

<https://helda.helsinki.fi>

Uusi testamentti ja antiikin filosofia : Tutkimusnäkökulmia

Huttunen, Niko

Suomen eksegeettinen seura

2011

Huttunen , N 2011 , Uusi testamentti ja antiikin filosofia : Tutkimusnäkökulmia . Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja , Nro 101 , Suomen eksegeettinen seura , Helsinki .

<http://hdl.handle.net/10138/300466>

Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository.

This is an electronic reprint of the original article.

This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.

Please cite the original version.

Uusi testamentti ja antiikin filosofia
Tutkimusnäkökulmia

Suomen Eksegeettisen Seuran Julkaisuja

Julkaisusarjan päätoimittaja: Antti Marjanen

Toimitus ja taitto: Perttu Nikander

Kansi: Kirsi Valkama

Kannen kuva: Juha Pakkala (*Europän ryöstö*, mosaiikki kolmannelta vuosisadalta jKr.)

Takakannen kuva: Raimo Hakola

ISSN 0356-2786

ISBN 978-951-9217-56-7

Bookwell Oy, Jyväskylä 2011

SUOMEN EKSEGEETTISEN SEURAN JULKAISUJA 101

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 pyhiä kirjoituksia vaan stoalainen runo	69
Eklektinen Paavali.....	72
Filosofinen apostoli?	79
5. Antiikin filosofiasta Raamattuun.....	83
Kleantheen hymni Zeukselle.....	83
Stoalaisfilosofi Epiktetoksen käsitys kristityistä.....	93
Uusplatonisti Raamatun kimpussa.....	105
Yhteenvedo	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

Vuosia sitten sain ajatuksen Uuden testamentin ja antiikin filosofian suhteita käsittelevästä kirjasta. Konkretiaksi se alkoi muuttua suunnitellakseni aihetta käsittelevää luentokurssia. Samalla ratkesi kirjan luonne. Se ei luo yleiskatsausta kaikkeen siihen, mitä tällä tutkimussaralla on tehty, vaan auttaa lukijaa itse ryhtymään tutkimukseen.

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

Kiitän kaikkia opiskelijoita, jotka osallistuivat Uusi testamentti ja antiikin filosofia -kursseille syyslukukaudella 2010. Te luitte tämän kirjan lukuja ja annoitte arvokasta palautetta sisällöstä ja ilmaisusta. Ilman teitä kirja ei olisi sellainen kuin se on. Myöhemmin professori Ismo Dunderberg ja dosentti Jarmo Kiilunen lukivat käsikirjoituksen läpi. Molempien asiantuntevat kommentit auttoivat ratkaisevasti parantamaan kirjaa. Teol. yo Marika Pulkkinen on ollut suureksi avuksi editoimalla tekstiäni. Kiitokset Marikalle.

Kiitän Suomen eksegeettistä seuraa ja sen puheenjohtajaa, professori Antti Marjasta käsikirjoitusta koskevista huomioista ja siitä, että seura otti kirjani julkaistavaksi. Myös seuran nimeämä, minulle tuntemattomaksi jäänyt arvioitsija antoi hyödyllistä palautetta. Kiitän FM, TM Kirsi Valkamaa kannen suunnittelusta ja Suomen eksegeettisen seuran julkaisusihteeri TM Perttu Nikanderia, joka on saattanut kirjan julkaisukuntoon.

Omistan tämän kirjan, kuten aiemmatkin kirjani, vaimolleni Tarjalle ja tyttärelleni Liinalle. Luoja 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 pyrkineet 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.

Pitäkää varanne, ettei kukaan houkuttele teitä harhaan tyhjillä ja pettävillä viisauden opeilla (*filosofiās*), jotka nojautuvat ihmisten perinnäisiin käsityksiin ja maailman alkuvoimiin eivätkä Kristukseen. (Kol. 2:8)

Muutammat epikurolaiset ja stoalaiset filosofit (*tōn Epikūreion kai Stoikōn filosofōn*) ryhtyivät puheisiin hänen kanssaan, ja jotkut heistä sanoivat: ”Min-kähän tiedonjyvän tuokin luulee noukkineensa?” ”Taitaa olla vieraiden jumalien 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 Kristukselle, ”jossa kaikki viisauden ja tiedon aarteet ovat kätkeytinä” (Kol. 2:3).

Apostolien teoissa (jonka tuntematonta 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 kriitikkömästi täyttää mielensä vastaan sattuneilla puheilla ja yhtä kriitikkömästi jakaa niitä eteenpäin.

Syytös vieraiden jumalien julistamisesta ei ole yhtään edellistä myönteisempi. Ateena-kuvauksen yhteydessä se lähentelee suorastaan vaarallisen kuuloisesti perinteistä ateenalaisista *asebeia-* eli jumalattomuussyytöstä. Apostolien teot kuvaavat Paavalin ja filosofien välit selvästi jännitteisiksi. Apostolien tekojen Ateena-episodi olikin herätteenä Tertullianuksen retoriselle kysymykselle Ateenasta ja Jerusalemissa. Hän haluaa sanoa, että kristinuskon ja filosofian välit ovat yhtä kylmät kuin Paavalin ja ateenalaisfilosofien.

Tertullianus valitsi raamatunjakeet, jotka varsin hyvin näyttävät tukevan hänen filosofianvastaista kantaansa. Kun vielä muistetaan, että filosofiasta tai filosofeista ei muualla Uudessa testamentissa puhuta suoraan, näyttää kielteinen johtopäätös väistämättömältä. Ateenalla ja Jerusalemissa ei tosiaankaan tunnu olevan mitään yhteistä.

On kuitenkin huomattava, että Tertullianuksen retorinen kysymys ei oikeastaan sisällä empiiristä väitettä vaan ideologisen: Ateenalla ja

Jerusalemilla *ei pitäisi* olla mitään tekemistä keskenään. Sen, että nämä 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.

Jos filosofian ja uskon liittävät toisiinsa vain harhaoppiset, Tertullianus itsekin on harhaoppinen. Esimerkiksi hänen kristologiansa rakentuu ratkaisevasti stoalaisille vaikutteille. Tertullianuksen teologia on kaikkea muuta kuin epäfilosofista. Tässä valossa kirkkoisän filosofian vastainen polemiikki alkaa vaikuttaa vähemmän vakavasti otettavalta retoriikalta. Sen taakse ei kätkeydy erityisen filosofianvastaista, vaan harhaoppien vastaista ajattelua. Tertullianus kirjoittaakin varsinaisesti harhaoppeja vastaan. Hänen retoriikassaan filosofia saa antaa harhaoppeille inhimillisen viisauden leiman, joka osoittaa sen arvon jumalallisen viisauden rinnalla.

Filosofian vastainen polemiikki vaikuttaa siis enemmän satunnaiselta retoriselta välineeltä kuin ohjelmalliselta julistukselta teologian ja filosofian suhteista. Itse asiassa jotain vastaavaa näkyy myös Kolossalaiskirjeessä ja Apostolien teoissa. Kriittiseltä vaikuttavista sanoista huolimatta myös niiden kirjoittajat käyttävät 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, hän puhuu juutalaisista käytänteistä:

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 (*skia*), mikä on tulossa; todellista on Kristuksen ruumis. (Kol. 2:16–17)

Lukija, joka tuntee Platonin 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 luolaan kahlehdittuina kasvot seinään päin. Koska kahlehditut eivät ole koskaan nähneet mitään muuta kuin luolan seiiniin heijastuneita varjoja, he arvelevat

todellisuuden olevan ”vain noiden keinotekoisien esineiden varjoja (*skiās*)” (*Valtio* 515c).

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

Platonin tapaan Kolossalaiskirje erottelee todellisuuden ja sen varjon. Se esittää erottelun apokalyptisessa horisontissa, jossa nykyisyys on varjoa lähestyvistä eskatologisesta tulevaisuudesta. Platonille erottelu oli kuitenkin metafyyminen: todellisuus ja varjo ovat jollakin tapaa samanaikaisesti läsnä. Tästä erosta huolimatta Kolossalaiskirjeen ja Platonin varjometaforan samankaltaisuutta ei voi olla huomaamatta. Sivumennen mainittakoon, että Heprealaiskirje tuntee sekä metafyymsen että apokalyptisen varjometaforan (8:5; 10:1).

Kolossalaiskirjeen suhde filosofiaan osoittautuu siis monisyisemmäksi kuin yksittäisestä jakeesta voisi päätellä. Ehkä vielä selvemmin sama ilmiö näkyy Apostolien teoissa. Paavalin kohtaaminen *filosofien* kanssa ilmentää selvästi näiden vastakkainasettelua, mutta *filosofian* kanssa vastaavaa vastakkainasettelua ei tule. Päinvastoin, Paavalin puhe Areiopagilla on kautta aikojen tunnistettu vahvan filosofiseksi. Paavali jopa esittää suoran lainauksen stoalaisfilosofi Aratoksen runosta: ”Me olemme myös hänen sukuaan” (Aratos, *Taivaanilmiöt* 5; Ap. t. 17:28).

Myöhemmin palataan perusteellisemmin Apostolien tekojen kuvukseen Paavalista Ateenassa. Mutta jo stoalaisen Aratos-lainauksen esittäminen myönteisessä valossa kertoo, että Apostolien tekojen Ateenaprosessi ei suinkaan tue Tertullianuksen ideologista väitettä niin yksiselitteisesti kuin hän antaa ymmärtää. Vielä selvemmäksi tämä tulee, kun huomataan, että Tertullianus osoittaa piikkinsä juuri stoalaisia kohtaan.

Stoalaisuus oli saanut nimensä koulukunnan perustajan Zenonin ensimmäisestä opetuspaikasta *stoā poikilē*, kirjavaa pylväikkö (lat. *porticus*). Tähän viitaten Tertullianus sanoo, että ”meidän oppimme on Salomon pylväiköstä (*de porticu 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 tietyn kielteisen juonteen suhteessa filosofiaan, ne eivät ole yksiselitteisesti kielteisiä. Kaikkein vähiten ne todistavat sen puolesta, ettei Uudella testamentilla ja filosofialla ole mitään yhteistä – onhan kielteinenkin suhde kuitenkin suhde!

Kysymys Uuden testamentin ja filosofian välisistä suhteista on olennaisesti jotain enemmän kuin vastaamista siihen, onko suhdetta vai ei. Tärkeämpää on nähdä, missä nämä kaksi kohtaavat, millä tavoin ja missä määrin. Suhteen monisyisyys ei johdu vain Uudesta testamentista, joka ei muodosta teoreettista ja yksiselitteistä käsitejärjestelmää vaan ilmentää pikemminkin kristillistä elämänmuotoa. Yhtä paljon monisyisyys johtuu antiikin filosofiasta, joka oli usein muuta kuin teoreettista pohdintaa. Nykyaikaista kollegaansa selvemmin antiikin filosofi oli kokonaisen maailmankatsomuksen ja elämäntavan edustaja, jonka usein tunnisti pelkästä ulkonäöstäkin.² Koska keisari Marcus Aurelius halusi elää stoalaisfilosofin elämää, hänellä oli täysparta – yksi filosofin tunnus.

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 käsitemaailmaan. Tällaisessa tutkimuksessa on usein kyse tekstivertailusta, ja alussa käsitelläänkin vertailevan tutkimuksen periaatekysymyksiä. Tämän jälkeen siirrytään käytännön esimerkkeihin. Leijonanosa niistä käsittelee filosofian roolia Uudessa testamentissa, mutta lopussa luodaan katsaus myös antiikin filosofien

² Hadot 2010.

näkemyksiin Uudesta testamentista ja varhaiskristityistä. 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

Antiikin filosofia kattaa laajan kentän esisokraattisista filosofeista myöhäisantiikin filosofiaan. Ajallisesti kyse on reilun 1000 vuoden ajanjaksoista. Varhaisimmat esisokraatikot elivät 600-luvulla eKr. Antiikin filosofian päättyminen puolestaan riippuu siitä, mihin myöhäisantiikin ja varhaiskeskiajan raja asetetaan. Jonkinlaisena rajapyykkinä voitaneen pitää Boëthiusta, jonka teos *Filosofian lohdutus* on 520-luvulta jKr.

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 kyynikkofilosofien liikkeessä, joka Uuden testamentin tutkimuksessa on liitetty ennen kaikkea Jeesuk-

³ Engberg-Pedersen 2010a, 10.

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 tiettyjä filosofisia käsitteitä (esim. *autarkeia*), joilla he ilmaisivat elämäntapaansa.

Toinen antiikin filosofian määrittelyn ongelma liittyy lähteisiin: mikä tai millainen teksti on katsottava filosofiseksi? Yleisesti filosofeiksi tunnustetut henkilöt ilmaisivat itseään suorasanaisten tekstien lisäksi muun muassa näytelmien (esimerkiksi Senecan *Medea*), satiiristen tarinoiden (esim. Senecan *Apocolocyntosis divi Claudii*; suom. *Jumalallisen Claudiuksen kurpitoituminen*), runouden (esim. Kleanteen hymni Zeukselle; ks. luku 5) ja myyttien avulla. Käsiteltävät aiheet vaihtelevat käsitteanalyysistä teologiaan ja luonnontieteisiin.

Toisaalta on ilmeistä, että filosofista materiaalia löytyy myös sellaisten kirjoittajien teksteissä, joita ei yleisesti pidetä filosofeina. Hyvä esimerkki on Euripideen *Medeia*-näytelmä, jonka esittämä pohdinta tahdon ja toiminnan ristiriidasta kiinnosti antiikin filosofeja laajasti.⁴ Ei-filosofiseksi luokiteltavat tekstit saattavat sisältää tietoa tai kuvauksia filosofiasta. Uusi testamentti itse on esimerkki rajanvedon epämääräisyydestä. Vaikka sitä ei yleisesti lasketakaan filosofisen kirjallisuuden piiriin, sen toisaalta yleisesti tunnustetaan sisältävän filosofista aineistoa. Selvin esimerkkitaupaus on Paavalin puhe Areiopagilla (Ap. t. 17).

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 yksityiskohtaisempiin 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-

⁴ Ks. esim. Huttunen 1999.

fian ja määritteli sen. Seuraavana on tarkoitus luoda yleiskatsaus antiikin 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 kokoelmaan *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 kirjoitettiin sitäkin enemmän. 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. Sokrateen hahmon jälkivaikutus antiikin kulttuuriin oli merkittävä, myös kristinuskon piirissä. 100-luvun loppupuolella elänyt Lukianos kuvasi 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 nousevat merkittäviksi filosofisiksi lähteiksi, myös Uuden testamentin tutkimuksen kannalta. Molempien teokset (osa on todellisuudessa myöhempiä, mutta laitettu ”suuren” filosofin nimiin) on suurelta osin suomennettu ja niihin on siten helppo tutustua. Platonin ja Aristoteleen filosofialle omistetaan filosofianhistoriallisissa esityksissä usein varsin

⁵ Sokrateen jälkivaikutuksesta antiikissa, ks. Döring 1979.

laajasti tilaa, mikä on heidän jälkivaikutuksensa kannalta perusteltua. Holger Thesleff on julkaissut asiantuntevan yleisesityksen Platonin filosofiasta.⁶

Uuden testamentin kannalta Platonin tärkeimpiä teoksia ovat ehkä *Apologia* eli *Sokrateen puolustuspuhe* ja *Valtio*, mutta aihepiiristä riippuen valikoima voisi muodostua helposti laajemmaksi. *Apologia* kuvaa Sokratesta, joka puolustautuu kuolemantuomioon johtaneessa oikeudenkäynnissä. Sokrates on siinä – samoin kuin oikeudenkäynnin ja tuomion täytäntöönpanon väliin sijoittuvissa *Kriton*- ja *Faidon*-dialogeissa – eräänlainen marttyyrihahmo, jonka vaikutusta on nähtävissä myös kristillisissä marttyyrikertomuksissa.

Valtio-dialogia voi pitää Platonin filosofisena pääteoksena, jossa hän esittää ihannevaltionsa. Uuden testamentin tutkimuksen kannalta valtiorakennetta kiinnostavampia teemoja kirjassa ovat ideaoppi ja ihmiskuva. Ideaoppi lähti siitä, että aineellinen maailma on näkymättömien järjen ideoiden heijastumaa. Kuten edellä jo nähtiin, tästä ideaopista johdettuja ajatuksia esiintyy myös Uudessa testamentissa. Ihmiskuvan kannalta on kiinnostavaa huomata Platonin jaottelu sielun ja ruumiin välillä sekä hänen käsityksensä ihmisen sielun rakenteesta, jossa sielun ylimmän osan, järkisielun, tulisi ohjata alempia himo- ja into-sieluja. Oma kiinnostavuutensa on *Valtio*-dialogin loppumyytillä ihmisen kuolemanjälkeisistä vaiheista.

Platonin sielukäsitys heijastuu hieman muuttuneessa muodossa myös Aristoteleella, joka erotti rationaalisen ja irrationaalisen sielunosan. 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.

⁷ Omassa tulkinnassani olen sillä kannalla, että Room. 7 ei perustu Platonin ja Aristoteleen dualistiselle, vaan stoalaiselle monistiselle sielukäsitykselle (Huttunen 2004; 2009, 101–126). Platonistista taustaa on korostanut mm. Emma Wasserman (2008).

esittämän eettisen pohdinnan vuoksi. *Retoriikka*-teos on puolestaan merkittävä pohdittaessa Uuden testamentin kirjoittajien käyttämiä retorisia tehokeinoja. Tutkimuskysymyksestä riippuen myös muilla Aristoteleen teoksilla on merkitystä.

Platonin ja Aristoteleen perintöä vaalittiin ja osin kehitettiin eteenpäin Platonin Akatemiassa ja Aristoteleen filosofiaan nojanneessa peripateettisessa koulukunnassa. Näiden rinnalle syntyi myös uusia filosofisia suuntauksia, niin sanottuja hellenistisiä koulukuntia. Uuden testamentin tutkimuksen kannalta näistä kiinnostavimpia ovat kyyninen filosofia, stoalaisuus ja epikurolaisuus. Kyyninen filosofia korosti luonnonmukaista ja usein kaikkia sovinnaisuussääntöjä rikkovaa elämäntapaa. Kyynistä filosofiaa tarkastellaan lähemmin Jeesuksen hahmon yhteydessä. Stoalaisuus kehittyi läheisessä yhteydessä kyyniseen filosofiaan. Kyynikoista poiketen stoalaiset kuitenkin suhtautuivat myönteisesti yhteiskuntaan. Varhaisimmat ja koulukunnan filosofialle merkittävät tekstit ovat kadonneet, mutta myöhempien kirjoittajien tallettamat kreikan- tai latinankieliset tekstikatkelmat on koottu teokseen *Stoicorum veterum fragmenta* (toim. Hans von Arnim).

Uuden testamentin syntyä aikana stoalaisuus oli vaikutuksensa huipulla. Roomassa sitä edustivat muun muassa Seneca, Musonius Rufus ja Epiktetos sekä hiukan myöhemmin keisari Marcus Aurelius. Kaikki elivät ensimmäisellä tai toisella vuosisadalla jKr. Myös ensimmäisellä vuosisadalla eKr. eläneen Ciceron teokset sisältävät vahvoja stoalaisia vaikutteita, vaikka häntä ei ehkä voikaan varauksettomasti pitää stoalaisena. Epiktetoksen teokset tulevat kielellisesti ja esitystavaltaan lähelle Uutta testamenttia, erityisesti Paavalin kirjeitä. Stoalaisten ihanteena oli välttämättömään mukautuminen (mikä usein tulkittiin Jumalan tahdoksi), ja he katsoivat, että korkeinta hyvää on hyve ja sen mukaan eläminen. Tässä stoalaiset asettuivat jyrkästi Epikurosta ja epikurolaista filosofiaa vastaan.

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

laisessa ihanteessa ihminen vetäytyy maailmasta pieneen ystävien yhteisöön. Yhteisönmuodostuksessa onkin nähty analogisia ilmiöitä varhaiskristillisten seurakuntien kanssa.⁸ Epikuroalaisuus oli hyvin uskollista koulukunnan perustajan ajattelulle, ja siihen voi perehtyä edellä mainitun Diogenes Laertioksen teoksen perusteella. Latinaksi kirjoittaneen Lucretiuksen laaja runoteos *Maailmankaikkeudesta* ilmentää epikuroalaisia maailmankatsomusta.

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.

Filosofian jakautumista eri koulukuntiin ei pidä ymmärtää liian jyrkästi. Vaikka toisaalta samaistuminen johonkin koulukuntaan saattoi olla vahvaa, toisaalta voitiin toisista koulukunnista kuitenkin omaksua ajatuksia. Esimerkiksi Uuden testamentin ajan stoalaisuus omaksui filosofista riippuen enemmän tai vähemmän platonistisia vaikutteita. Vastaavasti niin sanottu keskiplatonismi omaksui stoalaisia vaikutteita. 200-luvulle jKr. tultaessa filosofista kenttää alkoi leimata niin sanottu uusplatonismi, jonka perustajana pidetään Plotinosta.

Uusplatonistinen ajattelu lähti siitä, että kaikki olevainen on peräisin jumalallisesta alkuykseydestä. Todellisuus hahmotettiin eri hierarkiatasoina, joiden laatua määrää 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 omaksuivat 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).

Antiikin filosofian esittelyssä on lopuksi kiinnitettävä huomiota tekstilähteiden määrään, joka poikkeaa huomattavasti Uuden testamentin tutkimuksen tilanteesta. Uuden testamentin tutkija on tottunut tekstikriittikissä siihen, että käsikirjoituksia on paljon ja niiden pohjalta on laadittu kattavia tekstieditioita. Useiden antiikin filosofien kohdalla tilanne on aivan toinen. Muun muassa esisokraatikkojen, varhaisstoalaisten tai Porfyrioksen omia tekstejä ei ole säästynyt. Kaikki, mitä näiden filosofien ajatuksista tiedetään, perustuu muiden kirjoittajien tallettamiin tietoihin tai tekstikatkelmiin.

Kun filosofin tekstejä on säilynyt, käsikirjoituksia saattaa olla vain yksi tai muutama. On selvää, että tällaisessa tilanteessa tekstikriittinen työskentely on aivan toisenlaista kuin Uuden testamentin tutkimuksessa, jossa tekstikriittikki perustuu keskeisellä tavalla käsikirjoitusten vertailemiseen. Mitä vähäisempi käsikirjoitusten määrä on, sitä enemmän tekstissä esiintyviä ongelmia ratkotaan tutkijan vapaasti harkitsemilla tekstikorjauksilla. Käsiteltävä teksti onkin aina syytä tarkastaa tekstikriittiseltä kannalta. Havainnollinen esimerkki vapaan tekstikorjauksen omaksumisesta tutkijan laatimaan tekstieditioon tulee esiin luvussa 5.

Antiikin filosofien tekstejä on osin helposti saatavilla eri internet-lähteissä, mutta näiden laatu on hyvin kirjava. Tekstejä julkaistaan sarjoissa sekä yksittäisjulkaisuina. Usein sarjat keskittyvät yleisesti antiikin teksteihin, joten filosofiset tekstit ovat vain osa laajempaa sarjaa. Joihinkin teksteihin on laadittu myös selitysteoksia ja erillistutkimuksia. Platonin ja Aristoteleen filosofiaa käsitteleviä tutkimuksia on kaikkein helpoin löytää, mikä tuskin yllättää, kun ajatellaan näiden merkitystä länsimaissa.

Esiin voidaan nostaa muutamia antiikin tekstien julkaisusarjoja, joita tutkija usein kohtaa. Tutkijoiden yleisesti käyttämä amerikkalainen *Loeb Classical Library* on siinä mielessä kätevä, että siinä tekstit on julkaistu rinnakkain alkukielellä (latina tai kreikka) ja englanniksi. Tekstikriittinen apparaatti (eli alkukielisen tekstin alla olevat viittaukset vaihtoehtoihin lukutapoihin) on kuitenkin suppea. Tekstikriittisesti 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.

2. Vertailevan tutkimuksen periaatekysymyksiä

Uuden testamentin ja filosofian suhteita pohdittaessa keskeistä näyttää olevan se, että niiden välillä havaitaan jonkinlaista *samankaltaisuutta*. Juuri samankaltaisuus saa lukijan kysymään, mikä tekstien välinen suhde on. Tämän selvittäminen johtaa kokonaiseen kysymysryppäeseen. Milloin samankaltaisuus edellyttää jonkinlaista keskinäistä riippuvuutta ja milloin se on pikemminkin satunnaista? Entä mitä mahdollinen riippuvuus tarkemmin sanottuna tarkoittaa: onko kysymys siitä, että jomankumman tekstin kirjoittaja lukee suoraan toista tekstiä; esimerkiksi Paavali Platonia tai uusplatonisti Porfyrios Raamattua? Vai onko riippuvuus väljempää niin, että sekä filosofinen että uusitestamentillinen teksti liittyvät yhteisiin traditioihin.

Vertailtavien tekstien moninaisesta luonteesta johtuen yksiselitteisen metodin laatiminen on mahdotonta. Jokaisella vertailuun otetulla tekstillä on omat erityispiirteensä ja siksi yksiselitteistä mekaanista metodia ei voida laatia. Klassikoksi tulleessa teoksessaan *Licht vom Osten* professori Adolf Deissmann varoittaakin vannomasta jonkin yksinkertaisen metodin nimeen ja kehottaa koettelemaan tekstien suhdetta tapauskohtaisesti.⁹

⁹ 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 tulokseksi mitään metodia, jota tutkija voisi mekaanisesti soveltaa ottamatta huomioon tarkasteltavien tekstien erityispiirteitä. Vastuu on tutkijalla, ei metodilla.

Se, miten antiikin filosofit käyttivät Uutta testamenttia, asettaa omat kysymyksensä, joihin palataan myöhemmin pääluvussa 5. Tässä yhteydessä rajoitutaan siihen, miten Uudessa testamentissa voidaan perustellusti nähdä filosofisia vaikutteita. Kysymyksenasetteluun kätkeytyviä metodisia ongelmia valaistetaan ensin tutkimushistoriallisella katsauksella. Näin paljastuu, että polttopisteessä on kysymys samankaltaisuuden määritelmästä. Tutkimushistoriallisen katsauksen jälkeen tarkennetaan tätä määritelmää.

Tutkimushistoriallinen katsaus

Vertailevan tutkimuksen perustyyppiä edustaa Johann Jakob Wettsteinin kirja *Novum Testamentum Graecum*, joka alun perin julkaistiin vuosina 1751–52. Wettsteinin esitystapa on sittemmin pienin muutoksin toistunut useissa teoksissa, muun muassa monissa – joskaan ei kaikissa – *Corpus Hellenisticum Novi Testamenti* -projektin (CHNT) teoksissa. Wettsteinin ja CHNT-projektin samankaltaisuus ei ole sattumaa, sillä jälkimmäinen alkoi Wettsteinin teosten päivittämisestä ja on laajentunut siitä erillisjulkaisuihin. Wettsteinin perintöä jatkaa myös saksalaisen Georg Streckerin ja Udo Schnellen toimittama *Neuer Wettstein*, joka jo nimellään osoittaa taustansa.

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 selitettävän 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 kuhunkin jakeeseen liittyviä tekstikohtia. Kääntöpuolena on kuitenkin se, että lukija ei saa kokonaiskuvaa ei-kristillisestä vertailumateriaalista.

Vertailevan tutkimuksen ”grand old man”, Chicagon yliopistosta eläkkeelle jäänyt professori Hans Dieter Betz, pyrki muutamissa tutkimuksissaan Wettsteinin ja selitysteosten perinnöstä poikkeavaan lähestymistapaan (vaikka hänkin julkaisi CHNT-projektissa). Hän toimitti 1970-luvulla kaksi kirjaa ensimmäisen ja toisen vuosisadan taitteessa eläneen filosofi Plutarkhoksen teosten ja varhaiskristillisen kirjallisuuden välisistä suhteista. Kirjoissa edetään Plutarkhoksen tekstien tarjoamassa järjestyksessä ja viittaukset varhaiskristilliseen kirjallisuuteen esitetään sen puitteissa.

Varhaisemmassa tutkimuksessaan kirjailija Lukianoksen ja Uuden testamentin suhteista Betz ei seuraa kummankaan kirjoituksen järjestystä. Tutkimus rakentuu toisella vuosisadalla eläneen Lukianoksen näkemysten systemaattiselle esitykselle. Uusitestamentilliset vertailukohdat esitetään sen yhteydessä. Lukianos- ja Plutarkhos-tutkimuksille on kuitenkin yhteistä se, että Uuden testamentin ja/tai varhaiskristillisyyden tutkijalle usein vieras aineisto esiintyy kokonaisuutena eikä yksittäisinä lauselmoina tai kirjallisuusviitteinä.

Wettsteinin jälkiä seuraava kirjallisuus sekä selitysteokset puoltavat paikkaansa eräänlaisina käsikirjoina, joista tutkija löytää nopeasti rinnakkaiskohtia Uuden testamentin tekstile. Ne eivät kuitenkaan yleensä auta pidemmälle. Tutkija joutuu tarkistamaan sen, onko rinnakkaiskohta omassa asiayhteydessään ymmärrettyinä 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 tunnistaa aivan suoraan. Pelkkiin rinnakkaiskohtien luetteloihin perehtyminen ei koskaan voi korvata perehtymistä itse filosofisiin teksteihin.

Betzin tapaus tuo esiin myös kysymyksen siitä, mikä rinnakkaiskohta eli paralleeli 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?

Edellä mainitut tutkimukset eivät anna vastausta. Jos tutkimus pyrkii vain luetteloimaan *potentiaalisesti* tärkeitä Uuden testamentin rinnakkaiskohtia, kysymys relevanssista jää lukijan harkintaan. Samankaltaisuuden määritelmä tulee kuitenkin polttavaksi erityisesti niissä tutkimuksissa, joissa pyritään osoittamaan tai kiistämään varhaiskristillisen kirjallisuuden riippuvuus joistakin aikakauden kirjallisista ihanteista tai aatevirtauksista. Riittävän suurta samankaltaisuutta pidetään nimittäin riippuvuuden merkinä.

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.

Samankaltaisuudesta tehtävät johtopäätökset muuttuvat tulkinnanvaraisemmiksi, kun kysymys ei ole suorasta lainauksesta, vaan muusta samankaltaisuudesta. Ristiveto näkyy esimerkiksi pohdittaessa Paavalin ja stoalaisen filosofian suhteita. Stoalaisfilosofi Epiktetoksen ja Uuden testamentin suhteita tutkinut Adolf Bonhöffer katsoi klassisessa tutkimuksessaan *Epiktet und das Neue Testament* (1911), että samankaltaisuudet ovat vain pinnallisia eivätkä edellytä keskinäistä riippuvuussuhdetta. Samaan tulokseen päätyi myöhemmin J. N. Sevenster (1961) Paavaliala ja stoalaisfilosofi Senecaa koskevassa tutkimuksessa.

Troels Engberg-Pedersenin tulkinta on radikaalisti toinen. Hän näkee tutkimuksessaan *Paul and the Stoics* (2000) Paavalin ja stoalaisten välillä niin perustavanlaatuisia samankaltaisuuksia, että katsoo apostolin opetuksen kuuluvan elimellisesti antiikin filosofisen etiikan traditioon. Tutkijoiden erilaiset arviot ovat selvästikin seurausta siitä, että he edellyttävät eri määrän samankaltaisuutta riippuvuuden todistamiseksi.

Bonhöffer ja Sevenster edellyttävät samankaltaisuutta hyvin konkreettisissa yksityiskohdissa. Heitä kiinnostaa vaikkapa sanan ”omatunto” (kreikk. *syneidēsis*, lat. *conscientia*) käyttö Paavalilla ja stoalaisilla. Engberg-Pedersenille 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 konkreettisempää sanastollista tasoa.

Edellä esitetyt tutkimukset osoittavat, että Uuden testamentin ja antiikin filosofian välinen suhde määritellään pitkälti sen mukaan, mitä samanlaisuudella ymmärretään. Samanlaisuuden määrittely on siis laaja periaatekysymys, jonka ratkaisulla on kauaskantoiset seuraukset tutkimustuloksiin. Tähän ongelmavyöhyteen 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 samankaltaisuuden hahmottamiseen että siitä tehtyihin johtopäätöksiin.

Jonathan Z. Smith on huomauttanut, että vertailevan uskonnon-historiallisen tutkimuksen (johon myös kysymys UT:n ja antiikin filosofian suhteesta kuuluu) taustalla usein kaikuu kysymys kristinuskon ainutlaatuisuudesta. Uuden testamentin ja pakanallisen kirjallisuuden välisiä samankaltaisuuksia on helposti pidetty uhkana kristilliselle ilmoitusteologialle.¹² Ideologisista tai teologisista näkemyksistään riippuen tutkijat ovat saattaneet liioitella tai – mikä on tavallisempaa – vähätellä samankaltaisuuksia. Jälkimmäisestä esimerkiksi käy kappale Everrett Fergusonin kirjasta *Backgrounds of Early Christianity*:

Stoalaisuus ei tuntenut persoonallista kuolemattomuutta. Kun ihminen kuoli, hänen jumalallinen osansa palasi Kaikkeuteen. Stoalaisuus oli epätoivon ja alistumisen uskoa. Se halveksi kristillisiä hyveitä, jotka olivat riippuvaisia väitteestä ”Jumala on rakkaus”. Stoalaisuuden apatia pohjimmiltaan kielsi inhimillisen kokemuksen emotionaalisen puolen. Kristinuskko sen sijaan toi maailmaan ilon ja toivon.¹³

Kuvauksen asenteellisuus kristinuskon eduksi on ilmeinen. Ongelma ei niinkään ole siinä, että Ferguson näkee stoalaisuuden ja kristinuskon välillä eroja. Ongelma on pikemminkin siinä, että asennemaailmastaan käsin hän maalaa stoalaisuudesta karikatyyrin, jonka rinnalla kristinuskon paremmuus loistaa kirkkaammin. Tosiasiassa monet Fergusonin maalaamat erot voi kyseenalaistaa.

Esimerkiksi stoalainen apatia ei merkinnyt emootioiden puuttumista. Stoalaiset tarkoittivat sillä vain tiettyjen, moraalisesti vahingollisiksi ajateltujen emootioiden puuttumista. Niiden sijasta ihmisen tuli pyrkiä hyviin emootioihin (*eupatheiai*), joiden yksi pääluokka on ilo (*khara*). Toinen pääluokka on tulevaisuuteen suuntautuva halu tai pyrkimys (*bülēsis*), joka kielellisesti liittyy toivoon (ks. esim. Thukydides, *Peloponnessolaissota* 6.78). Edelleen voidaan todeta, että halun erään

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 varjon sille väitteelle, että stoalaiset halveksivat kristillisiä hyveitä. Hyveiden halveksunnasta ei tosiasiassa ole edes evidenssiä, vaan väite perustuu Fergusonin päätelmään siitä, mitä stoalaisten on täytynyt ajatella. Myöhäisstoalaisten filosofien (ks. pääluku 5) näkemys kristityistä oli toki kriittinen, mutta ei sillä tavoin kuin Ferguson antaa ymmärtää.

Vastalääke tutkimuksen teologis-ideologisille vääristymille ei ole tutkijan omien sympatioiden tai antipatioiden kieltäminen, vaan pyrkimys tehdä tutkimusta metodisesti kontrolloidulla tavalla. Tässäkin tapauksessa samankaltaisuuden määritelmä on polttopisteessä. Tutkimushistoriallinen katsaus osoittaa siis, että Uuden testamentin ja antiikin filosofian vertaamisessa ongelmat kytkeytyvät eri tavoin samankaltaisuuden käsitteen ympärille. Seuraavana keskitytäänkin sen tarkentamiseen.

Samankaltaisuuden kriteeri ja mitä siitä voidaan päätellä

Jonathan Z. Smith korostaa, että vertailun lähtökohtana on vertailtavien asioiden erilaisuus. Vain erilaisuus tekee vertailun mielekkääksi.¹⁴ Erilaisuutta ei kuitenkaan voi pitää vertailun perustavana lähtökohtana. Troels Engberg-Pedersen toteaa osuvasti:

Erot edellyttävät samankaltaisuuksia, ne ovat eroja osana jotakin samaa. Päärynän ja alkuluvun eroista ei synny mitään hyödyllistä keskustelua. Tämän vuoksi silloinkin, kun etsitään eroja, on tuotava esiin myös samankaltaisuudet, joiden olemassaolo on jo edellytetty. Samankaltaisuuksien metsästäminen ei varmastikaan riitä, mutta ei myöskään erilaisuuksien metsästäminen. On tarpeen ottaa selvää molemmista.¹⁵

¹⁴ Smith 1990, 47.

¹⁵ Engberg-Pedersen 2005, 36–37.

Smithin korostama erilaisuus on kuitenkin otettava vakavasti. Pelkkään samankaltaisuuteen tuijottaminen johtaa nimittäin helposti liian pitkälle meneviin johtopäätöksiin paralleelien eli samankaltaisten tekstien välisistä suhteista. Tällaisen Samuel Sandmel on klassisessa artikkelissaan nimennyt *parallelomaniksi*:

Voisimme määritellä parallelomanian tarkoituksiimme seuraavasti: se on selaista tutkijoiden keskuudessa harjoitettua liioittelua, joka ensin yliarvioi tekstitohtien oletettua samankaltaisuutta ja etenee sitten kuvaamaan lähdettä ja alkuperää ikään kuin samankaltaisuus edellyttäisi kirjallista riippuvuutta tiettyyn väistämättömään ja ennalta määrättyyn suuntaan. Avainsana kirjoituksessani on liioittelu. En kiellä, että on olemassa kirjallisia paralleelleja ja kirjallista vaikutusta lähteen ja alkuperän muodossa.¹⁶

Sandmelin mukaan parallelomanian taustalla ovat sinänsä oikeat paralleelien tuntomerkit, *samankaltaisuus* ja *keskinäinen riippuvuus*. Riippuvuus päätellään samankaltaisuuden perusteella. Sandmel nimeää parallelomaniksi sen, että näitä tuntomerkkejä nähdään sielläkin, missä niitä ei tosiasiaa 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 puhtaasta objektiivisuudesta, mutta ei kiellä vertailevan tutkimuksen arvoa: ”vertailu ei välttämättä kerro, miten asiat ’ovat’... ..Niin kuin mallit ja metaforat, vertailu kertoo, miten asiat voidaan käsittää, miten ne saetaan ’kuvata uudestaan’.” Vertailua voidaan siis tehdä, mutta tulos on oleellisesti kiinni – kuten tutkimuksessa yleensäkin – tutkijan asettamista alustavista lähtökohdista. Tästä seuraa, ettei kahta tekstiä voida määrittellä samankaltaisiksi ilman että sanotaan, missä suhteessa ne ovat samankaltaisia.

Ensinnäkin on kiinnitettävä huomiota samanlaisuuden *abstraktio-tasoon*. Mitä yleisemmällä tasolla liikutaan, sitä samankaltaisemmiksi

¹⁶ Sandmel 1962, 1.

¹⁷ Smith 1990, 51–52.

asiat muuttuvat. Vastaavasti mitä enemmän kiinnitetään huomiota konkreettisiin yksityiskohtiin, sitä yksilöllisempinä ja sitä mukaa myös erilaisempina asiat näyttäytyvät.

Toiseksi on tarkennettava, *miltä 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-alueita: kielellinen (tyylilliset, kieliopilliset, sanastolliset paralleelit), ajatuksellinen (uskonnolliset, eettiset paralleelit) ja sosiaalinen (historialliset paralleelit).

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

Jos esimerkiksi verrataan kahden kirjoittajan lakikäsitteitä, pyritään ajatuksellisiin samankaltaisuuksiin. Lähtökohdaksi on kuitenkin selvintä ottaa sellaiset tekstikohdat, joissa esiintyy sana ”laki” (*nomos*) tai jokin sen johdannainen (esim. *hyponomos*, ”lain alainen”). Tällainen samankaltaisuus on tietenkin vain *ilmaisun* tai *sanan* samankaltaisuutta. Sama sana voi asiayhteydestä riippuen merkitä useita eri asioita. Niin sanottuja sanakirjamerkityksiä pitää tarkentaa asiayhteyden perusteella.

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

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

¹⁸ Van der Horst 1980, 4.

sesti lause ja laajempi kirjallinen kokonaisuus, ei sana tai muoto- ja lauseopilliset rakenteet”.¹⁹ Esimerkiksi lakikäsitteitä tutkittaessa pitää kiinnittää huomiota siihen asiayhteyteen, joissa lakisanastoa käytetään. Toisin sanoen on tarkasteltava, mihin muihin asioihin laki liittyy. ”Yksityiskohtaisen tutkimuksen on kunnioitettava asiayhteyttä eikä rajoitettava rinnastamaan pelkkiä tekstikatkelmia”.²⁰

Asiayhteys tarkoittaa ennen kaikkea sitä läheistä tekstikokonaisuutta (UT:n kohdalla voisi puhua perikoopista), jossa lakisanastoa käytetään. Asiayhteytenä pitää ottaa huomioon koko kirjoitus ja myös muut saman kirjoittajan teokset, mutta laajemman asiayhteyden merkitys on aina toissijainen verrattuna lähiasiayhteyteen. Asiayhteyden perusteellinen huomioon ottaminen takaa sen, että tutkittava kirjoitus on mahdollisimman pitkälle itse omien sanojensa tulkki. Vertailuun voidaan edetä vasta sitten, kun molemmat tekstit on selitetty niiden omista lähtökohdista käsin.

Lainauksia muilta kirjoittajilta ei ole syytä jättää vaille huomiota. Lainausta käytetään aina tavalla tai toisella omien näkemysten esiintuomiseen, joten niiden käyttö paljastaa jotakin lainaajan tarkoituseristä. Kun lainaaja irtisanoutuu lainauksen edustamista ajatuksista, käy ilmi, mitä lainaaja *ei* voi käsityksiinsä sisällyttää. Lainauksen mukana voi toki tulla asiayhteyden kannalta merkityksettömiä asioita, jotka eivät kuitenkaan lainaajan käsitysten kannalta ole merkityksettömiä. Lainaus sisältää epäilemättä kokonaisuudessaan lainaajan hyväksymiä asioita, ellei hän selvästi irtisanoudu niistä. Esimerkiksi Paavali lainaa ensimmäisessä Korinttilaiskirjeessä vakiintuneita varhaiskristillisiä ilmauksia.

Meillä on vain yksi Jumala, Isä. Hänestä on kaikki lähtöisin, ja hänen luokseen olemme matkalla. Meillä on vain yksi Herra, Jeesus Kristus. Hänen välityksellään on kaikki luotu, niin myös meidät. (1. Kor. 8:6)

¹⁹ Barr 1961, 269.

²⁰ Sandmel 1962, 2.

Asiayhteyden perusteella Paavali halusi lainauksella korostaa, että on olemassa vain yksi Jumala ja Herra. Lainauksen mukana hän kuitenkin tulee kertoneeksi tältä kannalta merkityksettömiä yksityiskohtia muun muassa luomisesta. On kuitenkin luultavaa, että lainaus kokonaisuudessaan vastaa Paavalin ajattelua. Näin myös *asiayhteyden kannalta* merkityksettömät yksityiskohdat lainauksessa kertovat Paavalille merkityksellisiä näkemyksiä.

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 paralleelit ovat aina riippuvuussuhteessa toisiinsa: joko suoraan (toinen teksti on vaikuttanut toiseen) tai epäsuorasti (molemmat tekstit ovat saaneet vaikutteita samasta tekstistä tai traditiosta). Näin ei kuitenkaan aina ole, sillä samankaltaisuuksia voi esiintyä ilman mitään riippuvuussuhdetta.

Adolf Deissmann erotti analogisen ja genealogisen samankaltaisuuden.²¹ Analogiset samankaltaisuudet syntyvät toisistaan riippumatta samankaltaisen uskonnollisen elämyksen seurauksena. Elämys puolestaan on seurausta ihmisten psyykkisen rakenteen ja ulkoisten elämäolosuhteiden samankaltaisista piirteistä. Genealogisissa samankaltaisuuksissa sen sijaan on kysymys riippuvuussuhteesta. Tekstien riippuvuussuhde voi olla kahdenlainen. Ensinnäkin samankaltaiset tekstit ovat voineet saada suoraan tai epäsuorasti vaikutteita samasta lähteestä. Toisaalta voi olla myös niin, että toinen teksteistä on suoraan tai epäsuorasti riippuvainen toisesta tekstistä.

²¹ Deissmann 1923, 226.

Miten voidaan päätellä, onko kysymys analogiasta vai genealogias- ta? Genealogia edellyttää lähtökohtaisesti, että se on ajallisesti ja maanti- tieteellisesti mahdollinen: myöhempi ei voi vaikuttaa aikaisempaan eikä mistä tahansa voi kulkeutua vaikutteita mihin tahansa. Yleensä on mie- lekästä verrata suurin piirtein saman aikakauden tekstejä, mutta on otet- tava huomioon, että jotkut klassikkotekstit vaikuttivat vuosisatojen ajan. Tällaisia klassikkotekstejä olivat esimerkiksi Platonin kirjoitukset, jotka olivat eri koulukuntien filosofien ahkerassa käytössä myös Uuden tes- tamentin aikana. Maanti- tieteellisesti on ilmeistä, että Platon tunnettiin Uuden testamentin synty-ympäristössä.

Pelkkä genealogian mahdollisuuden osoittaminen ei riitä. Lisäksi on osoitettava, että genealoginen vaikutussuhde on todennäköinen. Tässä kohtaa jokainen kriteeri palautuu samankaltaisuuden käsitteeseen. Ensinnäkin yhteys on todennäköinen, kun ajatuksellinen samankaltai- suus ei liity vain johonkin pieneen yksityiskohtaan. Mitä laajemmin tutkittavissa tekstikohdissa esiintyy samankaltaisia ajatuksia, sitä toden- näköisempää riippuvuus on. Toisena kriteerinä on se, että molemmat kirjoittajat käyttävät poikkeavaa erityissanastoa (esimerkiksi filosofiset tekniset termit). Kolmantena kriteerinä on se, että samankaltaisuus ei esiinny kovin korkealla abstraktiotasolla, neljäntenä, että samankaltai- suudet vertailtavien tekstien kesken ovat suurempia kuin muiden teks- tien kanssa. Viimeksi mainitun kriteerin käyttäminen edellyttäisi laajaa antiikin tuntemusta ja sitä on käytännössä sovellettava rajoitetusti, esi- merkiksi koetellen muiden tutkijoiden ehdottamia riippuvuussuhteita.

Vaikka vertailussa päädyttäisiinkin siihen, että kysymyksessä on ge- nealoginen samankaltaisuus, vertailtavia tekstejä ei saa yksinkertaisesti pitää saman ajatuksen eri ilmenemismuotoina. Myös genealogia mah- dollistaa muuttumisen, ellei jopa edellytä sitä. Ei riitä, että osoitetaan, kuka Uuden testamentin tai varhaiskristillisyyden ulkopuolella on sano- nut saman asian jo aiemmin. Tärkeää on todeta myös se, miten kristilli- sessä traditiossa teema omaksutaan ja miten sitä muokataan oman tra- dition tarpeisiin. Kysymyksessä on jälleen tasapainon hakeminen erilaisuuden ja samanlaisuuden havaitsemisen välillä.

3. Filosofinen Jeesus

Historiallis-kriittisen eksegetiikan syntyajoista lähtien on näyttänyt selvältä, että evankeliumien kuvaukset Jeesuksesta ovat värittyneet varhaiskristittyjen uskontulkintojen 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 kynnikkofilosofeilta. Tämän jälkeen tarkastellaan esimerkinomaisesti eräitä Johanneksen evankeliumin Jeesuskuvan piirteitä, joilla on kosketuskohtia antiikin filosofien keskuudessa vaikuttaneisiin näkemyksiin sotilaan sankarikuolemasta.

Oliko Jeesus kynnikkofilosofi?

1980-luvulla alkanut intensiivinen Jeesus-tutkimuksen aalto (niin sanottu ”third quest”) jakautui kahteen pääuomaan. Pitkälti E. P. Sandersiin henkilöitynyt tutkimuslinja näki Jeesuksessa eskatologisen julistajan hahmon, joka odotti suurta lopunajallista käännettä eikä ollut kiinnostunut yhteiskunnan uudistamisesta. Toisella linjalla eskatologinen painotus syrjäytettiin ja Jeesuksessa nähtiin nimenomaan yhteiskuntakriitikon hahmo. Tällä jälkimmäisellä linjalla jotkut tutkijat panivat merkille myös Jeesuksen julistuksessa olevat samankaltaisuudet aikakauden kynnikkofilosofien opetusten kanssa. Tällaisia tutkijoita ovat muun muassa John Dominic Crossan ja Burton Mack.

Vahvimmin kyynikkotulkinnan suuntaan on mennyt brittiläinen F. Gerald Downing. Downingin *Jesus and the Threat of Freedom* (1987) kertoo avoimesti, että näkökulman taustalla oli (ja on) yhteiskuntapoliittisia intressejä.²² Tämä ei tietenkään sinänsä tee kuvaa Jeesuksen ja kyynikkojen (jolla tässä viitataan filosofiseen koulukuntaan, ei luonteenpiirteeseen) kytköksistä epäuskottavaksi, vaan kysymystä on tarkasteltava historiallisen aineiston varassa.

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 suomennokset ovat tästä teoksesta). Teos on Uuteen testamenttiin nähden myöhäinen, mutta yleisen käsityksen mukaan se tallettaa luotettavaa tietoa ennen kaikkea siitä, miten koulukunnat yleisesti ymmärrettiin.

Diogenes Laertioksen mukaan kyynisen filosofian juuret juontuvat filosofi Antistheneeseen, joka oli Sokrateen oppilas. Nimitys kyyninen tulee Antistheneen opetukseen käyttämästä Kynosargeen urheilupaikasta. Paikannimen alku viittaa koiraan (kreikk. *kyōn*). Antisthenesta itseään kerrotaan kutsutun ”täyskoiraksi”. Jo tällainen luonnehdinta viittaa kyynikkojen epäsovinnaisiin piirteisiin. He viettivät askeettista elämää kiertäen ja kerjäten. Tavoitteena oli riippumattomuus, *autarkeia*.

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 saatettiin luonnehtia oikotienä filosofiaan, jossa elämäntavan karuudella korvattiin paljon teoreettista opiskelua. Pierre Hadot luonnehtii teorian ja käytännön suhdetta kyynisessä filosofiassa:

Kyyninen filosofia on pelkkä elämänvalinta: siinä valitaan vapaus tai täydellinen riippumattomuus (*autarkeia*) turhista tarpeista ja kieltäydytään ylellisyydestä ja turhamaisuudesta (*tyfos*). Valinta edellyttää aivan ilmeisesti tietynlaista käsitystä elämästä, mutta vaikka se ehkä määrittellään opettajan ja oppilaan vä-

²² Ks. myös Downing 1992.

lisissä keskusteluissa tai julkisissa puheissa, sitä ei koskaan perusteltu teoreettisissa filosofisissa tutkielmissa. On paljon kyynisyydelle tyypillisiä filosofisia käsitteitä, mutta niitä ei käytetä loogisessa argumentaatiossa, vaan ne kertovat elämänvalintoja vastaavista konkreettisista asenteista: askeesista, ataraksiasta (vaivojen puuttumisesta), autarkiasta (riippumattomuudesta), ponnistelusta, oloihin sopeutumisesta, järkähtämättömyydestä, yksinkertaisuudesta tai turhamaisuuden puuttumisesta (*atyfia*). Kyynikko valitsee elämänlajinsa, koska hänen mielestään luonnontila (*fysis*) sellaisena kuin se voidaan eläimen tai lapsen käyttäytymisestä havaita on korkeammalla kuin sivilisaation tavat (*nomos*).²³

Vaikka kyynikot eivät siis muotoilleet filosofista systeemiä, heidän elämäntapansa taustalla oli tietynlainen filosofinen käsitteistö ja eettinen arvomaailma. Kuuluisin kyynikkofilosofi oli 300-luvulla eKr. vaikuttanut Antistheneen oppilas Diogenes Sinopelainen. Häntäkin kutsuttiin koiraksi. Diogenes puolusti yksinkertaista elämäntapaa ja vaelteli asunnottomana pelkkä laukku ja sauva mukanaan. Kun suunniteltu asuntohanke kaatui, Diogenes asettui taloksi suureen ruokkuun. Elämäntapa kuvasi Diogeneen arvomaailmaa, jossa halveksuttiin rikkauksia, ylellisyyttä ja sovinnaisia elämäntapoja. Näitä ruoskiessaan Diogenes osasi olla äärimmäisen ärsyttävä. Esimerkiksi Demosthenesta, kuuluisaa ateenalaista puhujaa etsineitä vierailijoita Diogenes tervehti keskisormella: ”Tässä teille ateenalaisten oma kansankiihottaja.” (Diogenes Laertios 6.34.)

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 hunajakakkuja, tuoksuvoiteita ja sen selaista.” (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 söi mitä sattui saamaan. Samasta yh-

²³ Hadot 2010, 120–121.

teisyyden periaatteesta juontui myös se, että Diogeneen mielestä avioliitoille ei ollut perusteita. (Diogenes Laertios 6.72–73.) Kuollessaan hänen kerrottiin määränneen, että hänen ruumiinsa on jätettävä haudattamatta ja petojen ruoaksi. Toisen tiedon mukaan määräys oli se, että ruumis on heitettävä ojaan ja ripoteltava hiekkaa päälle (Diogenes Laertios 6.79).

Näistä esimerkeistä on helppo huomata, että kyynikkofilosofin epäsovinnaisuudessa on jotain samankaltaista kuin evankeliumien Jeesuskuvassa, vaikka erojakin löytyy. Evankeliumeissa Jeesus toisinaan esittää yllättäviä ja loukkaaviksikin koettuja näkemyksiä: esimerkiksi omaisten vihaamisesta (Luuk. 14:26; KR 1992 kääntää kaunistellen) ja isän hautajaisten arvon kieltämisestä (Luuk. 9:59–60). Rikkauden kritiikki tulee monessa yhteydessä esiin. Jeesus myös eli kiertävää elämää ilman ”paikkaa, johon päänsä kallistaisi” (Luuk. 9:58). Tietty samankaltaisuus on epäilemättä tosiasia. Toinen asia on se, voiko siitä päätellä Jeesuksen saaneen kyynisiä vaikutteita.

Downing katsoo, että on historiallisesti hyvinkin mahdollista, että Galileassa kulkenut Jeesus olisi kohdannut kyynikoita. Downing kiinnittää huomiota siihen, että ajanlaskun alun molemmiin puoliin läheisellä Dekapoliin alueella vaikutti kyynikoita. Vaikka juuri Jeesuksen ajalta ei tunneta ketään, kyynikkotradition on Downingin mukaan täytynyt pysyä elävänä koko ajan. Pääreitti Dekapoliista rannikolle kulki jonkin verran Nasaretista pohjoiseen, joten kulttuurivaikutteiden siirtymiselle on osoitettavissa luonnollinen väylä. Kreikkalaisvaikutteet ovatkin selvästi näkyvissä muun muassa Galilean suurimmassa kaupungissa Sepfoksessa tehdyissä kaivauksissa.

Downing katsoo, että evankeliumien välittämä kuva Jeesuksesta muistuttaa siinä määrin kyynikkoja, että Jeesuksen on täytynyt saada kyynisiä vaikutteita. Hän torjuu ajatuksen, että Jeesus olisi vasta ensimmäisten kristittyjen myötä muokattu kyynikoksi pakanalähetyksen tarpeisiin. Jos näin olisi tehty, Downing argumentoi, Jeesuksesta olisi pitänyt tulla paljon kreikkalaisempi; hänen olisi kerrottu olleen vahvemmin yhteydessä kreikkalaiseen maailmaan ja lainaavan kreikkalaista kirjallisuutta. Downing siis myöntää, että Jeesus oli monessa suhteessa muuta kuin kyynikko, mutta hän lisää, että Jeesuksen toiminnassa ja

opetuksissa oli paljon piirteitä, jotka edellyttävät kyynikkojen vaikutusta.

Tässä vaiheessa on syytä ottaa esiin muutama esimerkkiteksti, joiden valossa Downingin argumentaatiota voidaan arvioida. Downingin tekstikokoelmassa *Christ and the Cynics* (1988) vertailukohdat evankeliumeihin on varsinaisten kyynikkojen ohella poimittu myös stoalaisilta.²⁴ Downing perustelee ratkaisuaan sillä, että raja-aidat kyynikkojen ja stoalaisten välillä olivat liukuvia, mikä Diogenes Laertioksen (6.104; 7.121) ja Ciceron (*Velvollisuuksista* 1.128) mukaan pitääkin paikkansa.²⁵ Seuraavat esimerkit tulevat stoalaisfilosofi Epiktetokselta, johon myös Downing viittaa usein.

Kyynikon ja Jeesuksen väkivallattomuus

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

Teille on opetettu: ”Silmä silmästä, hammas hampaasta.” Mutta minä sanon teille: älkää tehkö pahalle vastarintaa. Jos joku lyö sinua oikealle poskelle, käännä hänelle vasenkin. Jos joku yrittää oikeutta käymällä viedä sinulta paidan, anna hänelle viittasikin. Jos joku vaatii sinut mukaansa virstan matkalle, kulje hänen kanssaan kaksi. Anna sille, joka sinulta pyytää, äläkä käännä selkääsi sille, joka haluaa lainata sinulta. Teille on opetettu: ”Rakasta lähimmäistäsi ja vihaa vihamiestäsi.” Mutta minä sanon teille: rakastakaa (*agapāte*) vihamiehiänne ja rukoilkaa vainoojienne puolesta, jotta olisitte taivaallisen Isänne lapsia. Hän antaa aurinkonsa nousta niin hyville kuin pahoille ja lähettää sateen niin hurskaille kuin jumalattomille. Jos te rakastatte niitä, jotka rakastavat teitä, minkä palkan te siitä ansaitsette? Eivätkö publikaanitkin tee niin? Jos te tervehditte vain ystäviänne, mitä erinomaista siinä on? Eivätkö pakanatkin tee niin? Olkaa siis täydellisiä, niin kuin teidän taivaallinen Isänne on täydellinen. (Matt. 5:38–48)

²⁴ Downing 1988.

²⁵ Kyynisen ja stoalaisen filosofian kytköksistä, ks. esim. Ahonen 2004.

Mutta teille, jotka minua kuulette, minä sanon: Rakastakaa vihamiehiänne, tehkää hyvää niille, jotka teitä vihaavat. Siunatkaa niitä, jotka teitä kiroavat, rukoilkaa niiden puolesta, jotka parhaavat teitä. Jos joku lyö sinua poskelle, tarjoa toinenkin poski. Jos joku vie sinulta viitan, anna hänen ottaa paitaisikin. Anna jokaiselle, joka sinulta pyytää, äläkä vaadi takaisin siltä, joka sinulta joutakin vie. Niin kuin te tahdotte ihmisten tekevän teille, niin tehkää te heille. Jos te rakastatte niitä, jotka rakastavat teitä, mitä kiitettävää siinä on? Syntisetkin rakastavat niitä, joilta itse saavat rakkautta. Jos te teette hyvää niille, jotka tekevät hyvää teille, mitä kiitettävää siinä on? Syntisetkin tekevät niin. Ja jos te lainaatte niille, joiden uskotte maksavan takaisin, mitä kiitettävää siinä on? Syntisetkin lainaavat toisilleen, kun tietävät saavansa takaisin saman verran. Ei, rakastakaa (*agapāte*) vihamiehiänne, tehkää hyvää ja lainatkaa, vaikka ette uskoisikaan saavanne takaisin. Silloin teidän palkkanne on suuri ja te olette Korkeimman lapsia, sillä hän on hyvä kiittämättömille ja pahoille. Olkaa valmiit armahtamaan, niin kuin teidän Isännekin armahtaa. (Luuk. 6:27–36)

Downing esittää tekstikokoelmassaan näille kohdille useita rinnakkaiskohtia kyynikoilta ja stoalaisilta, jotka kehottavat pidättäytymään pahantekijälle kostamisesta. Huomiota herättävin paralleeli on Epiktetoksen ihannekyynikköä käsittelevässä keskustelussa (joka Epiktetoksen teoksissa tarkoittaa itsenäistä tekstijaksoa, ”lukua”). Epiktetos kehottaa kyynikoksi haluavaa harkitsemaan sitä, onko kyynikkofilosofin kutsumus myös Jumalan tahto:

Harkitse huolellisemmin, tunne itsesi ja kysy asiaa myös jumaluudelta. Älä ryhdy siihen ilman Jumalaa. Jos Jumala neuvoo sinua siihen, tiedä, että hän haluaa sinun tulevan suureksi tai saavan monia iskuja (*plēgās*), sillä kyynikkofilosofille on kudottu myös tämä hyvin kaunis kohtalo: hänen täytyy tulla ruoskituksi kuin aasi, mutta silti rakastaa (*filein*) ruoskijoitaan niin kuin kaikkien isä, niin kuin veli. Ei. Jos joku ruoskii sinua, nouse kaikkien keskellä ja huuda: ”Oi keisari, mitä kärsinkään sinun rauhasi vallitessa! Nyt menemme prokonsulin eteen.” Mutta mitä kyynikkofilosofille merkitsee keisari, prokonsuli tai joku muu, kun heitä verrataan häneen, joka on lähettänyt kyynikon maailmaan ja jota kyynikkofilosofi palvelee, siis Zeukseen? Kehen muuhun kyynikkofilosofi vetoaisi kuin häneen? Eikö kyynikko ole vakuuttunut, että Zeus harjoituttaa häntä, mitä tahansa näistä asioista hän kärsiikään. (Epiktetos, Keskusteluja 3.22.54–56)

Ensimmäinen asia on tutkia vertailtavia tekstejä kunkin omassa asiayhteydessään. Matteuksen evankeliumin teksti on Vuorisaarnan kaksi viimeistä antiteesiä, viides ja kuudes. Lähtökohtana on Mooseksen lain käsky (tosin ”vihaa vihamiestäsi” -käskyä ei tunneta muualta kuin Vuorisaarnasta). Luukkaan evankeliumin rinnakkaiskohta on niin sanotusta Kenttäsaarnasta. Sekä Matteuksen että Luukkaan evankeliumin kohta ovat suhteellisen itsenäisiä, mutta jäljempänä havaitaan, että asiayhteys selittää eräitä tekstin piirteitä vertailun kannalta merkittävällä tavalla. Näihin yksityiskohtiin palataan vertailun yhteydessä.

Evankeliumien tekstikohdista poiketen Epiktetoksen tekstikatkelma on kiinteä osa keskustelua kyynikkofilosofin tehtävästä. Välittömästi edellä hän on varoittanut ryhtymästä kyynikoksi ilman perusteellista harkintaa. Tällöin voi käydä samoin kuin urheilijalle, joka lähtee olympialaisiin, vaikka edellytykset puuttuvat. Tajuttuaan tilanteensa ja kenties hävittyään jonkun osakilpailun hän keskeyttää kisat, joutuu häpeämään koko maailman edessä ja sen lisäksi saa rangaistukseksi ruoskaa. Sitä ennen hän on joutunut kärsimään janoa, aurinkoa ja nielemään hiekkaa – ilmeisesti painissa tai *pankrationissa* (eräänlainen painin ja nyrkkeilyn yhdistelmä).

Edellä lainattu tekstikohta alkaa tästä. Epiktetos tahtoo sanoa, että kyynikkofilosofi voi joutua kokemaan vastaavia vaivoja, myös ruoskimista. Mikään vastoinikäminen ei kuitenkaan saa vaikuttaa siihen, miten kyynikkofilosofi toteuttaa tehtävänsä. Vaikka kyynikko joutuu kokemaan vastoinikäymiä ja häpeää, hän ei voi keskeyttää kamppailua vetoamalla keisariin tai prokonsuliin. Kyynikon on vain kestettävä, sillä vastoinikäymiset ovat Jumalan suorittamaa harjoitusta. Edes ruoskiminen ei ole peruste luopua elämästä, jonka tarkoitus on osoittaa ihmisille hyveen luonne ja sisältö. Epiktetoksen mukaan ihmisrakkaus (*filia*) on yksi hyveellisen ihmisen velvollisuuksista ja erityisesti hänen kuvaamansa ihannekyynikon on jatkuvasti pitäydyttävä rakkauteen – jopa ruoskittaessa. Myöhemmin samassa keskustelussa Epiktetos painottaa-kin, että kyynikon on pysyttävä muuttumattomana ulkoisten vastoinikäymisten keskellä:

Kyynikkofilosofilla pitää olla kestävyyttä siihen mittaan asti, että tavalliset ihmiset pitävät häntä täysin tunteettomana (*anaisthēton*) kivenä. Kukaan ei pysty pilkkaamaan häntä, kukaan ei lyö tai loukkaa. (*Keskusteluja* 3.22.100)

Tunteettomuus tarkoittaa tässä välinpitämättömyyttä väkivallan ja loukkausten suhteen. Kyynikko on tunteeton (*anaisthētos*) niiden suhteen, mutta ei kokonaan. Kyynikko tuntee pahoinpitelystä huolimatta esimerkiksi rakkautta ihmisiä kohtaan. Kun Epiktetos puhuu kyynikosta, jonka pitää rakastaa ruoskijaansa, hän korostaa velvollisuuden muuttumattomuutta. Rakkauten velvollisuus on joka tilanteessa sama.

Katsaus Epiktetoksen tekstikatkelman laajempaan asiayhteyteen paljasti siis ajatuksen rakkauten velvollisuuden muuttumattomuudesta. Onko evankeliumeissa tätä ajatusta? Edellä lainattujen evankeliumikatkelmien loppupuolella voi nähdä jotain vastaavaa. Vastavuoroisuuteen perustuvan rakkauten ja hyvän tekemisen sijasta Jeesus kehottaa rakastamaan myös vihamiehiä ja tekemään hyvää vainoojille. Erityisesti Matteuksen versiossa tämä tulee havainnollisesti esiin: Jumala antaa aurin gon paistaa ja sateen tulla sekä hyvälle että pahoille. Jumalan toiminta ei siis muutu ihmisten hyvyyden tai pahuuden mukaan, ja meidän tulisi noudattaa samaa muuttumattoman rakkauten ja hyvän tekemisen periaatetta.

Jumalan jäljittely on keskeinen eettinen periaate sekä Matteuksen että Luukkaan evankeliumeissa. Sama periaate näkyy mahdollisesti myös Epiktetoksen tekstikatkelmassa. Kyynikon nimittäin tulee rakastaa ruoskijoita niin kuin ”kaikkien isä” tai veli. ”Kaikkien isä” viitannee Jumalaan, jota kyynikon on rakkaudessa jäljiteltävä. Myöhemmin samassa keskustelussa hän toteaa, että kyynikko kyllä pilkkaa 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

²⁶ Ks. van Kooten 2008, 124–181; Hadot 2010, 232–234

Millaisiksi tahansa jumalat osoittautuvatkin, niin niiden, jotka miellyttävät heitä ja jotka ovat heille tottelevaisia, on välttämättä pyrittävä tulemaan heidän kaltaisikseen. Jos jumaluus on uskollinen, hänenkin on oltava uskollinen. Jos jumaluus on vapaa, hänenkin on oltava. Jos jumaluus tekee hyvää, hänenkin on tehtävä. Jos jumaluus on avaramielinen, hänkin on. Hänen on tästä lähtien kaikessa toimittava ja puhuttava niin kuin jumalan seuraaja. (*Keskusteluja* 2.14.12–13)

Matteuksella ja Luukkaalla on toinen kreikan ”rakastaa”-verbi (*agapaō*) kuin Epiktetoksella (*fileō*) tämän puhussa kyynikon rakkaudesta ruoskijoitaan kohtaan. Vaikka teologianhistoriassa rakkauteen liittyvien sanojen (joita on muitakin kuin nämä 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 samanmerkityksisiä, koska tällöin kyseessä olisi tautologia vailla informaatiorvoa (vrt. ”laine on aalto”). Samalla Aristoteleen lause myös edellyttää, että sanojen merkitykset ovat lähellä toisiaan.

Henry George Liddellin ja Robert Scottin perusteellisen sanakirjan mukaan *agapaō* ilmaisee enemmän huomioon ottamista tai arvostamista (”regard”) kuin verbiin *fileō* liittyvää kiintymystä. Liddell ja Scott kuitenkin huomauttavat, että sanoja voidaan käyttää myös korvaamaan toisiaan, joten merkitysero on lopulta vähäinen. Tämä näkyy esimerkiksi Johanneksen evankeliumin lopussa, jossa Jeesus kolme kertaa kysyy, rakastaako Pietari häntä (Joh. 21:15–17). Kahdessa ensimmäisessä kysymyksessä on verbi *agapaō*, kolmannessa *fileō*. Pietari vastaa joka kerta myöntävästi käyttäen verbiä *fileō*.

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

²⁷ Thorsteinsson 2010, 159–161.

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 koituvaan palkanmaksuun ja asemaan korkeimman lapsina viitataan futuurimuodoilla jo edellä lainatun tekstikatkelman sisällä (Luuk. 6:35).

Epiktetokselle ajatus eskatologisesta käänteestä ja palkasta ovat vieraista. Tämä tuskin yllättää, sillä mainitut piirteet liittyvät juutalaiseen apokalyptiikkaan eikä niissä siten voi nähdä mitään kreikkalaisesta kulttuurista ponnistavaa kyynisen filosofian piirrettä. Kyynikko-Jeesusta hahmoteltaessa apokalyptinen aines on ongelma, jonka Downing selitti varhaisen kristillisyyden täydennykseksi historian Jeesuksen epäapokalyptiseen julistukseen. Tällainen täydentäminen olisi kuitenkin varsin yllättävää, sillä varhainen kristinusko suuntautui hyvin nopeasti juuri kreikkalaiseen kulttuuripiiriin (mikä näkyy vaikkapa siinä, että evankeliumit on kirjoitettu kreikaksi). Eikö tässä muutoksessa olisi luonnollista, että Jeesuksen kyyniset piirteet olisivat pikemminkin vahvistuneet kuin heikentyneet? Downingin oletama apokalyptinen täydentäminen on siten varsin epätodennäköistä.

Vastaavaan kritiikkiin Downingia kohtaan voi päätyä toistakin kautta. Epiktetoksella on varsin selkeä käsitys siitä, miksi ihminen saattaa suhtautua tunteettomuudella kohtaamiinsa loukkauksiin. Nämä perusteet liittyvät hänen filosofiseen arvoteoriaansa, joka Jeesuksen opeuksissa loistaa poissaolollaan. Keskustelun alkupuolella Epiktetos puhuu tunteettomuuden perusteista tavalla, joka edellyttää taustatietoa Epiktetoksen arvoteoriasta.

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 yhdentekeviä emmekä pysty täysin vapaasti säätelemään niitä. Koska ulkoiset asiat ovat yhdentekeviä, ne ja niihin liittyvät asiat eivät ole hyvää tai pahaa. Tällä on seurauksia ulkoisten asioiden vaikutukselle mielialaan. Esimerkiksi fyysisiä tai henkisiä loukkauksia ei ilman muuta ole pidettävä 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 ruoskijaansa, koska ruoskinta ei vaikuta ihmisen mielentilaan. Rakkaus on yksinkertaisesti ihmisen velvollisuus eikä se riipu siitä, millaisia toiset ihmiset ovat tai miten he toimivat.

Epiktetoksen arvoteoria ja sen eettiset seuraukset näkyvät havainnollisesti eräässä toisessa keskustelussa, joka sekin tarjoaa mielenkiintoisen paralleelin evankeliumien Jeesuksen väkivallattomuusopetukselle, erityisesti Matteuksen evankeliumissa. Kyseessä on katkelma pitkässä keskustelussa vapauden luonteesta. Epiktetos on siinä todennut, ettei ruumis ole vapaa sanan täydessä merkityksessä: sitähän saatetaan pakottaa ulkoa päin tai se saattaa sairastua vastoin ihmisen omaa tahtoa. Ihminen ei menetä mielenrauhaansa, kun hän mukauttaa tahtonsa ja pyrkimyksensä siihen, mitä ruumiille tapahtuu. Tämän jälkeen Epiktetos vertaa ruumista aasiin, jonka ihminen joutuu pakkoluovuttamaan sotilaille.

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)

Matteuksen evankeliumissa sotilas pakottaa virstan matkalle. Pakottamista merkitsevä verbi (*angareuō*) on johdettu samasta juuresta kuin Epiktetoksen pakkoluovutusta (*angareia*) merkitsevä sana. Kyseessä on tekninen termi, jolla kuvattiin viranomaisten oikeutta pakkoluovutukseen tai työpalvelun määräämiseen. Sekä Matteuksen evankeliumissa että Epiktetoksella varoitetaan vastarinnasta. Myös Luukkaan evankeliumissa kehoitetaan pitkämielisyyteen, vaikka suhdetta viranomaisiin ei mainitakaan.

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

tässä maailmassa eikä edellytä mitään palkkiota tulevassa maailmassa. Lisäksi on huomattava, että Jeesuksen ja Epiktetoksen opetus ei tarkkaan ottaen ole samanlaista. On varsin ymmärrettävää, että mielenrauhaan tähtäävä arvoteoria ohjaa vain mukautumaan välttämättömään (aasin luovuttaminen), mutta ei kehoita menemään pidemmälle. Jeesuksen kehoitus kävellä toinenkin virsta (tai kääntää toinen poski) ilmentää siis toimintaa, joka ei ole perusteltavissa arvoteoriasta käsin.

Downingin olettamassa kehityksessä ei ole kysymys vain apokalyp-tisen aineksen lisäämisestä vaan olennaisen ja keskeisen eettisen teorian poistamisesta sekä opetuksen täydentämisestä (toinen virsta ja toinen poski). Onko uskottavaa, että kreikkalaiselle kulttuurialueelle siirryttyään kristinusko olisi korvannut kreikkalaisen filosofian eettisen taustateorian ei-kreikkalaisella apokalyptiikalla? Tämä taustateoria kuitenkin läpäisee Epiktetoksen kaiken ajattelun. Voidaan tietenkin huomauttaa, että Epiktetos ei ole kyynikko vaan stoalainen, vaikka Epiktetoksella onkin selkeät kytkökset myös kyyniseen filosofiaan. Tällöin voidaan spekuloida sillä mahdollisuudella, että varsinaiset kyynikot muistuttaisivat enemmän Jeesusta – varsinkin kun puhdaspiirteisillä kyynikoilla ei ollut selkeäpiirteistä filosofista oppijärjestelmää.

Kuten edellä on kerrottu, kyynikoilla oli tiettyjä filosofisia käsitteitä, joilla he luonnehtivat omaa elämäntapaansa. Tarkastellut evankeliumin kohdat eivät kuitenkaan käytä näitä käsitteitä. Lisäksi on huomattava, että Downing perustelee kyynikko-hypoteesiaan keskeisellä tavalla juuri Epiktetoksen tekstien avulla. Siksi edeltävä tarkastelukin perustui Epiktetoksen tekstien ja evankeliumien 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:

Teille on opetettu tämä käsky: ”Älä tee aviorikosta.” Mutta minä sanon teille: jokainen joka katsoo naista niin, että alkaa himoita häntä, on sydämessään jo tehnyt aviorikoksen hänen kanssaan. Jos oikea silmäsi viettelee sinua, repäise se irti ja heitä pois. Onhan sinulle parempi, että menetät vain yhden osan ruumiistasi, kuin että koko ruumiisi joutuu helvettiin. Ja jos oikea kätesi viettelee sinua, hakkaa se poikki ja heitä pois. Onhan sinulle parempi, että menetät vain yhden jäsenen, kuin että koko ruumiisi joutuu helvettiin. (Matt. 5:27–30)

Epiktetos puolestaan toteaa, että todellisen kynnikkofilosofin 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 avionrikkojaa onnelliseksi.” (*Keskusteluja* 2.18.15)

Minä-muoto on vain retorinen tehokeino, jolla Epiktetos antaa persoonalliselta kuulostavan esimerkin siitä, miten filosofi suhtautuu käytännön tilanteisiin ja niiden synnyttämiin ajatuksiin. Tässä esimerkissä katseen ei tulisi johtaa vääriksi tuomittuihin ajatuksiin. Tekstikohdan jälkeen Epiktetos vielä jatkaa, ettei hän ryhtynyt kuvittelemaan naisen riisuutumista ja toteaa, että väärien ajatusten torjuminen vastaa suorituksen vaikeusasteeltaan hankalan loogisen ongelman ratkaisemista. Vieläkin hankalamman loogisen ongelman ratkaisemista vastaa tilanne, jossa filosofi pystyy pitämään ajatuksensa kurissa, vaikka nainen käytätty viettelevästi.

Jeesuksen ja Epiktetoksen opetuksia yhdistää se, että molemmat kiinnittävät huomiota katseen aiheuttamaan vääryyteen seksuaaliseen haluun. Jeesus rinnastaa halun aviorikokseen. Epiktetos puolestaan katsoo,

että jos seksuaalisen halun täyttäminen on onnellisuuden kriteeri, naisen aviomies on yhtä onnellinen kuin mies joka tekee aviorikoksen naisen kanssa. Epiktetoksen mielestä seksuaalinen halu johtaa siis aviorikoksen hyväksymiseen. Ero Jeesuksen ajatteluun näkyy jo siinä, että Epiktetos analysoi ja teoretisoi tilannetta. Jälkimmäinen ei yksinkertaisesti esitä pelkkää väitettä himon ja aviorikoksen rinnastamisesta, vaan viittaa perusteluihin.

Epiktetoksella kysymys on jälleen arvoteoriasta: koska seksi kauniin naisen kanssa on ulkoinen asia, se on myös yhdentekevä eikä siten aiheuta mitään pyrkimyksiä tai ajatuksia miehessä. Halukkaat ajatukset perustuvat oikeastaan filosofiseen virheeseen, jossa seksiä pidetään jonakin hyvänä, tavoittelun arvoisena ja onnelliseksi tekeväna asiana. Tämän Epiktetos olettaa kuulijoidensa (teksti on kirjoitettu Epiktetoksen luentojen perusteella) tuntevan ja tarkastelee asiaa uudelta kannalta: jos seksi kauniin naisen kanssa tekisi onnelliseksi, näin täytyisi tapahtua riippumatta siitä, onko nainen aviopuoliso vai ei. Näin ollen sekä aviomies että aviorikkoja ovat yhtä onnellisia. Tämä on Epiktetoksen mielestä absurdi johtopäätös, joten kauniin naisen ei pitäisi synnyttää mitään ajatusta, että seksi hänen kanssaan olisi hyvä ja tavoiteltava asia.

Matteuksen evankeliumin Jeesukselta ei ainoastaan puutu tällainen arvoteoria. Hän myös julistaa Epiktetokselle täysin tuntematonta eskatologista rangaistusta helvetissä – tai ei ehkä täysin tuntematonta. Epiktetos toki tunsu juutalaisperäiseen helvettiajatukseseen verrannollisia kreikkalaisia rangaistusmyyttejä, mutta piti niitä epätosina (*Keskusteluja* 3.13.15). Eskatologiset rangaistukset tuonpuoleisuudessa tai tulevassa maailmassa eivät näytelleet Epiktetoksen ajattelussa mitään osaa. Diogenes Laertioksen kuvausten mukaan tuonpuoleisten rangaistusten pitäminen epäuskottavana oli kyynikoille yleistä.

Downingin kyynikko-Jeesus-teoriaa ajatellen voi jälleen kysyä, miksi kreikkalaiselle kulttuurialueelle siirtyessään Jeesuksen opetuksesta karsiutuu filosofinen arvoteoria ja se korvautuu helvetillä? Ja helvettikin on alkutekstissä juutalaisesta apokalyptiikasta tuttu *gehenna* eikä esimerkiksi kreikkalaisille myyteistä tutumpi kuolleiden valtakunta *haades* (vrt. Ilm. 6:8) tai rangaistuksen paikkana tunnettu *tartaros*. Jos kreikaksi kirjoittaneet evankelistat ovat näin kaukana filosofisesta ajattelusta,

kuinka kaukana onkaan ollut arameaa puhunut historian Jeesus? Downingin teoria kyynikko-Jeesuksesta ei siten ole vakuuttava.

Stanley K. Stowers on hiljattain esittänyt, että Matteuksella oli stoalaisia ihanteita mielessään hänen maalatessaan Jeesus-kuvaansa Vuorisarnassa. Stowers olettaa, että stoalaiset piirteet ovat Matteuksen omaa väritystä siihen aineistoon, jonka hän sai Markukselta ja tutkijoiden olettamasta niin sanotusta Q-lähteestä. Vaikka Stowers ei paneuduakaan historian Jeesukseen, hänen näkemyksensä heittää varjon sen oletuksen ylle, että historian Jeesus olisi saanut kyynis-stoalaisia vaikutteita. Stowersin näkemys jättää kuitenkin jäljelle ainakin teoreettisen mahdollisuuden, että Matteuksen filosofinen aines on sittenkin peräisin historian Jeesukselta.²⁸

Kuten edellä on käynyt ilmi, näkemys Matteuksen stoalaisesta luonteesta on liian rohkea. Stowersin argumentaatiossa kiinnittää huomiota se, että hän pyrkii osoittamaan, miten Matteuksen Jeesus-kuva sopii yhteen stoalaisen filosofian kanssa. Tämä ei kuitenkaan sellaisenaan riitä vaikutussuhteen osoittamiseksi. Evankeliumista olisi osoitettava vahvempia jälkiä filosofisiin taustaoletuksiin, esimerkiksi arvoteoriaan, joskaan mitään puhdasoppista filosofiaa ei ole kohtuullista evankeliumeilta edellyttää. Filosofisten taustaoletusten jälkiä ei kuitenkaan ole samalla kun apokalyptiset kehykset ovat selvästi näkyvillä ja muodostavat selittävän taustan evankeliumin Jeesus-kuvalle. Tämä ei tietenkään tarkoita, ettei evankelista olisi ollenkaan voinut tuntea filosofiaa ja ettei filosofia olisi voinut jollain tavalla heijastua evankeliumiin. Tämä tarkoittaa ainoastaan sitä, että filosofisia vaikutteita ei voi nähdä ratkaisevana tai keskeisenä tekijänä evankeliumin Jeesus-kuvassa.

Konkreettisemmin edellä sanottu ilmeni vertailtaessa evankeliumien Jeesus-kuvaa ja Epiktetoksen ajattelua. Yhtymäkohdat ovat pinnallisia ja niillä voi perustella korkeintaan kyynikkojen pinnallista vaikutusta Jeesukseen. Tämä erilaisuus paljastui, kun Epiktetoksen tekstikohtia tarkasteltiin laajemmassa asiayhteydessä. Tämä asiayhteys oli toisaalta

²⁸ Stowers 2010.

tarkastellun tekstikatkelman laajempi tekstikonteksti, toisaalta filosofisen ajattelun perusstruktuuri. Pelkkä irrallisten tekstikatkelmien rinnastaminen johtaa helposti parallelomaniaan: samankaltaisuuksien liioitteluun ja vaikutussuhteen sekä sen suunnan liian nopeaan päättelyyn. Millä perusteella oikeastaan oletamme, että Epiktetoksen filosofia osoittaisi mitään Jeesuksen saamista vaikutteista? Epiktetoshan (n. 55 – n. 135 jKr.) eli Jeesuksen jälkeen. Ehkä Epiktetos olikin saanut vaikutteita Jeesukselta tai evankeliumeista?

Olisi hyvin ymmärrettävää, että Epiktetos jättäisi apokalyptisen ai-neksen pois ja korvaisi sen omalla filosofisella arvoteoriallaan. Silti voi kysyä, tarvitseeko Epiktetoksen lausumia selittää kristillisten opetusten vaikutteilla. Ihmisrakkaus, kostamattomuus ja seksuaalisten ajatusten hallinta ovat nimittäin tuttuja kyynisestä tai stoalaisesta filosofiasta muutenkin. Tämän Adolf Bonhöffer osoitti edellä mainitussa tutkimuk-sessaan *Epiktet und das Neue Testament* (1911). Kolme vuotta myö- hemmin D.S. Sharp osoitti tutkimuksessaan *Epictetus and the New Tes- tament*, että samankaltaiset sanamuodot selittyvät toisinaan sillä, että Epiktetos ja Uusi testamentti käyttävät saman aikakauden kreikan kieltä (ns. *koinē*-kreikka). Bonhöfferin ja Sharpin tutkimustulokset ovat evan- keliumien ja kyynikkojen suhteita tutkittaessa edelleen vakuuttavia. Kuten pääluvussa 5 nähdään, Epiktetos tunsi kristittyjä ja jopa osasi käyttää näiltä saamiaan ilmaisuja. Filosofista merkitystä hän ei kuiten- kaan kristittyjen uskossa nähnyt.

Evankeliumien ja Epiktetoksen lausumien samankaltaisuuksien vertailu johti siis lopputulokseen, jonka mukaan ne ovat toisistaan riip- pumattomia. Kyynikko-Jesus-teoria ei vaikuta vakuuttavalta, mutta ei myöskään teoria, että Epiktetos olisi saanut evankeliumeista vaikutteita ajatteluunsa. Tämä ei tietenkään vähennä samankaltaisuuksia, mutta osoittaa, ettei samankaltaisuuksista voida ilman muuta tehdä johtopää- töksiä keskinäisistä vaikutussuhteista. Olennaista on tarkastella saman- kaltaisuuksia vertailun kummankin osapuolen ajattelun laajemmassa kokonaisuudessa ja pohtia mahdollisten vaikutussuhteiden todennäköi- syyttä.

Hyvä paimen, sankarivainajat ja marttyyrit

Edellä jouduttiin spekuloidaan sitä, miten paljon evankeliumin antama kuva Jeesuksesta vastaa historian Jeesusta. Tutkimuksessa voidaan kuitenkin keskittyä myös itse tekstien välittämään kuvaan Jeesuksesta ja sen ilmentämiin filosofisiin kytköksiin. Metodisesti kolmiulotteinen kysymyksenasettelu teksti-historia-filosofia yksinkertaistuu kysymykseksi tekstin ja filosofian suhteista. Seuraava esimerkki havainnollistaa tätä yksinkertaisempaa tutkimusnäkökulmaa.

Yleensä Johanneksen evankeliumin arvellaan olevan Raamatun 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. Palkkarengi ei ole oikea paimen eivätkä lampaat hänen omiaan, ja niinpä hän nähdessään suden tulevan jättää lauman ja pakenee. Susi saa lampaat saaliikseen ja hajottaa lauman, koska palkkapaimen ei välitä lampaista. (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; Homeros, *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 paimenen kuolema toisten puolesta ei kuitenkaan liity tähän traditioon, sillä Jeesusta ei esitetä siinä uhrilampaana vaan paimenena. Nykyinen kuva hyvästä paimenesta on hyvin rauhanomainen, mutta antiikin aatemaailmassa sen lähde oli sodan maailmassa ja erityisesti käsityksissä sankari-

kuolemasta.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 *Meneksenos*, ironiaa ei suinkaan aina tajuttu ja hänen kirjoitustaan saatettiin lukea hyvinkin vakavalla mielellä. 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 tyyppiesimerkki.

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

Mutta ei kuolemakaan kaikissa muodoissaan näytä olevan se, jonka suhteen miehuullisuus ilmenee; se ei esimerkiksi koske kuolemaa merellä tai kuolemista tautiin. Millaisesta kuolemasta tässä siis on kysymys? Epäilemättä kuolemasta jaloimpien asioiden (*kallistois*) yhteydessä. Sellainen on kuolema taistelussa, sillä se tapahtuu suurimmassa ja jaloimmassa (*kallisto*) 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 (*kalon*) kuolemaan ja kaikkeen sellaiseen, joka voi aiheuttaa sen; sodan vaarat ovat ennen muuta näitä. (Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka* 1115a; suom. Simo Knuuttila)

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

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 sankarivainajiin liittyvissä teksteissä.

Kuoleman vapaaehtoisuus liittyi antiikin maailmassa selvästi sotiin jaloa kuolemaan. Tavallista on sanoa, että sotilaat valitsivat mieluummin kuoleman kuin orjuuden. Tätä yleistä ajatusta mukaillen esimerkiksi Epiktetos sanoo Lykurgoksen opettaneen spartalaisille, että orjuus on häpeällistä ja vapaus jaloa (*kalon*). Tämän vuoksi nämä olivatkin valmiita kaatumaan Thermopylaissa (*Keskusteluja* 2.20.26) Mielenniintoista on se, että tässä kohtaa Epiktetos on valmis hyväksymään konventionaaliset arvot ohi oman filosofisen arvoteoriansa.³⁰ Tämä osoittaa sanakarivainaja-ajattelun voimaa filosofien keskuudessa.

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

Isä rakastaa minua, koska minä annan henkeni – saadakseni sen jälleen takaisin. Kukaan ei sitä minulta riistä, itse minä sen annan pois. Minulla on valta antaa se ja valta ottaa se takaisin. Niin on Isäni käskennyt minun tehdä. (Joh. 10:17–18)

Vapaaehtoisuus näkyy Jeesuksen vangitsemiskertomuksessa (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 tietenkin viittaus ylösnousemukseen, mutta sitä ei pidä lukea osaksi sankarivainajakäsityksiä. Ajatus kuolemattomuudesta oli toki antiikin maailmassa tuttu ja se saatettiin liittää myös sankarivainajiin. Antiikin puheet, joita pidettiin sankarivainajien kunniaksi, esittävät kuolemat-

³⁰ Huttunen 2003, 45–47 ja 2009, 85–86.

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

Sankarikuoleman toinen tuntomerkki oli kuoleman tarkoituksellisuus. 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 teot, jotka ovat menehtyneet tämän kaupungin puolesta. Niistä on puhuttu ja ne ovat jaloja (*kala*), mutta vielä lukuisampia ja jalompia (*kalliō*) ovat ne, jotka ovat jääneet lausumatta.” (Platon, *Meneksenos* 246a–b)

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

Kolmas sankarikuolemaan liittyvä tema on kuoleman velvoittavuus. Kuolema jätti jälkeensä jälkeensä esimerkin, joka velvoitti toimimaan sankarivainajien hengessä ja astumaan ääritapauksessa heidän tavoin kuolemaan. Sankarivainajille osoitetuissa puheissa tällaisen aiheen esitti muiden muassa Platon (*Meneksenos* 246b–247b) ja Thukydidēs, jonka mukaan Perikles lausui vainajista: ”Seuratkaa tekin näitä miehiä. Ajatelkaa, että onni on vapautta ja vapaus rohkeutta, älkääkään säikkykö sodan vaaroja.” (*Peloponnessolaissota* 2.43) Sankarivainajat jättivät siis esimerkin oikeasta moraalisesta toiminnasta.

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

Exemplumin voima on tällaisessa filosofiassa vahva. Juuri esimerkkien avulla oikea elämänasenne voidaan konkretisoida ja liittää tiettyyn tilanteeseen. Yhdestä yksittäisestä tapauksesta kertova exemplum yltää valaisemaan kuulijansa elämää huomattavasti paremmin kuin rationaalinen argumentti.³¹

Uuden testamentin kirjoitusaikana vahvasti vaikuttaneet filosofiset koulukunnat, stoalaisuus, skeptisismi ja epikurolaisuus keskittyivät hyveellisyteen, onnellisuuteen ja yksilön mielenrauhaan. Epiktetos vetoaa elämänfilosofisissa teksteissään esimerkiksi Odysseuksen, vanhojen stoalaisfilosofien ja taipumattoman senaattori Helvidius Priscuksen esikuviin. Sokrates, Diogenes ja Herakles ovat hänelle moraalisesti täydellisen ihmisen esikuvia.³² Erityisen esikuvallista oli heidän tapansa kohdata kärsimys 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 raamattullisilla nimillä:

Jumala ei suonut minulle paljoa, ei yltäkylläisyyttä, ei tahtonut minulle helppoa elämää. Eihän hän suonut sitä Herakleellekaan, omalle pojalleen, vaan toinen hallitsi Argosta ja Mykeneä. Häntä käskettiin, hän näki vaivaa ja kamppaili. (32) Mutta Eurystheus, vaikka oli mitä oli, ei ollut Argoksen ja Mykenen kuningas, ei edes oman itsensä kuningas. Mutta Herakles oli kaiken maan ja meren hallitsija ja johtaja, puhdistaja vääryydestä ja laittomuudesta, oikeudenmukaisuuden ja pyhyiden tuoja. Tämän hän teki alastomana ja yksin. (Epiktetos, *Keskusteluja* 3.26.31–32)

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

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:

Minun käskyni on tämä: rakastakaa toisianne, niin kuin minä olen rakastanut teitä. Suurempaa rakkautta ei kukaan voi osoittaa, kuin että antaa henkensä ystäviensä puolesta. Te olette ystäviäni, kun teette sen minkä käsken teidän tehdä. (Joh. 15:12–14; vrt. 1. Joh. 3:16)

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

Yksi tärkeä ero antiikin sankarivainajakäsitysten ja hyvän paimenen välillä kuitenkin on. Sankarivainajat liittyvät sodan maailmaan, hyvä paimen ei. Miten on mahdollista, että sodan maailmaan kuuluvat arvostukset ovat tunkeutuneet Jeesuksen kuoleman määrittelyyn? Onko hyvän paimenen näkeminen sankarivainajana sittenkin väkinäistä? On ja ei. Siinä mielessä on, että kuvauksessa tuskin on haluttu luoda miellyttymää nimenomaan kuolemaan sodassa, vaikka taistelu susia vastaan voi sellaiseenkin assosioitua. Sankarikuolemaan liittyviä arvostuksia oli kuitenkin jo antiikin aikana ryhdytty soveltamaan myös muihin arvokkaiksi katsottuihin kuolemantapauksiin.

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 lempeä 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 esiintyvä ystävien puolesta kuoleminen oli myös antiikissa tuttu teema. Esimerkiksi Epiktetos piti ennustamiseen turvautumista turhana, ”jos minun kerran täytyy asettua vaaraan ystäväni puolesta tai jos minulla on velvollisuus jopa kuolla hänen puolestaan.” (*Keskusteluja* 2.7.3) Epikuros sanoikin, että viisas on

jatkuvasti valmis kuolemaan ystävän puolesta (Diogenes Laertios 10.121b).

Diogeneen, Sokrateen tai jonkun muun kuuluisan miehen kuolema selittää sen, että sankarikuoleman tuntomerkkejä voitiin nähdä muuallakin kuin sodassa. Aristoteleen edellä esitetty lausuma osoittaa jo tähän suuntaan: jalo kuolema tapahtuu ennen muuta sodan vaarojen keskellä, mutta voi esiintyä myös muissa yhteyksissä. Juutalaiseen traditioon sankarikuoleman ajatus levisi hellenistisenä aikana. Näyttävästi ajatus tulee esiin Vanhan testamentin apokryfikirjoihin kuuluvassa toisessa Makkabilaiskirjassa, jossa jalo kuolema esiintyy sekä marttyyriuden että sodan yhteydessä.

Toinen Makkabilaiskirja alkaa kuvauksilla marttyyreista, jotka ovat menehtyneet juutalaiseen uskoon kohdistuneissa sortotoimissa. Ikään-tyntynyt lainopettaja Eleasar mieluummin valitsee kunniaakkaan kuoleman kuin syö sianlihaa (2. Makk. 6:19). Hän ilmoittaa haluavansa näin ”jättää nuorille jalon (*gennaion*) esimerkin siitä, kuinka tulee kuolla auliisti ja ylevin mielin pyhien ja korkeiden lakien puolesta” (2. Makk. 6:28). Tässä tulevatkin esiin sankarikuoleman kolme keskeistä piirrettä: vapaaehtoisuus, tarkoituksellisuus ja velvoittavuus. Myöhemmin kokonainen veljessarja valitsee marttyyrikuoleman Jumalan lakien puolesta (2. Makk. 7:9,23,37). Marttyyrikuolemia seuraa kuvaus kapinasta, jossa kapinajohtaja Juudas Makkabi valaa miehiinsä rohkeutta niin, että ”he olivat valmiit kaatumaan lakiensa ja isänmaansa puolesta” (2. Makk. 8:21).

Hyvän paimenen kuvaus liittyy siis vakiintuneeseen tapaan kuvata jaloa kuolemaa. Ajatus Jeesuksesta uhrina, joka annetaan ihmisten puolesta, saattoi kytkeytyä joissain yhteyksissä sankarivainajatradiitioon. Tästä kytkeytymisestä kehittyi sittemmin suomalaisessakin perinteessä tuttu käsitys kaatuneista sotilaista sankari*ubrina* isänmaalle (vrt. uhri Jumalalle) tai sankari*ubrina* toisten puolesta (vrt. uhri jonkun puolesta tai sankarikuolema toisten puolesta).³³ Johanneksen evankeliumissa

³³ Huttunen 2010, 184–194.

hyvä paimen ei kuitenkaan ole uhri. Hän on jalosti kuollut marttyrihahmo, joka rinnastui makkabilaismarttyyriihin tai antiikin maineikkaisiin filosofikuolemiin. Hyvän paimenen jalo kuolema oli myös todellisen filosofin kuolema. Ei olisi yllättävää, jos Johanneksen evankeliumi olisi ammentanut tästä filosofisesta perinteestä.

Lopuksi

Ajatus Jeesuksesta kyynikkofilosofina ei vakuuta. Samankaltaisuudet kyynisen (tai sitä lähellä olevan) filosofian ja Jeesuksen ajattelua kuvaavien synoptisten evankeliumien tekstien kohdalla ovat pinnallisia. Koska evankeliumit ilmentävät jo kreikkalaista kulttuuria, on todennäköistä, että historian Jeesuksen opetus oli vielä kauempana kyynisestä filosofias- ta kuin niiden evankeliumeihin päätynyt kreikankielinen ilmiasu.

Kun tarkastellaan evankeliumin Jeesus-kuvan ja filosofian suhdetta, ei tarvitse pohtia evankeliumikuvauksen ja historian Jeesuksen suhdetta. Samankaltaisuudet evankeliumitekstin ja filosofisten kuvausten välillä 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 ylösnousemusajatus on selvästi juutalaiselta maaperältä eikä liity kreikkalaisen jalon kuoleman traditioon. Samankaltaisuudet ovat kuitenkin niin ilmeisiä, että tietty kosketuspinta on kiistaton varsinkin, kun vaikutteet ovat näkyvissä jo varhaisjuutalaisuudessa ennen kristinuskon syntyä.

4. Paavali kohtaa filosofian

Vaikka Jeesuksen julistuksessa on vaikea nähdä filosofisia vaikutteita, itse vaikutussuhteiden mahdollisuuden pohdinta on mielekästä. Jo Palestiinan maaperällä kristinusko kohtasi hellenistisen kulttuurin, joka oli levinnyt alueelle Aleksanteri Suuren valloitusten myötä 300-luvulla eKr. Klassisessa tutkimuksessaan *Judentum und Hellenismus* (julkaistu ensimmäisen kerran 1969) Martin Hengel osoitti, miten syvällisesti kreikkalainen kulttuuri vaikutti juutalaisuuteen. Yksistään Septuaginta, kreikkankielinen Vanha testamentti, osoittaa olemassaolollaan, että juutalaisuus eli vahvasti kreikkankielisessä kulttuuripiirissä.

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 liittyviä kreikkalaisia ajatuksia omaksuttiin Makkabilaiskirjoihin. Pisimmälle kreikkalaisvaikutteiden omaksumisessa menee Neljäs makkabilaiskirja, jonka kuvaukset uskonmarttyyreista ovat kreikkalaisen filosofian läpitunkemia. Asiaan kuuluu, että kirjoitus on laadittu opineella kreikan kielellä.³⁴

³⁴ Neljännessä makkabilaiskirjasta, ks. Sariola 2008, 240–254.

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.

Vaikka Jeesus ilmeisesti oli arameaa puhuva maalaissaarnaaja, hänen seuraajiensa painopiste siirtyi hyvin pian kreikkalaisen kulttuurin piiriin. Todisteeksi käy Uusi testamentti, joka on kokonaisuudessaan kirjoitettu kreikaksi. Kielen varhainen vaihtuminen toi vääjäämättä myös uusia kulttuurisia piirteitä kristinuskoon. Tämä tapahtui viimeistään Jerusalemin alkuseurakunnassa (Ap. t. 6:1). Tämä on se teologinen konteksti, josta käsin Paavali kohtasi antiikin filosofian. Hän nousi kenties merkittävimmäksi ääneksi niiden keskuudessa, jotka suhtautuivat kreikkalais-roomalaiseen maailmaan avoimesti ja halusivat levittää Kristus-uskoa myös ei-juutalaisten keskuuteen. Paavali ei toki ollut yksinkertaisesti kaiken pakanallisen ystävä, mutta ei myöskään kaiken vihollinen. Siksi onkin vääriin kysyä, oliko Paavalin julistus filosofiaa vai ei. On parempi kysyä, missä määrin, missä kohtaa ja miten Paavalin julistus oli filosofiaa.

Hulluuden ylistys?

”Eikö Jumala ole tehnyt maailman viisautta hulluudeksi”, Paavali kysyy (1. Kor. 1:20). Koko Ensimmäisen korinttilaiskirjeen ensimmäistä ja toista lukua voisi luonnehtia maallisen viisauden kritiikiksi. Paavalin mukaan maailma ei ole viisauudessaan löytänyt Jumalaa, joten Jumala valitsi hulluuden, ristiinnaulitun Kristuksen, pelastaakseen maailman. ”Jumalan hulluus on ihmisiä viisaampi”, Paavali päättelee (1. Kor. 1:25). Hän korostaa, ettei hänen julistuksensa ilmentänyt puhetaitoa tai viisautta, nimittäin ”tämän maailman viisautta” (1. Kor. 2:1, 6). Paavali kääntää julistuksensa hulluuden todisteeksi sen jumalallisesta alkupe­r­ästä. Julistuksessa ilmeni voima, ja koska se ei ollut inhimillisen viisau­den voimaa, sen täytyy olla Hengen voimaa.

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

den kritiikki nimittäin huokuu myös filosofisista teksteistä, esimerkiksi Platonilla. Kuuluisimman muodon tämä kritiikki saa Sokrateen hahmossa. Muotoilemassaan Sokrateen puolustuspuheessa eli Apologiassa Platon panee tämän kertomaan Delfoin temppelissä lausutusta oraakkililauseesta, jonka mukaan Apollon-jumala piti Sokratesta viisaimpana ihmisenä. Sokrates jatkaa kertomalla, että hän halusi kyseenalaistaa oraakkelin totuuden ja pyrki etsimään itseään viisaampaa. Vaiva oli turha ja Sokrates päätyykin selittämään, mitä Apollon oraakkililauseella tarkoitti:

Jumala on se, joka tässä on viisas, ja puheena olevassa oraakkililauseessa hän ilmoittaa, että inhimillinen viisaus on vähäarvoista tai vailla kaikkea arvoa. Ei hän liioin puhuessaan Sokrateesta tarkoita varsinaisesti minua; hän vain käyttää nimeäni esimerkkinä. Yhtä hyvin hän voisi sanoa näin: Ihmiset, se teistä on viisain, joka Sokrateen tavoin ymmärtää, ettei oikeastaan ole ollenkaan viisas. (*Apologia 23a–b*; suom. Marianna Tyni, käännöstä hiukan tarkennettu.)

Inhimillinen ja jumalallinen viisaus ovat tässä kohtaa vastakkain ja edellisen arvo kielletään. Sama vastakohta toistuu muualla Platonin kirjoituksissa. Teoksessaan *Sofisti* hän arvostelee viisailta vaikuttavia opettajia, sofistiteja, ja pohtii sitä, mikä heissä on vikana. Lopputuloksena päätellään, että sofistit vain jäljittelevät todellista viisautta ymmärtämättä sitä. Heidän näennäisen vakuuttavat esityksensä ilmentävät lopulta inhimillistä, ei jumalallista viisautta (268c–d). Taustalla on Platonin ideaoppi. Sofisti ei ammenna ideoiden jumalallisesta maailmasta vaan suuntautuu aineelliseen ja näkyvään todellisuuteen, joka ainoastaan heijastaa ideoita. Siksi hänen viisautensa on perin inhimillistä.

Paavali ei esitä platonistista ideaoppia, mutta maallisen ja taivaallisen viisauden vastakohta yhdistää Ensimmäisen korinttilaiskirjeen ja Platonin *Sofisti*-teoksen toisiinsa. Tämä on tietenkin varsin yleisen tason samankaltaisuus. Lähemmäksi Paavalin ajattelua tullaan Platonin dialogissa *Ion*, jossa Sokrates keskustele dialogin nimihenkilön, runoja lausuvan Ionin kanssa. Ion on erikoistunut esittämään Homeroksen runoja. Muista runoilijoista hän ei välitä eikä pysty kunnolla edes muodostamaan mielipidettä heistä. Sokrates päättelee tästä, ettei Ionin kyvykkyys Homeroksen osaltakaan voi perustua runotaitoon. Runotaitohan edellyttäisi kyvykkyyttä kaikkien runojen äärellä. Koska Ionilla ei

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 jumaluuteen. 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 nuorvokkaat puheet ole heistä lähtöisin, hehän ovat menettäneet järkensä: puhujana on itse jumaluus, joka heidän välityksellään 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 Ion 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:

Kun olet kuullut nämä sanat, lähde pois ja sano itsekseksi: ”Noita asioita ei minulle puhunut Epiktetos, sillä mistä hän olisi sellaista saanut mieleensä? Ei, vaan joku hyväntahtoinen jumala puhui silloin hänen kauttaan. Eihän Epiktetokselle tulisi mieleen puhua tuollaista. Hänellä ei ole tapana puhua kenellekään. Totelkaamme siis jumalaa, ettemme olisi hänen vihaamiaan.” Niin, jos korppi antaa sinulle raakkuun merkin, ei korppi sitä anna, vaan jumala hänen kauttaan. Mutta jos hän antaa jonkun merkin ihmisäänen kautta, teeskenteletkö, että ihminen puhuu sinulle, niin että pysyt tietämättömänä jumaluuden voimasta (*dynamin*). (Epiktetos, *Keskusteluja* 3.1.36–37)

Epiktetos puhuu tässä yhteydessä jumaluuden voimasta, mikä on Paavalia ajatellen kiinnostava yksityiskohta (ks. myös 1. Kor. 1:24; 2:4–5). Yksityiskohtia merkittävämpää on se, että Paavali näyttää yleisesti liittyvän sellaiseen argumentaatioon, joka tunnettiin filosofisissakin teksteissä. Platon tai Epiktetos eivät ehkä kuitenkaan esittäneet näkemyksiään

aivan vakavassa mielessä. Holger Thesleff on esittänyt, että *Ion*-dialogi on luonteeltaan ironinen ja että Platonin todellinen kanta runouteen paljastuu *Valtio*-dialogissa.³⁵ Siinä Platon selittää runouden todellisuuden huonotasoiseksi jäljittelyksi (*Valtio* 600e–601b), joka tätä kautta sijoittuu sofistien toiminnan tasolle.

Ironian havaitseminen on kuitenkin vaikea tulkinnallinen kysymys, eivätkä kaikki Platon-tutkijat yhdy Thesleffin arvioon. On selvää, ettei *Ion*-dialogia suinkaan ole aina luettu ironiana antiikin aikana tai myöhemminkään. Epiktetoksen tekstikohta osoittaa, että ajatusta jumalan äänestä voidaan käyttää ilman, että sillä haluttaisiin ironisesti kyseenalaistaa puhujaa. Epiktetos vakaasti uskoo julistavansa jumalallista totuutta, vaikka tuskien todellisuudessa ajatteli toimivansa minään varsinaisena oraakkelinä. Pikemminkin kyseessä on retorinen tehokeino, sillä Epiktetos katsoi filosofiansa olevan täysin rationaalista. Epiktetoskaan ei siis julistanut puheensa sisältöä hulluudeksi niin kuin Paavali.

On ilmeistä, että puhe rististä pakottaa Paavalin muokkaamaan traditiota, jossa kyvytön, järjetön tai hullu julistaa totuuksia. Teloitusvälineen kohottaminen koko julistuksen keskuksiksi on nimittäin vaikuttanut antiikin ihmisestä epäilemättä mauttomalta. Tämän vuoksi ei riitä, että vain ristin julistaja on hullu. Myös itse julistus on hulluutta. Mutta tästä seuraa, että viestin vastaanottajakaan ei voi tunnistaa ristin saarnassa mitään arvokasta. Tilanne on siis toinen kuin vaikkapa *Ion*-dialogin runonlausujan kohdalla. Vaikka runonlausuja onkin vailla ymmärrystä, hänen esityksensä täyttää yleisen arvostuksen kriteerit. Toisin on ristin saarnan kohdalla. Sitä ymmärtääkseen täytyy kuulijankin olla jumalallisen inspiraation, Paavalin sanoin Hengen vallassa.

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

³⁵ Thesleff 1989, 273–274.

tapaa paljastuu – jos ei suoranaisesti viisautta, niin ainakin ylivoimainen oikeamielisyys (vanhurskaus). Ajatus vaikuttaa samankaltaiselta kuin se, mikä tavataan Paavalilta. Platonilla ajatus ristillä paljastuvasta oikeamielisuudesta on kuitenkin ohimenevä eikä siitä kehity mitään enempää. Sitä paitsi Glaukon esittää sen väärämielisten argumenttina sen puolesta, ettei oikeamielisyys johda mihinkään hyödylliseen. Oikeamielisen kohtalo ristillä esitetään siis kaikkena muuna kuin viisauden ilmene-
misenä.

Paavalin esittämä inhimillisen viisauden vastainen retoriikka perustuu samaan vastenmielisyyteen, joka Glaukonin sanojenkin pohjalla kaikuu. Julistuksen sisällön puolesta Paavali siis poikkesi aikansa filosofeista, ja tämän hän lausuu selvästi julki. Tutkija harhautuu, jos hän tämän perusteella väittää, ettei Paavalilla ollut mitään suhdetta antiikin filosofiaan. Kielteinenkin suhde on suhde. Kun huomataan, että Paavali lisäksi muokkasi filosofiastakin tuttuja argumentteja julistuksensa puolustukseksi, syntyy Paavalin ja antiikin filosofian suhteista monisyisempi kuva. Apostolin suhde antiikin viisauteen ei siten ollut vain kielteinen. Se oli sekä kielteinen että myönteinen. Jää tutkijan puntaroitavaksi, missä määrin se oli kumpaakin.

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 väittää esittävän kristillistä stoalaisuutta.³⁶ Ensimmäisen korinttilaiskirjeen luku 7 käsittelee pääasiassa avioliittoetiikkaa. Tämän aiheen tiimoilta hän myös neuvoo, ettei siviilisäätynä tulisi muuttaa paitsi siinä tapauksessa, jossa ei-kristitty puoliso haluaa erota. Muuten on sovellettava yleissääntöä, jonka mukaan jokaisen on pysyttävä asemas-

³⁶ Huttunen 2009, 20–36.

saan (j.17). Tämän jälkeen Paavali esittelee tämän yleissäännön soveluksia muuallakin kuin avioliitossa.

Jokainen eläköön edelleen sen osan mukaisesti, jonka Herra on hänelle suonut ja joka hänellä oli, kun Jumala hänet kutsui. Tämän ohjeen minä annan kaikissa seurakunnissa. Jos joku on saanut kutsun ympärileikkattuna, hän älköön pyrkikö eroon ympärileikkauksestaan. Se taas, joka on saanut kutsun ympärileikkaamattomana, älköön ympärileikkauttako itseään. On yhdentekevää, onko ihminen ympärileikattu vai ei; tärkeää on Jumalan käskyjen noudattaminen. Jokaisen tulee pysyä siinä osassa, jossa hän oli kutsun saadessaan. Jos olit orja, älä siitä välitä. Vaikka voisit päästä vapaaksikin, pysy mieluummin orjana. Se, jonka Herra on kutsunut orjana, on näet Herran vapauttama. Samoin se, joka on kutsuttu vapaana, on Kristuksen orja. Jumala on ostanut teidät täydestä hinnasta. Älkää ruvetko ihmisten orjiksi! Veljet, jokainen pysyköön Jumalan edessä siinä osassa, jossa oli kutsun saadessaan. (1. Kor. 7:17–24)

”Jumalan käskyjen noudattaminen” saattaa kuulostaa juutalaiselta periaatteelta noudattaa Mooseksen lakia (Sir. 32:23; Viis. 6:18). Tässä suhteessa onkin yllättävää, että Paavalin mielestä Mooseksen lain määräämä ympärileikkaus ei ole tärkeää. Paavali ei esitä uutta, esimerkiksi allegorista tulkintaa ympärileikkauksesta (vrt. Room. 2:25–29), sillä hän suoraan toteaa ympärileikkauksen olevan yhdentekevää. Hän astui pidemmälle kuin niin sanotut allegoristit, jotka käytännössä luopuivat ympärileikkauksesta, mutta pitivät sitä allegorisen tulkinnan avulla edelleen tärkeänä jossain hengellisessä tai moraalisisessa merkityksessä (Filon, *De Migratione Abrahami* 89–93). Käskyt eivät myöskään tarkoita rakkauden käskyä, johon Paavali muualla kiteyttää Mooseksen lain (vrt. Gal. 5:14 ja Room. 13:9). Hän ei puhu yhdestä käskystä (rakkaus), vaan monista eikä asiayhteydessä millään tavoin viittaa rakkauteen. On epäselvää, ajatteli Paavali Jumalan käskyistä puhuessaan lainkaan Mooseksen lakia. Jos ajatteli, ajatus jäi täysin pinnalliselle tasolle. Mitään avointa selitystä käskyjen sisällölle ei ole, joten asia on pääteltävä tekstiyhteydestä.

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 (sananmukaisesti: kutsussa), jossa hän oli kutsun saadessaan” (j.20). Kutsu ei ole vain kutsu tulla

kristityksi, vaan myös kutsu elää kristittynä omassa yhteiskunnallisessa asemassaan. Olipa ihminen ympärileikattu tai ei, orja tai vapaa, kenenkään ei pidä muuttaa asemaansa, vaan elää ”siinä osassa, jossa oli kutsun saadessaan”. Vaikka orja voisikin vapautua, hänen on mieluummin edelleen pysyttävä (*khbrēsai*) asemassaan.³⁷ Yhteiskunnallinen asema säättää, miten kunkin tulee elää. Jumalan kutsu asettaa siis myös velvollisuuksia, jotka yhteiskunnallisesta asemasta riippuen ovat eri ihmisillä erilaisia.

Paavalin mainitsemien Jumalan käskyjen tekstiyhteys näyttää johtavan siihen, että käskyt tarkoittavat Jumalan kutsun asettamia velvoitteita. Käskyjen sisältö määräytyy siten ihmisten elämäntodellisuudesta, jota heidän on pyrittävä varjelemaan sellaisena kuin se on. Juutalaisille se on ympärileikkaus ja Mooseksen lain säädökset, pakanoille jotain muuta, orjille orjana olemista, vapaille vapautta. On ilmeistä, että lueteloa voisi jatkaa ja Paavali mainitsee vain esimerkkejä. Merkillistä tässä on se, että Paavali sanoo Jumalan kutsun määrittelemiä yhteiskunnallisia asemia yhdentekeviksi! Miten voi korostaa Jumalan käskyjen, siis yhteiskunnallisen aseman asettamien velvollisuuksien sitovuutta, ja samanaikaisesti todeta, että yhteiskunnallinen asema on yhdentekevää? Vastaus on stoalainen arvoteoria, josta kyynikko-Jeesus-hypoteesin kohdalla oli jo puhetta.

Tällä kertaa on aihetta lainata myös yhtä tekstikohtaa stoalaisfilosofi Epiktetokselta. Epiktetos puhuu tekstin asiayhteydessä siitä, miten oikeat käsitykset auttavat ihmistä elämään onnellisena. Kun ihminen pitää kaikkea ulkoista yhdentekevänä, muutokset ulkoisissa olosuhteissa eivät järkytä häntä. Tätä Epiktetos sanoo jumalallisen lain muistami- seksi:

Mutta mitä ovat oikeat käsitykset? Sellaista, joita koko päivän harjoittaessaan 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.

omasta. Ei pidä tavoitella toisten omaa. Kuitenkin on käytettävä (*kehrēsthai*) sitä, mitä on saanut, mutta oltava kaipaamatta sitä, mitä ei ole saanut. Kun jotakin otetaan pois, on annettava helposti ja oikopäätä katsellen kiitoksella sitä aikaa, jolloin sai käyttää (*ekhrēsato*) sitä. (Epiktetos, *Keskusteluja* 2.16.27–28)

Epiktetos sanoittaa selvästi ajatuksen, että ihmisen on huolehdittava niistä ulkoisista asioista, jotka hän on saanut Jumalalta. Näihin ulkoisiin asioihin ei kuitenkaan saa kiinnittyä emotionaalisesti. Opetus perustuu Epiktetoksen ajatukseen, jonka hän muualla sanoittaa selvemmin: ”Aineelliset asiat ovat yhdentekeviä, mutta niiden käyttö (*kehrēsis*) 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.

Paavali puhuu Jumalan käskyistä, Epiktetos jumalallisesta laista ja toisaalla myös Jumalan käskyistä, määräyksistä tai kielloista yhteiskunnallisen aseman yhteydessä (*Keskusteluja* 3.24.98, 114). Tämä, kuten eräät muutkin Epiktetoksen kohdat, osoittaa, että yhteiskunnallinen asema kuuluu ulkoisiin asioihin, vaikka hän ei yllä lainatussa kohdassa niitä mainitsekaan. Paavali ja Epiktetos käyttävät myös osin samoja ilmauksia (*tēreō*, *tērēsis* ja *khraomai*). Edelleen on syytä todeta, että myös Epiktetos puhuu Jumalan kutsusta sanoin, jotka hämmentävän läheisesti muistuttavat Paavalin sanoja. Epiktetos kehottaa filosofia toimimaan ”niin kuin Jumalan kutsuma todistaja”, mikä asettaa vaatimuksen toimia tehtävänsä mukaan. Muuten ihminen häpäisee Jumalan ”kutsun, jolla hän on kutsunut” (*Keskusteluja* 1.29.46,49).

Paavalin tekstissä ei siis heijastu vain samankaltainen arvoteoria kuin Epiktetoksella. Molemmat käyttävät myös samankaltaista terminologiaa. Lisäksi samankaltaisuus näkyy siinäkin, että sekä Paavali että Epiktetos tarjoavat arvoteoriaa lääkkeeksi mielialalle. Epiktetoksen teksteissä tämä tulee tavan takaa esiin ja näkyy äsken lainatun tekstikappaleenkin asiayhteydessä siten, että Epiktetos painottaa oikeiden käsitysten tuovan mielenrauhan. Paavali puolestaan lohduttaa orjia. Hän haluaa korostaa, että yhdentekevänä asiana yhteiskunnalliset asemat luovat vain yhdentekeviä eroja ihmisten välille.

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

tama” ja vapaa on ”Kristuksen orja”. Paavali puhuu ikään kuin orjien ja vapaiden asemat vaihtuisivat, mutta tämä on pelkkää retoriikkaa, sillä kohta hän sanoo kaikkien kristittyjen olevan ostettuja – kreikan ostaverbi (*agorazō*) viittaa orjan ostamiseen, ei vapaaksi ostamiseen. Ilmaisut ”vapaa” ja ”orja” näyttävät siten menettäneen merkityseronsa: ketä tahansa kristittyä voidaan sanoa orjaksi ja ketä tahansa vapaaksi. Orjan ja vapaan ero muodostuu – kuten Paavali toisaalla ohjelmallisesti sanookin – yhdentekeväksi (Gal. 3:28). Ajatus orjan ja vapaan tasa-arvosta ei ollut tuntematon stoalaisillekaan. *Keskustelussa* 1.13 Epiktetos korostaa painokkaasti, että orjat ja vapaat ovat Zeuksen lapsina veljiä keskenään. Tämä tasa-arvoisuus ei kuitenkaan tarkoittanut sen enempää Paavalille kuin Epiktetokselle tasa-arvoistavaa yhteiskuntareformia vaan eri asemissa elävien keskinäistä kunnioitusta.

Paavalin kehoitus pysyä omassa yhteiskunnallisessa asemassa on eräänlainen yleistävä sivujuonne avioliittoetiikan käsittelyssä, jonka jälkeen hän palaa jälleen avioliittoetiikkaan. Lopunajallinen tilanne (1. Kor. 7:29–31) ei Paavalin mukaan ole syy hylätä mitään arkielämään kuuluvaa, kuten luku kokonaisuudessaan osoittaa. Elämän on jatkuttava tavanomaisesti loppuun saakka, mutta mihinkään ei pidä kiintyä. Lopunajallinen tilanne selittää, miksi Paavali tarttui stoalaiseen arvoteoriaan, joka varoitti kiinnittymästä mihinkään ulkoiseen asiaan. Paavali siis liitti filosofiasta ammentamansa aineksen filosofialle tuntemattomaan apokalyptiseen maailmankuvaan. Mutta myöskään arvoteoriaa hän ei omaksunut sellaisenaan. Paavalin mukaan orjan ja vapaan sekä juutalaisen ja ei-juutalaisen ero katoaa vasta Kristuksen yhteydessä. Kyseessä ei siis ole stoalainen universaali ihmisveljeyden ajatus vaan sen kristillinen toisinto, josta vain Kristukseen uskovat ovat päässeet osallisiksi. Paavalin ajattelua ei siis voi tässä tekstikohdassa kutsua varauksetta stoalaiseksi. Pikemminkin hän edustaa kristillistä stoalaisuutta.

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, homoseksii ja 21-kohtainen paheluettelo. Ajattelumaailma on samalla tasolla: ”He väittävät olevansa viisaita, mutta ovat tulleet tyhmiä.” (Room. 1:22.)

Paavalin kuvaus pakanamaailman synnistä (Room. 1:18–32) seuraa välittömästi hänen Habakukin kirjasta (Hab. 2:4) lainaamaansa ohjelmajulistusta, jonka mukaan ”Uskosta vanhurskas saa elää”. Tämä koskee Paavalin mukaan niin juutalaisia kuin kreikkalaisia (Room. 1:16–17). Pakanat saavat elämäntavoistaan paremman arvosanan, kun Paavali hiukan myöhemmin maalaa juutalaisten syntisyyttä ja esittää vertailukohdaksi Jumalan lain mukaan elävät pakanat (Room. 2:14,27). Tämän hän kuitenkin unohtaa heti, sillä pakanoiden ja juutalaisten syntisyyden kuvaus tähtää vain yhteen tavoitteeseen: ”kaikki ovat tehneet syntiä ja ovat vailla Jumalan kirkkautta, mutta saavat hänen armostaan lahjaksi vanhurskauden, koska Kristus Jeesus on lunastanut heidät vapaiksi.” (Room. 3:23–24.) Roomalaiskirjeen ensimmäisen luvun ankara polemiikki pakanoita kohtaan nousee tämän argumentaation tarpeista.

Paavalin kuvaus pakanamaailmasta seuraa rappioteorioita, joita kreikkalais-roomalaisessa maailmassa esiintyi jo vanhastaan, Hesiodoksesta (n. 700 eKr.) alkaen. Teoksessaan *Työt ja päivät* hän kertoo ihmiskunnan historian, joka alkaa kultaisesta sukupolvesta, etenee hopeisen ja pronssisen kautta neljänteen, sankarien sukupolveen ja huipentuu nykyiseen sukupolveen (säkeet 106–201). Viimeisin on kaikin puolin surkea, sillä perhe- ja muut ihmissuhteet vääristyvät (vrt. Mark. 13:12). Silloin Aidos- ja Nemesis-nimiset jumalat jättävät ihmiskunnan sen omien rikosten valtaan aivan, kuten Jumala tekee Paavalin rappiokuvauksessa (Room. 1:24,26,28).

Filosofiset koulukunnat muokkasivat ihmiskunnan rappiosta kertovia taruja omiin tarpeisiinsa. Suomalainen lukija saa pienen välähdyksen Platonin dialogista *Kritias*. Keskenräiseksi jäänyt dialogi päättyy kuvaukseen Atlantiksen rappiosta:

Mutta kun jumalallinen osa heissä ohentui kuolevaisen aineksen sekaantuessa siihen liian usein ja liian suurina annoksina ja inhimilliset luonteenominaisuudet saivat heissä ylivallan, he eivät enää jaksaneet kantaa rikkauksiensa taakkaa, vaan alkoivat käyttäytyä häpeällisesti ja näyttää rumilta niistä, joilla on silmät nähdä, 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 vääryyttä ja laitonta kunnian ja vallan himoa. Kun Zeus, jumalien jumala, joka hallitsee lakien mukaan ja näkee tuollaiset virheet, huomasi, että tuo ennen oikeuden vaatimuksia seurannut sukukunta oli joutunut pahuuden valtaan, hän tahtoi rangaista heitä, jotta he olisivat tulleet järkiinsä ja parantaneet tapansa. Niin hän kutsui kokoon kaikki jumalat kaikkein arvokkaimpaan paikkaan, maailmankaikkeuden keskustaan, josta voi nähdä yli koko luomakunnan. Kun he olivat asettuneet hänen ympärilleen, hän puhui heille näin: ... (Platon, *Kritias* 121a–c; suom. A. M. Anttila.)

Koska dialogi päättyy kesken, emme tiedä, miten jumalat reagoivat Atlantiksen rappioon. Platon näyttää käyttäneen Atlantis-myyttiä oman filosofiansa hahmottamiseen. Järjen ja ymmärryksen vallitessa Atlantiksessa oli vallinnut myös hyveellisyys, esimerkillinen yhteiskuntajärjestys ja ulkoinen hyvinvointi. Moraalinen rappio on siis intellektuaalisen rappion seurausta. Tarkoitus on epäilemättä korostaa oikean filosofian merkitystä.

Filosofinen versio rappiomyytistä ei ollut vain Platonille tyyppillistä. Sitä harjoittivat muutkin. Esimerkiksi ensimmäisellä vuosisadalla ennen Kristusta eläneen stoalaisfilosofi Poseidonioksen mainitaan esittäneen kuvauksen ihmiskunnan rappeutumisesta (Seneca, *Kirjeet* 90). Filosofit luonnollisesti käyttivät kuvauksia havainnollistamaan filosofisia oppikappaleita. Juutalaisuudessa rappiokuvauksia sovellettiin erityisesti pakanoiden epäjumalanpalvelukseen (esim. Viis. 13–14), joten Paavalilla oli Roomalaiskirjettä laatiessaan juutalaisiakin esikuvia. Missä suhteessa hänen kuvauksensa on filosofinen ja millä tavalla? Onko se enemmän platonistinen vai stoalainen, ja missä suhteessa se poikkeaa filosofisista kuvauksista?

Paavali lähtee liikkeelle väitteestä, 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-

mys ei kuitenkaan ole platonismille tyypillisesti järjelle avautuvan ideamaailman ”näkemisestä”, vaan konkreettisen maailman tarkkailusta, jossa samalla voidaan nähdä myös Jumala. Stoalaisen Epiktetoksen mukaan ei ole tarpeen matkustaa Olympiaan katsomaan Feidiaan tekemää maineikasta jumalpatsasta, sillä ”Jumala on läsnä teoissaan”, mikä voidaan ”nähdä ja ymmärtää” (*Keskusteluja* 1.6.24).

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

Pakanoiden rappiokehitys käydään läpi kaikkiaan kolme kertaa (Room. 1:21–24, 25–27, 28–32). Paavali korostaa, että rappio etenee tiedollisen sumentumisen kautta (Room. 1:21–22, 28, 32). KR 1992 tosin kääntää jakeessa 32 Paavalin tekstin niin, että pakanoiden esitetään toimivan väärin, vaikka he samanaikaisesti tietävät (kreikassa aoristin partisiippi *epignontes*) siitä seuraavan Jumalan tuomion. Lähtökohteisesti aoristimuotoinen partisiippi kuitenkin ilmaisee tapahtumista, joka edeltää pääverbin tarkoittamaa toimintaa. Tällainen merkitys toimii tässäkin vaivatta eikä asiayhteys kyseenalaista sitä. Päinvastoin tulkinta on linjassa sen kanssa, mitä Paavali on edelläkin puhunut tiedollisesta sumentumisesta. Jakeessa 32 Paavali siis sanoo, että vaikka pakanat ”ovat tienneet” Jumalan tuominneen paheista kuolemaan, he silti toimivat paheellisesti. Toisin sanoen tieto oli joskus aiemmin, paheita tehdään kirjoittajan omana aikana.

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 seurauksena on paheita. Kolmea rappiokehityksen esittelyä vertaamalla voidaan huomata, että eettisesti ”arvottomat ajatukset” (Room. 1:28) rinnastuvat himoihin (*epithymiai*) ja ”mielihaluihin” (*pathē*) (Room. 1:24, 26), mikä on stoalaisen tunneteorian mukaista.³⁸ Stoalainen tunneteoriat 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 tavoittelemisen arvoinen. Oikea tavoittelun kohde on vaihtunut vääräksi.

Paavalin ajattelun stoalaiset kytkökset näkyvät selvemmin, kun vertailukohdaksi asetetaan platonistinen tunneteoriat. Platonin mukaan himot nousevat ihmisen alemmasta sielunosasta. Ylemmän sielunosan tulee kuitenkin hallita ja ohjata alemmaa tulevia yllykkeitä (esim. *Valtio* 434d–441c). Niinpä Platon tuomitsee homoseksin luonnonvastaiseksi, koska se on hallitsematonta nautiskelua (*Lait* 636c); sinänsä hyväksyttävä seksuaalinen halu on vain liiallisuuksiin mennessään suuntautunut vastakkaisen sukupuolen lisäksi myös samaan sukupuoleen. Homoseksii on siis vain heteroseksin laajennus. Paavali sen sijaan operoi seksuaalisen kohteen vaihtamisella: pakanat ovat jättäneet heteroseksin ja vaihtaneet sen homoseksiiin (Room. 1:27). Näkemys seuraa stoalaista tunneteoriat, jossa himo on väärän asian tavoittelua ja siten kokonaan kielteistä. Jos Paavali tarkastelisi tilannetta platonistisesti, hän soimaisi pakanoita liiallisesta himoitsemisesta eikä leimaisi himoa kokonaan pahaksi.

Epiktetoksen mukaan oikea seksuaalisen halun kohde voidaan päätellä miehen ja naisen fyysisistä ominaisuuksista ja kyvystä käyttää sukupuolielimiä (*dynamis hē khrēstikē tois moriois*) (*Kesk.* 1.6.9). Toiminnassa tulee aina seurata ”luonnollista varustusta” (*tē fysikē kataskeuē*), mutta homoseksin harrastajat ”tuhoavat” aina itsessään olevan miehen

³⁸ Stoalaisesta tunneteoriat, ks. esim. Brennan 1998.

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

Paheluettelon johdannossa Paavali kutsuu paheita sanoilla *ta mē kathēkonta* ("sellainen mikä ei sovi") (Room. 1:28). Sana *kathēkon* kuului nimenomaan stoalaiseen eettiseen käsitteistöön, mutta esiintyy myös muualla, esimerkiksi Septuagintassa (esim. 2. Moos. 5:13; 36:1). Paavali muodostaa siitä kielto muodon, joka poikkeaa vakiintuneesta stoalaisesta formulasta (*para to kathēkon*). Kuitenkin ammattifilosofitkin saattoivat käyttää poikkeavia kielto muotoja. Esimerkiksi Epiktetoksen opettaja Musonius Rufus (Fragm. 32) käytti täsmälleen samaa ilmausta kuin Paavali. Kun Paavalin tekstin asiayhteys on täynnä stoalaisen filosofian teemoja, on perusteita olettaa, että hän liittyi myös terminologisesti samaan filosofiaan.

Jumalan viha, jonka Paavali tekstijakson alussa sanoo kohtaavan kaikkea vääryyttä ja jumalattomuutta (Room. 1:18), voisi periaatteessa tarkoittaa eskatologista tuomiota. Paavali kuitenkin puhuu vihan "ilmestymisestä" kreikan preesens-muodossa, ei futuurissa. Vaikka preesens-muotoa voidaan joskus käyttää myös futuurin merkityksessä, Jumalan vihan ilmestyminen on asiayhteydessä varsin helppo ymmärtää niin, että viha näkyy jo nyt paheissa, jotka kantavat itse oman rangaistuksensa. Paavalin mukaan Jumala on hylännyt pakanat paheisiin ja homoseksii rankaisee itse itsensä. Käsitys Jumalan vihasta on siten rationalisoitu. Tämä sopii stoalaiseen jumalakäsitykseen. Ciceron mukaan kaikki filosofit ovat yhtä mieltä siitä, että Jumala ei vihaa (*Velvollisuusista* 3.102). Jumalan vihasta saatettiin kuitenkin puhua symbolina sille, miten paheet rankaisevat itsensä (Epiktetos, *Keskusteluja* 3.1.37; 3.22.2). Paavali antaa tässä kohden apokalyptiselle Jumalan vihalle filosofisen tulkinnan.

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 filosofiasta. Esimerkiksi paheluettelon päätteeksi esiintyvä säälimättömyys on stoalaisille hyve. Tämä liittyy

jälleen stoalaiseen tunneteoriaan, jonka mukaan sääli on kärsimyksen tunnetta toisen ihmisen kohtalon vuoksi. Tätä kärsimyksen tunnetta pidetään epärationaalisenä, vaikka stoalaisen tuleekin suhtautua ihmisiin myönteisesti ja auttavaisesti. Sääli esiintyy stoalaisissa paheluetteloissa (esim. *Stoicorum veterum fragmenta* 3.414; Epiktetos, *Keskusteluja* 3.24.43).

Toiseksi Paavalin kuvauksessa on kaikuja kirjoituksista, esimerkiksi Genesiksen luomiskertomuksesta, millä terävöitetään Luojan ja luodun eroa (Room. 1:23). Jyrkkä epäjumalanpalveluksen tuomitseminen on epäilemättä juutalaista perintöä, samoin ajatus, että pakanoiden kaikki paheet homoseksistä murhanhimoon ja säälimättömyyteen ovat epäjumalanpalveluksen seurausta. Paavalin pakanakritiikki näyttääkin nousevan juutalaisesta pakanoiden vastaisesta polemiikista, josta Vanhassa testamentissa ja Vanhan testamentin apokryfikirjoissa on yllin kyllin esimerkkejä (esim. Jes. 44:9–20; Viis. 13–14). Missään vaiheessa Paavali ei kuitenkaan suoranaisesti perustele kielteistä arviotaan pyhillä kirjoituksilla. Ratkaisu on epäilemättä tarkoituksellinen: stoalainen filosofia osoittaa, että pakanoillakin olisi omista lähtökohdistaan käsin mahdollisuus tuntea Abrahamin Jumala, ja siksi he eivät voi puolustautua tietämättömyydellään (Room. 1:20).

Roomalaiskirjeen ensimmäisessä luvussa Paavalin suhde pakanuuteen on kahtalainen. Pintatasolla tarkasteltuna hän kuvaa pakanat kadotukseen menevänä massana, josta ei voi sanoa mitään hyvää. Toisaalta juuri pakanoilta lainataan ne aseet, joilla kielteinen arvio perustellaan. Argumentointia tarkastellessa teksti näyttäytyy pakanallisen filosofian, erityisesti stoalaisuuden läpätunkemalta. Ajatus siitä, että pakanatkin voivat tuntea Abrahamin Jumalan, johtaa Paavalin esittämään Jumalan stoalaisen teologian mukaisesti. Silloin Jumala voidaan ymmärtää nähtävässä todellisuudessa havaittavana maailman lakina, joka säättää paheen rankaisemaan itse itsensä. Pakanallisen filosofian näin perusteellinen lainaaminen saa lukijan kysymään, pitkö Paavali todellakin kaikkia pakanoita täysin tyhminä ja paheellisina vai onko puheissa poleemista liioittelua. Ainakin kirjeen seuraavassa luvussa viihteä jo myönteisempiä arvioita pakanamaailmasta (Room. 2:14–15, 27).

Tarkasteltavassa tekstikohdassa on kuitenkin kaksi piirrettä, joissa Paavali selvästi poikkeaa stoalaisista. Ensimmäinen on hänen kompromissiton suhtautumisensa polyteismiin: on vain ja ainoastaan yksi Jumala ja Luoja – miten tahansa hänet lähemmin ymmärretäänkään. Toinen seikka ei käy välittömästi ilmi, mutta tulee näkyviin tekstin edetessä: Kristuksen sovitustyö. Pakanamaailman kuvaus, samoin kuin seuraavan luvun kuvaus juutalaisista, tähtää sen osoittamiseen, että koko maailma on synnin vallassa ja voi pelastua vain Kristuksen kautta. Paheiden retorinen kuvailu, ensin pakanoiden kohdalla, sitten Roomalaiskirjeen toisessa luvussa juutalaisten kohdalla, tähtää tähän kristilliseen erityiskorostukseen. Stoalainen luonnollinen teologia ja opetus luonnonmukaisuudesta kiinnostavat häntä vain sen aikaa, kun ne palvelevat hänen pääsanomaansa. Sitten ne unohtuvat.

Ei pyhiä kirjoituksia vaan stoalainen runo

Kristinuskon ja filosofian kohtaaminen nousee avoimesti esiin Apostolien tekojen kertomuksessa Paavalin käynnistä Ateenassa (Ap. t. 17:16–34). Paavali itsekkin mainitsee käynnin (1. Tess. 3:1). Kertomusta ja siinä esitettyä Paavalin puhetta ei kuitenkaan tule suoraan tulkita Paavalin kirjeiden pohjalta. Antiikin historiankirjoittaja oli nykyistä kolleegaansa vapaampi muokkaamaan materiaaliaan, mikä koski erityisesti puheita (vrt. Thukydides, *Peloponnessolaissota* 1.22). Ei ole syytä olettaa, että Luukas (millä nimellä Luukkaan evankeliumin ja Apostolien tekojen tuntematonta kirjoittajaa on perinteisesti kutsuttu) toimi toisin. Apostolien tekojen Paavali-kuva on ymmärrettävä samaan tapaan kuin evankeliumien Jeesus-kuva. Molemmissa tapauksissa on ensi sijassa kyse siitä, miten kirjoittaja kuvaa kohdehenkilöään.

Ateena-perikooppi alkaa siitä, miten Paavali tuohtuu katsellessaan kaupungin lukuisia epäjumalankuvia. Näin polyteismin vastainen perusvakaumus kerrotaan lukijalle heti perikoopin avauksessa. Synagogassa Paavali keskustelee juutalaisten ja jumalaapelkäävien eli juutalaisuudesta kiinnostuneiden pakanoiden kanssa. Tähän asti hän näyttäytyy juutalaisena, mutta sitten kuvaus saa käänteeseen, joka rinnastaa hänet Sokrateeseen. Luukas kertoo, että Paavali keskusteli (*dielegeto*) torilla

kaiken päivää niiden kanssa, joita sattui tapaamaan. Tämä oli juuri Sokrateelle luonteenomaista: hän keskusteli (*dielegeto*) kaiken päivää kenen kanssa tahansa, milloin pylväskäytävissä ja harjoitteluhalleissa, milloin torilla (Platon, *Apologia* 31a, 33a; Ksenofon, *Muistelmia* 1.10).

Filosofit arvelevat, että Paavali on vieraiden jumaluuksien (*xenōn daimoniōn*) julistaja. Sokrates oli tuomittu kuolemaan uusien jumaluuksien (*kainā daimonia*) julistajana (Platon, *Apologia* 24c; Ksenofon, *Muistelmia* 1.1.1; *Sokrateen puolustuspuhe* 10). Paavali kuljetetaan Areiopagille. Hänen puheestaan päätellen kyseessä ei ole oikeuskäsittely, vaikka teoriassa Areiopagin mainitseminen voisi viitata siihen. Joka tapauksessa maininta synnyttää lukijalle miellelyhtymän oikeuskäsittelystä, mikä tukee Paavalin ja Sokrateen rinnastamista. Paavali aloittaa puheensa kuin Sokrates: ”Ateenan miehet” (*andres athēnaiōi*) (Platon, *Apologia* 17a).

Puhe alkaa viittauksella ateenalaisten hurskauteen tai taikauskoon – kaksimerkityksinen *deisidaimōn* sisältää sekä Paavalin tuohtumuksen (Ap. t. 17:16) että kohteliaisuuden. Viittaamalla tuntemattoman jumalan alttariin Paavali kiistää julistavansa jotain kaupungissa vierasta jumaluutta. Puheessa on kosketuskohtia Sokrateeseen, jonka kerrottiin pitäneen hyvettä tietona (esim. Platon, *Protagoras*) ja ajatelleen, että maailmaa johtaa jumalallinen kaitselmus (Ksenofon, *Muistelmia* 1.4). Nämä sokraattiset teemat asettivat Paavalin puheen sellaisille filosofisille linjoille, joita stoalaiset myöhemmin edustivat.

Paavali löytää stoalaisesta filosofiasta tukea epäjumalanpalveluksen vastaiselle julistukselleen. Kuten edellä todettiin, stoalaisten mukaan Jumala on läsnä kaikkialla. Siksi stoalaiset päättelivät, ettei temppeleitä tarvita. Kaikkeutta ylläpitävä Jumala ei myöskään tarvitse ihmisiltä mitään. Käytännössä stoalaiset kuitenkin suhtautuivat viralliseen uskontoon myönteisesti. Suhde jumalankuviin on stoalaisilla salliva, mutta ne ovat toissijaisia siihen nähden, että ihminen kantaa jumaluutta itsessään (Epiktetos, *Keskusteluja* 2.8.12–13). Vaikka stoalaisuutta ei voikaan yksiselitteisesti luonnehtia panteismiksi, siinä on vahva panteistinen leima: ”Sinusta on kaikki, sinussa on kaikki, sinuun on kaikki.” (Marcus Aurelius, *Itsetutkisteluja* 4.23; vrt. Room 11:36.)

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 käänös kadottaa) kirjoitetun runon aloitusjaksosta:

Aloittakaamme Zeuksesta, josta me ihmiset emme koskaan jää
 sanattomiksi. Kaikki tiet ovat Zeuksen täyttämiä,
 kaikki ihmisten kokoontumispaikat, täynnä on meri
 ja satamat. Me kaikki tarvitsemme Zeusta joka asiassa.
 Olemmehan hänen sukuaan ja ihmisiä auttaen
 hän näyttää merkkinsä: kansat hän nostaa työhön,
 muistuttaa ravinnosta, kertoo milloin maa on sopivin
 härille ja kuokille. Hän myös kertoo oikeat hetket
 kasvien istuttamiseen ja kaikkien siementen kylvämiseen.
 (Aratos, *Taivaanilmiöistä* 1–9)

Vaikka ajatus Jumalan ja ihmisen sukulaisuudesta esiintyy laajasti antiikin kirjallisuudessa Homeroksesta alkaen, runopätkän lainaaminen Aratokselta ei liene sattumaa. Runo oli yleisesti tunnettu ja varsin arvostettu. Sisällöllisesti se sopi Paavalin puheen stoalaiseen sävyyn. Puhe päättyy mainintaan Jeesuksen ylösnousemuksesta. Kuulijoiden reaktiot osoittavat, että tämä maininta on ylittänyt filosofisesti hyväksyttävät rajat. Vastaavasti puhe osoittaa, missä vaiheessa Paavali ei Luukkaan mielestä ollut enää valmis tulkitsemaan kristinuskkoa filosofisesti.

Areiopagi-puheesta löytyy kaksi rajalinjaa, joiden suhteen Luukkaan Paavali ei tee kompromissia. Hän suhtautuu ehdottoman kielteisesti epäjumalanpalvelukseen eikä suostu mukauttamaan Jeesuksen ylösnousemusta ja sen historiallista merkitystä filosofiaan. Edellinen käsitys on selvästi juutalaisen uskon perua, jälkimmäinen on kristillinen erityispainotus – joskin ajatus ruumiin ylösnousemuksesta on sekin juutalaista perua. Sen sijaan Jumala voidaan hyvin nähdä panteististyyppisesti ja ihminen Jumalan sukulaisena. Stoalaisuus tuntuu tässä vahvana.

Eklektinen Paavali

Edellä Paavalin (ja Luukkaan Paavalin) filosofiset piirteet näyttäytyvät hyvin pitkälle stoalaisina. Tämä vastaa nykytutkimuksen trendiä, jonka näkyvin edustaja maailmalla lienee Troels Engberg-Pedersen. Antiikin filosofinen maisema on kuitenkin kaikkea muuta kuin puhdasoppinen. Engberg-Pedersen osoittaa informatiivisessa artikkelissaan (2010a), että antiikin filosofista kenttää luonnehti *eklektisyys* eli valikoivuus: nekin filosofit, jotka identifioivat itsensä vahvasti johonkin tiettyyn koulukuntaan, saattoivat samalla omaksua kilpailevan koulukunnan ajatuksia.

Hyvä esimerkki eklektismistä on Uuden testamentin ajalta peräisin oleva Neljäs makkabilaiskirja, jossa kuvataan juutalaisia marttyyreita ja heidän kestävyytään kidutuksissa. Kirjoituksen vahva filosofinen luonne on helposti nähtävissä, sillä kestävyuden luonnetta ja taustaa eritellään filosofisin termein. Tutkijat ovat kuitenkin kiistelleet siitä, onko kysymyksessä platonistinen vai stoalainen filosofia, sillä kirjoitus sisältää molempia piirteitä. Valitettavan vähälle huomiolle jäänyt Robert Renehanin tarkkanäköinen artikkeli (1972) analysoi mallikelpoisella tavalla Neljännen makkabilaiskirjan filosofista taustaa. Renehan osoittaa, että Neljäs makkabilaiskirja ammentaa niin sanotun keskistoalaisen filosofian, erityisesti filosofi Poseidonioksen ajattelusta. Poseidoniokselle ja keskistoalaiselle ajattelulle oli ominaista pitkälle menevä platonistisen ihmiskuvan omaksuminen. Koska ihmiskuva on tärkeä tekijä myös Neljännessä makkabilaiskirjassa, seurauksena on tutkijoiden kummastusta herättänyt stoalaisen ja platonistisen filosofian piirteiden sekoittuminen. Vastaavalla tavalla voidaan nähdä, miten niin sanottu keskiplatonismi omaksui stoalaisia aineksia, varsinkin eettisissä kysymyksissä.³⁹

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

³⁹ Keskiplatonismista, ks. esim. Dillon 1977.

luvussa 13 on havainnollinen esimerkki. Siinä Paavali kehottaa tottelemaan esivaltaa, jonka Jumala on säätänyt olemaan pahoille peloksi ja hyvälle kiitokseksi. Suomalaisessa ympäristössä tämä on usein ymmärretty niin sanotun laillisen esivallan merkityksessä: sen mukaan tottelemisvelvollisuus seuraa silloin, kun esivallan asema on juridis-moraalisiin perusteisiin oikeutettavissa.⁴⁰

Suomalainen tulkinta on siinä mielessä perusteltu, että Paavali vetoaa myös kirjeen vastaanottajien omaantuntoon tottelemisvelvollisuuden täyttämiseksi. Omantunto on kuitenkin eräänlainen täydentävä peruste. Esivaltaa on nimittäin pakko totella pelon takia, mutta lisäksi myös ”omantunnon vaatimuksesta” (Room. 13:5). Pelko, jonka Paavali esittää ensi sijaisena tottelemiseen pakottavana tekijänä, viittaa edellä tarkemmin esiteltyihin esivallan voimakeinoihin: pelko, miekka, kosto ja viha ovat ne sanat, joilla Paavali kuvaa esivaltaa (KR 1992 kääntää hieman kaunistellen). Kiitoksen antaminen on poikkeus muuten väkivaltaisessa esivallan luonnehdinnassa.

Paavalin kuvaus esivallasta sopii siihen sosiaaliseen todellisuuteen, jossa hän eli. *Pax Romana* oli Rooman armeijan luomaa ja ylläpitämää, vaikka hallinnolla oli toki myönteisempiäkin keinoja käytettävissään. Tarvittaessa armeija kuitenkin kukisti kaikki levottomuudet häikäilemätöntä väkivaltaa käyttäen. Se, että Paavali ymmärtää pakon juuri alistumiseen pakottavana välttämättömyytenä, näkyy jo esivaltaopetuksen alussa: ”Kaikki elävä (*pāsa psykhē*) olkoon alamainen.” (Room. 13:1, suom. NH). Vaikka Paavali käyttääkin kolmannen persoonan imperatiivia, lause on ymmärrettävä toteamuksena, ei kehotuksena. Kun hän esivalta-jakson edellä ja sen jälkeen antaa kehotuksia, hän suuntaa ne kristityille ja käyttää toisen persoonan imperatiivimuotoa. Sitä paitsi Paavali ei voisi ajatella antavansa kehotuksia kaikille eläville olennoille.

Myös Epiktetos käyttää kolmannen persoonan imperatiivimuotoa esitellessään Jumalan laiksi nimeämänsä yleisen totuuden: ”Se, mikä on voimakkaampaa, kukistakoon aina sen, mikä on heikompaa.” (Epikte-

⁴⁰ Huttunen 2010, 90–113.

tos, *Keskusteluja* 1.29.13,19.) Epiktetoksen tekstin asiayhteys osoittaa, että vahvemman laki ei ole kehotus vaan toteamus yleisestä tosiasiaista.⁴¹ Vahvemman lakiin viittaa muun muassa juutalainen historioitsija Josefus, joka kertoo juutalaissodan 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 kaikkein määräävin: vahvempien edessä täytyy taipua ja ne hallitsevat, joilla on aseiden mahti. (Josefus, *Juutalaissota* 5.367)

Teologisesti tulkitusta vahvemman laista onkin johdonmukaista päätellä, että vahvempia vastaan nouseminen on itse Jumalaa vastaan nousemista: ”Te ette sodi vain roomalaisia vaan myös Jumalaa vastaan.” (*Juutalaissota* 5.378.) Paavalin ajatus tulee hyvin lähelle tätä. Antiikin filosofiassa vahvemman laki on tunnettu vanhastaan ja siinä saatettiin nähdä moraalittoman voimapolitiikan piirteitä (esim. Platon, *Valtio* 338e–339a; *Gorgias* 483a–484c). Tämä ei kuitenkaan ollut välttämätön tulkinta. Thukydideella tulee havainnollisesti esiin vahvemman lakiin liittyvä suojeleva piirre: ateenalaiset ilmoittavat tuhoavansa Meloksen vahvemman oikeudella, mikäli nämä asettuvat vastarintaan, mutta suhtautuvansa kohtuudella, mikäli Melos alistuu (*Peloponnessolaissota* 5.104–105, 111). Logiikka on täsmälleen sama kuin Paavalilla, joka lupaa esivaltaa vastaan nouseville tuhon, mutta alistuville esivallan kiittoksen. Ateenalaiset esittävät vahvemman laille jopa teologisen perustelun ja tulevat siinäkin suhteessa lähelle Paavalia.

Vahvemman laki on yleistä filosofista perinnettä, mutta sitä tulkittiin eri tavoin eri koulukunnissa. Edeltävien Paavalin tekstianalyyysien perusteella voisi olettaa, että hän tässäkin kohtaa liittyisi stoalaiseen perintöön. Jeesuksen kynnikkofilosofina nähnyt F. Gerald Downing katsookin, että Paavalin esivaltaopetus edustaa stoalaista näkemystä.

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 kunnan mies on tarkastellut kaikkea 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.⁴²

Alistumisvaatimus kieltämättä on samankaltainen, mutta laajemmassa tarkastelussa paljastuu, että Epiktetos ei sittenkään edellytä niin täydellistä alistumista kuin Paavali. Vaikka vahvemman laki on Epiktetoksenkin mielestä vääjäämätön, se ei estä esivallan vastustamista. Itse asiassa väärämielisen esivallan kohdalla näin pitääkin menetellä, vaikka se johtaisi tuhoon. Tuho osoittaa vain *ruumiillista* heikkoutta, ja vastaan nousija on *moraalisesti* vahvempi, Epiktetos selittää.⁴³

Epiktetoksen asettama raja suhteessa esivaltaan käy ilmi, kun hänen edellä mainittua lausumaansa vahvemman laista tarkastellaan asiayhteydessään. Epiktetos käy siinä kuvitteellista dialogia tyrannin kanssa, jonka esittämän syytöksen mukaan filosofit opettavat halveksimaan 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 (*fōbon*).” 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 heikompa.” ”Kymmenen miestä on yhtä vahvempi.” Missä asiassa? Kahlehdittaessa, tapettaessa, kulje-

⁴² Downing 1998, 66–67, 74, 83, 280–281.

⁴³ Huttunen 2003, 153–190; 2009, 83–92.

tettaessa ihmistä mihin halutaan, omaisuuden riistämässä. Kymmenen miestä voittaa toki yhden niissä asioissa, missä he ovat vahvempia. Missä asiassa he sitten ovat heikompia? Siinä, jos tuolla yhdellä on oikeat käsitykset ja muilla ei. Miten siis on? Voivatko nuo kymmenen voittaa tässä asiassa? Miten he voisivat? (Epiktetos, *Keskusteluja* 1.29.11–15)

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 luonnon 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.

Ensinnäkin Paavali ei lainkaan esitä sitä mahdollisuutta, että esivalta voisi olla väärämielinen. Tämä näkyy erinomaisesti Paavalin tekstin tulkintahistoriassa, jossa esivaltaopetusta on perinteisesti täydennetty Pietarin sanoilla Apostolien teoissa (jotka muuten ovat toisintoa Sokraateen puolustuspuheesta [Platon, *Apologia* 29d]): ”Ennemmin tulee totella Jumalaa kuin ihmisiä.” (Ap. t. 5:29.) Täydentäminen on luonnollisesti koettu tarpeelliseksi vain siksi, että Paavalin opetuksesta ei ole löydetty vastaavaa varausta. Epiktetos sen sijaan puhuu tyrannin vastustamisesta erittäin usein.

Toiseksi pelko (*fobos*) ei Paavalin opetuksessa ole pahe kuten se Epiktetoksen stoalaisessa filosofiassa on. Edellä lainatussa tekstikatkelmassa Epiktetos korostaa, ettei pelolla voi hallita sitä, jolla on oikeat käsitykset. Tämä ei yllätä, kun muistaa, että pelko on yksi stoalaisen tunneteorian neljästä pääpaheesta. Pelon lisäksi muita pääpaheita olivat suru (*lypē*), himo (*epithymia*) ja nautinto (*hēdonē*). Sama näkemys pelosta toistuu muuallakin Epiktetoksen teksteissä. Esimerkiksi pelottomuutta käsittelevässä tekstissään hän korostaa, etteivät korkea-arvoisen henkilön henkivartijoiden miekat aiheuta pelkoa, mikäli ihmisellä on oikea filosofinen asennoituminen (*Keskusteluja* 4.7).

Toisessa tekstissä (*Keskusteluja* 1.30) Epiktetos selittää, kuinka filosofisesti valmistautunut haluaa miellyttää Jumalaa enemmän kuin korkea-arvoista ihmistä (*tina tōn 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 äärellä” (*epi tēs makhairās*) 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. Näkemys on niin silmiinpistävän erilainen, että Paavalin ajattelua ei voi tulkita stoalaiseksi.

Itse asiassa läheisempi vertailukohta Paavalin ajatteluun löytyy stoalaisten rajuin sanoin arvosteleman Epikuroksen tekstistä. Kiinnostava Epikuroksen kohta liittyy hänen pohdintoihinsa oikeudenmukaisuuden luonteesta. Hänen näkemyksensä oikeudenmukaisuudesta tuskin olisi kelvannut Paavalille, sillä Epikuroksen mielestä oikeudenmukaisuus (*dikaiosynē*) ei itsessään ole mitään. Oikeudenmukaisuus on pelkästään ihmisten keskinäinen sopimus siitä, etteivät he vahingoita toisiaan. Paavalille oikeudenmukaisuus – tai ”vanhurskaus” niin kuin sana Paavalin teksteissä tavallisesti käännetään – on yleisesti ottaen jotain Jumalalta tulevaa ja siinä mielessä kaikkea muuta kuin ihmisten keskinäinen sopimus. Epikuros jatkaa ajatustaan loogisesti sanomalla, ettei myöskään epäoikeudenmukaisuus (*adikiā*) ole itsessään mitään, ei siis myöskään pahaa. Ihmisten välisessä kanssakäymisestä siitä voi kuitenkin tulla pahaa:

Epäoikeudenmukaisuus ei ole itsessään pahaa, vaan ainoastaan liittyessään pelkoon (*fobō*) siitä, ettei onnistu pakenemaan tällaisista teoista rankaisemaan asetettuja. Se, joka rikkoo salassa keskinäistä sopimusta olla vahingoittamatta ja joutumatta vahinkoon, ei voi luottaa siihen, ettei paljastu, vaikka hän tällä hetkellä olisi paljastumatta lukemattomia kertoja. On näet epäselvää, onko hän paljastumatta kuolemaansa saakka. (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 Paavalikaan väitä esivallan rankaisevan kaikkia. Kaikkia esivaltaa vastustavia tosin kohtaa rangaistus (Room. 13:2), mutta kreikankielisen 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.

Epikuroksella pelon välttäminen liittyi hänen ajatteluunsa, joka korosti nautintoa suurimpana hyvänä ja eettisenä tavoitteena. Kuten aiemmin on todettu, nautinto ei Epikurokselle tarkoittanut hillittömyyttä vaan kohtuullisuutta, jopa suoranaiseen askeesiin asti. Nautinto edellytti myös mahdollisuuksien mukaan vetäytymistä julkisesta elämästä ja yhteiskunnallisesta vastuusta. Paavalinkaan esivaltaopetus ei sisällä kehoituksia kristityille asettua julkisen elämän palvelukseen eikä ylipäättään ohjeita siitä, miten esivallan virkaa hoitavan pitäisi toimia. Koko Paavalin kuvaus käsittelee alamaisen asemaa – sen hän ajatteli lukijakunnanleen luontevaksi.

Epikurolaisten ihanne oli ystävien keskinäinen rauhallinen yhteisöelämä muusta maailmasta erillään. Tuskin on sattumaa, että Paavali siirtyy pian esivaltaopetuksen jälkeen käsittelemään kristittyjen keskinäistä yhteiselämää, jossa vahvemman laki tulee esiin Paavalin puhuessa heikoista ja vahvoista kristityistä (Room. 14–15). Clarence E. Glad (1995) on osoittanut että tämän kristillisen yhteiselämän lähin vastine antiikissa oli juuri epikurolainen yhteisöihanne.

Tämä ei kuitenkaan johda siihen, että Paavalin yhteiselämää koskevat ohjeet olisivat puhtaasti epikurolaisia. Kun hän puhuu ruuan puhtaussäädöksiä koskevista erilaisista näkemyksistä, ajatus lähestyy taas stoalaisia painotuksia. Paavalin yhteisöissä ongelmana on se, että ”joku katsoo voivansa syödä kaikkea, mutta heikkouskoinen syö vain kasviksia”. Tämä on johtanut keskinäiseen tuomitsemiseen ja halveksuntaan (Room. 14:2–3). Paavali kiinnittää huomiota siihen, että ruokia koskevat eri käsitykset kätkevät taakseen yhteisen motiivin: ”Joka syö, syö Herran kunniaksi, sillä hän kiittää Jumalaa. Joka taas ei syö, on Herran kunniaksi syömättä, ja hänkin kiittää Jumalaa.” (Room. 14:6.) Logiikka on sama kuin Epiktetoksella, joka puhuu siitä miten yleiskäsitykset ovat samoja, mutta niiden soveltaminen johtaa ristiriitaan:

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

Paavali hahmottaa kristittyjen ruokaa koskevia ristiriitoja samalla periaatteella. Kaikki kristityt syövät sitä ruokaa, josta voivat kiittää Herraa. He kuitenkin eroavat siinä, mikä konkreettinen ruoka on sopiva syy kiitokseen. Paavalilla, joka samaistaa itsensä kaikkea syöviin vahvoin (Room. 15:1), on tähän selvä mielipide. Hän pyrkii kuitenkin ymmärtämään heikkojen kantaa eräänlaisena käsityksenä tai arvoarvostelmana, jonka kautta ruoka saa heikkouskoisen mielessä epäpuhtauden leiman: ”Heraan Jeesukseen Kristukseen luottaen tiedän varmasti, ettei mikään ole sinänsä epäpuhdasta. Mutta jos joku pitää jotakin epäpuhtaana, hänelle se on epäpuhdasta.” (Room. 14:14.)

Kyseessä on puhtaustematiikkaan sovellettu toisinto stoalaisesta arvoteoriasta, jota Paavali sovelsi Ensimmäisen korinttilaiskirjeen luvussa 7. Arvoteorian mukaan mikään ei sinänsä ole pahaa, mutta ihmisten arvoarvostelmat tekevät niistä pahoja. Samalla tavoin myöskään ruoka ei sinänsä ole epäpuhdasta, mutta – Paavalin mielestä virheellinen – arvoarvostelma tekee sen epäpuhtaaksi sille henkilölle, jolla on tällainen arvoarvostelma. Epäpuhtautta ei siis ymmärretä minkään ruuan omana ominaisuutena. Stoalaisen teologian – johon juutalais-kristillinen luomisusko epäilemättä hyvin voi yhtyä – mukaanhan on luonnollista ajatella, että Jumalan johtama maailma on kaikilta osin hyvää.

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 ominainen asenne tulee vahvimmin esiin Roomalaiskirjeen ensimmäisessä luvussa, joka vahvan poleemisin, mutta samalla filosofisin sanankääntein käy pakanallista maailmaa vastaan. Ensimmäisen korinttilaiskirjeen alussa Paavali hyödyntää filosofiasta peräisin olevia ajatuksia, mutta irtisanoutuu voimakkaasti filosofiasta – ja siinä suhteessa irtisanoutuminen on perusteltua, ettei hän edes yritä kiistää ristin hulluutta.

Filosofiaan kielteisesti tai ehkä paremminkin ristiriitaisesti suhtautuvien tekstikohtien ohella Paavali hyödyntää filosofiaa hyvinkin neutraalilla tavalla. Ensimmäisen korinttilaiskirjeen luvussa 7 hän käyttää filosofiaa oman eettisen julistuksensa tukena, mutta tällöinkään hän ei ole valmis luopumaan Kristuksesta uskon keskuksena. Viimeksi mainittu vakaumus Kristuksen merkityksestä näkyy myös Apostolien tekojen Ateena-jaksossa, joka Aratos-lainauksineen on leimallisen stoalainen. Ateena-jakso ja Roomalaiskirjeen alku osoittavat kuitenkin myös kompromissitonta suhtautumista polyteismiin ja jumalankuviin, joita stoalaiset olivat valmiita tulkitsemaan parhain päin.

Paavali yhdisti filosofisia aineksia muualta saamaansa aineistoon. Lisäksi hän saattoi yhdistellä eri filosofisten koulukuntien opetuksia. Tämä tulee esiin esimerkiksi Roomalaiskirjeen esivaltaa ja yhteisöelämää koskeissa opetuksissa, joissa epikurolaisuus ja stoalaisuus kohtaavat. Samalla on pidettävä mielessä, että Paavali oli näissäkin kohdissa vahvasti juutalaiseen taustaansa ankkuroitunut, mikä näkyy vaikkapa pyhiin kirjoitusten lainauksissa (Room. 15:9–12). Tässä hän oli oman aikansa lapsi, jonka filosofista kenttää luonnehti eklektisyys. Vaikka koulukuntarajat olivat *periaatteessa* jyrkät ja eri filosofit samaistuivat yleensä yhteen koulukuntaan, *käytännössä* toisilta koulukunnilta saatettiin omaksua aineksia. Tämä periaatteen ja käytännön ero selittää myös sen, miksi Paavali saattaa samanaikaisesti suhtautua äärimmäisen kielteisesti filosofiaan ja silti käyttää filosofista aineistoa.

Oliko Paavalin julistus siis filosofista? Vastaus riippuu siitä, mitä filosofialla tarkoitetaan. Jos filosofian ajatellaan olevan muuta kuin uskontoa, tilannetta ei arvioida antiikin filosofian lähtökohdista. Antiikin maailmassa jumalasta tai jumalista puhuminen oli luonnollinen osa filosofiaa, samoin näiden (modernin silmin uskonnollisten) vakaumusten mukaan eläminen. Paavali ei siis antiikin katsannossa ollut välttämättä aivan kaukana filosofisesta julistajasta. Jos filosofialla tarkoitetaan niitä filosofisia ajatuksia, joita Paavalin aikana liikkui, voidaan hänen julistuksensa myös nähdä filosofisena. Mitään puhdasoppista koulukuntafilosofiaa hän ei edustanut, mutta tämäkään ei ole antiikin filosofeille poikkeuksellista. Edelleen on syytä huomata, että suhde filosofiaan on paikoin ristiriitainen. Voimakas irtisanoutuminen inhimillisestä viisaudesta ei välttämättä tarkoita, että Paavalilta puuttuisi suhde filosofiaan.

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

5. Antiikin filosofiasta Raamattuun

Edellisissä, Jeesusta ja Paavalia käsittelevissä, kirjan luvuissa lähtökohdiana on ollut Uuden testamentin teksti. Luvuissa keskityttiin valikoituihin uusitamentillisiin tekstijaksoihin, joille etsittiin valaistusta yleensä useasta filosofisesta tekstistä. Tämä on Uuden testamentin tekstien ymmärtämisen kannalta perusteltua, mutta samalla filosofisen vertailumateriaalin ymmärtäminen jää helposti fragmentaariseksi. Tässä luvussa Uuden testamentin ja filosofian suhdetta lähestytään jälkimmäisen näkökulmasta. Fokukseen nostetaan filosofien tekstit, joista käsin tehdään katsauksia useampaan suuntaan Uudessa testamentissa.

Esimerkkinä on kolme hieman erilaista kysymyksenasettelua. Ensimmäisenä perehdytään stoalaisfilosofi Kleantheen hymniin Zeukselle (*Stoicorum veterum fragmenta* 1.537) ja pohditaan, mitä Uuden testamentin ajattelua sen avulla voidaan valaista. Toisessa esimerkissä astutaan Uuden testamentin tekstien ulkopuolelle ja perehdytään siihen, mitä Epiktetos tiesi varhaisista kristityistä. Kolmannessa esimerkissä näkökulma on reseptio- ja vaikutushistoriallinen: siinä katsotaan, miten kristinuskoa vastustanut uusplatonisti Porfyrios käytti Uutta testamentia ja miten se vaikutti hänen ajatuksiinsa.

Kleantheen hymni Zeukselle

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

lukunnan perustajan Zenonin lahjakkaimpiin oppilaisiin ja eteni sittemmin koulun johtoon tämän jälkeen. Kleanthes edusti stoalaisuuden uskonnollisimpia äänenpainoja, jollaisia tapaamme uudestaan vasta myöhäisstoalaisen Epiktetoksen teoksissa. Kleantheen mukaan tavallinen filosofinen teksti voi kylläkin antaa riittävästi tietoa jumalasta, mutta vasta runouden ja sävelten myötä saavutetaan jumaluuden todellinen tuntemus (*Stoicorum veterum fragmenta* 1.486).

Hymni ja sen sisältö

Tekstikriittisesti hymni sisältää vaikeita haasteita, joista tärkeimmät näkyvät myös tässä käännöksessä.⁴⁴ 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.

auliisti se alistuu valtaasi.

9 Sinulla on voittamattomissa käsissäsi tällainen palvelija:

10 kaksikärkkinen, tulinen, ikuisesti elävä salama.

11 Sen iskusta luonnossa [toteutuu] kaikki.

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 mieleesi.

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 ryntäävät kuka minnekin,

27 toiset kamppailua kaihtamatta tavoittelevat mainetta,

28 toiset itsekkäästi suuntaavat mielensä rikkauksiin,

29 toiset toimettomuuteen ja ruumiin nautintoihin.

30 [...] he ajautuvat kuka minnekin, 31 tavoitellessaan täysin päinvastaista.

32 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 läpitunkema. Sen jumalakäsitys on sekoitus panteismia, teismia ja polyteismia. Hymnissä lauletaan kaikkeutta hallitsevalle ”ikuiselle kaikkivaltiaalle” (säe 1), jota ilman ”ei tapahdu mitään” (säe 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” (säe 1), siis jumalista, joskin muiden jumalien asemaa voisi kuvata analogiseksi kristinuskon enkeleille.

Monet hymnin ilmaiset on ymmärrettävä viittauksina jonkinlaiseen panteismiin. On yleisesti tunnettua, että stoalaiset käsittivät Jumalan maailmaa läpäiseväksi voimaksi, joka ylläpitää, järjestää ja ohjaa kaikkea. Tästä näkökulmasta hymnin sanat kaiken läpäisevästä ”maailmanjärjestä” (*koinos logos*) (säkeet 12–13), ”kaikkeuden ikuisesta järjestä” (*pantōn logos aien eōn*) (säe 21) ja ”laista, jonka Jumala on kaikelle säätänyt” (*theū koinos nomos*) (säe 24; vrt. säe 2), on ymmärrettävä itse Jumalaksi, ”joka tunnetaan monilla nimillä” (säe 1). Jumala on siten panteistisesti läsnä koko maailmassa.

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

Hymni seuraa kreikkalaisten jumalhymnien rakennetta. Se alkaa traditionaaliseen tapaan puhuttelulla (säkeet 1–6), jonka jälkeen seuraa Jumalan ylistys (säkeet 7–21). Säkeissä 22–31 esitetään rukouksen aihe, mikä johtaa avunpyyntöön ja lupaukseen ylistyksestä (säkeet 32–39). Seuraavana runoa selitetään lyhyesti tämän jaon pohjalta.

1–6 ”Luonnon alkuunpanija” (*fyseōs arkhēgos*) (säe 2) viitanee stoalaiseen käsitykseen Jumalasta kaiken olevaisen alkulähteenä, johon kaikki myös palaa ns. maailmanpalossa (*ekpyrōsis*) muotoutuakseen jälleen uudestaan ikuisessa kiertokulussa. Säkeen 4 loppu on turmeltunut. Se ei sovi runomittaan eikä korjauksesta ole tutkijoiden kesken yksimie-

lisyyttä. Säkeen alkupuolella on Uuden testamentin kanssa tehtävän vertailun kannalta kiinnostava maininta ihmisen ja Jumalan sukulaisuudesta: ”sillä me olemme sinun sukuasi (*ek sū gar genos esmen*).” Sanamuoto muistuttaa Aratoksen lausetta, jota Paavali lainaa Apostolien tekojen Areiopagi-puheessa.

7–21 Hymnimuodon perinteiden mukaisesti Kleanthes kuvaa hymnin toisessa jaksossa Jumalan mahtavuutta. Hän esittää Zeuksen maailmanhallintoa stoalaisen fysiikan ja teologian mukaisesti, tosin omin painoituksin. Kleantheen mukaan kaikki tapahtuu kohtalon (*fatum*) vaikutuksesta, mutta kaikki ei ilmennä kaitsemusta (*providentia*) (*Stoicorum veterum fragmenta* 2.933; kohta on säilynyt vain latinankielisenä käännöksenä). Erottelu tulee mahdollisesti näkyviin siinä, että hymnin mukaan Jumala ei aiheuta, ”mitä pahat ihmiset mielettömydessään tekevät” (säe 17). Pahojen ihmisten toiminta ei siis ole Jumalan kaitsemuksen vaikutusta. Tosin Jumala osaa sopeuttaa myös pahan osaksi harmonista kokonaisuutta ”niin, että kaikkeuden ikuinen järki on yksi” (säe 21).

Maailmanjärki (*koinos logos*) (säkeet 12–13) kuvaa stoalaisilla Jumalaa kaikkialle levinneenä ja kaikkea ylläpitävänä rationaalisena voimana (Diogenes Laertios, 7.1.88; Marcus Aurelius, *Itsetutkisteluja* 8.54; vrt. Herakleitos, *Fragm.* 41 ja 114).⁴⁵ Tämä voima näkyy erityisesti taivaallisessa tulesta, 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 perustaltaan ole yksi, vaan Jumala liittää ne harmoniseksi kokonaisuudeksi. Pahan harmonisointi ilmentää ykseyttä

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).

22–31 Kleanthes kuvaa pahojen ihmisten toimintaa ja syytä siihen, mihin hän ohimennen viittasi jo säkeessä 17. Pahojen ”mielettömyys” on kaikkeuden järjen hylkäämistä. He eivät ”pidä silmällä” tai ”kuuntele” Jumalan kaikille säätämää lakia (*theū koinos nomos*). Ihmiset tahtovat hyvää, mutta he ovat onnettomia. Ymmärryksen mukaisessa elämänasenteessa he sen sijaan taipuvat noudattamaan lakia ja saavat hyvän elämän, mielettömyyden vallassa puolestaan he ajautuvat ”kuka minnekin”. Kolmiosainen luettelo mainitsee usein esitetyt paheet (ks. esim. Platon, *Valtio* 580e–581b; Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka* 1.5): maineen, omaisuuden ja ruumiillisten nautintojen tavoittelun. Ihmiset asettavat näiden saavuttamisen korkeimmaksi päämääräkseen ja arvelevat sen tuovan onnea. Näin ei kuitenkaan tapahdu, joten he saavuttavat ”täysin päinvastaista”, onnettomuuden (”Nuo onnettomat”, säe 23). He eivät ole oivaltaneet, että onni saavutetaan elämällä ”luonnon mukaisesti”, sillä

eläminen luonnon mukaisesti on päämäärä, ja se tarkoittaa elämistä oman ja kaikkeuden luonnon 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. Tässä juuri on onnellisen ihmisen hyve ja elämän tasainen virta, kun hän toimii kaikessa sopuinnussa oman yksityisen jumalhenkensä kanssa ja kaikkeuden säätelijän tahdon mukaisesti. (Diogenes Laertios 7.88; suom. Marke Ahonen)

32–39 Lopuksi seuraa hymnimuodon edellyttämä päätös, jossa esitetään pyyntö ja palataan johdanto-osan (säkeet 1–6) puhutteluun ja ylistykseen. Johdannon yksikkömuotoisen laulajan vaihtuminen monikoksi selittyy niin ikään hymnimuodon vaatimuksilla. Ymmärtämättömyys, josta Kleanthes puhuu edellä (säkeet 22–31) määritellään nyt tietämättömyydeksi. Paheelliset eivät tunne Jumalan lakia, joskin syy on heidän itsensä: koska laki on maailman kulussa ilmenevä luonnon laki, se on kaikkien havaittavissa. Paheelliset kuitenkin hylkäävät sen (säe 22) ja jättävät sen huomiotta (säe 24).

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

asenne pyyntörukouksiin on varautunut. Esimerkiksi Senecan mukaan rukoukset eivät vaikuta kohtaloihin mitenkään (*Naturales Quaestiones* 2.35). Tutkijat ovatkin päätyneet siihen, että Kleantes joko muotoilee rukouksen pelkän hymnimuodon vaatimuksesta tai hän tuntee filosofiaan huolimatta tarvetta pyytää Jumalalta apua. Rukouksessa ei kuitenkaan pyydetä muutosta kohtalon kulkuun vaan *tietoa*, jonka avulla ihminen voisi mukautua Jumalan tahtoon. Stoalaisten mukaan jumaluus on voimakkaammin läsnä ”jossain muualla” (taivaan eteerisessä tulella tms.), ja tämä tekee myös rukoilemisen mahdolliseksi.

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

Kleanteen hymni ja Uusi testamentti

Kleanteen hymnistä voi vetää linkejä useampaan suuntaan. Johanneksen evankeliumin prologina on hymni, jonka uskonnonhistoriallinen taustaa on johdettu Vanhan testamentin viisausteologiaan (esim. Sananl. 8), Qumranin teksteihin, rabbiinisen ja hellenistisen juutalaisuuden traditioihin, gnostilaisuuteen ja kreikkalaiseen filosofiaan. On selvää, että nämä taustat olivat monella tapaa vuorovaikutuksessa toistensa kanssa. Tämä näkyy esimerkiksi Aleksandrian juutalaisen Filonin ajattelussa, joka tarjoaa hyviä vertailukohtia Johanneksen evankeliumin prologille.⁴⁶ Filon ammensi niin juutalaisista kuin kreikkalaisistakin lähteistä. Filoninkin tuntemiin filosofisiin ajatuksiin voisi liittyä Johanneksen hymnin *logos*, joka tavallisesti käännetään Sanaksi, mutta joka voitaisiin hyvin kääntää myös Järjeksi: ”Alussa oli Järki.” (Joh. 1:1.) Tiettyä sukulaisuutta voidaan osoittaa platonismiin, kuten jo kirkkoisä Augustinus havaitsi (*Tunnustukset* 7.9), ja stoalaisuuteen.

⁴⁶ Dunderberg 1997, 295–296.

Tässä yhteydessä ei ole tarpeen lähemmin katsoa, mistä kaikkialta Johanneksen hymni 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 Johanneksen hymnille voisi olla muitakin, ehkä läheisempiäkin rinnastuskohtia. On vain tiedostettava, että näkökulma johtaa rajattuun kysymyksenasetteluun.

Johanneksen jumalallinen Sana (*logos*) muistuttaa Kleantheen hymnin maailmaa ohjaavaa järkeä (*koinos logos*) (säe 12), joka stoalaisesti tulkittuna samaistuu Jumalaan. Ei ole mitään, mitä ei olisi tapahtunut ilman Jumalan eli maailmanjärjen tai Sanan vaikutusta (säe 15, Joh. 1:3). Sekä Kleantheen että Johanneksen hymnissä ongelmaksi koetaan tiedon puute maailmanjärjestä tai Sanasta (säe 35; Joh. 1:10). Antiikin filosofiaan verrattuna Johanneksen ajatus siitä, että *logos* tuli ihmiseksi, on kuitenkin varsin omaperäinen. Kleanthes sen enempää kuin muutkaan filosofit eivät sellaista esittäneet (vrt. Augustinus, *Tunnustukset* 7.9).

Pakanoiden ”syntiinlankeemusta” kuvatessaan (Room. 1:18–32) Paavali on hyödyntänyt stoalaisia ajatuksia, joita tapaamme myös Kleantheen hymnissä. Paavalin mukaan Jumalan näkymättömät ominaisuudet – ikuinen voima ja jumaluus – voidaan ymmärtää maailmaa tarkastelemalla (Rom. 1:20). Väite perustuu hyvin pitkälti stoalaiseen teoriaan mahdollisuudesta havaita jumaluuden olemassaolo ja luonne. Tässä mielessä Paavali tulee myös allekirjoittaneeksi – huomaamattaan? – stoalaisen käsityksen Jumalasta maailmaa läpäisevänä voimana, vaikka hän toisaalta korostaa myös Luojan ja luodun eroa. Kleantheen hymni antaa hyvän kuvan tästä Paavalin näkemysten taustalla olevasta jumaläkäsityksestä.

Kleantheen tapaan Paavali katsoo, että paheelliset ihmiset ovat välinpitämättömiä Jumalan olemuksesta, hänen maailmanjärjestyksestään ja laistaan (säkeet 21–24; Room. 1:21, 26–28, 32). Näiden huomioon ottaminen edellyttää ymmärrystä, mutta välinpitämätön on ymmärrystä vailla (molemmilla sana *nūs* ja sen sukulaissanoja) (säkeet 17, 25–26; Room. 1:20, 28). Välinpitämättömyydestä seuraa tietämättömyys Jumalasta ja maailmanjärjestyksestä (säe 35; Room. 1:28). Stoalainen teologia tekee ymmärrettäväksi myös Roomalaiskirjeen toisen luvun väit-

teet pakanoista. Kleantheen hymnistä ilmenee, että ”luonnon alkuunpanija” (*fyseōs arkhēgos*) eli Jumala on asettanut lakinsa maailmaan nähtäville. Siksi Paavali voi väittää, että pakanatkin luonnostaan (*fysei*) voivat tuntea lain ja jopa täyttää sen (Room. 2:14–15, 27; vrt. 1:32).

Kuten edellä on nähty, Paavalin puhe Areiopagilla (Ap.t. 17:22–32) sisältää lukuisia kytköksiä stoalaiseen filosofiaan. Näistä selkein on suora, sanasanainen runolainaus Aratokselta: ”Me olemme myös hänen sukuaan.” Vaikka tässä yhteydessä pohditaankin Kleantheen hymnin ja Areiopagi-puheen suhdetta, suora lainaus Aratokselta on pakko ottaa huomioon. Kysymys on nimittäin siitä, voidaanko lainauksessa nähdä viite myös Kleantheen hymniin. Siksi seuraavana tarkastellaan Aratoslainausta osana puhetta.

Vaikka Aratoksen runoa arvostettiin paljon, arvostetumpiakin olisi löytynyt. Homeroskin puhui jumalan ja ihmisen sukulaisuudesta (*Ilias* 5.896). Tärkeää runon valinnassa näyttää olleen se, että Aratoksen runon stoalainen taustafilosofia sopii Areiopagi-puheen stoalaiseen sävyyn. Huomiota herättää kuitenkin Paavalin monikollinen puhe ”eräistä teidän runoilijoista”. Viittaako hän Aratoksen lisäksi myös johonkin toiseen stoalaiseen runoon? Tavallinen selitys monikolle on se, että Luukkaan Paavali noudattaa antiikin yleistä käytäntöä. Monikko on vain retorinen tehokeino eikä viittaa todelliseen monikkoon (Aristoteles, *Retoriikka* 1407b). Areiopagi-puhetta vastaavasta käytännöstä on esimerkkejäkin: ”Siksi runoilijat sanovatkin”, Aristoteles lausuu, mutta tämän jälkeen seuraa vain yksi lainaus Euripideelta (*Politiikka* 1252b).

Toinen huomiota herättävä seikka on Areiopagi-puheen lainauksessa oleva pieni poikkeama Aratoksen sanamuodoista. Olla-verbin eepinen muoto (*eimen*) on Apostolien teoissa korvattu toisella, tavallisemmalla 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 haetaan 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. Heijasteleeko olla-verbin muoto Kleantheen Zeus-hymnin sanamuotoja ”sillä me olemme (*esmen*) sinun sukuasi” (säe 4)? Klean-

theen stoalainen runo tulee nimittäin mieleen seuraavana vertailukoh-
tana Aratoksen runon jälkeen.

Kysymystä voidaan pohtia sen valossa, miten Aratoksen ja Klean-
theen runot sopivat *sisällöllisesti* Areiopagi-puheen aihepiiriin. Runon
sisällöllä näyttää olevan merkitystä, sillä lainaus on valittu nimenomaan
stoalaisesta runosta eikä esimerkiksi Homerokselta, joka oli antiikin
maineikkain runoilija. Aratosta kiinnostavat ensi sijassa taivaan ilmiöt,
joita hän selittää stoalaisella teologialla. Areiopagi-puheen keskeinen
aihe, Jumalan tunteminen, ei ole hänelle keskeinen. Tässä suhteessa
Kleantheen hymni on paljon lähempänä Areiopagi-puhetta. Sekä Klean-
thes että Paavali esittävät peruspaheena jumalaa koskevan tiedon puut-
teen (säe 33; Ap. t. 17:30). Jumalan vaikutuksesta maailmassa puhutaan
vain siksi, että niistä opittaisiin tuntemaan Jumala ja hänen tahtonsa.
Molemmat myös odottavat Jumalan erityistä apua ihmiskunnan moraa-
lis-uskonnollisiin ongelmiin (säkeet 32–35; Ap. t. 17:30, 31). Zeus-
hymnin ja Areiopagi-puheen keskeinen aihe on uskonnollis-moraalinen,
ei luonnontieteellinen kuten Aratoksella.

Tätä taustaa vasten ei liene sattuma, että Aratos-lainaus osoitetaan
yleisesti ”eräille runoilijoille”. Retoriset konventiot eivät ilman muuta
edellytä, että monikko olisi tässä yhteydessä ymmärrettävä asiallisesti
yksikkönä. Vaikka Apostolien tekojen kirjoittaja lienee tietoinen runo-
katkelman lähteestä, ylimalkainen viittaus tarkemmin määrittelemättö-
miin (*tines*) runoilijoihin luo miellelyhtymän myös muualle kuin Ara-
tokseen. Aratoksen puolisäkeen läheisin sukulainen löytyy Kleantheelta.
Kleantheen Zeus-hymni sopii niin hyvin Areiopagi-puheen aihepiiriin,
että viittaus siihen olisi täysin odotuksenmukainen ja selittäisi sen, miksi
olla-verbin muoto vaihtuu. Tämä on kuitenkin spekulatiota, jota on
lopulta mahdotonta osoittaa todeksi tai vääräksi. Selvää sen sijaan on se,
että Kleantheen Zeus-hymniin on tiivistynyt paljon sitä filosofis-uskon-
nollista ajattelua, johon Areiopagi-puhe vahvasti nojaa.

Kleantheen hymni Zeukselle on kokonaisuus, joka tuo havainnolli-
sella tavalla esiin stoalaisen filosofian uskonnollisia äänenpainoja. Pe-
rehtymällä runon kokonaisuuteen ja sen taustoihin saadaan kokonais-
valtainen kuva tästä filosofisesta uskonnollisuudesta, jonka jälkiä voi
nähdä eri osissa Uutta testamenttia. Uuden testamentin tutkija on kiin-
nostunut 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

Mitä antiikin filosofit ajattelivat kristityistä ja Uudesta testamentista? Äsken tarkasteltu Kleanthes, joka eli ennen kristittyjä, ei tietenkään voinut ajatella heistä mitään. Kleantheen suhdetta Uuteen testamenttiin voi tarkastella vain siinä mielessä, että etsii hänen tai hänenkaltaistensa ajattelun jälkiä Uudessa testamentissa. Toisin on niiden filosofien kohdalla, jotka elivät varhaisten kristittyjen aikana. Ensimmäiseltä vuosisadalta ei tunneta yhtään filosofista tai muutakaan pakanallista lähettä, jossa puhuttaisiin kristityistä. Ensimmäinen tunnettu pakanallinen lähde kristityistä on historioitsija Tacitukselta, joka noin vuoden 100 jKr. tienoilla puhuu kristittyjen vainosta Roomassa Neron hallintokaudella. Kintereillä seuraa Kleantheen koulukuntaan, stoalasiin kuulunut Epiktetos. Hänen ajatteluaan välittävät teokset *Keskusteluja* ja *Käsikirja* on kirjoitettu 100- tai 110-luvulta jKr.

Epiktetoksen synnyinkaupungissa, Vähän-Aasian Hierapoliissa, oli kristillinen seurakunta (Kol. 4:13), samoin Roomassa, jonne hänet hyvin pian myytiin orjaksi. Roomassa Epiktetos oli läheisissä suhteissa Neron hoviin, joten hän lienee ollut tietoinen keisari Neron kristittyjä kohtaan toimeen panemista vainosta (Tacitus, *Keisarillisen Rooman historia* 15.44; Suetonius, *Rooman keisarien elämäkertoja*, Nero 16.2.). Epiktetos siirtyi 80–90-luvuilla Roomasta Nikopoliin, nykyiseen Luoteis-Kreikkaan, jossa hän opetti filosofiaa. *Keskusteluja*-teos sisältää Epiktetoksen luentoja Nikopoliin ajalta. Kaupunki mainitaan ohimennen myös Uudessa testamentissa (Tit. 3:12), mutta ei ole tietoa, oliko siellä Epiktetoksen aikana kristillistä seurakuntaa. Keskeisenä kaupunkina ja risteysasemana Nikopolis tuskin vältti kristilliset vaikutteet.

Epiktetos ei kertaakaan mainitse kristittyjä täysin yksiselitteisesti, mutta kahdessa kohtaa hän ilmeisesti puhuu heistä. Erityisesti toinen kohta paljastaa mielenkiintoisella tavalla juutalaisten ja kristittyjen väli-

sen suhteen, jossa lopullista välierikkoa ei vielä näytä tapahtuneen. Lau-
sumat ovat myös siltä kannalta kiinnostavia, että ne paljastavat filosofin
arvion kristityistä.⁴⁷

Pelottomat galilealaiset

Keskustelussa 4.7 Epiktetos puhuu pelottomuudesta ja viittaa ohimen-
nen myös pelottomiin galilealaisiin. Keskustelun alussa hän kuvaa,
kuinka ymmärtämättömät lapset tai suoranaiset hullut eivät pelkää ty-
rannia, henkivartijoita ja miekkoja (1–5). Tämän jälkeen hän esittää
muuta syytä olla pelkäämättä.

Jos siis joku voi hulluuden (*hypo manias*) takia suhtautua tällä tavoin näihin
asioihin – ja galilealaiset tottumuksesta (*hoi Galilaios hypo ethus*) – eikö ku-
kaan 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 filosofi-
sesti todistettavissa ja suosittelee tällaista filosofista pelottomuutta. Lap-
set, hullut ja galilealaiset ovat hänen päättelynsä lähtökohta. Tyranni,
henkivartijat ja miekat eivät synnytä heissä pelkoa, joten pelon syy ei voi
olla näissä asioissa vaan pelkäävässä ihmisessä itsessään.

Galilealaisten on jo varhain ymmärretty tarkoittavan kristittyjä.
Kristillinen kommentaattori varhaiskeskiajalta, mahdollisesti piispa
Arethas Kesarealainen (800–900-luvuilla), huomautti tässä kohden:
”Aiemmin sanoin, että hän näyttää lukeneen evankeliumeita. Nyt hän
kuitenkin muistaa myös itse kristityt, vaikka se ei olisi välttämätöntä.
Eiväthän spartalaiset tehneet mitään vähempää.” Käsitys siitä, että Epik-
tetos olisi omaksunut kristillisiä näkemyksiä, sai puoltajia vielä uudella
ajalla. Tätä käsitystä vastaan asettui Adolf Bonhöffer, joka pyrki osoit-

⁴⁷ Epiktetoksen kristittyjä koskevista käsityksistä, ks. myös Huttunen 2007.

tamaan, ettei Epiktetoksen filosofisissa opeissa ole uusitamentillisiä tai yleisemminkään kristillisiä vaikutteita.⁴⁸ Bonhöfferin näkemys on lyönyt itsensä läpi. Samaan johtopäätökseen voi päätyä sillä perusteella, mitä Epiktetos puhuu kristityistä.

Bonhöfferin mukaan ”galilealaiset” tarkoittaa kristittyjä, ja useimmat tutkijat pitävät sitä itsestään selvänä. Eduard Meyer katsoo, että ”galilealaiset” voisi periaatteessa tarkoittaa selootteja, juutalaisia vapaus-taistelijoita, mutta torjuu tämän tulkinnan: miten Epiktetos voisi ohimennen viitata ryhmään, joka oli tuhottu jo vuosikymmeniä aiemmin juutalaissodassa? Meyer päätyykin siihen, että kyse on kristityistä.⁴⁹ Vaikka meillä ei olekaan tietoa kristillisestä seurakunnasta Nikopoliissa Epiktetoksen aikana, heidän läsnäolonsa siellä on varsin todennäköistä. Ainakin heitä oli muualla Kreikan alueella ja Roomassa, jonne Epiktetoksella oli yhteyksiä.

Uudessa testamentissa nimitys ”galilealainen” kuvaa vielä henkilöiden synnyin- tai asuinseutua. Opetuslapsijoukon puhuttelu galilealaisiksi (Ap. t. 1:11) on ymmärrettävä juuri tässä mielessä. Puhuttelu tarjoaa kuitenkin lähtökohdan ryhmänimelle, jossa viittaus maantieteellisen alueeseen jää taka-alalle. Tähän tapaanhan on syntynyt myös nimitys ”nasaretilaiset”, joka Apostolien teoissa viittaa yleisesti kristittyihin (Ap. t. 24:5) ja myöhemmin yhteen juutalaiskristilliseen ryhmään. Kristittyjen ryhmänimenä ”galilealaiset” lienee syntynyt samalla tavoin.

Se, että ”galilealaiset” tarkoittaa kristittyjä seuraavan kerran vasta neljännen vuosisadan lähteissä, herättää kysymään, onko ”galilealaiset” myöhempi lisäys tekstiin. Käsikirjoitustilanne on monien antiikin tekstien osalta täysin toinen kuin mihin Uuden testamentin tutkija on totunut. *Keskustelujen* teksti on säilynyt keskiaikaisessa käsikirjoituksessa, jonka kopioita muut käsikirjoitukset ovat. Näin ollen meillä ei ole toistaan riippumatonta käsikirjoitusaineistoa Epiktetoksen *Keskusteluista*. 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 spekulatiivisemmalla tavalla.

Johannes Schweighäuser esitti 1700-luvun lopulla, että Epiktetoksen tekstin sanat *hoi Galilailoi* ovat tekstiin kopioitu marginaalihuomaus, 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

Entä olisiko kristitty kopioitsija sekoittanut alun perin tekstissä olevan toisen sanan tutumpiin galilealaisiin? Epiktetoksen käyttämistä sanoista lähimmäksi tulee Kybelen pappeja tarkoittava sana *Galloi* (*Keskusteluja* 2.20.17), jonka pohjalta voidaan muodostaa myös substantivoitu adjektiiviksi *hoi Gallailoi*. Epiktetoksen mukaan näiden pappien erikoisen toiminnan syynä oli viini ja *mania* eli uskonnollinen hurmos. Vaikka *mania* mainitaan myös tarkasteltavassa tekstikohdassa, se ei siinä tarkoita uskonnollista hurmosta vaan pelkkää hulluutta. Hulluus ei myöskään ole galilealaisten ominaisuus vaan tottumus. Siksi viittaus galilealaisiin tuskin on syntynyt kopiointivirheenä.

Jotkut tutkijat ovat Schweighäuserin tavoin hämmästellleet 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 kristityistä.⁵² Kaikki ”tottumuksen” korjausehdotukset ovat kuitenkin hypoteettisia ja tarpeettomia. Teksti on asiayhteydessään ymmärrettävä eikä se ylistä kristittyjä sillä tavoin, että kirjoittajan olisi pakko olla kristitty. Kreikankielisen virkkeen rakenteessa kristityt rinnastuvat hulluihin, joiden osoittama pelottomuus on vastakohtana järkipäraseen 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 kristittyjen pelottomuus ei lainkaan perustu hulluudelle vaan tottumukselle.

Epiktetoksen käsitteistössä tottumuksella (*ethos*) ei ole mitään yksiselitteistä suhdetta järkeen tai hulluuteen. Se viittaa totunnaiseen ajattelutapaan, joka kehittyy 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 oppilausemia (*kanones*), joihin filosofiset periaatteet kiteytyvät. Nämä lausemat on sitten palautettava mieleen käytännön ratkaisujen perusteeksi (*Keskusteluja* 1.27.3–7).

Epiktetoksen käsitys tottumuksesta antaa ymmärtää, että hänen mielestään kristitytkin ovat oppilausemien avulla totuttautuneet pelottomuuteen. Oppilausemista (*kanones*) todella puhutaankin kristillisissä lähteissä (Gal. 6:16; 1. Klem. 7:2). Kristilliseenkin käyttöön tullut Neljäs makkabilaiskirja puhuu filosofian opeista, joita pelottomuuden saavuttamiseksi tulisi noudattaa (7:21). Näissä teksteissä oppien sisältö poikkeaa kuitenkin selvästi Epiktetoksen filosofiasta. Tässä onkin syy siihen, miksi kristittyjen pelottomuus ei Epiktetoksen mielestä perustunut järkeen ja todisteisiin, siis oikeaan filosofiaan. Kristittyjen pelottomuus oli hänen silmissään käytännön harjoituksen tulos, jonka taustalla oli väärää teoreettisia perusteita. Tästä varauksellisuudesta huolimatta on selvää, että Epiktetoksen näkemys kristityistä ei jäänyt pakanamaailman poleemisimpien taikausko-leimojen tasolle.

Kastetut juutalaiset – kristittyjä?

Kohdassa *Keskusteluja* 2.9.19–21 Epiktetos vertaa stoalaista juutalaiseen. Tekstissä on piirteitä, jotka saavat kysymään, puhuuko hän pikemmin kristitystä kuin juutalaisesta. 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. Stoaalaisfilosofin on eletävä tehtävänsä mukaisesti, sopuoinnussa opettamiensa oppien kanssa. Pelkkä tekninen keskustelu filosofi-
sista opeista ei tee filosofia.

(19) Mitä eroa on sillä, että selittää näitä [stoalaisten oppeja] tai muiden koulukuntien oppeja? Istu nyt, tee päätelmiä Epikuroksen opeista ja pian teet niitä häntäkin paremmin. Miksi siis sanot itseäsi stoaalaiseksi, miksi harhautat ihmisiä, miksi näyttelet kreikkalaisia vaikka olet juutalainen? (20) Etkö huomaa, millä perusteella kutakin ihmistä sanotaan juutalaiseksi, syyrialaiseksi tai egyptiläiseksi? Kun näemme jonkun horjuvan kahden vaiheilla, meillä on tapana sanoa: ”Ei hän ole juutalainen, näyttelee vain.” Mutta kun joku omaksumu kastetun ja valinnan tehneen miehen *pathoksen*, silloin hän myös todella on juutalainen ja häntä sanotaan sellaiseksi. (21) Samoin myös me olemme väärinkastajia, puheissa juutalaisia, teoissa jotain muuta. Me emme ole sopuoinnussa puheidemme kanssa, vaan kaukana siitä, että soveltaisimme näitä asioita, joista puhumme ja joista ylpeilemme, koska tiedämme ne. (*Keskusteluja* 2.9.19–21)

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

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

Ristiriitaa on pyritty ratkaisemaan tekstikriittisellä korjauksella jakeeseen 19. Kaikki korjausehdotukset sisältävät pienin muunnelmin luku-tavan, jota Schenklin ja Oldfatherin vaikutusvaltaiset tekstieditiot tarjoavat: "...miksi näyttelet juutalaista vaikka olet kreikkalainen." Korjaus poistaisi edellä kuvatun ristiriidan, sillä Epiktetos puhuisi jakeissa 19 ja 20 yhtäpitävästi, että "sinä" ei ole juutalainen vaan ainoastaan näyttelée juutalaista. Juutalaiset puheet jakeessa 21 viittaisivat siten näyttelijän esittämiin repliikkeihin. Kyseessä on havaintoesimerkki siitä, millä tavoin tekstikriittisiä ratkaisuja laaditaan, kun käsikirjoituksia on säilynyt vain vähän tai ainoastaan yksi. Epiktetokselta on säilynyt vain yksi tekstikriittisesti merkittävä käsikirjoitus. Muut säilyneet käsikirjoitukset ovat sen kopioita eivätkä tarjoa riippumatonta vertailutekstiä.

Epiktetoksen tekstissä on kyse tutkijoiden tekemästä vapaasta korjauksesta, joka ei perustu mihinkään käsikirjoitukseen. Uuden testamentin tutkimuksessa vapaisiin korjauksiin suhtaudutaan hyvin varauksellisesti, ja ratkaisut pyritään mahdollisuuksien mukaan perustamaan jonkun käsikirjoituksen lukutapaan. Epiktetoksen tapauksessa tällainen ei ole mahdollista. Koska hiukan sekavalta vaikuttavaa tekstiä ei voida tekstivertailun avulla vahvistaa tai korjata, on turvauduttu vapaaseen tekstikorjaukseen. Varhaiskristillisyyden ja varhaisjuutalaisuuden tutkijat viittaavat tekstikohtaan sen korjatussa muodossa ilman minkäänlaista tekstikriittistä tarkastelua. Editioiden myötä korjattua tekstiä lainataan tutkimuksiin ikään kuin alkuperäisenä. Tämä on johtanut tutkimuksen yleisesti ajattelemaan, että kohdassa kuvataan juutalaisia elämäntapoja pinnallisesti jäljittelevää niin sanottua jumalaapelkäävää. Korjaamaton lukutapa kuitenkin puhuu päinvastaista: juutalainen seuraa kreikkalaisten elämäntapaa.

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 väärän roolin: hän esiintyy kreikkalaisten rooleissa vaikka onkin juutalainen ja puhuu juutalaiselle ominaisia asioita. Esiintyminen viittaa nyt elämäntapaan, ei puheisiin: "sinä" sanoo olevansa juutalainen (stoalainen), mutta toimii (esiintyy) käytännössä kreikkalaisten rooleissa. Epiktetoksen mukaan

tämä harhauttaa ihmisiä. Jakeessa 20 hän kertoo, että ihmisillä on tapana pitää elämäntapaa merkinä henkilön todellisesta identiteetistä. ”Esiintyminen” tarkoittaakin tässä toista kuin jakeessa 19: se ei nyt tarkoita elämäntapaa vaan pintapuolisia merkkejä, ehkä puheita. Jakeessa 19 esiintymisestä (verbi *hypokrinomai*) roolissa puhutaan stoalaisen filosofian mukaisesti myönteisenä ilmiönä ja kritiikki kohdistuu vain siihen, että henkilö on ottanut väärän roolin. Jakeessa 20 esiintymisestä puhutaan yleisen kielenkäytön mukaisesti pinnallisena, ulkokohtaisena ja valheellisena näyttelemisenä. Jälkimmäisen merkityksen samankaltaisuus Uudessa testamentissa torjutun teeskentelyn (*hypokrisis*) kanssa on ilmeinen (esim. Gal. 2:13–14).

Jakeen 19 mukaan yleinen käsitys on harhautunut. Epäjuutalaisella elämäntavallaan henkilö harhauttaa ihmiset luulemaan, ettei hän todellisuudessa olisi lainkaan juutalainen. Epiktetos myöntää, että ihmiset ovat tavallaan myös oikeassa: juutalaisesta tulee täydessä mielessä juutalainen, kun hän ei enää horju kahden roolin välillä. Juutalaisuus on kuitenkin eräänlainen perusidentiteetti, josta pitäisi tehdä käytännön elämässäkin totta. Tähän ei jakeen 21 mukaan ole kuitenkaan vielä päästy: läsnäolijoiden juutalaisuus – jolla hän siis metaforisesti viittaa omaan ja kuulijoiden stoalaisuuteen – näkyy vain sanoissa, ei teoissa.

Kun käsikirjoituksen lukutapa voidaan selittää ymmärrettäväksi, korjauksen tarve poistuu. Tällä on kauaskantoiset seuraukset tekstin ymmärtämiselle. Uusia kysymyksiä kuitenkin herää, kun katsotaan, mitä käsitystä juutalaisuudesta metafora edellyttää. Huomiota herättävin on sana *pathos*, jota tulkintaongelmien takia ei ole lainkaan suomennettu. Kun Epiktetos muualla puhuu *pathoksesta*, sanalla on stoalaisen emotioteorian mukaisesti ehdottoman kielteinen merkitys. Kysessä on väärä arvoarvostelma, josta seuraa *pathos*, moraalisesti väärä ja usein kärsimystä tuottava tunne. Tätä taustaa vasten on suorastaan hämmäntävää, että Epiktetos kohottaa myönteiseksi esimerkiksi henkilön, jolla on *pathos*.

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. Muualla Epiktetos mainitsee juutalaiset puhuesaan eri kansojen ruokasäännöksistä, joihin filosofian avulla voisi saada

selvyyden (*Keskusteluja* 1.11.12–15; 1.22.9). Vaikka Epiktetos luultavasti 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 oletettavaa, että *pathos* on tässä kohtaa Epiktetokselle poikkeavalla tavalla myönteisessä merkityksessä.

Sanalla *pathos* on passiivisen, toiminnan kohteena 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 elämäntapansa kelpaakin esimerkiksi. Asiayhteyteen sopisi tottumus, joka Epiktetoksen mukaan synnytti galilealaisissa rohkeaa toimintaa. Tällainen tulkinta edellyttäisi kuitenkin tekstikriittistä korjausta (sanaa *ethos* sanan *pathos* tilalla). Vapaata korjausta paremmin perusteltua on olettaa, että Epiktetos lainaa filosofiselle kielenkäytölle vierasta terminologiaa. Eihän hän puhu muualla kasteestakaan.

Lainasanaston käyttö näkyy myös siinä, että se luo tekstiin jännitteitä. *Pathos* on ”kastetun ja valinnan tehneen miehen” *pathos*. Se on siis henkilöllä kasteen ja valinnan seurauksena. Yllättäen Epiktetos kuitenkin sanoo, että *pathos* pitää vielä omaksua. Jos *pathos* on kasteen ja valinnan seuraus, miksi se pitäisi vielä erikseen omaksua? Predikaattina ”omaksua” on painokkaammassa asemassa ja se on todennäköisesti tietoisesti valittu ilmaus. Sen sijaan partisiippina oleva ”valita” näyttää Epiktetoksen suussa menettäneen merkityssisältönsä. Lainasanan *pathos* määreenä ”valita” lienee myös laina. *Pathoksen* ja valinnan väliin jäävä, Epiktetoksella ainoastaan tässä käyttämä kastea-verbikin kuulunee lainasanastoon. Näin ollen Epiktetos lainaa jostakin ilmauksen ”kastetun ja valinnan tehneen miehen *pathos*”. Toinen kastetermistöön liittyvä, kreikassa erittäin harvinainen ”väärinkastaja” lienee myös lainaus.

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 mukaansa mysteereissä on tärkeää oikea asenne, jonka myötä voi ymmärtää, että ”entisajan ihmiset ovat asettaneet kaikki nämä [mysterimenot]

kasvatukseksi ja ojennukseksi elämälle”. On siis tärkeää, että ihminen ymmärtää rationaalisesti mysteerien moraalisen sanoman. Samanlainen moraalinen painotus näkyy myös, kun Epiktetos puhuu kasteesta. Tärkeää ei ole kaste vaan siihen liitetty *pathos*, jonka myötä ihminen toimii omaksumiensa periaatteiden mukaisesti.

Mistä Epiktetos on lainannut itselleen vieraat ilmaukset? Jonkinlaisia analogioita voi löytää muista filosofisista teksteistä, mutta ne eivät valaise perusongelmaa eli sitä, että Epiktetokselle *pathos* on tässä kohtaa jotain myönteistä. Se, että Epiktetos puhuu *pathoksesta* juutalaiselle ominaisena piirteenä, viittaa siihen, että laina tulisi nimenomaan juutalaisista lähteistä. Tähän sopisi myös kasteterminologia. Kreikan perfektimuotoinen kasta-verbistä viittaa siihen, että kaste on tapahtunut kerran ja sen seurauksena ihmisellä on *pathos*. Kysymys ei siten ole toistettavista puhdistusrituaaleista, joita antiikin uskonnoissa, myös juutalaisuudessa esiintyi yleisesti. Kerran suoritetulla kasteella Epiktetos voisi periaatteessa tarkoittaa proselyyttikastetta, jossa juutalaisuuteen kääntynyt henkilö puhdistautui.⁵³

Mutta miksi Epiktetos puhuisi proselyyttikasteesta eikä ympärileikkauksesta, joka kuitenkin oli kastetta paljon tunnetumpi merkki juutalaisuudesta? Tietenkin siksi, ettei Epiktetoksen tekstissä edes oleteta tilannetta, jossa ei-juutalainen tulisi kasteen kautta juutalaiseksi. Tutkijoiden yleisesti omaksuma käsitys, että Epiktetos puhuisi juutalaisuuteen kääntymisestä, perustuu Schenklin ja Oldfatherin tekstieditioiden välityksellä laajalle levinneeseen tekstikorjaukseen. Korjauksen mukaan jakeessa 19 puhuttaisiin juutalaisia näyttelevästä kreikkalaisesta, jolloin jakeen 20 kaste on luonnollista ymmärtää proselyyttikasteeksi. Tekstikorjaukseen ei kuitenkaan ole aihetta, kuten edellä on todettu.

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

⁵³ Juutalaisuuteen kääntymisestä, ks. esim. Cohen 1999, 198–238.

paremmaksi juutalaiseksi. Ympärileikkaus tai proselyyttikaste eivät kuulu tällaiseen muutokseen, joten Epiktetos ei puhu niistä. Epiktetos esittää kaikki tekstissä mainitut juutalaiset kastettuina. Sanat ”*myös* me olemme väärinkastajia” viittaavat siihen, että väärinkastajista on jo ollut puhe. Epiktetos tuskin voi tarkoittaa muuta kuin edellä mainittua kreikkalaisia näyttelevää juutalaista. Väärinkastajia tarkoittavan kreikan kielen sanan etuliite *para-* ilmaisee, että kastajat toimivat jollakin tavoin väärin, joten kastekaani ei ole pätevä. Epiktetoksen metafora kastetuista ja väärinkastajista heijastanee siis kastekiistoja. Hän käyttää sanoja, jotka viittaavat kahteen erilaiseen kasteeseen: väärään kasteeseen kaikilla juutalaisilla (jae 21) ja *pathoksen* tuovaan oikeaan kasteeseen tosijuutalaisella (jae 20).

Väärinkastajilla (*parabaptistai*) viitataan luultavasti toistettavien juutalaisten puhdistusriittien (esim. 3. Moos. 15; 4. Moos. 19) harjoitajiin, sillä tekstissä ei puhuta juutalaiseksi kääntymisestä, mihin proselyyttikaste liittyy. Tosijuutalaisen kaste on kuitenkin kreikan perfektimuodon perusteella kerrallinen eikä voi viitata toistettaviin puhdistusriitteihin. Koska Epiktetos ei puhu proselyyteistä, tämä kerrallinen kastekaani ei voi olla proselyyttikaste. Tällöin on luonnollista ymmärtää se kristilliseksi kasteeksi. Tekstin edellyttämä kastekiista sopii hyvin siihen, että juutalaiset ja kristityt jossain määrin kilpailivat kasteriiteillä (Justinus Marttyyri, *Dialogi Tryfonin kanssa* 14.1).⁵⁴

Epiktetoksen käyttämille ilmaisuille ei ole osoitettavissa täsmällistä lähdeä, mutta piispa Ignatios Antiokialaisen kirjeissä on jossain määrin samanlaisia ilmaisuja ja näkemyksiä. Ignatios kuljetettiin Roomaan teloitettavaksi samoihin aikoihin kuin Epiktetoksen *Keskusteluja* on kirjoitettu. Ignatioksella sekä tunnetta että kärsimystä tarkoittava *pathos* on keskeinen sana ja liittyy aina tavalla tai toisella Kristuksen kärsimykseen. Seurakunnan on pysyttävä *pathoksessa* (Ign. *Ef. päällekirjoitus*), jonka voimalla Kristus kutsuu ihmisiä (Ign. *Trall.* 11.2). Kristuksen kärsimys, siis *pathos*, takaa myös kasteveden vaikutuksen, sillä Kristus

⁵⁴ Rudolph 1999, 482.

kastettiin, jotta hän kärsimyksellään puhdistaisi veden (Ign. *Ef.* 18.2). Kasteteologisista kiistoista ei Ignatioksella kuitenkaan ole selviä viitteitä.

Valinnan liittäminen *pathokseen* on tuttua myös Ignatiokselle, jonka mukaan kristittyjen tulisi vapaasti valita Kristuksen kärsimykseen (*pathos*) liittyvä kuolema (Ign. *Magn.* 5.2). Marttyyrikuolemallaan Ignatios toivoo olevansa Kristuksen kärsimyksen (*pathos*) jäljittelijä (Ign. *Room.* 6.3). Harhaoppinen ei sen sijaan ole sopusoinnussa kärsimyksen (*pathos*) kanssa (Ign. *Filad.* 3.3).

Epiktetoksen käyttämien kristillisten lainausten suhde Ignatioksen teologiaan on epäselvä. Epiktetoksen tekstissä ”kärsimys” sopisi hyvin sanan *pathos* merkitykseksi. Se sisältäisi sanan passiivisen merkitysvaihteen samalla kun se ilmentäisi tietynlaista elämäntapaa. Epiktetoksen puhe valinnan tehneen miehen *pathoksesta* viittaisi siis siihen, että kristityt ovat valmiita altistumaan kärsimykselle periaatteidensa takia ja näin heidän sanansa ja puheensa ovat sopusoinnussa. Tällainen tulkinta sopisi yhteen myös sen kanssa, että Epiktetos sanoo galilealaisten – siis kristittyjen – pelkäämättä alistuvan väkivallalle.

Epiktetoksen puhe kristityistä tosijuutalaisina on erityisaihe, joka epäilemättä heijastaa kristittyjen näkemyksiä itsestään. Tällaisesta on jälkiä Uudessa testamentissa, esimerkiksi Paavalilla (*Room.* 9:6–8), puhumattakaan myöhemmästä kristillisestä kirjallisuudesta. Epiktetoksen väite kristityistä juutalaisina ei kuitenkaan ole pelkkä kristityiltä lainattu teologinen konstruktio, vaan myös etninen määrittely. Kristityt ovat juutalaisia, jotka Epiktetos rinnastaa syyrialaisiin ja egyptiläisiin. Kristittyjen lukeminen juutalaisten joukkoon ei ehkä ollut mikään sekaannus, sillä kristinuskon ja juutalaisuuden eroaminen oli pitkä prosessi. Usein vasta Bar Kokhban kapinaa (v. 132–135) pidetään eriytymisen merkkipaaluna.

Epiktetos esittää kristityt esikuvana ilman karkeaa kritiikkiä heitä kohtaan. Tämä on silmiinpistävää, sillä muut pakanalliset lähteet toisen vuosisadan alusta kuvaavat kristinuskoa vahingollisena taikauksena (Tacitus, *Keisarillisen Rooman historia* 15.44; Plinius Nuorempi, *Kirjeet* 10.96; Suetonius, *Rooman keisarien elämäkertoja* Nero 16.2). Vasta toisen vuosisadan lopulta löytyy Galenoksen myönteisempi arvio. Epiktetoksen sanat eivät tarkoita, että hän olisi ollut kristitty tai että hänellä olisi ollut mitään syvällisempää käsitystä kristittyjen uskosta. Gali-

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

Epiktetoksella näyttää olleen jonkinlainen käsitys kristittyjen vaikumuksesta, joka hänen mukaansa voitiin filosofisesti luokitella tottumukseksi. Hän on ollut myös tietoinen keskustelusta, jota käytiin kristillisen kasteen ja juutalaisten puhdistusriittien välisestä suhteesta, ja pystyy lainaamaan keskustelussa käytettyjä ilmauksia. Ilmeisesti kristittyjen oman näkemyksen vaikutuksesta hän esittää heidät tosijuutalaisiksi. Kristittyjen uskonnäkemyksiin liittyvät pohdinnat eivät kuitenkaan sinällään kiinnostaneet Epiktetosta ja hän viittaa niihin vain havainnollistaakseen omia moraalifilosofisia pohdintojaan. Ylimalkaiset viittaukset edellyttävät, että myös kuulijoilla on jonkinlainen käsitys kristityistä; muuten viittaukset eivät olisi ymmärrettäviä.

Uusplatonisti Raamatun kimpussa

Epiktetoksen mukana astuttiin Uuden testamentin tekstien ulkopuolelle ja katsottiin, mitä filosofi sanoi toisen vuosisadan alussa kristityistä. Nyt palataan Uuteen testamenttiin, mutta edelleen filosofiasta päin tarkasteltuna. Tässä aluvussa tarkastellaan sitä, miten kristinuskoon kielteisesti suhtautunut Porfyrios ajatteli Uudesta testamentista. Metodisesti kysymys on nyt reseptio- ja vaikutushistoriasta, jota olen lähemmin esittänyt toisaalla.⁵⁵

Reseptio- ja vaikutushistoriallinen eksegeetiikka tarkastelee sitä, miten Raamattua on luettu ja ymmärretty (reseptio) ja mikä on Raamatusta nouseva osuus reseptiossa (vaikutus) ja mikä reseptiosta tulee muualta kuin Raamatusta. Metodisesti on lähdeittävä liikkeelle siitä, että ensin paikallistetaan ne kohdat, joissa Raamattua on käytetty. Toisinaan

⁵⁵ Huttunen 2008; 2010, 9–31.

kirjoittaja ilmaisee suoraan, että hän viittaa Raamattuun tai tekee muuten asian selväksi. Toisinaan joudutaan päättelemään sanamuodoista, että tekstissä on kytkentä Raamattuun. Jäljempänä nojaan John Granger Cookin (2000) kokoamaan aineistoon Porfyrioksen lausemien yhteyksistä Uuteen testamenttiin, joten esimerkkejä raamattukytkeiden paikallistamisesta ei tässä yhteydessä ole.⁵⁶

Raamattukytkeiden paikallistamisen jälkeen siirrytään reseptiohistorialliseen analyysiin. Tässä tutkimusvaiheessa pyritään kartoittamaan sitä, miten kirjoittaja käytti Raamattua. Kuten tullaan näkemään, Porfyrioksen suhtautuminen kristittyihin oli ilmeisen kielteinen, mikä saneli myös Raamatusta tehtyjä johtopäätöksiä. Samoin hänen metodinsa tulee toistuvasti esiin samanlaisena. Reseptiohistoriallisen analyysin jälkeen siirrytään vaikutushistorialliseen analyysiin. Sen erottaminen, mikä kirjoittajan ajatuksissa on Raamatusta peräisin ja mikä muualta, ei aina ole yksinkertaista. Artikkelin lopussa pohditaan kuitenkin jonkin verran Porfyrioksen tekstiä myös vaikutushistoriallisesta kysemyksenasettelusta käsin.

Ennen varsinaista Porfyrioksen tekstien esittelyä on syytä luoda katsaus siihen yhteiskunnalliseen ja uskonnolliseen ympäristöön, jossa Porfyrios vaikutti 200-luvun jälkipuoliskolla. Tämä antaa asianmukaisen taustan hänen raamattureseptionsa ymmärtämiselle. Epiktetoksen aikana, toisen vuosisadan alussa, kristityt olivat pieni vähemmistöryhmä. Kolmannen vuosisadan kuluessa heidän määränsä oli moninkertaistunut ja tullut aikaisempaa paljon näkyvämmäksi yhteiskunnassa. Kuvaavaa on se, että 220- ja 230-luvuilla hallinnut keisari Septimus Alexander asetti kotijumaliensa joukkoon Abrahamin ja Kristuksen kuvat.

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-

⁵⁶ Porfyrioksen Vanhan testamentin käytöstä, ks. Cook 2004.

vulla elänyt Origenes. Hän oli syvällisesti tutustunut uusplatonistiseen filosofiaan opiskellessaan Ammonios Sakkaan johdolla. Saman opettajan oppilaisiin kuului sittemmin kuuluisimmaksi uusplatonistiksi noussut Plotinos. Plotinoksen kuuluisin oppilas oli puolestaan Porfyrios, joka syntyi noin 230 jKr. ilmeisesti Tyroksessa. Porfyrios oli ennen Plotinoksen oppilaaksi siirtymistään kuunnellut muun muassa Origeneen luentoja. Porfyrios kuoli 300-luvun ensimmäisinä vuosina. Sitä ennen hän ehti kirjoittaa teoksia, joista kristittyjä vastaan suunnattu *Contra Christianos* lienee kuuluisin. Teos sisälsi niin rajua kritiikkiä kristittyjä kohtaan, että myöhemmin se useaan kertaan tuomittiin hävitettäväksi. Kirjasta ei ole jäänyt jäljelle muuta kuin satunnaisia katkelmia. Eusebios kertoo teoksessaan *Kirkkohistoria* kristillisen näkökulman Porfyrioksen eksegeettisiin tutkimuksiin:

Porfyrios, joka eli Sisiliassa meidän aikanamme, 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 turvautui selittäjien ja ennen kaikkea Origeneen solvaisemiseen ja panettelemiseen. (Eusebios, *Kirkkohistoria* 6.19.2; suom. I. Heikel)

Eusebius lainaa Porfyrioksen omaa tekstiä todisteeksi väitteilleen sen solvaavuudesta kristittyjä sananselittäjiä kohtaan:

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

Eusebius lainaa myös Porfyrioksen arvostelua Origeneen allegorista raamatunselitystä kohtaan, jonka lähteenä Porfyrios piti Khairemonin ja Cornutuksen stoalaisia teoksia. Porfyrioksen 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 Christianos* myös perusteli vainojen oikeutusta. Kirja on kirjoitettu 200-luvun lopulla tai aivan 300-luvun alussa, kuitenkin ennen 303 alkaneita keisari Diocletianuksen toimeenpanemia vainoja.

Yllättävää Porfyrioksen kristittyjen ja Raamatun vastaisessa kritiikissä on se, että hän ei näytä suhtautuneen Kristukseen torjuvasti. Oraakkelilausumien filosofiaa käsittelevässä teoksessaan hän näyttää pitävän Kristusta esikuvallisena ja hyveellisenä ihmisenä, joka tämän vuoksi saavutti sielun kuolemattomuuden. Kristityt ovat kuitenkin harhautuneet palvomaan Kristuksen sielua ja pahoja henkiä. He ovat näin kääntyneet pois Kristuksen julistamasta Jumalasta, joka uusplatonistille edusti korkeinta hyvää ja perimmäisintä ykseyttä.

Porfyrioksen eksegeettinen metodi perustui Aristoteleen logiikkaan, johon hän mielellään viittasi. Käytännössä hän seurasi aiempien filosofien Homeroksen teoksiin soveltamaa menetelmää, jolla havainnoitiin teoksista ristiriitoja. Homeroksen hän kuitenkin katsoi selittävän itse itseään ja näin olevan johdonmukainen, mutta Raamatun hän arveli lähinnä kumoavan itse itsensä. Ristiriitoja Porfyrios löysi heti evankeliumien alusta, sillä Matteuksen ja Luukkaan esittämät Jeesuksen sukuuettelot olivat ristiriitaisia. Edelleen samojen evankeliumien lapsuuskertomuksien välillä hän havaitsi ristiriitoja ja esimerkiksi eri evankeliumien tiedonannot Jeesuksen kuolinhetkestä eivät täsmää toistensa kanssa.

Näiden kertomuskulussa tai muissa tiedonannoissa olevien ristiriitojen ohella Porfyrios halusi osoittaa myös teologisempia ristiriitoja. Esimerkiksi ikuinen kadotustuomio oli hänen mukaansa ristiriidassa Jeesuksen periaatteen kanssa, jonka mukaan ”niin kuin te mittaatte, niin tullaan teille mittaamaan” (Matt. 7:2). Ikuinen kadotus on kuitenkin mittaamaton, joten se on ristiriidassa Jeesuksen lausuman kanssa. Porfyrioksen argumentaation taustalla vaikutti myös se, että platonistina hän uskoi sielunvaellukseen ja sitä kautta rajallisiin rangaistuksiin. Hänen argumentaatiotaan ei kuitenkaan häirinnyt se, että hän uskoi viisaan sielun vapautuvan sielun kiertokulusta ja yhtyvän Jumalaan – ja siten eräällä tavalla mittaamattomuuteen.

Galatalaiskirjeen 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, ”joka on hämmentänyt teidän ajatuksenne” (Gal. 5:10), tulkiten, että Paavali tarkoittaa tällä henkilöllä Pietaria.

Raamatun kertomusten maantieteellisiin mahdottomuuksiin nojaava argumentaatio löytyy Jeesuksen veden päällä kävelyn kohdalla. Porfyrios tulkitsee, että evankelistat väittävät Jeesuksen kulkeneen meren päällä, vaikka tapahtumapaikka on Gennesaretin järvi. Tätä hän pitää viitteenä siitä, että ihme on seipitetty. Ihmeitä sinänsä hän ei arvostellut, sillä Pythagoraan elämästä kerrottujen ihmeellisten yksityiskohtien Porfyrios katsoo kerrotun johdonmukaisesti ja siten myös uskottavasti. Yleisemmän tason ristiriitoja tekstin ja tosiasioiden välillä hän löytää väitteestä ”Jumalalle kaikki on mahdollista”. Mikäli kaikki on tosiaan mahdollista, Jumalalle valehteleminenkin on mahdollista, mitä Porfyrios pitää mielettömänä. Vastaavasti evankeliumin väite, että uskovalle mikään ei ole mahdotonta (esim. Matt. 17:20) on mieleton, koska uskovat eivät ole pystyneet tekemään esimerkiksi ihmistä.

Porfyrios arvosteli myös sitä, miten Uusi testamentti käyttää Vanhaa testamenttia argumentaatioissaan. Hän katsoi, että evankelistat saattoivat mielivaltaisesti yhdistää kaksi alun perin erillistä Vanhan testamentin lausetta (Jes. 40:3 ja Mal. 3:1) saadakseen näin todisteita väitteilleen (Mark. 1:2–3). Edelleen hän havaitsi, että Matteus väittää psalmlainausta Jesajan (KR 1992 puhuu tässä vain profeetasta) kirjan kohdaksi (Matt. 13:35).

Porfyrios luki siis Raamattua etsien sieltä ristiriitoja, mutta toisenaistakin kritiikkiä hän esitti arvostellessaan opetuslasten kutsumista koskevia kertomuksia. Evankeliumit kuvaavat opetuslasten välittömästi ja ilman tarkempaa pohdintaa lähteneen seuraamaan Jeesusta, kun tämä kutsui (esim. Matt. 9:9). Samaan tapaan kerrotaan antiikin muissakin lähteissä opettajan seuraamisen alusta (esim. Diogenes Laertios, *Merkitävien filosofien elämät ja opit* 7.3), joten kysymys voi olla kirjallisesta konventiosta. Porfyrios ei kuitenkaan jätä käyttämättä arvostelun mahdollisuutta ja katsoo, että opetuslapset olivat äärimmäisen tyhmiä ja

herkkäuskoisia. Tämä kuvaa hänen yleistä poleemista suhdettaan kristittyihin.

Kokonaiskuvaksi Porfyrioksen Uuden testamentin reseptiosta tulee se, että hän katsoo sen – niin kuin koko Raamatun – olevan ristiriitainen dokumentti ja todistavan kristinuskon kaikinpuolisesta kehnoudesta. On selvää, että tämä kokonaiskuva määräytyy pitkälti hänen poleemisesta ja kristittyjä kohtaan vihamielisestä perusasenteestaan. Raamattua hän aina tilaisuuden tullen selittää ”vastakarvaan”, kun taas esimerkiksi Homeroksen teoksia hän kohtelee lempeämmin.

Allegorisen tulkintametodin hylkääminen Raamatun selittämisessä johtaa Porfyrioksen paikoin lukemaan tekstiä tarkasti erityisesti silloin, kun se palvelee hänen ideologisia tarkoituseriään. Näin hän tuli tehneeksi havaintoja esimerkiksi evankeliumien välisestä ristiriitaisuudesta, jotka myöhemmin on kristilliselläkin taholla myönnetty oikeiksi. Hänen filosofinen ja kriittinen raamatuntulkintansa on näiltä osin ankkuroitunut tekstin todellisiin ilmiöihin. Vaikutushistoriallisessa mielessä voikin sanoa, että ainakin näissä kohdin tekstillä on ollut todellista osuutta hänen ajatteluunsa.

Porfyrios on esimerkki kristinuskoon vihamielisesti suhtautuneesta filosofista. Yhtä hyvin tarkasteluun voidaan ottaa myös kristittyjä filosofi- tai teologeja, sillä näiden välinen rajanveto on antiikin maailmassa paljon vaikeampaa kuin meidän aikanamme. On selvää, että heidän osaltaan vaikutushistoriallinen analyysi osoittaisi, että moni uusitamentillisenä esitetty ajatus ei itse asiassa esiinny kirjoittajan viittaamassa tekstissä, vaan nousee enemmän aikakauden filosofiasta – sikäli kuin tekstin ja sen tulkinnan piirteitä voidaan selkeästi erottaa. Raamatun reseption ja vaikutuksen erottelu on usein kuin veteen piirretyn viivan etsimistä.

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.

Epiktetoksen tekstiin keskityttäessä Uuden testamentin tekstit jäivät marginaaliin. Eksegeettiseltä kannalta tämä on kuitenkin täysin soveliasta, sillä eksegetiikka tutkii varhaista kristinuskoa laajemmin kuin vain kanonisten tekstien osalta. Ilmeni, että Epiktetoksen tekstit sisältävät tietoa siitä kristinuskon vaiheesta, jolloin nuorimpia Uuden testamentin kirjoja vielä kirjoitettiin. Tässä mielessä Epiktetos-analyysi valaisi niitä olosuhteita, joissa nämä tekstit muotoutuivat.

Porfyrios-osio puolestaan nosti Uuden testamentin jälleen keskeiseen asemaan. Näkökulma avautui kuitenkin tässäkin filosofian kautta. Nyt esiin nousi reseptio- ja vaikutushistoriallinen kysymyksenasettelu. Siitä käsin tarkasteltiin sitä, mitä Uuden testamentin kohtia Porfyrios käytti, miten hän niitä käytti osana kokonais-ajatteluaan ja missä määrin hänen ajattelunsa sai vaikutteita Uudesta testamentista. Uusi testamenti leimautui hänen ajattelussaan vastustettavaksi ja kritisoitavaksi asiaksi.

Uuden testamentin ja antiikin filosofian suhteita ei siis tarvitse tarkastella vain Uudesta testamentista käsin. Tässä luvussa esitetty filosofiasta 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 kysymyksenasettelultaan poikkitieteellinen. Siksi se antaa mahdollisuuden ainakin kahteen erilaiseen tulokulmaan.

6. Hermeneuttinen näkökulma

Antiikin filosofia, Uusi testamentti ja moderni lukija

Antiikin filosofia on koko kristinuskon historian tarjonnut näkökulmia ja välineitä Raamatun ymmärtämiseen. Näin on tapahtunut koko ajan, vaikka ajoittain on esiintynyt vaatimuksia ”maailmallisen viisauden” hylkäämisestä. Kirkkoisä Augustinus oli platonisti, keskiajan merkittävien teologi Tuomas Akvinolainen puolestaan nojasi Aristoteleen filosofiaan. Eikä teologia myöhemminkään ole päässyt pakoon filosofiaa.

Historiallis-kriittinen eksegetiikka ja käänne antiikin filosofiaan

Filosofian ja eksegetiikan yhteys oli luonteva aina historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksen tuloon saakka. Siihen asti eksegetiikkaa oli lähinnä harjoitettu niin sanotun *dogmaattisen paradigman* puitteissa. Toisin sanoen eksegetiikka tarjosi raamatullista raaka-ainetta dogmatiikalle, joka filosofian avulla loi kristinuskosta systemaattista opillista ja ajatonta järjestelmää. Filosofia oli, niin kuin sanonta kuului, ”teologian palvelija”. Filosofia ja teologia saatettiin nähdä myös saman asian eri ilmenemismuotoina. Justinos Marttyyri katsoi, että jumalallisen Logoksen – jonka hän Johanneksen evankeliumin alun mukaisesti samaisti Kristukseen – yhteydessä eläneet pakanatkin olivat tosiasiaassa kristittyjä. Justinoksen mukaan tällaisia ihmisiä olivat muun muassa Sokrates ja Herakleitos (*Ensimmäinen apologia* 46.3). *Hyvän ja pahan tuolla puolen* -

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

Kun historiallis-kriittinen eksegetiikka alkoi korostaa Raamatun kuuluvan syntyäikansa maailmaan, perinteinen yhteys ajattomiin teologis-filosofiin totuuksiin katkesi. Raamatusta tuli yhden aikakauden teksti. Mutta filosofiaa ei nytkään voitu välttää. Kiinnostus Raamatun tekstien synty-ympäristöä kohtaan kasvoi, ja filosofian osalta tämä merkitsi huomion keskittymistä juuri antiikin filosofiaan. Tämä loi pohjan sellaiselle Uuden testamentin ja antiikin filosofian tutkimukselle, jota edellisissä luvuissa on nähty. Toisin kuin dogmaattisessa paradigmassa, nyt filosofia ei auttanut luomaan Raamatusta oppia vaan havainnollistamaan Uuden testamentin kirjoittajia ympäröinyttä intellektuaalista maailmaa.

Mutta filosofia kytkeytyi eksegetiikkaan toisellakin tavalla. Ajallinen kuilu Raamatun syntyajan ja sen modernien lukijoiden välillä kاپasi silloittamista. Tuntui, että Raamatulla oli edelleen enemmän kuin vain historiallisen dokumentin arvo. Tätä menneisyyden ja nykyisyyden välistä kuilua on siitä lähtien silloitettu hermeneutiikalla, jolla on omat yhteytensä filosofiaan. Hermeneutiikan filosofiset lähtökohdat ovat peräisin Immanuel Kantilta, eksistentialismista tai jostain muusta filosofiasta. Eksistentialismi sai 1900-luvun eksegetiikassa vahvan jalansijan vaikutusvaltaisen saksalaiseksegeetti Rudolf Bultmannin kautta.

Osaltaan eksegetiikan ja filosofian kytköksiä on vahvistettu myös filosofian puolelta. Modernien filosofien kiinnostus Paavalia kohtaan on 2000-luvulla ollut nousussa. Esimerkiksi Alain Badiou ja Slavoj Žižek ovat tällä saralla olleet aktiivisia ja heidän ajattelunsa suhde eksegeetteihin tulee havainnollisesti esiin artikkelikokoelmassa *St. Paul Among the Philosophers* (2009). Suomessa samankaltaisia ajatuksia on esittänyt Mika Ojakangas.⁵⁷

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

⁵⁷ Esim. Ojakangas 2002.

ollut vahvistamassa kiinnostusta myös antiikin filosofian ja Uuden testamentin suhteisiin, joka on jo pari vuosikymmentä ollut eksegeettien keskuudessa nousussa. Tämän pidemmän trendin taustalla on kasvanut filosofinen kiinnostus nimenomaan antiikin elämänfilosofiaa kohtaan, mikä näkyy esimerkiksi Alasdair McIntyren ja Martha Nussbaumin tuotannossa. Edellisen *After Virtue* (1981) ja jälkimmäisen *The Therapy of Desire* (1994) ovat herättäneet paljon huomiota.

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

Viime vuosikymmenien lisääntynyt eksegeettinen kiinnostus antiikin filosofiaa kohtaan kasvaa epäilemättä laajemmasta antiikin filosofiaan suuntautuneesta elämänkatsomuksellisesta trendistä. Julkilausuttuna hermeneuttinen kiinnostus ei kuitenkaan yleensä näy. Eksegeettinen tutkimus on tavallisesti tarkastellut antiikin filosofiaa puhtaasti historiallisesta näkökulmasta, joka osaltaan valaisee antiikin intellektuaalista maailmaa ja sitä kautta Uuden testamentin synty-ympäristöä. Tämä taas auttaa osaltaan ymmärtämään myös Uuden testamentin kirjoituksia.

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

⁵⁸ Ks. tarkemmin esim. Tukiainen 2000.

tässä suhteessa poikkeus. Sen kunnianhimoisena tavoitteena on tarjota sekä historiallisesti uskottava kuvaus Paavalin ajattelusta että sen modernille ihmiselle mahdollinen elämäntarkastuksellinen sovellus. Filosofisena lähtökohdiana on stoalainen filosofia. Ennen eksegeetin uraansa Engberg-Pedersen on kirjoittanut monografiat Aristoteleen ja varhaisstoalaisten filosofiasta. Hänen vahva filosofinen koulutuksensa näkyy *Paul and the Stoics* -kirjassa kautta linjan.

Engberg-Pedersenin Paavali-tutkimus kyseenalaistaa tämänkin kirjan Paavali-kappaleessa esitetyn perusratkaisun, jonka mukaan apostolilla näkyy vain paikoin filosofisia aineksia. Hänen rohkea teesinsä on se, että Paavalin ajattelu on *kokonaisuudessaan* filosofian, erityisesti stoalaisen filosofian läpäisemää. Tämän Engberg-Pedersen pyrkii todistamaan käymällä johdantolukujen jälkeen seikkaperäisesti läpi Paavalin Filippiäläis-, Galatalais- ja Roomalaiskirjeet.

Engberg-Pedersenin kantavana ajatuksena on, että stoalainen eettisen kehityksen malli on sekä historiallisesti uskottava Paavalin ajattelun tulkki että myös modernille lukijalle mielekäs 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 Paavalille, antiikin stoalaisuus tekee, Engberg-Pedersen väittää. Väitteen arvioimiseksi on katsottava, mitä on se stoalaisuus, jonka valossa Paavalia analysoidaan ja miten analyysi lopulta onnistuu.

Engberg-Pedersen ei yllättäen osoita juuri mitään kiinnostusta Paavalin ajan myöhäisstoalaisiin filosofiin vaan satoja vuosia aiemmin eläneisiin varhaisstoalaisiin. Hän perustelee ratkaisuaan sillä, että varhaisstoalaiset esittivät ajatuksensa systemaattisessa muodossa ja olivat Paavalin ajan stoalaisille filosofisia auktoriteetteja. Jälkimmäinen perustelu on kiistaton. Samalla tavoinhan Platonkin oli Uuden testamentin aikana filosofinen auktoriteetti ja hänen ajatteluaan voidaan käyttää myös Uuden testamentin valaisemiseen.

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 mielellään syrjään. Erityisen selvästi tämä pyrkimys näkyy siinä, miten Engberg-Pedersen esittelee stoalaisen systeemin. Se perustuu käytännössä katsoen muutamiin Ciceron tekstien kohtiin (varhaisstoalaisten omat tekstit ovat kadonneet ja katkelmia on säilynyt myöhempien kirjoittajien teksteissä), joilla hän perustelee jo aiemmin esittämänsä eettisen kehityksen mallin.

Engberg-Pedersenin tutkimuksessa eettisen kehityksen malli näytetään lukijalle tärkeämpänä kuin konkreettiset filosofiset tekstit. Tämän filosofisen systeemin osoittaminen kaikilla stoalaisilla olisi kuitenkin oman tutkimuksen tai jopa useiden tutkimusten aihe ja siten tarpeettoman laaja, kun perusintressi on kuitenkin valaista Paavalin tekstiä. Todellinen vaihtoehto Engberg-Pedersenin lähestymistavalle on keskittyä Paavalin ja yhden stoalaisen ajattelun vertaamiseen tai rajoittaa vertailtava aihe riittävän kapeasti, jolloin Paavalia voidaan verrata useampaan filosofiaan. Nämä eivät kuitenkaan ole Engberg-Pedersenin valitsemia ratkaisuita.

Eettisen kehityksen malli on Engberg-Pedersenin koko kirjan ydin. Kolmivaiheisen mallin ensimmäisessä osassa ihminen ajattelee ja toimii yksilökeskeisenä individualistina, joka on kiinnostunut lähinnä itsestään. Tämän jälkeen ihminen tulee jonkinlaiseen herätykseen, jossa hän oivaltaa olevansa osa suurempaa kokonaisuutta. Stoalaisilla tämä kokonaisuus on maailmanjärki, jonka näkökulmasta ihminen oivaltaa osansa maailman kokonaisuudessa. Paavalilla saman asian ajaa Kristus tai Pyhä Henki, jonka näkökulmasta kristityt ovat yhtä ja palvelevat kokonaisuutta kukin omalla tavallaan. Eettisen kehityksen mallin kolmannessa vaiheessa ihminen uudistaa toimintaansa. Hän tekee ”herätyskokemuksestaan” johtopäätökset ja ryhtyy toimimaan yhteisöllisyyden edellyttämällä tavalla.

Engberg-Pedersen yllättää lukijansa sanomalla, että malli ei sovellu vain Paavaliin ja stoalasiin vaan koko antiikin moraalifilosofiaan. Kirjoittajan filosofianhistoriallisen tietämyksen tuntien väitettä tuskin kannattaa epäillä. Samalla kuitenkin herää kysymys, miksi kirja fokusoituu vain Paavaliin ja stoalasiin, vaikka asiallisesti se kattaa koko antiikin moraalipohdinnan. Kun Engberg-Pedersen vielä väittää, että malli on modernille ihmiselle soveltuva Paavalin tekstien avain, syntyy epäily

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.

Filippiläiskirjeessä ”stoalaisteesi” on vahvimmillaan. Itse asiassa Engberg-Pedersen edellyttää, että Paavali seuraa siinä stoalaista tunneteoriana. Näin ollen Paavalin suhde stoalaisuuteen olisi kiinteämpi kuin mitä pelkkä yleisluonteinen eettisen kehityksen teoria edellyttää. Tunneteorian osalta analyysi vaikuttaa mahdolliselta, kunnes Engberg-Pedersen kohtaa surun (*lypē*), joka vastoin tunneteoriana ei Paavalille näytä olevan mikään pahe. Engberg-Pedersen pyrkii selittämään tilanteen parhain päin, mutta tosiasiaksi tuntuu jäävän, ettei Paavali sittenkään ole johdonmukainen stoalainen.

Tunneteorian soveltuminen tai soveltumattomuus ei oikeastaan kerro vielä eettisen kehityksen mallin soveltumisesta Paavalin ajatteluun. Varsin yleisluonteisen 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 nimittäin jotain muuta kuin mallin edellyttämiä tiedollisia oivalluksia kuulumisesta suurempaan kokonaisuuteen.

Engberg-Pedersen tunnustaa avoimesti eettisen kehityksen mallin rajat. Hän myöntää, että malli jättää syrjään Paavalin kosmologiaan liittyvät ajatukset esimerkiksi Hengen fyysisestä todellisuudesta, joka oli Paavalille selviö. Tällainen rajautuminen etiikkaan on selvästi hermeneuttinen ratkaisu. Paavalin tai edes stoalaisten avulla sitä ei voi perustella. Itse asiassa Engberg-Pedersen on uusimmassa teoksessaan *Cosmology and Self in the Apostle Paul. The Material Spirit* (2010) tuonut esiin, miten vahvasti kosmologinen ja eettinen puoli liittyvät toisiinsa sekä Paavalin että stoalaisten ajattelussa.

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 Paavalilta voidaan oppia, mutta analogian merkityksessä. Stoalainen filoso-

fia ei ehkä sitenkään ollut se hermeneuttinen avain, joka automaattisesti avaa Paavalin tekstin meille.

Engberg-Pedersenin uusimmassa kirjassaan suositteleva analogian hermeneutiikka on vertailevan eksegetiikan sukulainen. Molemmat perustuvat sille, että löydetään samankaltaisuuksia, vertailevassa eksegetiikassa tekstien välillä, hermeneutiikassa tekstien ja modernin ihmisen maailman välillä. Molemmissa myös tutkijan tai tekstin lukijan tulkinallinen panos on ilmeinen. Samankaltaisuudethan ovat – niin kuin avausluku osoitti – pitkälti tutkijan silmissä. Tutkija ei voi siirtää vastuutaan millekään metodille sen enempää vertaillen Uutta testamenttia ja antiikin filosofiaa kuin tehdessään hermeneuttisia sovelluksia.

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 tulkitaankaan modernille ihmiselle.

7. Lopuksi

Uuden testamentin ja antiikin filosofian suhteita pohdittaessa merkittävimmiksi periaatteellisiksi kysymyksiksi nousevat ideologisten (tai teologisten) ja empiiristen väitteiden erottaminen sekä samankaltaisuuden käsite.

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

Ideologiset väitteet saattavat vaikuttaa siihen, miten suureksi tutkija arvioi Uuden testamentin ja antiikin filosofisten tekstien 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. Pitkemminkin on pohdittava sitä, missä määrin samankaltaisuuksia esiintyy. Yhdenkään Uuden testamentin tekstin kohtaa ei voi nimetä jonkun antiikin filosofisen tekstin toisinnoksi. Edes Apostolien teoissa oleva Areiopagi-puheen lainaus stoalaisfilosofi Aratokselta ei oikeuta 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 analyttisemmin kuin joko-tai-kysymyksenasettelusta.

Konkreettisten tutkimusnäkökulmien ja kysymyksenasettelujen kirjoa tarkasteltiin lyhyiden tapaustutkimusten avulla. Viime vuosikymmeninä harjoitettu historian Jeesus-tutkimus asettaa oman erityishaasteensa sikäli, että siinä pelkkä tekstivertailu ei riitä. Evankeliumitekstien kohdalla on otettava huomioon myös se, että tekstit ovat historian Jeesusta myöhäisempiä. On siis erikseen punnittava tekstin Jeesuskuvan ja historian Jeesuksen välisiä eroja. Tätä kysymystä ei luonnollisesti ollut, kun pohdittiin Johanneksen evankeliumin Jeesus-kuvan suhdetta filosofiaan.

Paavalin tapaukset osoittivat havainnollisesti, että suhde filosofiaan ei ole vain joko-tai-suhde. Toisaalta Paavali saattoi joissakin teksteissä voimakkaasti irtisanoutua maallisesta viisaudesta, mutta samalla hyödyntää filosofista aineistoa. Toisaalta Paavali saattoi myös käyttää filosofiaa osana julistustaan ilman poleemista piikkiä filosofiaa kohtaan. Edelleen nähtiin, ettei suhde antiikin filosofiaan tarkoita aina suhdetta yhteen tiettyyn koulukuntaan. Paavali hyödynsi Roomalaiskirjeen loppupuolella sekä stoalaista että epikurolaista ajattelua. Tämä niin sanottu eklektisyys oli antiikin filosofiassa yleistä, vaikka periaatteellisella tasolla filosofit usein samaistuivat vahvasti yhteen koulukuntaan.

Paavalin jälkeen tarkastelunäkökulma vaihtui. Kun Jeesuksen tai Paavalin kohdalla fokuksessa olivat tietyt Uuden testamentin tekstit, nyt fokukseen otettiin filosofiset tekstit, joiden avulla valaistiin Uuden testamentin eri tekstejä. Klassisessa muodossa tämä tarkastelukulma tuli esiin Kleantheen hymnissä, joka käytiin kokonaisuudessaan läpi. Tämän jälkeen katsottiin, mitä eri Uuden testamentin kohtia hymni auttoi ymmärtämään paremmin.

Hieman kauemmas Uudesta testamentista siirryttiin, kun tarkastelun keskiöön tulivat filosofi Epiktetoksen lausumat kristityistä. Nämä lausumat 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.

Kolmas antiikin filosofisiin teksteihin keskittynyt lähestymistapa valaisi Raamatun reseptio- ja vaikutushistoriaa filosofien parissa. Esi-merkkitapaus käsitteli Porfyriosta, joka kritisoi teoksissaan Raamattua. Porfyrios oli siis esimerkki Raamatun filosofisesta reseptiosta ja Raamatun vaikutuksesta hänen ajatteluunsa. Selvää on, että samasta lähestymistavasta käsin voitaisiin tarkastella myös Raamattuun suopeammin suhtautuneita antiikin filosofeja.

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

”Mitä tekemistä Ateenalla ja Jerusalemissa on toistensa kanssa?” Vastaus riippuu, paitsi teksteistä, myös tutkimusnäkökulmasta.

8. Lähteet ja kirjallisuus

Lähteet

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

Apostoliset isät

— *Apostoliset isät*. Suomentanut Heikki Koskenniemi. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 163. Helsinki 1989.

Arnim, Hans von (toim.)

— *Stoicorum veterum fragmenta* I-IV. Leipzig: B. G. Teubner 1903–1905.

Aratos (Aratus)

— *Phaenomena*. Edited with Introduction, Translation, and Commentary by Douglas Kidd. Cambridge Classical Texts and Commentaries 34. Cambridge: Cambridge University Press 1997.

Aristoteles (Aristotle)

— *Nikomakhoksen etiikka*. Suomentanut ja selityksin laatinut Simo Knuuttila. Classica-sarja. Helsinki: Gaudeamus. 2005.

— *Politiikka*. Suomentanut A. M. Anttila. Selitykset laatinut Juha Sihvola. Classica-sarja. Helsinki: Gaudeamus 1991.

— *Retoriikka & Runousoppi*. Suomentaneet Paavo Hohti & Päivi Myllykoski. Selitykset laatinut Juha Sihvola. Classica-sarja. Helsinki: Gaudeamus 1997.

Augustinus

— *Tunnustukset*. Suomentanut Otto Lakka. Helsinki: Sley-kirjat 2003.

Boëthius

— *Filosofian lohdutut*. Latinan kielestä suomentanut ja selityksin varustanut Juhani Sarsila. Tampere: Vastapaino 2001.

Diels, Hermann & Kranz, Walther

- *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1960.

Cicero

- *Vanhuudesta. Ystävyydestä. Velvollisuuksista*. Suomentanut ja johdannon laatinut Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: WSOY 2002.

Diogenes Laertios

- *Merkittävien filosofien elämät ja opit*. Suomentanut sekä esittelyn ja selitykset kirjoittanut Marke Ahonen. Helsinki: Summa 2002.

Epiktetos (Epictetus, Epiktet)

- *Dissertationum ab Arriano digestarum Liber III*. Edidit Johannes Schweighäuser. Lipsia: Libraria Weidmannia 1799.
- *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*. Ad fidem codicis bodleiani iterum recensuit Henricus Schenkl. Editio maior adiecta est tabula. Editio stereotypa editionis Alterius (1916). Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Stutgardia: Teubner 1965.
- *The Discourses as Reported by Arrian, the Manual, and Fragments with an English Translation by W. A. Oldfather I–II*. Loeb Classical Library 131, 218. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1925–1928.
- *Käsikirja ja Keskusteluja*. Suomentanut Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava 1978.

Euripides

- *Medeia*. Kreikan kielestä kääntänyt Kirsti Simonsuuri. Helsinki: Kirja kerrallaan 1999.

Eusebios

- *Kirkkohistoria*. Kreikan kielestä kääntänyt sekä johdannolla ja selityksillä varustanut Ivar A. Heikel. Helsinki: Otava 1997.

Filon (Philo)

- *Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes)* with an English Translation by F. H. Colson, G. H. Whittaker and R. Marcus IV. Loeb Classical Library 261. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1958.

Hesiodos (Hesiod)

- *Työt ja päivät*. Suomentanut ja selitysosuudella varustanut Paavo Castrén. Helsinki: Tammi 2004.

Homeros (Homer)

- *Ilias*. Suomentanut Otto Manninen, johdannon kirjoittanut Edwin Linkomies. Antiikin klassikot. Porvoo: WSOY 1962.

Josefus (Josephus)

- *Juutalaissodan historia*. Kreikan kielestä suomentanut Pauli Huhtanen. Helsinki: WSOY 2004.

Ignatios Antiokialainen (Ignatius of Antioch)

- *The Apostolic Fathers in two volumes: 1*. With an English translation by Kirsopp Lake. The Loeb Classical Library 24. London: Heinemann 1965.

Justinos Marttyyri (Justin Martyr)

- *Apologiat & Dialogi Tryfonin kanssa*. Matti Myllykoski (toim.) Suomentaneet Matti Myllykoski ja Outi Lehtipuu. Helsinki: Gaudeamus 2008.

Ksenofon (Xenophon)

- *Muistelmia. Sokrateen puolustuspuhe*. Suomentanut Pentti Saarikoski. Helsinki: Otava 1985.

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

- *The Hellenistic Philosophers*. Translations of the principal sources with philosophical commentaries. Cambridge: Cambridge University Press 1987.

Lucretius

- *Maailmankaikkeudesta*. Suomentanut sekä johdannon ja selitykset kirjoittanut Paavo Numminen. Helsinki: WSOY 1965.

Lukianos (Lucian)

- *Jumalatarren kauneuskilpa ja muita satiireja*. Suomentanut Kaarle Hirvonen. Littera klassikot. Helsinki: Littera 1983.

Marcus Aurelius

- *Isetutkisteluja*. Kreikasta suomentanut Yrjö Raivio. Helsinki: WSOY 1950.

Platon (Plato)

- *Teokset I–VII*. Suomentanut Marja Itkonen-Kaila et. al. Seitsentähdet. Helsinki: Otava 1999.

Plinius Nuorempi (Pliny the Younger)

- *Kirjeitä keisariajan Roomasta. Valikoima Plinius Nuoremman kirjetuotannosta*. Valikoinut ja suomentanut Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Gaudeamus 1974.

Seneca Nuorempi (Lucius Anneaus Seneca)

- *Apocolocyntosis divi Claudii* herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Allan A. Lund. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter 1994.
- *Medea* with an introduction, text, translation and commentary by H. M. Hine. Warminster: Aris & Phillips 2000.

- *Epistles* with an English translation by Richard M. Gummere. Loeb Classical Library 75–76. Cambridge, Mass.: Harvard University 1996.
- *Naturales Quaestiones* with an English Translation by Thomas H. Corcoran. Loeb Classical Library 450. London: Heinemann 1971.
- Suetonius**
- *Roman keisarien elämäkertoja*. Suomentanut J. A. Hollo. Johdannon kirjoittanut Edwin Linkomies. Helsinki: WSOY 1999.
- Tacitus**
- *Keisarillisen Rooman historia*. Latinan kielestä suomentanut Iiro Kajanto. Helsinki: WSOY 1990.
- Tertullianus (Tertullian)**
- *Traité de la prescription contre les hérétiques*. Introduction, texte critique, et notes de R. F. Refoulé ; traduction de P. de Labriolle. Sources chrétiennes 46. Paris: Du Cerf 1957.
- Thukydides**
- *Peloponnessolaissota*. Suomentanut J. A. Hollo. Helsinki: WSOY 1995.

Kirjallisuus

Ahonen, Marke

- 2004 ”Koiria ja ihmisiä: stoalaisen etiikan kynniset juuret.” *Stoalaisuus. Tiedon, tunteiden ja hyvän elämän filosofia*. Toim. Teija Kaarakainen & Jari Kaukua. Helsinki: Gaudeamus, 25–41.

Barclay, John M.

- 1988 *Obeying the Truth: A Study of Paul's Ethics in Galatians*. Studies of the New Testament and Its World. Edinburgh: T & T Clark.

Barr, James

- 1961 *The Semantics of Biblical Language*. London: Oxford University Press.

Benko, Stephen

- 1980 “Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A.D”. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.23.2. Hrsg. von W. Haase und H. Temporini. Berlin: Walter de Gruyter, 1055–1118.

Betz, Hans Dieter

- 1961 *Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen*. Ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti. Texte und Untersuchungen 76. Berlin: Akademie Verlag.

- 1979 *A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press.
- Betz, Hans Dieter (ed.)**
- 1975 *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature*. Studia ad corpus hellenicum Novi Testamenti 3. Leiden: Brill.
- 1978 *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*. Studia ad corpus hellenicum Novi Testamenti 4. Leiden: Brill.
- Bonhöffer, Adolf**
- 1911 *Epiktet und das Neue Testament*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 10. Giessen: Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker).
- Brennan, Tad**
- 1998 "The Old Stoic Theory of Emotions." *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Ed. by Troels Engberg-Pedersen & Juha Sihvola. The New Synthese Historical Library 46. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Caputo, John D. & Alcock Martin, Linda (eds.)**
- 2009 *St. Paul Among the Philosophers*. Bloomington: Indiana University Press.
- Cohen, Shaye J. D.**
- 1999 *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Hellenistic Culture and Society 31. Berkeley: University of California Press.
- Cook, John Granger**
- 2000 *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*. Studien und Texte zu Antike und Christentum 3. Tübingen: Mohr Siebeck.
- 2004 *The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism*. Studien und Texte zu Antike und Christentum 23. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Deissmann, Adolf**
- 1923 *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Dieter, Theodor**
- 2001 *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*. Theologische Bibliothek Töpelmann. Berlin: Walter de Gruyter.
- Dillon, John M.**
- 1977 *The Middle Platonists 80 B.C. to A.D. 220*. Ithaca: Cornell University Press.

Downing, F. Gerald

- 1987 *Jesus and the Threat of Freedom*. London: SCM Press.
 1988 *Christ and the Cynics. Jesus and Other Radical Preachers in First-Century Tradition*. Sheffield: JSOT Press.
 1992 *Cynics and Christian Origins*. Edinburgh: Clark.
 1998 *Cynics, Paul and the Pauline Churches. Cynics and Christian Origins 2*. London: Routledge.

Dunderberg, Ismo

- 1999 ”Johanneksen evankeliumi.” *Varhaiskristilliset evankeliumit*. Toim. Matti Myllykoski & Arto Järvinen. Helsinki: Yliopistopaino, 270–319.

Döring, Klaus

- 1979 *Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum*. Hermes, Einzelschriften 42. Wiesbaden: Franz Steiner 1979.

Engberg-Pedersen, Troels

- 2000 *Paul and the Stoics*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
 2005 “The Relationship with Others: Similarities and Differences Between Paul and Stoicism.” *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 96, 35–60.
 2010 *Cosmology and Self in the Apostle Paul. The Material Spirit*. Oxford: Oxford University Press.
 2010a “Setting the Scene: Stoicism and Platonism in the Transitional Period in Ancient Philosophy.” *Stoicism in Early Christianity*. Ed. by Tuomas Rasimus & Troels Engberg-Pedersen & Ismo Dunderberg. Grand Rapids: BakerAcademic, 1–14.

Ferguson, Everett

- 1993 *Background of Early Christianity*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Glad, Clarence E.

- 1995 *Paul and Philodemus. Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy*. Novum Testamentum Supplements 81. Leiden: E. J. Brill.

Hadot, Pierre

- 2010 *Mitä on antiikin filosofia?* Helsinki: Niin & näin.

Hengel, Martin

- 1988 *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.* Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 10. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Horst, Pieter Willem van der

1980 *Aelius Aristides and the New Testament*. *Studia ad corpus hellenisticum Novi Testamenti* 6. Leiden: Brill.

Huttunen, Niko

1999 ”Mielikuva ja hyöty. Medeia Epiktetoksen ajattelussa.” Euripides, 4 x Medeia: Käännöksiä ja esseitä. Helsinki: Helsingin Yliopisto, 159–165.

2003 Epiktetos, laki ja *Paavali*. Helsinki: omakustanne.

2004 ”’Teen sitä, mitä en tahdo.’ Ihmisen ristiriita Paavalin ja Epiktetoksen silmin.” *Teologinen Aikakauskirja* 109, 47–56.

2007 ”Stoalaisfilosofi Epiktetoksen näkemys kristityistä.” *Teologinen Aikakauskirja* 112, 387–403.

2008 ”Raamattu historiassa. Reseptio- ja vaikutushistoriallinen eksegetiikka.” *Teologinen Aikakauskirja* 113, 230–250.

2009 *Paul and Epictetus on Law. A Comparison*. *Library of the New Testament Studies* 405. London: T&T Clark.

2009a ”Kun apostoli turvautui pakanuuteen. Synkretismiiä vai kontekstuaalisuutta?” *Lähetysteologinen aikakauskirja* 11, 23–33.

2010 *Raamatullinen sota. Raamatun käyttö ja vaikutus vuoden 1918 sisällissodan tulkinnoissa*. *Historiallisia tutkimuksia* 255 / *Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia* 216. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.

Huttunen, Niko & Kiilunen, Jarmo

2006 ”Kleantheen hymni Zeukselle: Johdanto, käännökset, selitykset ja suhde Raamattuun.” (& Jarmo Kiilunen) *Teologinen Aikakauskirja* 111, 149–166.

Kooten, Georg van

2008 *Paul's Anthropology in Context. The Image of God, Assimilation to God, and Tripartite Man in Ancient Judaism, Ancient Philosophy and early Christianity*. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 232. Tübingen: Mohr Siebeck.

MacIntyre, Alasdair

1981 *After Virtue. A Study in Moral Theory*. London: Duckworth. (2. tarkistettu painos 1984, josta suomennos *Hyveiden jäljillä* 2001)

Meyer, Eduard

1923 *Ursprung und Anfänge des Christentums in drei Bänden* III: Die Apostelgeschichte und die Anfänge des Christentums. Stuttgart: J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger.

Neyrey, Jerome H.

2001 ”The ‘Noble Shepherd’ in John 10: Cultural and Rhetorical Background.” *Journal of Biblical Literature* 120, 267–291.

Nussbaum, Martha C.

1994 *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics.* Martin Classical Lectures, New Series 2. Princeton: Princeton University Press.

Ojakangas, Mika

2002 *Kenen tahansa politiikka: Kohti ulossulkematonta demokraattista yhteisöä.* Paradeigma-sarja. Tutkijaliiton julkaisu 103. Helsinki: Tutkijaliitto.

Renehan, Robert

1972 "The Greek Philosophic Background of Fourth Maccabees." *Rheinisches Museum für Philologie* 115, 223–238.

Rudolph, Kurt

1999 "The Baptist Sects". *The Cambridge History of Judaism* 3. Ed. by W. Horbury & W.D. Davies & J. Sturdy. Cambridge: Cambridge University Press, 471–500.

Ruotsalainen, Paavo

1986 *Paavo Ruotsalaisen kirjeet.* Lapua: Herättäjä-yhdistys.

Sandmel, S.

1962 "Parallelomania". *Journal of Biblical Literature* 81, 1–13.

Sariola, Heikki

2008 "Neljäs makkabilaiskirja". *Urhea Judit, Viisas Sirak. Johdatus Vanhan testamentin apokryfikirjoihin.* Toim. J. Kiilunen & A. Huhtala. Helsinki: Kirjapaja, 240–255.

Sevenster, J. N.

1961 *Paul and Seneca.* Novum Testamentum Supplements 4. Leiden: Brill.

Smith, Jonathan Z.

1990 *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity.* Jordan Lectures in Comparative Religion Series 14. London: School of Oriental and African Studies, University of London.

Sorabji, Richard

1997 "Is Stoic Philosophy Helpful as Psychotherapy?" *Aristotle and After.* Bulletin of the Institute of Classical Studies 68. London: Institute of Classical Studies, University of London, 197–209.

Stowers, Stanley K.

2010 "Jesus the Teacher and the Stoic Ethics in the Gospel of Matthew." *Stoicism in Early Christianity.* Ed. by Tuomas Rasimus & Troels Engberg-Pedersen & Ismo Dunderberg. Grand Rapids: Baker Academic, 59–76.

Strecker, Georg & Schnelle, Udo

1996–2001 *Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus*. Berlin: Walter de Gruyter.

Thorsteinsson, Runar M.

2010 *Roman Christianity and Roman Stoicism. A Comparative Study of Ancient Morality*. Oxford: Oxford University Press.

Tukiainen, Arto

2000 ”Filosofia terapiana? Alustavia huomioita filosofian ja terapian suhteesta.” *Ajatus* 57, 89–108.

Wasserman, Emma

2008 *The Death of Soul in Romans 7. Sin, Death, and the Law in Light of Hellenistic Moral Psychology*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 256. Tübingen: Mohr Siebeck.

Wettstein, Johannes Jakob

1962 *Novum Testamentum Graecum* 1–2. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.

Yrjönsuuri, Mikko

2001 ”Esimerkki filosofisissa kirjoituksissa Aristoteleesta renessanssiin.” *Esimerkin voima. Exemplum ja esimerkillisyys antiikista nykypäivän naistenlehtiin*. Toim. Liisa Saariluoma. Turku: Kirja-Aurora.