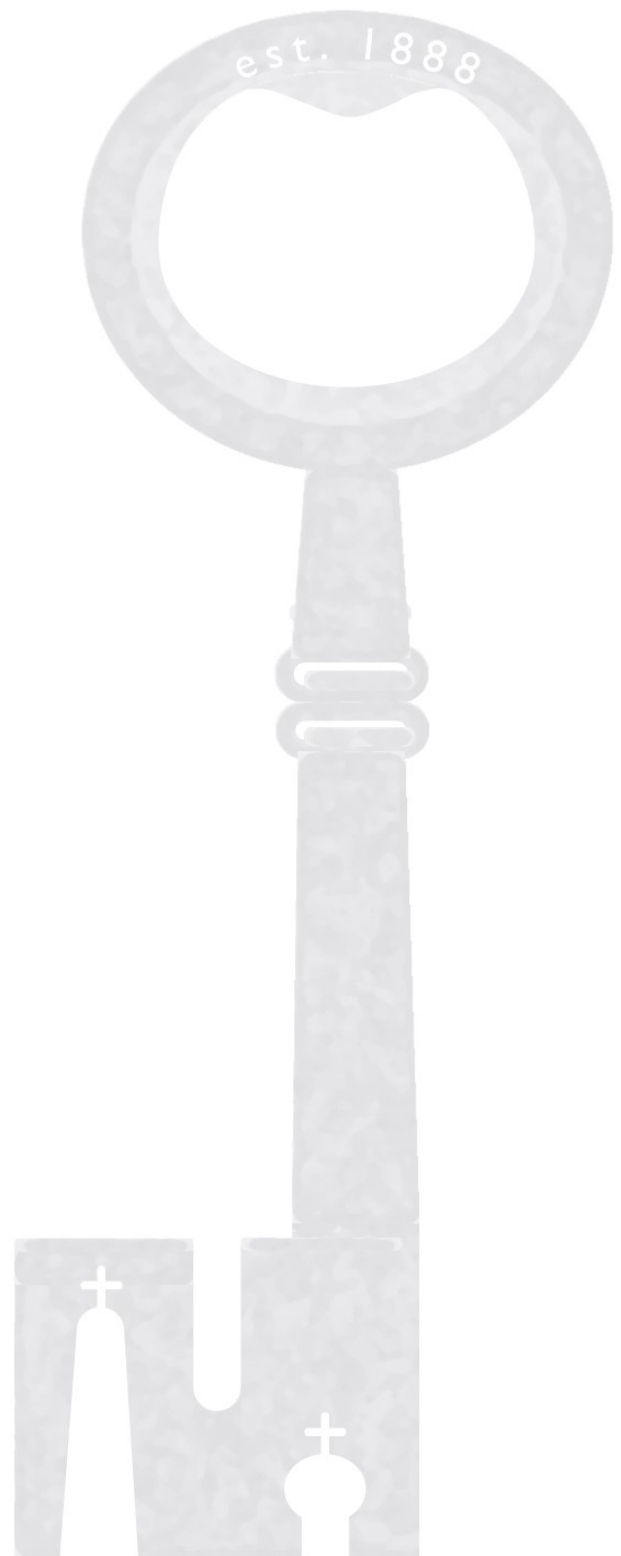


vartija

ihminen – usko – kulttuuri

Raamatun teksti
ja tekstikritiikki

I | 2024



Sisältö

Pääkirjoitus.....	1
-------------------	---

Vierivä teksti ei sammaloidu:

Pohdintoja profeettojen ja muiden kirjoitusten synnyn äärellä.....	4
--	---

Mika Aspinen

Pyhien tekstien muokkaajat:

Keitä Heprealaisen Raamatun kirjurit oikein olivat?.....	15
--	----

Ville Mäkipelto & Paavo Huotari

Miten kirjeistä tuli pyhää tekstiä?.....	30
--	----

Nina Nikki

Polykarpoksen kirje ja sen teksti:

Matka käsikirjoitusten historiaan ja kohti alkutekstiä.....	36
---	----

Matti Myllykoski

Pyhä, alkuperäinen ja muuttumaton: Käännöskonservatiivisuus ja

raamatunkäännösten vääjäämätön muutos.....	51
--	----

Niko Huttunen

Reformaatio ja Bysantin kirkon tekstityypin kaappaus.....	58
---	----

Pasi Hyytiäinen

Uusin sanoin	62
--------------------	----

Petri Merenlahti

Pyhistä kirjoituksista.....	66
-----------------------------	----

Petri Järveläinen

Stoalaiset alkometrit.....	75
Markku Kailaheimo	
Tarvitseeko yhteiskunta arvojohtajaa.....	81
Petri Järveläinen	
Sielun iho ja allergia.....	87
Matti Heiliö	
Kuin koirat veräjältä.....	93
Päivi Vähäkangas	
Tiedon rajat ja holokausti.....	98
Markus Kantola	
Banalisoitunut pahuus, jakautunut todellisuus: Mietteitä The Zone of Interest –elokuvan äärellä.....	104
Artturi Kivineva	
Poor things – kuolemaa ja emansipaatiota.....	109
Tuomas Hurme	
Sekularisaatio kasvaa, laajenee ja syvenee.....	113
Matti Myllykoski	
Stimulus.....	127



Raamattu muuttuu

Raamatunkäännöksen takana on aina alkukielinen pohjateksti. Suomalaisen Biblian Uuden testamentin teksti perustui **Erasmus Rotterdamilaisen** kokoamaan latinalaiskreikkalaiseen tekstieditioon. Sen kreikankielinen teksti perustui vajaaseen kymmeneen käsikirjoitukseen, jotka suurimmaksi osaksi edustavat myöhempää ns. bysanttilaista tekstityyppiä. Tilanne muuttui, kun 1930-luvulla pohjatekstiksi otettiin aikansa parhaaseen tekstikriittiseen tutkimukseen perustuva **Eberhard Nestlen** toimittama *Novum Testamentum Graece*. Tämä on kuitenkin huomattavasti lyhyempi kuin aiemmin käytössä ollut pohjateksti. Pohjatekstin vaihdoksella oli täten huomattavat seuraukset vuoden 1938 Uuden testamentin käännökseen.

Kyseiseen käännökseen saakka papit olivat saarnanneet ja maallikot lukeneet Apostolien teoista, että etiopialaista hoviherraa käännyttäessään Filippos kertoi tälle kastamisen mahdollisuudesta. Vastaukseksi Samarian apostoli saa hoviherralta uskontunnustuksen (Ap. t. 8:37): ”’Jos koko sydäimestäsi uskot, se on mahdollista.’” Hoviherra vastasi: ’Minä uskon, että Jeesus Kristus on Jumalan Poika.’” Kun uusi käännös sodan alla julkaistiin, järkytys lienee ollut monille tämän kertomuksen hyvin tunteneille melkoinen: kertomuksen voimakkaimmin henkilökohtaisen uskon tärkeyttä julistava jae on poistettu! Raamatunkäännöskomitean miehet saivatkin tämän ja monen muun Uuden testamentin kohdan osalta selittää, että ne kaikki tunnetaan vain myöhemmistä käsikirjoituksista, ja siksi ne eivät ole kuuluneet alkuperäiseen tekstiin. Siten hoviherran uskontunnustus ei ole peräisin Luukkaalta

vaan myöhemmältä kirjurilta, joka on ajatellut, että tässähän on sopiva paikka hoviheran selväsanaiselle tunnustautumiselle kristilliseen uskoon.

Kyseinen jae ei suinkaan ollut ainoa, joka jätettiin vuoden 1938 käännöksestä pois. Poisjätettyjä jakeita on kaikkiaan lähes 30, koska ne eivät olleet osa Nestlen edition pohjatekstiä. Toisaalta käännökseen otettiin kertomus aviorikoksesta tavatusta naisesta (Joh. 7:53–8:11), vaikka sekin esiintyy ensimmäistä kertaa vasta 400-luvun käsikirjoituksissa. Tässä toisaalta Nestlen editio lipsuu omista periaatteista. Kertomus on mitä todennäköisimmin myöhempi lisäys, mutta silti se on osa Nestlen pohjatekstiä. Nestlen periaatteiden mukaan kyseinen katkelma pitäisi olla sijoitettuna kriittiseen apparaattiin (ikään kuin alaviitteeksi) eikä varsinaiseen tekstiin. Tämä katkelma on mitä ilmeisemmin niin tärkeä osa protestanttista raamattuperinnettä, ettei edes Nestle pystynyt jättämään katkelmaa pois editiostaan. Sama koskee Markuksen evankeliumin epäperäistä loppua (Mark. 16:9–20).

Perinteen vaikutus on nähtävissä myös vuoden 1992 suomennoksessa. Siinä nimittäin poisjätetyt jakeet ilmaantuvat uudelleen tekstiin. Tällä kertaa ne on kuitenkin varustettu hakasulkein. Tämän tarkoituksena on osoittaa, etteivät jakeet olleet osa vanhinta tunnettua tekstitradiotiota. Miksi jakeet otettiin takaisin käännökseen? Käännös perustuu käytännössä samaan pohjatekstiin kuin vuoden 1938 suomennos. Jakeet eivät siis ole osa alkukielistä pohjatekstiä ja silti ne otettiin mukaan käännökseen. Mistä muutos johtuu?

Ehkä tässä näemme sen saman prosessin, joka on ollut käynnissä Raamatun synnystä lähtien. Ensiksi oli varhainen kristillinen yhteisö, joka loi itselleen pyhien tekstien kokoelman. Tämä yhteisö tallensi ja välitti tämän kokoelman tekstejä ensiksi käsikirjoitusten avulla ja myöhemmin painettujen kirjojen muodossa. Teksti muuttui ajan saatossa, kun sitä tulkittiin yhä vaihtelevissa ympäristöissä. Se muuttui, kun se käännettiin uusille kielille. Johtiko kirjapainotaito Raamatun tekstien

muuttumattomuuteen? Ei missään tapauksessa. Se jatkaa muuttumistaan riippuen käyttämistämme pohjateksteistä, käänösperiaatteista sekä sitä tulkitsevien yhteisöjen traditioista.

Matti Myllykoski & Pasi Hyytiäinen

Vierivä teksti ei sammaloidu:

Pohdintoja profeettojen ja muiden kirjoitusten synnyn äärellä

Mika Aspinen

Tekstissä on aina jotakin keinotekoista

Se, mikä on tekstiä, on kai pysyvää ja kiveen hakattua. Se ei muutu. Kirjallinen dokumentti kelpaa todistusaineistona. Kirjoitus on arvokasta, se tallentaa ajatuksen.

Sokrates ajatteli päinvastoin: suullinen keskustelu on todellista ajatustenvaihtoa, kirjoitetut sanat ovat vain ajatusten aviottomia lapsia. Ajatus on ensisijainen. Sokrates keskusteli, kyseli ja väitteli hyvinkin paljon, muttei koskaan kirjoittanut riviäkään.

Tulee mieleen muuan opettaja Nasaretista. Puhui paljon, muttei kirjoittanut mitään. On jotenkin symbolisesti kuvaavaa, että vain yksi tekstikriittisesti myöhäinen traditio kertoo hänen piirustavan jotakin, ja silloinkin hiekkaan (Joh. 8:6, 8) – eikä sellaisesta ole tarkoitus pysyviä jälkiä jäädäkään.

Sokrateella oli Platoninsa, Jeesuksella apostolinsa. Yksi kylvää siemeniä ympäriinsä, toinen korjaa satoa ja säilöö sen – kukin säilykepurkittaja omalla tavallaan.

Kirjoittamisessa on jotakin syvästi paradoksaalista. Teksti säilyttää asian mutta samalla jäykistää sen, kivettää sen tiettyyn muotoon, on ajatukselle samaan aikaan sekä kuolinisku että ikuisen elämän antaja. Kirjoitettu ajatus ei enää lennä vapaana, se on laskeutunut mustina täplinä paperille, kuin hapan sade täynnä epäpuhtauksia verrattuna siihen ajatukseen, jonka kuvittelin olevan kirkkaana mielessäni. Jos orastava ajatus on kuin perhosen siiven heilahdus, sen tallennettu muoto on kuin

sama perhonen lävistettynä neulalla ja liitettynä osaksi kokoelmaa. Säilyy kyllä, muttei enää lennä. Säilyy, kunnes hapertuu tai unohtuu, niin kuin muinaiset käsikirjoitukset.

Se oli musteen ja paperin aikaa. Mutta sähkö muutti kaiken: nyt voin muokata tekstiäni loputtomiin, siirrellä ja järjestää. Tallennetunkin ajatuksen voi nostaa uuteen lentoon. Mitä siitä seuraa? Uudenlainen vapaus. Olen oman elämäni editori. Kokoelma karttuu loputtomiin, paljon kirjojen tekemisellä ei ole loppua, ja alituinen tutkistelu väsyttää ruumiin (Saarn. 12:12).

Kirjoittaminen ei ole rekonstruktiota vaan konstruktiota (ellei peräti dekonstruktiota): vaikka muistelin menneitä, kirjoittaessani rakennan jotakin uutta, jonka suhde todella tapahtuneeseen on parhaimmillaankin vain hyvin viitteellinen. Valikoin, mitä kerron ja mistä näkökulmasta. Jos tämä pätee jo poliisiraporttiin, kuinka paljoa ennemmin se pätee kertomuksiin ja historiantulkintoihin.

Johanneksen evankeliumin kuva Jeesuksesta on kautta aikojen puhutellut – syvällisenä, mystisenä, lohduttavana tai miten itse kukin tekstin kokeekin. Mutta jos neljännen evankeliumin kohtauksia yrittää siirtää sellaisenaan näyttämölle, lumous haihtuu: dialogit ovat yksinkertaisesti outoja – puhumattakaan siitä, kuinka usein ne kääntyvät loputtoman pitkiksi monologeiksi. Kohtausten äärimmäisen tekstiuskollinen dramatisointi teatterin lavalle kääntyisi tahattoman parodian puolelle. Ei ihme, että Jeesus-filmit ammentavat mieluummin synoptikoilta ja Uuden testamentin ulkopuolisesta aineistosta kuin Johannekselta.

Silti neljäs evankeliumi puhuttelee. Mutta silloin taustalla vaikuttaa tekstin ja lukijan välinen sanaton ja tiedostamaton sopimus: heittäydyn tekstimaailmaan kuin elokuvaan, antaudun sen symbolisen universumin vietäväksi. Silloin teksti toimii – kuten unet, runous tai liturgia. Teksti, jonka luulin olevan jotakin muuttumatonta, onkin lukemattomien pitkien muutosten ketjun tulos, ennen kuin se saapuu eteeni, ja kun luen sitä, teksti voi muuttaa minua mutta yhtä lailla minä muutan tekstiä, koska

tulkitsen sen joitakin yksityiskohtia toisin kuin sinä. Ja siksi Johanneksen evankeliumi ei ole minulle täsmälleen sama asia kuin sinulle, vaikka lukisimme molemmat samaa käännöstä emmekä edes vielä syventyisi tekstihistorian haasteisiin.

Teksti vierii, ja niin vierin minäkin. Mutta enpähän sammaloidu.

Kertakäyttöteksteistä kohti kierrätystä: varhaisten profeettatekstien muuttuva rooli

Ostoslista tai ”to do” -muistilappu on kaikessa rouheudessaan alkuperäisintä kirjoittamista: se toimii muistin tukena niin kauan kuin tarvitaan. Kun lapulle kirjatut asiat on hoidettu, teksti on täyttänyt tehtävänsä ja saa mennä.

Toinen alkuperäinen ja alkuvoimainen kirjoittamisen laji on hallinnollinen asiakirja. Vero- ja omaisuusluetteloita ja velkakirjoja on laadittu siitä lähtien kun kirjoitustaitoa on ollut – ehkäpä taloudelliset seikat ovat olleet edesauttamassa kirjoitustaidon kehittymistä jo sellaisena aikana, jolloin myytit ja runous kulkivat eteenpäin ennen kaikkea suullisena perimätietona. Myytit osattiin kertoa ilman kirjojakin, mutta naapurin velasta piti olla mustaa valkoisella. On siis tainnut raha olla konsultin roolissa jo muinoin, taloudelliset intressit ovat ajaneet avarampien humanististen päämäärien yli. Ei mitään uutta auringon alla.

Sikäli kuin profetiaa ja profetismia ilmiönä voidaan jäljittää, kyseessä on historian hämärissä – siis aikana ennen Vanhaa testamenttia – ollut ennen kaikkea suullinen tapahtuma. Se, mitä on kirjoitettu, on ollut vain tapahtuman tukena, ikään kuin vähän tukevampi versio muistilapusta. Profeetta välittää tiedoksi Jumalan tahdon tietyssä tilanteessa. Kun tilanne on ohi, profetia on täyttänyt tehtävänsä.

Muinaisen Babylonian profetiat Marin kaupungin alueelta (1800–1700-l. eaa.) näyttävät olleen enemmän tai vähemmän kertakäyttötuotteita: ne olivat jumalallisia

uutisia tiettyyn ajankohtaiseen tilanteeseen ja siinä vaiheessa tärkeitä, mutta sen jälkeen ne olivat kuin eilispäivän sanomalehti. Toki Marin profetioita on säilynyt kirjallisessa muodossa – mitenpä muuten tietäisimme niistä mitään – mutta tallenteita ei ole tehty tulevia sukupolvia varten vaan profeetan omana aikana livetilanteissa käytettäväksi (näin ainakin asian esittää hollantilainen uskonnotutkimuksen professori **Karel van der Toorn**).

Uus-Assyrian ajalta (600-l. eaa.) säilyneet profetiat (joiden huippututkijana ja kääntäjänä on kunnostautunut suomalainen assyrologi **Simo Parpola**) olivat statukseltaan toisenlaisia: niitä kerättiin kokoelmiin, ja teksteillä näyttää olleen käyttöarvoa pitempäänkin kuin vain yhdessä yksittäisessä tilanteessa.

Muistilistat ja asiakirjat alkavat muuttua kirjallisuudeksi, profetiasta alkaa tulla tekstilaji omine tyypillisine tyylipiirteineen.

Kierrätys on siis päivän sana profeetoillakin. Uusassyrialaistaisten profeettatekstien uudelleenkäyttöä auttaa se, että profetiat on muotoiltu riittävän yleisellä tasolla: kun teksti puhuu ”vihollisesta”, se puhuu yleisellä tasolla, yksilöimättä tarkemmin, mainitsematta nimiä. Niinpä viholliskuvaus sopii hyvin käytettäväksi uudelleen toisessa vastaavassa tilanteessa.

Vastaava strategia selittää, miksi myös Vanhan testamentin psalmien ja profeettakirjojen viholliskuvat ovat säilyneet elinvoimaisina: jokainen sukupolvi on voinut yhä uudelleen projisoida niihin omia sisäisiä tai ulkoisia demonejaan. Vastaavasti lupaukset paremmasta tulevaisuudesta ovat puhutelleet yhä uusia sukupolvia, jotka ovat kokeneet tekstin puhuvan ”juuri meille”.

Kierrätyskelpoisuus antaa tekstille siivet.

Mielikuvat profeetasta: ulkopuolinen huutelija ja ennustaja?

Millaisia mielikuvia sana profeetta herättää? Tummapartainen räyhäävä hahmo nousee mieleeni – mutta mistä?

Romantiikan aikana suunnattiin katse tunteisiin ja suuriin ihmisyksilöihin. Taitaakin siis heijastaa romantiikan ajan henkeä, kun maalaan silmieni eteen kuvan villistä ja vapaasta yksilöstä, historian myrskylinnusta, yksittäisestä huutavan äänestä autiomaassa, joka korottaa äänensä establistmenttiä vastaan. Yhdistelmä viikunanviljelijä Aamosta (”minä vihaan teidän juhlianne”, Aam. 5:21) ja heinäsiirkkoja syövää Johannes Kastajaa (”kirves on jo pantu puun juurelle”, Matt. 3:10). Räjähävää alkuvoimaa, jota sitten ihailevat lukuisat myöhempien aikojen (self-made-)profeetat.

Kuva on vain kovasti liioiteltu: useimmiten muinaiset profeetat ovat kiinteä osa oman aikansa yhteisöä, monessa tapauksessa hovin palveluksessa, eivät ulkopuolelta huutavia vapaita radikaaleja. Ehkä pikemminkin hovin meteorologeja, pörssianalyytikkoja tai viestintävastaavia.

Mutta on minulla päinvastaisiakin mielikuvia profeetasta. Taas partainen hahmo, mutta arvokas ja hillitty, juhlava, viisaita sanoja kuulijoilleen tarjoileva. Jonkinlainen protokristitty ajalta ennen Kristusta.

Tämä mielikuva taitaa syntyä kristillisestä perinteestä: profeetta näyttäytyy jonkinlaisena tyyliteltyä Jesaja-hahmona, esittämässä hieman arvoituksellisia messiasennustuksia, joiden todellinen tarkoitus paljastuisi vasta vuosisatoja myöhemmin Jeesuksen toiminnassa. Profeetta samastuu ”ennustajaan” (kuten ”sääprofeetta”), ja iso osa Vanhaa testamenttia välineellistyy Kristus-sanoman johdannoksi. Niinpä messiasennustuksia aletaan nähdä hyvin luovasti sielläkin, missä tekstin alkuperäinen konteksti ei anna sellaiseen aihetta.

Tätä oman aikansa tyylikeinoa soveltaa erityisen vahvasti Matteuksen evankeliumi, jossa vilisevät ns. refleksiositaatit: ”tämä tapahtui, jotta kävisi toteen, mitä on kirjoitettu...”.

Samoja uria ovat kyntäneet kristilliset julistajat vuosisatojen ajan. Hyvänä tarkoituksena on nostaa samaan aikaan sekä Jeesuksen että Vanhan testamentin arvoa, mutta ongelmaksi tulee historiattomuus: monet messiastulkinnat ovat tekstin alkuperäisestä kontekstista katsoen mielivaltaisia, ne ruokkivat tietynlaista tekstimagiaa, ja alkaa helposti näyttää siltä, kuin profeettateksteillä ei olisi ollut mitään ajankohtaista sanottavaa omana syntyaikanaan. Ikään kuin Jesaja tai Deuterokesaja olisi lausunut: tätä seuraavaa puhetta te ette tule ymmärtämään vielä vuosisatoihin, mutta olkaa kärsivällisiä, kyllä se aikanaan avautuu.

Tyylikeino toimii, niin kauan kuin sen nähdään olevan taidetta eikä tiedettä. On selvää, että mikä tahansa teksti voi toimia uusissa tilanteissa aivan toisella tavalla kuin alkuperäinen kirjoittaja oli tarkoittanut. Siinä on aina ollut psalmien suosion salaisuus, ja siksi Vanhan testamentin profeettatekstit ovat kautta historian eläneet myös liturgisessa käytössä.

Mutta ennustus–täyttymys -kaavion sijasta olisi hedelmällisempää puhua tulkinnasta ja uudelleentulkinnasta. Ne tekstit säilyvät, joita tulkitaan yhä uudelleen ja uudelleen. Reilun pelin hengessä on myös hyvä sanoa ääneen, että tällöin kyseessä on luova taiteellinen uudelleentulkinta. Silloin vierivät profetiat eivät sammaloidu, mutta eivät myöskään kiteydy kaavioiksi.

Kilpailevat, vierivät profeettakaanoni

Profeettojen henkilöhahmoihin emme pääse käsiksi, koska profeettakirjat on luonteeltaan aivan muuta kuin historiaa tai elämäkertaa. Ne ovat lumipalloja, jotka ovat pitkään vierieessään keränneet mukaan yhä uutta ja uutta aineistoa ja paisuneet

vähitellen massiiviseksi. Sellaiset kokoelmat kuin Jesajan tai Jeremian kirja ovat niin laajoja, että kyse ei oikeastaan enää ole yksittäisestä muinaisajan ”kirjasta” vaan tekstikokoelmasta, eräänlaisesta pienimuotoisesta kaanonista, antologiasta.

Ne nimettömäksi jäävät oppineet, jotka muokkaavat Jeremian nimissä kulkevaa tekstiaineistoa vähitellen kohti Jeremian kirjaa, eivät pelkästään luo tekstiä tai ”kirjaa”, vaan he rakentavat vähitellen kokonaisuutta, jota voisi jälkikäteen nimittää Jeremia-kaanoniksi. He haluavat liittää tekstiin kaikkea sellaista, mikä heidän mielestään on olennaista ja tarpeellista, niin että lopulta heidän toimittamansa teos olisi ainoa, mitä tarvitaan: se sisältäisi kaiken oleellisen taivaan ja maan väliltä.

Toinen ryhmä tekee samaa niiden tekstien äärellä, joista sittemmin muodostuu Jesajan kirja: siitäkin syntyy minikaanon, johon tulee mukaan kirjoittajajoukon mielestä olennaisin aines, luomisesta aina aikalaispolitiikkaan asti.

Kolmas ryhmä täydentää Hesekielin kirjaa, ja neljäs rakentaa kahdentoista pienen profeettakirjan kokonaisuutta.

Samaan aikaan toisaalla: kertovia tekstejä kerääntyy massiiviseksi historiateokseksi. Niissä teksteissä, joista aikanaan muodostuu 1.–4. Mooseksen kirja, on rinnakkain papillista ja ei-papillista aineistoa, lehtevänä ja monikerroksisena taikinana. Termi ”deuteronomistinen historiankirjoitus” viittaa siihen, että Joosuan, Tuomarien, Samuelin ja Kuninkaiden kirjojen kokoajat ovat 5. Mooseksen kirjan taustajoukkojen hengenheimolaisia, luultavasti samaa ideologista koulukuntaa. Myöhemmin kronistinen historiankirjoitus tuottaa päivitetyn version, Esaan, Nehemian ja Aikakirjat.

Olivatko nämä ”minikaanonit” toistensa kilpailijoita? Siltä vaikuttaa.

Jesajan kirja viittaa runsain määrin muihin teksteihin – mutta ei juurikaan toisiin profeettakirjoihin. Vastaava pätee Jeremiaan: tiettyjen jaksojen terminologia

muistuttaa 5. Mooseksen kirjaa (Deuteronomiumia) ja siihen liittyviä varhaisia historiakirjoja siinä määrin, että on perusteltua olettaa Jeremia-tekstien käyneen läpi deuteronomistista toimitus- ja muokkaustyötä – sen sijaan Jesajaa ei Jeremia juurikaan näytä tuntevan, vaikka kirjojen pitkät syntyprosessit ajoittuvat paljolti päällekkäin. Vaikuttaisi siltä, että kyseessä ovat olleet joko toisistaan tietämättömät tai toistensa kanssa tavallaan kilpailevat hankkeet, jotka vasta myöhemmässä vaiheessa tulivat osaksi massiivista profeettakirjoitusten kokoelmaa. Se, mitä kutsumme Raamatuksi, ei siis ole pelkästään kirjojen kokoelma vaan myös kaanonien kokoelma.

Sana ”kaanon” täytyy tässä yhteydessä nähdä väljästi: ei lopputulemana vaan prosessina, ei lukkoon lyötynä pyhien tekstien kokoelmana vaan karttuvana materiaalipankkina. Ei Jesaja eikä Jeremia eivätkä heidän työnsä jatkajat ajatelleet kirjoittavansa ”Raamattua”, aikanaan pyhäksi päätyvää tekstiä. Mutta jotakin olennaista he ajattelivat tuottavansa, eivät he olisi vain lämpimikseen kirjoittaneet tekstiin reunamerkintöjä aikana, jolloin kaikki kirjallinen tuotteliaisuus merkitsi kallista ja vaivalloista Sisifyoksen työtä.

Eivät kirjurit myöskään sovi työnjaosta: toimittakaa te Jesajaa, me otamme kopin Jeremiasta. He yksinkertaisesti tarttuvat siihen tekstiin, joka heillä on käytettävissään – aivan kuten sittemmin monet varhaiset kirjakääröjä käyttävät yhteisöt: ei niillä kaikilla suinkaan ole koko repertuaaria kirjastossaan. Joku pärjää Jesajalla, toinen yhteisö lukee Jeremiaa. Ei ehkä niinkään makunsa mukaan vaan realismiin taipuen: kirjakääröt ovat kalliita yksittäiskappaleita.

Vähitellen tekstien yhdistelijöiden ruokahalu kasvaa: eri profeettatekstien kaanonit yhdistetään suureksi profeettakaanoniksi, jonka kokonaisuuteen sisällytetään myös kertovaa historiankirjoitusta, ja aikanaan tästä syntyy vastinpari Tooralle, joka on siinä vaiheessa puolestaan käynyt läpi omia laajentumisprosessejaan. Yhteen vierineitä mannerlaattoja alettiin lopulta kutsua kokoomatermillä ”laki ja profeetat”, joka toistuu myös Uudessa testamentissa (esim. Matt. 7:12).

Mutta tekstien vieriminen ei missään vaiheessa pysähdy. Qumranin tekstit, Septuagintan tekstit ja Uuteen testamenttiin päätyvät tekstit kertovat kukin omaa kieltään siitä, kuinka lain ja profeettojen kokoelma lähtee uuteen liukuun ennen kuin on koskaan ehtinyt täysin vakiintuakaan. Korpus pyörii eteenpäin, ja meille säilyneet etapit ovat kuin pysäytyskuvia pitkästä ja erilaisiksi versioiksi päätyneestä filmistä.

Toimittajia vai vierittäjiä – miten profeettatekstit laajenivat?

Oli aikakausia tutkimuksessa, jolloin kiinnostavinta oli se, mikä on vanhinta ja alkuperäisintä. Mitä Jeremia todella sanoi?

Erityisesti muotohistoriallisen tutkimuksen aikana tähdättiin siihen, että teksteistä kuorittaisiin esiin profeetan alkuperäinen ääni. Kova vanha ydin nähtiin arvokkaimmaksi. Todellinen Jeremia-tutkija kaivoi huolellisesti, metodisesti kontrolloidulla tavalla, profeetan rouheat sanamuodot esille.

Redaktiokritiikin valtakaudella huomio suunnattiin jälleen koko tekstiin ja sen kaikkiin eri kerroksiin, ei vain vanhimpiin. Tavoitteena oli, että huolellisen työskentelyn tuloksena eri kerrostumat voidaan erottaa toisistaan, analysoimalla tekstikatkelmien tyylipiirteitä ja liittymäkohtia varhaisempiin tekstimuotoihin: tekstiä ovat työstäneet peräkkäiset toimittajat, joista jokainen jättää oman, teologisesti tarkkaan pohditun kynänjälkensä. Teksti on lasagnea, joka rakentuu kerros kerrokselta, tai pizzaa, jonka täytevalikoima kertoo leipojastaan, tai englantilaista lakritsia, jonka kerrokset voi halutessaan erottaa toisistaan.

Jeremian kirjan osalta redaktiokriittistä kerroskaivausta teki 1970-luvulla **Winfried Thiel**, joka osoitti kirjan tekstien käyneen läpi merkittävän deuteronomistisen, siis 5. Mooseksen kirjan ideologian hengessä tapahtuneen, toimitustyön.

Toisenlaisen näkökulman toi **William McKane** Jeremia-kommentaarissaan 1986: hän esitti, että teksti on kasvanut vähitellen, pieninä täydennyksinä olemassa olevien tekstien ympärille, ilman että jokainen täydennys olisi osa suurempaa tietoista läpi koko teoksen ulottuvaa muokkausstrategiaa. Teksti siis kasvaa pikkuhiljaa, niin kuin vierivä lumipallo. Tätä lumipalloefektiä kuvaamaan McKane loi termin ”rolling corpus”. Teksti voisi silloin muistuttaa spagettikastiketta, johon lisätään vähitellen eri mausteita siltä pohjalta, mitä kokonaisuus voisi vielä kaivata. Tai ehkä se olisi pikemminkin sarja erilaisia lautasannoksia, joihin sitten eri kokit käyvät lisäämässä mausteita, eri kokit eri lautasille makunsa mukaan.

Laajaa redaktiota vai pistemäisiä laajentumisia? Kun ei kukaan voi väittää tarkasti tietävänsä, lienee välitilinpäätöksenä turvallista ehdottaa jonkinlaista Salomon tuomiota: McKane saattaa hieman liioitella prosessin sattumanvaraisuutta, mutta toisaalta hyvin luottavaisesti eri kerrostumia erittelevä redaktiokritiikki puolestaan näkee ehkä kelloseppämäistä täsmällisyyttä sielläkin, missä sitä ei ole.

Useita kokkeja on joka tapauksessa ollut keittopuuhissa. Jeremian kirjassa tämä näkyy harvinaisen selvästi jo siinä, että Septuagintan sisältämä kreikkalainen teksti on lyhyempi ja osittain eri järjestyksessä kuin säilynyt heprealainen teksti. Kumpikaan näistä ei kuitenkaan ole Jeremian kirjan ”alkuteksti”. Sellaista ei ole säilynyt, ja tekstihistorian monimutkaisuus huomioon ottaen on kyseenalaista, onko ”alkutekstistä” ylipäänsä mielekästä puhua.

Kirjojen täydennysstrategiat ovat hieman erilaisia: Jeremian kirja on kasvanut sisältäpäin, suhteellisen tasaisesti koko pituudeltaan. Jesajan kirja puolestaan on täydentynyt erillisinä blokkeina, joista Deuterokesajana tunnettu jakso (luvut 40–55) on selkeimmin omaleimainen, hyvin toisen tyylinen kuin sitä lukujen 1–39 kokonaisuus, ja Tritokesajaksi nimetty jakso (56–66) on puolestaan monikerroksisella tavalla edeltävään tekstiaineistoon liittyvä myöhäinen teksti, jossa häivähtää jo poikkeuksellisen pitkälle kurkottavia universalismin ituja. Tosin näitäkin myöhempiä

lienevät tietyt apokalyptiset jaksot erityisesti luvuissa 24–27, ja jokainen näistä blokeista on itsessään monikerroksinen.

Olisiko Jesajan nimellä kulkeva minikaanon siis eräänlainen kolmesta pallosta kokoonpantu lumiukko, jonka kaikkia osia on sitten useassa vaiheessa muotoiltu, jotta kokonaisteoksesta tulisi vaikuttavampi ja moniulotteisempi – ja joka on saanut uutta ilmettä joka kerran, kun sulamisuhan alla olevasta vanhasta lumiukosta on laadittu uudempi kopio? Silloin meille säilyneet heprealaiset ja kreikkalaiset tekstit edustaisivat muutamaa esimerkkikuvaa noista muinaisista lumiukoista, joita aikanaan oli kokonainen leegio. Yhä uusien ja erilaisten lumiukkojen vierittäminen oli välttämätöntä, jotta tekstien merkittävyyteen saataisiin uusia kierroksia eikä itse sanoma olisi menneen talven lumia.

Mika Aspinen on raamattuteologian kouluttaja Kirkon tutkimuksessa ja koulutuksessa Järvenpäässä

Pyhien tekstien muokkaajat

Keitä Heprealaisen Raamatun kirjurit oikein olivat?

Ville Mäkipelto & Paavo Huotari

”Mitä iloa on kultaisista ketjuista ja kunniamerkeistä, kun ruokokynän pitelijä on käskijänä. Mutta niin on ja niin tulee aina olemaan. Siksi poikani, jos haluat käskeä sotilaita ja johtaa heitä, opettele ensin kirjoittamaan.”

– Inteb nuorelle Sinuhelle Mika Waltarin teoksessa Sinuhe egyptiläinen

Suomen kielen sana ’kirjuri’ on riittämätön, kun puhutaan tekstien tuotannosta ennen ajanlaskun alkua. Kirjuri tuo mieleen kirjallisen työn ammattilaisen, jonka tehtävänä ei ole toimia itsenäisenä ajattelijana vaan mekaanisesti toteuttaa saamaansa tehtävää. Tässä merkityksessä kirjuri on jäljentäjä, joka kopioi sanatarkasti olemassa olevia kirjoituksia tai sihteerin, joka kirjaa paperille toisen sanelusta. Tällaisiakin kirjureita muinaisessa maailmassa toki vaikutti, mutta se on vain osatotuus.

Rakastetun romaaninsa alkupuolella **Mika Waltari** maalailee toisenlaisen kuvan muinaisen maailman kirjureista, jotka ovat ajattelun ammattilaisia. Seitsenvuotias Sinuhe haaveilee sotilaan ammatista, jossa ei ainakaan kirjoittamista tarvitsisi osata:

”- - vanhemmat pojat olivat kertoneet pelottavia tarinoita, miten vaikea oli kirjoitustaito ja miten julmasti opettajat kiskoivat oppilaita otsakiharoista, jos savitaulu vahingossa särkyi tai ruokokynä katkesi taitamattomissa sormissa.”

Poikansa urahaaveesta huolestunut isä vie Sinuhen vanhan hampaattoman sotilaan Intebin luo. Tämän vastaus pojan ammattihaaveisiin on tyrmäävä: ”Onko poika hullu?” Sinuhen käsitys sotilaan ammatista muuttuu kertarysäyksellä ihailusta

inhorealismiin. Seuraavana päivänä hän marssii kiltisti koulun penkille kirjoitustaitoa oppimaan. Sinuhelle selviää, että jos yhteiskunnassa haluaa olla jotakin merkittävää – pappi tai lääkäri – on ensiksi opittava kirjoittamaan.

Nykypäivänä, kun melkein kaikki osaavat kirjoittaa, on helppo unohtaa, että muinaisessa maailmassa kirjoitustaito oli vain rajatun väen etuoikeus. Kun suurin osa ihmisistä ei osannut kirjoittaa tai edes lukea, myös tekstit näyttelivät erilaista asemaa yhteiskunnassa. Tekstit syntyivät, niitä luettiin, muokattiin ja kopioitiin yhteiskunnan eliitin toimesta. Kirjoitustaidon hankkivat vain ne, joilla oli siihen aikaa ja tarvittava asema. Kirjoitustaitoiset työskentelivät usein vaikutusvaltaisessa sisäpiirissä, erityisesti hallinnossa tai uskonnollisen johtajiston parissa, minkä vuoksi ei ole helppoa piirtää rajaa mekaanisesti jäljentävän kirjurin ja itsenäisiä kirjallisia päätöksiä tekevän oppineen välille.

Pienen sisäpiirin parissa syntyivät myös Raamatuksi kutsuttuun kirjakokoelmaan päätyneet teokset. Kristittyjen Raamatun kahden pääosan eli Vanhan ja Uuden testamentin syntyhistoriat ovat erilaisia, paljolti sen vuoksi, että niiden toimittamisen aikajänteet ovat erimittaiset. Useita Vanhan testamentin teoksia toimitettiin ja koottiin satoja vuosia, siinä missä Uuden testamentin teokset muotoutuivat vain vuosikymmenten aikana. Silti ne asettuvat samalle jatkumolle. Sekä Vanhan että Uuden testamentin teosten synnyn kannalta on tärkeä ymmärtää niin sanotun toisen temppelin ajan kirjallista kulttuuria.

Raamattu ennen Raamattua

Julkaisimme vajaat vuosi sitten suurelle yleisölle suunnatun tietokirjan *Sensuroitu – Raamatun muutosten historia* (Otava, 2023), joka on iloksemme löytänyt tiensä lukijoiden käsiin ja herättänyt runsaasti keskustelua. Kirjamme ydinsisällön muodostavat sellaiset tekstimuutokset, joita Raamattuun päätyneisiin teoksiin on historian varrella tietoisesti tehty. Nämä muutokset eivät ole vain hypoteettisia, vaan

niitä voi havaita, kun vertailee meille säilynyttä toisistaan poikkeavaa käsikirjoitusmateriaalia ja käännöksiä. Erityisesti Vanhan testamentin puolelta löytyy ajoittain laajojakin eroja, kun muinaisia tekstiversioita verrataan toisiinsa.

Näiden muutosten taustalla on monessa kohdin nähtävissä ideologisia ja teologisia syitä. Valtaosa kirjassammekin esitellyistä ideologisista muutoksista on tapahtunut juuri toisen temppelin aikana, ennen kuin Raamattu oli vielä Raamattu. Tuolloin tekstit, jotka myöhemmin päätyivät kaanoneihin hakivat vielä lopullista muotoaan. Siksi myös rajaa kopiointi- ja toimitustyön välille on hankala piirtää. Toki käsitelimme myös tekstien myöhäisempää historiaa. Kuitenkin juuri toisen temppelin aikana suhtautuminen teksteihin oli vielä vapaampaa. Kirjoitusten tarkka muoto ei ollut oleellista, vaan teoksiin saatettiin tehdä merkittäviäkin muutoksia.

Juutalaisuuden historiassa toisen temppelin aika saa nimensä Jerusalemin Tempelivuorella sijainneesta pyhäköstä, joka toimi vuosisatoja uskonnon keskuksena. Vanhan testamentin oman kertomuksen mukaan temppeli rakennettiin sen jälkeen, kun Persian kuningas Kyyros Suuri antoi pakkosiirtolaisten palata rikkauksien kanssa kotimaahansa rakentamaan temppeliä Jahve-jumalan kunniaksi. Uuden temppelin perustukset laskettiin samalle paikalle, jossa myös Salomon temppeli oli aikoinaan sijainnut.

Vanhan testamentin tekstien mukaan toinen temppeli olisi valmistunut Persian kuningas Dareoksen kuudentena hallitusvuotena eli vuonna 515/514 eaa. Arkeologisen todistusaineiston näkökulmasta on vaikea sanoa, milloin temppeli oikeasti valmistui. Tempelin varhaisimmat arkeologiset jäänteet ovat sen muurit, jotka ovat peräisin vasta roomalaisajalta. Teksteissä oleva temppelin ajoitus vuodelle 515/514 eaa. saattaa olla teologinen keksintö. Ajoitus heijastelee Jeremian profetian tulkintaa, jonka mukaan Jerusalemin tulee olla tyhjillään 70 vuotta vuonna 587/586 eaa. tapahtuneen Babylonian valloituksen ja Jerusalemin hävityksen jälkeen (Jer. 29:10). Nykyisin monet tutkijat ajoittavatkin toisen temppelin rakentamisen vasta 400-luvun loppupuoliskolle Nehemian aikoihin.

Varmaa kuitenkin on, että toisen temppelin aikana juuri Jerusalemissa ja sen temppelikompleksista tuli muotoutumassa olevan juutalaisen uskonnon merkittävin kirjallinen keskus. Temppelissä työskentelivät niin kirjurit kuin muutkin uskonnolliset oppineet. Erilaisia kirjoituksia varastoitiin temppelin mahdolliseen kirjastoon. Temppelin yhteydessä kirjurit kopioivat myös uskonnon pyhintä tekstiä, vasta muotoutumassa olevaa Tooraa. Hasmonialaisajalta peräisin oleva Toinen Makkabilaiskirja kuvaa Nehemian aikana syntynyttä toimintaa seuraavasti: ”Näistä tapahtumista kerrotaan myös Nehemian laatimissa asiakirjoissa ja muistiinpanoissa. Niistä käy myös ilmi, kuinka hän perusti kirjaston ja kokosi sinne kuninkaista kertovat kirjat ja profeettakirjat, Daavidin kirjoitukset ja kuninkaiden lahjoituskirjeet.” (2. Makk. 2:13).

Temppelissä kirjureita työskenteli luultavasti usealla eri tasolla ja erilaisissa rooleissa. Osa kirjureista saattoi laatia arkisia asiakirjoja, kuten kuitteja tai työsopimuksia, jotka käsittelivät esimerkiksi uhrieläinten hankintaa tai erilaisia rakennushankkeita. Temppelissä kopioitiin myös uskonnollisia tekstejä. Useat teologiset muutokset, joita Heprealaisen Raamatun käsikirjoitusten välillä voidaan havaita, saattavat palautua juuri temppelin kirjalliseen toimintaan. Niiden konkreettisesta toteutuksesta vastasivat toki kirjurit, mutta muutos itsessään lienee syntynyt uskonnollisen eliitin toimesta. Tuolloin kirjurit ovat saattaneet toimia ennemminkin työn teknisinä suorittajina.

Vanhan testamentin tekstien muotoutumisen kannalta tärkein toisen temppelin ajan kirjallisten oppineiden piiri oli niin sanottu deuteronomistinen koulukunta. Emme tiedä heistä henkilöinä juuri mitään. Tutkimuksen yksi ehdotus on ollut, että liike olisi saanut alkunsa pakkosiirtolaisuuden jälkeen Benjaminin alueella, Jerusalemin pohjoispuolella. Deuteronomistit olivat valioesimerkki luovista toimittajan ja teologin roolin ottaneista kirjureista, tai kenties pikemminkin kirjanoppineista. Deuteronomistit eivät luultavasti olleet mikään tarkkarajainen liike, vaan ennemmin voidaan puhua useiden sukupolvien aikana toimineesta ja jalostuneesta toimitustyöstä. Heidän kädenjälkensä näkyy nykyään parhaiten Heprealaisen

Raamatun niin sanotuissa historiallisissa kirjoissa. He ajoivat läpi teologisen historiantulkinnan, jonka mukaan ensimmäisen temppelin tuho ja pakkosiirtolaisuus johtuivat siitä, että kansa ja sen johtajat rikkoivat liittonsa Jahve-jumalan kanssa. Tämän tulkinnan valossa pyhiä kirjoituksia toimitettiin ja koottiin yhteen, ja olemassa oleviin kirjoituksiin tehtiin lisäyksiä ja muokkauksia. Heidän työnsä innoittamana Vanhan testamentin kirjoja joka tapauksessa toimitettiin eteenpäin sukupolvien ajan, esimerkiksi myöhemmät nomistit korostivat Jahven Moosekselle antaman lain merkitystä. Temppelin valmistuttua tämä kirjuri- ja muokkaustoiminta lienee vaikuttanut sen yhteydessä.

Jerusalemien alue ei kuitenkaan ollut ainoa toisen temppelin ajan kirjallinen keskus. Vuodesta 1947 alkaen löydetty Kuolleenmeren kirjakääröt osoittavat, että Qumranissa vaikutti toisen temppelin ajan loppupuolella yhteisö, jonka elämää leimasi myös kirjallinen toiminta. Qumranin luolista on löytynyt hyvin monimuotoinen joukko tekstejä, yli 900 käsikirjoitusta. Vain vähemmistö näistä käsikirjoituksista edustaa meidänkin tuntemamme Vanhaan testamenttiin päätyneiden kirjoitusten erilaisia tekstiversioita. Enemmistö säilyneistä käsikirjoituksista on muuta varhaisjuutalaista kirjallisuutta. Joukossa on myös yhteisön omia teoksia. Vaikka Qumranissa toimikin suljettu uskonnollinen yhteisö, sen kirjoitukset heijastavat laajemmin toisen temppelin ajan juutalaisuutta. Qumraniin on luultavasti tuotu käsikirjoituksia myös muualta, mahdollisesti Jerusalemien temppelistä.

Jerusalemien ja Qumranin lisäksi kirjallista toimintaa tapahtui varmasti myös Samariassa. Garisiminvuorella sijaitsi toinen Jahve-jumalalle rakennettu temppeli, joka on löytynyt myöhemmin arkeologisissa kaivauksissa. Temppelin rakentaminen alkoi 400-luvulla eaa. Hellenistisellä ajalla temppeliä laajennettiin, ja se toimi aina vuoteen 110 eaa. asti, jolloin makkabealaiset Johannes Hyrkanoksen johdolla tuhosivat sen. Samarialaiset eivät silti kadonneet alueelta minnekään, vaan jatkoivat uskonnonharjoitustaan, kuten käy ilmi esimerkiksi samarialaisnaisen sanoista Uuden testamentin Johanneksen evankeliumista (Joh. 4:20): ”Meidän isämme ovat

kumartaneet ja rukoilleet Jumalaa tällä vuorella, kun taas te väitätte, että oikea paikka rukoilla on Jerusalemissa.”

Nykytutkimus ajoittaa Jerusalemin temppelin ja samarialaisten väliset jännitteet vasta myöhäiselle hasmonealaisajalle. Varhaisemmassa vaiheessa persialaisajalla samarialaisten ja juudealaisten rinnakkaiselo on luultavasti ollut rauhaisampaa. Samarian temppelin malli on haettu Jerusalemin temppelistä. Jopa varsin myöhäisessä Toisessa Makkabilaiskirjassa Jerusalemin ja Samarian temppelit mainitaan rinnakkain ilman polemiikkia (2. Makk. 6:2).

Samarialaisten kirjuritoiminta tunnetaan parhaiten niin sanotusta Samarialaisesta Pentateukista. Se on vaihtoehtoinen versio Toorasta eli Viidestä Mooseksen kirjasta, joka on samarialaisten ainoa kanoninen teos. Edelleen tänä päivänä Länsirannalla vaikuttavat samarialaiset uskovat juuri heidän Tooransa olevan kaikista muinaisin. Kuitenkin tutkimuksen näkökulmasta se sisältää paljon myöhäisempiä laajennuksia ja muokkauksia. Toisaalta sieltä saattaa löytyä myös muutamia varhaisempia lukutapoja, jotka eroavat myöhemmin vakiintuneesta masoreettisesta tekstistä. Kuolleenmeren kirjakääröjen joukosta on löydetty Samarialaisen Pentateukin mukaisia lukutapoja, mikä vahvistaa, että myös samarialaiset lukutavat ajoittuvat toisen temppelin aikaan.

Pyhän maan kolmen suuren kirjallisen keskuksen – Jerusalemin, Qumranin ja Samarian – lisäksi kirjallista toimintaa on harjoitettu toki myös diasporassa. Egyptin Aleksandriassa asuneen juutalaisyhteisön tarpeisiin laadittiin maailman ensimmäinen raamatunkäännös eli Septuaginta 200-luvulta eaa. alkaen. Tämän kreikankielisen käännöksen heprealainen pohjateksti poikkeaa monelta osin myöhemmin valtavirtaan vakiintuneesta masoreettisesta tekstiperinteestä. Siksi käännös valottaa Heprealaisen Raamatun tekstihistorian aikaisempia vaiheita. Myös Egyptin Elefantinissa toimi persialaisajalla juutalaisyhteisö, jolla oli oma Jahve-jumalalle omistettu temppeli. Elefantinen papyrukset avaavat ikkunan varhaisen juutalaisuuden moninaisuuteen,

mutta eivät niinkään Heprealaisen Raamatun tekstihistoriaan. Saaren asukkaat eivät vaikuta tunteneen Tooraa lainkaan.

Oliko muutoksen takana kirjuri vai kirjurin yhteisö?

Toisen temppelin ajalta tunnetut kirjalliset keskukset olivat uskonnollisia yhteisöjä ja hallinnollisia keskuksia. Heprealaisen Raamatun tekstien kopioimisesta ja muokkauksesta vastanneet kirjurit työskentelivät osana yhteisöä. Tärkeää on huomata, että toisen temppelin ajan kirjurit ovat vaikuttaneet erilaisissa rooleissa omissa yhteisöissään.

Varhaisjuutalaisuuden tutkija, professori **Catherine Hezser** on viime aikoina korostanut, että toisen temppelin ajan kirjureista (*scribes*) puhuttaessa on syytä tehdä tarkempi ero erilaisten kirjuriroolien ja toimintatapojen välille. Hezserin mukaan kirjurit olivat lähtökohtaisesti palkattuja ammattilaisia, jotka hallitsivat kirjoitustaidon teknisenä suoritteena. Kirjurit eivät olleet luovia ajattelijoita, jotka olisivat toimittaneet tai luoneet itsenäisesti kirjallisia tuotoksia.

Kirjurien suurimmat työllistäjät olivat hallinto ja temppeli. Kirjureista osa hallitsi vain joko kreikan tai heprean, osa oli kaksikielisiä. Heistä osa erikoistui hallinnollisten asiakirjojen tai kirjeiden kirjoittamiseen, kun taas osa kopioi uskonnollisia teoksia. Osa kirjoitti asiat muistiin sanelusta, osa jäljensi olemassa olevia tekstejä. Osaaminen oli toki yhteydessä myös kirjurien erikoisalaan: hellenistisestä ajasta eteenpäin heprean kieltä käytettiin lähinnä uskonnollisissa tarkoituksissa. Koska hepreaa käytti lähinnä temppelin papisto, hepreaa taitavat kirjurit työskentelivät luonnollisesti juuri uskonnollisten kirjoitusten parissa.

Hezserin mukaan oli harvinaista, että kirjuri olisi toiminut itse tekstin toimittajana, kirjailijana tai luovien muutosten tekijänä. Sen sijaan kirjailijat ja toimittajat palkkasivat kirjureita avukseen uusien tekstien tai tekstimuutosten tuotantoon.

Muinaisessa maailmassa arkinen toimintatapa oli, että toimittajat tai kirjoittajat sanelivat ajatuksiaan kirjurille. Roomalaiskirjeen kirjuri Tertius tunnetaan jopa nimeltä, koska Paavali mainitsee asian suoraan (Room. 16:2): ”Terveisiä myös minulta, uskonveljeltänne Tertiukselta, joka olen sanelun mukaan kirjoittanut tämän kirjeen.” Eusebius Kesarealainen väittää Kirkkohistoria-teoksessaan 300-luvun alkupuolelta jaa., että Origeneella oli apunaan yli seitsemän kirjuria, jotka vuorottelivat kirjoittaessaan ylös raakatekstin tämän sanelusta. Sanelun jälkeen kopioijat muotoilivat raakatekstin viimeiseen muotoonsa. Lopuksi naispuoliset kalligrafit tuottivat tekstistä näyttävällä käsialalla kirjoitetut julkaisuversiot.

Muinaisen maailman toimittajat, kirjailijat tai uusien tekstien laatijat näyttävät työskennelleen läheisessä yhteistyössä kirjurien kanssa. Siksi on mahdotonta jälkeinpäin sanoa, mikä yksittäinen tekstissä havaittava muutos on luovan ajattelijan ja mikä teknisemmän kirjurin vaikutusta. Vaikka toimitukselliset muutokset olisivat jonkun muun idea, yksittäinen kirjuri on voinut tehdä kielellisiä ja tyyllisiä ehdotuksia, virheistä puhumattakaan. Käsikirjoituseroista voidaan puhua myös kirjurimuutoksina, kunhan pidetään mielessä, että kirjurien rooli muutoksen taustamotiivien osalta on voinut olla rajattu.

Hezserin huomiot koskevat etenkin myöhäistä toisen temppelin ja sen jälkeistä aikaa. Kuitenkin perusmalli saattaa juontaa juurensa jo varhaisemmasta ajasta. Kun puhutaan Heprealaisen Raamatun toimituksellisista, ideologisista ja teologisista tekstimuutoksista, muutostarve tai sen idea ovat syntyneet todennäköisesti yhteisön oppineen eliitin ja papiston parissa. He puolestaan ovat antaneet tämän tehtävän luotetulle kirjurille, joka vastaa varsinaisen tekstin muuttamisesta. On silti mahdollista, että yksittäinen henkilö olisi ollut Esran kaltainen Mooseksen lain tunteva kirjuri ja pappi, joka kykeni itsekin tarvittaessa kirjallisen työn tekniseen suorittamiseen (Esra 7:6). Yksittäinenkään kirjanoppinut tuskin pystyi sooloilemaan, sillä tekstejä tuotettiin yhteisön käyttöön.

Mielenkiintoinen esimerkki tekstimuutoksesta, joka saattaa heijastella toisen temppelin ajan yhteisöjen välistä kanssakäymistä löytyy Joosuan kirjan viimeisestä luvusta. Luvussa 24 Joosua kokoaa kansan ja sen johtajat uudistamaan liittonsa Jahve-jumalan kanssa. Valtavirtaan vakiintuneen masoreettisen tekstin mukaan ”Joosua kokosi kaikki Israelin heimot Sikemiin” (Joos. 24:1), mutta Septuagintassa ”Joosua kokosi kaikki Israelin heimot Siloon”. Pyhä paikka on muuttunut! Tämä ei ole myöskään luvun ainoa pyhää paikkaa käsittelevä tekstimuutos. Tuonnempana jakeessa 26 masoreettinen teksti toteaa, että Joosua asetti lain kirjan ja pystytti suuren kiven ”Jahven pyhäkössä” kasvavan suuren puun luo. Septuagintassa maininta pyhäköstä loistaa poissaolollaan, sillä lain kirja sekä kivi asetetaan vain puun luo, joka kasvaa Herran edessä.

Tutkimus on esittänyt, että tekstimuutos ajoittuu luultavasti myöhäiseen toisen temppelin aikaan. Tuolloin Sikemin asema pyhänä paikkana oli kiistelty. Sikem eli nykyajan Länsirannalla sijaitseva Nablus oli samarialaisen uskonnonharjoituksen keskus. Siellä sijaitsi toinen temppeli, Jerusalemin temppelin kilpailija.

Masoreettinen versio Joosuan päätösluvusta legitimoii Sikemin aseman pyhänä paikkana. Jerusalemin temppelin näkökulmasta tämä oli ongelma. Omassa Joosuan kirjan versiossaan samarialaiset ovat ottaneet tulkinnan ilolla vastaan ja täsmentäneet lisäyksellä, että liitto uusittiin ”Sikemin pyhässä kaupungissa, Garisimvuoren juurella.”

Jerusalemin oppineiden parissa syntyi tekstimuokkaus. Maininta pyhäköstä poistettiin, ja mikä tärkeintä Sikem korjattiin Siloksi, eli pyhäksi paikaksi, jossa Jahve aikanaan kutsui Samuelin (1. Sam. 3). Tämä lukutapa on säilynyt meille, koska juuri tämä versio päättyi Aleksandriaan Septuagintan käännöksen pohjatekstiksi. Kirjurimuutos Sikemistä Siloon ei ollut teknisesti kovin vaativa korjaus. Taustalla on kuitenkin vaikuttanut suurempi yhteisöllinen tarve ja kiista pyhistä paikoista.

Kirjureita emme tunne, heidän aikaansaannoksensa sitäkin paremmin

Toisen temppelin ajan kirjureita ei tunneta nimeltä. Aikalaiset, tekstien käyttäjät eivät kenties välittäneet heidän henkilöllisyydestään. Nykytutkija on taas heistä erityisen kiinnostunut. Kirjurit tunnetaan heidän tuotostensa perusteella, eli meille säilyneistä käsikirjoituksista. Heprealaisen Raamatun toisistaan poikkeavia käsikirjoituksia analysoimalla kirjurien tekemät muutokset tulevat näkyviksi. Näiden muutosten pohjalta tutkija voi tehdä todennäköisyyksiin perustuvia päätelmiä yksittäisistä kirjureista tai heidän toimintansa taustalla olevista yhteisöistä.

Tahattomia kirjurivirheitä esiintyy lähes kaikissa käsikirjoituksissa. Virheiden tyypit ja yleisyys kertovat omaa tarinaansa juuri yksittäisen käsikirjoituksen kopioitsijan erehtyväisyydestä. Osa käsikirjoituksista sisältää virheitä runsaasti enemmän kuin toiset. Virheiden määrä paljastaa aina jotain kirjurin osaamisesta – tai siitä, että hän vasta opettelee. Meille on säilynyt käsikirjoituksia, joissa tekstiä on myös korjattu kirjoittamalla sen päälle tai marginaaliin. Käsikirjoitustuotanto on saattanut olla sen verran kallista puuhaa, että virheitä sisältävää käsikirjoitusta ei kannata aina hävittää, vaikka joissain myöhemmissä legendoissa on näin annettu ymmärtää.

Kustannussyiden vuoksi on parempi tehdä korjaus olemassa olevaan käsikirjoitukseen.

Useimmiten kirjurivirheet löytyvät yksittäisistä käsikirjoituksista, eivätkä ne siis leviä sitä laajemmalle. Silloin tällöin virheitä on jäänyt elämään niin, että ne on kopioitu useampaan käsikirjoitukseen. Tuolloin käsikirjoituksessa saattaa esiintyä virhe, joka ei ole kyseisen käsikirjoituksen kirjurin tekemä, vaan se on löytynyt jo hänen käyttämästään pohjatekstistä. Tällaisia virheitä voi havaita esimerkiksi Vanhan testamentin hepreankielistä ja kreikankielistä tekstiä vertailemalla. Suomenkielisen Raamatun lukija voi vaikkapa lukea 1. Samuelin kirjan luvun 14 jakeen 41 sekä vuoden 1938 että vuoden 1992 kirkkoraamatuissa, huomata eron ja pohtia miten mahdollinen virhe on syntynyt. Uudessa kirkkoraamatussa on hyödynnetty Septuagintan lukutapaa.

Tietoiset muokkaukset ovat puolestaan tarkoituksenmukaisia. Ne tuskin kertovat niinkään yksittäisestä kirjurista, vaan enemmänkin hänen taustallaan olevasta yhteisöstä ja ajattelussa tapahtuneista muutoksista. Tällöin muokkausten on tarkoituskin jäädä elämään käsikirjoituksesta toiseen. Kyse on aikaisemman lukutavan toivotusta syrjäyttämisestä, joissain tapauksissa voidaan puhua jopa sensuroinnista.

Raamatun tekstihistoriallisen tutkimuksen perusongelma on, että käsikirjoitukset ovat reippaasti myöhäisemmältä ajalta peräisin kuin varsinaisten tekstien syntyäika. Käsikirjoitukset ovat kopioiden kopioita. Näin ollen käsikirjoitusten välillä olevat erot kertovat muokkauksista, jotka ovat varhaisempia kuin käsikirjoitukset, joissa muutokset ovat säilyneet. Kun esimerkiksi masoreettinen teksti eroaa yksittäisen Kuolleenmeren kirjakäärön tekstistä, muutos ei ole keskiajalla eläneiden masoreettien tekemä. Muutos on varhaisempi, peräisin toisen temppelin ajalta. Muutosta on vain kopioitu uskollisesti aina keskiajalle asti.

Lukutapojen ja käsikirjoitusten ajallinen etäisyys toisistaan asettaa haasteita sille, mitä johtopäätöksiä kirjureista voidaan tekstimuutosten perusteella tehdä. Käsikirjoitusaineiston vertailu todistaa muutoksen kyllä tapahtuneen, mutta muutoksen ajoitus ja historiallisen kontekstin päättely ovat tulkintaa, ja ajoittain vain valistunutta arvailua. Nykyisin osa tutkijoista haluaakin keskittyä vain yksittäiseen käsikirjoitukseen ja sen käyttökontekstin tutkimiseen. 1980-luvulta alkaen kehittynyt uusi filologia ei ole esimerkiksi erityisen kiinnostunut käsikirjoituksen sisältämän tekstin eri vaiheiden rekonstruoimisesta, joka on taas tekstikriittisen tutkimuksen ydintä.

Yksittäinen käsikirjoitus kertoo monien kirjurien toiminnasta

Nykyisten raamatunkäännösten Vanhan testamentin teksti käännetään yleensä pitkälti keskiaikaisen niin sanotun Leningradin koodeksin pohjalta (n. 1008 jaa.). Koodeksi

on enemmän kuin vain keskiaikaisten juutalaisten oppineiden hengentuote. Se välittää tietoa Raamatun tekstihistoriasta ajalta ennen ajanlaskun alkua. Siinä missä uuden filologian edustaja lukisi käsikirjoitusta keskiaikaisena kirjana, tekstihistorian tutkija tarkastelee käsikirjoituksen tekstiä, joka on vuosisatoja varhaisempaa kuin varsinainen koodeksi. Leningradin koodeksin teksti paljastaa teologisia muutoksia, ideologisia korjauksia, kielellisiä muokkauksia ja virheitä reippaasti yli tuhannen vuoden takaa. Toisin sanoen: tämä yksittäinen Vanhan testamentin käsikirjoitus sisältää useita tekstikerrostumia eri ajoilta, niin sanottuja alkuperäisiä lukutapojakaan unohtamatta.

Jos kirjureiden tai teosten toimittajien työtä tulkitaan vain yhtä käsikirjoitusta vasten, heidän toimintansa näyttäytyy hyvin epäjohdonmukaisena. Ikään kuin muokkaustoiminta olisi jäänyt kesken. Eri aikojen kirjuritoiminta on silppuuntunut ympäri käsikirjoitusaineistoa. Varhaisimpiin kirjamuotoisiin Raamattuihin kuuluva Vatikaanin koodeksi 300-luvulta jaa. on tästä oiva esimerkki. Sen sisältämä kreikankielinen Vanhan testamentin teksti on historiallisesti hyvin monimuotoista. Esimerkiksi Joosuan kirjan kohdalla Vatikaanin koodeksi edustaa usein varhaisinta Septuaginta-käännöksen muotoa. Sen sijaan Samuelin ja Kuningasten kirjojen kohdalla koodeksi sisältää useita tekstijaksoja, joissa alkuperäistä Septuagintan käännöstä on korjattu vastaamaan paremmin silloista heprealaista Raamattua. Näissä kohdissa Vatikaanin koodeksi kertoo vähemmän Egyptin Aleksandriassa toimineista kääntäjistä, ja enemmän Palestiinassa toimineista tekstin muokkaajista. Kun siis käsikirjoitukset välittävät vuosisatojen aikana muokkaantunutta tekstiä, ei ole ihme, jos kirjurien toiminta näyttäytyy keskeneräisenä ja muutokset epäjohdonmukaisina.

Muinaiset kirjurit ja tekstien muokkaajat eivät edes pyrkineet yhdenmukaisuuteen, joka on moderni ihanne. Nykypäivänä kustannustoimittaja käy julkaistavan kirjan kauttaaltaan läpi, jottei siinä olisi epäjohdonmukaisuuksia. Muinaisten kirjurien työskentely on säilyneen todistusaineiston perusteella ollut epäyhtenäisempää. Useimmat tietoisesti tehdyt muutokset ovat lyhyitä sanan tai lauseen lisäyksiä. Ne esiintyvät sattumanvaraisesti siellä täällä. Yksittäinen kirjuri tai yhteisö ei ole

tuottanut täydellisen tehokkaita revisioita, joissa kaikki enemmän tai vähemmän kyseenalaiset näkemykset olisi pystytty poistamaan. Nykyajan työkaluilla tällainen ”tehdasmainen” työskentely olisi ollut mahdollista, mutta kirjakääröjen kanssa painiskelevalle muinaiselle kirjurille asia ei ollut niin yksinkertainen.

Perinteisesti tekstikritiikin tarkoituksena on nähty olevan alkuperäisen tai varhaisimman saatavissa olevan lukutavan löytäminen. Myöhemmistä lukutavoista on käytetty sanoja korruptoitunut tai sekundääri, ikään kuin niillä ei olisi suurempaa painoarvoa. Tämä on tekstihistoriallisen tutkimuksen yksinkertaistamista. Juuri nämä ”korruptoituneet” lukutavat ovat pienen pieniä ikkunaluukkuja muinaisten kirjurien työhön. Ne kertovat maailmankuvan muuttumisesta ja kielen kehittämisestä. Muutokset periytyvät eri aikoina vaikuttaneisiin yhteisöihin, jotka ovat kukin tulkinneet omaa pyhää tekstiään aina uudessa valossa.

Tuhansien käsien koskettama pyhä teksti

Raamatun tekstihistorian muutoksia esittelevä kirjamme *Sensuroitu* on saanut joiltain lukijoilta osakseen myös kritiikkiä. Ylipäänsä puhe tekstimuutoksista on koettu jollain tavalla ongelmalliseksi. Dosentti **Niko Huttunen** on tämän numeron kirjoituksessaan osuvasti analysoinut, että ilmeisesti jotkut ajattelevat tekstin muuttumattomuuden olevan teologisen uskottavuuden tae. Ajatuksen ovat jakaneet esimerkiksi jotkut uskonnollisesti konservatiivit yhteisöt ja osa suuresta yleisöstäkin.

Raamattua käsittelevissä teologisissa pohdinnoissa on tärkeää kiinnittää huomio yhteisön merkitykseen. Tekstit ovat alusta loppuun yhteisöjen tuotteita. Vaikka jollain teoksella olisikin alun perin ollut vain yksi kirjoittaja, tämä kirjoittaja on kasvanut osana omia yhteisöjään, joissa hänen ajattelunsa on muovautunut.

Rikas ja moniääninen käsikirjoitusten kavalkadi piirtää kuvan yhteisöllisesti syntyvästä ja sukupolvien aikana muuttuvasta tekstistä. Raamatun tekstit eivät ole

vain muuttumattomana vastaanotettua jumalallista viestiä tai yksittäisen ihmisen ajattelua, vaan alusta loppuun asti vuorovaikutuksen ja yhteisöllisen prosessin tulosta. Tämä ei ole haaste kristityille, vaan muistutus, että juuri yhteisöllisyydessä ja kohtaamisessa lepäävät kristinuskonkin pyhät kirjoitukset. Sanoilla ei ole suurtakaan merkitystä ilman yhteisöä, joka niitä lausuu. Lausutuilla sanoilla puolestaan ei ole väliä, jos ne eivät puhuttele eri ajassa eläviä ihmisiä ja yhteisöjä. Kieli ja sanat ovat kommunikaation ja vuorovaikutuksen väline. Ne auttavat meitä jakamaan kokemuksia ja kokemaan yhteyttä toisiin ihmisiin. Oman pään sisäisen ajattelun välineenäkin sanat ovat vain vuorovaikutussuhteiden kautta sisäistettyjä. Ihmisen ei tarvitsisi ikinä oppia kieltä, jos toisia ihmisiä ei olisi olemassa.

Usko ja hengellisyys rakentuvat samalla tavalla vuorovaikutuksessa ja yhteisössä. Kun seuraavan kerran avaat suomenkielisen Raamattusi, pysähdy hetkeksi arvostamaan kaikkia niitä tuhansia käsiä, jotka ovat tekstiä sen historian varrella koskettaneet ja siihen jälkensä jättäneet. On mieletöntä kysyä: kuka kirjoitti Raamatun tekstin? Oleellisempaa on huomata, miten monet eri kädet – kirjurit ja kääntäjät – ovat työskennelleet vuorovaikutuksessa tekstin kanssa, jotta se on vuosituhansien jälkeen päätenyt lukijan käsiin. Tämän matkan varrella on tapahtunut lukuisia muutoksia, mutta muutokset kertovat siitä, että teksti on ollut merkityksellinen eri yleisöille. Ironista kyllä, muuttumattomuus olisi johtanut pyhän tekstin unohtamiseen. Raamattu on muuttunut, koska sillä on oikeasti väliä!

Kirjallisuutta

Heszer, Catherine (2022). ”Jewish Scribes in the Late Second Temple Period: Differences Between the Composition, Writing, and Interpretation of Texts,” teoksessa *Scriptures in the Making: Texts and Their Transmission in Late Second Temple Judaism*, toim. Raimo Hakola, Jessi Orpana & Paavo Huotari. Leuven: Peeters, sivut 149–172.

Mäkipelto, Ville (2022). ”Rewriting Joshua Traditions in Late Second Temple Judaism: Judean-Samaritan Relations as a Catalyst for Textual Changes,” teoksessa *Scriptures in the Making: Texts and Their Transmission in Late Second Temple Judaism*, toim. Raimo Hakola, Jessi Orpana & Paavo Huotari. Leuven: Peeters, sivut 239–264.

Pakkala, Juha & Hakola, Raimo (2008). *Kristinuskon ja juutalaisuuden juuret. Arkeologian näkökulmia*. Kirjapaja: Helsinki.

Pakkala, Juha & Müller, Reinhard (2023). *Editorial Techniques in the Hebrew Bible: Reconstructing the Literary History of the Hebrew Bible*. Resources for Biblical Study 97. SBL: Atlanta.

Van der Toorn, Karel (2009). *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*. Harvard University Press.

Waltari, Mika (2020). *Sinuhe egyptiläinen. Viisitoista kirjaa lääkäri Sinuhen elämästä n. 1390–1335 e.Kr.* Teoksen ensimmäinen painos ilmestyi 1945. WSOY: Helsinki.

Kirjoittajat

Ville Mäkipelto on teologian tohtori ja psykologi. Hän tuottaa tietovideoita YouTube-kanavalleen ja tekee kliinisen psykologian väitöskirjaa Helsingin yliopistossa.

Paavo Huotari tekee väitöskirjaa Helsingin yliopistossa varhaisimmista raamatunkäännöksistä. Evankelis-luterilaisen kirkon pappina hän haluaa haastaa uskonnollisia yhteisöjä pohtimaan pyhien tekstien moninaisuutta.

Miten kirjeistä tuli pyhää tekstiä?

Nina Nikki

Uuden testamentin kaanon koostuu 27 erillisestä teoksesta, joista ylivoimaisesti suurin osa – kaikkiaan 21 – on muodoltaan kirjeitä. Koska pyhään tekstiin liitetään useimmiten ajatus yleispätevyydestä ja ajattomuudesta, on yllättävää, että tietyille vastaanottajille tiettyinä historian hetkinä osoitetut kirjeet tulivat niin merkittäväksi osaksi kristillistä kaanonia. Esitän tässä puheenvuorossa, että Uuden testamentin kirjeet muistuttavat monin tavoin syntyäikansa muuta, runsasta kirjekulttuuria, joskin kirjeiden kanonisointi pyhäksi tekstiksi saattoi muodostua tärkeäksi juutalaisuutta ja kristinuskoa erottavaksi identiteettisymboliksi. Esitän myös, että kirjeiden suosio kristillisessä liikkeessä saattoi selittyä yhtäältä arvostettujen filosofis-didaktisten esikuvien seuraamisella ja toisaalta kirjeiden kyvyllä kutsua lukijaa vuorovaikutussuhteeseen riippumatta ajasta ja paikasta.

Kirjeet eivät olleet kristillinen erikoisuus

Kirjeitä lienee kirjoitettu kirjoitustaidon keksimisestä asti eivätkä Uuden testamentin kirjeet muodoltaan poikkea merkittävästi aikansa hyvin runsaasta kirjekulttuurista. Kreikkalaisten ja roomalaisten filosofikoulukuntien kirjeet muodostavat merkittävän esikuvan ja edeltäjän Uuden testamentin kirjeille. **Epikuroksen** (341–270 eaa.) kirjeet seuraajilleen loivat filosofis-didaktisen kirjeen lajin. Ne edustivat aitoa yhteydenpitoa Epikuroksen ja tämän oppilaiden välillä, mutta niiden oli myös tarkoitus myös tuoda julkisuutta Epikuroksen ajattelulle. Filosofis-didaktisia kirjeitä laatinut Uuden testamentin aikalainen on esimerkiksi ensimmäisellä vuosisadalla elänyt stoalainen **Musonius Rufus**. Hieman myöhempi kirjeistään tunnettu filosofi on neoplatonisti **Porfyrios** (235–305 jaa.). Tämän tyyppiset kirjeet eivät olleet

tiukasti henkilökohtaisia tai edes yhteisökohtaisia. Niiden pohjalta syntyi myös kirjemuotoisen tutkielman genre. Viimeksi mainitussa ”kirjeen vastaanottaja” on se, jolle teos on omistettu.

Jo varhain, 300-luvulta eaa. alkaen, tärkeiden puhujien, filosofien ja valtiomiesten kirjeitä koottiin myös kokoelmiksi ja julkaistiin. Kokoelmissa oli sekä aitoja että valenimisiä teoksia. Ajanlaskun vaihteen molemmin puolin syntyivät muun muassa pseudepigrafiset kyynikko **Diogenes Sinopelaisen** (300-l. eaa.), presokraattisen filosofi **Herakleitoksen** (500–400 -l. eaa.) ja **Pythagoraan** (500-l. eaa.) kirjekokoelmat. Syntyi myös kirjeromaaneja eli kaunokirjallisia teoksia, jotka perustuivat fiktiiviseen kirjeenvaihtoon. **Aleksanteri Suuresta** kertovan niin kutsutun Aleksanteri-romaanin varhaisin kerrostuma koostuu Aleksanterin kirjeenvaihdosta opettajansa **Aristoteleen**, äitinsä Olympiaan ja eri hallitsijoiden kanssa. Myös **Filostratoksen** elämäkerta ihmeidentekijä, filosofi **Apollonios Tyanalaisen** elämästä (ensimmäinen vuosisata jaa.) kuljettaa juonta kirjeillä.

Kirje todisti oppineisuudesta ja ylläpiti verkostoja

Varhaiset kristilliset kirjeenkirjoittajat seurasivat antiikin arvostettuja esikuvia ja heidänkin teoksiaan koottiin samaan tyyliin kokoelmiksi. Paavalin kirjeiden kokoelma lienee näistä varhaisin ja varmuudella vaikutusvaltaisin. Myös fiktiivisiä kirjeitä laadittiin ja näitä sisältyy sekä Uuden testamentin kaanoniin (2. Tess., 1.–2. Tim. jne.) että sen liepeille (esim. Paavalin ja Senecan kirjeenvaihto). **Jarkko Vikman** esittelee väitöskirjassaan *The Cultural Evolution of Cultic Expertise in Ephesus* varhaisia kristillisiä ”kirjallisia ekspertejä” eli johtavia henkilöitä, jotka korostivat kirjallista osaamistaan osana maineenhallintaansa ja tulivat hyödyntäneeksi kirjallisen kommunikaation mukanaan tuomaa mahdollisuutta irtaantua uskonnonharjoituksen paikallisuudesta; **Jonathan Z. Smith** (2003) käyttää ilmiöstä termiä ”religion of anywhere”. Kirjeiden korostunut rooli oli osa tällaista

translokaalista suuntautumista ja verkottumista, joka mahdollisesti tarjosi myös jonkinlaista kilpailuetua antiikin yhteiskunnassa.

Uuden testamentin kirjeistä puuttuu jotain oleellista

Kirjeet ovat Raamatussa alkuperäisestä kontekstistaan irrallisia ja kiinnostavalla tavalla vaillinaisia. Kirjoitettua viestiä nimittäin täydensi useimmiten kirjeen kuriiri, jonka huoleksi jätettiin kirjoittajan olosuhteiden tai viestin yksityiskohtaisempi avaaminen, neuvottelu vastaanottajien ja lähettäjän välillä sekä kirjeestä unohtuneiden asioiden täydentäminen. Kirjeenkantaja saattoi paikan päällä myös täydentää kirjeen poliittisesti tai muuten tulenarkoja, tarkoituksellisen epämääräisiä kannanottoja, joista ei kannattanut luoda pysyviä todisteita. Paavalinkin vastustajat jäävät monesti tunnistamattomiksi ja heihin viitataan vain ”eräinä” (*tines*, esim. Fil. 1:15; Gal. 1:7).

Ei ollut yhdentekevää, kuka kirjeenkantajaksi valittiin. **Ignatios Antiokialainen** kehottaa filadelfialaisia 100-luvun alussa (Ign. Filad. 10:1): ”Siksi tekisitte Jumalan seurakuntana oikein, jos valitsisitte diakonin ja lähettäisitte hänet sinne Jumalan sanansaattajana. - - Naapuriseurakunnat ovat lähettäneet piispoja, muut presbyteerejä ja diakoneja.” Kirjeessään Polykarpokselle (8:2) hän mainitsee: ”Tervehdin sitä, jonka katsotte riittävän arvokkaaksi matkustamaan Syyriaan. Pyydän, että Jumalan suosio seuraisi häntä kaikessa kuten myös Polykarposta, joka hänet lähettää.” Paavalin kirjeen roomalaisille on kuljettanut ja ilmeisesti myös täydentänyt ja selittänyt Kenkreaan seurakunnan palvelija, Foibe-niminen nainen (Room. 16:1–2).

Varhaiset kristilliset kirjoittajat laativat tekstinsä enemmän tai – tavallisemmin – vähemmän tietoisena siitä, että olivat synnyttämässä uutta uskonnollista liikettä. Kirjeiden sisältämää identiteettikeskustelua onkin aina ollut houkuttelevaa tulkita sellaisten historiallisten vaiheiden läpi, joista kirjoittajat eivät vielä tieneet mitään. Paavalin taiteilu juutalaisuuden rajapinnalla kuuluu Uuden testamentin eksegetiikan

klassisiin ja kiistanalaisimpiin kysymyksiin. Paavalin ja hänen kirjeidensä varhaisten kokoelmien perintö näkyykin sekä kirjeen muotoon laadittujen tekstien runsaudessa että niiden sisällössä. Paavalin vaikutus ulottui myötemielisten ihailijoiden ohella myös niihin, jotka suhtautuivat häneen kriittisesti (esim. Jaak. 2:14–26).

Kirjeiden kanonisointi oli innovatiivista

Pyhän tekstin muotona kirjeet olivat erityisesti kanonisointiin liittyvä innovaatio. Heprealaisen Raamatun ja kristillisen Raamatun kanonisointi oli yhtäaikainen ja vuorovaikutteinen prosessi. Kirjeiden näkyvä osuus Uudessa testamentissa erottaa kaanonit toisistaan. Heprealaisessa Raamatussa ei ole yhtään kirjeen muotoon laadittua teosta, vaikka kirjeitä esiintyykin kertomusten lomassa (muun muassa Esra 7). Kristityt myös kopioivat teoksensa mieluiten kirjaa muistuttavaan koodeksiin, kun taas juutalaisuuden piirissa pyhän tekstin ainoa hyväksyttävä muoto oli keskiaikaan asti kääro. Kristillisen koodeksin suosio vaikutti ylipäättään rajatun kaanonin tarpeeseen: siinä missä käärokokielmat saattoivat sisältää vaihtelevan määrän tekstejä, kirjan kansien väliin oli valittava määrätty sisältö. Tutkittavaa olisi vielä siinä, miten koodeksin ja kirjeiden suosiminen liittyvät yhteen, ja toiseksi, miten ne toimivat juutalaisuutta ja kristinuskoa erottavina identiteettisymboleina. Kristillinen kirjeiden suosiminen vaikutti esimerkiksi manikealaisuuteen, jonka pyhien tekstien joukossa on opettaja Manin kirjeitä (200-luku jaa.). Toisaalta Koraani, jossa juutalais-kristillinen perinne muutoin näkyy vahvasti, on muodoltaan runoproosaa (joskin suurassa 27 mainitaan Salomon kirjeenvaihto Saban kuningattaren kanssa).

Kirjeet kutsuvat vuorovaikutussuhteeseen

Mikä voisi selittää kirjeiden suosiota varhaisessa kristillisyydessä? Yksi ilmeinen syy on kirjeiden suosio kaikkialla antiikin maailmassa: kristilliset kirjoittajat seurasivat muotia. Toinen syy saattoi liittyä elementteihin, jotka tekivät kirjeistä

ihmiskognitiolle houkuttelevia ja lähestyttäviä. Kirjeet eivät tyydy kuvailemaan tapahtumia kolmannessa persoonassa ikään kuin näyttämöllä, vaan ne puhuttelevat lukijaa suoraan toisessa persoonassa ja tempaavat hänet mukaan suhteeseen kirjoittajan kanssa. Ihmissuhteen vetovoima näyttää olevan niin suuri, että Uuden testamentin lukijat hahmottavat vielä tänä päivänäkin itsensä vaikkapa Paavalin keskustelukumppaniksi siitäkin huolimatta, että ymmärtävät historiallisen etäisyyden alkuperäisiin vastaanottajiin.

Neurotutkija **Merlin Donald** (1991) on esittänyt, että ihmiskulttuuri on kognition kehityksen myötä muuttunut jäljittelemällä oppivasta eli mimeettisestä vaiheesta kertomuksia hyödyntävän myyttisen vaiheen kautta ulkoisia muistivarastoja hyödyntävään teoreettiseen kauteen. Viimeisintä vaihetta leimaa kiinnostus luokitteluihin ja abstrakteihin pohdintoihin, ja siirtymän on katsottu sijoittuvan historiallisesti niin kutsuttuun aksiaaliseen aikaan (700–100 -luvut eaa.). Heprealainen Raamattu edustaa pitkälti kertomuksellisuutta; ajanlaskun alkuvaiheen rabbiininen kirjallisuus on puolestaan kiinnostunut systematisoinnista ja luokittelusta (**Ronit Nikolsky**). Uudessa testamentissa evankeliumit ja Apostolien teot ovat kertomuksellisia, kirjemuotoiset tekstit sen sijaan sisältävät paljon myös teoreettisempaa teologista pohdintaa. On houkuttelevaa ajatella, että kirjemuoto on helpottanut kognitiivisesti työlään aineiston omaksumista. Abstraktit pohdinnat on kudottu kirjeeseen, joka on osoitettu houkuttelevasti ”sinulle”.

Kirjallisuus

Apostoliset isät: Kokoelma varhaiskristillisiä kirjoituksia. Toim. Niko Huttunen – Joona Salminen – Ulla Tervahauta. STKSJ 290. Helsinki 2020.

Donald, Merlin: *Origin of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition.* Cambridge MA: Harvard University Press, 1991.

Nikolsky, Ronit: Rabbiininen kulttuuri havainnollistaa kulttuurievoluution näkökulmaa. Teologia.fi. Osoitteessa <https://teologia.fi/2021/09/rabbiininen-kulttuuri-havainnollistaa-kulttuurievoluution-nakokulmaa/>

Smith, Jonathan Z.: “Here, There, and Anywhere.” Scott Noegel, Joel Walker, & Barron Wheeler (ed.), *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*. Magic in History. University Park: Pennsylvania State University Press, 21–36. 2003.

Vikman, Jarkko: *The Cultural Evolution of Cultic Expertise in Ephesus: Experts in the Inscriptions of Unofficial Associations and in the Early Christian Texts related to the Figure of John*. Diss. University of Helsinki, 2024.

Polykarpoksen kirje ja sen teksti:

Matka käsikirjoitusten historiaan ja kohti alkutekstiä

Matti Myllykoski

”Kahdeksankymmentäkuusi vuotta olen palvellut häntä, eikä hän ole tehnyt minulle mitään väärää. Kuinka voisin herjata kuningastani, joka pelasti minut?”¹ Polykarpoksen marttyyriossa (9.3) Smyrnan piispa vastaa näillä sanoilla käskynhaltijalle, joka vaatii häntä kieltämään uskonsa. Sanailun jälkeen Polykarpos tuomitaan kuolemaan roviolla.

Juuri tämän kohdan perusteella tutkijat ovat yksimielisiä siitä, että Polykarpos kuoli poikkeuksellisen vanhana. Keskustelua käydään vain siitä, viittaavatko 86 vuotta hänen syntymäänsä vai kasteeseensa. Perinteisesti Polykarpoksen on päätelty syntyneen noin vuonna 70 (siis Jerusalemin hävityksen aikoihin), ja hänen kuolemansa vastaavasti on ajoitettu vuosiin 156/157. Toisen, kasvavaa suosiota saavuttavan näkemyksen mukaan kumpaakin ajankohtaa olisi lykättävä kymmenisen vuotta myöhemmäksi. Joka tapauksessa Polykarpoksesta tuli kristitty hyvin varhain. Hänen hengellinen aktiivisuutensa johti hänet vauraan kotikaupunkinsa Smyrnan (Izmir, Turkki) kristillisessä yhteisössä ensin presbyteriksi, sitten piispaksi ja lopulta marttyyriksi. Vaikka Polykarpoksen marttyyrio on monessa suhteessa legenda ja sen ajoituksesta kiistellään, se kertoo yhtä kaikki Smyrnan piispan erinomaisesta jälkimaineesta.

¹ Käytän käännöksissä pääosin teosta *Apostoliset isät: Kokoelma varhaiskristillisiä kirjoituksia*. Toim. Niko Huttunen – Joona Salminen – Ulla Tervahauta. STKSJ 290. Helsinki 2020.

Ennen kuin siirryn itse aiheeseen, kerron olennaiset asiat Polykarpoksesta ja hänen ainoasta meille säilyneestä kirjeestään.

Smyrnan vahva mies

Smyrnan seurakunta perustettiin todennäköisesti Paavalin Vähän-Aasian lähetystyön aikana tai pian sen jälkeen. Tiedämme, että paikalliset kristityt olivat köyhiä ja sosiaalisesti vaikeassa asemassa, koska Ilmestyskirjan kirjoittaja ylistää Smyrnan seurakunnan vahvaa uskoa ja viittaa heidän suhteeseensa paikalliseen synagogaan (Ilm. 2:9): ”Minä tiedän sinun ahdinkosi ja köyhyytesi – sinun, joka kuitenkin olet rikas. Minä tiedän, miten sinua herjaavat nuo, jotka sanovat itseään juutalaisiksi, vaikka eivät ole – Saatanan synagogaa he ovat!” Ilmestyskirjan visionäärinen kirjoittaja varoittaa Smyrnassa olevia uskovia myös kärsimyksestä ja vainosta, jota he joutuvat kestäämään lähitulevaisuudessa (jakeet 10–11). Tämä on välähdys kristillisen yhteisön tilanteesta keisari **Domitianuksen** (81–96) vallan aikana ensimmäisen vuosisadan loppupuolella, vaikka varsinaisista vainosta tuohon aikaan ei ole muita todisteita. Voimme joka tapauksessa päätellä, että Polykarpos sai kokea kristillisen yhteisön vahvistuneen huomattavasti noista ajoista.

Lugdunumin (Lyon, Ranska) piispa **Irenaeus**, kirkkohistorioitsija **Eusebios** (*Hist. eccl.* 4.14) ja niin sanotut Harrisin fragmentit kertovat meille, että nuori Polykarpos tunsi Johanneksen – mikä tarkoittaa joko apostolia tai vanhinta. Irenaeus sanoo, että Johannes ”Herran oppilas” eli Efesoksessa keisari **Trajanuksen** aikaan asti (*Adv. haer.* 3.3.4), kun taas **Papias** mainitsee presbyteeri Johanneksen (Eusebius, *Hist. eccl.* 4.39.4). Koska on hyvin epätodennäköistä, että apostoli Johannes olisi toiminut aktiivisesti Vähä-Aasiassa, muuten tuntematon presbyteeri Johannes on tässä yhteydessä huomattavasti uskottavampi vaihtoehto. Perimätieto vahvistaa käsityksen, jonka mukaan nuori Polykarpos oli hyvin aktiivinen kristitty, ja osoittaa, että Smyrnan yhteisöllä oli hyvät yhteydet muihin kristillisiin yhteisöihin. Irenaeus (*Adv. haer.* 3.3.4) kertoo Polykarpoksen tavanneen **Markionin** ja nimittäneen tätä

”Saatanan esikoiseksi”. Hän mainitsee samassa kohdassa myös Polykarpoksen kirjoittaneen filippiiläisille ”erinomaisen kirjeen”, josta selviää ”uskon luonne ja totuuden julistus” niille, jotka ”välittävät omasta pelastuksestaan”. Kuten tuonnempana selvitän, Eusebios puolestaan lainaa Polykarpoksen kirjettä (*Hist. eccl.* 3.36.14–15; Pol. Fil. 13).

Ignatioksen kirjeiden niin sanotun toisella vuosisadalla syntyneen keskimmäisen resension (*the middle recension*)² mukaan roomalaisten sotilaiden vangitsema ja marttyyrikuolemaansa kohti Roomaa kulkenut Ignatios vieraili Smyrnassa (M^Ign. Magn. 15) ja kirjoitti paitsi kuudelle seurakunnalle myös Polykarpokselle (M^Ign. Pol.). Näiden Apostolisten isien kokoelmaan luettujen Ignatioksen seitsemän kirjeen aitoudesta on kiistelty 1600-luvulta alkaen. Viime aikoihin saakka useimmat tutkijat ovat pitäneet näitä kirjeitä aitoina, ja ne on tavallisesti ajoitettu Antiokian piispoista tunnettua listaa seuraten keisari Trajanuksen ajan lopulle 110-luvulle. Epäaitouden kannattajat puolestaan sijoittavat ne useimmiten 160-luvulle. Koska Irenaeus tunsinämä kirjeet, ehdoton takaraja ajoitukselle on vuosina 177/178, joihin hänen teoksensa *Adversus haereses* syntyi on ajoitettu. On siten epävarmaa ja kiistanalaista väittää, että Ignatioksen kirjeiden kuvaus Antiokian piispan viimeisestä matkasta, maininnat Vähän-Aasian yhteisöistä sekä Ignatioksen ja Polykarpoksen välisistä suhteista ynnä kaikesta muusta kuvaisivat tuoreeltaan todellista historiallista tapahtumasarjaa. Yhtä kaikki: vaikka Ignatioksen seitsemää kirjettä olisi syytä pitää 160-luvulla syntyneinä väärennöksinä, ne todistavat kummankin miehen nauttimasta suuresta arvonannosta Vähän-Aasian kristittyjen parissa.

Eusebios (*Hist. eccl.* 5.24) kertoo, että Polykarpos kävi vanhoilla päivillään Roomassa piispa Aniketoksen luona selvittämässä itäisen ja läntisen kirkon välistä kiistaa pääsiäisen vietosta. Polykarpos ja Vähän-Aasian kristityt yleensä kannattivat käytäntöä, jonka mukaan pääsiäistä vietettiin juutalaisen Nisan-kuun 14. päivänä

² Ignatioksen kirjeiden resensioiden käsikirjoituksista ja editioista ks. linkitetyt luettelot osoitteessa <https://libraryguides.helsinki.fi/apostolicfathers/ignatius>.

viikonpäivästä riippumatta, kun taas länsimaiset kristityt juhlivat sitä mieluummin seuraavana sunnuntaina. Vierailu päättyi rauhanomaiseen erimielisyyteen. Irenaeus (*Adv. haer.* 3.3.4) kertoo, että Roomassa ollessaan Polykarpos käännutti monet valentinolaiset ja markionilaiset takaisin ”apostoliseen totuuteen”. Rooman vierailunsa jälkeen Polykarpos palasi kotikaupunkiinsa Smyrnaan, jossa hän kuoli marttyyrina.

Polykarpoksen kirje: näköala toisen vuosisadan kristittyjen elämään

Skandaali Filippin kristillisessä yhteisössä: vanhimpien joukkoon valittu mies nimeltä Valens oli käyttänyt asemaansa väärin ja kavaltanut yhteisön varoja. Syvästi järkyttyneet ja suuttuneet yhteisön jäsenet olivat erottaneet Valensin sekä tehtävästään että seurakunnasta. Koska heillä ei ollut omaa piispaa, he päättivät kysyä neuvoa Smyrnan piispa Polykarpokselta, jonka he tunsivat hyvin entuudestaan ja johon he saattoivat luottaa enemmän kuin keneenkään muuhun. Niinpä he kirjoittivat tälle hyvin tuottuneen kirjeen, jossa he kertoivat Valensin ja hänen vaimonsa tapauksessa ja hakevat vahvistusta ratkaisulleen erottaa heidät seurakunnan yhteydestä. Filippin vanhimmat muotoilivat kirjeen valmiiksi ja panivat lähetin matkaan. Polykarpos sai kirjeen ja kirjoitti vastauskirjeen, joka on säilynyt jälkipolville.

Kirjettä lukiessaan Polykarpos kokee järkytyksen. Asian arkaluontoisuuden vuoksi hän ei vastauskirjeessään kuvaa tapausta suoraan, mutta hänen sanankäänteistään tutkijat ovat voineet rakentaa varsin selvän kuvan yllä kuvatusta tapahtumien kulusta. Polykarpoksen arvovallasta voi päätellä, että hän oli vakiinnuttanut asemansa Smyrnan piispana jo kauan ennen tätä tapausta.

Hän haluaa alkutervehdyksensä jälkeen sanoa selvin sanoin, että hän ei ole omatoimisesti tarttunut aiheeseen vaan että filippiläiset itse olivat *provosoineet* häntä kirjoittamaan heille ”vanhurskaudesta” (3.1: ἀλλ’ ἐπεὶ ὑμεῖς προεπηλακίσατέ με; tästä

käsikirjoitusten oikeana pidettävästä lukutavasta vielä tuonnempana). Niinpä hän pääsee suopeasävyisen alun jälkeen itse asiaan. Vaikka filippiiläiset ovat varsin ymmärrettävästi menettäneet malttinsa skandaalin vuoksi, Polykarpos kirjoittaa rauhalliseen sävyyn. Me emme voi tietää, olisiko hän kyennyt säilyttämään mielenmalttinsa, jos jotakin samanlaista olisi sattunut hänen omassa yhteisössään.

Vastauksessaan Polykarpos lainaa paljon erityisesti Paavalin kirjeitä, koska filippiiläiset näyttävät vedonneen niihin. Tuskin on sattumaa, että hän juuri provosoinnista mainittuaan sanoo, ettei ryhdy kilpailemaan Paavalin kanssa (3.2): ”...Sillä enhän minä eikä kukaan kaltaiseni voi yltää samanlaiseen viisauteen kuin autuas ja kunnianarvoisa Paavali.” Kirjeen loppupuolella paljastuu, miksi Polykarpos kirjoittaa näin.

Auttaakseen filippiiläisiä miettimään tapausta uudestaan Polykarpos haluaa heidän katsovan ensin kokonaisuutta. Hän haluaa osoittaa, että Valensin aiheuttama kriisi ei koske vain yhtä syntiä tehnyttä henkilöä, vaan koko yhteisöä. Niinpä Polykarpos kirjoittaa seurakunnan vanhurskaasta elämästä, aloittaen viittauksella Valensin syntiin ahneuteen (4.1) ja siirtyen sitten yhteisön eri ryhmiin: vaimoihin (4.2), leskiin (4.3), diakoneihin (5.2), nuoriin ja neitsyisiin (5.3) sekä presbyteereihin (6.1). Kristuksen lihaksitulemisen kiistävän harhaopin kuvaus luvussa 7 ei liity Valensin tapaukseen, mutta sillä on suuri merkitys yhteisön yhtenäisyyden kannalta, samoin sillä, että kaikki elävät horjumatta uskossa ja oikeamielisyydessä (luku 8–10). Polykarpos tajuaa hyvin, että skandaali korkeita eettisiä arvojaan julistavassa kristillisessä yhteisössä on omiaan lietsomaan pahoja puheita ja ivallisia reaktioita ulkopuolisissa (vrt. 10.2–3: ”... jottei Herraa pilkattaisi teidän takianne”).

Polykarpos valmistaa filippiiläisiä pitkin matkaa siihen, minkä hän sanoo lopulta suoraan: Valensin ja hänen puolisonsa on ensin tehtävä todellinen parannus, ja sitten filippiiläisten tulee kutsua heidät takaisin seurakunnan yhteyteen (11.4). Heidä ei tule pitää vihollisina, vaan heidät pitää kutsua takaisin hauraina ja eksyneinä jäseninä, jotta koko yhteisö pelastuisi.

Ongelmaa käsitellessään Polykarpos panee arvovaltansa peliin nojautumalla yhteen tiettyyn Paavalin lausumaan (vrt. edellä mainittu jae 3.2). Siksi hän kirjoittaa oudosti kevyen ironisesti (12.1; Ef. 4:26): ”Olen varma, että olette hyvin perehtyneet pyhiin kirjoituksiin ja ettei mikään ole jäänyt teiltä huomaamatta – minusta ei tosin voi sanoa samaa. Kuten kirjoituksissa sanotaan: ’Vaikka vihastuttekkin, älkää tehkö syntiä. Sopikaa riitanne, ennen kuin aurinko laskee.’”

Miten filippiiläisten kirjaviisaus ja Paavalin kirjeiden käyttö olisi tässä yhteydessä ymmärrettävä? Vastausta täytyy hakea heidän mahdollisuuksistaan argumentoida Paavalilla Valensin ja hänen vaimonsa yhteisöstä erottamisen puolesta. Oletan, että jotkut seurakunnassa ovat vaatineet näiden radikaalia ja lopullista erottamista yhteisöstä. Ratkaisunsa tueksi he ovat viitanneet apostoli Paavaliin, joka (ensimmäisessä) kirjeessään korinttilaisille vaatii näitä erottamaan äitipuolensa kanssa elävän miehen yhteisöstään. Tuossa kohdassa Paavali vetoaa ankaraan Mooseksen lakiin (1. Kor. 5:12; 5. Moos. 13:6): ”Poistakaa keskuudestanne se, joka on paha.”

Lisäyksiä alkuperäiseen kirjeeseen

Useimmat tutkijat olettavat Ignatioksen ja Polykarpoksen kirjeiden perusteella, että heidän tiensä kohtasivat silloin, kun Ignatios oli kahleissa ja matkalla kärsimään ja marttyyrikuolemaan Roomassa (Pol. Phil. 1.1; 9.1) joskus vuosien 115 ja 120 välillä.

Monet tutkijat pitävät edelleen Pol. Phil. yhtenä kokonaisuutena, mutta 1600-luvulta lähtien on ollut niitä, joiden mielestä kohtien 1.1, 9.1–2 ja 13.1–2 sisältämät tiedot ovat sovittamattomassa ristiriidassa sekä keskenään että kirjeen muiden osien kanssa. Jakeessa 1.1 viitataan nimeltä mainitsemattomiin marttyyreihin, jotka filippiiläiset ovat hiljattain ottaneet vastaan ja lähettäneet eteenpäin. Tekstikohta nojaa jakeisiin 9.1–2, joissa mainitaan marttyyrien nimet: Ignatios, Zosimus ja Rufus. Tekstikohtien välinen yhteys on ongelmallinen, koska jae 9.1 osoittaa, että nämä miehet ja jotkut

muut nimeltä mainitsemattomat ovat paikallisia, filippiiläisten omia marttyyreita: ”Olette omin silmin nähneet tuon kestävyys siunatuissa Ignatioksessa, Zosimoksessa, Rufuksessa *sekä muissa teikäläisissä*.” (Kursivoidun osan alkuteksti kuuluu näin: ἀλλὰ καὶ ἐν ἄλλοις τοῖς ἐξ ὑμῶν.³) Vastaavasti Ignatioksen kirjeissä ei lainkaan mainita Zosimusta ja Rufusta – puhumattakaan, että he olisivat Ignatioksen kanssa marttyyrikuolemaa kohti matkaavia seuralaisia.

Vaikuttaakin todennäköiseltä, että Polykarpos aloitti kirjeensä yksinkertaisesti vangitsemalla filippiiläisten kristittyjen suojeuden (*captatio benevolentiae*) viitaten näiden vahvaan uskoon (1.1-2): ”Riemuitsen kanssanne meidän Herrassamme Jeesuksessa Kristuksessa siitä, että ... teidän uskonne on juurtunut lujasti ja pysyy edelleen vahvana.” Suojealan aloituksen tarkoituksena oli valmistaa filippiiläisiä vastaukseen, jonka he pian saavat vihaiseen, Valensin tapausta ruotineeseen kirjeeseensä. Ignatioksen nimi on saatettu lisätä filippiiläisten marttyyrien luetteloon kohdassa 9.1, jotta ao. kohtien välille saataisiin luoduksi yhteys. Muussa tapauksessa olisi oletettava, että myös filippiiläisten marttyyrien joukkoon kuului Ignatios-niminen mies.

Tekstiin on tehty myös toinen interpolaatio. Kohdan 9.1–2 mukaan Ignatios ja muut marttyyrit ovat jo kuolleet, kun taas kohdassa 13.1–2 heidän mainitaan olevan yhä elossa ja voivan hyvin filippiiläisten vieraina. Tästä syystä **Percy Neale Harrison** (1936) ja monet hänen jälkeensä tulleet tutkijat ovat olettaneet, että luku 13 on alun perin peräisin erillisestä, aikaisemmasta kirjeestä. Jakson ydinlauseet kuuluvat näin: ”Sekä te että Ignatios kirjoititte minulle, että jos joku matkustaa Syyriaan, hänen tulisi viedä mukanaan myös teidän kirjeenne. Järjestän asian, jos vain sopiva tilaisuus tulee. Voin viedä kirjeen itse, tai sitten lähetän jonkun edustamaan itseäni ja samalla myös teitä. Lähetämme teille kaikki Ignatiokselta saamamme kirjeet ja muutkin kirjeemme, kuten pyysitte. Ne ovat tämän kirjeen liitteenä.”

³ Apostolisten isien suomennoksessa ilmaus on käännetty ”sekä monissa teikäläisissä”.

Tämä suosittu teoria on kuitenkin ongelmallinen. Se perustuu oletukseen, jonka mukaan Ignatios olisi lähettänyt Filippistä Smyrnaan kirjeen, jota emme tunne. Sen lisäksi oletus, että Polykarpoksen itse tekisi matkan Syyriaan, on kaukana realistisesta skenaariosta. Lisäksi tässä yhteydessä filippiiläisten lähettämä kirje ei voi tarkoittaa mitään muuta kuin heidän vihaista kirjettään Valensin tapauksesta (3.1; 11.1). Tällaista kirjettä tuskin olisi kannattanut lähettää Syyrian uskoville. Ja ennen kaikkea: Polykarpoksen kirjeestä ei käy ilmi, että filippiiläiset olisivat neuvotelleet keskuudessaan läsnä olevan Ignatioksen kanssa Valensin vaikeasta tapauksesta; sen sijaan he lähettivät kirjeen kaukaisen Smyrnan piispalle. Lisäyksen tarkoituksena onkin korostaa kristillisten yhteisöjen välisiä tiiviitä yhteyksiä ja kirjallisten dokumenttien tehokasta levittämistä. Oppinut ranskalainen hugenottipappi **Jean Dailly** (Dallaeus) esitti jo vuonna 1666, että lukua 13 on syytä pitää lisäyksenä alkuperäiseen tekstiin.

Jos kaikki viittaukset Ignatiokseen (avausjake 1.1, sanat Ἰγνάτιος καὶ jakeessa 9.1 sekä jakso 13.1–2) Polykarpoksen kirjeessä ovat myöhempiä lisäyksiä, ainoa tunnettu Smyrnan piispan kirje on alun perin ollut täysin riippumaton Ignatioksen ”keskimmäisen resension” seitsemästä kirjeestä.⁴ Polykarpoksen Filippiin kristilliselle yhteisölle lähettämänsä kirjeen ajoitus jää siten avoimeksi. Polykarpoksen nauttima arvonanto viittaisi luonnollisimmin suhteellisen korkeaan ikään, mikä puolestaan puoltaa pikemminkin myöhäistä kuin varhaista ajoitusta – pikemminkin vuoden 130 jälkeen kuin sitä ennen.

Käsitteelliset ja niiden historia

Polykarpoksen kirjeen traditiohistorian tekee erikoiseksi se, että kreikkalainen alkuteksti on säilynyt käsitteellisyksissä vain lukujen 1–9 osalta, ja luvun 13

⁴ Tämän ratkaisun on esittänyt ensimmäisenä Daniel Völter vuonna 1910 ilmestyneessä teoksessaan. *Polykarp und Ignatius und die ihnen zugeschriebenen Briefe. Die apostolischen Väter neu untersucht II/2* (Leiden: Brill), s. 16–28.

alkutekstin tunnemme yksinomaan Eusebioksen kirkkohistoriassaan tekemän lainauksen perusteella (*Hist. eccl.* 3.36.13–15). Luvut 10–12 tunnetaan ainoastaan latinankielisestä käännöksestä. Useimmilla editoreillakaan ei ole ollut halua paneutua perusteellisesti kaikkiin saatavilla oleviin käsikirjoituksiin. Tämä johtuu sekavan tekstihistorian lisäksi myös siitä, että 1800-luvun lopulta alkaen tekstikriittinen tutkimus kohdistui erityisesti alkutekstin jäljittämiseen.

Olen laatinut Polykarpoksen kirjeestä edition, jota varten olen jäljittänyt digitaalisten luetteloiden perusteella kaikki kirjastoissa ja arkistoissa olevat käsikirjoitukset. Näistä suurin osa on digitoitu, ja olen linkittänyt kunkin niistä oikeaan kohtaan toimittamassani alkutekstin rekonstruktiossa. Edition tarkoituksena on olla pilottina vailla aineellisia lisäkustannuksia tuotettavasta ja kaikille avoimesti saatavilla olevasta editiomallista.⁵ Yksi tämän artikkelini tarkoituksista on houkutella lukijaa tutustumaan editioon ja katsomaan antiikin kristillisiä tekstejä uudella tavalla.

Tuntemamme kreikankieliset käsikirjoitukset ovat 1400- ja 1500-luvuilta, ja ne jakautuvat kahteen toisistaan poikkeavaan käsikirjoitusperheeseen (α ja β).⁶ Niissä kaikissa jakeen Pol. Fil. 9.2 jälkeen seuraa suoraan Barnabaan kirjeen jälkimmäinen puolikas jakeesta Barn. 5.7 alkaen. Kahden typistetyn kirjeen välinen ero on noin 10.000 kirjainta, mikä osoittaa, että kaikkien näiden käsikirjoitusten takana olevasta vanhasta käsikirjoituksesta on puuttunut neljä lehteä. Näin ollen kaikki tuntemamme viisitoista kreikankielistä käsikirjoitusta ovat peräisin yhdestä ja samasta renessanssiaikaisesta käsikirjoituksesta, joka on kahden käsikirjoitusperheen arkkityyppi.

Myös latinalaiset käsikirjoitukset jakautuvat kahteen perheeseen (α ja β).

⁵ *Epistula Polycarpi*. Ed. Matti Myllykoski. Helsinki University Library Critical Editions (HULCE) 1. <https://libraryguides.helsinki.fi/hulce>. Revised edition. Helsinki 2024.

⁶ Käsikirjoitusten historiaa selvitän artikkelissani “The Textual History of *Epistula Polycarpi*: From the History of Editions to the Benefits of the Digitized Manuscripts.” *Studies on the Text of Epistula Polycarpi*. Sapere aude 5. Vartija: Helsinki 2023. 5–46.

Latinalainen käännös on ollut tutkijoille välttämätön, koska se sisältää koko kirjeen. Se on laadittu jo myöhäisantiikin aikana, ehkä 500-luvulla, kuten läntisten isien kirjoituksista tunnetut kielenkäytön piirteet osoittavat (*decorosus* 1.1; *detractio* 2.2 ja 4.3; *inculpabilis* 14; *vaniloquium* 2.1). Samankaltaisuudet kirjeen latinalaisen käännöksen ja Ignatioksen marttyyrion (*Passio Sancti Ignatii*) välillä tukevat myös tätä ajoitusta. Koska käännös eroaa selvästi kreikkalaisesta alkutekstistä, jotkut tutkijat ovat päättelleet, että latinankielinen käännös on huono tai perustuu myöhäiseen käsikirjoitukseen.⁷

Vai onko latinalainen käännös sittenkään niin huono? Muuan kreikkalainen paralleeliteksti antaa aihetta epäillä tutkimuksen konsensusta.

Antiokhos Palestiinalainen, 7. vuosisadalla Mar Saban luostarissa toiminut munkki lainaa teoksensa *Pandectes Scripturae Sacrae* luvussa 123 tekstikohtaa Pol. Fil. 6.1-2a ja osittain jaetta 5.2 – lähdeään mainitsematta. Nämä kohdat sisältävät mielenkiintoisia tekstivariantteja; ne tarjoavat ainutlaatuisen tilaisuuden verrata varhaiskeskiajan kreikkalaista tekstiä sekä renessanssiajan kreikkalaisiin käsikirjoituksiin että latinalaisen käännöksen käsikirjoituksiin. Antiokhoksen lainaus on tunnettu jo pitkään, mutta sitä ei ole milloinkaan hyödynnetty Polykarpoksen kirjeen tekstikritiikissä. Tämä johtuu osin siitä, että ainoa koskaan laadittu *Pandectes*-editio Mignen patrologiassa perustuu varsin myöhäiseen ja sekundääriseen käsikirjoitukseen.⁸

Olen vertaillut Antiokhoksen teoksen vanhimpia käsikirjoituksia ja tunnistanut eroavuuksien joukosta neljä sisällöllisesti merkittävää tekstivarianttia, jotka vaikuttavat sekä Polykarpoksen kirjeen alkutekstin rekonstruoimiseen että sen

⁷ Latinalaisesta tekstistä ks. Johannes Baptist Bauer, *Die Polykarpbriefe* (Kommentar zu den Apostolischen Vätern 5. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1995) 15-18.

⁸ *Pandectes scripturae sacrae*, Patrologiae cursus completus (series Graeca) 89, Paris: Migne, 1857–1866, p. 1428–1849.

tekstihistorian ymmärtämiseen. Samalla ne viittaavat siihen, että kirjeen latinalainen käännös ei ole lainkaan niin huono tai vapaamuotoinen kuin toisinaan on päätelty.⁹

Kiinnostava esimerkki on jakeessa Pol. Fil 5.2, jossa Polykarpos sanoo filippiiläisille, miten heidän tulee käyttäytyä. Tuleeko heidän olla kuten kreikkalaiset käsikirjoitukset lukevat ”kaikin tavoin itsensä hillitseviä, myötätuntoisia” (ἐγκρατεῖς περὶ πάντα, εὐσπλαγχοί) vai Antiokhoksen tekstin mukaisesti ”itsensä hillitseviä, kaikessa myötätuntoisia” (ἐγκρατεῖς, περὶ πάντας εὐσπλαγχοί)? Latinalainen käännös tuntee ongelman, koska siinä yhdistetään molemmat painotukset: *omnia tolerantēs, in omnibus misericordes* (”kaikessa suvaitsevia, kaikessa armollisia”). Valensin tapauksen valossa Polykarpoksen alkuperäinen kehoitus näyttäisi tässä painottuneen enemmän myötätuntoon ja armollisuuteen kuin itsehillintään, joten Antiokhoksen teksti vaikuttaa uskottavammin alkuperäiseltä: uskovan tulee hillitä itsensä ja olla kaikessa myötätuntoinen.

Olisi kiintoisaa tuntea Polykarpoksen kirjeen käsikirjoituksia latinalaisen käännöksen ja Antiokhoksen ajoilta. Antiokhoksen katkelman variantit viittaavat siihen, että sisällöllisesti toisistaan poikkeavia variantteja olisi useita kymmeniä. Nämä kohdat vaikuttaisivat jo merkittävästi käsitykseemme kirjeen alkuperäisestä tekstistä. Mutta tämän pidemmälle emme meille säilyneen aineiston avulla pääse.

Kuten sanottu, tuntemamme kreikkalaisen tekstin käsikirjoitushistoria on lyhyt.¹⁰ Vuonna 1880 **Franz Xaver Funk** (1840–1907) esitti, että kaikki muut käsikirjoitukset ovat tavalla tai toisella riippuvaisia yhdestä ainoasta käsikirjoituksesta, Vaticanuksesta.¹¹ Ottobonianus on kopio siitä, ja Florentinus puolestaan on kopio Ottobonianuksesta. Parisinus puolestaan on Florentinuksen kopio. Olen editioissani pystynyt osoittamaan, että myös Eblanus on kopio

⁹ Tapauksista ja niiden yksityiskohdista ks. "Antiochus of Palestine and the Text of Epistula Polycarpi." *Studies on the Text of Epistula Polycarpi*. Sapere aude 5. Vartija: Helsinki 2023. 63–77.

¹⁰ Lista nimityksineen ja lyhenteineen on editioni lehdellä Manuscripts.

¹¹ "Der Codex Vaticanus gr. 859 und seine Descendenten". *Theologische Quartalschrift* 62 (1880) 629-637.

Florentinuksesta. Jos Funk on oikeassa, näissä ydinkäsikirjoituksissa oleva Ignatioksen kirjeiden pitkän resension¹² sekä Polykarpoksen ja Barnabaan kirjeiden teksti voidaan ja täytyy rakentaa yhden ainoan käsikirjoituksen varaan. Tähän liittyy kaksi tutkimisen arvoista ongelmaa. 1) Vaticanus näyttää sisältävän lukutapoja, jotka ovat sekundäärisiä verrattuna Ottobonianuksen ja Florentinuksen tekstiin. 2) Perheen β käsikirjoitukset, jotka edustavat varsin yhtenäisiä lukutapoja, eivät välttämättä aina tarjoa vain sekundäärisiä variantteja.

Varhaisin latinankielinen käsikirjoitus on Regius, joka on peräisin 900-luvulta ja jota säilytetään Vatikaanin kirjastossa. Suhteellisen monista poikkeavista lukutavoistaan huolimatta se on myös perheen α paras käsikirjoitus. Lähes yhtä tärkeä on pitkään vähälle huomiolle jäänyt Artebatensis, joka on peräisin 1100-luvulta. Näiden kahden käsikirjoituksen hämmästyttävän samankaltaisuuden vuoksi oletan, että molemmat on kopioitu Roomassa sijainneesta alkuperäiskappaleesta. Perheen β päätodistaja on 1100-luvulla syntynyt Bruxellensis. Kaikki suvun β käsikirjoitukset ovat profiililtaan hyvin yhtenäisiä, ja ne näyttävätkin olevan suoria tai toisen käden kopioita varhaisesta italialaisesta käsikirjoituksesta.

Latinalaiset käsikirjoitukset kertovat kiinnostavasti siitä, missä päin läntistä kristikuntaa Polykarpoksen kirjetä käytettiin. On selvää, että kirje tunnettiin Vatikaanin oppineiden parissa, mutta sitä luettiin myös muualla Italian luostareissa. Lisäksi on erityisen kiintoisaa, että useimmat meille säilyneistä käsikirjoituksista (ainakin b c rβ o t cβ) kopioitiin 1200-luvulla Pariisiin ja Brysselin väliselle alueelle hiljattain perustettuja luostareita varten. Näistä luostareista tehtiin tuolloin vauraan alueen hengellisiä ja intellektuaalisia keskuksia. Pariisissa kopioitiin jo noina aikoina käsikirjoituksia tehokkaasti ja ammattimaisesti, ja voidaan olettaa, että monet luostareita varten kirjoitetuista käsikirjoituksista saivat syntynsä siellä. Pariisista ja

¹² Kyseessä on keskimmäisen resension kirjeiden laajennettu versio, johon on liitetty uusia kirjeitä. Tämä väärennös on syntynyt todennäköisimmin Syyriassa 300-luvun lopulla. Alkuperänsä osalta kiistelty keskimmäinen resensio on tunnettu 1600-luvulta alkaen, jolloin sen ainoa käsikirjoitus löydettiin.

tältä alueelta monet käsikirjoitukset levisivät myös Englantiin. Ignatioksen kirjeiden pitkän resension ja Polykarpoksen kirjeen käsikirjoituksia käytettiin varmasti myös germaanien parissa, mutta käsikirjoituksia tästä ei ole säilynyt.

Myös editioilla on historiansa, jota olen selvittänyt laajemmin toisaalla.¹³

Polykarpoksen kirjeen latinankielisen käännöksen ensiedition (*editio princeps*) julkaisi **Jacques Lefèvre d'Étaples** (Jacobus Faber Stapulensis; n. 1455–1536) Pariisissa vuonna 1498. Editio sisälsi laajojen Pseudo-Dionysioksen teosten jatkona lopuksi Ignatioksen kirjeiden pitkän resension ja Polykarpoksen kirjeen.

Muuan ongelmallinen konjektuura ja sen vaikutus kirjeen tulkintaan

Aina siitä lähtien, kun **Pierre Halloix** (1571–1656) vuonna 1633 laati ensimmäisen alkukielisen edition Polykarpoksen kirjeestä, tutkijat ovat toistaneet erästä tämän oppineen belgialaisen jesuiitan konjektuuraa eli korjausta käsikirjoitusten tekstiin.¹⁴ Halloix muutti jakeessa 3.1 erään kaikkien kreikkalaisten käsikirjoitusten lukutavan, jonka hän koki ongelmalliseksi. Alkutekstin mukaan Polykarpos sanoo, ettei hän kirjoita filippiiläisille vanhurskaudesta omasta aloitteestaan vaan siksi, että nämä olivat *solvanneet* häntä – tai tätä Halloix ymmärsi verbimuodon προεπηλακίσασθε tarkoittavan. Niinpä hän päätteli, että tämä ei voi olla alkuperäinen lukutapa ja korjasi tekstin muotoon ἐπεὶ ὑμεῖς προεπεκαλέσασθέ με: ”...koska te *pyysitte* minua”. Tässä hän seurasi yhtä käännösmahdollisuutta latinalaisen käännöksen vastineelle *provocastis*. Poikkeuksetta kaikki Polykarpoksen kirjeen editorit ovat vuosisatojen ajan rutiininomaisesti seuranneet Halloix’n konjektuuraa ajattelematta ongelmaa uudestaan.

¹³ Ks. nootissa 4 mainitussa artikkelissa “The Textual History of Epistula Polycarpi” s. 9–10; 13–23.

¹⁴ Tästä ongelmasta ks. artikkeliani "Polycarp Was more than Invited – He Was Provoked: The Text of Pol. Phil. 3.1 Reconsidered." *Studies on the Text of Epistula Polycarpi*. Sapere aude 5. Vartija: Helsinki 2023. 47–62.

Sisällöllisen ongelman lisäksi verbimuotoon προεπηλακίσασθε liittyy myös kieliopillinen vaikeus: verbi προεπηλακίζω ei koko tuntemassamme kreikan kielikorpuksessa esiinny mediumissa. Halloix’n tekstikorjaus on kuitenkin vieläkin ongelmallisempi, koska tällöin täytyisi olettaa, että alkuperäinen, neutraali ja kielellisesti ongelmaton verbi olisi vaihdettu epätavalliseen verbiin, joka vieläpä on sisällöltään hämmentävä. On siten uskottavampaa olettaa, että käsikirjoitusten verbimuoto on alkuperäinen ja että sen oikea käännös on toinen kuin Halloix oletti. Vaikka verbi προεπηλακίζω tarkoittaa alun perin ”töhrä mudalla” ja siitä juontuen ”solvata”, ”herjata”, sen merkitysmahdollisuuksiin kuuluvat myös ”hyökätä”, ”provosoida” ja ”haastaa”. Teksti tulee ymmärrettäväksi, kun nähdään, että Polykarpos sanoo filippiläisille, että hän ei kirjoita heille vanhurskaudesta omasta aloitteestaan vaan siksi, että *nämä itse* ovat *provosoineet* häntä siihen. Latalainen käännös *provocasti* vahvistaa tätä tulkintaa.

Kuten edellä esittelemistäni kirjeen tulkinnan kiemuroista voi huomata, verbimuodon προεπηλακίσασθε käsikirjoitusten mukaisella käännöksellä on huomattava merkitys Polykarpoksen argumentaation ymmärtämiselle.

Lopuksi

Olen laatimallani editiomallilla ja Polykarpoksen kirjeen editiolla pyrkinyt osoittamaan, että minkä tahansa antiikin tai keskiajan tekstin käsikirjoituksista voi laatia edition, johon voidaan linkittää kaikki digitoituina saatavilla olevat käsikirjoitukset. Samassa yhteydessä on mahdollista tutustua myös kaikkiin eri aikoina syntyneisiin käsikirjoituksiin ja editioihin, jotka ovat saatavilla digitoituina. Sivuston voidaan linkittää myös kaikki avoimesti verkossa saatavilla oleva tutkimus – jota vanhan aineiston vapautuessa ja avoimen julkaisemisen yleistyessä tulee koko ajan lisää. Kaikki yhteen ja samaan tekstiin liittyvä aineisto voi olla siten saatavilla

samassa paikassa. Polykarpoksen kirjeen koko historia avautuu aivan uudella tavalla, mikä ei ole ollut mahdollista painettuja editioita käytettäessä.

Edition tarkoituksena on viedä lukija kohti kaikkia ja mitä tahansa yksityiskohtia, joita tämä haluaa lähestyä. Digitoitujen käsikirjoitusten avulla hän voi pohtia itsenäisesti editiossa tehtyjen ratkaisujen oikeellisuutta sekä tutkia apparaatissa käytettyjä käsikirjoituksia – aivan kuin olisi itse käymässä kirjastoissa, joissa niitä säilytetään. Laajasti linkitetyn edition kunnianhimoisena tarkoituksena on raivata polkuja kaikkialle Polykarpoksen tekstiin ja sen historiaan.

Alkutekstin rekonstruktio on useimmissa tapauksissa ollut edition laatijoiden ja tutkijoiden pääkohteena. Kuitenkin tekstillä on myös pitkä ja monivaiheinen historiansa, jonka kautta se on kulkeutunut erilaisia reittejä siihen, missä me olemme nyt. Polykarpoksen kirje on elänyt kirkkoisien parissa, keskiajan luostareissa, kirjapainotaidon mullistuksessa sekä kriittisen tutkimuksen kirjavissa vaiheissa digitaaliseen aikakauteemme saakka. Mikä tahansa tuossa historiassa voi olla hyvin kiinnostavaa sille, joka haluaa etsiä ja löytää.

Pyhä, alkuperäinen ja muuttumaton. Käännöskonservatiivisuus ja raamatunkäännösten vääjäämätön muutos Niko Huttunen

Vuoden aikana on kohistu **Ville Mäkipellon** ja **Paavo Huotarin** teoksesta *Sensuroitu. Raamatun muutosten vaiettu historia* (Otava 2023). Raamatun käsikirjoituksissa tapahtuneet muutokset ovat edelleen jonkinlainen kohun aihe: muutokset suorastaan haastavat Raamatun teologisen uskottavuuden. Kääntäen: muuttumattomuus on teologisen uskottavuuden tae.

Käsikirjoituksissa tapahtuneet muutokset eivät näytä haastaneen vain uskonnollisten konservatiivien näkemyksiä. Suuri yleisö tuntuu jakavan saman käsityksen. Muuttumattomuus näkyy olevan myös oikean ja uskottavan raamatunkäännöksen tae. Toisaalta jokainen uusi käännös poikkeaa vanhasta – muutenhan se ei olisi uusi. Käsittelen tässä artikkelissa käännöskonservatiivisia odotuksia ja sitä, miten jokainen käännös vääjäämättä muuttaa Raamattua.

Käännöskonservatiivisuus on valtavirtaa

Kun *Uusi testamentti 2020* julkaistiin, yllätyin reaktioista. Torjuvimpia eivät suinkaan olleet niin sanotut uskonnolliset konservatiivit. Tämä johtunee siitä, että he tuntevat raamatunkäännösten problematiikkaa yleisliberaalia joulukirkkokristittyä paremmin. Juuri joulukirkkokristityt antoivat käännöksestä kovinta kritiikkiä: 'autuasta' ei saa muuttaa 'onnelliseksi' ja niin edelleen. Juuri muutos tuntuu olevan pahasta.

Suomalainen käännöskonservatiivisuus ei ole maailmalla ainutlaatuista vaan pikemminkin tyypillistä. Todisteeksi käy se, miten 1600-luvulla laadittu *King James Version* on monen mielestä edelleen ainoa oikea englanninkielinen raamatunkäännös. Vanhaa ei saa muuttaa!

Tosiasiassa uusi käännös ei muuta vanhaa käännöstä mitenkään. Vanha käännös jää ennalleen ja uusi käännös tehdään suoraan lähtökielestä niiden käännösperiaatteiden mukaan, jotka kulloistakin käännöstä ohjaavat. *Uusi testamentti 2020* ei muuttanut minkään suomennoksen 'autuasta' 'onnelliseksi' vaan ilmaisi kreikan *makarios*-sanana merkityksen yleiskielisesti, kuten käännösperiaatteet edellyttivät.

Suurin osa Raamatun lukijoista ei ole perehtynyt käännösten lähtökieliin tai käännösperiaatteisiin. He vertailevat käännöksiä toisiinsa ja kokevat uuden käännöksen muuttavan vanhaa. Vanha käännös koetaan lähtökohtaisesti oikeaksi ja vain varovaiset korjaukset tuntuvat hyväksyttäviltä. Saksalainen *Lutherbibel* uudistuu nimenomaan tällaisilla ehdoilla. Käännöstä korjataan varoen ja Lutherin tyyliä kunnioittaen.

Mutta onko konservatiivinen käännösote oikea?

Raamattu sen sanoo: käännös on aina likiarvo

Käännös muuttaa tekstiä, mutta toisella tavalla kuin käännöskonservatiivinen enemmistö ajattelee. Yksi todistajanlausunto on päätynyt jopa Raamattuun. Kyse on Vanhan testamentin apokryfikirjoihin kuuluvasta Sirakin kirjasta, jonka Sirak kirjoitti hepreaksi. Kokonaisuudessaan kirja on säilynyt vain Sirakin pojanpojan laatimana kreikankielisenä käännöksenä, joka on Raamatusta löytyvän suomennoksen lähtöteksti. Pojanpoika kirjoitti käännöksensä saatteeksi näin:

”Pyydän teitä nyt hyväntahtoisesti ja tarkkaavasti tutustumaan tähän kirjoitukseen ja olemaan pitkämielisiä, jos näyttää siltä, etten ponnisteluistani huolimatta ole onnistunut kääntämään kaikkia ilmauksia oikein. Se, mikä alun perin on kirjoitettu hepreaksi, ei näet ole enää sama, kun se on käännetty toiselle kielelle, eikä näin ole ainoastaan tämän kirjoituksen laita: myös laki, profeetat ja muut pyhät kirjoitukset ovat käännettyinä hyvinkin erilaisia kuin alkuperäisessä asussaan.”

Sirakin pojanpoika ei kerro, mistä käännöksen likiarvoisuus johtuu. Ilmiölle on ainakin kaksi syytä. Ensinnäkin on toisinaan vaikea löytää sanaa, joka täsmällisesti vastaisi lähtökielen sanaa. Toiseksi kielten rakenteet poikkeavat toisistaan niin, että kääntäjän on enemmän tai vähemmän irrottauduttava lähtökielen rakenteista. Tarkastelen seuraavana näitä kahta seikkaa ja lopuksi pohdin hiukan tyylipiirteiden kääntämistä.

Sanat, virkerakenteet ja tyyli kääntämisessä

Sanakirjat saattavat luoda illuusion, että jokaiselle lähtökielen sanalle olisi tarkka vastine toisessa kielessä. Pieni sanakirjan selaaminen pakottaa kuitenkin korjaamaan tätä oletusta. Yhdelle lähtökielen sanalle tarjotaan tavallisesti useita vastineita toisessa kielessä, ja kääntäjä joutuu valitsemaan oikean käännöksen asiayhteyden mukaan.

Uusi testamentti 2020 luopui ohjelmallisesti sanakonkordanssista eli pyrkimyksestä kääntää yksi kreikan sana yhdellä suomen kielen vastineella. Tärkeämpää oli välittää lähtökielisen tekstin merkitys tai ajatus. Yleensä irtautuminen tekee suomennoksesta helpommin aukeavaa, mutta tässäkin käännösperiaatteessa on varjopuolensa. Esimerkiksi käy *dik*-sanaperheen kääntäminen useilla erilaisilla sanoilla eikä perinteisellä vanhurskaus-sanaperheellä.

Useisiin käännösvastineisiin turvautuminen tekee Paavalin ajattelun ymmärrettävämmäksi, mutta peittää samalla lukijalta sen, miten Paavalin ajattelu ankkuroituu yhteen tiettyyn sanaperheeseen. Olisiko siis parempi olla hämäämpi, mutta välittää Paavalin ajattelun kytkeytyminen yhteen sanaperheeseen? Kun kyse on teologisesti latautuneesta vanhurskaus-terminologiasta, moni teologi olisi terminologian hämäryydestä huolimatta halunnut pitää siitä kiinni.

Toinen kääntäjän ongelma on kielten rakenteiden erilaisuus. Suomentuksina monet Uuden testamentin kirjetekstit olisivat käsittämättömiä, jos niissä seurattaisiin kreikan monipolvisia partisiippirakenteita. Mikään suomennos ei koskaan ole ollut näille virkerakenteille täysin uskollinen, vaikka vanhemmat käännökset pyrkivätkin mahdollisuuksien mukaan niitä seurailemaan.

Raamattutyylily syntyy pitkälti siitä, että seurataan lähtökielen rakenteita ja pyritään löytämään lähtökielen yksittäisille sanoille aina sama tulokielen vastine. Septuaginta oli paikoin tällaista omituista heprealaisvaikutteista kreikkaa, jota Uudessa testamentissa paikoin imitoidaan. Paras esimerkki on Luukkaan evankeliumin alku. Miten suomentajan pitäisi välittää tämä tyylipiirre? Olisiko tässä käytettävä kankeaa vanhakantaista raamattusuomea?

Raamattu on kokoelma eri kirjoittajien laatimia kirjoja omine tyylipiirteineen. Käännösperiaatteissa edellytetään tavallisesti kielellistä tasalaatuisuutta, tarkoittaapa se vanhahtavaa raamattusuomea, nykyistä yleiskieltä tai jotain muuta. Käännös peittää alleen sen, että jossain Raamatun kirjassa kieli voi olla jopa kömpelöä, ellei suorastaan virheellistä. Pitäisikö suomennoksessa olla kielivirhe, jos lähtötekstissäkin on?

Voiko pyhien tekstien muutosta pysäyttää?

Täydellistä käännöstä ei ole. Sirakin pojanpojan sanat todistavat, ettei tämä ole mikään moderni havainto. Itse asiassa monissa uskonnoissa pyhien tekstien kääntämistä on vanhastaan pidetty mahdottomana.

Muslimit ajattelevat yleisesti, että vain alkukielinen, klassisella arabialla kirjoitettu Koraani on oikea Koraani. Käännöksillä on korkeintaan apuneuvon tai selitysteoksen asema. Buddhalaisuudessa luetaan vanhoja paalinkielisiä tekstejä ja hindujen pyhät kirjoitukset ovat sanskriitiksi – molemmat kieliä, joita kukaan ei puhu ja aniharva edes ymmärtää.

Näissä tapauksissa muuttumattomuus ajaa kokonaan ymmärrettävyyden ohi. Joko ymmärtämisellä ei ole enää mitään väliä tai sitten vähintään uskonnolliset specialistit pitää kouluttaa tulkitsemaan vanhoja tekstejä. Kristinuskon on varsin myönteinen kääntämistä kohtaan. Syynä on luultavasti kristinuskon peruskertomukseen kuuluva helluntaisaarna, jonka kukin kuuli omalla kielellään (Ap. t. 2).

Käännöskonservatiivisuus lienee kristillinen tapa pysäyttää pyhien tekstien muutos. Vaikka käännösten vastaisuutta ja pyhiin kieliin pitäytymistä esiintyy myös kristinuskon piirissä (esimerkiksi latina ja kirkkoslaavi), Raamatun kääntämistä on yleisesti pidetty oikeutettuna ja jopa välttämättömänä.

Miten siis pysäyttää Raamatun muutos? Tavallisin tapa on heijastaa muuttumattomuuden ihanne johonkin tiettyyn käännökseen, joka koetaan oikeaksi ja alkuperäiseksi. Latinankielinen *Versio Vulgata* on roomalaiskatolisen kirkon virallinen Raamattu. Joskus jonkun käännöksen oikeellisuutta vakuutellaan suorastaan legendoin. Samaan aikaan kun Sirakin pojanpoika valitti kreikankielisen käännöksen poikkeavan heprealaisesta Raamatusta, laadittiin tarina perustelemaan samaisen käännöksen täydellisyyttä.

Aristeean kirjeen mukaan kreikankielinen käännös valmistui 72 päivän kuluessa, jonka jälkeen se luettiin Aleksandrian juutalaisille. Seisomaan nousten nämä ylistivät tulosta: ”Miten kaunis ja pyhä käännös! Ja vielä tarkkakin! On paikallaan, että se pidetään sellaisena kuin se nyt on eikä sitä kaunistella enää mitenkään.” Lopuksi julistettiin vielä kirous sille, joka lisää, muuttaa tai poistaa tekstistä yhtään mitään. On vain yksi oikea käännös. Aina ja ikuisesti.

Oikea suomalainen raamatunkäännös?

Suomalaisissa herätysliikkeissä pyhän tekstin asema on yleensä sillä raamatunkäännöksellä, joka oli käytössä liikkeen syntyessä. Lestadiolaisille ja rukoilevaisille oikea käännös on vuoden 1776 kirkkoraamattu, viides herätysliike puolestaan on kiinnittynyt vuoden 1938 kirkkoraamattuun.

Valitettavasti muutosta ei voi pysäyttää edes yhteen käännökseen kiinnittymällä. Vaikka käytetty Raamatun teksti ei muutu, käyttökieli muuttuu ja vähin erin uudet lukijat alkavat ymmärtää lukemansa eri tavalla kuin kääntäjä on tarkoittanut. Paradoksaalisesti pyrkimys muuttumattomuuteen aiheuttaa muutosta. Seuraava esimerkki valaisee mekanismia.

Vuoden 1776 kirkkoraamatussa Jeesus julistaa: ”Autuaita ovat siviät.” (Matt. 5:5). Kääntäjä tarkoitti hiljaista, hillittyä ja maltillista, mutta nykylukija assosioi vanhan kirjasuomen sanat seksuaaliseen pidättyvyyteen. Käännöskonservatiivinen lukija arvelee uuden käännöksen muuttaneen alkuperäistä merkitystä, vaikka merkityksen muutos syntyy nimenomaan vanhaa käännöstä lukemalla. Muutos on salakavala ja antaa lukijalle illuusion muuttumattomuudesta.

Tekstin pyhyys näyttää lepäävän juuri muuttumattomuuden varassa. Suomalainen käännöskonservatiivisuus ilmentää yleisuskonnollisia asenteita. Uskonnoissa pitäydytään joko kokonaan oletettuun lähtökieliseen tekstiin tai sitten sitoudutaan

yhteen käännökseen, jonka arvellaan tavoittaneen alkutekstin täydellisesti. Olisi erillistutkimuksen aihe selvittää, miksi ihmiset liittävät pyhyyden juuri kirjoitusten muuttumattomuuteen ja alkuperäisyyteen.

Reformaatio ja Bysantin kirkon tekstityypin kaappaus

Pasi Hyytiäinen

Reformaatio pyyhkäisi 1500-luvun Euroopan yli hirmumyrskyn tavoin. Tässä katolisen kirkon uudistusliikkeessä oli useita painotuksia, mutta yksi keskeisimmistä oli Raamatun aseman korostaminen. **Miikka Ruokanen** kuvaa kirjassaan *Lutherin raamattukäsitys* uskonpuhdistuksen uutta raamattunäkemystä: ”Uskonpuhdistuksen kirkko on Pyhä Kirjan kirkko. **Martin Luther** ja muut uskonpuhdistajat pitivät Raamattua ylimpänä auktoriteettina ja riittävänä lähteenä etsiessään kristillisen uskon ydintä. Pitäytyminen pyhiin kirjoituksiin on Lutherille kaiken teologian ja kristillisen opin ehdoton lähtökohta.”

Reformaation aikoihin siirryttiin voimakkaasti käsikirjoituksista painettuihin kirjoihin, sillä kirjapainot yleistyivät kiihtyvään tahtiin. Mielenkiintoinen kysymys on se, mihin käsikirjoituksissa oleviin tekstimuotoihin painetut kirjat pohjautuivat. Mihin tekstimuotoon reformaation korostama Raamattu perustui?

Reformaation Raamattu?

Konstantinopolin valtauksen (1453) yhteydessä Länsi-Eurooppaan virtasi valtava määrä kreikankielisiä antiikin tekstejä käsikirjoitusten muodossa. Tämä johti kreikan kieleen kohdistuneen kiinnostuksen nousuun. Tällä oli puolestaan merkittävä vaikutus muun muassa renessanssiin. Myös reformaation johtohahmot kiinnostuivat kreikan kielestä ja monet kansankieliset raamatunkäännökset suurelta osin perustuvatkin kreikankieliseen alkutekstiin. Esimerkkinä mainittakoon Lutherin (1522) ja **Mikael Agricolan** (1548) käännökset. Tällä eittämättä haluttiin tehdä

pesäeroa katolisen kirkon käytössä olleeseen latinankieliseen Raamattuun, eli Vulgataan.

Edellä mainittujen kansankielisten käännösten pohjana toimi **Erasmus Rotterdamilaisen** toimittaman kreikankielisen Uuden testamentin editio (1519, 2. painos). Tämän edition kreikankielinen teksti (sisälsi myös latinankielisen käännöksen) perustuu vain muutamaaan käsikirjoitukseen. Nämä käsikirjoitukset edustavat ns. bysanttilaista tekstimuotoa tai tekstityyppiä.

Uuden testamentin käsikirjoitukset perinteisesti jaotellaan kolmeen tekstityyppiin: aleksandrialaiseen, läntiseen ja bysanttilaiseen tekstiin. Kaksi ensiksi mainittua edustavat antiikin vanhoja tekstimuotoja. Bysanttilainen tekstityyppi, sen luonne ja historia eroaa merkittäväällä tavalla kahdesta vanhemmasta tekstityypistä. Sen nimi juontuu siitä, että tämä oli Bysantin valtakunnan kirkon vaalima ja välittämä teksti. Bysantin kirkon välittämä Uusi testamentti

Ensimmäiset merkit tämän tekstityypin noususta näkyvät kreikankielisissä käsikirjoituksissa 400-luvulla, ja kehittyi niin, että 800-luvulla lähes kaikki käsikirjoitukset edustivat jo tätä tekstimuotoa. Bysanttilaisen tekstin tunnusmerkki on sujuva tai siloteltu kreikan kieli. Se sisältää myös tiettyjä muutoksia verrattuna kahteen edelliseen tekstityyppiin, mitkä nousevat kirkon opillisista painotuksista. Tätä tekstiä kutsutaankin usein tutkimuksessa kirkolliseksi tekstiksi (*ecclesiastical text*).

Marialla oli (ja on yhä edelleen) Bysantin kirkossa hyvin merkittävä asema. Häntä alettiin nimittää (viimeistään) 300-luvulla Jumalansynnyttäjäksi (kreik. *theotokos*), mikä vahvistettiin Efesoksen kirkolliskokouksessa vuonna 431. Ei olekaan ihme, että bysanttilaisessa tekstimuodossa on tiettyjä Mariaan liittyviä lisäyksiä. Matteuksen evankeliumin alussa kerrotaan Joosefin unesta, jonka jälkeen Joosef ei koskenut vaimoonsa ennen Marian synnyttämisen aikaa. Tähän bysanttilainen teksti lisää sanan ”esikoisensa” (Matt. 1:23–25). Näin teksti tekee selkeäksi sen, että Jeesus oli Marian

esikoinen. Tässä alleviivataan Marian neitseellistä olemusta. Toisaalta Luukkaan evankeliumissa enkeli tervehtii Mariaa ”Ole tervehditty, Maria, sinä armon saanut! Herra kanssasi!” (Luuk. 1:28), johon bysanttilainen teksti lisää sanat ”siunattu olet sinä naisista siunatuin”. Sama lausahdus on myös jakeessa 42, muttei sen loppua ”ja siunattu on sinun kohtusi hedelmä”. Näin kuulemme tekstin taustalla kaikuja Marian merkityksen lisääntymisestä Bysantin valtakunnan alkua ajoilta.

Luostarilaitos ja asketismi olivat hyvin tärkeä osa bysanttilaista uskontulkintaa ja kirkollista elämää. Bysanttilaisessa tekstissä on myös tähän kirkollisen elämän ulottuvuuteen liittyviä mielenkiintoisia lisäyksiä. Markuksen evankeliumissa kerrotaan, kuinka Jeesus ajaa pois pahan hengen erästä pojasta (9:14–29). Jakeessa 28 opetuslapset kysyvät, mikseivät he pystyneet ajamaan pois pahaa henkeä, johon Jeesus vastaa: ”Tätä lajia ei saa lähtemään muulla kuin rukouksella”. Bysanttilainen teksti lisää tähän ”ja paastolla”. Tämä lisäys on hyvin luonnollinen, jos ajatellaan lisäystä sen alkuperäisestä (bysanttilaisesta) kontekstista käsin. Varsin monet itäisen kristikunnan teologit ovat vuosisatojen ajan suositelleet tätä ohjetta moniin hengellisen elämän kriiseihin. Ajatus löytyy niin **Basileios Kesarealaisen**, **Athanasios Aleksandrialaisen** kuin esimerkiksi **Iisak Syyrialaisen** ajattelusta.

Bysantin valtakunnan kirkko välitti ja vaali tätä tekstityyppiä noin tuhannen vuoden ajan, joten ei ole yllättävää, että se myös jätti siihen jälkensä.

Reformaatio kaappaa bysanttilaisen tekstin

Kun uskonpuhdistuksen johtohahmot pyrkivät eroon katolisen kirkon ja Vulgatan vaikutuksen alta, he tulivat omaksuneeksi Bysantin kirkon välittämän kreikankielisen pohjatekstin käännöksiinsä. He näin ottivat tekstin, joka oli heidän ajattelulleen jotain hyvin vierasta. He eivät myöskään täysin ymmärtäneet omaksumansa tekstin historiaa tai sen luonnetta. Tämä pohjateksti on monella tapaa ristiriidassa

uskonpuhdistajien ideologioiden kanssa. Esille nostetut tekstimuutokset kumpuavat sellaisesta kristillisestä ajattelusta, jota vastaan uskonpuhdistajat taistelivat.

Marian asema kristikunnan esirukoilijana ja asketismi olivat asioita, joita esimerkiksi Martin Luther ei hyväksynyt. Hän kirjoitti esimerkiksi paastosta seuraavaa: ”Paavit ja piispat ovat yrittäneet riistää meiltä vapautemme asettamalla pappeja ja munkkeja – joilta avioliitto on kielletty – sekä määräämällä paastopäiviä ja samalla tukahduttavat todellisen paaston ja näin ajavat monet kohti paholaista.” (Kirje wittenbergiläisille, 1521, kirjoittajan oma käännös). Luther siis omaksui tekstin, joka oli hänelle itselleen hyvin vieras ja käytti sitä tavalla, joka oli tälle tekstille vierasta. Tämänlaiselle toiminnalle on nykyään aivan oma termi: kulttuurinen omiminen.

Bysanttilaisen tekstin elämä reformaation jälkeen

Kun pidämme mielessä bysanttilaisen tekstin luonteen ja historian, sillä on ollut varsin erikoinen elämä reformaation jälkeen. Protestanttinen maailma nimittäin omaksui tämän tekstimuodon täysin rinnoin. Bysanttilaisesta tekstistä tuli myöhemmin nk. *textus receptus* (TR), jota monet vanhoilliset protestanttiset piirit pitivät edelleen ainoana oikeana ja ilmoitettuna ”Jumalan sanana”. TR muodosti pohjan monelle arvovaltaiselle raamatunkäännökselle (mm. *King James Bible*). Vaikka nykyisin Suomessa käytössä olevien raamatunkäännösten pohjateksti onkin muuttunut, osa bysanttilaisesta tekstistä on edelleen löydettävissä esimerkiksi vuoden 1992 kirkkoraamatusta. Miksi? Koska siitä on tullut kiinteä osa suomenkielistä raamattuperinnettä.

Uusin sanoin

Petri Merenlahti

Tätä kirjoittaessani Suomen Pipliaseuran hallitus on juuri vahvistanut Psalmien kirjan uuden suomennoksen. Maaliskuun 21. päivä julkaistava *Psalmit 2024* on osa hanketta, jossa Vanha testamentti käännetään alkukielistä nykysuomeksi mobiilikäyttäjille. Miksi Raamattu on käännettävä aina uudelleen?

Kirjaan syntyy suhde

Ortodoksiystäväni muistuttaa mielellään Raamatun mysteeriluonteesta: Raamattu ei ole vain kirja. Kristuksen persoona on läsnä Raamatun lehdillä. Siksi Raamattua suudellaan ensin ja luetaan sitten. Mielikuva on vahvan kokemuksellinen. Siinä se tavoittaa jotakin olennaista Raamatun luonteesta kulttuurin osana – ja samalla kirjallisuuden luonteesta ylipäättään.

Mikään kirja ei lopulta ole vain kirja. Kaikki kirjallisuus pukeutuu elettyyn kieleen, jonka kätköissä asuu muutakin kuin äänteiden sommitelmia ja merkityskenttiä. Sanat välittävät ja ruokkivat yksilöllisiä ja yhteisöllisiä havaintoja, kokemuksia, tunteita ja miellelyhtymiä. Kun lukee, ajautuu elettyyn, persoonalliseen suhteeseen, vaiikkei olekaan aina helppo sanoa, kenen tai minkä kanssa. Ei ihme, että kirjoja syleillään ja suudellaan.

Suhde vaatii huolenpitoa

Korkeasta iästään huolimatta Raamatun kirjoilla on edelleen kyky luoda suhde uusiin lukijoihin. Näin siksi, että Raamatun kielestä pidetään huolta. Kun tavallisempi kirjallisuus saa rauhassa vanheta vieraaksi ja vaikeatajuiseksi, Raamattua käännetään uudelleen tarpeen mukaan. Uudet käännökset pitävät Raamatun kielen ikinuorena.

Yhtyneet Raamattuseurat on maailman johtava raamatunkäännösten tekijä. 70 % käännöksistä on piplaseurojen tuotantoa. Työ tehdään markkinajohtajan ammattitilpeydellä. Käytössä on niin eksegeettien kuin kielentuntijoidenkin ammattiosaaminen, laadunvalvonta ulottuu hankkeen alusta loppuun saakka, ja kieliasua testataan toistuvasti kohdeyleisöllä. Valmiit käännökset ovat laajassa käytössä yli tunnustuskuntarajojen.

Yhtälö toimii, kun neljä muuttujaa on kohdallaan: hyvä käännös on yhtä aikaa *täsmällinen, ymmärrettävä, luonnollinen ja hyväksyttävä*. Silloin suhde Raamatun ja sen lukijoiden välillä voi jatkua niin merkityksen, kokemuksen kuin vaikutuksenkin osalta.

Tunteet esiin

Psalmien kirja on tunnekylläistä rukouskieltä, jonka ytimessä on rukoilijan luottamussuhde Jumalaan. Miten välittää tämän suhteen luonne täsmällisellä, ymmärrettävällä, luonnollisella ja hyväksyttävällä tavalla? Seuraavat kolme esimerkkiä ovat runoilija ja kirjallisuudentutkija **Katja Seudun**, joka osallistui Psalmien kirjan kääntämiseen suomen kielen asiantuntijana.

Psalmissa 25 rukoilija kuvaa vaikeuksiaan ja kärsimäänsä puutetta. Käännöksen kannalta keskeinen, tuore sanavalinta on *rasittunut*. Sillä Seutu tavoittaa psalmin tunnekokemuksen tunnistettavasti:

Huoleni ovat kasvaneet vuoren korkuisiksi,
päästä minut vapaaksi ahdistuksestani.
Katso, miten rasittunut olen,
huomaa vähäosaisuuteni. (Ps. 25: 17–18)

Psalmissa 132 jumalasuhde rinnastuu perusturvallisuuteen, jonka vahvistuttua pienen lapsen voi vieroittaa äidin rinnalta. Suomen kielessä sanalla vieroittaa on kielteinen kaiku, ja se veisi lukijan ajatukset siihen, miten turvallisuudentunnetta koetellaan. Jotta psalmia hallitsevat rauha ja levollisuus välittyisivät rikkumattomina, sana ei esiinny suomennoksessa:

Olen kuin tyytyväinen lapsi
turvassa äitinsä vierellä,
yhtä luottavainen on mieleni. (Ps. 132:2)

Oman tapauksensa muodostavat häpeään liittyvät ilmaisut. Raamatun hepreassa niitä käytetään eri tavalla kuin suomessa. Jos ne siirrettäisiin suomen kieleen sellaisenaan, psalmien sanoma saisi vieraan painotuksen. Koska häpeän kokemus vaikuttaa kielteisesti ihmisen hyvinvointiin, asiaan on kiinnitetty käännöstyössä erityistä huomiota. Kun psalmissa 25 vedotaan, ettei luottamus Jumalaan osoittautuisi turhaksi, tätä ei ilmaista suomeksi sanoin ”ettei tarvitsisi hävetä”:

Jumala, minä käännyn sinun puoleesi,
sinuun minä luotan, Jumalani.
Pidäthän huolta, etten luota sinuun turhaan,
älä anna vastustajilleni aihetta riemuun. (Ps. 25:1–2)

Yhteys säilyy

Onnistunut käännös edellyttää sävyherkkää kielentajua. Sen ansiosta Psalmien kirjan kuvaus Jumalan ja ihmisen välisestä tunnesuhteesta voi välittyä kieliympäristöstä toiseen.

Raamatunkäännöstyö ei ole itsetarkoitus. Sitä ei ole myöskään kielen uudistuminen uusien käännösten myötä. Kieli elää, jotta sen välittämä yhteys säilyisi elävänä. Silloin Raamattu löytää lukijansa, nyt ja tulevaisuudessa.

Pyhistä kirjoituksista

Petri Järveläinen

Humaani akateeminen opettaja **Heikki Räisänen** kirjoitti kerran artikkelin, joka alkoi: ”Olipa kerran hiljainen pieni poika, jota uskonasiat askarruttivat tavallista enemmän.” Kirjoituksessa Räisänen kertoo omia kokemuksiaan suhteesta Raamattuun ja kirjaa niitä tulemia, joihin hän intellektuaalisen vaelluksensa varrella on päätenyt.

Omasta puolestani voisin kirjoittaa: ”Olipa kerran pieni poika, jota uskonasiat askarruttivat tavallista enemmän. Oli outo kokemus tuntea, että Jumala on yhtäältä jossakin, ikään kuin lokalisoituneena henkenä ja toisaalta kaikkialla. Äiti opetti, että Raamatusta saa lukea lähinnä Kuningasten kirjaa ja Psalmeja, mutta Uusi testamentti on aikuisten kirja. Varttuessaan poika tutustui jonkin verran kristinuskon piirissä laadittuihin teksteihin, luki Raamattuakin, kuitenkin hieman kuin muslimi, siten, että katsoi sen rivejä, mutta ei tulkinnut, koska ei ymmärtänyt niitä. Ja teologiseen tiedekuntaan mennessään hän ei kohdannut Raamattukriisiä, koska Raamatulla ei ollut hänen uskonnolliselle mielialalleen sanottavampaa vaikutusta kuin muslimimerkityksessä; hän jo lukioaikoinaan oli omaksunut positivistisen empirismin ja Wienin piirin käsityksen tieteestä samalla kuitenkin säilyttäen kokemuksensa hengellisten asioiden mysteerinomaisuudesta niin sanotusti perskohtaisessa katsannossaan. Jos jotakin noina ratkaisevina teologisessa tiedekunnassa vietettyinä vuosina murroksenomaisesti tapahtui, oli se, että hän ei enää uskonut Wienin piirin käsitykseen tieteestä tiedekunnasta maisteriksi valmistuttuaan.”

Pasi Hyytiäinen (<https://www.vartija-lehti.fi/reformaatio-ja-bysantin-kirkon-tekstityypin-kaappaus>) ja **Nina Nikki** [Miten kirjeistä tuli pyhää tekstiä? | Vartija \(vartija-lehti.fi\)](#) käsittelevät Vartijan artikkeleissa oman alansa asiantuntemuksen

näkökulmasta Raamatun kaanonin syntymisen kontingentteja taustatekijöitä. Aihepiiri on kiinnostava. Niin Räisäsen artikkelia kuin näitä kahta tasokasta huomautusta pohtiessani mielessäni on väikkynyt näppituntuma, joka johti hypoteesiin.

Kristikunta selvisi noin 1500 vuotta sellaisen ajatuksen varassa, että elävä ns. apostolinen traditio (*apostolike paradosis*) on asian ydin ja tälle alisteista on pyhien kirjoitusten asema. Vanha testamentti tulkittiin profeetalliseksi materiaaliksi ja Uusi testamentti sen tulkintaohjeeksi, eräänlaiseksi algoritmiksi. Reformaation jälkeisessä maailmassa algoritmiin keskittyminen vahvistui sillä kustannuksella, että sen soveltamismateriaalin alue jäi sivummalle.

Kävi ikään kuin siten, että annettiin oikea kaava, mutta ei kerrottu toimituksen vaihteita.

Tämä, kenties hieman provokatiivinenkin näkemys, perustuu kahteen havaintoon. Käsittelen asiaa hieman vapaamielisesti eräänlaisena ”ajatuskokeena”.

”Luther keksi Raamatun”

Ensinnäkin lukemani kristilliset klassikot keskiajalle siteeraavat Vanhaa testamenttia huomattavasti enemmän kuin tämän jälkeiset tutkielmat. Tosin vielä Luther laati Genesiksen ja Psalmien selitykset, kuten **Calvinkin** ja vielä esimerkiksi luterilaisen täysortodoksian edustaja **Johan Gerhardt** kommentoi ahkerasti Vanhaa testamenttia. Toiseksi viitataan siihen **Lauri Haikolan** ihastuneeseen huomautukseen, jonka hän esitti kirjasarjan *Keksintöjen historia* julkaisun yhteydessä: ”Luther keksi Raamatun!” Erityisesti raamattukeskeinen uskon-suuntaus alkoi vahvistua joskus 1500-luvulla, osittain siksi, että tällöin alkoi olla valmis käsitys siitä, mitkä kirjat siihen kuuluisivat, mutta myös siksi, että käsite, mitä Raamatulla tarkoitettiin, vahvistui. Pasi Hyttiäinen on äsken valaissut kiinnostavalla tavalla, miten tämän käsitteen taustalla oli

raamatunkirjoitusten niin sanottu ”bysanttilainen teksti”. Ja on tietysti siten, että 1500-luvulla syntynyt käsite ”Raamattu” oli ainakin jossain määrin ohimenevä vaihe, koska myöhemmin on havaittu, etteivät taustalla olevat käsikirjoitukset ole kovinkaan monoliittisiä, vaan tekstien runsaus on merkille pantava seikka jopa nykyisinkin, edistyneen tutkimuksen aikana.

Lutherin idea Raamatusta oli, kenties hieman ongelmia ohittaen tässä sanomassani tulkinnassa, että se ”ajaa Kristusta” (*Christus agere*). Aarre oli saviastiassa. Mutta tällä käsityksellä oli tietysti taustansa augustinolaisessa traditiossa.

Kirjaimellinen merkitys?

Augustinus oli kiinnostunut siitä, mikä on Raamatun kirjaimellinen merkitys (*ad litteram*). Hänen mukaansa kirjaimellinen merkitys ei ollut sitä, mitä teksti sanoo. Sen sijaan hänen uskomansa niin sanotun inspiraatio-opin mukaan Raamatun kirjaimellinen merkitys oli se, mikä Pyhällä Hengellä oli ollut mielessään. Retoriikan professorina Augustinus katsoi, että Pyhä Henki on reettori. Tästä syystä Augustinus paikoitellen ihmettelee, miksi Pyhä Henki käyttää niin heikkolaatuisia ilmaisuja. Kirjassaan *De Genesi* Augustinus käsittelee ”kirjaimellista tulkintaa”. Esimerkiksi luomiskertomuksen kirjaimellinen tulkinta on hänen mielestään se, että Jumala on luonut maailman yhdessä ikuisuuden momentissa. Esitys luomisen päivistä on tämän yhden momentin ulottuvuuksien esitystä ”tyhmille”.

Tämä perinne vaikutti toki ohi reformaationkin. Esimerkiksi **Jonathan Edwards** esittää, että on turha luulo, että Jumalan tahdon voisi tietää lukemalla Raamattua. Näin voi tapahtua vain, mikäli Pyhä Henki synnyttää erityisen hengellisen valon tekstin lukijalle.

Kun katsoo teologianhistoriaa, **Origineen**, joka oli antiikin kenties merkittävin teologi, tuotannossa Vanhan testamentin kommentaarit muodostavat ensisijaisen tuotannon. Tosin hän selitti kaikkia Raamatun, myös Uuden testamentin kirjoituksia. **Gregorios Suuren** pääteos oli *Jobin kirjan selitys*. Hänen hengellisen elämän malliaan on tutkimuksessa pidetty standardiesityksenä myöhäiskeskiajan loppupuolelle.

Nämä selitykset olivat osittain varsin vapaamielisiä. Joku **Gregorios Nyssalaisen** *Mooseksen elämä* esittää, että Raamattu ei pidä paikkaansa historiallisesti. Ei faarao mitään esikoisten tappamista ollut määrännyt. Asiahan on ilmiselvästi siten, että kyse on stoalaisessa tunneteoriassa selostettujen tunteiden esiliikkeiden (*prepatheia*) kuolettamisesta. Mitään maalailuja ei pääsiäisen juhlan alla tehty Egyptin majoihin historiallisessa merkityksessä. Kysehän on vastaansanomattomasti siitä, että niissä asumuksissa, joissa platonistinen järkisielu (*logistikon*) on oven yläkarmina ja alemmat osat tahtosielu (*thymoeides*) ja halusielu (*epithymeia*) sivukarmeina, vallitsee hyvät tsäänssit verrattuna niihin asumuksiin, joissa logistikon on kynnyslauta.

Tosin 300-luvulle tultaessa, jolloin nämä tulkinnat vakiintuivat, kilpaili kaksi suuntausta, joista ensimmäinen oli antiokialainen ja jälkimmäinen aleksandrialainen. Antiokialainen asenne oli historiallisesti ja empiirisesti suuntautuneempi, kun taas aleksandrialainen vapaamielisempi. Jälkimmäinen voitti tämän kilpailun kirkollisissa kokouksissa, mutta antiokialainen, litteraalisempi ja empiristisempi asenne vaikutti sen rinnalla sivupiirteenä aina keskiajalle asti ja sen jälkimuotoja voi ehkä nähdä uuden ajan raamatuntulkinnan suuntauksissa.

Ehkä kuitenkin voisi todeta, että ensimmäisten vuosisatojen ”raamattukritiikki” oli ”historiallis-kriittistä” sikäli, että Raamatun historiallista ainesta ei pidetty kaikin osin paikkansa pitävänä ja lisäksi tämä ulottuvuus ei ollut tulkinnan kannalta keskeinen. Melko tyypillistä oli ajatella, tosin ei Antiokiassa, hieman siihen tapaan kuin Origenes: Raamatussa on historiallinen, moraalinen ja spirituaalinen taso. Näistä

ensimmäinen on epäluotettava ja jälkimmäiset luotettavia, tosin kuitenkin kirkollisen tulkinnan ohjauksessa.

Tällaiset ajatukset kirjaimellisuudesta ovat tietysti varsin toisenlaisia kuin 1800-luvun fundamentalismi, jolle Raamatun teksti on kirjaimellisesti totta tekstinä. Sille tekstin merkitykset eivät avaa kirjaimellista tulkintaa vaan kirjaimen eli syntaksin merkitys on syntaksi itse.

Patristinen ja keskiaikainen perinne jatkui jossain, yhtä hieman villissä suunnassa vielä Lutherin aikana. Hänelle Raamattu oli pyhä kirja, mutta vain sen tulkinnan valossa, jonka hän oli siitä tehnyt. Raamatun kirjoitukset olivat kauttaaltaan ”Kristusta ajavia” ja läpikotaisin tästä syystä pyhittyneitä, mutta niiden merkitys ei ollut luonnollisen kielen näkökulmasta kirjaimellinen. Siinä ne olivat lähinnä metaforia. Ne olivat kirjaimellisesti totta niin sanotussa ”Kaanaan kielessä”. Raamatun kirjoitusten syntaksi, kielioppi ja sanasto, oli luonnollisessa, ihmisten tuntemassa kielessä metaforista. Mutta se oli uskovaisten tuntemassa hengellisessä kielessä kirjaimellisia, fundamentalistisia totuuksia. Esimerkiksi: ”tosi viinipuu” on metafora, koska ihminen ei ole puu. Mutta se on kirjaimellinen totuus hengellisessä kielessä. Lutherin ongelma on se, että hänen mielestään jälkimmäisen merkitysoppi eli semantiikka ei ole tunnettua. Uskovaiset osaavat oikeaa kieltä eli syntaksin, mutta he eivät tunne sen merkityssääntöjä – ja tässä syntaksi ja semantiikka on tulkittu teoreettisen filosofian käyttämissä merkityksissä eikä kielitieteen käyttämissä merkityksissä.

Tässä Lutherin asenne ei ole aivan vieras sille, miten muslimi suhtautuu Koraaniin. Varsinainen Koraani, esimerkiksi **Jaakko Hämeen-Anttilan** selitysten mukaisesti, on elävä Allahin puhe, joka on vain tallennettu kirjalliseen Koraaniin. Sen ainoa alkuperäinen muoto on arabiankielinen. Sitä toistetaan, mutta ei ymmärretä. Kaikki käännökset ovat vain kommentaareja, mutta eivät edusta varsinaista Koraania, joka ei ole kirja vaan puhetta.

Perinnäisessä teologisessa kulttuurissa Genesiksen, psalmien ja Korkean Veisun selitykset ovat kirjainmääräisesti etualalla, joskin esimerkiksi Vuorisaarnan ja Isämeidän-rukouksen selityksillä on myös mittava perinteensä.

Ei mielestäni ole kuitenkaan liioiteltua sanoa, että antiikin ja keskiajan teologin intressi suuntautui Vanhan testamentin profeetallisiksi katsottuihin kirjoituksiin Uuden testamentin tulkintaohjeen mukaisesti. Hyvä esimerkki on **Tuomas Akvinolaisen** selostus Vanhan testamentin kulttisäännöistä, joka esitys on keskiajalla vallinneiden käsityksen galleria Tuomaan eskonpuumerkein. Hän esimerkiksi esittelee kuutisenkymmentä lintulajia näiden käytäntöjen yhteydessä.

Tuomas katsoo, että kulttisäännöt edustavat erityistä jumalallista sääntöä, jota järki ei keksisi. Esimerkiksi uhrileivän profeetallisesta ja kuvaannollisesta merkityksestä Tuomas kirjoittaa seuraavalla tavalla: Kristus, elämän leipä, oli tähkänä isien uskossa ja taikinana profeettojen opetuksissa. Ihmisen luonnon vastaanottaminen merkitsi leiväksi leipomista ja paistaminen tulella sitä, että hän sai muodon Pyhältä Hengeltä neitseellisen sylin ahjossa. Vihdoin hänet paistettiin kuumalla levyllä, kun hän kävi maan kärsimyksissä ja lopulta hänet poltettiin poroksi pajupalmikossa ristinkuolemassa.

Mietteitä reformaation jälkeisestä Raamatun käsitteestä

Reformaation jälkeinen aikakausi keskittyi tulkintaohjeen tai algoritmin kirkastamiseen. Se onnistui tässä verraten hyvin. Samalla se kuitenkin kertoi vähemmän itse laskutoimituksen vaiheista. Se ikään kuin antoi algoritmin todeten, että soveltaa sitä itse. Ehkä tämäkin on yksi niin sanotun maallistumiskehityksen syy, koska niin sanotut tavan ihmiset eivät ole yleensä erityisen kiinnostuneita kaavoista.

Toisaalta reformaation jälkeinen raamatuntutkimus muistutti jonkin verran antiokialaista perinnettä ja aleksandrialaista siinä, että senkään mukaisesti Raamatun kertomukset historiasta eivät pitäneet paikkaansa. Aleksandrialaisen perinteen vapaamielisen hengellisen tulkinnan tietysti valistuksen jälkeinen raamatuntutkimus torjui itselleen vieraana.

Yleensä opiskellessani myöhemmän eksegetiikan peruskursseja pidin niistä. Koin kysymyksiä herättäväksi seuraavan kuvion. Kun yleensä oli sanottu, että Raamatun tekstit eivät ole historiallisia dokumentteja, asiasta kuitenkin toisaalta esitettiin historiallisia ajatuksia. Historiantutkimuksen ensisijainen sääntö on nojautua historialliseen dokumenttiin. Jos Raamatun tekstit eivät ole historiallisia dokumentteja, niiden pohjalta on vaikea laatia historiantutkimusta. Tosin voi olla, että väite, jonka mukaan Raamatun tekstit eivät ole historiallisia dokumentteja, on niin sanottu *synekdokee*. Se valaisee Raamatun kirjoitusten luonnetta osittain sivuuttaen sen, että niihin sisältyy myös historiallista tietoa antavia ainesosia.

Mutta myös niin sanottu apostolinen traditio on hämärä tiedollisen kulttuurin näkökulmasta. Sekin on myöhempi käsite.

Ajateltakoon seuraavaa kehityskuviota:

Uuden testamentin kirjat syntyivät noin vuosien 50-150 jKr. välillä. Kesti aikansa, ennen kuin uskovat tulivat yksimielisiksi siitä, mitkä kirjoitukset kuuluivat Uuteen testamenttiin ja mitkä eivät. Asiaa koskevan arvionsa suorittamiseksi heillä oli enemmän tai vähemmän julkilausuttuja arviointimittareita. Niistä keskeisin oli kirjoitusten apostolisuus. Vain kirjat, joiden katsottiin edustavan apostolien esittämää uskon sisältöä, voitiin sisällyttää Uuden testamentin kaanoniin. Kirjoitusten apostolisuuden arvioimiseen liittyi uskomus, jonka mukaan varhaisella seurakunnalla oli hallussaan uskon sääntö (*regula fidei*), joka siirsi eli tradeerasi apostolien opetuksen ajassa eteenpäin.

Seurakunnissa levisi suullinen perimätieto Jeesuksen opetuksesta sekä luultavasti myös kirjallisia esityksiä, joihin oli koottu hänen opetuksiaan. Uuden testamentin kirjoittajat, erityisesti ns. synoptikot (Markus, Matteus ja Luukas) käyttivät niitä hyväkseen.

Jeesuksen julistus, Jeesuksen julistukseen liittyvä julistus (*keerygma*) ja tunnustautuminen Jeesukseen, ovat Uutta testamenttia historiallisesti varhaisempia ja alkuperäisempiä kristillisen uskon ”lähteitä”. Niinpä kristillisen uskontulkinnan kannalta enemmän tai vähemmän hämäräksi jäävä apostolinen perinne ja uskon sääntö eli Jeesuksen julistukseen liittyvä apostolien harjoittama julistus ja sen tulkinta varhaisessa kristillisessä yhteisössä ovat kristillisen uskon historiallista ydinaluetta, eivät Raamatun kirjoitukset ja uskontunnustukset.

On vain ongelmallista, että alkuperäisen historiallisen ytimen sisältöä ei tiedetä suoraan. Se katsotaan ilmaistuiksi Raamatussa ja tunnustuksissa. Näin asiassa vallitsee kehätilanne: Apostolinen usko on kirkollisessa perinteessä Raamatun arvioimisen periaate, mutta samalla (usein) ajatellaan, että tämä periaate on löydettävissä vain Raamatusta itsestään! Millä kriteerillä arvioidaan, mikä Uuden testamentin useista opillista korostuslinjoista on apostolista uskoa? Apostolisesta uskosta kun kertovat Uuden testamentin kirjoitukset, mutta toisaalta apostolinen usko on jotakin, joka on näitä edeltävää ja Uuden testamentin kirjoitukset eivät sellaisenaan dokumentoi sitä, mitä apostolit uskoivat. Päinvastoin, näissä kirjoituksissa apostolit kuvataan usein aika hämäräperäisinä henkilöinä, joilla on tuntevia vaikeuksia uskoa saati sitten käsittää sitä, mitä Jeesus sanoo. Tietysti voi olla sitenkin, että he olivat kirjoituksissa kuvattuja hahmoja fiksumpia. Mistä sen tietää, että heihin pätsi vanha viisaus: Tämän kirjan hahmoilla ei ole mitään yhteyttä todellisuuteen, kuten heillä ei todellisuudessakaan ollut.

Kirjallisuutta

Augustinus, *The literal meaning of Genesis 1-6*, vol. 1, Paulist Press 1981.

Crouzel, Henry, *Origen*, Harper & Row 1989.

Edwards, Jonathan, *Religious Affections, The banner of truth trust*, 1994.

Elenius Jaakko, *Luonnollinen laki Tuomas Akvinolaisen teologiassa*, käsikirjoitus.

Hämeen-Anttila Jaakko, *Islamin käsikirja*, Otava 2004.

Louth, Andrew, *The Origin of Christian Mystical Tradition*, Clarendon Press 1991.

Nyssa, Gregory of, *The Life of Moses*, Paulist Press 1978.

Räsänen Heikki, *Raamattunäkemyistä etsimässä*, Gaudeamus 1984.

Työrinoja, Reijo, *Nova lingua et nova vocabularia*, kirjassa *Tutkimuksia Lutherin ajattelumuodosta*, STKS 1987.

Straw, Carole, *Gregory the Great. Perfection in Imperfection*, University of California Press 1988.

Stoalaiset alkometrit

Markku Kailaheimo

Koska monikin viettää parhaillaan tipatonta tammikuuta, on ajankohtaista vilkaista mitä stoalaiset ajattelivat juopottelusta. Jo käsite ”humalainen” herätti keskustelua, ja myöhäisstoalaiset kritisoivat varhaisstoalaisten siitä tekemiä tulkintoja. Yksi koski kysymystä, voiko humalaiseen luottaa. Entä voidaanko sanoa, milloin joku juo liikaa? Muistan, miten armeijassa vääpeli ohjeisti ensimmäisille iltalomille lähtijöitä näin: sotilas juo mutta ei juovu. Kova vaatimus nuorille alokkaille.

”Hyvä mies ei humallu”

Myöhäisstoalainen **Seneca** (n. 4 eaa.–65 jaa.) tarkastelee 83. kirjeessään kysymystä, voiko humalaiseen luottaa. Hän ottaa kritiikkinsä kohteeksi

Zenonin (n. 332–263 eaa.):

”Zenon, suurenmoinen mies, tämän äärimmäisen rohkean ja pyhän koulukuntamme perustaja, tahtoo saada meidät luopumaan juopumuksesta. Kuule siis, miten hän pääättelee, ettei hyvä mies juovu: ”Kukaan ei usko salaisuutta humalaiselle mutta uskoo sen hyvälle miehelle; siispä hyvä mies ei humallu.”

(Suom. **Antti T. Oikarinen**)

Ennen kuin Seneca aloittaa argumentointinsa Zenonin väitettä vastaan, hän lainaa ”yhden monista” vastaväitteistä, joka jo riittää kumoamaan sen: ”Kukaan ei usko salaisuutta nukkuvalle mutta uskoo sen hyvälle miehelle; siispä hyvä mies ei nuku”. Seneca kertoo myös **Poseidonioksen** (n. 135–51 eaa.) yrityksistä selittää Zenonin syllogismi parhain päin:

”Hän näet esittää, että sanaa ”humalainen” käytetään kahdella tavalla: yhdellä silloin, kun joku on täynnä viiniä eikä kykene hallitsemaan itseään, toisella silloin, jos jollakulla on tapana humaltua ja hän on altis tähän paheeseen; hänen mukaansa Zenon tarkoittaa ihmistä, jolla on tapana päihtyä, ei ihmistä, joka on päissään; tälle tapajuopolle taas kukaan ei uskoisi salaisuuksia, koska hän voi päästää ne ilmoille viinin johdosta.”

Poseidonioksen selitys on myös helppo kumota. Seneca sanoo, että Zenonin käyttämä ilmaisu ”humalaiselle” nimenomaan tarkoittaa, että henkilö on juuri sillä hetkellä humalassa, ei sitä, että hänellä ”on tapana humaltua”. Seneca erottelee hienosyisesti ”humalaisen” ja ”juopon” merkityksiä ja kertoo esimerkkejä miehistä, jotka olivat viinin ystäviä mutta hoitivat valtiolliset ja sotilaalliset tehtävänsä moitteettomasti. Heille uskottiin salaisuuksia, vaikka heidän tiedettiin juopottelevan. Näiden esimerkkien perusteella Poseidonioksen selitys, ettei salaisuuksia pidä uskoa sellaiselle, jolla ”on tapana humaltua”, ei pidä Senecan mukaan paikkaansa.

Mutta mitä Zenon tarkoittaa sanoessaan ”siispä hyvä mies ei humallu”? Tarkoittaako se, ettei hän tule päihdyksiin väkevästäkään viinistä? Vai, etteikö hän ollenkaan juo? Viimeksi mainitussa tapauksessa Zenonin pitäisi sanoa ”siispä hyvä mies ei juo”. Kun ”humallu” tarkoittaa olotilaa, jossa ollaan ”humaltuneita”, ja ”juo” ilmaisee tekemistä, on Zenonin väite ymmärrettävä niin, että ”hyvä mies ei humallu” vaikka joisikin. Jos Zenonin tarkoituksena oli ”saada meidät luopumaan juopumuksesta”, kuten Seneca sanoo, tällöin hän näyttää kuitenkin uskovan että juodessa ”humallutaan”. Sillä, että henkilöllä ”on tapana humaltua” ja vaikka hän muulloin olisi selvä, ei ole merkitystä sen suhteen, että alkaessaan juoda hän ”humaltuu” ja on ”humalainen”.

”Humalaiseksi” sanotaan näet henkilöä joka on parasta aikaa humalassa – niinhän ruokailijakin on ruokailija vain syödessään.

Vastaväittäjien univertaus joutuu tässä huvittavaan valoon, eihän ”nukkuvalle” kerrota salaisuutta juuri sen vuoksi, että hän nukkuu! Hänet täytyy herättää tai antaa herätä itsestään. Tästä oikeastaan saadaankin neuvo myös ”humalaisen” tapaukseen, hänenkin pitää antaa ensin selvitä ennen kuin aletaan tekemisiin hänen kanssaan.

Seneca kertoo myös viininjuonnin haitoista ja nimittää sitä ”vapaaehtoiseksi mielenvikaisuudeksi”. Viini on johtanut monen miehen turmioon, eivätkä ne salaisuudetkaan ole aina säilyneet: ”se on kavaltanut mitä rajuimpia ja sotaisempia heimoja vihollisilleen...”. Sitä, ”hämmentykö viisaan sielu liiasta viinistä ja tekeekö hän humalaiselle tyypillisiä asioita”, Seneca sanoo tarkastelevansa myöhemmin. Sen verran hän toteaa, että tällainen henkilö vaikka nauttisikin viiniä, ”seisahtuu silti humalan tälle puolen”. Voisi kai sanoa, ettei juominen ollut humalahakuista.

Vaikka Seneca näyttää aivan oikein tulkitsevan Zenonin ”hyvän miehen” stoalaiseksi viisaaksi, ei hän pidä tämän ”syllogismeista”, jotka ovat todellisuudelle vieraita. Hän päättää kirjeensä näin:

”Sillä jos todistelet, ettei viisas juovu paljosta viinistä vaan säilyttää suoran kulkunsa, vaikka on päissään, silloin sinun sopii myös päätellä, ettei hän kuole myrkkyä juotuaan, nukahda unilääkettä otettuaan eikä oksenna ja ulosta kaikkea sisuksiinsa juuttunutta pärskäjuurta nieltään. Mutta jos ihmisen jalat hoipertelevat ja puhe on epävarmaa, mistä syystä olettaisit, että kyseinen henkilö on osin selvä, osin humalainen?”

Senecan mainitsemat ”myrkyt” ja ”unilääkkeet” eivät ole aivan vertailukelpoisia, koska niiden vaikutuksilla on omat lakinsa. Viinin juonti on sen sijaan toisenlainen tapahtuma, joka on ainakin periaatteessa henkilön itsensä hallittavissa. Seneca tosin puhuu ”paljosta viinistä”, mutta ei näytä pitävän mahdollisena kohtuukäyttöä – ”seisahtumista humalan tälle puolen”.

Zenonin ”lörpöt”

Seneca ihmettelee kirjeessään Zenonin ”vähäpätöisiä ja hämäriä” todisteluja juopottelun vaaroista, vaikka on koko joukko paheita, jotka juopuneena pääsevät valloilleen ja joita jälkeenpäin kadutaan ja hävetään. Miksi Zenon varoittaa juuri uskoutumasta ”humalaiselle”? **Diogenes Laertioksen** (n. 2. vuosisata jaa.) *Merkittävien filosofien elämät ja opit* –teoksessa on useita Zenonin elämästä kertovia anekdootteja jotka ehkä vastaavat tähän kysymykseen. Mutta niistä voi löytyä vastaus myös väitteeseen ”hyvä mies ei humallu”. Zenonin omasta viininjuonnista ja siitä, että hän näyttää viihtyneen ”juomingeissa” sanotaan:

”Ihmeteltiin, miksi hän otti rennosti juomingeissa, vaikka oli muuten ankara mies. ”Lupiinitkin ovat kitkeriä, mutta tulevat liuottamalla makeiksi”, hän vastasi. Myös Hekaton kertoo Juttujen toisessa kirjassa, että hän oli tällaisissa tilaisuuksissa vapautunut. Hän sanoi, että on parempi kompuroida jaloillaan kuin kielellään.”
(Suom. **Marke Ahonen**)

Anekdootista käy ilmi, että Zenon osasi pitää kielensä kurissa vaikka ”kompuroikin jaloillaan”. Samaa kerrotaan myös stoalaisen koulun kolmannesta johtajasta **Khrysippoksesta** (n. 280–205 eaa.). Hänestä sanottiin: ”Khrysippoksesta tulevat humalaan vain jalat.” Stoalaiset oppi-isät eivät siis olleet mitään raittiusmiehiä. He kävivät ”juomingeissa” mutta tiesivät rajansa, ja tässä mielessä väite ”hyvä mies ei humallu” pitää heidän kohdallaan paikkansa. Niinpä Zenonin varoitus koskisikin niitä, joiden kielikin ”humaltuu”. Tämän vuoksi, kuten Seneca sanoo, Zenon ”tahtoo saada meidät luopumaan juopumuksesta”. Ei ole väliä onko joku ”humalassa” juuri nyt vai onko hänellä ”tapana humaltua”, jos hän ei hallitse juomistaan. Heille ei pidä uskoutua.

Mutta Zenonin epäluuloisuus ei koske pelkästään ”humalaisia”. Diogenes Laertioksella on useita anekdootteja, joissa Zenon moittii nuorukaisia. ”Kun eräs nuorukainen puheli liian vapaaseen sävyyn, hän sanoi: »Nuori mies, minä en kyllä

sanoisi, mitä mieleeni tulee».” Ja: ”Suupaltille nuorukaiselle hän sanoi: »Meillä on kaksi korvaa mutta yksi suu, jotta kuuntelisimme enemmän ja puhuisimme vähemmän».” Tarkasti ottaen näissä ei viitata salaisuuksien paljastamiseen, mutta ajattele mattomuushan on niidenkin syynä. Onhan ymmärrettävää, että jos selväänkään ihmiseen ei voi luottaa, niin kuinka sitten ”humalaiseen”. Seuraava anekdootti on myös kiinnostava:

”Kun hänen oppilaansa Ariston piti pitkän ja täydellisen lahjattoman esityksen puhuen harkitsemattomasti ja julkeaan sävyyn, hän sanoi: ”Isäsi oli takuulla päissään sinua siittäessään.” Hän kutsui oppilastaan myös lörpöksi, koska oli itse harvasanainen.”

Mitä Zenon tuolla letkautuksella tarkoittaneekin, niin jonkinlaiseen syy-seuraussuhteeseen siinä viitataan. Oliko **Ariston Khioslaisen** (300–200 luku eaa.) ”lörpöttely” seurausta siitä, että hänet oli pantu alulle humalassa? Aristonista on mielenkiintoinen anekdootti myös Senecan 36.:ssa kirjeessä. Se vahvistaa hänen seuranneen opettajansa neuvoja:

”Ariston sanoi pitävänsä vakavamielistä nuorukaista hilpeää ja lauman rakastamaa parempana, sillä nuorena kovalta ja karvaalta maistuneesta viinistä tulee hyvää, kun taas käymisastiassaan miellyttävä viini ei kestä ikääntymistä.”

Tuon mukaan Aristonkaan ei pitänyt ”lörpöttelijöistä”. Mutta kertooko hänen viinien tuntemuksensa ehkä jostain? Diogenes Laertioksella on hänestä lyhyt elämäkerta, mutta siinä ei ole vastaavanlaisia anekdootteja ”juomingeista”. Ariston poikkesi opettajastaan Zenonista ja myös muista stoalaisista siinä, ettei hän pitänyt filosofian muita osa-alueita fysiikkaa ja logiikkaa tarpeellisina, etiikka yksin riitti. Hän ei myöskään nähnyt niin sanotuissa yhdentekevissä asioissa toisia suotuisampina ja toisia epäsuotuisampina, kuten Zenon.

Lopuksi vielä tulkinnoista. Myöhäisstoalaisen **Epiktetoksen** (n. 55–135 jaa.) mukaan ei tulisi tehdä liian pitkälle meneviä johtopäätöksiä toisten juomisesta:

”Joku juo paljon viiniä; älä sano hänen juovan liikaa vaan paljon. Ennen kuin tunnet hänen vaikuttimensa, miten voit tietää tekeekö hän huonosti? Jos otat tämän huomioon, ei käy niin, että vaikka saat asioista varmoja mielikuvia, myönnät kuitenkin muunlaiset mielikuvat tosiksi.”

(Suom. **Marja Itkonen-Kaila**)

Emme voi tietää toisten juomisesta. Mutta voimme tietää omastamme. Sen sijaan, että arvioimme toisia, tulisikin arvioida, onko seuraava tuoppini jo liikaa.

Lähteet

Diogenes, Laertios (2002) *Merkittävien filosofien elämät ja opit*. Suom. Marke Ahonen. Helsinki: Summa.

Epiktetos (1978) *Käsikirja ja keskusteluja*. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava.

Seneca, Lucius Annaeus (2021) *Kirjeet Luciliukselle*. Suom. Antti T. Oikarinen. Keuruu: Basam Books.

Tarvitseeko yhteiskunta arvojohtajaa

Petri Järveläinen

Käynnissä olevan presidentinvaalin yhteydessä on useita kertoja sanottu, että presidentti on arvojohtaja. Kyseenalaistan tätä käsitystä, tai vähintäänkin sen yksiulotteisuutta, seuraavassa tekemieni aatehistoriallisten ja arvofilosofiaan liittyvien huomautusten avulla.

Myöhäiskeskiajan muutos: moraaliauktoriteeteista moraalin autonomiaan

Joskus 1990-luvun loppupuolella Helsingin yliopiston filosofian laitoksella piti luentosarjaa silloinen Baltimoressa sijaitsevan John Hopkins yliopiston filosofian professori **J. B. Schneewind**. Hän selosti tutkimustaan, joka ilmestyi sitten myöhemmin nimellä *The invention of autonomy* (1997).

Schneewindin väite oli, että myöhäiskeskiajalla oli tapahtunut muutos suhteessa arvoihin. Siihen asti oli ajateltu, että niin sanottu moraaliauktoriteetti on tarpeellinen, koska valtaosa väestöstä ei ole intellektuaalisilta valmiuksiltaan sellaisessa tietoisuuden tilassa, että he voisivat itsenäisesti arvioida, millaiset arvot ovat ensisijaisia ja millaisia normeja heidän tulisi seurata. Schneewindin mukaan, mikäli oikein muistan, aina keskiajalle Euroopassa oli oletettu, että arvojen ja normien osoittamiseksi tarvitaan valistunut yhteisö, joka välittää nämä niihin yltämättömälle suurelle niin sanotulle karvalakkiosastolle.

Myöhäiskeskiajalla syntyi ajatuksellista liikehdintää, jonka seurauksena tähän ajattelutottumukseen alkoi syntyä murtumista. Alkoi esiintyä ajatuksia, joiden mukaisesti yksilö tunnistaa arvot ja normit sekä niihin liittyvät toimintasuositukset

ilman ulkoista opastusta. **Martin Lutherin** vetoaminen omatuntoon ja (auktoriteettiin) Raamatun ”selvään sanaan” on yksi tämän muutoksen indikaattoreista. Varhaisemmin suuntauksen ilmaisijoita olivat esimerkiksi **Marcilius Padovalainen** ja 1300-luvun nominalistinen liike.

Schneewindin tarkkaan lähdeaineiston analysointiin perustuva teoria on, että huipentumansa katsanto saavutti **Immanuel Kantin** ja häneen läheisesti sidoksissa olevien edeltäjien ajattelussa. Arvojen ja normien lähde on yksilöllinen tietoisuus, autonominen eli itsemääräytyvä ilmiö, jota ei käske mikään ulkopuolinen auktoriteetti, ei paavi, pappi, moraalifilosofian asiantuntija, tuomari tai äiti.

Ajatus autonomisesta moraalitietoisuudesta, jossa inhimillinen tietoisuus on *a priori* ”arvojohtaja” ulkoisesti opettavien tahojen sijasta, on Schneewindin mukaan keskeinen uuden ajan murros, joka on sittemmin värittänyt läntisten kulttuurien ja yhteiskuntien kehitystä.

Schneewindin luentosarja ja siihen liittyvä teos tuli mieleeni seuratessani presidentinvaaleihin liittyvää keskustelua, jonka mukaisesti presidentti on ensisijaisesti arvojohtaja.

Kansallisromanttinen perinne: arvojohtava presidentti ja väinämöinen

Lienee totta, että usein matriarkaaliseksi eli suojelevaksi ja taaksepäin katsovaksi, turvallisuushakuiseksi luonnehditussa suomalaisessa perinteessä on tilaus eräänlaiselle shamaanille tai Väinämöiselle, joka päivän kuumien töiden takaa laulaa totuuden runoutta sen päivätöissään näköpiiristään kadottaville.

Asia ei ole ensisilmäykseltä yllättävä. Esimerkiksi presidentti **Mauno Koivisto** sai tällaista asemaa lukuisien kautensa jälkeen julkaisemien kirjojen ja antamiensa haastattelujen muodossa. Onko odotettavissa, että alkaa **Sauli Niinistön** kolmas

kausi, väinämöismäinen runonlaulu, jossa hieman kryptisten lausuntojen, joita Koivisto esitti, tapaisesti kokemus ja viisaus puhuu?

Ilmestyvätkö kohta *Muistelmät*, ja käyttääkö presidentti puheenvuoroja niin sanottuun arvokeskusteluun liittyen?

Tässä arvojohtajuuden perinteessä arvojohtajuus liitetään yhtäältä vaka vanhuuteen, mutta toisaalta esimerkiksi Väinämöisen arvojohtajuus on paikoitellen vapaamielistä: hän ilmeisesti soittaa melko spontaanisti ja suhtautuu avoimesti sukupuolimoraalin eri tulkintoihin, ainakin päätellen niistä Galen-Kallelan maalauksissa esiintyvistä kuvista, joissa hän soutelee alastoman Ainon perässä.

Tällaiseen asemaan on ehkä helpompi asettua kuin tasavallan presidentin virassa ollessa, joskin Niinistö on Koiviston tapaan jo virassa ollessaan ottanut ilmatilaa myös tältä osin.

Niinistön arvojohtajuus on keskittynyt yleisiin periaatteisiin, joihin ei ole useinkaan liittynyt kovin konkreettisia ehdotuksia, ehkä jotakin koronanyrkin perustamista lukuunottamatta. Ne ovat seuranneet lähinnä sitä, mitä keskiajalla sanottiin luonnollisen lain kaikille tiedetyiksi periaatteiksi: hyvää on tehtävä ja pahaa vältettävä. Nato-ratkaisuun liittyi ilmiselvästi niin sanottua arvojohtajuutta ja sitä perusteltiin ”kansan” kannalla. Taustalla oli kuitenkin lähinnä gallututkimuksissa esille tulleet asennemuutokset, eivät parlamentaariset tai demokraattiset kansan tahdon ilmaisut. Näiden arvojohtajuuksien taustalla on pikemmin ilmapiirin haistelu kuin dokumentoitavissa olevat asiat.

Arvojen konkretisointi ja henkilön arvovalta

Ehkä Suomi tarvitsee tulevaisuudessakin tällaisen konkretian toiselle puolen asettuvan arvojohtajan instituution. Sen asema on kuitenkin Schneewindin ja monien muidenkin filosofien esittämien kantojen valossa problemaattinen.

Arvojohtaja tuskin voi olla ainakaan sellainen, että hän ilmoittaa, mitä arvoja ja normeja ja niihin liittyviä käyttäytymisseurauksia kansalaisten tulisi noudattaa, lukuunottamatta tietysti perustuslain ja perusoikeuslain tapaisia monumentteja, joiden tulkinta toisaalta kuuluu ensisijaisesti eduskunnan perustuslakivaliokunnalle, oikeuskanslerille ja Korkeimmalle Oikeudelle. Ehkä hän on jonkinlainen yleisen tunnelman haistelija ja sen tunnelman hieman hämäriksi muotoiluiksi tekeviä lausuntoja esilletuova julkisuuden henkilö.

Tällaista roolia voidaan puolustaa mielestäni ensisijaisesti romanttisista syistä. Meillä on niin pitkäikäinen shamanistinen ja väinämöismäinen traditio, että sen katkaisemisen tarvetta tohtii vakavissaan harkita. Sillä on ehkä jonkinlainen kansallisromanttinen perusteensa yhteisen kokemuksen ilmaisun osalta. Tällöin ”arvojohtajan” rooli on lähinnä sosiaalipsykologinen, mutta ei varsinaisesti moraaliauktoriteetin eli moraalifilosofisessa mielessä arvojohtajan rooli.

Arvojohtaja voi toisekseen olla henkilö, jolla on niin sanottua arvovaltaa. Tämä perustuu siihen, että hänen käyttäytymisessään ja toiminnassaan tiivistyy arvostusta herättäviä ominaisuuksia. Yleensä tasavallan presidentin ovat olleet tällaisia henkilöitä. Kun tämän arvovallan seurauksena henkilö sanoo jotakin, sillä on suurempaa painoa kuin jonkin sellaisen henkilön sanomisilla, jolla ei ole vastaavaa arvovallan ominaisuutta. Esimerkiksi arkkiatri on perinteisesti ollut lääkärikunnan perinteen arvovaltaa henkilökohtaisilla ominaisuuksillaan viestittävä ja niitä hahmossaan tiivistävä. Ehkä tasavallan presidentin rooli hänen siinä onnistuessaan muistuttaa jonkin verran tätä.

Toimintansa osalta tasavallan presidentin keskeinen tehtävä on johtaa maan turvallisuus- ja ulkopolitiikkaan yhteistoiminnassa valtioneuvoston kanssa, ilman kuuluisaa kolmea pistettä. Mikä on tasavallan presidentin arvojohtajuusrooli tässä tehtävässä? Ehkä hän voi olla vauhdittaja, ottaen esille asiaan liittyviä keskeiseksi näkemiään teemoja. Mutta toisaalta hän on puheenjohtaja. Kun valtioneuvosto on todennut, että tällä alueella pitää tehdä niin ja niin, tasavallan presidentin tehtävänä on todeta, että valtioneuvosto on todennut tällä lailla. Arvojohtajuus näyttäisi olevan tässä tapauksessa lähinnä muiden tekemien päätösten toteamista.

Arvohierarkia ja arvojen priorisointi

Yleiset arvot ovat antiikin kardinaalihyveiden tapaisia asioita kuten oikeudenmukaisuus, rohkeus, kohtuullisuus ja viisaus. Muut arvot ovat näistä johdettuja ja niiden muunnelmia. Niin sanotussa arvokeskustelussa on usein kyse siitä, miten toiminta vastaa näitä tai mikä on näiden välinen suhde. Lisäksi keskustellaan siitä, millainen tulkinta kustakin arvosta olisi oikeansuuntainen.

Näiden arvojen rinnalle on tuotu sittemmin esimerkiksi ketteryyttä ja nöyryyttä, mutta nämä eivät ole perinteisessä arvohierarkiassa erityisen vakavasti otettuja vaan pikemminkin ei-välttämättömien ja muuttuvien tarpeiden ajankohtaisia ilmaisuja, joskin tietysti myös eräänlaisia arvoja, vai pitäisikö sanoa, että ne ovat viestintätoimistojen ”sanoituksia”.

Yksi ongelma ”arvokeskustelussa” koskee niin sanottua arvojen hierarkiaa. Mikä arvo on muita arvoja keskeisempi? Tähän liittyvä keskustelu merkitsee arvojen välillä suoritettavaa priorisointia. Yksinkertainen esimerkki: elämän kunnioittaminen on arvo ja tappamisen kieltäminen siitä seuraava normi. Jos kuitenkin maahan suoritetaan murhaavaa toimintaa, mikä on suhde elämän kunnioittamisella lähimmäisen puolustamisen arvoon? Ratkaisussa tehdään arvohierarkiaan liittyvä priorisointi.

Todellinen arvojohtaja voisi auttaa priorisoinnissa. Tällainen tehtävä on kuitenkin yhdelle viranomaiselle mielestäni ylisuuri siinä merkityksessä, että siihen voitaisiin asettaa arvojohtajan odotus. Kun valtaosa presidentin valtaoikeuksista ei liity suomalaista yhteiskuntaa koskeviin sisäisiin kysymyksiin, priorisoinnin suorittamisen mahdollisuus viran tehtäväkuvan osalta näyttäisi olevan aika kevyt.

Toki tasavallan presidentti voi arvovallallaan sanoa, että esimerkiksi vähäosaisten asemaa pitäisi suomalaisessa yhteiskunnassa parantaa, mikä olisi eräänlainen priorisointihuomautus, mutta sillä ei välttämättä olisi arvojohtamisen osalta suurta merkitystä, koska se tuskin johtaisi konkreettisiin seurauksiin. Siinä kävisi vähän kuin jostakin kapellimestarikirjasta lukemallani **Okko Kamun** kertomuksella. Jos oikein muistan, kertomus oli tämä. Kamu oli johtanut Tokiossa orkesteria. Hän oli pyytänyt, että joku osuus esitettävästä sävellyksestä pitäisi soittaa emotionaalisemmin. Seurauksena oli se, että soitto ei muuttunut, mutta soittajat alkoivat huojua.

Edellisestä johtuen suhtaudun hieman epäillen puheenvuoroihin tasavallan presidentistä ”arvojohtajana”. Asiaan liittyvistä ongelmista johtuen tuumailen, onko tällaiselle asemalle moraali- ja arvofilosofista perustelua.

Sielun iho ja allergia

Matti Heiliö

Kutsun syväekumeniaksi uskonto-yhteisöjen välisen dialogin ja totuuskiistojen liennytyksen ajatusta. En ehdota synkretististä haaveilua, esimerkiksi yhteensulautumista. Traditio, historia, ajatustottumukset luovat uskonnollisen kulttuurin heimoutuneen mosaiikin, joka tulee nähdä annettuna. Oleellista on vuoropuhelu ja keskinäinen uteliaisuus. Dialogi sisältää mahdollisuutena sovinnollisen debatin, keskustelun lähtökohtien ja pitämysten selventämisen. Jopa skisma voidaan nähdä eteenpäin vievänä voimana, sysäyksenä syventyä omaan ja toisen ajatusmaailmaan.

Nykyajan ilmiöt, vihapuhe, sananvapauden tulkinnat, maalittaminen, syrjintä ja solvaava kielenkäyttö, uskonrauhan loukkaaminen vaatisivat huolellista käsitteiden tarkennusta. Tarpeellista olisi tunnustaa erityinen *emotiivista allergiaa* tarkoittava ilmiö. Jos yksilön tai yhteisön omaksuma väittämä ilmentää sanojansa/sanojiensa hyväksyntää, paheksuntaa tai vahvaa tunnetta tekoa tai sen tekijää kohtaan, kyseessä on *emotiivinen* reaktiotapa ja käsityskanta. Tällöin asiasisältö ja tuntemukset sekoittuvat tai vuorovaikuttavat.

Tunnetason allergia?

Allergia on biologinen ja medisiininen termi, ihmiskehon ja psyyken luonnonmukainen mutta mutkikas ja mekanismeiltaan varmaan suureksi osi tuntematon ilmiö ja reaktiotaipumus. Oleellista on voimakkuus ja usein mahdottomuus kontrolloida tahdonvaraisesti. *Emotiivinen allergia* olisi oikea termi

kuvata tilanteita, jossa ihmiset paheksuvat, inhoavat, tuomitsevat toisin toimivia tai ajattelevia ja karttavat toistensa läheisyyttä, yhteiselämää tai jopa kommunikaatiota.

Ehdottamani termi sopisi käytettäväksi moraalia ja uskonnollisia käsityksiä, pitämyksiä, narkästyksiä ja tuomiolausekkeita sisältävästä puheesta. Jäljet johtavat uskonnollisten ryhmittymien ja katsomusyhteisöjen toisilleen kohdistamiin moitteisiin, kritiikkiin, hyväksynnän kieltämiseen ja ulos sulkemiseen. Useissa tapauksissa yhteiskunnallisessa ja poliittisessa arvokeskustelussa mielipiteiden ja lukittuneiden periaatteiden takaa voinee erottaa vastaavia emotiivisen allergian merkkejä. Myös näissä tapauksissa reaktion voimakkuus ja tahdosta riippumattomuus on tavallista. Harkinta ja järkipuhe ei tehoa viettipohjaiseen ärtymykseen.

Uskonnon maailmassa erityisen lisän synnyttää se, että katsomuksien perusteluina on usein vuosisataiset tai tuhansien vuosien takaa perityt pyhien kirjojen jakeet. On arkaluonteinen ja herkkä kysymys, milloin tuomitseva mielipide nousee kirjoituksien tulkinnasta, milloin taas ihmisen psyyken, tunteiden ja vaistojen sisällä asuvasta, paljolti tahdon ulottumattomissa olevasta emotiivisen allergian vaikutuksesta, jossa sekoittuvat geeniperimä, varhaislapsuus, sikiönaikainen historia, hormonaaliset vaikutukset, kasvatus ja kulttuurinen ohjelmointi. On ilmeistä, että niin sanotuista pyhistä kirjoituksista löytyvät lauseet tarjoavat tekosyyn perustella omaa viettipohjaista torjuntaa. Emotiivinen allergia ja esimerkiksi jotkut Raamatun jakeet limittyvät helposti yhteen. Näin on löytynyt perusteluita juutalaisvihaan, maahanmuuttajien karttamiseen, muslimilähimmäisten inhoamiseen tai homoseksuaalisuuden tuomitsemiseen.

Karttaminen on luonnollinen reaktio

Katsomusristiriitojen sovittelu voisi edetä, jos uskallamme tunnustaa emotiivisen allergian luonnolliseksi ihmisyyteen kuuluvaksi reaktiotavaksi. Jos arvioimme omia ja toisten yksilöiden ja ihmisryhmien katsomuksia, eettisiä ja elämänvalintoja

koskevia ajatustottumuksia tästä näkökulmasta, voisi vihapuheen, inhon ja syrjinnän sijaan tulla annos toisen näkökulman kunnioitusta. Ehkä osittain hyväksyntää tai ainakin sietämistä ja suvaitsevaa suhtautumista.

Jos ymmärrän eri mieltä olevan lähimmäisen käytöksen, käsityskannan ja ajattelun nousevan hänen mielessään asuvan emotiivisen allergian syistä, minulla olisi syy laimentaa omia tuomitsevia asenteita. Kun aistin ja tunnustan oman tunneallergian vaikutuksen käytökseeni, mielipiteisiin ja uskomuksiin, voin punnita sieluani rehellisesti ja tunnistaa omat rajoitukseni. Uskonnollisten pitämysten, tapojen ja uskomusten maailma on täynnä esimerkkejä. Vakiintuneet, yhteisöjen luovuttamattomat ajatustavat, traditio, ortodoksia ja ortopraksia ovat tällaisia. Erityisen herkkä alue ovat niin sanottujen pyhien kirjoitusten tulkinta.

Homoseksuaalisuus on kenties vahvin esimerkki. Samaa sukupuolta olevaan kohdistuva seksuaalinen kiinnostus on taipumus, jota paheksutaan useiden uskontokuntien parissa. Myös monet maallistuneet, uskonnottomat tai ateistit jakavat tämän torjunnan. Tämä universaali paheksunta on joillekin, mm kristityille ja muslimille kirjoituksista luettu määräys, joka on sisäistetty vuosisataisen opetuksen ja käytännön ohjaamana. Toisille taas kyseessä on biologinen, vaistoihin, hormonaalisiin tekijöihin ja mahdollisesti kulttuuriseen ohjaukseen palautuva karttamisen vaisto ja vastenmielisyys. Siinä missä pähkinäallergia voi aiheuttaa henkeä uhkaavan kudosreaktion, homoseksuaalista kontaktia kohtaan tunnettu vastenmielisyys ja karttamisen tarve on yhtä vahva tahdosta riippumaton mielen reaktio.

Teologia ja ylikäymättömät rajat

Läntisessä kulttuuripiirissä suhtautuminen naispappeuteen on toinen keskeinen esimerkki. Joidenkin kristinuskoa edustavien ryhmien piirissä tämä käytäntö on ollut mahdoton hyväksyä. Tuore ja herkkä kysymys katolisessa kirkossa ja monissa

konservatiivisten protestantismin suunnissa. Kielteisen kannan perusteluina on vuosisatainen käytäntö, eräät kirjoitusten jakeet ja laaja kirjallisuus sosiologisia ja psykologisia argumentteja. On syytä kysyä, missä määrin tässäkin vaikuttaa emotiivinen allergia, syvällä tunnetasolla koettu mahdottomuus katsoa asiaa toisin. Aabrahamin juuresta nousseet uskontoyhteisöt ovat omaksuneet joukon ajatustapoja, käsityksiä, tosiasian hahmoisia väitteitä, jotka ovat kivettyneet opinkappaleiksi. Niitä ei kyseenalaisteta, suhteellisteta, pureta osiin tai sijoiteta eksegeettisen tarkastelun kautta historiakehykseen.

Lukemattomat uskontoyhteisössä omaksutut tavat ovat sillä tavalla harmittomia, että niiden suvaitseminen eri tavalla ajattelevien joukossa ei vaadi suurta venymistä, ainoastaan kulttuurisen moninaisuuden myöntämisen ja ymmärtämystä perinnäistapoja kohtaan. Suvaitsemista helpottaa, jos tapojen seuraajat myöntävät ne perinnäistavoiksi ilman jonkin absoluutin säätäjän asetusta. Näitä harmittomia tapoja ovat monet ravintosäännöt, kieltäytyminen sianlihasta, vegetaarinen ruokavalio, kahvin/teen/alkoholin kieltäminen, kalenteriasiat, kuten lepopäivän/sapatin määritelmä sekä kristinuskoa edustavien yhteisöjen soveltama kasteen ja ehtoollisen toteutustapa (lapsikaste/aikuiskaste/upotus, viinin tarjoilu ehtoollisella), ulkoisen habituksen sääntely (naisten pakollinen esiliina, miesten kieltäminen siistiä partaa) poikien ja tyttöjen erottelu opinnoissa ja työelämässä.

Voisi olla syytä kyseenalaistaa tradition karsinat, jotka rajoittavat ihmisen vapautta valita elämäntyyliinsä ja ulkonaisen habituksensa. Kuitenkin tämänkaltaisten kulttuurierojen moittiminen tai riitauttaminen eri uskonnollisten traditioiden kesken on usein tarpeetonta, ilkeää käytöstä ja jopa törkeää. Olisi toki hienoa, jos aiheesta voitaisiin keskustella.

Vaikeat palat

Tunneallergian vakavampaa muotoa ovat opillisiin karttoihin piirretyt erottavat viivat, joiden tulkitseminen kulttuurin moninaisuudeksi on vaikeampaa. Kun ajatustavat ja traditio nojaavat vuosisataiseen ja joskus 3000 vuoden ajan vallinneeseen etnistä identiteettiä ylläpitävään historiaan, aiheesta kyseleminen voi olla kuin silmäterän kaivamista. Jos luovuttamattoman käytännön takana on pyhäksi katsottujen kirjoitusten jakeita, muutoksen odottaminen on lähes mahdotonta. Parasta olisi, jos näiden rajaviivojen yli voisi ulottua dialogi, kulttuurisen painon näkeminen, ja yhteisöjen keskinäinen ajatustavan kunnioitus. Tämä tarkoittaisi, että ”me” tunnustamme oman ajatustapamme sidokset yhteisömme traditioon ja historiaan ja samalla myönnämme toisella tavalla ajattelevien oikeuden omiin vastaaviin pitämyksiin.

Voidaanko juutalaisen uskonnon piirissä myöntää, että ympärileikkauksen sääntö on historiallinen traditio, jota ei tarvitse ajatella ylimaallisen auktoriteetin säädökeksi? Juutalaisen kulttuurin oikeus on kunnioittaa traditiota ja meillä muilla on oikeus toisenlaiseen käsitykseen.

Voiko islamin yhteisö hyväksyä ei-islamilaisten maailman tulkinnan Muhammedista luonnollisena ihmisenä ja opettajana, käsityksen Koraanin historiallisesta synnystä, vaikka he itse kunnioittavat uskomusta enkelin sanelemasta tekstistä?

Voiko kristitty maailma myöntää hyväksymään sen, jos islamin ja juutalaisuuden piirissä Jeesuksen luonnollinen ihmisyyys ja monoteismin ajatus pidetään voimassa ja kristillisissä kirkkoissa hellitty yliluonnollinen kieli kolminaisuudesta jää tämän yhteisön kulttuuriseksi ominaisuudeksi?

Fiducia Supplicans

Tuore ja melko dramaattinen osoitus emotiivisen allergian voimasta ja sen synnyttämästä dramaattisesta repeämästä löytyy katolisen kirkon tuoreesta kahnauksesta ja paavi **Franciscukseen** henkilöityvästä skismasta.

Vatikaanin uskonopin kanslia (*Dicastery for the doctrine of the faith*, DDF) julkaisi paavin hyväksymän muistion *Fiducia Supplicans*, jossa hahmotetaan suvaitsevaa asennetta samaa sukupuolta oleviin pareihin, uudelleen vihittäviin jne. Suvaitsevuus tarkoittaa mm sitä, että tietyin edellytyksin tällaisia epänormisia pareja voidaan siunata kirkon viranhaltioden toimesta.

Tämä liikahdus on sytyttänyt poikkeuksellisen kritiikin, syytöksiä ja jopa vihjauksia kirkon hajoamisesta. On surkuhupaisaa seurata, miten tunnetut some-kommentoijat analysoivat paperia. Toiset pyrkivät huolellisen sanataiteen keinoin osoittamaan, että mitään dramaattista uutta ei ole tekeillä. Toiset, jopa paavin yleensä uskollisissa tukijoukoissa vihjaavat, että on menty liian pitkälle. Kiista on malliesimerkki emotiivisen allergian räjäyttävästä voimasta. Tässä on koskettu ehkä arimpaan kristikunnan tulehduskohtaan.

Kuin koirat veräjästä

Päivi Vähäkangas

Mitä yleensä tapahtuu, jos rahoittava taho toteaa rahoitettavan järjestön syyllistyneen sopimusrikkomukseen? Rahoitus katkaistaan ja pahimmillaan jo myönnetty avustus peritään jälkikäteen takaisin.

Mitä tapahtuu kirkossa, jos järjestö syyllistyy sopimusrikkomukseen? Ei mitään. Tältä näyttää lopputulos pitkäksi venyneen piispainkokouksen jälkeen, kun julkisuuteen lopulta saatiin tieto kahden lähetysjärjestön (Sley ja Kansanlähetys) kanssa käytyjen ohjauskeskustelujen tuloksista. Kuuleminen käynnistettiin sen jälkeen, kun molempien järjestöjen työntekijöitä vihittiin papeiksi Venäjällä syyskuussa, ja näiden järjestöjen toiminnassa katsottiin tapahtuneen sopimusrikkomus lähetystyön perussopimuksen ja Yhteinen todistus -asiakirjassa esitettyjen toimintaperiaatteiden suhteen. Sleyn kohdalla tämä oli jo toinen sopimusrikkomus samanlaisesta syystä, mutta toistuvakaan sopimusrikkomus ei näemmä johda sanktioihin.

Piispainkokous kysyi järjestöiltä, mikä oli pappisvihkimysten todellinen motiivi. Pyrittiinkö niillä kiertämään kirkkolainsäädännön mukaista pappisvihkimysprosessia Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa?

Järjestöjen antama vastaus oli kielteinen. Niiden mukaan pappisvihkimykset liittyivät järjestöjen haluun auttaa yhteistyökirkkoaan Inkerin kirkkoa. Vastaus on ontuva, koska piispojenkin huomion mukaan opetustehtävät Inkerin kirkossa eivät edellytä pappisvihkimystä.

Kansanlähetyksen nyt papiksi vihityt työntekijät **Jarkko Haapanen** ja **Santeri Marjokorpi** on sitä paitsi vihitty diakoneiksi Inkerin kirkossa vuonna 2019 eli samana vuonna kuin aloittivat opettamisen Kelton teologisessa instituutissa. Diakonit voivat Inkerin kirkossa toimia papillisissa tehtävissä. Suomen ev.-lut. kirkko ei kuitenkaan tunnusta Inkerin kirkon diakonin virkaa pappisviraksi. Inkerissä diakonivihkimys siis riittäisi papillisiin tehtäviin, mutta Suomessa ei. Tämä selittää halun saada myös pappisvihkimys: ei Inkerin kirkon tarpeet vaan pappina toimiminen Suomessa.

Järjestöt harrastavat kaksoisviestintää vihkimyksiä perustellessaan. Virallisessa vastauksessa piispoille esille tuotiin vain altruistiset motiivit pienen veljeskirkon auttamisesta. Muualla julkisuudessa kerrotaan asian toinenkin puoli. Näin kertoi Seurakuntalaisessa pappisvihkimyksessä avustanut Kansanlähetyksen lähetysjohtaja Daniel Nummela:

*”Nummela myöntää, että myös Suomen kirkollisella tilanteella on vaikutusta:
– Samaan aikaan, kun Inkerin kirkko on pyytänyt opetus- ja saarnatukea, samalla me saamme lisää työntekijöitä, joilla on pappisvirka. Tästä on hyötyä sekä Inkerin kirkolle että järjestöille. Vihityt tulevat toimittamaan papillisia tehtäviä myös Suomessa, ainakin jossain määrin.”*

Radio Dein debatissa toinen Kansanlähetyksen työntekijä myönsi saman kysyttäessä, oliko oleellisempi motiivi Inkerin kirkon auttaminen vai pappien saaminen Suomen työhön:

”Se on win-win-situation eli molemmat. Voimme palvella Inkerin kirkkoa ja sitten saadaan pappeja näihin suomalaisiin järjestöihin. Tämä hyödyttää molempia, eikä siinä ole mitään sen kummempaa, itsekin Inkerin kirkon pappisvihkimyksen äskettäin saanut Santeri Marjokorpi tunnustaa.”

Todellisuudessa mitään win-win-tilannetta ei pitäisi olla. Ulkomaisessa kirkossa papiksi vihityllä ei ole oikeutta toimittaa Suomessa papillisia tehtäviä muuta kuin yksittäistapauksissa. Inkerin kirkon papit eivät siis voi toimia omien järjestöjensä messuyhteisöjen pappeina tai toimittaa kasteita, vihkimisiä tai hautaan siunaamisia – teoriassa. Käytännössä tätä kuitenkin tapahtuu. Piispainkokouksen paperissakin mainitaan, että tulkinta yksittäistapauksista on ollut väljä. Kuinka asiaa voisi edes valvoa, kun nämä papit eivät ole kenenkään piispan kaitsennassa? Entä millaisen viestin antaa se, että kasvava osa kirkkomme lähetysjärjestöissä työskentelevistä papeista ei ole oman kirkkomme pappeja?

Pappisoikeuksia Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa ulkomailla vihittyjen järjestöpappien on turha haaveilla saavansa. Se tuli selväksi jo seitsemän vuotta sitten, kun piispainkokous käsitteli Keniassa vihityn Sleyn työntekijän **Martti Haverisen** tapausta. Tuolloin korjaavaksi toimenpiteeksi ehdotettiin sitä, että Haveriselle anottaisiin pappisoikeuksia Suomessa. Samassa yhteydessä piispat kuitenkin painottivat, että tämän tulee olla yksittäistapaus, jonka toistuminen ei ole hyväksyttävää. ”Kirkkomme päätöksiä ei tule kiertää hakemalla pappisvihkimystä toisesta luterilaisesta kirkosta ja synnyttämällä samalla jännitteitä luterilaisen kommuunion sisällä” ilmaisivat piispat (piispainkokous 6/2017).

Piispainkokouksen päätöksen mukaan järjestöillä on neljä kuukautta aikaa osoittaa ryhtyvänsä korjaaviin toimenpiteisiin ennen lopullista päätöstä asiassa. Tämä on sinällään kohtuullista, mutta päätöksessä esiteltyt niin sanotut korjaavat toimenpiteet eivät korjaa yhtään mitään. Niissä ei käsitellä vihkimyksen aiheuttamaa haittaa Suomen ja Inkerin kirkkojen välillä tai hajaannusta, jota se edistää Suomen ja Inkerin (ja jopa Japanin!) luterilaisissa kirkoissa. Niissä ei käsitellä jo vihittyjen pappien asemaa kirkossamme.

Kaikki korjaavat toimenpiteet koskettavat vain potentiaalisten tulevien tilanteiden järjestelyjä. Järjestöjen ei tarvitse tehdä mitään muutoksia nykyisissä toimissaan tai kannanotoissaan, vaan ainoastaan odotella, että neljä kuukautta on kulunut. Sen jälkeen piispainkokous tulee katsomaan, että korjaavat toimenpiteet on suoritettu ja järjestöt saavat säilyttää lähetysjärjestöstatuksensa.

Niin sanotut korjaavat toimenpiteet kohdistuvat siis potentiaaliin tuleviin pappisvihkimyksiin ulkomaisissa kirkoissa. Suunnitelmia niistä oli jo vireillä molempien järjestöjen työntekijöiden osalta, mutta suunnitelmat keskeytettiin kurinpitomenettelyn ajaksi. Järjestöjen hallituksilta odotetaan nyt sitoutumista siihen, että tällaiset pappisvihkimyssuunnitelmat saatetaan kirkon lähetystyön toimikunnan ja piispainkokouksen käsiteltäviksi jo ennen kuin mitään vihkimykseen liittyviä toimenpiteitä tai päätöksiä on tehty.

Rima on laskettu niin alas, että järjestöillä ei pitäisi olla vaikeuksia sitoutua tähän. Toki on olemassa teoreettinen mahdollisuus, että järjestöjen hallitusten antamia vastauksia piispainkokoukselle ei pidettäisi riittävinä. Siinä tapauksessa piispainkokous esittäisi kirkolliskokoukselle, että järjestöjen asema lähetysjärjestöinä purettaisiin. Uuteen kirkolliskokoukseen valittavat edustajat olisivat silloin ratkaisijoina marraskuun istuntoviikolla.

Edellisen sopimusrikkomuksen, Kenia-kohun, aikana järjestöt oppivat, että pappisvihkimys ulkomailla ei ole ok, jos vihityllä ei ole mitään siteitä kyseiseen kirkkoon. Niinpä viimeisintä vihkimystä Inkerin kirkossa järjestöt pyrkivät perustelemaan sillä, että vihityillä on tosiasiallinen vokaatio Inkerin kirkkoon. Uusi oppimiskokemus oli se, että 10 % etätyö ei ole riittävä vokaation peruste.

Jos järjestöt eivät enää itse saa edistää tällaisia vihkimyksiä ulkomaisissa kirkoissa, niin näemmekö kenties tulevaisuudessa vihkimyksiä, jotka ovat tulleet järjestöille kuin faksi Jäätteenmäelle; pyytämättä ja yllätyksenä? Sellaisesta on viitteitä järjestöjen vastauksissa kysyttäessä, miksi Inkerin kirkon kirkkohallituksen

pöytäkirjassa oli päätös uusien pappisvihkimysprosessien käynnistämisestä syyskuun vihkimyksen lisäksi. Emme tiedäneet, työntekijät olivat toimineet oma-aloitteisesti, kuului vastaus. Hupsista, vihittiinkö jossain pappeja? Sori siitä. Paheksuntaa tästäkin seuraisi, mutta nyt on jo kahdesti testattu, että mitään todellisia seuraamuksia vihkimyksistä ulkomailla ei järjestöille tule. Koirat haukkuvat ja karavaani kulkee. Lähetyjärjestöille piispainkokouksen päätös on erävoitto. Kirkolle se on imago tappio.

Koska koko sopimusrikkomus kietoutui naisten pappeuden vastustamisen ympärille, olisi todellinen korjaava toimenpide ollut tämä:

sssss

Yhteistyön sujuvuuden varmistamiseksi järjestöt ilmaisevat sitoutuvansa Suomen evankelis-luterilaisen kirkon päätöksiin pappisvirasta ja osoittavat käytännön toimin tekevänsä yhteistyötä kaikkien pappien kanssa sukupuolesta riippumatta.

Yllä oleva lause on näkökulman mukaan joko itsestään selvä lähtökohta tai aivan liian radikaali vaatimus. Kirkon johdolle se on valitettavasti jälkimmäistä; kirkkopoliittinen miinakenttä, jolle ei suin surminkaan haluta astua.

Tiedon rajat ja holokausti

Markus Kantola

”Jos vain toveri Stalin tietäisi mitä täällä tapahtuu”, ihmisten kerrotaan vaikeroineen Tarinoiden Neuvostoliiton vankileireillä. Monet ihmiset näyttävät aidosti uskoneen, että julmuuksia tapahtui Neuvostoliitossa, koska **Stalin** ei ollut näistä tietoinen. Jos Stalinilla olisi ollut oikea tieto, hän olisi pysäyttänyt väkivallan. **Jonathan Freedlandin** *Pako Auschwitzista* (Like 2023) kertoo Auschwitzin keskitysleiriltä paenneen **Rudolf Vrban** tarinan.

Maailmalla ei ollut tarkkoja ja yksityiskohtaisia tietoja juutalaisten joukkotuhosta ennen kuin Auschwitzin kuolemanleirin toimintatavat hyvin tuntenut Vrba paljasti ne maailmalle. Vrba teki paljastuksensa siinä vakaassa uskossa, että ne auttaisivat pysäyttämään juutalaisten joukkotuhon. Hän uskoi, että keskeinen syy siihen, miksi kukaan ei ollut tehnyt juutalaisten tappamiselle mitään, oli tiedon puute. Freedland kertoo siitä, miten Vrba joutui keskitysleirille sekä hänen vaikeasta elämästään keskitysleirin jälkeen.

Vrba syntyi Slovakiassa vuonna 1924. Vuonna 1941 Slovakian natsimielinen hallitus kielsi juutalaisten osallistumisen julkisiin tapahtumiin ja yhteiskunnallisiin järjestöihin. Heidän matkustamistaan ja kaupassakäyntiään rajoitettiin, heidän verotustaan korotettiin, minkä lisäksi juutalaisten asumisvapautta rajoitettiin. Vuonna 1942 juutalaisilta riistettiin kansalaisuus ja juutalaisten omaisuus takavarikoitiin Saksasta tulleiden ohjeiden mukaisesti. Vrba yritti paeta Englantiin, mutta päätyi lopulta Auschwitzin keskitysleirille.

Vrban hengen todennäköisesti pelasti se, että hän pääsi niiden eliittivankien joukkoon, jotka yhdessä saksalaisten kanssa vastasivat leirin toiminnasta. Tässä

tehtävässään Vrba sai kokonaisvaltaisen kuvan koko Auschwitzin leirin toiminnasta. Tämä tieto auttoi häntä lopulta myös pakenemaan leiriltä. Vrban kuvaama keskitysleirin rutiini ja arki ovat karua luettavaa. Vain terveet selvisivät ja ihmisiltä riistettiin kaikki yksilön arvoa korostavat elementit kuten heidän nimensä. Monessa suhteessa Auschwitz toimi kuin mikä tahansa organisaatio. Leirissä vallitsi tiukka hierarkia ja hyvien suhteiden avulla pystyi välttelemään ikävimpiä tehtäviä.

Lopulta Vrba päätyi työskentelemään ”Kanadaan”, eräänlaiseen varastoon, missä säilytettiin muun muassa juutalaisilta ryöstettyä arvokasta tavaraa. Monille Auschwitziin päätyneille juutalaisille oli uskoteltu, että heitä oltiin viemässä johonkin, jossa he saattoivat aloittaa uuden elämän, vaikka heidät todellisuudessa oltiin viemässä kuolemanleireille. Tästä syystä juutalaiset olivat ottaneet mukaansa kaiken arvokkaan omaisuutensa.

Vasta Kanadassa Vrba tajusi, että Auschwitz ei ollut vain vankileiri, vaan ”kuolemantehdas”. Hän ymmärsi, että saksalaiset olivat konkreettisesti ottaneet tavoitteekseen tuhota juutalaiset. Hanke juutalaisten tuhoamiseksi oli käynnistynyt samaan aikaan kun Saksa hyökkäsi Neuvostoliittoon. Auschwitzissa juutalaisten teollinen murhaaminen käynnistyi loppukesästä 1941.

Vrba tuli johtopäätökseen, jonka mukaan avain juutalaisten joukkotuhon estämiseen piili siinä, että valhe, jolla juutalaiset saatiin lähtemään tuhoamisleireille ilman vastarintaa, paljastettaisiin. Tämä tavoite mielessään Vrba alkoi järjestelmällisesti kerätä tietoa leirin toiminnasta. Varsinkin kirjuriaksi nousu mahdollisti aiempaa paremman tiedonkeruun. Vrba sai esimerkiksi tietoa murhattujen tarkoista määristä ja ”perheleireistä”, Potemkinin kulisista, joita perustettiin niitä varten, jotka tulivat tarkastamaan leirejä ihmisoikeusrikkeiden löytämiseksi.

Tiedonkeruu leirin toiminnasta mahdollisti myös tehokkaan pakosuunnitelman luomisen, kun Vrba oli päättänyt paeta leiristä. Leirin kahden ensimmäisen vuoden aikana sieltä oli onnistunut pakenemaan vain 55 henkilöä, mutta vuonna 1943 paossa

oli onnistunut jo 154 henkilöä. Näistä ilmeisesti kukaan ei kuitenkaan ollut juutalainen, joiden tarkkailu oli muita vankeja tarkempaa.

Freedland antaa ymmärtää, että tieto satojen tuhansien unkarinjuutalaisten tulevasta saapumisesta leirille sai Vrban keväällä 1944 pistämään vauhtia pakosuunnitelmiinsa. Lopulta suunnitelma pistettiin täytäntöön ja Vrba yhdessä kaverinsa **Fred Wetzlerin** kanssa onnistui pakenemaan Auschwitzista.

Pakenemisen jälkeen Vrba ja Wetzler yrittivät saada Euroopan juutalaisyhteisölle mahdollisimman tarkat tiedot siitä, mitä Auschwitzissa tapahtui. He uskoivat, että tämä tieto saisi ihmiset ponnekkaammin vastustamaan kansallissosialistien suunnitelmia. Kun raportti oli valmis, sitä lähetettiin ympäri Eurooppaa. Vrban raportti päättyi lopulta maailman lehdistön käsiin. Suuri määrä unkarinjuutalaisia oli tässä vaiheessa kuitenkin jo kuollut.

Monia ihmishenkiä olisi säästynyt, Freedland antaa ymmärtää, jos katolisen kirkon ohella Yhdysvaltojen valtiokoneisto olisi toiminut tiedonlevittämisessä päättäväisemmin. Yhdysvaltojen valtiojohto oli niin ikään haluton pommittamaan keskitysleirejä tai niihin johtavia rautateitä holokaustin pysäyttämiseksi. Yhdysvaltojen presidentti **Franklin Roosevelt** kuitenkin taivutteli Unkarin hallitsijan **Miklos Horthyn** lopettamaan juutalaisten kyyditykset Budapestistä (kuljetukset kuitenkin jatkuivat, kun Horthy oli syösty vallasta). Freedland antaa ymmärtää, että myös brittihallitus olisi voinut tehdä enemmän holokaustin jarruttamiseksi pommittamalla leirejä tai niille johtavia rautateitä.

Niin ikään Unkarin juutalaisten johdon toiminta herättää kysymyksiä. Miksi he eivät ryhtyneet rivakasti toimiin unkarinjuutalaisten informoimiseksi heitä odottavasta kohtalosta? Ehkä pragmaattiset näkökannat vaikuttivat juutalaisjohdon toimintaan. Juutalaisilla ei olisi ollut kykyä käydä vastarintaan saksalaisia tai saksalaismielisiä vastaan.

Sodan päätyttyä Vrba päätyi lopulta asumaan Pohjois-Amerikkaan. Juutalaisten keskuudessa Vrbaan ei Freedlandin mukaan suhtauduttu sodan jälkeen vain myönteisesti. Syy tähän oli se, että Vrba tarjosi holokaustista monimutkaisemman kuvan kuin helpon tarinan, jonka mukaan saksalaiset olivat yksin vastuussa juutalaisten joukkotuhosta. Erityisesti sitä ei katsottu hyvällä, että Vrba oli valmis kritisoimaan myös Unkarin ja Slovakian juutalaisten johtoa. Vrba jopa joidenkin mielestä vihjasi, että siionistisen liikkeen johtajat olisivat olleet valmiita hyväksymään holokaustin, jos se edisti Israelin valtion syntyä Palestiinaan.

Vrban elämä ei muutenkaan ollut vailla katkeruutta ja kärsimystä sodan päätyttyä. Hänen oli esimerkiksi vaikea sulattaa sitä, että maailmalla huomattavasti suurempi joukko ihmisiä, aina toimittajista liittoutuneiden johtajiin (ja katoliseen kirkkoon), oli tiennyt holokaustista jo paljon ennen hänen paljastuksiaan. Harva oli kuitenkaan valmis suuriin uhrauksiin tämän tiedon pohjalta. Puolan pakolaishallituskin oli tiennyt Auschwitzista jo vuonna 1942 ilman, että se olisi ryhtynyt merkittäviin toimenpiteisiin juutalaisten joukkotuhon estämiseksi. Ehkä antisemitismi ja siihen liittyvä epäluulo juutalaisia kohtaan teki ihmisistä passiivisia.

Freedlandin kirja on mahdollista tulkita eräänlaiseksi valistuksen ja liberalismiin ihanteiden kritiikiksi. Monet valistusfilosofit olivat **Sokrateen** tavoin uskoneet, että hyveellinen käytös seuraisi aina sitä, että henkilöllä oli hallussaan oikeat tiedot. Yhteiskunta muuttuisi utopiaksi, jos sen kaikki jäsenet vain koulutettaisiin hyvin. Tämä usko esimerkiksi motivoi Yhdysvaltojen edistyksellisen julkisen koulujärjestelmän luontia 1800-luvulla.

Unkarinjuutalaiset eivät kuitenkaan lähteneet vastarintaan saksalaisia vastaan, vaikka heillä olikin oikea tieto näiden aikomuksista. Pakolaisuuden pelko ja esivallan kunnioitus, ei tieto saksalaisten suunnitelmista, estivät juutalaisia lähtemästä saksalaisia ja näiden liittolaisia karkuun Unkarissa. Ihminen ei toisin sanoen ole rationaalinen eläin, kuten valistusfilosofit uskoivat, vaan pikemminkin tunteellinen ja tapoihinsa kangistunut eläin, joka kiinnittää enemmän huomiota lyhyen kuin pitkän

tähtäimen etuihinsa. Monet poliittiset johtajat niin Euroopassa kuin Pohjois-Amerikassakin eivät toimineet tietojensa vaan pelkojensa ohjaamina.

Niin ikään Freedland antaa ymmärtää, että kristittyjä yksituumaisesti ohjaisivat heidän lähimmäisenrakkauden ideaalinsa. Monet yksittäiset kristityt johtajat olivat valmiita kuolemaan saksalaisia vastustaessaan, mutta esimerkiksi katolisen kirkon johto piti juutalaisia katolilaisia vähempiarvoisina.

Teologi **Reinhold Niebuhrin** mukaan ”perisynti on ainoa empiirisesti todennettavissa oleva kristillisen opin osa”. Freedlandin kirja antaa vähintään rivien välistä ymmärtää, että harvalla voimakkaalla institutionaalisella toimijalla oli holokaustin suhteen ”puhtaat kädet”. Vrbankin keskitysleirikuvaus vain alleviivaavat Niebuhrin sanomaa.

Jos tiedon lisääminen ei johtanut holokaustin pysäyttämiseen 1940-luvulla, on epätodennäköistä, että tiedon lisäämisellä ja ihmisen kouluttautumisella on suurta merkitystä myöskään tulevien kansanmurhien ja sotien torjumisessa. ”Tosiasioiden tunnustaminen on kaiken viisauden alku”, totesi **Paasikivi** aikoinaan. Se, että juutalaisten kansanmurhan käynnisti Euroopan koulutetuin kansa, kertoo kaiken oleellisen. Tapa, jolla monet Vrbankin sanomaan suhtautuivat, saa myös kysymään, haluavatko ihmiset ylipäänsä kuulla totuutta? Haluammeko me sittenkin enemmän omaa egoamme hiveleviä ja ennakkoluulojamme tukevia tarinoita, joilla voimme oikeuttaa tunnepohjaiset reaktiomme?

”Sanoisin, että maailmassa ei ole mitään, joka auttaisi ihmistä yhtä tehokkaasti selviytymään pahimmista mahdollisista olosuhteista kuin tieto siitä, että hänen elämällään on merkitys”, totesi toinen Auschwitzista selviytynyt juutalainen, psykiatri **Viktor Frankl**. Vrbankin tarina tukee pitkälti tätä näkemystä. Vrbankin piti Auschwitzissa ja hänen karkumatkallaan elossa missio, jonka mukaan maailman tuli saada tietää, mitä leirillä tapahtui. Tällä tarinalla on myös synkempi puoli. Auschwitz arpeutti syvästi ja pysyvästi niin Franklin kuin Vrbankin.

Äärimmäisellä väkivallalla on tapana tehdä näin kaikille, jotka joutuvat sen kanssa kosketuksiin.

Arvioitu kirja: Freedland, Jonathan: Pako Auschwitzista. Like 2023. 432s.

Banalisoitunut pahuus, jakautunut todellisuus: Mietteitä *The Zone of Interest* –elokuvan äärellä

Artturi Kivineva

Toimittaja-kirjailija **Olli Seppälä** kuvaa kirjassaan *Vapahtajia valkokankaalla* Hollywoodissa aikanaan vallinnutta perinnettä näyttää Jeesus Nasaretilainen uskonnollisaiheisessa elokuvassa vain vilaukselta. Vuonna 1959 ilmestyi **William Wylerin** ohjaama *Ben-Hur*, kolme ja puolituntinen spehtaakkeli, joka Seppälän mukaan on ”tavallista pidemmälle viety poissaolevan Kristuksen kuvaus”. Siinä ”poissaolon läsnäolo” on viety huippuunsa. Elokuvan eräänlaiset avainkohtaukset – Juuda Ben-Hur saa janoisena juotavaa mieheltä, jota hän vastaavasti kuusi vuotta myöhemmin juottaa tämän kaatuessa ristinsä painon alla – muodostavat symmetrian ja sitovat elokuvan alun ja lopun yhteen.

Samanlainen alun ja lopun symmetria löytyy **Jonathan Glazerin** uutuuselokuvasta *The Zone of Interest* (2023). Symmetria muodostuu kuitenkin äänimaailmasta. Ja painajaismaisempaa äänimaailmaa saakin sitten hakea. Se vangitsee heti alusta ja pitää pihdeissään loppuun asti. Samalla äänimaailma tuottaa voimakkaan poissaolon läsnäolon kokemuksen. Katsojasta ei tule vain katsoja, vaan yhtä vahvasti myös kuulija. Kuulemansa perusteella hän luo mielensä sisällä kuvia, joita ei valkokankaalla näytetä.

The Zone of Interest kertoo Auschwitzin keskitysleirin komentajan **Rudolf Hössin** ja tämän perheen elämästä tuhoamisleirin välittömässä läheisyydessä. Juutalaisia ja vähemmistöjen edustajia eri puolilta Eurooppaa tuodaan väkisin tuhottavaksi, mutta komentajan vaimo ei suostu lähtemään yhdessä luodusta paratiisista lastensa kanssa

väkisinkään. Katsoja hakee selitystä perheen toiminnalle, ja yksi vastaus voidaan löytää filosofi **Hannah Arendtin** avulla. Arendt lanseerasi käyttöön käsitteen ”banaali pahuus”, jolla hän tarkoitti arkipäiväistynyttä ja tyhmää pahuutta, sokeaa käskyjen tottelemista miettimättä omien tekojen seurauksia. Tässä pahuuskäsityksessään Arendt korosti, etteivät ihmiset välttämättä ole täysin pahoja, vaan menevät niin sanotusti virran mukana. Elokuvan useat kuvaukset keskitysleirin läheisestä vuolaasta virrasta voidaankin nähdä symboloivan osaltaan tätä. Arendtin pahuuskäsityksen ongelmaksi nähtiin kuitenkin aikanaan sen mahdollisuus syyllistää juutalaisia omasta kohtalostaan.

Kun pahuus on banalisoitunut, myös todellisuus on jakautunut. Rudolf Hössiä ja tämän vaimoa Hedwigiä ei kuvata hirviöiksi, vaan tavallisiksi ihmisiksi, jota suorittavat tehtävänsä ja luovat uraa, tekevät kovasti töitä, kasvattavat lapsiaan, hoitavat puutarhaa. Ja samaan aikaan muurin toisella puolella... Katsoja ei näe sinne, häntä ei viedä leiriin sisälle, mutta hän ei voi olla kuulematta.

Keskitysleirin kauhut ja arkiset äänet muodostavat sammumattoman vääristyneen äänimaiseman, joka viestii vääristyneestä todellisuudesta. Krematorion suunnittelijoiden ja myyntimiesten vierailu komentaja Hössin luona johtaa asialliseen keskusteluun uusien uunien tehokkuudesta. Tehokkaampia uuneja kaivataankin, sillä palavien ruumiiden katku, savu ja tuhka tunkevat perheen paratiisiin eivätkä jätä rauhaan kanoottiretkelläkään.

The Zone of Interest perustuu brittiläisen kirjailijan ja kriitikon **Martin Amisin** samannimiseen romaaniin vuodelta 2014. Amis menehtyi 19.5.2023 – samana päivänä, kun elokuva sai ensi-iltansa Cannesin filmifestivaalilla. Elokuvan niin ikään brittiläinen ohjaaja Jonathan Glazer tunnetaan elokuvien, musiikkivideoiden ja mainosten ohjaajana. Muun muassa brittiläisen *Radiohead*-yhtyeen merkkiteoksen *OK Computer* musiikkivideo on hänen käsialaansa. *The Zone of Interest* -elokuvan musiikista vastasi **Mica Levi**, jonka elektroninen musiikki tuo ajoittain mieleen Radioheadin kokeellisimmat kappaleet.

Levi oli säveltänyt elokuvaan alun perin laajemman musiikin, mutta Glazer halusi jättää suurimman osan siitä pois ja tehdä näin tilaa keskitysleirin äänille. Ratkaisu oli vaikuttava: nyt Levin niukka musiikki ja muu äänimaisema muodostavat yhdessä voimakkaan poissaolon läsnäolon tunteen.

Hössin perheen puutarhassa on kauneutta, monenlaista syötävää ja lapsille paljon tekemistä. Tätä katsellessa muistui mieleen vanha juutalainen sananlasku, jonka mukaan ihmisen tulisi kantaa mukanaan kahta paperilappua. Toisessa pitäisi lukea: ”Muista, että olet vain tomua ja tuhkaa.” Toisessa taskussa tulisi kantaa lappua, jossa lukee: ”Muista, että maailma luotiin sinua varten.”

Sananlaskun ensimmäinen ajatus käy elokuvassa toteen, kun surmattujen juutalaisten tuhkaa sekoitetaan paratiisin puutarhan multa. Puutarhan kauneus ja sato ei synny ilman uhreja ja uhrauksia. Hössin perheen nuorimmaiselle lapselle puolestaan opetetaan puutarhan kasvien nimiä, hän saa tutustua niihin lähietäisyydeltä; hän on kuin toisen luomiskertomuksen (1 Moos. 2:4-25) Aadam, joka käsitteellistää näkemäänsä ja ottaa näin todellisuutta haltuun. Maailma on luotu kyllä häntä, arjalaista lasta, varten, mutta ei juutalaista lasta varten, mitä taustalla krematorion piipuista nouseva tuhka ja leiriin päivittäin saapuvien junien savu alleviivaavat. Luonnonvalinnasta ammentava rodullista puhtautta korostava demagogia on vuosikymmenten jälkeen saavuttanut nyt karmean huippunsa, eikä sananlaskun paperilappuja ole taskuissa tasapuolisesti. Muuri erottaa idyllin tragediasta.

Puutarhan kukkien lähikuvat tuovat mieleen ohjaaja **Terrence Malickin** elokuvat ja ohjaustyylin, joka saa huipentumansa Malickin elokuvassa *The Tree of Life*. Glazerin ohjauksessa puutarhan kauneudelle ristiriidan luo kuitenkin Hössin perheen kodin sisätilojen kalseus ja hahmojen tunnekylmyys. Rudolf Höss vaikuttaa sulkeutuneelta ja poissaolevalta, myös suhteessa vaimoonsa. Ja on mielenkiintoista huomata katsojana ajattelevansa tällaisia seikkoja, kun muurin toiselta puolelta kantautuvat painajaismaiset äänet. Niinpä ohjaaja Glazer tuntuu ravistelevan katsojansa hereille siirtymällä kukkien lähikuvasta verenpunaiseen väriin ja

dissosiativisiin häiriöääniin. Jos Malick vie katsojansa *The Tree of Life* -elokuvassa luonnon prosessien kuvaamisen kautta ”armon puhdistavalle tielle”, Glazer sitä vastoin ei armahda katsojaansa. Pitäisikö katsojankaan päästä helpolla sietämättömän ristiriidan äärellä?

Eräässä arvostelussa elokuvasta todettiin, etteivät perheen jäsenet häiriintyneet tuhoamisleirin äänistä ja tapahtumista tai reagoineet niihin. Se ei kuitenkaan pidä paikkaansa. Kaikki Hössin perheen lapset reagoivat omalla tavallaan, samoin vierailulle tullut anoppi. Perheen levoton, edestakaisin juoksenteleva koira symboloi levotonta omaatuntoa, koiraa kun yritetään käskää milloin ulos, milloin alas, milloin istumaan.

Elokuvan loppukohtauksessa Rudolf Hössin suojaus lävistetään. Hän on saanut ylennyksen ja toimii keskitysleirien tarkastajana Oranienburgissa Saksassa. Eräiden juhlien jälkeen kolkossa käytävässä hänen kehonsa reagoi oksentamalla. Ehkä hänellä sittenkin on omatunto, joka alkaa toimia. Hän kääntää päänsä ja katsoo käytävässä kohti pimeää. Seuraa leikkaus nykypäivään, jossa Auschwitzin museon työntekijät siivoavat kaasukammiota, krematorion uunien edustaa ja käytäviä. Heidän toimiaan – lattian lakaisua, imurointia, pölyjen pyyhkimistä, lasien pesua – kuvataan, eikä voi välttyä ajatukselta, että tässäkin hetkessä pahuus on banalisoitunut ja että hekin keskittyvät vain omaan tehtäväänsä. Se on heidän ”the zone of interest”. Vitriineissä on tuhottujen juutalaisten kenkiä, kapsäkkejä, kävelykeppejä, asioita, jotka ovat kuuluneet joskus jollekin, joka on ollut tunteva ihminen, mutta jolta on riisuttu ihmisarvo totalitarismin pahuudessa. Toisaalta joku voi nähdä työntekijöiden toiminnan myös holokaustin uhrien muiston kunnioittamisena ja vaalimisena.

Ehkä ratkaisu on nähtävä ohjaaja Glazerin valintana sen väitteen edessä, ettei holokaustia voi kukaan kuvata uskottavasti. **Steven Spielberg** järkälemäisellä *Schindlerin listallaan* lienee parhaiten onnistunut tässä vaikeassa tehtävässä. Paljon filmatisoitu aihe vaatii poikkeuksellisen lähestymistavan, jollainen löytyy myös *Syytettynä Jumala* (engl. *God on Trial*) -elokuvasta vuodelta 2008. Siinä

Auschwitzin keskitysleirin erään parakin vangit laittavat pystyyn oikeudenkäynnin Jumalaa vastaan. Vangit käyvät käyvät eksistentiaalisesti järisyttävän keskustelun siitä, mahtavatko he olla viimeiset juutalaiset, joita on jäljellä. Koska he eivät voi olla tästä varmoja, on heidän nostettava kanne, oltava puhemiehiä. Mutta lopulta samaa Jumalaa, jota he syyttävät, he myös rukoilevat käydessään omaan väistämättömään kohtaloonsa.

Tätä hävitystä on pitänyt monissa vallan kammareissa ja neuvottelupöydissä suunnitella ja toteutusta valvoa. Ja niin elokuvassa kuvataankin, miten keskitysleirien johtajat hiovat uusia suunnitelmia, muun muassa 700 000 unkarinjuutalaisen siirtämistä tuhoamisleireille. Höss on itse lähdössä neuvottelemaan asiasta Unkarin hallituksen kanssa. Ja he ahkeroivat niin kovin ratkaistakseen *logistiset* ongelmat. Isä Rudolfia odotetaan samaan aikaan kotiin itään, paratiisiin Auschwitzin kylkeen.

Monikerroksinen ja symboliikaltaan rikas *The Zone of Interest* -elokuva on voimakas viesti ajallemme ja kulttuurillemme, jonka luulisi oppineen, mitä ”ei koskaan enää” tarkoittaa. Mutta onko näin? Samalla elokuva saa ajattelemaan omaa siiloutumista ja sitä, millaisessa todellisuudessa itse elän, mitä vaalin ja mitä suljen ulkopuolelle. Suljenko tai projisoinko ulkopuolelle pahuuden, jonka minun pitäisi itsessäni kohdata?

The Zone of Interest on tällä hetkellä elokuvateattereissa.

Poor things – kuolemaa ja emansipaatiota

Tuomas Hurme

Kreikkalainen **Yorgos Lanthimos** on yksi 2000-luvulla aloittaneista ohjaajista mielenkiintoisempia ja hänen elokuvansa ovat poikkeuksetta ravistelleet ja järkyttäneetkin muuten niin kovin sovinnasta läntistä taidemaailmaa, eikä hänen uutukaisensa *Poor Things* ole poikkeus. Vaikka *Poor Things* edustaa monessa mielessä ohjaajansa sovinnollisinta ja helposti lähestyttävintä tuotantoa; onhan kyseessä kuitenkin kyseessä Disneyn tuottama teos. Elokuva käsittelee kuolemaa ja erityisesti naisen seksuaalisuutta tavalla, johon ei ole valtavirran yhdysvaltalaisessa elokuvassa totuttu estottomine seksikohtauksineen.

Elokuva yhdistelee komediaa, fantasiaa ja tragediaa taianomaisella tavalla – kreikkalainen ohjaaja tämän taitaa – ja vaikka elokuva käsittelee vaikeita ja asioita ja jopa tabuja, kuten lapsen kuolemaa ja naisen harjoittamaa vapaata seksiä, niin elokuvasta on tullut kaikesta huolimatta katsojamenestys ja jonkin sortin ilmiö. Palkintoja satoi hiljan Golden Globe -gaalassa, ja jatkoa on varmasti luvassa myös tulevilla Oscareilla.

Poor Things pohjautuu **Alasdair Grayn** (1934–2019) samannimiseen kirjaan vuodelta 1992. Gray oli Skotlannin tunnetuimpia kirjailijoita omintakeisine fantasioineen, jotka sisälsivät myös aimoannoksen seksiä. Lanthimos on itsekin tullut tunnetuksi erikoisine aiheineen ja henkilöhahmoineen, joten hän on oivallinen valinta tuomaan Grayn fantasian valkokankaalle.

Lanthimos on aikaisemminkin käsitellyt elokuvissaan patriarkaattia ja käyttäytymisnormeja. Hän teki kansainvälisen läpimurron elokuvallaan *Dogtooth* (2009), jossa julma perheenisä pitää perhettään vankina

kotonaan erilaisten rituaalien ja uskomusten avulla. Englanninkielisen debyytin ohjaaja teki dystopiakuvauksella *The Lobster*. Elokuva esittää mustan huumorin kautta maailman, jossa jokaisella ihmiselle on oltava kumppani, ja jos sellaista ei tahdo löytyä, niin yhteiskunta passittaa sinkut hotelliin parantumaan sinkkuudesta, ja ne onnettomat, jotka eivät löydä kumppania muuttuvat eläimeksi. Älyttömyydestään huolimatta terävänäköinen ja älykäs elokuva. Samankaltaisella normien vastaisella kamppailulla jatkaa *Poor Things*.

Poor Things on eräänlainen variaatio **Mary Shelley**n Frankensteinista. Eksenttrinen tohtori Godwin ”God” Baxter (**Willem Dafoe**) on herättänyt kuolleista nuoren naisen, jonka hän nimennyt Bella Baxteriksi (**Emma Stone**). Bella on kuolleista heräämisen jälkeen täysin lapsen kaltainen eikä hallitse kehoaan ja sen liikkeitä täysin. Godwin on alansa arvostettuja osaajia ja opettajia yliopistossa, tosin opiskelijoiden keskuudessa hän ei tunnu nauttivan suurta arvostusta. Ainoastaan Max McCandles (**Ramy Youssef**) tuntuu aidosti ihailevan Godwiniä, ja hän pääseekin tämän apulaiseksi seuraamaan ja tutkimaan Bellan kehittymistä.

Vaikka tohtori Godwin tuntuukin tarkoittavan hyvää, hän on eristänyt Bellan muusta maailmasta suojellakseen tätä. Tässä kohtaa elokuva tuo mieleen ohjaajan aikaisemman kreikkalaisen klassikon *Dogtoothin*, jossa sadistinen perheenisä on alistanut perheensä valtansa alle. Godwin ei ole kuitenkaan kuin tuo perheenisä, eikä Bella suostu jäämään neljän seinän vangiksi, vaan kuten kaiken kyseenalaistava ja uutta oppiva lapsi Bella haluaa nähdä ja kokea maailmaa.

Kun Bella löytää seksuaalisen nautinnon ja tavan tyydyttää itsensä, myös elokuvan mustavalkokuvaus muuttuu värilliseksi. Muutenkin Lanthimos on tehnyt katsojalle selväksi, ettei tarinan kulku ja maailma ole millään tavalla kiinni arkitodellisuudessa: tarinan maailmat on akennettu steampunk-henkisiksi, Godwinin laboratorio on täynnä mitä ihmeellisempiä kohteita, eivätkä ihmiset muutenkaan käyttäydy tavallisten ihmisten tapaa, mikä on tuttua jo Lanthimoksen aikaisemmista elokuvista.

Frankensteinin perintöä on siinä, että Godwin on Bellan, joka on ollut kuoleman

hetkellä raskaana, henkiinherättämisen yhteydessä siirtänyt tämän oman lapsen sikiön aivot aikuisen naisen kehoon. Samalla tarina on myös Bellan kasvutarina.

Bellan erityisyyden huomaa myös lipevä asianajaja Duncan Wedderburn (**Mark Ruffalo**), joka on tullut hoitamaan Godwinin asioita. Wedderburn haluaa vapauttaa Bellan Godwinin kahleista ja ottaa tämän mukaansa maailmalle. Wedderburnilla on kuitenkin vain pahat mielessä, sillä hän on vain viehättynyt Bellan viattomuudesta ja avoimesta seksuaalisuudesta. Wedderburn saa Godwinin taivuteltua laskemaan Bellan mukaansa laivamatkalle Portugaliin. Bellan estottomuus ja sopeutumattomuus normeihin saa Wedderburnin kuitenkin nopeasti hermoromahduksen partaalle, kun tämä ei yrityksistä huolimatta kykene kontrolloimaan tätä.

Bella ja Wedderburn tapaavat laivalla eriskummallisen vanhan rouvan (**Hanna Schygulla**) ja tämän nuoremman seuralaisen (**Jerrod Carmichael**), joiden kanssa puhutaan filosofisesti elämän tarkoituksesta, ja Bella tajuaa, että voi ottaa itse ohjat käsiinsä elämänsä suhteen. Portugalissa Bella hakeutuu bordelliin töihin ja ihmettelee, kuinka nautinnosta maksetaan vielä palkkaa. Wedderburn ei moista enää siedä ja lähtee omille teilleen vieden mukanaan Godwinin Bellalle antamat rahat. Lopulta Bella päätyy takaisin kotiin, mutta haamu entisestä elämästä tulee kolkuttelemaan ovelle. Miehin valta ei tunnu hellittävän otettaan.

Poor Things on monella tapaa raamatullinen elokuva, sillä käymme tarinan kautta lävitse uudestisyntymisen, vapautumisen vanhatestamentillisen ankan ja kontrolloivan Jumalan luota kohti rakastavaa ja huolehtivaa Jumalaa kohti, jollaiseksi Godwinin tarinan myötä tulee. Paratiisista lähdetään käärmeen johdattamana, mutta alastomuus ja seksuaalisuus tuovat lopulta Bellan takaisin kotiin.

Harvoin tosiaan on kuolemaa, seksuaalisuutta ja emansipaatiota kuvattu yhtä aikaa näin kepeästi mutta samalla hyvin graafisen julmasti ja väkivaltaisesti. Täysin ongelmaton ei *Poor Thingsin* tarinankerronta ole, ja se on saanut ylistyksen lisäksi myös arvostelua osakseen. Elokuvan kantavana asiana on se, ettei Bella tunnu ymmärtävän laisinkaan seksiin ja seksuaalisuuteen yhteiskunnan taholta liitettyjä

tabuja, kieltoja ja säädöksiä, vaan toimii täysin estottomasti ja nauttii kokemastaan. Tarinan mukaan Bella on lapsi aikuisen ruumiissa, ja siinä valossa elokuvan rajut seksikohtaukset tuntuvat oudoilta. Lapsenkaltainen Bella kokee seksuaalisen vapautumisen, mutta toisaalta osan kohtauksista voi nähdä kuvaavan Bellan hyväksikäyttöä.

Joka tapauksia *Poor Things* on riemastuttava tapaus, elokuva, joka työntää arkihuolet hetkeksi syrjään ja vie unohtumattomalla matkalle fantasiamaailmaan, missä lähes mitä vain voi tapahtua. Siitäkin huolimatta, että elokuva yhdistelee fantasiaa ja komediaa, se ei ole mitään tyhjäpäistä viihdettä.

Sekularisaatio kasvaa, laajenee ja syvenee

Matti Myllykoski

Arvioitu teos: Isabella Kasselstrand, Phil Zuckerman, and Ryan T. Cragun, *Beyond Doubt: The Secularization of Society*. New York University Press 2023.

Viime vuosituhannen päättyessä uskonnollisuuden tutkijat meillä ja muualla korostivat usein, että moni nykyajan länsimainen ihminen uskoo omalla tavallaan johonkin luontoon ja ihmistä suurempaan (”elämänvoimaan” tai muuhun sellaiseen), vaikka ei olisikaan juuri lainkaan aktiivinen omassa uskonnollisessa yhteisössään. Puhuttiin uskonnollisesta kaikkiruokaisuudesta tai shoppailusta, joka on luonteeltaan sekä epädogmaattista että epäloogista. Huolimatta kirkkojen jo tuolloin selvästi alas painuvista jäsenyyskäyristä uskoa itsessään pidettiin suhteellisen pysyvänä asiana. Monesti sanottiin – meillä ja muualla – että sekularisaatiossa ei ole kysymys uskon tai uskonnollisuuden katoamisesta vaan siitä, että se muuttaa muotoaan.

Tieteellinen keskustelu sekularisaatiosta

Tämä käsitys esitettiin useimmiten torjumaan yksinkertaista ja klassista sekularisaatioteesiä, joka syntyi 1800-luvulla Ranskassa (**Auguste Comte**, **Émile Durkheim**) ja Saksassa (**Max Weber**): uskonto heikkenee kaikissa muodoissaan tieteellisen, yhteiskunnallisen ja kulttuurisen edistyksen myötä. Vastateesin ehkä kansainvälisesti tunnetuin edustaja oli vastikään edesmennyt **Rodney Stark** (1934–2022), joka lukuisilla julkaisuillaan aina 1980-luvulta alkaen haastoi vanhaa sekularisaatioteesiä. Hän ei ollut ajatuksineen yksin. Starkin ja näiden muiden mukaan ihminen on aina tarvinnut ja tarvitsee edelleen yliluonnollista kompensatiota maallisen elämän kärsimyksille ja vääryyksille. Uskonto on siten

kaikenlaisista siinä tapahtuvista muutoksista huolimatta universaali ja pysyvä asia. Ajatus, että esimerkiksi keskiaikainen ihminen olisi ollut jotenkin hurskaampi tai uskonnollisempi kuin oman aikamme ihminen, on heidän mukaansa myytti. Stark jopa väitti, että tosiasiassa maailma on nyt uskonnollisempi kuin koskaan.

Tätä ajatusrakennelmaa vastaan ja perinteisen sekularisaatioteorian puolesta on kirjoitettu käsillä oleva teos. **Isabella Kasselstrand, Phil Zuckerman ja Ryan T. Cragun** pyrkivät osoittamaan maailmanlaajuisen empiirisen datan ja sen yksityiskohtaisen tulkinnan valossa, että sekularisaatio on kaikilla mittareilla todennettavissa oleva, kaikkialla vahvistuva ilmiö. He lähestyvät uskontoa ja sekularisaatiota kolmen kategorian valossa, jotka ovat uskomukset (*belief*), käytännöt (*behavior*) ja kuuluminen (*belonging*). Näitä kaikkia pitää yhdessä tutkittavien ihmisten suhde yliluonnolliseen, johon joko uskotaan tai ollaan uskomatta. Tämä uskonnollisuuden käsitteen hämärtämistä kaihtava piirre yhdistää Starkia ja hänen kriitikoitaan.

Kasselstrand, Zuckerman ja Cragun eivät suinkaan väitä, että uskonto katoaisi tai että olisi jokin evolutiivinen laki, joka ajaisi globaalia sekularisaatiota. He rakentavat teorian, jonka valossa voidaan selittää, miksi sekularisaatio voimistuu, mutta selittää myös, miksi uskonto ajoittain ja paikoittain saattaa vahvistua. Suurta päätrendiä nämä varaukset eivät kuitenkaan muuta miksikään. Se, mitä suurten aikakauslehtien näyttävät kirjoitukset ovat kuluvin vuosikymmenten puolella usein julistaneet, ja mitä lukuisat uusimmat tutkimukset ovat osoittaneet (esimerkkejä sivuilla 7–9), on yksinkertaisesti totta: uskonto taantuu kaikkialla maailmassa.

Sekularisaatiolla kirjoittajat tarkoittavat uskonnon heikkenemistä ja väistymistä yllä esitetyn kolmen kategorian (*three b's*) valossa. Uskonnollisten instituutioiden heikentyessä uskonto erillistyy (*differentiation*) ja taantuu (*decline*). Yhteiskunta maallistuu, kun uskonnolliset uskomukset ja käytännöt sekä niitä yllä pitäviin instituutioihin kuuluminen vähenevät. Kirjoittajat esittävät pitkin matkaa useita esimerkkejä, jotka ovat peräisi eri maista ja kohtalaisessa määrin myös länsimaiden

ulkopuolelta, vaikka heidän tutkimusaineistonsa onkin vahvimmillaan mannereurooppalaisen ja englantia puhuvan maailman ollessa kyseessä. On syytä huomata, että aineistosta puuttuu kolmasosa maailman maista.

Maailma maallistuu

Kirjoittajat antavat esimerkkejä kaikkien kolmen kategorian osalta, ja näyttö on nähdäkseni – ainakin pääosin – vastaansanomaton. Näyttää siltä, että uuden vuosituhannen tilastot ovat uskolle, uskonnoille ja uskonnoille synkempiä kuin 1990-luvun aineisto, josta saattoi tehdä toisenlaisiakin johtopäätöksiä. Isossa-Britanniassa usko Jumalaan on laskenut selvästi vuodesta 1967, jolloin 77 % aikuisista uskoi Jumalaan; vuonna 1993 prosenttiluku oli vielä 67, mutta vuonna 2015 luku oli pudonnut dramaattisesti 32 prosenttiin. Näillä luvuilla tuskin voi viisastella pohtimalla Jumala-kuvan muutosta tai muuta sellaista. Usko Jumalaan on yksinkertaisesti jyrkässä alamäessä, ja yli kahdelle kolmannekselle briteistä usko Jumalaan ei merkitse mitään.

Uskonnollisia käytäntöjä koskeva esimerkki voidaan ottaa vaikkapa Espanjasta, jossa 1990-luvulla 80 % häistä pidettiin kirkosta, mutta vuoden 2018 selvityksen mukaan luvut olivat kääntyneet päinvastaisiksi: siviilivihkimyksiä oli 80 % ja kirkollisia vain 20 %. Länsi-Euroopan katolisia maita koskevien tilastojen jyrkät negatiiviset muutokset liittyvät ainakin osittain pedofiiliskandaaliin, mutta tuskin yksinomaan siihen.

Sitten vielä esimerkki uskontoon kuulumisen tematiikasta. Kirjoittajat eivät ota kuin harvoja esimerkkejä arabimaista, mutta niissäkin on (jo) nähtävissä merkkejä sekularisaatiosta. Libyassa ja Tunisiassa uskonottomina itseään pitäviä oli vuonna 2013 noin 10 ja 13 %, mutta vuonna 2019 heidän lukunsa oli kasvanut jo 25 ja 30 prosenttiin. Länsimaissa nämä luvut ovat radikaalissa muutoksessa, mutta kuudessa

vuodessa tapahtunut kaksinkertaistuminen uskonottomuuden hyväksi on arabimaiden osalta huomattava.

Sekularisaatioteoriaa vastaan esitetyt argumentit eivät ole kirjoittajien mielestä todistusvoimaisia, koska ne hämärtävät maallistumisen ydinkysymyksen. Kun väitetään, että uskonnon tarve pysyy samana eikä ole koskaan ollut mitään uskonnon kulta-aikaa (esimerkkinä sellaisesta on usein pidetty viktoriaanista Englantia), mennään pahasti sivuun itse asiasta, koska sekularisaation ytimenä on tilastollisesti todistettavissa oleva yliluonnollisten uskomusten katoaminen. Jos sanotaan, että uskonto ei katoa vaan muuttuu ja että uskontoa on entistä enemmän organisaatioiden ulkopuolella (“believing without belonging”, Grace Davie), väite jää epämääräiseksi. Se implikoi uskonnon auktoriteetin laskun, mutta vetoaa epämääräiseen uskonnon määritelmään. Kirjoittajiemme mukaan uskonnoksi ei voi laskea mitä tahansa, eikä uskonnollisen omistautuneisuuden tai spiritualiteetin tasoa voi mitata uskottavasti. Tieteellinen tutkimus ei voi perustua oletuksiin.

Modernisaatio heikentää tuntuvasti uskonnollisuutta

Lähes kaikki kirjoittajien laajasti käyttämä tilastodata viittaa samaan brutaaliin johtopäätökseen: uskonto ja uskonnollisuus eri muotoineen eivät ainoastaan muutu vaan ne myös heikkenevät ja marginalisoituvat. Kirjoittajat katsovat, että silmiemme edessä jylläävän sekularisaation suurimpana käyttövoimana on modernisaatio. Kun yhteiskunnat urbanisoituvat, teollistuvat ja jälkiteollistuvat, sekularisaatio vahvistuu. Tähän liittyen kirjoittajat nimeävät rationalisaation (teknologisen tehokkuuden ja kasvottoman byrokratian) keskeiseksi sekularisaatiotekijäksi. Modernisaatioon kuuluvat luonnollisina trendeinä edelleen yhteiskunnan tieteellistyminen, demokratisoituminen, yksityistyminen, pluralisoituminen (Peter Berger), eksistentiaalinen turvallisuus (Norris ja Inglehart) sekä nuorten aiempaa selvästi varhaisempi itsenäistyminen (Jörg Stolz). Kirjoittajat korostavat tämän kaiken

yhdessä vaikuttamaa uskonnon eriytymistä aiemmista yhteiskunnallisista funktioistaan.

Kaikki nämä tekijät yhdessä muodostavat kiistatta yhden suuren kokonaisuuden, joka vahvistaa sekularisaatiota. Kirjoittajat ovat nähdäkseni oikeassa korostaessaan, että demokratian ja hyvinvoinnin kehittyminen suosivat sekularisaatiota, kun taas heikko demokratian ja hyvinvoinnin kehitys kytkeytyvät selvästi helpommin uskonnon pysyvyyteen. Kuten kirjoittajat sanovat, demokratisoitumisen ja muiden mainittujen tekijöiden jyräävä voima saa paikoin varsin huomattavankin osan ihmisistä konservatisoitumaan ja etsimään tukea menneen maailman arvoista, kuten oikeistopopulismi Euroopassa ja Yhdysvalloissa osoittaa. Tämä perustuu toiseuden kokemukseen, jossa pelätään modernin kulttuurin arvoineen saavan liikaa valtaa. Mutta toiseuden kokemus vaikuttaa myös muunlaista, tosin marginaalista kehitystä, johon kirjoittajat eivät kiinnitä huomiota. Länsimaisessa kristillisyydessä hengellinen elämä etsii ja saa omassa hiljaisessa marginaalissaan pienyhteisöllisiä ja intiimejä muotoja.

Kirjoittajien avaamista sekularisaatiotekijöistä voi edelleen sanoa, että ne vaikuttivat merkittävästi jo modernin antisemitismin syntyyn 1800-luvun jälkipuoliskolla. Demokratia, modernisaatio ynnä muu niihin liittyvä koettiin yhdeksi suureksi uhkaksi, johon nimenomaan juutalaiset katsottiin syypäiksi.

Yhtä olennaista sekularisaatiotekijää kirjoittajat eivät nähdäkseni ota tarpeeksi huomioon. **S. J. D. Green** osoitti erinomaisessa teoksessaan *The Passing of Protestant England: Secularisation and Social Change, c.1920–1960*, että yhteiskunnan viihteellistymisellä 1920-luvulla oli suuri merkitys Englannin maallistumiselle. Nähdäkseni sama sekularisaatiomekanismi on etenkin länsimaissa kiihdyttänyt viihteen voittokulkua Internetin ja sosiaalisen median räjähdysmäisen leviämisen jälkeen. Internet on nähdäkseni vaikuttanut fataalisti siihen eriytymiseen ja entistään vahvempaan sivuluaisuun, johon perinteiset kirkot ja kristilliset yhteisöt ovat ajautuneet. Millenniaalit eivät ole kiinnostuneita uskonnosta suurelta osin siksi,

että Internetin mahdollistama monenlainen viestintä ja vuorovaikutus avaavat heille viihteen ohella väylän myös vahvaan sosiaalistumiseen, eettisiin arvoihin ja oman identiteetin rakentamiseen.

Devil is in the details

Kirjoittajat esittävät laajan teoriaosuuden jälkeen tutkimusaineistonsa kahdessa pääluvussa. He ilmoittavat (s. 53) lähteikseen kaksi laajaa vuosikymmenten yli ulottuvaa kyselytutkimusta: *World Values Survey* (WVS) (1981–2020) sekä *European Values Study* (EVS) (1981–2020). Tilastot osoittavat, että sekularisaatio on globaalissakin mielessä kiistaton tosiasia. Uskon kieltä puhuvien ja uskonelämää elävien kristittyjen määrä on selvästi jyrkässä laskussa, ja laskee edelleen. Sama koskee myös muita uskontoja, vaikka näiden todellista tilannetta ei länsimaissa tunnetakaan kovin hyvin. Islamin parissa sekularisaatio on marginaalista ja hidasta, mutta kuitenkin todellista. Islamismin tyrannimainen hallinto Iranissa ja Turkissa kiihdyttävät negatiivista reaktiota pinnan alla. Koska sekularisaation katsotaan olevan länsimainen rappioilmiö, se ei houkuta suuria massoja. Entisissä Neuvostoliiton maissa uskonnollinen aktiivisuus on sitä vastoin selvästi lisääntynyt, mutta kirjoittajat katsovat sen johtuvan ennen kaikkea autoritäärisen hallinnon jälkeen kasvaneesta vahvasta nationalismista. Tällainen muutos on globaalisti ottaen keskeinen syy uskonnollisuuden kasvuun taantuman jälkeen.

Toisessa todistusaineistoon keskittyvässä osassa kirjoittajien esimerkkikohteina on neljä maata: Norja, Chile, Etelä-Korea ja Yhdysvallat. Maat poikkeavat kulttuurisesti toisistaan, mutta ne kaikki ovat selvästi sekularisoituneet viime vuosikymmeninä.

Kun kirkko ja valtio erotettiin toisistaan Norjassa vuonna 2012, kirkossa päätöstä pidettiin hyvänä, koska sen ajateltiin elvyttävän kirkkoa. Toisin kävi. Sata vuotta jatkunut kirkon jäsenmäärän lasku ei pysähtynyt. Vuosien 2008 ja 2018 välillä kirkon jäsenmäärä laski 77,9 prosentista 62,2 prosenttiin. Kirkon jäsenten parissa usko

erilaisiin kristillisiin opinkohtiin (Jumala, ihmeet, kuolemanjälkeinen elämä, taivas, helvetti jne.) laski samassa tahdissa. Usko ei ole ainoastaan muuttunut, koska kyselytutkimus osoittaa myös uskon ”korkeampaan voimaan” laskeneen. Kirjoittajat toteavat myös aktiivisten ateistien määrän kohonneen Norjassa.

Vuonna 1910 Chilen asukkaista 96 % oli katolilaisia, mutta vuonna 2014 määrä oli pudonnut 64 prosenttiin ja vuonna 2018 edelleen 56,7 prosenttiin. Kirjoittajat kytkevät kirkon jyrkän jäsenmäärän laskun Chilen yhteiskunnan demokratisoitumiseen, taloudelliseen kasvuun ja köyhyyden vähenemiseen. Vaikka kristillisen uskon perinteisiin sisältöihin uskotaan Chilessä enemmän kuin Norjassa (esimerkiksi usko ihmeisiin laski vuosien 1998 ja 2018 välillä 79 prosentista 69,8 prosenttiin), trendi on sama. Uskonottomana itseään piti vuonna 1990 chileläisistä 20 %, mutta vuoteen 2018 tultaessa luku oli kaksinkertaistunut (41,8 %).

Uskonnollisina itseään pitävien vastaajien määrä oli laskenut samalla aikavälillä tuntuvasti (76,6 % > 49,9 %), ja nuoret ikäluokat ovat selvästi epäuskonnollisempia kuin vanhat. Kirjoittajat olettavat, että Chilen yhteiskunnan demokratisoituessa edelleen se myös sekularisoituu nopeammin.

Etelä-Korea on esimerkki kehittyneestä aasialaisesta yhteiskunnasta. Vuosien 1982 ja 2005 välisenä aikana kristillisten kirkkojen jäsenmäärät kasvoivat (katolilaiset 8,7 % > 21,12 %, protestantit 15,3 % > 22,1 %), mutta sekularisaatioteoriaa puolustavat kirjoittajat selittävät sen eteläkorealaisten halulla jäljitellä menestyvää ja vaurasta länsimaista kulttuuria. He näyttävät olevan oikeassa, koska kristillisten kirkkojen menestys ei ollut kestäväällä pohjalla. Vuonna 2018 prosentuaaliset jäsenmäärät olivat laskeneet (katolilaiset 6,8 %, protestantit 14,9 %). Uskonnollisiksi itsensä ilmoittavien eteläkorealaisten määrä on pudonnut vuoden 2001 31 prosentista vuoden 2018 16,1 prosenttiin. Samassa ajassa Jumalaan uskomattomien määrä on kasvanut yli puoleen (31,3 % > 54,9 %). Aivan kuten länsimaissa, juuri nuorten uskonnollisuus on Etelä-Koreassakin selvässä laskussa.

Sekularisaatioteorian vastustajille Yhdysvallat on johtavana länsimaisena demokratiana ja syvästi teollistuneena maana ollut malliesimerkki pysyvästi uskonnollisesta länsimaasta. Vielä 1990-luvulla tällaista näkemystä saattoi vielä puolustaa, mutta uudella vuosituhannella ajat ovat muuttuneet. Vuonna 1940 73 % amerikkalaista ilmoitti kuuluvansa johonkin uskonnolliseen yhteisöön, mutta vuoden 2020 kyselyssä luku oli laskenut 47 prosenttiin. Vuonna 1986 vain 10 % amerikkalaisista nuorista aikuisista oli uskonnottomia, mutta vuonna 2020 heidän lukumääränsä oli noussut 36 prosenttiin. Tilastot osoittavat, että käänne uskonnollisen jäsenyyden kannalta huonompaan suuntaan oli erityisen jyrkkä vuosien 2006 ja 2017 välillä. Uskonnollisten käytäntöjen osalta tilastot ovat samansuuntaiset. Esimerkiksi uskonnollisissa palveluksissa lainkaan käymättömien määrä on lähes kaksinkertaistunut vuoden 1995 17,5 prosentista vuoden 2017 33,4 prosenttiin. Kirkkoja suljetaan huomattavasti enemmän kuin niitä avataan; vuosittain Yhdysvalloissa suljetaan 6000–10000 kirkkoa. Uskomusten tasolla muutos näyttää hitaammalta. Tosiuskovaisten (”know God really exists and have no doubts about it”) määrä on laskenut 62,8 prosentista (1991) 54,6 prosenttiin (2018). On jo tutkittua tietoa siitä, että Jumalaan lainkaan uskomattomien määrä kasvaa huomattavasti ja että se kasvaa erityisesti demokraatteja äänestävien parissa.

Kirjoittajat päättelevät mielestäni osuvasti, että ateistisen Neuvostoliiton ollessa vielä olemassa uskonnollisuus oli luonnollista kytkeä amerikkalaiseen isänmaallisuuteen, mutta koko itäblokin luhistumisen jälkeen vuonna 1991 kenenkään ei enää tarvinnut uskoa Jumalaan ollakseen vakuuttavasti myös isänmaallinen.

Uskonnollisuuden luonnollisuuden kritiikki

Kirjansa neljännessä pääluvussa kirjoittajat tarttuvat väitteeseen, jonka mukaan uskonnollisuus olisi jollakin tapaa luonnollista, myötäsyttyistä ja universaalia. Kirjoittajat lähtevät ilmeisestä vastaväitteestä: tällaiselle teesille ei ole minkäänlaista empiiristä tukea. Voidaan osoittaa, että uskonnollisuus on ihmiskunnassa laajalle

levinnyttä ja syvään juurtunutta, mutta uskonnollisuuden luonnollisuutta tai myötäsyttyisyyttä ei voi osoittaa. Kirjoittajat pyrkivät osoittamaan, että sekulaareja ihmisiä on ollut aina. Varhaisin todiste tästä on Intiasta 600-luvulta eKr. – teksti, jossa sanotaan, että olemassa on vain se, mitä havaitaan, eikä ole muuta maailmaa kuin tämä. Kirjoittajat viittaavat **Protagoraasta** alkaen myös eri aikoina antiikissa eläneisiin kreikkalaisiin ajattelijoihin, jotka torjuivat teorial kuolemanjälkeisestä elämästä ja luonnon ulkopuolisista voimista. Raamatussa Saarnaajan kirja edustaa samaa näkemystä.

Emme myöskään tunne kaikkia ateistisia kirjoituksia, koska niiden säilyminen on riippunut vallistevasta kulttuurista, jossa uskonto ja vallanpitäjät ovat hyvin tavallisesti tukeneet toinen toisiaan. Nykyaikana sekulaareja ihmisiä on ajattelun vapauduttua yhä enemmän. Kiinassa on puoli miljardia ihmistä, jotka eivät usko Jumalaan. Tšekin tasavallassa heitä on kuusi miljoonaa ja Alankomaissa ainakin kymmenen miljoonaa. Vaikka Euroopan ulkopuolella sekulaareja yhteiskuntia on huomattavasti vähemmän, kirjoittajat nostavat esiin Azerbaidžanin, jossa islamin uskon harjoittaminen on alhaista ja jossa uskonnolla on lähinnä kulttuurinen rooli.

Sekulaarin ihmisen profiili

Kirjoittajat eivät ota kantaa teorioihin uskonnon synnystä, mutta he pitävät sosialisaatiota sen suurimpana käyttövoimana. Vauvat eivät ole uskonnollisia; uskonto opetetaan heille. Useissa tutkimuksissa on todettu, että uskonnottomien vanhempien kasvattamista lapsista tulee selvästi keskivertaista harvemmin uskonnollisia. Neuvostoliitossa vuosikymmenten ajan harjoitettu uskonnon pois kitkeminen ja pakkoateistin julistaminen eivät johtaneet toivottuun tulokseen, koska siihen käytettiin väkivaltaa ja pakkoa. Sen sijaan vapaa, demokraattinen sosiaalikulttuurinen prosessi johtaa kirjoittajien mukaan luonnollisesti sekularisaatioon. Tällainen sekularisaatio ei ole ateistista tai aktiivista, koska useimmiten uskonto on uskonnottomille ihmisille yhdentekevää. He eivät kirjoittajien

käyttämän esimerkin mukaan keskustele myöskään härkävankkureiden hyödyllisyydestä, koska näitä ei enää käytetä.

Kirjoittajat korostavat, että tutkimusten mukaan sekulaarit ihmiset opettavat lapsilleen eettisyyttä ja hyviä elämänarvoja siinä missä uskonnollisetkin vanhemmat – elleivät jopa enemmän tai paremmin. Keskeisinä asioina ovat tuolloin empatia ja myötätunto, jotka usein puuttuvat sääntöihin, pelkoon ja rangaistuksiin nojaavasta uskonnollisesta kasvatuksesta (helvettioppi). Uskonnottomat osoittavat myös enemmän ymmärrystä heikossa asemassa olevia ihmisiä ja erilaisia vähemmistöjä kohtaan. He uskaltavat myös useammin myöntää tietämättömyytensä olemassaolon suurissa kysymyksissä ja ohjaavat lapsiaan itsenäiseen ajatteluun. He eivät pelkää kuoleman jälkeistä elämää eivätkä valmistaudu siihen. Uusimpien tutkimusten mukaan ihmiset eivät mitenkään itsestään selvästi käännä elämänsä suurissa kriiseissä uskonnon puoleen. Kirjoittajat korostavat, että kirkkoilla voi olla merkittävä rooli suuriin onnettomuuksiin – kuten Estonian uppoamiseen – liittyvässä surutyössä, mutta se ei niinkään johdu uskonnosta vaan kirkon sosiaalisesta roolista. Monet sekulaarit ihmiset menevät kirkossa naimisiin tai osallistuvat esimerkiksi joulun viettoon kirkossa, koska se kuuluu perinteeseen.

Yhä useammat ihmiset länsimaissa kokevat vastaansanomattomasti, että ihminen voi olla kaikin tavoin hyvä ja hyväksyttävä riippumatta hänen uskonnostaan tai uskonnottomuudestaan, etnisestä taustastaan tai sukupuolisesta suuntautumisestaan. Perinteiset kristilliset käsitykset eivät enää hallitse länsimaisen ihmisen omaatuntoa samalla tavalla kuin vaikkapa 50 vuotta sitten.

Poikkeuksia?

Teoksensa viimeisessä luvussa kirjoittajat keskusteleivat mahdollisista poikkeustapauksista. Tällaisia ovat Irlanti ja Puola, joissa katolisella kirkolla on ollut poliittisen historian rajujen vaiheitten takia vahva kansallista identiteettiä rakentava ja

kantava rooli. Kirkolla on ollut näissä maissa myös paljon merkittäviä sosiaalisia ja yhteiskunnallisia funktioita (köyhäinhoito, orpokodit, sairaalat...), jotka ovat vahvistaneet kansalaisten uskonnollisuutta. Irlannissa yhteiskunnan vahvistuminen 1990-luvulta alkaen sekä katolisen kirkon pedifiilikriisin paljastuminen ovat rajusti heikentäneet perinteistä uskonnollisuutta. Puolassa yhteiskunnan demokratisoituminen reaalisosialismin luhistumisen jälkeen toi mukanaan sekularisaation, jota maan konservatiiviset piirit ovat yhdessä kirkon kanssa ryhtyneet vastustamaan. Puola onkin muiden vaakalaudalla olevien itäeurooppalaisten demokratioiden tapaan sisäisesti jakautunut maa.

Neuvostoliitto ei onnistunut kitkemään pois ortodoksista uskoa. Vaikka on hyvin vaikea arvioida uskonnollisuuden kehitystä tuona aikana, sen voi hyvällä syyllä olettaa säilyneen paremmin kuin kommunistiset vallanpitäjät toivoivat. Reaalisosialismin dramaattisen lopun jälkeen ortodoksinen kirkko elpyikin varsin nopeasti Venäjällä. Venäläinen yhteiskunta ei ole modernisoitunut, pluralisoitunut eikä demokratisoitunut, ja siellä ortodoksinen usko kytkeytyy vahvasti nationalismiin. Tässä mielessä Venäjän kehitys vahvistaa sekularisaatioteorian keskeisten piirteiden paikkansapitävyyden.

Reunahuomautus uskonnollisuudesta ja uskonnollisista ihmisistä

Mielestäni kirjoittajat onnistuvat käyttämänsä laajan aineiston valossa osoittamaan, että uskonnollisuus (uskomukset, käytännöt ja yhteisöllinen aktiivisuus) ovat tuntuvasti vähentyneen viime vuosikymmenten kuluessa. Näin on tapahtunut paitsi länsimaissa myös muualla moniarvoistuvassa ja demokratisoituvassa maailmassa – vaikka kirjoittajien käyttämät kyselytulokset kattavatkin ainoastaan kaksi kolmannesta maailman maista. Ainoa huomautukseni koskee kuvaa, jonka he antavat uskonnollisuuden luonteesta ja uskonnollisista ihmisistä. Vaikka tarkoitan tässä erityisesti kristittyjä länsimaita, uskon sen koskevan joiltakin osin myös muita uskontoja.

Teoksen *Beyond Doubt* kirjoittajat lähtevät siitä, että kaikki kyselytutkimuksiin vastaavat ihmiset joko uskovat yliluonnolliseen maailmaan (kaikkivaltias Jumala, paholainen, enkelit jne.) tai sitten nimenomaan kiistävät sen olemassaolon. Kuitenkin suuri osa 1800-luvulta alkaen kehittyneestä protestanttista teologiaa ja sen vaikutuspiirissä ollut kirkollinen kulttuuri ovat siirtäneet kristillisen uskon painopisteen pois perinteisestä yliluonnollisesta maailmasta. Painopiste on siirtynyt uskon eettisiin, eksistentiaalsiin ja hengellisiin kysymyksiin, joilla yhtä kaikki on perustansa kaikkien aikojen kristillisissä lähteissä, myös Raamatussa.

Yliluonnollinen jää tällaisen teologian ja uskon tasolla mysteeriksi, joka antautuu uskon kohteeksi vain käsitettävissä ja konkreettisissa kysymyksissä. Esimerkiksi uskon perimmäisenä kohteena olevaan Jumalaan uskotaan vaikkapa siksi, että uskotaan Jeesuksen julistamaan lähimmäisenrakkauteen, jota kristillisessä elämässä ei ole ilman uskoa Jumalaan, olipa tällainen perimmäinen usko kuinka epämääräistä tai runollista tahansa. Suuri osa länsimaisista koulutetuista kristityistä tekee uskosta puhuessaan vaistomaisesti yliluonnollisesta maailmasta salaisuuden. Sen annetaan pysyä salaisuutena, kun uskotaan monenlaisiin merkityksiin, joita usko sisältää. Välillä tuntuu siltä, että kirjoittajat vaativat uskovalta ihmiseltä viattomuutta, jonka monet länsimaiset kristityt ovat menettäneet jo kauan sitten.

Kyselyissä mitattava uskonnollisuus muodostaa usein kokonaisuuden, johon monet vastaajat suhtautuvat erittelemättömästi. Usein kristitty, joka uskoo Jumalaan, uskoo myös kuolemanjälkeiseen elämään ja vaikkapa enkeleihin. Myöntävät ja osin myös kieltävät vastaukset uskon sisältökysymyksiin voivat pitää sisällään useita erilaisia ja toisistaan poikkeavia näkemyksiä. Osa uskovista pitää uskomiaan asioita dogmaattisessa ehdottoman tosina, kun taas jotkut uskovat niihin niiden eettisen tai hengellisen merkityksen vuoksi.

Länsimaiden protestanttiset kirkot ovat muuttuneet huomattavasti viimeisen kolmen vuosikymmenen aikana. Dogmaattisuus on väistynyt monin tavoin eettisyyden, sosiaalisen toiminnan ja hengellisyyden tieltä. Jotkut gallupeissa Jumalaan ja

tuonpuoleiseen maailmaan uskomattomiksi ilmoittautuvista saattavat kokea uskonnolliset kysymykset hyvinkin samaan tapaan kuin jotkut uudistuneessa kirkossa aktiiviset kristityt. He eivät puhu samaa kieltä, eivät liiku samoissa piireissä eivätkä ilmaise perimmäisiä asioita koskevia tunteitaan samalla tavalla. Mutta heillä voi olla paljonkin yhteistä.

Luulisin, että sekularisaatioteorian vastustajat ovat vastustaneet teoriassa ennen kaikkea sen yksioikoisuutta – sitä, että ihmiset ja heidän suhteensa uskontoon voidaan kyselyiden perusteella laadittujen tilastojen nojalla jakaa kahteen jyrkästi toisistaan poikkeavaan ryhmään: niihin, jotka uskovat ja niihin, jotka eivät usko. Käsillä olevassa tutkimuksessa toimitaan kuitenkin metodisesti oikein. Kumpaakin ryhmää ymmärretään asetetun tehtävän mukaisesti. Kyselytutkimuksessa annettuja vastuksia tulkitaan kokonaisuutena ja suhteessa toisiinsa. Kokonaisuus asetetaan erilaisiin yhteiskunnallisiin konteksteihin, ja kaikesta tästä voidaan tehdä varsin vakuuttavia johtopäätöksiä, joita olen yllä kuvannut.

Sekulaareista ihmisistä annetaan teoksessa sympaattinen kuva, etenkin sivuilla 120–122, joilla kuvataan heidän arvojaan. Myönteisen kuvan tekee eläväksi kuvaus uskonnollisesti välinpitämättömästä sympaattisesta ruotsalaisesta eläkeläispariskunnasta (Britta ja Torvald, s. 132–133). Koska kyselytutkimus ja sen tulkinta johtavat jakamaan vastaajina esiintyvät ihmiset kahteen jyrkästi toisistaan poikkeavaan massaan, tekee mieli kuvitella uskovainen vastapari Brittalle ja Torvaldille. Sellainen voisi olla vaikkapa uskovainen ruotsalainen eläkeläispariskunta, Henrietta ja Edvard.

Henriettalle ja Edvardille on olennaista, että he uskovat yliluonnollisiin olentoihin ja maailmoihin, joihin liittyen hänellä on erilaisia rituaalisia käytäntöjä (s. 9–10). Tämän vuoksi heidän elämänsä hallitsee auktoriteettiusko. Koska he uskovat taivaaseen ja helvettiin, heidän elämänsä hallitsevat myös rangaistuksen pelko ja palkinnon toivo. Toisin kuin sekulaarit ihmiset, Henrietta ja Edvard eivät osaa ajatella itsenäisesti eivätkä suhtautua nöyrästi elämän suuriin kysymyksiin. He eivät

osaa tuntea eivätkä osoittaa myötätuntoa (s. 121). Nietzscheä mukaillen: koska Henrietta ja Edvard eivät rakasta ketään, he sanovat rakastavansa Jumalaa.

Vaatisi aivan oman tutkimuksensa selvittää, millaisia ihmisiä Jumalaan edelleen uskovat ihmiset ovat. Ehkäpä heidän joukossaan on muunkinlaisia ihmisiä kuin Henrietta ja Edvard.



Venäjän pelko on typeryyden alku

Stimulusta on alkanut pahasti nyppiä ylenmääräinen pelottelu ja liioitteleva kauhistelu Venäjän sotilaallisella iskukyvyllä ja tulevaisuusvisioilla, joissa Venäjä hyökkää milloin Suomeen ja Baltiaan, milloin Puolaan ja milloin Saksaan – tai joskus kaikkiin yhtä aikaa. Aivan kuin Venäjän ulkopuolella otettaisiin tosissaan fanaattisten höyrypäiden venäläisissä tv-ohjelmissa esittämät väkivaltafantasiat, joissa Venäjä vain oikeutetusti palauttaa haltuunsa sille luonnollisesti kuuluvat alueet, vaikka ydinaseiden avulla.

Uusin huvittava pelottelun aihe on amerikkalaisten poliitikkojen esiin ottama venäläisten hanke sijoittaa avaruuteen ydinaseita. Sehän tiedetään, että republikaaneihin, jotka muuten estävät lisätuen Ukrainalle, uppoaa mikä valhe tahansa – katsotaan vain, miten kritiikittömästi he suhtautuvat **Trumpin** pajunköyteen. Myös putinisteja riittää heidän riveissään. Mutta muistellaanpa vähän lähimenneisyyttä. Miten onnettomasti kävikään Venäjän yrityksen laskea miehittämätön alus kuuhun viime elokuussa? Suurempi vaara Venäjän avaruusydinaseissa olisi todennäköisesti se, että ne rysähtäisivät hallitsemattomasti jonnekin kuin se, että ne toimisivat tarkoitetulla tavalla.

Venäjän armeijan suunnitellusta kolmen päivän paraatimarssista Kiovaan tulee aivan kohta kuluneeksi kaksi vuotta. Kaksi vuotta – ja mikä on tilanne? Ohjuksia ja lennokkeja kyllä riittää Ukrainan kaupunkeihin päivittäin siviilejä tappamaan, mutta Venäjän maajoukot ovat jumittuneet Itä- ja Etelä-Ukrainaan ja kärsivät siellä valtavia miestappioita ja kalustomenetyksiä. Sotilaita Venäjä menettää noin tuhat päivässä, ja tykistön ja erilaisten panssariajoneuvojen menetykset lasketaan päivittäin monissa kymmenissä. Ukrainalaiset tuhoavat venäläisiä tankkeja sellaista vauhtia, että käytössä taitavat olla jo toisen maailmansodan aikaiset mallit. Venäjän Mustanmeren laivastosta kolmasosa on päivitetty sukellusveneiksi – alukset ovat päätyneet Ahdin valtakuntaan.

Venäjän armeija on menettänyt Ukrainassa jo niin paljon sotilaita ja upseereita, että se joutuu kaapimaan tynnyrin pohjia tykinruokaa etsiessään. Vankiloiden asukit ja vähemmistökansojen miehet on kohta nekin käytetty, joten taitaa kohta olla aika heittää rintamalle johtavien poliitikkojen lapset ja Z-nuorisokaaderit Pietarista ja Moskovasta. Ja silti länsimaissa kuvitellaan, että Venäjällä olisi vielä jossakin hyvin koulutettuja reservejä vain odottamassa ”tositoimia”.

Länsimaisia tiedotusvälineitä ja yksityisiä sotatarkkailijoita seurattaessa voisi hyvinkin luulla, että Ukraina on hätää kärsimässä ja Venäjä ihan kohta vyörymässä Puolan rajoille. Taitaa olla niin, että uutinen ei ole enää se, että Ukraina pistää Venäjälle tehokkaasti kamppoihin vaan se, jos Venäjä välillä pääsee suurin vaivoin etenemään jonkin itäukrainalaisen kylän liepeille, josta se kyllä sitten jo kohta ajetaan käpälämäkeen. Mutta sehän ei enää ole uutinen vaan arkea.

Ehkä Venäjästä painajaisunia näkevät länsimaiset poliitikot ja muut vain elävät menneisyydessä, jossa Venäjän armeijalla oli tarunomainen maine – se oli huippuunsa viritetty taistelukone, jota ei kukaan voinut pysäyttää, kun se pääsi vauhtiin. Jotenkin se nyt vain ukrainalaisilta onnistui – ja siitä on länsimaiden syytä

olla kiitollisia ja näyttää kiitollisuutensa Ukrainalle jatkuvalla ja riittävällä tuella.
Slava Ukrajini!

Vartija N:o I/2024

V. 1888 perustettu riippumaton aikakauslehti

136. vuosikerta

Julkaisija:

Vartija-aikakauslehden kannatusyhdistys r.y. (riippumaton yhdistys)

ISSN 0782-033X

www.vartija-lehti.fi

toimitus@vartija-lehti.fi

Päätoimittajat:

(vastaava)

Matti Myllykoski

Isonnevantie 41 A 9

00320 Helsinki

p. 050-3182453

matti.myllykoski@helsinki.fi

Mikko Ketola

Kirkkohistorian laitos

PL 33, 00014 Helsingin yliopisto

p. (09) 19122055

mikko.ketola@helsinki.fi

Vartijan kannatusyhdistyksen jäsenyys vuodelle 2024

Vartijan tukijäsen saa kaikki lehden numerot ja e-kirjat välittömästi niiden ilmestyttyä pdf-tiedostoina sähköpostiinsa. Lisäksi hän saa toimituksen uutiskirjeen ja kutsuja kiinnostaviin lukijatapaamisiin. Lehden nettisivulle uudet numerot ilmestyvät kaikkien luettaviksi pari kuukautta myöhemmin. Lukijatapaamisista tiedotetaan vain lehden tukijoille.

Vapaaehtoinen tukijäsenmaksu 20 € (opiskelijat ja työttömät 10 €) yhtä lukijaa kohden vuodelle 2024 maksetaan lehden Danske Bankin tilille FI79 8146 9710 2040 57. Viestitilaan maksaja merkitsee e-lehden ja e-kirjojen saajan tai saajien **sähköpostiosoitteen** ja varmuuden vuoksi myös **puhelinnumeron**. Maksaja saa välittömästi tiedon lehden julkaisemisesta Vartijan nettisivulla. Lisätietoja asiasta antaa matti.myllykoski@helsinki.fi

Toimitusneuvosto

Tuomas Vaura (pj.), Mikko Ketola, Matti Myllykoski, Niilo Rantala.

Vinjettikuvat: Anssi Rauhala