



HELSINGIN YLIOPISTO

Aika on

Ajan käsittämisen eri tasot Saarnaajan kirjassa

Teologian ja uskontojen tutkimuksen koulutusohjelma
Maisterintutkielma

Laatija:
FT Martti Troberg

Ohjaaja:
Professori Martti Nissinen

29.4.2026

Työn nimi: Aika on. Ajan käsittämisen eri tasot Saarnaajan kirjassa

Tekijä: Martti Troberg

Kuukausi ja vuosi: huhtikuu 2026

Sivumäärä: 66

Avainsanat: Saarnaaja, aika

Tiivistelmä:

Saarnaajan kirjan syntytaustasta on useita eri teorioita. Teksti on syntynyt 300–100-luvuilla eKr. Kirjoittajia on mahdollisesti ollut useita, mutta tekstiä välittäneitä ryhmiä ovat yhdistäneet samankaltaiset arvostukset tekstin merkityksen suhteen, mikä on luonut säilyneelle tekstille tietynlaisen koherentin rakenteen.

Tekstin syntyajankohdalla Välimeren piirissä laajemminkin tapahtui useita samanaikaisia poliittisia, taloudellisia ja yhteiskunnallisia murroksia, jotka saivat ihmiset pohtimaan myös laajemmin maailmankatsomuksellisia kysymyksiä. Myös aikaan liittyvä ajattelu oli Välimeren piirin kulttuureissa hyvin samankaltaista, eikä Saarnaajan kirjankaan suhteen ole aiemmasta tutkimuksesta poiketen havaittavissa selviä heprealaisia tai hellenistisiä piirteitä.

Aika hahmottuu Saarnaajan kirjassa toisaalta kirjoittajan henkilökohtaisena aikana hänen esittäessään ajatuksensa elämänkerrallisessa muodossa. Toisaalta hän pohtii aikaa ihmisen elämässä yleisemmin ja kosmologisena käsitteenä. Aiemmista heprealaisen Raamatun kirjoista poiketen aika ei Saarnaajassa enää ole luonteeltaan kollektiivista koko Israelin kansaa koskevaa, vaan individualistista.

Aika on Saarnaajassa samalla kertaa syklistä, toisteellista, ja samalla kertaa lineaarista, kuolemaan loppuvaa. Elämästä on nautittava nyt, koska kuoleman jälkeen ei enää ole mahdollista nauttia. Ihmisen tulee kuitenkin muistaa, että kaikki

elämän nautinnot ovat ohikiitäviä, vain korkeintaan tämän elämän ajan kestäviä, eikä niiden varaan tule rakentaa elämäänsä. Tämän kaiken ohikiitävyyden ymmärtäminen saa ihmisen luopumaan halustaan kontrolloida elämäänsä ja aikaansa ja tyytymään Jumalan tahtoon. Tätä on kirjoittajan tarkoittama Herran pelko, jota hän pitää tärkeämpänä viisauden lähteenä kuin yksittäisten käskyjen noudattamista.

Sisällys

1	Aika on Saarnaajan jälkeen – tutkimuskysymykset ja Saarnaajan jälkivaikutukset	5
1.1	Aika ja Saarnaaja - tutkimuskysymykset	5
1.2	Maailmankieltämisestä eksistentiaaliin: Saarnaajan tulkintahistoriaa	7
2	Aika on kirjoittaa Saarnaaja – tulkintoja Saarnaajan syntyhistoriasta	11
2.1	Salomon testamentti vai heresiaa: kirjan tie kaanoniin	11
2.2	Saarnaajan syntyajankohta ja -ympäristö	15
2.3	Eri kulttuurien vaikutteet Saarnaajassa	18
3	Aika ei ole ja on – aika heprealaisessa ja kreikkalaisessa kulttuurissa	24
3.1	Aikaa ei ole – aika heprealaisessa kulttuurissa	24
3.2	Aika on – ajan käsittäminen hellenistisessä kulttuurissa	27
3.3	Aika on nyt – heprealaisen ja kreikkalaisen aikakäsityksen vertailua	29
4.	Aika on löytää kaiken merkitys ja oikeudenmukaisuus – Saarnaajan teologian ydin	31
4.1.	Tieto ja viisaus Saarnaajassa	31
4.2.	Jumala ja oikeudenmukaisuus	33
4.3.	הֶבֶל Hebel – ristiriitoja poistava vai synnyttävä käsite	36
5.	Aika Saarnaajassa	40
5.1.	Saarnaajan henkilökohtainen aika	40
5.2.	Ihmisen aika	45
5.3.	Kosminen aika	49
5.4.	Apokalyptinen aika	52
6.	Aika on Herran pelkoa	56
	Kirjallisuus	61

1 Aika on Saarnaajan jälkeen – tutkimuskysymykset ja Saarnaajan jälkivaikutukset

1.1 Aika ja Saarnaaja - tutkimuskysymykset

Aika on syntyä ja aika on kuolla, aika on istuttaa ja aika repiä maasta. (Saarnaaja 3:1–2). Saarnaajan kirja on tunnettu sen kolmannen luvun runomaisista jakeista, jotka käsittelevät aikaa. Saarnaajan kirjaa on pidetty yleisesti myös vaikeaselkoisena ja sisällöltään ristiriitaisenakin kirjana.

Saarnaajan kirja on tietyllä tapaa lohdullisen inhimillinen. Se käsittelee kysymyksiä, jotka ovat aina askarruttaneet ihmisiä: miten oikeudenmukaisuus toteutuu, miten pitäisi elää hyvä elämä. Se on inhimillinen myös siinä mielessä, että se kuvaa yhden ihmisen kamppailua näiden perimmäisten kysymysten parissa – kamppailua, joka etenee epävarmasti eri vaihtoehtoja hakien pääsääntöisesti omiin havaintoihin tukeutuen. Juuri kirjan sanoman kytkeminen yhden ihmisen pohdintoihin tekee sen sanomasta helpommin lukijalle samaistuttavan.

Samaistuttavuutta lisää sen ristiriitaisuus: asiat eivät ole kirjoittajalle selviä ja eri vaihtoehtoja pohtiessaan hän päätyy ensi näkemältä ristiriitaisiinkin johtopäätöksiin. Toisaalta kaikki, mitä auringon alla tapahtuu, on pelkkää pahaa, turhuutta ja tuulen tavoittelua (2:17). Toisaalta kuitenkin vaivannäkönsä keskellä ihmisellä ei ole muuta onnea kuin syödä ja juoda ja nauttia elämän iloista (2: 24). Toisaalta maailma on epäoikeudenmukainen: on hurskaita, joiden käy niin kuin he olisivat tehneet vääryyttä, ja on jumalattomia, joiden käy niin kuin he olisivat tehneet oikein. (8: 14). Toisaalta Jumala vaatii ihmisen kaikesta tuomiolle (11:9). Kirja ei selvästi halua päästää lukijaansa helpolla.

Olen aikaisemmin tutkinut mentaliteettihistoriaa ja modernin mentaliteetin tuloa varsinaissuomalaiselle maaseudulle 1800-luvun alussa. Eräs tutkimukseni tavoitteista oli selvittää, miten yksilöt hahmottivat aikaa. Esimodernissa yhteiskunnassa aika koettiin yhteisöllisenä. Yhteisön kautta yksilön subjektiivinen aika kytkeytyi sykliseen luonnonaikaan: vuodenaajat vaihtuivat toistuen aina uudelleen ja yksilö yhteisön jäsenenä hengitti vuodenaikojen vaihtelun rytmissä.¹ Yksilön elämänkaarikin noudatti koko yhteisön kokemaa syklisyyttä ja sen vaiheet olivat yksilöstä riippumatta varsin samanlaiset. Tämän syklisen aikakäsityksen muuttuminen lineaariseksi on nähty eräänä modernin murroksen merkinä. Modernissa aikakäsityksessä nykyisyys erotetaan selkeästi

¹ Troberg 2025,20.

menneisyydestä, ja se on suuntautunut kohti tulevaisuutta, joka ei enää ole deterministisesti määrätynyt.² Saarnaajassa aika tuntuu kulkevan samanaikaisesti sekä syklisesti että lineaarisesti, mikä on aiemman tutkimukseni valossa hyvin kiinnostavaa.

Tässä tutkimuksessa olen lähtenyt kartoittamaan Saarnaajan näkemyksiä ajasta. Ensimmäisessä alaluvussa perehdyn Saarnaajan reseptiohistoriaan: miten Saarnaajan kirja on kokonaisuutena ymmärretty eri aikoina: missä määrin aikaulottuvuus on ollut lukijoiden kiinnostuksen kohteena.

Tutkimuksen toisessa luvussa käyn läpi Saarnaajan tutkimushistoriaa, joka historialliskriittisessä hengessä on hyvin pitkälle keskittynyt erilaisiin tulkintoihin Saarnaajan kirjan syntyhistoriasta: milloin kirja on syntynyt, kuinka yhtenäinen se on, minkälaisessa kontekstissa se on syntynyt ja minkälaisia vaikutteita se on saanut heprealaista kulttuuria ympäröineistä kulttuureista. Vasta viime vuosina tutkimus on asettanut kirjan sisältöä erilaisiin tulkintakehyksiin.

Kolmannessa luvussa käsittelen tutkimukseni pääkohteena olevaa aikaa: sitä miten aika käsitettiin toisaalta heprealaisessa kulttuurissa ja toisaalta Saarnaajan kirjan synty-ympäristönä olleessa hellenistisessä kulttuurissa.

Neljännessä luvussa käyn tutkimuskirjallisuuden avulla läpi erilaisia tulkintoja Saarnaajan teologiasta nähdäkseni kuinka merkityksellinen tekijä aika ja sen hahmottaminen olivat ylipäänsä Saarnaajan kirjassa.

Viidennessä luvussa käsittelen aikaa nimenomaisesti Saarnaajan kirjassa. Ensin sitä, miten Kohelet hahmottaa ja merkityksellistää aikaa kertoessaan oman elämänsä vaiheista. Sitten, kuinka hän yleistää omat kokemuksensa laajemminkin ihmistä koskeviksi. Lopuksi käsittelen sitä, minkälaisen merkityksen Saarnaajan kirjoittajaksi mainittu Kohelet antaa ajalle jumalakuvasaan ja kosmologiassaan. Viimeisessä alaluvussa käsittelen Saarnaajaan yhteyksiä sitä ajallisesti seuranneeseen apokalyptiseen kirjallisuuteen.

Viimeisessä kuudennessa luvussa kokoan havaintoni yhteen ja peilaan niitä heprealaiseen ja hellenistiseen aikakäsitykseen ja Saarnaajaan teologiaan.

² Troberg 2025,21.

1.2 Maailmankieltämisestä eksistentialismiin: Saarnaajan tulkintahistoriaa

Saarnaajan kirja ei ollut ilmeisen keskeinen varhaiskristittyjen uskontulkinnassa: varhaiskristillisessä kirjallisuudessa on verrattain vähän mainintoja Saarnaajasta. Esimerkiksi Uuden testamentin kirjoissa ei ole suoria viittauksia Saarnaajaan ja apokryfisissä kirjoissakin vain Hermaan paimenessa.³ Tämä on tietysti loogista siinä mielessä, että kirjassa ei viitata pelastushistoriaan, siinä ei ole apokalyptisia ennustuksia ja Jumalastakin kirjassa puhutaan varsin vähän. Kirja oli toki Septuagintan osana ja sinällään varhaiskristityille pyhä kirja, mutta he näkivät kirjan ennen kaikkea protoevankelistisena: kirjassa osoitettiin maailman turhuus ilman pelastavaa Jumalaa.⁴

Varhaisin kristillinen kirjoittaja, joka käsitteli Saarnaajan kirjaa systemaattisesti, oli v.245 kirjoittanut Gregorios Thaumaturgos.⁵ Teologiselta jälkivaikutukseltaan häntä painavampi oli Hieronymuksen v.388 kirjoittama kommentaari, joka oli luetuin Saarnaajaa käsittelevä kirja aina Bonaventuran kommentaariin saakka.⁶

Hieronymus kiinnitti huomiotaan Saarnaajan maailmankielteisyyteen: jos kaikki maailmassa oli turhaa, oli viisainta vetäytyä maailmasta ja kaikesta maallisesta.⁷ Tosin Hieronymuskin ihmetteli, miten kaikki voi olla turhuutta, jos Jumala oli kuitenkin luonut lähtökohtaisesti vain hyvää. Hän päätyikin johtopäätökseen, että kaikki on katoavaista, vain Jumala pysyy.⁸ Periaatteessa siis maailman halveksiminen oli sen Luojan halveksimista.⁹ Tuomas Kempiläinen kiteytti tämän ajatuksen niin, että kaikki muu on turhuutta paitsi Jumalan rakkaus ja hänen palvelemisensa.¹⁰ Samaan lopputulokseen oli tullut aiemmin jo Ambrosius.¹¹ Saarnaajaa ei siis pidetty muodostumassa olleen kristillisen opin kannalta keskeisenä kirjana.

Keskiajan lopulla Saarnaajaa käytettiin myös hyvinkin villeihin teologisiin opinkappaleisiin. 1400-luvulla kirjoitetun ”Noitavasaran” kirjoittajat perustelivat

³ Longman III 1998, 30.

⁴ Anderson 1997,235. Gerstenberger 2018.

⁵ Christianson 2012,42.

⁶ Christianson 2012,45.

⁷ Christianson 2012, 46.

⁸ Christianson 2012,123.

⁹ Christianson 2012, 125.

¹⁰ Christianson 2012, 128.

¹¹ Dell 2013, 49.

Saarnaajan avulla sitä, että juuri naiset olivat altteimpia solmimaan liiton paholaisen kanssa ja ryhtymään noidiksi.¹²

Reformaatioaikana Saarnaaja nousi uudelleen kiinnostuksen kohteeksi. Vaikka Saarnaaja ei Hieronymuksen näkemyksen mukaan suoranaisesti pitänytään maailmaa suoranaisesti turhana tai pahana, Luther kritisoi hänen näkemyksiään Saarnaajasta juuri sillä perusteella, että sen maailmanhalveksunta aiheutti luostarielämän ihannoimisen ja kristittyjen vetäytymisen maailmasta ja yhteiskuntaelämästä.¹³

Saarnaaja sopi muutoinkin hyvin renessanssi- ja reformaatioajan skeptiseen ja yksilökeskeiseen henkiseen maailmaan. Tosin ajan kirjoittajat tulkitsivat sitä hyvin eri tavoin. Luther luennoi Saarnaajan kirjasta v.1526 ja näki Saarnaajan myös tukevan hänen ajatteluaan ihmisen sidotusta tahdosta.¹⁴ Saarnaajan deterministinen ajattelu siitä, että kaikki tapahtui aikanaan, sopi hyvin Lutherin ajatukseen ihmisen sidotusta tahdosta. Reformaatio arvosti Saarnaajan näkemystä ihmisen kyvyttömyydestä Jumalan edessä.¹⁵ Myös Erasmus Rotterdamilainen, Lutherin kiistakumppani keskusteluissa ihmisen vapaasta tahdosta, ammensi Saarnaajasta ”Tyhmyyden ylistyksessään” v.1509 nähdessään typeryyttä kaikkialla ympärillään.¹⁶

Humanistit yleisemmin näkivät Saarnaajan turvallisena varoittavana esimerkkinä siitä, kuinka uusien tieteiden tuoma uusi ajattelu toi tiedon määrällisestä kasvusta huolimatta ihmiselle vain surua.¹⁷ Monet renessanssihumanistit esimerkiksi Montaigne huomasivat Saarnaajan retorisesti loisteliaan tyylin ja pyrkivät jäljittelemään sitä.¹⁸

1700-luvun valistusfilosofia toi uuden lähestymiskulman Saarnaajaan: nyt sieltä haettiin perusteluja rationalismille ja deismille.¹⁹ Kuvaavaa Saarnaajan valistusfilosofien keskuudessa nauttimasta arvostuksesta on se, että Voltaire, joka yleisemmin suhtautui ironisesti ja jopa pilkallisestikin raamatullisiin teksteihin, kirjoitti vuonna 1788 Saarnaajasta täysin ilman ironiaa ja satiiria. Voltaire näki selvästi itsensä viisautta tavoittelevan Koheletin hahmossa.²⁰ Voltaire palasi Saarnaajaan turhuustematiikkaan

¹² Christianson 2012,61.

¹³ Christianson 2012, 129.

¹⁴ Christianson 2012, 64.

¹⁵ Gerstenberger 2018.

¹⁶ Christianson 2012, 65.

¹⁷ Christianson 2012, 64.

¹⁸ Christianson 2012, 68.

¹⁹ Christianson 2012, 80.

²⁰ Christianson 2012,84,88.

moneen otteeseen myöhemminkin ja totesi eräälle ystävälleen lähettämässään kirjeessä pohtiessa oma elämäänsä, että mikään ei ole parempaa kuin elää rakkaidensa kanssa nauttien työstään. Kaikki muu on turhuutta.²¹

Myös Voltairen ystäväpiiriin kuulunut Preussin kuningas Fredrik Suuri piti Saarnaajaa eräänä suosikkiteksteistään ja Voltairen hengessä halusi eristäytyä omaan Potsdamin palatsiinsa musiikin ja metsästyksen pariin – Saarnaajan sanoin nauttimaan maallisista iloista.²²

Kuvataiteissa Saarnaaja toimi 1600-luvulta romantiikan aikakaudelle innoittajana useissa memento mori-maalauksissa, joissa tyypillisesti oli asetettu pääkallo kuvaamaan kaiken katoavaisuutta ja sen ympärille viinilasi ja soittimia kuvaamaan maailman iloista nauttimista.²³

Toisen maailmansodan jälkeen filosofiassa ja psykologiassa merkittäväksi tutkimuksen suuntaajaksi nousi eksistentialismi. Psykologi Victor Frankl oli selvinnyt elossa keskitysleireiltä ja totesi, että useita leireiltä elossa selvinneitä yhdisti se, että he olivat kyenneet säilyttämään elämällään jonkinlaisen tarkoituksen. Filosofit Jean-Paul Sartre kiteytti tämän vaatimuksena, että jokaisen ihmisen oli itse muodostettava omalle elämälleen tarkoitus. Teologisessa tutkimuksessa Kohelet alettiin nyt nähdä jonkinlaisena eksistentialismin edelläkävijänä, kapinallisena yksilönä, joka ei tyytynyt valmiisiin näkemyksiin elämän tarkoituksesta.²⁴

Tuoreimmat Saarnaajan kirjan reseptiotavat liittyvät postkoloniaaliseen tutkimukseen. Postkoloniaalinen näkökulma on korostanut Saarnaajan kuvaavan ikuista sorrettujen taistelua epäoikeudenmukaisuutta vastaan. Tosin tämäkin taistelu on turhaa: aina on ollut ja aina on oleva sorrettuja ja sortajia, ja sorrettujen on vain kärsittävä.²⁵ Tämä näkökulma on tarjonnut runsaasti samaistumiskohteita eri aikakausien lukijoille: maailman vääryydet rasittavat, mutta vain harvat viitsivät osallistua niiden korjaamiseen.²⁶

²¹ Christianson 2012, 148.

²² Christianson 2012, 87.

²³ Christianson 2012, 148.

²⁴ Christianson 2012, 105.

²⁵ Dell 2013, 80–81.

²⁶ Nissinen 2000, 178.

Vaikka Saarnaaja ei olekaan kristillisen opin kannalta perinteisesti keskeisenä pidetty kirja, sitä on pidetty mielenkiintoisena kaikkina vuosisatoina. Toisaalta kirjan yksilökeskeisyys on kiinnostanut monia tulkitsijoita. Toisaalta kirjan ratkaisemattomana päättynyt kamppailu oikeudenmukaisuuden ongelman parissa on tarjonnut eri vuosisadoilla ja erilaisissa ympäristöissä kuhunkin tulkintaympäristöön sopivaa samaistumispintaa. Mary Mills muistuttaakin, ettei mikään teksti ole tyhjiössä: jo kun teksti kopioidaan, se on eri ympäristössä ja kontekstissa kuin synty-ympäristönsä.²⁷ Pelkästään päätös tekstin kopioimisesta kertoo, että sitä on pidetty kopiointiympäristössään jollakin tavalla merkityksellisenä.

Martti Nissinen näkeekin Saarnaajan kirjan erityisen hyvänä esimerkkinä siitä, kuinka lukijan oma elämännäkemyks ohjaa tekstin merkitystä.²⁸ Saarnaajasta tehdyt tulkinnat ovat kaikkina aikoina pohjautuneet selvästi kunkin tulkitsijan omaan taustakontekstiin.

Ehkä tekstin esittäminen Koheletin henkilökohtaisena pohdintana on automaattisesti ohjannut tekstin tulkitsijat tulkitsemaan tekstiä muita Raamatun tekstejä selvemmin omasta henkilökohtaisesta viitekehystänsä käsin. Saarnaajassa puhuu ihminen, johon toiset voivat samastua ja toiset eivät. Toisille Saarnaajan ajatukset tuntuvat läheisiltä ja toisille hän on elämään kyllästynyt kyyninen ajattelija.²⁹

²⁷ Mills 2003, 11.

²⁸ Nissinen 2006, 34.

²⁹ Nissinen 2000, 186.

2 Aika on kirjoittaa Saarnaaja – tulkintoja Saarnaajan syntyhistoriasta

2.1 Salomon testamentti vai heresiaa: kirjan tie kaanoniin

Kirjan sanoma koettiin jo ilmeisen varhain ongelmallisena: toisaalta kirja oli ristiriitainen itsensä kanssa ja toisaalta vanhan juutalaisen tradition kanssa. Ongelmat nähtiin niin suuriksi, että oli koettu tarpeelliseksi löytää selitys sille, että kirja oli ylipäänsä hyväksytty kaanoniin. Perinteisesti kanonisoinnin perusteiksi on tarjottu toisaalta Saarnaajan epilogin ortodoksia piirteitä ja toisaalta kirjan yhdistämistä kuningas Salomoon.³⁰

Pyrkimys ortodoksisuuteen johti haluun harmonisoida teksti tooran kanssa. Tämä onkin Saarnaajan tutkimushistoriassa johtanut pyrkimyksiin tulkita sitä tavoilla, jotka ovat tukeneet kanonisaatiota.³¹ Niinpä Saarnaajaa koskeva kirjoittelu on keskittynyt pitkälti siihen, missä määrin teksti noudattaa juutalaista traditiota tai miten sitä on mahdollisesti editoitu, jotta se noudattaisi tätä traditiota.

Saarnaajasta puuttuvat monet muualla heprealaisessa Raamatussa keskeiset asiat, liitto, laki, valinta ja aikojen lopulla tapahtuva Israelin uudelleenrakentaminen. Tästä huolimatta sitä on kuitenkin pidetty jo varhaisessa vaiheessa niin arvostettuna, että se on kelpuutettu pyhien kirjoitusten kokoelmaan.³²

Monet kirkkoisät kuten Gregorios Thaumaturgos ja Hieronymus perivät juutalaisuudesta ajatuksen kuningas Salomosta kirjan kirjoittajana. Myös Gregorius Suuri esitti kirjan kuningas Salomon kirjoittamana ja selitti kirjan sisäistä epäjohdonmukaisuutta sillä, että kuningas ei ollut aina kirjoittaessaan parhaissa voimissaan. Tämä tulkinta perusteluineen on suoraan Talmudista, jossa kerrotaan Jumalan pudottaneen välillä kuningas Salomon vallasta ja antaneen hänet demonien kiusattavaksi. Tässä elämänvaiheessa hän kiersi ympäri Israelia opettaja Koheletina. Saarnaaja ja psalmit olisivat siis syntyneet Salomon eri elämänvaiheissa, mikä selittäisi niiden tyylilliset erot.³³ Kun Heprealaisessa Raamatussa kerrotaan Salomon myöhempinä vuosina tekemistä synneistä, Saarnaaja on haluttu nähdä kuninkaan vanhoilla päivillään kirjoittamana synnintunnustuksena ja varoituksena toistaa hänen tekemiään syntejään.³⁴

Tulkinnasta kirjasta kuningas Salomon kirjoittamana luovuttiin jo 1800-luvulle tultaessa monestakin syystä. Pelkästään jo loogisesti tuntuisi oudolta, jos kuningas toteaisi,

³⁰ Dell 2013, 11. Shields 2006,22.

³¹ Dell 2103,27.

³² Nissinen 2000, 178.

³³ Christianson 2012, 49,111.

³⁴ Miller 2002, 169.

että hänen maassaan vallitsee yleisesti epäoikeudenmukaisuus, jolle hän ei edes yritä itse tehdä mitään.³⁵ Salomon kirjoittajuus vaikuttaa epäloogiselta myös kanonisaatiomielessä: jos kirjoittajan persoona olisi ollut avainasemassa tekstin kanonisoinnin perustana, teksti olisi kirjoitettu antiikin kulttuurissa tyypilliseen tapaan kirjoitettu pseudepigrafiiksi. Nythän kirjoittaja ei tosissaan edes yritä vakuuttaa olevansa Salomo eikä kuninkaan nimeä edes mainita tekstissä.³⁶ Toisaalta kirjoittajan selkeä merkitseminenkään ei vielä välttämättä taannut kirjan kanonisointia. Esimerkiksi Saarnaajan kirjaa myöhäisempi Salomon viisaus ei kirjan nimessä mainitusta kuninkaan nimestä huolimatta koskaan noussut kaanoniin.³⁷

Kanonisoinnin syy on ilmeisesti ollutkin kirjan sisällössä. Seowin mukaan tämä liittyy siihen, että kirjaa ei pidetty hereettisenä. Sneed taas näkee kanonisoinnin liittyneen siihen, että monet kokivat kirjan tärkeäksi ja merkitykselliseksi, koska se heijasti yleisiä inhimillisiä tunteuksia.³⁸ Shieldsin mukaan taas olisi outoa, jos epilogin kirjoittaja olisi halunnut kumota Koheletin ajatukset hereettisinä, mutta kuitenkin olisi esitellyt niitä niin laajasti. Hänen mukaansa sekä Koheletin että epilogin teksti on saman kirjoittajan kirjoittamaa.³⁹

Barbour näkee kuningas Salomon kirjallisena arkkityyppinä sille, miten kuninkaita myöhemmin kuvataan. Salomoon liitettyjä piirteitä rikkaus, rakentaminen, valta, viisaus yms. yhdisteltiin myöhemmissä kuvauksissa myös aikaisemmin hallinneeseen kuningas Daavidiin.⁴⁰ Hänen mukaansa omaisuuden ja ylellisyyden kerääminen ja musiikin suosiminen liittyivät persialaisiin kuninkaisiin.⁴¹ Saarnaajan kuningas ei olekaan mikään historiallinen henkilö, vaan yhdistelmä historian kuninkaita ja heidän tekojaan.⁴²

Aikaisemmassa viisaustraditiossa annettiin tyypillisesti konkreettisia yksilöllisiä elämänohjeita. Saarnaajassa sen sijaan kehoitetaan noudattamaan yleisemmin Jumalan käskyjä. Tämä tekstin tason muutos abstraktimmalle tasolle ja tekstin sisäiset ristiriitaisuudet ja tekstin tyyli muutokset osoittavat monen tutkijan mielestä, että tekstillä olisi useampi kirjoittaja.⁴³ Erityisesti alun johdannon ja lopun epilogin on katsottu olevan eri kirjoittajan kirjoittamia kuin muu teksti. Kirjoittajanvaihdoksella on haluttu selittää

³⁵ Seow 1997,37.

³⁶ Barbour 2012,16.

³⁷ Seow 1997, 4. Dell 2013, 33.

³⁸ Seow 1997,4. Sneed 2012, 54.

³⁹ Shields 2006,105.

⁴⁰ Barbour 2012, 21.

⁴¹ Barbour 2012, 31.

⁴² Barbour 2012,98.

⁴³ Dell 2013, 16–17.

myös tekstin kanonisointiprosessia: oikeaoppinen alku ja loppu ikään kuin pyyhkivät välissä olleet tradition kanssa ristiriitaiset lausumat pois.⁴⁴

Bundvad kritisoii liian monimutkaisia redaktioteorioita. Jos ajateltaisiin ensimmäisen redaktorin lisänneen epilogin, toisen tehneen tekstistä valtavirran mukaisemman lisäämällä Jumalan pelkoon liittyviä kohtia ja kolmannen lisänneen lopuksi kohdat 1:1 ja 12:9–10, voitaisiin osoittaa redaktorien toinen toisensa jälkeen epäonnistuneen pyrkimyksissään, kun kerran oli jatkuvaa tarvetta tekstin muokkaamiselle.⁴⁵

Tutkijat ovat olleet erimielisiä Saarnaajaan koherenssista. Sinänsä pyrkimys löytää koherentteja merkityksiä on ihmiselle lajityypillinen piirre.⁴⁶ Historiankirjoituksen puolella on viime vuosikymmeninä tutkittu runsaasti narratiiveja. Paul Riceourin mukaan ajasta tulee ihmisen aikaa vasta kun se on järjestetty narratiivilla. Kun menneisyys oli vielä nykyisyyttä, se oli meidän nykyisyytemme tavoin sekavaa ja vasta historioitsija muokkasi sen selviksi syy-seuraus-suhteiksi.⁴⁷

Tämä halua löytää tekstistä narratiivia, koherenssia on näkynyt myös Saarnaajaa koskevassa tutkimuksessa. Oudoimmillaan kirjasta on laskettu heprealaisten aakkosten pohjalta lukuarvoja ja etsitty palindromisia kertomusrakenteita, joiden on katsottu viittaavan tekstin koherenttiin kokonaisuuteen.⁴⁸ Nämä tulkintatavat ovat monellakin tapaa ongelmallisia eikä vähintään sen vuoksi, että ne perustuvat useimmiten ajatukseen masoreettisesta tekstistä alkuperäistekstinä.

Toisaalta tekstin kirjallisen tyylin muutokset, eri kertojapersonien käyttö ja erityisesti epilogin poikkeavuus muusta tekstistä ovat monien tutkijoiden mielestä selviä merkkejä tekstin kerrostuneisuudesta. Tekstin poikkeaminen traditionaalisista pyhistä kirjoituksista teki siitä jo lähtökohtaisesti helpommin muuteltavan: kun Koheletin mielipiteitä ei perusteltu Tooran kaltaisella auktoriteetilla, niitä oli helpompi muuttaa tekstiä kopioitaessa.⁴⁹ Tekstistä voidaan erottaa kirjoittaja tai kirjoittajat, jotka eivät välttämättä ole tekstin minäkertoja eikä tämän minäkertojan luoma kertojahahmo

⁴⁴ Dell 2013, 26.

⁴⁵ Bundvad 2016,10.

⁴⁶ Torkki 2014,50.

⁴⁷ Riceour 1990, 3,99,186.

⁴⁸ Burkes 1997, 42,50. Kamano 2002, 28.

⁴⁹ Gerstenberger 2018.

Kohelet. ⁵⁰Toisaalta toisten tutkijoiden mielestä siitä huolimatta, että vaikka kerronnan rakenne ei ole yhtenäinen, itse kertomuksen ääni pysyy koko ajan koherenttina.⁵¹

Huomionarvoisaa on, että Saarnaajan kirjasta ei tunneta kuitenkaan yhtään käsikirjoitusta, josta puuttuisi epilogi. Eli jos epilogi on lisätty tekstiin myöhemmin, lisäys on tehty tekstin historian varhaisessa vaiheessa. Muita Raamatun kirjoja tutkittaessa on niin ikään havaittu editorin jälkiä. Poikkeuksetta editori on tehnyt useampia muokkauksia: olisi outoa, jos hän olisi kirjoittanut pelkän epilogin pelastaakseen tekstin kaanoniin, mutta jättänyt tekstiin edelleen runsaasti hereettisinä pidettäviä kohtia.⁵²

Tekstin ristiriitaisuudet voivat myös olla tarkoituksellisia. Esimerkiksi puhujan vaihtuminen ensimmäisestä persoonasta Kohelettiin ei välttämättä merkitse kirjoittajan vaihtumista: Kohelet on selvästi kirjoittajan luoma hahmo, jonka kautta hän puhuu.⁵³ Seow yhdistää tämän kirjallisen kertojahahmon nimen valinnan Salomoon: Salomo oli arkkityyppi omaisuuden ja viisauden kerääjänä, Kohelet heprealaisen käännöksen mukaisesti oli kansan kerääjä תלל קהל.⁵⁴

Koherenttisuus ei myöskään ole käsitteenä täysin universaali ja abstrakti, vaan se, mitä me ymmärrämme koherenttina kertomuksena, on saattanut vaihdella ajallisesti ja kulttuurisesti. Nykytutkimuksessa on helposti haluttu löytää koherentteja rakenteita nykylukijan silmin ja poikkeavuudet tästä koherenssin tunteesta on usein haluttu selittää pois puhumalla editoreista ja eri tekstikerrostumista.⁵⁵ On mahdollista, että tekstissä on ollut tarkoituksellisia epäjatkuvuuksia. Saarnaajan kertomus on rakenteellisesti sirpaleinen, toistaa itseään ja on ristiriitainen: näin kertomus jo narraation rakenteellaan haluaa osoittaa kaiken olevan katoavaista.⁵⁶

Tekstin koherenssi ei välttämättä vielä kerro, että sillä olisi yksi tekijä tai että se olisi syntynyt yhdellä kertaa. Saarnaajan tekstiä on käytetty ilmeisimmin opetustarkoituksessa ja mahdollisesti hänen oppilaansa ovat halunneet säilyttää tärkeinä pitämänsä opetukset ja välittää ne toiselle ryhmälle, jonka johtaja olisi ollut tekstiä muokannut editori. On mahdotonta sanoa, olivatko nämä ryhmät aikalaisia vai peräkkäisiä tai halusiko editori antaa oman hyväksyntänsä tekstille ennen sen antamista omille oppilailleen vai oliko

⁵⁰ Nissinen 2000, 181.

⁵¹ Anderson 1997,69. Fox 1989,158–159.

⁵² Shields 2006, 49. Sneed 2012, 273.

⁵³ Weeks 2010,72.

⁵⁴ Seow 1997, 99.

⁵⁵ Adam 2025,16.

⁵⁶ Bundvad 2015,185. Adam 2025,17.

kysymys puolustautumisesta toista kilpailevaa ryhmää vastaan.⁵⁷ Näin tekstiä välittäneitä ryhmiä ovat yhdistäneet samankaltaiset arvostukset tekstin merkityksen suhteen, mikä on luonut meille säilyneelle tekstin tietynlaisen koherentin rakenteen.

Oman tutkimukseni kannalta Saarnaajan syntytapaa ja koherenssia merkityksellisempää on sen myöhempi käyttö sellaisenaan. Sekä juutalaisessa että kristillisessä käyttökontekstissa teksti on säilytetty nykyisessä asussaan erillisenä tuntuvasta epilogista huolimatta. Myöskään sen sisältöön, jota kanonisaatioprosessissa on mahdollisesti pidetty epäilyttävänä ei ole tehty muutoksia. Kirja on siis haluttu nähdä kokonaisuutena kaikesta sirpalemaisuudestaan ja ristiriitaisuuksistaan huolimatta. Näin ollen on perusteltua tarkastella Saarnaajan aikakäsitystä kokonaisuutena. Aikakäsityksen mahdollinen muuttuminen eri tekstikerrostumien myötä edellyttäisi laajempaa tekstihistoriallista analyysia kuin maisteritutkielmassa on mahdollista suorittaa.

2.2 Saarnaajan syntyajankohta ja -ympäristö

Saarnaajassa ei viisaukirjallisuudelle tyypilliseen tapaan ole sellaisia selkeitä historiallisia ankkureita, joilla se voitaisiin helposti ajoittaa. Viisaukirjallisuus pyrkii lähtökohtaisesti olemaan ajasta riippumatonta universaalia viisautta, joka olisi sovellettavissa vaihtuvissa historiallisissa tilanteissa. Tämän vuoksi liittymiä historiallisiin tapahtumiin ja paikkoihin saatettiin jopa tietoisesti vältellä.

Saarnaajan tekstin ajoitukset on tehty toisaalta tekstissä olevien kulttuuristen viittausten avulla esim. viittaukset hellenistiseen filosofiaan ja yhteiskunnalliseen tilanteeseen. Saarnaajan kirjassa on useita viittauksia rahaan ja rahatalouteen. Niiden perusteella Seow oli ajoittanut kirjan persialaisajalle, jolloin ensimmäiset rahat tulivat Palestiinaan. Rudmanin mukaan raha viittaisi pikemminkin hellenistiseen aikaan, jolloin rahat olivat laajemmassa käytössä Palestiinassa. Erityisesti kirjassa heijastuvat suuret tuloerot viittaisivat ptolemaiolaiseen aikaan.⁵⁸ Toisen ajoitustavan runkona ovat kielelliset perusteet. Saarnaajan käyttämässä kielessä on persialaisvaikutteita, jotka osoittavat, ettei teksti ole voinut syntyä ennen persialaisaikaa.⁵⁹ Aramealaisvaikutteet taas viittaavat siihen, että teksti on pakkosiirtolaisuuden jälkeiseltä ajalta.⁶⁰

⁵⁷ Ogden 1987, 16.

⁵⁸ Rudman 2001, s.16–19.

⁵⁹ Burkes 1997,38.

⁶⁰ Seow 1997,20. Anderson 1997,77.

Vaikka tutkijat ovatkin käyttäneet varsin samanlaisia ajoitusmenetelmiä, tekstin ajoituksen ikähaarukka vaihtelee hieman tutkijoittain: Adam 200–100-luvuilla, Anderson 300–100-luvuilla, Bundvand 200-luvulla. Burkes 400–300-luvuilla, Shields 150, Barbour 200-luvulla, Murphy 300–150-luvuilla, Perdue 200-luvulla, Seow 175–150, Adams 319–200-luvuilla.⁶¹ Suurin osa tutkijoista näkee siis tekstin syntyneen 300–150-luvuilla eKr.

Vanhimmat Saarnaajan kirjan sisältäneet käsikirjoitukset on löydetty Qumranista ja ne ovat 100-luvulta eKr.⁶² Qumranin tekstilöydöt antavatkin toisen rajan Saarnaajan ajoittamiselle – ajan, jota ennen tekstin on täytynyt syntyä. Toisen takarajan asettaa Ben Sira, jonka kreikkalainen käsikirjoitus on ajoitettu 100-luvun alkuun eKr.⁶³ Kohelet ja Ben Sira ovat molemmat selvästi eläneet samassa maailmassa, jossa raha, kaupankäynti ja talous ovat olleet merkityksellisiä. Molemmat käsittelevät myös kuolemaa varsin samalla tavalla.⁶⁴

300–150-luvut olivat saman aikaisesti muutoksen ja stabiiliuden aikaa. Suurpolitiikassa aika oli muutosten aikaa: persialaishallitsijat sallivat juutalaisten palata Babylonin pakkosiirtolaisuudesta. Vuonna 331 Aleksanteri Suuri valloitti Palestiinan ja Egyptin, ja tämän kuoltua hänen sotapäällikkönsä taistelivat vallasta keskenään.⁶⁵ Aluksi Palestiina oli Ptolemaiosten vallassa vuoteen 200, jolloin seleukidit ottivat vallan.⁶⁶

Vallanvaihdoksista huolimatta aika ei ollut kaoottista, vaan ihmisten arkielämä sujui ilmeisen tasaisesti. Muutokset vaikuttivat kuitenkin syvällisesti ihmisten ajatteluun. Pelkästään jo vanhan poliittisen järjestyksen murtuminen oli merkityksellinen tapahtuma. Useissa Lähi-idän kulttuureissa kuten Israelissa ja Egyptissä vallankäyttöön liittyi myös uskonnollisia ja kosmologisia piirteitä: vain hallitsija kykeni takaamaan Niilin tulvat, ja Israelin kuninkaat olivat merkki Jumalan liitosta kansansa kanssa. Näiden vanhojen hallintorakennelmien murtuminen Israelin ja Juudan kuningaskuntien kaatuessa ja Egyptin jäädessä ensin persialaisvalloittajien ja sitten Aleksanteri Suuren valloitusten alle on varmasti pakottanut ihmiset laajemminkin pohtimaan näkemystään maailmanjärjestyksestä.

Toinen merkittävä muutos oli kasvava rahatalouden tulo aiemmin agraariselle tai vähintäänkin puolinomadiselle alueelle. Rahatalous merkitsi lisääntyntä kaupankäyntiä,

⁶¹ Adam 2025, 33, Anderson 1997, 76. Bundvand 2016, 5. Burkes 1997, 38. Shields 2006, 22. Barbour 2012, 8. Murphy 2002, 49. Perdue 2007, 103. Seow 1997, 12, 179, Adams 2008, 123.

⁶² Rudman 2001, 12.

⁶³ Voitila 2008, 188.

⁶⁴ Adams 2008, 126, 133.

⁶⁵ Knauf - Guillaume 2016, 191.

⁶⁶ Kessler 2008, 159.

uusien ammattien muodostumista, kaupunkien kasvamista ja vaikutti siten perinteisiin suku- ja perheyhteisöihin. Saarnaajasta heijastuva rahan ja kaupan maailma onkin selvästi erilainen kuin deuteronomisten tekstien agraarimpi maailma.⁶⁷

Kolmas merkittävä murros oli kasvanut vieraiden kulttuurivaikutteiden määrä. Lähi-itä on aina ollut vilkkaan kulttuurivaihdon aluetta, mutta lisääntynyt kaupankäynti ja siirtyminen rahatalouteen vilkastuttivat entisestään yhteyksiä ja kulttuurivaihtoa. Erityisen merkitykselliseksi se tulee persialais- ja hellenistisellä ajalla, jolloin kulttuurivaikutteiden tietoinen levittäminen nähtiin myös ideologisesti tärkeänä tekijänä valtakunnan yhtenäisyyden takaajana.

Monikansallinen hallinto ja kaupankäynti toivat myös kulttuurivaikutteet konkreettisesti läsnä oleviksi tavallisten kansalaisten keskuudessa. Vanhat traditiot eivät näiden murrosten keskellä enää selvästi tyydyttävästi kyenneet tarjoamaan selityksiä maailmanjärjestystä koskeviin perimmäisiin kysymyksiin.⁶⁸

Anderson pitää Saarnaajaa Heparalaisen Raamatun elitistisimpänä kirjana, ja sanoo sen heijastavan pakkosiirtolaisuudessa olleen yläluokan kaikuja.⁶⁹ Vaikka pakkosiirtolaisuudesta oli kulunut Saarnaajan kirjoitusajankohtana yli 300 vuotta, Ptolemaiosten ja Seleukidien valtataistelu saattoi herättää kollektiiviset muistot Israelin ja Juudan kuningaskuntien sortumisesta ja israelilaisten joutumisesta vieraiden hallitsijoiden alaisuuteen. Myös Sneed näkee Saarnaajassa yläluokkaisia piirteitä ja kaikuja vanhan kuningaskunnan sortumisesta. Nostalgisesti muisteltu vanhan tradition mukainen Israelin ideaali ja persialais- ja hellenistisen ajan vallitseva todellisuus eivät näyttäneet kohtaavan, mikä johti Saarnaajan kirjoittajan hänen mukaansa pessimismiin.⁷⁰ Myös Gerstenberger yhdistää Saarnaajan turhautuneisuuden ja skeptismin yhteiskunnalliseen ja historialliseen tilanteeseen: samanlaisia tunteita oli samaan aikaan muuallakin Lähi-idässä.⁷¹

Tietysti pelkästään kirjoitustaidon hallinta ja vanhan viisaustradition tunteminen jo itsessään viittaavat kirjoittajan yläluokkaiseen taustaan. Kohelet on ajatuksiltaan selvästi konservatiivinen realisti: toisaalta hän ei halua kumota epäoikeudenmukaisenakaan kokemaansa yhteiskuntaa, mutta samalla hän ei selvästi haikaile takaisin kuninkaiden

⁶⁷ Seow 1997, 23.

⁶⁸ Burkes 1997, 109,118.

⁶⁹ Anderson 1997,82.

⁷⁰ Sneed 2012,27.

⁷¹ Gerstenberger 2018.

aikaankaan.⁷² Vaikka olemassa oleva yhteiskunta ei olekaan sellainen, jonka hän sen soisi ideaalitulanteessa olevan, se on kuitenkin siedettävä ja siinä on vain opeteltava elämään. Tämä tekstistä heijastuva tietynlainen turhautuneisuus sopisi hyvin Ptolemaiosten aikaiseen turvalliseen ja mutta vaikutusmahdollisuuksiltaan rajattuun aikaan.⁷³ Perdue mukaan kirjoittaja kuului joko Jerusalemin eliittiin tai oli sen palkkaama kirjanoppinut, joka oli läheisessä yhteistyössä Ptolemaioksia tukeneen ylipapiston kanssa.⁷⁴ Myös säiden ja tuulten kuvaus viittaavat siihen, että kirja olisi kirjoitettu Palestiinassa.⁷⁵

2.3 Eri kulttuurien vaikutteet Saarnaajassa

Saarnaajasta kirjoitettaessa on perinteisesti usein viitattu siinä havaittaviin eihprealaisiin vaikutteisiin. Kirjaa on pidetty jopa synkretistisenä ja osoituksena perinteisen juutalaisuuden liudentumisesta hellenistiseen kulttuuriin. Koheletin tekstistä on erotettu vaikutteita stoalaisuudesta, epikuroalaisuudesta, kyynikoilta ja Hesiodokselta.⁷⁶

Yhtymäkohdat stoalaisuuteen näkyvät tekstissä ehkä selvimmin. Stoalaisuudessa kaikki ihmisen saama tieto perustuu aistien kautta välittyneeseen informaatioon.⁷⁷ Myös Kohelet perustelee kaiken sillä, mitä hän on nähnyt ja kokenut (4:1, 2:3). Kohelet on stoalaisten tavoin empiristi. Stoalaiset näkivät maailmanjärjestyksen deterministisenä: kaikki maailman tapahtumat tapahtuvat yksityiskohtia myöten ennalta määrätysti ja maailmankaikkeuden kehitys tapahtuu syklisesti niin, että samat tapahtumat toistuvat kussakin ajanjaksossa yhä uudelleen.⁷⁸ Tämäkin kuulostaa yhtäpitävältä Koheletin kanssa: kaikella on aikansa, eikä auringon alla tapahdu mitään uutta (3:1, 1:9). Luonnon järkkymättömien lakien painottaminen yhdistää Saarnaajan stoalaisiin.⁷⁹ Toisaalta Koheletilla oli selviä eroja stoalaiseen ajatteluun: Stoalaisuudessa periodit päättyivät maailmanloppuun, jonka jälkeen kaikki toistui uudelleen. Koheletilla maa pysyi ikuisesti.⁸⁰

Stoalaisuudessa kaiken ajateltiin myös tapahtuvan vääjäämättömän deterministisesti. Koheletilla ihmisellä on tietystä määrin vapaa tahto: muutoinhan kaikki hänen antamansa kehotukset olisivat lähtökohtaisesti turhia – miksi kehottaa ihmisiä

⁷² Sneed 2012, 34,40.

⁷³ Nissinen 2000,179.

⁷⁴ Perdue 2007,172.

⁷⁵ Seow 1997,38.

⁷⁶ Anderson 1997,86. Shields 2006, 28.

⁷⁷ Sihvola 2004, 16.

⁷⁸ Sihvola 2004, 16–17. Rudman 2001,196.

⁷⁹ Nissinen 2000,179.

⁸⁰ Rudman 2001, s.198.

nauttimaan ruoasta ja viinistä, jos hän itse ei voisi päättää nauttisiko vai eikö. Samalla Kohelet kuitenkin mainitsee, ettei Jumala ole kaikille antanut mahdollisuutta nauttia saamastaan hyvästä.

Myös viisauden tavoittelussa Koheletin ajattelussa on selviä yhtymäkohtia stoalaisuuteen. Koheletin mukaan viisautta kannatti tavoitella, vaikka lopulta sekin oli ohikiitävää eikä tuonut merkittävää etua tyhmään nähden: Tuonelassa ei ole tekoja, ei ajatuksia, ei tietoja, ei viisautta (7:11–12,9:18,9:10). Stoalaisuus puhui laajemmin hyveellisesti tavoittelemisen arvoisista asioista ja kehotti välttämään välttelemisen arvoisia, vaikka loppujen lopuksi kaikki oli samantekevää.⁸¹

Stoalaisvaikutteita etsittäessä on kuitenkin syytä muistaa, että stoalaisuus vakiintui yhtenäiseksi filosofiseksi järjestelmäksi vasta Khrysiippoksen aikana 280–205 eKr. ja ne perusajatukset, jotka me perinteisesti yhdistämme stoalaisuuteen ovat saaneet kirjallisen muotonsa vasta roomalaisajalla eli Saarnaajan kirjoittamisen jälkeen. Myös tietomme varhaisesta stoalaisuudesta ovat peräisin myöhemmiltä antiikin kirjailijoilta kuten Cicerolta ja Diogenes Laertiukselta.⁸² Sama koskee monilta osin epikurolaisuutta: ajatus hetkeen tarttumisesta ja sitä merkitsevä latinankielinen fraasi *Carpe diem* ovat vasta keisari Augustuksen aikana kirjoittaneelta Horatiukselta. Saarnaajan lukuisat kehotukset elämästä nauttimiseen (2:24, 3:12,5:17,8:15,9:7) eivät välttämättä vielä kerro suorista epikurolaisista vaikutteista. Koheletilla elämästä nauttiminen auttoi unohtamaan kuoleman epäoikeudenmukaisuuden. Epikurolaisuudessa kuolema ei merkinnyt mitään.⁸³

Kreikkalaisvaikutteista puhuttaessa on pohdittu Koheletin suhdetta hellenismiin: oliko hän synkretisti, joka toi kreikkalaista filosofiaa perinteiseen juutalaisuuteen vai oliko hän perinteisen ajattelun puolustaja hellenismien uhkaa vastaan. Koheletin yläluokkainen tausta ja tietty konservatiivisuus antavat ymmärtää, ettei hän ollut valmis aktiivisesti vastustamaan kreikkalaisuutta. Hänen skeptisminsä ja pessimisminsä eivät ole niinkään alistunutta vastarintaa vääjäämättä leviävien kreikkalaisvaikutteiden edessä.

Kreikkalaisvaikutteiden etsiminen ylipäänsä on ongelmallista. Esimerkiksi sekä skeptisillä että pessimisillä oli Lähi-idässä vahva perinteensä jo ennen kreikkalaisvaikutteita esimerkiksi Gilgames-eepoksessa.⁸⁴ On hyvä pitää mielessä, ettei hellenistinen kulttuuri ollut syntynyt tyhjiössä ja saapunut sitten valmiina omaksuttavaksi Palestiinaan. Hellenismi oli jo lähtökohtaisesti määrätietoisen kulttuurien sekoittamisen

⁸¹ Sihvola 2004, 18.

⁸² Rudman 2001, 174.

⁸³ Rudman 2001, 28.

⁸⁴ Sneed 2012,44.

tulos: sekä Aleksanteri Suuri että persialaiset olivat halunneet tietoisesti sekoittaa kulttuureita säilyttääkseen valtakuntansa yhtenäisyyden. Hellenismi ei myöskään ollut mikään valmis stabiili kokonaisuus, jonka vaikutuksia esimerkiksi heprealaiseen kulttuuriin olisi voitu tarkkailla.

Hellenismi oli elävä kulttuuri, joka ei vain antanut kulttuurivaikutteita, vaan myös itse imi niitä kohtaamistaan kulttuureista: hyvänä esimerkkinä egyptiläisistä vaikutteista ammentanut Serapiksen kultti. Nissisen mukaan tiettyjen kulttuurivaikutteiden näkeminen tekstissä riippuu tarkasteluhorisontista.⁸⁵ Rudmankin ja Bundvadkin näkevät stoalaisvaikutteet enemmänkin yleisestä ajan hengestä lähtevänä kuin osoituksena suorista kontakteista kreikkalaiseen filosofiaan.⁸⁶

Kohelet ei kiellä hellenististä maailmaa kokonaisuutena, vaikka näkeekin selvästi sen mukanaan tuomat yhteiskunnalliset vaikutukset. Hän haluaa opastaa lukijoinaan olleita nuoria aristokraatteja toimimaan tässä uudessa rahatalouden yhteiskunnassa muistuttamalla heitä siitä, että raha yksin ei tuo onnea. Toisaalta rahalla saa kaiken (10:19), mutta toisaalta se, joka rakastaa rahaa, ei saa sitä kyllin (5:9). Pessimismi maailmankatsomuksena mahdollisti Koheletin mukaan menestyksellisen toiminnan ptolemaiolaisessa maailmassa.⁸⁷

Kreikkalaisvaikutteiden lisäksi Saarnaajasta on löydetty vaikutteita myös Egyptistä ja Mesopotamiasta. Mesopotamiasta ehkä tunnetuin yhtymäkohta liittyy Gilgames-eepokseen. Gilgameksen päähenkilönä on kuningas, jolta Koheletin tavoin ei tunnu puuttuvan mitään: hänellä on menestystä, vaurautta ja suuria rakennusprojekteja, mutta hän ei kykene nauttimaan saavutuksistaan, ja hän törmää kuoleman kaiken tuhoavaan vääjäämättömyyteen.⁸⁸

Babyloniasta on säilynyt myös useita muita kirjoituksia, joissa painottuu ajatus elämän väliaikaisuudesta ja hedelmättömyydestä.⁸⁹ Myös Babyloniassa on pohdittu teodikea-ongelmaa: oli havaittu ihmisen tietämisen rajat ja ihminen oli osoittautunut kyvyttömäksi ymmärtämään maailmassa näkyviä vastakohtaisuuksia.⁹⁰

Egyptistä on löytynyt hautaelämäkertoja, jotka on Koheletin tavoin kirjoitettu fiktiivisten viisaiden hallitsijoiden nimiin.⁹¹ Shannon Burkes on tutkinut egyptiläisiä

⁸⁵ Nissinen 2000, 180.

⁸⁶ Rudman 2001, 173.194. Bundvad 2016, 8.

⁸⁷ Sneed 2012, 251.

⁸⁸ Weeks 2010, 77.

⁸⁹ Anderson 1997, 63.

⁹⁰ Shields 2006, 29.

⁹¹ Barbour 2012, 11.

hautakirjoituksia ja huomannut niissä huomattavia yhtäläisyyksiä Saarnaajaan. Hänen ehkä mielenkiintoisin havaintonsa liittyy egyptiläisten hautapiirtokirjoitusten muuttumiseen. Varhaisimmissa kirjoituksissa keskityttiin vain kuninkaisiin ja heidän kuolemanjälkeiseen matkaansa auringonjumala Ran luokse. Sopivilla loitsuilla kuningas saattoi jatkaa elämäänsä kuolemansakin jälkeen.⁹²

Kehityksen seuraavassa vaiheessa näitä loitsuja alkaa ilmestyä myös yläluokan hautoihin ja käsitys kuolemanjälkeisestä elämästä alkaa jäsentyä yksityiskohtaisemmaksi.⁹³ Tästä vaiheesta ovat todisteena erilaiset Kuolleiden kirjat, joista varhaisin on ajoitettu 1400-luvulle eKr. Loitsujen, palsamoinnin ja kirjoittamalla vainajan elämänvaiheet muistiin uskottiin kukistettavan kuoleman tuoma olemattomuus ja muiston katoaminen.⁹⁴

Viimeisessä vaiheessa myöhäiskauden Egyptissä valtakunta oli poliittisesti sekaisin ja joutui vuorollaan eri vieraiden kansojen alistamaksi. Tämä ajan kaoottisuus oli egyptiläisille uusi kokemus, mikä heijastui myös uskonnolliseen ajatteluun, jossa faraot olivat toimineet kaiken pysyvyyden lähteenä.⁹⁵ Elämänkerroissa kuolemasta tuli nyt kaikkivoipa mahtava voima, jonka edessä perinteinen uskonto vaikutti tyhjältä.⁹⁶ 500-luvulta alkaen hautakirjoitukset muuttuivat pessimistisemmiksi ja jumalista tuli oikukkaampia ja tyrannimaisempia.⁹⁷

Adam on löytänyt mielenkiintoisen yhtymäkohdan kulttuurien tavalle koota kirjoituksia. Jo roomalaisaikana kirjoittanut juutalaisroomalainen historioitsija Flavius Josefus tunsu Homeroksen tarinat ja sen, että ne olivat välittyneet monen ihmisen kautta ennen päätymistään kirjalliseen muotoon. Samalla tavalla hänen mukaansa myös Heprealaisen Raamatun kirjallisuudessa tietyn tyyppiset tekstit kytkettiin salomonilaiseksi kirjallisuudeksi. Hakemalla teksteille tietty auktoriteetti, kirjoittaja satoi ne kirjallisiin traditioihin, joissa menneisyys ja nykyaika kohtasivat.⁹⁸

Ehkä hedelmällisempää kuin etsiä tiettyjen vaikutteiden leviämisyhteyksiä tai leviämisuuntia on huomata se, että niin Israelissa kuin sitä ympäröivissä muissa kulttuureissa tapahtui juuri Saarnaajan kirjoittamisen vuosisatoina merkittäviä poliittisia,

⁹² Burkes 1997, 126,129.

⁹³ Burkes 1997, 132–135.

⁹⁴ Burkes 1997, 150.

⁹⁵ Burkes 1997, 218.

⁹⁶ Burkes 1997, 233.

⁹⁷ Perdue 2007, 181.

⁹⁸ Adam 2025,222.

taloudellisia ja yhteiskunnallisia muutoksia. Vanhat tavat elää ja olla olivat murroksessa ja ihmisten oli orientoituttava uudelleen.⁹⁹

Erytisesti vanhan uskonnollisuuden antama kuva kuolemasta ja oikeudenmukaisuudesta tuntui riittämättömältä. Tämä näkyi niin hellenistisen filosofian pyrkimyksissä löytää järjestys kaoottiseen maailmaan kuin egyptiläisten halussa löytää toivoa kuoleman jälkeen. Juutalaisuudessa kriiseinä olivat kuningaskunnan kaatuminen ja pakkosiirtolaisuus. Saman kaltaisia kysymyksiä elämän tarkoituksesta, kuolemasta, oikeudenmukaisuudesta oli siis ilmassa eri puolilla Välimeren maailmaa, ja samalla tavalla vanhojen uskontojen koettiin olevan riittämättömiä antamaan vastauksia niihin.¹⁰⁰

Yksilöt kokivat olevansa haavoittuvaisempia nopeasti muuttuvassa maailmassa, jossa niin talous, politiikka kuin koko yhteiskuntakin tuntuivat toimivan yksilön kontrollin ulkopuolella.¹⁰¹ Myös kokemus aiemmin turvaa tuoneesta kollektiivisesta kuulumisesta kansaan, sukuun tai muuhun yhteisöön alkoi heikentyä rahatalouteen siirtymisen nostettua yksilöiden merkitystä ja hajotettua vanhoja yhteisö rakenteita.

Saarnaajan kirjoittaja on varmasti saanut vaikutteita niin kreikkalaisesta, egyptiläisestä kuin mesopotamialaisestakin ajattelusta, mutta monet aiemmin vieraiksi vaikutteiksi tulkitut piirteet löytyvät myös monimuotoisesta juutalaisesta traditiosta.¹⁰² Ne eivät siis olleet hellenistisen ajan tuontitavaraa. On muistettava, että antiikin Lähi-idässä oli pitkäkestoinen älyllinen perinne, jossa vaikutteita oli välitetty ja omaksuttu eri suuntiin: mitään asiaa ei pidä sitoa yksinomaan hellenistiseen taustaan.¹⁰³

On myös oltava varovainen pohdittaessa sitä, vastustivatko juutalaiset kaikkia vieraina pitämiään kulttuurivaikutteita uskonnollisista syistä. Ensinnäkin juutalaisuus ei hellenistisellä ajalla ollut mikään monoliittinen uskonto, vaan siinä oli useita erilaisia suuntauksia ja paikallisia käytänteitä. Esimerkiksi Jerusalemissa oppineiden piirissä saatettiin vastustaa hellenistisiä vaikutteita nationalistisista syistä. Samaan aikaan Aleksandrian juutalaiset taas suorastaan imivät hellenistisiä vaikutteita samasta nationalistisesta syystä – tehdäkseen uskonnostaan hyväksyttävämmän monikulttuurisessa ympäristössä. Ajatus siitä, että juutalaisuus olisi lähtökohtaisesti aina

⁹⁹ Burkes 1997,6.

¹⁰⁰ Burkes 1997, 99, Ahonen 2004, 28.

¹⁰¹ Seow 1997, 32.

¹⁰² Burkes 1997, 118.

¹⁰³ Shields 2006, 29.

ja kaikkialla suhtautunut kielteisesti muiden kulttuurien vaikutteisiin on väärä, mitä osoittaa jo aramean kielen omaksuminen heprean sijaan.¹⁰⁴

Hellenismikään ei syntynyt tyhjästä, vaan jo lähtökohtaisesti siinä yhdistyivät kreikkalaiset ja Lähi-idän alueen kulttuurivaikutteet. Kreikkalainenkään kulttuuri ei kehittynyt hermeettisessä tyhjiössä, vaan sekin sai voimakkaita vaikutteita eri puolilta. Esimerkiksi jo minolaisen kauden kaupungeista on löydetty Egyptistä peräisin olevia esineitä ja koko kreikkalainen kirjoitusjärjestelmä pohjautui foinikialaisiin kirjainnovaatioihin.

Yksittäisten sanastollisten tai ideologisten vaikutteiden etsimisen ja vaikutussuuntien pohtimisen sijaan Saarnaajan synty-yhteyksien suhteen huomiota olisi kiinnitettävä ehkä enemmänkin siihen murrokseen, joka sai ihmiset etsimään vastauksia perimmäisiin kysymyksiin samoihin aikoihin eri puolilla Välimeren piiriä. Huomionarvoista on myös se, että Saarnaajan kirja ei ollut tämän etsinnän päätepiste, vaan se kuului pikemminkin sen alkuvaiheeseen. Sama etsintä ja vanhojen uskonnollisten traditioiden uudelleenkäsittely näkyi heprealaisessa kulttuurissa myöhemmin muun muassa Danielin kirjassa, Enokin kirjoissa, Salomon viisaudessa ja runsaassa apokalyptisessa kirjallisuudessa.¹⁰⁵

Hellenistisessä kulttuurissa sama etsintä näkyi roomalaisajalla runsaina usein itämailta tulleina mysteeriuskontoina esimerkiksi Mithran, Astarten ja Dionysoksen kultteina. Tietyllä tavalla kristinuskokin on tämän saman kehityslinjan jatke: sekin tarjosi traditionaalisesta uskonnollisuudesta poikkeavan toivon kuolemanjälkeisestä elämästä ja oikeudenmukaisuuden toteutumisesta.

Kulttuurivaikutteiden etsimisen sijaan ehkä kiinnostavampaa olisikin suunnata tutkimus siihen, miten eri yhteiskunnat Välimeren piirissä suurin piirtein samoihin aikoihin kokivat samankaltaisia murroksia ja niihin liittyen etsivät murrosten aiheuttamaan kosmologiseen ahdistukseen hyvin samankaltaisia vastauksia.

¹⁰⁴ Feldman 2006, 98,100,

¹⁰⁵ Burkes 1997, 83–85.

3 Aika ei ole ja on – aika heprealaisessa ja kreikkalaisessa kulttuurissa

3.1 Aikaa ei ole – aika heprealaisessa kulttuurissa

Ajan käsittämistä tutkittaessa ensimmäisenä kiinnitetään huomiota ajan käsitteeseen – siis aikaa omana itsenäisenä käsitteenä tarkoittavaan termiin. Sascha Sternin mukaan sitä ei ollut Heprealaisessa Raamatussa eikä myöhäisemmässä rabbiinisessa kulttuurissa. Tämä merkitsi hänen mukaansa sitä, että aika abstraktina käsitteenä oli tuntematon antiikin juutalaisessa kulttuurissa.¹⁰⁶

Juutalaisissa kirjoituksissa on kyllä paljon aikaan viittaavia käsitteitä, joita Gershon Brin käy tarkasti läpi omassa tutkimuksessaan, mutta hänkin toteaa niiden olevan pääasiassa suhteellisia: ne ilmaiseva tapahtuman suhdetta johonkin toiseen tapahtumaan.¹⁰⁷ Esimerkiksi asuttuaan Egyptissä kymmenen vuotta Abraham lähti Kanaaninmaahan.¹⁰⁸ Muita vastaavia johonkin toiseen tapahtumaan liittyviä ilmaisuja ovat viittaus johonkin kosmiseen tapahtumaan: tulvan jälkeen, viittaus jonkin hallitsijan hallitusvuosiin, muotoilut sen jälkeen, näiden asioiden jälkeen, sitten, siihen aikaan.¹⁰⁹

Myös Rudman on kiinnittänyt huomiotaan siihen, että aikaa ilmaisevaa sanaa עֵת käytetään Raamatussa aina suhteellisissa yhteyksissä, ilmaisemaan jollekin tapahtumalle sopivaa aikaa.¹¹⁰ Toinen aikaa ilmaiseva sana מָוֶן taas merkitsee määrättyä ajankohtaa eli sekään ei merkitse aikaa abstraktina kontekstistaan riippumattomana tekijänä.¹¹¹

Suoraan aikaan liittyvillä termeilläkin oli hepreassa muunlaisia merkityksiä kuin abstraktiin aikaan liittyvät. Esimerkiksi sanalla päivä viitattiin vuorokauden valoisaan osaan tai sitä voitiin käyttää adjektiivisesti: surun ja ilon päivä.¹¹² Abstraktiin aikaan viittaava sana ikuisuuskään ei välttämättä ole tulkittava niinkään abstraktiksi ajan ilmaisuksi. Sillä on viitattu enemmänkin jatkuvuuteen: sanomalla ikuisuudesta ikuisuuteen tarkoitettiin enemmänkin kaukaisesta menneisyydestä kaukaiseen tulevaisuuteen. Esimerkiksi ikuinen liitto- ilmaisussa ikuinen viittasi enemmänkin liiton pysyvyyteen.¹¹³

¹⁰⁶ Stern 2007,3.

¹⁰⁷ Brin 2001,25.

¹⁰⁸ Brin 2001, 28.

¹⁰⁹ Brin 2001,28,30,31,36.

¹¹⁰ Rudman 2001, 41.

¹¹¹ Ogden 1987,52.

¹¹² Brin 2001,54.

¹¹³ Brin 2001,59. Stern 2007, 110–111.

Ajalle oli toki hepreassa oma käsitteensä *זמן*, mutta se on selvästi myöhäinen ja esiintyy vasta myöhäisemmissä Heprealaisen Raamatun kirjoissa. Sielläkään se ei tarkoita aikaa abstraktina suurena, vaan jotain tiettyä ajan hetkeä.¹¹⁴

Heprealaisessa kulttuurissa aika hahmotettiin enemmänkin prosessina. Prosessiperspektiivissä menneisyys on vain tapahtuma suhteessa nykyhetkeen. Menneisyys, nykyhetki ja tulevaisuus ovat samalla aikasuoralla, jossa niiden suhdetta toisiinsa kiinnostavampaa on se, tuliko toiminta valmiiksi, oliko se kesken tai vasta suunnitteilla.¹¹⁵ Menneellä ei niinkään tarkoitettu ajallisesti aikaisempaa, vaan enemmänkin loppuun saatettua prosessia.¹¹⁶ Tämä ajattelu näkyy myös heprean verbiopissa, josta puuttuvat aikamuodot siinä mielessä kuin me ne ymmärrämme. Heprean aikamuodot kertovat enemmän toiminnan valmiiksi tulemisesta kuin toiminnan suhteesta aikaisempaan tai myöhempään toimintaan.¹¹⁷

Tämä ajan hahmottaminen suhteessa konkreettisiin tapahtumiin ei ole mikään erityisesti juutalaiselle kulttuurille ominainen piirre, vaan se on tyypillistä useille esimoderneille kulttuureille.¹¹⁸ Esimerkiksi keskiajan resepteissä saatettiin ruokien keittoajat antaa Ave Maria-rukouksina eli kuinka kauan kesti lukea tietty määrä Ave Maria-rukouksia. Vielä 1800-luvulla suomalaisellakin maaseudulla aikaa määritettiin esimerkiksi työsuoritteiden mukaan: kauanko kesti niittää rantaniitty tai kävellä kirkolle.

Ajan käsitteen puuttuminen ei merkitse kuitenkaan kyvyttömyyttä abstraktien käsitteiden hallintaan yleisemmin: antiikin ajan juutalaisuudessa operoitiin muilla hyvinkin abstrakteilla käsitteillä.¹¹⁹ Ajan käsite puuttui myös suuresta osasta muistakin samanaikaisista Lähi-idän kulttuureista kuten foinikialaisilta, ugaritilaisilta ja sumereilta.¹²⁰ Yksittäisen käsitteen puuttuminen jostakin kielestä ei vielä tarkoita, ettei kieltä puhuneilla olisi ajatuksellisia rakenteita käsitellä käsitteen tarkoittamaa asiaa. Suomen kielessäkään ei ole futuuria itsenäisenä aikamuotona, mutta se ei merkitse sitä, etteikö suomea puhuvilla olisi käsitystä tapahtumien tulevaisuuteen liittyvästä aikaulottuvuudesta.

Perinteisesti ajan käsittäminen on jaettu sykliseen ja lineaariseen aikaan. Kumpikin hahmottamistapa on universaali ja liittyy ihmisen konkreettiseen kokemusmaailmaan.

¹¹⁴ Stern 2007,26.

¹¹⁵ Stern 2007,24.

¹¹⁶ Stern 2007, 44.

¹¹⁷ Stern 2007,24.

¹¹⁸ Stern 2007, 2. Asplund 1983, 109.

¹¹⁹ Stern 2007,7. Bundvad 2016,38.

¹²⁰ Stern 2007, 113,117.

Vuodenajat vaihtuvat syklisesti, mutta ihmisen vanheneminen tapahtuu lineaarisesti.¹²¹ Kumpikaan ajan hahmottamistapa ei vielä edellytä abstraktin ajan erottamista omaksi itsenäiseksi suureekseen. Menneisyys ja tulevaisuus olivat, riippumatta siitä toistuivatko ne vai etenivätkö ne ainutkertaisina tapahtumina, lineaarisesti merkityksellisiä vain suhteessa nykyhetkeen. Eri aikoina eläneet ihmiset olivat tietyllä tavalla yhteydessä toisiinsa saman aikajanan kautta. Yhteisö oli ikään kuin auki myös aikaisempiin sukupolviin.¹²²

Syklisyys näkyi juutalaisessa ajattelussa siten, että historialliset tapahtumat toistuivat tietyllä aikavälillä: hyvät asiat tapahtuivat hyvinä päivinä ja huonot huonoina päivinä.¹²³ Tosin tämä piirre ei ollut vain tyypillisesti juutalainen, vaan esimerkiksi myös roomalaisessa kalenterissa jaettiin vuoden päivät hyvä- ja pahaenteisiin päiviin.

Juutalaiset olivat hyvin kiinnostuneita rakentamaan tapahtumista kronologioita. Qumranista on löytynyt runsaasti erilaisia kalentereita ja useissa raamatullisissakin kirjoituksissa viitataan jatkumoon aika-akselilla. Aika oli kuitenkin aina sidoksissa tiettyihin tapahtumiin tai syklisesti toistuviin kosmisiin tapahtumiin. Ainoat ei-kosmiset syklisesti toistuvat tapahtumat olivat juutalaisuuden perinteiset juhlat ja joka seitsemäs päivä toistuva sapatti, mutta niidenkin juuret olivat konkreettisissa historiallisissa tapahtumissa.¹²⁴

Kreikkalainen aikakäsitys tuli hellenistisen kulttuurin myötä myös Lähi-itään. Sternin huomioiden mukaan hepreaksi tai arameaksi kirjoitetuissa hellenistisen ajan rabbiinisessa kirjallisuudessa ei kuitenkaan näy merkkejä kreikkalaisesta aika-ajattelusta. Kreikkalainen ajattelu ei kuitenkaan ollut juutalaisille tuntematon asia. Kreikaksi kirjoittaneet Filon ja Josefus käyttivät kreikkalaista aika-käsitettä. Sen sijaan kreikkalainen aikakäsitys puuttuu Makkabealaiskirjoista ja Salomon viisaudesta, joissa muutoin on runsaasti vaikutteita kreikkalaisesta filosofiasta.¹²⁵

Bundvad kritisoi voimakkaasti Sternin kuvaa. Hänen mukaansa Sternin argumentointi perustuu nykyisiä esimoderneja yhteisöjä koskeviin antropologisiin tutkimuksiin, eikä sinällään kerro vielä mitään antiikin ajan juutalaisuuden aikakäsityksistä.¹²⁶

¹²¹ Stern 2007,9.

¹²² Kokko2016,420.

¹²³ Stern 2007,62.

¹²⁴ Stern 2007,64.

¹²⁵ Stern 2007, 98.

¹²⁶ Bundvad 2016, 34.

Juutalainen näkemys ajasta oli prosessinomainen: tapahtumat olivat suhteessa toisiinsa samalla aikajanalla. Ajasta ei oltu kiinnostuneita absoluuttisena määreenä, vaan aika oli aina tapahtumien suhdetta toisiinsa. Ajallisten etäisyyksien sijaan tärkeämpää oli tapahtumien liittyminen toisiinsa, tapahtuminen valmiiksi tuleminen tai kesken jääminen.

Vaikka juutalaiset elivät vähemmistökulttuurina hallitsevan hellenistisen kulttuurin alla, he säilyttivät Sternin mukaan tämän prosessipohjaisen maailmankuvansa ja torjuivat ilmeisen aktiivisesti kreikkalaisia vaikutteita. Vaikka rabbeilla ei ollutkaan mitään erityistä teologista syytä torjua kreikkalaisen aikakäsitteen käyttöä, heidän vuorovaikutuksensa kreikkalaisen filosofian kanssa oli rajoitetumpaa kuin on oletettu.¹²⁷ Hellenistisiä vaikutteita omaksuivat ilmeisesti enemmän ei-rabbiiniset kirjoittajat kuten esimerkiksi juuri Filon ja Josefus.

Saarnaaja on ensimmäinen kerta Heprealaisessa Raamatussa, kun mennyt ja tuleva erotellaan eri kategorioihin: Mitä on ollut, sitä on tulevinakin aikoina, mitä on tapahtunut, sitä tapahtuu edelleen (1:9).¹²⁸ Ajan tutkimus Heprealaisessa Raamatussa onkin keskittynyt liiaksi kielellisiin termeihin. Se, että hepreasta puuttuvat aikaa abstraktiona ilmaisevat sanat ei vielä kerro siitä, että ajattelusta olisivat puuttuneet niitä tarkoittavat rakenteet.¹²⁹ Pelkästään tämä Saarnaajan kohta osoittaa kirjoittajan kyenneen hahmottamaan menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden toisistaan erillisinä abstrakteina kohteina liittämättä niitä mihinkään konkreettiseen kontekstiin.

3.2 Aika on – ajan käsittäminen hellenistisessä kulttuurissa

Perinteisesti kreikkalaista ajan käsittämistä on pidetty syklisenä.¹³⁰ Hesiodoksella tämä ajan toisteisuus näkyi universumin moraalisena rakenteena: toiset päivät olivat hyvä ja toiset olivat pahoja tiettyihin töihin.¹³¹ Kreikkalaisten näkemystä ajasta on lähestytty toisaalta filosofisesta ja toisaalta lingvistikisestä näkökulmasta.

Filosofisesta näkökulmasta mielenkiintoisia ovat varhaisten filosofien näkemykset ajasta. Empedokles hahmotti ajan syklisenä: aika ei ollut niinkään tapahtumien keston mitta, vaan niiden determinoija.¹³² Empedokleella oli mielenkiintoinen ajatus ihmisen ajan ja kosmisen ajan yhtymisestä. Hänen mukaansa, kun ihmiset syntyivät maailmaan päivä

¹²⁷ Stern 2007, 124–126.

¹²⁸ Adam 2025, 163.

¹²⁹ Bundvad 2016, 31.

¹³⁰ Faure – Valli 2022, 2.

¹³¹ Whitrow 1999, 55.

¹³² Ashton, 2022, 50.

kesti 10kk, koska aurinko liikkui niin hitaasti. Ajan myötä päivä lyheni seitsemään kuukauteen, joka oli hänen mukaansa sikiön kehitys.¹³³ Tämä ajatus universumin yhtymisestä samaan pulssiin ihmisen kanssa osoitti myös, ettei aikakaan ollut standardi, vaikka se liittyi taivaankappaleiden liikkeeseen. Miksi aikakin ei voisi liikkua, kun aurinko itsessäänkin oli liikkeessä?¹³⁴ Aika saattoi siis itsekin muuttaa muotoaan eetterin virratessa ennakoimattomiin suuntiin.¹³⁵

Empedokleelta välittyi Aristoteleelle ajatus siitä, että muutos oli merkittävä voima kosmogonisissa prosesseissa. Aristoteles ymmärsi ajan jatkuvana liikkeenä, josta osa oli ollut eikä enää ollut ja osa oli vielä tulematta. Menneisyys, nykyhetki ja tulevaisuus olivat siis yhtä ja samaa liikettä. Nykyhetki oli se, joka yhdisti menneen ja tulevan.¹³⁶ Aika oli siis tietyllä tavalla lineaarinen.

Stoalaisten teoria fyysisestä ajasta pohjautui Aristoteleen ajatukseen ajasta liikkeenä. Zenon määritteli fyysisen ajan intervalliksi maailman muutoksessa. Ajan ruumiittomuus teki siitä kuitenkin vaikeasti aistein havaittavan. Aika vain laajeni loputtomasti menneisyyteen ja tulevaisuuteen, joilla ei ollut rajoja toisin kuin nykyhetkellä. Kun aika voitiin vielä loputtomasti jakaa pienempiin ja pienempiin osiin, aikaa ei tarkkaan ottaen ollut olemassa. Stobaeuksen ja Khrysippoksen mukaan ei ollut olemassa sellaista nykyhetkeä, joka olisi ollut sellainen, ettei sitä voitaisi jakaa pienempiin osiin.¹³⁷

Tämän ajan fyysisen olomuodon puuttuminen johti stoalaisfilosofien mukaan siihen, että luonnossa oli vain menneisyys ja tulevaisuus. Näiden lisäksi ihmisillä oli myös nykyisyys, koska me koemme kaiken nykyisyydessä: nykyhetki oli tällöin tietoisuutta menneisyydestä ja yritys hahmottaa tulevaisuutta eli vaikka nykyhetkeä ei fyysisesti luonnossa ollutkaan, se oli olemassa inhimillisesti.¹³⁸ Stoalainen determinismi johti sykliseen ajatteluun ajasta: kun taivaankappaleetkin kiersivät samoja ratojaan, myös koko universumin tapahtumat olivat ennalta määrättyjä¹³⁹

Kielellinen lähestymistapa kytkeytyy mielenkiintoisella tavalla filosofiseen. Kielten tutkijoiden mukaan käytetty kieli määrittelee myös minkälaisia ajattelun kategorioita sen puhujat käyttävät. Fauren ja Vallin mukaan Kreikassa omaksuttiin ajatus historiallisesta

¹³³ Ashton 2022, 57.

¹³⁴ Ashton 2022, 58.

¹³⁵ Ashton 2022, 71.

¹³⁶ Manetti 2022, 24.

¹³⁷ Manetti 2022, 25.

¹³⁸ Manetti 2022, 27.

¹³⁹ Whitrow 1999, 61.

ajasta, jossa tapahtui kehitystä. Tämä uusi ajatus mahdollisti historian, filosofian ja lääketieteen kehityksen, koska ajatus historiallisesta ajasta ja siinä tapahtuvasta kehityksestä tarjosi myös selkeät syy-seuraus-suhteet. Heidän mukaansa samoihin aikoihin kreikassa tapahtui poikkeuksellisen suuri kielellinen muutos: perfekti alkoi kadottaa ajallisen merkityksensä.¹⁴⁰

Tähän kielelliseen kehitykseen liittyen on merkille pantavaa, että monet varhaiset stoalaisfilosofit olivat kotoisin alueilta, joilla puhuttiin yleisesti seemiläisiä kieliä: Kilikiasta ja Foinikiasta. Tämä vaikutti varmasti heidän tapaansa analysoida kreikkaa.¹⁴¹ Kreikassa nykyaikaa ja tulevaisuutta koskevat aikamuodot eivät jakaudu alakategorioihin, mutta menneisyys sen sijaan voidaan jakaa imperfektiin, perfektiin, pluskvamperfektiin ja aoristeihin. Nämä aikamuodot eivät niinkään ilmaise tapahtuman etäisyyttä nykyhetkestä, vaan tekemisen loppuunsaattamista tai keskeneräisyyttä.¹⁴²

Kreikkalainen aikakäsitys ei siis ollut selkeästi joko lineaarinen tai syklinen, vaan yhdistelmä niitä molempia. Vaikka vuodenaikojen vaihtelu liittyi sykliseen aikaan ja ihmisen elämänkaari lineaariseen aikaan, myös ihmisen elämäkulku voitiin nähdä lineaarisena.¹⁴³ Epiktetoskin näki ihmisen osana universumin kokonaisuutta myös suhteessa aikaan: samoin kuin tunnin kuului olla osa päivää, ihmisen kuului tulla ja mennä osana kosmoksen suurta virtausta.¹⁴⁴

3.3 Aika on nyt – heprealaisen ja kreikkalaisen aikakäsityksen vertailua

Aikaisempi tutkimus on halunnut luoda selkeitä aikatypologioita. Kreikkalainen aikakäsitys on haluttu nähdä omanlaisenaan kaikista muista kulttuureista poikkeavana. Tutkimusperinteen taustalla on luonnollisesti ollut valistusajoista kummunnut ajatus antiikin Kreikasta ihmiskunnan ajattelun ja taiteen täydellistymänä. Kun koko länsimainen kulttuuri haluttiin nähdä antiikin kreikkalaisesta kulttuurista nousevana, oli luontevaa pitää sitä myös muita antiikin ajan kulttuureja edistyksellisempänä ja niistä selkeästi poikkeavana.

Samanlainen ajatusharha sisältyi myös haluun erottaa heprealainen kulttuuri omaksi ympäristön kulttuureista hermeettisesti eristäytyneeksi kokonaisuudekseen.

¹⁴⁰ Faure – Valli 2022, 6-7.

¹⁴¹ Manetti 2022,22.

¹⁴² Manetti 2022,29–31.

¹⁴³ Singer 2022,35.

¹⁴⁴ Singer 2022, 70.

Varhainen heprealainen kulttuuri korosti itse eroavaisuuttaan muista kulttuureista erityisesti liittosuhteellaan Jahveen. Kristityt omaksuivat ajatuksen juutalaisista Jumalan liiton kansana ja kristityt tämän liiton perillisinä. Näin ollen oli luontevaa ajatella heprealaisen kulttuurinkin pysyneen ”puhtaana” vieraista vaikutteista.

Tarkasteltaessa kuitenkin aikakäsityksiä toisaalta heprealaisessa kulttuurissa ja toisaalta kreikkalaisessa kulttuurissa törmää kuitenkin välittömästi huomioon hämmästyttävistä samankaltaisuuksista. Hepreassa ei ollut erillistä ajan käsitettä. Kreikassa tämä käsite oli, mutta käytännössä filosofit kielsivät itsenäisen ajan olemassaolon. Näillä on ehkä vain vivahde-ero: lopputulemana kummassakaan kulttuurissa ei aikaa ymmärretty itsenäisenä käsitteenä.

Kummassakin kulttuurissa aika nähtiin prosessina: suhteessa aiempiin ja myöhempisiin tapahtumiin. Tapahtumien suhteet toisiinsa eivät myöskään kummassakaan kulttuurissa olleet niin tärkeitä kuin tapahtumien prosessiluonne. Sekä hepreassa että kreikassa verbien aikamuodotkin kiinnittävät enemmän huomiota siihen onko tapahtumat saatettu loppuun vai onko se kesken kuin siihen, missä järjestyksessä tapahtumat ovat tapahtuneet.

Kolmas yhteneväinen piirre on syklisen ja lineaarisen ajan kietoutuminen toisiinsa. Kummankaan kulttuurin aikakäsitystä ei voida kuvata pelkästään lineaariseksi tai sykliseksi. Ihmisen aika on osa suurempaa kosmologista aikaa, tapahtumat ovat samalla lineaarisesti eteenpäin menevällä tapahtumajanalla, mutta saman aikaisesti myös tietyllä tavalla deterministisesti toistuvia.

Yhdenmukaisuudet eivät ole mitenkään yllättäviä, kun otetaan huomioon kulttuurien jatkuva eri suuntiin tapahtuva vuorovaikutus Välimeren alueella. Aikaan liittyvät käsitykset pohjautuvat tietysti ihmisten havaintoihin kosmologisista liikkeistä, jotka ovat pohjimmiltaan universaaleja kulttuurista riippumattomia. Ihmiset antoivat niille omia tulkintojaan oman kokemusmaailmansa puitteissa ja oman kielensä luomien kategorioiden rajoissa. Välimeren piirin kielet välittivät toisilleen jatkuvasti vaikutteita ja kielellisten vaikutteiden lisäksi välittyivät tällöin myös ajatukselliset kategoriat: foucaultilaisittain ilmaisten saman tapaiset ajattelun ja sanomisen tavat olivat mahdollisia kaikissa alueen kulttuureissa tai ainakin ne välittyivät kulttuureista toisiin. Pidänkin aiemman tutkimuksen tapaa etsiä jyrkkiä dikotomioita ajan hahmottamisen suhteen turhana ja osittain harhaanjohtavanakin.

4. Aika on löytää kaiken merkitys ja oikeudenmukaisuus – Saarnaajan teologian ydin

4.1. Tieto ja viisaus Saarnaajassa

Kohelet poikkesi aiemmista viisaista, jotka olivat lähinnä tyytyneet omaksumaan vanhasta traditiosta siellä jo valmiina olevan tiedon siinä, että hän on epistemologisesti realistinen. Hänen mukaansa maailmasta saattaa saada tietoa aisteilla ja ihmiset saattavat jakaa saman kokemuksen todellisuudesta: aistien avulla saatava tieto ei siis ole vain subjektiivista ja siten relatiivista.¹⁴⁵ Kohelet näkee itsensä tutkijana, joka tutkii havainnoimalla ympäröivää maailmaa ja antaa sitten kokemustensa perusteella ohjeita.¹⁴⁶

Koheletin käyttäminen tekstin päähahmona on myös kertomuksellinen ratkaisu: kirjoittaja on voinut sen kautta tarjota ylimääräistä tietoa hahmoista ja tapahtumista, jotka auttavat lukijaa seuraamaan kertomusta. Kohelet voi välillä keskeyttääkin kertomuksensa opastaakseen lukijaa.¹⁴⁷

Kohelet ei tyydy etsimään tietoa vain omaksumalla jo olemassa olevaa viisautta ja muokkaamalla sitä. Kohelet pitää tätä jopa omaa uskottavuuttaan lisäävänä ja korostaa useaan otteeseen, että hänen ajatuksensa ovat peräisin hänen omista havainnoistaan – ei siis hänen lukemistaan kirjoituksista tai hänen loogisella päättelyllä muodostamistaan ajatuksista (1:14).¹⁴⁸ Kohelet ei kuitenkaan pyri kumoamaan vanhaa viisaustraditiota: se, että tietynlaisilla teoilla on ollut tietynlaisia seurauksia, on varmasti ollut paikkansa pitävää tietyissä olosuhteissa menneisyudessa, mutta se ei vielä kerro, että näin olisi myös tulevaisuudessa.¹⁴⁹

Koheletin suhtautuminen viisauteen on ambivalentti: toisaalta viisaudesta saattaa olla suoranaista hyötyä esimerkiksi rikkautta ja terveyttä (7: 12), mutta toisaalta se tuo murhetta ja pettymyksiä (1 :18). Viisauden tavoittelemisen kuuluu hänen mukaansa myös ihmisyyteen: Jumala on asettanut ihmisen sydämeen toivottoman tehtävän etsiä viisautta (1:13). Hänen pääajatuksensa viisaudesta on se, että todellista viisautta on tietää se, mistä

¹⁴⁵ Dell 2025, 361.

¹⁴⁶ Miller 2002, 51.

¹⁴⁷ Mills 2003, 25–26.

¹⁴⁸ Fox 1989, 89, 94.

¹⁴⁹ Fox 1989, 104.

ei voi tietää.¹⁵⁰ Kohelet pitääkin itseään poikkeuksellisen viisaana, koska hän tietää myös viisauden rajat.¹⁵¹

Maailma ei kokonaisuudessaan ole kuitenkaan irrationaalinen: ihmisen havainnot maailmasta ovat vain rajoittuneita ja lyhytnäköisiä.¹⁵² Anderson näkee tämän johtaneen Koheletissa emotionaaliseen järkytykseen, jonka seurauksena hän olisi luopunut yrityksistään löytää maailmalle yhtenäistä rationaalista selitystä.¹⁵³ Vaikka emotionaalinen järkytys suomennuksena onkin varsin voimakas ilmaisu, tietynlaista pettymystä Koheletilla on havaittavissa hänen huomattuaan, etteivät traditionaaliset lähestymistavat kyenneet antamaan vastauksia hänen esittämiinsä kysymyksiin.

Mills ja Ogden lähestyvät Koheletin viisusajattelua hyödyn יתרון käsitteen kautta. Kohelet puhuu monessa kohtaa taloudellisen hyödyn tavoittelusta. Koheletin näkemys traditionaalisesta viisuskirjallisuudesta on samankaltainen kuin liike-elämästä: liikemies laittaa panoksia saadakseen voittoa, hurskas noudattaa lakeja saadakseen pitkän elämän, varakkuutta tai muun palkkion.¹⁵⁴ Juuri tämän hyödyn saamatta jääminen kuoleman varjossa oli syy Koheletin traditionaalisen viisuskirjallisuuden kritiikkiin. Kun hyötyä ei tunnu löytyvän tästä maailmasta, Kohelet alkaa kallistua siihen suuntaan, että ihmisen saama hyöty ja Jumalan ikuisuus liittyvät jollakin tavalla toisiinsa.¹⁵⁵

Sneedin mukaan Kohelet kritisoi perinteistä viisusajattelua, koska se on hänen mielestään dogmatisoitunut ja vieraantunut todellisuudesta.¹⁵⁶ Sneedin väite on ehkä hieman turhan provokatiivinen. Kohelet ei missään kohdassa varsinaisesti puhu mitään aiemmasta viisustraditiosta, mutta hän antaa ymmärtää, että hän on etsinyt viisautta kaikin perinteisen juutalaisuuden antamin keinoin, eikä tavoittanut sitä. Itse asiassa päinvastoin hän ei halua luopua vanhoista kirjoituksista. Epilogissa, joka voi olla eri kirjoittajan kuin muu teksti kehoitetaan selvästi pelkäämään Jumalaa ja pitämään hänen käskynsä (12:13). Kohelet kehottaa kuitenkin myös muualla tekstissään noudattamaan lakia, tosin olematta liiankaan hurskas (7:16–17) Epilogin ajatus Jumalan pelosta esiintyy jo aiemminkin (5:6). Sneedkin lieventää näkemystään toteamalla, että Koheletin

¹⁵⁰ Miller 2002,176.

¹⁵¹ Kamano 2002,184.

¹⁵² Weeks 2010,81.

¹⁵³ Anderson 1997,59.

¹⁵⁴ Mills 2003,33. Ogden 1987,29.

¹⁵⁵ Ogden 1987,57.

¹⁵⁶ Sneed 2012,18.

melankolisen mielenmaiseman takana olikin se, että kirjoituksia ei hänen aikanaan enää kunnioitettu samalla arvostuksella kuin aiemmin.¹⁵⁷

Adam ja Bundvad kytkevät viisauden tavoittelun ihmisen kognitiivisiin rajoitteisiin. Jumala on rajoittanut ihmisen ymmärryksen vain nykyhetkeen, minkä vuoksi hän ei voi saada tietoa nykyhetkeä laajemmasta aikaperspektiivissä operoivasta Jumalasta.¹⁵⁸

Kohelet haluaa palata suoraan abstraktiin Jumalan pelkoon: yksittäiset viisaukirjallisuuden antamat konkreettiset elämänohjeet tai jopa yksittäiset käskyt eivät ole niin tärkeitä. Ihminen ei itse tiedä käykö hän kohti vihaa vai rakkautta ja jumalisen ja jumalattoman kohtalo on kuitenkin sama (9:1–2). Viisaus ei ole Koheletille myöhemmän farisealaisuuden tarkkaa käskyjen mekaanista noudattamista, vaan yleisempi nöyrä asenne Jumalan edessä: Herran pelko.

4.2. Jumala ja oikeudenmukaisuus

Koheletin Jumala vaikuttaa tietyllä tavalla poissaolevalta hahmolta, joka toimii itsenäisesti ja ennustamattomasti riippumatta ihmisten logiikasta tai haluista.¹⁵⁹ Koheletilla ei tunnu olevan mitään henkilökohtaista kontaktia etäiseen Jumalaan, vaan Jumala on hänelle kaukainen tyrannimainen hahmo, joka ei ole erityisen kiinnostunut ihmisestä.¹⁶⁰ Jumala on luonut kosmoksen ja siinä yhteydessä ihmisen, mutta ei tunnu välittävän siitä ovatko ihmiset hurskaita tai jumalattomia: kaikki kuolevat lopulta samalla tavalla. Longman lieventää Perduen jyrkän pessimististä tulkintaa: Jumala on kuitenkin kaiken hyvän antaja, kaiken luoja ja hallitsija.¹⁶¹

Jumalan absoluuttinen valta merkitsee myös sitä, että hän on vastuussa maailmassa vallitsevasta epäoikeudenmukaisuudesta.¹⁶² Ihminen ei itse ole vastuussa omasta elämästään ja teoistaan: edeltä käsin on säädetty, mitä ihmisestä tulee. Ei hän voi kärejoidä vahvempaan vastaan (6:10). Tämä Jumalan absoluuttinen valta merkitsee myös sitä, että ihminen ei voi muuttaa Jumalan alaista maailmaa.¹⁶³

Kohelet ei puhu mitään rukoilemisesta, koska siitä ei pohjimmiltaan ole mitään hyötyä: mikään ihmisen teko ei voi muuttaa Jumalan mieltä, koska kaikki on edeltä käsin

¹⁵⁷ Sneed 2012,74.

¹⁵⁸ Adam 2025,95. Bundvad 2016,87.

¹⁵⁹ Shields 2006,161.

¹⁶⁰ Perdue 2012,209.

¹⁶¹ Longman III 1998,35.

¹⁶² Anderson 1997,97.

¹⁶³ Anderson 1997,101.

säädetty.¹⁶⁴ Jumala vain koettelee ihmisiä, jotta nämä ymmärtäisivät olevansa vain pelkkiä luontokappaleita (3:18) eikä ihminen voi käsittää Jumalan tekoja (3:11). Maailmaa ei voi muuttaa parempaan: mitä on ollut, sitä on tulevinakin aikoina (1:9).¹⁶⁵ Kuvaavasti Kohelet käyttää Jumalasta jumalaan viittaavaa yleisnimeä אֱלֹהִים. Jumala ei ole persoonallinen Jahve יהוה. Toisaalta Kohelet kuitenkin antaa ymmärtää, että ihminen voi ärsyttää puheillaan Jumalaa tuhoamaan hänen kättensä aikaansaannokset (5:5). Jumala on siis samanaikaisesti kaukainen, mutta jopa pikkumaisen kiinnostunut ihmisen teoista ja valmis puuttumaan niihin.

Jos psalmeissa Jumala oli hänen puoleensa kääntyneiden ahdistettujen puolella, Kohelet ei anna maailman epäoikeudenmukaisuudesta kärsiville mitään toivoa. Mikään ei muutu, epäoikeudenmukaisuus jatkuu. Koska ihminen ei voi muuttaa kosmologista järjestystä tai vaikuttaa itsevaltaisen Jumalan päätöksiin, ainoa jäljelle jäävä keino on Kamanon mukaan sopeutua siihen eli omaksua elämän asenteeksi Herran pelko.¹⁶⁶ Perdue pitää tätä Herran pelkoa suorastaan ahdistuksena pelottavan tuntemattoman Jumalan edessä.¹⁶⁷

Shieldsin, Perduen ja Kamanon näkemykset ovat turhan suoraviivaisia. Vaikka Kohelet puhuukin kaiken, myös epäoikeudenmukaisuuden deterministisestä toistumisesta, hän Koheletille tyypilliseen tapaan antaa myös täysin vastakkaisen näkemyksen – näkemyksen, joka on taas lähempänä traditionaalista juutalaista näkemystä hurskaudesta: Jumalaa pelkäävälle käy lopulta hyvin ja jumalattomalle huonosti (8:12). Jumala ei siis olekaan kaukainen mihinkään ihmisen toimintaan reagoimaton tyranni. Jumala toimii luomisensakin jälkeen aktiivisesti ja huolehtii lopulta oikeudenmukaisuuden toteutumisesta.¹⁶⁸

Epilogi ei siis selvästi olekaan teologisen sanomansa perusteella muusta Saarnaajan kirjasta erillinen luku, vaan toistaa muuallakin kirjassa esiintyvää ajatusta Herran pelosta. Tämä selittäisi myös sen, miksi kanonisointivaiheessa epilogin kirjoittamisen jälkeen ei haluttu poistaa muun tekstin ristiriitaisuuksia juutalaisen tradition kanssa: Saarnaaja ikään kuin palloittelee tradition vastaisilla ajatuksilla oikeudenmukaisuuden toteutumatta jäämisestä, mutta lopulta palaa kuitenkin hyvinkin traditionaaliseen ajatukseen Herran pelosta jo ennen epilogia. Epilogi ei siis ole jälkikäteen kirjoitettu yritys pelastaa muutoin

¹⁶⁴ Anderson 1997,122. Murphy 2002, 58.

¹⁶⁵ Anderson 1997, 132,135.

¹⁶⁶ Kamano 2002, 245.

¹⁶⁷ Perdue 2007, 197.

¹⁶⁸ Murphy 2002,114. Seow 1997, 56.

epäilyttävänä pidetty teksti kaanoniin, vaan se toistaa tekstin ajatusta yksittäisten käskyjen sijaan ihmisen kokonaisvaltaisesta nöyryytymisestä Jumalansa edessä.

Merkittävin ero Koheletilla viisaustraditioon nähden on hänen näkemyksensä oikeudenmukaisuuden toteutumisesta. Kohelet haluaa uskoa jumalalliseen oikeudenmukaisuuteen, mutta hän havaitsee kuitenkin käytännössä maailman olevan epäoikeudenmukainen, eivätkä ihmisen omat ponnistukset elää Jumalan tahdon mukaista elämää tuota tuloksia siinä muodossa kuin viisaustraditio esitti: vaurautena, lapsina, pitkänä ikänä. Ihminen ei voi varmistaa itselleen palkkiota omalla työllään, vaan taustalla on aina Jumalan siunaus.¹⁶⁹ Maailmassa on ja tulee aina olemaan epäoikeudenmukaisuutta, mutta jollakin tavalla hurskas kuitenkin lopulta palkitaan ja jumalattoman elinpäivät häipyvät kuin pakeneva varjo (8:12). Jumalan tuomio on kuitenkin hyvin monimutkainen, ei aina ilmeinen ja heti tapahtuvat asia.¹⁷⁰

Jumala ei palkitse tai rankaise perinteisen ajattelun mukaisesti suoraan ihmisen tekojen perusteella. Hän tekee sen kuitenkin jollain tavalla, joka jää ihmiselle mysteeriksi. Vanhan dikotomian hurskaan ja väärämielisen tilalle tulee uusi dikotomia: Jumalaa pelkäävä ja Jumalaa pelkäämätön. Yksittäisen hurskaat tai jumalattomina pidetyt teot eivät ratkaise. Kaikkien kohtalo on sama, niin jumalisen kuin jumalattoman, niin hyvän kuin pahan, puhtaan ja saastaisen – he kaikki kuolevat (9:2–3).

Jumala vaatii kuitenkin tuomiolle kaikista salatuistakin teoista, niin hyvistä kuin pahoista (12:13). Tuomiolla ei ratkaise minkään yksittäisen lain kohdan noudattaminen tai noudattamatta jättäminen, vaan kokonaisvaltainen asenne, Herran pelko. Kohelet jopa kehottaa välttämään liikaa hurskautta, mutta toisaalta olemaan poikkeamatta liikaa laista. Sopivan tasapainon tässä tehtävässä antaa juuri Jumalan pelko (8:16–18).

Itse asiassa se, että yksilön tekojen ja hänen saavuttamansa vaurauden tai elämän pituuden väliltä puuttuu kausaalinen yhteys vahvistaa tunnetta siitä, että Jumala yksin ohjaa ihmisen kulkua, hurskauden sijaan on tyydyttävä Jumalan pelkoon.¹⁷¹

Job taisteli raivokkaasti kokemaansa epäoikeudenmukaisuutta vastaan. Kohelet ei ole kapinallinen, vaan päätyy suoraan samaan lopputulemaan, johon Jobkin lopuksi johdateltiin. Ihminen ei voi ymmärtää Jumalaa eikä ihmisten standardien mukainen oikeudenmukaisuus ole välttämättä sitä Jumalan standardien mukaan. Näin Kohelet voi selittää sen, että Jumalan luomassa ja hallitsemassa maailmassa on

¹⁶⁹ Fox 1989,69.

¹⁷⁰ Weeks 2010,77. Fox 1989, 123. Ogden 1987,60.

¹⁷¹ Rudman 2001,36.

epäoikeudenmukaisuutta ja Jumala kuitenkin on oikeudenmukainen. Vanhurskas kyllä palkitaan ja jumalatonta rangaistaan, mutta vanhurskauden mittaaminen tapahtuu Koheletilla eri tavalla kuin yksittäisiin lain kohtiin takertuneessa perinteisessä juutalaisessa lain tulkinnessa.

4.3. הֶבֶל Hebel – ristiriitoja poistava vai synnyttävä käsite

Tutkijat ovat käyttäneet runsaasti aikaa miettiessään Saarnaajan keskeistä termiä הֶבֶל hebel. Saarnaajan ulkopuolella termi esiintyy Heprealaisessa Raamatussa 32 kertaa useimmiten sellaisissa yhteyksissä, joihin liittyy ajatus ohikiitävyydestä, epätäydellisyydestä ja hedelmättömyydestä.¹⁷² Monet tutkijat ovat omaksuneet hebelille negatiivisen konnotaation, jolloin koko Saarnaajan kirjan elämänasenne on muuttunut pessimistiseksi: elämä on tyhjää ja merkityksetöntä.¹⁷³ Tämä tulkinta on kuitenkin liian yksioikoinen.

Foxin mukaan paras vastine hebelille on absurdi traagisella tavalla.¹⁷⁴ Miller taas pitää sanan tulkintaa keskeisenä koko kirjan ymmärtämiselle ja koostaa aiemman tutkimuksen tapoja tulkita hebeliä: a) sana tulkitaan abstraktina käsitteenä kuten esimerkiksi Foxin tulkintatapa b) sana tulkitaan eri konteksteissa eri tavalla eli hebel voi Saarnaajan tekstin eri kohdissa merkitä eri asioita c) sana tulkitaan metaforana, vertauskuvana ohimenevälle.¹⁷⁵ Hän päätyy itse lopulta siihen tulokseen, että kirjoittaja on tarkoittanut sanan hebel selvästi jännitteiseksi eikä yksiselitteiseksi käsitteeksi.¹⁷⁶

Nissinen pohtii myös hebeliä sen absurdiuden kautta: hebel merkitsee kaikkea sitä, mille ihminen ei löydä selitystä ja mitä hän ei saa otettua haltuunsa.¹⁷⁷ Hänen mukaansa juuri katoavaisuus ja ohikiitävyys ovat lähtökohtia, joista käsin sana on avautunut Saarnaajan ensimmäisille lukijoille.¹⁷⁸ Tämä tulkinta sopisi hyvin Saarnaajan ajatteluun: kaikki elämässä, niin hyvät kuin pahatkin asiat ovat ohikiitäviä, mutta ihminen voi saada täydellisen kontrollin elämäänsä yhtä hyvin kuin hän pystyy kontrolloimaan tuulta.

¹⁷² Miller 2002, 57,61.

¹⁷³ Ogden 1987,13.

¹⁷⁴ Fox 1989, 145.

¹⁷⁵ Miller 2002, 3–11.

¹⁷⁶ Miller 2002, 154.

¹⁷⁷ Nissinen 2006,34.

¹⁷⁸ Nissinen 2006,35.

Syömisen ja juomisen tuoma nautinto ei kuitenkaan ole turhaa, vaikka se onkin väliaikaista: se on kuitenkin Jumalan antamaa.¹⁷⁹

Väliaikaisuus korostuu Saarnaajan tavassa käyttää sanaa יתרון, hyöty tai etu. Termi ei esiinny Saarnaajan ulkopuolella Heprealaisessa Raamatussa. Sana viittaa johonkin kestävään hyötyyn, johonkin mikä jää jäljelle. Ihmisen on ponnistettava tämän edun saavuttamiseksi, mutta se itsessään ei ole mitään sellaista, mihin ihmisen omalla toiminnalla olisi vaikutusta.¹⁸⁰ Tällä määrittelyllä Kohelet haluaa korostaa sitä, kaikki se, jota ihminen luulee saavansa ponnistuksillaan aikaiseksi ei itse asiassa ole יתרון mukaista pysyvää hyötyä, vaan ohikiitävää ja katoavaista לְהִבָּרֵךְ.

Kuoleman varjo tekee Koheletilla kaiken muuttuvaiseksi ja absurdiksi, Sen edessä mikään ei ole pysyvää.¹⁸¹ Toisaalta koko historia on väliaikaista ja Kohelet ei juurikaan viittaa suoraan Israelin historiaan tai sille annettuihin lupauksiin.¹⁸² Kuitenkin Israelin historia on koko ajan läsnä hänen tavassaan käyttää menneisyyden tapahtumia esimerkkeinä vääristä päätöksistä.¹⁸³

Hebelin monimerkityksisyyden lisäksi kirjassa on useita muitakin ristiriitaisuuksia: 1) toisaalta viisauden arvo kielletään (1:17,6:8), toisaalta sitä pidetään tavoiteltavana (7:11, 8:1, 10:2) 2) toisaalta kaiken tyydytyksen etsimistä ruoasta ja viinistä pidetään väliaikaisena ja turhana (2:1-2) ja toisaalta siihen suorastaan kehoitetaan (8:15) 3) toisaalta elämä kokonaisuudessaan nähdään negatiivisena ja vihattavana (4:2-3) ja toisaalta elämästä käsketään nauttimaan (2:24) 4) toisaalta Jumala esitetään etäisenä ja ihmisistä kiinnostumattomana (3:19) ja toisaalta kaikki tulee Jumalalta: kukaan ei voi syödä tai iloita ilman häntä (2:25).

Hebel liittyy selvästi tähän Koheletin ristiriitaisuuksia viljelevään ajattelutapaan. Kohelet perustaa ajattelunsa empiirisiin havaintoihin. Hän havaitsee elämässä useita paradokseja, mutta kieltäytyy antamasta niihin helppoja ratkaisuja.¹⁸⁴ Lukijan on vain hyväksyttävä sellaiset asiat, joita hän itse ei voi kontrolloida ja yrittää selvitä niiden kanssa. Juuri ihmisen luopuminen turhista yrityksistä kontrolloida maailmaa ympärillään, on Koheletin mielestä sitä oikeanlaista nöyryyttä Jumalan edessä, Herran pelkoa.

¹⁷⁹ Nissinen 2006, 37.

¹⁸⁰ Adam 2025,192.

¹⁸¹ Burkes 1997, 44,47.

¹⁸² Barbour 2012, 3,48.

¹⁸³ Barbour 2012, 137.

¹⁸⁴ Miller 2002,160.

Koheletin vastakkainasettelut enemmänkin luovat kuin ratkaisevat ongelmia. Useiden tutkijoiden mielestä Saarnaajan tulkitsijan tulisikin säilyttää tämä kirjan alkuperäinen jännite pyrkimättä ratkaisemaan ristiriitaisuuksia.¹⁸⁵ Kohelet esimerkiksi yritti varallisuuden ja viisauden hankkimisella pohjimmiltaan saada kontrollia omaan elämäänsä. Hän onnistuikin siinä tietyllä tavalla: viisaus, valta ja vauras tekivät hänet riippumattommiksi muista ihmisistä, mutta eivät kuitenkaan tuoneet ratkaisua elämän tarkoitukseen: tuo saatu kontrollikin oli vain hebel, tuulen tavoittelua, väliaikaista. Viisaus ja varallisuus sinänsä eivät ole turhaa ja mahdotonta tavoitella, vaan se, mihin Kohelet niitä yritti käyttää. Ne antoivat kyllä hänelle kontrollintunteen omaan elämäänsä, mutta se oli vain väliaikainen, ohikiitävä tunne. Kuolemassa suurikin viisaus, valta ja omaisuus häviävät: rikkaan on lähdettävä täältä yhtä alastomana kuin hän oli äitinsä kohdusta tullut (5:14).

Weeks kiteyttää hyvin hebelin monimerkityksisyyden: hebel on tuulen tavoittelua siinä mielessä, että kuten tuulen tavoittelija, emme voi saada tavoittelemamme. Toisaalta hebel on ohikiitävää: vaikka saisimmekin jotain ponnistuksillamme, se haihtuu käsistämme kuin höyry.¹⁸⁶ הֶבֶל viittaa häviävyydellään kontrastiin ikuisen Jumalan kanssa.¹⁸⁷

Perinteisesti hebel on käännetty vivahteettomasti turhuudeksi. Tällä ratkaisulla on ehkä haluttu poistaa kirjan ristiriitaisuuksia, koska kaikki on lopulta turhaa. Kohelet käyttää sana hebel hyvin erilaisissa yhteyksissä. Se ei kuitenkaan tarkoita turhaa tai hedelmätöntä tai absurdia tai järjetöntä. Sanan alkuperäinen merkitys höyrynä tai ilmavirtana on ehkä osuvin: hebel on konkreettista, nähtävää tai muutoin aistein havaittavaa. Se ei ole mystistä tai irrationaalista. Se on kuitenkin höyryn tavoin nopeasti haihtuvaa eikä pysyvää.

Tämä käänös hebelille tekee parhaiten oikeutta Koheletin näkemykselle maailmasta: kaikki maailmassa on totta ja aistein havaittavaa. Kaikki ruoka, viini, rikkaus, valta ovat sinänsä tavoiteltavia asioita, mutta samalla ohikiitäviä ja katoavia. Rikkaus on ihmiselle todellista elämän aikana, mutta se katoaa kuolemassa: se on siis ohikiitävää kuten koko ihmisen elämä. Yhtä hyvin rikkaus, maine ja korkea asema katoavat viimeistään kuolemassa, mutta myös niin kaikki negatiivinen, kuten maailmassa näkyvä

¹⁸⁵ Fox 1989,11. Sneed 2012,161.

¹⁸⁶ Weeks 2010, 82.

¹⁸⁷ Adams 2008,102.

epäoikeudenmukaisuus.¹⁸⁸ Hebel onkin jonkinlainen vastakohta Jumalan ja maan pysyvyydelle.

¹⁸⁸ Ogden 1987,19.

5. Aika Saarnaajassa

5.1. Saarnaajan henkilökohtainen aika

Saarnaajan teksti on monitasoinen ja riippumatta siitä, katsotaanko teksti kokonaisuudessaan syntyneeksi useina erillisinä osina vai yhtenä kokonaisuutena, se muodostaa kirjallisena yksikkönä kehyskertomuksen. Kehyskertomuksessa seurataan päähenkilö Koheletin pyrkimyksiä etsiä onnea ja tarkoitusta elämäänsä. Kehyskertomus tuo mukanaan myös ajan kulumisen: Koheletin havainnot ja huomiot tapahtuvat ajassa ja muodostavat tapahtumien ketjun. Kertomus ikään kuin sisältää toisen kertomuksen Koheletin henkisestä kasvusta.

Kertomus etenee aluksi systemaattisesti, mutta hajoaa sitten pirstaleisemmaksi toistaen ja syventäen aiemmin esitettyjä havaintoja. Tämä liittyyneen tekstin synnyn kerrostuneisuuteen, mutta toisaalta voi olla myös tietoinen valinta: pirstaleisuus ja toisteisuus voivat osoittaa jo tekstin rakenteessa, että ihminen ei voi saada elämästään kontrollin tunnetta. Mielenkiintoista on kuitenkin havaita, että vaikka tekstiin on sisällytetty sen synnyn eri vaiheissa erilaisia aineksia, varsinaisesta kehyskertomuksesta on haluttu kuitenkin pitää kiinni, vaikka se on aiheuttanut ristiriitaisuuksia ja jopa mahdollisuuksia tulkita teksti tradition vastaiseksi.

Koheletin elämäntarina alkaa hänen mainitessaan olleensa Israelin kuningas Jerusalemissa. Ottamatta kantaa väitteen todenperäisyyteen, kertomuksen rakenteen kannalta merkittävää on se, että hän haluaa aloittaa kertomuksensa ikään kuin huipulta. Hän ikään kuin kerii elämäänsä auki taakse päin. Motiiviksi viisudentavoittelulle hän ilmoittaa Jumalan tahdon: Jumala on antanut viisauden etsimisen ihmisen vaivaksi (1:14). Ihmisen siis tulee etsiä viisautta, vaikka se on vaivalloista, ja niinpä hänen kuninkaanakin pitää nähdä viisauden etsimisen vaiva.

Kuuliaisesti kirjoittaja lähteekin etsimään viisautta tarkkailemalla kaikkea työtä, jota auringon alla tehdään, ja hän hankki omien sanojensa mukaan enemmän viisautta kuin kukaan ennen häntä Jerusalemissa hallinnut (1:14, 1:16). Kohelet halusi erottaa tiedon ja viisauden mielettömyydestä ja typeryydestä (1:17). Tiedon jakaminen viisauteen ja typeryyteen tuo mieleen muistuman Genesiksen hyvän ja pahan tiedon puusta: tieto voi johtaa viisauteen ja mielettömyyteen. Tiedolla voi siis olla kahdenlainen rooli. Aatamille ja Eevalle hyvän ja pahan tiedon puusta syöminen toi tiedon omien tekojen moraalisuudesta ja siten myös velvoitteen toimia moraalisesti. Myös Kohelet huomasi tämän viisauden tuoman vastuun todetessaan viisauden tuovan mukanaan huolta ja tiedon tuskaa (1:17).

Yllättävää kyllä Kohelet piti tätä huomiotaan hebelinä eli turhuutena tai väliaikaisena, ohikiitävänä. Tässä yhteydessä hän ei kuitenkaan vielä perustele tätä millään tavalla.

Luovuttuaan ajatuksestaan löytää haluamansa viisaus, hän lähtee etsimään elämänsä tarkoitusta perinteisemmin keinoin. Mielenkiintoinen yksityiskohta on se, että hän aloittaa etsintänsä viinistä ja vasta sen jälkeen tutkii perinteisemmän juutalaisen tradition mukaisia hyvän elämän tunnusmerkkejä. Hän uskoi, että nauttimalla viiniä kuitenkin kohtuudella niin, ettei luopuisi siihen mennessä saavuttamastaan viisaudesta, voivansa nähdä mitä ihmisen olisi paras tehdä vähinä elinpäivinä (2:3).

Hellenistisessä maailmassa oli useita mysteerikultteja, joissa uskottiin suggestiivisilla riiteillä tai viiniä nauttimalla (esimerkiksi Dionysoksen mysteerit) saatettavan ihminen sellaiseen tilaan, jossa hän ei enää itsehallinnut rationaalisella järjellä itseään, vaan ikään kuin antautui jumalten valtaan (entheos). Pyrkikö Kohelet viiniä nauttimalla saavuttamaan jonkinlaisen suggestiivisen tilan vai liittyikö viinin mainitseminen yleisemmin hänen heti perään luettelemaan pyrkimykseen hakea onnellisuutta erilaisista maallisista nautinnoista?

Kun tämäkään keino löytää tarkoitusta elämälle ei tuottanut toivottua tulosta, Kohelet turvautui perinteisiin juutalaisiin hyvän elämän tunnusmerkkeihin, mutta ikään kuin käänteisesti. Traditionaalisesti juutalaisuudessa nähtiin, että Jumala palkitsi vanhurskaat ja rankaisi jumalattomia. Palkintoina olivat pitkä elämä, runsas jälkeläisten määrä, runsas omaisuus, valta ja kuolematon maine. Kohelet uskoi käänteisesti, että jos hänellä olisi nuo vanhurskauden palkkiot, hänenkin tulisi silloin olla vanhurskas, jolloin hän löytäisi Jumalalta elämän tarkoituksen.

Kohelet luetteli, kuinka hän rakennutti taloja (alkutekstin termi תִּבְנִיָּה olisi käännettävissä myös palatsina), viinitarhoja, puutarhoja ja lammikoita (2:4). Kaikki nämä luetellut rakennustyöt kertovat myös siitä, mitä ajan juutalaisuudessa pidettiin arvostettuna: viinitarhan perustaminen vaati suuria pengerrystöitä ja kesti vuosia ennen kuin tarha tuotti jotakin. Sama koski puutarhoja. Puutarhat ja lammikot jo sinällään kuivassa ympäristössä kertoivat veden saannista ja siihen liittyvästä valta-asemasta.

Rakennustöiden jälkeen hän luetteli hankkineensa orjia, karjaa, kultaa ja hopeaa, laulajia ja vaimoja (2:6–8). Jos ensimmäinen luettelo esitteli Koheletin tyypillisenä hallitsijana, joka korosti asemaansa suurisuuntaisilla rakennustöillä, niin jälkimmäinen luettelo esitteli hänet rikkaana miehenä, jolla oli kaikkea, mitä rahalla saattoi saada. Varmuudeksi hän lisäsi olleensa vielä mahtavampi kuin kukaan Jerusalemissa (2:9).

Mielenkiintoista on, että jos kirjoittaja olisi halunnut todella esittää itsensä

kuningas Salomona, miksi hän ei maininnut tässä rakentamistöiden esittelyn yhteydessä tempppelin rakentamista. Tämä vahvistaa näkemystä siitä, että tekstin ei ollut alun perinkään tarkoitus olla pseudonyyminen, vaan kuninkaan valitsemisella päähenkilöksi oli enemmänkin kertomuksellisia tavoitteita kuin halu nostaa tekstin auktoriteettia.

Kohelet esitteli siis, että hänellä oli kaikkea sitä, mikä nähtiin Jumalan suosion merkinä. Valta ja vauraus loivat hänelle tunteen kaikkivoipaisuudesta: hän ei kieltänyt itseltään mitään (2:10). Kaikki nämä hänen ponnistelunsa antoivat hänelle myös tyydytystä, mutta lopulta hän joutui kuitenkin toteamaan, että kaikki tämä oli ohikiitävää: viisaskaan ei jätä tyhmää pysyvämpää muistoa kuoltuaan (2:11–13). Muiston pysymättömyyden lisäksi hän havaitsi, että kaikki hänen ponnistuksensa muuttuvat kuitenkin hedelmättömiksi kuolemassa: kaikki hänen vaivannäkönsä koituisi hänen seuraajansa hyväksi. Havaittuaan tämän hän vihasi elämäänsä ja antautui epätoivoon (2:17–20).

Kaiken tämän jälkeen Kohelet totesi, että ihmisellä ei ole muuta onnea kuin syödä, juoda ja nauttia elämän iloista, koska sekin tulee Jumalan kädestä (2:24). Kohelet rinnastaa mielenkiintoisesti kaiken työnteon aiheuttaman vaivan viisauden etsimisen vaivaan: molemmat ovat Jumalan ihmisille näiden rasitukseksi antamia (1:13, 3:10).

Kohelet oli siis saanut perinteisen ajattelun mukaisesti vanhurskaalle kuuluvan palkkion eli menestyksen jo elämänsä aikana. Hän ei kuitenkaan osannut iloita siitä asiaan kuuluvalla tavalla. Samalla hän huomasi myös, että kaikki vanhurskaat eivät saa ansaitsemaansa palkkiota ja toisaalta jumalattomat saattavat menestyä. Tämä havainto romahdutti selvästi hänen uskonsa oikeudenmukaisuuteen ja hän ylisti vainajia ja vielä syntymättömiä, joiden ei tarvinnut joutua epäoikeudenmukaisuuden kohteiksi (4:2). Pohjimmiltaan hänen valituksensa siitä, että hänen hankkimansa vauraus koituu hänen kuolemansa jälkeen jonkun toisen hyväksi ei ole niinkään tunnetta menetyksestä, vaan epäoikeudenmukaisuudesta.

Tämän jälkeen kertomuksen rakenne alkaa pirstoutua, ilmeisimmin eri tekstikerrostumien vuoksi. Kohelet kertoo erillisen kertomuksen viisaasta ja köyhästä nuorukaisesta, joka nousi kansan tuella valtaistuimelle, mutta jota kaikista ansioistaan huolimatta jälkipolvet eivät enää muista (4:14). Hän toteaaakin, että parempi olla köyhä ja viisas nuorukainen kuin vanha ja tyhmä kuningas (4:13).

Kertomus palaa kuitenkin vielä Koheletin kehyskertomukseen. Kaiken näkemänsä epäoikeudenmukaisuuden jälkeen Kohelet pohtii rikkautta uudelleen. Rikkaus voi olla jopa omistajalleen onnettomuudeksi (5:12). Joka tapauksessa rikkaus on vain ohikiitävää: rikas

lähtee täältä yhtä alastomana kuin oli tähän maailmaan tullut (5:14). Elämästä ja sen antamista iloista olisi nautittava, koska ensinnäkin elämän iloista nauttiminen saa olemaan murehtimatta elinpäivien kulumista. Toiseksi elämän positiiviset asiat ovat nekin Jumalan antamia ja niistä tulisi nauttia (9:7). Näiden Jumalan lahjojen nauttimatta jättäminen saattoi itse asiassa olla myös rangaistus: Kohelet kertoo miehestä, jolle Jumala oli antanut omaisuutta ja kunniaa, mutta ei kykyä nauttia siitä (6:2).

Vaikka Kohelet kehottaakin nauttimaan elämän lahjoista, ihmiselle olisi kuitenkin hänen mielestään parempi murehtia kuin iloita (7:3–4). Kirjoittaja kuitenkin tasoittaa jyrkkää mielipidettään kehottamalla iloitsemaan hyvänä päivänä ja pahanakin muistamaan, että Jumala on antanut ne molemmat (7:14). Tämä ajatus sopii Koheletin aiempaan runolliseen esitykseen siitä, kuinka kaikella on aikansa: aika on itkeä ja aika nauraa (3:4).

Näiden havaintojen jälkeen Koheletin kertomus kiertyy loppuunsa ja hän ikään kuin koostaa yhteen kaiken oppimansa: hyvä ei saa aina palkkaansa eikä paha rangaistustaan, mistä seuraa ihmisten rohkaistuminen pahantekoon (8:11). Hän kertoo nähneensä vallanpitäjän tehneen pahan erehdyksen ja palvelijoiden ottaneen isäntiensä aseman (10:7). Siis valta-asemakaan ei voi yksiselitteisesti olla palkkio vanhurskaasta elämästä. Kohelet kertoo halunneensa tulla viisaaksi, mutta viisaus pysyi hänen useista yrityksistään huolimatta tavoittamattomissa (7:23). Ihminen ei voi koskaan käsittää Jumalan tekoja eikä tietää tulevaisuudestaan (8:7, 8:17). Ainoaksi johtopäätökseksi siis jää nauttia elämästä niin kuin Jumala on sen sallinut (9:7).

Koheletin kertomus on monitasoinen: toisaalta kertoja kertoo Koheletista, toisaalta Kohelet kertoo itsestään ja kolmantena tasona Kohelet kertoo havaitsemistaan asioista. Nämä tasot myös limittyvät keskenään. Kun Kohelet puhuu köyhästä nuorukaisesta, joka nousee valtaan (4:14) tai miehestä, jolle Jumala oli antanut rikkautta, mutta ei kykyä nauttia siitä (6:2), hän puhuu selvästi kuin itsestään kolmannessa persoonassa. Kohelethan oli nimenomaisesti kertonut, kuinka oli hankkinut kaikenlaista rikkautta ja valtaa, mutta ei silti löytänyt niistä tyydytystä.

Aika on olennainen elementti Koheletin kertomuksessa. Kaikki kertomuksen tapahtumat sijoittuvat Koheletin oman elämän vaiheisiin. Syy-seuraus-suhteet sekoittuvat kuitenkin hämmentävästi. Toisaalta Kohelet kertoo jo alun alkaen halunneensa etsiä viisautta. Tämä viisauden etsintä sai hänet juomaan viiniä, perustamaan viinitarhoja ja hankkimaan kultaa ja vaimoja.

Toisaalta kaiken vaurauden ja maineen saavuttaminen eivät tyydyttäneet häntä, vaan se sai hänet hakemaan jotakin muuta viisautta. Kertomus on helppo tulkita Koheletin henkisenä kehityskertomuksena. Nuorena hän hakee vaurautta, valtaa ja mainetta saadakseen muiden tunnustusta, ja koska perinteisessä juutalaisessa ajattelussa kaikki tämä on nähty vanhurskauden merkkeinä. Vanhemmiten hän alkaa kuitenkin pohtia kuoleman lopullisuutta ja kaiken muuttumista ohikiitäväksi sen vuoksi.

Kohelet etsii elämän tarkoitusta tai ainakin jonkinlaista merkkiä siitä, että maailmassa vallitsisi jumalallinen oikeudenmukaisuus. Hänen etsintänsä ei kuitenkaan tuota tulosta ja hänen on tyydyttävä vain toteamaan, että Jumalan tarkoitusta ei ihminen voi ymmärtää ja hänen on vain tyydyttävä nauttimaan siitä, mitä on Jumalalta saanut.

Koheletin matka lopputuloksineen on selvästi ihmisen elämän mittainen. Nuoruuden aktiivinen toimijuus vaihtuu keski-ikänsä oikeudenmukaisuutta hakevaan traditionaalisuuteen ja taittuu lopulta vanhuuden ymmärrykseen siitä, ettei voi ymmärtää. Ei ole varmastikaan sattumaa, että Kohelet haluaa kuvata löydöksensä nimenomaan omana matkanaan, yksilön matkana ajassa. Hän ei esitä sanomaansa suoraan aikaisemman viisaustradition mukaisesti sananlaskunomaisina universaaleina maksiimeina. Hän ei myöskään sido löydöksiään perinteisiin historiallisiin tapoihin esittää asiat suhteessa Jumalan valitseman kansan historiallisiin vaiheisiin.

Kohelet laittaa kertomuksessaan elämänsä tapahtumia aikajärjestykseen etsiessään ymmärrystä elämäänsä. Hänen on kuitenkin lopulta todettava, että hän ei kykene ymmärtämään menneisyyttä ja vielä vähemmän tulevaisuutta. Ainoa aika, josta hän kykenee antamaan neuvoja, on nykyhetki.¹⁸⁹ Koheletin on tunnustettava, ettei hän kykene hallitsemaan oman elämänsä aikaa.

Bundvad esittää mielenkiintoisen havainnon: Kohelet on kehyskertomuksessaan jo lähtökohtaisesti ristiriidassa itsensä kanssa. Hän ilmoittaa heti alussa, että menneistä ei jää muistoa, eikä jää tulevistakaan – mennyt on unohdettu (1:11). Heti perään hän kuitenkin lähtee muistelemaan omaa elämäänsä ja kertoo myöhemmin esimerkkejä menneisyydessä eläneestä kuninkaasta. Kaiken tämänhän olisi pitänyt jäädä unohduksiin.¹⁹⁰

Kohelet viittaa kuitenkin perinteiseen narratiivin malliin hän: toisaalta kertomukset hänen taustastaan Israelin kuninkaana tai yksittäiset kertomukset kuninkaasta ja nuorukaisesta viittaavat historiallisiin kertomuksiin ja sitä kautta liittoajatukseen.

¹⁸⁹ Mills 2003,65.

¹⁹⁰ Bundvad 2016,156.

Toisaalta kertomuksen katkaisevat välillä sananlaskunomaiset lyhyet universaalit perinteisen viisaukirjallisuuden mukaiset toteamukset.

Kohelet ei kuitenkaan tietoisesti halua liittyä näihin kertomisen tapoihin: hän välttää kertomasta omaa nimeään hallitsijana, esimerkkikertomuksistaan kuninkaista ja piiritetyistä kaupungeista hän häivyttää ilmeisen tietoisesti ajan, paikan ja nimet keskittääkseen lukijan huomion vain kertomuksen ydinsanomaan. Sananlaskunomaiset kohdatkin hän esittää jonkinlaisina johtopäätöksinä omasta tutkimustyöstään. Koheletin pääsanoma onkin toisaalta saada lukija huomaamaan kaiken väliaikaisuus ja toisaalta esittää myös se matka, jolla hän päätyi tähän lopputulokseen.

Koheletin kertomus operoi ajassa, mutta se aika ei enää ole kollektiivista koko Israelin kansan aikaa, vaan se on hänen individuaalia aikaansa. Hänen kertomuksensa havainnut linkittyvät Koheletin elämänvaiheisiin ja niihin liittyviin pohdintoihin, eivät enää Israelin kansan historiallisiin vaiheisiin.

Kohelet tietyllä tavalla totesi perinteisen ajattelun tulleen tiensä päähän: hyvien palkitseminen ja pahojen rankaiseminen eivät näyttäneet tapahtuvan sen enempää yksilön kuin koko Israelin kansan tasolla. Tämä havainto sai hänet etsimään jonkinlaista selitystä. Selitystä etsiessään hän kuitenkin vielä tukeutui perinteisiin tapoihin rakentaa narratiiveja, mutta toi uutena tasona henkilökohtaisen kokemuksen tason.

5.2. Ihmisen aika

Kohelet näkee ihmisen ajan toisaalta osana kosmista maailmanjärjestystä ja toisaalta yksilön matkana tomusta tomuun. Yksilö on vain osa jatkuvaa sukupolvien kiertoa: sukupolvi menee, sukupolvi tulee, mutta maa pysyy ikuisesti (1:4). Yksilön elämä koostuu vaivannäöstä ja aherruksesta, jotka kirjoittaja näkee Jumalan antamina rangaistuksina, rasiitteina (2:22, 3:10). Tämä työnteon rangaistuksienomaisena näkevä ajatus liittyy tietysti juutalaisessa perinteessä syntiinlankeemuskertomukseen, mutta sille löytyy vastineita myös muista antiikin kulttuureista. Esimerkiksi kreikkalaisen mytologian manalakuvauksissa erityisen raskaita syntejä tehneitä ihmisiä rangaistiin Tartaroksessa, jossa heidän rangaistuksenaan oli poikkeuksetta ikuisen hedelmättömän ja turhan työn tekeminen kuten Sisyfoksella ja danaideilla.

Tämä työn halveksunta näkyi laajemminkin antiikin kulttuureissa pyrkimyksenä päästä fyysisen työn tekemisestä. Koheletin kirjoitusajankohdan hellenistisessä maailmassa ihanne oli hankkia maatila ja riittävästi työvoimaa sen hoitamiseen, jotta itse

saattoi elää maatalan tuotoilla tekemättä mitään työtä. Omaisuuden kiinnittäminen maatalan tuottoihin takasi myös riippumattomuuden kaikista. Aristotelisen ajattelun mukaan ihmisen erotti eläimestä järki ja vain ollessaan riippumaton muista ihminen pystyi käyttämään päätöksenteossaan järkeä ja siten toimimaan ihmisyyden mukaisesti. Kauppiat olivat riippuvaisia asiakkaistaan, taiteilijat yleisöstään ja orjat omistajistaan, jolloin he eivät voineet vapaasti käyttää järkeään. Ideaalielämässä hellenistisen ajan ihminen eli riippumattomana kaikista muista tekemättä fyysisistä työtä.

Kaikki vaivannäkö on kirjoittajan mukaan siinäkin mielessä turhaa, että se on pohjimmiltaan vain ihmisten keskinäistä kateutta (4:14) ja kaikki päättyy kuitenkin kuolemaan, joka on kaikkien ihmisten – niin hyvien kuin pahojenkin osa (3:20). Ihminen ei ole itse asiassa yhtään paremmassa asemassa kuin eläimetkään: hän syntyy, elää ja kuolee (3:18). Kohelet pitää kuoleman tasa-arvoisuutta lohduttomana: kaikki ihmisen vaivannäkö menee kuolemassa hukkaan, koska Tuonelassa ei enää ole tekoja, ajatuksia, tietoa eikä viisautta (9:3, 9:10).

Heprealaisessa Raamatussa on varsin vähän mainintoja Sheolista. Ainoa kiistatta kuolemanjälkeisestä elämästä puhuva kirja on Saarnaajaa myöhäisempi Danielin kirja.¹⁹¹ Samuelin kirjassa kerrotaan kuningas Saulin konsultoineen kuollutta Samuelia, mikä jo sinällään osoittaa, että kuolleilla ajateltiin olleen jotain erityistä tietoa.¹⁹² Mooseksen kirjoissa kuitenkin kielletään yhteydenpito kuolleisiin. Tutkijat ovat epäilleet kiellon perustuneen toisaalta haluun kieltää yleisiä kansanuskomuksia ja keskittää kulttia temppeleihin ja toisaalta juutalaisten haluun korostaa omaa erillistä identiteettiään pakkosiirtolaisuudessa.¹⁹³

Kaiken tämän väliaikaisuuden keskellä on keskityttävä iloitsemaan elämän lahjoista. Kohelet näkee tämän elämästä nauttimisen ihmisen ainoana selviämiskeinona kaiken katoavaisuuden ja väliaikaisuuden keskellä, mahdollisuutena välttää ajattelemasta kuolemaa (3:12). Iloitseminen ja nauttiminen ovat kuitenkin myös velvoite: Jumala on antanut niin hyvät kuin pahatkin päivät ja kaikki hyväkin on Jumalan antamaa (5:12). Kuitenkin myös kyky nauttia elämästä on Jumalan antama erillinen kyky. Kohelet pitää tätä kykyä tärkeämpänä kuin omaisuus ja maine: jos kyky nauttia elämästä puuttuu, kuolleena syntynytkin on onnellisempi (6:3). Elämästä nauttimiseen liittyy hänen

¹⁹¹ Burkes 1997, 18.

¹⁹² Burkes 1997, 23.

¹⁹³ Burkes 1997, 23–25.

mukaansa myös muistaa se, että elämässä on pimeitäkin päiviä, jotka on myös otettava vastaan Jumalan antamina (11:8).

Kohelet näkee ihmisen ajan osana kosmista maailmanjärjestystä. Jumala, maa ja kaiken järjestys ovat ikuisia. Kaikki taivaan alla tapahtuu omalla määrätyllä ajallaan (3:2). Ihminen on vain käymässä taivaan alla eikä hän tiedä aikaansa (9:12). Ainoa asia, jonka hän tietää varmuudella on kuoleman vääjäämättömyys. Tätä taustaa vasten Kohelet kehottaa kuulijoitaan iloitsemaan nuoruudestaan ja nauttimaan elämästään: nuoren tulisi karkottaa suru ja torjua kärsimys ruumiistaan (11:9–10). Koheletin ajatuksena on selvästi se, että vanhempana ruumiin kärsimys tulee vääjäämättömäksi ja surukin tulee entistä useammin vieraaksi.

Koheletin useassa kohdassa toistelema kehotus nauttia elämästä ja elämästä nauttimisen kyvyn pitäminen erityisenä Jumalan lahjana perustuvatkin toisaalta kuoleman vääjäämättömyyteen – siihen, että kuoleman jälkeen ei enää ole mahdollista nauttia. Toisaalta se perustuu epätietoisuuteen tulevaisuudesta: tulevaisuus on kaikilla hämärän peitossa, on vain nyt.¹⁹⁴

Koheletin ajatus nuoruudesta positiivisena elämänvaiheena liittyy selvästi hänen omaan henkilöhistoriaansa: hän yritti nimenomaan nuorena karkottaa kysymyksiä elämän tarkoituksesta viinin, rakentamisen ja varallisuuden hankkimisella ja päätyi kuoleman vääjäämättömyyteen vasta vanhemmalla iällä. Hän siis näkee oman henkisen kehityksensä mallina muillekin. Tällöin nuoruus näyttäytyy nimenomaisesti elämästä nauttimisen aikana. Tähän liittyy myös tietoisuus nuoruuden ohimenevyydestä. Kirkkoraamatun käänös nuoruudesta turhuutena (11:10) on ehkä hieman yksioikoinen. Elämästä nauttiminen nuorena ei ole turhaa, vaan se kuuluu nimenomaan tähän elämänvaiheeseen. Koheletin muuhun ajatteluun pohjautuen hebelille parempi käänös tässä yhteydessä olisikin ohikiitävä.

Nuoruus ei ole selvästi Koheletille turha elämänvaihe, vaan keskeinen aika nauttia elämästä ennen siirtymistä keski-ään pohdintoihin elämän rajallisuudesta. Pikemminkin Kohelet kehottaa nauttimaan elämästä ja muistamaan nuoruuden ohikiitävyys: aika, jolloin voit nauttia elämästäsi ilman ruumiillisia kärsimyksiä on ohikiitävä. Kaikessa nauttimisessa on muistettava Luoja, joka on kaiken antanut ennen kuin pahat päivät tulevat (12:1).

¹⁹⁴ Weeks 2010, 75.

Nuoruutta seuraavat vääjäämättä ne vuodet, jotka eivät ihmistä miellytä. Kohelet kuvaa runollisin vertauskuvoin vanhuutta luopumisena: aurinko himmenee, sadetta seuraavat uudet pilvet, soturit painuvat kumaraan, jauhajanaiset ovat käyneet vähiin, portit suljetaan, myllyn ääni heikkenee, laulun kaikki kaiut vaimenevat, hopealanka katkeaa, kultamalja särkyä (12:1–6). Kaikki ennen ollut ja tapahtunut heikkenee, muuttuu varjoksi entisestään tai muuttuu mahdottomaksi ja hajoaa.

Tämä heikkeneminen ja luopuminen johtavat lopulta siihen, että tomu palaa maahan, josta se on tullut ja henki palaa Jumalan luo, joka on sen antanut (12:7–8). Tämän kaiken kurjuuden keskellä kuitenkin mantelipuu kukkii, heinäsiirikka ahmii vatsansa täyteen ja kapriksen nuput puhkeavat (12:5). Vaikka Kohelet on aiemmin puhunut siitä, että ihminen ei eroa eläimistä, koska molemmat kuolevat, nyt hän näkeekin jotain eroa: ihminen menee iäiseen majaan samaan aikaan kun muu luonto jatkaa ikuista kiertoaan.

Kuolema on Saarnaajalle samanaikaisesti sekä negatiivinen että positiivinen asia. Negatiivinen siinä mielessä, että kuoleman jälkeen ei ole mahdollisuutta enää nauttia mistään ja kaikki elämän aikana hankittu omaisuus ja viisaus ikään kuin nollautuu kuoleman hetkellä. Positiivinen siinä mielessä, että myös vääryydellä saatu omaisuus ja valta katoavat kuolemassa eli ilman viimeisen tuomion ajatustakin kuolema jo itsessään osittain toteuttaa oikeudenmukaisuutta. Lisäksi kuolema vapauttaa ihmisen hedelmättömästä raadannasta.

Ikuinen kierto näkyy kyllä siinä mielessä ihmisenkin elämässä, että tomu eli ihmisen fyysinen olemus palaa maahan, josta se on tullut ja henki palaa Jumalan luo. Ihminen palaa siis alkuunsa, mutta henki ei lähde enää uudelleen kiertoon, vaan jää Jumalan luo. Kohelet oli jo alussa erityisesti maininnut, että vain maa ja Jumala ovat ikuisia: nyt ihminen lopulta palaa ikuisuuteen sekä fyysisenä että henkisenä olemuksena. Fyysinen olemus palaa ikuiseseen maahan ja henkinen olemus ikuisen Jumalan luo. Tätä taustaa vasten ihmisen elämä onkin hebel, ohimenevä hetki ikuisuuden välissä.

Kohelet kuvaa kaiken ihmiselämässä olevan haihtuvan ja päättyvän kuolemaan, jonka jälkeen ei ole mitään. Kuitenkin hän kryptisesti viittaa tulossa olevaan Luojan tuomioon (11:9). Siis eikö kaikki päätykään kuolemaan, jonka jälkeen ei ole tekoja, ajatuksia, tietoa ja viisautta?

Tuomiosta riippumatta ihmisen tulisi käyttää aikansa maan päällä oikein. Tällä Kohelet ei tarkoita suoranaisesti moraalisesti oikeanlaista elämää vaan sitä, että ihmisen

tulisi kyetä saamaan tyytyväisyyden kokemuksia elämässään: vaivannäkönsä keskellä ihmisellä ei ole muuta onnea kuin syödä ja juoda ja nauttia elämän iloista (2:24)¹⁹⁵

5.3. Kosminen aika

Kohelet hahmottaa selvästi maailman ajan syklisenä: aurinko nousee ja laskee, tuulet kiertävät samaa rataa, joet laskevat mereen. Maailmanjärjestyksessä kaikki näyttää toistuvan uudelleen ja uudelleen eikä mikään tule koskaan valmiiksi: joet laskevat mereen, joka ei täyty (1:7). Samalla tavalla ihmisen elämässä mikään ei tule valmiiksi: sanat uupuvat kesken, kukaan ei saa sanotuksi kaikkea, silmä ei saa näkemästään kyllin eikä korva kuulemisestaan (1:8).

Tulevaisuus on itse asiassa jo tapahtunut ja maailma on muuttumaton sen Luojan ikuisuudesta johtuen: menneisyys, nykyhetki ja tulevaisuus ovat yksi kokonaisuus.¹⁹⁶ Ihminen voi vain kuvitella ikuisuuden, mutta ei ymmärtää tai nauttia siitä (3:11).¹⁹⁷

Koheletin rinnastus kaiken maailmassa olevan väliaikaisuudesta ja keskeneräisyydestä on siinä mielessä mielenkiintoinen, että hän toteaa kaiken tapahtuvan tapahtuneen jo aikaisemmin: kaikki maailmassa siis toistuu ikuisesti – kuitenkin olematta ikuista. Kohelet toteaa vielä erikseen, että kaikki on asetettu iäti jatkumaan, mutta ihminen ei sitä käsitä (3:11). Kuitenkin vain maa ja Jumala olivat ikuisia ja kaikki muu hebel – ohikiitävää. Onko itse asiassa tuo ohikiitävyyskin pohjimmiltaan ikuista? Myöhemmin Kohelet mainitsee, että kaikki, minkä Jumala tekee, pysyy ikuisesti. Siihen ei ole lisäämistä eikä siitä vähentämistä (3:14). Jumalan teotkin ovat siis ikuisia. Maailma on jatkuvassa muutoksessa ja ihmiset ovat tässä suuressa tapahtumien virrassa vain pieni henkäys.¹⁹⁸

Ehkä selityksenä tälle ristiriitaisen kuuloiselle toteamukselle Kohelet ottaa jälleen kerran esille ajatuksen siitä, että mitä nyt on, sitä on ollut ennenkin ja mitä vastedes on, sitäkin on ollut ennen (3:15). Kaiken toistuminen on siis ikuisuutta. Vakuudeksi tästä Kohelet toteaa vielä saman jakeen lopussa: Jumala tuo esiin sen, minkä aika on vienyt. Tämä on selvä viittaus unohdukseen, josta Kohelet on aiemmin puhunut. Kaikki toistuu ja on siinä mielessä ikuista, mutta ihminen ei vain muista kaiken olleen jo aikaisemminkin.¹⁹⁹

¹⁹⁵ Kamano 2002,146.

¹⁹⁶ Ogden 1987,33.

¹⁹⁷ Mills 2003,66.

¹⁹⁸ Weeks 2010, 74.

¹⁹⁹ Barbour 2012,53.

Kaiken syklisyyden keskellä aika on kuitenkin samanaikaisesti myös lineaarista: Kohelet hahmottaa menneisyyden ja tulevaisuuden toisistaan erillisiksi, vaikka ne kaikki samalla tapaa kerran unohdetaan (1:11). Rabbiinisessa tulkinnassa menneisyys oli nähty jatkuvana nykyisyytenä, jolloin ajatus molempien unohtamisesta samalla tavalla tulee helpommin ymmärrettäväksi.²⁰⁰ Jo sanana ikuisuus ei viittaa sen enempää menneisyyteen kuin nykyisyyteenkään.²⁰¹ Kohelet torjuu kuitenkin selkeästi viisaustradition tarjoaman muiston säilymisen mahdollisuutena ylittää ajallisuuden raja.²⁰²

Kaiken tapahtuminen ajallaan viittaa myös tietynlaiseen lineaariseen ajatteluun Jumala on päättänyt kaikille tapahtumille määräaikansa, jota kukaan ei voi kiihdyttää tai viivyttää. Ajoittain Jumala saattaa informoida sokeita ihmisiä siitä, mitä aikojen taakse on kätkeyty.²⁰³

Ehkä tunnetuin Saarnaajan aikaa koskeva määrittely on kolmannessa luvussa oleva runo, jonka mukaan kaikella on määrähetskensä (3:1–9). Kohelet esittelee runossa 14 vastakohtaparia alkaen syntymästä ja kuolemasta. Osa pareista on abstrakteja kuten rakastaa/vihata, sota/rauha. Osa taas hyvin konkreettisia: heitellä kiviä/kerätä kiviä, repäistä rikki/ommella yhteen.

Jennie Barbour avaa runon ajatusta määrääjoista: esitetyt tapahtuma-ajat eivät ole oikeita aikoja eri tapahtumille, vaan aikoja, jolloin tapahtumat tapahtuvat. Ei ole aina paikkaa, jossa joku itkisi tai nauraisi.²⁰⁴ Kaikki maailman tapahtumat tapahtuvat joka tapauksessa oikealla määrähetskellään, koska ne ovat Jumalan deterministisesti päättämiä, vaikka ihminen ei sitä ymmärtäisikään.²⁰⁵ Traditionaalisessa viisaukirjallisuudessa pidettiin tärkeänä oppia tunnistamaan, milloin aiotulle asialle oli sen oikea aika. Koheletin luettelo eri asioiden oikeista ajankohdista ei ole tarkoitettu pohjimmiltaan kehottamaan lukijaa opettelemaan oikeita ajankohtia kivien keräämiselle tai sotimiselle. Koheletin ajan luettelon tarkoituksena on osoittaa, että eri asioille on oikeita ajankohtia niin runsaasti, ettei ihminen voi niitä koskaan hallita, pelkkä haave oppia kaikkien asioiden oikea ajankohta on jo tuulen tavoittelua.²⁰⁶ Vaikka jokaiselle asialle on oma otollinen hetkensä,

²⁰⁰ Barbour 2012, 29.

²⁰¹ Brin 2001, 58.

²⁰² Anderson 1997, 164.

²⁰³ Brin 2001, 240, 244.

²⁰⁴ Barbour 2012, 55–56.

²⁰⁵ Barbour 2012, 69.

²⁰⁶ Schwienhorst-Schönberger 1992, 87.

ihmisellä ei ole toivoa tunnistaa sitä, mutta silti Jumala on asettanut ihmiselle lohduttoman yrityksen yrittää sitä, päästä ikään kuin roikkumaan ikuisuuden reunalle.²⁰⁷

Kohelet kehittelee tätä ajatusta jokaiselle asialle oikeasta määrähetkestä koko kosmosta koskevaksi determinismiksi: kaikelle, mikä on olemassa, on annettu nimi jo kauan sitten ja edeltä käsin on säädetty, mitä ihmisestä tulee (6:10). Kaikki tapahtuu absoluuttisesti hallitsevan Jumalan tahdon mukaan ennalta määrätysti. Yksilön elämässä tämä näkyy siten, että Jumala on antanut sekä hyviä että pahoja päiviä jokaiselle ja ne tulisi ottaa Jumalan antamina (7:14). Kaikki asiat ovat ihmisen kontrolloimattomissa, koska Jumala antaa asioiden tapahtua oikealla ajallaan.²⁰⁸

Ihmiset ovat ikään kuin pelinappuloita deterministisesti rakentuneen maailman keskellä: juoksu ei ole nopeiden vallassa, sota sankarien tai rikkaus kyvykkäiden, vaan kaikki on ajan ja kohtalon vallassa (9:11). Ajan kulumisen voi toisaalta rikastuttaa kyvykkyydestä riippumatta tai tuottaa sodassa tuloksen sankaruudesta riippumatta. Toisaalta ajan kulumisen voi viedä sankarin ja rikkaan samalla tavalla.

Kohtalon käyttämistä Jumalan sijaan tässä yhteydessä voisi helposti pitää lainana hellenistisestä ajattelusta, mutta se voi yhtä hyvin viitata myös Jumalan aiemmin tekemiin deterministisiin päätöksiin. Yhtä kaikki Kohelet haluaa osoittaa, että ihminen ei hallitse aikaa eikä kohtaloitaan, kuten hän jo seuraavassa jakeessa sanoo: ihminen tietää aikansa yhtä huonosti kuin verkkoon takertuva kala (9:12). Runon sanoma on se, että jokaiselle asialle on oikea aikansa ja se aika ei ole ihmisen päättämä tai kontrolloima aika.²⁰⁹

Kohelet viittaa mielenkiintoisesti ihmiseltä puuttuvaan kontrolliin tulevaisuudesta ottamalla esimerkkejä selvästi oman aikansa keinoista selviytyä laajenevassa rahataloudessa. Ihmiset yrittävät kontrolloida olemisen epävarmuutta hyvinkin modernin kuuloisilla sijoitusten hajottamisilla ja tekemällä sijoituksia ulkomaille. Ne voivat tuoda voittoa tai sitten eivät, koska ihminen ei voi tietää mitä onnettomuuksia sattuu (11:1–2). Tulevaisuus on siis ihmisen yrityksistä huolimatta hänen kontrollinsa ulkopuolella. Kohelet kehottaakin olemaan yrittämättä liiaksi saada kontrollia tulevaisuudesta: jos varmistelee ja ennakoi liikaa tulevaa, ei uskalla tehdä päätöksiä ja nykyhetken lisäksi myös tulevaisuus jää elämättä (11:4–5).

Determinismistä huolimatta ihmistä kehotetaan erikseen nauttimaan elämästä: hän voisi siis päättää itsenäisesti olla nauttimattakin.²¹⁰ Nykyhetkestä on nautittava, koska

²⁰⁷ Bundvad 2016,104.

²⁰⁸ Fox 1989, 192. Adam 2025, 188.

²⁰⁹ Kamano 2002, 207.

²¹⁰ Rudman 2001,143.

ihmisellä ei ole laajempaa ajallista horisonttia: emme tiedä kauanko elämme, onko tulossa ilon vai surun aikoja.²¹¹Toisaalta Kohelet toteaa, että nauttimisesikin on jo kauan sitten Jumalan hyväksymä deterministinen teko (9:7). Ihmisen oma tahto on nauttimisen suhteen selvästi rajallinen: vaikka ihminen haluaisi saada tyydytystä hankkimastaan varallisuudesta, Jumala voi kieltää häneltä niistä nauttimisen (6:2).

Koheletin kehotukset nauttia elämästä nykyhetkessä liittyy myös hänen näkemykseensä ihmisen ymmärryksestä. Ihminen ei voi muistaa menneisyydestä, joka unohtuu eikä hän voi tietää tulevaisuudesta. Nämä molemmat ovat olemassa, mutta vain Jumala voi ne ymmärtää. Vaikka menneisyyden tapahtumat toistuvat nykyisyydessä emme kykene sitä rajallisten kognitiivisten kykyjemme vuoksi ymmärtämään.²¹²

Ajan kulku rinnastuu lineaarisesti myös yksilön elämän kulkuun. Kohelet rinnastaa ihmisen elämän syntymästä nuoruuden kautta vanhuuteen ja kuolemaan koko kosmoksen rakenteeseen. Kun hän puhuu vanhuuden mukanaan tuomasta luopumisesta ja heikkenemisestä, hän käyttää kosmologisia ja suorastaan eskatologisia vertauskuvia: auringon valo, kuu ja tähdet himmenevät (12:2). Taivaankappaleetkaan eivät ole ikuisia, vaan nekin kerran häviävät. Kuten ihminen kerran häviää Sheolin pimeyteen, koko kosmos vaimenee kerran pimeyteen.²¹³

5.4. Apokalyptinen aika

Saarnaajan suhteesta apokalyptiikkaan on keskusteltu. Toisaalta Saarnaaja kirjoitusajankohtansa suhteen sijoittuisi juuri alkavan apokalyptiikan aikaan. Pian Saarnaajan jälkeen syntyivät Juhlavuosien kirja, Eenokin kirjat, Danielin kirjat, joita yleisesti pidetään jo apokalyptisina kirjoina. Perinteisesti Saarnaajaa on kuitenkin pidetty selkeän antiapokalyptisena, koska siitä puuttuvat selvästi transsendentaaliset ilmentykset: Saarnaajahan itse korostaa kaiken esittämänsä perustuvan hänen omiin kokemuksiinsa ja huomioihinsa (1:14).

Apokalyptiikka on kuitenkin määritelmällisesti ongelmallinen käsite. Terminä se kehittyi vasta 1800-luvun Saksassa.²¹⁴ Useimmat apokalyptisina pidetyt teokset eivät ole alun perin kirjoitettu apokalyptisiksi, vaan johonkin muuhun genreen kuuluviksi.²¹⁵

²¹¹ Bundvad 2016,150.

²¹² Bundvad 2016,58–59.

²¹³ Perdue 2007,210.

²¹⁴ Adam 2025,57.

²¹⁵ Collins 2016,5.

Apokalyptiikalla tarkoitetaan ilmestyksenomaista asioiden paljastumista, todellisuus on ikään kuin hetkellisesti näkyvillä²¹⁶

Jo varhaisemmassa kirjallisuudessa oli ihmisille paljastettu jumalallisia viestejä profeettojen kautta, mutta apokalypsit ovat profetioihin nähden kosmisempia ja niiden näkemys maailmanhistoriasta on kokonaisvaltaisempi.²¹⁷ Apokalyptiikalle on tyypillistä lineaarinen aikakäsitys: nykyhetki ei toistu tulevaisuudessa, vaan tulevaisuus on nykyhetkestä poikkeava.²¹⁸

Tätä taustaa vasten Saarnaaja on helppo nähdä suorastaan antiapokalyptisena: kuolema esitetään ihmisen lopullisena kohtalona, jonka jälkeen luvassa ei ole mitään, historian tapahtumat esitetään toistuvana, eikä Jumala puutu niihin yllättävillä muutoksilla.²¹⁹

Tiukka genrejako rajoittaa tekstien vaikutusyhteyksien näkemistä. Kuolleenmeren tekstilöytöjen rajaaminen viisaukirjallisuudeksi olisi siinä mielessä hieman harhaanjohtavaa, että niiden viisaus oli erilaista kuin viisaukirjallisuuden prototyyppinä käytetyissä Sananlaskuissa: niiden viisaus on esoteerista, kätettyä ja salaista, mikä omalla tavalla jo viittaa apokalyptiikan ajatukseen todellisuuden ilmestyksenomaisesta paljastamisesta.²²⁰

Adam on kiinnittänyt huomiotaan myös siihen, että perinteisesti apokalyptiikaksi luettavassa kirjallisuudessa enkelit ovat tyypillisesti ilmestyksen välittäjiä tai keskustelukumppaneita.²²¹ Apokalyptiikalle on myös tyypillistä pseudonyymien käyttö: ilmestys mainitaan jonkin tietyn historiallisena pidetyn hahmon kokemana.²²² Adamin mukaan Saarnaaja voidaan nähdä puheenvuorona kamppailussa esoteriaan ja ilmestyksiin pohjautuvia kirjoituksia vastaan, jonkinlaisena empirismin ja rationalismin puolustuksena.²²³

Adam haluaa kuitenkin problematisoida koko apokalyptiikan genren. Hänen mukaansa apokalyptinen kirjallisuus on nähty liian kapeasti sen prototyyppinä pidetyn Ilmestyskirjan mukaisena. Tekstit on tyypitelty apokalyptiikaksi sen mukaan, kuinka

²¹⁶ Huttunen 2024,14. Collins 2016,5.

²¹⁷ Huttunen 2024,17.

²¹⁸ Huttunen 2024,19.Huttunen-Kahla 2024,4.

²¹⁹ Adam 2025,70.

²²⁰ Adam 2025,100.

²²¹ Adam 2025,100.

²²² Huttunen 2024,26.

²²³ Adam 2025,102.

lähellä ne ovat tyyllillisesti Ilmestyskirjaa. Tähän tuijottaminen on saanut unohtamaan tekstien temaattiset ja aatehistorialliset kytkökset muihin teksteihin.²²⁴

Adam löytääkin Saarnaajasta piirteitä, jotka hän on valmis yhdistämään apokalyptiseen kirjallisuuteen. Saarnaajan 12 luvussa kirjoittaja kehottaa muistamaan Luoja nuoruudessa ennen kuin pahat päivät tulevat. Tämän jälkeen hän luettelee pahojen päivien tunnusmerkkejä, jotka selvästi viittaavaa yksilön vanhenemista laajempiin tulevaisuuden näkymiin: auringon valo, kuu ja tähdet himmenevät (12:2) Kosmiset muutokset saavat talon vartijat vapisemaan, jauhajanaiset lopettamaan urakkansa, tiet ovat kauhuja täynnä (12:3–5). Adam näkee 12:3 talon vartijat allegorioina enkeleihin.²²⁵

Adamin johtopäätös on ehkä turhan pitkälle viety, sillä eskatologisen kuvauksen jälkeen Saarnaaja kuitenkin jatkaa runollisesti mantelipuun kukkivan ja heinäsiirran ahmivan vatsansa täyteen ja kapriksen nuput puhkeavat, mutta ihminen menee iäiseen majaansa (12:5). Maailma ei siis kuvauksessa kokonaisuudessa tuhoudu, vain ihminen. Tällöin koko kertomus voidaankin nähdä vain allegoriana ihmisen vanhenemisestä.

Vaikka varsinainen selvä eskatologia Saarnaajasta puuttuukin, se on selvästi tietoinen uudenlaisesta tavasta hahmottaa aikaa ja universumia. Saarnaaja on selvästi siirtymässä kohti pian hänen jälkeensä tulevalle apokalyptiikalle tyypillistä ajattelua kuoleman jälkeen tulevasta tuomiosta. Viimeinen tuomio näyttäisi tarjoavan houkuttelevan vastauksen jo Jobin kirjassa alkaneeseen pohdintaan oikeudenmukaisen ihmisen kärsimisestä ja väärintekijöiden menestyksestä: tilit tasattaisiin kuoleman jälkeen, jolloin olisi taas helppo uskoa oikeudenmukaiseen ja hyvään Jumalaan.

Saarnaaja ei vielä puhu kovin suoraan viimeisestä tuomiosta eikä rakenna vielä ajatteluaan sen pohjalle, mutta selvästi jo leikittelee ajatuksella. Ajatushan tulee voimakkaasti esille vain hieman nuoremmissa Danielin kirjassa. Apokalyptiikka siirtää aikakäsityksen jo selvästi lineaariseksi: asiat eivät enää toistu viimeisen tuomion jälkeen, joka on tietyllä tavalla ajan päätepiste. Tosin monille apokalyptikoillekin oli vaikea luopua syklisestä ajattelutavasta, mihin liittyivät ajatukset erilaisista välimaailmanlopuista, milleniarismista.

Aika on Saarnaajan kirjassa jo oma kategoriansa, josta voidaan puhua erillisenä, mihinkään konkreettiseen tapahtumaan kuulumattomana asiana. Saarnaaja voi puhua menneisyydestä ja tulevaisuudesta yleisellä tasolla sitomatta niitä mihinkään konkreettisiin tapahtumiin. Se, että aikaa alettiin ajatella omana kategorianaan, avasi tilaa

²²⁴ Adam 2025,128–130.

²²⁵ Adam2025,160.

ajatella sellaisia asioita, joita aiemmin ei voitu ajatella.²²⁶ Viitteitä tästä näkyy jo Saarnaajalla, joka painii kuoleman arvoituksen kanssa: toisaalta kuoleman jälkeen ei ole mitään, toisaalta kuoleman jälkeen on tuomio. Tästä ei enää ole pitkä matka apokalyptiikan näkyihin tulevaisuuden tapahtumista.

²²⁶ Adam 2025,255.

6. Aika on Herran pelkoa

Saarnaajan kirja syntyi aikana, jolloin koko Välimeren piiri koki merkittäviä taloudellisia, yhteiskunnallisia ja poliittisia muutoksia. Nämä muutokset eivät koskeneet vain juutalaisia, vaan laajemmin koko Välimeren piiriä. Yksilö koki olevansa aikaisempaa avuttomampi ja haavoittuvaisempi muutosten keskellä. Kaikkialla nämä muutokset saivat ihmiset pohtimaan elämän merkityksellisyyttä, oikeudenmukaisuuden toteutumista ja kuolemaa. Vanhoista uskonnoista ei tuntunut löytyvän tyydyttäviä ratkaisuja näille pohdinnoille, joten kaikkialla haettiin uudenlaisia vastauksia, vaikka samalla kertaa haluttiin myös pitää kiinni perinteisistä arvoista

Tämä uskonnollinen etsintä näkyi toisaalta uusien uskontojen ja maailmankatsomuksellisten järjestelmien syntymisenä esimerkiksi Isiksen kultti, Mithran kultti ja kristinusko. Etsintä näkyi myös monina erilaisina uskontojen sisäisinä uudistusliikkeinä esimerkiksi juutalaisuuden Qumranin yhteisö.

Yhteisten kiinnostusten kohteiden lisäksi mielenkiintoista tälle murrosajan etsinnälle on yksilön korostuminen. Aikaisemmat kulttuurit olivat olleet korostuneesti yhteisökeskeisiä ja uskonnon harjoittaminenkin oli ollut ensisijaisesti yhteisöllistä toimintaa. Nyt vaihdantatalouden yleistyminen ja rahatalouden tulo pakottivat yksilöt toimimaan yksilöllisemmin. Vastuu tuntui siirtyvän entistä enemmän yksilölle itselleen. Samalla kertaa kuitenkin tuntui siltä, että yksilön mahdollisuudet saada kontrollia elämäänsä millään tasolla heikkenivät: poliittinen valta karkasi paikallistasoa kauemmaksi, talous muuttui moninapaisemmaksi ja ennakoimattommaksi.

Tämä odotusten ja mahdollisuuksien välinen ristiriita aiheutti kasvavaa ahdistusta, johon uskonnoista haettiin apua. Tämä etsintä johtikin kaikissa kulttuureissa yksilökeskeisiin uskonnollisuuden muotoihin. Hellenistisissä mysteerikulteissakin yksilön oli tehtävä oma ratkaisunsa ja vihkiydettävä kultin salaismenoihin, pelkkä osallistuminen perinteisiin julkisiin tempelirituaaleihin ei enää riittänyt.

Vanhempi tutkimus on halunnut eritellä tämän murrosajan ilmiöt kulttuurikohtaisesti, ja samalla myös tulkinnut aikakäsitykset kulttuurikohtaisiksi ilmiöiksi. Ei ole kuitenkaan voida selvästi erottaa syklisiä kreikkalaista ja lineaarisesta heprealaista aikaa, vaan ajan käsityksen suhteenkin kulttuurit olivat saaneet ja antaneet vaikutteita toisilleen. Ajatus syklisestä tai lineaarisesta ajasta ei ollut mikään kulttuurispesifi tarkastelutapa, vaan sekä kreikkalaisessa että heprealaisessa kulttuurissa aika käsitettiin tavalla, jossa syklinen ja lineaarinen hahmotustapa kietoutuivat toisiinsa.

Tämä on hyvin loogista ottaen huomioon sen, että ajan käsittäminen pohjimmiltaan liittyy aina ihmisen tekemiin havaintoihin – aika on aina ihmisen aikaa: hänen havaintojaan muutoksista suhteessa hänen omiin kokemuksiinsa. Useimmat luonnonilmiöt ja kosmologiset ilmiöt toistuvat säännöllisesti ja ennakoitavasti: aurinko nousee ja laskee, vuodenajat vaihtuvat. Toisaalta ihmisen elämä etenee lineaarisesti lapsuudesta vanhuuteen palaamatta takaisin jo kertaalleen ohitettuun vaiheeseen.

Tämä syklisen ja lineaarisen ajan liittyminen toisiinsa yksilön tasolla liitettiin sitten yhteisöllisiin kokemuksiin. Yksilö saattoi rinnastaa oman kokemuksensa menneisyydestä yhteisön kokemuksiin menneisyydestä: yksilön muistin tueksi ja lisäksi tuli yhteisön muisti.

Aikakäsityksen tai lähestymistavan perusteella Saarnaajan kirjaa ei siis voida pitää erityisesti sen enempää perinteistä juutalaisuutta puolustavana kuin sitä hellenistisoimaankaan pyrkivänä. Ajan yleisessä hengessä oli samanlaisia kysymyksiä ja samanlaisia tapoja etsiä niihin vastauksia, myös aikakäsityksen suhteen.

Saarnaaja on selvästi kahden aikakauden rajalla. Saarnaaja tuntee selvästi uudenlaista ilmestyksiin ja salattuun esoteeriseen tietoon perustuvaa kirjallisuutta ja tietyllä tasolla taistelee sitä vastaan. Hänen johtopäätöksensä perustuvat omiin havaintoihin ja kokemuksiin. Kirjoittaja ei ole saanut mitään jumalallisia ilmestyksiä eikä hänellä ole profeetallisia visioita yhteiskunnan tai maailman muuttamiseksi. Toisaalta hänen empirisminsä estää häntä hyväksymästä suoraan vanhaa viisausperinnettä. Saarnaaja esittää viisausperinteen kaltaisia ohjeita, mutta samalla kuitenkin korostaa kaikkien hänen antamiensakin ohjeiden olevan vain väliaikaisia: niitä noudattamalla ei ole tarjolla mitään pysyvää hyötyä.

Saarnaaja antaa saman tapaisen tavan selvittää ajan muutoksissa kuin stoalaisuus: on vain hyväksyttävä ympäröivä maailma, vaikka se olisikin epäoikeudenmukainen. Kaikki tapahtuu joka tapauksessa Jumalan deterministisesti määräämällä tavalla ihmisen pyrinnoista huolimatta. Ihmisen teoilla ei ole suoraa yhteyttä hänen mahdollisesti saamiinsa palkkioihin tai rangaistuksiin, vaan kaikki on absoluuttisesti hallitsevan Jumalan käsissä.

Tämä ei tarkoita kuitenkaan pessimististä passiivisuutta. Ihmisen on vain hyväksyttävä se, että hän ei kykene kontrolloimaan aikaa: menneisyys unohtuu eikä muisto ole pysyvä eikä tulevaisuutta pysty ennakoimaan. Jäljelle jää vain nyt ja ihmisen on nautittava tästä hetkestä.

Nauttiessaan tästä hetkestä ihmisen tulisi kuitenkin muistaa, että kaikki nykyhetkessä nauttavissa oleva on vain ohikiitävää: se pysyy kuin höyrypilvi tämän hetken ja haihtuu sitten. Se ei tee näistä nykyhetken nautinnoista, ruoasta, juomasta tai ihmissuhteista turhaa. Ne ovat kaikki Jumalan antamia lahjoja, joista tuleekin nauttia, mutta ihmisen ei pidä rakentaa elämän merkityksellisyyttään niiden varaan, koska ne kaikki katoavat kerran. Tämän muistaminen on Saarnaajan mukaan oikeaa Herran pelkoa.

Myös aikakäsitys osoittaa hyvin Saarnaajan olevan aikojen murroksessa. Toisaalta hänellä on vahva halu noudattaa traditionaalista juutalaista ajattelua, jossa ihmisen teoilla on suorat kausaaliset vaikutukset jo ihmisen elämän aikana. Ihminen on siis vapaa tekemään oikein ja väärin, ja vapaa myös kantamaan tekojensa seuraukset jo tässä elämässä.

Toisaalta Saarnaajalla ihminen on Jumalan deterministisesti hallitsemassa maailmassa pelinappula, jonka jokaista elämänaluetta jopa kykyä nauttia ruoasta ja juomasta hallitsee Jumala. Ihminen ei voi vaikuttaa näihin asioihin omilla teoillaan tai tekemättä jättämisillään.

Saarnaajan aika on samanaikaisesti kiinni perinteisessä juutalaisessa aika-ajattelussa, jossa jokaiselle asialle oli oma ajankohtansa ja viisaan tuli opetella nämä ajankohdat. Saarnaaja kuitenkin irtautuu tästä ajattelusta osoittamalla, ettei viisainkaan kykene hallitsemaan kaikkia näitä ajankohtia, vaan yrityskin hallita niitä on tuulen tavoittelua. Aika ei ole ihmisen kontrolloitavissa. Ajan jatkuminen ja kaiken toistuminen on Jumalan ja maan lisäksi ikuista, ihminen ei. Niinpä ihminen ei voi hallita aikaa, joka on yksin Jumalan hallittavissa.

Aika on Saarnaajan kirjassa selvästi erilaista kuin aikaisemmassa Heprealaisessa Raamatussa. Se ei enää ole suhteessa johonkin historialliseen tapahtumaan, vaan se on järjestyksessä oleva abstrakti käsite. Kaikki toistuu luonnossa ja ihmisen elämässä siinä mielessä, ettei mikään tule valmiiksi. Vain Jumala ja maa ovat pysyviä, kaikki muu on ohikiitävää ja haihtuvaa. Ihminen on kognitiivisesti rajallinen eikä voi ymmärtää kaikkeuden ajallisia rakenteita, koska hän voi ymmärtää vain nykyisyyden. Jumala on kuitenkin Saarnaajan mukaan laittanut ihmiseen toteutumattoman halun selvittää tuota ikuisuutta, jonkinlaisen kaipuun päästä osalliseksi ikuisuudesta. Kaikella on aikansa ja paikkansa ja ihminen haluaa ymmärtää milloin, mutta ei siihen kykene.

Aika on myös siinä mielessä erilaista kuin muualla Heprealaisessa Raamatussa, että aika on korostetusti yksilön aikaa: se ei ole Israelin kansan aikaa. Siksi Koheletin kertomus eteneekin yksilön kertomuksena yksilöiden tapahtumista, ei Israelin kansan tapahtumista.

Saarnaajan kirjoittaja on kuitenkin siinä mielessä oman aikansa lapsi, että hän kirjoittaessaan käyttää vielä perinteisiä kirjoittamisen keinoja: historiallisia tarinoita, viittauksia historiallisiin henkilöihin, viisaukirjallisuuden maksiimiperinnettä. Hän kuitenkin ilmeisen tietoisesti sekoittaa eri genreja keskenään ja häivyttää niiden rajoja jättämällä muun muassa mainitsematta tarkkoja henkilönimiä, paikkoja, ajoituksia ja ennen kaikkea nostamalla yksilön tarinan kertomuksen keskiöön.

Hän ei anna perinteisen viisaukirjallisuuden tapaan monia yksityiskohtaisia neuvoja tai deuteronomistisen tradition mukaisia tarkkoja käskyjä oikean elämän elämiseksi. Yksittäisten käskyjen noudattamisen sijaan tärkeämmäksi nousee oikea elämänasenne: nöyryys Jumalan edessä, Herran pelko. Ymmärrys siitä, että itse ei pysty kontrolloimaan omaa elämäänsä.

Kohelet ei esitä tätä viestiään Jumalalta tulleenä käskynä, profeetallisena julistuksena tai ilmestyksenä, vaan vetoaa siihen, että hän on omilla havainnoillaan ja järkeilyllään päässyt tähän lopputulokseen, jota hän selvästi pitää sopivana mallina muillekin.

Vaikka hepreassa Saarnaajan kirjoitusaikana ei ollut erillistä abstraktia ajan käsitettä, Saarnaajalla oli kuitenkin selkeä käsitys ajasta omana erillisenä suureenaan, jonka hän kykeni jakamaan menneisyyteen, nykyhetkeen ja tulevaisuuteen. Pelkästään tämä oli jo merkittävä tulos. Pian Saarnaajan kirjan jälkeen syntynyt apokalyptinen kirjallisuus perustui nimenomaan ajatukseen menneisyyden, nykyhetken ja tulevaisuuden selvästä erottamisesta toisistaan. Aikakäsitys oli muuttumassa selvästi lineaarisemmaksi: asiat eivät enää toistu viimeisen tuomion jälkeen, joka on tietyllä tavalla ajan päätepiste. Tosin monille apokalyptikoillekin oli vaikea luopua syklisestä ajattelutavasta, mihin liittyivät ajatukset erilaisista välimaailmanlopuista, milleniarismista.

Hyppy uudenlaiseen ajan hahmottamiseen ei tapahdu äkkiä apokalyptisen kirjallisuuden myötä, vaan ajatus oli selvästi ilmassa jo aiemmin. Maailman silmännähtävä muuttuminen verrattain lyhyessä ajassa perinteisestä agraarisesta ja nomadisesta kulttuurista vaihdanta- ja rahatalouteen oli varmasti vahva signaali siitä, että kaikki ei aina toistukaan samalla tavalla kuin ennen. Aikahorisontin laajentaminen tulevaisuuteen antoi mahdollisuuden ratkaista teodikean ja epäoikeudenmukaisuuden ongelmat tarjoamalla niihin ratkaisua tulevaisuudessa kuoleman jälkeen.

Tällöin voitiin yhtä aikaa pitää kiinni vanhasta ajatuksesta oikeudenmukaisesta Jumalasta, ajatuksista siitä, minkälaista on hyvä elämä ja millaista elämää ihmisen tulisi elää ja yhtä aikaa selittää maailmassa oleva epäoikeudenmukaisuus ja kärsimys.

Saarnaaja ei tässä mielessä ole antiapokalyptinen kuten aikaisemmin sitä usein on pidetty, vaan jopa protoapokalyptinen. Saarnaaja ei varsinaisesti puhu mitään eskatologiasta eikä se ilmoita välittäväänsä mitään salattua transsendenttista ilmoitustietoa. Kirjoittaja kuitenkin pohtiessaan aikaa ja merkitystä pallostelee myös kokonaan uudella mahdollisuudella: tekojen syy-seuraussuhteet eivät noudata vain ajallisia rajoja, vaan voivat myös ylittää ne. Vaikka Saarnaaja useampaan kertaan toistaa vanhaa ajatusta kaiken päättymisestä kuolemaan, hän kuitenkin puhuu myös hämärästi kuoleman jälkeen odottavasta tuomiosta, jossa oikeudenmukaisuus toteutuisi.

Saarnaajaa vanhempi Jobin kirjan kirjoittaja oli taistellut saman Jumalan oikeudenmukaisuusongelman kanssa, saamatta siihen muuta ratkaisua kuin alistumisen Jumalan tahtoon. Saarnaajakin tyytyy lopulta Herran pelkoon, mutta antaa jo Jobia vivahteikkaamman ja toiveikkaamman kuvan. Mikä se kuva on, se on kirjoittajallekin osittain mysteeri: se ylittää ihmisen käsityskyvyn.

Ei ole vaikea nähdä tässä siirtymää apokalyptiseen kirjallisuuteen, jossa saman tyyliä annetaan kätkeytyä viestejä sellaisesta todellisuudesta, johon ihmisen käsityskyky ei taivu ja varsinaiset suorat viestit sitten tulevat ilmestyksinä, jotka nekin on usein verhottu allegorioihin. Samoin ajatus tulevaisuudesta täysin erilaisena kuin menneisyys näkyy jo Saarnaajalla: vaikka kaikki toistuu, viimeinen tuomio ikään kuin katkaisee ketjun.

Vain Jumala ja maa ovat ikuisia, kaikki muu on ohikiitävää. Ihminen syntyy ikuisesta maasta, tomusta, Jumala puhalttaa häneen ikuisen hengen. Nämä ikuisuuden elementit saavat ihmisen etsimään ikuisuutta, jonka hän voi saavuttaa vasta kun hänen fyysinen ruumiinsa palaa takaisin ikuisuuteen tomuna ja hänen henkensä palaa Jumalan luo ikuisuuteen. Ihminen on osa ikuisuutta, mutta samalla kyvyttömänä ymmärtämään tätä ohikiitävä höyrypilvi kahden ikuisuuden välissä.

Ohikiitävä elämä kaikkine siihen kuuluvine asioineen ei ole turhaa, se on vain ohikiitävää, eikä ihmisen tule rakentaa omaa merkityksellisyyden kokemustaan sen varaan. Tämä on Herran pelkoa.

Kirjallisuus

Adam, Moritz F. (2025): *Time and Tradition. Temporal Thinking in Ecclesiastes in the Context of Emerging Apocalypticism and the History of Ideas in the Hellenistic Period.* *Forschung zum Alten Testament* 191. Mohr Siebeck. Tübingen

Adams, Samuel L. (2008): *Wisdom in Transition. Act and Consequence in Second Temple Instructions.* *Supplements to the Journal for the Study of Judaism.* Brill. Leiden.

Ahonen, Marke (2004): *Koiria ja ihmisiä. Stoalaisetiikan kynniset juuret.* Teoksessa Kaarakainen Teija – Kalha Jari (toim.): *Stoalaisuus. Tiedon, tunteiden ja hyvän elämän filosofia.* Sivut 25–41. Tampere. Gaudeamus.

Anderson, William H.U. (1997): *Qoheleth and its Pessimistic Theology. Hermeneutical Struggles in Wisdom Literature.* US. Mellen Biblical Press Series Volume 54.

Ashton, Susannah (2022): *Chance, Relativity and Empedocles' Cycles of Time.* Teoksessa Faure Richard – Valli Simon-Pierre – Zucker Arnaud: *Conceptions of Time in Greek and Roman Antiquity.* Sivut 49-77. Berlin. De Gruyter.

Asplund, Johan (1983): *Tid, rum, individ och kollektiv.* Stockholm. Kontenta Liber Förlag.

Barbour, Jennie (2012): *The Story of Israel in the Book of Qohelet. Ecclesiastes as Cultural Memory.* Suffolk. Oxford University Press.

Brin, Gershon (2001): *The Concept of Time in the Bible and the Dead Sea Scrolls.* Leiden. *Studies on the Texts of the Desert of Judah* vol XXXIX. Brill.

Bundvad, Mette (2015): *Time in the Book of Ecclesiastes.* *Oxford Theology and Religion monographies.* Oxford.

Burkes, Shannon (1997): *Death in Qoheleth and Egyptian Biographies of the Late Period.* Atlanta. *SBL Dissertation Series* 170. Society of Biblical Literature.

Christianson, Eric S. (2012): *Ecclesiastes Through the Centuries*. eKirja. Blackwell Bible Commentaries.

Collins, John J. (2016): *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. William B. Eerdmans Publishing Company. Michigan.

Dell, Katharine J. (2013): *Interpreting Ecclesiastes. Readers Old and New*. Lake Winona. Critical Studies in the Hebrew Bible 3. Eisenbrauns.

Dell, Katharine J. (2025): *Qoheleth as a Realist*. Teoksessa: *Vetus Testamentum*. A Quarterly Published by International Organization for the Study of the Old Testament vol. LXXV No3. Sivut 355-373. Brill.

Faure, Richard – Valli, Simon-Pierre (2022): *Cyklity and Linearity*. Teoksessa Faure Richard – Valli Simon-Pierre- Zucker Arnaud: *Conceptions of Time in Greek and Roman Antiquity*. Berlin. De Gruyter.

Feldman, Louis H. (2006): *Judaism and Hellenism Reconsidered*. Supplements to the Journal for the Study of Judaism vol.107. Brill. Leiden.

Fox, Michael V. (1989): *Qoheleth and His Contradictions*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 71. Edited. Clines David J.A. – Davies Philip R. Sheffield. Almond Press.

Gerstenberger, Erhard S. (2018): *Qohelet in the Writings*. Teoksessa: Ed. Donn F. Morgan: *The Oxford Handbook of the Writings of the Hebrew Bible*. eKirja.

Huttunen, Niko (2024): *Mitä on apokalyptiikka?* Teoksessa: Huttunen Niko – Kahla Elina (toim.): *Apokalypsi nyt! Perikadon politiikka*. Suomen evankelisluterilaisen kirkon tutkimusjulkaisuja 146. Helsinki.

Huttunen – Kahla (2024): *Johdanto*. Teoksessa: Huttunen Niko – Kahla Elina (toim.): *Apokalypsi nyt! Perikadon politiikka*. Suomen evankelisluterilaisen kirkon tutkimusjulkaisuja 146. Helsinki.

Kamano, Naoto (2002): *Cosmology and Character. Qohelet's Pedagogy from Rhetorical-Critical Perspective*. New York. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft band 312. Walter de Gruyter.

Kessler, Rainer (2008): *The Social History of Ancient Israel. An Introduction*. Minneapolis. Fortress Press.

Knauf, Erns Axel – Guillaume, Philippe (2016): *A History of Biblical Israel. The Fate of Tribes and Kingdoms from Merenptah to Bar Kochba*. Bristol. Equinox.

Kokko, Heikki (2016): *Kuviteltu minuus. Ihmiskäsityksen murros suomenkielisen kansanosan kulttuurissa 1800-luvun puolivälissä*. Tampere. Acta Universitatis Tamperensis 223.

Longman III, Tremper (1998): *The Book of Ecclesiastes*. William B. Erdmans Publishing Company. Michigan.

Manetti, Giovanni (2022): *The Debate on the Question of "tense" and "aspect" in the Stoics' Linguistic Theory*. Teoksessa: Faure Richard – Valli Simon-Pierre – Zucker Arnaud: *Conceptions of Time in Greek and Roman Antiquity*. Sivut 21-48. Berlin. De Gruyter.

Miller, Douglas B. (2002): *Symbol and Rhetoric in Ecclesiastes. The Place of Hebel in Qohelet's Work*. Atlanta. Society of Biblical Literature.

Mills, Mary E (2003): *Reading Ecclesiastes. A literary and cultural exegesis*. Ashgate. England.

Murphy, Roland E. (2002): *The Tree of Life. An Exploration of Biblical Wisdom Literature*. Michigan. William B. Erdmans Publishing Company.

Nissinen, Martti (2000): *Postmoderni Saarnaajan kirja? Teoksessa: Vartija 113*. 2000. s.177–187.

Nissinen, Martti (2006): *Juottovasikka ja valioviinit: Saarnaaja, ruoka ja juoma*. Teoksessa: Häkkinen Sakari (toim.): *Viisi leipää ja kaksi kalaa – savolaispojan eväät*. Piispa Wille Riekkinen 60 vuotta 2006. Sivut 31–38. Kirjapaja. Helsinki.

Ogden, Graham (1987): *Qoheleth. Readings – A New Biblical Commentary*. Jso Press. Sheffield.

Perdue, Leo G. (2007): *Wisdom Literature. A Theological History*. Kentucky. Westminster John Knox Press.

Riceour, Paul (1990): *Time and Narrative*. Chicago. Chicato University Press.

Rudman, Dominic (2001): *Determinism in the Book of Ecclesiastes*. *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 316. Sheffield Academic Press. Sheffield

Schwienhorst-Schönberger, Ludger (1992): *Nicht im menschen grundet das gluck. Kohelet in Spannungsfeld judischer Weisheit und hellenistischer Philosophie*. Herder Biblische Studien Band 2. Herder. Stuttgart.

Seow, C. L. (1997): *Ecclesiastes. A new Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible vol 18C. US. The Anchor Bible.

Shields, Martin A. (2006): *The End of Wisdom. A Reappraisal for the Historical and Canonical Function of Ecclesiastes*. Indiana. Eisenbrauns.

Sihvola, Juha (2004): *Stoalainen koulu ja sen kehitys*. Teoksessa Kaarakainen Teija – Kalha Jari (toim.): *Stoalaisuus. Tiedon, tunteiden ja hyvän elämän filosofia*. Sivut 11–24. Tampere. Gaudeamus.

Singer, Petter N. (2022): *Time fo the Ancients: Measurement, Theory, Experience*. Berlin. De Gruyter.

Sneed, Mark R. (2012): *The Politics of Pessimism in Ecclesiastes. A Social-Science Perspective*. Atlanta. Society of Biblical Literature No12.

Stern, Sascha (2007): *Time and Process in Ancient Judaism*. Portland. The Littman Library of Jewish Civilization.

Torkki, Juhana (2014): *Tarinan valta – kertomus luolamiehen paluusta*. Keuruu. Otava.

Troberg, Martti (2025): *Modernissa mielessä. Elämänkaari ja modernin mentaliteetin kehitys varsinaissuomalaisessa rannikkopitäjässä vuosina 1770–1870*. Helsinki. *Dissertationes Universitatis Helsingiensis* 398.

Voitila, Anssi (2008): *Kreikkalainen Sirakin kirja*. Teoksessa: Kiilunen Jarmo – Huhtala Aarre: *Urhea Judit, viisas Sirak*. Johdatus Vanhan testamentin apokryfikirjoihin. Sivut 188–194. Kirjapaja. Helsinki.

Weeks, Stuart (2010): *An Introduction to the Study of Wisdom Literature*. Auckland. T & T Approaches to Biblical Studies.

Whitrow, G.J. (1999): *Ajan historia*. Ruotsi. Art House