Uusi testamentti ja antiikin filosofia
Tutkimusnäkökulmia
Suomen Eksegeettisen Seuran Julkaisuja
Julkaisusarjan päätoimittaja: Antti Marjanen
Toimitus ja taitto: Perttu Nikander
Kansi: Kirsi Valkama
Kannel kuva: Juha Pakkala (Europan ryöstö, mosaiikki kolmannelta vuosisadalta jKr.)
Takakanneln kuva: Raimo Hakola

ISSN 0356-2786
Bookwell Oy, Jyväskylä 2011
Uusi testamentti ja antiikin filosofia
Tutkimusnäkökulmia

NIKO HUTTUNEN

Suomen Eksegeettinen Seura
Helsinki 2011
# Sisällys

**Lukijalle** ........................................................................................................................................ 1  

1. **Johdanto** .............................................................................................................................. 3  
   Ateena ja Jerusalem – Mitä yhteistä? .................................................................................. 3  
   Antiikin filosofia: Yleiskatsaus vertailevan tutkimuksen tarpeisiin ...................... 8  

2. **Vertailevan tutkimuksen periaatekysymyksiä** ................................................................. 17  
   Tutkimushistoriallinen katsaus ......................................................................................... 18  
   Samankaltaisuuden kriteeri ja mitä siitä voidaan päätellä ............................................ 23  

3. **Filosofinen Jeesus** ........................................................................................................ 29  
   Oliko Jeesus kyynikkofilosofi? ....................................................................................... 29  
   Hyvä paimen, sankarivainajat ja marttyyrit................................................................. 45  
   Lopuksi .................................................................................................................................. 52  

4. **Paavali kohtaa filosofian** .............................................................................................. 53  
   Hulluuden ylistys? ........................................................................................................... 54  
   Kristillistä stoalaisuutta ............................................................................................... 58  
   Pakanoiden aseilla pakanoita vastaan ........................................................................... 63  
   Ei pyhää kirjoituksia vaan stoalainen runo .................................................................. 69  
   Eklektinen Paavali........................................................................................................... 72  
   Filosofinen apostoli? ...................................................................................................... 79  

5. **Antiikin filosofiasta Raamattuun** .................................................................................. 83  
   Kleantheen hymni Zeukselle .......................................................................................... 83  
   Stoalaisfilosofii Epiktetoksen käsitys kristityistä ......................................................... 93  
   Uusplatonisti Raamattun kimpussa............................................................................... 105  
   Yhteenveto ...................................................................................................................... 110  

6. **Hermeneuttinen näkökulma: Antiikin filosofia, Uusi testamentti ja moderni lukija** ................................................................................................................................. 113  
   Historiallis-kriittinen eksegetiikka ja käänne antiikin filosofiaan .................... 113  
   Stoalainen Paavali nykylukijalle ............................................................................... 115  

7. **Lopuksi** ............................................................................................................................ 121  

8. **Lähteet ja kirjallisuus** ..................................................................................................... 125
Lukijalle


Olennaista kirjassa eivät ole yksittäiset tekstit ja niihin liittyvät johdotapakset. Yksittäistapausten avulla on pikemminkin tarkoitus valaista yleisempiä tutkimusnäkökulmia, joista käsin Uuden testamentin ja antiikin filosofian suhdetta voidaan tarkastella. Samasta syystä alaviitteitä on käytetty säästeliäistiä. Niiden tarkoitus on auttaa lukijaa seikkaperäisempien tutkimusten pariin, mikäli hän haluaa perehtyä käsitettyyn esimerkkitapaukseen syvemmin.


Omistan tämän kirjan, kuten aiemmatkin kirjani, vaimolleni Tarjalle ja tyttärellumi Liinalle. Luojaa kiitän kaikesta.

Espoon Vallikalliossa 19.8.2011,
Niko Huttunen
1. Johdanto

Ateena ja Jerusalem – Mitä yhteistä?

"Mitä tekemistä Ateenalla ja Jerusalemissa on toistensa kanssa", kysyy kirkkoisä Tertullianus puhuessaan filosofian ja kristinuskon suhteista (De Praescriptione Haereticorum 7.9). Ateena edustaa filosofiaa ja Jerusalemin kristinuskoa.

Tertullianuksen kysymys on retorinen. Hän pitää itsestään selvänä, että vastaus on kielteinen: "Ei mitään." Tertullianus ei ole ainutkertainen tapaus. Filosofian ja kristinuskon jyrkkään erotteluun ovat pyrki neet monet muutkin. Uskonnollisesti motivoitua filosofian kritiikkiä edustavat muun muassa Lutherin jyrkät sanat Aristoteleesta tai Paavo Ruotsalaisen kirjeissään esittämä toistuva arvostelu ”aivun uskoa” vastaan.1 Vastaavasti filosofiselta puolelta on saatettu korostaa sitä, miten uskonnollisuus on irrationaalista ja siksi täysin yhteismitatonta rationaalisen filosofian kanssa.

Löytyykö Uudesta testamentista tukea tällaiselle erottelulle? Jos löytyy, mitä se merkitsee Uuden testamentin ja antiikin filosofian suhteita kartoittavalle tutkimukselle? Tertullianuksen tapaus on tässä suhteessa valaiseva. Hän perusteli kantaansa kahdella, varsin osuvalta vaikuttavalla Uuden testamentin kohdalla. Ne ovat ainoat, joissa Uusi testamentti mainitsee filosofian tai filosofit suoraan:

1 Lutherin ja filosofian suhteesta esim. Dieter 2001; Ruotsalainen 1986.
Pitää varanne, ettei kukaan houkuttele teitä harhaan tyhjillä ja pettävillä viisauden opeilla (*filosophiās*), jotka nojautuvat ihmisten perinnäisiin käsityksiin ja maailman alkuvoimiiin eivätkä Kristukseen. (Kol. 2:8)

Muutamat epikurolaiset ja stoalaiset filosofit (*tòn Epikūreiōn kai Stoikōn filosofōn*) ryhtyivät puheisiin hänen kanssaan, ja jotkut heistä sanoivat: ”Min-kähän tiedonjyvän tuokin luulee noukkineensa?” ”Taitaa olla vieraiden jumal-lien julistajia”, sanoivat toiset. (Ap. t. 17:18)

Kolossalaiskirjeen ”viisauden opit” kätkevät taakseen kreikan sanan *filosofiā*. Kirjeen kirjoittaja (joka tutkijoiden enemmistön mielestä ei ollut Paavali) esittää filosofian selvästi kielteisenä vaihtoehtona Kristuksele, ”jossa kaikki viisauden ja tiedon aarteet ovat kätkettyinä” (Kol. 2:3).

Apostolien teoissa (jonka tuntem atonta kirjoittajaa yleensä kutsutaan perinteisellä nimellä Luukas) ei puolestaan puhuta ainoastaan filosofeista vaan vieläpä tarkennetaan, mistä koulukunnista on kysymys. Tiedonjyvän noukkimiseksi käännetty kreikan sana *spermologos* tarkoittaa varsinaisesti jonkinlaista varislintua, joka täyttää vatsansa eteen osuvilla jyvillä. Mutta *spermologos* kuvaa myös juoruilijaa, joka kritiikittömästi täyttää mielensä vastaan sattuneilla puheilla ja yhtä kritiikittömästi jakaa niitä eteenpäin.


On kuitenkin huomattava, että Tertullianuksen retorinen kysymys ei oikeastaan sisällä empirististä väättää vaan ideologisen: Ateenalla ja
Jerusalemilla *ei pitäisi* olla mitään tekemistä keskenään. Sen, että näitä kaksi todellisuudessa ovat varsin paljon tekemisissä, Tertullianus todistaa samassa tekstissä auliisti. Hän vain väittää, että sellaista esiintyy pelkästään harhaoppisten keskuudessa. Tämä on empiirinen väite, siis väite jostakin vallitsevasta asiantilasta. Täysin toinen asia on se, pitääkö Tertullianuksen väite paikkansa.


Filosofian vastainen polemiikki vaikuttaa siis enemmän satunnaiselta retoriselta välineeltä kuin ohjelmalliselta julistukselta teologian ja filosofian suhteesta. Itse asiassa jotain vastaavaa näkyy myös Kolossalaiskirjeessä ja Apostolien teossa. Kriittiseltä vaikuttaessa filosofia saa antaa Tertullianuksen tavoin filosofiaa kristillisen sanomansa tukena.

Kolossalaiskirjeen kirjoittajalle filosofia on tyhjää petosta, mutta se ei estä häntä hahmottamasta todellisuutta filosofiasta tutuin keinoin. Muutama jae sen jälkeen, kun kirjoittaja on varoittanut filosofiasta:

Kukaan ei saa tuomita teitä siitä, mitä syötte tai juotte tai miten noudatatte juhla-aikoja ja uudenkuun ja sapatin päiviä. Ne ovat vain sen varjoa (*skiā*), mikä on tulossa; todellista on Kristuksen ruumis. (Kol. 2:16–17)

Lukija, joka tuntee Platoniin filosofiaa, ei voi olla huomaamatta Jakeiden yhteyttä kuuluisaan luolavertaukseen Valtio-dialogin seitsemännessä kirjassa. Platonin mukaan tietomme todellisuudesta on samankaltainen kuin ihmisillä, jotka syntymästään saakka ovat olleet luolaa kahlehdittuina kasvot seinään päin. Koska kahlehditut eivät ole koskaan nähtneet mitään muuta kuin luolan seiniin heijastuneita varjoja, he arvelevat
toddellisuuden olevan ”vain noiden keinotekoisten esineiden varjoja (skiās)” (Valtio 515c).

Platon jatkaa kuvaamalla sitä, miten filosofisesti oppinut ihminen ajautuu kiistaan muiden kanssa. Vaikka hän on ikään kuin saanut nousua luolasta ja nähä todellisuuden, luolaan jääneet eivät usko hänen kuvauksiaan – niin vieraita ne ovat heidän kokemustodellisuudelleen. Platon kysyy, onko ihme jos filosofisesti oppinut henkilö joutuu ”tuomioistuimissa tai muualla kiistelemään oikeuden varjoista (skiōn) tai niistä kuvista, joista nämä varjot (skiāi) ovat peräisin” (Valtio 517d; suom. Marja Itkonen-Kaila).


Stoalaisuus oli saanut nimensä koulukunnan perustajan Zenonin ensimmäisestä opetuspaikasta stoā poikilē, kirjava pylväikko (lat. porticus). Tähän viitaten Tertullianus sanoo, että ”meidän oppimme on Salomon pylväiköstä (de porticus Salomonis)” – eikä siis mistään muusta...
pylväiköstä. Tällainen vastakkainasettelu poikkeaa vahvasti Apostolien tekojen Ateena-episodista, jossa Paavali ammentaa juuri stoalaisuudesta tukea kristilliseen julistukseensa.

Tertullianuksen tapaus osoittaa, miten ideologinen näkemys kristinuskon ja filosofian suhteista voi johtaa yksipuoliseen tulkintaan Uuden testamentin ja antiikin filosofian suhteista. Vaikka on ilmeistä, että käsitellyt Uuden testamentin kohdat sisältävät tietyt kielteiset argumentit filosofiaan, ne eivät ole yksiselitteiset kielteisiä. Kaikkein vähiten ne todistavat sen puolesta, ettei Uudella testamentilla ja filosofialla ole mitään yhteistä – onhan kielteinenkin suhde kuitenkin suhde!


Tämä teos pyrkii antamaan eväitä sen tutkimiseen, mikä oli Uuden testamentin (tai hieman laajemmin varhaisen kristinuskon) ja antiikin filosofian keskinäinen suhde. Vaikka sekä varhaiskristillisyydessä että antiikin filosofiassa oli ensi sijassa kyse elämänmuodosta, tutkimus voi perustua pääasiassa vain meille säilyneisiin teksteihin ja ohjaa siten huomion ensi sijassa käsiteaikojen. Tällaisessa tutkimuksessa on usein kyse tekstivertailusta, ja alussa käsitteläänkin vertailevan tutkimuksen periaateksiymyksiä. Tämän jälkeen siirrytään käytännön esimerkkeihin. Leijonanosa niistä käsitetee filosofian roolia Uudessa testamentissa, mutta lopussa luodaan katsaus myös antiikkin filosofien

2 Hadot 2010.
näkemyksiin Uudesta testamentista ja varhaiskristityyöstä. Aivan lopuksi tarkastellaan myös sitä, voiko antiikin filosofia toimia modernille Raamatun lukijalle hermeneuttisena avaimena menneisyyden maailman tekstiin.

Tätä kirjaa ei pidä lukea kokonaiskuvauksena Uuden testamentin ja antiikin filosofian kytköksistä. Kirja on johdatus tutkimusnäkökulmiin, joita lukija voi hyödyntää pohtiessaan itse filosofian ja Uuden testamentin (tai laajemmin varhaisen kristinuskon) suhteita. Tavoitteena on esittää tutkimuksessa mahdollisia kysymyksenasetteluja ja havainnollistaa niitä tapausesimerkkien avulla. Kirjoittajan omien tutkimusintressien takia esimerkit tulevat usein stoalaisuudesta, joskin stoalaisuus oli Uuden testamentin kirjoitusaikana myös jonkinlainen valtavirtafilosofia ja siten keskeinen vertailukohta.3

### Antiikin filosofia: Yleiskatsaus vertailevan tutkimuksen tarpeisiin


Oma kysymyksensä on filosofian määritelmä. Antiikin maailmassa sitä ei voi määritellä puhtaasti teoreettiseksi pohdinnaksi, vaan se on nähtävissä vahvasti myös elämäntapana, kuten Pierre Hadot on osoittanut erinomaisessa teoksessaan *Mitä on antiikin filosofia*. Kaikki antiikin filosofiset koulukunnat edellyttivät edustajiltaan jonkinlaista filosofista elämäntapaa. Vahvimmin tämä näkyy kynnikofilosofien liikkeessä, joka Uuden testamentin tutkimuksessa on liitetty ennen kaikkea Jeesk-
sen hahmoon (ks. luku 3). Kyynikolla (mikä tarkoittaa filosofisen suuntauksen edustajaa, ei luonteenpiirrettä) juuri elämäntapa oli keskeinen, kun taas filosofisen ajatusjärjestelmän muotoileminen oli toissijaista. Silti kyynikoillakin oli tietyjä filosofisia käsitteitä (esim. autarkeia), joilla he ilmisisivät elämäntapaansa.


Koska kysymys filosofian määritelmästä on epäselvä, käytännössä on syytä lähteä liikkeelle filosofianhistoriassa yleisesti filosofiseksi tunnustetuista teksteistä. Yleiskatsauksen antiikin filosofiaan saa filosofianhistorian ja erityisesti antiikin filosofian yleisesityksistä, joihin usein sisältyy kirjallisuusviitteitä yksityiskohtaisempia ja rajatumpiin esityksiin ja tutkimuksiin. Diogenes Laertioksen luultavasti 200-luvulla jKr. laatima *Merkittävien filosofien elämät ja opit* on paitsi antiikin filosofian merkittävä lähde myös kuvaus siitä, miten antiikin ihminen näki filoso-

---

fian ja määritteli sen. Seuraavana on tarkoitus luoda yleiskatsaus antikiin filosofiaan pitäen mielessä vertailua Uuteen testamenttiin.

Ensimmäisinä filosofeina pidetään niin sanottuja esisokraatikkoja, joiden teokset ovat säilyneet vain lainauksina myöhempien kirjoittajien teoksissa. Hermann Diels ja Walther Kranz ovat koonneet kreikankieliset tekstifragmentit kokoelman

Die Fragmente der Vorsokratiker. Ajallisen etäisyyden takia esisokraatikot eivät kuitenkaan näyttele Uuden testamentin kannalta merkittävää osaa. Kiinnostavin lienee Herakleitos, jonka *logos*-filosofia heijastui myöhempien filosofien ajatteluun ja sitä kautta Uuteen testamenttiin.

400-luvulla eKr. elänyt Sokrates on kiistatta antiikin filosofian merkkihahmo. Vaikka hän ei itse kirjoittanut mitään, hänestä kirjoitettuun sitäkin ennemmän. Tiedot Sokrateesta perustuvat pääosin Platonin ja Ksenofonin teoksiin, joiden pohjalta joudutaan arvioimaan tekstien antaman kuvan ja historiallisen todellisuuden välistä suhdetta. Uuden testamentin kannalta kiinnostavampaa on kuitenkin se, miten häntä myöhemmin kuvattiin. Sokrateenahmon jälkivaikutus antiikin kulttuuriin oli merkittävä, myös kristinuskon piirissä. 100-luvun lopupuolella elänyt Lukianos kuvaa satiirisesti kristittyjen joukkoon hakeutunutta huijarisaarnaajaa, jota kristityt kutsuivat ylistäen ”uudeksi Sokrateeksi” (Peregrinoksen polttoitsemurha 11–16). Sokrateen ihailusta on säilynyt tietoja myös kristittyjen omista teksteistä. 100-luvulla jKr. elänyt kristitty filosofi Justinos Marttyyri katsoi Sokrateen eläneen niin vahvasti jumalallisen *logoksen* eli järjen yhteydessä, että hän oli kristitty (Ensimmäinen Apologia 46.3).5

Pian Sokrateen jälkeen eläneiden Platonin ja Aristoteleen teokset nousivat merkittäviksi filosofisiksi lähteiksi, myös Uuden testamentin tutkimuksen kannalta. Molempien teokset (osa on todellisuudessa myöhempää, mutta laitetut ”suuren” filosofian nimii) on suurelta osin suomennettu ja niihin on siten helppo tutustua. Platonin ja Aristoteleen filosofialle omistetaan filosofianhistoriallisissa esityksissä usein varsin

laajasti tilaa, mikä on heidän jälkivaikutuksensa kannalta perusteltua. Holger Thesleff on julkaissut asiantuntevan yleisesityksen Platonin filosofiasta.  


Platonin sielukäsitys heijastuu hieman muututtuneessa muodossa myös Aristoteleella, joka erotti rationaalisen ja irrationaalisen sielun osan. Sielun jaottelulla selitettiin, miksi tieto hyvästä ei aina johda oikeaan toimintaan. Tätä sielukäsitystä voi peilata Paavalin kuvaamaan ristiriitaan, jossa tekstin ”minä” ei tee sitä hyvää, minkä tietää ja mitä hän tahtoo tehdä (Room. 7). 7 Aristoteleen teoksista Uuden testamentin tutkijan kannalta keskeiseksi nousee ehkä *Nikomakhoksen etiikka* sen

---

6 Thesleff 1989.
esittämän eettisen pohdinnan vuoksi. Retoriikka-teos on puolestaan merkittävä pohdittavaa Uuden testamentin kirjoittajien käyttämää retorisia tehokeinoja. Tutkimuskysymyksestä riippuen myös muilla Aristoteleena teoksilla on merkitystä.


Epikuroksen mielestä korkein hyvä on yksilön nautinto. Tämä perusajatus on usein ymmärretty tahallaan tai tahattomasti väärin, minkä seurausena epikurolaiset on esitettä moraalittomina nautiskelijoina. Epikuros kuitenkin korosti voimakkaasti kohtuullisuutta, sillä kohtuutomuus itse asiassa vähentää nautintoa (esimerkiksi ylensyöminen). Epikuros tähdensi ystävyyyden ja arjen pienten ilojen merkitystä. Epikuro-

A. A. Long ja David N. Sedley ovat koonneet hellenistisen filosofian avaintekstejä aiheenmukaisiin kokonaisuuksiin kaksiosaisessa teoksessaan *The Hellenistic Philosophers*. Tekstit on esitetty katkelmina sekä alkukielellä että englanniksi. Katkelmia on lisäksi selitetty lyhyesti ja niitä on täydennetty viitteillä kuhunkin aiheeseen liittyvään tutkimukseen.


Uusplatonistinen ajattelu lähti siitä, että kaikki olevainen on peräisin jumalallisesta alkuykseydestä. Todellisuus hahmotettiin eri hierarkiatasoina, joiden laatua määrrää se, kuinka lähellä taso on alkuykseyttä. Ihmisen tärkein tehtävä on suuntautua asteittain kohti ykseyttä. Uusplatonismi suhtautui myönteisesti uskontoon, ja siinä oli toisinaan mystisen kokemuksen piirteitä. Filosofisesti koulutetut kirkkoisät omaksivat uusplatonismista aineksia, joiden avulla he tulkitsivat kristillistä uskoa ja Raamattua. Toisaalta jotkut uusplatonistit, kuten Porfyrios ja keisari Julianus (joka kristillisen menneisyytensä takia sai lisänimen Luopio), suhtautuivat kristinuskoon jyrkän kielteisesti. Niin kristittyjä

---

8 Glad 1995.
uusplatonisteja kuin heidän uusplatonistisia vastustajiaan voidaan tutkia siltä kannalta, miten Uusi testamentti näkyy heidän ajattelussaan. Tässä kirjassa esimerkkinä toimii Porfyrios (luku 5).


Esiin voidaan nostaa muutamia antiikin tekstien julkaisusarjoja, joita tutkija usein kohtaa. Tutkijoiden yleisesti käytämisä amerikkalainen *Loeb Classical Library* on siinä mielessä kätevä, että siinä tekstit ovat julkaistu rinnakkain alkukielellä (latina tai kreikka) ja englanniksi. Tekstikriittinen apparaatti (eli alkukielisen tekstin alla olevat viittaukset vaihtoehtoisii lukutapoihin) on kuitenkin suppea. Tekstikriittisestä parempia julkaisusarjoja ovat saksalainen *Bibliotheca Scriptorum Graeco-
rum et Romanorum Teubneriana, englantilainen *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis* ja ranskalainen *Collection des universités de France*, joka kulkee myös nimellä *Collection Budé*. Viimeksi mainitussa on myös ranskankielinen käännös.
Vertailevan tutkimuksen
periaatekysymyksiä


Vertailtavien tekstien moninaisesta luonteesta johtuen yksiselitteisen metodin laatiminen on mahdotonta. Jokaisella vertailuun otetulla tekstillä on omat erityispiirteensä ja siksi yksiselitteistä mekaanista metodia ei voida laitia. Klassikoksi tulleessa teoksessaan \textit{Licht vom Osten} professori Adolf Deissmann varoittaa ennen jonkin yksinkertaisen metodin nimeen ja kehottaa koettelemaan tekstien suhdetta ta-pauskohtaisesti.\footnote{Deissmann 1923, 227–228.}
Deissmannin kanta ei tarkoita sitä, etteikö vertailevasta tutkimuksesta voitaisi periaatteellisella tasolla sanoa mitään. Toki voidaan, mutta tuloksena on ainoastaan yleiskuva vertailevan tutkimuksen piirteistä ja sen tavanomaisimmista ongelmista. Deissmann varoittaakin kuvittelemasta tuloks seksi mitään metodia, jota tutkija voisi mekaanisesti soveltaa ottamatta huomioon tarkasteltavien tekstien erityispiirteitä. Vastuu on tutkijalla, ei metodilla.


**Tutkimushistoriallinen katsaus**


Tyypillistä Wettsteinille ja hänen perintöään jatkaville julkaisuille on se, että tutkimus etenee Uuden testamentin järjestyksessä, Matteuksesta Johanneksen ilmestykseen. Sama pätee luonnollisesti Uuden testamentin selitysteoksiin, jotka luonnollisesti etenevät selitettyään kirjan mukaan. Näissä tapauksissa Uuden testamentin ulkopuolinen vertailukohta tai vain viite siihen esitetään yksittäisen jakeen yhteydessä, joskus pienin selityksin varustettuna. Tällaisen esitystavan etu on siinä, että
Uuden testamentin tutkija saa helposti käyttöön laajan kokoelman ku-hunkin jakeeseen liittyviä tekstikohtia. Kääntöpuolena on kuitenkin se, että lukija ei saa kokonaiskuvaa ei-kristillisestä vertailumateriaalista.


Wettsteinin jälkiä seuraava kirjallisuus sekä selitysteokset puoltavat paikkaansa eräänlaisina käskirjoina, joista tutkija löytää nopeasti rinnakkaiskohtia Uuden testamentin tekstille. Ne eivät kuitenkaan yleensä auta pidemmälle. Tutkija joutuu tarkistamaan sen, onko rinnakkaiskohta omassa asiayhteydessä ymmärrettynä lainkaan mielekäs Uuden testamentin kannalta.

Esimerkkinä siitä, miten kiinteästi nämä ongelmat liittyvät lähestymistapaan, on Betzin Galatalaiskirjeen selitysteos. John M. G. Barclay on osoittanut, että Betz viittaa lukuisiin Uuden testamentin rinnakkaiskohtiin, jotka nopeasti katsottuina vaikuttavat mielekkäiltä. Omassa asiayhteydessään tarkasteltuina ne kuitenkin poikkeavat huomattavasti
siitä Uuden testamentin kohdasta, jonka rinnakkaiskohtina ne on esitetty.\(^{10}\)

Betzin tapaus osoittaa, että Wettsteinille ja selitysteoksille ominainen tapa viitata filosofisiin teksteihin on vasta alustavaa materiaalia varsinaiselle tutkimukselle. Tämä saatetaan näissä teoksissa toisinaan tunnustaa aivan suoraan. Pelkkiin rinnakkaiskohtien luetteloihin perehtyminen ei koskaan voi korvata perehtymistä itse filosofisiin teksteihin.

Betzin tapaus tuo esiin myös kysymyksen siitä, mikä rinnakkaiskohta eli paralleli on Uuden testamentin tai muun varhaiskristillisen tekstin kannalta mielekäs. Kuten luvun alussa todettiin, vertailu perustuu aina siihen, että vertailtavissa teksteissä nähdään jotakin *samankaltaisuutta*. Samankaltaisuuksia on kuitenkin hyvin monenlaisia. Miten yleisen tason tai mitättömien yksityiskohtien yhteyksiä on mielekästä huomioida?


Mikä sitten on riittävän suurta samankaltaisuutta? Suorat lainaukset on tietysti helppo tunnistaa ja niiden perusteella voidaan selvästi sanoa, että kirjoittaja on käyttänyt muualta tulevaa aineistoa. On aivan ilmeistä, että Luukas on tuntenut kappaleen Aratoksen runoa, koska hän on kirjoittanut sen osaksi Paavalin puhetta. Tämä ei tietenkään kerro, miten ja mistä Luukas on lainauksen poiminut. Suomessakin monet tuntevat Eino Leinon säkeen ”kell’ onni on, se onnen kätkeköön”, mutta kuinka moni on lukenut koko runon?

\(^{10}\) Barclay 1988, 170–177.


Bonhöffer ja Sevenster edellyttävät samankaltaisuutta hyvin konkreettisissa yksityiskaohdissa. Heitä kiinnostaa vaikkapa sanan ”omatunto” (kreikk. syneidēsis, lat. conscientia) käyttö Paavalilla ja stoalaisilla. Engberg-Pedersonille tällaiset yksittäiset sanat ja aiheet ovat toissijaisia sen rinnalla, että hän näkee Paavalilla ja stoalaisilla samanlaisen ”laajemman ajatusmallin” (”a major pattern of thought”).¹¹ Eron tutkijoiden välillä selittää siis se, painotetaanko vertailussa yleisempää ja sitä kautta abstraktia tasoa vai konkreettisempaa sanastollista tasoa.

Edellä esitetyt tutkimukset osoittavat, että Uuden testamentin ja antiikin filosofian välinen suhde määritellään pitkälti sen mukaan, mitä samankaltaisuudella ymmärretään. Samankaltaisuuuden määrittely on siis laaja periaatekysymys, jonka ratkaisulla on kauaskantoiset seuraukset tutkimustuloksiin. Tähän ongelmavyyhteen palataan vielä. Ennen sitä on kuitenkin luotava lyhyt katsaus tutkimuksessa näkyviin ideologisiin (tai teologisiin) tendensseihin, jotka enemmän tai vähemmän vaikuttavat

---

¹¹ Engberg-Pedersen 2000, 10.
sekä samankaltaisuuuden hahmottamiseen että siitä tehtyihin johtopäätöksiin.


12 Smith 1990, 36–46.
13 Ferguson 1993, 294.
alalajin stoalaiset määrittelivät sanalla *agapēsis* – läheinen sukulainen kristillisestä rakkaudesta tavallisesti käytetylle sanalle *agapē*.

Tällainen puhdas sanastollinen vertailu heittää jo varvon sille väitteelle, että stoalaiset halveksivat kristillisä hyveitä. Hyveiden halveksen- nasta ei tosiasiassa ole edes evidenssiä, vaan väite perustuu Fergusonin päätelmään siitä, mitä stoalaisten on täytynyt ajatella. Myöhäisstoalais- ten filosofien (ks. pääluku 5) näkemys kristityistä oli toki kriittinen, mutta ei sillä tavoin kuin Ferguson antaa ymmärtää.


**Samankaltaisuuden kriteeri ja mitä siitä voidaan päätellä**


14 Smith 1990, 47.
Smithin korostama erilaisuus on kuitenkin otettava vakavasti. Pelkkään
samankaltaisuuteen tuijottaminen johtaa nimittäin helposti liian pitkälle
meneviin johtopäätöksiin parallelellien eli samankaltaisten tekstien
välisistä suhteista. Tällaisen Samuel Sandmel on klassisessa artikkelisaa
nimennyt *parallelomaniaksi*:

Voisimme määritellä parallelomanian tarkoituksimme seuraavasti: se on sel-
laista tutkijoiden keskuudessa harjoitettua liioittelua, joka ensin yliarvioi tek-
tikohtien oletettua samankaltaisuutta ja etenee sitten kuvaamaan lähdentää ja
alkuperää ikään kuin samankaltaisuus edellyttäisi kirjallista riippuvuutta tiet-
tyyyn väistämättömään ja ennalta määrettyyn suuntaan. Avainsana kirjoituk-
sessani on liioittelua. En kiellä, että on olemassa kirjallisia paralleleja ja kirjal-
lista vaikutusta lähteen ja alkuperän muodossa.16

Sandmelin mukaan parallelomanian taustalla ovat sinänsä oikeat paralle-
lellien tuntomerkit, *samankaltaisuus* ja *keskinäinen riippuvuus*. Riippu-
vuus päättää samankaltaisuuden perusteella. Sandmel nimeää paralle-
lomaniaksi sen, että näitä tuntomerkkejä nähdään sielläkin, missä niitä
ei tosiasiassa ole.

Mutta mitä samankaltaisuus ja keskinäinen riippuvuus tarkoittavat? Smith
toteaa: ”Samanlaisuus ja erilaisuus eivät ole ’annettuja’. Ne ovat
älyllisen toiminnan tuloksia.”17 Smith haihduttaa harhaluulon puhtaas-
ta objektiivisuudesta, mutta ei kiellä vertailevan tutkimuksen arvoa:
”vertailu ei välttämättä kerro, miten asiat ’ovat’… …Niin kuin mallit ja
metaforat, vertailu kertoo, miten asiat voidaan käsitellä, miten ne saate-
taan ’kuvata uudestaan’.” Vertailua voidaan siis tehdä, mutta tulos on
oleellisesti kiinni – kuten tutkimuksessa yleensäkin – tutkijan asettamis-
ta alustavista lähtökohtista. Tästä seuraa, ettei kahta tekstiä voida mää-
ritellä samankaltaisiksi ilman että sanotaan, missä suhteessa ne ovat sam-
ankaltaisia.

Ensinnäkin on kiinnitettyä huomiota samanlaisuuden *abstraktio-
tasoon*. Mitä yleisemmällä tasolla liikutaan, sitä samankaltaismiksi

---

16 Sandmel 1962, 1.
asiat muuttuvat. Vastaavasti mitä enemmän kiinnitetään huomiota konkreettisiin yksityiskohtiiin, sitä yksilöllisempinä ja sitä mukaa myös erilaisempina asiat näyttävyvät.

Toiseksi on tarkennettava, *mitä osin* kaksi tekstiä on samankaltaisia. Esimerkiksi Pieter Willem van der Horst on laatinut luettelon, jossa eritellään kuusi eri paralleelityyppiä.¹⁸ Luettelo on jäsentymätön, mutta sen perusteella voidaan nähdä samankaltaisuudessa kolme osa-aluetta: kielessä (tyylliset, kieliohjelmiset, sanastolliset paralleelit), ajatuksellisessa (uskonnolliset, eettiset paralleelit) ja sosiaalisessa (historialliset paraclesit).

Van der Horstin laatima luettelo ei ole ainoa mahdollinen lähtökohta. Tärkeää on se, että tutkija tarkastelee jollakin jäsentyneellä tavalla sitä, minkälaisia samankaltaisuksia hän etsii. Tekivistailussa kielessä samankaltaisuudet ovat kuitenkin luonnollinen lähtökohta silloinkin, kun pyritään pidemmälle kuin pelkkään kielessiseen vertailuun.

Jos esimerkiksi verrataan kahden kirjoittajan lakikäsityksiä, pyritään ajatuksellisiin samankaltaisuusseihin. Lähtökohtaksi on kuitenkin selvintä ottaa sellaiset tekstikohdat, joissa esiintyy sana ”laki” (nomos) tai jokin sen johdannainen (esim. hyponomos, ”lain alainen”). Tällainen samankaltaisuus on tieteenkin vain ilmainsun tai sanan samankaltaisuutta. Sama sana voi asiyhteydestä riippuen merkitä useita eri asioita. Niin sanottuja sanakirjamerkityksiä pitää tarkentaa asiyhteyden perusteella.

Toisaalta on huomattava, ettei jokin näkemys suinkaan ole sidottu yhteen tiettyyn sanaan. Sama ajatus voidaan ilmaista hyvin eri sanoin, mikä on ilmeistä jo pelkkästä synonyymien olemaan perusteella. Esimerkiksi lakikäsityksiä verrattaessa on syytä ottaa huomioon myös sellaisia tekstijaksoja, joissa jokin sana on merkitykseltään lähellä sanaa ”laki” (esimerkiksi ”käsly”, entolē).

Edelleen on huomattava, ettei mikään käsitys sisälly yksittäisiin sanoihin. James Barr toteaa, että ”väitteen kielessinen välittäjä on tavalli-

¹⁸ Van der Horst 1980, 4.
sesti lause ja laajempi kirjallinen kokonaisuus, ei sana tai muoto- ja lauseopilliset rakenteet”.19 Esimerkiksi lakikäsityksiä tutkittaessa pitää kiinnittää huomioon siihen asiayhteyteen, joissa lakisanasto käytetään. Toisin sanoen on tarkasteltava, mihin muuhun asioihin laki liittyy. ”Yksityiskohtaisen tutkimuksen on kunnioitettava asiayhteyttä eikä rajoittuttava rinnastamaan pelkää tekstitutkimusta”.20


---

19 Barr 1961, 269.
20 Sandmel 1962, 2.

Parallelomanian välttämiseksi samankaltaisuuksien havaitsemista pitäisi seurata myös erojen mainitseminen. Useimmiten erot johtuvat kirjoittajien täysin erilaisesta kysymyksenasettelusta, jolloin ne voidaan vain yksinkertaisesti todeta (ellei asia ole täysin itsestään selvä). Poikkeustapauksessa eroavuudet ovat seurausta siitä, että paralleelikohdat esittävät saman kysymyksenasettelun piirissä erilaisia tai jopa vastakkaisia näkemyksiä. Tällöin vertailu saa tekstit eräällä tavalla ”keskustelemaan” keskenään.

Samankaltaisuuden lisäksi Sandmel näyttää olettavan, että paralleellit ovat aina riippuvuussuhteessa toisiinsa: joko suoraan (toinen teksti on vaikuttanut toiseen) tai epäsuorasti (molemmat tekstit ovat saaneet vaikutteita samasta tekstitä tai traditioista). Näin ei kuitenkaan aina ole, sillä samankaltaisuuksia voi esiintyä ilman mitään riippuvuussuhdetta.


21 Deissmann 1923, 226.


3. Filosofinen Jeesus

Historiallis-kriittisen eksegetiikan syntyajoista lähtien on näytyä selvältä, että evankeliumien kuvaajat Jeesuksesta ovat värittyneet varhaiskristittyjen uskontolintujen uskontullintojen pohjalta. Pohdittaessa sitä, miten antiikin filosofia näkyy evankeliumeissa, tutkimus jakaantuu eri suuntiin riippuen siitä, tutkitaanko lähteiden takaa pilkottavaa niin sanottua historian Jeesusta vai varhaiskristittyjen kuvaa Jeesuksesta.

Seuraavana esitellään ensin tutkimusta, jossa historian Jeesuksen katsotaan saaneen vaikutteita kynnikkofilosofeiltta. Tämän jälkeen tarkastellaan esimerkinomaisesti eräitä Johanneksen evankeliumin Jeesukseen piirteitä, joilla on kosketuskohtia antiikin filosofien keskuudessa vaikuttaneisiin näkemyksiin sotilaankuolemasta.

Oliko Jeesus kynnikkofilosofi?


Tietomme kyynisen filosofian – kuten monen muunkin antiikin filosofisen koulukunnan – juurista pohjautuu pitkälti Diogenes Laertioksen todennäköisesti 200-luvulla jKr. kirjoittamaan kirjaan *Merkittävien filosofien elämät ja opit* (suom. Marke Ahonen; jäljempänä olevat suomenkieliset viitaukset ovat tästä teoksesta). Teos on Uuteen testamenttiin nähdien myöhäinen, mutta yleisen käsityksen mukaan se tallettaa luotettavaa tietoa ennen kaikkea siitä, miten koulukunnat yleisesti ymmärrettivät.


Kyynikoissa korostui se antiikin filosofian yleinen piirre, että elämäntapa on keskeinen filosofian harjoittamisen tapa. Kyynikoiden kohdalla tämä meni niin pitkälle, että teoriaa pidettiin toissijaisena. Kyynisyyttä saattettiin luonnehtia oikotienä filosofiasta, jossa elämäntavan karuudella korvahti paljon teoreettista opiskelua. Pierre Hadot luonnehtii teorian ja käytännön suhdetta kyynissä filosofiassa:

**Kyninen filosofia on pelkkä elämänvalinta:** siinä valitaan vapaas tai täydellinen riippumattomuus (*autarkeia*) turhista tarpeista ja kieltäydyttäen ylellisyydestä ja turhamaisuudesta (*tyfós*). Valinta edellyttää aivan ilmeisesti tietynlaista käsitystä elämästä, mutta vaikka se ehkä määritellään opettajan ja oppilaan vä-

22 Ks. myös Downing 1992.

Diogeneen epäsovinnainen elämäntapa korosti kyynikon arvomaailmaa, jossa luonnonmukaisuus oli tärkeällä sijalla. On turha koota omaisuutta, koska ihminen pärjää hyvin vähällä: ”Hän tapasi julistaa, että jumalat ovat antaneet ihmisille helpon elämän, mutta ihmiset eivät nähneet sitä, koska halusivat hunjakakkuja, tuoksuvoiteita ja sen sellaista.” (Diogenes Laertios 6.44.) On myös turha hävetä luonnollisia tarpeita: ”Häntä moitittiin siitä, että hän söi keskellä toria. ’Torillahan minulle tuli nälkäkin’, hän vastasi.” (Diogenes Laertios 6.58.) Kaikki on kaikille yhteistä ja siksi Diogenes sōi mitä sattui saamaan. Samasta yh-

23 Hadot 2010, 120–121.
teisyyden periaatteesta juontui myös se, että Diogeneen mielestä avioiliteille ei ollut perusteita. (Diogenes Laertios 6.72–73.) Kuollessaan hänen kerrottiin märänneen, että hänen ruumiinsa on jätettävä hautamaatta ja petojen ruoaksi. Toisen tiedon mukaan määräys oli se, että ruumis on heitettävä ojaan ja ripoteltava hiekkaa päälle (Diogenes Laertios 6.79).


opetuksissa oli paljon piirteitä, jotka edellyttävät kynnikkojen vaikutusta.


### Kynikon ja Jeesuksen väkivallattomuus

Jeesus on kuuluisa toisen posken kääntämistä koskevalla opetuksellaan. Tämä opetus esiintyy toisintoina Matteuksella ja Luukkaalla.


Downing esittää tekstikokoelmaansa näille kohdille useita rinnakkais-kohdia kyynikoilta ja stoalaisilta, jotka kehottavat pidättäytymään pa-hantekijälle kostamisesta. Huomiota herättävin paralleeli on Epiktetoksen ihannekyynikkoa käsittelevässä keskustelussa (joka Epiktetoksen teoksissa tarkoittaa itsenäistä tekstijaksoa, ”lukua”). Epiktetos kehottaa kyynikoksi haluavaa harkitsemaan sitä, onko kyynikkofilosofin kutsu-mus myös Jumalan tahto:


Kynnikkofilosofilla pitää olla kestävyyttä siihen mittaan asti, että tavalliset ihmiset pitävät häntä täysin tunteettomana (anaisibhēton) kivenä. Kukaan ei pysy pilkkaamaan häntä, kukaan ei lyö tai loukkaa. (Keskusteluja 3.22.100)


Jumalan jäljittely on keskeinen eettinen periaate sekä Matteuksen että Luukkaan evankeliumeissa. Sama periaate näkyy mahdollisesti myös Epiktetoksen tekstitoihelmassa. Kyynikon nimittäin tulee rakastaa ruoskijoihna niin kuin ”kaikkien isä” tai veli. ”Kaikkien isä” viitanne Jumalaan, jota kyynikon on rakkaudessa jäljittelävä. Myöhemmin samassa keskustelussa hän toteaa, että kyynikko kyllä pilkkää ihmisiä, mutta ”hän tekee sen niin kuin isä tai veli, niin kuin Zeuksen, yhteisen isän palvelija” (Keskusteluja 3.22.82). Kyynikon kovien sanojenkin tulisi siis ilmentää isällistä tai veljellistä huolenpitoa. Isän rooli rinnastuu selvästi yhteisen isän eli Zeuksen rooliin, joten Jumala on ilmeinen roolimalli kyynikolle. Antiikin filosofiassa yleisemminkin esiintyvä ajatus Jumalan jäljittelystä ilmenee muualla Epiktetoksen teoksissa myös aivan suoraan.26


Matteuksella ja Luukkaalla on toinen kreikan "rakastaa"-verbi (agapaō) kuin Epiktetoksella (fileō) tämän puhuessa kyynikon rakkaudesta ruokkioitaan kohtaan. Vaikka teologianhistoriassa rakkauteen liittyvien sanojen (joita on muitakin kuin näitä kaksi) varaan on rakennettu huomattavia merkityseroja, kielellisesti verbien agapaō ja fileō ero on kaikkea muuta kuin itsestään selvä. 27 Aristoteles tarjoaa hyvän esimerkin: "Se, että tulee rakastetuksi (fileisthai), tarkoittaa samaa kuin tulla itsensä takia huomioon otetuksi (agapāsthai)" (Aristoteles, Retoriikka 1371a). Lause tietysti edellyttää, että kaksi termiä eivät ole täysin samankaltainen, koska kaksi toisiaan olisi tuomioon otetuksi kyyniksi, ja tällöin sanojen merkitykset olisi tuomioon otetuksi kyyniksi. Tämän vuoksi Aristoteles lause myös edellyttää, että sanojen merkitykset ovat lähellä toisiaan.


Tähän saakka Epiktetoksen ja evankeliumien tekstikatkkelmat vaikuttavat hyvin samankaltaisilta. Mutta erojakin löytyy. Matteuksen evankeliumin kohdalla huomioita kiinnittää lyhyt viittaus palkkaan. Viittaus on niin ohimenevä, että palkan luonteesta on vaikea saada sel-

vää. Lainatun katkelman jälkeen siitä kuitenkin puhutaan tavalla, joka on luontevaa ymmärtää eskatologisena pelastuksena (Matt. 6:1,2,4,5,16). Palkanmaksusta puhuttaessa käytetäänkin verbin futuurimuotoa (Matt. 6:4,6,18). Tämä tulkinta näkyy selvemmin Luukkaan evankeliumista, jossa muuttumattomasta rakkaudesta ja hyvän tekemisestä koituvaa palkanmaksuun ja asemaan korkeimman lapsina viitataan futuurimuodoilla jo edellä lainatun tekstikatkelman sisällä (Luuk. 6:35).


Epiktetoksen arvoteoria lähtee siitä, että ainoastaan ihmisen mentaalinen toiminta on pohjimmiltaan merkityksellistä ja vapaata. Ulkoiset asiat, esimerkiksi ruumis tai toiset ihmiset ja heidän toimintansa, ovat pohjimmiltaan yhdestekeviä emmekä pysty täysin vapaasti säätelämään niitä. Koska ulkoiset asiat ovat yhdestekeviä, ne ja niihin liittyvät asiat eivät ole hyvää tai pahaa. Tällä on seuraus, että ihmisten vaikutukselle mielialaa. Esimerkiksi fyysisiä tai henkisiä loukkaauksia ei ilman muuta ole pidettävän pahana eikä niiden takia tarvitse menettää
mielenrauhaansa. Avainsana on ”pitää”. Mielenrauha menee, jos ihminen ryhtyy arvottamaan ulkoisia asioita hyväksi tai pahaksi. Epiktetoksen mielestä ihminen voi siis rakastaa ruokskijaansa, koska ruoskinta ei vaikuta ihmisen mielentilaan. Rakkaus on yksinkertaisesti ihmisen velvollisuus eikä se riipu siitä, millaisia toiset ihmiset ovat tai miten he toimivat.


Sinun täytyy pitää koko ruumistasi kuin kuorma-aasia niin kauan kuin voit ja niin kauan kuin se sallitaan. Mutta jos tulee pakkoluovutus (angareia) ja sotilas tarttuu siihen, jätä se. Älä vastustele äläkä nurise, muuten saat iskuja ja silti menetät myös aasin. (Epiktetos, Keskusteluja 4.1.79)


Samankaltaisuus Epiktetoksen ja evankeliumien, erityisesti Matteuksen tekstien välillä vaikuttaa äkkiä katsoen suurelta. Kun huomataan, että Epiktetoksen ajattelun taustalla on selkeästi muotoiltu arvoteoria, alkaa samankaltaisuus näyttäytyä pinnallisemmalta. Evankeliumien mukaan Jeesus ei nimittäin motivoi opetuksiaan tällaisen arvoteorian vaan eskatologisen palkan kautta. Arvoteoria lupaa palkaksi mielenrauhaa

Kuten edellä on kerrottu, kyyhkoilla oli tiettyjä filosofisia käsitteitä, joilla he luonnehtivat omaa elämäntapaansa. Tarkastellut evangeliumin kohdat eivät kuitenkaan käytä näitä käsitteitä. Lisäksi on huomattava, että Downing perustlee kyyhkköhypoteesiaan keskeisellä tavalla juuri Epiktetoksen tekstien avulla. Siksi edeltävä tarkastelukin perustui Epiktetoksen tekstien ja evangeliumien vertailuun.
Filosofista seksuaalietiikkaa Vuorisaarnassa?

Jotta arvoteorian keskeisyys Epiktetoksella ei jäisi epäselväksi, otan vielä yhden esimerkin, jossa Epiktetoksen ja Jeesuksen ajattelu näyttää ensisilmäyksellä tulevan varsin lähelle toisiaan. Esimerkki tulee tällä kertaa seksuaalietiikasta, josta Jeesus lausuu Matteuksen evankeliumissa:


Epiktetos puolestaan toteaa, että todellisen kyynikkofilosofin silmissä yksikään tyttö ei saa näyttää kauniilta (Keskusteluja 3.22.13). Perusteellisemmin hän viittaa tähän kysymykseen toisaalla:

Kun tänään näin kauniin pojan tai naisen, en sanonut itsekseni: "Kunpa eräs mies olisi saanut maata tuon naisen kanssa!” tai "Tuon naisen mies on onnellinen!” Joka sanoo naisen miestä onnelliseksi, sanoo myös avionrikoja onnelliseksi.” (Keskusteluja 2.18.15)


Jeesuksen ja Epiktetoksen opetuksia yhdistää se, että molemmat kiinnittävät huomiota katseen aiheuttamaan väärään seksuaaliseen halluun. Jeesus rinnastaa halun aviorikokeen. Epiktetos puolestaan katsoo,


Downingin kyynikko-Jeesus-teoriaa ajatellen voi jälleen kysyä, miksi kreikkalaiselle kulttuurialueelle siirtymessä Jeesuksen opetuksesta karsituu filosofinen arvoteoria ja se korvautuu helvetillä? Ja helvetikin on alkutekstissä juutalaisesta apokalyptiikasta tuttu gehenna eikä esimerkiksi kreikkalaisille myyteistä tutumpi kuolleiden valtakunta haades (vrt. llm. 6:8) tai rangaistuksen paikkana tunnettu tartaros. Jos kreikkaksi kirjoittaneet evankelistat ovat näin kaukana filosofisesta ajattelusta,
kuinka kaukana onkaan ollut arameaa puhunut historian Jeesus? Downingin teoria kyynikko-Jeesuksesta ei siten ole vakuuttava.


28 Stowers 2010.


Hyvä paimen, sankarivainajat ja marttyyrit


Yleensä Johanneksen evankeliumin arvellaan olevan Raamatuksen evankeliumeista kauimpana historian Jeesuksesta. Esimerkki siitä, miten kreikkalainen kulttuuri ja sen filosofia heijastuvat varhaiskristittyjen Jeesus-tulkintoihin, liittyy juuri Johanneksen evankeliumiin, sen sanoihin hyvästä paimenesta:

Minä olen hyvä paimen, oikea paimen, joka panee henkensä alttiiksi lampaiden puolesta. Palkkarenki ei ole oikea paimen eivätkä lampaat hänen omiaan, ja niiinpä hän nähdessään suden tulevan jättää lauman ja pakenee. Susi saa lampaat saaliikseen ja hajottaa lauman, koska palkkapaimen ei välitä lampaita. (Joh. 10:11–13)

Kielikuva hyvästä paimenesta assosioitui antiikin maailmassa yhteiskunnalliseen elämään. Sekä Vanhassa testamentissa että kreikkalaisessa perinteessä saatetaan kuvata kansan johtajaa tai Jumalaa paimenena (esim. Ps. 23; Jes. 44:28; Jer. 23:2; Hes. 34:2; Homerossa, Ilias 1.263; 2.243; Platon, Valtio 343b; Epiktetos, Keskusteluja 3.22.35). Tällöin paimennettavat eläimet samaistuvat kansaan.

Jeesusta kuvataan Uudessa testamentissa ja kristillisessä perinteessä usein uhrina, esimerkiksi karitsana (esim. Joh. 1:29, 36). Hyvän paimenennuolen jälkeen toisten puolesta ei kuitenkaan liitty tähän traditioon, sillä Jeesusta ei esitetä siinä uhrilampaana vaan paimenena. Nykyinen kuva hyvästä paimenesta on hyvin rauhanomainen, mutta antiikin aatemallmassa sen lähde oli sodan maailmassa ja erityisesti käsiyksissä sankari-
kuolemasta.\textsuperscript{29} Sankarivainajakäsitykset eivät olleet erityisen filosofisia, mutta niitä esiintyi myös filosofisilla kirjoittajilla ja niitä myös luettiin osana filosofista viisautta. Vaikka Platon ilmeisesti ironisoi sankarivainajakäsityksiä dialogissaan \textit{Menexenos}, ironiaa ei suinkaan aina tajuttu ja hänen kirjoitustaan saatettiin luveen vakavalla miehellä. Aristoteles – kuten kohta huomataan – arvosti sankarivainajakäsitykset korkealle ilman ironiaa. Selkeämmin filosofiselle alueelle tullaan sitä kautta, että alun perin sotakuolemiin liitettyjä käsityksiä sovitettiin myös muihin hyveellisiksi katsottuihin kuolemantapauksiin. Filosofin kuolema oli tästä tyypiesimerkki.

Ensimmäinen indikaattori sankarivainaja-traditiorista hyvän paime- nen kuvauksessa on paimenen luonnehtiminen kreikan sanalla \textit{kalos}. Kreikan sana on perinteisesti käännetty suomeksi sanalla ”hyvä”, mutta se ei täsmällisesti tavoita siihen liittyviä mielleyhtymiä. Vuoden 1992 käännöksen sekä hyvästä että oikeasta paimenesta, vaikka kreikan kielellä ei ole vastaavaa kaksinkertaista ilmausta. Sotakuoleman yhteydessä osuvampi käännös olisi ehkä ”jalo”. Aristoteles havainnollistaa tätä hyvin pohtiessaan miehuullisuuden määritelmää:

Mutta ei kuolemaakaan kaikissa muodoissaan näytä olevan se, jonka suhteen miehuullisuus ilmenee; se ei esimerkiksi koske kuolemaa merellä tai kuolemis- ta tautiin. Millaisesta kuolemasta tässä siis on kysymys? Epäilemättä kuole- mastaa jaloimpia asioita (\textit{kallistoi}) yhteydessä. Sellainen on kuolema taiste- lussa, sillä se tapahtuu suurimmassa ja jaloimmassa (\textit{kallistō}) vaaratilanteessa. Tämän näkemyksen kanssa on sopusoinnussa myös valtioiden ja kuninkaiden noudattama käytäntö kunnianosoitusten myöntämisessä.

Miehuullinen sanan varsinaisessa merkityksessä on siis se, joka on peloton suhteessa jaloon (\textit{kalon}) kuolemaan ja kaikkeen sellaiseen, joka voi aiheuttaa sen; sodan vaarat ovat ennen muuta näitä. (Aristoteles, \textit{Nikomakhoksen etiikka} 1115a; suom. Simo Knuuttila)

Antiikin tekstit tarjoavat lukuisia muita esimerkkejä samasta ajattelusta. Susia vastaan kamppaileva paimen on selvästi jalo, kun huomataan, että

\textsuperscript{29} Ks. perusteellisemmin Neyrey 2001.
hyvän paimenen kuolemassa on kolme selvää sankarikuoleman piirrettä: kuoleman (1) vapaaehtoisuus, (2) tarkoituksellisuus ja (3) velvoittavuus. Nämä kolme piirrettä tulevat esiin niin Johanneksen evankeliumissa kuin antiikin sankarivainajiiin liittyvissä teksteissä.

Kuoleman vapaaehtoisuus liittyy antiikin maailmassa selvästi sotilaan jaloon kuolemaan. Tavallista on sanoa, että sotilaat valitsivat mieluumin kuoleman kuin orjuiden. Tätä yleistä ajattusta mukaan esimerkiksi Epiktetos sanoo Lykurgoksen opettaneen spartalaisille, että orjuus on häpeällistä ja vapaus jaloa (kalon). Tämän vuoksi nämä olivatkin valmiita kaatumaan Thermopylissa (Keskusteluja 2.20.26) Miehenkiintoista on se, että tässä kohtaa Epiktetos on valmis hyväksymään konventionaaliset arvot ohi oman filosofisen arvoteoriansa.30 Tämä osoittaa sankarivainaja-ajattelun voimaa filosofien keskuudessa.

Myös Platon nostaa esiin sotilaiden vapaaehtoisen kuoleman: ”Meille on mahdollista elää ilman jaloutta (kalōn), mutta jalosti (kalōs) valitsemme mieluumin kuoleman.” (Meneksenos 246d) Johanneksen evankeliumissa Jeesus jää hyvänä (tai jalona) paimenena henkensä uhal- lakin puolustamaan lampaita. Jeesuksen kuoleman vapaaehtoisuus tulee painokkaasti esiin muutamaa jaetta myöhemmin:


Vapaaehtoisuus näkyy Jeesuksenvangitsemiskertomuksessa (Joh. 18:1–14), jonka jälkeen Jeesus ristillä ”kallisti päänsä ja antoi henkensä” (Joh. 19:30) – kukaan ei siis ottanut sitä. Hengen takaisin ottaminen on tie- tenkin viittaus ylösnosemukseen, mutta sitä ei pidä lukea osaksi sankarivainajakäsityksiä. Ajatus kuolemattomuudesta oli toki antiikin maailmassa tuttu ja se saatettiin liittää myös sankarivainajiiin. Antiikin puheet, joita pidettiin sankarivainajien kunniaksi, esittävät kuolemat-

tomuuden kuitenkin vain kuolemattomana muistona ja maineena. Ylös-
nouseumajatus menee kuolemattomuutta pidemmälle ja se on selvästi
juutalais-kristillinen erityispainotus.

Sankarikuoleman toinen tuntomerkki oli kuoleman tarkoitukselli-
suus. Kuolema tapahtui valtion, perheen tai ystävien puolesta. Platon
mainitsee sankarihautauspuheessa, että jalo kuolema tapahtui Ateenan
puolesta:

Täällä lepäävien miesten teot ovat lukuisia samoin kuin niiden muidenkin te-
ot, jotka ovat menehtyneet tämän kaupungin puolesta. Niistä on puhuttu ja
ne ovat jaloja (kala), mutta vielä lukuisampia ja jalompia (kalliō) ovat ne, jot-
ka ovat jääneet lausumatta.” (Platon, Meneksenos 246a–b)

Juuri kuolema kaupungin, maan tai tärkeän asian puolesta esiintyy san-
karikuoleman yhteydessä usein. Tähän ei tule sekoittaa uhriteologiaan
liittyvää käsitystä, jonka mukaan uhri voidaan antaa jonkun puolesta.
Vaikka Jeesus toisaalla esitetään uhrina, hyvän paimenen kohdalla ei
ole siitä kysymys. Siksi kuolema lampaiden puolesta selittyy paremmin
sankarikuolemana.

Kolmas sankarikuolemaan liittyvä teema on kuoleman velvoitta-
vuus. Kuolema jätti jälleenjääneille esimerkin, joka velvoitti toimimaa
sankarivainajien hengessä ja astumaan äärityöpaksessa heidän tavoin
kuolemaan. Sankarivainajille osoitetuissa puheissa tällaisen aiheen esitti
muiden muassa Platon (Meneksenos 246b–247b) ja Thukydides, jonka
mukaan Perikles lausui vainajista: ”Seuratkaa tekin näitä miehiä. Ajatel-
kaa, että onni on vapautta ja vapaus rohkeutta, älkääkä sääkkökö sodan
vaaroja.” (Peloponnessoalissota 2.43) Sankarivainajat jättivät siis esimer-
kin oikeasta moraalisesta toiminnasta.

Sankarivainajiihin yhdistyvä velvoite oli yksi muunnelma erilaisia
moraalisia esimerkkejä (kreikk. paradeigma; lat. exemplum) viljelleessä
antiikin kehottavassa kirjallisuudessa. Mikko Yrjönsuuri kirjoittaa:

Uuden testamentin kirjoitusaikana vahvasti vaikuttaneet filosofiset koulukunnat, stoalaisuus, skeptisismi ja epikuruolaisuus keskittyivät hyveellisyteen, onnellisuuteen ja yksilön mielenrauhaan. Epiktetos vetoaa elämänfilosofisissa teksteissään esimerkkisi Odysseuksen, vanhojen stoalaisfilosofien ja taipumattoman senaattori Helvidius Priscuksen esikuviin. Sokrates, Diogenes ja Herakles ovat hänelle moraalisesti täydellisen ihmisen esikuvia. Erityisen esikuvallista oli heidän tapansa käräjä ja kuolema, mikä tulee aihepiiriltään lähelle Jeesusta. Paljoakaan liioittelematta voi sanoa, että Epiktetoksen kuvaus Herakleesta Zeuksen poikana voisi olla jostakin varhaiskristillisestä lähteestä, jos pääosaan vaihdettaisiin Jeesus ja muutkin nimet korvattaisiin raamattuisilla nimillä:


Herakleesta ei tässä kuvata esikuvallisena sotilaana. Sotilasesikuvat olivatkin yksi moraalisten esimerkkien alalaji, johon Johanneksen evankeliumin hyvä paimen liityy. Näin siitä huolimatta, että hyvää paimenta ei suoranaisesti nosteta moraaliseksi esimerkkihahmoksi. Lukijalle käy nimittäin selväksi, että Jeesuksen kuolema on esikuva tuleville paimenille, erityisesti Pietarille. Johanneksen evankeliumin lopussa Pietari asetet-

31 Yrjönsuuri 2001, 63.
32 Huttunen 2003, 308–324.
taan paimeneksi. Samalla viitataan myös hänen kuolemansa, joka täyttää jalon kuoleman tunnusmerkit (21:15–19). Samassa kohdassa Pietariin liitetään myös rakkaus. Aiemmin evankeliumissa on kerrottu, että rakkaus voi velvoittaa jopa kuolemaan:


Jeesuksen hahmon vaikutus tuntuu taustalla: esimerkin mukaisesti ope tuslasten tulee rakastaa toisiaan, ja rakkauden äärimmäinen muoto on kuolema ystävien puolesta. Toisin kuin hyvä paimenestä kerrottaessa, nyt Jeesuksen seuraajia aivan avoimesti velvoitetaan kuolemaan toisten puolesta.


Epiktetos kertoo Diogenes Sinopelaisesta, joka olisi ollut valmis kuolemaan ”isänmaan puolesta”, mikäli tarvetta olisi ollut (Keskusteluja 4.1.154). Epiktetos myös kysyy retorisesti: ”Eikö Diogenes muka rakastanut ketään, hän, joka oli niin lempä ja ihmisrakas, että ihmiskunnan puolesta suostui niin suuriin ruumiinvaivoihin ja kurjuuksiin” (Keskusteluja 3.24.64). Rakkaus kuoleman motiivina ei siis ollut vain kristillinen erityispiirre. Johanneksen evankeliumissa esiintyvää ystävien puolesta kuoleminen oli myös antiikissa tuttu teema. Esimerkiksi Epiktetos piti ennustamiseen turvautumista turhana, ”jos minun kerran täyyty asettua vaaraan ystävän puolesta tai jos minulla on velvollisuus jopa kuolla hänen puolestaan.” (Keskusteluja 2.7.3) Epikuros sanoikin, että viisas on
jatkuuvalti valmis kuolemaan ystävän puolesta (Diogenes Laertios 10.121b).


Hyvän paimenen kuvaus liittyy siis vakiintuneeseen tapaan kuvata jaloa kuolemaa. Ajatus Jeesuksesta uhrina, joka annetaan ihmisten puolesta, saattoi kytkeytyä joissain yhteyksissä sankarivainajatraditioon. Tästä kytkeytimisestä kehittyi sittenkin suomalaisessakin perinteessä tuttu käsitys kaatuneista soitilaista sankariuhrina isänmaalle (vrt. uhri Jumalalle) tai sankariuhrina toisten puolesta (vrt. uhri jonkun puolesta tai sankarikuolema toisten puolesta).33 Johanneksen evankeliumissa

---


Lopuksi


Kun tarkastellaan evankeliumin Jeesus-kuvan ja filosofian suhdetta, ei tarvitse pohtia evankeliumikuvauksen ja historian Jeesuksen suhdetta. Samankaltaisuudet evankeliumitekstin ja filosofisten kuvauksen väällä voivat viitata siihen, että evankeliumin kirjoittaja on saanut filosofisia vaikutteita. Tämä on tilanne pohdittaessa hyvän paimenen kuvausta ja sen suhdetta filosofisiin traditioihin sankarikuolemasta ja filosofin jalosta kuolemasta.

Samankaltaisuudet viittaavat siihen, että Johanneksen evankeliumin kuvaus hyvän paimenen kuolemasta asettaa Jeesuksen samalle tasolle maineikkaasti kuolleiden filosofien kanssa. Täydellistä samaistamista on tietenkin varottava. Erityisesti ylösnousemusajat on selvästi juutalaiselta maaperältä eikä liity kreikkalaisen jalon kuoleman traditi- oon. Samankaltaisuudet ovat kuitenkin niin ilmeisiä, että tietty koskettospinta on kiistaton varsinkin, kun vaikutteet ovat näkyvissä jo varhais-juutalaisuudessa ennen kristinuskon syntyä.
4. Paavali kohtaa filosofian


Aleksanteri Suuren (k. 323) ajoista alkanut kulttuurien kohtaaminen ei suinkaan tapahtunut kivuttomasti, mikä on havainnollisesti dokumentoitu muun muassa Makkabilaiskirjoihin. Vaikka kirjoissa ylistetään juutalaisten taistelua hellenististä kulttuuria vastaan, ovat ne jo itsessään todisteita hellenistisen kulttuurin omaksumisesta. Tämä näkyy muun muassa edellisen luvun esityksessä sankarikuolemasta, johon liitetyiä kreikkalaisia ajatuksia omaksuttiin Makkabilaiskirjoihin. Pismälle kreikkalaisvaikutteiden omaksumisessa menee Neljäs makkabilaiskirja, jonka kuvaukset uskonmarttyyreista ovat kreikkalaisen filosofian läpitunkemia. Asiaan kuuluu, että kirjoitus on laadittu oppineella kreikan kielellä.34

Vertailtaessa Uutta testamenttia ja antiikin filosofiaa juutalaisen perinteen kaksinainen – vai pitäisikö sanoa ristiriitainen – suhde kreikkalaiseen maailmaan on syytä pitää mielessä. Teksti voi olla samanaikaisesti poleeminen pakanamaailmaa kohtaan ja silti omaksua pakanallisesta filosofiasta paljon.


**Hulluuden ylistys?**


Tätä voisi pitää vahvana filosofian vastaisena kannanottona ja sitä se ehkä onkin – filosofiselta pohjalta. Tietynlainen inhimillisen viisau-

\[
\text{Jumala on se, joka tässä on viisas, ja puheena olevassa oraakkelilauseessa hän ilmoittaa, että inhimillinen viisas on vähäarvoista tai vialla kaikkia arvoa. Ei hän liioin puhuessaan Sokrateesta tarkoita varsinaisesti minua; hän vain käyttää nimeäni esimerkkinä. Yhtä hyvin hän voisi sanoa näin: Ihmiset, se teistä on viisin, joka Sokrateen tavoin ymmärtää, ettei oikeastaan ole ollenkaan viisas. (}\text{Apologia 23a–b; suom. Marianna Tyni, käännöstä hiukan tarkennettu.)}
\]


sellaista ole, hänen taitonsa ei voi olla inhimillistä alkuperää. Sokrates selittää, että kysymys on jumalallisesta inspiraatiosta.

_ Ion_-dialogissa nimihenkilön kyvyttömyys runotaidossa saa todistaa jumalallista inspiraatiota. Ionin runonlausunta on Sokrateen mielestä kuin Kybelen tai Dionysoksen hurmoskultissa mukana olevien osallisuutta jumaluteen. Hekään eivät ole ymmärryksen vallassa. Dialogissa Sokrates sanoo runonlausujista:

> Jumaluus riistää heiltä järjen ja käyttää heitä samoin kuin oraakkeleita ja jumalallisia ennustajia palvelijoinaan, jotta me kuulijat näkisimme, etteivät nu avokkaat puheet ole heistä lähtöisin, hehän ovat menettäneet järkensä: puhejana on itse jumaluus, joka heidän vältelysellään saattaa äänensä meidän kuuluviimme. (Platon, _Ion_ 534c–d; suom. Marja Itkonen-Kaila)

Järjettömyyden ja viisauden dialektiikka muistuttaa läheisesti Paavalin ajatuskulkuja Ensimmäisen korinttilaiskirjeen alussa, mutta ei kokonaan. Kun Paavalilla itse julistus on hulluutta, Platonin Iston puhuu hulluna viisaita. Lähemmäksi Ionin ajatuskulkuja tuleekin toisen Korinttilaiskirjeen lausuma: ”Tämä aarre on meillä saviastioissa, jotta nähtäisiin tuon valtavan voiman _dynamin_ olevan peräisin Jumalasta eikä meistä itsestämme.” (2. Kor. 4:7) Platonin tapaan puhujan kyvyttömyyttä korosti myös Epiktetos:


Ero filosofisiin käsityksiin on ilmeinen, mutta sitäkään ei saa kohuntuottamaksi korostaa. Valtio-dialogissa Platon antaa Glaukonin sanoa, että todella oikeamielinen on se, joka säilyy oikeamielisenä (tai vanhurskaana, niin kuin sana voidaan myös käänätä) vielä silloinkin, kun hänet kidutusten jälkeen naultaista ristille (Valtio 362a). Ristillä siis jollakin


**Kristillistä stoalaisuutta**

Ensimmäisen korinttilaiskirjeen alku käy inhimillisen viisauden kimp-puun, mutta seitsemännessä luvussa Paavali näyttää olevan vahvasti filosofian, erityisesti stoalaisuuden maaperällä – jopa niin paljon, että Paavalin voi vältätä esittävän kristillistä stoalaisuutta. Ensimmäisen korinttilaiskirjeen luku 7 käsittelee pääasiassa avioliittoetikkaa. Tämän aiheen tiimoiltta hän myös neuvoo, ettei sivuilisäätyä tulisi muuttaa paitsi siinä tapauksessa, jossa ei-kristitty puoliso haluaa erota. Muuten on sovellettava yleissääntöä, jonka mukaan jokaisen on pysyttävä asemas-

---

PAAVALI KOHTAA FILOSOFIAN

saan (j.17). Tämän jälkeen Paavali esittelee tämän yleissäännön sovel- 
luksia muuallakin kuin avioitiitossa.

Jokainen eläköön edelleen sen osan mukaisesti, jonka Herra on hänelle suonut 
ja joka hänellä oli, kun Jumala hänet kutsui. Tämän ohjeen minä annan kai- 
kissa seurakunnissa. Jos joku on saanut kutsun ympärileikattuna, hän älköön 
pyrkikö eroon ympärileikkauksestaan. Se taas, joka on saanut kutsun ympärilei- 
leikkaamattomana, älköön ympärileikkauttako itsään. On yhdentekevä, on- 
ko ihminen ympärileikattu vai ei; tärkeää on Jumalan käs kyjen noudattam- 
minen. Jokaisen tulee pysyä siinä osassa, jossa hän oli kutsun saadessaan. Jos 
olit orja, älä siitä välitä. Vaikka vois it päästä vapaaksikin, pysy mieluummin 
orjana. Se, jonka Herra on kutsunut orjana, on näet Herran vapauttama. Sa- 
moin se, joka on kutsuttu vapaana, on Kristuksen orja. Jumala on ostanut tei- 
dät täydestä hinnasta. Älkää ruvetko ihmisten orjiksi! Veljet, jokainen pysy- 
köön Jumalan edessä siinä osassa, jossa oli kutsun saadessaan. (1. Kor. 7:17– 
24)

"Jumalan käs kyjen noudattaminen" saattaa kuulostaa juutalaiselta peri- 
aatteelta noudattaa Mooseksen lakia (Sir. 32:23; Viis. 6:18). Tässä suh- 
teesa onkin yllättäävä, että Paavali mielestä Mooseksen lain määäämä 
ympärileikkauks ei ole tärkeää. Paavali ei esitä uutta, esimerkiksi allego- 
rista tulkintaa ympärileikkauskäskystä (vrt. Room. 2:25–29), sillä hän 
suoraan toteaa ympärileikkauksen olevan yhdentekevää. Hän astui pi- 
demmälle kuin niin sanotut allegoristit, jotka käytännössä luopuivat 
ympärileikkauksesta, mutta pitivät sitä allegorisen tulkinnan avulla edel- 
leen tärkeänä jossain hengellisessä tai moraalisessa merkityksessä (Filon, 
De Migratione Abrahami 89–93). Käs kyt eivät myöskään tarkoita rak- 
kauden käs kyä, johon Paavali muualla kiteyttää Mooseksen lain (vrt. 
Gal. 5:14 ja Room. 13:9). Hän ei puhu yhdestä käs kystä (rakkaus), vaan 
monista eikä asiayhteydessä millään tavoin viittaa rakkauteen. On epä- 
selvää, ajatteliko Paavali Jumalan käs kyystä puheessaan lainkaan Moo- 
seksen lakia. Jos ajatteli, ajatus jäi täysin pinnalliselle tasolle. Mitään 
avointa selitystä käs kyjen sisällölle ei ole, joten asia on pääteltävä teks- 
tiyhteydestä.

Tekstijakson keskeinen aihe on Jumalan kutsu. Kysymys on selvästi 
kutsusta tulla kristityksi, mutta yllättäen tämä kutsu on eri ihmisille 
erilainen: ”Jokaisen tulee pysyä siinä osassa (sanamukaisesti: kutsussa), 
jossa hän oli kutsun saadessaan” (j.20). Kutsu ei ole vain kutsu tulla


Tällä kertaa on aihetta lainata myös yhtä tekstikohtaa stoalaisfilosofia Epiktetoksesta. Epiktetos puhuu tekstin asiayhteydessä siitä, miten oikeat käsitteet auttavat ihmistä elämäntodellisuudessa. Kun ihminen pitää kaikkea ulkoista yhdenektevänä, muutokset ulkoisissa olosuhteissa eivät järkytä häntä. Tätä Epiktetos sanoo jumalallisen lain muistamiseksi:

Mutta mitä ovat oikeat käsitteet? Sellaista, joita koko päivän harjoittessaan ihmisen ei tule kiintyä mihinkään toisten omaan, ei ystävään, paikkakuntaan, urheiluhalleihin tai edes omaan ruumiiseensa. Sen sijaan tulee muistaa laki ja pitää se silmien edessä. Mikä on jumalallinen laki? On huolehdittava (tērein)

37 Kielellisesti vaikean kohdan tulkinnasta ks. Huttunen 2003, 211 n. 139.
Epiktetos sanoittaa selvästi ajatuksen, että ihmisen on huolehdittava niistä ulkoisista asioista, jotka hän on saanut Jumalalta. Näihin ulkoisiin asioihin ei kuitenkaan saa kiinnittää emotionaalisesti. Opetus perustuu Epiktetoksen ajatuksen, jonka hän muualla sanoittaa selvemmin: ”Ai- neelliset asiat ovat yhdentekeviä, mutta niiden käyttö (khrēsis) ei ole.” (Keskusteluja 2.5.1.) Paavalin ajattelussa tämä periaate ilmenee niin, että yhteiskunnallinen asema on yhdentekevä, mutta sen asettamien vaatimusten seuraaminen ei ole. Paavali näyttää seuraavan stoalaista arvoteoriaa.


Paavalin mukaan kaikki Jumalan kutsun saaneet ihmiset ovat asemastaan riippumatta tasa-arvoisia. Orja on nimittäin ”Herran vapaut-

Pakanoiden aseilla pakanoita vastaan

Ensi silmäyksellä Roomalaiskirjeen alku näyttää vieläkin kielteisemmältä filosofiaa kohtaan kuin Ensimmäisen korinttilaiskirjeen alku. Roomalaiskirjeen ensimmäisessä luvussa pakanamaailma on synnissä rypevä kadotukseen menevien massa, jonka elämää luonnehtii epäjumalanpalvelus, homoseksi ja 21-kohtainen paheluettelo. Ajattelumaailma on samalla tasolla: ”He väittävät olevansa viisaita, mutta ovat tulleet tyhmiksi.” (Room. 1:22.)


Filosofiset koulukunnat muokkasivat ihmiskunnan rappiosta kertovia taruja omiin tarpeisiinsa. Suomalainen lukija saa pienen välähdyksen Platoniin dialogista Kritias. Keskeneräiseksi jäenyt dialogi päättyy kuvaukseen Atlantiksen rappiosta:
Mutta kun jumalallinen osa heissä ohentui kuolevaiseksi ainekseen sekantuen siihen liian usein ja liian suurina annoksina ja ihmille luonnetunominaisuudet saivat heissä ylivallan, he eivät enää jaaksaneet kantaa rikkauksensa taakkaa, vaan alkoivat käyttää häpeällisesti ja näyttää rumilta niistä, joilla on silmät nähädä, sillä he olivat menettäneet kauneimman osan kaikesta hyvästä, mitä heillä oli. Mutta niiden mielestä, jotka eivät pysty näkemään mikä on elämän todellinen onni, he juuri silloin näyttivät olevan kauneimmillaan ja onnensa huipulla, vaikka he itse asiassa olivat täynnä väärää ja laitonta kuninka ja vallan himoa. Kun Zeus, jumalien jumala, joka hallitsee lakien muukaan ja näkee tuollaiset virheet, huomasi, että tuo ennen oikeuden vaatimusia seurannut sukukunta oli joutunut pahalle vallan vallatessa. Hän tahtoi rangaistaa heidät, jotta he olisivat tulleet järkiinsä ja parantaneet tapansa. Niin hän kutsui kokoon kaikki jumalat kaikkein arvokkaimpaan paikkaan, maailmankaikkien keskustaan, josta voi nähä yli koko luomakunnan. Kun he olivat asettuneet hänen ympärilleen, hän puhui heille näin: … (Platon, Kritias 121a–c; suom. A. M. Anttila.)


Paavali lähtee liikkeelle vääritteestä, että Jumala voidaan tuntea luodun välityksellä (Room. 1:20). Kun Vanhan testamentin luonnollinen teologia (esim. Ps. 19 ja 29) puhuu Jumalan äänestä luonnossa, Paavali korostaa kreikkalaiselle filosofialle ominaisella tavalla näkemistä. Kysy-
myn ei kuitenkaan ole platonin eli tyypillisesti järjelle avautuvan ideamaailman ”näkemisestä”, vaan konkreettisen maailman tarkkailusta, jossa samalla voidaan nähdä myös Jumala. Stoalaisen Epiktetoksen mukaan ei ole tarpeen matkustaa Olympiasta katsomaan Feidiaan tekemää maineikasta jumalpatuksasta, sillä ”Jumala on läsnä teoissaan”, mikä voidaan ”nähdä ja ymmärtää” (Keskusteluja 1.6.24).

Paavalin luonnollinen teologia on lähempänä stoalaisista teologioista kuin aineellisen maailman ulkopuolelle tähyavää platoninistista teologisasta. Paavalin stoalaiset kytkökset näkyvät muutenkin, kun hän korostaa, että luomakuntaa tarkkailemalla voidaan nähdä Jumalan ”ikuisen voima” ja ”jumaluu”. Nämä olivat keskeisiä stoalaisen jumalatodistuksen käsitteitä: ”Lienee joku itseliikkuva voima, joka lienee jumalallinen ja ikuisen - - - Siten ainetta liikuttava voima on ikuinen ja ajaa aineen säädettyllä tavalla syntymiin ja muutoksiin. Se lienee Jumala.” (Stoicorum veterum fragmenta 2.311.) Pelkkä luonnon tarkkailu ei stoalaisen muukaan kuitenkaan riittänyt Jumalan havaitsemiseen. Tarvittiin vielä oikea asenne, kiitollisuus (Epiktetos, Keskusteluja 1.6.1; 1.16.7), josta luopuminen on Paavalin mukaan lähtöläukaus pakanoiden rappiolle (Room. 1:21).


Pakanoiden tiedollista sumentumista ja paheisiin vajoamista Paavali kuvaa vaiheittaisena prosessina. Ensimmäisessä vaiheessa pakanat menettävät oikean teologisen tietoisuutensa Jumalasta, mistä seuraa
virheellinen jumalanpalvelus. Tämän jälkeen pakanat menettävät oikean eettisen tiedon ja seuraunksena on paheita. Kolmea rappiokehityksen esittelyä vertaamalla voidaan huomata, että eettisesti ”arvottomat ajatukset” (Room. 1:28) rinnastuvat himoihin (epithymiai) ja ”mielihaluhiin” (pathē) (Room. 1:24, 26), mikä on stoalaisen tunneteorian mukaista.38 Stoalainen tunneteoria perustuu siihen, että jokainen virheellinen tunne (pathos; Room. 1:26: ”mielihalu”) on virheellinen arvoarvostelma, toisin sanoen kognitiivisen ajatteluprosessin tulos: jotakin pidetään virheellisesti hyvänä tai pahana. Esimerkiksi himo (epithymia) on stoalaisen määritelmän mukaan väärä käsitys siitä, että jokin asia on hyvä ja tavoitteleminen arvoinen. Oikea tavoitteluun kohde on vaisunut vääräksi.


Epiktetoksen mukaan oikea seksualisen halun kohde voidaan päättää mienen ja naisen fyysisistä ominaisuuksista ja kyyvitystä käyttää sukupuolielimiä (dynamis hē khrēstikē tois moriois) (Kesk. 1.6.9). Toiminnassa tulee aina seurata ”luonnollista varustusta” (tē fysikē kataskeue), mutta homoseksin harrastajat ”tuhoavat” aina itsessään olevan mienen

PAAVALI KOHTAA FILOSOFIAN

(Keskusteluja 2.10.4,17) – naisten keskinäisistä suhteista Epiktetos ei puhu. Paavali ei sano yhtä selvästi, että ruumis on luonnonmukaisuuden kriteeri, mutta toteaa, että homoseksi häpäisee ruumiin (Room. 1:24). Paavalin ajatus luonnollisesta seksistä (fysikē khrēsis) tulee hyvin läheille Epiktetoksen stoalaisia käsityksiä, myös terminologisesti.


Vaikka Paavalin kuvaus pakanamaailman rappiosta on täynnä stoalaisen filosofian teemoja, ei Paavalin ajattelua voida samaistaa stoalaisuuteen. Ensinnäkin Paavalin kuvauksessa on yksityiskohtia, jotka selkeästi poikkeavat stoalaisesta filosofiaasta. Esimerkiksi paheluettelon päätteeksi esiintyy säälimättömyys on stoalaisille hyve. Tämä liittyy


**Ei pyhä kirjoituksvaakaan stoalainen runo**


Areiopagi-puheessa kaikki edellä mainitut stoalaiset teemat ovat läsnä lukuun ottamatta sitä, että Paavali ei esitä mitään kompromisseja.
jumalankuvien suhteen. Vahvan panteistiseen suuntaan vetää lauselma ”Hänessä me elämme, liikumme ja olemme”, samoin runolainaus, jonka Paavali esittää. Lainauksen lähde on säkeen puolikas stoalaisfilosofi Aratoksen pitkän Taivaanilmiöistä-nimisen heksametrimitalla (jonka käännös kadottaa) kirjoitetun runon aloitusjaksosta:


(Aratos, Taivaanilmiöistä 1–9)


Eklektinen Paavali


Samanlaista filosofista eklektisyyttä voidaan havaita myös Paavalin teksteissä. Sen lisäksi, että Paavali liitti filosofian aina muuhun, eifilosofiseen materiaaliin, hän saattoi hyödyntää myös useiden eri filosofisten koulukuntien ajatuksia. Paavalin esivaltaopetus Roomalaiskirjeen

---

luvussa 13 on havainnollinen esimerkki. Siinä Paavali kehottaa tottelemaan esivaltaa, jonka Jumala on säättänyt olemaan pahoille peloksi ja hyville kiitokseksi. Suomalaisessa ympäristössä tämä on usein ymmärrettävä tämä, että tottemusvelvollisuuden täyttämänsä: sen mukaan tottelemisvelvollisuus seuraa silloin, kun esivallan asema on juridis-moraalisin perusteineen oikeutettavissa.\(^\text{40}\)


Myös Epiktetos käyttää kolmannen persoonan imperatiivimuotoa esitellessään Jumalan laaksi nimeämää yleisen totuuden: ”Se, mikä on voimakkaampaa, kukistakoon aina sen, mikä on heikompaa.” (Epikte-
tos, *Keskustelujia* 1.29.13,19.) Epiktetoksen tekstin asiayhteys osoittaa, että vahvemman laki ei ole kehotus vaan toteamus yleisestä tosiasiasta.\(^{41}\) Vahvemman lakiin viitaa muun muassa juutalainen historioitsija Josefus, joka kertoo juutalaissoidan aikana kehottaneensa Jerusalemin juutalaiskapinallisia antautumaan. Hänen teologinen tulkintansa vahvemman laista tulee hyvin lähelle Paavalin näkemystä:

> Jumala, joka kuljettaa valtaa kansalta toiselle, on nyt Italian yllä. Ihmisille ja eläimille on nimittäin säädetty laki, joka on kaikkien määräävin: vahvempien edessä täytyy taipua ja ne hallitsevat, joilla on aseiden mahti. (Josefus, *Juutalaisota* 5.367)


\(^{41}\) Huttunen 2003, 88–95; 2009, 63–65.
Hän vetoaa kahteen Epiktetoksen lauselmaan: ”Pitäähän minun aina totella valtion lakia kaikessa” (Keskusteluja 3.24.108) ja ”Kun hyvä ja kunnon mies on tarkastellut kaikkeen tätä [s.o. Jumalan olemassaolon todistuksia], hän pitää mielensä alistettuna kaikkeuden hallitsijalle niin kuin hyvät kansalaiset valtion laille” (Keskusteluja 1.12.7). Downing kiinnittää huomiota myös siihen, että jälkimmäisessä kohdassa Epiktetos käyttää alistumisesta puhuessaan kreikan verbiä hypotassō kuten Paavalikin tekee.  


Epiktetoksen asettama raja suhteessa esivaltaan käy ilmi, kun hänen edellä mainittua lausumaansa vahvemman laista tarkastellaan asiayhteydessä. Epiktetos käy siinä kuvitteellista dialogia tyrannin kanssa, jonka esittämän syytöksen mukaan filosofit opettavat halveksimaa hallitsijoita. Epiktetos ilmoittaa, että tyranni saa ruumista ja omaisuutta myöten ottaa kaiken. Valmius luopumiseen perustuu keskustelun alussa ilmaistuun seikkaan, että oikean arvoteorian mukaiset käsitykset tekevät ihmisestä pelottoman suhteessa menetyksiin. Niinpä tyranni ilmoittaa haluavansa hallita myös käsityksiä:

"Haluan hallita myös käsityksiä.” Kuka on antanut sinulle sellaisen vallan? Kuinka voit voittaa toisen ihmisen käsityksen? Hän vastaa: ”Aiheuttamalla sille pelkoa (fobon).” Etkö tiedä, että käsitys voittaa itsensä ja että mikään muu ei sitä voita? Moraalista perusasennetta ei voi voittaa mikään muu kuin se itse. Sen takia myös Jumalan laki on voimakkain ja oikeudenmukaisin: ”Se, mikä on voimakkaampaa, kukistakoon aina sen, mikä on heikompaa.” ”Kymmenen miestä on yhtä vahvempi.” Missä asiassa? Kahlehdittaessa, tapettaessa, kulje-

---

Epiktetos jatkaa esittämällä esimerkin Sokrateesta, joka kylläkin kuoli, mutta ei ollut onneton. Epiktetos toistaa, että se, jolla on huonommat käsitykset, ei voi hallita sitä, jolla on vahvemmat käsitykset, ”sillä luonnnon ja Jumalan laki on tämä: ’Se, mikä on voimakkaampaa, kukistakoon aina sen, mikä on heikompaa.’ ” (Epiktetos, Keskusteluja 1.29.19.) Tässä Epiktetoksen vakaumuksessa pilkahtaa esiin kaksi eroa Paavalin näkemykseen nähden.


Toisessa tekstissä (Keskusteluja 1.30) Epiktetos selittää, kuinka filosofisesti valmistautunut haluava miellyttää Jumalaa enemmän kuin korkea-arvoista ihmistä (tina tön hyperekhontōn) – tässäkin siis Platonin tekstistä juontuva varaus, jota Paavali ei tunne. Epiktetos jatkaa, että korkea-arvoisen ihmisen valta (exousia), hänen asuntonsa eteishalli, ka-
maripalvelijat ja vartijat eli sananmukaisesti ”ne, jotka ovat miekan äärrellä” (ἐπί τῆς μακχαίρας) tuntuvat filosofin silmissä mitättömiltä. Sanaston yhdenmukaisuus Paavalin tekstin kanssa on ilmeinen, mutta suhde mainittuihin asioihin on täysin erilainen. Paavali kehottaa tottelemaan esivaltaa ja vieläpä nimenomaan miekan pelossa. Nämä on niin silmiinpistävän erilainen, että Paavalin ajattelua ei voi tulkita stoalaiseksi.


Epäoikeudenmukaisuus ei ole itsessään pahaa, vaan ainoastaan liittyessään pelkoon (fobō) siitä, ettei onnistu pakenemaan tällaisista teoista rankaisemaan asetettuja. Se, joka rikoo salassa keskinäistä sopimusta olla vahingoittamatta ja joutumatta vahinkoon, ei voi luottaa siihen, ettei haljastu, vaikka hän tällä hetkellä olisi pelastumassa lukemattomia kertoja. On näet epäselvän, onko hän paljastumattu kansalaisesta tällä. (Diogenes Laertios 10.151; suom. Marke Ahonen)

On kiinnostavaa, että Epikuros antaa paljastumisen ja rangaistuksen pelolle yhtä myönteisen merkityksen kuin Paavali. Edelleen on syytä huomata, ettei Paavalikko váitä esivallan rankaisevan kaikkia. Kaikkia esivaltaa vastustavia tosin kohtaa rangaistus (Room. 13:2), mutta kreikkakielisen sanamuodon perusteella kysymys lienee Jumalan lopunajallisesta rangaistuksesta. Paavali sanoo pahantekijöiden joutuvan pelkäämään esivallan rankaisevaa miekkaa. Taustalla näyttää olevan se tosiasia,
että kaikkia pahantekijöitä ei koskaan onnistuta rankaisemaan, mutta pelko rangaistuksesta on aina läsnä.


Tämä ristiriita on juutalaisten, syyrialaisten, egyptiläisten ja roomalaisten välillä. Kyse ei ole siitä, etteikö pyyhtää pitäisi arvostaa ennen kaikkea muuta ja etteikö sitä pitäisi tavoitella kaikessa, vaan siitä, onko sianlihan syöminen pyhää tai epäpyhää. (Epiktetos, Keskusteluja 1.22.4)


**Filosofinen apostoli?**

Paavalin oma ja hänen sanomakseen esitetty aines viittaa siihen, että suhde kreikkalaiseen filosofiaan oli kahtalainen. Tämä kahtalaisuus seuraa aikakauden juutalaisia näkemyksiä, joissa toisaalta omaksuttiin filosofia, mutta toisaalta sen nimissä saatettiin joskus vahvastikin vastustaa ei-juutalaista maailmaa. Tämä esimerkiksi makkabilaiskirjoille ominaisen tulee vahvimmin esiin Roomalaiskirjeen ensimmäisessä luvussa, joka vahvan poleemisin, mutta samalla filosofisin sanankääntein käy pakanallista maailmaa vastaan. Ensimmäisen korinttilaiskirjeen alussa Paavali hyödynää filosofiasta peräisin olevia ajatuksia, mutta irtisanoutuu voimakkaasti filosofiasta – ja siinä suhteessa irtisanoutuminen on perusteltua, ettei hän edes yritä kiistää ristin hulluutta.


Paavalilla oli siis monia kytköksiä antiikin filosofiaan. Samalla on kiistatonta, että hän edusti myös monia sellaisia ajatuksia, joita ei tunneta yhdestäkään antiikin filosofisesta koulukunnasta. Siksi ei ole oikeastaan mielekästä kysyä, oliko Paavalin julistus filosofista, ikään kuin vastaus voisi olla vain myöntävä tai kieltävä. Mielekkäämpiä on kysyä, missä kohtaa, missä määrin, millä tavoin ja mikä filosofia milloinkin ilmeni Paavalin julistuksessa.
5. Antiikin filosofiasta Raamattuun


**Kleantheen hymni Zeukselle**

Tiedot Zeus-hymnin kirjoittajan, Kleantheen (n. 310–232 eKr.), elämästä perustuvat suurelta osin Diogenes Laertioksen teokseen Merkittävien filosofien elämät ja opit. Diogeneen mukaan Kleanthes oli kotoisin Vähän-Aasian Assoksesta. Kleanthes kuului opettajansa, stoalaisen kou-

**Hymni ja sen sisältö**

Tekstikriittisesti hymni sisältää vaikeita haasteita, joista tärkeimmät näkyvät myös tässä käännöksessä. Hymni on säilynyt ilmeisen huolimattomasti laadittuna kopiona. Hakasulkeet [ ] osoittavat, että tekstissä on todennäköisesti aukko, jonka kopion tekijä on jättänyt merkitsemättä. Sulkeiden sisällä on oletettava täydennys, mikäli sellaista voidaan ehdottaa. Muussa tapauksessa hakasulkeiden sisällä on kolme pistettä [...]. Mikäli käsikirjoituksen lukutapa on turmeltunut, mutta korjausta ei voida esittää, turmeltunut lukutapa on käännetty † ristien väliin †.

1 Sinä kuolemattomista korkein, joka tunnetaan monilla nimillä, ikuinen kaikkivaltias,  
2 sinä Zeus, luonnon alkuunpanija, joka lakisi avulla ohjaat kaiken,  
3 ole tervehditty!

Sinua on kaikkien kuolevaisten lupa puhutella,  
4–5 sillä me olemme sinun sukuasi.  
Ainoina kuolevaisista, jotka elävät ja liikkuvat maan päällä,  
olemme saaneet †kyvyn puhua†.  
6 Sen vuoksi minä sinua ylistän,  
sinun voimastasi alati laulan.

7–8 Koko tämä maailmankaikkeus, joka kiertää maan ympäri,  
tottelee sinua, minne sen vietkin;

---

44 Tarkemmin Huttunen & Kiilunen 2006.
aulisti se alistuu valtaasi.
9 Sinulla on voittamattomissa käsissäsi tällainen palvelija:
10 kaksikärkinen, tulinen, ikuisesti elävä salama.
12–13 Sen voimalla ohjaat maailmanjärkeä,
joka läpäisee kaiken yhtyneenä taivaan suuriin ja pieniin valoihin.

[...]
14 †niin kuin sellaisena† sinusta on tullut korkein ikuinen kuningas.
15 Ilman sinua, Jumala, ei tapahdu mitään,
ei maan päällä, 16 ei jumalallisen taivaan avaruudessa, ei meressä
17 — paitsi se, mitä pahat ihmiset mielettömyydessään tekevät.
18 Mutta liiallisenkin sinä osaat asettaa sopivaksi,
19 luoda epäjärjestykseen järjestyksen,
ja se, mikä ei ole mieleesi, on silti sinun mieleeisi.
20 Näin olet liittänyt yhteen kaiken, hyvän ja pahan,
21 niin että kaikkeuden ikuinen järki on yksi.
22 Kaikkeuden järjen hylkäävät kuolevaisista ne, jotka ovat pahoja,
23 nuo onnettomat!

Hekin aina haluavat saada kaikenlaista hyvää
24 eivätkä kuitenkaan pidä silmällä lakia, jonka Jumala on kaikelle säätä-

nyt,
eivät he sitä kuuntele.
25 Jos he ymmärtäisivät taipua sen alle, heillä olisi hyvä elämä.
26 Nyt he sen sijaan ymmärrystä vailla ryyntäävät kuka minnekin,
27 toiset kampailua kaihtamatta tavoittelevat mainetta,
28 toiset itsekäästä suuntaavat mielensä rikkauksiin,
29 toiset toimettomuuteen ja ruumiin nauhtoihin.
30 […] he ajautuvat kuka minnekin, 31 tavoitellessaan täysin päinvastaista.

Zeus, kaikenantaja, synkkäpilvinen salamaniskijä,
33 pelasta ihmiset kauheasta tietämättömyydestä!
34 Pyyhi se, isä, pois sielusta ja anna saavuttaa se 35 tieto,
jonka avulla sinä luottavaisesti ohjaat kaiken oikeuden mukaan.
36 Sellaisen kunnian saatuamme,
voimme vastata sinulle kunnioituksella 37 ja lakkaamatta ylistää tekojasi
niin kuin 38–39 kuolevaisen sopii.

Sillä ei ihmisillä, ei jumalillakaan ole suurempaa lahjaa
kuin oikeudenmukaisesti alati ylistää maailmanlakia.
(Suom. N. Huttunen & J. Kiilunen)
Sisällöltään hymni on stoalaisen teologian läpittänen. Sen jumalakäsitys on sekoitus panteismia, teismia ja polyteismiä. Hymnissä lauletaan kaikkukunta hallitsevalle ”ikuiselle kaikkivaltiaalle” (sää 1), jota ilman ”ei tapahdu mitään” (sää 15). Laulu huipentuu pyyntöön, joka näyttäisi edellyttävän ihmisen ja Jumalan välisen eron. Tässä mielessä hymniä voisi pitää teistisenä, jopa monoteistisenä. Zeus on kuitenkin ”kunnianarvoisin kuolemattomista” (sää 1), siis jumalista, joskin muiden jumalien asemaa voisi kuvata analogiseksi kristinuskon enkeleille.

Monet hymnin ilmaisut on ymmärrettävää viittauksina jonkinlainseen panteismiin. On yleisesti tunnettu, että stoalaiset käsittivät Jumalan maailmaa läpäisivän voimaksi, joka ylläpitää, järjestää ja ohjaa kaikkea. Tästä näkökulmasta hymnin sanat kaiken läpäisevänä ”maailmanjärjestä” (koinos logos) (säädet 12–13), ”kaikkukunnan järjestä” (pantōn logos aien eōn) (sää 21) ja ”laista, jonka Jumala on kaikelle säätänyt” (theū koinos nomos) (sää 24; vrt. säe 2), on ymmärrettävä itse Jumalaksi, ”joka tunnetaan monilla nimillä” (sää 1). Jumala on siten panteistisesti läsnä koko maailmassa.

Toisaalta hymnissä puhutaan ”jumalallisen taivaan avaruudesta” (sää 16), mikä saattaa viitata stoalaisten ajatukseen, että jumaluu on puhtaimmillaan taivaan eteerisessä muodossa (Diogenes Laertios, 7.1.138). Panteistisesta vireestään huolimatta stoalaisuuksa tarjosi myös mahdollisuuden kokea, että Jumala on ”jossain ylhäällä”, kuolevaisista erillään. Siksi hymnin teistisiä sanankäänteitä ei pidä ymmärtää yksioikoisesti kielikuvina tai luopumukseena stoalaisesta teologiasta. Lisäksi on huomiota herättävää, että Kleanthes liittyy useissa esisokraattisiin filosofeihin lasketun Herakleitoksen ajatuksiin.


1–6 ”Luonnon alkuunpanija” (fyseōs arkhēgos) (sää 2) viittanne stoalaisen käsitykseen Jumalasta kaiken olevaisen alkulähteensä, johon kaikki myös palaa ns. maailmanpallossa (ekpyrōsis) muotoutuakseen jälleen uudestaan ikuissa kiertojulkussa. Säeken 4 loppu on turmeltunut. Se ei sovi runomittaan eikä korjauksesta ole tutkijoiden kesken yksimie-
lisyyttä. Säkeen alkupuolella on Uuden testamentin kannsa tehtävän vertailun kannalta kiinnostava maininta ihmisen ja Jumalan sukulaissuudesta: ”sillä me olemme sinun sukuasi (ek sū gar genos esmen).” Sana-muoto muistuttaa Aratoksen lausetta, jota Paavali lainaa Apostolien tekojen Areiopagi-puheessa.


Maailmanjärki (koinos logos) (säkeet 12–13) kuvaa stoalaisilla Jumalaan kaikkiale levinneenä ja kaikkea ylläpitävänä rationaalisena voimana (Diogenes Laertios, 7.1.88; Marcus Aurelius, Itsetutkisteluja 8.54; vrt. Herakleitos, Fragm. 41 ja 114). Tämä voima näkyy erityisesti taivaallisessa tuleessa, joka kirkkaana ilmenee ”suurissa” (aurinko ja kuu) ja ”pienissä” (tähdet) valoissa. Hymnissä on kyse puhtaasta eteerisestä tulesta, jonka stoalaiset erottivat maallisesta tulesta.

Jumalan ylistyksen lopuksi (säkeet 20–21) Kleanthes mukailee Herakleitoksen sanoja: ”kaikesta yksi ja yhdestä kaikki” (Fragm. 10), ”kaikki on yksi” (Fragm. 50), ”hyvä ja paha [ovat yksi]” (Fragm. 58). Kleanthes kuitenkin poikkeaa Herakleitoksesta siinä, että hänen mukaansa hyvä ja paha eivät perustaltana ole yksi, vaan Jumala liittää ne harmoniseksi kokonaisuudeksi. Pahan harmonisointi ilmentää yksyyttä

---

45 Herakleitoksen teosten fragmentit löytyvät muun muassa Dielsin ja Kranzin toimittamasta kokoelmasta Fragmente der Vorsokratiker.
"kaikkeuden järjessä" (pantōn logos), joka tarkoittaa samaa kuin "maailmanjärki" (koinos logos) (säe 12).


eläminen luonnollinen mukaisesti on päämäärä, ja se tarkoittaa elämistä oman ja kaikkeuden luonnollinen mukaisesti tekemättä mitään niistä asioista, jotka kaikkialla vallitseva laki tapaa kieltää. Tämä laki on kaiken läpi tunkeutuva oikea järki ja sama kuin Zeus, joka hallitsee kaiken olevan järjestystä. Tassä juuri on onnellisen ihmisen hyve ja elämän tasainen virta, kun hän toimii kaikessa sopussuunnassa oman yksityisen jumalhenkensä kanssa ja kaikkeuden säätelijän tahdon mukaisesti. (Diogenes Laertios 7.88; suom. Marke Ahonen)


Tätä taustaa vasten on yllättävää, että Kleanthes pyytää Zeusta antamaan tiedon, joka on jo kaikkien havaitavissa. Sitä paitsi stoalaisten

Lopussa ”oikeudenmukaisuuden” ja ”lain” käsitteet luovat linkin säkeiden 2 ja 35 välille. Nyt ylistyksen kohteena on maailmanlaki, ei Jumala, kuten alussa (sää 6), mutta stoalaisen filosofian mukaan nämä samaistuvat.

### Kleantheen hymni ja Uusi testamentti


---

Tässä yhteydessä ei ole tarpeen lähemmin katsoa, mistä kaikkialta Johannkesen hymnini on mahdollisesti saanut vaikutteita. Tämän luvun näkökulma on Kleantheen hymnissä ja kyse on vain siitä, näkyykö Kleantheen hymnissä esille tulevia ajatuksia Uudessa testamentissa. Tässä ei siis kiistetä, että Johannkesen hymnille voisi olla muitakin, ehkä läheisempiäkin rinnastuskohtia. On vain tiedostettava, että näkökulma johtaa rajattuun kysymyksenasetteluun.


Kleantheen tapaan Paavali katsoo, että paheelliset ihmiset ovat välinpitämättömiä Jumalan olemuksesta, hänen maailmanjärjestystäksestään ja laistaan (säteet 21–24; Room. 1:21, 26–28, 32). Näiden huomioon ottamien edellyttävät ymmärrystä, mutta välinpitämätön on ymmärrystä vailla (molemilla sana nūs ja sen sukulaissanoja) (säteet 17, 25–26; Room. 1:20, 28). Välinpitämättömyydengestä seuraa tietämättömyys Jumalasta ja maailmanjärjestystä (säte 35; Room. 1:28). Stoalainen teologia tekee ymmärrettäväksi myös Roomalaiskirjeen toisen luvun väit-


Toinen huomiota herättävä seikka on Areiopagi-puheen lainauksesta oleva pieni poikkeama Aratoksen sanamuodoista. Olla-verbin eepinien muoto (*eimen*) on Apostoliin teoissa korvattu toisella, tavallisemmalta muodolla (*esmen*). Muutos ei vaikuta siihen, etteikö lainaus yksiselitteisesti ole lainaus juuri Aratoksen runosta. Kyse voi olla vain tavanomaisemman muodon tunkeutumisesta tekstiin tai sitten sillä hauto taan kytköstä jakeen alussa olevaan kolmikkoon: elämme, liikumme, olemme (*esmen*). Monikollinen viittaus runoilijoihin panee nimittäin pohtimaan myös sitä vaihtoehtoa, että kyse ei olisikaan vain retorisesta monikosta. Heijasteleekö olla-verbin muoto Kleantheen Zeus-hymnin sanamuotoja ”sillä me olemme (*esmen*) sinun sukuasi” (säe 4)? Klean-
theen stoalainen runo tulee nimitäin mieleen seuraavana vertailukohtana Aratoksen runon jälkeen.


Kleantheen hymni Zeukselle on kokonaisuus, joka tuo havainnollisella tavalla esiin stoalaisen filosofian uskonnollisia äänepainoja. Perheymällä runon kokonaisuuteen ja sen taustoihin saadaan kokonaisvaltainen kuva tästä filosofisesta uskonnollisuudesta, jonka jälkiä voi nähdä eri osissa Uutta testamenttia. Uuden testamentin tutkija on kiinnostunut nimenomaan näistä jäljistä, kun taas filosofianhistoriaan kes-
kittyneelle ne valaisevat havainnollisesti filosofian vaikutusta. Filosofiseen tekstiin keskittyminen on epäilemättä juuri jälkimmäisen kannalta kiinnostava ja luonteva näkökulma, mutta se hyödyttää myös Uuden testamentin tutkijaa.

**Stoalaisfilosofi Epiktetoksen käsitys kristityistä**


Epiktetos ei kertaakaan mainitse kristitytä täysin yksiselitteisesti, mutta kahdessa kohtaa hän ilmeisesti puhuu heistä. Erityisesti toinen kohta paljastaa mielenkiintoisella tavalla juutalaisten ja kristityjen väli-
sen suhteen, jossa lopullista välirikkoa ei vielä näytä tapahtuneen. Lausumat ovat myös siltä kannalta kiinnostavia, että ne paljastavat filosofin arvion kristityistä.47

**Pelottomat galilealaiset**


Jos siis joku voi hulluuden (hypo maniās) takia suhtautua tällä tavoin näihin asioihin – ja galilealaiset tottumuksesta (hoi Galilaioi hypo ethūs) – eikö kukaan voi järjen ja todistelun perusteella oppia, että Jumala on tehnyt kaiken maailmassa? (Keskusteluja 4.7.6)

Viittaus Jumalaan, joka on tehnyt kaiken, aloittaa pitkän esityksen (6–11). Siinä Epiktetos pyrkii osoittamaan, miten pelottomuus on filosofisesti todistettavissa ja suosittelee tällaista filosofista pelottomuutta. Lapset, hullut ja galilealaiset ovat hänen päätelönsä lähtökohtaa. Tyranni, henkvartijat ja miekat eivät synnytä heissä pelkoa, joten pelon syy ei voi olla näissä asioissa vaan pelkäävässä ihmisessä itsessään.


tamaan, ettei Epiktetoksen filosofisissa opeissa ole uusitestamentillisia tai yleisemminkään kristillisä vaikutteita. Bonhöfferin näkemys on lyönyt itsensä läpi. Samaan johtopäätökseen voi päätyä sillä perusteella, mitä Epikteto puhuu kristityistä.


Se, että ”galilealaiset” tarkoittaa kristityjä seuraavan kerran vasta neljännennen vuosisadan lähteissä, herättää kysymään, onko ”galilealaiset” myöhempänä lisäys tekstiin. Käsikirjoitustilan on monien antiikin tekstien osalta täysin toinen kuin mihin Uuden testamentin tutkija on totunnelma. Keskiittelujen teksti on säilynyt keskiaikaisessa käsikirjoituksessa, jonka kopioita muut käsikirjoitukset ovat. Näin on ollen meillä ei ole toista riippumatonta käsikirjoitusaineistoa Epiktetoksen Keskiitteluoista. Sama koskee myös monia muita antiikin filosofien tekstejä, mikä asettaa tutkijalle erityishaasteita, kun tekstikritiikkiä ei voida harjoittaa käsikir-

48 Bonhöffer 1911.
49 Meyer 1923, 530 nootti 1.
joituksia vertailemalla. Päätelmiä on tehtävä muulla, paljon spekulatiivi-semmalla tavalla.

Johannes Schweighäuser esitti 1700-luvun lopulla, että Epiktetoksen tekstin sanat *hoi Galilaioi* ovat tekstiin kopioitu marginaalihuomautus, sillä pakanoiden mielestä kristinuskon on täytynyt olla hulluutta (*mōrian*) (1. Kor. 1:23).\(^{50}\) Perustelu ei vakuuta, sillä pakanoiden myönteisemmästä suhtautumisesta kristittyihin on esimerkkejä. Toisen vuosisadan lopulla kirjoittanut filosofi ja lääkäri Galenos arvosti kristittyjen elämäntapaa ja arvosteli näitä vain filosofisten perusteiden puutteesta. Pakanankaan ei tarvinnut leimata kristittyjä suorastaan hulluiksi.\(^{51}\)


Jotkut tutkijat ovat Schweighäuserin tavoin hämmästelleet Epiktetoksen kuvausta kristittyjen pelottomuuden syystä ja korjanneet siihen viittaavan, tottumusta tarkoittavan sanan (*ethos*) joksikin muuksi. Korjauksen tukena on käytetty Epiktetoksen muiden tekstikohtien sanoja tai muiden pakanallisten kirjoittajien näkemyksiä kristittyistä.\(^{52}\) Kaikki ”tottumuksen” korjauksihotukset ovat kuitenkin hypoteettisia ja tarpeettomia. Teksti on asiayhteydessään ymmärrettävä eikä se ylistä kristittyjä sillä tavoin, että kirjoittajan olisi pakko olla kristitty. Kreikkalaisen virkkeen rakenteessa kristityt rinnastuvat hulluihin, joiden osoittama pelottomuus on vastakohtana järkiperäiseen todisteluun perustu-

---

\(^{50}\) Schweighäuser 1799c, 913–915.
\(^{51}\) Benko 1980, 1098–1100.
\(^{52}\) Huttunen 2007, 390.
valle pelottomuudelle. Kristityillä ei siis ole sen filosofisempia perusteita kuin hulluillakaan. Tämä ei tarkoita, että kristityt olisivat joka suhteessa samanlaisia kuin hullut. Itse asiassa kristitytten pelottomuus ei lainkaan perustu hulluudelle vaan tottumukselle.

Epiktetoksen käsitteistössä tottumuksella (ethos) ei ole mitään yksiselitteistä suhdetta järkeen tai hulluuteen. Se viittaa totunnaisen ajateltutapaan, joka kehitteytyi lapsuudesta saakka ja joka näkyy toimintana (Keskusteluja 2.9.14; 3.19.4–6). Epiktetoksen mukaan ihmiset voivat tottumuksen voimasta toimia väärin jopa silloin kun tietävät, miten heidän tulisi toimia. Tällöin on tietoisesti kasvatettava oikeaa tottumusta omaksumalla lyhyitä oppilauselmia (kanones), joihin filosofiset periaatteet kйтеytyvät. Nämä lauselmat on sitten palautettava mieleen käytännön ratkaisujen perusteeksi (Keskusteluja 1.27.3–7).


**Kastetut juutalaiset – kristityjä?**

Kohdassa Keskusteluja 2.9.19–21 Epiktetos vertaa stoalista juutalaiseen. Tekstissä on piirteitä, jotka saavat kysymään, puhuuko hän pikemminkin kristitystä kuin juutalaiseesta. Tekstin analysointi vaatii huolellista paneutumista kirjoittajan filosofiaan, mikä auttaa tarkemmin näkemään sen sisällön. Ensimmäisenä tarkastellaan tekstiä ja sen perusajatusta. Tämän jälkeen osoitetaan, että siinä esiintyy sanastoa, joka ei ole Epik-
tetokselle tyypillistä ja jonka hän on lainannut muualta. Lopussa osoitetaan, että lainaukset ovat luultavasti kristityiltä ja pohditaan, mitä tämä kertoo Epiktetoksen suhteesta kristittyihin.

Keskustelussa 2.9 Epiktetos esittää, että jokainen tehtävä, esimerkiksi kirvesmiehen tai kielitieteilijän tehtävä, vaatii tehtävän mukaista toimintaa. Tämän jälkeen Epiktetos siirtyy tarkastelemaan filosofin tehtävää. Stoalaisfilosofin on elettävä tehtävänsä mukaisesti, sopusoinnussa opettamansa oppien kanssa. Pelkkä tekninen keskustelu filosofisista opeista ei tee filosofia.


Epiktetoksen perusajatus on selvä: sanojen ja tekojen tulisi olla sopusoinnussa. Tätä hän havainnollistaa puhumalla stoalaisesta metaforisesti juutalaisena. Metaforan käyttö on kuitenkin yksityiskohdissaan sekava. Epiktetos sanoo, että stoalainen kuulija ("sinä") on juutalainen, joka näyttelee kreikkalaisia (jae 19) ja tarkentaa jakeessa 21, että "me" paikallaolijat olemme juutalaisia vain puheissa. "Juutalainen" näyttäisi siis viittaavan stoalaiseen. Välillä jäävän jakeen 20 perusteella syntyy kuitenkin vaikutelma, että stoalista kuulijaa verrataan henkilöön, joka ei ole juutalainen vaan ainoastaan näyttelee juutalaisia. Näin tulkittuna teksti olisi ristiriitainen:

Jae 19: kuulija on juutalainen, mutta näyttelee kreikkalaisia
Jae 20: kuulija ei ole juutalainen, mutta näyttelee juutalaisia
Jae 21: kuulija on juutalainen, mutta vain puheissa


Tarkemman lukemisen perusteella korjaukseen ei ole aihetta, koska käsikirjoituksen lukutapa on ymmärrettävä. Jakeessa 19 Epiktetos hahmottaa juutalaisuuden (stoalaisuus) ja kreikkalaisuuden (ei-stoalaisuus) välistä suhdetta teatterimielikuvan avulla: ihmisen on näyteltävä oma roolinsa maailmassa. ”Sinä” on kuitenkin ottanut vääärän roolin: hän esiintyy kreikkalaisten rooleissa vaikka onkin juutalainen ja puhuu juutalaiselle ominaisia asioita. Esiintyminen viittaa nyt elämäntapaan, ei puheisiin: ”sinä” sanoo olevansa juutalainen (stolainen), mutta toimii (esiintyy) käytännössä kreikkalaisten rooleissa. Epiktetoksen mukaan


Teoriassa on mahdollista, että pathos ei olisi todellisen stoalaisen vaan ainoastaan todellisen juutalaisen piirre: niin kuin kielteinen pathos tekee todellisen juutalaisen, niin jokin toinen, positiivisempi piirre tekee todellisen stoalaisen. Muualalla Epiktetos mainitsee juutalaiset puhues- saan eri kansojen ruokasäännöksistä, joihun filosofian avulla voisi saada
selvyyden (Keskusteluja 1.11.12–15; 1.22.9). Vaikka Epiktetos luulta-
vasti ajattelee, että juutalaisilla on filosofisia virheitä, hän epäilemättä
näkee niitä muillakin kansoilla. Mikään ei viittaa siihen, että hänellä
olisi syytä leimata jokin yksittäinen kansa sanalla pathos. Siksi on ole-
tettavaa, että pathos on tässä kohtaa Epiktetokselle poikkeavalla tavalla
myönteisessä merkityksessä.

Sanalla pathos on passiivisen, toiminnan kohteenä olemisen sävy,
mutta asiayhteys edellyttää sen näkyvän jollakin tavalla toiminnassa.
Epiktetos nimittäin kritisoi sitä, että henkilö puhuu stoalaisuudesta,
mutta ei elä sen mukaan. Ihanteena olisi toimia puheiden mukaan. Tätä
ongelmaa ei pathoksen omaksuneella juutalaisella ole ja siksi hänen elä-
mäntapansa kelpaakin esimerkiksi. Asiayhteyteen sopisi tottumus, joka
Epiktetoksen mukaan synnytti galilealaississa rohkeaa toimintaa. Tällai-
en tulkinta edellyttäisi kuitenkin tekstikriittistä korjausta (sanaa ethos
sanan pathos tilalla). Vapaata korjausta paremmin perusteltua on olettaa,
että Epiktetos lainaa filosofiselle kielenkäytölle vierasta terminologiia.
Eihän hän puhu muualla kasteestakaan.

Lainasanaston käyttö näkyy myös siinä, että se luo tekstiin jännit-
teitä. Pathos on ”kastetun ja valinnan tehneen miehen” pathos. Se on siis
henkilöllä kasteen ja valinnan seurauksena. Yllättäen Epiktetos kuiten-
kin sanoo, että pathos pitää vielä omaksua. Jos pathos on kasteen ja va-
linnan seuraus, miksi se pitäisi vielä erikseen omaksua? Predikaattina
”omaksua” on painokkaammassa asemassa ja se on todennäköisesti tie-
toisesti valittu ilmaus. Sen sijaan partisiippina oleva ”valita” näyttää
Epiktetoksen suussa menettäneen merkityssäätönsä. Lainasanan pathos
määreenä ”valita” lienee myös laina. Pathoksen ja valinnan välillä jäävä,
Epiktetoksella ainostaan tässä käytäntä kastaa-verbikin kuuluneen lai-
nsanastoon. Näin ollen Epiktetos lainaa jostakin ilmuksen ”kastetun
ja valinnan tehneen miehen pathos”. Toinen kastetermistöön liittyvä,
kreikassa erittäin harvinaisen ”väärinkastaja” lienee myös laina.

Epiktetos ei näe, että kaste sinänsä synnyttäisi pathoksen, vaikka
lainattu ilmaus niin edellyttää (“kastetun ja ratkaisun tehneen miehen
pathos”). Tämä nousee siitä, miten hän ymmärtää uskonnolliset riitit,
esimerkiksi Eleusiin mysteerit (Keskusteluja 3.21.13–16). Hänen mu-
kaansa mystereereissä on tärkeää oikea asenne, jonka myötä voi ymmär-
tää, että ”entisajan ihmiset ovat asettaneet kaikki nämä [mysteerimenot]
kasvatukseksi ja ojennukseksi elämälle”. On siis tärkeää, että ihminen ymmärtää rationaaliseksi mysteerien moraalisen sanoman. Samanlainen moraalin painotus näkyy myös, kun Epiktetos puhuu kasteesta. Tärkeää ei ole kaste vaan siihen liitetty pathos, jonka myötä ihminen toimii omaksumansa periaatteiden mukaisesti.


Epiktetoksen ajatus on luettava käsikirjoituksen mukaisesti: kreikkalaisia näyttelevästämähuutalaisesta tulee tosijuutalainen, kun hän omaksuu ”kastetun ja valinnan tehneen miehen pathoksen”. Tekstissä ei siten puhuta pakanaan muutoksesta juutalaiseksi, vaan juutalaisen tulemisesta


54 Rudolph 1999, 482.
kastettiin, jotta hän kärsimyksellään puhdistaisi veden (Ign. Ef. 18.2). Kasteteologisista kiiistoista ei Ignatioksella kuitenkaan ole selviä viitteitä.


lealaisten pelottomuus ei Epiktetoksen mukaan perustunut filosofiseen todisteluun, jota hän suositteli. Siksi ei ole mitään syytä palata niihin teorioihin, joiden mukaan Epiktetoksen filosofia heijastelisi kristillisää vaikutteita.


**Uusplatonisti Raamatun kimpussa**


Reseptio- ja vaikutushistoriallinen eksegetiikka tarkastelee sitä, miten Raamatua on luettu ja ymmärretty (reseptio) ja mikä on Raamatusta nouseva osuu reseptiössä (vaikutus) ja mikä reseptiösta tulee muualta kuin Raamatusta. Metodisesti on lähdentävä likkeelle siitä, että ensin paikallistetaan ne kohdat, joissa Raamatua on käytetty. Toisinaan


200-luvulla ja jo sitä ennen useat kristityt opettajat olivat luoneet kristillistä teologiaa, jossa antiikin filosofialla oli merkittävä rooli. Kristillinen teologia sai myös yleisempää huomiota. Yksi maineikkaimmista mutta samalla myös kiistellyimmistä kristityistä opettajista oli 200-lu-

Porphyrios, joka oli Sisiliassa meidän aikamme, sepitti kirjoja meitä vastaan ja koetti niillä halventaa jumalallisia kirjoja. Hän mainitsi ne miehet, jotka olivat kirjoittaneet selityksiä niihin, ja kun hän ei voinut syyttää oppiamme mistään pahasta, hän perusteiden puutteessa tuovautui selittäjien ja ennen kaikkea Origeneen solvaisemiseen ja panettelemiseen. (Eusebios, Kirkkohistoria 6.19.2; suom. I. Heikel)

Eusebius lainaa Porphyriksen omaa tekstiä todisteeksi väitteilleen sen solvaavuudesta kristittyjä sananselittäjä kohtaan:

He turvautuvat sekäviin, kirjoitettuun tekstiin soveltumattomiin selityksiin, jotka eivät olleet niin paljon oudon puolustusta, kuin omien käsitysten hyväksymistä ja ylistystä. Mooseksen selvä sanat he kerskaillen sanovat arvoituksiksi ja jumaloivat niitä jumalallisina lausuntoina, jotka muka ovat täynnä kätkeytetyjä salaisuuksia. Tällä usvalla he sokaisevat kriitillisen arvostelun ja tuovat sitten esiin esityksensä. (Eusebios, Kirkkohistoria 6.19.4; suom. I. Heikel)

Eusebius lainaa myös Porphyriksen arvostelua Origeneen allegorista raamatunselitystä kohtaan, jonka lähteenä Porphyrios piti Kharemionin ja Cornutuksen stoalaisia teoksia. Porphyriksen pyrkimys kirjaimelliseen ymmärtämiseen johti hänet tekemään joitakin sellaisia havaintoja, jotka uudestaan nousivat esiin vasta historiallis-kriittisen tutkimuksen aikana. Hän muun muassa ajoitti Danielin kirjan Antiokhos IV Epifaneen aikakaudelle, mikä sittemmin on tullut yleisesti hyväksytyksi. Tämä ei
tietenkään tarkoita, että Porfyrioksen eksegeesi olisi ollut neutraalia. Hänen kristittyjen vastainen tendenssinsä oli ilmeinen ja Contra Chris-
tianos myös perusteli vainojen oikeutusta. Kirja on kirjoitettu 200-lu-
vun lopulla tai aivan 300-luvun alussa, kuitenkin ennen 303 alkaneita
keisari Diocletianuksen toimeenpanemia vainoja.

Yllättävää Porfyrioksen kristittyjen ja Raamatun vastaisessa kritii-
kissä on se, että hän ei näytä suhtautuneen Kristukseen torjuvasti.
Oraakkelilauksien filosofiaa käsittelevässä teoksessaan hän näyttää
pitävän Kristusta esikuvallisena ja hyveellisenä ihmisenä, joka tämän
vuoksi saavutti sielun kuolemattomuuden. Kristityt ovat kuitenkin har-
hautuneet palvomaan Kristuksen sielua ja pahoja henkiä. He ovat näin
käändyneet pois Kristuksen julistamasta Jumalasta, joka uusplatonistille
edusti korkeinta hyvää ja perimmäisintä yksyyttä.

Porfyrioksen eksegeettinen metodi perustui Aristoteleen logiikkaan,
johon hän mielelläään viittasi. Käytännössä hän seurasi aiempia filoso-
fien Homeroksen teoksia soveltamaa menetelmää, jolla havainnoittiin
teoksista ristiriitoja. Homeroksen hän kuitenkin katsoi selittävän itse
itseään ja näin olevan johdonmukainen, mutta Raamatun hän arveli
lähinä kumoavan itse itsensä. Ristiriitoja Porfyrios löysi heti evanke-
liumien alusta, sillä Matteuksen ja Luukkaan esittämät Jeesuksen suku-
luettelot olivat ristiriitaisia. Edelleen samojen evankeliumien lapsusu-
kertomuksien välillä hän havaitsi ristiriitoja ja esimerkiksi eri
evankeliumien tiedonannot Jeesuksen kuolinhetkestä eivät täsmää tois-
tensa kanssa.

Näiden kertomuskulussa tai muissa tiedonannoissa olevien ristirii-
tojen ohella Porfyrios halusi osoittaa myös teologisempia ristiriitoja.
Esimerkiksi ikuinen kadotustuomio oli hänen mukaansa ristiriidassa
Jeesuksen periaatteet kanssa, jonka mukaan ”niin kuin te mitatta,
niin tullaan teille mittaamaan” (Matt. 7:2). Ikuinen kadotus on kuiten-
kin mittaaman, joten se on ristiriidassa Jeesuksen lausuman kanssa.
Porfyrioksen argumentaation taustalla vaikutti myös se, että platonistina
hän uskoi sielunvaellukseen ja sitä kautta rajallisiin rangaistuksiin. Hä-
nen argumentaatiotaan ei kuitenkaan häirinnyt se, että hän uskoi vii-
saan sielun vapautuvan sielun kiertokulusta ja yhtyvän Jumalaa – ja
siten eräällä tavalla mittaamattomuuteen.
Galatälaiskirjeen alussa kuvattu Paavalin ja Pietarin ristiriita (Gal. 1:16) käy Porfyriokselle todisteeksi siitä, etteivät edes kirkon johtohenkilöt olleet yksimielisiä. Mahdollisesti hän vielä viittasi Paavalin rangaistusjulistukseen sitä nimeltä mainitsematonta henkilöä kohtaan, ”jo- ka on hämmentänyt teidän ajatuksenne” (Gal. 5:10), tulkiten, että Paavali tarkoittaa tällä henkilöllä Pietaria.


herkkäuskoisia. Tämä kuvaa hänen yleistä poleemista suhdettaan kristittyihin.


Allegorisen tulkintametodin hylkääminen Raamatun selittämisessä johtaa Porfyrioksen paikoin lukemaan tekstiä tarkasti erityisesti silloin, kun se palvelee hänen ideologisista tarkoitusperiaän. Näin hän tuli tehneeksi havainnoja esimerkiksi evankeliumien välisistä ristiriitaisuuksista, jotka myöhemmin on kristilliselläkin taholla myönnetty oikeiksi. Hänen filosofisen ja kriittisen raamatuntulkintansa on näiltä osin ankuroitunut tekstin todellisiin ilmiöihin. Vaikutushistoriallisessa mielessä voikin sanoa, että ainakin näissä kohdissa aktiivinen tekstillä on ollut todellista osuutta hänen ajatteluunsa.


Yhteenveto

Kleantheen tekstiä käsiteltäessä vaikutussuhde ymmärrettiin samalla tavoin kuin Jeesusta ja Paavalia käsittelevissä luvuissa: onko antiikin filosofia vaikuttanut Uuden testamentin tekstiin ja, jos on, missä määrin, millä tavoin ja missä kohtaa? Erona Jeesus- ja Paavali-lukuihin on
kuitenkin se, että tällä kertaa keskityttiin filosofiseen tekstiin ja luotiin vain pikaisia silmäyksiä sellaisiin Uuden testamentin teksteihin, joiden selittämiseen Kleantheen hymni tarjoaa valoa.


Uuden testamentin ja antiikin filosofian suhteita ei siis tarvitse tarkastella vain Uudesta testamentista käsin. Tässä luvussa esitetti filosofiaasta päin tarkasteleva kysymyksenasettelu ei kenties ole perinteisen eksegeettinen, joskin uskonnonhistoriallinen työskentely on aina ollut kiinnostunut näkemään varhaisen kristinuskon osana antiikin maailmankatsomuksellista kenttää, ja siinä tarkoituksessa se on tarkastellut kristinuskoa myös ei-kristillisestä ympäristöstä käsin. Filosofianhistorian näkökulmasta tämän luvun tarkastelutapa tuntuu luultavasti jopa luontevammalta kuin perinteinen eksegeettinen lähestymistapa. Antiikin filosofian ja Uuden testamentin suhteiden tutkimus on jo kysymysenasettelultaan poikkitieteellinen. Siksi se antaa mahdollisuuden aina-kin kahteen erilaiseen tulokulmaan.
6. Hermeneuttinen näkökulma

Antiikin filosofia, Uusi testamentti ja moderni lukija


Historiallis-kriittinen eksegetiikka ja käännä antiikin filosofiaan

teoksen esipuheessa Friedrich Nietzsche ilmoitti, että kristinusko on platonismia kansalle.


Vaikka Badiou ja Žižek eivät ohjelmallisesti edustakaan antiikin filosofian näkökulmaa, on heidän filosofinen lähestymistapansa osaltaan


McIntyren ja Nussbaumin vanavedessä antiikin filosofia on nousut myös terapiakirjallisuuteen. ”Is Stoic Philosophy Helpful as Psychotherapy?”, kysyy maineikas brittiläinen filosofianhistorioitsija Richard Sorabji erään artikkelinsa otsikossa. Mielen tasapainoa etsivissä oppaissa on uudestaan tehty totta muinaisten filosofien käytännönläheisestä elämäntaidon opetuksesta. Paljon hyödynnetty ajatus on esimerkiksi se stoalaisen filosofian oivallus, että ihmisen käsitykset todellisuudesta vaikuttavat hänen onnellisuuteensa ja että näitä käsityksiä muuttamalla voidaan ihmistä auttaa parempaan henkiseen hyvinvointiin.58

**Stoalainen Paavali nykylukijalle**


Kööpenhaminan yliopiston Uuden testamentin professori Troels Engberg-Pedersenin vuonna 2000 julkaisema Paul and the Stoics on

---


Engberg-Pedersenin kantavana ajatukseen on, että stoalainen eettisen kehityksen malli on sekä historiallisesti uskottava Paavalin ajattelun tulkki että myös modernille lukijalle mielekä hermeneuttinen avain Paavalin tekstiin ("an option to us"). Hän tunnistaa oman ja Bultmannin ajattelun välillä analogian, mutta katsoo olevansa Bultmannia uskollisempi antiikin ajattelulle. Kun Bultmannin suosima eksistentialismi ei modernina filosofiana tee oikeutta Paavalle, antiikin stoalaisuus tekee, Engberg-Pedersen väittää. Vätteen arvioimiseksi on katsottava, mitä on se stoalaisuus, jonka valossa Paavalia analysoidaan ja miten analyysi lopulta onnistuu.


Sen sijaan ensin mainittu peruste, ohjelmallinen kiinnostus filosofiseen systeemiin, näyttää jo selvästi profiloivan Engberg-Pedersenin tutkimusta tiettyyn suuntaan. Tämä ei sinänsä ole ongelma, kunhan tiedostetaan, mitä on tapahtumassa. Filosofisen systeemin tarkasteleminen
johtaa painopisteen teoreettiseen malliin, jossa eri stoalaisfilosofien väliset erot painetaan miehellään syrjään. Erityisen selvästi tämä pyrkimys näkyy siinä, miten Engberg-Pedersen esittelee stoalaisen systeemin. Se perustuu käytännössä katsoen muutamiiin Ciceron tekstien kohtiin (varhaisstoalaisen omat tekstit ovat kadonneet ja katkelmia on säilynyt myöhempien kirjoittajien teksteissä), joilla hän perustelee jo aiemmin esittämänsä eettisen kehityksen mallin.


Engberg-Pedersen yllättää lukijansa sanomalla, että malli ei sovellu vain Paavaliin ja stoalaisiin vaan koko antiikin moraalifilosofiaan. Kirjoittajan filosofianhistoriallisen tietämyksen tuntien väättö tuskin kannattaa epäillä. Samalla kuitenkin herää kysymys, miksi kirja fokusoidaan vain Paavaliin ja stoalaisiin, vaikka asiallisesti se kattaa koko antiikin moraalipohdinnan. Kun Engberg-Pedersen vielä väittää, että malli on modernille ihmiselle soveltuva Paavalin tekstien avain, syntyvät epäilys
näin yleispätevän mallin kelvollisuudesta analyysivälineeksi. Koska Engberg-Pedersen käyttää mallia kolmen Paavalin kirjeen perusteelliseen analyysiin, hän tarjoaa lukijalle mahdollisuuden nähdä, miten hyödyllinen malli käytännössä on.


Tunneteorian soveltuminen tai soveltumattomuus ei oikeastaan kerro vielä eettisen kehityksen mallin soveltumisesta Paavalin ajatteluun. Varsin yleisluentoisen mallin rajat tulevat kuitenkin havainnollisesti vastaan Roomalaiskirjeen analyysissä. Paavalille tärkeät kaste ja Hengen saaminen (Room. 6 ja 8) näyttävät muodostuvan mallin kannalta ongelmaksi. Kaste ja Hengen saaminen näyttävät olevan nimitäin jotain muuta kuin mallin edellyttämiä tiedollisia oivalluksia kuulumisesta suurempaan kokonaisuuteen.


Hermeneuttinen asetelma on Engberg-Pedersenin uusimmassa kirjassa muuttunut. Hän on nyt paljon skeptisempi sen suhteen, voiko kosmologian leikata pois ja ottaa vain apostolin eettisen julistuksen ilman että tekee väkivaltaa Paavalin ajattelulle. Nyt hän katsoo, että Paavaliltä voidaan oppia, mutta analogian merkityksessä. Stoalinen filoso-
fia ei ehkä sitenkään ollut se hermeneuttienen avain, joka automaattisesti avaa Paavalin tekstin meille.


Tekstissä on perustus, mutta sen päälle kukin voi rakentaa sillä taidolla, mitä hänellä on ja kantaa siitä seuraukset (1. Kor. 3:10–15) – miten tämä sitten tulkitaanakaan modernille ihmiselle.
7. Lopuksi

Uuden testamentin ja antiikin filosofian suhteita pohdittaessa merkittävimmiksi periaatteellisiksi kysymyksiksi nousevat ideologisten (taiteologisten) ja empiiristen vääteiden erotaminen sekä samankaltaisuuden käsittely.

Kirjan alussa Tertullianuksen tapaus sai havainnollistaa ideologisten ja empiiristen vääteiden eroa. Vaikka Tertullianus jyrkästi kielsi, että Ateenalla (filosofia) ja Jerusalemilla (Uusi testamentti) olisi mitään tekemistä keskenään, hän samalla osoitti, että käytännössä niillä on paljonkin yhteistä. Ideologiset väitteet esittävät sen, miten asioiden pitäisi olla. Empiirisinä tilanteen voi kuitenkin olla toinen kuin ideologisessa katsannossa haluttuisiin.

Ideologiset väitteet saattavat vaikuttaa siihen, miten suureksi tutkija arvioi Uuden testamentin ja antiikin filosofisten teksten samankaltaisuuden. Juuri samankaltaisuutta arvioiden voidaan pohtia sitä, missä määrin Uuden testamentin tekstit ovat syntyneet filosofisten näkemysten vaikutuspiirissä.

Tutkijan on varottava joko-tai-kysymyksenasettelua, jossa arviointi perustuu siihen, onko Uuden testamentin teksti filosofista vai ei. Pikemminkin on pohdittava sitä, missä määrin samankaltaisuus esiintyy. Yhdenkään Uuden testamentin tekstin kohtaa ei voi nimetä jonkun antiikin filosofisen tekstin toisinnoksi. Edes Apostolien teoissa oleva Areiopagi-puheen lainsa stoalaisfilosofi Aratokselta ei oikeutu väittämään, että puhe edustaa stoalaista filosofiaa. Teksti hyödyntää lainausta osana puhetta, jossa on selvästi teemoja, joita antiikin filosofiasta ei löydy. Toisaalta olisi virhe väittää, että puhe on täysin epäfilosofinen. Ara-
tos-lainaus ja eräät toiset piirteet osoittavat, että puheessa on stoalaiselle filosofialle ominaisia elementtejä.

Areipagi-puheen tapaus on syytä pitää mielessä lähestyttäessä kysymystä Uuden testamentin ja antiikin filosofian suhteista. Tällöin tutkija on avoin tarkastelemaan sekä samankaltaisuutta että erilaisuutta ja näin tarkastelemaan Uuden testamentin ja antiikin filosofian suhteita analyyttisemmin kuin joko-tai-kysymyksenasettelusta.


Hieman kauemmasta Uudesta testamentista siirryttiin, kun tarkastelun keskiöön tulivat filosofi Epiktetoksen lausumat kristityistä. Näitä lausumia hahmottivat laajemmin sitä varhaiskristillisyyttä, jonka aikana
nuorimmat Uuden testamentin kirjoitukset laadittiin. Suoria linkkejä Uuteen testamenttiin ei kuitenkaan ollut ja Epiktetos-tekstien tarkastelu palvelikin lähinnä laajempaa varhaiskristillisyyden tutkimusta.


Lopuksi tarkasteltiin lyhyesti sitä, miten antiikin filosofian on ajavaateltu toimivan hermeneuttisena avaimena nykylukijalle. Vastaus riippuu siitä, missä määrin antiikin filosofian ajatellaan puhuttelevan nykyihmystä ja missä määrin Uuden testamentin tekstejä voidaan perustellusti tarkastella sen läpi.

"Mitä tekemistä Ateenalla ja Jerusalemmilla on toistensa kanssa?" Vastaus riippuu, paitsi teksteistä, myös tutkimusnäkökulmasta.
8. Lähteet ja kirjallisuus

Lähteet

Antiikin kirjoittajien nimissä kirjoitusasu vaihtelee eri kielissä ja osin kielen sisälläkin. Tyypillisin vaihtelu koskee päättä -os/-us (esim. Laertios / Laertius)

Apostoliset isät

Arnim, Hans von (toim.)

Aratos (Aratus)

Aristoteles (Aristotle)

Augustinus

Boëthius
Diels, Hermann & Kranz, Walther

Cicero

Diogenes Laertios

Epiktetos (Epictetus, Epiktet)

Euripides

Eusebios

Filon (Philo)

Hesiodos (Hesiod)

Homeros (Homer)
Josefus (Josephus)

Ignatios Antiokialainen (Ignatius of Antioch)

Justinos Marttyyri (Justin Martyr)

Ksenofon (Xenophon)

Long, A.A. & Sedley, David N.

Lucretius

Lukianos (Lucian)

Marcus Aurelius

Platon (Plato)

Plinius Nuorempi (Pliny the Younger)

Seneca Nuorempi (Lucius Anneaus Seneca)


Suetonius


Tacitus


Tertullianus (Tertullian)


Thukydides


**Kirjallisuus**

Ahonen, Marke

Barclay, John M.

Barr, James

Benko, Stephen

Betz, Hans Dieter

Betz, Hans Dieter (ed.)


Bonhöffer, Adolf


Brennan, Tad


Caputo, John D. & Alcoff Martin, Linda (eds.)


Cohen, Shaye J. D.


Cook, John Granger


Deissmann, Adolf


Dieter, Theodor


Dillon, John M.

Downing, F. Gerald

Dunderberg, Ismo

Döring, Klaus

Engberg-Pedersen, Troels

Ferguson, Everett

Glad, Clarence E.

Hadot, Pierre

Hengel, Martin
Horst, Pieter Willem van der

Huttunen, Niko
2009a  ”Kun apostoli turvautui pakanuuteen. Synkretistää vai kontekstualisaatiota?” *Lähetysteologinen aikakauskirja* 11, 23–33.

Huttunen, Niko & Kiilunen, Jarmo

Kooten, Georg van

MacIntyre, Alasdair

Meyer, Eduard

Neyrey, Jerome H.
Nussbaum, Martha C.

Ojakangas, Mika

Renehan, Robert

Rudolph, Kurt

Ruotsalainen, Paavo

Sandmel, S.

Sariola, Heikki

Sevenster, J. N.

Smith, Jonathan Z.

Sorabji, Richard

Stowers, Stanley K.
Strecker, Georg & Schnelle, Udo

Thorsteinsson, Runar M.

Tukiainen, Arto

Wasserman, Emma

Wettstein, Johannes Jakob

Yrjönsuuri, Mikko