⁵⁴

Edellä havaittiin, että Watsonin mielestä on perusteltua asettaa raamatuntutkimuksessa kanoninen muoto etusijalle, koska Raamatun tekstejä käytetään kirkossa niiden kanonisessa muodossa. Watson tukeutuu Childsiin myös kritisoidakseen näkemystä, että Raamatun tekstien myöhempi kanoninen käyttö on ristiriidassa tekstien historiallisen luonteen kanssa. Myöhemmin luvussa 4.2.2. tarkastellaan Watsonin näkemystä, että historiallinen etäisyys tekstien syntyhetkeen voidaan nähdä myös tulkintaa edistävänä eikä haittaavana tekijänä.

3.1.3. Yksilön asettaminen yhteisöä vastaan

Watson väittää, että historiallis-kriittiseen paradigmaan usein liittyy taipumus arvottaa yksilöllinen aidoksi ja yhteisöllinen epäaidoksi. Perusteluksi Watson esittelee Childsin tarjoaman esimerkin.⁵⁵ Historiallis-kriittisen tutkimuksen on katsottu osoittaneen Jeremian aidon sanoman muuttuneen myöhempien toimittajien käsissä epäaidoksi ja erottelu epäaidoksi ja aidoksi nähtyjen kohtien välillä on hallinnut koko Jeremian kirjan tutkimusta. Childsin kanoninen lähestymistapa puolestaan ei pyri asettamaan tradition eri tasoja toisiaan vastaan, vaan pyrkii ymmärtämään eri osien teologiset suhteet toisiinsa ilman vastakkainasettelua. Tekstin kanonisessa muodossa voidaan lain ja profeettojen suhde nähdä jatkumona eikä jyrkkänä katkoksenä. Tekstiä muokannut toimittaja on asettanut Jeremian yhteisölliseen kontekstiinsa lain saarnaajien tradition kanssa, koska ainutlaatuinen yksilö, joka jää omaan yksinäisyyteensä, on yhteisölle hyödytön. Tekstiä muokanneet toimittajat eivät ole nostaneet esiin loistavia yksilöitä, vaan tehneet mahdolliseksi tradition välittäminen sukupolvelta toiselle.⁵⁶

54 TCW, 40. Myös Joel B. Green näkee deskription ja tulkinnan erottavan raamatuntutkimuksen epäonnistuneen itselleen asettamassaan tavoitteessa palvella tekstien teologista aktualisointia. Green 2002, 6. Ks. myös Veijola 1998, 6-7.

55 Watson esittää myös J.S. Semlerin näkemyksen esimerkkinä yksilön asettamisesta yhteisön edelle. TCW, 295. Ks. myös Brett 1991, 92.

56 TCW, 40-41. Ks. myös Veijola 1990, 18-19. Modernin hermeneutiikan taipumus asettaa yksilö yhteisön edelle näkyy myös siinä, miten usein ohitetaan lukemisen yhteisöllisyys ja lähdetään liikkeelle siitä, että lukija on yksittäinen henkilö. William C. Spohn on sitä mieltä, että Raamatun tekstien kohdalla tämä on ongelmallista, sillä useimmat tekstit ovat syntyneet yhteisöllisesti ja ovat suunnattu yhteisölle eikä yksittäiselle henkilölle. Spohn 1996, 11-12. David L. Balchin mukaan nykyään laajasti tunnustetaan ne ongelmat, jotka seuraavat modernista ajatuksesta itsenäisestä tulkitsijasta yrittämässä määrittää Raamatun tekstin merkitystä yksin, irral-

Sama vastakkainasettelu yksilöllisen ja yhteisöllisen välillä näkyy myös Uuden testamentin tutkimuksessa, kun historiallisen Jeesuksen tutkimuksessa pyritään erottamaan Jeesuksen aidot sanat epäaidoista. Aitoina pidetyille sanoille annetaan korkeampi arvo ja kirkon välittämä tieto tuomitaan vääristyneeksi.⁵⁷ Childs myöntää esimerkiksi Jeesuksen vertauksissa nähtävän selvää kehitystä, mutta Watson huomauttaa olevan aivan eri asia arvottaa varhaisin materiaali positiivisesti ja myöhempi negatiivisesti.⁵⁸

3.1.4. Watsonin arvio Childsin kanonisesta lähestymistavasta

Watsonin mielestä Childsin suurin saavutus on ollut osoittaa kanonisen tekstin todellisuus vastauksena hermeneutiikalle, joka kieltää tekstin lopullisen muodon todellisuuden ja etsii sitä tekstin esihistoriasta. Childsin omat normatiiviset teologiset näkemykset ovat Watsonin mukaan kuitenkin kokoajan läsnä hänen kanonisessa mallissaan. Childsin kanoninen hermeneutiikka on kytköksissä perinteiseen protestanttiseen näkemykseen, että Raamattu yksistään on riittävän selkeä ja yksin riittää kirkolle auktoriteetiksi. Watson pitää tätä teologista sitoumusta haitallisena, eikä näe sen olevan välttämätön kanoniselle lukutavalle.⁵⁹ Toisaalta Watsonin mielestä Childsin kanoninen lähestymistapa ei teologisista kytköksistään huolimatta ole varsinaisesti teologinen vaan formalistinen ja tekstin sisäinen, koska Childs ei hänen mukaansa käsittele kysymystä totuudesta.⁶⁰

laan laajemmasta yhteisöstä. Balch 2000, 279. Ks. myös Thiselton 1995, 29-31.

57 Spohnin mukaan Raamatun tekstejä arvotetaan usein sen mukaan, kuka sen on kirjoittanut, milloin se on kirjoitettu ja mitä kirjallisuuden lajia se edustaa. Spohn 1996, 14-15.

58 TCW, 41-42. Myös Douglas H. Knight syyttää Uuden testamentin tutkimusta taipumuksesta asettaa yksilö erilleen yhteisöstä. Hänen mukaansa on anakronismi etsiä kertomuksen päähenkilöstä (Jeesus) tai kirjoittajasta (Paavali) oman aikamme humanismin pioneeria. Knight 2006, 71-72. Watsonin mukaan Childsin mielestä muokkauksia ja lisäyksiä ei tule hylätä vääristyminä, vaan niiden voi nähdä auttavan ymmärtämään kirkon tulkintaa Jeesuksen sanomasta. TCW 42. Mark G. Brettin mielestä myöhempi materiaali on arvokasta, koska sen avulla voidaan tutkia varhaisemman materiaalin saamaa vastaanottoa ajalla, jolloin teksti ei vielä ollut saavuttanut lopullista muotoaan. Brett 1992, 21.

59 TCW, 42-43. Kevin Vanhoozer taas kritisoi Childsia siitä, että tämän kanoninen lukutapa on selvästikin riippuvainen taustaotuksesta Raamatun jumalallisesta alkuperästä ja koska Childs ei sitä lausu julki, ei kanoniselle lukutavalla ole kunnollista perustetta. Vanhoozer 2001, 37. Kysymystä, millainen käsitys inspiraatiosta sisältyy implisiittisesti Childsin kanoniseen lukutapaan, on tutkinut Valtteri Virta pro gradu -tutkielmassaan. Hänen mukaansa Childsin ajattelussa näkyy selvästi ajatus sekä Raamatun kirjoittajien inspiroituneisuudesta että Raamatun sanoman sisällön inspiroituneisuudesta. Virta 2007, 98.

60 Watson tukeutuu väitteessään James Barrin esittämään kritiikkiin. TCW, 17; 297. Barrin kritiikki ks. Barr 1983, 102. Ks. myös Brett 1991, 82-83. Myöskään John Bartonin mielestä Childsin kanoninen lähestymistapa ei ole niinkään teologinen, vaan kirjallinen ja tulee lähelle strukturalismia. Barton 1984, 100-103. Childs on vastannut Bartonille, ettei kanoninen lähestymistapa ole yksi strukturalismin muodoista, koska se ottaa huomioon ostensiiviset viittaukset teksteissä. Childs 1985, 6.

Watson esittää Childsilta jääneen huomaamatta, ettei kaanon ei ole lopettanut tulkinnallisia erimielisyyksiä, vaan se on määrittänyt vain uudet rajat tulkinnolle. Watsonin mielestä Childs on oikeassa sijoittaessaan tekstit kirkolliseen kontekstiinsa, mutta samalla Childsilla on liian ideaalinen käsitys tästä uskonyhteisöstä harmonisena ja täydellisenä.⁶¹ Sen takia Childsilla tulkintayhteisö jää irralleen ympäröivästä maailmasta, jonka realiteetit todellisuudessa läpäisevät myös tuon yhteisön.⁶²

Todellisuudessa kirkossa tulee aina olemaan erimielisyyksiä siitä, miten Raamatun auktoriteetin tulisi toteutua ja Watsonin mukaan kaanon on tulkinnan ohjenuorana välttämätön, muttei yksinään riittävä. Kaanon kertoo meille mitä tekstejä meidän tulisi käyttää, mutta se ei kerro tarkemmin miten niitä tulisi käyttää. Avoimeksi jäävät kysymykset, ovatko kaikki kaanonin tekstit tasa-arvoisia, miten suhtautua ristiriitoihin tekstien välillä ja miten tekstien auktoriteetti tulisi suhteuttaa muihin auktoriteetteihin.⁶³

Watson pitää hyödyllisenä erityisesti Childsin hermeneuttisen mallin deskriptiivistä puolta ja vaikka Childs vastustaa deskription ja tulkinnan vaiheiden erottamista toisistaan, voidaan hänen mallinsa kohdalla edelleen puhua työskentelyn deskriptiivisestä puolesta.⁶⁴ Tämä osoittaa, ettei Watson pyri kokonaan häivyttämään rajaa historiallisen ja teologisen työskentelyn välillä, vaan vastustaa niiden liian jyrkkää erottamista toisistaan. Historiallisen ja teologisen työskentelyn äärimilleen viedystä itsenäisyydestä ei pidä siirtyä toiseen äärilaitaan.

Watsonin mukaan kanonisointi muuttaa Raamatun tekstien genren pyhäiksi kirjoituksiksi, eikä tekstien genreä määritä vain tekstien sisäiset piirteet, vaan myös niiden saama vastaanotto ja yhteisöllinen käyttö.⁶⁵ Childsin väite, ettei kano-

61 Stephen E. Fowlin mukaan taas ”Childs seems suspicious of any interpretative claims which finally rest on the judgements of actual living Christians.” Fowlin mukaan Childsilla ei siis olisi kovin ideaalinen käsitys kirkosta. Fowl 2002, 26.

62 TCW, 43-45. Myös Barrin mukaan kanoninen lähestymistapa johtaa kirkon ghettoutumiseen. Barr 1999, 121-123. Watsonin hermeneuttinen malli perustuu näkemykselle Raamatun tekstin, kirkon ja sitä ympäröivän maailman jatkuvasta vuorovaikutuksesta ja siksi hän kritisoi Childsia liian ideaalista käsityksestä kirkosta tulkintayhteisönä. Watsonin hermeneuttisesta mallista ks. luku 2.2. ja TCW, 11.

63 TCW, 43-45. Monissa protestanttisissa kirkoissa käytävä keskustelu homoseksuaalisuudesta käy yhtenä esimerkkinä tulkinnallisista erimielisyyksistä, jotka ovat nostaneet esille kysymyksen Raamatun auktoriteetista. Ks. Seitz 2000, 177-178. Myös Sammeli Juntunen on sitä mieltä, ettei kaanon yksistään riitä ohjaamaan tulkintaa. Juntunen 2010, 209.

64 TCW, 42. Tätä Barr pitää erikoisena. Barr 1999, 193.

65 TCW, 4, 227-8. Watson käsittelee ajatusta Raamatun tekstien genren määrätymisestä osittain niiden saaman reseption kautta muuallakin. Watson 1992, 11. Watsonin väite saa tukea kirjallisuuden tutkimuksesta. De Bruyn 1993, 83. Watsonin käsitys Raamatun tekstien genrestä on

nisointi ole tekstin todelliselle luonteelle vieras vaikute, on Watsonille keskeinen. Tämä johtuu siitä, että ilman kaanonin käsitettä olisi mahdotonta puhua tekstin lopullisesta muodosta.

Watsonilla on kuitenkin Childsin tavoin oma teologinen sitoumuksensa ja vaikka hän ei sitä piilotele, ei Watson myöskään missään suoraan myönnä, että Raamatun tekstien lukeminen kanonisena kokoelmana on lopulta dogmaattinen valinta.⁶⁶ Watson halunnee perustella kanonista lähestymistapaa vetoamalla pelkästään teologisiin argumentteihin, jotta hänen hermeneuttista malliansa ei voitaisi ohittaa leimaamalla se teologiseksi ja siten akateemisesti epäkorrektiksi.⁶⁷

Tässä luvussa tarkasteltiin kuinka Watson osoitti, että historiallis-kriittiseen tutkimukseen liittyvä hermeneuttinen malli sisältää useita ongelmallisia lähtökohtia, eikä historiallis-kriittistä tutkimusta voida pitää neutraalina deskriptiona. Watsonin mukaan ei ole syytä omaksua tähän hermeneuttiseen malliin liittyvää näkemystä, että lopullinen tekstimuoto olisi epätodellisempi kuin lähteet joista se on koottu. Koska Childs on osoittanut, että tekstejä on tietoisesti muokattu myöhemmää yhteisöllistä käyttöä varten, ei myöskään ole syytä nähdä Raamatun tekstien myöhemmän käytön olevan ristiriidassa niiden historiallisen luonteen kanssa. Lisäksi, tekstejä ei tarvitse arvottaa sen mukaan, ovatko ne varhaisia vai myöhäisiä tai ovatko ne syntyneet yksittäisen profeetan kädestä vai näkykö niissä uskonnollisen yhteisön käden jälki.

3.2. Hans Frei ja Raamatun tekstit narratiiveina

Edellisessä luvussa selvitettiin, kuinka Watson pyrkii perustelemaan päätöstään käyttää raamatuntutkimuksessa ensisijaisesti tekstien lopullista, kanonista muotoa. Osoittamalla, ettei historiallinen deskriptio ole neutraalia, Watson tekee mahdolli-

kuitenkin staattinen. Hän ei käsittele sitä, että jos kanonisten tekstien saama reseptio vaikuttaa niiden genreen, ei niiden genre voi koskaan olla pysyvä ja muuttumaton, vaan enintään suhteellisen vakiintunut. John Riches huomattaakin, että kirkossakin niiden saama reseptio on vaihdellut ja edelleen vaihtelee huomattavasti. Riches 1998, 211.

66 Toisin. esim. Max Turner, joka myöntää avoimesti, että päätös lukea Raamatun tekstejä kanonisena kokoelmana on dogmaattinen. Turner 2000, 54. David Robertson painottaa kuinka tekstiä tulkittaessa se asetetaan aina johonkin kirjalliseen kontekstiin, mutta mikään konteksti ei itsessään ole toista parempi tai huonompi. Robertson 1977, 9-10. Se, luetaanko esim. Paavalin kirjeitä osana Raamatun kanonista kokoelmaa vai osana kaikkia Lähi-Idän uskontojen tekstejä, riippuu tulkitsijan tavoitteista.

67 Ks. edellä nootti 24 ja Philip Daviesin kritiikki luvussa 2.2. Davies on hämillään siitä, että Watson ei pysytele säännönmukaisesti joko emic- tai etic-näkökulmassa.

seksi valita kanonisen lukutavan, joka asettaa tutkimuksessa etusijalle tekstien historiallisten rekonstruktioiden sijasta niiden lopullisen muodon.

Watson perustelee päätöstään käyttäen tekstin lopullista muotoa myös kirjallisuuden tutkimuksesta lainattujen näkökulmien avulla. Tässä luvussa tarkastellaan Watsonin arviota Hans Frein näkemyksestä, että Raamatun kertomusten realistinen luonne pitäisi ottaa niiden tulkinnassa paremmin huomioon.

3.2.1. Modernin raamatuntutkimuksen harharetki

Watson on havainnut, että modernin historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksen historia kuvataan usein kriittisen valistuksen voitonkulkuna sitä edeltänyttä esikriittistä pimeyttä vastaan.⁶⁸ Kriittinen tutkimus kyseenalaisti Raamatun luotettavuuden, mutta tutkijoiden varsinaisena tavoitteena oli erottaa aikaisempaa selvemmin, mikä kristinuskossa on keskeisintä. Watsonin mukaan tällainen kuvaus modernin raamatuntutkimuksen historiasta toimii nykyisen hallitsevan tulkintamallin oikeutuksena. Siksi modernin raamatuntutkimuksen historian radikaali uudelleen arviointi voi haastaa historiallis-kriittisen tutkimuksen tulkintamallin oikeutuksen ja sen perustavat oletukset. Watsonin mielestä Hans Frei esittää juuri tällaisen haasteen kirjassaan *The Eclipse of Biblical Narrative* (1974). Frei väittää, että raamatuntutkimuksessa tehtiin ratkaiseva virhe modernilla ajalla.⁶⁹

Frein mukaan moderni raamatuntutkimus teki virheen, kun merkitys samaistettiin viittaukseen, jolloin narratiivisen tekstin merkitys oli riippuvainen sen suhteesta tekstin ulkopuolisiin olioihin. Tekstin merkitys oli ostensiivisessä viittauksessa, eli tekstin suhteessa sen viittaamiin henkilöihin ja tapahtumiin. Jos näiden henkilöiden tai tapahtumien historiallisuus oli kyseenalaista, oli viittaus siinä tapauksessa ideaalinen. Silloin teksti viittasi johonkin siitä riippumattomaan, ennalta tunnettuun yleiseen uskonnolliseen tai moraaliseen totuuteen. Tekstin todellinen merkitys voitiin paikallistaa myös kirjoittajan intention, joka ymmärrettiin erillisenä kirjoittajan omista, tekstiin tallennetuista sanoista. Kaikissa tapauksissa tekstin ja merkityksen väliin jää aukko, sillä tekstin todellinen merkitys ei ole sii-

68 John Bartonin mielestä historiallis-kriittinen tutkimus on ennemminkin reformaation kuin valistuksen jälkeläinen, sillä sen taustalla on pyrkimys tulkita Raamattua ilman kirkon traditiota ja paljastaa Raamatun tekstien todellinen merkitys. Barton 1998, 16-17. Ks. myös Anthony Thiseltonin kuvaus historiallis-kriittisen tutkimuksen historiasta. Thiselton 1995, 10-17.

69 TCW, 19-20. Watsonin mukaan edellä esitetty kuvaus modernin historiallis-kriittisen tutkimuksen historiasta voidaan hylätä myös postmodernin metanarratiivien kritiikin perusteella. Watson 1992, 3. Watsonin suhdetta postmodernismiin käsitellään laajemmin luvussa 5.

nä mitä tekstissä itsessään sanotaan. Esikriittisessä tulkinnassa ei tehty tällaista loogista erotusta tekstin sanojen ja niiden kirjoittajan tai niiden taustalla olevan historiallisen todellisuuden välillä ja tämä modernilla ajalla tullut muutos irrotti tekstin taustalla olevan asian itse tekstissä olevista sanoista.⁷⁰

Frei vastustaa merkityksen samaistamista viittaukseen ja Watsonin mukaan hän perustelee kantaansa ensisijaisesti kirjallisuustieteellisellä lähestymistavalla eikä teologisesti. Frein mielestä Raamatun kertomuksille ominainen realismi ja historian kirjoituksen kaltaisuus on hyvin ilmeistä ja tulisi huomioida niiden tulkinnassa, sillä realistinen kertomus ei osoita itsensä takana olevaan tekstin ulkoiseen todellisuuteen. Sen merkitys on kertomuksessa itsessään, sen juonessa ja tapahtumissa, eli siinä mitä itse tekstissä sanotaan. Realistiselle historian kaltaiselle kertomukselle on ominaista sen redusoimattomuus, eli sen merkitystä ei pidä etsiä jostain muualta kuin kertomuksesta itsestään. Näiden väitteiden pohjalta Frei vaatii kirjallista lähestymistapaa Raamatun kertomuksiin.⁷¹

Watsonin mielestä Frei ei kuitenkaan halua, että raamatuntutkimus liikaa samaistuu kirjallisuuden tutkimukseen, koska silloin Raamatun kertomuksen ainutlaatuiset luonteenpiirteet jäisivät syrjään. Frei kertoo reformaattoreiden ymmärtäneen maailman Raamatun kertomuksen valossa. Hänen mukaansa tällainen tulkinta, jossa Raamattu sulkee ulkoisen maailman itseensä, nousee Raamatun erityispiirteiden oikein ymmärtämisestä. Frei viittaa Erich Auerbachin tutkimukseen, jossa Auerbach vertaa Raamatun kertomuksia Odyseeiaan. Toisin kuin Odyseiasa, jossa pyrkimyksenä on saada lukija unohtamaan ulkoinen todellisuus hetkeksi, Raamatussa kirjoittaja tahtoo saada lukijan ulkopuolisen todellisuuden valtaansa. Siksi on tekstin oman perustavan luonteen mukaista tulkita Raamattua typologisesti tai vertauskuvallisesti, jolloin kertomukset liitetään yhdeksi tarinaksi ja tekstin annetaan sisällyttää ulkopuolinen todellisuus itseensä. Tästä Raamatulle luonteenomaisesta piirteestä todistaa myös sen väite ehdottomasta auktoriteetista.⁷²

70 TCW, 20. Neil B. MacDonald on sitä mieltä, että Frei on havainnut aivan todellisen muutoksen raamatuntulkinnassa esikriittisen ja kriittisen ajan välillä, mutta Frein tarjoama selitys muutokselle on virheellinen johtuen Frein käsitteellisen järjestelmän puutteista. MacDonalnin mukaan Frein huomaama muutos esikriittisen ja modernin raamatuntutkimuksen välillä ei johdunut muutoksesta siinä missä tekstin merkityksen nähtiin olevan, vaan epistemisestä muutoksesta. Evidentialistisen apologetiikan nousu 1600- ja 1700-luvuilla osoittaa etteivät uskonnolliset uskomukset enää olleet perustavia uskomuksia, vaan niille piti löytää perustelut. MacDonald 2001, 322-326. Frein käsitteellisen järjestelmän puutteellisuudesta ks. alla nootti 79.

71 TCW, 21.

72 TCW, 21-22.

3.2.2. Kysymys kertomuksen totuudesta Freilla

Watson näkee, että Freilla on selvästi omat teologiset motiivinsa, mutta kirjassa *The Eclipse of Biblical Narrative* Frei pitää teologian syrjässä ja antaa kirjallisuuskriittisen lähestymistavan hallita analyysiaan. Watsonin mukaan Frein ajattelun teologinen puoli tulee selvemmin esille hänen kirjassaan *The Identity of Jesus Christ* (1975). Siinä Frei liittää teologiseen kehykseen edellisessä kirjassaan esitetyn hermeneuttisen mallinsa.⁷³

Watsonin mukaan Frei vastustaa eksistentiaalistista tulkintaa Jeesuksesta, jossa Jeesus redusoidaan myyttiseksi hahmoksi, inhimillisyyden todellisen olemuksen symboliksi. Frei vastustaa eksistentiaalista tulkintaa siksi, että siinä Jeesuksen identiteetti irrotetaan evankeliumien kertomuksista ja korvataan jollain muulla.⁷⁴ Watsonin mukaan Frei siirtyy tässä vaiheessa teologian tasolta kirjallisuuskriittisiin havaintoihin. Frein mukaan Jeesuksen identiteetti löytyy juuri evankeliumien kertomuksesta, hänen aikeistaan ja teoistaan, jotka on kuvattu kertomuksen muodossa. Siksi evankeliumien kertomuksia ei voida erottaa Jeesuksen korvaamattomasta identiteetistä. Evankeliumit ovat kertomuksina redusoimattomia, koska ne eivät ole myyttejä ja niiden merkitystä ei pidä irrottaa niiden kertomuksellisesta muodosta, sillä kertomukselle on ominaista, ettei siitä voida erottaa itsestään erillistä piilotettua merkitystä tai olemusta.⁷⁵

Watson havaitsee tässä kohtaa Freilla huomattavan ongelman, sillä kertomusten redusoimattomuus tarkoittaa Frein mukaan evankeliumien kohdalla sitä, että kysymys esimerkiksi ylösnousemuksen historiallisuudesta vie lukijan kertomuksen rakenteen ulkopuolelle spekuloidaan. Watsonin mukaan Frei joutuu kuitenkin samalla myöntämään, että kysymys evankeliumin kertomuksen totuudesta on tälle kertomukselle ratkaisevan tärkeä. Tämä kysymys nousee lukijalla ennemmin tai myöhemmin, mutta Frein mukaan kertomus ei tarjoa vastausta siihen. Näin paluu kirjallisista, kertomusta koskevista huomioista takaisin teologiaan ja

73 TCW, 23.

74 Watson kritisoi samasta Bultmannia. T&T, 168.

75 TCW, 23-24. Christopher Rowlandin mukaan historiallis-kriittisessä tutkimuksessa käsillä oleva teksti nähdään kuin salamerkkeinä, joista tutkijan tulee etsiä aivan toista kertomusta. Tämä piilotettu kertomus ohjaa tekstin tulkintaa niin paljon, että historiallis-kriittistä rekonstruktiota voidaan pitää eräänlaisena allegorisena tulkintana, jossa tekstin piilottama kertomus on sen taustalla oleva historia. Teksti nykyisessä muodossaan jää helposti taka-alalle ja siitä tulee vain ikkuna, jonka kautta salattu kertomus historiallisesta Jeesuksesta tai evankelistan omasta yhteisöstä voidaan allegorian avulla nähdä. Rowland 1995, 509. Ks. myös Turner 2000, 66; Wright 1992, 20-21, 106-107.

kysymykseen totuudesta on Freilla hallitsematon, mysteerinen tapahtuma. Jotkut lukijat löytävät reitin takaisin, toiset eivät, eikä Frei osaa kertoa miksi osa lukijoista päätyy pitämään kertomusta totena ja osa ei. Näin kertomuksen ja todellisuuden suhde jää Freilla hämärän peittoon.⁷⁶

Watsonin mukaan Frei on oikeassa tunnustaessaan, ettei redusoimaton kertomuskaan voi ohittaa kysymystä totuudesta, mutta Watsonin mielestä Frei ei onnistu liittämään kysymystä totuudesta hänen narratiiviseen kehykseensä. Totuus-kysymyksen noustessa Frei viittaa vain mystiseen ja hallitsemattomaan tapahtumaan ja tyytyy pysyttelemään hermeneuttisen mallinsa kirjallisella tasolla. Siellä Frei pysyttelee erityisesti kirjassaan *The Eclipse of Biblical Narrative*, eikä hän edes pyri esittämään parempaa vaihtoehtoa ostensiiviselle tai ideaaliselle viittaukselle.⁷⁷

Watsonin mielestä Frei ei lopulta osaa kertoa, mitä hyötyä Raamatun redusoimattomasta kertomuksesta on teologialle. Tilanteen tekee pahemmaksi Raamatun väite, että sen kertomus pitää sisällään koko ulkoisen todellisuuden. Frei osoitti Auerbachin avulla, että Raamatun pyrkimys hallita ulkoista todellisuutta vaatii laajentamaan sen typologista ja vertauskuvallista tulkintaa tekstin ulkopuolelle. Watsonin mukaan Frei kuitenkin painottaa kertomuksen itsenäisyyttä niin paljon, ettei anna tekstin ja todellisuuden olla kosketuksissa toisiinsa. Niiden välinen yhteys selviää Frein mukaan lopullisesti vasta Kristuksen palatessa ja on turhaa yrittää ennustaa lopputulosta. Tätä näkemystä Watson vastustaa, sillä hänen mielestään se vaatii tulkitsijaa kääntämään huomionsa pois oman aikansa todellisuudesta ja jäämään vangiksi tekstin itsenäiseen maailmaan.⁷⁸

76 TCW, 24-25. Ks. myös Vanhoozer 1998, 308-309. Mark Alan Bowaldin mukaan Watsonin huomaama ongelma kertomuksen ja todellisuuden suhteesta liittyy toiseen ongelmaan Freilla, kysymykseen kertomuksen ja sen merkityksen suhteesta. Frei itsekin näki vaikeudet, jotka seurasivat hänen näkemyksestään kertomuksen redusoimattomuudesta. Frei näet huomasi, että toisaalta kertomuksen merkitys on kertomuksessa itsessään, mutta toisaalta merkitys nousee kertomuksesta ja on siitä jossain määrin erillinen. Myöhemmin Frei yritti ratkaista tätä ongelmaa siten, ettei painottanut yksin tekstiä, vaan otti huomioon myös sen ulkopuoliset tekijät merkityksen muodostumisessa. Bowald 2007, 56-57.

77 TCW, 25. Kevin Vanhoozerin mukaan puheaktiteorian avulla on mahdollista päästä eroon taipumuksesta redusoida merkitys viittaukseksi tai huomioida vain Raamatun propositionaalinen sisältö. Vanhoozer 2001, 6. Watson ei näe puheaktiteorian tarjoamaa mahdollisuutta tässä yhteydessä, mutta hyödyntää sitä kirjassaan *Text and Truth* käsitellessään postmodernismia. Ks. alla luku 5.1.3.

78 TCW, 25-26. Max Turner näkee Frein edustaman postliberalismin päätyvän lopulta hyvin lähelle hänen vastustamaansa Bultmannia, kun pyrkimys pysyä uskollisena evankeliumin narratiiville johtaa irrottamaan sen historiallisista kysymyksistä ja universaaleista totuusväitteistä. Turner 2000, 63-64. Alla luvussa 5.2.2. tarkastellaan, miten Watson käsittelee George Lindbeckiä, joka myös on keskeinen postliberaali.

3.2.3. Realistinen kertomus irrallaan todellisuudesta

Watson näkee Frein ongelmien juontavan juurensa hänen käsityksestään realistisesta kertomuksesta. Verratessaan Frein ja Auerbachin realistisen kertomuksen käsitteitä, Watson huomaa niiden eroavan selvästi toisistaan. Frei ymmärtää realismin muodollisesti, jolloin se tarkoittaa merkityksen sisältymistä tekstiin itseensä ja kertomuksen redusoimattomuutta ei-narratiiviseen muotoon. Auerbach taas ymmärtää realismin sosiopoliittisena käsitteenä, joka tarkoittaa tavallisten ihmisten ongelmien ja ristiriitojen kuvaamista. Auerbach pitää realismin vastakohtana klassisen kirjallisuuden kiinnostusta sankareihin, jotka tulivat hallitsevista yhteiskuntaluokista. Frei vastustama näkemys ei ole klassismi, vaan Raamatun kertomusten tulkinta symbolisina kertomuksina, kuten myyteinä tai allegorioina. Sen takia häneltä jää huomioimatta Auerbachin käsitteen sosio-poliittisen ulottuvuus. Frein käsite realismista on Watsonin mielestä liian laaja ja eriytymätön ollakseen hyödyllinen. Se sopii Frein tavoitteeseen vastustaa historiallis-kriittistä metodia ja demytologisointia, mutta juuri muuta käyttöä sille ei ole. Watson toteaa Auerbachin olevan kiinnostunut realismista kirjallisen ja sosiaalisen todellisuuden suhteena, kun taas Freita kiinnostaa realismi, joka on irrallaan todellisuudesta.⁷⁹

Watsonin mukaan Frei on oikeassa painottaessaan kertomuksen olevan kertomus, mutta pitää ongelmallisena, ettei Frei löydä enää reittiä takaisin tekstin maailmasta takaisin todelliseen maailmaan. Watsonin mielestä tämä ongelma johtuu siitä, ettei Frei tartu rohkeasti kysymykseen Raamatun kertomuksen totuudesta. Jos Raamatun pelastushistoriaa pitää perusteissaan totena (fundamentally true), se vapautuu omasta yksinäisyydestään ja pystyy valaisemaan maallista todellisuutta. Jo nyt, eikä vasta Jeesuksen palatessa.⁸⁰

3.3. Kertomuksen suhde sosio-poliittiseen todellisuuteen

Tässä luvussa käsitellään Watsonin pyrkimystä liittää tekstin maailma sen taustalla olevaan sosiaaliseen todellisuuteen. Edellä luvussa 3.2. havaittiin, että Watson kritisoi Hans Freita siitä, että hänellä itsenäinen tekstin maailma on irrallaan sen

79 TCW, 26-28. Myös Neil B. MacDonald näkee Frein käsityksen realismista olevan puutteellinen. MacDonald vetoaa Meir Sternbergiin, jonka mukaan Frei pelaa käsitteellisillä kategorioidella historian-kaltaisuus (history-likeness) ja historiallisuus (historicity), mutta hän tarvitsisi vielä kolmannen, historian-kertominen (history-telling). Ilman sitä Frei ei pysty erottamaan fiktiota ja historiaa toisistaan. MacDonald 2001, 321.

80 TCW, 29. Watsonin kanssa samaan lopputulokseen päätyy Neil B. MacDonald. MacDonald arvelee Frein joutuneen ongelmiin Raamatun kertomuksen ja todellisuuden suhteen kanssa, koska pelkäsi ajautuvansa historialliseen evidentialismiin. MacDonald 2001, 323.

ulkopuolisesta todellisuudesta. Frei painottaa Raamatun realistisen kertomuksen redusoimattomuutta niin paljon, ettei kertomuksella ole enää kosketuspintaa reaali maailman kanssa. Watson pitää hedelmällisempänä Erich Auerbachin näkemystä, jossa realismi nähdään kirjallisen ja sosiaalisen todellisuuden suhteena. Sen vuoksi Watson pyrkii liittämään toisiinsa tekstin maailman ja sen ulkopuolisen todellisuuden ottamalla huomioon kertomuksen sosio-poliittisen ulottuvuuden.

3.3.1. Kertomusten viattomuus

Narratiiviseen kritiikkiin liittyy taipumus käsitellä tekstejä itsenäisinä ja todellisuudesta irrallisina ja Watson ottaa tästä esimerkiksi Mark Allan Powellin näkemys lukemisen ja kritiikin suhteesta. Jotta kertomuksen voisi ymmärtää, on lukijan Powellin mukaan hyväksyttävä kirjoittajan antama näkökulma, vaikka se joskus olisikin arveluttava. Lukija voi tietysti kritisoida kertomuksen edustamaa näkökulmaa jälkikäteen, mutta sen alustava hyväksyminen on välttämätön esivalmistelu kritiikille.⁸¹

Watson huomauttaa, että Powellin näkemyksessä kritiikki on vapaaehtoista ja toissijaista, kun taas samaistuminen kirjoittajan tarjoamaan näkökulmaan on ensisijaista ja pakollista. Watsonin mielestä Powellin kuvaus lukemisesta vastaa huonosti tavallista lukemista, sillä lukija voi tuskin olla arvioimatta lukemaansa samalla kun lukee, mutta Powellin näkemys on hyvä esimerkki narratiivisen kritiikin luonteesta. Kertomus voi esimerkiksi esittää alkuperäisasukkaat raakalaisina, joiden kohtalo on tulla sankarillisten sivistyneiden valkoihoisten hävittäviksi ja silloin narratiivinen kritiikki toistaa uskollisesti tämän kuvan ilman vastalauseita.⁸²

Watson näkee, että narratiivisen kritiikin haluttomuus kriittisesti analysoida sorron retoriikkaa (rhetoric of oppression) johtuu paitsi tämän tulkinnallisen paradigman metodologisista rajauksista, myös uskosta kertomusten viattomuuteen. Watson ei itse pidä kertomuksia viattomina ja siksi hänestä on ongelmallista, jos Raamatun kertomus ymmärretään vain esteettisenä objektina, suljettuna ja muusta riippumattomana maailmana, koska silloin unohdetaan sen omaavan julkinen, sosio-poliittinen vaikutusala. Tämä on otettava huomioon tekstiä tulkittaessa, sillä muuten tulkitsija unohtaa eettisen vastuunsa. Siksi Watson haluaa liittää kir-

81 TCW, 60.

82 TCW, 60-61.

jalliseen lähestymistapaan tekstien taustalla olevien ideologioiden kriittisen analysoinnin.⁸³

3.3.2. Kertomusten ideologinen kritiikki

Esimerkikseen kertomusten ideologisesta kritiikistä Watson ottaa kertomuksen Joosefista Egyptissä (Gen. 37-50). Joosefin veljet myyvät hänet orjaksi Egyptiin, missä hän nousee korkeaan asemaan. Myöhemmin nälänhätä ajaa hänen veljensä Egyptiin ostamaan häneltä viljaa, mutta he eivät tunnista Joosefia. Joosefille avautuu mahdollisuus päättää itse, millaisen lopun kertomus saa. Hän tarjoaa veljille laajemman kehyksen, jossa ymmärtää kaikki tapahtunut: Jumala lähetti Joosefin edeltä Egyptiin pelastamaan henkiä ja veljien teko oli välttämätön tämän suunnitelman toteutumiseksi. Samoin kuin Jumala käytti heitä toteuttaakseen salatun päämääränsä, nyt Joosef käyttää veljiään saavuttamaan omansa. Joosef ei kuitenkaan näytä onnistuvan, sillä veljekset eivät anna selvää vastausta kutsuun hyväksyä hänen tarjoamansa kertomuksellinen kehys ja vielä Jaakobin kuolinvuoteella he pelkäävät Joosefin kosta. Watsonin mukaan veljien reaktio osoittaa, että on syytä tarkastella kriittisesti Joosefin luomaa kertomusta ja hänen toimiaan.⁸⁴

Watson huomauttaa Joosefin luoman kertomuksen pitävän sisällään huolestuttavia piirteitä. Joosefin tarjoaman kehyksen muodostaa hänen fantasiansa valta-asemasta ja tämän fantasian toteutuminen. Joosef yrittää vähätellä uniensa herättämää paheksuntaa liittämällä ne osaksi laajempaa kertomusta Jumalan kyvystä kääntää ihmisen aiheuttama pahuus palvelemaan yhteistä hyvää ja näin verhota toimintansa Jumalan kaitselmuksen tematiikalla. Jumalan suoma taito tulkita unia tarjoaa Joosefille keinon nousta hallitsevaan asemaan Egyptissä ja koska Joosef toimii Jumalan välikappaleena, hän pystyy puhumaan omista teoistaan jumalallisen hyväntahtoisuuden ja kaikkivaltiuden ilmentyminä. Joosefin oman motiivin voi nähdä epäolennaisena ja Jumalan hyväksi kääntämänä pahana. Jumalahan joka tapauksessa näyttäisi käyttävän Joosefia omiin tarkoituksiinsa, Joosefin motiiveista huolimatta. Watsonin mielestä on kuitenkin tärkeää paneutua siihen, mitä kertomus Joosefin motiiveista paljastaa.⁸⁵

83 TCW, 60-61.

84 TCW, 61-63.

85 TCW, 63-67.

Watson toteaa, että kuva Joosefista Jumalan käyttämänä välikappaleena ei ole täysin valheellinen, mutta kuvan tekee ongelmalliseksi sen valikoivuus. Joosefin valmistelut tulevan nälänhädän edessä kuulostavat aluksi sekä viisailta että inhimillisiltä, mutta tarkempi tarkastelu paljastaa myös toisen puolen. Runsaina vuosina viidennes sadosta *otetaan* talteen, kun taas nälkävuosien tullessa vilja *myydään* ja näin Joosef saa kerättyä kaiken varallisuuden sekä Egyptistä että Kanaanin maasta faaraolle. Kun egyptiläisten rahat ovat loppuneet, Joosef ostaa heiltä ensin kaiken karjan, sitten heidän maansa ja lopulta myös egyptiläiset itsensä faaraon orjiksi. Kaiken tämän lisäksi Joosef muuttaa hätätilanteessa tehdyn poikkeuksen pysyväksi säännöksi, sillä faaraolle pitää antaa viidennes kaikista tulevista sadoista nälänhädän jälkeenkin. Watsonin mielestä Joosefin ja faaraon motiivit näyttäisikin olevan muut kuin vain ihmisten pelastaminen nälkäkuolemasta. Koska Joosef ja faarao tietävät tulevasta etukäteen, heille avautuu mahdollisuus käyttää säälimättä hyväkseen nälänhädän uhreja, mutta se ei estä Joosefia esittämästä itseään Jumalan antamana hyvän tekijänä.⁸⁶

Watsonin mukaan Joosef-kertomus nykyisessä muodossaan ohjaa lukijaa ohittamaan sen poliittisen ulottuvuuden. Selostukset Joosefin poliittisista toimista on sijoitettu erilleen lukuihin 41 ja 47, sillä jos Joosefin poliittiset toimet olisi kuvattu kokonaisuudessaan luvussa 41, olisi hänen toimiensa sortava luonne tullut selvemmin esille. Lukijan mieleen olisi jäänyt kuva Joosefista armottomana hallitsijana ja tämä olisi muuttanut millaisena hänet nähdään myöhemmin jatkettaessa perhedraamaa. Kun Joosef nykyisessä järjestyksessä harhauttaa veljiään, on hän lukijan mielessä edelleen luvussa 41 kuvattu hyvän tekijä. Lisäksi, erottamalla katkelmat toisistaan, kertoja on saanut aikaan mielikuvan, että draama Jaakobin perheestä muodostaa kertomuksen pääjuonen ja poliittinen kertomus on vain sen sivujuoni.⁸⁷

Watson osoittaa kertojan käyttävän myös retorisia keinoja, jotta lukijalle ei tulisi negatiivista kuvaa Joosefin poliittisista toimista. Luvun 47 katkelman lopussa lukijan annetaan ymmärtää, että katkelmassa kuvatut Joosefin poliittiset toimet ovat kertomukselle toisarvoisia. Katkelman tehtävä on palvella lähinnä lukijan historiallista mielenkiintoa, sillä se sisältää useita historiallisia huomioita ja päättyy myös sellaiseen jakeessa 26. Watsonin mukaan kertomus, joka oikeuttaa ole-

86 TCW, 67-70

87 TCW, 70-71.

massaolonsa kertomalla sekalaisia historiallisia seikkoja, on selkeästi tarkoitettu luettavaksi ilman eläytymistä. Toinen kertojan käyttämä retorinen keino on ongelmallisen materiaalin esittäminen lyhyesti ja persoonattomasti. Katkelmassa käytetty esitystapa on yksinkertaista ja säästelevää, mikä ei ole tyypillistä Joosef-kertomuksessa. Egyptiläisten joukosta ei nosteta esiin yksilöitä, jotka auttaisivat huomaamaan tilanteen liikuttavuuden, sillä lukijan on vaikeampi eläytyä ryhmän kokemaan kärsimykseen kuin yksilön kärsimykseen. Lisäksi kärsimyksen syyksi kuvataan nälänhätä, eikä lukijan huomiota kiinnitetä siihen, että kärsimyksen oikeastaan aiheuttaa hädässä olevien sortaminen, eikä tämä luonnon tapahtuma itsessään. Myös Joosef kuvataan persoonattomasti ja hänen kuvauksensa tässä katkelmassa on erittäin riisuttua verrattuna taitavaan kuvaukseen, joka hänestä perhedraamassa annetaan. Katkelma on siis selvästi tarkoitettu olemaan vain pinnallisesti kiinnostava, eikä vaativa tai koskettava.⁸⁸

Watson korostaa tekemiään huomioita vertaamalla Genesiksen katkelmaa Exoduksen alussa olevaan kertomukseen israelilaisten kärsimästä sorrosta, joka on kuvattu aivan eri tavalla. Exoduksen esitystavan on tarkoitus koskettaa lukijaa ja herättää hänessä myötätuntoa ja kertomuksessa ihmisten kärsimystä kuvataan tunteikkaalla ilmaisulla, eikä siinä kerrota sekalaisia historiallisia seikkoja. Tilannetta myös kuvataan sortoon sopivalla kielellä ja siihen on liitetty sortoa vastustaneiden sankarillisia tekoja. Genesiksessä ei vastaavia tekoja voi olla, koska siinä sorron todellisuus kielletään. Siinä näkökulmana on objektiivisen kertojan selostus, jossa yksinkertaisesti todetaan mitä on tapahtunut. Exoduksessa kertoja taas kuvaa tapahtumia moniulotteisesti, jotta tapahtumien takana oleva todellisuus tulisi selvästi esille ja kuvaus liikkuu koko Israelin kansan, kättilöiden, Mooseksen perheen ja eri yksilöiden tasoilla. Kun Exoduksen kohdan on tarkoitus tehdä erittäin selväksi siinä kuvatun sorron todellisuus, on Genesiksen katkelman tarkoitus pitää sivussa sen taustalla oleva poliittinen todellisuus.⁸⁹

Watson toteaa raamatuntulkinnan historian olevan täynnä esimerkkejä sekä tekstien sortavasta että niiden vapauttavasta käytöstä ja tämä on pakko ottaa teologisessa raamatuntulkinnassa huomioon. Siksi Raamatun tekstejä ei pidä irrottaa niiden nykyisestä kontekstista, toisin kuin puhtaasti kirjallisessa lähestymistavas-

88 TCW, 71-73.

89 TCW, 73-74.

sa, joka tyytyy ymmärtämään tekstin suljettuna maailmana.⁹⁰ Watsonin mukaan teologian tehtävänä on ymmärtää Raamatun tekstien lisäksi niiden ulkopuolinen todellisuus tekstien valossa. Kritiikitön lukutapa saattaa tehdä paremmin oikeutta itse teksteille, mutta Watsonin mielestä kriittisen lukutavan hyödyt ovat suuremmat kuin sen ongelmat.⁹¹

Jos Raamatun tekstiä on teologisesti kritisoitava, on Watsonin mukaan hyvä etsiä kritiikille tukea kaanonin laajemmasta kontekstista ja Joosef-kertomuksen tapauksessa tämä paljastaa, että Joosefin erityisasema on vain väliaikainen. Kun Jaakob ennen kuolemaansa valitsee kenelle pojistaan hän antaa siunauksensa, Joosef ohitetaan ja samalla Joosefin toive keskeisestä ja pysyvästä roolista Israelin historiassa tulee murskatuksi. Joosefilla on keskeinen rooli Jaakobin perheen kertomuksessa, mutta se ei ole Joosefin historia ja hänen poliittiset juonittelunsa ovat loppujen lopuksi epäolennaisia Israelin historiassa. Ajoittain kertoja osoittaa olevansa Joosefin puolella, koska hän samaistuu Joosefin poliittiseen näkökulmaan, mutta Watsonin mielestä tämä ei kuitenkaan voi olla kertojan todellinen tarkoitus, mikäli hänen varsinainen aiheensa on Israelin pyhä historia.⁹²

3.4. Yhteenveto

Tässä luvussa on selvitetty Watsonin perusteluja käyttää raamatuntutkimuksessa ensisijaisesti Raamatun tekstien lopullista muotoa, sen sijaan että painotettaisiin niiden syntyhistorian selvittämistä.

Ensimmäinen perustelu lopullisen muodon ensisijaisuudelle oli tekstien yhteisöllinen käyttö ja Watsonin mielestä tutkimuksessa on otettava huomioon, että kirkossa Raamatun tekstejä on käytetty juuri niiden lopullisessa kanonisessa muodossa. Luvussa 3.1. tarkasteltiin kuinka Watson hyödyntää Brevard Childsin kanonista lukutapaa ja hänen kritiikkiään historiallis-kriittistä tutkimusta kohtaan. Havaittiin, että Watsonin mielestä Childsin suurin saavutus on siinä, kuinka hän on osoittanut tekstin lopullisen kanonisen muodon todellisuuden vastauksena hermeneutiikalle, joka kieltää tekstin lopullisen muodon todellisuuden ja etsii sitä tekstin esihistoriasta. Watsonia kuitenkin häiritsivät tietyt Childsin teologiset näkemykset, jotka sisältyvät implisiittisesti hänen kanoniseen malliinsa. Lisäksi

90 Bockmuehl kritisoi puhtaasti kirjallista lähestymistapaa siitä, että silloin on selkeästi ohitettu Raamatun tekstien oma intentio. Bockmuehl 1998, 284-285.

91 TCW, 74-75.

92 TCW, 75-77.

Watsonin mielestä Childsin kanoninen lähestymistapa ei teologisista kytköksistään huolimatta ole varsinaisesti teologinen, vaan formalistinen ja tekstin sisäinen, koska Childs ei hänen mukaansa käsittele kysymystä totuudesta.

Luvussa 3.2. selvitettiin Watsonin toista perustelua, jossa hän vetoaa Hans Frein näkemykseen Raamatun kertomusten redusoimattomuudesta. Frei osoittaa, ettei realistisen kertomuksen merkitystä tule ensisijaisesti etsiä sen takana olevasta aivan erillisestä todellisuudesta, vaan kertomuksen merkitys löytyy kertomuksesta itsestään ja näin on myös Raamatun kertomusten kohdalla. Havaittiin, että Watson näkee Frein narratiivisessa lähestymistavassa omat hyvät puolensa, sillä sen avulla voidaan perustella Raamatun tekstien lopullisen muodon asettamista ensisijalle raamatuntutkimuksessa. Watson kuitenkin kritisoi Freita samalla siitä, ettei tämä käsittele totuuskysymystä tarpeeksi perusteellisesti.

Watsonin kolmas perustelu oli se, että Raamatun tekstien lopullinen muoto soveltuu parhaiten teologiseen käyttöön. Tässä Watson vetoaa sekä Childsin että Frein tekemiin havaintoihin. Childsin mukaan juuri Raamatun tekstien kanoninen muoto mahdollistaa tekstien aktualisoimisen nykyaikana ja Frei taas osoitti, ettei Raamatun kertomusten sisältöä voida erottaa niiden muodosta, niin kuin esimerkiksi hänen vastustamassaan eksistentiaalisessa tulkinnassa on taipumuksena tehdä.

Watson tarvitsee hermeneuttisessa mallissaan sekä Frein narratiivista että Childsin kanonista lähestymistapaa, sillä ne täydentävät toisiaan.⁹³ Pelkkä narratiivinen lukutapa ilman kanonista näkökulmaa voisi päätyä käsittelemään yksittäisiä Raamatun kirjoja toisistaan erillisinä kertomuksina, kun taas pelkkä kanoninen lukutapa voisi unohtaa ottaa huomioon kertomusten luonteen kertomuksina niiden tulkinnassa.⁹⁴

Luvussa 3.2. selvitettiin, miten Watson yrittää korjata sekä Childsin kanonisessa että Frein narratiivisessa lukutavassa havaitsemaansa ongelmaa tekstin ja

93 Myös Mark G. Brett näkee, että kanoninen lukutapa hyötyisi siitä, jos siihen yhdistettäisiin Frein intratekstuaalinen lähestymistapa. Brett 1991, 156.

94 Mark Allan Powellin mukaan kanoninen lukutapa ja kirjallinen lähestymistapa muistuttavat toisiaan siinä, että molemmat tulkitsevat tekstiä sen lopullisessa muodossa. Ne eroavat siinä, että kanonisessa lukutavassa on silti säilynyt mukana tyypilliset historialliset kysymyksenasettelut. Powell 1993, 6, 111. Frei painottaa narratiivien kohdalla, että kertomuksen merkitys on kertomuksessa itsessään, mutta Valtteri Virran mukaan Childsin kanonisessa lukutavassa tekstin merkitys on sidoksissa itse tekstin lisäksi kirjoittajaan, lukijaan ja sekä Kristukseen tekstin takaisena todellisuutena. Virta 2007, 104.

todellisuuden välisessä suhteessa. Watsonin ratkaisu oli liittää tekstin maailma sen taustalla olevaan sosio-poliittiseen todellisuuteen. Havaittiin, että Watson kritisoi narratiiviseen kritiikkiin liittämäänsä näkemystä kertomusten viattomuudesta ja painottaa kriittisen näkökulman tarpeellisuutta. Kertomuksia ei pidä käsitellä muusta todellisuudesta irrallisina esteettisinä objekteina, sillä Raamatun tekstejä on käytetty perusteluina sekä ihmisten sortamiseen että vapauttamiseen. Korjatakseen nämä ongelmat, Watson ottaa avukseen Erich Auerbachin käsityksen realismista kirjallisen ja sosiaalisen todellisuuden suhteena ja soveltaa retorista ja ideologista kritiikkiä Joosef-kertomukseen osoittaakseen niiden olevan sekä hyödyllisiä että tarpeellisia näkökulmia Raamatun teologisessa tulkinnassa.

Watsonin yritys korjata narratiivisessa lähestymistavassa näkemiänsä ongelmia on kuitenkin osittain epäonnistunut. Vaikka hän osoittaa kertomusten kriittisen lukemisen olevan tarpeellista, ei ideologinen ja retorinen kritiikki kerro ovatko kertomukset tosia vai eivät. Watson kritisoi Freita ennen kaikkea siitä, ettei tämän narratiivinen lukutapa pysty käsittelemään totuuskysymystä, mutta hänen yrityksensä liittää tekstin maailma sen taustalla olevaan sosio-poliittiseen todellisuuteen ei myöskään ratkaise tätä ongelmaa. Watson ei itsekään käsittele Joosef-kertomuksen totuuskysymystä ja hänen ideologisen kritiikin näkökulmasta ei näyttäisi olevan mitään merkitystä, onko Joosef-kertomus fiktiota vai ei. Watson näyttäisi huomanneen tämän itsekkin, sillä hän palaa aiheeseen myöhemmin. Tässä tutkimuksessa kysymykseen palataan luvussa 4.2.3., mutta sitä ennen käsitellään Watsonin näkemystä historiallisen ja kirjallisen lähestymistavan välisestä suhteesta.

4. Historiallinen ja kirjallinen lähestymistapa Raamatun teksteihin

Tässä luvussa selvitetään, miten Watson yrittää yhdistää historiallisen ja kirjallisen lähestymistavan Raamatun teksteihin. Luvussa 4.1. tarkastellaan, miten Watson kirjassaan *Text, Church and World* osoittaa, ettei historiallis-kriittisen tutkimuksen avulla onnistuta ratkaisemaan tekstissä havaittuja ongelmia ja että historiallinen kritiikki tarvitsee siksi rinnalleen kirjallisen lähestymistavan. Watsonista puhtaasti kirjallinen lähestymistapa olisi ongelmallinen taas siksi, ettei se ota kantaa kysymykseen kertomusten totuudesta ja siksi se tarvitsee rinnalleen historiallisen kritiikin. Luvussa 4.2. tarkastellaan Watsonin yritystä yhdistää nämä kaksi erilaista lähestymistapaa kerrotun historian -käsitteen avulla kirjassaan *Text and Truth*.

4.1. Historiallis-kriittisen paradigman umpikuja

Moderni hermeneutiikka on Friedrich Schleiermacherista lähtien yrittänyt paikantaa tekstin merkitystä akselilla kirjoittaja-teksti-lukija. Schleiermacher paikansi tekstin merkityksen kirjoittajan sisäiseen kokemukseen, jonka kirjoittaja on pukeutunut sanoiksi tekstissään. Tavoittaakseen tekstin oikean tulkinnan lukijan on pyrittävä eläytymään kirjoittajan sisäiseen elämään ja näin merkitys on vahvasti sidottu kirjoittajaan. Hermeneutiikan kehityksen seuraavassa vaiheessa merkitys paikannettiin kirjoittajan sijasta itse tekstiin. Uuskritiikin (new criticism) ja strukturalismin mukaan tekstin merkitystä ei pidä liittää kirjoittajan sisäiseen kokemukseen, vaan se on julkinen asia. Tekstin merkitys on itse tekstissä ja riippumaton lukijasta ja kirjoittajasta, koska se rakentuu tekstissä käytetyistä käsitteistä ja niiden muodostamista kokonaisuuksista. Kun kirjoitus julkaistaan, sen merkitys irtautuu kirjoittajasta ja se voi saada aivan uusia merkityksiä, joita kirjoittaja ei enää voi rajoittaa.⁹⁵

1970- ja 1980-luvuilla näiden uudempien hermeneuttisten suuntauksien vaikutukset rantautuivat raamatuntutkimukseen. Raamatun teksteihin alettiin soveltaa synkronista lähestymistapaa, jossa ei niinkään selvitetä tekstin historiallista kehitystä, vaan painotetaan sen lopullisen muodon tarkastelua.⁹⁶

⁹⁵ Juntunen 2010, 119-120. Uuskritiikistä ja strukturalismista ks. Cuddon 1998; Eskola 2008.

⁹⁶ Watson 1992, 4. Stephen D. Mooren mukaan 1970-luvulla tapahtui Luukkaan evankeliumin tutkimuksessa merkittävä muutos. Tutkimuksen kohteeksi tuli lyhyiden tekstinkohtien sijasta laajemmat ajatuskokonaisuudet. Jatkuvan synoptisen vertailun sijasta pyrittiin lukemaan Luukasta mahdollisimman tarkasti. Evankeliumin syntyhistorian sijasta keskityttiin itse evankeliumin

Watsonin mukaan synkronisen lähestymistavan väitetään vähättelevän historiallisen, eli diakronisen, lukutavan esiin nostamia ongelmia teksteissä. Hänen mielestään syytös on osittain oikeutettu, sillä kirjallinen lähestymistapa ei edes pyri vastaamaan historiallis-kriittisen tutkimuksen asettamiin kysymyksiin tekstin syntyhistoriasta. Sen sijaan kirjallinen lähestymistapa voidaan nähdä ratkaisuna ongelmiin, jotka liittyvät itse historiallis-kriittiseen tutkimukseen paradigma-⁹⁷

Watsonin mielestä historiallis-kriittisen paradigman ongelmat ovat pääasiallinen syy valita ratkaisevasti erilainen tulkinnallinen paradigma. Watsonin mukaan ei kuitenkaan ole loogisesti vakuuttavaa tapaa siirtyä paradigmasta toiseen. Hän lainaa tieteenfilosofia Thomas Kuhnia, jonka mukaan eri paradigmojen välistä kilpailua ei voida ratkaista todisteilla, eikä muutokseen voida pakottaa.⁹⁸

Synkronisen ja diakronisen näkökulman katsotaan usein sulkevan toisensa pois, mutta Watson haluaa osoittaa aidosti erilaisen raamatuntutkimuksen olevan mahdollista siten, että nämä erilaiset näkökulmat täydentävät toisiaan. Watsonin mielestä historiallisen näkökulman pois jättäminen tekisi teologiasta vakavasti puutteellista, mutta hän samalla muistuttaa, ettei sovittelevaa näkemystä pidä hyväksyä ilman kriittistä tarkastelua. Watson painottaa, ettei historiallis-kriittinen tutkimus pysty nykyisessä muodossaan välttämättä elämään uusien synkronisten näkökulmien rinnalla.⁹⁹

min sanoman ymmärtämiseen. Lisäksi käytiin enemmän keskustelua antiikin ja modernin kirjallisuuden tutkimuksen kanssa. Näin syntyi kompositiokritiikki, jota myöhemmin seurasi narratiivinen kritiikki kirjallisuuden tutkimuksesta tulleen vaikutuksen jatkuessa. Narratiivisessa kritiikissä evankelistan ajattelun sijasta keskipisteessä on evankeliumin kertomus, joka nähdään itsenäisenä kokonaisuutena. Moore 1989, 3-8.

97 TCW, 46; Watson 1992, 4.

98 TCW, 47. Ks. myös Robertson 1977, 4-5.

99 TCW, 46-47. John Bartonin mukaan on nykyään yleistä asettaa historiallis-kriittinen ja kirjallinen lähestymistapa vastakkain ja painottaa historiallisen kritiikin olevan luonteeltaan epäkirjallista (unliterary in character). Bartonin mielestä näiden lähestymistapojen välillä nähdyn eron taustalla on enemmän kirjallisen lukutavan epähistoriallisuus kuin historiallisen lukutavan epäkirjallisuus. Hänen mukaansa vain muutama sukupolvi sitten raamatuntutkimuksessa käytettiin aivan samoja metodeja kuin kirjallisuudentutkimuksessa ja Barton painottaa valtaosan historiallis-kriittisestä raamatuntutkimuksesta olevan luonteeltaan kirjallista. Barton 1998, 14. Timo Veijolan mukaan suomalaisessa raamatututkimuksessa ”tieteellinen raamatuntutkimus mielletään pitkälti historialliseksi tutkimukseksi, jonka vastakohtana on epähistoriallinen ja siksi epätieteellinen tutkimus.” Veijola 1998, 5.

4.1.1. Historiallisen lähestymistavan riittämättömyys

Osoittaakseen historiallis-kriittisen tutkimuksen polkevan paikallaan, Watson tarkastelee miten tutkimuksessa on käsitelty Genesiksen lukua 37, jossa kerrotaan kuinka Joosef myydään orjaksi Egyptiin. Tutkimus on paljastunut tässä kertomuksessa useita ongelmia, joihin on historiallisen kritiikin avulla tarjottu useita kilpailevia ratkaisuja.

Ensimmäisen ongelman muodostaa ohikulkevan karavaanin nimittäminen ensin ismaelilaisiksi ja myöhemmin midianilaisiksi. Jos termit ovat synonyymejä, herää kysymys miksi teksti käyttää sekavasti molempia? Klassisen traditiohistoriallisen lukutavan mukaan tämä viittaa luvun 37 ja myös koko Joosef-kertomuksen, jakautuvan kahteen toisistaan suhteellisen riippumattomaan kertomukseen. Tämän jaon jälkeen havaitaan muitakin pareja, sillä veljesten Joosefia kohtaan tuntemalle vihalle annetaan kaksi eri syytä: toinen on Joosefin värikäs puku ja toinen hänen näkemänsä unet. Myös kaksi eri veljeä yrittää pelastaa Joosefin hengen: Ruuben ehdottaa Joosefin laskemista kaivoon ja Juuda hänen myymistä orjaksi. Näiden pariin pohjalta on koottavissa kaksi erillistä kertomusta.¹⁰⁰

Watson esittelee kolme eri näkemystä siitä, miten näistä pareista koostuvat palaset pitäisi yhdistellä. Jokaisessa ratkaisuyrityksessä on alussa samat palaset käytettävissä ja ne kaikki lähtevät ismaelilaisten ja midianilaisten ongelmasta, mutta jokainen niistä päättyy lopulta erilaiseen ratkaisuun. Jokaisessa niistä joku palanen asetetaan eri paikkaan kuin muissa ratkaisuyrityksissä ja jokaiselle näistä erilaisista päätöksistä löytyy perusteluja, mutta mihinkään niistä ei ole pakottavaa syytä. Muut voivat tehdä samassa kohtaa hyvin perusteluin eri päätöksen. Ongelmallista ei ole se, että yhtä perusteltuja ratkaisuja on monta, vaan se etteivät eri ratkaisut ole yhteensopivia.¹⁰¹

Watson kysyy mitkä ovat tämän havainnon seuraukset. Tässä tapauksessa useat hypoteettiset vastaukset historiallis-kriittisen paradigman asettamiin kysymyksiin ovat väistämättä moninaisia (irreducibly plural) ja näyttäisi siltä, ettei ole päteviä kriteerejä tehdä edes tilapäistä päätöstä kannattaa yhtä vaihtoehtoa muiden sijasta. Ratkaisujen väistämätön moninaisuus ei silti johda sellaiseen relativismiin, jossa kaikki mahdolliset ratkaisut olisivat yhtä varteenotettavia. Kaikista epäto-

100 TCW, 47-48.

101 TCW, 48-51.

dennäköisimmät ratkaisut voidaan sulkea pois, mutta senkään jälkeen ei ole olemassa päteviä kriteerejä lopullisen valinnan tekemiseen jäljelle jääneiden ratkaisujen välillä. Sama tilanne pätee Watsonin mukaan epäilemättä myös moniin muihin historiallis-kriittisen tutkimuksen kohteena olevista ongelmista.¹⁰²

Historiallis-kriittinen paradigma tuottaa siis väistämättä moninaisia vastauksia löytämiinsä ongelmiin. Watson huomauttaa, että vastauksien moninaisuuden ongelman voisi ratkaista hylkäämällä pyrkimyksen saada yksi hyväksytty, lopullinen ratkaisu. Tällöin tulkitsijan tehtävä olisi luetella erilaiset mahdollisuudet ja varoa, ettei yksikään mahdollinen ratkaisu ala muuttua muita todennäköisimmäksi ratkaisuksi. Watson pitää kuitenkin tätä mahdottomana ratkaisuna, koska tutkijan on tehtävä ratkaisuja eikä vain esiteltävä kaikkia mahdollisia vaihtoehtoja. Lisäksi historiallis-kriittinen tutkimus väittää pystyvänsä antamaan vastauksia eikä vain tekemään arvauksia. Watsonin mukaan tieteellisessä raamatuntutkimuksessa tämä ongelma pyritään hienovaraisesti ohittamaan liittämällä tiettyyn ratkaisuun sen kehittäneen tutkijan nimi. Sen sijaan, että löytyisi suuri määrä yhtenäisen tiedeyhteisön hyväksymiä ja koettelemia ratkaisuja, löytyykin valtava määrä eri tutkijoiden näkemyksiä. Näiden henkilöityneiden näkemyksien tehtävänä on toisaalta säilyttää muodollisesti lopullisen konsensuksen kokoajan pienenevä mahdollisuus ja toisaalta haastaa taitavat pelurit asettelemaan palaset uudella tavalla, yhä uudestaan ja uudestaan.¹⁰³

Watsonin vaatimusta lopullisesta ratkaisusta voidaan pitää liian kovana, mutta hän todennäköisesti vastaisi, ettei vika ole hänessä, vaan historiallis-kriittisen tutkimuksen kannattajien omissa lupauksissa, jotka todellisuudessa ovat jääneet täyttämättä. He ovat antaneet kuvan objektiivisesta tutkimuksesta, joka tuottaa luotettavia tuloksia, eikä se ole Watsonin syytä jos tämä mielikuva osoittautuu vääräksi.¹⁰⁴

4.1.2. Kirjallinen lähestymistapa historiallisen apuna

Watsonin mukaan perinteinen historiallis-kriittinen lukutapa tuottaa väistämättä lukuisia eri vastauksia ja sen vuoksi ei voida uskoa sen hitaasti lähestyvän yhtä

102 TCW, 50.

103 TCW, 52-53.

104 Mark G. Brett on sitä mieltä, että historiallis-kriittisen tutkimuksen tavoite tutkia esim. kirjoittajan intentiota ei ole väärä, mutta tutkijoiden asenteiden on muututtava nöyremmiksi. Koska kirjoittajan mieleen ei ole suoraa pääsyä, on kriittinen rekonstruktio kirjoittajan intentiosta aina jossain määrin tulkintaa. Brett 1992, 15.

pätevää ratkaisua. Siksi Watson kokeilee voisiko esille nousseet ongelmat ratketa valitsemalla erilaisen lähestymistavan tutkittavana olevaan tekstiin. Genesisen luvun 37 voi lukea yhtenä suhteellisen yhtenäisenä kertomuksena ja Watson esittelee, miten tällainen lukutapa selittää historiallisen kritiikin esiin nostamat ilmiöt.¹⁰⁵

Keskeinen ongelma perinteisessä lähdekritiikissä on kahden kerronnallisen säikeen erottelemisen. Yhtenä merkinä näistä erillisistä säikeistä pidetään kahta eri syytä veljien vihalle, jotka edellä mainittiin. Watson huomauttaa, että kertomusta luettaessa sen nykyisessä muodossa, veljien vihalle ei kuitenkaan anneta kahta vaihtoehtoista syytä, eikä veljien vihaa kuvata muuttumattomana asenteena, vaan se voimistuu kertomuksen edetessä. Jakeessa neljä kerrotaan veljien vihanneet Joosefia isän osoittaman suosion takia ja jakeessa viisi Joosefin kerrotaan nähneen unen ja sen sanotaan *lisänneen* veljien vihaa häntä kohtaan. Jakeessa kahdeksan kertoja alleviivaa uudelleen, että veljet vihasivat Joosefia *yhä enemmän* hänen kerrottua unestaan.¹⁰⁶

Watsonin mukaan myös Joosefin värikäs puku ja hänen näkemänsä unet kuuluvat kertomuksen nykyisessä muodossa erottamattomasti yhteen. Joosefin puku on merkki hänen isältään saamasta suosikin asemasta, kun taas Joosefin unet kertovat hänen sisäistäneen isänsä hänelle suoman aseman. Niin kuin Jaakob korotti Joosefin erityisasemaan ja antoi hänelle värikkään puvun sen ulkoisena merkinä, myös Joosef korottaa itsensä erityisasemaan omassa unessaan. Veljesten vihaa lisää myös pelko siitä, että uni on totta ja peräisin ylikuonnollisesta lähteestä. Watsonin mielestä värikäs puku yksistään ilman unia tai unet yksin ilman pukua eivät riittäisi herättämään veljissä halua surmata Joosef. Vain yhdessä ne saavat veljien vihan kasvamaan hallitsemattomasti. Puku ja unet täydentävät kertomuksessa toisiaan ja yritys erottaa niitä toisistaan erillisiin kertomuksiin johtaa tutkimuksen harhaan.¹⁰⁷

Watson huomauttaa, että kirjallisen lukutavan pitää pystyä käsittelemään myös tekstin pienet yksityiskohdat. Yksi sellainen on lauseke ”Vielä Ruuben sanoi heille”¹⁰⁸ jakeessa 22, jota ennen puhujana on jo valmiiksi ollut Ruuben. Tämä pieni erikoisuus ei ole merkittävä vain tekstin traditiohistorian tutkimukselle, vaan

105 TCW, 53.

106 TCW, 53-54.

107 TCW, 54-55.

108 KR 1933.

myös kertomukselle sen lopullisessa muodossa, sillä Watsonin mukaan lauseke toimii taukona kertomuksessa. Sitä ennen veljet ovat yhdessä suunnitelleet surmaavansa Joosefin ja Ruuben on kieltänyt veljiä toteuttamasta suunnitelmaansa, mutta pelkkä kiello on riittämätön laukaisemaan tilanteen jännitettä. Siksi Ruuben esittää symbolista nöyryytystä, jonka kaivo tarjoaa ja hänen esittely jakeessa 22. luo dramaattisen pysähdyksen keskelle siirtymäkohtaa Ruubenin kiellosta hänen vaihtoehdoisen suunnitelman esittelyyn.¹⁰⁹

Karavaanin nimittäminen vaihtelevasti ismaelilaisiksi ja midianilaisiksi on keskeinen ongelma historiallis-kriittisessä lukutavassa, eikä kirjallinen lukutapaakaan voi ohittaa ilmiötä ilman perehtymistä siihen. Lopullisessa muodossa nimet vaihtuvat keskenään ja myöhemmissä jakeissa sekä midianilaisten että ismaelilaisten kerrotaan kaupanneen Joosefin Potifarille.¹¹⁰ Tämä ei kuitenkaan näytä tuottavan kertojalle ongelmia ja onkin mahdollista, että kertoja laskee midianilaiset kuuluvan ismaelilaisiksi, niin kuin tehdään myös Tuomarien kirjassa (Tuom. 8:24). Lisäksi Watson näkee sekä Ismaelin että Midianin jälkeläisten sopivan hyvin tähän tarinan käännekohtaan, sillä Ismael ja Midiam kummatkin karkotettiin pois Abrahamin perheestä hänen valitun poikansa tähden. Nyt molempien jälkeläiset saapuvat sattumalta paikalle sillä seurauksella, että valittu poika karkotetaan ja myydään orjaksi.¹¹¹

Samoin kuin ismaelilaiset ja midianilaiset, historiallisessa lukutavassa myös Ruuben ja Juuda erotetaan erillisiin kertomuksiinsa, sillä he molemmat pelastavat Joosefin kuolemalta toisistaan riippumatta: Ruuben ehdottaa Joosefin laskeamista kaivoon ja Juuda hänen myymistään orjaksi. Jotta kirjallinen lukutapa voisi tarjota uskottavan vaihtoehdon, on lopullisesta tekstimuodosta löydettävä järkevä selitys molempien veljien esiintymiselle kertomuksessa. Jakeessa 29 Ruuben palaa kaivolle pelastaakseen Joosefin ja viedäkseen hänet isänsä luo, mutta hän ei kauhukseen löydäkään Joosefia. Tässä Ruuben asetetaan erilleen Juudasta ja muista veljistä, jotka tietävät missä Joosef on. Kun Joosef myydään, kertoja ei mainitse, että Ruuben on silloin poissa vaan tämä selviää lukijalle vasta jälkikäteen. Kohdassa käytetään samaa tehokeinoja kuin kerrottaessa veljesten suunnitelmasta tappaa Joosef, jossa Ruuben asetettiin veljesjoukosta erilleen vasta jälkikä-

109 TCW, 55-56.

110 Näin tapahtuu jakeissa Gen. 37:36 ja Gen. 39:1.

111 TCW, 56-57.

teen hänen vastustaessa Joosefin surmaamista. Ensimmäisellä kerralla Ruuben veti pidemmän korren ja Joosefin henki säästettiin, mutta toisella kertaa Juuda vetää pidemmän korren ja Ruubenin suunnitelma palauttaa Joosef kariutuu.¹¹²

4.1.3. Harhakuva historiallis-kriittisen tutkimuksen edistymisestä

Watsonin mielestä näyttää siltä, että kirjallinen lukutapa pystyy selittämään historiallista kritiikkiä paremmin useat tekstissä esiintyvät ilmiöt, joihin historiallis-kriittisen tutkimuksen kysymykset perustuvat. Hän haluaa painottaa seuraavaa huomiota: historiallis-kriittinen lähestymistapa nostaa esiin kysymyksiä, joihin se tarjoaa usein monta eri vastausta. Tämä moninaisuus tulee esille, kun tutkijat esittävät ratkaisujaan eri ongelmiin ja kysymysten ympärillä käyty keskustelu saattaa luoda kuvan tutkimuksen kehityksestä. Watson myöntää, ettei tämä ole välttämättä väärä kuva ja että selvästikin kehitystä jossain mielessä tapahtuu. Watsonin mukaan mielikuva edistyksestä on silti kuvitteellinen, jos lopputuloksena on vain suuri määrä kilpailevia vastauksia, eikä niistä yksikään pysty saamaan yleistä hyväksyntää.¹¹³

Watson kummastelee sitä sinnikkyyttä, jolla uskoa vakuuttavan historiallis-kriittisen ratkaisun mahdollisuuteen pidetään yllä, eikä tämä usko näytä hiipuvan vaikka epäonnistuneet yritykset seuraavat toisiaan. Watson uskoo, että kilpailevien ratkaisujen suuren määrän on jossain vaiheessa oltava liikaa sinnikkäällekin uskolle. Silloin on kysyttävä mitä todellakin on saavutettu ja onko ratkaisu yhtään lähempänä kuin kysymystä alun perin esittäessä. Toisaalta on ymmärrettävää, ettei haluta myöntää suuren työmäärän valuneen hukkaan ja siksi perinteisten ongelmien annetaan säilyttää paikkansa, vaikka ehkä olisi jo aika unohtaa ne. Jatkuvasti löytyy uusia tulokkaita, jotka tarttuvat samoihin ongelmiin. Niitä pidetään erittäin

112 TCW, 57-58.

113 TCW, 58. Bockmuehl kuvaa Uuden testamentin historiallis-kriittisen tutkimuksen tilaa Martin Hengelin sanoin ”olettamuksien tieteenä ja hypoteesien karusellina”. Historiallis-kriittisen tutkimuksen edistymisen estää uusien lähteiden puute. Bockmuehl 1998, 276. Mark Alan Bowald on sitä mieltä, että tutkijoiden oman objektiivisuuden yliarviointi ja historiallis-kriittisen metodin rajoitusten aliarviointi johtaa siihen, että tutkittavat ongelmat ovat jatkuvasti abstraktimpia. Tästä seuraa, että tutkimus on vähemmän ja vähemmän deskriptiivistä ja tulokset kasvavissa määrin spekulatiivisia ja ristiriitaisia. Bowald 2007, 84. Bockmuehl taas syyttää myös hermeneutiikkaa hyödyntävien raamatuntutkijoiden syyllistyvän samanlaiseen abstraktisuuteen. Bockmuehl 1998, 292.

vaikeina, mutta myös erittäin tärkeinä. Vaikka konsensus ei ole lähellä, uskotaan edistystä tapahtuneen ja ongelmien ratkaisuun käytetään yhä aikaa ja energiaa.¹¹⁴

Watsonin mukaan yksi hyvistä puolista Raamatun tekstien lopulliseen muotoon keskittymisessä on siinä, että silloin voidaan irrottautua perinteisistä ongelmista, eikä uusi lähestymistapa jää kiertämään ikuista kehää vanhojen ratkaisemattomien ongelmien ympärille. Yksi uuteen lähestymistapaan liittyvistä vaaroista taas on siinä, että aidosti ja pysyvästi merkittävä työ, jota historiallis-kriittisen paradigman parissa edelleen tehdään, saattaa jäädä huomiotta. Watson huomauttaa vaikeuden tietysti olevan siinä miten erotetaan merkittävä työ muusta.¹¹⁵

Watson näyttää itsekin tiedostavan, ettei hän osaa kertoa miten historiallis-kriittisen tutkimuksen tarjoamia tuloksia tulisi arvioida.¹¹⁶ Tämä on yksi syy, miksei Watson onnistu tarjoamaan selkeää kuvaa, miten synkronisen ja diakronisen näkökulman yhdistäminen onnistuisi. Lisäksi hänen esimerkkinsä pohjalta näiden kahden näkökulman yhteistyö näyttäisi tarkoittavan sitä, että ensin historiallisen lukutavan avulla tekstistä etsintään ongelmia, jotka sitten kirjallisen lukutavan avulla selitetään pois.¹¹⁷ Monet arvostelevatkin Watsonia, koska näkevät hänen käytännössä hyljänneen historiallisen lähestymistavan kokonaan.¹¹⁸ Arvostelu on

114 TCW, 58. Bockmuehlin mukaan Uuden testamentin tutkimuksessa eri synkronisten ja diakronisten metodien ja saavutettujen tulosten moninaisuus ei ole ongelma, sillä tilanne on sama muissakin tieteissä. Hänen mukaansa eksegetiikan ongelma on siinä, ettei ole yhteisymmärrystä tutkimuksen kohteesta ja tavoitteista. Toisin on muissa tieteissä, kun historian tutkijat tutkivat menneisyyttä ja ekonomistit taloutta. Bockmuehl 1998, 294. Mutta eikö Uuden testamentin tutkimuksen kohde ole aivan yhtä selvä; se on Uusi testamentti? Bockmuehl on varmasti oikeassa sen suhteen, ettei raamatuntutkimuksen tavoitteesta vallitse laajaa yhteisymmärrystä. Esim. Robert Morganin mukaan raamatuntutkimusta on vaivannut epäselvyys sen tavoitteiden ja metodien välillä. Historiallisen metodin valta-asemasta johtuen tutkimuksen metodi ja tavoitteet menivät sekaisin, jonka seurauksena historiallisista kysymyksistä itsessään tuli raamatuntutkimuksen tavoite. Morgan & Barton 1988, 170-171.

115 TCW, 58-59.

116 Artikkelissaan *Are There Still Four Gospels?* (2006) Watson hieman valaisee käsitystään toteamalla, että modernin raamatuntutkimuksen väitteitä pitää vastustaa silloin kun ne ovat ristiriidassa kirkon, kaanonin ja tulkintatradition kanssa. Watson 2006b, 120.

117 Steve Motyer kommentoi historiallisen ja kirjallisen lukutavan suhdetta teksteissä nähtyjen ongelmien valossa seuraavasti: "If the text reveals clear signs of poor editing—as de Boer believes—then questions are raised which must be taken seriously. On these grounds he appeals for a rapprochement between narrative and historical criticism. On these grounds, however, no rapprochement will be achieved. His argument will fall on deaf ears, for narrative criticism has its own distinctive way of handling the aporiai in the text which an earlier generation regarded as evidence of editing." Motyer 1997, 29.

118 Mm. Bockmuehl 1998, 290. Riches 1998, 210. Myös Christopher Rowland on ymmärtänyt Watsonin hylkäävän historiallis-kriittisen metodin. Rowland 1995, 508-509. Watson kirjoittaa vastineessaan Rowlandille, ettei historiallis-kriittisestä metodista voida puhua selkeästi määritettävänä ja yhtenäisenä kokonaisuutena, jonka voisi sellaisenaan hylätä. Sen sijaan on sekalainen joukko historiallisia lähestymistapoja, jotka eroavat toisistaan samassa määrin kuin niillä on yhteistä toistensa kanssa. Watson omien sanojensa mukaan ei kritisoi historiallis-kriittistä metodia, vaan tiettyjä ongelmia, jotka usein liittyvät historiallisiin lähestymistapoihin raama-

aiheellista, sillä vaikka Watson kirjassaan *Text, Church and World* vakuuttaa yrittävänsä yhdistää synkronisen ja diakronisen lähestymistapa, ei hän käytännössä siinä vakuuttavasti onnistu. On kuitenkin väärin väittää, että historialliset kysymykset olisivat Watsonille täysin samantekeviä. Seuraavassa luvussa selvitetäänkin miten Watson kirjassaan *Text and Truth* yrittää yhdistää historiallisen ja kirjallisen lähestymistavan kerrotun historian käsitteen avulla.

4.2. Evankeliumit kerrottuna historiana

Kirjansa *Text, Church and World* jälkeen Watsonia kritisoitiin siitä, että omaksuessaan kirjallisen lähestymistavan hän hylkäsi samalla historiallisen näkökulman. Watson ei kuitenkaan omien sanojensa mukaan halunnut kokonaan hylätä historiallis-kriittistä metodia, vaan uudistaa sitä ja kirjassaan *Text and Truth* hän yrittää ratkaista historiallisen ja kirjallisen lähestymistavan välisen suhteen. Tässä luvussa tarkastellaan Watsonin yritystä yhdistää kerrotun historian -käsitteen avulla nämä kaksi erilaista lähestymistapaa Raamatun teksteihin. Ensiksi on kuitenkin tarkasteltava, miten Watson kritisoi modernia evankeliumien tutkimusta ja sen taustalla vaikuttavaa käsitystä historiasta.

4.2.1. Evankeliumit historiallisina lähteinä ja kertomuksina

Watsonin mukaan evankeliumien tutkimuksessa voidaan painottaa niiden luonnetta historiallisina lähteinä, jotka kertovat kristinuskon alkuperästä ja soveltaa niihin historiallista lähestymistapaa. Toinen vaihtoehto on painottaa niiden luonnetta narratiiveina, jotka kertovat juonellisen kertomuksen. Jos evankeliumeja tutkitaan narratiiveina, on täsmennettävä millaisia narratiiveja ne ovat, sillä narratiivi käsitteenä kattaa niin laajan joukon erilaisia kertomuksia. Tällöin jaottelu historiallisen ja fiktiivisen narratiivin välillä on keskeinen, sillä evankeliumit ovat kieltämättä historian kuvauksia, mutta ne toisaalta sisältävät myös fiktiivisiä elementtejä. Watsonin mielestä evankeliumeissa on kuitenkin niin selvä intentio viitata niitä edeltävään historialliseen todellisuuteen, että niitä on käsiteltävä ensisijaisesti historiankuvauksina eikä fiktiivisinä kertomuksina.¹¹⁹

tuntutkimuksessa. Watson 1995, 518-519. Myös Anthony Thiselton on sitä mieltä, ettei historiallis-kriittisestä metodista voi puhua yhtenäisenä kokonaisuutena. Thiselton 1995, 17. Todellisuudessa Watson käsittelee kirjassaan TCW historiallis-kriittistä tutkimusta hyvin monoliittisena kokonaisuutena, eikä tee samanlaisia varauksia kuin vastineessaan Rowlandille, jossa hän painottaa historiallisten lähestymistapojen monimuotoisuutta.

119 T&T, 33. Meir Sternbergin mukaan erotusta fiktion ja historiankirjoituksen välillä ei voi tehdä vain sen perusteella onko tekstissä keksittyä materiaalia, sillä sellaista on väistämättä molem-

Evankeliumien narratiivisuuden uudelleen löytäminen on usein johtanut käsittelemään niitä fiktiivisinä kertomuksina, minkä Watson näkee vastareaktion moderniin historialliseen lähestymistapaan ja siinä nähtyihin ongelmiin.¹²⁰ Pyrkimys päästä tekstin takana olevaan todellisuuteen on hylätty, koska historiallisen ja narratiivisen kritiikin on ajateltu kuuluvan erilleen. Watsonin mukaan narratiivisen kritiikin avulla tavoitetaan kuitenkin vain osa evankeliumien luonteesta, jos siinä ohitetaan evankeliumien luonne historiallisina lähteinä. Lisäksi, jos Jeesus ymmärretään historiallisen henkilön sijasta vain hahmoksi täysin fiktiivisessä kertomuksessa, on hän silloin teologisesti merkityksetön.¹²¹ Siksi Watson yrittää luoda tavan käsitellä evankeliumeja kerrottuna historiana (narrated history) ja siten yhdistää toisiinsa historiallisen ja kirjallisen lähestymistavan. Samalla Watson joutuu haastamaan sen käsityksen historiankirjoituksesta ja -tutkimuksesta, jolle moderni evankeliumien tutkimus on hänen mukaansa perustunut.¹²²

Historiallis-kriittinen tutkimus on kyseenalaistanut evankeliumien historiallisen luotettavuuden ja luonut jyrkän erotuksen historian Jeesuksen ja sen Jeesuksen välille, joka evankeliumien kertomuksessa esiintyy. Watsonin mukaan onkin tarkasteltava niitä lähtökohtia, jolle tämä erottelu perustuu ja mitä tarkoitetaan historiankirjoituksella ja historiallisella luotettavuudella.¹²³

missa. Siitä seuraa, että ”to demonstrate that the biblical writers allowed themselves some latitude in the treatment of their materials is to demonstrate nothing much about their genre, unless that exercise of invention appeals and amounts to the total license of fictionalizing rather than to the constrained license of historicizing.” Sternberg 1987, 29. Sternbergin mukaan ero fiktion ja historiankirjoituksen välillä on siis siinä, ettei fiktiossa luovuudelle aseteta rajoja. Raamattu on Sternbergin mielestä ehdottomasti historiankirjoitusta. Sternberg 1987, 23-35.

120 Myös Dan R. Stiver antaa samanlaisen kuvan tapahtuneesta kehityksestä. Stiver 2001, 52-54. Hyvänä esimerkkinä Raamatun kertomusten käsittelemisestä fiktiona käy David Robertsonin antama määritelmä kirjallisuuskritiikistä. Hänen mukaansa kirjalliseen lähestymistapaan kuuluu, että tekstiä käsitellään fiktiona, vaikka Raamatun kohdalla ollaankin hyvin tietoisia etteivät kirjoittajat tekstiään niin tarkoittaneet luettavaksi. Historiallisten kysymysten ohittaminen ja tekstin käsitteleminen fiktiona on tietoinen valinta, eikä se ole parempi tai huonompi lukutapa, se on vain erilainen. Uusi kirjallisuuskriittinen paradigma ei ole yhteensopiva historiallis-kriittisen paradigman kanssa ja vanhasta paradigmasta käsin uusi näyttää mielivaltaiselta. Kysymys totuudesta ohitetaan tai totuus mielletään intratekstuaaliseksi. Robertson 1977, vii-13. Ks. myös Powell 1993, 3-4.

121 Watsonin mukaan myöskin puhtaasti historiallinen lähestymistapa tavoittaa vain osan evankeliumien luonteesta, koska lähestymistapaa rajoittaa metodologisesti ateistinen maailmankuva. Historiallinen näkökulma auttaa kuitenkin ymmärtämään, ettei evankeliumeja voi irrottaa historiasta, sillä epähistoriallisuus johtaa virheelliseen kuvaan Jeesuksesta vain kertomuksessa esiintyvänä mielikuvitushahmona. Watson 2001, 164, 166-167. Teologian ja historian erottamisesta ks. Thiselton 1995, 20-26; Wright 1992, 10-13; Veijola 1990, 34.

122 T&T, 33-34.

123 T&T, 34-37.

Historiallis-kriittisessä tutkimuksessa pyritään tunnistamaan evankeliumin tekstistä useita eri kerroksia, joista yksi yhdistetään evankelistaan, toinen tradition historiaan ja kolmas Jeesukseen itseensä. Ensimmäistä kerrosta tutkii redaktiokriittikki, toista muotokriittikki ja kolmatta historiallisen Jeesuksen tutkimus. Eri kerroksia ei tutkita niinkään diakronisesti, eli miten ne ovat suhteessa toisiinsa, vaan synkronisesti, toisistaan suhteellisen itsenäisinä. Kerroksia ei nähdä vain käsitteellisesti erillisinä, vaan myös laadullisesti erilaisina. Historiallisen Jeesuksen kerros vastaa todellisuutta ja evankelistan kerros uskoa, joka nähdään illuusiona tai perustelemattomana irrationaalisenä vakaumuksena. Todellista Jeesusta pitää vaivalalla etsiä myöhäisemmän materiaalin seasta, joka on arvokasta vasta traditiohistorian ja evankelistojen teologian tutkimuksessa.¹²⁴

Taipumus eri kerrosten synkroniseen tarkasteluun ja vastakkainasetteluun johtuu eroavaisuuksien asettamisesta etusijalle suhteessa yhteneväisyyksiin. Watsonin mielestä taustalla saattaa olla epäilyksen hermeneutiikasta (hermeneutic of suspicion) juontuva näkemys, jonka mukaan eroavaisuudet paljastavat valheellisuuden. Osoittaakseen, että eroavaisuuksiin voi suhtautua toisellakin tapaa, Watson vertaa miten D. F. Strauss ja Jean Calvin käsittelevät vuorisaarnan luonnetta kokoelmana eri lähteistä peräisin olevia katkelmia.¹²⁵

Watsonin mukaan Strauss näkee Matteuksen ja Luukkaan välisten erojen osoittavan toisen evankelistaista erehtyneen. Eroavaisuudet ovat merkki virheestä, jolloin toinen tai molemmat evankelistaista on väärässä. Straussille minkäänlainen fiktiivisyys, tässä tapauksessa vuorisaarnan kokoaminen eri lähteistä, ei sovi yhteen totuudellisuuden kanssa. Watsonin mukaan Calvin taas ei näe eroavaisuuksia ongelmana, vaan painottaa niiden sijasta yhteneväisyyksiä yrittämättä kuitenkaan väkisin harmonisoida eroja olemattomiksi. Eroavaisuudet eivät Calvinin mielestä osoita valheellisuutta, vaan tiettyjen kronologisten yksityiskohtien olevan merkityksettömiä. Olennaista on evankelistojen yhteinen tavoite esittää Jeesuksen keskeisiä opetuksia yhteen koottuna.¹²⁶

124 T&T, 37-38.

125 T&T, 38.

126 T&T, 38-40. Artikkelissaan *The fourfold gospel* (2006) Watson esittelee Augustinuksen näemyksen, jonka mukaan eroavaisuuksien takaa pitää tunnistaa yhteinen asiasisältö. Eri kuvauksien moninaisuuden voidaan sen jälkeen nähdä tarjoavan mahdollisuuden ymmärtää tätä yhteistä asiasisältöä paremmin. Watson 2006c, 49-50. Gary A. Anderson käsittelee kirjassa *The Genesis of Perfection* (2003) ristiriitaisiksi nähtyjen Raamatun tekstien tulkinnan historiaa. Hänen mukaansa tällainen Raamatun tekstien asettaminen toistensa kanssa vastakkain on moderni ilmiö. Anderson 2003, 100.

Strauss näkee, että historiallis-kriittisen tutkimuksen tehtävä on vastustaa näkemystä, jossa Raamatun teksti ja ulkopuolinen todellisuus vastaavat täysin toisiaan. Straussin näkemyksessä historiallinen tutkimus määrittää itseään suhteessa vastustettuun näkemykseen ja tulee siitä riippuvaiseksi. Watsonin mukaan Straussin näkemys vaikuttaa edelleen modernissa evankeliumien tutkimuksessa, kun evankelistan ja historiallisen Jeesuksen kerrokset erotetaan toisistaan itsenäisiksi ja niiden katsotaan pitkälti kumoavan toisensa. Watsonin mielestä historiallis-kriittisen tutkimuksen roolia ei kuitenkaan tule ymmärtää tällä tavalla ja evankeliumien luonne historian kuvauksena ja niiden välisten eroavuuksien merkitys tulee ymmärtää eri tavalla kuin Strauss. Tutkimuksessa voidaan hylätä positivistinen oletus, että historiankirjoitus vaatii jokaisen väitteen perustuvan orjallisesti empiriseen tietoon, sillä nykyaikainen historiantutkimus hylkää naiivin näkemyksen historiankirjoituksesta puhtaana kuvauksena. Historiankirjoituksen ja historiallisen todellisuuden suhde nähdään ongelmallisempana kuin aikaisemmin ja tämän uuden ymmärryksen valossa evankeliumit voidaan ymmärtää kerrottuna historiana ja siten yhdistää narratiivinen ja historiallinen kritiikki.¹²⁷

Watsonin mukaan historiankirjoituksen ja muun kirjallisuuden välille on mahdotonta vetää tarkkaa rajaa, sillä myös historiankirjoituksessa joudutaan käyttämään luovuutta ja mielikuvitusta.¹²⁸ Historiantutkija pyrkii näkemään jonkinlaisia rakenteita lähteiden ra'assa massassa, toistuvia kuvioita ja kehityskulkuja, joiden avulla lähteistä valitaan keskeisimmät. Jokaista kausaalista yhteyttä historian tapahtumien välillä ei koskaan voi kokonaan selittää ja siksi aina jää mahdollisuus rajata ja tulkita aineistoa eri tavalla ja kyseenalaistaa edeltävä ymmärrys historias-
ta.¹²⁹

127 T&T, 40-41.

128 Tätä tukee historiantutkijan, professori Hayden Whiten näkemys, jonka mukaan historiankirjoituksella ja fiktiolla on paljon yhteistä. Puhtaasti muodollisesti katsottuna monia historiankirjoituksia ja romaaneja on vaikea erottaa toisistaan. White 1990b, 121-122. Näin myös Sternberg 1987, 30. Whiten mukaan 1700-luvulle asti historiankirjoitus nähtiin taidemuotona ja sen osittain fiktiivinen luonne tiedostettiin yleisesti. Totuutta ja fiktiota ei nähty toisiaan poissulkevinä, vaan ajateltiin, että historian esityksissä voidaan ja tarvitsee välillä hyödyntää fiktiota. 1800-luvun alussa alettiin totuus samaistaa faktoihin ja pitää fiktiota sen vastakohtana. Sitten on uudelleen alettu tiedostaa historiankirjoituksen osittain fiktiivinen luonne. White 1990b, 123-126. White itse oli merkittävä tekijä historiankirjoituksen ns. kirjallisessa käännteessä. Cohen 2004, 318. Watson

129 T&T, 42. White esittää samanlaisen kuvan historiankirjoituksesta. Materiaalia on sekä liian paljon että liian vähän, toisaalta lähteitä pitää rajata ja toisaalta täydentää. Rajaaminen ja täydentäminen molemmat vaativat päättelyä ja luovuutta, eikä täydellistä selitystä valitulle historian tapahtumalle ole mahdollista antaa. White 1990b, 51.

Historiankirjoituksen kirjallisesta luonteesta seuraa, että on vaikeampi tehdä selvää erotusta historiankirjoituksen ja muiden diskurssin muotojen välillä. Watson ottaa esimerkiksi, kuinka modernissa historiantutkimuksessa kritisoidaan Herodotoksen tapaa liittää historiankirjoituksiinsa legendaarista materiaalia. Jos legendat luokitellaan puhtaaksi fiktioksi, laitetaan silloin mutkia suoriksi, koska myös legendat kertovat historiasta ja fiktiivinenkin kirjoitus viittaa todelliseen maailmaan omalla tavallaan.¹³⁰ Legenda voi toimia apuvälineenä lähteiden järjestämisessä jonkin menneisyyttä koskevan keskeisen kysymyksen ympärille ja samankaltaisia empiirisen tason ylittäviä entiteettejä käytetään usein historiankirjoituksessa, oli kyseessä sitten jokin jumaluus, kohtalo tai ideologia kehityksestä tai luokkataistelusta.¹³¹

Watson väittää, että Raamatun tekstit antavat selvästi ymmärtää olevansa historiankirjoitusta eivätkä fiktiivistä kirjallisuutta. Niissä historiankirjoitusta jäsentävänä periaatteena toimii Jumalan toiminta historiassa. Vanha testamentti kertoo Israelin kansan historiasta ja evankeliumit asettavat Jeesuksen elämän tähän historialliseen kontekstiin. Uuden testamentin mukaan historia ei kuitenkaan lopu siihen, vaan Kristus on uusi alku maailman historiassa. Watson huomauttaa, että jos Raamatun kertomukset kokonaisuudessaan on ymmärrettävä historiankirjoitukseksi, on silloin otettava huomioon myös kertomusten vaihteleva suhde niitä edeltäneeseen historialliseen todellisuuteen.¹³²

Watsonin mukaan moderni evankeliumien tutkimus on perustunut ongelmalliselle käsitykselle historiankirjoituksesta ja -tutkimuksesta. Seuraavaksi tarkastellaan Watsonin esimerkkiä Wilhelm Diltheystä modernismin edustajana ja selvitetään kuinka Watson pyrkii Hans-Georg Gadamerin hermeneuttisen ajattelun avulla korjaamaan niitä ongelmia, joita hän näkee modernissa käsityksessä historian luonteesta.

130 Näin fiktion ja todellisuuden suhteesta myös Ricoeur 2000, 72 ja White 1990b, 122. N.T. Wrightin mukaan Herodotoksen näkemys historiankirjoituksen luonteesta vastasi paremmin todellisuutta kuin moderni myytti neutraalista historiankuvauksesta. Wright 1992, 84-85.

131 Watson 42-43. Whiten mukaan historian tapahtumat saavat varsinaisesti merkityksensä vain osana narratiiveja. White 1990a, 41-44. Tapahtumista ei kuitenkaan voi muodostaa narratiivia ilman moralisointia. Käsitys aidosta historiallisesta ”objektiivisuudesta”, joka pyrkii kieltämään transsendenttiin perustuvan moralisoinnin, perustuu Whiten mielestä sekulaariin ideologiaan. White 1990a, 23-25.

132 T&T, 43-45.

4.2.2. Evankeliumit historiankuvauksena

Moderni käsitys historiankirjoituksesta on johtanut siihen, että evankeliumien tutkimuksessa on kyseenalaistettu sekä niiden historiallinen luotettavuus että niiden luonne historiankirjoituksena.¹³³ Watsonin mielestä tämä osoittaa, että on tarkasteltava tarkemmin modernia käsitystä historiasta ja hän esittelee Wilhelm Diltheyn näkemyksen historian tutkimuksen luonteesta esimerkkinä siitä, miten historian luonne on modernilla ajalla käsitetty.

Diltheyn mukaan tieteellinen tieto vaatii etäisyyden ottamista elämästä ja omasta historiasta, sillä vain siten historiasta voi tulla objekti tutkimukselle. Puh- taasti historiallinen ymmärrys vaatii tutkimuskohteen totuusväitteestä vieraantu- mista ja sen toiseuden havaitsemista. Vasta sen jälkeen seuraa historiallinen ym- märtäminen, joka perustuu yleiselle inhimilliselle kyvyllä ymmärtää muita per- soonia ja heidän mielenliikkeitään. Historiantutkimusta värittää vuorovaikutteinen suhde toiseuden ja empatian välillä, jossa historiallinen kritiikki tuo esiin mennei- syyden erilaisuuden. Menneisyys on meille vierasta, mutta ei täysin käsittämätön- tä, sillä meillä on myös jotain yhteistä menneisyyden ihmisten kanssa.¹³⁴

Modernilla ajalla vierauden ja samankaltaisuuden välisen suhde on erityi- sen ongelmallinen perityn uskonnollisen tradition kohdalla. Diltheyn mukaan his- toriallinen kritiikki on tehnyt modernille ihmiselle mahdottomaksi samaistua täy- sin menneiden aikojen uskonnollisiin kokemuksiin, mutta niidenkin taustalla ole- va historia voidaan kokea uudelleen. Evankeliumien tapauksessa tämä tarkoittaa sitä, että lukija voi osittain vastustaa kirjoituksia samalla kun astuu ensimmäisten kristittyjen maailmaan. Historiantutkija luo mielikuvituksessaan kuvan menneestä ja astumalla mielessään tähän maailmaan tulee Jeesuksen aikalaiseksi. Tätä histo- rian ymmärtämisen fiktiivistä puolta rajoittaa kuitenkin kriittinen tietämys siitä, että todellisuudessa lukija on tuolle historialle vieraassa nykyhetkessä, josta käsin hän tarkastelee mennyttä.¹³⁵

Watsonin mukaan Diltheyn ymmärrys historiantutkimuksen luonteesta pe- rustuu yksipuoliselle käsitykselle nykyhetkestä ja menneisyydestä. Nykyhetki on köyhdytetty irrottamalla se sille vieraasta historiasta ja tarvitsee lisukkeekseen

133 N.T. Wright kritisoi raamatuntutkijoita siitä, että he ovat omaksuneet valistuksen ja positivi- min tarjoaman maailmankuvan ja käsityksen historian luonteesta, josta on seurannut, että evankeliumeja pidetään epähistoriallisina. Wright 1992, 92-96.

134 T&T, 45-46.

135 T&T, 46-48.

menneisyyden, jonka historiallinen tutkimus meille tarjoilee. Mutta samalla historiallinen kritiikki on köyhdyttänyt myös menneisyyden tekemällä siitä kuolleen monumentin. Watsonin mielestä ongelma näkyy siinä, kuinka klassikoita yritetään ymmärtää puhtaasti niiden syntyhetkestä käsin ohittamalla niihin liittyvä traditio. Mutta klassikot ovat nykyhetkelle tärkeitä juuri siksi, että traditio yhdistää ne nykyaikaan. Klassikon tai kanonisen kirjan asema tarkoittaa, ettei kyseessä olevaa työtä voida täysin selittää syntyhetken tapahtumilla, vaan myös pysyvällä vaikutuksella. Watson huomauttaa, ettei liiallista menneisyyden ja nykyhetken erilaisuuden painotusta pidä korjata ohittamalla niiden erilaisuus kokonaan, sillä klassikon tai kanonisen tekstin asema ei pyyhi tekstin syntyhetken historiallista tilannetta pois kokonaan. Teos voi itsekin suoraan viitata tiettyyn henkilöön, aikaan tai paikkaan, eikä sen sidonnaisuus syntyhetkeen ole siten vain lukijan oma hermeneuttinen taustaoletus.¹³⁶

Vastapainoksi Diltheylle Watson esittelee Hans-Georg Gadamerin ajatuksen, ettei nykyisyyttä määritä vain menneisyys, vaan myös avoimuus tulevaisuudelle. Tästä avoimuudesta seuraa tietynasteinen vapaus siinä, miten normatiivisten tekstien totuusväitteitä voi eri aikoina tulkita ja siksi ei voi olla olemassa yhtä ainoaa oikeaa tulkintaa, joka puolestaan voitaisiin kanonisoida. Niinpä tekstin todellinen merkitys ei ole täysin riippuvainen kirjoittajasta ja alkuperäisestä kohdeyleisöstä, vaan myös osittain tulkitsijan omasta historiallisesta tilanteesta. Toisin kuin Diltheyllä, Gadamerin mukaan historiallinen etäisyys syntyhetken ja tulkitsijan välillä ei ole vain erottava tyhjiö. Ajallisen etäisyyden voidaan nähdä myös auttavan tulkintaa, koska välin täyttää jatkuvuus ja traditio, joiden valossa tulkitsija näkee teoksen.¹³⁷

Gadamerin avulla Watson osoittaa, etteivät evankeliumit ole jääneet vankeiksi modernille ajalle vieraaseen menneisyyteen. Koska ne ovat kanonisia tekstejä, niiden syntyhetken yhdistää nykyhetkeen niiden yhteisöllisen tulkinnan traditio. Evankeliumien tulkinnan ensisijainen tehtävä on selvittää niiden totuusväitteen nykyinen merkitys, joka on aina erilainen ajasta ja paikasta riippuen. Niiden totuusväite koskee myös määrättyjä henkilöitä, aikoja ja paikkoja, jotka ovat ol-

136 T&T, 48-49. Watson käsittelee ajatusta Raamatusta klassikkona myös artikkelissaan *The Scope of Hermeneutics* (1997). Watson 1997, 67-71.

137 T&T, 50.

leet olemassa tekstin ulkopuolisessa ja sitä edeltävässä todellisuudessa ja siksi ne ovat historiankirjoituksia.¹³⁸

Kun Gadamerin hermeneutiikkaa sovelletaan evankeliumeihin, on Watsonin mukaan otettava huomioon maailma kirkon kontekstina. Muuten on vaarana, etteivät evankeliumit joudu kosketuksiin kuin kirkon oman yhteisöllisen tradition kanssa, mikä olisi ristiriidassa evankeliumien totuusväitteen universaaliuden kanssa. Siksi tarvitaan käsitteistö, jolla voi hahmottaa evankeliumien luonnetta historiankirjoituksina ilman etukäteen tehtyä oletusta niiden totuuden puolesta tai sitä vastaan. Tämän käsitteistön avulla olisi mahdollista tuoda kirkollinen diskurssi muiden diskurssien yhteyteen.¹³⁹

Voidakseen käsitellä evankeliumeja historiankirjoituksina ilman etukäteen tehtyä oletusta niiden totuudesta, Watson ottaa avukseen käsitteen historiallinen tapahtuma. Hän näkee sen historiantutkimuksen vastikkeena kirjallisuudentutkimuksen käsitteelle klassikko, sillä historiallinen tapahtuma on käännekohta historian kulussa, joka synnyttää oman tulkintatraditionsa. Toisin kuin historian tapahtuma, historiallinen tapahtuma on jossain määrin ainutlaatuinen, kuten Amerikan löytäminen, Ranskan vallankumous tai Jeesuksen elämä. Historialliselle tapahtumalle on luonteenomaista, että sen omat aikalaiset voivat vain aavistaa millainen merkitys sillä tulee olemaan. Se ei siis ole ominaisuus, joka on ilmiselvästi tapahtumassa itsessään heti alun perin, sillä historiallinen tapahtuma tunnustetaan sellaiseksi vasta jälkikäteen. Sen merkitys avautuu vasta tietyn ajallisen etäisyyden synnyttyä, kun tapahtuma voidaan nähdä sen synnyttämien seurauksien valossa. Ajan myötä jotkin käsitykset tapahtumasta, kuten myös osa siihen liitetyistä odotuksista, osoittautuvat vääriksi. Historiallisen tapahtuman merkitystä ei voida kokonaan ymmärtää ennen maailmanloppua, mutta ajan myötä muodostuu suhteellisen vaikiintunut tulkinta sen merkityksestä.¹⁴⁰

Watsonin mukaan edeltävä analyysi tarjoaa neljä näkökulmaa evankeliumien ymmärtämiseksi historiankirjoituksina. Ensinnäkin, historiallinen tapahtuma tunnustetaan sellaiseksi vasta jälkikäteen ja tämä koskee myös Kristus-tapahtumaa. Kanoninen tulkinta Jeesuksen elämästä on vaatinut tietyn ajallisen etäisyyden ja

138 T&T, 50.

139 T&T, 50-51. Maailmasta kirkon kontekstina ks. yllä luku 2.2. Watsonin näkemystä totuusväitteiden universaaliudesta käsitellään myöhemmin luvussa 5.2.

140 T&T, 51-52. Merkityksen käsitteestä historiallisten tapahtumien yhteydessä ks. Wright 1992, 115-117.

yhteisöllisesti muodostuneen tradition vakiintumisen. Jälkikäteen syntyvä tulkinta ei kuitenkaan tarkoita, että se olisi tapahtumaan mielivaltaisesti liitetty uusi ja vieras merkitys.¹⁴¹

Toiseksi, historia, josta evankeliumit kertovat, on Kristus-tapahtuma, eikä vain sarja irrallisia tapahtumia Jeesuksen elämästä. Ne kertovat historiallisesta tapahtumasta, kokonaisuudesta jollaiseksi Jeesuksen elämä jälkikäteen tunnistettiin. Historiallisen tapahtuman luonteeseen kuuluu, että sen merkitys voidaan tunnistaa vasta myöhemmin, sillä sen luonteeseen kuuluu avoimuus tulevaisuutta kohtaan. On täysin eri asia tunnistaa Kristus-tapahtuma evankeliumien kuvaamaksi historialliseksi tapahtumaksi kuin nähdä se Jumalan ratkaisevana puuttumisena historiaan. Ensimmäinen näkemys ei ole uskon varassa, sen sijaan jälkimmäinen taas on.¹⁴²

Kolmanneksi, evankeliumien historiankirjoituksessa mennyt, nykyisyys ja tulevaisuus ovat erottamattomasti kietoutuneet toisiinsa. Niitä ei voida käsitellä toisistaan täysin erillisinä ja itsenäisinä kerroksina, sillä ne ovat saman historiallisen tapahtuman synnyttämän tradition jatkumoa ja kirjoitusten kuvaama menneisyys jatkuvasti vaikuttaa nykyhetkessä. Evankelista ei kuvaa kuolleeksi jähmettynyttä historiallista monumenttia, eikä toisaalta kuvaa puhtaasti nykyhetkeä vain historiaksi naamioituna. Siksi historiallis-kriittisen tutkimuksen taipumus eri kerrosten synkroniseen tarkasteluun ja vastakkain asetteluun on ongelmallinen.¹⁴³

Neljänneksi, historiallisen tapahtuman luonteeseen kuuluu olennaisena osana että se tulee ikuistetuksi kirjoituksena. Kirjoitus syntyy tapahtuman synnyttämän tradition seurauksena ja on siksi ominaista historialliselle tapahtumalle. Kirjoitus säilyttää tapahtuman, kun se rajaa tapahtumasta tehtyjä tulkintoja.¹⁴⁴

Seuraavaksi tarkastellaan, miten Watson pyrkii löytämään yhteneväisyyksiä historiankirjoituksen ja kaunokirjallisuuden välillä. Hänen tavoitteenaan on osoittaa niiden jakavan yhteisiä piirteitä ja siten osoittaa, että on mahdollista yhdistää historiallinen ja kirjallinen lähestymistapa evankeliumeihin niiden kaksinaisen luonteen perusteella.

141 T&T, 52.

142 T&T, 52-53.

143 T&T, 53. Ks. myös Veijola 1998, 17-21.

144 T&T, 53-54.

4.2.3. Juonellistaminen, kausaliteetti ja fiktio historiankirjoituksessa

Juonellistaminen

Osoittaakseen historiankirjoituksen ja muun kirjallisuuden välillä olevan merkittäviä yhteneväisyyksiä, Watson esittelee miten Paul Ricoeur tuo historiankirjoituksen ja kirjallisuuden teorit yhteen omassa ajattelussaan. Ricoerin mukaan historiankirjoitukselle ja fiktiiviselle narratiiville on yhteistä juonellistaminen (emplotment), tapahtumien järjestäminen kokonaisuudeksi juonen avulla.¹⁴⁵ Juoni koostuu alusta, keskiosasta sekä lopusta ja sekä juoni että sen osat syntyvät juonellistamisessa, eivätkä ne ole ominaisuuksia tapahtumassa itsessään. Fiktiossa juonen päämäärähakuisuus ja lopetus ovat vahvemmin läsnä kuin historiankirjoituksessa, mutta myös historiankirjoitus vaatii jonkinasteista teleologiaa, jonka avulla valitaan keskeiset tapahtumat muiden joukosta. Sattumasta tulee historian tapahtuma kun se liitetään osaksi juonta ja siksi puhtaasti empiristinen tai positivistinen käsitys tapahtumasta fysikaalisena sattumana on riittämätön. Niinpä sekä tapahtumat että niitä yhdistävä juoni ovat jossain määrin luovan mielikuvituksen tuotoksia historiankirjoituksessa samoin kuin fiktiossa, mutta niiden suhde niitä edeltävään todellisuuteen on kuitenkin fiktiossa ja historiankirjoituksessa hyvin erilainen.¹⁴⁶

Watsonin mukaan evankeliumeilla on monia yhtymäkohtia fiktiivisten tekstien kanssa ja siksi niiden käsittely kirjallisuutena on sekä mahdollista että hyödyllistä. Silti ei pidä unohtaa, että ne selvästikin ovat historiankirjoitusta. Havainto historiankirjoitukseen kuuluvasta juonellistamisesta osoittaa, ettei evankeliumien juonellisuus ole merkki siitä, että ne olisivat pääosin fiktiivisiä. Evankeliumien tutkimuksessa ei siksi tarvitse tehdä valintaa joko historiallisen tai kirjallisen lähestymistavan välillä, sillä ne eivät sulje toisiaan pois.¹⁴⁷

Kausaliteetti

145 Juonellistamisesta historiankirjoituksessa ks. Ricoeur 1984; White 1990b, 57-61.

146 T&T, 54-56. Whiten mukaan vaikka romaanikirjailija käsittelee fiktiivisiä tapahtumia ja historioitsija todellisia tapahtumia, molempien täytyy samalla tavalla yhdistää tapahtumat ymmärrettäväksi esitykseksi käyttäen samoja metodeja. Faktat eivät puhu itse omasta puolestaan, vaan historioitsijan pitää puhua niiden puolesta ja rakentaa irrallisista palasista kokonaisuus tuomalla järjestys kaaokseen. White 1990b, 125. Myös Stephen I. Wrightin mukaan: "...it is not the dialectic between fact and fiction that is at stake in reading premodern narrative, but that between form and chaos." Wright 2001, 232. Jon A. Levisohn näkee historiankirjoituksen vaativan myös luovuutta, mutta muistuttaa että historioitsijan mielikuvitukselle asettaa omat rajansa samaan aiheeseen liittyvät aikaisemmat narratiivit. Levisohn 2003, 469-470.

147 T&T, 56-57.

Watson esittelee Ricoeurin näkemyksen, jonka mukaan analyyttisen filosofian epistemologian soveltaminen historiankirjoitukseen johti historian tapahtuman narratiivisen luonteen unohtumiseen. Kun historian lakien uskottiin ohjaavan historian tapahtumia, ajateltiin olevan mahdollista selittää tapahtumat kokonaan kausaliteetin avulla ja tästä seurasi, ettei mikään tapahtuma voinut olla ainutlaatuinen. Watsonin mukaan tällainen yritys siirtää luonnontieteiden ehdoton kausaliteetti historian tutkimukseen on todennäköisesti syntynyt halusta vastustaa kristillistä käsitystä Kristus-tapahtuman ainutlaatuisuudesta. Tämän kysymyksen valossa Watson käsittelee saksalaisen teologi Ernst Troeltschin näkemystä historiasta.¹⁴⁸

Troeltschin mukaan historiaa ei voida redusoida luonnonlakien kaltaisten sääntöjen alaiseksi, mutta luonnontieteitä ja historiantutkimusta yhdistää se, että molemmat pyrkivät kuvaamaan todellisuutta mahdollisimman kattavasti. Siksi myös kristinusko on pitänyt liittää kattavampaan selitysmalliin, modernin historian viitekehykseen, joka selittää sen ilmiönä. Modernin historiakäsityksen mukaan mikään tapahtuma ei voi olla ehdottoman ainutlaatuinen ja tämä koskee myös Kristus-tapahtumaa siinä missä muitakin.¹⁴⁹

Vaikka Troeltsch yrittää pitää historian ja luonnontieteet erillään, Watsonin mielestä hän antaa kuitenkin luonnontieteen määrittää historiakäsitystensä. Lopputuloksena on, että kristinusko nähdään vain yhtenä ilmiönä muiden joukossa. Se ei erotu muusta historiasta millään olennaisella tavalla ja näin se on menettänyt omalaatuisuutensa. Vastalääkkeeksi Troeltschille Watson esittelee Ricoeurin kriittikkä historian luonnontieteelliselle reduktiolle.¹⁵⁰

Watson kertoo kuinka Ricoeurin mukaan historiaa ei enää nähdä koko todellisuutta selittävänä tieteenä, koska Wittgensteinin ajatus kielipeleistä on vaikuttanut myös käsitykseen historiasta. Sen seurauksena historia nähdään yhtenä kielipeleistä, jolla on oma näkökulmansa todellisuuteen, eikä koko todellisuus ole yhden ainoan käsitteen, kausaliteetin, avulla selitettävissä.¹⁵¹ Historiankirjoituksessa käytetään kausaalisia selityksiä eri tavoin kuin luonnontieteistä, sillä historiankirjoituksessa niiden tarkoituksena on liittää historian tapahtumat narratiivi-

148 T&T, 57. Colin J.D. Moore taas näkee yhteyden kielifilosofian ja historianfilosofian välillä: "When philosophies of universal history were in the ascendancy, a unilateral philosophy of language also became fashionable – although the connections were not always recognized." Greene 2001, 215.

149 T&T, 57-58.

150 T&T, 58.

151 Kausaalisen selityksen ongelmista historiantutkimuksessa kt. Rigby 1995.

seen kokonaisuuteen käyttäen useita erilaisia keinoja. Ricoeurin mukaan historiankirjoituksessa selityksien tehtävänä on auttaa lukijaa seuraamaan historioitsijan kertomusta. Tätä kertomusta ohjaa jokin teema, jonka historioitsija on liittänyt tapahtumiin tehdäkseen niistä lukijalle mielenkiintoisia ja näin historiankirjoittajan ja kirjailijan tehtävistä paljastuu paljon yhteistä.¹⁵²

Watsonin mukaan edeltävien huomioiden pohjalta voi tehdä kaksi tärkeää huomiota. Ensinnäkin historiankirjoituksessa kausaaliset selitykset ovat heterogeenisiä eikä ole yhtä ainoa oikeaa selittämisen tapaa. Sen vuoksi evankeliumien luonnetta historiankirjoituksena ei tule kieltää, vaikka ne selittävät Jeesuksen toimia hänen ainutlaatuisella suhteellaan Jumalaan.¹⁵³ Toiseksi, historiallisten selitysten heterogeenisyys tekee historioitsijasta tarinankertojan, jonka on tehtävä tosi-kertomuksestaan seurattava ja vakuuttava. Se, millaisia selityksiä kertoja käyttää, riippuu hänen yleisöstään, sillä yleisö määrää milloin jokin asia kaipaa selitystä ja millaiset selitykset ovat vakuuttavia. Evankeliumit eivät ole ainoita tekstejä, joiden tarjoamat selitykset eivät ole joistain lukijoista vakuuttavia. Koska ei ole olemassa yleisesti pätevän selityksen mallia, kaikki historiaa kuvaavat tekstit ovat samalla viivalla tämän ongelman edessä.¹⁵⁴

Fiktio

Vaikka historiankirjoituksen luonteeseen kuuluu historian ja fiktion yhteen punoutuminen juonellistamisessa ja selityksissä, Watsonin mukaan jossain pisteessä fiktio alkaa olla haitaksi historiallisen narratiivin tehtävälle luoda uskollinen rekonstruktio aikaisemmasta todellisuudesta. Watson painottaa, ettei tätä ongelmaa voida ohittaa, sillä Ricoeurin mukaan tietty puoli eksistenssistä on suoran kuvauksen tavoittamattomissa. Hänen mukaansa metaforaa ja narratiivia yhdistää se, että kun niiden deskriptiivisen referentin häivyttää pois, ne pystyvät puhumaan sellaisesta mikä muuten on sanojen tavoittamattomissa. Watsonin mielestä tätä Ricoeurin ajastusta voidaan soveltaa niin, että fiktion avulla voidaan puhua myös niistä his-

152 T&T, 58-59. Erilaisista historiankirjoituksen selitysmetodeista ks. White 1990b, 63-66. Historiankirjoituksen kertomuksellisuudesta ks. Wright 1992, 113-115.

153 Watsonin mukaan "...there is no normative principle of explanation which would permit one to rule out in advance a historiographical explanation in terms of transcendence." T&T, 60. Watson on kuitenkin myöhemmin sitä mieltä, ettei historian tutkimuksessa pitäisi hyväksyä Jumalaa tapahtumia selittävänä tekijänä ja hänen mukaansa kriittisellä historiantutkimuksella on myös oma positiivinen roolinsa. Watson 2001, 160, 166-168. Tässä Watsonin näkemykset näyttäisivät olevan ristiriitaisia, tai hänen ajattelunsa on muuttunut kirjan T&T kirjoittamisen jälkeen. Ks. myös Wright 1992, 96.

154 T&T, 59-60.

torian tapahtumista, jotka muuten olisivat mahdottomia sanoin kuvata. Vaikka evankelistat käyttivät kertomuksissaan myös fiktiota, se ei haittaa niiden tehtävää kuvata historiaa. Tämä johtuu siitä, että ne käsittelevät historiallisesti ainutlaatuisia aihetta, jonka historiallisessa kuvauksessa legendaarisilla kertomuksilla on korvaamaton tehtävä.¹⁵⁵

Kirjassaan *Text, Church and World* Watson kritisoi Hans Freita siitä, ettei tämän narratiivinen lukutapa käsittele totuuskysymystä, vaikka Frei itsekin myöntää, ettei sitä esimerkiksi ylösnousemuskertomuksen kohdalla voida ohittaa. Kirjansa lopussa Watson itse käsittelee Jeesuksen ylösnousemusta ja tulee siihen tulokseen, että itse Uuden testamentin mukaan ylösnousemuksen varassa koko kertomus seisoo tai kaatuu ja siksi tulkinta ei lopulta voi ohittaa kysymystä kertomuksen ja todellisuuden suhteesta.¹⁵⁶ Watson palaa kysymykseen evankeliumin kertomuksen ja todellisuuden suhteesta kirjassaan *Text and Truth* osoittamalla, että historiankirjoituksen ja fiktion suhde todellisuuteen on monimutkainen ja ettei jonkinasteinen fiktiivisyys ole poissuljettua historiankirjoituksessa. Siksi evankeliumeja ei tarvitse käsitellä joko täysin fiktiivisinä historiallisina romaaneina tai epäonnistuneena historiankirjoituksina, vain sen takia että niiden kirjoittajat eivät ole joka kohdassa pysyneet modernin historiakäsityksen rajaamalla alueella.¹⁵⁷

155 T&T, 60-63. Stephen I. Wright soveltaa Ricoeurin käsitystä metaforan luonteesta hieman eri tavoin kuin Watson. Wrightin mukaan metaforinen merkitys ei korvaa kirjaimellista merkitystä kokonaan, vaan sekä kirjaimellinen että metaforinen merkitys säilyvät ja ovat jännitteisessä suhteessa toisiinsa. Vaikka kertomus ymmärrettäisiin metaforiseksi, sen ei silti tarvitse olla pelkkä metafora, vaan kertomus voidaan nähdä sekä historiallisena todistuksena että metaforana. Wright 237-238. Wrightilla metaforisuus ei siis tee tapahtumasta automaattisesti epähistoriallista.

156 TCW 288-293.

157 Watson käsittelee aihetta myös artikkelissaan *The quest for the real Jesus* (2001). Hänen mukaansa evankeliumit eivät täytä objektiivisen ja neutraalin historiankirjoituksen määritelmää, koska ne kertovan ainutlaatuisista tapahtumista ja empiirisesti epädet legendat ovat joskus ainoa keino kuvata tätä historiaa. Historian tutkimuksen näkemys materiaalin epähistoriallisuudesta ei tarkoita, ettei se olisi totta, sillä evankeliumien kuvaaman tapahtuman faktuaalisuus ei ole kertomuksen totuudelle aina välttämätöntä. Watson 2001, 165-166. Artikkelissaan *The fourfold gospel* (2006) Watson esittelee Origeneen näkemyksen, jonka mukaan epähistoriallisuus ei välttämättä vähennä kertomuksen teologista merkitystä, vaan voi tuoda sen paremmin esille. Watson 2006c, 46-48, 50. Ks. myös T&T, 83; TCW 229-231.

Dan R. Stiver on artikkelissaan Ricoeur, Speech-act Theory, and the Gospels as History (2001) Watsonin kanssa samaa mieltä siitä, että Ricoeurin näkemys historiankirjoituksen ja fiktion suhteesta tekee mahdolliseksi nähdä evankeliumien luonteen sekä historiankirjoituksena että fiktiona, eikä niistä tarvitse valita vain toista. Stiver eroaa Watsonista siinä, että hän ottaa Ricoeurin ajatusten lisäksi avukseen puheaktiteorian. Stiverin mukaan ”Ricoeur enables us to see clearly that history and fiction can be interwoven in the Gospels, but speech-act theory enables us to see much more clearly how they are interwoven.” Stiver 2001, 68. Watsoniin verrattuna Stiver onnistuu puheaktiteorian avulla pääsemään yhden askeleen pidemmälle ja paremmin valottamaan evankeliumin kertomuksen fiktiivisen ja historiallisen puolten suhdetta toisiinsa. Puheaktiteoriaa esitellään myöhemmin luvussa 5.1.3.

Fiktio ja historiallisuuden suhde totuudellisuuteen jää Watsonilla kuitenkin epäselväksi, eikä hän tarjoa minkäänlaisia välineitä erottaa tekstin fiktiivisiä osia muista. Watson päätyy totuuskytymyksessä lopulta hyvin lähelle Hans Freita, jota Watson kritisoi kirjassaan *Text, Church and World*.¹⁵⁸

4.3. Yhteenveto

Tässä luvussa selvitettiin, miten Watson yrittää yhdistää historiallisen ja kirjallisen lähestymistavan Raamatun teksteihin. Watson pitää niitä molempia hyödyllisinä, mutta yksinään riittämättöminä ja siksi hän haluaa täydentää niillä toisiaan.

Luvussa 4.1. tarkasteltiin, kuinka Watson pyrkii osoittamaan kirjallisen lukutavan pystyvän ratkaisemaan ongelmia, joihin ei historiallisen kritiikin avulla ole onnistuttu löytämään ratkaisua. Watson esittelee, miten historiallis-kriittisessä tutkimuksessa on käsitelty Genesiksen luvussa 37 nähtyjä ongelmia. Havaittiin, että Watsonin mukaan historiallinen lähestymistapa ei ole onnistunut tarjoamaan ratkaisua tekstissä havaittuihin ongelmiin. Tarjolla on vain kilpailevia ratkaisuyrityksiä, joista jokaiselle on olemassa perustelut, mutta jotka eivät ole yhteen sovitettavissa. Tutkimus polkee paikallaan ja historiallinen lähestymistapa ei pysty ratkaisemaan esille nostamia ongelmia.

Havaittiin myös, että Watsonin mielestä Genesiksen 37 luvun kohdalla valitseva tilanne on yleistettävissä ja historiallisen lähestymistavan avuksi on otettava kirjallinen lukutapa, jossa tekstissä nähdyt ongelmat pyritään selittämään tarkastelemalla tekstin syntyhistorian sijasta sen lopullista muotoa. Watson osoittaa, miten kirjallisen lukutavan avulla pystytään ratkaisemaan ongelmat, joissa historiallinen lähestymistapa epäonnistui. Historiallis-kriittistä tutkimusta ei kuitenkaan Watsonin mukaan saa kokonaan hylätä ja tämän paradigman parissa tehty aidoisti ja pysyvästi merkittävä työ on edelleen otettava huomioon. Havaittiin, ettei Watson kuitenkaan tarjoa muita kriteerejä aidon ja pysyvän merkityksen lisäksi, joilla historiallis-kriittistä tutkimusta tai sen tuloksia voitaisiin arvioida. Lisäksi historiallisen ja kirjallisen lähestymistapojen yhteistyö näyttäytyi hyvin yksisuun-

158 Myös Stephen Fowl on huomannut kertomuksen, historiallisen todellisuuden ja totuuden suhteessa Watsonilla ongelmia: "Watson largely presumes that the gospels' truthful rendering of Jesus is linked (if not reduced) to the historical accuracy of these texts. While there clearly must be some sort of relationship between truthfulness and historicity, the shape and nature of that relationship is not well developed." Fowl 1999, 95. Ks. myös Jensen 2004, 10-11. Samaa mieltä Watsonin ja Frein näkemysten läheisyydestä ovat Mark Alan Bowald ja David F. Ford. Bowald 2007, 74; Ford 1998, 502.

taisena, jossa kirjallisella lukutavalla selitetään historiallisen lukutavan osoittamat ongelmat tekstissä.

Luvussa 4.2. tarkasteltiin, miten Watsonin yrittää yhdistää historiallisen ja kirjallisen lähestymistavan kerrotun historian -käsitteen avulla. Havaittiin, että hän haluaa löytää tavan käsitellä evankeliumeja yhtä aikaa sekä juonellisina kertomuksina että historiankirjoituksina. Hän pitää historiallis-kriittistä lähestymistapaa ongelmallisena, koska se ei huomioi evankeliumien kertomuksellista luonnetta. Narratiiviselle lähestymistavalle taas on ominaista käsitellä evankeliumeja niin kuin ne olisivat fiktiivisiä tekstejä ja siten puhtaasti kirjallinen lähestymistapa ei ota huomioon, että ne ovat myös historiankirjoituksia. Watson osoittaa, ettei evankeliumeja käsitellessä pidä tehdä valintaa historiallisen ja kirjallisen lähestymistavan välillä, vaan pyrkiä yhdistämään ne.

Havaittiin, että Watson kritisoi evankeliumien tutkimusta, koska siinä on omaksuttu moderni käsitys historiankirjoituksesta ja tehty liian jyrkkä erotus historiankirjoituksen ja fiktiivisen kirjallisuuden välillä. Watson rakentaa siltaa evankeliumien historiallisen ja narratiivisen luonteen huomioon ottavien lähestymistapojen välille osoittamalla, ettei historiankirjoituksen ja kaunokirjallisuuden välille voida vetää tarkkaa rajaa. Historioitsijan ja tarinankertojan roolit eivät ole kaukana toisistaan, sillä niitä yhdistää juonellistaminen. Sattumasta tulee historian tapahtuma vasta kun se liitetään osaksi juonta ja sekä tapahtumat että niitä yhdistävä juoni ovat osittain fiktiivisiä myös historiankirjoituksessa. Havaittiin myös, ettei Watson lopulta onnistu sanomaan evankeliumien fiktiivisyydestä muuta, kuin että ne ovat osittain fiktiivisiä ja että se on otettava niiden tulkinnassa huomioon. Totuuskysymyksen suhteen Watson päätyy lopulta hyvin lähelle Hans Freita, jota Watson aikaisemmin kritisoi sen ohittamisesta.

Edellä luvussa 4.2.2. havaittiin, että vedotessaan Gadamerin hermeneuttiseen ajatteluun Watson päätyy näkemykseen, ettei voi olla olemassa yhtä ainoaa oikeaa tulkintaa, joka puolestaan voitaisiin kanonisoida.¹⁵⁹ Kirjassa *Text, Church and World* Watson kuitenkin toteaa seuraavasti:

159 "There can ... be no single, definitive interpretation", toteaa Watson ja lainaa Gadameria: "We would regard the canonization of a particular interpretation... as a failure to understand the actual task of interpretation". T&T, 50.

Interpretative freedom is, however, limited by another mode of scriptural interpretation... no longer flexible but resistant to change. In the creed... ecclesial interpretation encounters the limits within which it must work and beyond which it must not stray.¹⁶⁰

Tässä Watsonilla näkyy voimakas jännite, sillä uskontunnustukset ovat selvästikin kanonisoituja tulkintoja, mutta hän ei silti pidä niitä merkinä tulkinnan tehtävän väärin ymmärtämisestä. Näyttääkin siltä, ettei Watson ole järjestelmällinen soveltaessaan Gadamerin hermeneutiikkaa omassa ajattelussaan.¹⁶¹

160 TCW, 5-6.

161 Alexander S. Jensen kritisoi Watsonia siitä, että hän hyödyntää Gadameria ja Ricoeuria valikoivasti. Jensenin mukaan ”the two witnesses upon whom he calls for support of his hermeneutical theory seem not to confirm his point at all.” Jensen 2004, 11.

5. Postmodernismi haasteena raamatuntulkinnalle

Watson käsittelee kirjoissaan *Text, Church and World* ja *Text and Truth* postmodernismiksi kutsuttua aatesuuntausta ja tässä luvussa selvitetään miten hän hyödyntää postmodernismia teologisessa hermeneutiikassaan. Luvussa 5.1. selvitetään Watsonin suhdetta dekonstruktionismiin, joka on toinen Watsonin käsittelemistä postmodernismin suuntauksista. Sen jälkeen luvussa 5.2. käsitellään Watsonin näkemystä partikulaarisuutta painottavasta postmodernismin suuntauksesta. Ensin kuitenkin esitellään muutaman postmodernismille perustavan näkemyksen avulla lyhyesti, mistä tässä aatesuuntauksessa on kyse.

Postmodernismin keskeinen teesi on universaalien totuuden hylkääminen. Postmodernismin mukaan totuus voidaan ymmärtää vain paikallisesti, sidoksissa tiettyyn kieleen ja kulttuuriin. Kielen nähdään edeltävän kaikkea ajattelua, jolloin se myös sitoo tietyt ajattelutavat omiin kulttuureihinsa. Koska kielen ja maailman suhdetta ei voida tuntea, ei yhdenkään kulttuurin totuutta voida pitää yleisesti pätevänä. Toinen postmodernismille keskeinen ajatus on metanarratiivien hylkääminen. Yksikään suuri kertomus ei voi toimia perustana totuudelle tai moraalille. Kaikki kertomukset ovat eri kulttuurien omia linsejä, joiden kautta ne näkevät maailman, jokainen hieman eri tavoin. Postmodernismin mukaan metanarratiivien tavoittelu on turhaa ja siksi on opittava arvostamaan erilaisia tapoja ajatella ja ymmärtää maailmaa. Postmodernismin mukaan myös moraalit ovat kielen tavoin jatkuvassa muutoksessa, eikä moraalit voi olla universaalia, vaan se on aina paikallista, sidoksissa tiettyyn kulttuuriin. Keskeisiä vaikuttajia postmodernismin syntyyn ovat olleet Ludwig Wittgenstein, Michel Foucault, Richard Rorty ja Jacques Derrida.¹⁶²

5.1. Merkityksen epämääräisyys

Seuraavaksi selvitetään Watsonin suhdetta dekonstruktionismiin, joka painottaa tekstien merkityksen häilyvyyttä ja kyseenalaistaa näkemyksen, että teksteillä olisi yksi määrätty merkitys. Dekonstruktioismin mukaan tällainen harhaanjohtava näkemys perustuu virheelliseen oletukseen kielen läpinäkyvyydestä, jonka mukaan olisi mahdollista ylittää kieli ja tavoittaa se todellisuus, johon kieli viittaa. Dekonstruktioismin mukaan todellisuutta ei kuitenkaan voida tavoittaa, sillä sanat viit-

¹⁶² Greer 2003, 225-228.

taavat vain toisiinsa, eikä kieli viittaa itsensä ulkopuolelle. On mahdotonta astua kielen ulkopuolelle ja saavuttaa etuoikeutettu objektiivinen näkökulma ja siksi dekonstruktio kumoaa itse itsensä. Tätä ei kuitenkaan nähdä ongelmana, sillä dekonstruktio on tietoisesti ristiriitainen ja leikkisä yritys määrittää määrittämätöntä. Dekonstruktioita on kritisoitu nihilismistä ja siitä, että dekonstruktion radikaali skeptisismi jättää kaiken ennalleen.¹⁶³

Dekonstruktion isänä pidetään ranskalaista filosofia Jacques Derridaa (1930-2004). Hänen keskeinen teesinsä on, että länsimaisessa ajattelussa on tuhkautettu kielen epävakaisuus, jotta olisi mahdollista luoda perusta varmuudelle ja totuudelle. Tämä on seurausta logosentrismistä, jossa *logosta* pidetään etuoikeutettuna ideaalisena entiteettinä, joka on perustana merkitykselle ja josta kaikki diskurssi on peräisin. Logosentrismi on Derridan mukaan ollut tunnusomaista länsimaiselle filosofialle Platonista lähtien ja sille on tyypillistä dualistinen hierarkkisuus, jossa keskeistä termiä pidetään etuoikeutettuna suhteessa vastapariinsa. Esimerkkinä voidaan käyttää merkitystä ja merkityksettömyyttä, joista merkitystä pidetään alkuperäisenä, aitona ja parempana, kun taas merkityksettömyyttä pidetään toisarvoisena ja johdannaisena. *Différance* (lykkäys) on Derridalle keskeinen käsite ja se viittaa siihen, kuinka pelkästään eroavaisuuksiin perustuva kielellinen merkitys karkaa jokaiselta yritykseltä määrittää merkitys tarkasti. Tämä johtuu kielen luonteesta loputtomana ketjuna merkityksiä, josta logosentrismi yrittää turhaan löytää logosta, alkuperäistä käsitettä varmaksi perustukseksi merkitykselle.¹⁶⁴

5.1.1. Persoona kielen välineenä

Kirjassaan *Text, Church and World* Watson esittelee oman dekonstruktiivisen tulkintansa Paavalin opetuksesta kielilläpuhumisesta (1. Kor. 14), jotta hän voisi teologisesti arvioida postmodernia taipumusta hylätä määrätty kielellinen merkitys (determinate linguistic meaning). Watsonin dekonstruktiivinen tulkinta on eräänlainen empiirinen koe, jossa hän ensin soveltaa dekonstruktioita käytännössä ja vasta jälkikäteen arvioi sitä kriittisesti. Tulkinnassaan Watson rinnastaa kielilläpuhumisen ja dekonstruktion, koska ne molemmat ovat saaneet sijaa kirkon elämässä samanaikaisesti ja ne molemmat haastavat käsityksen merkityksestä.¹⁶⁵

163 TCW, 79-80; Baldick 2008.

164 Eskola 2008, 27-30; Fogarty 2005; Baldick 2008.

165 TCW, 91, 93-94.

Dekonstruktiiivisessa tulkinnassaan Paavalin opetuksesta Watson käyttää derridalaista¹⁶⁶ epämääräisyyden (indeterminacy) ja määrätyn merkityksen (determinacy) problematiikkaa. Watsonin tulkinnassa määrättyä merkitystä edustaa profetia selkokielisenä puheena, kun epämääräisyyttä edustaa kielilläpuhuminen. Logos, määrätty merkitys, yrittää hallita vastakohtaansa epämääräisyyttä. Epämääräisyys on uhka määrätylle merkitykselle, sillä jos epämääräisyys pääsee voitolle, tulee kielestä omavarainen, suljettu järjestelmä ja se alkaa viitata vain itseensä. Tällöin kielellä ei voida enää kommunikoida, koska se ei enää viittaa itsensä ulkopuoliseen maailmaan, vaan vain loputtomasti takaisin itseensä. Dekonstruktio pyrkii kuitenkin osoittamaan, että vaikka logos määrittää itsensä vastakohtana epämääräisyydelle, on tämä vastakohta läsnä itse logoksessa. Siksi logoksen tavoitteleva totuus jää aina tavoittamattomiin.¹⁶⁷

Watson toteaa, että Paavalin mukaan profetointi on ymmärrettävää ja siksi hyödyllistä yhteisölle, kun taas kielilläpuhuminen merkityksetöntä ja siksi yhteisölle häiriöksi. Profetiassa äänen avulla voidaan välittää merkitys, koska siinä ääni ja merkitys vastaavat toisiaan. Watsonin mukaan dekonstruktion näkökulmasta Paavalin ajattelu on samankaltaista Aristoteleen ajattelun kanssa, joka edustaa logosentrismia. Logosentrismissä merkityksen ja äänen välinen yhteys ei ole katkenut ja Paavalin mukaan profetiassa tämä katkeamaton ketju alkaa Jumalasta ja jatkuu Hengen, profetoijan ja puheen kautta aina vastaanottajaan asti. Kielilläpuhuminen on kuitenkin toisenlainen kielen muoto, jossa jumalallinen totuus ei välitykään kuulijoille ja yhteisö torjuu tämän merkityksettömän puheen vaaran rajamalla sen sallittua alaa. Watson huomaa, että tämä on samankaltainen kuin Platonin tekemä rajausta kirjoituksen suhteen. Lisäksi Platonin muotoilema hierarkia puheen ja kirjoituksen välillä muistuttaa rakenteeltaan myös juutalais-kristillistä vastakkainasettelua hengen ja kirjaimen välillä.¹⁶⁸

Watson esittää, että Platonilla uhkaava kielen muoto on kirjoitus, jolla Platon näkee olevan samoja huonoja puolia kuin maalauksella. Maalauksen tavoin kirjoitus voi antaa kuvauksen kohteesta kuvan, joka läheisesti muistuttaa kohdetta, mutta jos kirjoitukselle esittää tarkentavan kysymyksen, se vastaa aina samalla tavalla. Jos kirjoitus joutuu tietämättömän lukijan käsiin, se ei osaa puolus-

166 Watson viittaa termillä ranskalaisen filosofin Jacques Derridan ajatteluun.

167 TCW, 93.

168 TCW 94-95.

taa itseään väärinkäsityksiltä, sillä kirjoittaja ei ole enää läsnä puolustamassa sitä. Dekonstruktion mukaan tämä kirjoittajan poissaolo on kirjoituksen perustava ominaisuus. Dekonstruktiivinen käänne tapahtuu, kun tietyt kirjoituksen ominaisuudet löytyvät myös puheesta ja huomataan, että kirjoituksen lisäksi myös puheelle on ominaista sen luojaan poissaolo. Näin puheen ja kirjoituksen hierarkia läsnäolon ja poissaolon metaforina kumoutuu.¹⁶⁹

Dekonstruktiiivisen käänteen taustalla on Watsonin mukaan sveitsiläisen kielten tutkijan Ferdinand de Saussuren (1857-1913) esittämä näkemys kielestä. Saussuren näkemyksessä yksilön puhetta (parole) edeltää ja sen tekee mahdolliseksi kieli (langue). Koska kieli edeltää puhetta, tulee dekonstruktion mukaan hylätä käsitys puhujasta ainutlaatuisena yksilönä, johon jonkin lausuman merkitys voitaisiin paikantaa.¹⁷⁰ Silloin kirjoitukselle tyypillisenä pidetty ominaisuus, sen suhteellinen autonomia, löydetään myös puheesta.¹⁷¹

Watson esittelee, kuinka Derrida luo kirjoituksen ja kirjan välille samankaltaisen rinnastuksen kuin mitä on puheen ja kirjoituksen välillä: kirja edustaa läsnäoloa vastakohtanaan kirjoituksen itsenäisyys. Kirjoittajan läsnäolo tekee mahdolliseksi kirjan auktoriteetin ja kirja edustaa kirjoitusta, joka on ikuistettu pysyvään muotoon ja siten kirja voi toimia symbolina logosentrismin illuusiolle. Watsonin mukaan Derridalla onkin kyky luoda loputtomasti toistuvia kuvioita, kuten puhe/kirjoitus ja kirja/kirjoitus rinnastukset ja niiden takaa paljastuu yksi ja sama teema, jota loputtomasti toistetaan.¹⁷²

Watson pohtii, onko tämä Derridalla toistuva teema jälleen yksi uusi meta-diskurssi, joka yrittää hallita muita, vai vain yksi diskurssi muiden joukossa, joka olisi mahdollista valjastaa Watsonin omiin tarkoituksiin. Saadakseen vastauksen Watson testaa hypoteesiaan jatkamalla Paavalin opetuksen derridalaista tulkintaa, jonka jälkeen hän ottaa askeleen taaksepäin ja tarkastelee sitä ulkoapäin. Watsonin mukaan dekonstruktio kieltää olevan mahdollista päästä tällaiseen ulkopuoliseen näkökulmaan, mutta sen seurauksena dekonstruktio onkin tuomittu toistamaan

169 TCW, 95-96.

170 Taustalla on ajatus, ettei puhuja käytä kieltä, vaan kieli käyttää puhujaa. Kieli puhuu ihmisen kautta. Ks. Lechte 2003, 122 ja Lecercle 1990, 5.

171 TCW, 96-97.

172 TCW, 97-98.

vain samaa teemaa uudestaan ja uudestaan kaikkien tekstien ääressä. Watson hylkää tämän dekonstruktion teesin, koska se johtaa vain umpikujaan.¹⁷³

Dekonstruktivistisista lukutapaa Watson pitää hyödyllisenä, koska sen avulla pystytään luomaan etäisyyttä Paavalin kirjeen syntyhetken tilanteeseen, johon historiallis-kriittinen raamatuntutkimus on ollut liian tiukasti sidoksissa. Watsonin mielestä modernin filosofisen ongelman pakottaminen Raamatun tekstiin voidaan nähdä perusteltuna ratkaisuna, koska dekonstruktio avaa mahdollisuuden tarkastella itse tekstiä teologisesti ja nykyhetken kysymyksien valossa. Watsonin mukaan tämä auttaa välttämään kapean biblisismin (narrow biblicism) sen konservatiivisessa ja historiallis-kriittisessä muodossa.¹⁷⁴

Watson näkee kuitenkin myös ongelmia dekonstruktiossa, sillä siinä suhtautuminen teologiaan on lähtökohtaisesti negatiivista. Dekonstruktiossa kyseenalaistetaan käsitys Jumalasta kaiken olemisen ja merkityksen lähteenä ja kaikki pyrkimykset puolustaa määrättyä merkitystä leimataan vähätellen teologisiksi.¹⁷⁵ Dekonstruktioismin ongelmallinen puoli näkyy Watsonin mukaan siinä, mitä seurauksia sillä on Jumala-käsitteelle. Jumalasta tulee tekstuaalisuuden vangitsema, eikä Jumalaa enää ole olemassa sen ulkopuolella. Jumalalliset ominaisuudet siirtyvät tekstille ja tekstistä tulee rajoittamatonta, kaikkialla läsnä olevaa ja kaikkitietävää.¹⁷⁶

Dekonstruktivistisen lukutavan ongelmat johtuvat Watsonin mielestä sen takana olevasta näkemyksestä persoonan ja kielen suhteesta. Dekonstruktivistinen lukutapa näki tekstissä kaksi erilaista mallia ihmispuheesta, joista hierarkkisessa mallissa inhimillinen puhe profetian muodossa voi välittää taivaallisen logoksen Jumalan suusta. Tämä puhe, jossa on määrätty merkitys, vaatii kuulijaansa alistumaan kuuliaisuuteen. Vastakohtaksi tälle totalitaariselle puheelle asetetaan kieliläpöhuminen vapaana määrätystä merkityksestä. Tämä puhe, joka ilman puhujaa, vastaanottajaa ja tarkoitetta (subject, addressee, referent) on myös vapaa hierarkiasta, toimii vastavoimana paternaaliselle auktoriteetille. Mutta tarjotessaan vain nämä kaksi vaihtoehtoa dekonstruktio erehtyy, sillä kielen ei tarvitse nähdä palve-

173 TCW, 98, 102.

174 TCW, 103. Biblismistä ks. edellä nootti 9.

175 TCW, 80.

176 TCW, 85. Myös Craig G. Bartholomew näkee dekonstruktioon johtavan idolatriaan ja pitää dekonstruktioita teologialle vakavimpana haasteena, johon verrattuna moderni positivistinen kritiikki näyttää naiivilta. Toisaalta Bartholomew näkee postmodernin ajan myös suurena mahdollisuutena. Bartholomew 2001, 141. Ks. myös Vanhoozer 1998, 57-59.

levan vain joko täysin autoritaarista tai libertaristista tavoitetta. Watsonin mielestä kielen voi nähdä myös persoonien välisen dialogin välineenä.¹⁷⁷

Dekonstruktio on Watsonin mukaan ongelmallista, koska siinä rajataan pois tarkastelusta kielen suhde yhteiseen sosiaaliseen maailmaan. Tämä johtuu aikaisemmasta päätöksestä hylätä käsitys puhujasta persoonana, joka puhuu toiselle ja jolle toinen puhuu takaisin. Puheen nähdään olevan kirjoituksen kaltaista siinä mielessä, että molemmista tekijä on poissa ja näkemys yksittäisestä persoonasta puheen lähtöpisteenä leimataan logosentrismin harhakuvaksi. Dekonstruktioon mukaan puhe on persoonattoman kielen paikallista ilmentymää. Mutta jos kieli puhuu ja puhuja on vain kielen äänitorvi, näkee Watson sen johtavan nykyaikaiseen determinismiin. Ihmisistä tulee koneita, jotka välittävät itsensä ulkopuolelta tulevia viestejä ja ovat kyvyttömiä todelliseen vuorovaikutukseen.¹⁷⁸

Watson havaitsee dekonstruktion näkemyksen kielestä vaativan taustalleen tietynlaisen oletuksen persoonasta, jota hän esittelee Derridan avulla. Watsonin mukaan edellä esitelty deterministinen näkemys persoonasta vastaa pitkälle Derridan näkemystä. Derrida ei kuitenkaan hylännyt vain persoonan subjektiivisuutta, olemassa olevan yksilön ehdotonta ensisijaisuutta, vaan sen lisäksi hän hylkäsi persoonien yhteenkuuluvuuden (*relatedness*). Watson esittää Derridan ratkaisun johtuneen halusta vastustaa silloin Ranskassa hallinnutta kristillistä humanismia, johon olennaisena kuului ajatus ihmisten yhteenkuuluvuudesta. Ihmisten yhteenkuuluvuuden myöntäminen missään mielessä olisi merkinnyt Derridalle kristillisen humanismin puolelle asettumista ja oli siksi Derridalle mahdoton ajatus.¹⁷⁹

Koska kristillisen humanismin käsitys ihmisten yhteenkuuluvuudesta on luovuttamaton poliittisesti painottuneelle teologialle, ei Watsonin mukaan ole mahdollista tehdä Derridan kanssa kompromissia tässä asiassa. Siksi Watson pyrkii löytämään paremman tavan ymmärtää kielen, ihmisten yhteenkuuluvuuden ja persoonan väliset suhteet.¹⁸⁰

177 TCW, 103-104.

178 TCW, 104. Ks. myös Fowl 2002, 53-54.

179 TCW, 104-105.

180 TCW, 105.

5.1.2. Kieli kommunikaation välineenä

Vaihtoehdoksi dekonstruktion ihmiskuvalle Watson haluaa tarjota mallin, jossa näkemys, että persoonat muodostuvat sosio-lingvivistisesti, ei johda hylkäämään käsitystä ihmisestä yksilönä.¹⁸¹ Watsonin mukaan on otettava huomioon, ettei ihminen ole täysin itsenäinen yksilö, mutta ei myöskään persoonaton kielen temmellyskenttä. Watson pyrkii tuomaan nämä kaksi ääripäätä yhteen Jumalan kuva -käsitteen avulla, joka tulisi ymmärtää relationaalisesti ja dialogisesti. Relationaaliiseen käsitykseen ihmisestä Jumalan kuvana sisältyy sekä vertikaalinen että horisontaalinen ulottuvuus, joista vertikaalinen ulottuvuus näkyy ihmisen suhteessa Jumalaan ja horisontaalinen ulottuvuus puolestaan ihmisten välisissä suhteissa. Dialogisuus tarkoittaa sitä, ettei ihmistä eikä Jumalaa tule nähdä eristäytyneenä yksilönä, joka yksisuuntaisesti manipuloi ja dominoi toista, jääden itse välinpitämättömäksi ja toisen koskettamattomaksi.¹⁸²

Luomiskertomuksen mukaan ihmisen ei ollut hyvä olla yksin, vaan hän tarvitsi toisen ihmisen kumppanikseen. Watsonin mukaan tämä osoittaa, että vasta toinen ihminen teki mahdolliseksi Aadaminn tunnistaa itsensä persoonana, kun hän vuorostaan tunnisti Eevan toiseksi persoonaksi. Ennen kuin voi puhua minästä, pitää olla sinä, toinen ihminen suhteessa keneen itseään määrittää. Vaikka persoona muodostuu sosiaalisesti ja lingvivistisesti, tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että ihmiset vain välittäisivät kokonaan itsensä ulkopuolelta tulevia viestejä. Watson väittääkin, että persoonat voivat toimia kommunikaation alkupisteinä, vaikkei heidän kommunikaationsa koskaan ole täysin omaleimaista. Persoonat kyllä käyttävät ennalta säädettyjä kommunikoinnin käytäntöjä, mutta heillä on silti tietynasteinen vapaus käyttää niitä omaleimaisesti. Watsonin mielestä rajallinenkin vapaus riittää perusteluksi sille, ettei yksittäistä persoonaa voida ymmärtää täysin persoonattomien diskurssien temmellyskenttänä.¹⁸³

Watson huomauttaa, etteivät sosiaalisen maailman rakenteet kuitenkaan ole niin ongelmattomia kuin edellä annetaan ymmärtää. Kommunikaatio on aina jonkin verran vääristynyttä, eivätkä persoonat aina saa molemminpuolista tunnus-

181 Watson kertoo hyödyntävänsä teologi Alistair McFadyenin kehittelemää teologista mallia persoonasta, jossa persoonan nähdään muodostuvan sosiaalisesti, suhteissa toisiin persooniin. Watsonin mukaan McFadyen ei mallillaan vastusta dekonstruktioita, vaan individualismia, mutta Watsonin mielestä mallia voi hyödyntää myös päinvastaiseen tarkoitukseen vastustaessa dekonstruktion näkemystä, joka tuhoaa käsityksen yksilöstä. TCW, 107.

182 TCW, 107.

183 TCW, 108-109.

tusta. Persoonaa voidaan asettaa eriarvoiseen asemaan, esimerkiksi puhuttelemalla häntä osana syrjittyä vähemmistöä ja silloin yksilön muodostava sosiaalinen prosessi samalla vääristää tämän persoonaa.¹⁸⁴

Aito kommunikaatio tulee Watsonin mukaan samaistaa dialogiin ja vääristynyt kommunikaatio monologisiin. Monologissa yksilö joko manipuloi toista tai on itse manipuloinnin kohde. Siinä keskustelukumppania kohdellaan objektina, kun dialogissa toista puhutellaan persoonana ja itsenäisenä subjektina. Vääristymätön kommunikaatio on tasa-arvoista, sillä toiselle annetaan tilaa vastata ja kutsua myös toinen vastaamaan. Watsonin mielestä tämä malli on yhteensopiva Paavalin opetuksen kanssa, jossa kirkossa vallitseva tasa-arvoisuus sallii silti hierarkkisuu- den, niin kauan kun hierarkia ymmärretään vuorovaikutteisena eikä yksisuuntaise- na suhteena.¹⁸⁵

Watsonin mukaan hänen esittelemänsä malli ei sovellu vain yksilöiden vä- listen suhteiden kuvaamiseen, vaan sen avulla on mahdollista tarkastella myös kollektiivisia suhteita. Monologissa voi osapuolina olla kahden yksilön sijasta myös esimerkiksi kaksi ryhmää, joista toinen voimakkaampana valtaryhmänä vaientaa toisinajattelevien ryhmän. Silloin toisinajattelevien ei sallita julkisesti ky- seenalaistaa valtaryhmän monologia ja aloittaa muutoksen tekevää dialogia. Kos- ka mallia on näin mahdollista soveltaa sekä poliittisella että yksilöiden persoonal- lisella tasolla, on se Watsonin mielestä erittäin hyödyllinen.¹⁸⁶

Kielen intersubjektiiivisen luonteen huomioiminen on Watsonin mukaan tärkeää, sillä hänen poliittis-teologinen mallinsa vaatii, että todellisuutta käsitel- lään persoonien asuttamana maailmana, eikä Derridan kuvaamana tekstuaalisuu- den mielikuvitusmaailmana. Kielellisen kommunikaation päämääränä nähdään in- tersubjektiiivinen ymmärrys, eli persoonat keskustelevat tullakseen ymmärretyiksi. Vaikka Watsonin mielestä Derridan käsitys kielestä on hylättävä, hän yhtyy Derri- dan kritiikkiin länsimaista ajattelua värittävästä logosentrismistä kohtaan. Tämä joh- tuu siitä, että Watson näkee logosentrismissä taipumuksen monologisuu-teen, joka vääristää kommunikaatiota.¹⁸⁷

184 TCW, 109-110.

185 TCW, 110-112.

186 TCW, 109-113.

187 TCW, 114.

Watsonin mukaan intersubjektiivinen teoria kielestä auttaa hahmottamaan kirkon suhdetta maailmaan ja kommunikaation vääristyneisiin rakenteisiin. Vääristymättömän kommunikaation mahdollisuus perustuu siihen, että ihminen on luotu Jumalan kuvaksi, eikä syntiinlankeemus ole kokonaan pyyhkinyt tätä kuvaa pois. Osittain vääristymätön kommunikaatio toteutuu jo nyt kirkossa ja kirkon olemassaolo liittyy eskatologiseen näkyyn kokonaan vääristymättömästä kommunikaatiosta Jumalan valtakunnassa. Niinpä Watsonin mielestä vääristymien voittaminen ja siirtyminen kohti vääristymätöntä kommunikaatiota on aina askel kohti Jumalan valtakuntaa.¹⁸⁸

Watson esittää, että Jumalan ilmoituksen on oltava luonteeltaan dialogista, sillä muuten ilmoituksen muoto olisi ristiriidassa sen sisällön kanssa. ”The revelation of the dialogical nature of humankind's eschatological future cannot be bestowed in the form of a monological communication...”, Watson toteaa. On hylättävä monologinen näkemys, jossa tietyillä ihmisillä on pysyvä virka välittää Jumalan sanaa inhimillisillä sanoilla, eikä apostolien, profeettojen ja pappien sanoja voida tunnustaa Jumalan sanaksi ilman dialogia. Watsonin mukaan Jumalan ilmoitusta ei tule nähdä vain dialogin aloittavassa toteamuksessa, vaan itse dialogin prosessissa, jossa erotetaan toisistaan Jumalan sanan vääristynyt ja vääristymätön kommunikaatio. Kriteerit näiden erottamiseen saadaan sekä ilmoituksesta että käydyn keskustelun sosiaalisesta kontekstista. Kriteerejä oikein sovellettaessa dialogissa vastaanotetaan Jumalan ilmoitus.¹⁸⁹

Watson palaa Paavalin opetukseen armolahjoista (1. Kor. 14) nähdäkseen esittääkö se kristillisessä yhteisössä hyväksytyyn puheen luonteeltaan dialogisena. Ensiksi Watsonin kuitenkin hylkää kohdan, jossa naisia käsketään vaikenemaan seurakunnassa, koska siinä dialogi vaiennetaan. Watsonin mukaan tämä kohta on hylättävä teologisista syistä, eli koska se ei sovi hänen dialogiseen malliinsa puheesta. Watson ei pidä olennaisena sitä, että kohtaa pidetään myöhempänä lisäyk-

188 TCW, 114-115. Gregory J. Laugheryn mukaan ”God's goal through Christ in vanquishing suspicion and its insidious corruption is... [focused] on the hope of a transformation of the whole world... which includes people, and in turn through people, language, communication and relationship.” Laughery 2001, 182. Christopher Rowland arvostelee Watsonia siitä, että hänen dialogisessa mallissaan sanat ja puhe ovat etusijalla tekoihin ja praksikseen nähden. Hän näkee vaarana olevan, että Watsonin teologista hermeneutiikkaa määrittää lähimmäisen ja Jumalan palveluksesta irtaantunut älyllinen teologia. Rowland 1995, 516. Watson vastaa Rowlandille, ettei hän tarkoita kommunikoinnilla pelkästään puhetta, vaan kaikkea inhimillistä vuorovaikutusta. Watson 1995.

189 TCW, 115-116.

senä, sillä sen normatiivisuus ei ole kirjoittajasta kiinni. Osoittaakseen kohdan ongelmallisuuden, Watson huomauttaa että muualla kirjeessä annetaan ymmärtää sekä miesten että naisten kommunikoivan Korintin seurakunnassa.¹⁹⁰

Toinen kirjeessä vaimennettu ryhmä on kielilläpuhujat, mutta Watsonin mukaan tämä käsky ei tukahduta dialogia, vaan edistää sitä. Ilman selitystä kielilläpuhujat luovat seurakuntaan sisä- ja ulkopiirin, koska toiset heidän ympärillään eivät ymmärrä tätä puhetta. Vaikka kuulijat eivät ymmärrä puhuttuja sanoja, heille välittyy viesti siitä, että he ovat ulkopuolisia, koska eivät ole osallisia tästä diskurssista. Ilman selitystä kielilläpuhuminen on siis vääristynyttä, monologista kommunikaatiota, sillä se sulkee toisen osapuolen ulkopuoliseksi. Paavalin mukaan todellinen Hengen toiminta synnyttää keskustelijoissa ymmärryksen, joka on ilmaistavissa tavallisella inhimillisellä kielellä.¹⁹¹

Myös profetoiminen voi olla Watsonin mukaan monologista, jos profeetan lausuma jumalallinen sana vaatii ihmiseltä ehdotonta alistumista. Silloin Jumala ja ihminen nähdään täysin erilaisina ja käsitys ihmisestä Jumalan kuvana on unohdettu. Watson näkee kuitenkin profetoimisen esimerkkinä vääristymättömästä kommunikaatiosta kristillisen yhteisön sisällä ja vetoaa Paavalin opetukseen. Profetoimista ei Paavalin mukaan pidä ymmärtää jumalallisen voiman hallitsemattomana ryöppynä, joka ylittää ja ohittaa puhujan ymmärryksen, sillä profetoimisen on tapahduttava järjestyksessä ilman kakofoniaa ja sekaannusta. Koska kaiken puheen tarkoituksena on synnyttää ymmärrystä ja dialogia ihmisten välillä, on kielilläpuhuminen ja profetoimista arvioitava tässä valossa. Watson huomauttaa, ettei tämä näkemys perustu johonkin edeltä määrättyyn käsitykseen kielestä, vaan teologiseen näkemykseen ihmisestä Jumalan kuvana.¹⁹²

Jumalan kuva -käsitteen horisontaalisen ja vertikaalisen ulottuvuuden yhteydestä seuraa, että Jumala puhuu ihmiselle vain toisen ihmisen kautta. Watsonin mielestä profeetallinen sana on siksi aina samalla inhimillinen sana. Profetiassa ei välitetä vierasta ja käsittämätöntä viestiä, joka valtaa puhujan mielen ja vasta siten käännetään ymmärrettävälle kielelle. Silloin profetoija olisi tekemisissä Jumalan kanssa, joka on täysin vieras ihmiselle ja puhuttelee ihmisiä monologisesti. Sen sijaan profetian synnyttää Henki, joka asuu ja vaikuttaa seurakunnassa ja siksi

190 TCW, 116-117.

191 TCW, 117-118.

192 TCW, 118-119.

profeetallinen sana ei tule täysin vieraana jostain ulkopuolelta. Henki ohjaa yhteisön diskurssia ja profeetta on yksi väline, jonka kautta Hengen ohjaus toteutuu.¹⁹³

Watsonin mukaan Jumalan sanan inhimillisyys ei silti yksistään riitä tekemään kommunikaatiosta dialogista. Hän vertaa Paavalin opetusta profetoimisesta Didakheen opetukseen, jossa opetetaan, ettei profetiaa saa koetella. Tämä johtaa Watsonin mukaan täysin monologiseen näkemykseen profetiasta, jolloin ainoa vaihtoehto on kieltää profetoiminen kokonaan. Paavali yrittää välttää molemmat ylilyönnit opettaessaan, ettei profetiaa pidä väheksyä, mutta kaikki on koeteltava ja on pidettävä se mikä on hyvää (1. Tess. 5:20-22). Dialogisuus syntyy silloin kun kuulija saa arvioida profetiaa ja hänelle annetaan mahdollisuus vastareaktioon. Profetian arviointi osoittaa, ettei se ole monologista, itsessään täydellistä logosentristä puhetta, vaan vaatii yhteisöltä dialogisen vastaanoton, johon Henki vaikuttaa käyttäen henkien erottamisen lahjaa. Profetiasta tulee Jumalan sanaa vain silloin kun se aloittamassaan dialogissa todetaan sellaiseksi.¹⁹⁴

Profetia ei kuitenkaan voi vain toistaa aikaisempaa Jumalan sanaa sellaisenaan, vaan sen on tuotava jotakin uutta juuri siihen määrättyyn tilanteeseen, johon se on tarkoitettu. Tämän perusteella Watson muotoilee kaksi sääntöä profetian arvioimiseen dialogissa. Profetian on ensinnäkin oltava sopusoinnussa Jumalan sanan kanssa. Toiseksi sen on vastattava johonkin tiettyyn, perusteltuun tarpeeseen nykyhetkessä. Watsonin mukaan ensimmäistä sääntöä liikaa painottaessa toistetaan vain aikaisempaa, kun taas jälkimmäistä sääntöä liikaa painottaessa profetia jää irralleen Jumalan sanasta ja sen sisällön määrää kokonaan nykyhetken konteksti. Watsonin mielestä näiden suuntaviivojen tulee riittää, sillä liian tarkkojen sääntöjen laatiminen tekisi prosessista monologisen. Dialogia ei tarvittaisi, sillä yksityiskohtaisia sääntöjä noudattamalla taitava asiantuntija osaisi yksin kertoa oikean tuloksen ilman yhteistä keskustelua.¹⁹⁵

Edellä tarkasteltiin, kuinka Watson esitti tulkinnan Paavalin opetuksesta, joka ei ohita dekonstruktion esille nostamia monologisten totuusväitteiden ja logosentrismien ongelmia. Tämä lukutapa ei kuitenkaan pyri osoittamaan kaikkia totuusväitteitä epämääräisiksi ja epävarmoiksi, vaan Watson kehitti mallin, jossa jumalallisen ilmoituksen kommunikointi on perimmiltään dialogista. Watson perus-

193 TCW, 119-120.

194 TCW, 120-121.

195 TCW, 122-123.

telee ratkaisuaan sillä, ettei evankeliumin sisältö voi olla ristiriidassa sen muodon kanssa. Ilmoitusta vääristymättömästä dialogisesta kommunikaatiosta Jumalan valtakunnassa ei voida välittää monologisesti. Käsitys ihmisestä Jumalan kuvana taas toimi perusteena hylätä näkemys ihmisestä täysin itsenäisenä yksilönä, jota myös dekonstruktio kritisoi. Saman perusteen avulla Watson hylkää kuitenkin dekonstruktion näkemyksen yksilöstä pelkkänä ulkopuolelta tulevien diskursioiden leikkikenttänä. Koska dekonstruktion käsittelemä ongelma on Watsonin mukaan pohjimmiltaan teologinen, hän käytti teologiaa tarjotakseen vaihtoehdon dekonstruktion ratkaisulle tähän ongelmaan. Watsonin mielestä näin syntyneellä mallilla voidaan hahmottaa tekstin ulkopuolisen maailman sosiopoliittista todellisuutta paremmin, kuin dekonstruktion avulla.¹⁹⁶

Watsonin dialoginen malli ilmoituksesta ei kuitenkaan ole ongelmaton. Watson perustaa mallinsa luomiskertomuksen puheeseen ihmisestä Jumalan kuvana, jonka jälkeen hän hakee tukea mallilleen osoittamalla sen sopivan yhteen 1. Kor. 14 kanssa. Tässä kohtaa Watson ajautuu ongelmiin, sillä saadakseen kyseisen opetuksen tukemaan hänen näkemystään, joutuu Watson hylkäämään naisten vaikenemiskäskyn jakeessa 34. Toisin sanoen, Watson sormeilee todistusaineistoa saadakseen sen tukemaan omaa malliansa.

Watson ei ota esiin sitä mahdollisuutta, että hänen hermeneuttinen mallinsa voisi olla väärässä ja että vaikenemiskäsky olisi mahdollista sovittaa yhteen muiden kohtien kanssa. Tässä tulee näkyviin, että Watsonin lähestymistapa tekstissä nähtyihin ristiriitoihin riippuu siitä, ovatko ne tekstin kuvaamien historiallisten tapahtumien tasolla vai tekstin asiasisällön tasolla. Edellisessä luvussa havaittiin, että Watsonin mukaan eroavaisuudet eri evankeliumien kuvauksessa vuorisaarnasta eivät osoita valheellisuutta, vaan tiettyjen kronologisten yksityiskohtien olevan merkityksettömiä. Toinen Watsonin ehdottama tapa on etsiä eroavaisuuksien takaa yhteinen asiasisältö, jolloin ristiriitaisilta näyttävät kuvaukset tarjoavat mahdollisuuden ymmärtää tämä taustalla oleva yhteinen asiasisältö monipuolisemmin.¹⁹⁷ Jos taas tekstissä nähdyt ristiriidat ovat asiasisällön tasolla, ei Watson yritä silotella eri tekstien välistä ristiriitaa, vaan hylkää teologisen kritiikkinsä perusteella niistä toisen.¹⁹⁸

196 TCW, 123.

197 Ks. edellä nootti 126.

198 Tässä Watson syyllistyy samanlaiseen Raamatun tekstien poispyyhkimiseen kuin mistä hän kritisoi T&T kirjassa Friedrich Schleiermacheria, Adolf von Harnackia ja Rudolf Bultmannia.

Watson kritisoi dekonstruktionismiin liittyvää käsitystä kielestä ja tarjosi ratkaisuksi näkemystä kielestä persoonien välisenä kommunikaationa, joka perustui Alistair McFadyenin kehittämään teologiseen malliin persoonasta.¹⁹⁹ Kevin Vanhoozer taas kritisoi dekonstruktiota käyttäen puheaktiteorian (*Speech Act Theory*), jonka avulla hän valottaa kielen luonnetta persoonien välisenä kommunikaationa.²⁰⁰ Vanhoozerin mukaan kieli ei ole vain vapaasti vellova merkkien järjestelmä, vaan se on kommunikoimista varten ja sitä tulee tarkastella sen arkisesta käytöstä käsin. Käsityksen taustalla on teologinen perustelu, sillä kieli voidaan Vanhoozerin mielestä nähdä Jumalan antamana välineenä, joka tekee mahdolliseksi vuorovaikutteisen suhteen Jumalan, oman itsensä, muiden ja maailman kanssa.²⁰¹ Seuraavassa alaluvussa tarkastellaan, miten myös Watson soveltaa puheaktiteoriaa dekonstruktiota vastaan myöhemmin kirjassaan *Text and Truth* (1997).²⁰²

5.1.3. Kirjoittajan intentio tekstin merkityksen perustana

Watsonin mukaan raamatuntulkinnassa on muotoutunut uusi paradigma, joka pyrkii sisällyttämään itseensä sekä perinteisen historiallis-kriittisen lähestymistavan että uudemmat lähestymistavat, kuten kirjallisen, feministisen ja kanonisen lukutavan. Tähän uuteen paradigmaan liittyy oma teoreettinen viitekehysensä, joka koostuu seuraavista kolmesta keskeisestä osasta: 1) on hylättävä käsitys, että tekstillä on vain yksi oikea merkitys, koska 2) tekstin merkityksen määrää lukija ja siksi 3) kaikki erilaiset lukutavat ovat yhtä oikeutettuja. Watsonin mielestä näiden väitteiden kohdalla hyödylliset hermeneuttiset oivallukset ovat muuttuneet kyseenalaisiksi hermeneuttisiksi dogmeiksi. Ne on hylättävä, koska ne sisältävät itessään tiettyjä ongelmia ja ne ovat ristiriidassa kristinuskon perustavien dogmien kanssa. Watson toteaa seuraavasti:

T&T, 128. Itseasiassa Watson valmis menemään vielä heitä pidemmälle ja hylkäämään käytännössä koko Raamatun, jos se ei kestä feminististä kritiikkiä. TCW, 156. Feminismi on yksi niistä diskursseista, jota Watsonin mukaan ei voida ohittaa raamatuntulkinnassa. Ks. edellä luku 2.2. ja nootti 16. Watson käy keskustelua feminismin kanssa kirjassaan TCW, mutta tässä tutkielmassa on keskitytty Watsonin keskusteluun postmodernismin kanssa.

199 Jaakko Hintikka on osoittanut postmodernismiin liittyvän käsityksen kielestä olevan kritisoitavissa myös filosofisesti. Ks. Kusch ja Hintikka 1988, 143-167.

200 Puheaktiteoriaksi kutsutaan John L. Austinin teoriaa luonnollisen kielen luonteesta. Austinin muotoilemaa teoriaa on myöhemmin kehittänyt erityisesti John Searle. Nummela 2008, 24-25.

201 Vanhoozer 2001, 6, 8-10. George Lindbeck on kritisoinut Derridan dekonstruktiota teologisesti käyttäen apunaan oppia inkarnaatiosta ja käsitystä, että Pyhä Henki puhuu Raamatussa ja palvonnassa (worship). Näillä tavoin Jumala on murtautunut maailmaan ja kieltä ei siksi voi pitää täysin suljettuna järjestelmänä, kuten Derrida ajattelee. Greer 2003, 145-147.

202 Watson hyödyntää erityisesti Anthony Thiseltonin sovellusta puheaktiteoriasta raamatuntulkintaan. T&T, 124. Kevin Vanhoozer pitää puheaktiteoriaa ”ehkä tehokkaimpana vastalääkkeenä tiettyjä dekonstruktioivisia myrkkyjä vastaan”. Vanhoozer 2001, 6.

A Christian faith concerned to retain its own coherence cannot for a moment accept that biblical texts (individually and as a whole) lack a single, determinate meaning, that their meanings are created by their readers, or that theological interpretations must see themselves as non-privileged participants in an open-ended, pluralistic conversation.²⁰³

Seuraavaksi tarkastellaan, miten Watson kritisoi hermeneuttisesti ja teologisesti tätä postmodernia raamatuntulkinnan paradigmaa ja käyttää apunaan käsitteitä kirjaimellinen merkitys, kirjoittajan intentio ja objektiivinen tulkinta.²⁰⁴

Objektiivinen tulkinta

Watson ottaa esimerkin tekstin kääntämisestä osoittaakseen tulkinnan olevan suhteellisen objektiivista. Hänen mukaansa kääntäminen perustuu ajatukselle, että tekstin avulla yritetään viestiä ymmärrettävä merkitys ja että tämän merkityksen takana on tekstin kirjoittaja. Vaikka esimerkiksi raamatunkääntäjä joutuu joskus käyttämään luovuutta kohdatessaan epäselvän kohdan tekstissä, on taustalla ajatus, että alun perin ymmärrettävästä tekstistä on myöhemmin kopioitaessa tullut epäselvä ja kääntäjän tulee yrittää palauttaa se ymmärrettäväksi. Watsonin mielestä sanojen merkityksen määrittämistä voivat ohjata objektiiviset kriteerit postmodernismin vastalauseista huolimatta. Hänen mukaansa objektiivisuus on luovuttamatonta kaikessa tekstien tulkinnassa kolmesta syystä: 1) pyrkimys objektiivisuuteen takaa suhteellisen vapauden erilaisista intresseistä, jolloin 2) voidaan olettaa että joihinkin tulkinnallisiin ongelmiin on olemassa pysyvästi oikea vastaus ja 3) erilaisia yrityksiä löytää oikea vastaus voidaan arvioida olemassa olevilla kriteereillä.²⁰⁵

Objektiivinen tulkinta käsittelee Watsonin mukaan sitä puolta tekstin olemuksessa, joka voidaan pitää ensisijaisena ja määrätynä. Vaikka samalle tekstille voidaan antaa monenlaisia merkityksiä erilaisissa lukuyhteisöissä, määrätty merkitys edeltää ja ylittää nämä paikalliset ja kontekstiin sidotut merkitykset. Tekstin

203 T&T, 97. Watson ei kuitenkaan missään tarkenna miten tekstin lausetta suurempien yksiköiden, kuten kirjojen tai koko Raamatun määrätty merkitys muodostuu. Vrt. Turner 2000, 52-54. Myös Anthony Thiselton on sitä mieltä, ettei kristinusko ole yhteensopiva sellaisen käsityksen kanssa, että tekstit ovat merkitykseltään epämääräisiä ja lukijayhteisöt ovat vapaita määrittämään niiden merkityksen. Toisaalta Thiselton varoittaa, että tekstien merkityksen rajoittaminen yhteen tiukasti määrättyyn merkitykseen kaikissa Raamatun kirjallisuuden lajeissa vie Raamatulta kyvyn saada aikaan muutosta ja luovuutta (act transformatively and creatively). Kirjoittajat voivat valita kirjoittaa hyvin yksiselitteisesti, mutta myös hyvin avoimesti, jolloin lukijalle jää suurempi vapaus tulkita sitä luovasti. Thiselton 2001, 115.

204 T&T, 95-98. Stephen E. Fowl on sitä mieltä, että tekstin merkityksen sitominen kirjoittajan intention on sekä teologisesti että teoreettisesti ongelmallinen ratkaisu. Fowl 2000, 77-82. Ks. myös Fowl 1998, 56-59.

205 T&T, 112-115.

määrätyn, kirjaimellisen merkityksen muodostavat sen kielellinen merkitys, kirjoittajan intentio ja sen kirjallinen konteksti.²⁰⁶

Kielellinen merkitys

Tekstin kielellinen merkitys, eli se mitä tekstissä sanotaan, pysyy aina samana lukijasta riippumatta ja Watsonin mielestä tulkinnan pitää ehdottomasti lähteä liikkeelle tekstin kielellisestä merkityksestä. Hän ottaa Raamatusta esimerkin Markuksen evankeliumista, jonka mukaan ”Niinä päivinä Jeesus tuli Galilean Nasaretista ja Johannes kastoi hänet Jordanissa.” (Mark. 1:9) Tekstin kielellinen merkitys on selvä: Tiettyinä hetkenä ajassa Jeesus-niminen henkilö tuli paikasta nimeltä Nasaret Jordan-nimiselle joelle ja hänet kastoi siellä Johannes-niminen henkilö.²⁰⁷

Watson tekee erotuksen yksittäisen lauseen kielellisen ja kontekstuaalisen merkityksen välillä. Esimerkiksi Markuksen kirjoittajan voidaan olettaa halunneen ottaa jakeella 9 kantaa kasteen asemaan omassa yhteisössään. Koska mahdollista kontekstuaalista merkitystä etsittäessä on kuitenkin aina ensin selvitettävä tekstin kielellinen merkitys, on kielellinen merkitys asetettava tulkinnassa aina etusijalla. Itse asiassa alkuperäinen kontekstuaalinen merkitys on otettava tulkinnassa huomioon vain jos se on jättänyt jälkensä tekstin kielelliseen merkitykseen. Vaikka esimerkin kohdalla voidaan väittää Markuksen halunneen antaa tekstilleen jonkin kontekstuaalisen merkityksen, on perusteltua olettaa hänen halunneen välittää ensisijaisesti vain tekstin kielellisen merkityksen, koska tekstistä puuttuu selkeä viittaus tähän kontekstuaaliseen merkitykseen.²⁰⁸

Käsitys, että teksteillä on kielellinen merkitys, pitää sisällään oletuksen, että tekstit ovat olemukseltaan suhteellisen vakaita. Watson myöntää, että Raamatun tekstien kohdalla tämä oletus on ongelmallinen, koska niiden alkuperäisestä tekstimuodosta ja kielellisestä merkityksestä ei ole yhteisymmärrystä, minkä seurauksena niistä on lukuisia toisistaan eroavia käännöksiä. Yksi tapa kohdata erilaisten käännösten esiintuoma ongelma olisi omaksua postmoderni näkemys tekstien radikaalista epämääräisyydestä ja pitää erilaisuutta toivottavana asiana. Watsonin mukaan tällainen näkemys, jossa kaikki käännökset asetetaan samalle vii-

206 T&T, 123-124. Fowl kritisoi kirjoittajan intention käyttämistä määrätyn kirjaimellisen merkityksen perusteena, sillä silloin kaikki käsitteeseen merkitys liittyvät ongelmat vain siirretään käsitteeseen kirjaimellinen merkitys. Fowl 2000, 82-85.

207 T&T, 103-104.

208 T&T, 104-105.

valle, tarkoittaisi kuitenkin käytännössä sitä, ettei oltaisi kiinnostuneita käännöstyölle ominaisista ongelmista ja sen vaatimista taidoista. Todellisuudessa erilaiset käännökset ovat seurausta siitä, että kääntäjät ovat uskoneet joidenkin käännosten pystyvän toisia paremmin ilmaisemaan alkuperäisen tekstin kielellisen merkityksen, eikä siitä, että tekstit olisivat olemukseltaan epävakaita ja monimerkityksellisiä.²⁰⁹

Kirjoittajan intentio

Toinen kirjaimellisen merkityksen perusta on kirjoittajan intentio. Watson kritisoi näkemystä, jossa tekstin merkityksen määrittää kokonaan lukija, koska silloin tekstiä käsitellään ikään kuin se olisi elottoman luonnon synnyttämä objekti. Tekstit eivät kuitenkaan synny itsestään, vaan ne ovat ihmisten kirjoittamia. Parempi käsitys tekstin luonteesta syntyy, kun kirjoitus nähdään inhimillisen viestinnän välineenä ja siksi Watson soveltaa kirjoitukseen puheaktiteoriaa. Puhuminen ja kirjoittaminen ovat tekoja, jotka ovat osoitettuja toisille ihmisille. Jotta kirjoitusta voidaan ymmärtää, se tulee nähdä kommunikatiivisena tekona, jolla on kirjoittajan tarkoittama määrätty merkitys. Siksi käsitteitä kirjoittajan intentio ja määrätty merkitys ei Watsonin mielestä pidä hylätä.²¹⁰

Kun tekstin kielellinen merkitys on selvillä, voidaan puheaktiteorian avulla selvittää mikä on kirjoittajan illokuutio, eli mitä hän sanoillaan tekee. Esimerkissä Markuksen evankeliumista tämä on luettavissa tekstikohdan laajemmasta kontekstista, joka paljastaa ettei Markus kerro vain kertomusta, vaan hän julistaa evankeliumia (jae 1) ja hänen tavoittelemansa perlokuutio (tekstin vaikutus lukijaan) on synnyttää tai vahvistaa uskoa Kristukseen (Mark. 16:15-16).²¹¹

Watsonin mukaan olettamus, että tekstillä voi olla määrätty kielellinen merkitys, edellyttää tekstien olevan ymmärrettäviä kirjoittajan intention perusteella. Kielellinen merkitys on tulkinnan perusta ja kun se on saatu selville, tulee selvittää tekstin kirjaimellinen merkitys, joka taas vaatii että tunnetaan kirjoittajan in-

²⁰⁹ T&T, 107, 110-112.

²¹⁰ T&T, 11, 98-103. Kevin Vanhoozerin mielestä tekijän intentio -käsitettä vieroksutaan nykyään kirjallisuuden tutkimuksessa sen takia, että intentio on samaistettu sen kanssa, mitä kirjoittaja suunnittelee tai haluaa. Hänen mielestään on tehtävä selvä erotus sen välillä mitä tekijä aikoo tai haluaa tehdä ja mitä hän tosiasiaassa tekee. Koska tätä erotusta ei ole osattu tehdä, on käsitys kirjoittajan intentiosta psykologisoitunut ja sellaisena sitä on syystäkin vieroksuttu. Vanhoozer 2001, 12. Esimerkiksi Stephen E. Fowl tekeekin erotuksen kirjoittajan kommunikatiivisen intention (mitä kirjoittaja yrittää sanoa) ja motiivin (miksi kirjoittaja sen sanoo) välillä. Fowl 2000, 74-77.

²¹¹ T&T, 105-106.

tentio. Kirjoittajan intentio ei ole pelkästään viestiä jotain merkitystä, vaan myös tehdä jotakin ja kielellinen merkitys välittää tämän kirjoittajan puheaktin, illokuution ja perlokuution. Siksi tulkinassa on selvitettävä kielellisen merkityksen lisäksi myös kirjaimellinen merkitys. Siihen taas ei riitä, että ymmärtää vain mitä kirjoittaja sanoi, vaan pitää ymmärtää myös mitä hän tekee.²¹²

Watsonin toinen esimerkki on psalmista 42, jonka kielellinen merkitys on osittain epäselvä ja kääntäjät ovat tarjonneet lukuisia eri näkemyksiä alkuperäisestä kielellisestä merkityksestä. Watsonin mielestä ratkaiseva kysymys on, pystyykö psalmi vielä epäselvyydestä huolimatta ilmaisemaan kirjoittajan kommunikatiivisen teon. Seuraako kielellisen merkityksen epäselvyydestä, ettei kirjoittajan intentiota ja siten tekstin kirjaimellista merkitystä voida enää selvittää? Watsonin mukaan oikean ymmärryksen ja toivotun reaktion syntyminen eivät vaadi, että puheakti olisi säilynyt täysin virheettömänä ja siten psalmi 42 voi epäselvyydestään huolimatta onnistua synnyttämään ne lukijassa. Koska psalmin 42 tapauksessa lukijan on edelleen mahdollista samaistua kirjoittajan kokemukseen ja tulkita omia kokemuksiaan sen valossa, on tekstin ilmentämä puheakti edelleen ymmärrettävissä.²¹³

Watsonin mukaan puheaktien onnistuminen riippuu myös niiden institutionaalisisesta kontekstista, eikä siten ole riippuvainen pelkästään tekstistä itsestään. Esimerkiksi kanaanilainen runo kaipuusta yhteyteen Baalin kanssa ei voi onnistua puheaktissaan, koska se on tarkoitettu tietyn yhteisön jäsenelle ja tätä yhteisöä ei enää ole olemassa. Vaikka arkeologi ja muinaisen kanaanilaisen kulttuurin tutkija voivat sitä edelleen lukea, heidän tutkijayhteisössään se ei synnytä tarkoitettua reaktiota eli Baalin palvontaa. Sen sijaan esimerkiksi psalmin 42 institutionaalinen

212 T&T, 115-116. Vanhoozer kritisoi historiallis-kriittistä tutkimusta ja täysin kirjallista lähestymistapaa siitä, että ne syyllistyvät 'ohueen' kuvaukseen kohteestaan. Historiallista lähestymistapaa vaivaa pakkomielle historiallisen viittaussuhteen selvittämiseen ja puhtaasti kirjallinen lähestymistapa taas on kiinnostunut vain tekstin sanoista. Molemmissa tapauksissa kuvaus jää ohueksi, koska ne eivät käsittele tekstin avulla kommunikoineen kirjoittajan intentiota. Vanhoozer käyttää seuraavaa vertausta: jos kommunikaation intentiota ei käsitellä, silloin kommunikatiivinen akti (esim. silmänisku) redusoituu merkityksettömäksi tapahtumaksi (silmänräpäys). Vanhoozer 2001, 21-22.

213 T&T, 116-117. Watsonilla kirjaimellinen merkitys muodostuu sekä illokuutiosta että perlokuutiosta ja kommunikaation onnistuminen tarkoittaa oikean perlokuution syntymistä. Vanhoozer on Watsonin kanssa eri linjoilla ja hän määrittelee kirjaimellisen merkityksen kirjoittajan tarkoittamien intentioiden summaksi. Vanhoozerilla kommunikaation onnistumiseen riittää että kirjoittajan intentio tunnustetaan oikein, eikä onnistunutta kommunikatiivista aktia aina seuraa toivottu perlokuutio. Toivottu perlokuutio ei kuulu olennaisena osana tekoon, vaan on vain sen mahdollinen seuraus ja ei siksi ole osa kirjaimellista merkitystä. Vanhoozer 2001, 21-23.

konteksti on edelleen olemassa ja tekee mahdolliseksi tekstin puheaktin onnistumisen. Sitä käytetään edelleen yhteisöllisesti ja yksityisesti tavalla, joka on yhteensopiva psalmin kirjoittajan intention kanssa.²¹⁴

Puheaktit ja kirjoitukset ovat aina sidoksissa johonkin tiettyyn alkuperäiseen kontekstiin, koska niiden kirjoittaja on luonut ne jossain ajassa ja paikassa. Samalla kirjoituksen luonteeseen kuuluu kuitenkin myös se, että niiden vaikutus voi olla ajallisesti ja paikallisesti kauaskantoinen. Siksi kirjoittajan intentiota ei pidä ymmärtää sidotuksi kirjoittajan psykologiaan tai alkuperäiseen historialliseen kontekstiin tavalla, joka tekee kirjoituksen myöhäisemmästä käytöstä alkuperäisen intention vastaista. Silloin kirjoittajan intentio nähtäisiin tekstin ulkopuolisena tekijänä, mutta Watsonin mukaan kirjoittajan intentio tulee nähdä ennen kaikkea hänen kirjoittamisensa sanoissa, niiden kielellisessä merkityksessä ja illokuutiassa ja perlokuutiassa. Kuten edellä mainittiin, kirjoituksen luonteeseen kuuluu, että sen vaikutus voi olla ajallisesti ja paikallisesti kauaskantoinen. Siksi on katsottava kirjoittajan mahdollisesti tarkoittaneen, että tekstiä käytetään myös muussa kuin sen alkuperäisessä kontekstissa.²¹⁵

Koska Watson käyttää puheaktiteoriaa puolustaakseen tulkinnan objektiivisuutta, hän painottaa kirjoittajan intention olevan nähtävissä itse tekstissä. Tästä johtuen hän näyttäisi väheksyvän alkuperäisen kontekstin merkitystä kirjoittajan intention määrittämisessä.²¹⁶

Suhde keskustaan eli kirjallinen konteksti

Kolmantena kirjaimellisen merkityksen perustana on tekstin kirjallinen konteksti, mikä Raamatun tekstien kohdalla tarkoittaa koko kanonista kokoelmaa. Watsonin mukaan yksi kanonisoinnin seurauksista on, että kanoninen konteksti voi rajoittaa tekstin ilmentämää intentiota. Watson valaisee tätä ajatusta psalmilla 137, jonka kirjoittaja haluaa päästä kostamaan Babylonille lyömällä sen lapset murskaksi. Watson kysyy, missä määrin psalmin 137 kirjoittajan intention voidaan nykyään antaa toteutua, sillä kirjoittajan tekemä puheakti on pyrkimys lietsoa äärimmäistä vihaa. Hänen ratkaisunsa on asettaa teksti omaan kontekstiinsä osana Raamattua ja katsoa sitä koko Raamatun keskuksen, Jeesuksen elämän, kuoleman ja ylösnou-

214 T&T, 117-118.

215 T&T, 11, 118-119.

216 Vrt. esim. Max Turner, joka pitää alkuperäisen kontekstin tuntemista ja historiallis-kriittistä tutkimusta tärkeänä puheaktien oikealle ymmärtämiselle. Turner 2000, 48-52.

semuksen, valossa. Koska Jeesus opetti anteeksiantamusta ja väkivallattomuutta, pitää psalmin 137 perlokuutiota rajoittaa. Watson täsmentää, ettei kyse ole siitä, että Uuden testamentin tekstit pitäisi aina asettaa etusijalle suhteessa Vanhan testamentin teksteihin. Aivan yhtä hyvin Vanha testamentin tekstit voivat puhua jossain tapauksessa Uutta testamenttia paremmin. Keskeinen väite on, ettei Raamattu ole sattumanvarainen joukko tekstejä, vaan sillä on oma muotonsa ja keskuksensa, jotka tulee ottaa huomioon sen yksittäisten osasten tulkinnassa.²¹⁷

Watson palaa esimerkkiinsä psalmista 42 ja toteaa tämän psalmin säilyttävän oman illokuutiionsa ja perlokuutiionsa, vaikka siitä on tullut osa Raamattua. Se ei kuitenkaan tarkoita, että psalmin teologisessa tulkinnassa ei olisi otettava huomioon sen suhdetta Raamatun keskustaan. Jeesus näyttäisi viittaavan tähän psalmiin Getsemanessa ja siten psalmin kuvaus murheesta ja tulevan ilon toivosta voidaan nähdä ennakoivan Jeesuksen kuolemaa ja ylösnousemusta, jotka muodostavat Raamatun keskuksen. Watson huomauttaa, että psalmi säilyttää silti oman partikulaarisuutensa, sillä se ei puhu suoraan tai pelkästään Jeesuksen omasta kokemuksesta. Osana Raamattua psalmi kuitenkin auttaa ymmärtämään Jeesuksen kuoleman ja ylösnousemuksen merkitystä.²¹⁸

Watson lopettaa toteamalla, että Raamatun tekstien varsinainen tehtävä on välittää jumalallinen kommunikatiivinen teko (divine communicative action).²¹⁹ Hänen mukaansa Jumala on siis Raamatun kirjoittaja jossain mielessä, mutta Watson ei kysymystä tämän enempää käsittele. Esimerkiksi Kevin Vanhoozerin mukaan puheaktiteorian avulla olisi mahdollista käsitellä seuraavia kysymyksiä: Onko vain inkarnaatio yksin Jumalan puheakti, vai onko Raamattukin jossain mielessä Jumalan puheakti? Onko Raamatun takana Jumalan illokuutio? Miten ihmillisen kirjoittajan ja Jumalan välinen suhde tulisi nähdä?²²⁰ Watson ei kuitenkaan tartu näihin mahdollisuuksiin ja teologisesta näkökulmasta katsottuna hänen sovelluksensa puheaktiteoriasta jää kovin puutteelliseksi.²²¹

217 T&T, 119-122. Watson ilmoittaa omaksuneensa Karl Barthilta kielikuvan Kristuksesta Raamatun keskuksena ja kritisoi Brevard Childsia ja kanonista lähestymistapaa siitä, ettei tätä näkökulmaa oteta riittävästi huomioon. T&T, 126.

218 T&T, 122-123.

219 T&T, 124.

220 Vanhoozer 2001, 5.

221 Erityisesti Nicholas Woltersdorff on kehittänyt monia näistä ajatuksista pidemmälle. Woltersdorffin mukaan puheaktiteoria tarvitsee lisäksi kaksoistoimijadiskurssin (double-agency discourse), jotta siitä olisi enemmän hyötyä raamatuntulkinnassa. Kaksoistoimijadiskurssissa käsitellään tapauksia, joissa persoona tuottaa illokutionaarisen aktin toisen henkilön tuottaman lokuution (sanat, jotka aktuaalisesti sanotaan) tai illokuution avulla. Kaksoistoimijadiskurssin

5.2. Merkityksen paikallisuus

Edellä luvussa 5.1. selvitettiin, miten Watson kritisoi dekonstruktiota, joka painottaa tekstien merkityksen epämääräisyyttä. Tässä luvussa tarkastellaan Watsonin käymää kriittistä keskustelua postmodernin toisen suuntauksen kanssa, joka painottaa häilyvyyden sijasta partikulaarisuutta. Suuntaus kritisoi metanarratiiveja, jotka ovat suuria kertomuksia, kuten edistys, evoluutio, tiede tai kristinusko. Nämä kertomukset yrittävät tarjota kaiken kattavan selityksen todellisuudesta ja ne nähdään toistensa kanssa kilpailevina ideologioina. Postmodernismin mukaan metanarratiivien aika on ohi, sillä nykyaika on väistämättä pluralistinen ja partikulaarinen. Silti jotkin pienemmistä kertomuksista ovat edelleen toisia vaikutusvaltaisempia ja niiltä on suojeltava muita narratiiveja, jotka edustavat kaikkea yksittäistä, paikallista ja marginaalista.²²²

5.2.1. Metanarratiivien kritiikki

Postmoderni kritiikki metanarratiiveja kohtaan haastaa käsityksen Raamatun kertomuksen universaalista pätevydestä. Watson haluaa tarkastella tästä postmodernismin suuntauksesta vaikutteita saaneita teologisia malleja ja hänen tavoitteenaan on kehittää näkemys universaalista pätevydestä, joka ei kuitenkaan ole totalitaarinen. Ensin Watson kuitenkin esittelee ranskalaisen filosofin ja kirjallisuusteoreetikon Jean-François Lyotardin, yhdysvaltalaisen kirjallisuusteoreetikon Stanley Fishin ja yhdysvaltalaisen pragmatistin Richard Rortyn ajatuksia esimerkkeinä tämän postmodernin suuntauksen haaran edustajista. Vaikka he edustavat samaa suuntausta, on heidän välillään myös selviä eroavaisuuksia.²²³

Watsonin mukaan Lyotard näkee postmodernia aikaa värittävän vahva epäily metanarratiiveja kohtaan. Kertomuksesta tulee metanarratiivi kun sitä ale-

avulla Raamattu voidaan ymmärtää Jumalan puheena inhimillisessä puheessa ja ottaa se huomioon raamatuntulkinnassaan. Toisin kuin oppi jumalallisesta ilmoituksesta, inspiraatiosta tai vaikutuksesta kaksoistoimijadiskurssin avulla voidaan nähdä miten Jumala kirjaimellisesti puhuu Raamatun kautta. Samalla se tarjoaa perustan Raamatun yhtenäisyydelle. Woltersdorffin mukaan Raamatussa on yhtenäisyyttä myös inhimillisellä tasolla, kuten yhtenäinen teologia, inter- ja intratekstuaaliset suhteet, mutta Raamatun perustava yhtenäisyys on siinä, että se on Jumalan kirja. Lisäksi kaksoistoimijadiskurssin avulla Raamatun inhimillisiä kirjoittajia ei tarvitse pitää erehtymättöminä, vaikka Jumalan puhetta Raamatussa pidettäisiin. Woltersdorff myöntää avoimesti, että kaksoistoimijadiskurssin on dogmaattista, silloin kun kyseessä on jumalallinen diskurssi. Wolterstorff 2001, 83-85. Watsonin teologinen hermeneutiikka hyötyisi siis paljon keskustelusta Woltersdorffin kanssa. Wolterstorffin käsitystä Jumalan puheesta on tutkinut suomeksi Jyri Kittinen. Ks. Kittinen 2008.

222 TCW, 81-82.

223 TCW, 124-125.

taan käyttää totalitaarisesti ja koko todellisuus selitetään yhden kertomuksen avulla. Siksi postmodernismi palauttaa metanarratiivit takaisin kertomuksiksi. Kertomukset eivät ole irrallaan todellisuudesta, mutta termi kertomus kertoo niiden epämääräisestä suhteesta ulkopuoliseen todellisuuteen. Postmoderniin ajatteluun kuuluu myös keskeisenä näkemys, että kertomukset ovat tarpeellisia persoonan muodostumiselle yhteisön keskellä. Valistuksen vaikutuksesta kertomuksia alettiin pitää primitiivisinä ja ne piti korvata tieteellisellä tiedolla. Postmodernismissa vastustetaan tätä tieteen kertomuksen ylivaltaa ja tieteellinen tieto nähdään vain yhtenä tiedon lajeista. Samoin kuin tieteen kertomuksen, myös kristinuskon nähdään alistavan ja tuhoavan kaikki paikallinen ja partikulaarinen.²²⁴

Termi kertomus voidaan Watsonin mukaan samaistaa tulkintaan silloin kun halutaan painottaa kertomusten epämääräistä suhdetta todellisuuteen. Kertomukset ovat vain tulkintaa ja niiden pohjalta nousevat totuusväitteet ovat siksi suhteellisen mielivaltaisia ja subjektiivisia. Watson ottaa esimerkiksi Stanley Fishin, jonka mukaan maailmaa ei voi tuntea suoraan, vaan vain kertomusten kautta. Kieli ei vastaa todellisuutta ja kielen käyttö on todellisuuden tulkintaa. Fishin mielestä tulkintaa tehtäessä on kuitenkin luovuttava tästä skeptisismistä ja oletettava, että maailmasta voi tietää jotain ja se on tavoitettavissa muutenkin kuin vain tarinoiden kautta. Mutta kun tulkinnasta siirrytään takaisin teorian tasolle, on jälleen palattava skeptisismiin. Watsonin mukaan Fish ottaa huomioon tämän teorian ja käytännön välillä olevan ristiriidan, josta Lyotard vaikenee. Vaikka käytännön tasolla hylätään teoria, että kertomukset olisivat vain tulkintaa, ei Watsonin mielestä Fishillä näytä olevan silti epäilystä siitä, että tämä teoria on totta.²²⁵

Watsonin mukaan Fish näkee tekstin, lukijan ja kirjoittajan tulkinnan tuotteina, eivätkä tulkintaa rajoittavina tekijöinä. Fishin mukaan tulkinta tuottaa faktat eikä löydä niitä. Tieteenfilosofi Thomas Kuhn on väittänyt, ettei tämä koske vain kirjallisuudentutkimusta, vaan kaikkia tieteen aloja. Myös luonnontieteet tuottavat faktansa, eivätkä löydä niitä. Siinä missä Fish jossakin määrin vastustavaa tällaista näkemystä, on Richard Rorty Watsonin mukaan selvästi sitä vastaan ja Rorty perustelee kantaansa pragmaattisesti. Jotta kuulijan on helpompi ymmärtää kertomus, tarvitsee kertoja jonkinlaisen pysyvän taustan kertomukselleen ja luonnontieteet tarjoavat pysyvemmän taustan kuin moraalit tai runollinen kaanon. Watso-

224 TCW, 125-126.

225 TCW, 126-127.

nin mielestä Rortyn näkemys kuitenkin vain vahvistaa väitteen, että kaikki tuottavat todellisuutta eivätkä löydä sitä. Uskomus, että faktoja voi myös löytää eikä vain tuottaa, onkin vain parhaiden kertojien taitava keksintö.²²⁶

Filosofina Rorty näkee tehtäväkseen pitää keskustelua yllä ja tuoda eri diskurssit keskustelemaan toistensa kanssa sekä rohkaista kaikkia kertomaan omia kertomuksiaan. Kuitenkin väitettä, että jokin kertomus olisi tosi kertomus, pidetään tässä keskustelussa mauttomana. Watson ei kuitenkaan usko kovin monen haluavan ottaa osaa tällaiseen keskusteluun. Uskosta eri diskurssien yhteismitattomuuteen seuraa, ettei eri osapuolilla ole muuta opittavaa, kuin ettei heillä loppujen lopuksi ole mitään yhteistä keskusteltavaa. Watsonin mielestä käytäntö onkin osoittanut, että kertomuksen ja yhteisön välillä nähty tiivis yhteys johtaa aivan toiseen suuntaan kuin rikkaaseen vuorovaikutukseen eri diskurssien välillä. Teologit, jotka ovat omaksuneet samankaltaisen näkemyksen kertomuksista kuin Rorty, ovat Watsonin mukaan vetäytyneet pois muista keskusteluista omaan yhteisöönsä.²²⁷

Watsonin mukaan tämän postmodernin suuntauksen edustajia yhdistää suhteellisen yhtenäinen näkemys siitä, että meillä on vain kertomuksia maailmasta. Lyotard, Fish ja Rorty päätyvät kuitenkin hyvin erilaisiin tapoihin suhtautua maailmaan. Lyotardilla kaiken erilaisuuden puolustaminen on vakava eettinen vakaumus. Watsonin mielestä tämä vakaumus on ongelmallinen, mutta se on edes jonkinlainen eettinen vakaumus ja voi joissain tilanteissa olla merkityksellinen.²²⁸ Sen sijaan Fishin ja Rortyn kädet ovat Watsonin silmissä melko sidotut. Fish pyrkii osoittamaan kaiken olevan tulkintaa ja siksi perusteetonta; teoria, joka kumoaa itse itsensä ja jättää kaiken sellaiseksi kuin se olikin. Fish tarjoaa yhden tavan ymmärtää maailmaa ilman, että sitä muutetaan. Rortylle moraaliset näkemykset ovat yhtä perusteettomia kuin epistemologiset näkemyksetkin. Rorty on kiinnostunut vain keskustelusta ja vaikka käydystä keskustelusta saattaisi seurata jonkinlaista muutosta, se ei ole keskustelun tavoite. Watsonin mukaan on tärkeä huomata, että näiden kolmen ajattelijan väliltä löytyy melko suuria eroja, vaikka heillä on hyvin samanlainen näkemys sosiaalisen maailman kertomuksellisesta luonteesta. Siten

226 TCW, 128-129.

227 TCW, 128-130.

228 Watson ottaa esimerkiksi lapsiprostituution ja naisten ympärileikkaamisen. Pitääkö niitäkin puolustaa? TCW, 130.

teologi voi omaksua heidän keskeisen näkemyksensä ilman, että hänellä näyttäisi olevan paljoa yhteistä tämän postmodernin suuntauksen kanssa.²²⁹

5.2.2. Partikulaarinen teologia

Esiteltyään ensin sekulaareja postmodernismin edustajia, Watson siirtyy tarkastelemaan miten yhdysvaltalainen teologi Stanley Hauerwas on hyödyntänyt postmodernia teoriaa kertomuksista. Watson näkee perinteisen erottelun kirkon ja yhteiskunnan välillä olevan kosketuspinta Hauerwasin varhaisemman ajattelun ja myöhemmän, postmodernismista vaikutteita saaneen ajattelun välillä. Watsonin mukaan Hauerwas vastusti kirkon asettumista ajamaan tiettyjä poliittisia tavoitteita, sillä kirkon ei pitäisi liittoutua minkään sekulaarin poliittisen aatteen kanssa. Vain vallitsevasta kulttuurista erottautuneena yhteisönä kirkko pystyy kertomaan totuuden sitä ympäröivälle kulttuurille. Myöhemmin Hauerwas saattoi perustella näkemystään postmodernismin avulla ja esittää, että kristillisen etiikan omalaatuisuus juontaa juurensa kristillisestä yhteisöstä ja sen kertomuksesta. Kristittyjen ei pitäisi etsiä yhteisiä moraalikäsitteitä niiden kanssa, jotka eivät ole kristittyjä, koska moraalikäsitteitä ei pitäisi irrottaa niiden omasta yhteisöllisestä kertomuksesta. Hauerwasin vastustama metadiskurssi on ajatus universaalista ihmisluonnosta ja etiikasta. Hänen mukaansa ei kuitenkaan ole olemassa universaalia kertomusten kertomusta, vaan kaikki kertomukset ovat yhteisöllisiä ja paikallisia. Siksi kristityillä on kaksi toisensa poissulkevaa vaihtoehtoa: he voivat joko pysyä uskollisina kristilliselle kertomukselle ja pysytellä omassa kristillisessä yhteisössään tai tavoitella sekulaaria oikeudenmukaisuutta ja menettää omat juurensa. Koska molempia ei voi valita, on Hauerwasin mukaan perusteltua vetäytyä pois maailmasta ja sitoutua yksin kristilliseen kertomukseen.²³⁰

Watsonin mukaan Hauerwasin ajattelun keskeiset teemat ovat postmodernismille tyypillisiä. Yksilön identiteetin muodostaa hänen yhteisönsä ja tämän yhteisön kertomus, joiden ehdotonta partikulaarisuutta painotetaan. Tästä seuraa, että eri diskurssit ovat yhteismitattomia ja että totalitaarisia metadiskursseja on vastustettava. Watsonin mielestä Hauerwasin malli on ongelmallinen, koska hänen tavoitteensa pitää kristillinen yhteisö erillään maailmasta johtaa heikkoon antirealismiin. Watsonin mukaan tämä kristillisten totuusväitteiden murentuminen ei kui-

229 TCW, 130-131.

230 TCW, 131-132.

tenkaan ole Hauerwasin teologisten pohdintojen tavoite, vaan epätoivottu sivuvaikutus.²³¹

George Lindbeck on Watsonin toisen esimerkki postmodernismiin tukeutuvasta teologista. Watsonin mukaan Lindbeck, toisin kuin Hauerwas, ottaa antirealismiin avosylin vastaan ja vertaa uskontoa kieleen ja oppeja kielioppiin. Lindbeck on esittänyt, että kirkon oppien tehtävänä on ohjata keskustelua, käsityksiä ja toimintaa, samalla tavalla kuin kielioppi ohjaa kielenkäyttöä. Watsonin mielestä Lindbeckin ehdotuksen postmoderni luonne näkyy siinä, että hän pitää tätä kuvausta kristillisestä opista pätevänä ja riittävänä. Opilliset lausumat eivät siis kuvaa todellisuutta, vaan pelkästään ohjaavat keskustelua ja toimintaa. Lindbeck ei edes yritä osoittaa, että kristillisessä uskossa olisi perimmiltään, tai edes pääosin, kyse jostain muusta kuin sosiaalisesta todellisuudesta.²³²

Lindbeck vastustaa erityisesti kokemus-ekspressivististä näkemystä uskonnosta, joka tulkitsee eri uskonnot pohjimmiltaan saman uskonnollisen kokemuksen symbolisiksi ilmauksiksi. Se on malliesimerkki metadiskurssista, joka alistaa erilaisuuden samankaltaisuudeksi. Lindbeckin oma kulttuurillis-lingvistinen malli on sen sijaan erittäin partikularistinen. Sen mukaan ajatus yleisluontoisesta uskonnollisuudesta on yhtä mahdoton kuin ajatus yleisluontoisesta, universaalista kielestä. Ei ole mahdollista puhua vain pelkkää kieltä, vaan aina puhutaan jotain kieltä, kuten suomi tai englanti.²³³

Metadiskurssina kokemus-ekspressivistinen lähestymistapa pyrkii ylittämään kielen rajat ja pääsemään käsiksi sitä edeltävään esikielelliseen uskonnolliseen kokemukseen. Lindbeckin mukaan kieli kuitenkin edeltää kokemusta ja tekee kokemuksen mahdolliseksi. Koska eri uskonnot vastaavat eri kieliä ja kulttuureja, ne ovat yhteismitattomia, eikä ole yhteistä kehystä niiden vertailemiseen. Eri uskontojen tekemät totuusväitteet on ymmärrettävissä järjestelmän sisäisinä (intrasystematic) ja riippuvaisina kyseessä olevan järjestelmän voimassa olevista säännöistä. Järjestelmän sisäisen totuuden taas ei tarvitse olla ontologinen totuus, jolla siis olisi vastaavuus todellisuuden kanssa. Oppien ei tarvitse olla ontologisesti tosia voidakseen toimia pysyvästi sitovina sääntöinä. Tällainen totuuden korres-

231 TCW, 132-133.

232 TCW, 133-134.

233 TCW, 133-134.

pondenssiteorian hajottaminen on Watsonin mielestä postmodernismille tyypillistä.

Watsonin mukaan Lindbeckin mallissa opit ovat toissijaista reflektiota Raamatun kertomuksista. Nämä kertomukset muokkaavat ja tekevät kristityistä kristittyjä, mutta ne eivät kuitenkaan voi kertoa mistään, jolla olisi muuta kuin paikallinen, järjestelmän sisäinen merkitys. Kertomuksissa ei ole sanomaa, jota voitaisiin niistä erillisenä hahmottaa ja niiden tehtävänä on vain tarjota välineet keskustelulle. Watsonin mielestä Lindbeck on näin mennyt Freita pidemmälle itsenäisen ja suljetun tekstin maailman suuntaan. Teologia toimii tekstin maailmassa ja sen käsittelemä todellisuus rajataan kirjallisen kehityksen sisälle. Raamatun kertomusta on varjeltava ulkopuolisilta vaikutteilta katkaisemalla yhteydet muihin yhteisöihin. Watsonin mukaan tämä on ongelmallista, koska Raamatun kertomus ohjaa katsomaan ulospäin ja siksi tekstiä ja kirkkoa ei pidä eristää maailmasta.²³⁴

Watson näkee Lindbeckin ja Lyotardin ajattelun muistuttavan toisiaan, koska molemmat painottavat yhteisöllisten kertomusten redusoimattomuutta vastustaakseen totalitaarisia metadiskursseja. Lindbeck eroaa jossain määrin Lyotardista, sillä hän on ensisijaisesti kiinnostunut vain kristillisen yhteisön ja sen kertomuksen partikulaarisuudesta, eikä yhteisöllisistä kertomuksista yleensä. Hän ei ole yhtä kiinnostunut keskustelusta kuin Rorty, mutta pitää kulttuurillis-lingvistista mallia kokemus-ekspressivistista mallia parempana perustana keskusteluille. Watsonin mukaan Lindbeck kuitenkin tyytyy käymään keskustelua vain omassa piirissään, toisten teologioiden kanssa. Watsonin mielestä Lindbeck yhtyy myös Fishin näkemykseen, että kieli tuottaa faktat. Kaiken kaikkiaan, Watsonin mielestä Lindbeckin teologinen malli on jännitteinen, sillä sen teologinen uskottavuus on riippuvainen postmodernista näkemyksestä, että partikulaarisuus on universaalia.²³⁵

Watsonin antama kuva Lindbeckistä on kuitenkin hyvin yksipuolinen ja joissain kohdin virheellinenkin. Watson ohittaa esimerkiksi Lindbeckin näkemyksen, että uskonnolliset yhteisöt tulevat säilyttämään relevanssinsa vain keskittymällä omaan intratekstuaaliseen näkökulmaansa ja elämäntapaansa. Lindbeckin näkemys osoittaa, ettei hän halua kirkon eristäytyvän maailmasta kokonaan, vaan että kirkko säilyttää oman relevanssinsa vain välttämällä liiallisen sulautumisen

234 TCW, 134-135.

235 TCW, 135-136.

maailmaan.²³⁶ Kun katsotaan Watsonin Lindbeckistä antamaa kuvaa, näyttää siltä, ettei hän ole ottanut huomioon kirjan *The Nature of Doctrine* viimeistä lukua. Siinä Lindbeck toteaa muun muassa, ettei lähetystyötä tai apologetiikkaa voida hylätä sekä varoittaa ghattoutumisen ja fideismin vaaroista. Näiden perusteella on vaikea syyttää Lindbeckiä kovin tiukasta maailmasta eristäytymisestä.²³⁷

Lindbeck ei myöskään kirjassaan *The Nature of Doctrine* hylkää kokonaan totuuden korrespondenssia, vaan kritisoi sen ymmärtämistä täysin propositionaalisesti. Lindbeckin mukaan hänen kulttuurillis-lingvistinen mallinsa on epäonnistunut jos se sulkee pois propositionaalisen totuuden mahdollisuuden ja hän esittää miten väite voi olla ontologisesti tosi. Lindbeck kyllä sanoo, että teologia ja opit, samoin kuin kielioppi, eivät voi tehdä maailmaa koskevia totuusväitteitä. Hän ei kuitenkaan väitä, ettei totuusväitteitä voisi tehdä muulla tavoin ja Lindbeck myös kehittää oman teoriasensa totuudesta.²³⁸

5.2.3. Jeesuksen kertomus universaalissa kontekstissa

Watson ei ole tyytyväinen Hauerwasin ja Lindbeckin ratkaisuihin, sillä hänen mielestään ne painottavat Raamatun tekstien narratiivisuutta ja kristinuskon partikulaarisuutta tavalla, joka johtaa sulkeutumiseen yksin Raamatun tekstien maailmaan. Watson ei kuitenkaan näe tarpeelliseksi hylätä narratiivista teologiaa, vaan haluaa etsiä parempaa teologiaa kristillisestä narratiivista korjaamalla aikaisempien yritysten puutteita.²³⁹

236 Lindbeck 1984, 128. Watson saattaa ohittaa Lindbeckin näkemyksen siksi, että hän on siitä erimieltä ja näkee sen vain merkinä liiallisesta halusta eristäytyä. Silti puhe relevanssista sulkee pois sen mahdollisuuden, että Lindbeck haluaisi kirkon eristäytyvän maailmasta.

237 Olli-Pekka Vainio toteaa Lindbeckin lahkolaisuudesta, että ”Sectarianism does not entail here a theological sectarianism or withdrawal from the public squares of the societies but a re-ordering of religious life according to more communal ideals. Vainio 2010, 70.

238 Ks. Lindbeck 1984, 51, 63-65. Myös John D. Sykes kritisoi Watsonia siitä, että hän syyttää Freita, Lindbeckiä ja Hauerwasia antirealismista. Sykesin mukaan syyte on ehkä oikeutettu, mutta lopulta virheellinen. Sykes toteaa, että ”in my view they each make referential claims (Lindbeck explicitly so), even as they also stress a coherence notion of truth.” Sykes 1997, 204. Myös Stephen E. Fowl kritisoi Watsonin antamaa kuvaa Freista ja Lindbeckistä. Fowl 2002, 23-24. Robert C. Greerin mukaan Lindbeckin teologiaa usein luonnehditaan pelkästään hänen kirjansa *The Nature of Doctrine* valossa, mistä seuraa yksipuolinen kuva Lindbeckin ajattelusta ja myös syytökset antirealismista. Greerin mukaan Lindbeck käsittelee kirjassaan *The Nature of Doctrine* postmodernismia positiivisessa valossa ja kritisoi postmodernismia vasta myöhemmässä tuotannossaan. Lopulta Lindbeck asettuu realismiin ja antirealismiin puoliväliin (middle-distance realist). Greer 2003, 155-156, 158. Myös Watsonin voi lukea syyllisten joukkoon, sillä hän viittaa Lindbeckin tuotannosta vain kirjaan *The Nature of Doctrine*.

239 TCW, 137.

Watson näkee yhtenä ongelmallisena piirteenä narratiivisissa teologioissa taipumuksen keskittyä yksistään Jeesuksen kertomukseen. Tämä kertomus saate-taan nähdä muista riippumattomana ja yksistään riittävänä muodostamaan sitä vaalivan yhteisön. Jeesuksen kertomusta ei myöskään haluta ymmärtää metanarra-tiivina tai tosi kertomuksena, vaan riittää kun se pitää yhteisön koossa vetämällä ihmisiä puoleensa niillä asenteilla ja sillä elämäntavalla, mitä kertomus tuottaa. Watson haluaa välttää nämä ongelmat ottamalla paremmin huomioon Jeesuksen kertomuksen kanonisen kontekstin, sillä Jeesuksen kertomusta ei voida irrottaa kristillisen kertomuksen kokonaisuudesta, jonka avulla siitä tulee ymmärrettävä.²⁴⁰

Watsonin mukaan luomiskertomus Raamatun alussa määrittää siitä alkavan kertomuksen teeman ja laajuuden. Lukijan annetaan ymmärtää, että koko kerto-muksella on päämäärä ja sen loppuratkaisu on yhtä merkittävä kuin alkukin, maailman luominen. Raamatun kertomuksen universaali laajuus estää Jeesuksen kertomuksen erottamisen maailmasta eristäytyneen yhteisön olemassaoloa perus-televaksi myytiksi. Watson vastustaa taipumusta epäpoliittiseen nurkkakuntaisuu-teen, joka vaivaa osaa postmoderneista narratiivisista teologioista. Siksi Jeesuksen tarina pitää tulkita koko Raamatun kertomuksen valossa ja sen keskipisteenä. Näin tulkittuna Jeesuksen kertomus ohjaa yhteisöä sulkeutuneisuuden sijasta suuntautu-maan ulospäin, kohti maailmaa.²⁴¹

Watson huomauttaa, ettei Jeesuksen kertomuksen asettaminen kontekstiin-sa luomisen ja apokalypsin välillä silti estä ymmärtämästä sitä järjestelmänsäise-nä totuutena, joka ei kerro mitään tekstin ulkopuolisesta maailmasta. Silloin luo-minen, Jeesuksen elämä ja maailman loppu olisivat tekstuaalisia todellisuuksia. Kristillinen kertomus eroaisi useimmista yhteisöllisistä kertomuksista vain laajuu-nessaan, koska se yrittää selittää koko todellisuuden. Laadultaan se ei kuitenkaan eroaisi muista kertomuksista tai metanarratiiveista. Watson pyrkii kuitenkin osoit-tamaan, ettei luomiskertomusta ja siten koko siitä alkunsa saavaa narratiivia voida ymmärtää järjestelmänsäisesti ilman, että joudutaan tekemään väkivaltaa itse kertomukselle.²⁴²

240 TCW, 137-138. Samaa mieltä on Richard B. Hays artikkelissaan *The canonical matrix of the gospels* (2006). Hänen mukaansa evankeliumien tradition erottaminen kanonisesta yhteydes-tään Israelin kertomukseen johtaa niiden merkityksen vääristymiseen. Hays 2006, 54-55.

241 TCW, 152-153.

242 Watson 138-139.

Postmoderni taipumus painottaa kertomusten partikulaarisuutta on sidoksissa näkemykseen sosiaalisista maailmoista, jotka luodaan kielen kautta, samoin kuin luomiskertomuksessa. Watson huomauttaa, että toisin kuin luomiskertomuksessa, ei kyseessä ole Jumalan sana, vaan inhimillinen kieli. Kieli on luonut maailman ja näin kielestä luojana tulee jumalallinen. Mutta järjestelmän sisäisesti ymmärrettynä käsitys kielestä luojana on ristiriidassa kristillisen yhteisön oman kieliopin kanssa ja siksi kieltä on pidettävä ihmisen luomuksena. Ongelma ei kuitenkaan näin ratkea, koska jos ihminen luo kielensä kautta maailman, hän luo myös luojajumalan. Tällöin luomiskertomuksen väite, että Jumala loi maailman, on totta järjestelmän sisäisesti, mutta epätosi järjestelmän ulkopuolelta katsottuna, sillä sieltä katsottuna tämä Jumala osoittautuukin ihmisen tekemäksi epäjumalankuvaksi. Watson toteaa, että postmodernismille tällainen näkemys Jumalan ja kaiken muunkin todellisuuden inhimillisestä alkuperästä ei ole ongelma, mutta teologisesti tällainen lopputulos olisi erittäin arveluttava.²⁴³

Tämä teologinen ongelma osoittaa Watsonin mukaan, että käsitys kielestä maailman luojana vaatii tarkempaa tarkastelua. Hänen mukaansa se on ontologisena väitteenä ongelmallinen, mutta hyödyllinen metodologisena rajoitteena, joka tulee kaikessa tulkinnassa ottaa huomioon.²⁴⁴

Teologia on aina ollut pitkälti tekstin maailman sisäistä siinä mielessä, että sen tutkimuksen kohde on saavutettavissa lähinnä tekstien kautta. Mutta Watsonin mielestä teologit eivät ole ymmärtäneet tutkimuksen kohteen olevan täysin tekstin sisäinen todellisuus, jolla ei ole yhteyttä tekstin ulkopuoliseen todellisuuteen. Hän myöntää epistemologisena tosiasiana, että todellisuus välittyy tekstuaalisesti ja siksi on mahdotonta päästä todellisuuteen suoraan käsiksi. Tätä ei kuitenkaan Watsonin mukaan pidä muuttaa ontologiseksi väitteeksi, ettei tekstin maailman ulkopuolista todellisuutta ole olemassakaan.²⁴⁵

Watson osoittaa, että luomiskertomus ja postmoderni näkemys maailman luomisesta kielen avulla eroavat toisistaan, sillä luomiskertomuksen mukaan Jumalan käyttämät keinot eivät rajoitu yksistään puheeseen.²⁴⁶ Lisäksi Jumalan sanan ja ihmisen puheen tuotokset ovat hyvin erilaisia. Vaikka ihminen jossain mie-

243 TCW, 139-140.

244 TCW, 140.

245 TCW, 152.

246 Ks. TCW, 140-145.

lessä luo puheellaan oman maailmansa, on tämä maailma hyvin epävakaa ja alituisesti muutoksessa. Jumalan puhe-aktin aikaansaama maailma on vakaampi, sillä Jumalan puhe ei tuota ihmisen puheen lailla pelkkiä kuvauksia. Jumalan puhe-aktin luomukset ovat materiaalisia, eivätkä siten täysin riippuvaisia ihmisen kuvauksista. Watson myöntää tämän olevan uskoon perustuva väite, mutta samalla huomauttaa sen sopivan yhteen arkijärjen ymmärryksen kanssa. Useimmat uskovat havaitsemiensa asioiden olevan suhteellisen autonomisia suhteessa havaintoihin ja postmodernin idealistin on tehtävä kovasti töitä muuttaakseen tämä yleinen käsitys.²⁴⁷

Watsonin mukaan partikularisuutta painottavasta postmodernismin suuntauksesta vaikutteita ammentava teologia tarjoaa kyllä kristinuskolle suojan ulkopuoliselta kritiikiltä, mutta samalla se hylkää kristinuskolle luovuttamattoman väitteen universaalisuudesta. Hän kritisoi postmodernismia epäpoliittisuudesta, sillä loogiseen lopputulokseensa vietyinä se ohjaa vääjäämättä passiivisen sivustakatsojan rooliin.²⁴⁸ Postmodernia ajattelua ei Watsonin mielestä kuitenkaan voida ohittaa, mutta sille ei voida myöskään antaa periksi, vaan sen kanssa on käytävä kriittistä keskustelua. Watson näkee postmodernismin olevan niin laajalti vaikuttava kulttuurillinen ilmiö, että sen tarjoama haaste on jatkuvasti kohdattava. Tästä keskustelusta on hyötyä, koska postmoderni kritiikki saa teologin paremmin tiedostamaan tulkinnan rajat ja mahdollisuudet sekä auttaa pääsemään eroon modernismin virheellisistä hermeneuttisista dogmeista.²⁴⁹

5.3. Yhteenveto

Tässä luvussa selvitettiin, miten Watson hyödyntää postmodernia aatesuuntausta omassa teologisessa hermeneutiikassaan. Luku jakautui kahteen alalukuun, joista ensimmäisessä selvitettiin, miten Watson suhtautuu dekonstruktionismiin, joka on toinen Watsonin hahmottamista postmodernismin kahdesta pääsuuntauksesta. Toinen alaluku käsitteli sitä, miten Watson kritisoi partikulaarisuutta painottavaa postmodernismin suuntausta.

247 TCW, 151.

248 TCW, 306-307. Robert C. Greer kertoo postmodernismiin liittyvän moraalisen relativismin seurauksista. Esim. yhä useammat ovat kykenemättömiä tuomitsemaan miljoonien ihmisten tappamisen holokaustissa moraalisesti vääräksi. Greer 2003, 139.

249 TCW, 84-86.

Luvussa 5.1. tarkasteltiin miten Watson kirjassaan *Text, Church and World* vastaa dekonstruktion väitteeseen, ettei teksteillä ole yhtä määrättyä merkitystä. Havaittiin, että Watson näkee dekonstruktiivisessa lukutavassa sekä hyötyjä että haittoja. Watsonin mukaan dekonstruktion ansioiksi on luettava, että sen avulla tulkinnassa voidaan irrottautua tekstin syntyhetkestä ja käsitellä itse tekstiä nykyhetken teologisten kysymysten valossa. Lisäksi Watson näkee hyödyllisenä, että dekonstruktio nostaa esille monologisten totuusväitteiden ja logosentrismin ongelmat. Ongelmallisena Watson näkee dekonstruktion liittyvät taustaoletukset kielestä ja persoonasta. Näistä virheellisistä taustaoletuksista seuraa, etteivät dekonstruktion tarjoamat ratkaisut ole Watsonista tyydyttäviä. Watson pyrkii tarjoamaan vaihtoehdon dekonstruktion ihmiskuvalle kehittämällä sosio-lingvistisen näkemyspersoonasta ilman, että joutuu hylkäämään käsitystä ihmisestä yksilönä. Watson hahmottelee relationaalista ja dialogista käsitystään ihmisestä Jumalan kuvana, joka pyrkii vastaamaan monologisten totuusväitteiden ja logosentrismin ongelmiin. Watson pyrkii välttämään ne ongelmat, joita hän dekonstruktiossa näkee, mutta hänen dialoginen mallinsa ei myöskään osoittautunut täysin ongelmattomaksi.

Luvussa 5.1. tarkasteltiin myös, miten Watson hyödyntää kirjassaan *Text and Truth* puheaktiteoriaa vastustaessaan dekonstruktion käsitystä tekstien merkityksen epämääräisyydestä. Havaittiin, että Watson puolustaa käsitystä tekstin määrätystä, kirjaimellisesta merkityksestä, joka muodostuu kielellisestä merkityksestä, kirjoittajan intentiosta ja kirjallisesta kontekstista. Puheaktiteorian avulla tekstejä voidaan käsitellä inhimillisen viestinnän välineinä, joilla on kirjoittajan tarkoittama määrätty merkitys. Niitä ei tule käsitellä, niin kuin ne olisivat elottoman luonnon synnyttämiä objekteja, joiden merkityksen lukija voi vapaasti määrätä. Watson vastustaa kirjoittajan intention ymmärtämistä tekstistä irrallisena ja sen ulkopuolisena tekijänä ja painottaa sitä, että kirjoittajan intentio on nähtävissä itse tekstissä. Tekstien kirjaimelliseen merkitykseen vaikuttaa myös niiden kirjallinen konteksti, joka Raamatun tekstien kohdalla on koko kanoninen kokoelma. Kirjallinen konteksti rajoittaa tulkintaa, sillä kaikkia tekstejä on tulkittava suhteessa Raamatun keskukseen. Samalla kirjallinen konteksti auttaa ymmärtämään yksittäisiä tekstejä muiden valossa.

Luvussa havaittiin, että Watson näyttäisi väheksyvän alkuperäisen kontekstin merkitystä kirjoittajan intention määrittämisessä. Lisäksi havaittiin, että Watsonin käsitys Jumalasta Raamatun varsinaisena kirjoittajana jää irtonaiseksi kommentiksi, eikä Watson kehittele sitä pidemmälle. Tutkimuksessa myös osoitettiin, että hänen hyödyntämänsä puheaktiteoria olisi tarjonnut välineitä viedä tätä ajatusta pidemmälle.

Luvussa 5.2. tarkasteltiin Watsonin kritiikkiä partikulaarisuutta painottavaa postmodernia teologiaa kohtaan. Havaittiin, että Watsonin mielestä narratiivisella teologialla on taipumus painottaa Raamatun kertomuksellisuutta ja kristinuskon partikulaarisuutta ongelmallisella tavalla, joka johtaa antirealismiin ja eri diskursseista eristäytymiseen. Watson pyrkii korjaamaan näkemänsä heikkoudet asettamalla Jeesuksen kertomuksen kanoniseen ja universaaliin kontekstiinsa. Sen lisäksi Watson luomiskertomuksen avulla osoittaa, ettei Raamatun kertomusta voida ymmärtää pelkästään tekstuaalisena todellisuutena tekemättä väkivaltaa itse kertomukselle. Watson ottaa Stanley Hauerwasin ja George Lindbeckin esimerkeiksi teologeista, jotka ovat päätyneet postmodernismin vaikutuksesta kannattamaan eristäytymistä ja antirealismia. Luvussa osoitettiin, että Watsonin esitys George Lindbeckin teologista on kuitenkin yksipuolinen ja osittain virheellinenkin.

6. Loppukatsaus

Tämän tutkimuksen tehtävänä on ollut selvittää Francis Watsonin käsitys teologisesta hermeneutiikasta. Tutkielmassa käytettiin kolmea tarkentavaa tutkimuskysymystä: Miten Watson hahmottaa tieteellisen raamatuntutkimuksen ja Raamatun teologisen tulkinnan suhteen? Miten Watson näkee historiallisen ja kirjallisen lähestymistavan suhteen toisiinsa raamatuntutkimuksessa? Miten Watson suhtautuu postmodernismiin teologisessa hermeneutiikassaan? Tutkimuksen päälähteinä olivat Watsonin teokset *Text, Church and World* (1994) ja *Text and Truth* (1997), joissa Watson kehittää omaa teologista hermeneutiikkaansa. Tutkimusmetodina on ollut systemaattinen analyysi.

Tutkielman ensimmäisessä pääluvussa selvitettiin Watsonin näkemys tieteellisen raamatuntutkimuksen ja Raamatun teologisen tulkinnan suhteesta. Tutkimus osoitti, että Francis Watsonin teologisen hermeneutiikan lähtökohtana on näkemys, että akateemisen raamatuntutkimuksen tulee palvella Raamatun teologista tulkintaa, eikä niitä pidä tai edes voi erottaa toisistaan. Watson vastustaa erilaisia vastakkainasetteluja, kuten yliopiston sisällä eksegetiikan ja systemaattisen teologian välillä. Watson vastustaa myös sitä, jos vastakkain asetetaan sekulaari, objektiivinen tutkimus yliopistossa ja tunnustuksellinen, subjektiivinen tulkinta kirkossa.

Systemaattisen teologian ja eksegetiikan pitäminen erillään vääristää Watsonin mukaan näiden molempien lähestymistapoja tutkimuskohteisiinsa. Ilman eksegetiikkaa, teologiasta tulee abstrakti, Raamatusta irrallinen kokonaisuus. Eksegetiikassa teologisten kysymyksien sulkeistaminen taas estää pääsemästä käsiksi tekstin todelliseen merkitykseen. Teologisten kysymyksien välttely ei tee raamatuntutkimuksesta neutraalia. Se johtaa siihen, etteivät tutkijat tuo avoimesti julki omia teologisia näkemyksiään, jotka kuitenkin vaikuttavat tutkimukseen.

Watsonin mukaan teologia ja raamatuntutkimus eivät ole ajautuneet erilleen ehdottomien, vaan sattuvanvaraisten tapahtumien seurauksena. Hän ei näe mitään perusteltua syytä pitää niitä erillään. Watsonin mielestä raamatuntutkimuksen akateeminen uskottavuus ei vaadi teologian ja eksegetiikan erottamista toisistaan. Kaikilla tieteenaloilla on omat yliopiston ulkopuoliset yhteisönsä, jotka pyrkivät hyötymään akateemisen tutkimuksen tuloksista. Teologia ei siinä mielessä

eroa muista tieteistä ja siksi kristillistä teologiaa ei tarvitse nähdä haitallisena vaikutuksena, jolta akateemista tutkimusta olisi varjeltava. Teologisten kysymysten sulkeistaminen on ennemminkin merkki dogmaattisuudesta kuin tutkimuksen neutraaliudesta.

Watsonin mukaan eräs raamatuntulkinnan ja -tutkimuksen eriytymiseen johtanut syy on eksegetiikkaa pitkään hallinneessa historiallis-kriittisessä paradigmassa. Tähän paradigmaan on sisäänrakennettu malli kahdesta erillisestä työvaiheesta raamatuntutkimuksessa. Työvaiheet on jaettu siten, että toisistaan on erotettu ensiksi tehtävä objektiivinen ja deskriptiivinen tutkimus ja sitä seuraava teologinen tulkinta. Watsonin mielestä ei ole kuitenkaan mahdollista tehdä tällaista erotusta, sillä tulkintaa väistämättä tapahtuu jo tutkimuksen deskriptiivisessäkin työvaiheessa.

Toinen tämän tutkielman tutkimuskysymyksistä koski historiallisen ja kirjallisen lähestymistavan suhdetta toisiinsa Watsonin teologisessa hermeneutiikassa. Tätä varten tutkielman toisessa pääluvussa selvitettiin Watsonin perusteluja käyttää raamatuntutkimuksessa kirjallista lähestymistapaa, joka on merkittävä muutos suhteessa perinteiseen historialliseen lähestymistapaan. Kirjallisessa lähestymistavassa tutkimuksen huomio kiinnitetään ensisijaisesti Raamatun tekstien lopulliseen muotoon. Ensimmäinen perustelu tälle oli tekstien yhteisöllinen käyttö: Watsonin mukaan tutkimuksessa tulisi ottaa huomioon, että tekstejä on käytetty juuri niiden lopullisessa ja kanonisessa muodossa. Watson hyödyntää perustelussaan Brevard Childsin kanonista lukutapaa ja hänen kritiikkiään historiallis-kriittistä tutkimusta kohtaan. Watsonia kuitenkin häiritsevät tietyt Childsin teologiset näkemykset, jotka sisältyvät implisiittisesti hänen kanoniseen malliinsa. Lisäksi Watson kritisoi Childsin kanonista lukutapaa siitä, että teologisista kytköksistään huolimatta se ei ole teologinen lähestymistapa. Tämä johtuu siitä, että Watsonin mielestä Childs ei käsittele kysymystä totuudesta ja siksi Watson pitää kanonista lukutapaa formalistisena ja tekstin sisäisenä.

Toinen perustelu käyttää tekstien lopullista muotoa on se, että Raamatun tekstien lopullinen muoto soveltuu parhaiten teologiseen käyttöön. Myös tässä kohtaa Watson vetosi Childsin tekemiin havaintoihin. Childsin mukaan juuri Raamatun tekstien kanoninen muoto tekee mahdolliseksi tekstien aktualisoimisen nykyaikana.

Kolmannessa perustelussaan Watson vetoaa Hans Frein näkemykseen Raamatun kertomusten redusoimattomuudesta. Watsonin mukaan Frei on osoittanut, ettei realistisen kertomuksen merkitystä tule ensisijaisesti etsiä sen takana olevasta aivan erillisestä todellisuudesta, vaan kertomuksen merkitys löytyy kertomuksesta itsestään. Koska näin on myös Raamatun kertomusten kohdalla, tulisi tutkimuksen keskittyä tekstien taustalla olevan historian sijasta itse teksteihin siinä muodossa kuin ne nyt ovat. Tutkimuksessa havaittiin, että Watson näkee Frein narratiivisessa lähestymistavassa omat hyvät puolensa, mutta hän kritisoi Freita voimakkaasti siitä, ettei tämä käsittele kysymystä kertomusten totuudesta tarpeeksi perusteellisesti. Lisäksi osoitettiin, että Watson tarvitsee sekä Frein narratiivista että Childsin kanonista lähestymistapaa, sillä ne täydentävät toisiaan. Ilman kanonista näkökulmaa narratiivinen lukutapa voisi päätyä käsittelemään yksittäisiä Raamatun kirjoja toisistaan erillisinä kertomuksina, kun taas pelkkä kanoninen lukutapa ei välttämättä ota huomioon niiden kertomuksellista luonnetta.

Tutkimuksessa osoitettiin, että Watson yrittää ratkaista sekä Childsin kanonisessa että Frein narratiivisessa lukutavassa havaitsemaansa ongelmaa tekstin ja todellisuuden välisessä suhteessa. Watsonin ratkaisu on liittää tekstin maailma sen taustalla olevaan sosio-poliittiseen todellisuuteen. Watson kritisoi narratiivista kritiikkiä haluttomuudesta soveltaa kertomuksiin ideologista kritiikkiä ja hän painottaa kriittisen näkökulman tarpeellisuutta. Kertomuksia ei pidä käsitellä muusta todellisuudesta irrallisina esteettisinä objekteina, sillä Raamatun tekstejä on käytetty perusteluina sekä ihmisten sortamiseen että vapauttamiseen. Watson ottaa avukseen Erich Auerbachin käsityksen realismista kirjallisen ja sosiaalisen todellisuuden suhteena ja soveltaa retorista ja ideologista kritiikkiä Joosef-kertomukseen.

Tutkimuksessa kuitenkin havaittiin, että Watsonin yritys korjata narratiivisessa lähestymistavassa näkemiään ongelmia osittain epäonnistuu. Vaikka kertomuksia tulee lukea kriittisesti, ei ideologinen ja retorinen kritiikki kerro ovatko kertomukset tosia vai eivät. Watson kritisoi Freita ennen kaikkea siitä, ettei tämän narratiivinen lukutapa pysty käsittelemään totuuskysymystä, mutta hänen yrityksensä liittää tekstin maailma sen taustalla olevaan sosio-poliittiseen todellisuuteen ei myöskään ratkaissut tätä ongelmaa. Watson ei itsekään käsitellyt totuuskysymystä Joosef-kertomuksen yhteydessä. Hänen ideologisen kritiikin näkökulmastaan sillä ei ole mitään merkitystä, onko Joosef-kertomus fiktiota vai ei.

Tutkimuksen kolmannessa pääluvussa selvitettiin, miten Watson yrittää yhdistää toisiinsa historiallisen ja kirjallisen lähestymistavan Raamatun teksteihin. Tutkimuksessa osoitettiin, että Watson pitää niitä molempia hyödyllisinä, mutta yksinään riittämättöminä ja siksi hän haluaa täydentää niillä toisiaan. Watsonin mukaan kirjallisen lukutavan avulla pystytään ratkaisemaan ongelmia, jotka historiallisen kritiikin avulla jäävät ratkaisematta. Historiallis-kriittinen tutkimus pystyy tarjoamaan vain kilpailevia ratkaisuyrityksiä, joista jokaiselle on olemassa perustelut, mutta jotka eivät ole yhteen sovitettavissa. Watsonin mukaan historiallis-kriittinen tutkimus polkee paikallaan ja sen avuksi on otettava kirjallinen lukutapa, jossa tekstissä nähdyt ongelmat pyritään selittämään tekstin syntyhistorian sijasta sen lopullisen muodon tarkastelulla. Historiallis-kriittistä tutkimusta ei kuitenkaan saa kokonaan hylätä ja historiallis-kriittisen paradigman parissa tehty aidoisti ja pysyvästi merkittävä työ on edelleen otettava huomioon. Watson ei kuitenkaan tarjoa aidon ja pysyvän merkityksen lisäksi muita kriteerejä, jolla tehtyä työtä tai sen tuloksia voitaisiin arvioida.

Tutkimuksessa tarkasteltiin seuraavaksi, miten Watsonin yrittää yhdistää historiallisen ja kirjallisen lähestymistavan kerrotun historian -käsitteen avulla. Havaittiin, että hänen mukaansa evankeliumeja käsitellessä tulee ottaa huomioon niiden luonne sekä juonellisina kertomuksina että historiankirjoituksena. Historiallis-kriittinen tutkimus ei huomioi evankeliumien kertomuksellista luonnetta, kun taas narratiivinen kritiikki käsittelee evankeliumeja niin kuin ne olisivat fiktiivisiä tekstejä, eikä ota huomioon niiden luonnetta historiankirjoituksena. Watson osoittaa, että modernismin tiukka erottelu historiankirjoituksen ja muun kirjallisuuden välillä on ongelmallinen. Evankeliumeja käsitellessä ei siksi tarvitse tehdä valintaa historiallisen ja kirjallisen lähestymistavan välillä, vaan ne tulee pyrkiä yhdistämään. Tätä vasten Watson valottaa evankeliumien luonnetta historiankirjoituksena useista eri näkökulmista.

Watson yrittää rakentaa siltaa evankeliumien historiallisen ja narratiivisen luonteen välille osoittamalla, ettei historioitsijan ja tarinankertojan roolit ole kaukana toisistaan. Historiankirjoitusta ja fiktiota yhdistää juonellistaminen, sillä satumasta tulee historian tapahtuma vasta kun se liitetään osaksi juonta. Sekä tapahtumat että niitä yhdistävä juoni ovat osittain mielikuvituksen tuotoksia paitsi fiktiossa, myös historiankirjoituksessa. Siksi evankeliumien juonellisuutta ei pidä

nähdä varmana merkinä fiktiivisyydestä ja syynä käsitellä niitä kokonaan fiktiivisinä kertomuksina.

Tutkimuksessa havaittiin, ettei Watson kuitenkaan lopulta onnistu sanomaan evankeliumien fiktiivisyydestä kuin sen, että ne ovat osittain fiktiivisiä. Niiden osittainen fiktiivisyys johtuu siitä, että evankeliumien käsittelemiä asioita on mahdotonta kuvata ilman, että apuna käytetään fiktiota. Evankeliumeja ei siksi tule käsitellä täysin fiktiivisinä, mutta ei myöskään modernit määritelmät täyttävänä historiankirjoituksena. Watson kritisoi kirjassaan *Text, Church and World* Hans Freita kovasti siitä, ettei tämä uskalla ottaa kunnolla esille kysymystä tekstien kertomusten totuudesta, mutta lopulta Watson päätyy itse hyvin lähelle Freita tässä kysymyksessä. Watson ei käsittele perusteellisesti sitä, miten tekstien fiktiivisyys ja historiallisuus määritetään ja mitä merkitystä fiktiivisyydellä tai historiallisuudella lopulta on kertomuksen totuudellisuudelle.

Kolmannen pääluvun lopussa osoitettiin myös, ettei Watson ole järjestelmällinen omassa ajattelussaan, kun hän hyödyntää Gadamerin hermeneutiikkaa. Vedoten Gadameriin, Watson pitää jonkin tulkinnan kanonisointia merkinä siitä, että tulkinnan tehtävä on ymmärretty väärin. Toisaalla hän kuitenkin pitää uskontunnustuksia muuttumattomina raamatuntulkintoina, jotka määrittävät rajat raamatuntulkinnalle kirkossa. Ristiriita on ilmeinen, sillä uskontunnustukset ovat selvästikin kanonisoituja tulkintoja, mutta Watson ei pidä niitä osoituksena siitä, että tulkinnan tehtävä olisi ymmärretty väärin.

Watsonin mukaan teologian ja kirkon on oltava dialogissa sitä ympäröivän maailman eri diskurssien kanssa ja siksi tutkimuksen viimeisessä pääluvussa tarkasteltiin miten hän itse käy keskustelua postmodernismiksi kutsutun aatesuuntauksen kanssa. Tutkimuksessa havaittiin, että Watson omaksuu tiettyjä postmodernismin tarjoamia näkökulmia, mutta samalla hylkää sen keskeisimmät väittämät. Watson vastustaa dekonstruktion väitettä, ettei teksteillä ole yhtä määrättyä merkitystä, mutta näkee dekonstruktivisesta lukutavasta olevan myös hyötyä, sillä sen avulla tulkinnassa voidaan irrottautua tekstin syntyhetkestä ja käsitellä itse tekstiä nykyhetken teologisten kysymysten valossa. Lisäksi dekonstruktio nostaa esille monologisten totuusväitteiden ja logosentrismin ongelmat, joita Watsonin mukaan ei voida raamatuntulkinnassa ohittaa. Watson näkee ongelmallisena dekonstruktion näkemyksen kielen ja persoonan suhteesta ja hän kehittää vaihtoe-

doksi dekonstruktion ihmiskuvalla sosio-lingvistisen näkemyksen persoonasta, mutta Watson ei hylkää käsitystä ihmisestä yksilönä. Tutkimuksessa kuitenkin osoitettiin, että Watsonin hahmottelemassa relationaalisessa ja dialogisessa mallissa on silti omat ongelmansa.

Tutkimuksessa tarkasteltiin myös miten Watson hyödyntää puheaktiteoriaa vastustaessaan dekonstruktion käsitystä tekstien merkityksen epämääräisyydestä. Watson puolustaa käsitystä tekstin määrätystä, kirjaimellisesta merkityksestä, joka muodostuu kielellisestä merkityksestä, kirjoittajan intentiosta ja kirjallisesta kontekstista. Tutkimuksessa havaittiin, ettei Watsonin mielestä tekstejä tule käsitellä niin kuin ne olisivat elottoman luonnon synnyttämiä objekteja, joiden merkityksen lukija voi vapaasti määrätä. Puheaktiteorian avulla tekstejä voidaan käsitellä inhimillisen viestinnän välineinä, joilla on kirjoittajan tarkoittama määrätty merkitys. Watson painottaa sitä, että kirjoittajan intentio on nähtävissä itse tekstissä. Kirjoittajan intentiota ei pidä ymmärtää tekstistä erillisenä entiteettinä, joka ohjaa tekstin tulkintaa tekstin ulkopuolisena tekijänä. Tekstien kirjaimelliseen merkitykseen vaikuttaa myös niiden kirjallinen konteksti, joka Raamatun tekstien kohdalla käsittelee koko kanoninen kokoelman. Tutkimuksessa havaittiin myös, että Watsonin mukaan Jumala on Raamatun varsinainen kirjoittaja. Hän ei kuitenkaan käsittele tätä kysymystä tarkemmin, vaan mainitsee sen vain ohimennen. Tutkimuksessa osoitettiin, että puheaktiteorian avulla Watson olisi voinut kehittää tätä ajatustaan pidemmälle.

Lopuksi tutkimuksessa selvitettiin Watsonin kritiikkiä partikulaarisuutta painottavaa postmodernia teologiaa kohtaan. Havaittiin, että Watsonin mielestä narratiivinen teologia painottaa Raamatun kertomuksellisuutta ja kristinuskon partikulaarisuutta usein tavalla, joka johtaa antirealismiin ja eri diskursseista eristäytymiseen. Watsonin ratkaisu on asettaa Jeesuksen kertomus kanoniseen ja universaaliin kontekstiinsa. Sen lisäksi Watson osoittaa luomiskertomuksen avulla, että on tämän kertomuksen oman luonteen vastaista ymmärtää se pelkästään tekstuaalisena todellisuutena. Watson käyttää Stanley Hauerwasia ja George Lindbeckia esimerkkeinä teologeista, jotka ovat ottaneet postmodernismista vaikutteita ja ovat ajautuneet kannattamaan muista kertomuksista eristäytymistä ja antirealismia. Tutkimuksessa kuitenkin osoitettiin, että Watson käsittelee George Lindbeckin teologiaa yksipuolisesti ja on osittain ymmärtänyt Lindbeckiä väärin.

Tämän tutkielman valossa Watsonin hermeneuttisen ajattelun keskeiseksi struktuuriksi osoittautui hänen käsityksensä tekstin, kirkon ja maailman suhteesta. Watson pitää kirkkoa Raamatun ensisijaisena lukijayhteisönä, jonka tulee ottaa osaa erilaisiin diskursseihin, eikä kääntyä sisäänpäin ja sulkeutua sitä ympäröivältä maailmalta.

Ensimmäisessä pääluvussa havaittiin, että Watsonin mukaan kirkko ei voi jättäytyä pois akateemisesta keskustelusta. Teologian ei tule myöskään syrjäytyä yliopiston sisällä, vaan sen on oltava yhteydessä tieteelliseen raamatuntutkimukseen. Lopulta myös itse raamatuntutkimuksen sisällä on oltava sijaa teologisille kysymyksille.

Toisessa pääluvussa Watson kritisoi Brevard Childsia siitä, että tämän kanoniseen lukutapaan liittyy liian ideaalinen käsitys kirkosta, joka tulkintayhteisönä jää irralleen sitä ympäröivästä maailmasta. Watson kritisoi postliberaaleja Hans Freita ja George Lindbeckiä taas siitä, että heidän narratiivisuutta painottavat teologiansa johtavat kirkon eristäytymään maailmasta. Syynä on heidän halunsa varjella kristillistä kertomusta ulkopuolisilta vaikutteilta.

Kun Watson pyrkii yhdistämään historiallisen ja kirjallisen lähestymistavan, näkyy siinäkin halu tuoda kirkollinen diskurssi muiden diskurssien yhteyteen. Gadamerin hermeneutiikkaa sovellettaessa evankeliumeihin on Watsonin mukaan otettava huomioon maailma kirkon kontekstina. Siksi Watson kehittää käsitteistön, jonka avulla voidaan hahmottaa evankeliumien luonnetta historiankirjoituksina ilman etukäteen tehtyä oletusta niiden luotettavuudesta. Tämän käsitteistön avulla voidaan kirkko tuoda muiden diskurssien yhteyteen.

Viimeisessä pääluvussa käsiteltiin postmodernismia, jonka Watson näkee olevan niin laajasti vaikuttava aatesuuntaus, että teologian ja kirkon on pakko käydä keskustelua sen kanssa. Watson kritisoi Derridaa, koska hänen näkemyksensä vievät pohjan Watsonin poliittisesti painottuneelta teologialta. Vaihtoehdoksi dekonstruktiolle Watson kehitti intersubjektiiivisen teorian kielestä, joka auttaa hahmottamaan kirkon suhdetta maailmaan ja kommunikaation vääristyneisiin rakenteisiin. Dekonstruktion ja postmodernismin radikaali skeptisismi on Watsonista ongelmallista, koska se tyytyy jättämään maailman sellaiseksi kuin se on, eikä

pyri muuttamaan sitä. Watson kritisoi erittäin voimakkaasti partikulaarisuutta painottavaa postmodernismin haaraa, koska näki sen johtavan vetäytymiseen omaan yhteisöön pois muista keskusteluista.

Watsonin kehittämän teologisen hermeneutiikan synnyttämä keskustelu on osoittanut, että hän tarttunut aiheeseen jolla on merkitystä sekä kirkolliselle raamatuntulkinnalle että akateemiselle raamatuntutkimukselle ja myös yhteiskunnassa käydyille keskustelulle. Suomessa erityisesti Sammeli Juntunen on yrittänyt herättää keskustelua kirkon raamattuteologiasta ja on Watsonin kanssa käsitellyt monia samoja ongelmia akateemisessa raamatuntutkimuksessa ja sen suhteessa kirkolliseen tulkintaan.²⁵⁰ Myös Watsonin käsittelemä kysymys teologian roolista yliopistossa on Suomessa nostettu esille ja hänen käyttämällensä monitieteellisellä lähestymistavalla voi olla annettavaa tähänkin keskusteluun.²⁵¹ Viimeaikainen yhteiskunnallinen keskustelu seksuaalieettisistä kysymyksistä on myös osoittanut, että Raamatulla on edelleen suuri vaikutus 2010-luvun Suomessa ja sen tulkintaan liittyvät kysymykset eivät kosketa vain teologeja. Watsonin hermeneuttinen malli, jossa kirkko Raamatun ensisijaisena tulkintayhteisönä on avoin eri diskursseille ja dialogille, tarjoaa välineitä myös tähän keskusteluun ja vastuulliseen raamatuntulkintaan.

Jatkotutkimukselle Watsonin teologisesta hermeneutiikasta on aihetta jo sen takia, että tämän tutkimuksen rajoissa ei ollut mahdollista käsitellä Watsonin käymää keskustelua feminismiin kanssa ja hänen näkemystään Vanhan ja Uuden testamenttien suhteesta. Näiden kysymyksien lisäksi jatkotutkimuksessa olisi tarkasteltava Watsonin käsitystä Raamatun kaanonista, sillä hän ei käsittele sitä juurikaan tässä tutkimuksessa päälähteinä olleissa kirjoissa, mutta hänen teologinen hermeneutiikkansa on silti vahvasti riippuvainen käsityksestä Raamatun kirjojen kanonisuudesta. Lisäksi Watson valmistelee kirjaa kanonisesta lähestymistavasta evankeliumien tutkimuksessa, joka myös tarjoaisi materiaalia jatkotutkimukselle.²⁵²

250 Ks. Juntunen 2002; Juntunen 2010.

251 Ks. Sihvola 2008.

252 Watsonin tulevasta kirjasta ks. Watson 2011.

Lähteet ja kirjallisuus

Lyhenteet

| | |
|-------|---|
| BINS | Biblical Interpretation Series |
| HYTTK | Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan kirjasto. |
| JSNT | Journal for the Study of the New Testament. |
| KR | Kirkkoraamattu |
| NTR | New Testament Readings. |
| SJT | Scottish Journal of Theology. |
| STKSJ | Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja. |
| TCW | Text, Church and World. |
| TSHS | The Scripture and Hermeneutics Series. |
| T&T | Text and Truth. |

Lähteet

Ensisijaiset lähteet ja niistä käytetyt lyhenteet

Watson, Francis

- 1994 Text, Church and World. Biblical Interpretation in Theological
TCW Perspective. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
1997 Text and Truth. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
T&T

Toissijaiset lähteet

Watson, Francis

- 1992 Introduction: The Open Text. - The Open Text. Ed. by Francis Watson.
London: SCM Press. 1-12.
1995 A Response To Professor Rowland. - SJT 48. 518-522.
1996 Bible, Theology and the University. A response to Philip Davies. Journal
for the Study of the Old Testament 21. 3-16.
1997 The scope of hermeneutics. - The Cambridge companion to Christian
doctrine. Ed. by Colin Gunton. Cambridge: Cambridge University Press.
67-71.
2001 The quest for the real Jesus. - The Cambridge companion to Jesus. Ed.
by M. Bockmuehl. Cambridge: Cambridge University Press. 156-169.
2006a Are There Still Four Gospels? - Reading Scripture with the Church. Ed.
by A.K.M. Adam. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic. 95-116.
2006b Authors, Readers, Hermeneutics. - Reading Scripture with the Church.
Ed. by A.K.M. Adam. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic. 119-
123.
2006c The fourfold gospel. - The Cambridge companion to the Gospels. Ed. by
Stephen C. Barton. Cambridge: Cambridge University Press. 34-52.
2011 Staff Profile. Durham University. [http://www.dur.ac.uk/
theology.religion/staff/profile/?id=5560](http://www.dur.ac.uk/theology.religion/staff/profile/?id=5560). Viitattu 4.4.2011.

Kirjallisuus

Anderson, Gary A.

- 2003 The Genesis of Perfection. Adam and Eve in Jewish and Christian Imagination. Westminster: John Knox Press

Balch, David L.

- 2000 Concluding Observations by the Editor. - Homosexuality, science, and the "plain sense" of scripture. Ed. by D. Balch. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans. 278-304.

Barr, James

- 1983 Holy scripture. Canon, authority, criticism. Oxford: Clarendon Press.
1999 The concept of biblical theology. London: SCM Press.

Bartholomew, Craig G.

- 2001 Before Babel and After Pentecost. – After Pentecost. Language and Biblical Interpretation. Ed. by C. Bartholomew. TSHS Vol. 2. Grand Rapids, Michigan: Zondervan. 131-170.

Barton, John

- 1984 Reading the Old Testament. Method in biblical study. London: Darton, Longman and Todd.
1998 Historical-critical approaches. - The Cambridge companion to biblical interpretation. Ed. by J. Barton. Cambridge: Cambridge University Press.

de Boer, M.C.

- 1992 Narrative Criticism, Historical Criticism, and the Gospel of John. - JSNT 15. 35-48.

Bockmuehl, Markus

- 1998 'To be or not to be'. The possible futures of new testament scholarship. - SJT 51. 271-306.

Bowald, Mark Alan

- 2007 Rendering the Word in theological hermeneutics. Mapping divine and human agency. Hampshire: Ashgate.

Brett, Mark G.

- 1991 Biblical criticism in crisis? The impact of the canonical approach on Old Testament studies. Cambridge: Cambridge University Press.
1992 The Future of Reader Criticism? - The Open Text. Ed. by F. Watson. London: SCM Press. 13-31.

de Bruyn, Frans

- 1993 Genre criticism. - Encyclopedia of contemporary literary theory. Ed. by Makaryk, Irene Rima. Toronto: University of Toronto Press. 79-85.

Childs, Brevard S.

- 1977 Symposium on Biblical Criticism. - *Theology Today* 33. 358-359.
- 1985 *Old Testament theology in a canonical context*. London: SCM.
- 1993 *Biblical theology of the Old and New Testaments. Theological reflection on the Christian Bible*. Minneapolis: Fortress Press.
- 1996 *Biblical theology of the Old and New Testaments. Theological reflection on the Christian Bible*. London: Xpress Reprints.

Cohen, Sol

- 2004 *An Essay In The Aid Of Writing History. Fictions Of Historiography*. - *Studies in philosophy and education* 23. 317-322.

Cuddon, John Anthony (ed.)

- 1998 *A dictionary of literary terms and literary theory*. Oxford: Blackwell.

Davies, Philip R.

- 2004 *Whose Bible is it anyway?* London: T&T Clark International.

Eskola, Timo

- 2008 *Kielen vallankumous. Kielellinen käänne ja teologian postmodernismit*. STKSJ 258. Helsinki.

Esler, Philip F.

- 1998 *Galatians. NTR*. London: Routledge.

Estes, Douglas

- 2008 *The temporal mechanics of the Fourth Gospel. A theory of hermeneutical relativity in the Gospel of John*. Leiden: Brill.

Fowl, Stephen E.

- 1997 *The theological interpretation of Scripture. Classic and contemporary readings*. Cambridge: Blackwell.
- 1999 *Reviews*. - *Modern Theology* 15. 94-96.
- 2000 *Authorial Intention in the Interpretation of Scripture*. - *Between Two Horizons*. Ed. by Turner, Max & Green, Joel B. Grand Rapids, MI: Eerdmans. 71-87.
- 2002 *Engaging scripture. A model for theological interpretation*. Malden, MA: Blackwell Publishers.

Frei, Hans W.

- 1974 *The Eclipse of Biblical Narrative. A study in eighteenth and nineteenth century hermeneutics*. New Haven: Yale University Press.
- 1975 *The identity of Jesus Christ. The hermeneutical bases of dogmatic theology*. Philadelphia, PA: Fortress Press.

Green, Joel B.

- 2000 *Scripture and Theology*. - *Between Two Horizons*. Ed. by Turner, Max & Green, Joel B. Grand Rapids, MI: Eerdmans. 23-43.
- 2002 *Scripture and Theology. Failed Experiments, Fresh Perspectives*. - *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 56. 5-20.

- Greene, Colin J.D.
 2001 'Starting a Rockslide' – Deconstructing History and Language. – After Pentecost. Language and Biblical Interpretation. Ed. by C. Bartholomew. TSHS Vol. 2. Grand Rapids, Michigan: Zondervan. 195-223.
- Greer, Robert C.
 2003 Mapping postmodernism. A survey of Christian options. Downers Grove, Ill: InterVarsity Press.
- Haskell, Thomas L.
 1990 Objectivity is not Neutrality. Rhetoric vs. Practice in Peter Novick's That Noble Dream. - History and Theory 29. 129-157.
- Hays, Richard B.
 2006 The canonical matrix of the gospels. - The Cambridge companion to the Gospels. Ed. by Stephen C. Barton. Cambridge: Cambridge University Press. 53-75.
- Jeanrond, Werner G.
 1992 After Hermeneutics. The Relationship between Theology and Biblical Studies? - The Open Text. Ed. by F. Watson. London: SCM Press. 85-102.
- Jensen, Alexander S.
 2004 John's Gospel as witness. The development of the early Christian language of faith. Ashgate new critical thinking in religion, theology, and biblical studies. Aldershot: Ashgate.
- Juntunen, Sammeli
 2002 Horjuuko kirkon kivijalka? Helsinki: Kirjapaja.
 2010 Kirkon raamattuteologiasta ja sen puutteesta. Helsinki: Kirjapaja.
- Kitti, Jyri
 2008 Tämä on Jumalan sana! Nicholas Wolterstorffin käsitys Jumalan puheesta filosofisena ja hermeneuttisena kysymyksenä. Ekumeniikan pro gradu -tutkielma. HYTTK.
- Knight, Douglas H.
 2006 The Eschatological Economy. Time and the Hospitality of God. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Kusch, Martin & Hintikka, Jaakko
 1988 Kieli ja maailma. Oulu: Pohjoinen.
- Laughery, Gregory J.
 2001 Language at the Frontiers of Language. – After Pentecost. Language and Biblical Interpretation. Ed. by Craig Bartholomew. TSHS Vol. 2. Grand Rapids, Michigan: Zondervan. 171-194

- Lecerle, Jean-Jacques
1990 The violence of language. London: Routledge.
- Lechte, John
2003 Key contemporary concepts. From abjection to Zeno's paradox. London: SAGE.
- Levisohn, Jon A.
2003 Stories about Stories about History. Hayden White, Historiography, and History Education. - Philosophy of education 2002. 465-472.
- MacDonald, Neil B.
2001 Illocutionary Stance in Hans Frei's The Eclipse of Biblical Narrative. – After Pentecost. Language and Biblical Interpretation. Ed. by Craig Bartholomew. TSHS Vol. 2. Grand Rapids, Michigan: Zondervan. 312-328.
- Moore, Stephen D.
1989 Literary Criticism and the Gospels. The theoretical challenge. New Haven: Yale University Press.
- Morgan, Robert & Barton, John
1988 Biblical interpretation. Oxford: Oxford University Press.
- Motyer, Steve
1997 Method in Fourth Gospel Studies: A Way Out of the Impasse? - JSNT 66. 27-44.
- Nummela, Daniel
2008 Opin hermeneutiikka. Kanonis-kielellisen ja kulttuuris-kielellisen hermeneutiikan keskeiset erot. Ekumeniikan pro gradu -tutkielma. HYTTK.
- Ochs, Peter
1993 The Return to Scripture in Judaism and Christianity. Essays in postcritical scriptural interpretation. Mahwah, NJ: Paulist Press.
- Powell, Mark Allan
1993 What is narrative criticism? A new approach to the Bible. London: SPCK.
- Ruokanen, Miikka
1987 Hermeneutica moderna. Teologinen hermeneutiikka historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksen aikakaudella. Helsinki: Gaudeamus.
- Riches, John
1998 Text, Church and World. In Search of a Theological Hermeneutic. - Biblical Interpretation 6. 205-234.

- Ricoeur, Paul
 1977 Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation. - The Harvard Theological Review 70. 1-37.
 1984 Time and narrative. Vol. 1. Transl. by Kathleen McLaughlin and David Pellauer. Chicago: The University of Chicago Press.
 2000 Tulkinnan teoria. Diskurssi ja merkityksen lisä. Suom. Heikki Kujansivu. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Rigby, S. H.
 1995 Historical Causation. Is One Thing more Important than Another? - History 80. 227-242.
- Robertson, David
 1977 The Old Testament and the literary critic. Philadelphia, PA: Fortress Press.
- Rowland, Christopher
 1995 An Open Letter To Francis Watson On Text, Church And World. - SJT 48. 507-517.
- Räisänen, Heikki
 1990 Beyond New Testament theology. A story and a programme. London: SCM Press.
 2000 Beyond New Testament theology. A story and programme. 2nd ed. London: SCM Press
 2001 Challenges to biblical interpretation. BINS 59. Leiden: Brill.
- Seitz, Christopher.
 2000 Sexuality and Scripture's Plain Sense. - Homosexuality, science, and the "plain sense" of scripture. Ed. by D. Balch. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans. 177-196.
- Sihvola, Juha
 2008 Miltä teologinen tutkimus näyttää ulkopuolisen silmin? - Teologia.fi -sivusto. <http://www.teologia.fi/tutkimus/uskonto-ilmiona/388-milteologinen-tutkimus-ntulkopuolisen-silmin>. Viitattu 4.4.2010.
- Spohn, William C.
 1996 What are they saying about Scripture and ethics? Fully rev. and expanded ed. Mahwah, NJ: Paulist Press.
- Sternberg, Meir
 1987 The poetics of biblical narrative. Ideological literature and the drama of reading. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Sykes, John D.
 1997 Text, church and world. Biblical interpretation in theological perspective. - Perspectives in Religious Studies 24. 201-204.

Stiver, Dan R.

- 2001 Ricoeur, Speech-act Theory, and the Gospels as History. – After Pentecost. Language and Biblical Interpretation. Ed. by Craig Bartholomew. TSHS Vol. 2. Grand Rapids, Michigan: Zondervan. 50-72.

Thiselton, Anthony C.

- 1995 New Testament Interpretation in Historical Perspective. - Hearing the New Testament. Strategies for interpretation. Ed. by Joel B. Green. Grand Rapids, MI: Eerdmans. 10-36.
- 2001 'Behind' and 'In Front Of' the Text. – After Pentecost. Language and Biblical Interpretation. Ed. by Craig Bartholomew. TSHS Vol. 2. Grand Rapids, Michigan: Zondervan. 97-120.

Turner, Max & Green, Joel B.

- 2000 New Testament Commentary and Systematic Theology. Strangers or Friends? - Between Two Horizons. Ed. by Turner, Max & Green, Joel B. Grand Rapids, MI: Eerdmans. 1-22.

Vainio, Olli-Pekka

- 2010 Beyond Fideism. Transcending Boundaries in Philosophy and Theology. Burlington, VT: Ashgate.

Vanhoozer, Kevin J.

- 1998 Is there a meaning in this text? The Bible, the reader, and the morality of literary knowledge. Leicester, England: Apollos.
- 2001 From Speech Acts to Scripture Acts. – After Pentecost. Language and Biblical Interpretation. Ed. by Craig Bartholomew. TSHS Vol. 2. Grand Rapids, Michigan: Zondervan. 1-49.

Veijola, Timo

- 1982 Ihmisenä Jumalan maailmassa. Vanhan testamentin näkökulmia ihmisestä, politiikasta ja teologiasta. STKSJ 131. Helsinki.
- 1990 Vanhan Testamentin tutkimus ja teologia. STKSJ 167. Helsinki.
- 1998 Teksti, tiede ja usko. Epäajanmukaisia eksegeettisiä tutkielmia ajankohtaisista aiheista. Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja 69. Helsinki.

White, Hayden V.

- 1990a The content of the form. Narrative discourse and historical representation. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.
- 1990b Tropics of discourse. Essays in cultural criticism. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.

Virta, Valtteri

- 2007 Kanoninen lukutapa. Brevard S. Childsin käsitys Raamatun hermeneutiikasta vuosina 1979-1992. Ekumeniikan pro gradu -tutkielma. HYTTK.

Wolterstorff, Nicholas

- 2001 The Promise of Speech-act Theory for Biblical Interpretation. – After Pentecost. Language and Biblical Interpretation. Ed. by C. Bartholomew. TSHS Vol. 2. Grand Rapids, Michigan: Zondervan. 73-90.

Wright, N. T.

- 1992 Christian origins and the question of God. Volume 1. The New Testament and the people of God. Minneapolis, MN: Fortress Press.

Wright, Stephen I.

- 2001 Words of Power. – After Pentecost. Language and Biblical Interpretation. Ed. by Craig Bartholomew. TSHS Vol. 2. Grand Rapids, Michigan: Zondervan. 224-240.

WWW-sivut

Baldick, Chris

- 2008 Deconstruction. - The Oxford Dictionary of Literary Terms.
<http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t56.e290>. Viitattu 26.4.2011.

Fogarty, SORCHA

- 2005 Logocentrism. - The Literature Encyclopedia.
<http://www.litencyc.com/php/stopics.php?rec=true&UID=671>. Viitattu 26.9.2010.

Hallamaa, Jaana

- 1997 Mitä systemaattisen teologian tutkimus on eli metodia koskevia huomautuksia. - Prosessia ja rautalankaa. Toim. Ville Päivänsalo. Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksen julkaisuja 13.
http://www.helsinki.fi/teol/steol_vanha/opiskelu/Prosessi/Pros_raut.html. Viitattu 23.3.2011.