

**GERASAN SIAT EKOLOGISEN HERMENEUTIIKAN
JA ELÄINETIIKAN VALOSSA**

TUTKIELMA MARK. 5:1–20 TULKINTAHISTORIASTA JA
NYKYSOVELLUKSISTA

Sisko Hottola
Uuden testamentin eksegetiikan tutkielma
Maaliskuu 2025

Tiivistelmä

Tiedekunta: Teologinen tiedekunta

Maisteriohjelma: Teologian ja uskonnotutkimuksen maisteriohjelma

Opintosuunta: Kirkkojen ja uskonnollisten yhteisöjen asiantuntijatyö

Tekijä: Sisko Hottola

Työn nimi: Gerasan siat ekologisen hermeneutiikan ja eläinetiikan valossa: tutkielma Mark. 5:1–20 tulkintahistoriasta ja nykysovelluksista

Työn laji: maisterintutkielma

Kuukausi ja vuosi: maaliskuu 2025

Sivumäärä: 58

Avainsanat: sika, Jeesus Gerasan alueella, ekologinen hermeneutiikka, eläinetiikka, Uuden testamentin eksegetiikka

Tiivistelmä: Tässä tutkielmassa tarkastelen Markuksen evankeliumin kertomusta Jeesuksesta Gerasan alueella (5:1–20) ja sen tulkintahistoriaa ekologisen hermeneutiikan ja eläinetiikan valossa. Gerasan eksorsismikertomukseksi nimittämässäni tekstikohdassa Jeesus sallii joukon demoneita siirtyä riivatusta miehestä suureen sikalaumaan, joka tapahtuneen myötä juoksee jyrkänteeltä järveen ja tuhoutuu. Nykyaikaisesta näkökulmasta kertomus sisältää eettisiä ja moraalisia ongelmakohtia. Tutkimuskysymyksiäni ovat: 1) miten Gerasan sikojen kohtaloa on tulkittu kertomuksen tulkintahistorian varhaisessa vaiheessa ja nykyaikana sekä 2) miten Gerasan eksorsismikertomuksen kaltaista eläineettisesti ongelmallista pyhää tekstiä voidaan tulkita nykykontekstissa vastuullisesti. Sovellan tarkastelussa ekologishermeneuttista lähestymistapaa ja eläinfilosofiaa. Valotan Gerasan eksorsismikertomuksen historiallisia taustoja, syntykontekstia ja varhaisia merkityksiä. Lisäksi tarkastelen antiikin kirkkoisien sekä 2000-luvun teologien tulkintoja kertomuksesta. Tutkielmasta ilmenee, että Gerasan sikojen kohtalo kertomuksessa on ohitettu, oikeutettu ja vähätelty koko kertomuksen tulkintahistorian ajan. Antiikin tulkinnat ovat vahvan antroposentrisiä, 2000-luvun tulkinnat puolestaan jakautuvat perinteisen antroposentrisiin ja näennäisen progressiivisiin. Molemmat tulkintatavat ovat nykyisessä ekokriisin ja tehotuotannon kontekstissa eläineettisestä näkökulmasta ongelmallisia. Esitän, että Gerasan eksorsismikertomuksen kaltaisia eläineettisesti ongelmallisia pyhiä tekstejä tulisi pyrkiä tulkitsemaan aidosti vastuullisesti. Vastuullisessa eläineettisessä tulkinnassa eläinten näkökulmaa ja niihin tekstissä tai sen tulkinnassa kohdistettua sortoa ei sivuuteta, vaan se tuodaan esiin. Vastuullinen tulkinta on erityisen tärkeää nykykontekstissa, jossa sillä on yhtymäkohtansa muun muassa käsityksiin ihmisen suhteesta (tuotanto)eläimiin.

Sisällysluettelo

1 Johdanto.....	1
2 Muunlajisten Raamattu	5
2.1 Eläinfilosofian historia ja suuntaukset	5
2.2 Monimuotoinen ekologinen hermeneutiikka	14
3 Sikavihan juurilla	20
3.1 Sikatabun ja sikahimon yhteentörmäys antiikissa	20
3.2 Gerasan eksorsismikertomuksen synty ja varhainen merkitys.....	25
4 Sivuutettu sika – tulkintoja Gerasan kertomuksesta.....	29
4.1 Antiikin kirkkoisien tulkintoja	29
4.2 Teologioiden tulkintoja 2000-luvulta.....	37
4.3 Uhrien ääni – kohti eläineettistä tulkintaa	42
5 Yhteenveto ja johtopäätökset.....	49
Lähde- ja kirjallisuusluettelo	54
Lähteet ja apuneuvot	54
Kirjallisuus.....	54

1 Johdanto

Perinteinen käsitys Jeesuksesta on hyvin myönteinen, eikä ihme. Uuden testamentin evankeliumit kuvaavat hänet paitsi ihmiskunnan pelastavana odotettuna messiaana ja suurena opettajana, myös syntisten ja vähäosaisten ystävänä. Kristillisessä tulkintaperinteessä Jeesuksesta on muodostettu ideaalien ideaali, maailman ainoa synnitön ihminen. Kun Jeesusta kuvataan ja tarkastellaan suhteessa ihmisiin, on hän lähes poikkeuksetta joko sankari tai uhri, suuren kertomuksen ”hyvis”. Roolit kuitenkin kääntyvät pääläelleen, kun tarkastellaan Jeesuksen toimintaa ja suhtautumista suhteessa sikaan. Uuden testamentin synoptiset evankeliumit sisältävät kertomuksen, jota nimitän *Gerasan eksorsismikertomukseksi*¹ (Matt. 8:28–34; Mark. 5:1–20; Luuk. 8:26–39). Siinä Jeesus sallii joukon demoneita² siirtyä riivatusta miehestä suureen sikalaumaan, joka tapahtuneen myötä juoksee jyrkänteeltä järveen ja tuhoutuu:

He tulivat toiselle puolen järveä Gerasan alueelle. Heti kun Jeesus nousi veneestä, häntä vastaan tuli hautaluolista mies, jossa oli saastainen henki. Mies asusti haudoissa, eikä kukaan pystynyt enää köyttämään eikä kahlehtimaan häntä. Monet kerrat hänet oli kahlittu sekä käsistä että jaloista, mutta hän oli särkenyt kahleet ja katkonut köydet, eikä kukaan kyennyt hillitsemään häntä. Kaiket päivät ja yöt hän oleskeli haudoissa ja vuorilla, huusi ja runteli itseään kivillä. Kun hän nyt kaukaa näki Jeesuksen, hän tuli juosten paikalle, heittäytyi maahan hänen eteensä ja huusi kovalla äänellä: ”Mitä sinä minusta tahdot, Jeesus, Korkeimman Jumalan poika? Jumalan tähden, älä kiduta minua!” Jeesus näet oli jo käskemässä saastaista henkeä lähtemään miehestä. ”Mikä sinun nimesi on?” Jeesus kysyi, ja sai vastauksen: ”Legioona, sillä meitä on monta.” Henget pyysivät ja rukoilivat, ettei Jeesus ajaisi niitä pois siltä seudulta. Lähistöllä oli vuoren rinteellä suuri sikalauma laitumella. Pahat henget pyysivät Jeesukselta: ”Päästä meidät sikalaumaan, anna meidän mennä sikoihin.” Hän antoi niille luvan. Silloin saastaiset henget lähtivät miehestä ja menivät sikoihin, ja lauma syöksyi jyrkännettä alas järveen. Sikoja oli noin kaksituhatta, ja ne hukkuivat kaikki. Sikopaimenet lähtivät pakoon ja kertoivat kaikesta tästä kaupungissa ja kylissä. Ihmisiä lähti katsomaan, mitä oli tapahtunut. He tulivat Jeesuksen luo ja näkivät pahojen henkien vaivaaman miehen istuvan siellä. Mies, jossa oli ollut legioona henkiä, istui vaatteet yllään ja täydessä järjessään. Tämä sai heidät pelon valtaan. Paikalla olleet kertoivat heille, mitä pahojen henkien vaivaamalle oli tapahtunut ja kuinka sikojen oli käynyt. Silloin kaikki alkoivat pyytää, että Jeesus poistuisi siltä seudulta. Kun Jeesus nousi veneeseen, pahosta hengistä vapautunut pyysi saada jäädä hänen seuraansa. Jeesus ei siihen suostunut vaan sanoi hänelle: ”Mene kotiisi omaistesi luo ja kerro tästä suuresta teosta, jonka Herra on armossaan sinulle tehnyt.” Mies lähti ja alkoi Dekapoliin alueella julistaa, mitä Jeesus oli tehnyt hänelle. Kaikki olivat ihmeissään. (Mark. 5:1–20)³

Ekotietoiselle kristitylle nykylukijalle Gerasan sikojen kohtalo ja Jeesuksen yhteys tragediaan aiheuttaa päänvaivaa ja herättää lukuisia kysymyksiä: Miksi siat joutuvat kertomuksessa

¹ Viittaan kertomukseen jatkossa joko ”Gerasan eksorsismikertomuksena” tai ”kertomuksena”. Vuoden 1992 Kirkkoraamatusta kertomuksen tekstikohta on otsikoitu Markuksen ja Luukkaan evankeliumissa ”Jeesus Gerasan alueella” ja Matteuksen evankeliumissa ”Jeesus Gadaran alueella”.

² Käytän tässä tutkielmassa kertomuksen saastaisista hengistä (πνεύματα ἀκάθαρτα) termiä ”demoni” tekstin sujuvoittamisen vuoksi. Myös uusimmassa vuoden 2020 suomenkielisessä Uuden testamentin käännöksessä saastaisista hengistä puhutaan demoneina.

³ Käytän kertomuksesta tässä tutkielmassa Kirkkoraamatun vuoden 1992 suomenkielistä käännöstä, sillä syvennyn tekstin tulkintahistoriaan, enkä esimerkiksi tekstistä tehtyihin käännösratkaisuihin tai alkukielisen tekstin sisältämien yksityiskohtien tarkasteluun, jotka vaatisivat oman erillisen käännöksen laatimista.

uhreiksi? Miksi Jeesus sallii sikojen tuhoamisen, eikä toimi jotenkin toisin? Miten kertomusta pitäisi oikein tulkita?

Laajempi kiinnostus eläimiä kohtaan raamatuntutkimuksessa on herännyt vasta hiljattain, sillä länsimaisen tieteen, filosofian ja teologian piirissä on pitkään vallinnut käsitys ihmisen yliverkkaisuudesta suhteessa muuhun luotuun ja vähättelevä asenne eläimiä kohtaan. Maailmanhistorian mittakaavassa vain hetki sitten eläimiä pidettiin tunteisiin kykenemättöminä ja koneisiin samaistettavina aliolentoina.⁴ Viime vuosikymmeninä tapahtuneesta ekokriisiin heräämisestä ja kasvaneesta eläinoikeusaktivismista huolimatta nämä eko- ja eläinkielteiset asenteet näkyvät edelleen läntisen yhteiskunnan perusrakenteissa, kuten eläintuotantoa tukevassa kulttuurissa ja eläimiä koskevassa lainsäädännössä.⁵ Esimerkiksi Suomen eläinlainsäädännössä eläimiä käsitellään lähinnä omaisuutena ja niiden juridinen asema on rinnastettavissa esiineseen.⁶ Viime vuosikymmeninä eläinoikeuskeskustelu on kuitenkin nostanut merkittävästi profiiliaan perinteisten valtavirtakäsitysten rinnalla ja alkanut haastamaan länsimaiden vakiintuneita käsityksiä ja käytäntöjä eläimiä kohtaan. Esimerkiksi Suomessa perustettiin vuonna 2015 Eläinoikeuspuolue, jonka pyrkimys on nostaa eläinoikeuskysymykset politiikan keskiöön.⁷

Nykykeskustelu eläinten arvosta ja oikeuksista on vahvasti polarisoitunutta, mistä eräänä esimerkkinä toimii seurakuntapastori ja teologian tohtori Kari Kuulan vuonna 2021 *Kirkko ja kaupunki* –lehteen laatiman eläintuotantoa kritisoivan kolumnin herättänyt laaja yhteiskunnallinen keskustelu. Muun muassa Maa- ja metsätaloustuottajain Keskusliitto MTK kritisoi Kuulan väitteitä ja sanavalintoja sekä teki Kuulasta kantelun Espoon tuomiokapitulille.⁸ Kolumnin sisältöä ja sen aiheuttamaa kohua käsiteltiin laajasti valtakunnan medioissa sekä kristillisissä medioissa.⁹ Lopulta kolumni poistettiin sen saaneen kritiikin vuoksi. Kuula pahoitteli kärjistettyä retoriikkaansa ja kirjoitti poistetulle kolumnilleen muokatun vastineen, jonka pääväite on, että kristityn tulisi osoittaa myötätuntoa ”tuntoisia” olentoja kohtaan vähentämällä tai lopettamalla lihansyönti, sillä eläinten alistaminen ja tehotuotanto ovat eettisesti kestäättömiä.¹⁰

⁴ Millar & Walker-Jones 2024, 3.

⁵ Aaltola 2012, 70.

⁶ Finlex 23.03.2023.

⁷ Eläinoikeuspuolue s.a; Eläinoikeuspuolue rekisteröitiin puolueräkisteriin ensimmäisen kerran vuonna 2016 ja poistettiin sieltä vuoden 2023 eduskuntavaalien jälkeen. Vuonna 2024 puolue merkittiin jälleen puolueräkisteriin. (Aaltonen 2024, n.p.)

⁸ Hartikainen & Marttila 2021, n.p; Espoon hiippakunnan tuomiokapituli ei ryhtynyt toimenpiteisiin Kuulasta tehtyjen kanteluiden johdosta (Suomen evankelis-luterilainen kirkko 16.06.2021).

⁹ Ks. muun muassa Lamminen 2021, n.p.; Viilo 2021, n.p.; Korhonen 2021, n.p.; Nalbantoglu 2021, n.p. tai Harju 2021, n.p.

¹⁰ Kuula 2021, n.p.

Kuulan tapaus ja sen saama huomio osoittavat, että keskustelu kristillisestä eläinajattelusta kirkon piirissä on ajankohtaista ja tarpeellista.

Nykykontekstissa, jossa keskustelu eläinoikeuksista käy kuumana ja ekokriisi jyllää, on korkea aika tarkastella kriittisesti, eettisesti ja ekologisesti Gerasan eksorsismikertomuksen kaltaisia eläineettisesti ongelmallisia pyhiä tekstejä ja niiden tulkintoja. Kertomuksen sikojen sivuttaminen nykykontekstissa on jo kannanotto itsessään. Tapa tulkita Gerasan eksorsismikertomusta on suoraan yhteydessä käsityksiin ihmisen suhteesta (tuotanto)eläimiin. Gerasan sikojen kohtalo nivoutuu nykykontekstissa väistämättä kysymykseen kristillisestä suhtautumisesta eläimiin ja erityisesti eläintuotantoon – onhan sika nykyään ennen kaikkea tuhottavaksi kasvatettava tuotantoeläin.

Tässä tutkielmassa tutkin 1) miten Gerasan sikojen kohtaloa on tulkittu kertomuksen tulkintahistorian varhaisessa vaiheessa ja nykyaikana sekä 2) miten Gerasan eksorsismikertomuksen kaltaista eläineettisesti ongelmallista pyhää tekstiä voidaan tulkita nykykontekstissa vastuullisesti. Tämän tutkielman tavoitteena on tuoda esiin uusia näkökulmia Gerasan eksorsismikertomuksesta ja avata keskustelua siitä, miten pyhiä tekstejä voisi tulkita ja ymmärtää tavalla, jossa muunlajisten¹¹ sortoa ei oikeuteta antroposentrisen maailmankuvan tai ekomyönteisen Raamattu- ja Jeesus-käsityksen tavoittelun tai varjelemisen varjolla. Toivon, että tämä tutkielma innostaa vastuullisempaan ja kriittisempään lähestymistapaan uskonnollisten tekstien eettisessä ekologisessa tulkinnassa.

Sovellan eläinetiikkaa ja ekologista hermeneutiikkaa tarkastellessani kertomuksesta tehtyjä tulkintoja ja muotoillessani sen vastuullista ja eläineettistä tulkintatapaa. Käytän tutkielmani päälähteenä Markuksen evankeliumin versiota Gerasan eksorsismikertomuksesta, sillä vaikka kertomus esiintyy kaikissa synoptisissa evankeliumeissa (Mark. 5:1–20; Matt. 8:28–34; Luuk. 8:26–39), pidetään Markuksen evankeliumia tutkimuksessa yleisesti varhaisimpana. Markuksen evankeliumin versiota Gerasan eksorsismikertomuksesta voidaan pitää siis kertomuksen varhaisimpana tiedossa olevana kirjallisena muotona. Tarkastelen kertomuksen narratiivisia, enkä suhtaudu siihen tositapahtumana. Viitatessani kertomuksen tapahtumiin, tarkoitan siis siinä esitettyjä kirjallisia tilanteita, en kuviteltuja historiallisia tapahtumia. Kaikki tässä tutkielmassa esittämäni lainaukset antiikin lähteistä sekä eri aikakausien filosofeilta ja tulkitsijoilta olen suomentanut niiden englanninkielisistä käännösteoksista tai englanninkielisistä

¹¹ Käsitteellä ”muunlajinen” viitataan muihin lajeihin, kuin ihmiseen. Käsitteeseen on sisäänkirjoitettu ajatus siitä, että ihminen on laji muiden joukossa. Selvyuden vuoksi käytän käsitettä ”muunlajinen” viitatessani sekä kasvi- että eläinlajeihin, pelkkiin eläinlajeihin viitataan käsitteellä ”eläin”.

alkuperäisteoksista, lukuun ottamatta niitä lähteitä, joista on olemassa valmiiksi suomenkielinen käännös.

Luvussa 2 taustoitan tämän tutkielman kannalta keskeisiä lähestymistapoja: eläinetiikkaa ja ekologista hermeneutiikkaa. Esittelen luvussa eläinfilosofian suuntauksia, ekologisen hermeneutiikan soveltamistapoja sekä niihin liittyviä keskeisiä käsitteitä. Luvussa 3 esittelen Gerasan eksorsismikertomuksen historiallisia taustoja sekä taustoitan sen syntykontekstia ja varhaista merkitystä. Luku avaa, miksi Gerasan eksorsismikertomus on sikakohtauksineen sellainen kuin on, miten se on päätynyt Uuteen testamenttiin ja millaisia merkityksiä se on ilmestymisajankohtanaan mahdollisesti saanut. Luvussa 4 tarkastelen ja vertailen kertomuksen tulkintahistoriassa tehtyjä antiikin kirkkoisien sekä 2000-luvun teologien tulkintoja. Ekologishermeneuttisen menetelmän mukaisesti kiinnitän erityistä huomiota tulkintojen mahdollisesti sisältämään antroposentrismiin ja siihen, miten tulkinnoissa käsitellään sikojen tuhoutumista. Lisäksi esitän, miten Gerasan eksorsismikertomusta voisi tulkita vastuullisella tavalla nykyajan kontekstissa ja luon kertomuksesta oman eläineettisen ekologishermeneuttisen kuvaukseni.

2 Muunlajisten Raamattu

Muunlajiset eivät ole Raamatun keskeisin teema, sillä raamatunkirjoittajien päällimmäisiä mielenkiinnonkohteita ovat olleet ihmisen ja Jumalan välinen suhde sekä ihmisten pelastuminen.¹² Raamattu on kuitenkin täynnä eläinkuvauksia, ja harvasta kirjasta ne uupuvat kokonaan.¹³ Eläinteologista pohdintaa on käyty kautta aikojen, mutta viime vuosikymmenien aikana ekokriisin kiihtyminen, siihen nivoutuva lajikato sekä tehotuotannon aiheuttamat ilmastopäästöt ja eläineettiset ongelmat ovat lisänneet sen tarvetta ja ajankohtaisuutta. Raamatusta on löydetty paljon erilaisia suhtautumistapoja ja käsityksiä muunlajisista niin kosmiseen hierarkiaan, ruokasäädöksiin kuin lajikohtaisiin ominaisuuksiinkin liittyen. Koska Raamattua pidetään melko universaalisti kristityn elämän “tärkeimpänä ohjenuorana”, on tärkeää arvioida myös siinä esiintyviä eläineettisesti ongelmallisia tekstejä, tässä tapauksessa Gerasan eksorsismikerromusta, kriittisesti ja vastuullisesti, jotta välttyään pyhänä pidetyn tekstin kustannuksella tehdyltä väärinkäytöltä. Ekologinen kritiikki ja eläinfilosofia ovat tarpeellisia näkökulmia vastatessa siihen, miten eläineettisesti ongelmallista pyhää tekstiä voitaisiin tulkita vastuullisesti. Luvussa 2.1 esittelen eläinfilosofian eri suuntauksia ja luvussa 2.2 ekologisen hermeneutiikan lähestymistapaa. Tuon luvuissa esiin, kuinka sovellan niitä tämän tutkielman kontekstissa. Avaan myös ekologiseen kritiikkiin ja eläinfilosofiaan liittyviä keskeisiä käsitteitä.

2.1 Eläinfilosofian historia ja suuntaukset

Eläinfilosofisten käsitysten eroavaisuudet liittyvät siihen, missä määrin ihmisillä ajatellaan olevan moraalisia velvollisuuksia eläinten hyvinvointia kohtaan ja missä määrin eläimillä ajatellaan olevan tasavertaiset oikeudet ihmisiin nähden. Eläinfilosofian historiassa voidaan nähdä karkeasti hahmoteltu kehityskulku eläinkielteisestä antroposentrisestä ja instrumentaalista eläinajattelusta eläinmyönteiseen humanistiseen ja posthumanistiseen eläinoikeusajatteluun. Tosiasiassa eläinfilosofian historia ei kuitenkaan rakennu puhtaasti siten, että ”ennen” asenteet eläimiä ja niiden oikeuksia kohtaan olisivat olleet kielteisiä ja ”nykyään” myönteisiä, vaan toisistaan eriäviä näkemyksiä ja käsityksiä eläimistä on esitetty aina antiikista lähtien.¹⁴ Tästä huolimatta länsimaisen filosofian valtavirtaa on pitkään edustanut antroposentrinen maailmankuva ja instrumentaalinen eläinkäsitys, jotka vaikuttavat edelleen länsimaisessa valtavirta-ajattelussa

¹² Pihkala 2023, 43; Millar & Walker-Jones 2024, 5.

¹³ Millar & Walker-Jones 2024, 1.

¹⁴ Aaltola 2012, 70, 80; Muun muassa Newmyer (2011) on esitellyt teoksessaan useita antiikin ajattelijoita, jotka puolustavat kirjoituksissaan kasvisruokavaliota ja eläinoikeuksia.

ja eläimiin kohdistuvissa käytännöissä.¹⁵ Antroposentrismillä tarkoitetaan hierarkkista näkemystä, joka korostaa ihmisen erityisasemaa muuhun luomakuntaan nähden. Instrumentaalaisella eläinkäsityksellä tarkoitetaan puolestaan sitä, että eläimillä ajatellaan olevan vain välineellinen arvo, jonka vuoksi niiden ensisijainen tehtävä on toimia hyödykkeinä ihmisille.

Elisa Aaltola (2012), Matthew Calarco (2015) ja David Clough (2018) ovat tahoillaan esitelleet eläinfilosofian historiaa ja sen eri suuntauksia. Heidän teoksistaan valottuvat eläinfilosofian kehitysvaiheet ja eri suuntausten tunnuspiirteet, vaikka kirjoittajat painottavatkin teoksissaan eri asioita. Aaltola keskittyy eläinten kärsimystä käsittelevään filosofiseen keskusteluun, Clough arvioi eläinfilosofian eri suuntauksia suhteessa kristilliseen teologiseen eläinetiikkaan ja Calarco esittelee eläinmyönteisten filosofian suuntausten eroavaisuuksia. Seuraavaksi hahmottelen pääasiassa Aaltolan, Calarcon ja Cloughin esitysten pohjalta eläinfilosofian kehitystä ja esittelen erilaisten eläinfilosofisten suuntausten pääpiirteitä. Lisäksi pohdin, miten eri filosofian suuntausten käsityksiä eläimistä voisi hyödyntää ja huomioida Gerasan eksorsismikertomuksesta tehtävässä ekologishermeneuttisessa analyysissä.

Aaltola, Calarco ja Clough viittaavat antroposentrismiin ja instrumentaaliseen eläinkäsitykseen pohjautuvaan eläinfilosofiseen suuntaukseen käsitteellä ”epäsuora velvollisuuskäsitys” (*indirect duty view*), jonka on muotoillut eläinoikeusfilosofi Tom Regan (2004).¹⁶ Epäsuorassa velvollisuuskäsityksessä ihmisellä ei ajatella olevan suoria velvollisuuksia muunlajisten hyvinvointia kohtaan ja muunlajisilla nähdään olevan moraalista merkitystä vain silloin, kun se hyödyttää ihmistä.¹⁷ Regan on itse kuvaillut epäsuoraa velvollisuuskäsitystä seuraavasti:

Esimerkiksi jos ajatellaan, että harvinaisten tai uhanalaisten lajien tapauksessa meillä on velvollisuus suojella niitä, se ei ole [epäsuoran velvollisuuskäsityksen mukaan] velvollisuus eläimiä itseään kohtaan, vaan pikemminkin välillinen velvollisuus esimerkiksi ihmiskunnalle. Olemme velkaa ihmisille, sekä nykyiselle että tuleville sukupolville, että ryhdymme tarvittaviin toimiin sen varmistamiseksi, että tällä hetkellä uhanalaiset eläinlajit jatkavat olemassaoloaan, jotta nämä ihmiset voivat esimerkiksi nauttia niiden katselusta tai lisätä tietämystään maailmasta tutkimalla niitä.¹⁸

Reganin kuvauksen perusteella epäsuora velvollisuuskäsitys voi siis näyttäytyä eläinmyönteisenä toimintana, jonka taustamotiivina eivät kuitenkaan vaikuta eläinoikeudet, vaan ihmisoi-keudet. Eläinten hyväkään kohtelu ei siis epäsuorassa velvollisuuskäsityksessä perustu niiden omaan hyvinvointiin, vaan ihmisen siitä saamaan hyötyyn.

Antiikin kreikkalainen filosofi Aristoteles on eräs varhaisista epäsuoran velvollisuuskäsityksen edustajista, jolla on ollut merkittävä vaikutus myöhempään kristilliseen länsimaiseen

¹⁵ Aaltola 2012, 70.

¹⁶ Regan 2004, 150–194.

¹⁷ Clough 2018, 2.

¹⁸ Regan 2004, 151.

muunlajisia koskevaan valtavirta-ajatteluun. Aristoteleen kaavailemassa kosmisessa hierarkiassa muunlajiset ovat olemassa ihmistä varten:¹⁹

Samoin meidän on selvästikin ajateltava, että kun eläimet ovat syntyneet, kasvit ovat niitä varten ja muut eläimet ovat ihmisiä varten. Kotieläimet sopivat sekä käytettäväksi erilaisiin tehtäviin, että ravinnoksi. Useimpia, joskaan ei kaikkia villieläimiä voidaan käyttää ravinnoksi tai muulla tavalla hyödyksi siten, että niistä saadaan vaatteita tai muunlaisia välineitä. Jos luonto ei tee mitään epätäydellistä tai turhaa, sen on täytynyt tehdä kaikki edellä mainitut asiat ihmistä varten.²⁰

Muun muassa 1200-luvulla vaikuttanut filosofi ja teologi Tuomas Akvinolainen, jonka perinnöllä on ollut niin ikään keskeinen vaikutus läntisen valtavirtafilosofian ja -teologian kehitykseen, omaksui vahvasti Aristoteleen antroposentrisen maailmankuvan ja instrumentaalisen eläinkäsityksen.²¹ Aristoteleen tavoin Akvinolainen ei ajatellut ihmisellä olevan velvollisuuksia eläimiä kohtaan. Hän teki jaottelun rationaalisen vapaan ihmisen sekä ”luonnollisen orjuuden alaisten” irratiionalisten eläinten välillä. Akvinolainen piti eläinten säälimistä kuitenkin ihmiselle hyveellisenä toimintana:²²

Kaikki muut olennot [kuin ihminen] ovat luonnollisesti orjuuden alaisia; ainoastaan älykäs luonto on vapaa. --- Täten kumotaan erehdys, että ihmiselle olisi synti tappaa typeriä eläimiä: sillä jumalallisen huolenpidon kautta ne on tarkoitettu ihmisen käyttöön luonnollisen järjestyksen mukaisesti. Siksi ei ole väärin, että ihminen hyödyntää niitä, joko tappamalla tai millä tahansa muulla tavalla. Tästä syystä Herra sanoi Nooalle: ”Samoin kuin vihreät kasvit, olen antanut kaiken lihan sinulle.” Ja jos pyhän kirjoituksen kohdat näyttävät kieltävän meitä olemasta julmia typeriä eläimiä kohtaan, esimerkiksi olemalla tappamatta lintua sen poikasten kanssa: tämä on joko siksi, että ihmisen ajatuksen eivät olisi julmia toisia ihmisiä kohtaan ja ettei eläimiin kohdistetun julmuuden myötä joku alkaisi julmaksi ihmisiä kohtaan: tai koska eläimen vahingoittuminen johtaa ihmisen hetkelliseen vahingoittumiseen, joko tekijän, tekijän kohteen tai jonkun toisen.²³

Keskiajan kristillisen maailmankuvan lisäksi epäsuora velvollisuuskäsitys omaksuttiin uuden ajan tieteelliseen maailmankuvaan, jolloin se Aaltolan mukaan eskaloitui ja meni äärimmäisyyksiin.²⁴ Keskeinen epäsuoran velvollisuuskäsityksen kärjistymiseen vaikuttanut ajattelijaksi oli 1500–1600-luvuilla vaikuttanut filosofi ja tutkija René Descartes, jonka mukaan eläimet ovat koneisiin samaistettavissa olevia sieluttomia ja mielettömiä mekaanisia olentoja, eikä hän siksi pitänyt niiden tappamista tai eläinkokeita eettisesti ongelmallisena.²⁵ Descartes perusteli käsitystään eläinten mielettömyydestä ja sieluttomuudesta niiden puhekyvyttömyydellä:

Puhekyky on ainoa varma kehossa piilevä ajattelun merkki. Kaikki ihmiset käyttävät sitä [puhekykyä], kuinka tyhmiä tai hulluja olivatkaan, ja vaikka heiltä puuttuisi kieli ja äänielimet; mutta eläimet eivät käytä. Näin ollen sitä voidaan pitää erityisenä erona ihmisen ja typerien eläinten välillä.²⁶

¹⁹ Calarco 2015, 8.

²⁰ Arist. *Pol.* 1256b15–23 (Anttila 2012, 18).

²¹ Aaltola 2012, 70; McLaughlin 2014, 8–9, 131; Calarco 2015, 2.

²² Aaltola 2012, 70; Calarco 2015, 2.

²³ Akvin. *S.C.G* III, 112 (Regan & Singer 1976, 56, 58–59).

²⁴ Aaltola 2012, 70.

²⁵ Aaltola 2012, 70–71; Calarco 2015, 9.

²⁶ Desc. *Ep. Phil.* (Regan & Singer 1976, 66).

Immanuel Kant, nykyfilosofiainkin kannalta keskeinen ajattelija, joka vaikutti pääasiassa 1700-luvulla, liittyy osaksi epäsuoran velvollisuuskäsityksen edustajien jatkumoa. Kantin mukaan ihmisillä on suoria moraalisia velvollisuuksia ainoastaan toisia ihmisiä kohtaan, ja eläinten kärsimys on toissijaista. Kant yhtyi Descartesin näkemyksiin siitä, etteivät eläimet ole rationaalisia tai itseymmärryksen omaavia olentoja, mutta Akvinolaisen tavoin ja toisin kuin Descartes, hän ajatteli, että turhan kärsimyksen tuottaminen eläimille voi johtaa kaltoinkohteluun myös ihmisiä kohtaan.²⁷

Jos ihminen tappaa koiransa, koska se ei ole enää kykeneväinen palvelemaan, hän ei epäonnistu velvollisuuksissaan koiraa kohtaan, koska koira ei kykene tuomitsemaan, mutta hänen tekonsa on epäinhimillinen ja vahingoittaa hänessä itsessään sitä inhimillisyyttä, jota hänen velvollisuutensa on osoittaa ihmiskuntaa kohtaan. Mikäli hän ei tukahduta inhimillisiä tunteitaan, hänen on harjoitettava ystävällisyyttä eläimiä kohtaan, sillä se, joka on julma eläimiä kohtaan, tulee ankaraksi myös ihmisten suhteen. Voimme arvioida ihmisen sydäntä sen perusteella, miten hän kohtelee eläimiä. --- Velvollisuutemme eläimiä kohtaan ovat siis epäsuoria velvollisuuksia ihmiskuntaa kohtaan.²⁸

Akvinolaisen, Kantin ja Descartesin edustama epäsuora velvollisuuskäsitys on omaksuttu laajasti osaksi nykyajan länsimaista kulutusyhteiskuntaa.²⁹ Omana aikanaan edellä mainittujen filosofien käsitykset eivät ole olleet yhtä haitallisia, kuin nykyaikana, jossa ihmisen toiminta negatiivisine seurauksineen on riistäytynyt käsistä ja ymmärrys siitä on kasvanut. Nykytulkitsijat ovat vastuussa nykykehityksen suunnasta, eivät vuosisatoja tai -tuhansia sitten eläneet ajattelijat. Antroposentrisen maailmankuvan ja instrumentaalisen eläinkäsityksen tähänastisella valtasemalla länsimaissa on ollut konkreettiset ja kohtalokkaat seuraukset niin muunlajisten kuin maapallonkin hyvinvointiin. Aaltola on tuonut esille, että instrumentaalisen eläinkäsityksen haitallisuus tulee esille muun muassa valtaviin mittakaavoihin kasvaneessa eläintuotannossa, eläinkokeissa, jalostustoiminnassa, metsästyksessä ja muussa eläinten viihteellisessä hyödyntämisessä. Hänen mukaansa tällaista eläinten hyväksikäyttöä on kritisoitu siitä, että sen väistämätön kääntöpuoli on eläimille aiheutuva kärsimys, joka usein jää niistä irti saadun hyödyn varjoon ja tulee siten sivuutetuksi.³⁰

Eläimille aiheutuvan kärsimyksen lisäksi eläintuotanto on yksi suurimmista ilmastonmuutoksen kiihdyttäjästä: eläinperäisten tuotteiden, erityisesti lihan, tuotanto aiheuttaa suurimman osan maatalouden hiilijalanjäljestä, joka on vuosittain noin 12 % koko maailman kasvihuonepäästöistä.³¹ Ekokriisi tuo esiin, kuinka instrumentaalinen eläinkäsitys ja antroposentrismi kääntyvät lopulta ihmistä itseään vastaan. Muunlajisten hyväksikäytön oikeuttaminen

²⁷ Aaltola 2012, 70; Calarco 2015, 9–10; Clough 2018, 3.

²⁸ Kant. *Vorl. Eth.* (Regan & Singer 1976, 122–123).

²⁹ Aaltola 2012, 1.

³⁰ Aaltola 2012, 1–2.

³¹ Our World in Data 2018, n.p.; Suomen Luonnonvarakeskus 22.03.2024.

ihmisten hyvinvoinnin edistämisen kustannuksella on nykyisessä ekokriisin todellisuudessa harvalla pohjalla, sillä antroposentrinen maailmankuva ja instrumentaalinen eläinkäsitys ovat osaltaan johtaneet siihen, että koko nykyinen elämänmuotomme on vaarassa tuhoutua. Toisaalta myös tällainen ilmastonmuutoskeskustelu, jonka keskiöön nostetaan ensisijaisesti ihmiseen kohdistuvat uhkat, on epäsuoran velvollisuuskäsityksen mukaista.

Ekokriisin ja tehotuotannon kontekstissa Gerasan eksorsismikertomuksesta tehdyt antroposentriset tulkinnat näyttävät vastuuttomina, sillä niissä ei huomioida muunlaisille tai paikalliselle ihmisyyteille aiheutunutta laajamittaista kärsimystä ja haittaa. Tulkinnat ovat aina oman aikansa tuotoksia, mutta kertomuksen tulkitseminen nykykontekstissa siten, että Jeesuksen toiminnan tuhoiset seuraukset erityisesti kertomuksen sioille sivuutetaan tai oikeutetaan, on haitallista. Pahimmillaan vastuuttomilla tulkinnoilla voidaan oikeuttaa eläinten hyväksikäyttö ja kärsimys sekä vapauttaa ihminen vastuustaan huolehtia muunlaisista, ympäristöstä, ilmastosta ja ihmislajeista itsestään. Palaan kysymykseen vastuullisesta ja ekologisesti eettisestä tulkinnasta tarkemmin luvussa 4.3.

Toisin kuin äsken esitellyssä epäsuorassa velvollisuuskäsityksessä, suorassa velvollisuuskäsityksessä ihmisillä ajatellaan olevan suoria velvollisuuksia koskien eläinten oikeuksia ja hyvinvointia. Reganin mukaan suora velvollisuuskäsitys ei ole yksi yhtenäinen eläinfilosofian suuntaus, vaan se pitää sisällään erilaisia käsityksiä siitä, mihin eläinten arvon ja oikeuksien ajatellaan perustuvan.³² Calarco on jaotellut suoraa velvollisuuskäsitystä edustavat eläinfilosofiset suuntaukset identiteettiä (*identity*), erilaisuutta (*difference*) ja epätietoisuutta (*indistinction*) korostaviin suuntauksiin.³³ Erityisesti identiteettiä ja erilaisuutta korostavien suuntausten ero vaikuttaa kuitenkin olevan jako humanistisen ja posthumanistisen filosofisen koulukunnan välillä, minkä vuoksi olen itse jakanut suoran velvollisuuskäsityksen kahteen suuntaukseen: humanistiseen ja posthumanistiseen eläinfilosofiaan.

Aaltolan, Calarcon ja Cloughin kuvaukset humanistiseen eläinoikeusajatteluun johtaneista kehityskuluista eroavat toisistaan. Aaltolan mukaan eläinten kärsimys alkoi herättää laajaa moraalista mielenkiintoa 1700-luvulla kehitetyn utilitarismin ja David Humen edistämän tunneajattelun relevanttiuden myötä.³⁴ Toisin kuin Aaltola, Clough esittelee Humen yhtenä epäsuoran velvollisuuskäsityksen edustajista. Vaikka Humen mukaan ihmisten tulisi inhimillisten lakien perusteella kohdella eläimiä hyvin, eivät ihmiset tosiasiaassa ole minkäänlaisten

³² Regan 2004, 151.

³³ Calarco 2015.

³⁴ Aaltola 2012, 75–79.

rajoitusten alaisia.³⁵ Kuitenkin Aaltolan mukaan Hume johdolla valistuksen aikana rationaalisuuden rinnalla myös tunteita alettiin pitämään relevanttina osana moraalista arviointia, ja utilitarismin mukaisesti Hume korosti pyrkimystä siihen, että jokaisen tiettyyn tilanteeseen osallisen näkökulma, siis myös eläinten, tulisi ottaa tasavertaisesti huomioon.³⁶

Calarco ajoittaa laajemman humanistisen eläinmyönteisen filosofian taustat Aaltolaa myöhemmäksi 1800-luvulle Darwinin evoluutioteorian myötä tapahtuneeseen ihmisten ja eläinten eronteon ontologian (*ontology of the human–animal distinction*) purkautumiseen. Calarcon mukaan epäsuoran velvollisuuskäsityksen mukaisesti pitkään pidettiin selvänä, että ihmisten ja eläinten välillä on perustavanlaatuisen kuilu, mutta Darwin haastoi tämän näkemyksen sijoittamalla ihmisen osaksi muita eläinlajeja sekä pitämällä ihmisiä ja eläimiä osana yhteistä evolutiivista kehitystä. Myöhempi evoluutiobiologia on osoittanut, että monet pitkään vain ihmisille ainutlaatuisina pidetyt perusominaisuudet ovatkin yleisiä eläinmaailmassa.³⁷ Calarco tuo esiin, että nykytutkimusten valossa jotkin eläimet muun muassa surevat, juonittelevat, omaavat itsetietoisuuden ja kognitiivisia kykyjä sekä paljon muita ominaisuuksia, joiden ennen on ajateltu kuuluvan vain ihmiselle.³⁸

Humanistiset eläinoikeusajattelijat perustavat suoran velvollisuuskäsityksen ihmisten ja eläinten samankaltaisuudelle. Keskeisiä nykyajan suoran velvollisuuskäsityksen edustajia ovat utilitaristifilosofi Peter Singer ja jo aiemmin mainittu eläinoikeusfilosofi Regan, jotka ovat molemmat vaikuttaneet merkittäväällä tavalla nykyaikaiseen eläinoikeusliikehdintään. Calarcon ja Cloughin mukaan sekä Singer että Regan jakavat käsityksen ihmisten ja eläinten yhteisistä eettisesti relevanteista ominaisuuksista, mutta heidän käsityksensä myös eroavat monin paikoin toisistaan.³⁹ Singer pohjaa eläinoikeusajattelunsa seurauseettiseen utilitarismiin, joka tähtää maksimaaliseen kokonaisuonnellisuuteen ja minimaaliseen kärsimykseen. Hänen keskeisin väitteensä on, että kaikkia tuntevia olentoja lajirajoista huolimatta tulee kohdella yhdenvertaisesti:⁴⁰

Ihmisen ja muiden eläinten välillä on merkittäviä eroja ja näiden eroavaisuuksien on johdettava joihinkin eroihin oikeuksissa, joita kullakin on. Tämän ilmeisen tosiasian tunnustaminen ei kuitenkaan ole este tasa-arvon peruseriaatteiden laajentamiselle koskien ei-ihmisiä. --- Tästä tasa-arvon periaatteesta seuraa se, että huolestamme toisista ei saisi olla riippuvaista siitä, millaisia he ovat tai mitä kykyjä heillä on. --- Jos korkeamman älykkyyssasteen omaaminen ei oikeuta ihmistä käyttämään toista ihmistä hyväksi omiin tarkoituksiinsa, miten se voisi oikeuttaa ihmisiä käyttämään hyväkseen ei-ihmisiä? --- Jos olento kärsii, ei voi olla moraalista perustetta kieltäytyä ottamasta tuota kärsimystä huomioon. Riippumatta olennon luonteesta,

³⁵ Clough 2018, 3–4.

³⁶ Aaltola 2012, 77–79.

³⁷ Calarco 2015, 11–13.

³⁸ Calarco 2015, 6–7.

³⁹ Calarco 2015, 16; Clough 2018, 6.

⁴⁰ Calarco 2015, 14–15; Clough 2018, 5.

tasa-arvon periaate edellyttää, että sen kärsimys on otettava tasavertaisesti huomioon – niin pitkälle kuin karkeita vertailuja voidaan tehdä – niin kuin minkä tahansa muunkin olennon kärsimys.⁴¹

Utilitarismin periaatteiden mukaisesti Singer pitää ihmisen eläimille aiheuttamaa kärsimystä oikeutettuna ainoastaan silloin, mikäli sillä vältetään samantasoinen kärsimys tai saavutetaan merkittävää hyötyä vähintään samansuuruiselle joukolle kuin jolle kärsimystä on aiheutettu. Hän on tuonut esille, että utilitarismin perusteella muun muassa osa eläinkokeista ja eläintuotanto nykyisessä laajuudessaan tulisi lakkauttaa.⁴²

Regan on puolestaan kritisoinut utilitaristista eläinoikeusajattelua siitä, ettei se ”ota huomioon kaikkia vääriä tekoja, joita moraalisille toimijoille saatetaan tehdä” ja koska se ”ei ota huomioon kaikkia suoria velvollisuuksiamme moraalisen toiminnan kohteita (*moral patients*) kohtaan”.⁴³ Reganin eläinoikeusajattelun keskiössä on käsitys siitä, että sekä ihmisille että muunlajisille yhteistä on subjektiivisuus – kyky tunkea kipua ja nautintoa sekä muistaa, suunnitella ja odottaa asioita.⁴⁴

Useista eri syistä on järkevää pitää nisäkkäitä sellaisina yksilöinä, joilla, kuten meilläkin, on uskomuksia ja haluja. Maalaisjärki ja tavallinen kieli tukevat tätä, samoin kuin evoluutioteoria; niiden [nisäkkäiden] käytös on yhdenmukaista tämän näkemyksen kanssa. --- Ellei, tai siihen asti kunnes, meille osoitetaan parempia syitä kieltää, ettei näillä eläimillä ole uskomuksia ja haluja, me olemme rationaalisesti sidottuja uskomaan, että niillä on.⁴⁵

Eläinten moraalinen merkitys perustuu Reganin mukaan nimenomaan ihmisten ja eläinten samankaltaisuuksiin.⁴⁶ Calarco kuitenkin huomauttaa, että monienkaan eläinlajien kokeman subjektiivisuuden ei olla havaittu olevan samoissa määrin kompleksista kuin ihmisillä.⁴⁷ Onkin ongelmallista ulottaa tietyn tyyppinen subjektiivisuus koskemaan kaikkia nisäkkäitä, saati koko eläinmaailmaa. Voiko subjektiivisuutta siis edes pitää oikeuksien ja itseisarvon määrittäjänä? Entä onko vain ihmisten kanssa tietyyppisen samankaltaisuuden asteen jakavilla lajeilla oikeuksia ja itseisarvo? Humanistinen eläinoikeusajattelu sisältää useita ongelmakohtia, joita erityisesti posthumanistisessa eläinfilosofiassa on nostettu esiin.

Calarcon jaotteluun peilaten posthumanistinen eläinfilosofia eroaa humanistisesta eläinfilosofiasta siten, ettei eläinten arvon ja oikeuksien nähdä perustuvan ihmisten ja muunlajisten samankaltaisuuteen tai muunlajisten inhimillisyyteen, vaan lajien sisäisten ja välisten

⁴¹ Regan & Singer 1976, 150, 154.

⁴² Regan & Singer 1976, 155–156; Clough 2018, 5–6.

⁴³ Regan 2004, 263.

⁴⁴ Calarco 2015, 16–17; Clough 2018, 6.

⁴⁵ Regan 2004, 78.

⁴⁶ Clough 2018, 6.

⁴⁷ Calarco 2015, 17.

eroavaisuuksien sekä monimuotoisuuden tunnustamiseen ja arvostamiseen.⁴⁸ Sekä antroposentrisessä että humanistisessa eläinfilosofiassa muunlajiset pelkistetään helposti homogeeniseksi ja jaetun olemuksen omaavaksi ryhmäksi. Posthumanistisesta erilaisuusfilosofisesta näkökulmasta on kuitenkin ongelmallista häivyttää tällä tavoin lajien sisäinen ja niiden välinen erilaisuus ja monimuotoisuus.⁴⁹ Posthumanistiset eläinfilosofit pyrkivät ajamaan eläinten oikeuksia tunnustamalla ja tunnustamalla samalla lajien monimuotoisuuden sekä erilaisten elämänmuotojen rikkauden.⁵⁰ Calarcon mukaan ”erilaisuusfilosofian”, johon itse viittaa myös yläkäsitteellä posthumanistinen eläinfilosofia, kaksi keskeistä tunnuspiirrettä ovat kriittinen suhtautuminen humanismiin sekä niin kutsuttu ”toiseuden etiikka” (*ethics of otherness*).⁵¹

Toiseuden etiikassa eläimiä ei Calarcon mukaan nähdä vain ihmisten kaltaisina olentoina, vaan ”yksilöllisinä toisina” (*singular other*) – ainutlaatuisina erillisinä olentoina, joiden olemus ylittää ihmisten luomat käsitteelliset rajat.⁵² Calarcon mukaan muun muassa Karl Marx, Friedrich Nietzsche ja Martin Heidegger kritisoivat humanismille tyypillistä näkemystä siitä, että ihmisillä voitaisiin ajatella olevan jokin ajaton ja historiasta irrallinen subjektiivinen olemus. Sen sijaan ihmisyksilöt ja subjektiivisuus ovat heidän mukaansa monimutkaisten kontekstuaalisten muuttujien syy-seuraussuhteiden tuotosta.⁵³ Marxin, Nietzschen ja Heideggerin filosofista ajattelua on sovellettu sittemmin posthumanistisen eläinfilosofian muotoilussa.

Esittelen nykyajan keskeisinä ja tämän tutkielman kannalta tärkeinä posthumanistisen eläinfilosofian edustajina erilaisuusteoriaa muotoilleen filosofi Jacques Derridan sekä feministioikeustieteilijä Maneesha Deckhan, joka on muotoillut toimivan posthumanistisen kompromissin koskien muunlajisten juridista asemaa. Calarcon mukaan Derridan ajattelun keskiössä on muiden erilaisuusteoreetikkojen tavoin vaatimus siitä, että eettisessä tarkastelussa tulisi ottaa huomioon kaikenlaiset elämänmuodot sekä purkaa rajoittavia ja hierarkioita ylläpitäviä eläinoikeuskäsityksiä, sillä ne sulkevat monia eläinlajeja moraalisen arvioinnin ulkopuolelle.⁵⁴ Derridan filosofinen ajattelu on polveilevaa ja vaikeaselkoista. Calarco on kuitenkin onnistunut

⁴⁸ Calarco 2015, 28, 46; Tämän valossa Singerin sijoittaminen humanistinen–posthumanistinen-jaotteluun ei ole yksiselitteistä, sillä posthumanistisen ajattelun mukaisesti hän tunnustaa ja huomioi lajien väliset erot. Regan on puolestaan problematisoinut utilitarismin kuulumista ylipäättään suoran velvollisuuskäsityksen piiriin (Regan 2004). Calarco on kuitenkin esitellyt Singerin humanistisen eläinfilosofian edustajana, koska Singer ”näkee darwinilaisten periaatteiden mukaisesti tuntemisen evolutiivisena sopeutumisenä ja väittää, ettei sitä esiinny vain ihmisten, vaan myös monien eläinten keskuudessa” (Calarco 2015, 15).

⁴⁹ Calarco 2015, 37–38.

⁵⁰ Calarco 2015, 41, 46.

⁵¹ Calarco 2015, 29.

⁵² Calarco 2015, 31–36.

⁵³ Calarco 2015, 29–31.

⁵⁴ Calarco 2015, 43–47.

tulkitsemaan Derridan havaintoja oman kissansa kohtaamisesta siten, että muunlajisten elämää ja kokemuksia on mahdotonta ymmärtää tai käsitteellistää ihmiskielellä.⁵⁵ Derrida kritisoi antroposentristä kartesiolaista käsitystä eläimistä mielettöminä objekteina, mutta haastaa samalla myöhempää yksioikoista tapaa subjektivoida niitä:

Ei siis riitä, että etiikka palauttaa subjektin takaisin subjektina olemiseen, isännäksi tai panttivanhiksi, toisen subjektivoimaksi. --- Tarvitaan enemmän, jotta voidaan irtautua kartesiolaisesta perinteestä, jossa eläin nähdään olentona, jolla ei ole kieltä, eikä kykyä vastata. Tämä vaatimus ei koske vain tietoista ajattelua, vaan myös tiedostamatonta logiikkaa ja etiikkaa, joka ilman subjektin konseptista luopumistakin vaatisi jonkinlaista ”vallankumousta” siitä.⁵⁶

Myös Deckha suhtautuu kriittisesti sekä antroposentriseen että liberaaliin humanistiseen eläinoikeusajatteluun. Hän kritisoi vallitsevia kahtiajakoisia näkemyksiä muunlajisten juridisesta asemasta joko omaisuutena tai henkilöinä.⁵⁷ Deckhan mukaan muunlajisten näkeminen henkilöinä on omaisuuskäsityksen tavoin ongelmallista, koska henkilöllisyyden käsite on tiiviisti sidoksissa antroposentrisiin normeihin ja ihmisten erityispiirteisiin, eikä se siten sovi yhteen eläinten tarpeiden ja olemuksen kanssa.⁵⁸ Hänen ehdotuksensa on, että eläimiin tulisi suhtautua ”olevaisina” (*beingness*). Olevaisuuden käsite korostaa Deckhan mukaan ruumiillisuutta, suhdekeskeisyyttä ja haavoittuvuutta, mikä mahdollistaa eläinten tarpeiden tunnistamisen juridisessä päätöksenteossa, toisin kuin henkilöllisyyden käsite, jossa perinteisesti korostuvat ihmisyhteen liitetyt määritelmät rationaalisuudesta ja itsenäisestä autonomiasta.⁵⁹ Hän toteaa, että ”olevaisuus voi viestiä samantasoisesta suojasta kuin henkilöllisyys, ilman henkilöllisyyskäsitteen sudenkuoppia”.⁶⁰ Eläinten juridisella asemalla on merkitystä muuhunkin kuin niiden laillisiin oikeuksiin, koska lait sekä heijastelevat yhteiskunnassa vallalla olevia käsityksiä että osaltaan muovaavat niitä. Ongelmat juridisen henkilöllisyyden soveltamisessa eläimiin tuovat osaltaan esille humanistisen eläinoikeusajattelun rajoitteet.

Posthumanistisen näkökulman huomioon ottaen näennäisesti hyvinkin eläinmyönteiset käsitykset voivat sisältää antroposentrismiä ja eläinten ”ylihumanisointia”, mikä ei lopulta palvele niiden oikeuksia ja hyvinvointia. Esimerkiksi Derridan havainto eläinten kokemusmaailman ymmärtämisen ja sanoittamisen mahdottomuudesta on ongelmallinen ekologis hermeneuttiseen analyysiin usein kuuluvan muunlajisten subjektivoinnin kannalta – kuinka tekstiä voi tulkita muunlajisten näkökulmasta, mikäli sen sanallistaminen, saati käsittäminen on

⁵⁵ Derrida 2008; Calarco 2015, 40–41.

⁵⁶ Derrida 2008, 118.

⁵⁷ Deckha 2023, 19.

⁵⁸ Deckha 22–23.

⁵⁹ Deckha 2023, 22–23.

⁶⁰ Deckha 2023, 31.

mahdotonta? Deckhan näkemys muunlajisista olevaisina on puolestaan oiva esimerkki siitä, kuinka eläimiin voi suhtautua myönteisesti samalla huomioiden lajirajat ja monimuotoisuuden.

Humanistisella eläinfilosofialla on puutteistaan huolimatta edelleen paikkansa eläimiä koskevassa keskustelussa. Pitkään vallalla ollut käsitys ihmisten ja eläinten välisestä kuilusta on mahdollistanut eläimiin kohdistetun väärinkäytön ja sen kyseenalaistamattomuuden. Lisääntynyt tieto eläinten kognitiivisista ja psykologisista kyvyistä ja ominaisuuksista tulisi ottaa huomioon myös eko- ja eläinteologisissa tulkinnoissa, sillä Raamattu on kirjoitettu aikana, jolloin ymmärrys niistä on ollut vajavaista suhteessa nykyaikaan.

2.2 Monimuotoinen ekologinen hermeneutiikka

Ekologinen hermeneutiikka on monimuotoisesti sovellettu kontekstuaalinen raamatuntutkimuksen lähestymistapa.⁶¹ Lähestymistapa on hyödyllinen myös eläinteologian kannalta, sillä sen keskiössä ovat kaikki maan ekosysteemin osat ja eläinteologiset kysymykset nivoutuvat osaksi laajempia ekoteologisia kysymyksiä.⁶² Ekoteologia ei itsessään ole moderni keksintö. Muun muassa Panu Pihkala (2013) on huomauttanut, että ”ihmisen suhde luontoon --- on perustavanlaatuisen teologinen peruskysymys” ja että kristillinen luontoajattelu on ollut monimuotoista kautta historian.⁶³ Ekoteologian pitkästä historiasta huolimatta ekologisen hermeneutiikan lähestymistapa on nykykontekstista nousevien huolenaiheiden tuotos ja siten jatkuu muille kontekstuaalisen teologian aloille, kuten vapautuksen teologialle ja feministiselle teologialle. Nykyisen ekokriisin kontekstissa ekologinen hermeneutiikka on erityisen ajankohdainen ja hyödyllinen lähestymistapa raamatuntutkimukseen. Täysin ongelmaton se ei kuitenkaan ole. Ekologisen hermeneutiikan haasteet liittyvät muun muassa edellä esiin tulleisiin eläinfilosofisiin kysymyksiin (ks. luku 2.1) sekä siihen, missä määrin tutkijan mahdollisesti vahva arvolatautuneisuus tai normatiivinen esiyymmärrys kristinuskon suhteesta ympäristökysymyksiin vaikuttavat tutkimukseen.

David G. Horrell (2022) on tuonut esille ekologisen hermeneutiikan historiaa ja sen eri soveltamistapoja: pyrkimystä elvyttää Raamatun perimmäinen ympäristömyönteisyys sekä Norman C. Habelin vuonna 1996 johtaman Earth Bible -projektin muotoileman ekologishermeuttisen menetelmän. Seuraavaksi esittelen ekologisen hermeneutiikan taustoja, arvioin kriittisesti Horrellin esittelemiä soveltamistapoja ja muotoilen niiden pohjalta oman tapani

⁶¹ Horrell 2022, 28.

⁶² Horrell 2022, 24.

⁶³ Pihkala 2013, 142.

soveltaa ekologista hermeneutiikkaa tämän tutkielman kontekstissa. Pureudun sekä lähestymistavan vahvuuksiin että siinä ilmeneviin haasteisiin ja ongelmakohtiin.

Horrellin mukaan yhteiskunnassa vallitsevat suuret huolenaiheet aktivoivat uudenlaisia kysymyksenasetteluita ja lähestymistapoja raamatuntutkimukseen, minkä vuoksi tieto ihmisen toiminnan negatiivisista vaikutuksista ekosysteemiin on osaltaan vaikuttanut ekologisen hermeneutiikan muodostumiseen.⁶⁴ Toisena taustavaikuttimena on toiminut ekokriisin tiedostamisesta seurannut kritiikki kristinuskoa kohtaan. Useat tahot, kuuluisimpana Lynn White, ovat pitäneet kristinuskoa ja kristillistä teologiaa keskeisinä syypäinä ekokriisin kiihtymiseen. Eriytyisen ongelmallisena nämä kriitikot ovat pitäneet luomiskertomuksesta nousevaa käsitystä ihmisen valta-asemasta suhteessa muuhun luotuun (1. Moos. 1:26–28),⁶⁵ mikä linkittyy vahvasti antroposentriseen ja hierarkkiseen maailmankuvaan. Whiten ja muiden kriitikoiden esittämät väitteet kristinuskon syyllisyydestä ekokriisiin on tutkimuksessa sittemmin todettu yksipuolittaviksi.⁶⁶

Ekokriisin todellisuus ja kristinuskoon kohdistettu kritiikki ovat yllyttäneet raamatuntutkijoita arvioimaan Raamatun ja kristinuskon suhdetta ekologisiin kysymyksiin sekä vastaamaan niitä vastaan esitettyyn kritiikkiin. Tästä asetelmasta on syntynyt vastakkainasettelu, jonka keskiössä on kysymys siitä, pidetäänkö Raamattua pohjimmiltaan ”vihreänä”⁶⁷ vai vastuuttomana. Horrellin mukaan useat raamatuntutkijat ovat syyttäneet kristinuskon sijaan valistuksen ajan maailmankuvaa ja tieteen kehitystä ihmisen valta-aseman korostamisesta suhteessa muuhun luomakuntaan.⁶⁸ Suhtaudun kriittisesti edellä esitettyyn väitteeseen, sillä kuten luvusta 2.1 tulee ilmi, antroposentrinen ja hierarkkinen maailmankuva ilmenivät jo Aristoteleen ja Akvinolaisen ajattelussa. Myös Jeesuksen lintujen ja ihmisten arvoa vertailevien mainintojen (esimerkiksi Matt. 10:31 ja Matt. 6:26) voidaan nähdä kuvastavan hierarkkista maailmankuvaa.

Horrellin mukaan ongelmallisena pidetystä luomiskertomuksen kohdasta on tehty myös positiivinen vastatulkinta, jonka valossa Raamattu ei kehota ihmisiä aggressiiviseen valtaan suhteessa muuhun luotuun, vaan teksti tulisi tulkita ennemminkin kutsuna vastuulliseen taloudenhoitoon. Taloudenhoitoteemasta on tullut yksi keskeisimmistä selityksistä niiden

⁶⁴ Horrell 2022, 19–20.

⁶⁵ Horrell 2022, 21.

⁶⁶ Pihkala 2013, 143.

⁶⁷ Kielitoimiston sanakirjan mukaan vihreä on adjektiivi ”ympäristönsuojelun näkökohdat huomioon ottavasta ideologiasta tai toiminnasta” (Kielitoimiston sanakirja 2024). Tässä yhteydessä näkisin, että ”vihreyteen” liittyy laajempi ekomyönteinen asenne, joka ei rajoitu ainoastaan ympäristönsuojeluun, vaan huomioi myös muunlaajisten näkökohdat.

⁶⁸ Horrell 2022, 21.

tutkijoiden keskuudessa, joiden mukaan Raamattu sisältää niin kutsutun ”vihreän” sanoman.⁶⁹ Horrell esittelee Richard Bauckhamin esimerkkinä Raamatun vihreän sanoman kannattajasta. Bauckhamin mukaan Raamatun perimmäinen ekomyönteisyys ja ”kristologinen ekonarratiivi” ovat kristillisessä traditiossa jääneet varjoon toisenlaisten aikakaussidonnaisten maailmankuvien ja kulttuurien vuoksi, mutta ne ovat holistisen ekologisen näkökulman avulla elvytettävissä takaisin.⁷⁰ Bauckhamin lähestymistapa on monella tapaa ongelmallinen, sillä Raamatusta on löydettävissä myös selkeästi ekokielteisiä tekstejä, kuten Gerasan eksorsismikertomus. Lisäksi ei ole uskottavaa olettaa, että Raamattu sattuisi pohjimmiltaan vastaamaan juuri nykyaikaisen, tiedostavan ja arvoiltaan vihreän ihmisen näkemyksiä. On Bauckhamilta pitkälle vietyä antaa ymmärtää, että tuhansien vuosien ajan ihmiset olisivat tulkinneet Raamattua väärin. Pyrkimys osoittaa Raamattu ympäristömyönteiseksi teokseksi, jonka aidon ja alkuperäisen sanoman kristillinen traditio on, ei itsensä, vaan muiden katsomusten ja kulttuurien vuoksi kadottanut, sortuu apologiaan.

Horrellin artikkelista esiin nouseva vastakkainasettelu vastaa Pihkalan tekemää huomiota siitä, kuinka kristinuskon luontosuhdetta käsittelevistä kannanotoista ilmenee usein vahva esiymmärrys joko kristinuskon ympäristökielteisyydestä tai -myönteisyydestä.⁷¹ Pidän Pihkalan tavoin ongelmallisena vahvasti normatiivisen esiymmärryksen leimaamia tutkimuksia. Mark Harrisin (2022) mukaan yksi keino varmistaa vahvojen normatiivisten esiymmärrysten välttäminen ja johdonmukaisuus ekologishermeneuttisessa raamatuntutkimuksessa on seurata ”huolellisesti valittuja hermeneuttisia periaatteita”,⁷² joilla hän viittaa muun muassa Earth Bible -soveltamistapaan. Horrellin mukaan Habelin johtama Earth Bible -projekti muotoili ensimmäisen selkeästi ekologishermeneuttisen lähestymistavan. Projektissa suhtauduttiin kriittisesti aiempaan ekologiseen raamatuntutkimukseen, jonka nähtiin olevan valikoivaa, apologettista ja epäkriittistä pyrkimyksessään kuvata Raamattu yksiselitteisen ekoystävällisenä teoksena (vrt. Bauckham).⁷³ Habelin mukaan Raamattu ei ole sanomaltaan yksiselitteisen vihreä, mutta sen ekomyönteiset tekstit voivat kuitenkin tarjota suuntaviittoja ekokielteisten tekstien reflektointiin.⁷⁴

Earth Bible -projektin ekologishermeneuttiseen soveltamistapaan kuuluvat selkeät tavoitteet, periaatteet sekä tarkasti määritelty hermeneuttisen analyysin menetelmä. Lisäksi

⁶⁹ Horrell 2022, 21.

⁷⁰ Bauckham 2010, 146–151; Horrell 2022, 22–23.

⁷¹ Pihkala 2013, 148–149.

⁷² Harris 2022, 212.

⁷³ Horrell 2022, 23.

⁷⁴ Horrell 2022, 24–25.

projektissa käyttöön otetut käsitteet, kuten ”Maayhteisö”, jolla viitataan kaikkiin maan ekosysteemin osiin, ovat vakiintuneet ekologisen hermeneutiikan tutkimuksessa. Habelin mukaan projektin tavoitteena on: 1) tunnistaa, että länsimaiset tulkitsijat ovat pitkän antroposentrisen ja patriarkaalisin maailmankuvan perillisiä, 2) julistaa, että ihmiskunnan jäsenet ovat hyväksikäyttäneet, sortaneet ja vaarantaneet Maayhteisön olemassaolon, 3) tulla tietoisemmaksi ihmisistä osana Maayhteisöä dialogissa muinaisten tekstien kanssa, 4) tunnustaa Maa tekstin subjektina, 5) edistää oikeudenmukaisuutta Maayhteisöä kohtaan ja selvittää sen asema tekstissä sekä 6) kehittää lukutekniikoita, jotka tuovat esiin Maayhteisön tukahdutetun äänen.⁷⁵

Edellä lueteltujen tavoitteiden ja ekologien kanssa tehdyn yhteistyön tuloksena Earth Bible -projekti muodosti niin kutsutut ”eko-oikeuden periaatteet” (*eco-justice principles*), jotka projektiin osallistuvan tulkitsijan tulisi ottaa huomioon tekstiä tarkastellessaan. Nämä eko-oikeuden periaatteet ovat:

- 1) **Sisäisen arvon periaate:** universumilla, maalla ja kaikilla sen osilla on sisäinen arvo.
- 2) **Yhteyden periaate:** maa on yhteisö toisiinsa yhteydessä olevia eläviä olentoja, jotka ovat riippuvaisia toisistaan elämän ja selviytymisen vuoksi.
- 3) **Äänen periaate:** Maa on subjekti, joka kykenee ilmaisemaan äänensä riemussa ja epäoikeudenmukaisuuden vastustamisessa.
- 4) **Tarkoituksen periaate:** universumi, maa ja kaikki sen osat ovat osa dynaamista kosmista suunnitelmaa, jossa jokaisella osalla on oma paikkansa tämän suunnitelman kokonaisuudessa.
- 5) **Yhteisen huolenpidon periaate:** maa on tasapainoinen ja monimuotoinen alue, jossa vastuulliset huoltajat voivat toimia kumppaneina, eivätkä hallitsijoina, ylläpitääkseen sen tasapainoa ja monimuotoista Maayhteisöä.
- 6) **Vastustuksen periaate:** maa ja sen osat eivät ainoastaan kärsi ihmisten epäoikeudenmukaisuuksista, vaan myös aktiivisesti vastustavat niitä taistellessaan oikeudenmukaisuuden puolesta.

Earth Bible -projektin muotoilemaan hermeneuttiseen menetelmään puolestaan kuuluvat 1) epäily raamatun tekstin ja / tai sen tulkinnan mahdollisesti sisältämästä antroposentrismistä, 2) Maayhteisön sarron ja sivuuttamisen tunnistaminen tekstistä ja siitä tehdyistä tulkinnoista sekä 3) Maayhteisön äänen jäljittäminen.⁷⁶ Maayhteisön äänen jäljittäminen voi olla Habelin mukaan tekstissä esiintyvän Maayhteisön kommunikaation huomointia tai luovan narratiivin luomista subjektiksi asetetusta Maayhteisön jäsenestä. Tekstissä olevan Maayhteisön äänen tai läsnäolon kuittaaminen runollisuutena tai symbolismina ei Habelin mukaan riitä.⁷⁷

⁷⁵ Habel 2008, 1–2.

⁷⁶ Habel 2008, 4–5.

⁷⁷ Habel 2008, 5.

Earth Bible -projektin kritiikki vihreää Raamattua puolustavaa ekologista raamatuntutkimusta kohtaan on perusteltua, ja projektin soveltamistapa vastaa onnistuneesti tarpeeseen suhtautua raamatuntekstiin kriittisesti ilman vahvaa ”joko-tai” -käsitystä sen ekosuhteesta. Projekti mahdollistaa ekologishermeneuttisen arvioinnin ulottamisen myös sellaisiin teksteihin, joiden ei ole perinteisesti nähty sisältävän ekologisia teemoja.⁷⁸ Lisäksi se auttaa tunnistamaan tekstien, kuten Gerasan eksorsismikertomuksen, aiemmista tulkinnoista ilmeneviä eettisiä ongelmakohtia, joiden esiin nostaminen ja oikaiseminen on tärkeää nykykontekstissa, jossa ekokriisi ja eläinoikeuskeskustelu ovat ajankohtaisia aiheita koko yhteiskunnassa – kirkko mukaan lukien. Vaikka Earth Bible -projektin soveltamistapa on monella tapaa hyödyllinen ja vastaa apologetisessa ekologisessa raamatuntutkimuksessa ilmeneviin ongelmiin, sisältää se kuitenkin omat haasteensa.

Harris on tuonut esiin, että viimeaikaisessa ekologishermeneuttisessa tutkimuksessa Earth Bible -lähestymistapaa on kritisoitu muun muassa siitä, että se epäonnistuu kritisoimaan ekokriisin taustalla vaikuttavia sosioekonomisia ja poliittisia аспекteja.⁷⁹ Edellä mainitun lisäksi pidän projektin keskeisinä haasteina myös niitä eko-oikeuden periaatteita ja menetelmän osia, jotka liittyvät Maayhteisön subjektiivisuuteen, toimijuuteen ja näiden esille tuomiseen. Nämä periaatteet ja menetelmät ovat *Äänen periaate* ja *Vastustuksen periaate* sekä tulkitsijan pyrkimys samaistua Maayhteisön jäseneksi ja luoda siitä subjektiivointi.

Äänen periaatteeseen kuuluu käsitys siitä, että Maayhteisö on kykeneväinen käyttämään ääntään ”riemun tai epäoikeudenmukaisuuden” ilmaisemiseksi. Kyseessä on hyvin luova ilmaisu, joka jättää epäselväksi, mitä ”Maan äänellä” käytännössä tarkoitetaan. Sama epäselvyys ilmenee Vastustuksen periaatteessa, johon kuuluu käsitys Maayhteisön aktiivisesta toimijuudesta epäoikeudenmukaisuutta vastaan. Olisi perusteetonta ajatella, että Maayhteisön tai sen jäsenten ääni olisi verrattavissa ihmislajin tapaan kommunikoida, reagoida, tuntea tai toimia. Tällainen näkemys lankeaisi humanistisessa eläinfilosofiassakin ilmeneviin ongelmakohtiin – eläinten arvottamiseen niiden inhimillisyyden tason perusteella ja lajien tarpeettomaan homogeenistämiseen.

On kuitenkin perusteltua ajatella, että Maayhteisö ja sen jäsenet elollisina entiteetteinä reagoivat ympäristönsä tapahtumiin omilla, toisinaan ihmisillekin havaittavissa olevilla tavoillaan. Esimerkiksi ilmaston lämpeneminen ja siitä seuraavat sään ääri-ilmiöt ovat ekosysteemin reagoimista ihmisen aiheuttamiin ilmansaasteisiin ja teurastettavan sian pakokauhuinen kiljunta

⁷⁸ Habel 2008, 3.

⁷⁹ Harris 2022, 213.

teurashallin käytävällä on reagoimista ahdistavaan, uhkaavaan ja vieraaseen tilanteeseen. Tieteen termipankin mukaan toimijuuden käsitteeseen liittyy kyky ja mahdollisuus tarkoituksellisten ja itsenäisten valintojen tekemiseen, toimintaan tai niistä pidättäytymiseen.⁸⁰ Tämän määritelmän perusteella Maayhteisön toimijuus on kyseenalaistettavissa, sillä sen jäsenillä on harvoin *mahdollisuutta* itsenäiseen päätösvaltaan.

Pyrkimys samaistua Maayhteisön jäseneen sekä toimia sen äänen esiin tuojana on myös problematisoitavissa. Posthumanistista eläinfilosofiaa käsittelevässä luvussa nousi esiin useita eläinten subjektivoinnin kannalta olennaisia huomioita, kuten Derridan näkemys ihmisen mahdottomuudesta täysin objektiivisesti ymmärtää tai kuvata eläinten subjektiivisia kokemuksia sekä Deckhan näkemys siitä, että eläinten pitäminen ihmisiin samaistettavina henkilöinä ei palvele niiden oikeuksia (ks. luku 2.1). Onko Earth Bible -soveltamistapa siis lopulta hyödytön, mikäli sen yhden keskeisimmän tavoitteen toteuttaminen, Maayhteisön äänen esiin nostaminen, on posthumanistisesta näkökulmasta mahdoton? Kuinka luoda tekstiin asetetulle muunlajiselle subjektivointi, joka palvelee niin muunlajista yksilöä, sen edustamaa lajia kuin ekologishermeuttisen Earth Bible -lähestymistavan tavoitteitakin?

Horrell on tuonut esiin, että Earth Bible -projektin kolmen vaiheen metodin ja eko-oikeuden periaatteiden soveltaminen ei ole ollut tutkimuksessa yhdenmukaista, vaan sitä on hyödynnetty eri tavoin.⁸¹ Habel onkin maininnut, ettei eko-oikeuden periaatteita ole tarkoitettu ”tyhjentäviksi tai lopullisiksi”.⁸² Hyödynnän itsekkin omalla tavallani Earth Bible -soveltamistapaa ottaen huomioon siihen liittyvät, erityisesti posthumanistisesta eläinfilosofiasta nousevat haasteet. Earth Bible -lähestymistavan kolmiosaiseen menetelmään kuuluva tekstin ja sen tulkinnan antroposentrisyyden epäileminen sekä Maayhteisön sorron tunnistaminen tulevat ilmi tämän tutkielman luvussa 3, jossa esittelen Gerasan eksorsismikertomuksen syntyhistoriaa, sekä luvussa 4, jossa esittelen, vertailen ja arvioin kriittisesti kertomuksen varhaisia ja nykyaikaisia tulkintoja. Menetelmään kuuluvan Maayhteisön äänen jäljittämisen suoritan luvussa 4.3, jossa esittelen sikojen näkökulmaan eläytyvän luovan kuvauksen Gerasan eksorsismikertomuksesta.

⁸⁰ Tieteen termipankki 12.03.2025.

⁸¹ Horrell 2022, 24.

⁸² Habel 2008, 2.

3 Sikavihan juurilla

Gerasan eksorsismikertomuksen olemassaolon ja sen sisältämän traagisen sikakohtauksen ymmärtämiseksi on tunnettava tekstin syntykonteksti. Sika ei ole vain tietyn eläinlajin edustaja, vaan lajiin on niin antiikissa kuin nykypäivänäkkin liitetty paljon erilaisia merkityksiä ja mielenlyhtymiä. Sikaa pidetään toisaalta ahneuden, epäsiisteyden ja huonotapaisuuden perikuvana, toisaalta laji on tunnettu osa kiinalaista horoskoopistoa, jossa se symboloi muun muassa hyvinvointia ja vaurautta. Myös antiikissa suhtautuminen sikaan oli kahtiajakoista: juutalaisille sika oli (ja on) tabu, kreikkalaiset ja roomalaiset puolestaan pitivät sikaa suuressa arvossa ja hyödynsivät sitä monipuolisesti. Juutalaisten ja kreikkalais-roomalaisten välisten jännitteiden myötä siasta tuli eräänlainen kulttuurisodan väline. Sikojen joutuminen Gerasan eksorsismikertomuksessa väkivallan kohteeksi ei siis ole sattumaa. Luvussa 3.1 esittelen juutalaisen sikatabun taustoja, sikojen merkitystä antiikin kreikkalais-roomalaisessa kulttuurissa sekä sikakysymykseen kulminoituvaa antiikin kulttuurien yhteentörmäystä. Luvussa 3.2 esittelen 2000-luvun kommentaattoreiden näkemyksiä Gerasan eksorsismikertomuksen synnystä ja varhaisesta merkityksestä. Tämän luvun pyrkimys on valottaa sitä, miksi Gerasan eksorsismikertomus on juuri sellainen kuin on.

3.1 Sikatabun ja sikaahimon yhteentörmäys antiikissa

Sika on kielletty eläin juutalaisessa ruokalaissa *kashrutissa*, jonka juuret juontuvat heprealaiseen Raamattuun.⁸³ Sian välttämistä perustellaan juutalaisuudessa 3. ja 5. Mooseksen kirjan säädöksillä, joiden mukaan kaikki nelijalkaiset märehämmät sorkkaeläimet ovat sallittuja syötäväksi, kun taas kyseiseen kategoriaan sopimattomat nelijalkaiset lajit ovat kiellettyjä ja saastaisia (3. Moos. 11:2–8; 5. Moos. 14:6–7). Esimerkkeinä tällaisista kielletyistä lajeista mainitaan nimeltä kameli, tamaani, jänis (3. Moos. 11:4–6; 5. Moos. 14:7) ja sika (3. Moos. 11:7; 5. Moos. 14:8). Jordan D. Rosenblum (2016) esittää, että vaikka heprealaisen Raamatun säädöksiä pidetään juutalaisen ruokalain perustana, ovat useimmat ruokailuun liittyvät käytännöt syntyneet todellisuudessa paljon kyseisten tekstien kirjoitusajankohtaa myöhemmin.⁸⁴ Max D. Price (2020) puolestaan katsoo, että välttämiskäytännöt ovat olleet olemassa ennen säädösten kirjoittamista, ja niiden kirjoittajat ovat pyrkineet tarjoamaan puitteet jo olemassa olevien ruokailutapojen ymmärtämiseksi.⁸⁵ Kautta aikojen on esitetty erilaisia teorioita siitä, miksi ja miten siasta

⁸³ Rosenblum 2016, 8; Sikatabu on edelleen keskeinen osa juutalaista *kosher*- ja islamilaista *halal*-ruokavaliota.

⁸⁴ Rosenblum 2016, 27.

⁸⁵ Price 2020, 96.

lopulta muodostui juutalaisille uskonnonharjoittamista ja identiteettiä leimaava tabu.⁸⁶ Ruokatabuilla yleisesti on pitkä historia, eikä millään yksittäisellä teoriolla voida tyhjentävästi selittää, miksi ihmiset ovat omaksuneet niitä.⁸⁷ Sikatabun alkuperän sijaan tämän tutkielman kannalta onkin olennaisempaa kiinnittää huomiota sen merkitykseen nimenomaan antiikin juutalaisuudessa.

Meyer-Rochowin (2009) mukaan ”mikä tahansa ruokatabu, jonka tietty ihmisryhmä tunnustaa osaksi toimintatapojaan, edistää kyseisen ryhmän yhteenkuuluvuutta, auttaa kyseistä ryhmää säilyttämään identiteettinsä muiden edessä ja luo siten yhteenkuuluvuuden tunteen”.⁸⁸ Antiikin kontekstissa sikatabusta muodostuikin merkittävä identiteettimarkkeri juutalaisuuden ja ei-juutalaisuuden välillä. Erich Gruenin & Martin Goodmanin (2016) mukaan hellenistisen kulttuurin vaikutuspiirissä eläminen vahvisti juutalaisten yhteisöllistä identiteettiä, jolla ryhmä osoitti, ettei se ollut assimiloitunut vallitsevaan kulttuuriympäristöön.⁸⁹ Samassa identiteetti-prosessissa sikatabun merkitys korostui juutalaisten ollessa läheisessä kontaktissa sianlihaa syövien kreikkalais-roomalaisten kanssa. Myös arkeologinen evidenssi tukee käsitystä siitä, että sikatabun merkitys juutalaisille korostui nimenomaan antiikin aikana. Yonatan Adlerin (2023) mukaan ensimmäisen vuosisadan ajalta tehdyt löydökset sikojen jäänteistä Juudean juutalaisalueilta puuttuvat täysin tai ovat hyvin vähäisiä, kun taas alueen ei-juutalaisalueilta löydöksiä on tehty paljon. Hänen mukaansa riittävä evidenssi juutalaisten harjoittamista ruokarajoituksista rajoittuu 100-luvulle eaa..⁹⁰ Jännitteet kreikkalais-roomalaisten kanssa, tarve erota tautua heistä sekä kuviteltu israelilaisen menneisyyden romantisointi muuttivat Pricen mukaan aiemmin passiivisen sianlihan välttämisen aktiiviseksi inhoksi sikoja kohtaan.⁹¹ Tämä inho selittää osaltaan sen, miksi Gerasan eksorsismikertomuksen kirjoittajat eivät ole pitäneet ongelmallisena sitä, että Jeesus osallistuu sikojen tuhoamiseen.

Toisin kuin juutalaiset, antiikin kreikkalaiset ja roomalaiset arvostivat sikaa ja hyödynsivät sitä monipuolisesti. Villisikoja metsästettiin ja niitä saalistettiin elävinä kesyttämistä varten.⁹² Sikoja kasvatettiin niin kaupungeissa kuin maaseudullakin, sillä se oli edullista ja helppoa. Niitä käytettiin myös rituaaliuhreina kreikkalaisessa ja roomalaisessa uskonnonharjoituksessa, jossa ne symboloivat hedelmällisyyttä ja vaurautta.⁹³ Laajan kysynnän vuoksi

⁸⁶ Price 2020, 96.

⁸⁷ Meyer-Rochow 2009, n.p.

⁸⁸ Meyer-Rochow 2009, n.p.

⁸⁹ Gruen & Goodman 2016, 41.

⁹⁰ Adler 2023, 34–35, 49.

⁹¹ Price 2020, 99, 113.

⁹² Kitchell 2014, 150–151.

⁹³ Kitchell 2014, 151; Price 2020, 150–151.

sikakarjatalous oli keskeinen ja arvostettu ala antiikin Välimeren alueella ja erityisesti roomalaisajan agrikulttuurissa.⁹⁴ Sikaa syötiin kaikissa yhteiskuntaluokissa. Lähi-itään sian hyödyntäminen levisi kreikkalaisten ja roomalaisten mukana Rooman valtakunnan kasvaessa.⁹⁵ Kreikkalais-roomalaisten suhtautuminen sikaan poikkesi siis merkittävästi juutalaisten ja muutamien muiden sikaa välttelevien aikalaisryhmien suhtautumistavoista.⁹⁶ Gerasan eksorsismikertomuksessa paikallisten torjuvan suhtautumisen Jeesukseen voikin nähdä viittauksena sikojen tärkeydestä roomalaisille.

Price kuvailee antiikin kreikkalais-roomalaisten suhtautumista sikaan irvokkaasti ”rakkaudeksi”.⁹⁷ Vaikka kreikkalais-roomalaiset eivät juutalaisten tavoin suhtautuneetkaan sikaan korostetun kielteisesti, oli sikojen hyödyntäminen Rooman valtakunnassa nykyajan näkökulmasta katsottuna paikoin hyvinkin epäeettistä. Osa kreikkalais-roomalaisten sikoihin kohdistamista käytännöistä oli äärimmäisen raakoja, vaikka tuolloisen sikakarjatalouden mittakaavat eivät voi mitenkään kilpailla nykyaikaisen tehotuotannon kanssa. Price kuvailee, kuinka kreikkalais-roomalainen eliitti erottautui rahvaasta valmistamalla sikaa monimutkaisilla ja eksoottisilla menetelmillä. Yksi tällaisista menetelmistä oli Pricen mukaan niin kutsuttu ”keskeytynyt kohtu” (*vulva eiectitia*). Kyseessä oli arvostettu herkku, joka valmistettiin hakkaamalla tiineenä olevaa emakkoa keskenmenoon saakka, minkä jälkeen keskenmennyt porsaansa sikiö valmistettiin ruuaksi.⁹⁸ Myös kasvissyönnin ja eläinten eettisemmän kohtelun puolesta puhunut kreikkalainen filosofi Plutarkhos on kuvannut vastaavanlaista menetelmää:

Meidän tulisi tappaa eläin sääliissä ja henkisessä ahdistuksessa, ei kohdellen sitä ankarasti tai kiduttamalla. Niin tekevät nyt monet, jotka työntävät tulikuumia vartaita sikojen kurkkuun, jotta veri puhdistuisi raudan avulla ja tekisi lihasta mureaa ja pehmeää virraten sen ympärillä. Toiset hyppäävät porsimista lähellä olevien emakkojen utareiden päälle ja potkivat niitä sekoittaakseen veren ja maidon ja tuhoutuneet sikiöt, jotta he voivat (oi Jumala!) ahmia eläimen tulehtuneimman osan.⁹⁹

Toinen Roomassa suosittu tapa oli sikojen pakkolihottaminen, jota muun muassa roomalainen kirjailija Varro on kuvannut seuraavasti:

Gallialaiset valmistavat yleensä parhaiten ja eniten sianlihaa. Merkki heidän erinomaisuudestaan on se, että joka vuosi kinkkuja, makkaroita, pekonia ja lapoja tuodaan edelleen Galliasta Roomaan. Gallialaisen kinkun koosta Cato on kirjoittanut seuraavat sanat: ”Italiassa insburit tuottavat kolmesta neljään tuhatta sianlihalapaa; he ovat tottuneet syöttämään sikojaan niin lihaviksi, etteivät ne pysty seisomaan omillaan tai kävelemään mihinkään. Joten kun he haluavat kuljettaa niitä jonnekin, ne laitetaan vaunuun.”¹⁰⁰

⁹⁴ Kitchell 2014, 151; Price 2020, 145.

⁹⁵ Price 2020, 144–147.

⁹⁶ Harden 2013, 103–105; Muun muassa kreikkalaisen historioitsija Herodotuksen teksteistä käy ilmi, että myös antiikin egyptiläiset suhtautuivat sikaan tabuna (Herod. *Hist.* 2.38–9; 2.47–8 (Harden 2013, 103–105)).

⁹⁷ Ks. Price 2020.

⁹⁸ Price 2020, 145–146.

⁹⁹ Plut. *De esu.* 996E–997A (Newmyer 2011, 108); Newmyer 2011, 105–106.

¹⁰⁰ Var. *Rer. rust.* 2.3 (Harden 2013, 152); Kitchell 2014, 151–152.

Kreikkalaiset ja roomalaiset käyttivät sikoja myös sodankäynnin välineinä. Muun muassa roomalainen kirjailija Polyainos on kuvannut megaralaisten sikojen kannalta epäeettistä neuvokkuutta Antigonus II Gonataksen piiritettyä kaupungin vuonna 266 eaa.:

Antigonus toi norsuja taisteluun Megaran piirityksen aikana. Mutta megaralaiset voitellivat sikoja tervalla ja sytyttivät ne tuleen, ja päästivät ne vapaaksi. Tulta kiljuen siat hyökkäsivät norsujen kimppuun: järkytyneinä ja epäjärjestykseen joutuneina norsut pakenivat kaikkiin suuntiin. Tämän jälkeen Antigonus määräsi intialaiset kasvattamaan sikoja yhdessä norsujen kanssa, jotta norsut tottuisivat näiden eläinten ulkoonäköön ja ääniin.¹⁰¹

Kitchell tuo myös esiin, että samoin kuin nykyään, jo antiikin aikana sikaa pidettiin yleisenä pilkkanimenä. Aikalaisesta kirjallisuudesta ja taiteesta löytyy muitakin sikaan liitettyjä negatiivisia assosiaatioita: muun muassa Semonides Amorgoslainen viittaa naisiin likaisina ja lihavana emakkoina.¹⁰² Antiikin kreikkalais-roomalaisten kaksijakoinen suhtautuminen sikaan toisaalta arvostettuna hyödykkeenä, toisaalta halveksittuna pilkanaiheena vaikuttaa monilta osin vastaavan nykyajan länsimaista suhtautumistapaa.

Edellä esitellyt käsitykset ja käytännöt osoittavat, että sikojen arvo antiikissa(kin) perustui lähinnä niiden taloudelliseen ja rituaaliseen hyötyarvoon – ei itseisarvoon. On kuitenkin syytä muistaa, etteivät edellä esitellyt julmat kuvaukset kreikkalais-roomalaisten käytännöistä edusta koko kuvaa heidän eläintenpidostaan, vaan useat aikakauden ajattelijat puhuivat jo tuolloin kasvissyönnin ja eläinoikeuksien puolesta.¹⁰³

Juutalaisten uskonnollisiin käytäntöihin, ja erityisesti sikatabuun, kreikkalais-roomalaiset suhtautuivat pääosin hämmästyneesti. Erityisesti sikaa himoaville roomalaisille juutalainen sikatabu näyttäytyi käsittämättömänä ja humoristisena, ja siitä tehtiin pilkanaihe juutalaisia vastaan.¹⁰⁴ Esimerkiksi roomalainen satiirikirjailija Juvenalis on sivaltanut seuraavasti:

[Maineikas timantti] annettiin kauan sitten lahjaksi barbaari Agrippalta hänen inestiselle sisarelleen siinä maassa, missä kuninkaat viettävät juhlasapatteja paljain jaloin ja missä pitkään vallitseva armeliaisuus sallii sikojen saavuttaa korkean iän.¹⁰⁵

Rosenblum mainitsee esimerkkinä myös roomalaisen kirjailija Petroniuksen, joka päätteli sikatabun johtuvan siitä, että juutalaiset palvovat ”sikajumalaa”. Juutalaiset tavat käännettiin Rosenblumin mukaan roomalaisten satiireissa päälaelleen ja asetettiin naurettavaan valoon,¹⁰⁶

¹⁰¹ Pol. *Strat.* 4.6.3 (Harden 2013, 139); Rosenblum 2016, 39; Price 2020, 150–151; Myös Kitchell (2014, 65) mainitsee, että antiikissa ajateltiin laajasti juuri sikojen ja hiirten kiljunnan kauhistuttavan norsuja.

¹⁰² Kitchell 2014, 151.

¹⁰³ Newmyer (2011) on esitellyt Homerin, Pythagoran, Diogenes Laertiuksen, Ovidin, Empedoklesin, Platon, Senecan, Plutarkhoksen ja Porfyryn esimerkkeinä antiikin ajattelijoina, jotka kirjoituksissaan puolustavat kasvissyöntiä ja eläinoikeuksia (Newmyer 2011, 97–111).

¹⁰⁴ Gruen & Goodman 2016, 318–319; Rosenblum 2016, 36; Price 2020, 160–161.

¹⁰⁵ Juv. *Sat.* 6.157–160 (Rosenblum 2016, 37); Gruen & Goodman 2016, 267.

¹⁰⁶ Rosenblum 2016, 36.

vaikkakaan juutalaiset eivät olleet ainoita kreikkalais-roomalaisten pilkanteon kohteita.¹⁰⁷ Edellä esitellyn kaltaiset roomalaisten satiiriset kuvaukset juutalaisista ovat lopulta melko viattomalta vaikuttavaa pilkantekoa. Gruenin & Goodmanin mukaan antiikin roomalaisten yleinen suhtautuminen juutalaisiin olikin pitkälti vähättelevää ja kummastelevaa, muttei kuitenkaan äärimmäistä.¹⁰⁸

Epäluulo kreikkalais-roomalaista kulttuuria kohtaan korosti juutalaisten sikavihaa, siitä huolimatta, että juutalaiset omaksuivat hellenistisiä vaikutteita – tai kenties juuri sen vuoksi. Vaikka juutalaiset säilyttivät vahvan juutalaisen identiteettinsä hellenistisen kulttuurin keskellä, monet heistä myös osallistuivat aktiivisesti kreikkalais-roomalaisten sosiaaliseen, kulttuuriseen ja uskonnolliseen elämään.¹⁰⁹ Sianlihan syömisestä kehittyi osoitus juutalaisen identiteetin hylkäämisestä¹¹⁰ ja sikatabun noudattamisesta tuli juutalainen ideaali.

Esimerkiksi 2. Makkabilaiskirjassa kuvataan tapauksia, joissa kunniallinen Eleasar ja äiti seitsemän poikansa kanssa valitsevat ennemmin väkivaltaisen marttyyrikuoleman kuin syövät sianlihaa (6:18–7:42). Kirja heijastaa Antiokhoksen kuningassuvun juutalaisiin kohdistamia vainoja ja luo vastakkainasettelua juutalaisen uskon ja hellenistisen ”barbaariuden” välillä.¹¹¹ Myös sisilialainen historioitsija Diodorus on kuvannut Antiokhos Epifaneen juutalaisvastaisia toimia, mikä on ollut omiaan kasvattamaan juutalaisten ja kreikkalais-roomalaisten sikakysymykseen kulminoituvaa pesäeroa:

Ja koska Epifanes oli järkyttynyt siitä, että tällaista vihaa kohdistettiin koko ihmiskuntaa vastaan, hän oli asettanut itselleen tehtäväksi murtaa heidän [juutalaisten] perinteiset käytäntönsä. Näin ollen hän uhrasi suuren sian perustajan kuvan ja Jumalan avoimen alttarin edessä ja vuodatti sen verta niiden päälle. Valmistettuaan sen lihan, hän määräsi, että heidän pyhät kirjansa, jotka sisälsivät muukalaisvihamieliset lait, tulisi kastella lihaliemellä; ja että lamppu, jota he kutsuvat sammumattomaksi ja joka palaa jatkuvasti tempelissä, tulisi sammuttaa; ja että ylipapin ja muiden juutalaisten tulisi pakotettuina osallistua [sian]lihan syömiseen.¹¹²

Rosenblum huomauttaa, ettei kertomusten historiallisuus ole niin tärkeä seikka kuin niiden vaikuttavuus. Juutalaisille kertomukset alkoivat symboloida sitä, kuinka todellinen marttyyri todistaa uskostaan valitsemalla ennemmin periaatteiden noudattamisen ja kuoleman kuin kompromissin tekemisen ja elämän.¹¹³

Kuten aiempi esimerkki Antiokhos Epifaneesta osoittaa, verrattain viattomalta vaikuttavan pilkanteon lisäksi juutalaisiin kohdistui antiikissa myös kovempaa suhtautumista. Gruenin

¹⁰⁷ Gruen & Goodman 2016, 319–320.

¹⁰⁸ Gruen & Goodman 2016, 266–267.

¹⁰⁹ Gruen & Goodman 2016, 42–43, 131.

¹¹⁰ Price 2020, 159–160.

¹¹¹ Gruen & Goodman 2016, 41–43.

¹¹² Diod. *Bibl. Hist.* 34/35.1.3–4 (Rosenblum 2016, 39); Price 2020, 160–161.

¹¹³ Rosenblum 2016, 40.

& Goodmanin mukaan esimerkiksi roomalainen senaattori ja historioitsija Cornelius Tacitus on kuuluisa juutalaisvastaisista kirjoituksistaan, joissa hän leimaa ryhmän muun muassa jumalien vihaamaksi ihmisroduksi sekä pahaksi ja himoon taipuvaiseksi kansaksi.¹¹⁴ Vuoden 38 jaa. Aleksandriassa juutalaisia vainottiin rajoittamalla heidän oikeuksiaan, sulkemalla heitä ghettoihin, kohdistamalla heihin väkivaltaa – ja pakottamalla heidät syömään sianlihaa. Lisäksi juutalaisia vainottiin muun muassa vuoden 40 jaa. Seleukiassa ja 59 jaa. Kesareassa.¹¹⁵

Eläminen hellenistisen kulttuurin ympäröimänä sekä kreikkalais-roomalaisten harjoittama sikapilkka ja vainot kehittivät juutalaisten kielteistä sikasymboliikkaa erityisesti roomalaisvaltaa kohtaan. Toisaalta juutalaisen sikatabun poikkeuksellisuus sikakeskeisessä kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa oli omiaan lisäämään ryhmien välistä eripuraa. Juutalaisten ja roomalaisten välinen vastakkainasettelun kierre innosti Pricen mukaan kumpaakin ryhmää olemaan stereotyyppisiä itsestään.¹¹⁶ Lopulta sika oli molemmille osapuolille sekä identiteetin ilmentäjä että pilkanaihe. Juutalaisten sikatabu, roomalaisvastaisuus sekä kreikkalais-roomalaisten näennäisen arvostava, mutta väkivaltaisiakin muotoja saanut suhtautuminen sikaan, auttavat osaltaan ymmärtämään Gerasan eksorsismikertomuksen sisältöä, mutta ne eivät yksin riitä selittämään sitä, miten kertomus syntyi ja päättyi osaksi kristittyjen pyhiä kirjoituksia.

3.2 Gerasan eksorsismikertomuksen synty ja varhainen merkitys

Markuksen evankeliumia pidetään yleisesti tutkijoiden keskuudessa synoptisista evankeliumeista varhaisimpana sekä keskeisenä lähdeaineistona Matteuksen ja Luukkaan evankeliumeille.¹¹⁷ Matteuksen ja Luukkaan versioita Gerasan eksorsismikertomuksesta voi siis pitää pitkälti Markuksen toisintona ja evankeliumien versiot (Mark. 5:1–20; Matt. 8:28–34; Luuk. 8:26–39) poikkeavatkin vain vähän toisistaan. Matteuksen evankeliumin versio on lyhin ja siinä kertomuksen tapahtumapaikkana toimii Gerasan sijaan Gadara. Matteuksen versiossa riivattuja miehiä mainitaan kaksi, toisin kuin Luukkaan ja Markuksen versioissa. Markuksen evankeliumissa sikojen tarkaksi määräksi mainitaan noin kaksituhatta, kun Matteuksen ja Luukkaan versioissa puhutaan vain suuresta (πολύς, ἱκόνος) laumasta. Koska Gerasan eksorsismikertomus ei ole erillinen itsenäinen teoksensa, vaan osa Markuksen evankeliumin kokonaisuutta, on syytä taustoittaa evankeliumin mahdollista kirjoittajaa ja aikaa, jossa se on kirjoitettu.

¹¹⁴ Gruen & Goodman 2016, 266–267.

¹¹⁵ Gruen & Goodman 2016, 313–314.

¹¹⁶ Price 2020, 162–163.

¹¹⁷ Barton & Muddiman 2001, 886.

John Barton & John Muddiman (2001) sekä Eugene M. Boring & Jennifer K. Cox (2006) pitävät epätodennäköisenä, että Markuksen evankeliumin kirjoittaja olisi ollut palestiinalainen juutalainen, sillä tämä osoittaa välinpitämättömyyttä ja tietämättömyyttä Palestiinan maantiedettä sekä juutalaisia tapoja ja lakeja kohtaan.¹¹⁸ Adela Y. Collins (2007) ei pidä edellä mainitun kaltaisia perusteluja riittävän vakuuttavina osoittamaan, ettei Markuksen evankeliumin kirjoittaja ollut juutalainen.¹¹⁹ Vaikka Markuksen evankeliumin kirjoittajan taustoista ei ole varmuutta, Boring & Cox arvioivat, että Markuksen yhteisöön kuului todennäköisesti sekä juutalaisia että pakanoita, joille kyseisten ryhmien yhdistäminen samaan seurakuntaan oli tärkeää.¹²⁰ On mielenkiintoista, että selvän juutalaisen näkökulman omaava sekä juutalaiskristittyjen ja ei-juutalaisten välistä vastakkainasettelua korostava kertomus on päätynyt Markuksen evankeliumiin, jonka lukijakunnalle näiden ryhmien yhdistämistä on tutkimuksessa pidetty tärkeänä ja jonka kirjoittajan juutalaistaustaisuudesta ei ole varmuutta.

Markuksen evankeliumi, ja siten myös Gerasan eksorsismikertomuksen, varhaisin säilynyt kirjallinen muoto on perinteisesti ajoitettu Jerusalemin toisen temppelin tuhoutumisajankohdan tienoille noin 60–80 jaa., mutta tutkimuksessa ei olla päästy yksimielisyyteen siitä, onko evankeliumi kirjoitettu juuri ennen tuhoa, sen aikana vai sen jälkeen.¹²¹ Tutkimuksissa Markuksen evankeliumista on löydetty monia yhtymäkohtia sen kirjoitusajankohdan historiallisiin tapahtumiin: Roomassa käytiin sisällissota vuosina 58–60 jaa., vakavat maanjäristykset koettelivat Roomaa 60-luvun alkupuolella, kristittyjä vainottiin syytettyinä Rooman palosta vuonna 64 jaa., juutalaisia joukkomurhattiin ja vangittiin kaikkialla Syyriassa vuoden 66 jaa. juutalaissodassa ja lopulta Rooman armeija tukahdutti Palestiinassa syntyneen kapinan ja tuhosi Jerusalemin sekä sen temppelin vuonna 70 jaa.¹²² Koska evankeliumin tarkasta ajankohdasta ei ole saavutettu tutkimuksessa konsensusta, ei ole järkevää pyrkiä liittämään spesifejä historiallisia tapahtumia Markuksen evankeliumiin tai sen sisältämään Gerasan eksorsismikertomukseen.

Collinsin mukaan erityisesti Markuksen evankeliumin 13. luvun eskatologiset kuvaukset ja viittaukset vainoihin voidaan liittää ajan historiallisiin tapahtumiin, mutta hän toteaa samalla, että ne voivat myös olla vain tyypillistä eskatologista ”lorea”, vailla historiallisia yhtymäkohtia. Lukijoiden on helppo liittää apokalyptiset kuvaukset oman aikansa historiallisiin tilanteisiin,

¹¹⁸ Barton & Muddiman 2001, 886; Boring & Cox 2006, 20.

¹¹⁹ Collins 2007, 6.

¹²⁰ Boring & Cox 2006, 16.

¹²¹ Boring & Cox 2006, 14; Collins 2007, 11.

¹²² Boring & Cox 2006, 14–15; Collins 2007, 12.

mutta Collinsin mukaan niiden ensisijainen tarkoitus on ollut kuvata viimeisten aikojen tapahtumia.¹²³ Collinsin skeptisyys evankeliumiin tietoisesti liitetyistä historiallisista viittauksista näkyy myös hänen näkemyksissään Gerasan eksorsismikertomuksen varhaisista merkityksistä, joihin palaan myöhemmin tässä luvussa.

Tutkimuksessa on esitetty monenlaisia teorioita Gerasan eksorsismikertomuksen alkuperästä. Sekä Boring & Cox että Collins ovat yhtä mieltä siitä, ettei kertomus ole alun perin Markuksen evankeliumin kirjoittajan kirjoittama, vaan peräisin ei-markuslaisesta (*non-markan, pre-markan*) lähteestä.¹²⁴ Boringin & Coxin mukaan kertomukseen on ”matkan varrella” kehräntynyt juutalaisille ja juutalaiskristityille mieluisia roomalaisvastaisia viittauksia, ja Markuksen evankeliumin kirjoittaja on lopulta liittänyt sen osaksi kristologista narratiiviaan.¹²⁵ Collins puolestaan tuo esiin, että kertomusta on tutkimuksessa pidetty muun muassa 1) yhtenä Markuksen evankeliumin kirjoittajan kertomuskokoelmiin kuuluneista ihmekertomuksista, 2) alun perin juutalaisena ja vasta myöhemmin Jeesukseen liitettynä kertomuksena sekä 3) alun perin hellenistis-juutalaiskristillisenä suullisena kertomuksena, josta erinäisten vaiheiden kautta muodostui ensin epifaaninen eksorsismikertomus ja sitten kertomus missiosta (*story about mission*) eli Jeesuksen julkisen toiminnan levittäytymisestä koskemaan myös ei-juutalaisia. Collins itse pitää tarpeettomana yrittää rekonstruoida kertomuksen ei-markuslaisia vaiheita.¹²⁶

Gerasan eksorsismikertomuksessa on useita yhtymäkohtia antiikin juutalaisten ja roomalaisten väliseen ”sikasiistaan”, mikä viittaisi siihen, että joko kertomuksen ei-markuslainen versio on sisältänyt vahvan juutalaisen perspektiivin tai sitten Markuksen evankeliumin kirjoittaja on liittänyt sen osaksi aikalaisten juutalaiskristittyjen roomalaisvastaisuutta. Yksi keskeisistä roomalaisviitteistä kertomuksessa on demonien nimi ”Legioona”, joka on selvä viittaus Rooman armeijan joukkoihin.¹²⁷ Boringin & Coxin ja Collinsin mukaan kertomuksessa viitataan villisikakuvin varustettuun Rooman keisarin 10. legioonaan, joka miehitti Palestiinaa 17–66 jaa. Sikojen ja demonien tuhoaminen näyttäytyisi tässä valossa voimakkaana vertauskuvana roomalaisvallan kukistamisesta.¹²⁸ Kommentaattorit eivät unohda mainita, että antiikin juutalaisille sika oli saastainen eläin, jonka tuhoutumista kertomuksessa ei nähty aikalaiskontekstissaan ongelmallisena.¹²⁹

¹²³ Collins 2007, 12.

¹²⁴ Boring & Cox 2006, 149; Collins 2007, 266.

¹²⁵ Boring & Cox 2006, 150.

¹²⁶ Collins 2007, 266.

¹²⁷ Barton & Muddiman 2001, 897; Boring & Cox 2006, 151; Collins 2007, 269; Collinsin mukaan sana *legio* voi viitata myös ”vieraan valtion joukkoihin”, ”armeijaan” tai ”suureen miesjoukkoon”.

¹²⁸ Boring & Cox 2006, 151; Collins 2007, 269.

¹²⁹ Barton & Muddiman 2001, 897; Boring & Cox 2006, 152; Collins 2007, 271.

Vaikka Gerasan eksorsismikertomuksen yhtymäkohdat juutalaiskristittyjen roomalaisvastaisuuteen ja juutalaiseen sikatabuun ovat ilmeisiä, Boring & Cox ja Collins pitävät kertomuksen sosiopoliittisia ulottuvuuksia vain kertomuksen sivujuonteena. Boring & Cox myöntävät, että kertomusta on tuskin pystytty ilmestymisajankohtanaan lukemaan ilman poliittisia miellelyhtymiä, mutta kertomus on osa Markuksen evankeliumin laajempaa eskatologista narratiivia.¹³⁰ Collins pitää puolestaan todennäköisempänä, että kertomuksen varhainen yleisö on lukenut kertomusta ennen kaikkea kamppailuna Jeesuksen ja Saatanan välillä, ei juutalaiskristittyjen ja roomalaisvallan välillä.¹³¹

On totta, ettei Gerasan eksorsismikertomusta voi pelkistää pelkäksi heijastukseksi 60–70-luvun jännitteistä, mutten vähätelisi niiden mahdollista vaikutusta kertomuksen muotoon tai sen ilmestymisajankohtanaan saamiin merkityksiin. Vaikka eskatologiset teemat olisivatkin olleet Markuksen evankeliumin kirjoittajalle sosiopoliittisia teemoja ensisijaisempia, en voi olla näkemättä yhteyttä aikalaistapahtumien ja Gerasan eksorsismikertomuksen välillä. Vaikkei kirjoittaja olisikaan tietoisesti pyrkinyt liittämään spesifejä tiedossaan olleita aikaistapahtumia kertomukseen, en pidä lainkaan mahdottomana sitä, etteikö ajan historiallisiin tapahtumiin nivoutuva juutalaisten ja juutalaiskristittyjen piirissä vallinnut roomalaisvastaisuus olisi vaikuttanut siihen. Boring & Cox ja Collins ovat kuitenkin oikeassa siinä, etteivät varhaiset tulkitsijat pysähtyneet ainoastaan kertomuksen sisältämän roomalaisvastaisuuden äärelle. Luvussa 4.1 esittelen antiikin kirkkoisien tulkintoja Gerasan eksorsismikertomuksesta, jotka osoittavat, että kertomusta on alettu tulkitsemaan jo melko varhain allegoriana muihin teemoihin liittyen.

Gerasan eksorsismikertomuksen historiallisten taustojen, syntykontekstin ja varhaisten merkitysten tunteminen auttaa ymmärtämään, miksi tämän kaltainen kertomus on ylipäätään olemassa ja miksi Markuksen evankeliumin kirjoittaja ei ole kiinnittänyt huomiota siinä ilmeviin nykylukijalle ilmeisiin eläineettisiin ongelmiin. Vaikka kertomuksen synnyllä ja varhaisella merkityksellä on joitain yhtymäkohtia sen kirjoitusajan historialliseen todellisuuteen, pidän hyvin epätodennäköisenä, että kyseessä olisi kuvaus tositapahtumista. Kysymys siitä, onko historiallinen Jeesus todellisuudessa aikoinaan osallistunut kertomuksessa kuvatun kaltaiseen sikojen kaltoinkohteluun, ei ole tämän tutkielman kontekstissa relevantti. Olennaisempi on kysymys siitä, millainen kertomuksen tulkintahistoria on, miten kertomusta tulkitaan nykykontekstissa ja miten siitä tehdyt tulkinnat heijastavat ja toisaalta muovaavat käsityksiämme siasta ja eläimistä yleensä.

¹³⁰ Boring & Cox 2006, 151.

¹³¹ Collins 2007, 269–270.

4 Sivuutettu sika – tulkintoja Gerasan kertomuksesta

Nykyisessä raamatuntutkimuksessa on yleisesti hyväksytty ajatus siitä, että kaikki tulkinta on kontekstisidonnaista. Tulkinnat toisaalta heijastavat tulkitsijan omaa todellisuutta, ja toisaalta muokkaavat käsitystämme todellisuudesta. Antiikin kirkkoisien antroposentriset tulkinnat Gerasan eksorsismikertomuksesta ovat jättäneet jälkensä aina 2000-luvulla tehtyihin tulkintoihin asti. Nämä nykytulkinnat ovat yhä eläineettisesti ongelmallisia, huolimatta viime vuosikymmeninä kasvaneesta ekotietoisuudesta. Ne jakautuvat kahteen leiriin, joita voisi kuvata ”perinteiseksi” ja ”näennäisen progressiiviseksi”. Perinteiset tulkinnat toisintavat avoimesti jo antiikin tulkinnoista tuttua antroposentrista maailmankuvaa ja instrumentaalista eläinkäsitystä. Näennäisesti progressiiviset tulkinnat pyrkivät ekomyönteisyyteen, mutta tulkitsijan tiedostettu tai tiedostamaton tarve ylläpitää käsitystä vihreästä Raamatusta tai eko-Jeesuksesta johtavat Gerasan sikojen kohtalon oikeuttamiseen tai selittelyyn, aivan kuten antroposentrisissäkin tulkinnoissa. Nykykontekstissa tällaisten muunlaiset sivuuttavien tulkintojen tekeminen on vastuutonta, sillä niiden avulla voidaan oikeuttaa tai ohittaa esimerkiksi tuotantoeläimiin kohdistuvia ongelmia. Vastuullisessa tulkinnassa muunlaisia – tässä tapauksessa sikoja – ei sivuuteta, vaan niiden kohtalo tuodaan rehellisesti esiin. Luvussa 4.1 esittelen antiikin kirkkoisien ja luvussa 4.2 2000-luvun teologioiden tulkintoja Gerasan eksorsismikertomuksesta. Arvioin ja vertailen tulkintoja kriittisesti eläineettisestä näkökulmasta. Tulkintojen esittelyssä nousee esiin myös Earth Bible -lähestymistapaan kuuluva antroposentrisyyden epäileminen ja Maayhteisön sorron tunnistaminen.¹³² Luvussa 4.3 etsin suuntaviittoja kohti vastuullisempaa ja ekologisesti eettisempää tulkintatapaa. Lisäksi pyrin jäljittämään Gerasan sikojen sivuutetun ääneen luomalla kuvauksen Gerasan eksorsismikertomuksesta sikojen näkökulmasta.

4.1 Antiikin kirkkoisien tulkintoja

Tässä luvussa esittelen kolmen keskeisen antiikissa vaikuttaneen kirkkoisän: Tertullianuksen (160–220), Johannes Krysostomoksen (349–407) sekä Aurelius Augustinuksen (354–430), tulkintoja Gerasan eksorsismikertomuksesta. Tertullianus oli korkeasti koulutettu afrikkalainen kirkkoisä, joka vaikutti huomattavasti varhaisen läntisen kirkon kehittymiseen.¹³³ Krysostomos on puolestaan erityisesti laajasta saarnatuotannostaan tunnettu 300-luvun lopulla toiminut Konstantinopolin arkkipiispa, jonka elinaikana sekä uskonnolliset että poliittiset valtasuhteet

¹³² Ks. Habel 2008, 4–5 tai luku 2.2.

¹³³ Sider 2001, xi–xii.

olivat Rooman valtakunnassa murroksessa.¹³⁴ Krysostomoksen kanssa samoihin aikoihin elänyt Augustinus oli Tertullianuksen tavoin afrikkalainen kirkkoisä ja ”ensimmäinen kristillinen filosofi”,¹³⁵ jolla on ollut merkittävä vaikutus läntiseen kristilliseen ajatteluun.

Tertullianus sivuaa Gerasan eksorsismikertomusta teoksessaan *De fuga in persecutione*, jossa hän käsittelee kysymystä siitä, onko kristittyjen soveliasta vältellä heihin kohdistettua vainoa vai ei. Teos heijastelee varhaisten kristittyjen huolia mahdollisesta vainon kohteeksi joutumisesta.¹³⁶ Tertullianus suhtautuu teoksessaan kielteisesti siihen, että kristityt välttelisivät vainotuksi tuleamista, sillä hän näkee, ettei vaino ”koskaan tapahdu ilman Jumalan tahtoa, ja on sopivaa – ja joskus jopa välttämätöntä – että hän tekee niin [sallii vainon] palvelijoidensa hyväksynnän tai tuomitsemisen vuoksi”.¹³⁷ Maailmassa oleva pahuus on siis Tertullianuksen mukaan Jumalan sallimusta, jonka välittäjänä Paholainen toimii. Kristittyjen kohtaama vaino ja vastoinkäymiset puolestaan ovat eräänlainen testi uskollisuudesta Jumalaa kohtaan tai valinnanpaikka Jumalan seuraamisen ja hylkäämisen välillä. Tästä esimerkkinä Tertullianus pitää Jobin kertomusta:

Saatanalla ei voi olla valtaa elävän Jumalan palvelijoihin, ellei Herra salli sitä joko, jotta Paholainen voidaan tuhota valittujen uskon voitolla kiusauksista, tai että jotkut ihmiset voivat paljastua lankeemuksensa myötä kuuluneen jo kauan sitten Saatanalle. Tätä varten meillä on esimerkki Jobista, jolle Paholainen ei olisi koskaan voinut lähettää kiusausta, ellei hän olisi saanut Jumalalta voimaa tehdä niin.¹³⁸

Jobin kertomukseen viittaaminen Gerasan eksorsismikertomuksen yhteydessä toistuu muissakin varhaisissa ja nykyaikaisissa tulkinnoissa, joihin palaan myöhemmin tässä luvussa sekä luvussa 4.2. Jobin kertomukseen ja Tertullianuksen vainon tematiikkaan liittyvä käsitys Jumalan sallimuksesta Paholaisen toiminnan taustalla on keskeisesti läsnä myös hänen tulkinnassaan Gerasan eksorsismikertomuksesta:

Paholainen ja hänen joukkonsa eivät olisi saaneet valtaansa edes sikalaumaa, ellei Jumala olisi sitä niille antanut; vielä vähemmän niillä on valtaa Jumalan laumaan. Menisin niin pitkälle, että sanoisin, että Jumala oli laskenut sian nahan harjakset yhtä tarkasti kuin pyhien pään hiukset. Paholaisella on valtaa, jota voitaisiin kutsua hänen omakseen, vain niiden yli, jotka eivät enää kuulu Jumalalle, pakanat, joita Jumala pitää kerta kaikkiaan ämpärin pisarana, riihen lattian tomuna, sylkenä suussa – ja siten täysin hyödyttöminä Paholaiselle annettuina.¹³⁹

Tertullianus ei tulkinnassaan kiinnitä huomiota sen enempää sikojen kuin riivatun miehen kohtaloon, vaan siihen, miten kertomus tukee retorisesti hänen käsitystään Jumalan kaikkivaltiuudesta. Tertullianuksen tulkinta antaa kuitenkin ymmärtää, että siat ovat arvottomia ja

¹³⁴ Allen & Mayer 1999, 1–2, 7–8.

¹³⁵ Matthews 2005, 7–8.

¹³⁶ Sider 2001, 137–138.

¹³⁷ Tert. *De fuga*. 1:3 (Arbesmann, Daly & Quain 1959, 276).

¹³⁸ Tert. *De fuga*. 2:2–3 (Arbesmann, Daly & Quain 1959, 278–279).

¹³⁹ Tert. *De fuga*. 2:6 (Arbesmann, Daly & Quain 1959, 280).

pakanoiden tavoin ”Jumalalle kuulumattomia” eläimiä, joiden kohtalo kertomuksessa on Jumalan tahdon mukainen. Teksti sisältää myös argumentteja ihmisen ja muunlaisen yleiseen hierarkiaan liittyen. Sen lisäksi, että Paholaisella on Tertullianuksen mukaan vähemmän valtaa kristittyihin kuin eläimiin, hän toteaa:

Ja voit uskoa sen [että Jumala yksin päättää vainotuksi tulemisesta], jos todella uskot Jumalaan, jonka tahdosta ei edes arvoton varpunen putoa maahan. Ja varmasti, me olemme enemmän kuin varpusparvi.¹⁴⁰

Molemmat argumentit, erityisesti jälkimmäinen, ovat hyvin samantyyppisiä kuin Jeesuksen lintu- ja varpusvertaukset (Matt. 6:26; Matt. 10:31; Luuk. 12:7), jotka nekin korostavat ihmisen arvoa Jumalan silmissä suhteessa eläimiin. Myös Bauckham on tahollaan nostanut esiin, kuinka kaikki Jeesuksen Uudessa testamentissa eläimiin viittaavat puheet sisältävät argumentin siitä, että ihminen on eläintä arvokkaampi. Hänen mukaansa tällainen arvottava argumentointi on tyypillistä myös rabbiinisessa kirjallisuudessa ja todennäköisesti vakiinnuttanut asemansa Jeesuksen ajan yleisessä juutalaisessa ajattelussa.¹⁴¹ Robert D. Siderin (2001) mukaan Tertullianus oli taustoiltaan pakana, joka jossain kohtaa elämäänsä kääntyi kehittyvän katolilaisuuden ja sittemmin karismaattisen montanismin puolustajaksi.¹⁴² Tertullianuksen kohdalla pidän hänen ei-juutalaisen taustansa huomioon ottaen todennäköisempänä, että hän on omaksunut argumenttinsa ihmisten ja muunlaisien välisestä hierarkiasta ennemmin varhaiskristillisestä kirjallisuudesta ja ”ajan hengestä” kuin rabbiinisesta kirjallisuudesta.

Krysostomoksen tulkinta Gerasan eksorsismikertomuksesta sisältää samankaltaisuuksia Tertullianuksen tulkinnan kanssa, mutta sillä on omat kontekstuaaliset ominaispiirteensä. Krysostomos vaikutti 300-luvulla aikana, jolloin Rooman valtakunta ja koko antiikin maailma olivat murroksessa. Kristinusko oli kasvattanut suosiotaan, mutta se ei ollut vielä Rooman valtauskonto, vaan kamppaili asemastaan muun muassa keisarillisen kultin ja juutalaisuuden kanssa.¹⁴³ Kenties tämän uskontojen välisen kilpailutilanteen sekä juutalaisuuden ja kristinuskon eriytymisprosessin vuoksi Krysostomoksen tulkinnan keskiössä ovat hänen antisemitistiset asenteensa.

Krysostomos tulkitsee Gerasan kertomusta teoksessaan *Adversus Iudaeos*. Motiivi teoksen kirjoittamiselle on hänen mukaansa sen vastustaminen, että ”monet kunnioittavat juutalaisia ja ajattelevat, että heidän nykyinen elämäntapansa on kunnioitettava”.¹⁴⁴ Teoksessaan Krysostomos herjaa kovasanaisesti juutalaisia ja tekee selväksi, ettei hän pidä hyväksyttävänä sitä, että

¹⁴⁰ Tert. *De fuga*. 3:2 (Arbesmann, Daly & Quain 1959, 282).

¹⁴¹ Bauckham 2011, 94.

¹⁴² Sider 2001, xi.

¹⁴³ Allen & Mayer 2000, 3.

¹⁴⁴ Krys. *Adv. Iud.* I, 3:1 (Harkins 1999, 10).

kristityt ovat missään tekemisissä heidän kanssaan tai harjoittavat juutalaisia tapoja. Hän kuvaa juutalaisia muun muassa näyttelijöinä ja porttoina, synagogia vastaavasti teattereina ja bordelleina.¹⁴⁵ Kirkko on Krysostomoksen retoriikassa tällaisen leväperäisen ja maallisen juutalaisuuden kurinalainen ja Jumalaa pelkäävä vastakohta:

Mutta synagoga ei ole vain bordelli ja teatteri; se on myös rosvojen luola ja majapaikka villieläimille. --- Kirkkomme eivät ole sellaisia; ne ovat todella kauhistuttavia ja täynnä pelkoa. Jumalan läsnäolo tekee paikasta pelottavan, koska hänellä on valta elämään ja kuolemaan. Kirkoissamme kuulemme lukemattomia puheita iankaikkisista rangaistuksista, tulivirroista, myrkyllisestä matosta, siteistä, jotka eivät voi katketa ja ulkoisesta pimeydestä. Mutta juutalaiset eivät tiedä tai haaveile näistä asioista. He elävät vatsaansa varten ja ihmettelevät suu ammolleen tämän maailman asioita Heidän tilansa ei ole parempi kuin sikojen tai vuohtien heidän järjestöjen tapojensa ja liiallisen ahneutensa vuoksi.¹⁴⁶

Mielenkiintoista on, että Krysostomos käyttää juutalaisia vastaan samantyyppistä sikapilkkaa kuin antiikin roomalaiset (ks. luku 3.1) kuvatessaan heitä sikojen kaltaisina – ”ahneina” ja ”vatsaansa varten elävinä”. Vaikka Krysostomos luo teoksessaan pesäeroa juutalaisuuden ja kristinuskon välille, niin siitä käy myös ilmi, että kyseiset uskonnot olivat vielä 300-luvulla aktiivisessa vuorovaikutuksessa toistensa kanssa. Hän viittaa pitkin teostaan kristittyihin, jotka viettävät aikaa juutalaisten kanssa ja suhtautuvat heihin ja heidän tapoihinsa myönteisesti.¹⁴⁷ Osa juutalaiskristityistä saattoi Krysostomoksen aikaan edelleen noudattaa juutalaisia ruokasäädöksiä ja suhtautua sikaan vältellen, jopa inhoten. Tästä huolimatta – tai juuri sen vuoksi – Krysostomos valjastaa juutalaisten sikakielteisyyden heitä itseään vastaan, kuvailemalla juutalaisia sikoihin liitetyillä negatiivisilla ominaisuuksilla. Tulkinnassaan Gerasan eksorsismikertomuksesta Krysostomos ei kuitenkaan samaista juutalaisia sikoihin, vaan demoneihin.

Ennen Gerasan eksorsismikertomukseen viittaamista Krysostomos kirjaimellisesti ”demonisoi” juutalaisia. Hän esimerkiksi mainitsee, kuinka juutalaiset ”tappoivat lapsiaan omin käsin, osoittaakseen kunniaa kostonhimoisille demoneille, elämämme vihollisille”.¹⁴⁸ Ajatus siitä, että juutalaiset palvovat ja edustavat demoneja, perustuu Krysostomoksen retoriikassa siihen, että juutalaiset ovat syyllisiä ”Jumalan tappamiseen”:

Jos joku olisi tappanut poikasi, kestäisitkö katsoa häntä tai ottaa vastaan hänen tervehdyksensä? Etkö karttaisi häntä kuin häijyä demonia, kuin itse Paholaista? He tappoivat Herrasi Pojan; rohkenetko mennä heidän kanssaan saman katon alle? Kun hänet oli surmattu, hän osoitti sinulle niin suurta kunniaa, että hän teki sinusta veljensä ja perillisensä. Mutta sinä häpäiset häntä niin paljon, että kunnioitat heitä, jotka ristiinnaulitsivat hänet, että vietät heidän kanssaan juhlia, menet heidän saastaisiin paikkoihinsa, astut sisään heidän epäpuhtaista ovistaan ja jaat pöytäsi demonien kanssa. Olen vakuuttunut siitä, että juutalaisten paastoa voi kutsua demonien pöydäksi, koska he tappoivat Jumalan. Jos juutalaiset toimivat Jumalaa vastaan, eivätkö he silloin palvele demoneja? Etsitkö demoneja parantamaan sinut?¹⁴⁹

¹⁴⁵ Krys. *Adv. Iud.* I, 2:7; I, 3:1 (Harkins 1999, 9–10).

¹⁴⁶ Krys. *Adv. Iud.* I, 3:1; 4:1 (Harkins 1999, 10, 14).

¹⁴⁷ Ks. esim. Krys. *Adv. Iud.* VIII, 8:7–9 (Harkins 1999, 10, 237–238).

¹⁴⁸ Krys. *Adv. Iud.* I, 6:8 (Harkins 1999, 25).

¹⁴⁹ Krys. *Adv. Iud.* I, 7:5 (Harkins 1999, 28).

Krysostomos tulkitsee Gerasan eksorsismikertomuksen varoittavana esimerkkinä demonien ominaisuuksista ja siitä, mihin demonien puoleen kääntyminen voi johtaa. Koska Krysostomos samaistaa juutalaiset¹⁵⁰ demoneihin, hän viittaa demonikuvauksillaan käsityksiinsä juutalaisten ominaisuuksista ja seurauksista, joihin juutalaisten kanssa vuorovaikutuksessa oleminen johtaa:

Kun Kristus salli demonien mennä sikojen sisään, heti ne syöksyivät mereen. --- Demonit osaavat suunnitella ja tehdä paha, eivät parantaa. --- Vaikka ne voisivat parantaa ja haluaisivatkin tehdä niin – mikä on mahdotonta – sinun ei pidä ottaa tuhoutumatonta ja loputonta rangaistusta vastineeksi pienestä hyödystä, joka voidaan pian tuhota. --- Vihaatko Jumalaa, joka loi ruumiisi, ja huudatko avuksesi demonia, joka juonittelee sinua vastaan? --- Kidnappaajat houkuttelevat usein pieniä poikia tarjoamalla heille makeisia, kakkuja, marmoreita ja muita sellaisia asioita; sitten he riistävät heiltä heidän vapautensa ja henkensä. Samoin demonit lupaavat parantaa raajan ja sitten syöksevät koko pelastuksen meren syvyyksiin. --- Hän [Kristus] antoi demoneille luvan mennä sikalaumaan, ja demonit ajoivat koko lauman alas kalliolta ja hukuttivat ne. Hän teki tämän, jotta tietäisit, että demonit olisivat tehneet samoin ihmisille ja hukuttaneet heidät, jos Jumala olisi sallinut niiden tehdä niin. Mutta hän hillitsi demonit, pysäytti ne, ja kielsi niitä tekemästä mitään sellaista. Kun ne olivat saaneet vallan sioista, demonit tekivät täysin selväksi, mitä ne olisivat tehneet meille. Jos ne eivät säästäneet sikoja, on enemmän kuin varmaa etteivät ne olisi pitäneet käsiään erossa meistä. Sen tähden, rakkaani, älkää antako pahojen henkien petosten viedä teitä mennessään, vaan pysykää lujina Jumalan pelossanne.¹⁵¹

Krysostomos ei ole tulkinnassaan kiinnostunut sikojen kohtalosta, eikä hän esitä minkäänlaisia argumentteja ihmisten ja eläinten väliseen hierarkiaan liittyen, toisin kuin Tertullianus. Sikojen kohtalo toimii hänellä vain esimerkkinä demonien tuhovoimien mittakaavasta. Samantyyppinen tulkinta toistuu myös nykytulkinnoissa (ks. luku 4.2). Vertaus Jobin kertomukseen yhdistää kuitenkin Krysostomoksen ja Tertullianuksen tulkintoja:

Kaikin tavoin pyrkikäämme pitämään itsemme vapaina jumalattomuudesta. Eikö Job olisi voinut totella vaimoan, pilkata Jumalaa ja päästä eroon häntä kohdanneesta onnettomuudesta? ”Kiroa Jumala ja kuole”, vaimo sanoi. Mutta Job valitsi ennemmin kärsimyksen ja kuihtumisen; hän päätti kestää sen sietämättömän iskun mielummin kuin pilkata ja vapautua häntä kohtaavista vaaroista. Teidän täytyy jäljitellä häntä.¹⁵²

On yllättävää, että sekä Krysostomos että Tertullianus näkevät Gerasan eksorsismikertomuksen ja Jobin kertomuksen valinnanpaikan arkkityyppinä, sillä niin Job, demonien riivaama mies kuin sikalaumakin joutuvat tahtomattaan ylikuonnollisten voimien uhriksi. Heidän mahdollisuutensa vaikuttaa kohtaloonsa myönteisesti ovat rajalliset, elleivät olemattomat. Krysostomoksen ja Tertullianuksen tulkinnoissa yhdistyy ajatus siitä, että vastoinikäymisten ja kärsimyksen perimmäinen tarkoitus on koetella ihmisen uskoa ja luottamusta Jumalaan.

Krysostomoksen kanssa pitkälti samaan aikaan vaikuttanut Augustinus viittaa Gerasan eksorsismikertomukseen useissa eri teoksissaan. Muun muassa teoksessaan *Contra Julianum* Augustinus viittaa kertomukseen lyhyesti kirjoittaen, että ”demonien legionalla ei olisi voinut

¹⁵⁰ Juutalaisten lisäksi Krysostomos viittaa myös pakanoiden kanssa veljeilyn haitallisuuteen (ks. esim. Krys. *Adv. Iud.* I, 7:7 (Harkins 1999, 29)). Teoksen pääpaino on kuitenkin juutalaisten ja juutalaisuuden kritisoimisessa.

¹⁵¹ Krys. *Adv. Iud.* I, 7:5–6, 10; VIII, 8:6 (Harkins 1999, 28–31, 236–237).

¹⁵² Krys. *Adv. Iud.* I, 7:11 (Harkins 1999, 31).

olla valtaa edes sikoihin, ellei Kristus olisi suostunut heidän pyyntöihinsä”.¹⁵³ Viittauksessa toistuu sama ajatus kuin Tertullianuksella, Krysostomoksella ja useilla nykytulkitsijoilla – Jumala ja Kristus ovat demoneita voimakkaampia. Augustinuksen tunnetumpi viittaus Gerasan eksorsismikertomukseen löytyy kuitenkin hänen teoksestaan *De moribus ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum*, jossa hänen tulkintansa linkittyy manikealaisten uskonoppien vastustamiseen:

Kristus itse osoittaa, että pidättäytyminen eläinten tappamisesta ja kasvien tuhoamisesta on taikauskon hui-pentuma, sillä katsoessaan, ettei meillä ole yhteisiä oikeuksia eläinten ja puiden kanssa, hän lähetti pahat henget sikalaumaan ja kirous kuihdutti puun, josta hän ei löytänyt hedelmää.¹⁵⁴

Augustinuksen mukaan Gerasan eksorsismikertomus on osoitus siitä, ettei ihmisillä ole velvol-lisuuksia muunlaisia kohtaan. Antroposentrismi ja instrumentaalinen eläinkäsitys ovat Augus-tinuksen tulkinnassa vahvasti läsnä – hänen lähtökohtanaan on, etteivät muunlaiset jaa ihmisen kanssa samoja oikeuksia. Hänen mukaansa Jeesus olisi kyllä säästänyt sikalauman ja viiku-napuun hengen, mikäli tämä olisi ajatellut niiden kuuluvan kanssaan ”jaettujen oikeuksien yh-teisöön” (*iuris societate coniuncti*), kuten ihmiset, joita Jeesus paransi.¹⁵⁵ Augustinuksen ant-roposentrinen ja hierarkkinen maailmankuva sekä instrumentaalinen suhtautuminen muunlaji-siin tulee esiin myös hänen muussa kirjallisessa tuotannossaan. Teoksessaan *De civitate Dei* Augustinus esimerkiksi perustelee kotitalouksien ideaalia sisäistä hierarkiaa, jossa vaimo on alisteinen miehelleen ja lapsi vanhemmilleen, luomistyössä ilmenevällä hierarkialla:

Tämä perhejärjestely on luonnon määräämä, ja mitä Jumala tarkoitti luodessaan ihmisen: ”Hallitkoon hän meren kaloja ja taivaalla lentäviä lintuja sekä kaikkia maan päällä matelevia olentoja.” Sillä Hän ei halunnut järjellisten olentojen, jotka on luotu Hänen omaksi kuvakseen, hallitsevan muita kuin järjettömiä olentoja: ei [Hän halunnut] ihmisen [hallitsevan] ihmistä, vaan ihmisen eläimiä.¹⁵⁶

Mark Wiebe (2016) on tuonut esiin, että Augustinuksen tulkitseminen ekologisiin teemoihin liittyen on ollut tutkijoiden keskuudessa hyvin kahtiajakautunutta: osa tutkijoista pitää Augus-tinusta keskeisenä syypäänä tuhoisaan länsimaiseen valtavirta-ajatteluun, kun taas osa on löy-tänyt hänen teoksistaan merkittäviä myönteisiä ekologisia oivalluksia. Wiebe painottaa, että Augustinusta tutkiessa on tunnustettava hänen ajattelunsa puutteet, mutta samalla pidättäydyt-tävä niiden vääristelystä tai liioittelusta.¹⁵⁷ En kuitenkaan pidä liioiteltuna esimerkiksi McLaughlinin väitettä siitä, että Augustinuksella on ollut Aristoteleen tavoin merkittävä vaiku-tus Akvinolaisen teologiaan, joka on puolestaan jättänyt pysyvän jäljen kristilliseen valtavirta-

¹⁵³ Aug. *C. Jul.* IV, 7:38 (Schumacher 1957, 201).

¹⁵⁴ Aug. *De Moribus.* II, 17:54 (Gallagher & Gallagher 1966, 102).

¹⁵⁵ Aug. *De Moribus.* II, 17:54 (Bauer 1992, 137; Gallagher & Gallagher 1996, 102).

¹⁵⁶ Aug. *Civ. Dei.* XIX, 15; vrt. XIX, 14 (Honan & Walsh 2008, 223).

¹⁵⁷ Wiebe 2016, 181.

ajatteluun koskien muunlaisia (ks. luku 2.1).¹⁵⁸ Augustinuksen vaikutusta länsimaiseen antropentriseen maailmankuvaan ei voi täysin kieltää, vaikka se perustuisikin liioitelluille tai vääristyneille tulkinnoille hänen ajattelustaan.

Wieben vetoamuksen pohjalta on tarpeellista ottaa huomioon Augustinuksen Gerasan eksorsismikertomuksesta tekemän tulkinnan laajempi konteksti ja tuoda esiin hänen ekologisen ajattelunsa eri puolia. Augustinuksen tulkinnan keskeinen väite siitä, ettei ihmisillä ole kertomuksen perusteella velvollisuuksia muunlaisia kohtaan, vaikuttaa kärjistetyltä ja yksioikoiselta, sillä Raamattu sisältää myös tekstejä, joiden voidaan tulkita nimenomaan velvoittavan ihmisiä vastuuseen muista luoduista (esim. 1. Moos. 2:15). Augustinuksen tarve korostaa sitä, ettei muunlajisten vahingoittaminen ole tuomittavaa, selittyy osin hänen mutkikkaalla suhteellaan manikealaisuuteen – kielteisesti lihansyönttiin ja kaiken elollisen vahingoittamiseen suhtautuneeseen uskontoon, johon Augustinus kuului nuoruudessaan yhdeksän vuoden ajan.¹⁵⁹

Manikealaisuus oli gnostilaisuutta, mystiikkaa, askeesia, kristinuskoa sekä Persian ja Babylonian muinaisuskontoja yhdistelevä dualistinen uskonto, jonka opit muun muassa hyvästä ja pahasta poikkesivat merkittävästi myöhäisantiikin kristillisistä uskonopeista.¹⁶⁰ Siihen kuului viisi käskyä, jotka määrittelivät yhteisön jäsenten elämää: 1) ei valehtelua, 2) ei tappamista, 3) ei lihansyönttiä, 4) ei seksuaalisia suhteita, eikä 5) omaisuuden omistamista. Edellä mainitut käskyt muodostivat eräänlaiset ”pyhät muistutukset” oikeanlaisesta aistimisesta, toimimisesta ja oppien noudattamisesta – niin sanotut ”suun-”, ”käsien-” ja ”ajatusten sinetit”.¹⁶¹ Augustinus itse viittaa näihin sinetteihin manikealaisuutta vastustavassa teoksessaan ”symboleina”.¹⁶² Irtaannuttuaan manikealaisuudesta Augustinus hyökkäsi sen oppeja vastaan ja liittää tulkintansa Gerasan eksorsismikertomuksesta kritiikkiinsä ”käsien symbolia” kohtaan.¹⁶³

Manikealaisten suojeleva suhtautuminen kasveja ja eläimiä kohtaan on osaltaan osoitus siitä, kuinka jo antiikissa vallitsi hyvinkin erilaisia käsityksiä ja käytäntöjä muunlajisiin liittyen. Manikealainen suhtautuminen muunlajisten arvoon ja ihmisen moraalisiin velvollisuuksiin muita luotuja kohtaan oli kuitenkin erityisesti omana aikanaan pitkälle vietyä. Augustinuksen kärkeä tulkinta Gerasan eksorsismikertomuksesta on vastareaktio manikealaista maailmankuvaa kohtaan, johon hän teoksensa kirjoittamisajankohtana suhtautuu korostetun kriittisesti. Augustinuksen katkeruus manikealaisuutta kohtaan vaikuttaa liittyvän hänen henkilökohtaisiin

¹⁵⁸ McLaughlin 2014, 8.

¹⁵⁹ Hollingworth 2013, 127, 141.

¹⁶⁰ Hollingworth 2013, 127–129, 141.

¹⁶¹ Hollingworth 2013, 128–129, 139–140.

¹⁶² Aug. *De Moribus*. (Gallagher & Gallagher 1966).

¹⁶³ Aug. *De Moribus*. II, 17:54 (Gallagher & Gallagher 1996, 102); Hollingworth 2013, 129–130.

kokemuksiinsa yhteisön oppien äärimmäisyydestä, epärationaalisuudesta sekä sen piirissä havaitsemastaan kaksinaismoralismista:

Yhdeksän pitkän vuoden ajan olin yksi ahkerista ja omistautuneista Kuulijoistanne, ja sinä aikana en tiennyt yhdestäkään Valituista jäsenistäne, joka ei ohjeidenne mukaan olisi jäänyt kiinni synnistä tai joutunut siitä epäilyksen kohteeksi.¹⁶⁴

Augustinuksen Gerasan eksorsismikertomuksesta tekemän tulkinnan linkittyminen kritiikkiin manikealaisuutta kohtaan ei kuitenkaan poista sitä tosiasiaa, että hänen tulkintansa on antroposentrinen sekä instrumentaalista eläinkäsitystä ja hierarkkista maailmankuvaa tukeva. Wieben mukaan Augustinuksen tulkinnan motiivina on nimenomaan epäjohdonmukaisuuksien osoittaminen manikealaisessa logiikassa, eikä niinkään se, että hän suoranaisesti tukisi muunlajisten hyväksikäyttöä. Wiebe kuitenkin myöntää, että Augustinuksen ajattelu ekologisiin teemoihin liittyen on kaksijakoista: toisaalta hänen hierarkkinen maailmankuvansa on kiistämätön ja ekologisesta näkökulmasta ongelmallinen, mutta toisaalta Augustinus korostaa kaiken luodun kauneutta ja hyvyyttä.¹⁶⁵ Wiebe on havainnossaan aivan oikeassa. Esimerkiksi teoksessaan manikealaisuutta vastaan Augustinus toteaa, että ”Jumala on korkein hyvä, ja kaikki asiat, jotka Hän on luonut, ovat hyviä, vaikka ne eivät olekaan yhtä hyviä kuin Hän, joka loi ne”.¹⁶⁶ Hän sivuaa aihetta myös aiemmin mainitussa teoksessaan Julianusta vastaan käsitellessään kysymystä ympärileikkauksesta.¹⁶⁷

Villinä kasvava oliivi on luonnostaan hyvä, mutta mysteerien kielessä se merkitsee pahuutta, samoin kuin sudet, ketut, lietteen saastassa rypevät siat ja koira, joka palaa oksennuksensa luo. Ne ovat kaikki luonnostaan hyviä, aivan kuten lampaat ovat hyviä. Jumala loi kaiken erittäin hyväksi. Mutta pyhissä kirjoituksissa sudet merkitsevät pahoja ihmisiä ja lampaat merkitsevät hyviä. Kun keskustelemme hyvistä ja pahoista ihmisistä, käytämme näitä vertauksia, emme sellaisina kuin ne ovat luonnollisesti, vaan kirjallisuudesta saamansa merkityksen mukaan.¹⁶⁸

Vaikka Augustinus siis tulkitseekin Gerasan eksorsismikertomusta siten, etteivät muunlajiset jaa ihmisten kanssa sen perusteella samoja oikeuksia, ei hänen näkemyksensä taustalla vaikuta ainakaan käsitys siitä, että sikojen tuhoaminen olisi ollut oikeutettua niiden saastaisuuden tai epäpyhyiden vuoksi.

Kukaan edellä esitellyistä kirkkoisista ei ole tuonut tulkinnassaan Gerasan eksorsismikertomuksesta esille sikatabuun tai roomalaisvastaisuuteen liittyviä seikkoja. Tämä ei poissulje sen mahdollisuutta, etteivätkö juutalaisten ja roomalaisten väliset sikakysymyksen ympärille

¹⁶⁴ Aug. *De Moribus*. II, 19:68 (Gallagher & Gallagher 1996, 111).

¹⁶⁵ Wiebe 2016, 187.

¹⁶⁶ Aug. *De Moribus*. II, 4:6 (Gallagher & Gallagher 1996, 69).

¹⁶⁷ Aug. *C. Jul.* VI, 7:20 (Schumacher 1957, 329); Augustinus vastustaa tekstissä ympärileikkausta argumentoimalla esinahan olevan hyvä, koska Jumala on luonut sen, samalla tavoin kuin lainauksessa esitetyt stereotyyppisesti pahoina pidetyt eläimet ovat Jumalan luomina pohjimmiltaan hyviä.

¹⁶⁸ Aug. *C. Jul.* VI, 7:20 (Schumacher 1957, 329).

kietoutuneet jännitteet olisi vaikuttaneet Gerasan eksorsismikertomuksen kirjoittamisen taustalla. Tertullianuksen, Krysostomoksen ja Augustinuksen tulkinnat kuitenkin osoittavat, että kertomusta on jo varhain ryhdytty tulkitsemaan allegorisesti kirjoittajille henkilökohtaisesti tärkeisiin ja ajankohtaisiin teemoihin, kuten vainoon tai muiden uskontojen vastustamiseen, liittyen. Kaikissa tässä luvussa esitellyissä tulkinnoissa on nähtävissä niihin sisäänrakennettu antroposentrisyys sekä instrumentaalinen eläinkäsitys, joihin ovat vaikuttaneet muun muassa antiikin yleinen suhtautumistapa muunlajisiin, juutalaiskristillisen kirjallisen perinteen välittämä hierarkkinen maailmankuva sekä varhaisten tulkitsijoiden oma henkilöhistoria. Antiikin kirkkoisien tapa tulkita Gerasan eksorsismikertomusta on jättänyt jälkensä aina 2000-luvun tulkintoihin saakka, joita esittelen seuraavassa luvussa.

4.2 Teologiien tulkintoja 2000-luvulta

Tässä luvussa esittelen nykyajan teologiien, niin raamatuntutkijoiden kuin kristillisten julistajienkin 2000-luvulla Gerasan eksorsismikertomuksesta esittämiä tulkintoja. Esimerkkeiksi kertomusta tulkinneista raamatuntutkijoista olen valinnut Richard Bauckhamin (2011) ja Michael Gilmourin (2014). Bauckham on tässä tutkielmassa jo aiemmin luvussa 2.2 vihreän Raamatun kannattajana esittelemäni brittiläinen kristologiaan ja Johanneksen evankeliumiin erikoistunut Uuden testamentin tutkija. Gilmour on puolestaan kanadalainen Uuden testamentin ja englantilaisen kirjallisuuden tutkija, joka on viime vuosina julkaissut useita eläimiä Raamatussa ja kristillisessä teologiassa käsitteleviä teoksia. Esimerkkeiksi kertomusta tulkinneista kristillisten julistajista olen puolestani valinnut John Piperin (2020) ja Jimmy Akinin (2023). Piper on yhdysvaltalainen teologi ja pastori, joka on perustanut verkkolähetystyötä (*web ministry*) edistävän *Desiring God* -sivuston. Akin on niin ikään yhdysvaltalainen teologi, joka työskentelee apologeettina katolilaisessa *Catholic Answers* -mediapalvelussa.

Antroposentrismi ja instrumentaalinen eläinkäsitys ovat vahvasti läsnä Akinin ja Piperin tekemissä tulkinnoissa, jotka sisältävät useita yhtymäkohtia antiikin kirkkoisien tulkintoihin (vrt. luku 4.1). Akin yrittää vierittää vastuun sikojen tuhoutumisesta pois Jeesukselta, mutta hänen perustelunsa ovat jossain määrin ristiriidassa toistensa kanssa. Ensin Akin toteaa, että ”Jeesuksella oli tekoon syynsä, eikä kyseessä ollut tarkoituksellinen omaisuuden tuhoaminen”,¹⁶⁹ mikä antaa ymmärtää, että Jeesus kyllä oli vastuussa sikojen tuhoutumisesta, muttei pahoin aikein. Seuraavaksi Akin kuitenkin väittää, ettei Jeesus tuhonnut sikoja lainkaan, vaan

¹⁶⁹ Akin 2023, n.p.

demonit, joiden hän salli siirtyä sikoihin.¹⁷⁰ Akinin mukaan sikojen omistajien tilanteesta kointuneet taloudelliset tappiot eivät olleet verrattavissa heidän saamaansa ”henkiseen vaurauteen” (*spiritual wealth*), sillä tapaus osoitti pakanaväestölle Jumalan voiman ja rakkauden mittakavat:

Se tosiasia, että demonit valtasivat 2000 sian lauman, osoitti, millaista hengellistä sortoa mies kärsi, ja silti Jeesus pystyi vapauttamaan hänet. Tämä paljasti todellisen Jumalan voiman ja rakkauden pakanaväestölle. Se osoitti heille, että tosi Jumala voi vapauttaa heidät jopa voimakkaimmista pahan ilmenemismuodoista. Se osoitti myös heille, että juutalaisten Jumala rakastaa pakanoita ja armahtaa heitä. Näiden opetusten hengellinen arvo – jotka saattoivat tuoda sieluja Jumalan luo – ylitti suuresti sikojen taloudellisen arvon.¹⁷¹

Myös Piperin tulkinnan keskiössä on käsitys sikojen tuhoutumisesta taloudellisena tappiona ja osoituksena Jumalan rakkaudesta. Toisin kuin Akin, Piper ei kuitenkaan yritä vähätellä Jeesuksen osuutta tapahtumiin. Piperin mukaan on ”kristallinkirkasta”, että Jeesuksella on täysi valta demoneihin nähden ja hän voi valita minne demonit menevät.¹⁷² Piperin tulkinnassa Jeesus ei siis valitse ”pienintä pahaa” tai tuhoa haluamattaan toisten omaisuutta, vaan demonien sikalauman siirtymisen salliminen on Jeesukselta tarkoituksenmukaista. Piper vertaa kirkkoisä Tertullianuksen ja Krysostomoksen tavoin Gerasan eksorsismikertomusta Jobin kirjaan:

Toinen hämmästyttävä asia, joka [kertomuksessa] tapahtui, oli suuren sikalauman tuhoutuminen. Tämä saa minut pohtimaan toista tilannetta Raamatussa, jossa Saatana yritti neuvotella Jumalan kanssa – nimittäin Jobin kahdessa ensimmäisessä luvussa. Saatana pyytää lupaa vaivata Jobia, ja Jumala antoi Saatanalle luvan, mikä osoittautui koetuksiksi Jobin uskollisuudesta Jumalalle. Jobin edessä on valinta: voit rakastaa Jumalaa ja luottaa häneen, tai voit rakastaa omaisuuttasi ja perhettäsi ja terveyttäsi enemmän ja kirotta Jumalaa sen viemisestä pois. Toisin sanoen Jumala käytti Saatanaa koetellakseen Jobia.¹⁷³

Kuten Tertullianus ja Krysostomos, myös Piper tulkitsee Gerasan eksorsismikertomuksen olevan Jobin kertomuksen tavoin olevan esimerkki valinnanpaikasta Jumalan seuraamisen tai hylkäämisen välillä. Hän tuo tulkinnassaan valinnanpaikasta kuitenkin esiin myös taloudellisen näkökulman. Piperin mukaan ”Jeesus vaatii valintaa: rakastakaa häntä ja hänen pelastustaan tai rakastakaa rikkauttanne ja vaurauttanne – nimittäin sikojanne”. Paikallisväestön torjuva suhtautuminen Jeesusta kohtaan kertomuksessa johtuu Piperin mukaan siitä, että parannusihmeen ohella Jeesus tuhoaa paikallisille tärkeän elinkeinon ja varallisuudenlähteen.¹⁷⁴

Sekä Akin että Piper pitävät antiikin kirkkoisien tavoin sikalauman tuhoutumista kertomuksessa positiivisena osoituksena Jumalan ja Jeesuksen ylivertaisuudesta suhteessa Paholaisen voimiin. Kumpikaan heistä ei kyseenalaista Jeesuksen toiminnan eettisyyttä tai pidä ongelmallisena kertomuksessa kuvattua jumalallista sortoa luomakuntaa kohtaan. Akinin ja Piperin

¹⁷⁰ Akin 2023, n.p.

¹⁷¹ Akin 2023, n.p.

¹⁷² Piper 2020, n.p.

¹⁷³ Piper 2020, n.p.

¹⁷⁴ Piper 2020, n.p.

tulkinnat ovat kuin oppikirjaesimerkkejä instrumentaalisen eläinkäsityksen soveltamisesta raamatuntulkintaan. He eivät näe sikojen tuhoamista Gerasan eksorsismikertomuksessa eettisesti ongelmallisena, sillä kyse on heidän mukaansa vain omaisuudesta. Nykykontekstissa instrumentaalisen eläinkäsityksen soveltaminen raamatuntulkintaan on heikosti perusteltua, sillä ymmärrys muunlajisten kyvystä muun muassa tuntea kipua on laajempaa kuin koskaan aiemmin. Akin ja Piper eivät ota huomioon sioille kertomuksessa aiheutuvaa kärsimystä, jonka aiheuttaja Jeesus omalta osaltaan on salliessaan demonien siirtyä sikalaumaan. Sikojen arvon näkeminen kertomuksessa ainoastaan taloudellisesta näkökulmasta ei poista ongelmaa, joka nykytiedon valossa on kertomuksessa väistämätön – siat kärsivät, näki ne omaisuutena tai ei.

On ilmeistä, että Akin ja Piper eivät osoita tarvetta sovittaa kertomusta vihreään Raamattuun, tai kuvaan eko-Jeesuksesta, saati tulkita sitä sikojen näkökulmasta käsin. Siinä missä Akin ja Piper ovat lähestymistavassaan perinteisiä, pyrkivät Bauckham ja Gilmour tulkitsemaan kertomusta ekomyönteisellä tavalla, kuitenkin epäonnistuen siinä. Bauckham pitää Jeesuksen hierarkkisten eläinvertausten (ks. luku 4.1) perusteella selvänä, että ihmiset ovat muunlajisia arvokkaampia, mutta huomauttaa, ettei se merkitse sitä, etteikö ihmisillä olisi eettisiä velvollisuuksia eläimiä kohtaan. Hän kritisoi Augustinuksen kaltaisia teologeja, jotka ihmisen yliveritaiseen arvoon vedoten irtisanoutuvat eläimiä koskevista eettisistä velvollisuuksista.¹⁷⁵ Bauckham itse tulkitsee, että Jeesus sallii Gerasan eksorsismikertomuksessa ”pienemmän pahan”, sillä sikojen tuhoaminen on hänen mukaansa parempi vaihtoehto kuin ihmisen tuhoaminen – yksi ihmiselämä on hänen tulkintansa mukaan arvokkaampi kuin tuhansien sikojen. Samalla Bauckham kuitenkin toteaa, ettei kertomuksesta voi tehdä johtopäätöksiä Jeesuksen asenteesta sikoja kohtaan:

Jeesus sallii tässä kertomuksessa pienemmän pahan. Ei ole mitään syytä olettaa, että hän ei arvosta sikojen elämää tai arvostaa sitä vain ihmisten vuoksi. Mutta sikojen tuhoaminen on parempi kuin ihmispersonalisuuden tuhoaminen. Periaate, jonka mukaan ihmiset ovat arvokkaampia kuin muut eläimet, toimii tässä eläinten vahingoksi tilanteessa, joka on ainutlaatuinen evankeliumeissa, ja jossa on tehtävä valinta.¹⁷⁶

Tulkinnasta on nähtävissä Bauckhamin tarve ylläpitää myönteistä Jeesus-kuvaa ja sovittaa Gerasan eksorsismikertomus vihreään Raamattuun (ks. luku 2.2). Bauckhamin tulkinta kertomuksesta on ongelmallinen monestakin syystä. Gilmour on huomauttanut, että mikäli sikojen tuhoutuminen nähdään demonien karkottamisen välttämättömänä sivuseurauksena tai ainoana keinona karkottaa demonit, jää vaikutelma, että Jeesuksen voima ja auktoriteetti olisi rajallista.¹⁷⁷ Myös Boring & Cox ovat huomauttaneet, että luulisi myrskyn tyynnyttämiseen (Mark.

¹⁷⁵ Bauckham 2011, 97.

¹⁷⁶ Bauckham 2011, 98.

¹⁷⁷ Gilmour 2014, 85.

4:35–43; Matt. 8:23–27; Luuk. 8:22–25) ja veden päällä kävelemiseen (Mark. 6:45–52; Matt. 14:22–33) kykenevän Jeesuksen pystyvän pelastamaan sekä miehen että säästämään sikojen hengen.¹⁷⁸ Kertomuksen on tuskin ollut tarkoitus kuvata Jeesus voimiltaan tai vallaltaan vaja-
vaisena, ja todennäköisempää onkin, että kertomuksen on ollut tarkoitus asettaa Jeesus osaksi roomalaisvaltaa vastustavaa juutalaista ja juutalaiskristillistä narratiivia (ks. luvut 3.1 ja 3.2).
Lisäksi on Bauckhamilta perusteetonta antaa ymmärtää, että Jeesus oletettavasti sikatabua nou-
dattavana juutalaisena, joka yksituumaisesti antaa kertomuksessa demoneille luvan mennä si-
kalaumaan, olisi arvostanut sikojen elämää.

Vaikka Gilmourin esittämä kritiikki Bauckhamia kohtaan on perusteltua, on hänen oma tulkintansa Gerasan eksorsismikertomuksesta hyvin omalaatuinen ja poikkeuksellinen. Hieman Bauckhamin tapaan Gilmour toteaa, että vaikka ensimmäinen luomiskertomus (1. Moos. 1:28) vaikuttaa korottavan ihmisen muunlajisten yläpuolelle, ei ihmisen valta-asema muunlajisiin nähden ole syy kieltää muiden ”tuntevien olentojen” arvoa. Hänen mukaansa kristillisen myö-
tätunnon tulisikin kehittyä inklusiivisemmaksi kaikkia eläviä olentoja kohtaan.¹⁷⁹ Gilmour ei
pidä Raamatun vihreyttä niin yksiselitteisenä kuin Bauckham, mutta toivoo uskonnollisesti
orientoituneiden ihmisten ottavan eläinetiikan ja huolenpidon luomakunnasta aiempaa vaka-
vammin.¹⁸⁰ Hän yrittää omalla tavallaan toteuttaa tätä tavoitetta tulkitsemalla Gerasan eksor-
sismikertomusta sikojen näkökulmasta.

Gilmour näkee Gerasan eksorsismikertomuksen vastinparina Luukkaan evankeliumin
kertomukselle rikkaasta miehestä ja Lasaruksesta (Luuk. 16:19–31). Hänen mukaansa lyhyt
kuvaus koirasta, joka nuolee Lasaruksen paiseita, on osoitus Jumalan eläinten kautta ihmisille
välittämästä huolenpidosta. Gilmour toteaa, että ”aivan, kuten koiran kosketus on konkreettinen
osoitus Jumalan huolenpidosta yhdelle, tuovat sikalauman teot helpotusta toiselle”.¹⁸¹

Gilmourin tulkinnan keskiössä onkin, että siat ovat Gerasan eksorsismikertomuksessa ak-
tiivisia toimijoita, jotka omaehtoisesti osallistuvat demonien tuhoamiseen syöksymällä mart-
tyyrikuolemaansa:

Ehkä siat tässä epätavallisessa synoptisessa kohtauksessa eivät ole vain uhreja, vaan pikemminkin aktiivisia
toimijoita, jopa satureita, jotka taistelevat tuhoon painuneita pimeyden voimia vastaan. Jos demoneilla ei
ole välitöntä tarvetta tappaa isäntäänsä (he eivät tappaneet miestä fyysisesti suoraan), ja jos Jeesuksen lupa
demoneille ei sisällä suoranaista tai epäsuoraa osallistumista luotujen asioiden tuhoamiseen (mikä on vai-
kea sovittaa yhteen hänen tehtävänsä kanssa), ehkä eläimet itse ovat oman kohtalonsa toimijoita. Ehkä
nämä eläimet uhraavat itsensä tässä vapautuskertomuksessa, toimiessaan vapaaehtoisina osallistujina

¹⁷⁸ Boring & Cox 2006, 152.

¹⁷⁹ Gilmour 2014, 5.

¹⁸⁰ Gilmour 2014, 47–50.

¹⁸¹ Gilmour 2014, 83.

Jeesuksen pelastaessa riivatun miehen. --- Demonit eivät syöksytä sikoja veteen. Asia on päinvastoin. Sika heittää demonit ”mereen” käyttäen omaa ruumistaan, tuhoten samalla paholaiset.¹⁸²

Gilmour pohjustaa tulkintaansa sillä, että useissa raamatunkertomuksissa eläimillä on aktiivinen rooli sanansaattajina tai jumalallisen tehtävän täyttäjinä. Esimerkkeinä hän mainitsee muun muassa Bileamin aasin 4. Mooseksen kirjassa (22:21–35) ja valaan Joonan kirjassa (2:1).¹⁸³

Vaikka Gilmour keskittyy lähinnä sikojen rooliin kertomuksessa, hän Bauckhamin tapaan vapauttaa Jeesuksen vastuustaan antamalla ymmärtää, ettei Jeesuksen toiminnalla ollut negatiivisia seurauksia – demonien riivaamana oleminen ei merkinnyt sioille sen enempää välitöntä kuolemaa kuin riivatulle miehellekään, eikä Jeesuksen demoneille antama lupa tarkoita Gilmourin mielestä, että Jeesus olisi millään tavalla osallistunut sikojen tuhoamiseen. Gilmourin mukaan Jeesus pikemminkin ”sallii” elävän luomakunnan, tässä tapauksessa sikojen, osallistua kanssaan jumalalliseen yhteistyöhön.¹⁸⁴ Gilmourin tulkinnassa sikojen marttyyri-itsemurha näyttäytyy sankaritekona, joka puhdistaa luomakunnan demonien turmelevilta voimilta:

Mikä estää meitä näkemästä tätä kohtausta palvontana, johon liittyy kanssaluodun pelastaminen ja Jeesuksen kanssa yhteistyössä tapahtuva Jumalan hyvän maailman takaisinvaltaus itseuhrauksen kautta, erityisesti uskonnollisissa kontekstissa, joka arvostaa marttyyriutta? Käytännössä Jeesuksen lupa sioille tarkoittaa hänen sanovan: ”Okei, menkää sikoihin, jos haluatte, mutta olkaa varovaisia mitä toivotte.” Tämä ei vähennä Jeesuksen roolia miehen parantamisessa (hän karkottaa demonit), mutta se havainnollistaa yhteistyötä Jeesuksen (jumalallinen) ja luonnon (siat) välillä, mikä pelastaa ja parantaa kärsivän miehen.¹⁸⁵

Gilmour pyrkii tulkinnassaan toisenlaiseen lopputulokseen kuin valtavirtatulkinnat, joissa mitätöidään tai sivuutetaan muunlajisten arvo ja ihmisten velvollisuudet luomakuntaa kohtaan. Hänenkin tulkinnastaan on kuitenkin löydettävissä useita eettisiä ongelmakohtia. Käsitystä sikojen omaehtoisesta toimijuudesta ja Jeesuksen kanssa tehdystä yhteistyöstä horjuttaa se, ettei kertomuksessa anneta millään tavalla ymmärtää, että Jeesuksen ja sikojen välillä olisi tasavertaista vuorovaikutustilannetta, vaan siat joutuvat yllättäen ilman omaa päätösvaltaansa riivaetuiksi Jeesuksen toiminnan myötä. On myös ongelmallista ja omalla tavallaan antroposentristä ajatella, että sikalauma toimisi kertomuksessa vapaaehtoisena marttyyrijoukkona yksittäisen ja niille merkityksettömän ihmisyksilön puolesta. Ei ole loogista, saati sikojen omien intressien mukaista tehdä jalomielistä joukkoitsemurhaa jouduttuaan ensin tahtomattaan demonijoukon riivaamaksi. Lisäksi Gilmourin mainintaa kertomuksessa tapahtuvasta ”kanssaluodun” pelastamisesta voi kritisoida siitä, että se sivuuttaa täysin yhden miehen pelastumisen kustannuksella lähivesistölle aiheutuvan haitan, kun sikalauman ruumiit hajoavat siihen.

¹⁸² Gilmour 2014, 86.

¹⁸³ Gilmour 2014, 86.

¹⁸⁴ Gilmour 2014, 86–87.

¹⁸⁵ Gilmour 2014, 87.

4.3 Uhrien ääni – kohti eläineettistä tulkintaa

Siat ovat kautta aikojen joutuneet ihmisten harjoittaman sorron uhriksi, samoin kuin merkittävä osa muistakin ihmisen kanssa kosketuksissa olevista tai ihmisen toiminnan vaikutuspiirissä elävistä lajeista. Luvussa 3 toin esille, kuinka siat antiikissa joutuivat toisaalta juutalaisen kielteisten asenteiden ja toisaalta roomalaisten väkivaltaisten käytäntöjen kohteeksi. Tämä sikaan kulminoituva kulttuurienvälinen kahnus on osaltaan toiminut taustatekijänä Gerasan eksorsismikertomuksen syntymiselle. Luvussa 4.1 tuli ilmi, etteivät antiikin kirkkoisät ole nähneet kertomuksessa eettisiä ongelmia, jotka ekotietoiselle nykylukijalle ovat ilmeisiä, vaan he ovat tulkinneet kertomusta antroposentrisesti heijastaen siihen omalle ajalleen tyypillistä instrumentaalista eläinkäsitystä ja hierarkkista maailmankuvaa. Luvussa 4.2 esitellyt nykytulkinnat puolestaan osoittavat, kuinka viime vuosikymmeninä nousseesta ekologisesta heräämisestä huolimatta antroposentrismi ja instrumentaalinen eläinkäsitys ovat Gerasan eksorsismikertomuksessa tehdyissä tulkinnoissa edelleen vahvasti läsnä, ja ekomyönteisyyteen pyrkivissäkin tulkintatavoissa sikojen kohtalo jää helposti positiivisen Jeesus-kuvan ylläpitämisen varjoon.

Gerasan sikojen kohtaloa on sivuutettu, vähätelty ja oikeutettu jo noin kahdentuhannen vuoden ajan. Antiikin ajoista 2000-luvulle tultaessa länsimainen suhtautuminen sikaan ei ole juuri muuttunut: lajia arvostetaan edelleen erityisesti hyödykkeenä ja sikaan liitetyt kielteiset assosiaatiot elävät nekin vielä vahvana, mikä tulee ilmi esimerkiksi tavastamme kutsua ahneina, siivottomina tai huonotapaisina pitämiämme ihmisiä ”sikamaisiksi porsastelijoiksi”. Sikojen kasvatusta on siirtynyt omavaraiskasvatuksesta teollisille tuotantotiloille. Suuren elintason maissa sikojen kasvatetaan pääasiassa intensiivisissä olosuhteissa, joissa esiintyy monia niiden terveyteen ja hyvinvointiin kohdistuvia uhkia, kuten korkeaa porsaskuolleisuutta, sairastumisriskiä, liikkumisongelmia, fyysisiä vaurioita, stressiä ja sikojen toisiinsa kohdistamaa aggressiivisuutta.¹⁸⁶ Sikateollisuuden mittasuhteet ovat kasvaneet räjähdysmäisesti kahdentuhannen vuoden aikana ja erityisesti toisesta maailmansodasta lähtien:¹⁸⁷ Yhdysvaltojen maataloushallinnon mukaan sianlihaa tuotettiin vuosina 2023–2024 globaalisti 116,3 miljoonaa tonnia, josta

¹⁸⁶ Maes et. al. 2019, 15–19; Maes et. al. esittelee artikkelissaan intensiivisissä sikateollisuuden järjestelmissä piileviä eläinten hyvinvointiin ja terveyteen liittyviä riskejä, mutta artikkeli pyrkii palvelemaan eläintuotantojärjestelmien kehittämistä tuomalla esiin ratkaisuja, joilla tuotantoeläinten oloja voitaisiin kohentaa. Artikkelin mukaan intensiiviset järjestelmät riskeistään huolimatta ”antavat eläinten kasvaa geneettisen potentiaalin mukaisesti ja tarjoavat monia etuja eläinten terveyden, elintarviketurvallisuuden, hygienian ja bioturvallisuuden kannalta sekä joitain hyvinvointietuja” verrattuna olosuhteisiin, joissa siat voivat kasvaa vapaammin. Artikkelissa tuodaan kuitenkin esiin, että julkinen keskustelu intensiivisen eläinteollisuuden eettisyydestä ”on erityisen tärkeää korkean elintason maissa, jotka edustavat noin 20 % maailman väestöstä”. (Maes et. al. 2019, 22–23)

¹⁸⁷ Maes et. al. 2019, 15.

suurin osa Kiinassa, Euroopassa ja Yhdysvalloissa.¹⁸⁸ Suomen Luonnonvarakeskuksen mukaan suomalaiset kuluttivat vuonna 2023 keskimäärin 28,1 kiloa sianlihaa henkilöä kohden.¹⁸⁹

Ekologinen kriisi ja siihen linkittyvä ajankohtainen keskustelu eläinoikeuskysymyksistä luovat tarpeen vastuullisemmalle ja eläineettiset näkökulmat huomioon ottavalle tulkinnalle Gerasan eksorsismikertomuksesta. Sikojen sivuuttaminen kertomuksessa ei ole yhdentekevää nykykontekstissa, vaan kannanotto jo itsessään. Akinin ja Piperin kaltaiset tulkinnat, joissa siat nähdään moraalisen arvioinnin ulkopuolella olevana materiaana, tukevat nykyistä järjestelmää, joka on sikojen ja muiden tuotantoeläinten näkökulmasta eettisesti kestävä. On hankalaa olla näkemättä Gerasan sikojen kohtaloa allegoriana nykypäivän sikateollisuudelle tai sikoja sivuuttavia tulkintoja osoituksena välinpitämättömyydestä eläintuotantoa koskevia ongelmia kohtaan. Horrell on nostanut esiin, että raamatullisella perinteellä, on kiistaton osansa ympäristöongelmien aiheuttajana.¹⁹⁰ Sama pätee myös muunlajisten tilannetta koskeviin ongelmiin. Horrellin mukaan pelkkä huolellinen raamatuntekstien tarkastelu ei riitä, vaan nykykonteksti luo tarpeen ekologisen hermeneutiikan kehittämiseksi – uudelleenorientoituneelle tavalle lukea Raamattua nykyisistä ja tulevista ekologisista haasteista käsin.¹⁹¹

On tärkeää kehittää sekä kristillisen perinteen että kriittisen ekologisen arvioinnin yhdistelevää raamatullista ekologista hermeneutiikkaa. Pidän samalla kuitenkin ongelmallisena esimerkiksi Gerasan eksorsismikertomuksen tapauksessa Bauckhamin ja Gilmourin tapaa priorisoida näennäisen ekomyönteisissä tulkinnoissaan Jeesuksen ja Raamatun ekomyönteisyyden turvaaminen eläinnäkökulman edelle. Lopulta synoptisia evankeliumeja on tarkasteltu ekologisesta näkökulmasta hyvin vähän muista raamatunteksteistä tehtyyn ekologiseen tarkasteluun nähden. Tämä on Harrisin mukaan ironista, sillä olisi oletettavaa, että synoptisilla evankeliumeilla olisi keskeinen painoarvo kristillisessä ekologisessa etiikassa, mikäli sellaista on olemassa.¹⁹² Tämä synoptisten evankeliumien ekotutkimuksen puute johtunee siitä, että läheisesti tarkasteltuna Jeesuksesta on vaikeaa saada kuvaa, joka olisi harmoniassa ekomyönteisen kristillisen maailmankuvan kanssa. Vaikka Jeesuksen vertauskuvat linnuista ja varpusista olisivatkin tulkittavissa ihmisen ylivertaisuuden sijaan kuvauksina ihmisen ja muunlajisten yhdenvertaisuudesta Jumalan luomuksina,¹⁹³ niin viimeistään Gerasan eksorsismikertomus ja kertomus

¹⁸⁸ Foreign Agricultural Service: U.S. Department of Agriculture s.a.

¹⁸⁹ Suomen Luonnonvarakeskus 18.06.2024; Lihan kokonaiskulutus oli Suomen Luonnonvarakeskuksen mukaan samana vuonna keskimäärin lähes 78 kiloa henkilöä kohden.

¹⁹⁰ Horrell 2015, 6.

¹⁹¹ Horrell 2015, 9.

¹⁹² Harris 2022, 211.

¹⁹³ Vrt. Bauckham 2011, 97.

viikunapuun kiroamisesta (Matt. 21:18–22; Mark. 11:12–14, 20–21) saattavat positiivisen Jeesus-kuvan kiusalliseen valoon romuttaen käsityksen eko-Jeesuksesta.

Vastuullisessa ja eettisessä ekologisessa tulkinnassa Maayhteisöön kohdistuvaa sortoa ei sivuuteta, mitätöidä tai oikeuteta, vaan se kohdataan ja tuodaan esiin. Ekologishermeneuttinen luenta onkin yksi keino toteuttaa edellä mainittu tavoite. Sovellan luvussa 2.2 esittelemääni Earth Bible -projektin muotoilemaa ekologishermeneuttista lähestymistapaa luodessani ekologishermeneuttisen luennan Gerasan eksorsismikertomuksesta. En noudata Earth Bible -lähestymistapaa sellaisenaan, vaan soveltavin osin. Kuten edellä mainitussa luvussa olen esitellyt, Earth Bible -lähestymistavan keskiössä on kolmiosainen menetelmä, johon kuuluu raamatun tekstin ja sen tulkinnan sisältämän 1) antroposentrismin epäileminen, 2) Maayhteisön sorrion tunnistaminen sekä 3) Maayhteisön äänen jäljittäminen.¹⁹⁴

Olen tuonut esiin Gerasan eksorsismikertomuksen antroposentrisyyden luodessani katsauksen kertomuksen historiallisiin taustoihin (ks. luku 3.2). Antroposentrisyys ilmeni myös kertomuksen tulkintahistorian tarkastelusta (ks. luvut 4.1 ja 4.2). Samassa yhteydessä ilmeni osaltaan myös Maayhteisöön kohdistettu sorto, jota tarkastelen seuraavaksi vielä tarkemmin. Gerasan eksorsismikertomus kattaa kokonaisuudessaan koko Markuksen evankeliumin 5. luvun, mutta erityisesti sen jakeet 11–13 kuvaavat Jeesuksen sikoihin kohdistamaa yliluonnollisen voiman ja vallan väärinkäyttöä:

Lähistöllä oli vuoren rinteellä suuri sikalauma laitumella. Pahat henget kysyivät Jeesukselta: ”Päästä meidät sikalaumaan, anna meidän mennä sikoihin.” Hän antoi niille luvan. Silloin saastaiset henget lähtivät miehestä ja menivät sikoihin, ja lauma syöksyi jyrkännettä alas järveen. Sikoja oli noin kaksituhatta, ja ne hukkuivat kaikki. (Mark. 5:11–13)

Kertomuksessa kulkee rinnakkain ikään kuin kaksi eri puolta samasta tapauksesta. Toinen puoli kuvaa riivatun miehen pelastumista demoneilta (Mark. 5:2–5, 12–13, 18–20), toinen sikopaimenten ja paikallisväestön järkyttymistä sikalauman tuhoutumisesta (Mark. 5:11–17). Edellä esitelty kohta, jossa demonit siirtyvät miehestä sikoihin ja sikalauma tuhoutuu (Mark. 5:11–13) on kertomuksen taitepiste näiden riivatun miehen ja sikalauman näkökulmien välillä. Tulkintahistoriassa on asetettu pääasiassa riivatun miehen ”puolelle” ja sikopaimenten sekä paikallisväestön torjuvuuteen Jeesusta kohtaan on suhtauduttu kielteisesti. Samassa yhteydessä siat on usein mielletty omaisuudeksi ja materiaksi, paikallisväestön reaktio puolestaan taloudellisen tappion aiheuttamaksi pettymykseksi.¹⁹⁵

¹⁹⁴ Habel 2008, 4–5.

¹⁹⁵ Vrt. esim. Piper (2022) ja Akin (2023) luvussa 4.2.

Kertomuksen tulkintahistoriassa Jeesuksen osuutta sikojen tuhoutumiseen on vähätelty tai korostettu riippuen siitä, missä määrin tulkitsija on pitänyt Jeesuksen osuutta sikojen tuhoutumiseen ongelmallisena. Antiikin tulkitsijoista kukaan ei pyrkinyt vähättelemään Jeesuksen osuutta tekoon, kenties siksi, etteivät he nähneet sikojen tuhoamisessa moraalista dilemmaa (ks. luku 4.1). Nykytulkitsijoista selkeästi Jeesuksen osallisuutta eniten vähätteleviä ja selitteleviä olivat Bauckham ja Gilmour, joista molemmat pyrkivät liittämään Jeesuksen osaksi Raamatun ekomyönteistä narratiivia ja kristillistä ekologista etiikkaa (ks. luku 4.2).

Kertomuksesta tulee kuitenkin ilmi, että demonit ovat alisteisessa asemassa suhteessa Jeesukseen. Kaikissa Jeesuksen ja demonien välisissä vuoropuheluissa demonit *pyytävät* ja Jeesus *päättää*: demonit anelevat, ettei Jeesus kiduttaisi niitä (5:7) tai ajaisi niitä pois (5:10) ja pyytävät lupaa mennä sikalaumaan (5:12). Kertomuksessa kerrotaan, kuinka Jeesus oli jo ai-keissa karkottaa demonit miehestä, mutta demonien anelun myötä hän sallii niiden itse siirtyä miehestä sikalaumaan (5:7–13). Kertomuksessa Jeesus siis priorisoi demonien toiveet sikojen hengen edelle. Jeesus on ensisijaisesti vastuussa siitä, että demonit menevät sikalaumaan aiheuttaen niiden kuoleman.

Jopa Singerin tunnetuksi tekemästä utilitaristisesta näkökulmasta (ks. luku 2.1) Jeesuksen toiminta Gerasan eksorsismikertomuksessa on moraalitonta, vaikka utilitarismissa kärsimyksen aiheuttamista ei sinänsä nähdäkään moraalittomana. Jeesuksen toimintaa ei voi selittää ”parhain päin” utilitarismiin vedoten, sillä kertomuksen tapahtumista seuraa haittaa merkittävästi suuremmalle joukolle kuin hyötyä. Yhden miehen tervehtymisen kustannuksella kertomuksessa aiheutetaan haittaa monille tuhansille tahoille, kun mukaan lasketaan kaksituhatpäisen sikalau-
man lisäksi vesistön ekosysteemi, sikopaimenet ja paikallinen väestö.

Jeesuksen osallisuuden lisäksi toinen kertomuksesta nouseva kysymys on sikojen toimi-juus ja subjektiivisuus. Siat on esitetty kertomuksessa objekteina, ei aktiivisina toimijoina. Myös kertomuksen tulkintahistoriassa siat on nähty instrumentaalisen eläinkäsityksen kautta lähinnä omaisuutena, symboleina maallisesta materiasta, ja niiden kohtalo vertauskuvana Ju-malan hylkäämisen seurauksista (vrt. luku 4.1 ja 4.2). Kertomuksessa siat ovat Jeesuksen ja demonien aikeiden ja toiminnan kohteita, eikä niillä ole mahdollisuuksia vaikuttaa omaan koh-taloonsa – lauma laiduntaa rauhassa täysin tietämättömänä siitä, että hetken päästä se joutuu demonien riivaamaksi ja tuhoutuu.

Toisaalta Earth Bible -projektin eko-oikeuden periaatteisiin kuuluvan *Äänen periaatteen* ja *Vastustuksen periaatteen* (ks. luku 2.2) pohjalta voisi ajatella, että myös sikojen subjektiivisuus kertomuksesta olisi jossain määrin tavoitettavissa. Vaikka siat on esitetty kertomuksessa

objekteina, niiden subjektiivinen kokemus tihkuu kertomuksen läpi juuri niiden reaktiosta riivatuksi tulemiseen. Toisin kuin Gilmour, pidän sikojen reaktiota riivaukseen osoituksena niiden kokemasta kärsimyksestä ja niihin kohdistetun sorron vastustuksesta, enkä siitä, että lauma olisi omasta tahdostaan ryhtynyt laskelmoituun marttyyritekoon.¹⁹⁶ Siat eivät ole olleet sen enempää resistenttejä riivatuksi tulemisen vaikutuksiin, kuin kertomuksen riivattu mieskään. Markuksen version jakeissa 3–5 kuvataankin, miten demonit vaikuttavat riivattuun mieheen:

Mies asusti haudoissa, eikä kukaan pystynyt enää köyttämään eikä kahlehtimaan häntä. Monet kerrat hänet oli kahlittu sekä käsistä että jaloista, mutta hän oli särkenyt kahleet ja katkonut köydet, eikä kukaan kyennyt hillitsemään häntä. Kaiket päivät ja yöt hän oleskeli haudoissa ja vuorilla, huusi ja runteli itseään kivillä. (Mark. 5:3–5)

Demonit tekevät miehestä hallitsemattoman, levottoman ja itsetuhoisen. Olisi absurdia väittää, että riivattu mies olisi kyennyt laskelmoivaan toimintaan tai että hänen itsetuhoisuutensa olisi ollut urhoollinen marttyyriteko demonien vahingoittamiseksi. Yhtä absurdia on väittää tällaista myöskään sikojen kohdalla. Kertomuksessa sekä miehen että sikojen toimijuus on rajoittunutta riivattuna ollessa. Demonien siirtyessä miehestä sikalaumaan, siirtyy heidän mukanaan myös hallitsemattomuus, levottomuus ja itsetuhoisuus, joka aiheuttaa suuressa laumassa kuolettavaan tapaturmaan johtavan joukkopaniikin.

Kysymys subjektiivisuudesta on keskeinen humanistista ja posthumanistista eläinfilosofiaa erottava tekijä ja se vaikuttaa myös Maayhteisön näkökulmasta tehtävään ekologishermeneuttiseen kuvaukseen. Kuten luvussa 2.1 tuli ilmi, humanistisessa eläinfilosofiassa korostetaan ihmisen ja muunlajisten yhteisiä ominaisuuksia, kun taas posthumanistisen eläinfilosofian piirissä on kritisoitu ihmisen ja muunlajisten samankaltaisuuksien korostamista ja muunlajisten ”ylihumanisointia”. Posthumanistisen filosofian muunlajisia koskevat näkemykset ovat mielestäni erittäin relevantteja yleisessä muunlajisten oikeuksiin liittyvässä arvioinnissa, sillä ne huomioivat lajien väliset erot ja sisäisen moninaisuuden. Pidän huomionarvoisina erityisesti Derridan näkemystä siitä, että ihmiselle on mahdotonta samaistua ja sanoittaa eläinten kokemusmaailmaa sekä Deckhan argumenttia siitä, että eläinten ymmärtäminen henkilöinä on monella tapaa ongelmallista.¹⁹⁷ Posthumanistisen eläinfilosofian näkemykset luovat haasteen Maayhteisön näkökulmasta tehtävään ekologishermeneuttisen kuvauksen luomiseen. Kuinka samaistua siihen, mitä Gerasan siat kertomuksessa kokevat?

Vaikka humanistinen eläinfilosofinen ajattelu sisältää puutteensa, pidän perusteltuna sen hyödyntämistä silloin, kun pyrkimyksenä on samaistua ja kokea empatiaa sellaista lajia

¹⁹⁶ Vrt. Gilmour 2014, 86.

¹⁹⁷ Calarco 2015, 40–41; Deckha 2023, 22–23.

kohtaan, joka jakaa ihmisen kanssa monia yhteisiä ominaisuuksia. Vaikka eläinten oikeuksien ei mielestäni tulisi perustua vain sille, missä määrin ne ovat ihmisen kanssa samankaltaisia, olen realistinen sen suhteen, että empatian tunteminen voi olla vaikeaa sellaisia olentoja kohtaan, joista ei löydä samaistumispintaa. Siksi ihmisen ja eläinten välisten samankaltaisuuksien esiin tuominen ekologishermeneuttisessa luennassa voi palvella tavoitetta lisätä tietoisuutta ihmisen eläimille aiheuttamasta sorrosta. Esimerkiksi Reganin huomioita subjektiviisuuden eettisestä painoarvosta¹⁹⁸ (ks. luku 2.1) voi soveltaa Gerasan eksorsismikertomuksen analysoimisessa, vaikka hänen väitteensä ihmisten ja muunlajisten jakamasta subjektiivisuudesta ei pidäkään kaikkien lajien kohdalla täysin paikkaansa.

Sioilla on tutkitusti niin biologisia kuin kognitiivisiakin yhteneväisyyksiä ihmisen kanssa: esimerkiksi osa niiden elimistä on yhteensopivia ihmisen kanssa,¹⁹⁹ niillä on ihmislasta vastaavat kognitiiviset kyvyt ja paljon muita ihmisten kanssa yhteisiä ominaisuuksia.²⁰⁰ Näiden yhteneväisyyksien perusteella on pääteltävissä, että ihminen ja sika voivat kokea samankaltaisia fyysisiä tuntemuksia, minkä seurauksena ihmisenä on myös mahdollista samaistua jossain määrin siihen, mitä siat Gerasan eksorsismikertomuksessa mahdollisesti kokevat. Kertomuksessa tapahtuva sikojen massatuho ei siis kohdistu mielettömiin ja mekaanisiin olentoihin, vaan suureen joukkoon tuntevia, älykkäitä, itsensä ja ympäristönsä tiedostavia yksilöitä.

On mahdollista luoda Gerasan eksorsismikertomuksen tapahtumista sikojen näkökulman esiin tuova kuvaus, jossa vältetään sikojen kuvaaminen eräänlaisina ”kuin-ihmisinä”, kun kuvaus tehdään sikojen ja ihmisten yhteisiin ominaisuuksiin pohjautuen. Sinänsä kysymys ”miltä tuntuu olla sika?” on toissijainen. Sikojen yllättävä demonien hyökkäyksen kohteeksi joutuminen, siitä seurannut paniikki ja hukkumiskuolema nostavat sikojen kohtaloon eläytyvän mielen muitakin olennaisia kysymyksiä, kuten ”miltä tuntuu tulla riivatuksi?”, ”miltä paniikki tuntuu?” ja ”miltä tuntuu hukkua?”

Kuten aiemmin tässä luvussa toin esille, Gerasan eksorsismikertomuksen kontekstissa riivattuna olemisen kokemukseen vaikuttaa liittyvän ainakin hallitsemattomuuden, levottomuuden ja itsetuhoisuuden kokemukset, jotka tulevat ilmi kertomuksessa kuvatusta riivatun miehen käytöksestä (Mark. 5:3–5). Mielenterveystalo puolestaan kertoo paniikin oireiksi hengenahdistuksen, voimakkaat sydämentykytykset, puristuksen tunteen rinnassa, vapinan, hikoilun, hui-
mauksen, vatsaoireet, pakokauhun tunteen ja pelon hulluksi tulemisesta.²⁰¹ Hukkumisen

¹⁹⁸ Clough 2018, 6.

¹⁹⁹ Otonkoski & Häyry 1997.

²⁰⁰ Marino & Colvin 2016.

²⁰¹ Mielenterveystalo s.a.

kokemusta tutkineiden Michael Tiptonin & Hugh Montgomeryn (2022) mukaan subjektiiviseen hukkumisen kokemukseen liittyy aluksi tuskallinen ja kivulias vaihe veden päästessä keuhkoihin, jota seuraa tajuttomuutta ja kuolemaa edeltävä euforinen, rauhallisuuden ja hallusinaatioiden täyttämä olotila.²⁰²

Olen luonut Gerasan eksorsismikertomuksesta luovan kuvauksen sikojen näkökulmasta. Pyrin tuomaan sen kautta esille sikojen äänen, joka kertomuksessa ja siitä tehdyissä aiemmissä tulkinnoissa on jäänyt sivuutetuksi. Olen kuvauksessa pyrkinyt ottamaan huomioon myös aiemmin esittelemäni eläinten subjektivointiin liittyvät eläinfilosofiset huomiot (ks. luku 2.1 ja 2.2). Yhdistelen kuvauksessa Gerasan tapahtumat sikojen mahdollisiin kokemuksiin liittyen riivatuksi tulemiseen, joukkopaniikkiin ja hukkumiseen. Olen luonut kuvauksen ollen samalla tietoinen siitä, että ihmisenä minun on mahdotonta täysin ymmärtää ja kuvata sikojen subjektiivista kokemusmaailmaa. Liiallisen inhimillistämisen olen pyrkinyt välttämään kirjoittamalla kuvauksen yksikön ensimmäisen persoonan sijaan passiivissa.

Luomani kuvaus tuo esiin sikojen, Jeesuksen toiminnan uhriksi joutuneen Maayhteisön jäsenen, näkökulman Gerasan tapahtumiin. Kuvauksen kaltaisen eläytymisen avulla ihmislukija voi jossain määrin samaistua siihen, mitä Gerasan siat kertomuksessa kokevat ja tuntea empatiaa niitä kohtaan. Kun kertomuksen tapahtumia tarkastelee sikojen näkökulmasta käsin, ei voi olla ohittamatta siihen liittyviä moraalisia ja eettisiä ongelmia. Siinä missä kertomuksen antroposentriset nykytulkinnat mahdollistavat Gerasan sikojen sivuuttamisen lisäksi myös esimerkiksi nykytodellisuudessa elävien tuotantoeläinten olosuhteiden ohi katsomisen, tämän kaltaisen ekologishermeneuttinen luenta muistuttaa ihmisen toiminnan seurauksista muunlajisille:

Yhtäkkiä kaikki muuttuu. Järjestys vaihtuu kaoottiseksi sekasorrokksi ja rinta täyttyy kiihkeän kipeästä työkytyksestä. Väkivaltainen voima rummuttaa sisällä, kuin halutakseen kaivautua ulos kehon kaikkien peitteiden läpi. Se yrittää, muttei onnistu – toisin kuin happi, joka pakenee keuhkoista. Ilma on täyttynyt maata hakkaavien sorkkien nostattamasta hiekkapölystä ja korvia halkovasta kauhunsekaisesta kiljunnasta. Kuukaan ei johdata, mutta kaikilla on sama suunta. Maankamara loppuu ja sisällä muljahtaa. Äänet vaimenevat, kun ruho paiskautuu vesimassan pimeään pinnan alle. Keuhkot täyttyvät tahtomatta äänettömästä huudosta ja nesteestä, joka ei ole koskaan tuntunut näin terävältä ja polttavalta kuin nyt. Paniikki ei jätä tilaa tuntee toisiinsa paiskautuvien ruumiinosien iskuja, vaan kaikki on tukahduttavan turtaa. Samean sinisyyden keskeltä saapuu tyhjiys – autuas tajuttomuus, johon kaikki katoaa.

²⁰² Tipton & Montgomery 2022, 20–21; Artikkelissa huomautetaan myös, että merkittävä osa siitä, mitä hukkumisesta tiedetään, on peräisin varhaisista eläinkokeista ja on yleisesti tunnustettua, että niiden kautta saadut tiedot ovat sovellettavissa myös ihmisiin (Tipton & Montgomery 2022, 19).

5 Yhteenveto ja johtopäätökset

Tämän tutkielman pyrkimyksenä oli selvittää 1) miten Gerasan sikojen kohtaloa on tulkittu kertomuksen tulkintahistorian varhaisessa vaiheessa ja nykyaikana sekä 2) miten Gerasan eksorsismikertomuksen kaltaista eläineettisesti ongelmallista pyhää tekstiä voidaan tulkita nykykontekstissa vastuullisesti.

Luvussa 2 taustoitin eläinfilosofian eri suuntauksia sekä ekologista hermeneutiikkaa, jotka tarjoavat mahdollisuuden tarkastella raamatuntekstejä ja niistä tehtyjä tulkintoja eettisestä ja ekologisesta näkökulmasta. Luvussa tuli esiin, ettei Raamattu ole yksiselitteisen ekomyönteinen tai -kielteinen teos. Ekoteologista pohdintaa ja keskustelua eläinoikeuksista on käyty kautta aikojen, mutta antroposentrinen maailmankuva on hallinnut muunlajisia koskevaa valtavirta-ajattelua aina antiikista nykypäivään asti. Antroposentrinen maailmankuva on vaikuttanut kielteisesti, ei ainoastaan muunlajisiin, vaan myös ihmiseen, sillä se on osasyllinen nykyiseen ekokriisiin. Tieteen kehityksen kautta kasvanut tietoisuus muunlajisista sekä tämänhetkinen ekokriisi ovat vaikuttaneet niin eläinfilosofian kuin ekologishermeneuttisen lähestymistavankin kehitykseen ja luoneet aiempaa suuremman tarpeen niiden soveltamiselle raamatuntutkimuksessa ja -tulkinnassa.

Eläinfilosofian historiassa voidaankin nähdä karkea kehityskulku antroposentrisestä ja instrumentaalista eläinajattelusta humanistiseen ja posthumanistiseen eläinoikeusajatteluun. Humanistisessa eläinfilosofiassa korostetaan ihmisen ja muunlajisten samankaltaisuutta ja siihen perustuvia yhteisiä oikeuksia. Siinä ihmisen ei ajatella olevan erityinen tai muiden olentojen yläpuolella toisin kuin antroposentrisessä maailmankuvassa. Posthumanistisessa eläinfilosofiassa puolestaan korostetaan lajien välistä ja sisäistä monimuotoisuutta. Sen näkökulmasta lajit ovat erilaisia ja siksi erityisiä, eikä ihmislajin erityisyyttä aseteta muunlajisia ensisijaisemmaksi. Posthumanistinen eläinfilosofia osoittaa sekä antroposentrisen maailmankuvan että humanistisen eläinfilosofian puutteet. Sekä humanistinen että posthumanistinen eläinfilosofia pitävät sisällään ekologisen hermeneutiikan kannalta hyödyllisiä näkökulmia ja huomioita, kuten sen että 1) nykytiedon valossa ihminen ei ole lainkaan niin erityinen luomakunnan jäsen kuin aiemmin on ajateltu ja tieto eläinten kyvyistä ja ominaisuuksista tulisi ottaa huomioon eko- ja eläinteologiassa, 2) toisaalta samalla tulisi ottaa huomioon lajien väliset eroavaisuudet ja erityispiirteet sekä välttää eläinten tarpeetonta ”ylihumanisointia”.

Ekologinen hermeneutiikka on monimuotoisesti hyödynnetty raamatuntutkimuksen ja -tulkinnan lähestymistapa, jonka lähtösysteeyksinä toimi ekokriisin tiedostamisen lisäksi kristilliseen uskontoperinteen syyllistäminen ekokriisin kiihdyttämisestä. Sen vuoksi lähestymistapaa

on hyödynnetty osana pyrkimystä osoittaa Raamatun perimmäinen “vihreys” eli ekomyönteisyys vastauksena kristinuskon kritiikkiin. Tällainen vahvan normatiivisen esikäsitteiden omaava lähestymistapa sortuu helposti apologiaan ja epäkritiittiseen Raamatun yksioikoiseen tulkittamiseen, sillä ei ole perusteltua ajatella, että Raamattu pohjimmiltaan vastaisi nykyajan ekomyönteisen ihmisen maailmankuvaa.

Earth Bible -projekti puolestaan kehitti kriittisemmän soveltamistavan, jossa niin kutsuttu Maayhteisö nostetaan raamatun tekstin ja -tulkinnan tarkastelun keskiöön. Lähestymistavan pyrkimyksenä ei ole osoittaa Raamattua ekomyönteiseksi tai -kielteiseksi, vaan tunnistaa tekstin ja tulkinnan mahdollinen antroposentrisyys ja Maayhteisön sorto sekä tuoda esiin Maayhteisön “ääni” eli huomioida Maayhteisön näkökulma tekstissä ja sen tulkinnassa. Pyrkimyksessä tuoda esiin Maayhteisön ääni on tarpeellista huomioida posthumanistiset eläinfilosofiset näkemykset eläinten subjektivointiin liittyvistä haasteista ja ongelmakohdista.

Luvussa 3 esittelin Gerasan eksorsismikertomuksen historiallisia taustoja, syntykontekstia ja varhaista merkitystä selvittääkseni, miten kertomus on päätynyt Uuteen testamenttiin ja miksi se sisältää traagisen sikakohtauksensa. Sikojen olemassaolo ja väkivallan kohteeksi joutuminen kertomuksessa eivät ole sattumaa, vaan ne selittyvät antiikin juutalaisten ja kreikkalais-roomalaisten välisillä sikaan kulminoituvilla jännitteillä. Juutalaisten uskonnolliseen ruokalakiin kuuluvan sikatabun merkitys yhteisön identiteettimarkkerina korostui hellenistisessä kreikkalais-roomalaisessa kulttuuriympäristössä ja sika assosioitiin negatiivisessa mielessä erityisesti roomalaisiin. Antiikin kreikkalais-roomalaisille sika oli niin ikään keskeinen identiteettimarkkeri: laji oli keskeinen osa heidän ruokakulttuuriaan, talouttaan ja uskonnonharjoitustaan. Samalla kreikkalais-roomalaiset kohtelivat sikoja paikoin hyvinkin julmasti.

Mielenkiintoinen havainto oli, että Gerasan eksorsismikertomuksen varhaisin kirjallinen muoto on juuri Markuksen evankeliumissa, jonka kirjoittaja ei ole erityisen juutalaismielinen, eikä evankeliumia ole voitu yksiselitteisesti sijoittaa kirjoitetuksi Roomassa. Todennäköisesti kertomus on alun perin peräisin jostain muusta lähteestä kuin evankeliuminkirjoittajalta itseltään. Kertomuksen useat yhtymäkohdat antiikin juutalaisten ja roomalaisten väliseen ”sikasiistaan” viittaisivat siihen, että joko kertomuksen ei-markuslainen versio on sisältänyt vahvan juutalaisen perspektiivin tai sitten Markuksen evankeliumin kirjoittaja on liittänyt sen osaksi aikalaisten juutalaisten ja juutalaiskristittyjen roomalaisvastaisuutta. Aikalaislukijat ovat todennäköisesti tunnistaneet kertomuksen roomalaisvastaisen symboliikan ja voineet yhdistää sen aikansa historiallisiin tapahtumiin. Kertomusta on kuitenkin varhaiskristillisessä kontekstissa

todennäköisesti tulkittu myös kertomuksena Jeesuksen ja Saatanan välisestä kamppailusta sekä osoituksena jumalallisten voimien mittakaavoista.

Luvussa 4 tarkastelin Gerasan eksorsismikertomuksen tulkintahistoriassa esitettyjä varhaisia ja nykyaikaisia tulkintoja. Keskityin erityisesti tulkinnoissa esitettyihin näkemyksiin Gerasan sikojen kohtalosta. Lisäksi argumentoin kertomuksen vastuullisemman tulkinnan puolesta tuoden esiin oman eläineettiset näkökohdat huomioivan ekologishermeneuttisen luentani siitä. Vertailin kertomuksesta tehtyjä tulkintoja suhteessa toisiinsa sekä luvussa 3 esiin tuotuihin historiallisiin taustoihin ja arvioin niitä kriittisesti eläineettisestä näkökulmasta.

Antiikin tulkintojen tarkastelusta selvisi, että jo noin 100–300 vuotta Gerasan eksorsismikertomuksen ilmestymisestä (Markuksen evankeliumissa) kertomuksen sisältämiin roomalaisvastaisiin viittauksiin ei enää kiinnitetty huomiota sen tulkinnassa. Tässä tutkielmassa tarkastellut antiikin kirkkoisät tulkitsivat kertomusta allegorisesti liittyen heille henkilökohtaisesti tärkeisiin ajankohtaisiin teemoihin: Tertullianus kristittyjen vainoon, Krysostomos juutalaisten vastustamiseen, Augustinus manikealaisten vastustamiseen. Kirkkoisät eivät nähneet sikojen tuhoutumista kertomuksessa ongelmallisena, vaan kaikki heistä pitivät tapahtunutta Jumalan tahdon mukaisena. Tertullianus ja Krysostomos pitivät sikojen tuhoutumista lisäksi osoituksena Jumalan voimista, ja esimerkkinä siitä, mihin Jumalan hylkääminen johtaa. Augustinus piti Jeesuksen toimintaa puolestaan osoituksena siitä, ettei ihmisellä ole velvollisuuksia eläimiä kohtaan ja ettei niiden tappaminen ole väärin.

Nykytulkinnat kertomuksesta jakautuvat perinteisiin ja näennäisen progressiivisiin: perinteiset tulkinnat sisältävät monia yhtymäkohtia antiikin kirkkoisien tulkintoihin ja toistavat niistä tuttua antroposentristä maailmankuvaa ja instrumentaalista eläinkäsitystä. Näennäisen progressiiviset tulkinnat pyrkivät ekomyönteisyyteen, mutta tulkitsijoiden tarve ylläpitää ekomyönteistä Raamattu- tai Jeesus-käsitystä johtaa Gerasan sikojen kohtalon oikeuttamiseen tai selittelyyn, aivan kuten antroposentrisissäkin tulkinnoissa. Sekä perinteinen että näennäisen progressiivinen tulkintatapa ovat nykyisessä ekokriisin ja tehotuotannon kontekstissa eläineettisestä näkökulmasta ongelmallisia.

Perinteisen antroposentrisen ja instrumentaalisen tulkinnan ongelma on se, että sillä voidaan oikeuttaa tai ohittaa esimerkiksi tuotantoeläimiin kohdistuvat ongelmat tai muunlaisten moraalinen huomioiminen yleensä. Näennäisen progressiivisen tulkinnan ongelma on puolestaan se, että se priorisoi ekomyönteisen Raamattu- ja Jeesus-kuvan varjelemisen Maayhteisön näkökulman edelle ja verhoilee ilmiselvät pyhien tekstien sisältämät eläineettiset kipukohdat teennäisen myönteiseen valoon. Kaiken kaikkiaan Gerasan eksorsismikertomuksen

tulkintahistoria on antroposentrisen maailmankuvan ja instrumentaalisen eläinkuvan hallitsema, vaikka kertomusta onkin 2000-luvulla pyritty tulkitsemaan myös ekomyönteisemmin ja sikojen näkökulman huomioon ottaen, siinä kuitenkin eläineettisessä mielessä onnistumatta.

Esitän, että Gerasan eksorsismikertomuksen kaltaisia eläineettisesti ongelmallisia pyhiä tekstejä tulisi pyrkiä tulkitsemaan aidosti vastuullisesti. Meneillään oleva ekokriisi, tehotuotannon sisältämät eläineettiset ongelmat ja siihen nivoutuva keskustelu eläinoikeuksista luovat tarpeen eettiselle ekologiselle raamatuntulkinnalle ja kriittiselle suhtautumiselle pyhien tekstien sisältämää eko- ja eläinkielteisyyttä kohtaan. Keskeinen väitteeni on, että vastuullisessa eläineettisessä tulkinnassa eläinten näkökulmaa ja niihin tekstissä tai sen tulkinnassa kohdistettua sortoa ei ohiteta, oikeuteta tai vähätellä. Kriittinen eläineettinen ja ekologishermeneuttinen lähestymistapa on yksi keino tällaisen vastuullisen tulkinnan luomiseen.

Esittelin luomani ekologishermeneuttisen kuvauksen Gerasan eksorsismikertomuksesta sikojen näkökulmasta. Kuvasin siinä Gerasan sikojen yllättäen kohtaaman riivatuksi tulemisen, joukkopaniikin ja hukkumisen kokemuksia. Sian ja ihmisen yhteiset fysiologiset ja kognitiiviset ominaisuudet mahdollistavat sen, että ihmisen on mahdollista samaistua Gerasan sikojen kokemuksiin jossain määrin, vaikka eläinten subjektiivisten kokemusten kokonaisvaltainen kuvaaminen ja ymmärtäminen onkin ihmiselle mahdotonta.

Vaikka ekologinen tiedostavuus, keskustelu eläinten oikeuksista ja ekoteologia ovat viime vuosikymmeninä olleet kasvussa, osoittaa Gerasan eksorsismikertomuksen tarkastelu, että eläineettisesti ongelmallisten pyhien tekstien vastuullinen tulkitseminen on edelleen haastavaa. Vastuullisen tulkitsemisen lopputulos saattaa haastaa tai olla ongelmallinen esimerkiksi kristillisen teologian, opin tai myönteisen Raamattu- ja Jeesus-käsityksen kannalta. Mikäli halutaan uskottavasti kehittää ekologista kristillistä etiikkaa, on kuitenkin pystyttävä tarkastelemaan kriittisesti myös niitä pyhiä tekstejä, jotka ovat edellä mainittujen asioiden kannalta vaikeita ja kiusallisia. Erityisesti Jeesusta ja muunlaisia käsitteleviä Uuden testamentin tekstejä on toistaiseksi tarkasteltu liian vähän ja pintapuolisesti juuri kriittisestä ja eettisestä ekologishermeneuttisesta näkökulmasta käsin.

Tämä tutkielma keskittyi tarkastelemaan Gerasan eksorsismikertomusta ja sen tulkintahistoriaa sikojen näkökulmasta. Tarkastelussa tuli ilmi Jeesuksen osallisuus sikojen tuhoutumiseen. Jeesuksen vastuu sikojen tuhoutumisesta on myönnetty sellaisissa tulkinnoissa, joissa sikojen kohtaloa ei ole nähty ongelmallisena, kun taas tulkinnoissa, joissa sikojen kohtalo nähdään ongelmallisena, Jeesuksen osuutta tapahtumiin on pyritty vähättelemaan tai oikeuttamaan. Oma tutkimuskohteensa olisi, mitä seurauksia Gerasan eksorsismikertomuksen

ekologishermeneuttisella tulkinnalla, joka tunnustaa Jeesuksen osallisuuden sikojen tuhoamiseen on esimerkiksi kirkon oppiin Jeesuksen synnittömyydestä. Myös kertomusta viikunapuun kiroamisesta (Matt. 21:18–22; Mark. 11:12–14, 20–21) voisi tarkastella tästä näkökulmasta.

Kyseessä ei ole yksinkertainen kysymys, sillä se vaatisi syvällistä dogmaattista tarkastelua muun muassa siitä, mihin kaikkeen oppi Jeesuksen synnittömyydestä perustuu ja vaikuttaa sekä miten opissa käsitellään Kristuksen inhimillistä ja jumalallista luontoa. Kysymys on kristillisen ekologisen etiikan ja synnittömyysopin kannalta käänteentekevä: Onko kristillinen ekologinen etiikka ja oppi Jeesuksen synnittömyydestä mahdoton yhtälö? Syyllistyikö Jeesus sittenkin syntiin? Vai osoittavatko kertomukset jo vuosituhansia vallalla olleen antroposentrisen hierarkkisen maailmankuvan oikeaksi ja kristillisen ekologisen etiikan mahdottomaksi?

Lähde- ja kirjallisuusluettelo

Lähteet ja apuneuvot

Novum Testamentum Graece (2012). Laatineet Eberhard & Erwin Nestle. Toim. Barbara & Kurt Aland ym. 28. painos. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Raamattu (1992). Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Helsinki: Suomen Pipliaseura.

Uusi testamentti (2020). Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 2020 käyttöön ottama suomennos. Helsinki: Suomen Pipliaseura.

Kirjallisuus

Aaltola, Elisa (2012). *Animal Suffering: Philosophy and Culture*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Aaltonen, Elise (2024). Eläinoikeuspuolue jälleen puolueräkisteriin (13.10.2024). *Yle*. <https://yle.fi/a/74-20117600> (luettu 16.03.2025).

Adler, Yonatan (2023). *The Origins of Judaism: An Archaeological-Historical Reappraisal*. New Haven: Yale University Press. DOI: 10.12987/9780300268379.

Akin, Jimmy (2023). Jesus and the Herd of Pigs (07.08.2023). *Catholic Answers*. <https://www.catholic.com/audio/ddp/jesus-and-the-herd-of-pigs> (luettu 02.02.2025).

Allen, Pauline & Wendy Mayer (2000). *John Chrysostom*. Lontoo: Routledge.

Anttila, A. M. & Juha Sihvola (2012). *Aristoteles: Teokset VIII: Poliitikka*. (Suom. A. M. Anttila). Helsinki: Gaudeamus.

Arbesmann, Emily, Joseph Daly & Edwin A. Quain (1959). *Disciplinary, Moral, and Ascetical Works: Tertullian*. Washington: Catholic University of America Press.

Baukhham, Rickhard (2010). *Bible and Ecology: Rediscovering the Community of Creation*. Lontoo: Darton, Longman & Todd.

Baukhham, Rickhard (2011). *Living with Other Creatures: Green Exegesis and Theology*. Waco: Baylor University Press.

Bauer, Johannes B. (1992). *Sancti Aurelii Augustini opera. Sect. 6, ps. 7, De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum, libri duo*. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky.

Barton, John & John Muddiman (2001). *The Oxford Bible Commentary*. Oxford: Oxford University Press.

Boring, Eugene M. & Jennifer K. Cox (2006). *Mark: A Commentary*. Kentucky: Westminster John Knox Press.

- Calarco, Matthew (2015). *Thinking Through Animals: Identity, Difference, Indistinction*. Stanford: Stanford Briefs.
- Clough, David L. (2018). *On Animals: Volume Two: Theological Ethics*. Lontoo: T&T Clark.
- Collins, Adela Y. (2007). Mark: A Commentary. *Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible*. Toim. Harold W. Attridge. Minneapolis: Fortress Press.
- Deckha, Maneesha (2023). (Feminist) Animal Rights Without Animal Personhood? *Feminist Animal Studies: Theories, Practices, Politics*. Toim. Erika Cudworth, Ruth E. McKie & Di Turgoose. Lontoo: Routledge, 19–34.
- Derrida, Jacques (2008). *The Animal That Therefore I am*. Toim. Marie-Louise Mallet. New York. Fordham University Press.
- Eläinoikeuspuolue (s.a.). *Eläinoikeuspuolue*. <https://www.eop.fi/> (luettu 26.11.2024).
- Espoon hiippakunnan tuomiokapituli: Kari Kuulan kolumnin kanteluista ei jatkotoimia (16.06.2021). *Suomen evankelis-luterilainen kirkko*. <https://evl.fi/tiedote/espoon-hiippakunnan-tuomiokapituli-kari-kuulan-kolumnin-kanteluista-ei-jatkotoimia/> (luettu 04.03.2025).
- Gallagher, Idella J. & Donald A. Gallagher (1966). *The Catholic and Manichean Ways of Life: Saint Augustine*. Washington: Catholic University of America Press.
- Gilmour, Michael J. (2014). *Eden's Other Residents: The Bible and Animals*. Oregon: Cascade Books.
- Greenhouse Gas Emissions from Agriculture (22.03.2024). *Suomen Luonnonvarakeskus*. <https://www.luke.fi/en/statistics/indicators/cap-indicators/greenhouse-gas-emissions-from-agriculture> (luettu 25.11.2024).
- Greenhouse Gas Emissions Per Kilogram of Food Product (2018). *Our World in Data*. <https://ourworldindata.org/explorers/food-footprints?facet=none&country=Bananas~Beef+%28beef+herd%29~Beef+%28dairy+herd%29~Cheese~Eggs~Lamb+%26+Mutton~Milk~Maize~Nuts~Pig+Meat~Peas~Potatoes~Poultry+Meat~Rice~Tomatoes~Wheat+%26+Rye~Tofu+%28soybeans%29~Prawns+%28farmed%29&hideControls=false&Commodity+or+Specific+Food+Product=Commodity&Environmental+Impact=Carbon+footprint&Kilogram+%2F+Protein+%2F+Calories=Per+kilogram&By+stage+of+supply+chain=false> (luettu 25.11.2024).
- Gruen, Erich S. & Martin Goodman (2016). *Constructs of Identity in Hellenistic Judaism: Essays on Early Jewish Literature and History*. Berliini: De Gruyter. DOI: 10.1515/9783110375558.
- Habel, Norman C. (2008). Introducing Ecological Hermeneutics. *Exploring Ecological Hermeneutics*. Toim. Norman C. Habel & Peter Trudinger. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1–8.
- Harden, Alastair (2013). *Animals in the Classical World: Ethical Perspectives from Greek and Roman Texts*. Lontoo: Palgrave Macmillan UK. DOI: 10.1057/9781137319319.

- Harju, Elli (2021). Armoa eläimille (03.04.2021). *Iltalehti*.
<https://www.iltalehti.fi/kotimaa/a/0a2d986e-dc7a-402d-8683-73241776dd99> (luettu 04.03.2025).
- Harkins, Paul W. (1999). *Discourses Against Judaizing Christians*. Washington: Catholic University of America Press.
- Harris, Mark (2022). Synoptic Gospels. *The Oxford Handbook of the Bible and Ecology*. Toim. Hilary Marlow & Mark Harris. New York: Oxford University Press, 211–227.
- Hartikainen, Klaus & Juha Marttila (2021). Kuulan kirjoitus Kirkko ja Kaupunki -lehdessä loukkasi syvästi kotieläintuotannon parissa työskenteleviä jäseniämme – MTK ei ole vaatinut kirjoituksen poistamista median sivuilta (26.01.2021). *MTK*.
<https://www.mtk.fi/-/karikuulajaelaimet> (luettu 04.03.2025).
- Hollingworth, Miles (2013). *Saint Augustine of Hippo: An Intellectual Biography*. New York: Oxford University.
- Honan, Daniel J. & Gerald G. Walsh (2008). *The City of God: Books XVII-XXII*. Washington: Catholic University of America Press.
- Horrell, David G. (2022). Ecological Hermeneutics: Origins, Approaches, and Prospects. *The Oxford Handbook of the Bible and Ecology*. Toim. Hilary Marlow & Mark Harris. New York: Oxford University Press, 19–34.
- Kitchell, Kenneth (2014). *Animals in the Ancient World from A to Z*. Lontoo: Routledge.
- Korhonen, Matti (2021). Papin kolumnista syntyi poikkeuksellinen mediakohu (03.02.2021). *Uusi Tie*. <https://uusitie.com/papin-kolumnista-synty-poikkeuksellinen-mediakohu/> (luettu 04.03.2025).
- Kuula, Kari (2021). Kristityn kilvoittelu alkaa lautaselta – emme saa alistaa tuntoisia olentoja (01.02.2021). *Kirkko ja kaupunki*. <https://www.kirkkojakaupunki.fi/-/kuula-kristityn-kilvoittelu-alkaa-lautaselta-emme-saa-alistaa-tuntoisia-olentoja#aea6cddb> (luettu 04.03.2025).
- Laki eläinten hyvinvoinnista (23.03.2023). *Finlex*.
<https://finlex.fi/fi/laki/alkup/2023/20230693> (luettu 25.11.2024).
- Lamminen, Katja (2021). Pappi rinnastaa Kirkko ja kaupunki -lehdessä eläintuotannon paholaisen tuhotekoihin ja keskitysleireihin – ”Viaton maitokin on kauhea tuote” (19.01.2021). *Maaseudun Tulevaisuus*.
<https://www.maaseuduntulevaisuus.fi/maatalous/3733e98c-d589-5317-b890-8b9aadd3c611> (luettu 04.03.2025).
- Maes, Dominiek G. D., Jeroen Dewulf, Carlos Piñeiro, Sandra Edwards & Ilias Kyriazakis (2019). *A Critical Reflection on Intensive Pork Production with an Emphasis on Animal Health and Welfare*. *Journal of Animal Science* 98 (1), 15–26. DOI:10.1093/jas/skz362
- Marino, Lori & Christina M. Colvin (2016). *Thinking Pigs: A Comparative Review of Cognition, Emotion, and Personality in Sus domesticus*. *International Journal of Comparative Psychology*, 28.
- Matthews, Gareth B. (2005). *Augustine*. Malden: Blackwell Pub.

- McLaughlin, Ryan P. (2014). *Christian Theology and the Status of Animals: The Dominant Tradition and Its Alternatives*. New York. Palgrave Macmillan.
- Millar, Suzanna R. & Arthur Walker-Jones (2024). Introduction: Difference, Identity, Indistinction. *Ask the Animals: Developing a Biblical Animal Hermeneutic* Toim. Suzanna R. Miller & Arthur Walker-Jones. The Society of Biblical Literature, 1–20. <https://doi.org/10.2307/jj.18108261.5>
- Mitä Suomessa syötiin vuonna 2023? (18.06.2024). *Suomen Luonnonvarakeskus*. <https://www.luke.fi/fi/uutiset/mita-suomessa-syotiin-vuonna-2023> (luettu 03.03.2025).
- Myer-Rochow, Victor B. (2009). *Review Food Taboos: Their Origins and Purposes*. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 5 (18). DOI:10.1186/1746-4269-5-18.
- Nalbantoglu, Minna (2021). Onko meillä oikeus kasvattaa eläimiä ruuaksi? (07.02.2021). *Helsingin Sanomat*. <https://www.hs.fi/politiikka/art-2000007788077.html> (luettu 04.03.2025).
- Newmyer, Stephen T. (2011). *Animals in Greek and Roman Thought: A Sourcebook*. Lontoo: Routledge.
- Otonkoski, Timo & Pekka Häyry (1997). *Varaosasika*. *Läketieteellinen Aikakauskirja Duodecim* 113 (9), 789–793.
- Perustietoa paniikista (s.a.). *Mielenterveystalo*. <https://www.mielenterveystalo.fi/fi/paniikki/perustietoa-paniikista> (luettu 03.03.2025).
- Pihkala, Panu (2013). *Ekoteologian määrittelystä*. Helsinki: Teologinen Aikakauskirja 118 (2), 142–154.
- Pihkala, Panu (2023). Lyhyt katsaus eläinteologiaan. *Eläinteologia ja eläinoikeudet kirkon kysymyksenä*. Toim. Kari Latvus & Heikki Pesonen. Helsinki: Kirkon tutkimus ja koulutus.
- Piper, John (2020). Why Did Demons Ask Jesus for Pigs? (05.10.2020). *Desiring God*. <https://www.desiringgod.org/interviews/why-did-demons-ask-jesus-for-pigs> (luettu 02.02.2025).
- Price, Max D. (2020). *Evolution of a Taboo: Pigs and People in the Ancient Near East*. Oxford: Oxford University Press.
- Production – Pork s.a. *Foreign Agricultural Service: U.S. Department of Agriculture*. <https://www.fas.usda.gov/data/production/commodity/0113000> (luettu 03.03.2025).
- Regan, Tom & Peter Singer (1976). *Animal Rights and Human Obligations*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Regan, Tom (2004). *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press. DOI: 10.1525/9780520404441.
- Rosenblum, Jordan (2016). *The Jewish Dietary Laws in the Ancient World*. New York: Cambridge University Press.
- Schumacher, Matthew A. (1957). *Against Julian*. Catholic University of America Press.

- Sider, Robert D. (2001). *Christian and Pagan in the Roman Empire: The Witness of Tertullian*. Washington: Catholic University of America Press.
- Tipton, Michael & Hugh Montgomery (2022). *The Experience of Drowning*. *Medico-Legal Journal* 90 (1), 17–26. DOI: 10.1177/00258172211053127
- Toimijuus (12.03.2025). *Tieteen termipankki*.
<https://www.tieteentermipankki.fi/wiki/Nimitys:toimijuus> (luettu 12.03.2025).
- Vihreä (2024). *Kielitoimiston sanakirja*.
<https://www.kielitoimistonsanakirja.fi/#/vihre%C3%A4> (luettu 18.03.2025).
- Viilo, Tuulikki (2021). MTK kantelee Kuulan kohukolumnista tuomiokapituliin – Juha Marttila: ”Kyllä tässä muuten jää iso kivi kenkään” (26.01.2021). *Maaseudun Tulevaisuus*. <https://www.maaseuduntulevaisuus.fi/uutiset/b2f29880-af0e-5843-9235-5b3e0412fa0c> (luettu 04.03.2021).
- Wiebe, Mark (2016). A Green Augustine – What Augustinian Theology Can Contribute to Eco-Theology. *Augustine and the Environment*. Toim. John Doody, Kim Paffenroth & Mark Smillie. Lexington Books / Fortress Academic, 181–195.