



Varhaisen juutalauskristillisyyden jäljillä

Teologinen aikakauskirja 4/1999

Matti Myllykoski ja Petri Luomanen

Julkaisija: Helsinki. Teologinen julkaisuseura, 1896- .
Sarja: Teologinen aikakauskirja 4/1999. 104. vuosikerta.
ISSN 0040-3555. s. 327-348 (alkuperäinen sivunumerointi sulkeissa
tekstin sisällä).

Verkkojulkaisu: 2003

Tämä aineisto on julkaistu verkossa oikeudenhaltijoiden luvalla. Aineistoa ei saa kopioida, levittää tai saattaa muuten yleisön saataviin ilman oikeudenhaltijoiden lupaa. Aineiston verkko-osoitteeseen saa viitata vapaasti. Aineistoa saa selata verkossa. Aineistoa saa opiskelua, opettamista ja tutkimusta varten tulostaa omaan käyttöön muutamia kappaleita.

Helsingin yliopiston opiskelijakirjasto - www.opiskelijakirjasto.lib.helsinki.fi - opi-info@helsinki.fi

Varhaisen juutalauskristillisyyden jäljillä

MATTI MYLLYKOSKI

PETRI LUOMANEN

Kristinuskon ensimmäisinä vuosisatoina eli juutalaisuuden ja kristinuskon rajalla olevia yhteisöjä, joita myöhemmin on totuttu kutsumaan juutalauskristillisiksi, samoin kuin heidän edustamansa uskon muotoa on nimitetty juutalauskristillisyydeksi. Ilmiön juuret ulottuvat kristinuskon alkuun saakka, sillä Jeesus ja hänen ensimmäiset oppilaansa olivat juutalaisia ja vielä monin tavoin vahvemmin sidoksissa juutalaiseen ajatteluun ja juutalaisiin käytäntöihin kuin myöhemmät pakanakristityt. Huolimatta siitä, että juutalauskristillisyydestä on säilynyt vain hajanaisia ja vaikeasti tulkittavia lähteitä, aihe on varhaiskristillisyyden tutkimukselle tärkeä. Tässä katsauksessa keskustellaan aluksi siitä, mitä juutalauskristillisyyys oikeastaan oli. Toiseksi esitellään keskeisten tutkimusaiheiden kautta juutalauskristillisyyden lähteet ja niiden historialliset ongelmat.

MITÄ OLI JUUTALAISKRISTILLISYYS?

Ortodoksia, harhaopit ja pluralismi

Uusi testamentti sisältää ne varhaiskristilliset kirjoitukset, jotka valikoituivat kirkon ensimmäisten vuosisatojen aikana arvovaltaiseksi pyhien kirjoitusten kaanoniksi. Neljä evankeliumia ja Paavalin kirjeiden keskeisin osa vakiinnuttivat pian asemansa, mutta muista kirjoituksista kiisteltiin varsin pitkään. Valikoinnin ensisijaisena kriteerinä oli kirjoituksen hyväksyminen apostolin - Jeesuksen valitseman oppilaan - tai tämän välittömän seuraajan kirjoittamaksi. Tähän kriteeriin liittyivät olennaisesti kirjoituksen mahdollisimman laaja hyväksyntä ja käyttö kristikunnassa.

Meille säilyneet Uuden testamentin ulkopuoliset varhaiset kirjoitukset ovat - uuden ajan tekstilöytöjä (Nag Hammadi!) lukuun ottamatta - lähes kaikki peräisin kristinuskon valtauomaa edustaneilta "kirkkoisiltä". Varsinkin kahden ensimmäisen vuosisadan ne esittävät kristinuskon historian ja opillisen voittajien näkökulmasta. Erilaisia oppeja edustaneista tuli ajan kuluessa häviäjiä ja harhaoppisia, joiden näkemykset ovat pääosin säilyneet voittajien kuvaamina.

Walter Bauer oli ensimmäinen tutkija, joka asetti voittajien käsityksen varhaiskristillisyyden historiasta laajamittaisesti kyseenalaiseksi. Hän kuvaa teoksensa *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (1934; tässä artikkelissa käytetään teoksen englanninkielistä käännöstä *Orthodoxy & Heresy in Earliest Christianity* vuodelta 1971) johdannossa kirkollisen valtauoman näkemystä historiastaan osuvin vedoin. Ensiksi Jeesus ilmoittaa puhtaan opin apostoleilleen, osin ennen kuolemaansa, osin ennen tivaaseenastumistaan. Tämän jälkeen apostolit menevät kaikkeen maailmaan, kukin omalle lähetyskentälleen julistamaan väärentämätöntä evankeliumia. Heidän kuolemansa jälkeen sanoma menee eteenpäin, mutta sille tulee esteitä.¹ Käy ilmi, että saatana on kylvänyt rikkaviljaa Jumalan viljelysmaahan ja menestynyt hankkeessaan. Oikeasta opista luovutaan ja omaksutaan harhaoppeja. Oikea usko tulee aina ensin ja vasta sitten ilmaantuu väärä usko sitä turmelemaan (Tertullianus, *prae. haer.* 29). Harhaopin levittäjiä ja omaksujia on luonnollisesti alhaiset motiivit, koska heidän toimintansa on aina tavalla tai toisella saatanan itsensä aikaansaannosta. Lopulta oikea usko kuitenkin voittaa, ja harhaopit kukistuvat.

Bauerin kuvaukseen voi liittää myös lähteissä jatkuvasti toistuvan perusedellytyksen, jonka mukaan oikea oppi on yksi, yhtenäinen ja selkeä, kun taas har-

(s. 327)

¹ Tässä Bauer nojaa mitä ilmeisimmin Eusebioksen lainaamaan Hegesippoksen näkemykseen (*eccl. hist.* 3.32.7-8). Tämä yksinkertaistaa ja yleistää kokonaiskuvaa kuitenkin hieman liikaa. Valtuoman opettajat katsoivat varsin yleisesti harhaoppien saaneen alkunsa apostolien kehnosta kilpailijasta Simon Noidasta (Apt 8:4-24). Myös osa muista harhaoppien levittäjistä - Nikolaos (Apt 6:5; Ilm 2:1-7, 12-17) ja Kerinthos (Johanneksen inhoama julistaja Vähä-Aasiassa; Eusebios, *eccl. hist.* 3.28.6) - kuvataan apostolien aikalaisiksi. Luonnollisesti myös Paavalin ymmärrettiin taistelleen aikansa väärin opettajia vastaan.

haopit tulevat esiin lukuisissa erilaisissa muodoissa ja toinen toistaan mielikuvituksellisimpina muunnelmina. Harhaopit ovat kuin kreikkalaisen taruston monipäinen Hydra. Kun yksi sen päistä saadaan lyödyksi, tilalle nousee toisia, ja koko pedon tappamiseksi sen kaikki päät on tuhottava yksitellen (Hippolytos, *ref. haer.* 5.11). Harhaoppien levittäjät joko hylkäävät vanhan liiton kirjoitukset tai vääristelevät niitä siten, että niistä ei piirry esiin oikean opin mukaista kuvaa yhden Jumalan luomistyöstä eikä sen edellyttämiä ennustuksia Jumalan Pojan lihaksi tulemisesta, neitseestäsyntymisestä, kärsimyksestä ja ylösnousemuksesta. Samoin he vääristelevät apostolien yksimielistä todistusta, jonka mukaan Jeesus Kristus oli täydellisesti Jumala, joka tuli täydellisesti ihmiseksi. Vaikka varhaisten kirkkoisien ja harhaoppien vastustajien näkemyksistä ei synny särötöntä ja yhtenäistä kuvaa, oikean opin päälinjat suuntautuvat kristinuskon valtauomassa vähitellen kohti Nikean - Konstantinopolin uskontunnustuksessa muotoiltua uskonnollista ja poliittista yhtenäisyyttä.

Käänteentekevässä tutkimuksessaan Bauer osoitti tällaisen varsin yleisen käsityksen varhaisen kristinuskon historiasta vääräksi tai ainakin hyvin ongelmalliseksi. Hänen katsauksensa toisen vuosisadan kristinuskosta kertoviin lähteisiin osoittaa, että Edessassa (Itä-Syyria), Egyptissä ja Vähä-Aasiassa myöhemmin harhaoppisina pidetyt kristinuskon muodot hallitsivat kenttää ennen "ortodoksian" kehittymistä ja nousua valta-asemaan. Ainoastaan Rooman kirkon johdon voi sanoa edustaneen jo toisen vuosisadan alusta alkaen ortodoksiaa, jota se levitti ajan kuluessa varsin tehokkaasti itäisempään kristikuntaan. Heresioiden vastainen kirjallisuus oli pitkään yksinomaan läntisten opettajien - Justinos, Irenaeus, Hippolytos - asiana.² Kuitenkin kaikkialla - myös Roomassa - oli erilaisia, keskenään kilpailevia kristinuskon muotoja, jotka taistelivat uskovaisten ja käännynnäisten sieluista. Ortodoksian voitto voidaan ekumeenisessa mielessä ajoittaa vasta toisen vuosisadan jälkeiseen aikaan. Monet vanhoista heresioista olivat voimissaan vielä Konstantinuksen käänteeseen aikoihin, josta alkoi niiden enemmän tai vähemmän väkivaltainen tukahduttaminen.

Uuden testamentin osalta on mahdoton edes keskustella oikeasta ja väärästä opista. Suurinta osaa sen kirjoituksista voidaan pitää erilaisia opillisia kysymyksiä koskevinä kiistakirjoituksina, mutta niistä on mahdoton hahmottaa esiin opillista valtauomaa tai edes yksittäistä ryhmittymää, jonka piirissä olisi pyritty määrätietoiseen harhaoppien nimeämiseen ja kriittiseen käsittelyyn. Uuden testamentin kirjoituksissa on pikemminkin kohdattu pluralismin ongelma, joka on pakottanut hakemaan apostolisina pidettyjen kanonisten kirjoitusten teologisesta ja ideologisesta moneudesta edes joitakin ykseyden elementtejä.³

Gnostilaisuus rinnakkaismerkkinä

Uuden testamentin ykseyden hahmottamista häiritsee laajemmassa mittakaavassa kaksi varhaiskristillisyyden virtausta, joita on totuttu kutsumaan "gnostilaisuudeksi" ja "juutalaiskristillisyydeksi". Viime vuosikymmeninä kummankin termin merkityssisältö on ollut vilkkaan keskustelun kohteena. Jotkut ovat ehdottaneet, että niistä luovuttaisiin kokonaan, koska ne ovat vain moderneja abstraktioita, joiden konkreettista sisältöä ja kattavuutta on hyvin vaikea määritellä. Niistä tulee helposti leimoja, jotka lyödään perinteisesti harhaoppisina pidettyihin varhaiskristillisiin kirjoituksiin.⁴ Jos termejä "gnostilaisuus" ja "juutalaiskristillisuus" halutaan määritellä ja käyttää, määrittelyssä on syytä pyrkiä väljyyteen ja käytössä selkeään tietoisuuteen termin modernista ja abstrahoivasta luonteesta. Koska pidämme kumpaakin termiä edelleen käyttökelpoisena, jätämme jatkossa lainausmerkit niiden ympäriltä pois ja otamme niiden käyttöön kantaa siinä määrin kuin tämän artikkelin kannalta on tarpeen.

Gnostilaisuutta on määritelty luonnehtimalla siihen liittyvien luomis- ja lunastusmyyttien sisältöjä, mutta ajatus on jäänyt kiistanalaiseksi. Ei nimittäin ole yksimielisyyttä siitä, että antiikin maailmassa olisi ollut olemassa jonkinlainen gnostilainen uskonto. Määrittely ei onnistu myöskään lähteissä esiintyvistä luonnehdinnoista käsin. Monet gnostilaisina pidetyt ryhmät eivät todistettavasti ole luonnehtineet itseään gnostilaisiksi eivätkä oppiaan gnoosikseksi. Vastaavasti näiden "oikeaoppiset" vastustajat ovat niputtaneet gnoosiksen piiriin julistajia ja yhteisöjä, jotka eivät moderneja määritelmiä seuraten kuulu lainkaan sen piiriin.⁵ Väljemmin ajatellen gnostilaisia liikkeitä yhdistää kuitenkin tietty luomiskäsityksen perusrakenne. Niiden mukaan todellinen ja ylin Jumala on erotettava maailman luoneesta demiurgijuma-

² Harhaoppiproblematiikan historian kirjoitus rakentuu jo Hilgenfeldin klassisessa teoksessa *Ketzergeschichte des Urchristentums* (1884) mainittujen kirjoittajien varaan. Justinoksen kadonnut Syntagma on mitä ilmeisimmin ollut Irenaeuksen lähteenä.

³ Dunn 1990, 1-6 ja 369-388.

⁴ Koester 1971, 115-116.

⁵ Williams 1996, 31-43.

lasta, joka on identtinen Raamatun luojajumalan kanssa. Pelastus on niiden mukaan jyrkän dualistinen. Sen kokoavana ydinajatuksena on ihmisen jaloimman, alkuperältään jumalallisen osan irrottautuminen aineellisesta maailmasta ja osallisuuden saaminen todellisen ja ylimmän Jumalan tuonpuoleiseen maailmaan.⁶

(s. 328)

Ratkaistiinpa määritelmäkysymys niin tai näin, gnostilaisuus eri muodoissaan on varsinkin Nag Hamadin löytöjen jälkeen epäilemättä merkittävin toisen vuosisadan heresiologinen tutkimuskohde. Bauerin teos pani myöhemmin varsinkin Yhdysvalloissa liikkeelle tutkimussuunnan, jonka pyrkimyksenä on osoittaa perinteisesti gnostilaisena pidetyn materiaalin aiempaa merkittävämpi asema varhaisissa evankeliumitraditioissa sekä ensimmäisen vuosisadan kristillisissä liikkeissä.⁷ Tutkimuksen tahti on viime aikoina vain kiihtynyt, ja sen piirissä on edistytty huomattavasti.

Gnostilaisuuden rinnalla juutalaiskristillisyyden tutkimus on jäänyt monestakin syystä lapsipuolen asemaan. Huolimatta gnostilaisten tekstien sekä Uuden testamentin kirjoitusten tutkimuksen merkittävästä edistymisestä juutalaiskristillisyyden asemaa varhaiskristillisyyden historiassa ei ole vielä arvioitu uudelleen. Seuraavassa katsauksessa selvitämme ensin juutalaiskristillisyyden määrittelemiseen ja tutkimusalan rajaamiseen liittyviä ongelmia ja siirrymme sitten keskustelemaan tutkimuksen lähteistä ja niiden erityisongelmista.

Juutalaiskristillisyyden määritelmiä ja niiden ongelmia.

Terminä juutalaiskristillisyyden on, jos mahdollista, vieläkin vaikeammin määriteltävissä kuin gnostilaisuus.⁸ Termin käytöstä sopiminen edellyttäisi sekä yksimielisyyttä juutalaiskristillisyydeksi kutsutusta ilmiöstä että melko yhtenäistä näkemystä siitä, mitä juutalaisuus ja kristinusko olivat ensimmäisillä vuosisadoilla. Tällä hetkellä useat tutkijat kuitenkin korostavat sitä, että ensimmäisellä vuosisadalla juutalaisuus oli jakautunut moniin keskenään kilpaileviin ryhmittymiin. Prosessi, jossa farisealaiselta pohjalta nouseva rabbiininen juutalaisuus muodostuu juutalaisuutta kokoavaksi voimaksi, kesti vähintään yhtä kauan kuin palestiinalaisen Jeesus-liikkeen kasvaminen kristilliseksi kirkoksi.

Termillä juutalaiskristillisyyden tahdotaan luonnollisesti kuvata ilmiötä, jossa tavalla tai toisella sekoittuu juutalaisia ja kristillisiä piirteitä. Kristinuskon ensimmäisinä vuosisatoina oli eri puolilla kuitenkin hyvin erilaisia juutalaiskristillisiä pidettäviä ryhmiä, joissa tällaiset piirteet sekoittuivat toisiinsa monin eri tavoin. Juutalaiskristillisyyden historiallista kehitystä ja sosiokulttuurista todellisuutta on vaikea jäljittää etenkin siksi, että valtaosa lähteistä on peräisin sen vastustajilta. Oman aikamme määritelmillä ei ole helppo lokeroida asianmukaisesti tekstejä, joissa on joitakin juutalaiskristillisiä pidettäviä piirteitä ja muita toiseen suuntaan vetäviä elementtejä.

Klassisessa kristinuskossa ja vanhassa tutkimuksessa juutalaiskristillisyyttä käsiteltiin *harhaoppina*, jonka edustajien uskomuksia ja tapoja arvioidaan myöhemmin valtaumaksi muodostuneen kristillisyyden valossa. Heresioita vastaan taistelleet kirkkoisät eivät käyttäneet juutalaiskristillisistä ryhmistä yhtenäistä termiä, vaan identifioivat ne todellisten tai oletettujen perustajiensa sekä erillisten ryhmänimitysten perusteella.⁹

⁶ Williams 1996, 26-27 kuvaa gnostilaisuuden yhdistäviä piirteitä näin, mutta muistuttaa samalla, että tällöin myös Markionia on pidettävä gnostilaisena. Williams pyrkii teoksessaan kuitenkin ensi sijassa osoittamaan termin ”gnostilaisuus” käytön modernissa tutkimuksessa kohtuuttoman ongelmalliseksi (s. 29-50) ja tarjoaa tilalle keskustelua ”raamatullisista demiurgitraditioista” (biblical demiurgical traditions). Saattaa kuitenkin käydä niin, että tällainen uudismuodoste ei leviä kovin helposti yleiseen käyttöön.

⁷ Merkittävimpänä avauksena voidaan pitää James M. Robinsonin ja Helmut Koesterin yhteistä artikkelikokoelmaa *Trajectories through Early Christianity* (1971).

⁸ Juutalaiskristillisyyden määrittelyyn liittyvät ongelmat on tiedostettu tutkimuksessa, mutta yhtenäistä terminologiaa ei ole päässyt muodostumaan. Yleiskatsaukseksi erilaisista määritelmistä ks. Munck 1959-60; Riegel 1978, 410; Klijn 1974, 419-425. Klijn itse luopuu termin ”juutalaiskristillisyyden” määrittelystä, mutta katsoo, että juutalaiskristillisyyden tutkimuksen tehtävänä on selvittää juutalaisen uskonnollisen elämäntavan, elintapojen ja haggadan alkuperää, läsnäoloa, leviämistä ja katoamista. (1974, 426)

⁹ Lindeskog 1986, 71-72 kutsuu kirkkoisien heresiaksi leimaamaa virtausta kirkon ulkopuoliseksi juutalaiskristillisyydeksi. Tätä edeltää hänen katsauksensa juutalaiskristillisyyteen Uudessa testamentissa (s. 59-71). Tässä yhteydessä Lindeskog toteaa (s. 70): ”Man hat mit Recht behauptet, daß das Neue Testament die wichtigste Quelle für die Kenntnis des Judentums ist.”

Kirkkoisien teksteissä viitataan selvästi useimmin ebioneihin (hepr. *'ebjônîm*, "köyhät") ja Ebionin opetuksiin, joita käytetään usein kuvaamaan kaikkea

(s. 329)

hereettistä juutalaiskristillisyyttä Toisena merkittävänä joukkona otat nasaretilaiset. Lisäksi keskustellaan siitä, missä määrin Kerinthosta ja hänen seuraajiaan sekä Elksaita ja hänen seuraajiaan voidaan pitää juutalaiskristittyinä. Kahta mieltä ollaan myös siitä, oliko Vanhan testamentin kreikantaja Symmakhos juutalainen vai juutalaiskristitty.¹⁰

Kirkkoisat tuomitsivat lukuisissa maininnoissa ebionit ennen kaikkea näiden liian vaatimattoman kristologian sekä Jeesuksen neitseestäsyntymisen kieltämisen vuoksi. Toisena tuomion aiheena on näiden pitäytyminen ympärileikkaukseen ja muihin juutalaisiin tapoihin. Tutkimuksessa on ollut hyvin vaikea arvioida sitä, millaisiin juutalaiskristillisiin ryhmiin kirkkoisat viittasivat puhuessaan ebioneista ja kuinka todellista tietoa heillä oli juutalaiskristityistä. Kuvitelmien sekoittamista tietoon kuvastaa hyvin se, että ebionien lahkoon perustajaksi keksitään ajan kuluessa Ebion, täysin fiktiivinen hahmo. Tutkimushistoriaan kirkkoisien kielenkäyttö on kuitenkin vaikuttanut niin, että varsinkin vanhemmissa julkaisuissa termiä ebionit käytetään yleisnimenä kaikelle juutalaiskristillisyydelle. Esimerkiksi Hans Joachim Schoeps määrittelee teoksessaan *Theologie und Geschichte des Judentums* (1949) sen kohteeksi juuri kirkkoisien kuvaaman hereettisen juutalaiskristillisyyden, jota hän nimittää ebionismiksi.¹¹

Kirkkoisien välittämän harhaoppiproblematiikan rinnalla elää myös nautta juutalaiskristillisyyden rajaamiseen liittyviä ongelmia. Henkilöistä puhuttaessa termiä juutalaiskristitty käytetään usein kuvaamaan *juutalaista syntyperää olevia kristittyjä* vastakohtana pakanakristityille. Tällainen jaottelu ei kuitenkaan välttämättä käy yksiin kyseisten henkilöiden tai ryhmittymien uskomusten eikä heidän uskontososiologisen asemansa kanssa. Esimerkiksi Paavali oli syntyperältään varmasti yhtä lailla juutalaiskristitty kuin hänen vastustajansakin. Yhteisten juurien tiedostaminen auttaa ehkä ymmärtämään joitakin näiden välisten konfliktien piirteitä, mutta kumpaisenkin kuvaaminen syntyperältään juutalaiskristilliseksi ei liity olennaisella tavalla näiden ajatteluun ja käytäntöihin. Jos juutalaiskristillisyyttä hahmotetaan näin laajasti, tutkimuksessa ei enää kyetä keskustelemaan mielekkäästi vastaavista juutalaiskristillisistä yhteisöistä joiden tulisi erottua muista varhaiskristillisistä yhteisöistä ideologiansa ja käytäntöjensä puolesta. Käytettävissä olevat lähteet tarjoavat kuitenkin vain harvoin konkreettista tietoa kirjoittajiensa ja heidän yhteisöjensä syntyperästä. Edelleen on keskusteltava siitä, mikä merkitys yksittäisillä juutalaisilla käytännöillä on yhteisön identiteetin kannalta. Esimerkiksi ympärileikkauksenkäytäntö ei vielä sinällään eikä välttämättä tee yhteisöstä juutalaiskristillistä.

Juutalaiskristillisyyttä on tarkasteltu myös *kulttuurisena ja traditiohistoriallisena ilmiönä*. Jotkut tutkijat ovatkin puhuneet palestiinalaisesta tai heprealaisesta juutalaiskristillisyydestä vastakohtana hellenistiselle juutalaiskristillisyydelle. Taustalla on ajatus, että juutalaiskristillisyyden luonne vaihteli kielellis-kulttuurisen sidonnaisuuden mukaan samaan tapaan kuin juutalaisuudessaakin. Viime vuosikymmeninä on kuitenkin käynyt ilmi, että jo juutalaisuuden sisällä on vaikea vetää rajaa palestiinalaisen ja hellenistisen juutalaisuuden välille, koska hellenistinen kulttuuri oli vaikuttanut myös palestiinalaiseen juutalaisuuteen jo parin vuosisadan ajan ennen kristinuskon syntyä. Tämä ei tietenkään tarjoa lupaavia lähtökohtia juutalaiskristillisyyden tutkimiseen pelkästään kulttuuri- ja traditiohistoriallisena ilmiönä.

Ajatus, jonka mukaan juutalaiskristillisyyttä ei määrittele niinkään syntyperä kuin traditioiden ja uskonnonharjoituksen muotojen periytyminen juutalaisuudesta johtaa steriileimmässä muodossaan "juutalaisiksi" miellettyjen traditiohippujen jäljittämiseen erilaisista varhaiskristillisistä kirjoituksista. Esimerkin tällaisesta juutalaiskristillisyyden väljästä ja inklusiivisesta käsittelystä tarjoaa Jean Daniéloun teos *Théologie du Judéo-Christianisme* (1958), jonka laajennettu ja paranneltu versio ilmestyi myöhemmin englanniksi (*The Theology of Jewish Christianity*, 1964). Daniéloulle juutalaiskristillisyyttä on laajentunut tarkoittamaan kirkkohistorian varhaisinta vaihetta, jolle on ominaista kristinuskon ilmeneminen juutalaisuudesta perityissä elintavoissa ja ajatusmalleissa.¹² Tätä esitystapaa on syystä moitittu siitä, että sellaista juutalaiskristillisyyttä,

¹⁰ Katsauksen näihin ongelmiin tarjoavat Klijn & Reinink 1973:3-74, Lindeskog 1986:72 pitää Symmakhosta ebionina.

¹¹ Schoeps 1949, 5-13. Schoepsin tulkinnan yksityiskohdista ja niiden kritiikistä ks. Lüdemann 1983, 44-47.

¹² Daniélou 1964, 1-5.

jonka teologiaa hän pyrkii kuvaamaan, ei ole koskaan ollut olemassa uskonnonhistoriallisesti yhtenäisenä eikä uskontososiologisesti jäsennettävissä olevana ilmiönä.¹³

Samat ongelmat tulevat vastaan, jos kaikki varhaiskristillisyys nähdään johtavan juutalaisuuden tutkijan Jacob Neusnerin tavoin yhdeksi juutalaisuuden ilmentymäksi monien tuon ajan juutalaisuuden muotojen joukossa. Yhdessä Bruce Chiltonin kanssa kirjoittamassaan kirjassa *Judaism in the New Testament* hän perustaa näkemyksensä siihen, että varhaiskristilliset yhteisöt pitivät itseään tosi Israelina ja siten myös oikeana juutalaisuutena.¹⁴ Tämä koskee erityisesti Paavalin ja hänen yhteisöjään, mutta myös Johanneksen evankeliumia, jossa evankelista puhuu itse sekä antaa Jeesuksen puhua "juutalaisista" selkeästi

(s. 330)

ulkopuolisesta näkökulmasta ("juutalaiset", "juutalaisten juhla", "teidän lakinne"jne.).¹⁵ Tähän liittyy olennaisesti kysymys kulloisenkin kirjoituksen takana olevan yhteisön identiteetistä: jos lähteiden perusteella näyttää siltä, että senjäseneet itse pitivät itseään "tosi" juutalaisina, modernilla tutkijallakaan ei ole syytä lukea heitä anakronistisesti kristinuskon piiriin.

Lähestymistavan ongelma on kuitenkin siinä, että "tosi Israel" on teologianhistoriallisesti hyvin vevyvä ja vaikeasti rajattava käsite. Monille kirkkoisille oli mitä luonnollisinta nähdä kirkko tosi Israeliksi, vaikka olemassaolevan juutalaisuuden muodot saattoivat olla kaukana heidän näköpiiristään. Heidän pitämisenä juutalaisina ei ole uskontohistorialliselta kannalta mielekäästä.¹⁶ Yhteisön itsemäärittelyn ja itseymmärryksen ottaminen modernin tieteellisen määritelmakeskustelun yksinomaisiksi kriteereiksi ei johda onnelliseen lopputulokseen.

Historiaan sijoittuvien yhteisöjen toiminnan ja uskomusten analyttinen tarkastelu on mahdollista vain vaihtelemalla hallitusti sisä- ja ulkopuolista näkökulmaa (kulttuuriantropologien emic/etic -erottelu).¹⁷ - Mikäli yhteisön itseymmärrykselle ja kuvaukselle itsestään laitetaan liian paljon painoa, analyttistä kuvaa ei pääse muodostumaan. Jos kaksi yhteisöä kokoontuvat toisistaan erillään eikä jäsenyys molemmissa ole mahdollista samaan aikaan, tämä edellyttää selviä erimielisyyksiä joissakin molempien yhteisöjen uskomuksiin ja praksikseen liittyvissä kysymyksissä. Kysymys onkin se, onko näitä molempia yhteisöjä tyydyttävä pitämään "juutalaisina" ja nähtävä ne juutalaisuuden erilaisiksi ilmentymiksi, jos yhteisöjen jäsenet itse ovat sitä mieltä? Yhteisön väliset erot saavuttavat jossakin vaiheessa rajan, jonka jälkeen ei ole mielekäästä käyttää samaa nimitystä erillisistä yhteisöistä, joilla on erilaiset uskomukset ja praksis- riippumatta siitä millainen näiden yhteisöjen itseymmärrys on ja kuinka paljon ne väittävät olevansa jonkin aiemman yhteisen tradition tämänhetkisiä todellisia edustajia. Tällaisen rajan piirtäminen on aina välttämättä anakronistista ja perustuu historian tarkasteluun myöhemmän ajan näkökulmasta. Samalla se on kuitenkin ainoa keino silloittaa modernin historiallisen tarkastelun ja menneiden uskonnollisten systeemien sisäpuolisen tarkastelun välinen kuilu.

Edellä kuvatut lähestymistavat eivät epätarkkuudessaan auta hahmottamaan juutalauskristillisyyttä ideologisesti eivätkä sosiokulttuurisesti. Niissä ilmenevien ongelmien vuoksi juutalauskristillisyyden rajoittaminen omaksi tutkimuskohteekseen. Niin juutalauskristillisyyden sitominen yhteisön jäsenten syn-typerään kuin sen mieltäminen traditio- ja kulttuurihistorialliseksi ilmiöksi johtavat helposti yksipuolisuuksiin, joilla ei ole kosketuskohtaa todellisiin uskonnollisiin yhteisöihin, niiden elämään ja ajatteluun. Vaikka kirkkoisien kirjoitukset ovat monella tavoin ongelmallisia historiallisina lähteinä, on selvää, että he eivät luoneet juutalauskristillisyyden ongelmaa tyhjäästä. Joiltakin osin traditioiden taustalla täytyy olla todellisia yhteisöjä, jotka ovat profiloituneet "kristityiksi" verrattuna muuhun juutalaisuuteen mutta joiden uskomukset ja tavat eivät ole vastanneet kirkkoisien oikeaoppisuuden kriteerejä.

¹³ Ks. Esimerkiksi Lüdemann 1983, 49-51; Strecker 1971, 243 n. 5.

¹⁴ Chilton & Neusner 1995:9: "We replicate the very perspectives of the documents and their authors themselves. For they held that they formed Israel, and, in our categories, theirs was a Judaism (that is the Torah).

¹⁵ Chilton & Neusner 1995, 9: "We replicate the very perspectives of the documents and their authors themselves. For they held they formed Israel, and, in our categories, theirs was a Judaism (that is the Torah)."

¹⁶ Vrt. kuitenkin Chilton & Neusner 1995. ;: "While later on a shift in category-formation distinguished between Judaism and Christianity, even here Christianity insisted on its patrimony and inheritance out of ancient Israel.

¹⁷ Tästä ks. tuonnempana

Juutalainen vai kristillinen lahko?

Kun juutalaiskristillisyyttä tutkitaan juutalaisuuden ja kristinuskon väliin sijoittuvien yhteisöjen näkökulmasta, joudutaan operoimaan modernin tutkimuksen luomilla abstraktikäsitteillä. Jo termit "juutalainen" ja "kristillinen" määräytyvät sisällöllisesti hyvin pitkälti sen perusteella, millaisiksi kristinuskon ja juutalaisuus ovat myöhemmin kehittyneet. Ensimmäisinä vuosisatoina todellinen tilanne oli kuitenkin vielä avoin. Niin juutalaisuuden kuin kristinuskonkin sisällä monet ryhmittymät olivat vasta kilpailemassa siitä, kenen käsitys oikeasta opista ja elämästä viimein pääsisi valtaan. Kirkkoisät edustavat voittajien näkökulmaa ja määrittelevät välimaastossa kipuilleen juutalaiskristillisyyden omasta näkökulmastaan kristilliseksi lahkoksi.

(s. 331)

Sosiologiselta kannalta juutalaiskristillisyyttä voitaisiin kuitenkin aivan yhtä perustellusti tarkastella juutalaisuudesta erkautuneena lahkona, sikäli kuin lahkoon käsitettä ylipäänsä on mielekästä käyttää erilaisten varhaiskristillisten ryhmien kuvaamiseen. Ne tutkijat, jotka ovat viime aikoina soveltaneet sosiologista lahkotutkimusta Uuteen testamenttiin, ovat pyrkineet eroon kirkko-lahko-erotteluun sisältyvistä anakronistisista mielteistä ja määrittelemään lahkoon tavalla, joka tekisi enemmän oikeutta ensimmäisen vuosisadan uskontososiologiselle tilanteelle. Perinteinen kirkko-lahko-erottelu käy sinänsä melko hyvin yksin sen kuvan kanssa, jonka kirkkoisät antavat hereettisten ryhmien synnystä. Erottelu pohjautuu Max Weberin ja Ernst Troeltschin tutkimuksiin, joiden taustana on eurooppalaisen kristillisen yhtenäiskulttuurin aika. Modernissa sosiologiassa tällainen määritelmä on havaittu sopimattomaksi esimerkiksi kolmannen maailman uskonnollisia liikkeitä tutkittaessa. Tältä pohjalta sosiologit ovat pyrkineet esimerkiksi luokittelemaan lahkoja sen perusteella, kuinka ne suhtautuvat ympäröivään maailmaan (Bryan Wilson) tai tekemään eron kirkon ja lahkoon välillä sen mukaan, hyväksyykö yhteisö sosiaalisen ympäristönsä vai ei (Benton Johnson).¹⁸

Uuden testamentin tutkijat ovat soveltaneet edellä mainittujen sosiologioiden määritelmiä pyrkien niiden avulla kuvaamaan varhaiskristillisten yhteisöjen muodostumista. Tähän mennessä sosiologista lahkotutkimusta soveltaneet tutkijat eivät ole kuitenkaan kiinnittäneet riittävästi huomiota ensimmäisten vuosisatojen vaihteleviin valtasuhteisiin. Samat tutkijat, jotka korostavat kristinuskon ja juutalaisuuden jakautumista keskenään kilpaileviin pienempiin ryhmittymiin, saattavat kuitenkin puhua tutkimastaan yhteisöstä lahkona ikään kuin kristinuskon alussa olisi kaikesta huolimatta ollut yhtenäinen valtarakenne, jonka kanssa lahkoyhteisö olisi joutunut ristiriitaan ja jonka sosiaalista todellisuutta ja itseymmärrystä oletettu valtarakenne olisi päässyt sillä tavoin määräämään.¹⁹

Juutalaiskristillisten "lahkojen" tutkimiseen modernin sosiologian kysymyksenasettelut vaikuttavat kyseenalaistamalla kuvan, jonka mukaan juutalaiskristillisyyden määrittäminen valtauomaksi muodostuvan oikeaoppisuuden pohjalta. Toisaalta lahkotutkimuksen soveltamisessa havaittavat ongelmat haastavat kysymään tapauskohtaisesti, kuka todellisuudessa piti käsissään uskonnollista ja poliittista valtaa kenen uskoa enemmistö viime kädessä edusti. Esimerkiksi Georg Strecker on esittänyt, että vielä 200-luvulla itäisessä kristikunnassa juutalaiskristillisyyden oli paikoitellen valtauskona.²⁰ Jos hän on oikeassa, kyseisten alueiden juutalaiskristillisyyttä ei ole asianmukaista kuvata lahkoksi, vaan se kunnia olisi suotava myöhemmin voitolle päässeeseen "oikeaoppisuuden" paikallisille ilmentymille.

Juutalaiskristillisyyden rajaaminen tutkimusta varten

Varhaiskristillisessä ja patristisessä kirjallisuudessa esiintyy monia juutalaisuudesta ja sen pyhistä kirjoituksista peräisin olevia käsityksiä ja uskomuksia, jotka eivät kuitenkaan osoita niiden takaa hahmottuvia yhteisöjä leimallisesti juutalaiskristillisiksi. Tällaisia ovat esimerkiksi Vanhan testamentin käyttö, varhaisjuutalaiset käsitykset enkeleistä ja kiliasmi. Sen sijaan "juutalaiskristillisyydestä" keskusteltaessa on mielestämme tarpeen kartoittaa teksteistä niitä piirteitä, jotka yhtäältä ilmentävät juutalaisuuden syvintä olemusta, mutta ovat toisaalta kuitenkin sidoksissa Jeesuksen hahmoon.²¹ Tällaiset tekstit viittaavat juutalaisuuden ja kristinuskon väliin sijoittuviin ryhmiin, joiden *uskontososiologinen, tradi-*

¹⁸ Wilson 1973, 18-30; Johnson 1963, 542; Stark & Bainbridge 1985, 23-24.

¹⁹ Näin menettelee esimerkiksi Overman (1990, 8-16) Matteuksen evankeliumin osalta.

²⁰ Strecker 1971, 256-158.

²¹ Jatkossa esitettävä lähestymistapa tulee lähtökohdiltaan lähelle Murrayn (1990, 342-343) luettelo juutalaiskristillisyyteen liittyvistä piirteistä, joiden avulla yksilöitä tai liikkeitä kuvataan. Seuraava luettelo on kuitenkin sisällöltään erilainen eikä Murray kiinnitä lainkaan huomiota esim. yhteisöjen rajautumiseen.

tiohistoriallinen ja ideologinen problematiikka kiinnostaa juutalauskristillisyyden tutkimusta. Tämä merkitsee tutkimuksen kohdentamista seuraaviin tekijöihin:

- 1) *Ryhmän uskontososiologinen hahmottuminen ja rajautuminen.* Tämän indikaattoreina ovat sellaiset teksteissä ilmenevät ideologiset ja sosiologiset konfliktit, sisäpuolisuuden ja ulkopuolisuuden retoriikka sekä implisiittinen polemiikki, jotka liittyvät juutalaisuuden ja kristinuskon rajankäyntiin yhteisöllisellä tasolla.
- 2) *Ryhmän jäsenten juutalainen/pakanallinen syntyperä.* Vaikka syntyperän, ryhmän uskomusten ja uskonnollisen praksiksen välille ei voi panna yhtäläisyysmerkkejä, tieto syntyperästä auttaa ryhmän ajattelun sekä ryhmän sisäisten ja ulkoisten konfliktien ymmärtämisessä. Syntyperästä tosin ei useinkaan ole mahdollista saada tietoa käytettävissä olevista lähteistä.
- 3) *Juutalainen: uskonnollinen käytäntö yhteisössä.* Tähän kuuluvat erityisesti ympärileikkaus, puhtaussäädökset ja sapatti, joihin lähteissä on runsaasti viittauksia.
- 4) *Juutalaiset piirteet ideologiassa.* Erityisesti temppelin, liiton, lain ja monoteismin asema yhteisön ajattelussa auttaa monissa teksteissä keskustelemaan juutalauskristillisyydestä niihin liittyvänä ilmiönä.

(s. 332)

- 5) *Kristologia ja sen suhde monoteismiin.* Kristinuskoa edeltävässä juutalaisuudessa esiintyi pyrkiä delegoida Jumalan olemukseen perinteisesti kuuluneita ominaisuuksia enkeleille ja osin myös valituille ihmisille.²² Varhaiskristillisyydessä Jeesuksesta tuli näiden jumalallisten ominaisuuksien ylivoimaisesti keskeisin kantajahahmo. Kristuksesta ja Jumalan Pojasta tuli vähitellen itse Jumala. Juutalauskristillisyydessä tästä kehityksestä jäätettiin jälkeen. Selkeästi suurin osa varhaisista kristityistä torjui ajatuksen Jeesuksen neitseellisestä syntymästä, ja adoptiaaninen kristologia oli varsin tavallista heidän keskuudessaan.

Ylläolevaa luetteloa ei ole tarkoitettu määrälliseksi kriteeriksi, niin että kun lähteessä tavataan tietty määrä luettelon piirteitä, sen taustalla oleva yhteisö voidaan julistaa ”juutalauskristilliseksi”. Kyse on pikemminkin laadullisista kriteereistä, jotka suuntaavat huomion tiettyjen piirteiden muodostamaan verkostoon sekä siihen dynamiikkaan, joka vallitsee näiden piirteiden ja yhteisön sosiaalisen todellisuuden välillä. Juutalauskristillisen yhteisön ideaalityyppi olisi tapaus, jossa yhteisön rajat määräytyvät pääosin yllä mainittujen juutalauskristillisyyden ”indikaattorien” perusteella. Käytännössä tällaisten ideaalisten ryhmien tunnistaminen käytettävissä olevista lähteistä on ehkä enemmän poikkeus kuin sääntö.²³

Juutalauskristillisten ryhmien tai virtausten identifioiminen lähteistä sekä niiden ideologian jäljittäminen muodostavat kokonaisprosessin, jonka luotettavuus (tai ”tieteellisyys”, jos niin halutaan) on kaikissa vaiheissaan sidoksissa lähteissä havaittaviin ongelmiin sekä niiden ajoittamiseen ja paikantamiseen. Esittelemme tässä artikkelissa kolme keskeistä kysymyskompleksia: kirkkoisien tekstien ebionismin lähteenä, juutalauskristilliset evankeliumifragmentit sekä juutalauskristillisyyden Uudessa testamentissa. Jälkimmäisessä jaksossa keskitymme Matteuksen evankeliumiin juutalauskristillisenä dokumenttina.

EBIONIT JA JERUSALEMIN ALKUYHTEISÖ

Kirkkoisien kuvaukset juutalauskristillisyyden lähteenä

Kuten edellä on jo käynyt selville, perinteinen käsitys juutalauskristillisyydestä on syntynyt kirkkoisien tekstien pohjalta. Justinoksesta alkaen nämä kuvaavat etenkin erilaisia harhaoppeja vastaan suunnatuissa teksteissään teologisia ajatusmalleja, joissa yhdistyy juutalaisen lain noudattaminen ja matalakristologinen usko Jeesukseen. Kuvaukset tarjoavat vain rajallista, mutta silti mielekkäitä kysymyksiä herättävää tietoa eri aikoina ja eri puolilla maailmaa vaikuttaneista ryhmistä.

²² Näistä ks. Gieschen 1998.

²³ Juutalauskristillisyyden määrittäminen puhtaasti typologioiden pohjalta muodostuu ongelmalliseksi juuri siksi, että todellisuus harvoin vastaa tiettyjä tyyppisiä puhtaasti. Esimerkiksi typologisesta määritelmästä ks. Brown 1983, 77-78.

Tutkimuksen perustavana lähdejulkaisuna on edelleen A. F. J. Klijnin ja G. J. Reininkin vuonna 1973 julkaisema kommentoitu tekstikokoelma *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*. Sen osassa I on esitelty yllä jo mainitut lahkot, joista kaikkia ei pidetä yksimielisesti juutalaiskristillisinä. Klijn ja Reinink esittelevät aikajärjestyksessä, mitä kirkkoisät kustakin lahkosta kirjoittavat. Osassa II esitetään kirkkoisien kreikan- ja latinankieliset katkelmat isä isältä aikajärjestyksessä englanninkielisine käännöksineen. Julkaisuun liittyy kiistattomista ansioista huolimatta joitakin ongelmia.

Tekstikokoelmassa on puutteita, ja osa teksteistä on esitetty liian katkonaisessa muodossa. Lisäksi alkuteksteissä ja käännöksissä on kiusallisen paljon painovirheitä. Oma ongelmansa on, että selkeästi keskinäisissä riippuvuussuhteissa olevia tekstejä ei ole voitu esittää synoptisesti. Tällaisella esitystavalla olisi merkitystä etenkin Irenaeuksen teosta käyttäneiden isien (Hippolytos, Pseudo-Tertullianus, Eusebios, Epifanios) todistusten kannalta. Lähdeanalyysia ajatellen synopsis olisi erittäin hyödyllinen Epifanioksen laajojen tekstijaksojen yhteydessä. Klijnin teoksessa on kummankin osan lopussa indeksit, mutta osan II hakusanaindeksissä ei viitata lainkaan teoksen omiin sivunumeroihin, vaan ainoastaan kirkkoisien kirjoitusten tekstikohtiin. Sivunumeroihin viittaaminen olisi huomattavasti helpottanut teoksen käyttöä.

(s. 333)

Puutteistaan huolimatta Klijnin ja Reininkin julkaisu kartoittaa hyvin kirkkoisien välittämän tiedon ja mahdollistaa sen kriittisen arvioinnin. Klijnin editiota on käyttänyt lisensiaattityössään Sakari Häkkinen, joka on suomentanut suurimman osan kirkkoisien ebioneja koskevista teksteistä ja selvittänyt niiden tulkintaan liittyviä ongelmia.²⁴ Hän syventää työnsä väitöskirjaksi, joka valmistuu vielä tänä vuonna. Seuraavassa katsauksessa esittelemme tiivistetyssä muodossa Häkkisen työn lähdeaineiston ja osoitamme sen yhteyden Uuden testamentin tutkimuksen problematiikkaan. Tutkimuksessa on edelleenkin jäänyt kiistanalaiseksi kysymys, miten kirkkoisien traditiot ebioneista on yhdistettävissä Uuden testamentin sisältämään todistusaineistoon Jerusalemin alkuseurakunnasta.

Ebionit läntisen kristikunnan heresianvastaisissa kirjoituksissa

Lännen suuret heresiografit Irenaeus, Tertullianus ja Hippolytos osoittavat vain vähäistä kiinnostusta juutalaiskristillisyyttä kohtaan. Heidän teoksensa viittaavat selvästi siihen, että valtauoman kristillisyydessä nimenomaan gnostilaisuus erilaisine liikkeineen koettiin pääviholliseksi. Tässä ilmapiirissä juutalaiskristillisyyttä näyttää saaneen harhaoppituomionsa sain asteittain. Roomassa toisen vuosisadan puolivälissä vaikuttanut Justinos hyväksyi juutalaiskristityt veljikseen siinä tapauksessa, että nämä eivät kääntäneet pakanoita Mooseksen lain noudattamiseen (*dial.* 47).²⁵ On vahinko, että hänen harhaoppeja vastaan suunnutusta teoksestaan nimeltä Syntagma ei ole säilynyt kuin hajanaisia viitteitä: on mahdollista, että siinä oli enemmän tietoa juutalaiskristityistä. Justinoksen jälkeen alkoi joka tapauksessa kehitys, jossa juutalaiskristilliset lahkot pyrittiin identifioimaan ja tuomitsemaan kasvavalla seikkaperäisyydellä. Tutkimusta vaikeuttaa kuitenkin se, että ei ole lainkaan vanhaa, missä määrin meillä on todellista tietoa kuvatuista ryhmistä.

Ennen vuotta 142 Vähä-Aasiassa syntynyt *Irenaeus* päätyi Rooman kautta Lugdununiini (Lyon), jonka piispaksi hänet valittiin vuonna 178. Hänen kreikaksi kirjoittamansa, mutta pääosin latinankielisenä käännöksenä säilynyt teoksensa *Adversus haereses* (Harhaoppeja vastaan) on varhaisin informanttimme ebioneista. Teoksessaan heresioita vastaan hänellä on katkelma (*adv. haer.* 1,26,2), jonka varaan tutkijat rakentavat varhaisimman luonnosteltavissa olevan mielikuvan tästä liikkeestä:

Ebioneiksi sanotut ovat samaa mieltä siinä, että Jumala on luonut maailman, mutta Herrasta he ajattelevat samoin kuin Kerinthus, ja Karpokrates. He käyttävät vain Matteuksen evankeliumia ja hylkäävät Paavalin väittäen häntä laista luopuneeksi. Profeetallisia kirjoituksia he selittävät tunnollisesti. He harjoittavat ympärileikkausta, pitäen kiinni lain mukaisista tavoista ja juutalaisesta elämäntavasta, jopa niin, että kunnioittavat Jerusalemiä ikään kuin se olisi Jumalan asumus.

²⁴ Häkkinen on myös ensimmäisenä ottanut kirjalliseen käyttöön suomenkielisen nimityksen ”ebionit”.

Toivoaksemme tästä tulee vakiintunut käytäntö, sillä ”ebioniitit” ei kuulosta hyvältä

²⁵ Lüdemann 1983, 206-211 argumentoi sen puolesta, että ainakin jyrkempää Justinoksen mainitsemista juutalaiskristillisistä ryhmistä voi pitää antipaavalilaisena, vaikka Justinoksen todistus ei puhukaan tästä selvin sanoin. Myöhemmässä teoksessa Lüdemann olettaa, että ryhmiä ei voi erottaa omiksi yhteisöikseen vaan että Justinos kuvaa eri asenteita saman yhteisön sisällä.

Tämän tekstin nojalla ebionit on yhdistetty Jerusalemin alkuseurakuntaan, koska juuri sen jäsenissä oli köyhiä, joille Paavali keräsi avustusta (hepr. *'ebjonim*, kr. *πτωχοί*; Rm 15,25-26; Gal 2,9-10; vrt 2 Kor 9). Koska kysymys on kunnianimestä - ja kolehdissa kunnia-asiasta - voidaan päätellä, että ebionien nimi on saanut alkunsa juuri näistä yhteyksistä. Vaikka lakihurskaus ja Paavalin torjuminen eivät ole sitovia tunnusmerkkejä, teoriaa ebionien juurista Jerusalemin alkuyhteisössä vahvistaa näiden säännöllinen Jerusalemin kunnioittaminen, rukoileminen sen suuntaan. Tulkinta on kuitenkin jäänyt varsin kiistanalaiseksi.²⁶

Suomennoksemme mukaan ebionit ajattelivat Herrasta samoin kuin Kerinthos ja Karpokrates. Alkutekstissä tosin on ilmaus *non similiter*, mikä edellyttää käännöstä, jonka mukaan ebionit eivät ajatelleet Herrasta samoin kuin nämä. Hyvin monet tutkijat korjaavat tekstiä kuten me edellä poistamalla sanan *non*.

Tähän on kaksi perustetta. Ensinnäkin Irenaeus ei tässä yhteydessä lainkaan erittele mainittujen opettajien näkemyksiä, mikä olisi luonnollista siinä tapauksessa, että on tarpeellista mainita heidän opettaneen toisistaan poiketen. Edelleen Hippolytos, joka on seurannut esityksessään Irenaeuksen teosta, sanoo vastaavassa kohdassa näiden opettaneen keskenään samalla tavalla.²⁷

Klijn puolustaa näistä argumenteista huolimatta alkutekstin ilmausta *non similiter*.²⁸ Hän vetoaa siihen, että kyseisessä kohdassa Irenaeus ei halua juuttua kristologiseen kiistaan, koska hänen tähtäyspisteessään ovat Jumalaa koskevat opit. Lisäksi hän katsoo Irenaeuksen viittaavan *non similiter*-ilmauksella juuri edellä mainitsemaansa seikkaan (1.26,1), että Kerinthos ebioneista poiketen opetti Kristuksen, hengellisen olennon, laskeutuneen Jeesukseen kasteessa ja jättäneen hänet kuoleman hetkellä. Edelleen Irenaeus selittää myöhemmin (3,11.7) ebionien käyttäneen Mt:a. mutta Kristuksen immuunisuutta karsimykselle opettaneiden - siis Kerinthoksen ja Kar-

(s. 334)

pokrateen - nojautuneen Mk:iin. On kuitenkin huomattava, että Irenaeus käsittelee neitseestäsyntymisen kieltämistä ebionien pääasiallisena harhaoppina ja viittaa siihen juuri tässä Mt:n käytöstä puhuvassa kohdassa samalla tavalla ylimalkaisesti kuin kohdassa 1,26,2: juuri Mt on ebioneja vastaan, kun nämä "tekevät väärä oletuksia Herrasta". Kysymys ei tässäkään voi olla muusta kuin neitseestäsyntymisestä. Kohdassa 1,26,1 Irenaeus viittaa ensin siihen, mikä yhdistää mainittuja harhaoppisia ja mainitsee sitten ebionien erityispiirteitä. Hänen argumentaatiotapansa on kuitenkin siinä määrin sekava, että myöhempi kopisti on liittänyt kieltosanan tekstiin.

Ei ole luonnollisestikaan sattuma, että ebionit käyttivät lakihurskauteen nojaavaa Matteuksen evankeliumia (Mt 5,17). Tähän liittyy kuitenkin ongelma, joka on kytköksissä "profeettojen tunnolliseen selittämiseen". Irenaeus selittää toisaalla (*adv. haer.* 3,21,1) ebionien seuranneen kahden juutalaisen proselyytin, efesolaisen Theodotionin ja pontoslaisen Aquilan käännöstä tekstikohdasta Jes 7,14: "Katso, nuori nainen tulee raskaaksi ja synnyttää pojan..." Vastoin valtauoman kristillistä tulkintaa, joka seurasi Septuagintaa ja tulkitsi tekstin profetiaksi Jeesuksen neitseellisestä syntymästä ("neitsyt tulee raskaaksi"), ebionit väittivät Joosefin siittäneen Jeesuksen. Irenaeus toteaa toisessa yhteydessä (*adv. haer.* 3,11,7) iuuri Matteuksen evankeliumin kumoavan heidän väärän tulkintansa, sillä juuri siellä viitataan Jesajan profetiaan neitseestäsyntymisen tueksi (Mt 1,23). Toisin kuin ebionit Irenaeus pitää neitseestäsyntymisen edellyttämää "Jumalan ja ihmisen liittoa" välttämättömänä ihmisen pelastuksen kannalta kahdessakin tekstikohdassa (*adv. haer.* 4,33,4 ja 5,1,3). Jälkimmäisessä hän rinnastaa ebionien matalan kristologian heidän ehtoolliskäytäntönsä, jota seuraten he eivät nauti "taivaallista viiniä" vaan "maallista vettä". Veden käyttäminen viinin sijasta ehtoollisella on luonnollisessa yhteydessä ebionien köyhyyteen ja siihen liittyvään askeesiin.

²⁶ Tulkinnan puolesta argumentoivat muiden muassa Lindemann 1986, 58 ja Goulder 1994, 108, sitä vastaan taas esimerkiksi Strecker 1971, 272-273, jonka mielestä nimitys kuului tietyille juutalaiskristilliselle ryhmälle, joka oli ottanut juutalaisen köyhyysihanteen omakseen. Torjuvalla kannalla on myös Daniélou 1964, 56-58, joka kytkee ebionien yhteisötaustan esseelaisiin. Hän nojautuu teoriassaan Epifanioksen (panarion 30,16) viitteisiin ebionien rituaalilyviyistä, asketismista, dualismista ja uhrien torjumisesta. Lüdemann puolestaan suhtautui teoksessaan Paavalin ja paavalilaisuuden vastustajista varhaiskristillisyydessä hyvin skeptisesti ebionien yhdistämiseen Jerusalemin alkuseurakuntaan (Lüdemann 1983, 258-260), mutta on myöhemmin kääntänyt kelkkansa kokonaan (Lüdemann 1996, 52-53). Häkkinen 1998, 139 ei katso evidenssin vahvistamaan teoriaa.

²⁷ Sanan *non* poistavat tekstistä myöhemmin lisäyksenä muiden muassa Hilgenfeld 1884, 421; Lüdemann 1983, 258 (n. 5), Pritz 1988, 25 (n. 24) ja Häkkinen 1998, 35.

²⁸ Klijn & Reinink 1973, 19-20.

Vaikka Irenaeus on tallentanut tärkeää tietoa ebioneista on epätodennäköistä, että Galliassa olisi ollut juutalaiskristittyjä. Harhaoppeja vastaan suunnatussa teoksessaan Irenaeus hyökkää ensi sijassa gnostilaisia virtauksia vastaan, joiden voi ajatella levinneen Roomasta käsin myös hänen hiippakuntaansa. Jää kiistanalaiseksi, mistä hän sai tietonsa ja minkä alueen ebioneja traditio koski. On hyvin mahdollista, että hän käytti lähteenään Justinoksen kadonnutta Syntagmaa?²⁹ Pakanallista syntyperää olevan *Tertullianuksen* lasketaan vaikuttaneen Karthagossa vuosina 196-220. Hän päätyi montanolaiseksi viimeistään vuonna 206, mutta jo tätä ennen hän kiivaili Roomassa harjoitettua liian lepsua teologiaa vastaan.³⁰ Vuoden 200 vaiheilta peräisin olevassa teoksessaan *De praescriptione haereticorum* (Vastaväite harhaoppisia vastaan) hän käy sanasotaa valtaosin gnostilaisia virtauksia vastaan, mutta mainitsee parissa yhteydessä myös henkilön nimeltä Hebion. Hänen harhaoppinsa piirteet ovat samat kuin Irenaeuksen ebioneista esittämät: ympärileikkauksesta ja laista kiinni pitäminen (*de praescr. haer.* 32,3-5) sekä sen kieltäminen, että Jeesus oli Jumalan Poika (*de praescr. haer.* 33,11). Jälkimmäinen liittyy "Hebionin" ajamaan neitseestäsyntymisen kieltämiseen, johon Tertullianus viittaa

(s. 335)

muissakin kirjoituksissaan (etenkin *de carne Chr.* 14, 18 ja 24; ks. myös *de virg. vel.* 6,1). Mielenkiintoinen sen sijaan on maininta, jonka mukaan "Hebion" väitti Jeesuksen olleen siinä mielessä profeettoja kunnioitettavampi, että hänessä oli enkeli (*de carne Chr.* 14). Jotkut tutkijat näkevät tässä ebionien teologiaa oikein tulkitsevan tiedonannon.³¹ Tämä voi kuitenkin olla vain Tertullianuksen omakohtaista päättelyä.³² Hänen tietonsa ebioneista eivät selvästikään ole ensikätisiä. Ebionit eivät ilmeisesti levittäneet sanomaansa Karthagossa; tiedot heistä olivat siellä kuulopuheiden varassa.

Hippolytos oli Rooman seurakunnan vanhimmiston jäsen, joka taisteli harhaoppisina ja moraaliltaan arveluttavina pitämiään piispoja Zephyrinusta (198-217) ja Callistusta (217-222) vastaan. Nämä edustivat trinitaarista modalismia, jonka Hippolytos torjui jyrkästi. Hän näyttää julistaneen itsensä vasta-piispaksi, joka kävi tässä roolissa taistelua myös Callistuksen seuraajia vastaan. Hän kirjoitti teoksensa *Refutatio omnium haeresium* Callistuksen kuoleman (222) jälkeen; Hippolytos itse kuoli vuonna 235.

Hippolytos käytti Irenaeuksen antihereettistä teosta yhtenä tärkeimmistä lähteistään. Tietonsa ebioneista hän lainaa melko suoraan Irenaeukselta (*ref haer.* 7,34,1-2 ja 10,22=adv. *haer.* 1,26,2), mutta keskittyy yksinomaan lakia ja kristologiaa koskeviin mainintoihin. Hän yhdistää nämä kuvaamalla ebionien ajattelua Kristuksesta lain täyttäjänä. Hippolytoksen mukaan ebionit katsoivat Jeesuksen poikenneen muista ihmisistä siinä, että hän täytti kaikki lain käskyt. Jos joku muu olisi tehnyt saman, hänkin olisi Kristus. Mainituissa kohdassa Hippolytos sanoo ebionien opettaneen samoin kuin Kerinthos ja Karpokrates (jälkimmäisen hän mainitsee vain kohdassa 7,34,1-2).³³

Lännessä ebioneista näyttää olleen ajan kuluessa yhä vähemmän ja vähemmän tietoa. Siellä lienee ylipäänsä ollut vain hyvin vähän juutalaiskristillisyyttä. Tähän viittaa sekin, että toisesta merkittävästä juutalaiskristillisestä ryhmästä nasaretilaisista kertoo lännessä vain Augustinus, eikä hänelläkään vaikuta olevan näistä ensi käden tietoa.³⁴ Tästä huolimatta Irenaeuksen välittämät tiedot ebioneista näyttävät olevan peräisin vanhasta ja luotettavasta traditiosta, jonka perusteella lojaalisuus Jerusalemiä ja sen alku-seurakuntaa kohtaan on kuulunut olennaisella tavalla ebionien ideologiaan. Lisätietoja heidän suhteestaan Jerusalemin alkuseurakuntaan on kuitenkin haettava idässä vaikuttaneiden kirkkoisien tiedonannoista.

Idän kirkkoisien traditiot ebioneista

Juutalaiskristillisyyys levisi Palestiinasta Egyptiin jo varhain. Aleksandrian juutalaisilla oli hyvät yhteydet Palestiinaan, mikä käy ilmi jo siitä, että 40-luvun alun levottomuuksien aikana keisari Claudius katsoi tarpeelliseksi kieltää näitä tuomasta tai kutsumasta Egyptin ja Syyrian juutalaisia kaupunkiinsa. Vaikka

²⁹ Syntagman sisällöstä ja ongelmista ks. Hilgenfeld 1884, 21-30.

³⁰ Lyhyeksi johdatukseksi Tertullianuksen heresioiden vastaiseen taisteluun sekä Irenaeuksen ja Tertullianuksen väliin eroihin ks. Lüdemann 1996, 22-26.

³¹ Schoeps 1949, 462-463 viittaa tulkintansa tueksi pseudoklemensiläiseen *Recognitiones*- teokseen (2,42), jossa Jeesus kuvataan ylimmäksi arkkienkeliksi. Myös Epofanios on seurannut tätä traditiota (*panarion* 16,4).

³² Klijn & Reinink 1973, 21-22 korostavat, että Tertullianuksen mukaan tällainen näkemys olisi ainoastaan sopinut hyvin "Hebionille" (*poterit haec opinio Hebioni convenire*). Tähän tulkintaan liittyy myös Häkkinen 1998, 44.

³³ Hippolytoksen teksteistä ks. tarkemmin Häkkinen 1998, 46-50.

³⁴ Klijn & Reinink 1973, 50-51.

juutalauskristillisyyden leviämisestä Aleksandriaan ei ole suoranaisia todisteita, sen voi päätellä levinneen Egyptiin jo varhain.³⁵

Aleksandrian *Origenes* (n. 185 - n. 254) on ensimmäinen idän kirkkoisä, joka nimeltä mainiten käsittelee teoksissaan ebioneita ja näiden teologiaa. Hän välittää kommentaariteoksissaan jo Irenaeukselta tuttua perustietoa neitseestäsyntymisen hylkäämisestä, lain mukaisesta elämäntavasta (johon liittyi pääsiäisen viettäminen juutalaiseen tapaan), ympärileikkauksen vaatimuksesta, saastaisen ruuan välttämisestä sekä Paavalin hylkäämisestä.

Hänen varhaisimmat tiedonantonsa ovat 220-luvun jälkipuoliskolla syntyneessä teoksessa *De principiis*. Siinä hän tulkitsee ebionien nimen kertovan ymmärryksen köyhyydestä, koska nämä tulkitsevat jakeen Mt 10,6 kirjaimellisesti, Jeesuksen käskyksi mennä vain Israelin huoneen kadonneiden lammasten luo. Origenes itse sen sijaan näkee sen viittaavan sieluihin, joita kutsutaan Israeliksi, koska Israel voi myös tarkoittaa "mieli joka näkee Jumalan" tai "mies joka näkee Jumalan". Vertauskuvallisella tulkinnallaan hän haluaa torjua ajatuksen, että tekstikohdassa olisi kysymys "lihallisesta Israelista" (*de princ.* 4,3,8).

Juuri Deciuksen vainojen kynnyksellä syntyneessä myöhäisteoksessaan Kelsosta vastaan (*contra Celsum*, noin v. 250) Origenes kertoo ebioneja olevan kahdenlaisia: niitä, jotka uskovat neitseestäsyntymiseen ja niitä, jotka ajattelevat Jeesuksen syntyneen aivan samoin kuin kaikki muutkin ihmiset (c. *Celsum* 5,61). Origenes tallensi myös tietoa juutalauskristillisistä evankeliumeista, joita käsitellään seuraavassa luvussa. Ne antavat lisävalaistusta juutalauskristillisyyteen toisen vuosisadan Aleksandriassa.

Konstantinos Suuren hoviteologi *Eusebios Kesarealainen* (n. 260-n. 340) esittelee keisarinsa voiton jälkeen kirjoittamassaan *Kirkkohistoriassa* monien muiden vääräuskoisten rinnalla myös ebionit, joilla oli hänen mielestään köyhä ja alhainen käsitys Kristuksesta (*eccl. hist.* 3,27,1-6): tämä oli vain tavallinen ihminen, joka vanhurskautettiin hyveellisen vaelluksensa vuoksi. Eusebios sanoo ebionien pitäneen lain noudattamista pelastuksen ehtona sekä hylänneen

(s. 336)

tykkäänsä Paavalin kirjeet. Hän sanoo myös Jeesuksen neitseestäsyntymiseen uskoneiden ebionien torjuneen ajatuksen Jeesuksen jumalallisuudesta ja ennaltaolemista. Ebionit käyttivät edelleen vain Hebrealais-evankeliumia ja viettivät sekä sapattia että sunnuntaita. Eusebioksen tiedot eivät tuo näissä suhteisaj uuri lainkaan lisätietoa ebioneista. Lähinnä hän vain yhdistelee Irenaeuksen, Hippolytoksen ja Origeneen kirjaamaa informaatiota. Hän puhuu ebioneista imperfektissä, mikä vahvistaa sitä vaikutelmaa, ettei hänellä ollut näistä ensi käden tietoa.³⁶

Sen sijaan yksi Eusebioksen *Kirkkohistoriassaan* aiemmin esittämä maininta ansaitsee tässä yhteydessä erityistä huomiota (*eccl. hist.* 3,5,3): "Edelleen oli Jerusalemin seurakunnan kansa ennustuksen mukaan, joka ilmestyksessä oli annettu koetelluille miehille, saanut käskyn siirtyä pois kaupungista ennen sotaa ja asettua asumaan Perean kaupunkiin, jonka nimi oli Pella." Kyproksella Salamiin piispana vaikuttanut Epifanos (n. 315 -403) on tallentanut saman tradition kolmessa yhteydessä (*panarion* 29,7,7-8; 30,2,7 ja *de mens.* 15). Näistä teksteistä ensimmäisessä hän selittää nasaretilaisten heresien saaneen alkunsa Pellassa paon jälkeen, kun taas toisessa hän kertoo Ebionin aloittaneen saamatoimintansa silloin. Epifanos näyttää olevan riippuvainen Eusebioksen tiedonannoista. Kysymys onkin siitä, mikä merkitys Eusebioksen maininnalla on juutalauskristillisyyden historian jäljittämiseksi.

Eusebioksen traditiota on pidetty luotettavana, mutta siihen liittyy huomattavia ongelmia. Muissa lähteissä ei ole säilynyt tällaista tietoa, vaikka sen välittämiseen olisi ollut tilaisuuksia myös meille säilyneissä lähteissä. Vielä ongelmallisempaa on se, että Eusebioksen toisaalla lähteenään käyttämät Hege-sippoksen tiedonannot koskevat läheisesti Jerusalemin yhteisön vaiheita, Jaakobin marttyyrikuolemaa (*eccl. hist.* 2,23,4-19) sekä Simeonin valintaa Jerusalemin piispaksi hänen jälkeensä (*eccl. hist.* 4,22,4), kun taas Pella- traditio ei ole tältä peräisin. Jälkimmäiseen mainintaan liittyy edelleen se, että Eusebios saattaa luetella Pella-traditiosta riippumatta Jerusalemin piispat aina Bar Kokhban kapinan kukistumiseen asti (*eccl. hist.* 4,5, 1-4). Sekä Eusebiokselta (*dem. evangel.* 3,5) että Epifaniokselta (*de mens.* 14) on puolestaan peräisin tähän sopiva tieto, jonka mukaan Jerusalemin yhteisön kirkko Öljymäellä säästy, kun roomalaiset tuhosivat kaupungin vuonna 70; Eusebioksen mukaan se oli siellä Hadrianuksen piiritykseen asti. Pella oli pakanallinen kaupunki, eikä ole kovin todennäköistä, että sen

³⁵ Kristinuskon juurista Egyptissä ks. Pearson 1986 ja juutalauskristillisyyden asemasta varhaisimmissa teksteissä ks. Klijn 1986.

³⁶ Klijn & Reinink 1973, 25-28; Häkkinen 1998, 59-65.

asukkaat olisivat innostuneet ottamaan vastaan suurenjoukon kapinallisesta Jerusalemissa paenneita juutalaispakolaisia. Kaikki nämä havainnot ovat viimeaikaisessa tutkimuksessa horjuttaneet Pella-tradition luotettavuutta. Voidaan hyvin olettaa, että Jerusalemin yhteisön jäseniä saattoi paeta eri puolille ennen roomalaisten tuloa, mutta Pella-tradition luotettavuus on tällaisena kyseenalainen. Gerd Lüdemann on olettanut, että traditio syntyi alun perin Pellän juutalaiskristittyjen itsetietoisuudesta, joka perustui siihen, että he katsoivat olevansa Jerusalemin alkuseurakunnan seuraajia.³⁷

Edellä mainitun *Epifanios Salamislaisen* laaja teos *Panarion* ("Lääkekaappi" heresioita vastaan) sisältää kokonaisen luvun eri lähteistä olevaa tietoa "Ebionista" ja hänen seuraajistaan (*panarion* 30). Kuten sanottu, Epifanios panee fiktiivisen Ebionin aloittamaan saamotoimintansa Eusebiokselta saamansa tradition mukaan Pellassa, Jerusalemissa paenneiden alkuseurakunnan jäsenten keskuudessa. Sieltähän kertoo tämän siirtyneen Kokhabaan Basanitiksen alueelle.³⁸ Vakavammin voi suhtautua hänen yleisluontoisiin tiedonantoihinsa ebionien vaikutusalueesta. Epifanios sanoo Ebionin saarnanneen Roomassa ja Aasiassa, mutta hänen oppinsa juurten olleen enimmäkseen Palestiinan, Jordan-virran ja Kuolleen meren itäpuolella: Nabateassa ja Paneaassa, mutta myös Moabitiksessa, Kokhabassa ja Basanitiksessa. Näiden lisäksi Epifanios sanoo opilla olleen juurensa myös Kyproksella, jossa hän itse oli piispana (30,18,1).

(s. 337)

Vaikka Kyproksen mainitsemisesta voi päätellä, että Epifanioksen antamat tiedot perustuvat ainakin osin itse tehtyihin havaintoihin, hänen ebionien oppia koskevien kuvaustensa lähdeperusta on hajanainen ja siksi siihen on suhtauduttu varsin vaihtelevalla luottamuksella. Epifanios on selkeästi riippuvainen Irenaeuksen ja Eusebioksen kuvauksista. Näiden lisäksi hän mainitsee teoksen nimeltä *Pietarin matkat*, joka on ollut todennäköisimmin 200-luvun jälkipuoliskolla Syyriassa syntyneen pseudoklemensiläisen kirjallisuuden lähteenä. Pseudoklemensiläiset homiliat ja *Recognitiones*-teos ovatkin olleet Epifaniokselle merkittävänä tietolähteenä ebionien osalta.³⁹

Kuvattuaan ensin Ebionin samarialaista syntyperää olevaksi hirviöksi (30,1,1-5) Epifanios mainitsee ebionien kaksi tunnetuinta harhaa, Jeesuksen neitseestäsyntymisen kieltämisen ja juutalaisen lain noudattamisen sapatteineen, ympärileikkauksineen ja muine tapoineen (30,2,1-2). Samarialaisilta hän väittää olevan peräisin Ebionin opetuksen, että pakanaa ei saa koskettaa ja että on puhdistauduttava veteen upottautumalla, etenkin sukupuoliyhdyntään jälkeen - ja jos vedestä nousesta koskettaa altaaseen astuvaa, sinne palataan uudelleen useita kertoja, vaatteet päällä (30,2,3-5). Tuonnempana hän kuvaa ebionit vegetaristeiksi (30,15,3-4). Lisäksi nämä hyväksyivät päivittäisten puhdistautumisten lisäksi kasteen ja viettivät ehtoollista, tosin käyttäen viinin sijasta vettä (30,16, 1). Toisaalta he sanoivat kuitenkin Kristuksen tulleen kumoamaan uhrit (30,16,5). Kaikki nämä erityispiirteet esiintyvät myös pseudoklemensiläisissä teoksissa, ja hyvällä syyllä on oletettu Epifanioksen saaneen tietonsa niistä.⁴⁰ Tämä siirtää kysymyksen näiden ebionitraditioiden iästä osaksi tämän lähdepohjaltaan vaikeaselkoisen kirjallisuuskompleksin tutkimusta. Tosin on syytä huomata, että pseudoklemensiläisessä kirjallisuudessa mainittuja uskonnollisia käytäntöjä ei identifioida ebionien käytännöiksi.

On siten kiistanalaista, kuinka varhaisia Epifanioksen pseudoklemensiläisestä kirjallisuudesta poimimat rigoristiset uskonnolliset käytännöt ovat ja kuinka suurta ebionien joukkoa ne koskivat. Epifanios on tuskin keksinyt näitä piirteitä itse. Rigoristista elämäntapaa on vaikea johtaa Jerusalemin juutalaiskristillisestä alkuseurakunnasta. Jos Jeesus oli syömäri ja juomari (Lk 7,34), jonka suhdetta lakiin on vaikea luonnehtia kasuistiseksi, miten hänen seuraajistaan tuli rituaalista puhtauttaan vaalivia vegetaristeja ja viinistä kieltäytyjiä? Itäisen juutalaiskristillisyyden erityiskehitykseen näyttää monin paikoin

³⁷ Lüdemann 1983. 284. Lüdemannilla on myös perusteellinen selvitys Pella-tradition tutkimushistoriasta, eksplisiittisistä ja implisiittisistä lähdeviitteistä sekä näihin liittyvistä ongelmista (s. 265-286).

³⁸ Ebionin fiktiivisestä hahmosta Epifanioksella ks. myös Häkkinen 1998, 99-100.

³⁹ Pseudoklemensiläisestä kirjallisuudesta tuonnempana.

⁴⁰ Koch 1976. 274-275 kiinnittää huomiota siihen, että vain hyvin pieni osa Epifanioksen antamasta ebionien opin kuvauksessa on peräisin pseudoklemensiläisestä kirjallisuudesta, mutta hän toteaa yleistäen *heresiologien* kuvauksilla ebionien uskonnollista käytännöstä (uhri, ruokailusäädökset, rituaalikielvyt, neitsyysihanne) olevan paralleelinsa siellä. Häkkinen 1998, 109 (n. 322) toteaa oikein, että heresiologeista vain Epifanios kuvaan yksityiskohdittain *ebionien* käytäntöjen konkreettisia sisältöjä. Muista juutalaiskristityistä säilyneet maininnat sekä varsinkin Eusebioksen välittämä Hegesippoksen kuva Herran veli Jaakobin nasiiri- ja temppelihurskaudesta (eccl. hist. 2.23, 3-7) viittaavat siihen, että varhaisten juutalaiskristittyjen uskonnollisia käytäntöjä voidaan hyvin jäljittää myös pseudoklemensiläisiä tekstejä varhaisemmalta ajalta.

liittyneen trendi lähestyä juutalaisten pyhyysliikkeiden käytäntöjä ja identifioitua siten vahvemmin juutalaisuuteen kuin kristinuskoon.⁴¹

Epifanios kuvaa myös ebionien kristologiaa, jonka hän sanoo kehittyneen pelkästä neitseestäsyntymisen kieltämisestä moniin harhaoppisiin, mutta keskenään ristiriitaisiin tulkintoihin. Hänen mukaansa nämä puolustivat Jeesuksen tosi ihmisyyttä irrottamalla sukuuuttelon ja lapsuuskertomukset Matteuksen evankeliumista ja tulkitsemalla Jeesuksen kasteen tapahtumaksi, jossa Kristus laskeutui häneen kyyhkysen muodossa (30,14,3-4; vrt. 30,3,6). Epifanios mainitsee ebionien uskonnollista praksista kuvatesaan myös näiden opit kahdesta aioonista (30,16,2) sekä Jeesuksesta yhtenä arkkienkeleistä (30,16,4). Toisaalla hän puolestaan sanoo Elksaioksen - josta hän toisaalla käyttää nimeä Elksai - liittyneen ebioneihin ja vaikuttaneen näiden kristologiaan (30,3,1-6). Siten jotkut saattoivat väittää, että Aadam, ensimmäinen luotuja Jumalan henkeyttämä ihminen, oli Kristus. Toiset taas uskovat tämän Kristuksen olevan ikuinen: hän ilmestyi kenen hahmossa halusi, ensin Aadamin ja sitten patriarkkojen ruumiissa ja aikojen lopulla vielä "Aadamin ruumiissa, joka ilmestyi ihmisille, ristiinnaulittiin, nousi kuolleista ja palasi ylös" (30,3,5).

Kaikki nämä tiedonannot herättävät usein pohdittuja, mutta kiistanalaisiksi jääneitä kysymyksiä. Minne varhaiskirkon historiassa on palautettavissa Jeesuksen kasteeseen liittyvä adoptiaaninen kristologia ja sen ajatus Kristuksen laskeutumisesta Jeesukseen?⁴² Elksain yhdistäminen ebioneihin on hyvin mahdollisesti Epifanioksen oma idea, mutta silti on kysyttävä, mistä hänen nimeensä liittyvä Aadam-kristologia on peräisin. Mitä yhteyksiä näillä spekulatioilla on angelomorfisiin kristologioihin, joita tavataan myös Uudesta testamentista?⁴³ Vielä uhkarohkeampi on kysymys, missä yhteydessä nämä ovat Jerusalemin alkuseurakuntaan ja sen johtajien teologiseen ajatteluun. Kysymysten vaikeutta mutkistaa jo se, ettei Epifanios itsekään ole ollut selvillä sekaviksi valittamiensa ebionien kirjoitusten ristiriitaisista sisällöistä.⁴⁴

(s. 338)

EVANKELIUMIFRAGMENTEISTA JUUTALAISKRISTITTYYJEN HISTORIAAN

Ebionievankeliumi, Hephrealaisevankeliumi ja Nasaretilaisevankeliumi

Vaikka juutalauskristillisten yhteisöjen käytössä olleita evankeliumeja ei ole säilynyt kokonaisina, kirkkoisien teksteissä on lukuisia niitä koskevia viitteitä. Viitteiden alkuperää ei ole kuitenkaan aivan helppo jäljittää, sillä lainausten esittäjillä ei aina selvästikään ole ollut tietoa kirjoituksen alkuperäisestä nimestä, jos tällainen ylipäänsä on ollut olemassa. Useissa tapauksissa lainausten ilmoitetaan olevan peräisin joko "Evankeliumista heprealaisten mukaan" (esim. Klemens Aleksandrialainen, *strom.* 2,9,45,5; Origenes, *comm. in Joh.* 2,12; Eusebius, *eccl. hist.* 4,22,8; Hieronymus, *comm. in Es.* 40,9-11), "Hephrealaisin kirjaimin/hepreaksi/arameaksi kirjoitetusta evankeliumista" (esim. Hieronymus *epist.* 120,8; *adv. Pelag.* 3,2) tai "hepreankielisestä Matteuksen evankeliumista" (esim. Hieronymus, *tract. De psalmo* 135). Toisaalta lainauksia on nimetty myös sen mukaan, minkä ryhmän käytössä kirkkoiset ajattelivat kirjoitusten olleen. Epifanios esittää lainauksia evankeliumista, jonka hän sanoo olleen ebionien käytössä (*panarion* 30,13,6), ja Hieronymus kertoo saaneensa kopioida nasaretilaisten käytössä olleen hepreankielisen evankeliumin (*de riv. ill.* 3) ja esittää siitä useita katkelmia (esim. *comm. in Es.* 11, 1-3).

Mikäli kirkkoisien otsikoinnit otetaan lähtökohdaksi juutalauskristillisiä evankeliumeja kuvattaessa, "Hephrealaisevankeliumin" sisältö muodostuu suhteellisen laajaksi.⁴⁵ Lainaukset ovat kuitenkin keskenään ristiriitaisia sekä edellyttämänsä kielen että sisällön puolesta, minkä vuoksi ne kaikki tuskin ovat

⁴¹ Tähän kiinnittävät huomiota myös Koch 1976, 274 ja Häkkinen 1998, 109.

⁴² Goulder 1994, 111-112 näkee kolmen Epifanioksen Ebionievankeliumin liittämän piirteen vahvistavan Irenauksen välittämää kuvaa ebionien varhaisesta kristologiasta. Jeesuksen syntymän ja lapsuuden puuttuminen liittyi neitseellisen syntymän torjumiseen. Pyhän hengen laskeutuminen ja jääminen Jeesuksen viittaa Pyhän Hengen vallassa olemiseen eikä siihen että se vain vahvistaisi Jeesuksen olleen Jumalan Poika (kanoniset evankeliumit): Jeesuksen kasteeseen liittyvä sitaatti Ps 2:7 ("tänä päivänä minä olen sinut synnyttänyt") todistaa adoptiaanisen kristologian puolesta.

⁴³ Gieschen 1998, 201-213 on selvittänyt pseudoklemensiläisen kirjallisuuden angelomorfista kristologiaa ja sen yhteyttä muihin vastaaviin traditioihin.

⁴⁴ Epifanioksen pseudoklemensiläisen kirjallisuuden käyttöä kristologian osalta selittää muiden muassa Schoeps 1949. 462-464.

⁴⁵ Handmann (1888, 45-47) luotti vielä Hieronymoksen tiedonantoihin ja luki sen vuoksi monet säilyneistä katkelmista juuri Hephrealaisevankeliumiin kuuluviksi.

peräisin samasta kirjoituksesta. Kirkkoisien tiedonantojen historiallinen lähdearvo on punnittava erikseen tapauskohtaisesti. Lisäksi on arvioitava lainausten edellyttämää kieltä, sisältöä ja kirjallista luonnetta ennen kuin niitä voidaan sijoittaa eri juutalaiskristillisiin evankeliumeihin.

Tällä hetkellä useimmat tutkijat olettavat, että lainauksia on säilynyt pääasiassa kolmesta evankeliumista: Heprealais-evankeliumista, ebionien käyttämästä evankeliumista (so. Ebionievankeliumista) ja nasaretilaisten käyttämästä evankeliumista (so. Nasaretilaisevankeliumista).⁴⁶ Näistä kolmesta selkeimmin omaksi kokonaisuudekseen erottuu Ebionievankeliumi. Tavallisesti siihen katsotaan kuuluvan seitsemän katkelmaa, jotka Epifanioksen mukaan ovat peräisin ebioneilta. Epifanioksen tiedoista käy ilmi, että kyseessä on ollut kreikaksi kirjoitettu harmonisoiva evankeliumi, jolla on yhteyksiä kaikkiin synoptisiin evankeliumeihin. Ebionievankeliumi valottaa siis lähinnä Uuden testamentin jälkeisen juutalaiskristillisyyden historiaa. Myös Nasaretilaisevankeliumi ja Heprealais-evankeliumi sijoitetaan usein Uuden testamentin jälkeiseen aikaan. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteikö näillä evankeliumeilla olisi merkitystä myös keskusteltaessa ensimmäisen vuosisadan juutalaiskristillisyydestä. Joidenkin Nasaretilaisevankeliumin katkelmien on nimittäin kat-

(s. 339)

ottu sisältävän kanonisista evankeliumeja varhaisempaa materiaalia.⁴⁷ Heprealais-evankeliumin puolestaan katsotaan yleensä edustajan Aleksandrian juutalaiskristittyjen piirissä välitettyä traditiota, jotka ovat riippumattomia kanonisista evankeliumeista. Tavasta, millä Origenes lainaa tätä evankeliumia ("jos joku hyväksyy Heprealaisten evankeliumin...": *comm. in Joh. 2.12*) voidaan päätellä, että kyseinen evankeliumi on hyvin tunnettu ja ehkä myös arvostettu Aleksandrian (juutalais)kristittyjen parissa. Valitettavasti Origeneen muutaman maininnan lisäksi Heprealais-evankeliumiin voidaan varmuudella sijoittaa vain muutamia lauselmia, minkä vuoksi sen traditioiden varhaisuudesta on vaikea sanoa mitään varmaa. Evankeliumin oletetaan yleensä saaneen lopullisen muotonsa toisella vuosisadalla.

Heprealais- ja Nasaretilaisevankeliumien ongelmallinen suhde

Nasaretilaisevankeliumin ja Heprealais-evankeliumin laajuus ja suhde toisiinsa onkin selvästi Ebionievankeliumia ongelmallisempi kysymys. Varsinkin Hieronvmuksen lainaukset ovat aiheuttaneet tutkijoille paljon päänvaivaa, sillä hän näyttää ajatelleen, että on olemassa vain yksi juutalaiskristillinen evankeliumi, jota voidaan kutsua useammalla eri nimellä. Tämä käy ilmi esimerkiksi Pelagiusta vastaan suunnatusta kirjoituksesta (*adv. Pelag. 3*), josta löytyy seuraava johdanto: "Evankeliumissa 'heprealaisten mukaan', joka oli kirjoitettu kaldean ja syyrian kielellä"⁴⁸ mutta heprean kirjaimin ja jota nasaretilaiset käyttävät tänäkin päivänä evankeliumina "Apostolien mukaan" tai, niin kuin useat väittävät, "Matteuksen mukaan" ja joka on myös Kesarean kirjastossa" Myös lainatessaan samaa katkelmia useamman kerran Hieronymus saattaa ilmoittaa lähteensä eri tavoin. Vielä lisää sekaannuksia on aiheuttanut se, että ainakin Papiaksesta lähtien Matteuksen evankeliumin ajateltiin olleen kirjoitettu alunperin hepreaksi ja juutalaiskristittyjen uskottiin olleen erityisten mieltyneitä Matteuksen evankeliumiin. Niinpä jo Irenaeus "tietää", että ebionit käyttivät ainoastaan Matteuksen evankeliumia, (*adv. haer. 1.26. 2*) ja Epifanios kertoo, että ebionien keskuudessa heidän käyttämänsä evankeliumia kutsuttiin "Evankeliumiksi Matteuksen mukaan". Hänen mielestään se ei kuitenkaan ollut täydellinen vaan "runneltu ja runneltu" (*panarion 30,13.2*). Hieronvmuksen mielestä alkuperäinen hepreankielinen Matteuksen evankeliumi oli nasaretilaisten käytössä (*de cir. ill. 3*) - tai näin ainakin useat ajattelivat (*adv. Pelag. 3:comm. in Math 12,13*).

Heprealaisevankeliumiin ja Nasaretilaisevankeliumiin liittyviä ongelmia tarkastellaan lähemmin jatkossa arvioimalla A.F.J. Klijnin juutalaiskristillisistä evankeliumeista kirjoittamaa monografiata *Jewish-Christian Gospel Tradition*. Klijnin näkemys juutalaiskristillisten evankeliumien määrästä sekä tunnettujen katkelmien sijoittumisesta eri evankeliumeihin heijastelee tutkimuksessa melko

⁴⁶ Yleiskatsaukseksi juutalaiskristillisistä evankeliumeista ks. esim. Vielhauer, 1975, 648-661; Marjanen 1998, 326-332.

⁴⁷ Klijn (1992, 56-60) katsoo, että Origeneen Matteus-kommentaarin latinankielisestä käännöksestä löytyvä paralleeli kertomukselle rikkaasta nuorukaisesta perustuu Matteusta edeltävään traditioon.

⁴⁸ Tarkoittaa arameaa

laajasti hyväksyttyä käsitystä, joten seuraava arvio muodostaa samalla rajoitetun katsauksen juutalauskristillisiä evankeliumeja käsittelevien tutkimuksen nykytilanteeseen.⁴⁹

Klijnin teoksen rakenne on hyvin pitkälti sama kuin Klijnin ja Reininkin aiemmassa. kirkkoisien juutalauskristillisyyttä käsittelevien tekstien kokoelmasta *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*.⁵⁰ Kirjan alussa ovat tiivistetyt kuvaukset lähdeaineistosta, kirjoittajan oma arvio ja johtopäätökset juutalauskristillisten evankeliumien määrästä. niihin kuuluvista katkelmista ja teologisesta profiilista. Loppuosa koostuu itse tekstikatkelmista sekä niiden kommentaarista. Klijnin tekstikokoelma ja kommentaari ovat suureksi avuksi myös sellaiselle tutkijalle, joka ei voi yhtyä Klijnin näkemykseen katkelmien sijoittumisesta eri evankeliumeihin. Yksityiskohtaisen evankeliumitutkimuksen apuneuvona se jättää kuitenkin vielä runsaasti toivomisen varaa.

Klijnin teoksen yleishyödyllisyyttä vähentää se, että vaikka Klijn aluksi esittää katkelmat pääosin aika- ja kirjoittajajärjestyksessä, osa lainauksista - ne joiden sijoittumisesta eri evankeliumeihin Klijn itse on ollut epävarma - on sijoitettu teksti/kommentaariosan loppuun. Tämän vuoksi teoksen perusteella on vaikea luoda kokonaiskuvaa esimerkiksi siitä, missä kaikkialla Hieronymus viittaa juutalauskristillisiin evankeliumeihin. Klijnin teoksen selaa turhautuu myös sen vuoksi, että kirjassa ei ole lainkaan indeksejä. Jopa Klijnin oman rekonstruktion arviointi on työlästä puutteellisen viitejärjestelmän vuoksi. Lukijan, joka haluaa muodostaa kokonaiskuvan siitä, mitä katkelmia Klijn on johtopäätöksissään lukenut tiettyihin evankeliumeihin,⁵¹ täytyy joko muistaa ulkoa katkelmien alkusanat latinaksi ja kreikaksi tai käyttää hyväkseen kirjan sisäistä tekstikappalenumerointia ja selata tekstit esiin tekstikommentaariosasta kappale kappaleelta nähdäkseen, mistä ne ovat peräisin. Selvää on myös, että tekstikatkelmien kirjallinen ja sisällöllinen arviointi onnistuu kunnolla vain jos voi samaan aikaan tarkastella kirkkoisilla olevia paralleelikohtia sekä kokonaisina tunnettuja evankeliumeja rinnakkain. Tällainen on mahdollista, jos käytössä on

(s. 340)

synopsis, jonka tekstit ja indeksit on järjestetty nimenomaan juutalauskristillisten evankeliumien tutkimista silmällä pitäen.

Klijnin teoria ja sen ongelmat

Klijnin mukaan Heprealaisevankeliumi oli kirjoitettu kreikaksi ja tunnettiin lähinnä Egyptin kristittyjen keskuudessa. Katkelmia tästä evankeliumista olisi säilynyt Klemens Aleksandrialaisella, Origeneella, Didymos Sokealla sekä Hieronymuksella, joka olisi saanut ne Origeneen kirjoituksista.⁵² Nasaretilaisevankeliumi puolestaan olisi kirjoitettu arameaksi tai hepreaksi ja merkittävimmät yksittäiset katkelmat siitä olisivat säilyneet Hieronymuksella. Klijn lukee samaan evankeliumiin myös kaksi Eusebioksella säilynyttä katkelmaa, joiden tämä sanoo olevan peräisin hepreaksi kirjoitetusta evankeliumista sekä yhden Origeneen Matteus-kommentaarin latinankieliseen käännökseen lisätyn jakson. Samasta nasaretilaisten käyttämästä evankeliumista olisi säilynyt viitteitä myös viidessä Uuden testamentin käsikirjoituksessa, joissa on kirjattu vaihtoehtoisia lukutapoja otsikolla "Judaikon".⁵³

Klijn on varmasti oikeassa siinä, että Ebionievankeliumin lisäksi kirkkoisat ovat tunteneet ainakin kaksi muuta juutalauskristillistä evankeliumia: Aleksandriassa kreikankielisen Heprealaisevankeliumin ja Palestiinassa hepreaksi tai arameaksi kirjoitetun Nasaretilaisevankeliumin, jota nasaretilaiset käyttivät Syyrian Beroiassa. Jos Nasaretilaisevankeliumia säilytettiin myös Kesarean kirjastossa, on hyvin mahdollista, että katkelmat, joiden Eusebius sanoo olevan hepreaksi kirjoitetusta evankeliumista ovat peräisin samasta kirjoituksesta, jota Hieronymus lainaa.

⁴⁹ Hyvin samanlaisen rekonstruktion juutalauskristillisten evankeliumien määrästä ja evankeliumeihin kuuluvista lauselmuista esittävät esim. Vielhauer ja Strecker 1991, 152-178.

⁵⁰ Arvioksi Klijnin evankeliumeja käsittelevästä monografiasta ks. myös Petersen 1994, 538-541.

⁵¹ Vrt. Klijnin luettelo evankeliumien sisällöstä (1992, 30-32).

⁵² Klijn 1992, 32-33. Klijn lukee Heprealaisevankeliumiin seuraavat Hieronymuksen lainaukset: *comm. in Eph. 5,4; de vir. ill. 2; comm. in Es. 11,1-3; comm. in Hiez. 18,5-9*. Lisäksi Hieronymus viittaisi Origeneen pohjalta Heprealaisevankeliumiin myös kohdissa *Aricha 7,5-7; comm. om Es. 40,9-11 ja comm. in Hiez. 16,13* (vrt. Origenes, *comm. In Jer. 15. 4 ja comm. in Joh. 2, 12*).

⁵³ Klijn 1992, 30-36.

Kyseenalaisinta Kljnin rekonstruktiossa on Judaikon- katkelmien kytkeminen juuri Nasaretilaisevangeliumiin.⁵⁴ Yksi Hieronymuksen lainaamista Nasaretilaisevangeliumin katkelmista tosin on rinnakkainen käsikirjoituksessa 899 olevan Judaikon- katkelman kanssa. Muutamalle variantille annetusta yhteisestä otsikosta huolimatta käsikirjoituksilla, joista Judaikon- katkelmia on löydetty, ei kuitenkaan näytä olevan olennaista sisällöllistä yhteyttä.⁵⁵ Kun variantit sijoittuvat eri käsikirjoituksiin ja lisäksi - yhtä lukuun ottamatta - eri jakeisiin, ei näytä siltä, että ne olisivat syntyneet niin, että yhtä ja samaa käsikirjoitusta, "Nasaretilaisevangeliumia", olisi jossakin vaiheessa systemaattisesti verrattu kreikankielisiin käsikirjoituksiin. Oletus olisi uskottavampi, jos voitaisiin olla varmoja, että Nasaretilaisevangeliumi on ollut ainoa hepreaksi/arameaksi kirjoitettu evangeliumi, josta kaikkien "juutalaisten" varianttien täytyy olla peräisin. Even Bohaniin, 1300-luvulta peräsin olevaan juutalaiseen poleemiseen kirjoitukseen sisältyvä Matteuksen hepreankielinen teksti (josta lähemmin jatkossa) kuitenkin osoittaa, että evangeliumitraditioita välitettiin pitkään myös hepreaksi. Lyhyet Judaikon- katkelmat vaikuttavat pikemminkin varianteilta, jotka ovat voineet syntyä minkä tahansa Matteuksen evangeliumin hepreankielisen version pohjalta. Kun pidetään mielessä, että "oikeaoppisen" kristillisyyden piirissä näyttää jo varhain vallinneen taipumus niputtaa eri juutalaiskristillisiä ryhmiä ja kirjoituksia tiettyjen nimikkeiden alle (vrt. ebionit, Heprealaisevangeliumi), voi varsin hyvin olla niin, että Judaikon- variantteja yhdistää toisiinsa pelkkä nimi.

Toinen kysymyksiä herättävä kohta Kljnin rekonstruktiossa on joidenkin Hieronymuksella säilyneiden katkelmien lukeminen kreikankieliseen Heprealaisevangeliumiin. Kljnin lähtökohtana on oletus,

(s. 341)

että Hieronymus ei ole tuntenut nasaretilaisen lahkoa tai heidän kirjoituksiaan ennen vuotta 392, jolloin hän ensimmäisen kerran lainaa nasaretilaisten käyttämää evangeliumia ja kertoo saaneensa kopioida sen (*de vir. ill.* 3). Tällöin Hieronymus myös alkaa lainata hepreaksi tai arameaksi kirjoitettua evangeliumia Matteus-kommentaarissaan. Tätä edeltävissä lainauksissa Hieronymus tukeutuu pelkästään Origeneelta saatuihin tietoihin. Selkeästi vuotta 392 edeltäväksi ajoittuukin vuodelta 386 oleva lainaus Efesolaiskirjeen kommentaarissa (*comm. in Eph. 5.4*), jonka Hieronymus sanoo olevan peräisin "Heprealaisevangeliumista. Hieronymus myös lainaa useammassa yhteydessä sellaista "Heprealaisevangeliumin" kohtaa, joka tunnetaan myös Origeneelta (*comm. in Micha 7.5-7; comm. in Es 40,9,11: comm. in Hiez, 16.13: Origenes, hom. in Jer 15,4*) Ensimmäinen näistä viittauksista on kuitenkin vasta vuodelta 394 olevassa Miikan kirjan kommentaarissa,⁵⁶ jolloin Hieronymuksella Kljnin mielestä siis on jo ollut tietoa nasaretilaisista. Tässäkin lainauksessa Hieronymus nimenomaan sanoo itse kääntäneensä kyseisen evangeliumin hepreasta. Kljnin mukaan Heprealaisevangeliumista on peräisin myös se katkelma, jossa Hieronymus ensimmäisen kerran vuonna 392 sanoo kääntäneensä evangeliumin kreikaksi ja latinaksi (*de vir. ill.* 3). Kaiken kaikkiaan Kljn lukee Heprealaisevangeliumiin viisi Hieronymyksellä säilynyttä katkelmaa - siitä huolimatta, että hän pitää Heprealaisevangeliumia kreikankielisenä ja että Hieronymuksen katkelmista neljä on sellaisia jotka Hieronymus jossakin yhteydessä sanoo itse kääntäneensä hepreasta tai joiden hän suoraan sanoo olevan peräisin nasaretilaisten käyttämästä (heprean- tai kreikankielisestä) evangeliumista.⁵⁷

Hieronymuksen viittaus tähän käännöstyöhön tulee ymmärtää suhteessa hänen tiedonantoihinsa Vulgataan johtaneesta käännösprosessista Tutkimuksessa ollaan tällä hetkellä yleisesti sitä mieltä, että hänen heprean taitonsa oli melko suppea, vaikka hän oli tekemisissä Vanhan testamentin alkukielisen tekstin kanssa. Hänen Vulgatansa latinankieliset käännökset perustuivat ilmeisesti juutalaisten oppineiden esityöhön ja valmiisiin kreikankielisiin käännöksiin, joihin oli liitetty huomautuksia alkutekstistä käsin.⁵⁸ Hieronymus oli selvästi innokas keräämään kunniaa toisten tekemästä työstä. On kuitenkin uskallettua olettaa, että hän olisi väittänyt kääntäneensä kokonaisen evangeliumin hepreasta kreikaksi (tai latinaksi) jos hänen käytössään olisi ollut vain hajanaisia

⁵⁴ Kljnin lisäksi samanlaiseen ratkaisuun ovat päätyneet myös Vielhauer & Strecker (1991, 149-150)

⁵⁵ Jonkinlainen yhteys näyttää olevan vain käsikirjoituksilla 889 ja 556, jotka Schmidtke on lukenut "Sion-käsikirjoitusten" ryhmään sen vuoksi, että niistä löytyy maininta, jonka mukaan käsikirjoituksia on verrattu Siionin vuorella olevien käsikirjoitusten kanssa. Suurin osa (9/13) Judaikon-katkelmista on kuitenkin peräisin käsikirjoituksesta 1424, joka ei kuulu tähän ryhmään (Kljn 1992, 34-35).

⁵⁶ Näin kommentaarin ajoittaa Kljn 1992, 52; Hieronymuksen Miika-kommentaarin kirjoitusajasta ei tosin vallitse täyttä yksimielisyyttä. Vielhauer ja Strecker ajoittavat sen vuosien 390 ja 392 välille. Nautin (1986, 306) vuoteen 393.

⁵⁷ Kljn 1992, 18. Hieman toisin Kljn 1988, 4019, missä lähtökohdaksi on otettu Matteus-kommentaaari (vuodelta 398), jota edeltävät maininnat hieman eri syin luetaan Heprealaisevangeliumiin kuuluviksi.

⁵⁸ Nautin 1985, 309-310.

kreikankielisiä katkelmia eikä selvää tietoa näiden katkelmien suhteesta hallussaan olleeseen heprean tai arameankieliseen evankeliumikäsitteeseen (on todennäköisempää että hän kykeni identifioimaan hallussaan olleet kreikankieliset katkelmat käännöksiksi tästä evankeliumista - vaikka ei itse olisikaan kääntänyt näitä hepreasta Tämä selittää mielestämme hyvin Hieronymuksen vuodelta 392 peräisin olevan maininnan, jossa hän sanoo kääntäneensä evankeliumin kreikaksi ja latinaksi (de vir ill. 2). Hän lienee intoutunut väittämään näin, koska oli kyennyt identifioimaan Origeneelta löytämänsä ja tässä yhteydessä lainaamansa katkelman (Herran ilmestys Jaakobille) osaksi hepreankielistä evankeliumia.

Klijnin rekonstruktio ei ole täysin luotettava myöskään sen vuoksi, että hänen päätelmänsä liikkuvat osittain kehässä. Ensinnäkin Klijn olettaa että Heprealaisevankeliumi olisi sisältänyt runsaasti viisaustraditiota Tämän hän panee kriteeriksi sille, mitkä Hieronymuksen katkelmista todellisuudessa periytyvät "Heprealaisevankeliumista". Klijn olettaa edelleen että Nasaretilaisevankeliumi on ollut pitkälti Matteuksen evankeliumin kaltainen, ja sijoittaa tietty katkelmat evankeliumiin tämän mukaisesti.⁵⁹ Koska Hieronymus käyttää Nasaretilaisevankeliumia juuri Matteus-kommentaarisissaan ja ajoittain samastaa sen alkuperäiseen hepreankieliseen Matteuksen evankeliumiin, on selvää, että evankeliumien välillä on täytynyt olla yhtäläisyyksiä. Toisaalta, jos Klijnin tavoin ajatellaan, että Hieronymus ei ole voinut todellisuudessa kääntää ja tuntea koko Nasaretilaisevankeliumia, on kyseenalaista kiistää joidenkin lauselmien kuuluminen Nasaretilaisevankeliumiin vain sillä perusteella, että ne poikkeavat liiaksi kanonisesta Mt:sta. Jos Hieronymos on esimerkiksi ainoastaan kopioinut nasaretilaisten käyttämän evankeliumin ja puutteellisen heprean taitonsa avulla tässä yhteydessä kääntänyt joitakin sen lauselmia, ei voi ajatella, että Hieronymuksella olisi ollut täsmällistä kuvaa kyseisen evankeliumin suhteesta kanoniseen Mt:iin. Lisäksi on pidettävä mielessä, että kirkkoisien tietoihin Matteuksen evankeliumin ja juutalaiskristittyjen käyttämän evankeliumin yhtäläisyydestä on ylipäänsä suhtauduttava varauksellisesti; onhan myös ebioneihin liitetty tieto, että he käyttivät vain Matteuksen evankeliumia, vaikka Epifanioksen katkelmista käykin ilmi, että kyseessä on nimenomaan harmonisoiva evankeliumi. Koska luotettavaa tietoa nasaretilaisten käyttämän evankeliumin ja kanonisen Mt:n välisestä suhteesta ei ole, sisällöllisin perustein tapahtuvassa lauselmien sijoittamisessa eri juutalaiskristil-

(s. 342)

lisiin evankeliumeihin; ajaututaan helposti kehäpäätelmiin.

Edellä esitetty katsaus Heprealaisevankeliumin ja Nasaretilaisevankeliumin rekonstruoimisen ongelmiin osoittaa, että kyseessä on tutkimusala, johon liittyy vielä useita avoimia kysymyksiä. Klijn on tehnyt perustavaa työtä kerätessään yhteen kirkkoisien viittauksia juutalaiskristillisiin evankeliumeihin ja hänen keräämänsä materiaalin pohjalta on hyvä jatkaa eteenpäin. Perusteellinen sisällöllinen keskustelu juutalaiskristillisestä evankeliumitraditiosta on kuitenkin mahdollista vasta, kun materiaalia voidaan koostaa vielä paremmin toimiviksi apuneuvoiksi (esiin. synopsis). Klijn on myös esittänyt juutalaiskristillisten evankeliumien sisällöstä ja teologiasta huomionarvoisen teorian joka ei kuitenkaan ole aukoton. Perusteellinen tutkimus vaatii syvempää sisällöllistä vertailua kanonisten evankeliumien ja niiden teologian kanssa. Avainasemassa ovat silloin Matteuksen evankeliumi ja siihen sisältyvät varhaisemmat traditiot.

Ekskurssi: Pseudoklemensiläiset kirjoitukset ja Elksain kirja

Evankeliumifragmenttien lisäksi kirkkoisat ovat tunteneet myös joitakin muita juutalaiskristittyjen kirjoituksia. Esimerkiksi Hieronymus kertoo saaneensa nasaretilaisilta käyttöönsä apokryfisen Jeremiaan kirjan, johon hän viittaa sivumennen (*comm. in Matth*, 27,9-10) Enemmän tietoa nasaretilaisten omista uskomuksista on kuitenkin ilmeisesti välittynyt heidän käyttämästään Jesajan kirjan selityksestä, johon Hieronymus viittaa usein omassa Jesaja- kommentaarissaan.⁶⁰

Evankeliumifragmenttien ohella tärkeimpänä juutalaiskristillisyyden omana kirjallisena lähteenä pidetään kuitenkin ms. pseudoklemensiläisiä kirjoituksia. Epifanioksen ajatellaan yleensä käyttäneen näitä kuvatessaan ebioneja. Evankeliumifragmenteista poiketen pseudoklemensiläiset kirjoitukset ovat kuitenkin säilyneet myös kirkkoisien tekstien ulkopuolella. Alkuperäinen

⁵⁹ Ks. esim. Klijn 1988, 4019; 1992,31

⁶⁰ Klijn, 1992, 19. Hieronymoksen tuntemia nasaretilaisten Jesaja-kommentaarin jaksoja on analysoinut Pritz 1998, 57-70.

Klemens Roomalaisen kääntymisestä, matkoista ja perheen jälleennäkemisestä kertova romaani on säilynyt kahtena eri versiona; *Recognitiones* (säilynyt vain latinaksi) ja *Homiliat* (säilynyt parhaiten kreikan- ja syyriankielisenä). Kirjoitukset poikkeavat toisistaan mutta sisältävät siinä määrin yhteistä aineistoa, että niiden yleensä ajatellaan pohjautuvan samaan 200-luvulta peräisin olevaan peruskertomukseen. Sisäisten ristiriitaisuuksien vuoksi peruskertomuksen oletetaan puolestaan koostuvan varhemmista lähteistä: *Pietarin saarnat* (Κηρύγματα πέτρου) ja *Pietarin teot tai matkat* (πράξεις/περίοδοι). Pseudoklemensiläisten kirjoitusten perusteella on vaikea kuvata varhaisinta juutalauskristillisyyttä, koska peruskirjoituksesta taaksepäin etenevä lähde-erittely on jäänyt kiistanalaiseksi.

Pseudoklemensiläisissä kirjoituksissa on kuitenkin selviä yhteyksiä Epifanioksen kuvauksiin ebionien kirjoituksista ja uskomuksista, minkä vuoksi on oletettu, että Epifanioksen tiedot ebioneista perustuisivat osittain pseudoklemensiläisten kirjoitusten taustalla oleviin lähteisiin. Pseudoklemensiläiset kirjoitukset ja niiden taustalla olevat traditiot ovat näin ollen keskeisiä lähteitä kuvattaessa 200-300 lukujen juutalauskristillisyyttä, vaikka niiden yhteys juutalauskristillisyyden aivan varhaisimpiin vaiheisiin jäisikin kiistanalaiseksi.⁶¹

Hippolytos ja Epifanios tuntevat Elksain nimissä kulkeneen teoksen. Siinä "Kristus" kuvataan suureksi kuninkaaksi, joka on myös ulkoisilla mitoillaan vuorten ja pilvien tasalle kohoava jättiläinen (*panarion* 19, 4,1-2). Epifanioksen ja Hippolytoksen tiedot kirjan alkuperästä ja liittymisestä Elksaihin poikkeavat toisistaan, samoin kuin Eusebioksen, joka myös näyttää tunteneen samaan kirjaan liittyviä traditiota (*ecc l. hist.* 6. 38). Epifanios kytkee Elksain toiminnan peräti neljään heresiaan (*panarion* 19.5.4-5), kahteen juutalaiseen (nasarealaiset ja ossalaiset) sekä kahteen juutalauskristilliseen (ebionit ja nasaretilaiset). Tässä saattaa olla kysymys hyvin pitkälle Epifanioksen omasta järjestyksestä, joka on perustunut sisällöllisiin yhtäläisyyksiin Elksain nimissä kulkeneen kirjan ja kyseisistä lahkoista muualta saatujen tietojen vä-

(s. 343)

lillä.⁶² Lainatuista katkelmista voidaan joka tapauksessa päätellä, että kirjalla on ollut yhteyksiä pseudoklemensiläisiin kirjoituksiin sekä ebionien uskomuksiin (selibaattikielteisyys uhrien hylkääminen ja veden kunnioittaminen tai ainakin Epifanioksen ebionikuvaan (vrt. *panarion* 30, 2.6, 16.7.) Henkilönä Elksai liittyy myös mandealaisuuden ja manikealaisuuden traditioihin, mikä tekee hänestä mielenkiintoisen hahmon paitsi juutalauskristillisyyden myös laajemmin Lähi-idän ja nykyisen Iranin ja Irakin alueen uskonnollisten ryhmien tutkimuksen kannalta.

UUDESTA TESTAMENTISTA JUUTALAISKRISTITTYYJEN HISTORIAAN: MATTEUKSEN EVANKELIUMI ESIMERKKINÄ

Kokonaiskuvan luominen Varhaisen juutalauskristillisyyden historiasta edellyttää Uuden testamentin materiaalin laaja-alaista huomioon ottamista. Lähes kaikista Uuden testamentin kirjoista löytyy juutalais-kristillisyyteen tai kristinuskon ja juutalaisuuden suhteisiin liittyviä yksityiskohtia. Tässä keskitytään esimerkin vuoksi Matteuksen evankeliumiin, joka kuten edellä olemme nähneet on alusta saakka liitetty tiiviisti juutalauskristittyjen vaiheisiin.

Oliko Matteuksen yhteisö juutalainen?

Kysymys siitä, oliko Matteuksen seurakunta vielä juutalaisuuden sisäpuolella (*intra muros*) vai jo ulkopuolella (*extra muros*) on perinteisesti jakanut Matteus-tutkijat kahteen leiriin. Tutkimuksen nykytilan-teessa eräät yhdysvaltalaiset tutkijat ovat lukeneet Matteuksen evankeliumia juutalaisena dokumenttina Näkyvimmin tällaisen tulkinnan puolesta on viime aikoina argumentoinut Anthony J. Saldarini teoksessaan *Matthew's Christian-Jewish Community*⁶³ Jo kirjan nimestä käy korostetusti esille Saldarinin perusnäkemys, jonka mukaan Matteuksen seurakunnan identiteetti oli vielä selkeästi juutalainen. Seurakunta oli kyllä erossa synagoga-yhteydestä mutta kuului silti vielä juutalaisuuden sisäpuolelle ja kilpaili vaikutusvallasta muotoutumassa olevan rabbiinisen juutalaisuuden kanssa Mikäli Saldarinin tulkintalinja olisi oikea, Matteuksen evankeliumia olisi

⁶¹ Pseudoklemensiläisten kirjoitusten tutkimushistoriaa esittelee Jones 1982.

⁶² Näin olettavat Klajn & Reinink 1973, 61-65.

⁶³ Ks. esim. Overman 1990, 154; Saldarini, 110, 116; Deutsch 1995: 4-7.

pidettävä juutalaiskristillisyyden ensisijaisena lähteenä. Vaikka Saldarinilla on kannattajansa, hänen tulkintaansa on otettu kantaa myös kriittisesti- Eurooppalaisista tutkijoista Saldarinin näkemystä on selkeimmin kritisoinut Graham N Stanton, jonka mukaan Matteuksen seurakunta oli jo eronnut juutalaisuudesta, mutta kävi vielä eron jälkimainingeissa kiivasta keskustelua emouskonnon edustajien kanssa.⁶⁴ Sekä Saldarini että Stanton nojautuvat tulkinnoissaan sosiologiasta lainattuihin käsitteisiin ja teorioihin. Metodisesti Saldarinin tulkinta, jossa yhdistyy useita melko pinnallisesti sovellettuja sosiologisia malleja, jättää enemmän sijaa kritiikille kuin Stantonin tulkinta, jossa sosiologian tarjoamia näkökulmia on sovellettu johdonmukaisemmin.⁶⁵

Saldarinin ja Stantonin välillä käyty keskustelu sivuaa muutamia kysymyksiä joilla on myös laajempaa merkitystä keskustelussa juutalaiskristillisyydestä. Varsinkin Saldarinin tulkinta - kaikessa epäjohdonmukaisuudessaan - tuo hyvin ilmi, kuinka varhaisen juutalaisuuden ja kristinuskon suhteista käytävässä keskustelussa hyvin pian joudutaan käsittelemään kysymystä juutalaisuuden luonteesta sekä sosiologiselta että ideologiselta kannalta. Metodisesti Saldarinin tulkinta ontuu juuri siinä, että hän jättää liian vähäiselle huomiolle kysymyksen juutalaisuuden määrittelystä. Historiaan sijoittuvien yhteisöjen toiminnan ja uskomusten analyttinen tarkastelu on mahdollista vain vaihtelemalla sisä- ja ulkopuolista näkökulmaa (kultuuriantropologien emic/ etic -erottelu). Niin kuin edellä on todettu käsiteltäessä Jakob Neusnerin näkemystä juutalaisuudesta, analyttistä kuvaa ei pääse muodostumaan, mikäli yhteisön itseymmärrykselle ja kuvaukselle itsestään pannaan liian paljon painoa.

Edellä kuvatun *intra extra muros* -keskustelun lisäksi Matteuksen evankeliumi on merkittävä juutalaiskristillisyyden historian tutkimuksen kannalta myös siihen sisältyvien varhaisempien juutalaiskristillisinä pidettyjen traditioiden sekä reseptionhistoriansa vuoksi Jos Mt: a ei pidetä juutalaisena kirjoituksena sen erityistraditioiden takana nähdään usein tiukka juutalaiskristillinen yhteisö, jonka traditioita itse evankeliumissa on tulkittu vapaampaan hellenistiseen suuntaan. Matteuksen erityistraditiota on kuitenkin tarkasteltu yllättävän vähän omana tutkimuskohteenaan ja kehityskulku tiukasta juutalaiskristillisyydestä vapaampaan hellenistiseen kristillisyyteen perustuu siksi enemmän oletukseen todennäköisestä kehityssuunnasta kuin perusteelliseen analyysiin erityisaineksen traditiohistoriasta.⁶⁶ Matteuksen erityisaineistosta avautuu mielenkiintoinen näkökulma juutalaiskristillisyyden varhaisvaiheisiin, jos keskustelua voidaan syventää. Tällöin otetaan vakavasti huomioon se mahdollisuus, että juutalaiskristillisyyden piirteitä on voinut tulla mukaan myös myöhemmissä tra-

(s. 344)

ditiovaiheissa. Kokonaiskuva Mt:n läpäisevästä juutalaiskristillisyyden "trajektorista" syntyy vain peilaamalla erityisaineksen juutalaiskristillisyyttä Q-lähteen materiaaliin, evankeliumin loppuredaktioon ja reseptioon juutalaiskristillisten ryhmien keskuudessa.

Ensimmäisillä vuosisadoilla eli vahva traditio juutalaiskristittyjen käyttämästä, alkuperäisestä hepreankielisestä Matteuksen evankeliumista. Nykyisin pidetään kuitenkin selvänä, että kanoninen Mt on kirjoitettu alunperin kreikaksi. Kun lisäksi alkuevankeliumihypoteesi on menettänyt uskottavuutensa vakavasti otettavana ratkaisuna synoptiseen ongelmaan, tutkijat eivät ole olleet kiinnostuneita seuloamaan esiin yhtä alkuperäistä hepreankielistä evankeliumia kirkkoisien viittauksista heprealaisten evankeliumin tai alkuperäiseen Matteuksen evankeliumiin, mikä oli vielä hyvin yleistä runsas vuosisata sitten. Viime vuosina keskustelu hepreankielisestä Matteuksen evankeliumista on kuitenkin saanut uutta vauhtia, mutta hieman toisesta näkökulmasta.

Shem-Tobin hepreankielinen Matteuksen evankeliumi

Keskustelun käynnistäjänä on ollut Georg Howardin julkaisema englanninkielisellä käännöksellä varustettu tekstieditio hepreankielisestä Matteuksen evankeliumista. Kyseessä on juutalaisesta poleemisesta kirjoituksesta *Even Bohanisia* rekonstruoitu Matteuksen teksti, johon *Even Bohanin* kirjoittaja ShemTob oli lisännyt omia kriittisiä kommenttejaan - Howard pyrkii osoittamaan julkaisussaan, että vastoin aiempia oletuksia Shem-Tobin hepreankielinen Matteus ei ole sama, jota on käytetty Sebastian Münsterin (v. 1537) ja Jean du Tillet'n (v. 1555) julkaisemassa

⁶⁴ Stanton 1992, 124-131.

⁶⁵ Saldarinin sosiologisen lähetsymistavan heikkouksista lähemmin ks. Luomanen 1998, 269.

⁶⁶ Tällainen ennako-odotus vaikuttaa selvästi esim. Brooks'n monografioissa, jossa tarkastellaan erityisaineksen historiaa (ks. 1987, 119, 123.)

hepreankielisissä Matteuksen teksteissä. Kyseessä ei ole myöskään käännös latinankielisestä Matteuksesta vaan kirjoitus edustaa omaa, Münsterin Tillet'n editioille rinnakkaista traditiota.⁶⁷ Kirkkoisilla säilyneisiin viittauksiin Shem-Tohin tekstillä ei kuitenkaan näytä olevan yhteyksiä. Samoja lukutapoja sen sijaan tavataan keskiaikaisissa juutalaisissa kirjoituksissa.⁶⁸ Tästä Howard päätelee, että Shem Tobin tekstiä on välitetty pääasiassa juutalaisissa yhteisöissä. Howardin mielestä Shem-Tobin Matteuksen evankeliumin lukutapojen yhteydet tiettyihin Q-lähteen jaksoihin Codex Sinaiticukseen, vanhassyrialaisiin käännöksiin ja koptinkieliseen Tuomaan evankeliumiin osoittavat, että sen historiaa voidaan jäljittää aivan ensimmäisille kristillisille vuosisadoille saakka.⁶⁹ Howardiin liittyen Shedinger on pyrkinyt osoittamaan, että Shem-Tobin tekstillä olisi yhteyksiä kolmannelta vuosisadalta peräisin olevaan papyruskäsikirjoitukseen ̣45.⁷⁰

Howardin julkaisema teksti sisältää monia juutalauskristillisyyden tutkimisen kannalta mielenkiintoisia piirteitä. Verrattuna kanoniseen Matteuksen evankeliumiin on esimerkiksi antiteesejä selvästi tulkittu juutalaisuuden piirissä helpommin hyväksyttävään muotoon. Avioerosta Jeesus opettaa, että sen joka jättää vaimonsa, täytyy antaa hänelle erokirja (Mt 5:31-32), mikä vastaa täysin juutalaista käytäntöä. Ainutlaatuinen on myös evankeliumin loppu, josta puuttuu kokonaan triadinen kasteformeli ja kehotus lähteä kaikkien kansojen luo. Ilmestyttyään oppilailleen Galileassa Jeesus pelkästään kehottaa heitä lähtemään ja opettamaan ikuisesti kaikkia niitä asioita, joita hän on opettanut. Koska Shem-Tob itse tradeeraa Mt:n tekstiä vain sitä kritisoidakseen, on selvää, että hän ei ole tämän tyyppistä muutosta tehnyt vaan sen täytyy perustua häntä edeltävään, mahdollisesti juutalauskristilliseen traditioon.⁷¹

Kyseenalaista kuitenkin on, kuinka pitkälle Shem-Tobin traditiot ulottuvat. Howardin julkaisua arvioinut William L. Petersen on nimittäin osoittanut, että useat niistä lukutavoista, joita Howard pitää hyvin varhaisina, perustuvat itse asiassa läntiseen, harmonisoivaan evankeliumitraditioon. Ainoastaan muutamissa tapauksissa, joissa lukutavat palautuvat Diatessaron-traditioon, tekstiä voi pitää hyvin varhaisena. Petersen katsookin, että Shem-Tobin pohjana on keskiaikainen latinalainen evankeliumikäsikirjoitus johon harmonisoivalla evankeliumitraditiolla on ollut suuri vaikutus. Käännös latinasta hepreaan ajoit-

(s. 345)

tuisi 1100-1200-luvuille.⁷² Riippumatta siitä, kuinka varhaisiksi Shem-Tobin lukutavat voidaan yksittäisissä tapauksissa osoittaa, teos muodostaa mielenkiintoisen vertailu-kohdan, kun pohditaan Mt:n reseptiohistoriaa juutalaisuuden / juutalauskristillisyyden parissa sekä kanonisen Mt:n juutalauskristillisyyden astetta. Jo pintapuolinen Shem-Tobin Mt:n ja kanonisen Mt:n vertailu osoittaa, että ainakin joissakin piireissä kanonisessa Mt:ssa nähtiin piirteitä, jotka eivät sopineet yhteen juutalaisen itseymmärryksen kanssa.

LOPUKSI

Yksi varhaiskristillisyyden historian tutkimuksen tärkeimmistä ja mielenkiintoisimmista haasteista on yrittää selvittää kirkkoisien kirjoituksista tunnettujen juutalauskristillisten ryhmien suhdetta Uudesta testamentista tunnettuun juutalauskristillisyyteen. Myöhemmässä valtauoman kristillisyydessä Matteuksen evankeliumia ja Jaakobin kirjettä pidettiin apostolisina ja oikeaoppisina kirjoituksina, vaikka niissä on selkeästi juutalauskristillistä ainesta ja niiden taustayhteisöt ovat omalla tavallaan juutalauskristillisiä. Juutalauskristillisyyden jäljet näyttävät kuitenkin johtavan vieläkin taaemmaksi aina Jerusalemin alkuseurakuntaan saakka. Paavalin kirjeistä käy ilmi, että vielä hänen aikanaan Jerusalemissa oli arvostettu joukko syntyperältään juutalaisia Jeesuksen seuraajia, kärkihahmonaan Herran veli Jaakob, jotka suhtautuivat konservatiivisesti juutalaiseen perinteeseen, ennen muuta ympärileikkaukseen ja puhtaussäädöksiin. Kävikö niin, että näiden alun perin "oikeaoppisten" seuraajat tuomittiin myöhemmin hereettisinä⁷³ koska he eivät mukautuneet kristinuskon hellenisoitumiseen, vai ovatko hereettiset juutalauskristilliset lahkot myöhempää perua kuten kirkkoisät ja

⁶⁷ Howard 1995, 175.

⁶⁸ Howard 1995, 153-173.

⁶⁹ Howard 1995, 211-212.

⁷⁰ Schedinger 1997, 58-71.

⁷¹ Howard itse puhuu lähinnä juutalaisesta yhteisöstä hepreankielisen Mt:n välittäjänä.

⁷² Petersen 1998, 495-506. Kriitikiksi ks. myös Petersenin kriittinen arvio Howardin tekstijulkaisun ensimmäisestä editiosta (Petersen, 1989).

⁷³ Lüdemann 1996, 30-31.

jotkut moderneista tutkijoista ovat esittäneet?⁷⁴ Tämän tyyppisiin kysymyksiin vastaaminen edellyttää juutalaiskristillisyyden vaiheiden selvittämistä ainakin Konstantinuksen käännettä edeltävän ajan osalta Vastauksen etsiminen on metodisesti haasteellista ennen kaikkea lähteiden hajanaisuuden vuoksi. Vastausta on kuitenkin etsittävä, mikäli varhaiskristillisyyden historiaa ei haluta esittää pelkästään voittajien näkökulmasta. Tämä jo Bauerin esittämä haaste on juutalaiskristillisyyden osalta edelleen ajankohtainen.⁷⁵

(s. 346)

BIBLIOGRAFIA

BAUER, WALTER

1971 Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity. Transl. by a team from the Philadelphia Seminar on Christian Origins. Philadelphia: Fortress Press.

BROOKS, STEPHENSON H.

1987 Matthew's Community. The Evidence of His Saying Materials. JSNT.S 16. Sheffield: JSOT Press.

BROWN, RAYMOND E.

1983 Not Jewish Christianity and Gentile Christianity but Types of Jewish/Gentile Christianity. -CBO 45 74-79

CHILTON, BRUCE & NEUSNER, JACOB

1995 Judaism in the New Testament. Practices and Beliefs. London: Routledge.

DANIELOU, JEAN

1964 A History of Early Christian Doctrine. vol. 1. The Theology of Jewish Christianity. Transl. & ed. By John A. Baker. Philadelphia: Westminster.

DEUTSCH, CELIA M.

1966 Lady Wisdom, Jesus and The Sages. Metaphor and Social Context in Matthew's Gospel. Pennsylvania: Trinity Press International.

DUNN, JAMES D. G.

1990 Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity. 2nd ed. London: SCM Press.

GEBHARDT, OSCAR & HARNACK, ADOLF

1889 Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Leipzig.

GIESCHEN, CHARLES A.

1996 Angelomorphic Christology. Antecedents and Early Evidence. AGIU XLII. Leiden: Brill.

GOULDER, MICHAEL

1994 A Tale of Two Missions. London: SCM Press.

HANDMANN, RUDOLF

1888 Das Hebräer-Evangelium. Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik des Hebräischen Matthäus. Leipzig.

HILGENFELD D. ADOLF

1884 Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig.

HOWARD, GEORGE

1995 Hebrew Gospel of Matthew. Georgia: Mercer University Press.

⁷⁴ Epifanios, *panarion* 30,2, 7-9; Taylor 1990, 326-327.

⁷⁵ Bauer itse ei käsitellyt teoksessaan juutalaiskristillisyyttä kovin paljon. Tehtävään tarttui myöhemmin Strecker, jonka artikkeli on Bauerin teosten myöhempien editioiden liitteenä.

HÄKKINEN, SAKARI

1996 Köyhät kerettilaiset. Ebionit kirkkoisien teksteissä. Uuden testamentin eksegetiikan lisensiaattitutkielma. HYTKK.

JOHNSON, B

1963 On Church and Sect. -ASR 28. 539-549

JONES, STANLEY F.

Pseudo-Clementines A History of Research, Part I.- SecCen 1. 1-33.

1982 The Pseudo-Clementines: A History of Research, Part II. - SecCen 2. 63-96.

KLIJN, A. F. I. & REININK G. J.

1973 Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects. NT.S XXXVI. Leiden: Brill.

KLIJN A. F. I.

1974 The Study of Jewish Christianity. - NTS 20. 419-431

1986 Jewish-Christianity in Egypt. -The Roots of Egyptian Christianity. Ed. by Birger A. Pearson & James E. Goehring. Studies in Antiquity and Christianity. Philadelphia: Fortress Press. 161-175.

1988 Das Hebräer- und das Nazoräerevangelium - ANRW 25,5. Berlin: de Gruyter 3997-4033.

1992 Jewish-Christian Gospel Tradition. SVigChr XVII. Leiden: Brill

KOCH, GLEN ALAN

1976 A Critical Investigation of Epiphanius' Knowledge of the Ebionites: A Translation and Critical Discussion of Panarion 30. Diss. University of Pennsylvania.

LINDESKOG GÖSTA

1986 Das jüdisch-christliche Problem. Randglossen zu einer Forschungsepoche. AUU-HR 9. Stockholm Almqvist & Wiksell International.

LUOMANEN, PETRI

1988 Entering the Kingdom of Heaven. WUNT II/101. Tübingen: Mohr.

LÜDEMANN, GERD

1983 Paulus, der Heidenapostel Band II: Antipaulinismus im frühen Christentum. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

1996 Heretics. The Other Side of Early Christianity. Transl. By John Bowden. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.

MARJANEN ANTTI

1997 Kaanonin ulkopuoliset evankeliumit. - Varhaiskristilliset evankeliumit. Toim. Matti Myllykoski & Arto Järvinen. Helsinki: Yliopistopaino. 320-366.

MUNCK, I.

1960 Jewish Christianity in Post-Apostolic Times - NTS 6. 103-116

MURRAY, R. P. R.

1990 Jewish Christianity. -A Dictionary of Biblical Interpretation. Ed. by R. J. Coggins & J. L. Houlden. London: SCM Press. 341-346

NAUTIN, PIERRE

1986 Hieronymus.- TRE15. 304-315.

OVERMAN, A.

1990 Matthew's Gospel and Formative Judaism. The Social World of the Matthean Community. Minneapolis: Fortress Press.

PEARSON, BIRGER A.

- 1986 Earliest Christianity in Egypt: Some Observations. – The roots of Egyptian Christianity. Ed. by Birger A. Pearson & James E. Goehring. Studies in Antiquity and Christianity. Philadelphia: Fortress Press. 132-160.
- PETERSEN, WILLIAM L.
- 1989 Review of G Howard: The Gospel according to a Primitive Hebrew Text. - IBL 108. 722-726.
- 1994 Review of A. F. J. Klijn: Jewish-Christian Gospel Tradition. - IBL 123. 538-541.
- 1998 The Vorlage of Shem-Tob's "Hebrew Matthew." -NTS 44- 490-512.
- PRITZ, RAY A.
- 1988 Nazarene Jewish Christianity. From the End of the New Testament Period Until Its Disappearance in the Fourth Century. Jerusalem: Magnes Press.
- RIEGEL, STANLEY K.
- 1978 Jewish Christianity: Definitions and Terminology. -NTS 24. 410-415.
- SALDARINI, A. J.
- 1994 Matthew's Christian-Jewish Community. Chicago Studies in the History of Judaism. Chicago: University of Chicago Press.
- SCHOEPS, HANS JOACHIM
- 1949 Theologie und Geschichte des Judenchristentums. Tübingen: Mohr.
- SHEDINGER, ROBERT F.
- 1997 Textual Relationship between P45 and Shem-Tob's Hebrew Matthew. - NTS 43 58-71.
- STANTON, GRAHAM N.
- 1992 A Gospel for a New People. Studies in Matthew. Edinburgh: T&T Clark.
- STARK, R & BAINBRIDGE, W. S.
- 1985 The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation. Berkeley: University of California Press.
- STRECKER, GEORG
- 1971 On the Problem of Jewish Christianity. -Bauer, Walter: Orthodox & Heresy in Earliest Christianity. Transl. by a team from the Philadelphia Seminar on Christian Origins. Philadelphia: Fortress Press. 241-285.
- TAYLOR, JOAN E.
- 1990 The Phenomenon of Early Jewish-Christianity: Reality or Scholarly Invention? -VigChr 44. 313-334
- VIELHAUER, PHILIPP
- 1975 Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter. Berlin: Walter de Gruyter.
- VIELHAUER, PHILIPP & STRECKER, GEORG
- 1991 Jewish-Christian Gospels. -New Testament Apocrypha. Vol. I: Gospels and Related Writings ed. By Wilhelm Schneemelcher. English translation ed. by R. McL. Wilson. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press. 134-178.
- WILLIAMS, FRANK
- 1987 The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (Sects 1-46). NTS XXXV Leiden: Brill.
- WILLIAMS, MICHAEL
- 1996 Rethinking "Gnosticism". An Argument for Dismantling a Dubious Category. Princeton: Princeton University Press.
- WILSON, B. R.
- 1973 Magic and Millennium. A Sociological Study of Religious Movements of Protest among Tribal and Third-World Peoples. London: Heinemann

