



Kirjat, konfliktit ja oppineet Johanneksen evankeliumissa

ISMO DUNDERBERG

TIIVISTELMÄ Usein oletetaan, että tekstit ja niiden tulkinta olivat osa kiistoja, joita Johannes-yhteisössä käytiin. Tämä artikkeli pyrkii korvaamaan konfliktiin perustuvan selitysmallin perehtymällä kirjojen tuotantoon ja käyttöön liittyviin käytäntöihin antiikin maailmassa. Varhaisten evankeliumien, myös Johanneksen evankeliumin, kirjoittajien täytyi kuulua kirjallisuudesta kiinnostuneiden henkilöiden verkostoihin. Johanneksen evankeliumi luo kuvan Jeesuksen opetuslasten muodostamasta tekstiyhteisöstä, mutta ei kehitä tätä ajatusta eikä edes kerro, koska opetuslapset alkoivat työskennellä tekstien kanssa. Oppineiden käymät keskustelut kirjojen tulkinnasta antiikin lähteissä luovat taustan tavalle, jolla Jeesuksen ja hänen vastustajiensa kiistoja kirjoituksista esitetään Johanneksen evankeliumissa. Vertailu pseudo-clemensiläiseen *Klementiaan* nostaa esiin, kuinka vähän Johanneksen evankeliumissa nähdään vaivaa vastustajien näkemysten kuvaamisessa; kertomus keskittyy pitkälti Jeesuksen hahmoon kirjoitusten arvovaltaisena tulkitsijana.

ASIASANAT Johanneksen evankeliumi, Johanneksen kirjeet, tekstiyhteisö, kirjakulttuuri, eliitti.

JOHDANTO

Johanneksen evankeliumien ja kirjeiden tutkimus on ollut perinteisesti hyvin konfliktikeskeistä. Tämän neljän tekstin kokoelman on tulkittu heijastavan taustayhteisön konflikteja sekä suhteessa juutalaisuuteen että yhteisön sisällä. Juutalaisista esitettyjen, paikoitellen hyvinkin jyrkkien kannottojen (”Te olette isästä perkeleestä,” Joh. 8:44) on oletettu heijastavan taustayhteisön kateeraa kokemusta synagogasta erottamisesta (vrt. Joh. 9:22; 12:42; 16:2). Johanneksen kirjeissä on viittauksia Jeesuksen seuraajien sisäisiin kiistoihin, jotka lopulta johtivat yhteisön hajoamiseen. Tutkijat ovat selittäneet kiistojen aiheutuneen opillisista erimielisyyksistä, joiden on arveltu syntyneen ainakin osittain yhteisön omista Johanneksen evankeliumia koskevistä ristiriitaisista tulkinnoista.

Konfliktikeskeisessä tutkimusparadigmassa syntyneitä kuvaa Johannes-yhteisöstä, joka on joutunut ahtaalle juutalaisuuden ja kilpailevien kristillisten näkemysten puristuksessa, on aiheellisesti kritisoitu uudemmassa tutkimuksessa. Juutalaisten ja juutalaisuuden kritiikki Johanneksen evankeliumissa ei nouse akuutista torjutuksi tulemisen kokemuksesta, vaan vastakkainasettelu ”meidän” ja ”muiden” välillä on luonteeltaan retorista ja palvelee ennen kaikkea oman sisäryhmän identiteetin rakentamista.¹ Sama pätee Johanneksen kirjeisiin. Kuva vastustajista jää niissä viime kädessä hyvin hämäräksi.² Kirjeiden varsinainen päämäärä on synnyttää mielikuva kiinteästä sisäryhmästä, jolla on selkeät rajat, ja näin estää ryhmän jäsenten siirtyminen vääränä pidettyjen kristittyjen ryhmään.³

Tarkastelen tässä artikkelissa kriittisesti tekstien asemaa konfliktikeskeisissä tulkinnoissa Johanneksen evankeliumista ja kirjeistä. Tekstit ovat tutkijalle käytännössä ainoita käytettävissä olevia lähteitä Jeesuksen seuraajien yhteisöistä ensimmäisellä vuosisadalla. Tekstintutkijalla on kuitenkin houkutus nostaa tutkimansa teksti jalustalle. Erityisesti varhaisen kristinuskon tutkimuksessa ”yhteisöön” käsitteenä sisältyy lähes automaattisesti ajatus koherentista ryhmästä, jonka jäsenillä on yhteinen usko, elämäntapa ja

arvot.⁴ Kun näin määriteltyyn ”yhteisöön” liitetään yhteisössä syntynyt teksti, sen ajatellaan yhtä itsestään selvästi olevan yhteisön elämää ohjaava dokumentti, johon on kirjattu yhteisön hyväksymät ja sen elämää ohjaavat normit.

Konfliktiteorioihin liittyvä oletus tekstistä yhteisön elämän keskipisteenä ei kuitenkaan ole kovinkaan todennäköinen aikana, jolloin ei ollut olemassa yhtenäistä, valtion ylläpitämää koulutusjärjestelmää ja vain hyvin harva osasi lukea varsinkaan kirjallisia tekstejä.⁵ Varhaisten kristillisten tekstienkin tulkinnassa on otettava huomioon antiikin kirjallisen kulttuurin yleiset lainalaisuudet. Robyn Walsh korostaa uudessa tutkimuksessaan, että synoptisten evankeliumien kirjoittajien täytyi olla yhteyksissä oman aikansa kirjallisten piirien kanssa; sama pätee epäilemättä myös Johanneksen evankeliumin ja kirjeiden kirjoittajiin.⁶ William Johnsonin tutkimus antiikin ”lukuyhteisöistä” (reading communities) puolestaan nostaa esiin lukemisen sosiaaliset ulottuvuudet antiikin maailmassa.⁷ Samalla Johnsonin tutkimus tarjoaa esimerkkejä, millaisia odotuksia ja ihanteita oppineisiin ja kirjallisesti sivistyneisiin henkilöihin liitettiin antiikin kirjallisuudessa.

Johanneksen evankeliumi ja kirjeet eivät todennäköisesti ole yhden ja saman kirjoittajan käsialaa.⁸ Niillä on kuitenkin niin paljon yhteisiä

1 Hakola 2005.

2 Näin esim. Lieu 2008; vrt. Dunderberg 2021.

3 Näin esim. Dunderberg 2015b, 134–149.

4 Stowers 2011, 242.

5 Harris 1989, 15–17, 129–139; vrt. Gamble 1995, 6–8. Harris huomauttaa, että muutamisissa rikkaimmissa kaupungeissa koulutusta tuettiin julkisista varoista.

6 Walsh 2021.

7 Johnson 2010; lyhyempi yhteenvedo ks. Johnson 2009.

8 Vrt. Hakola 2015, 67–95, joka analysoi yksityiskohtaisesti Johanneksen evankeliumin ja kirjeiden välisiä terminologisia yhtäläisyyksiä ja osittain hyvinkin merkittäviä teologisia eroja.

tyyllisiä piirteitä ja teologisia korostuksia, että niiden kirjoittajien voidaan olettaa kuuluneen yhteisöön, jossa teksteillä oli keskeinen asema. Evankeliumin ja kirjeiden olemassaolo sinänsä kertoo ryhmän jäsenten kirjallisesta aktiivisuudesta. Tekstit aiheuttivat ryhmässä myös kiistoja. Lyhyestä Kolmannesta Johanneksen kirjeestä käy ilmi, että kirjoittaja oli aiemmin kirjoittanut ”muutaman sanan seurakunnalle.” Kirjoittajan kuvauksen perusteella näyttää siltä, että juuri tämä teksti aiheutti välirikon vastaanottajaryhmän johtajan, Diotrefeksen, kanssa (3. Joh. 9). Kirjeestä ei käy ilmi, millaisesta tekstistä oli kyse, eikä se, mikä tekstissä ärsytti Diotrefestä niin paljon, että hän kiistan seurauksena torjui kirjoittajan lähettilyä.⁹

Yhdenlainen ”tekstiyhteisö” hahmotellaan Johanneksen evankeliumissa, kun siinä visioidaan ajatus Jeesuksen oppilaista, jotka alkoivat ymmärtää pyhiä kirjoituksia oikein Jeesuksen ylösnousemuksen seurauksena. Kuten jatkosta käy ilmi, tämä teologinen korostus ei sovi saumattomasti yhteen sen kanssa, miten Jeesuksen oppilaita kuvataan evankeliumin kertomuksessa.

Toinen tässä artikkelissa käsiteltävä näkökulma on Johanneksen evankeliumin kuvaus Jeesuksen ja hänen juutalaisten vastustajiensa väittelystä, joiden kohteena on yleensä pyhien kirjoitusten tulkinta. Jeesus ja juutalaiset eivät Johanneksen evankeliumissa varsinaisesti muodosta ”lukuyhteisöä”, jonka jäsenet kokoontuvat yhteisiin ”lukutapahtumiin” tai toimivat muilla tavoin yhdessä kirjallisen kulttuurin edistämiseksi. Kuvaukset heidän kiistoistaan kuitenkin kertovat, miten evankeliumissa hahmotellaan oppineiden asemaa ja toimintatapoja sosiaalisessa kontekstissa. Ne herättävät myös pohdintaa siitä, millaista asiantuntemusta ja kuinka korkeaa kirjallista osaamista kiistan osapuolilla kuvitellaan olevan. Käytän tässä yhteydessä vertailuaineistona Johnsonin tutkimuksen lisäksi juutalaisen Filonin kuvausta niin kutsutusta terapeuttien ryhmästä ja pseudo-clemensiläisessä kirjallisuudessa esitettyjä kuvauksia oppineiden väittelystä.

TEKSTIT JA KONFLIKTI JOHANNEKSEN EVANKELIUMIN TUTKIMUKSESSA

Tutkijat ovat jo vanhastaan esittäneet teorioita, joissa Johanneksen evankeliumi on liitetty tavalla tai toisella konfliktiin.¹⁰ Hans Windisch teki 1920-luvulla teräviä havaintoja Johanneksen ja synoptisten evankeliumien välisistä eroista. Hänen mukaansa Johanneksen evankeliumin kirjoittaja tunsii synoptiset evankeliumit, mutta kirjoittajan tapa käyttää näitä kirjallisia esikuvia ei osoita erityistä kunnioitusta niille. Päinvastoin: kirjoittaja ei tarjoa minkäänlaista tulkinnallista apua lukijoille, joita Johanneksen ja muiden evankeliumien väliset erot hämmentävät. Windisch päätteli tästä, ettei evankeliumin kirjoittaja pyrkinyt täydentämään aiempia evankeliumeita vaan syrjäyttämään ne.¹¹ Windischin tulkinnan keskeinen ongelma on, ettei Johanneksen evankeliumissa mainita toisia evankeliumeja lainkaan – ei positiivisesti (lähteinä) eikä kriittisesti (kilpailijoina). Evankeliumin lopussa viitataan mahdollisuuteen, että Jeesuksesta voisi olla muitakin kertomuksia (Joh. 20:30–31), mutta kirjoittaja ei sen enempää torju kuin suosittelukaan niitä.

Raymond Brown liitti Johanneksen evankeliumin Ensimmäisessä Johanneksen kirjeessä kuvattuun tilanteeseen, jossa kirjoittaja syyttää vastustajia antikristuksiksi (1. Joh. 2:18) ja vääriksi profeetoiksi (4:1). Brownin mukaan yhteisön hajaannuksen syynä olivat ristiriitaiset tulkinnat

9 Syynä eivät välttämättä olleet suuret teologiset erimielisyydet, vaikka tutkimuksessa kirjeen kirjoittaja ja Diotrefes on usein – ja huomattavan ristiriitaisin tuloksin – yritetty sijoittaa oikean ja väärän opin vastakkaisiin nurkkauksiin.

10 Artikkelini tämä osio perustuu laajempaan englanninkieliseen artikkeliini (Dunderberg 2021). Olen esitellyt sen keskeisiä ajatuksia myös blogitekstissä ”Konfliktit varhaisessa kristinuskossa”, joka on julkaistu Kirkon tutkimus ja koulutus -yksikön sivustolla [<https://evl.fi/kirkontutkimus/blogi/-/blog/1201/Konfliktit+varhaisessa+kristinuskossa>].

11 Windisch 1926; Windischin näkemyksestä tarkemmin ks. Dunderberg 2015b, 162–168.

Johanneksen evankeliumista. Evankeliumin hengellis-gnostilainen tulkinta oli synnyttänyt ”äärijohannekselaisen” (”hyper-Johannine”) ryhmän, jota vastaan Ensimmäisen Johanneksen kirjeen kirjoittaja hyökkää.¹²

Brownin tulkinta muistuttaa yllättävän laheisesti Ferdinand Christian Baurin 1800-luvun alkupuolella esittämä tulkintaa Korintin kristillisten ryhmittymien välisestä konfliktista, jota Paavali pyrki ratkaisemaan.¹³ Baurin vanavedessä Uuden testamentin tutkimuksessa vakiintui vähitellen mielikuva Korintin kristityistä, jotka olivat taipuvaisia ylenpalttisen, elämälle vieraan henkisyyden, hurmoksellisuuden – ja luonnollisesti ”gnostilaisuuden” – houkutuksille.

Brown siirtää Baurin oletaman vastakkainasettelun kuta kuinkin sellaisenaan Ensimmäisen Johanneksen kirjeen tulkintansa osaksi. Utta Brownin tulkinnassa on oletus, että hajaannuksen aiheuttivat teksti ja sen tulkintaa koskevat erimielisyydet. Teoria edellyttää, että Johanneksen evankeliumista tuli käytännössä heti kirjoittamisensa jälkeen pyhä, yhteisön elämää määrittävä teksti. Ei ole kuitenkaan mitenkään ilmeinen oletus, että Johanneksen evankeliumi olisi päässyt omassa taustayhteisössään välittömästi samaan asemaan, johon se myöhemmin nousi tultuaan osaksi Uuden testamentin kirjakokoelmaa.

Myös Brownin tulkintaan liittyy suoran evidenssin puute: Johanneksen evankeliumia ei siteerata eikä siihen muutenkaan suoraan viitata Ensimmäisessä Johanneksen kirjeessä. Varsinkin jos oletetaan, että kirjeen kirjoittajan nimenomaisena tavoitteena on korjata evankeliumin väärin tulkintojen seuraukset, evankeliumin mainitsematta jättäminen olisi outo keino saavuttaa tämä päämäärä. Evankeliumi on Brownin hahmotelmassa niin keskeinen, että sen tulkinnasta nousseet ristiriidat hajottivat yhteisön, mutta ei niin keskeinen, että kirjeen kirjoittajan olisi ollut tarpeen mainita tämä kiistoja aiheuttanut teksti.¹⁴

Konfliktiteoria on sittemmin noussut esiin myös Tuomaan ja Johanneksen evankeliumien välisestä suhteesta käydyssä keskustelussa. Monet Tuomaan evankeliumin tutkijat ovat nähneet Johanneksen evankeliumissa enemmän

tai vähemmän peiteltyä polemiikkia apostoli Tuomaksen nimiin vannovia kristittyjä ja heidän tulkintojaan vastaan. Avaintodisteena polemisesta suhteesta on pidetty Johanneksen kertomusta epäilevästä Tuomaasta (Joh. 20:24–29). Kertomuksen yhteydet Tuomaan evankeliumissa esitettyihin näkemyksiin eivät kuitenkaan ole kovinkaan ilmeisiä, mikä näkyy erityisesti siinä, että tutkijoiden näkemykset Tuomas-kristillisyyden vastaisen polemiikin syistä vetävät hyvin eri suuntiin. Yhdessä tulkinnassa Johannes korostaa ruumiin ylösnousemusta, kun taas Tuomaan mukaan ruumis ei pelastu; toisen tulkinnan mukaan Johannes torjuu Tuomaan ajatuksen pelastuksesta sielun nousuna Jumalan luokse, ja kolmannessa tulkinnassa Tuomaksen evankeliumi mukaan ikuinen jumalallinen valo asuu kaikissa ihmisissä, mutta Johanneksen evankeliumin mukaan vain Jeesuksessa.¹⁵ Kaikissa tulkinnoissa on tunnistettu olennaisia eroja Tuomaan ja Johanneksen evankeliumien teologisissa korostuksissa, mutta erot ovat voineet syntyä muutenkin kuin keskinäisen polemiikin tuloksena – esimerkiksi siitä syystä, että molemmat evankeliumit ovat syntyneet samoihin aikoihin ensimmäisen vuosisadan

12 Brown 1979; 1982.

13 Baur 1831.

14 Korkeamman asteen päättelyä on ajatus, että kirjeen kirjoittaja ei mainitse evankeliumia, koska tämä olisi ollut strategisesti epäviisasta tilanteessa, jossa kiistan eri osapuolet vetosivat samaan evankeliumiin. Tällainen selitys edellyttää, että evankeliumin mainitsematta jättäminen 1. Johanneksen kirjeessä on ”äänekästä hiljaisuutta” (”loud silence”) eli jollain tavalla merkittävä poisjätto. Keskeisestä ongelmasta tulee näin kätevästi osa ratkaisua, mutta varsinaista lisäarvoa tämä oletus ei tuota, sillä sen ainoa lähtökohta ja peruste on Brownin oletus evankeliumin erityisasemasta yhteisön elämässä.

15 Ruumiin ylösnousemuksesta ks. Riley 1995; mystisestä matkasta Jumalan luokse ks. DeConick 1996; 2001; jumalallisesta valosta ihmisissä ks. Pagels 2003. Näiden tulkintojen tarkempaa arviointia Dunderberg 2006, 14–67; Dunderberg 2015a, 96–106.

taitteessa eivätkä niiden kirjoittajat ole olleet tietoisia toistensa teoksista.¹⁶

TEKSTIT ANTIIKIN MAAILMASSA

Antiikin kirjallista kulttuuria käsittelevässä uudessa tutkimuksessa on noussut esiin ennen kaikkea kaksi teemaa: (1) Kirjallisuudesta kiinnostuneet henkilöt muodostivat sosiaalisia verkostoja, joissa tekstejä tuotettiin, esitettiin ja niistä käytiin keskustelua. (2) Tällaiset henkilöt kuuluivat lähes poikkeuksetta oman yhteiskuntansa eliittiin.

Robyn Walshin näkemys synoptisten evankeliumien kirjoittajien yhteyksistä oman aikansa kirjallisiin piireihin perustuu ajatukseen ammattitaidon oppimisesta. Kirjoittajat tarvitsivat tällaisia verkostoja oppiakseen sekä kirjoittamiseen ja julkaisemiseen liittyvät tekniset asiat että ”harjoitteluun, lukemiseen, kirjoittamiseen ja tekstien vaihtoon liittyvät konventiot.” Walshin mukaan evankeliumien kirjoittajat ”kuuluvat koulutettuun eliittiin ja operoivat samankaltaisessa asemassa olevien kulttuurin tekijöiden sosiaalisissa verkostoissa.”¹⁷

Walshin päätelmät pätevät epäilyksettä myös Johanneksen evankeliumin kirjoittajaan (tai kirjoittajiin). Kaksi lyhyempää Johanneksen kirjettä (2.–3. Joh.) ovat tyyliltään niin yksinkertaisia, että niiden kirjoittamiseen olisivat voineet riittää peruskirjurin taidot ja kokemus muodollisten kirjeiden laatimisessa. Johanneksen evankeliumin sijaan on kirjallista proosaa, jonka tuottaminen edellyttää ainakin jonkinasteista retoriikan hallintaa, kirjallisuuden lukemista,¹⁸ antiikin kirjallisten konventioiden tuntemusta sekä koulutusta ja kokemusta kirjailijana.

Walsh nostaa esiin sinänsä ilmeisen tosiasian, ettei kirjailijaksi tulla yhdessä yössä. Kirjailijat eivät vain synnytä kirjallista kulttuuria, vaan ovat myös sen tuote. Antiikin kirjallisessa maailmassa kirjailijaksi oli vaikea ryhtyä ilman tarvittavia resursseja, joita olivat koulutus, riittävä vapaa-aika ja osallistuminen kirjailijan uran kannalta tärkeisiin verkostoihin. Kirjailijalle riittävä retorinen koulutus kesti jopa kuusi vuotta.¹⁹ Roomalaisessa yhteiskunnassa tällaisia resursseja oli tarjolla lähinnä hyvin toimeentulevien perheiden jäse-

nille. Kirjallinen sivistys ei ollut itsestäänselvyys edes näissä piireissä. Yläluokkaisten perheiden jäsenetkään eivät välttämättä olleet luku- ja kirjoitustaitoisia,²⁰ eikä lukutaidon puutetta pidetty yleisesti häpeällisenä asiana.²¹ Lukutaito ei myöskään aina tarkoittanut kykyä lukea kirjallisia tekstejä. Lukutaidon tason tarve oli tilannesidonnaista ja funktionaalista. Riittävä lukutaito saattoi tarkoittaa esimerkiksi kykyä kirjoittaa oma nimensä tai tunnistaa sanat kaupankäynnin yhteydessä laadituissa listoissa.²²

Roomalaisaikana tekstejä oli jo runsaasti ja niitä käytettiin myös kirjallisten piirien ulkopuolella: hallinnollisia ja juridisia dokumentteja, veroluetteloita, kuitteja, julkisia ja yksityisiä kirjeitä, piirtokirjoituksia, rukouksia ja loitsuja.²³ Lukutaidottomatkin saattoivat halutessaan osallistua lukutapahtumiin. Tekstejä luettiin ääneen esimerkiksi kylpylöissä, kirjastoissa, synagogissa ja illallisilla.

Kirjallisen kulttuurin vaikuttavuutta antiikin maailmassa ei kuitenkaan ole syytä yliarvioida. Ei ole lainkaan varmaa, että lukutilaisuudet houkuttelivat paikalle runsain määrin lukutaidottomia kirjallisuuden ystäviä. Antiikin kirjailijat valittivat mukavuudenhaluisista kuulijoista, jotka tulevat paikalle tekstiesityksiin vasta aivan loppuhetkillä.²⁴ Tällaisten kuulijoiden motiivina oli pikemminkin näyttäytyminen kuin aito kiinnostus kirjallisuuteen.

Yleinen mielikuva on, että juutalaiset olivat antiikin maailmassa kirjallisesti erityisen aktiivisia: he kouluttivat lapsiaan lukemaan ja osallistuivat viikoittain synagogajumalanpalveluksiin, joissa luettiin Tooraa ja mahdollisesti

16 Näin Dunderberg 2006.

17 Walsh 2021, 6,22.

18 Muiden tekstien lukemisesta kirjoittamisen edellytyksenä ks. esim. Habinek 2009, 123.

19 Cribiore 2001, 2–3, 56.

20 Kolb 2018.

21 Cribiore 2001, 163–164.

22 Thomas 2009.

23 Vrt. Kloppenborg 2014, 27–28.

24 Lukianos, *Adversus indoctum* 4; Cribiore 2001, 149.

muita heprealaisen Raamatun tekstejä.²⁵ Arkeologinen tutkimusaineisto kuitenkin kyseenalaistaa tämän mielikuvan. Vain osa synagogista roomalaisajan Palestiinassa oli niin suuria, että alueen kaikki asukkaat olisivat mahtuneet niihin. Toisiin mahtui vain ”murto-osa paikallisesta yhteisöstä.” Tämä viittaa siihen, että ”monet – erityisesti kaupungeissa asuvat – juutalaiset – eivät osallistuneet säännöllisesti yhteisiin jumalanpalveluksiin.”²⁶ On mahdollista, että synagogajumalanpalveluksiin osallistui monin paikoin vain paikallinen eliitti.²⁷ Tutkijoiden hellimä ajatus sapattijumalanpalveluksista tilanteina, joissa kuka tahansa paikallaolija sai osallistua päivän tekstistä käytävään keskusteluun, perustuu hyvin niukkaankin todistusaineistoon.²⁸

ELIITIN TEKSTIYHTEISÖT

Yhteiskuntaluokan vaikutus kirjallisiin harrastuksiin näkyy antiikin ajan kuvauksissa kirjallisuuden harrastajien lukupiireistä. Niihin osallistuvat kuuluivat usein oman aikansa ”supereliittiin” eli he olivat yhteiskunnallisesti poikkeuksellisen merkittävässä asemassa joko hallitsijoina tai näiden läheisinä neuvonantajina.²⁹ Varakkaat kirjaharrastajat muodostivat verkostoja, joissa kirjoja ostettiin, kopioitiin ja lainattiin samaan yhteiskuntaluokkaan kuuluvien ystävien kesken.³⁰

Eliittiin kuuluneiden kirjaharrastajien verkostot olivat tärkeitä myös uusien tekstien synnylle. Kirjoittajat esittivät töitään ensin ystävilleen ja vasta tämän jälkeen paranneltuina versioina suuremmalle yleisölle. Jos kirjoittaja halusi palautte- ja editointikierrosten jälkeen julkaista työnsä, tämä tapahtui yksinkertaisesti niin, että hän tarjosi valmiin tekstin ystävilleen kopioitavaksi.³¹ Ystävälle lahjoitettu kopio saattoi jäädä ainoaksi kappaleeksi kirjoitetusta teoksesta; kirjoittaja ei välttämättä tehnyt toista kopiota edes itselleen.³²

Eliitin kirjapiirit toimivat myös kirjallisen kulttuurin portinvartijoina ja kykyjenmetsästäjinä. Heidän esittämillään kehuilla ja moitteilla oli suuri merkitys menestystä etsivien kirjailijoiden uralla: ”ainoa selkeä keino saada tunnustusta kirjailijana oli kuulua johonkin näistä ryhmistä ja saada ne tuekseen.”³³

Yläluokkaiset kirjallisuuden harrastajien koko elämän kuvataan keskittyneen kirjallisiin aktiviteetteihin. Näitä olivat esimerkiksi kirjallisuuden lukeminen, memorointi ja tulkinta, käsikirjoitusten valmistaminen, arviointi ja korjaaminen sekä uusien kirjallisten teosten kirjoittaminen ja arviointi.

Aidot ja oikeanlaisen koulutuksen saaneet kirjaharrastajat kuvataan lähteissä hypertextuaalisiksi henkilöiksi. Heidän tekstikompetensinsa odotettiin olevan huomattavan vahva.³⁴ He osasivat – tai heidän odotettiin osaavan – valtavat

25 Esim. Gamble 1995, 7.

26 Spigel 2021, 294, 308.

27 Spigel 2012, 352; Bonnie 2022, 140. Bonnien (2022, 133) mukaan Gamlan ja Magdalan suurien synagogien sisääntulo oli suunniteltu tavalla, joka takasi ”maksimaalisen yksityisyyden ja rajoitetun sisäänpääsyn.” Tämä tulos torjui ajatuksen, jonka mukaan alempiin luokkiin kuuluvat juutalaiset olisivat voineet tulla kuuntelemaan synagogajumalanpalvelusta synagogan pihalle (näin Runesson 2021).

28 Esim. Sanders 1992, 201–202; Runesson, Binder & Olsson 2010, 201–202; Mosser 2013, 534; Ryan 2021, 135. Sanders esittää tämän näkemyksen tueksi vain kohtia Uudesta testamentista (Mark. 1:14–15; 6:1–5; Ap. t. 13:15) ja Paavalin kuvauksia kristittyjen kokoontumisista. Toisin kuin Runesson, Binder & Olsson väittävät, Filon ei mainitse ”kysymys-vastaus -sessiota” jaksossa *De vita contemplativa* 30–33.

29 Johnson 2010. Johnsonin ainoa esimerkki ”supereliitin” ulkopuolelta ovat Oxyrynkhoksen kaupungin kirjallisuuden harrastajat, joiden viestejä kirjojen kopioimisesta ja lainaamisesta on säilynyt Oxyrynkhoksen papyruksien joukossa (Johnson 2010, 179–192).

30 Criore 2001, 146.

31 Johnson 2010, 53. Kirjailija saattoi viedä myös työnsä paikalliseen kirjakauppaan, jossa siitä otettiin kopioita kysynnän mukaan. Uusia teoksia maksua vastaan tilattiin vain tunnetuimmilta kirjailijoilta (White 2009).

32 Johnson 2010, 86–88. Kirjoittajat kirjoittivat tekstejä myös pelkästään omaan käyttöönsä (Johnson 2010, 132).

33 Johnson 2010, 53.

34 Esimerkkejä ks. Johnson 2010, 105, 109

määrät kirjallisuutta ulkoa. Heidän kerrottiin memoroineen lukutilaisuuksissa esitettyjä uusia tekstejä,³⁵ ja he huomasivat (ja huomauttivat), jos heille ääneen luetussa käsikirjoituksessa oli virheitä. Riittävän hyvä tekstiasiantuntija saattoi paljastaa tunnetun kirjailijan nimiin kirjoitetun väärennökseksi parin ensimmäisen lauseen perusteella.³⁶

HYPERTEKSTUAALISIA TEKSTIYHTEISÖJÄ JUUTALAISESSA JA KRISTILLISESSÄ KIRJALLISUUDESSA

Idealisoivia kuvauksia hypertekstuaalisista oppineista löytyy myös juutalaisesta ja kristillisestä kirjallisuudesta, jota Johnson ei käsittele tutkimuksessaan. Nostan esiin kaksi esimerkkiä, juutalaisen Filonin kuvauksen ”terapeuttien” (”palvojen”) ryhmästä ja *Klementiassa* eli pseudo-clemensiläisessä *Homiliat*-teoksessa kuvatut oppineiden väittelyt.³⁷

Filonin terapeutit olivat ihanteellinen lukija-yhteisö. Sen muodostivat joukko oppineita henkilöitä, jotka olivat luopuneet omaisuudestaan ja vetäytyneet kaupungista etäiselle keitaalle omistaakseen elämänsä pyhien tekstien tulkinnalle. He opiskelivat niitä itsenäisesti arkipäivinä ja yhdessä sapattina. Sen lisäksi että he tulkitsivat vanhoja tekstejä, he myös kirjoittivat uusia (*De vita contemplativa* 29). Jotkut uppoutuivat tekstien maailmaan siinä määrin, että unohtivat syödä (*De vita contemplativa* 34). Ryhmä ei kuitenkaan ollut demokraattinen tulkintayhteisö. Ryhmän sapattikokoontumisiin ei kuulunut avointa keskustelua, vaan ryhmän vanhin ja arvostetuin jäsen opetti muille kirjoitusten tulkintaa ja muut ”istuvat hiljaa ja ilmaisevat hyväksyntänsä ilmeillään ja nyökkäyksillään” (*De vita contemplativa* 31).³⁸

Varhaiskristillistä akta-kirjallisuutta edustavassa, 300-luvulla kirjoitetussa *Klementiassa* kuvataan Clemens Roomalaisen ja hänen opettajansa, apostoli Pietarin väittelyitä ei-kristittyjen ja harhaoppisina pidettyjen kristittyjen opettajien kanssa.³⁹ Huomionarvoista *Klementiassa* on, kuinka huolellisesti siinä kuvataan Pietarin ja Clemensin vastustajien näkemyksiä. Pietari, Clemens ja vastustajat kokoontuvat väittelemään pyhistä teksteistä ja traditioista. Clemens väitte-

lee Appion-nimisen opettajan kanssa pakanalisten myyttien allegorisesta tulkinnasta, Pietari puolestaan Simon Maguksen (vrt. Ap. t. 8:18–24) kanssa heprealaisen Raamatun hankalista kohdista.

Kaikkien osapuolten kirjallinen asiantuntemus on erinomainen. Clemens osoittaa jo avauspuheenvuorossaan tuntevansa kreikkalaisen mytologian ja filosofian läpikotaisin (*Klem.* 5:12–20). Kun Appion esittää esimerkkejä kreikkalaisten jumalkertomusten allegorisista tulkinnoista (*Klem.* 6:2–10), Clemens jatkaa esimerkkien lueteloa oma-aloitteisesti (*Klem.* 6:12–16). Vasta kun Appion ei eräänä päivänä ilmaannu paikalle, Cle-

35 Johnson 2010, 120, 149.

36 Johnson 2010, 85: nimetön asiantuntija tunsii lääkäri Galenoksen tyylin niin hyvin, että paljasti Galenoksen nimiin kirjoitetun tekstin väärennökseksi – ja sen jälkeen repi tekstin nimiösivun. Kerromuksesta voi päätellä, että antiikin maailmassa oli paljon väärennöksiä ja että väärennöksiin ei suhtauduttu välinpitämättömästi. Jo antiikin maailmassa valitettiin, että väärentäjät huijasivat teksteistä esineinä kiinnostuneita amatöörejä, joilla ei ollut riittävää asiantuntemusta erottaa aito teksti väärennöksestä (Johnson 2010, 159).

37 Nimityksestä ”pseudo-clemensiläinen” luopumista puoltaa se, että Clemens ei väitetä teoksen kirjoittajaksi, vaan hän on yksi sen päähenkilöistä.

38 Toisaalla Filon kuvaa samalla tavalla esseelaisten sapattijumalanpalvelusta: yksi lukee päivän tekstin ääneen ja toinen selittää kaiken, mikä siinä on epäselvää (*Quod omnis probus liber sit* 81–82).

39 *Klementia* asettuu omaperäisellä tavalla juutalaisuuden ja kristinuskon välimaastoon. Jeesus kuvataan tekstissä oikeaksi profeetaksi, joka opettaa pakanoille samaa totuutta kuin Mooses juutalaisille. Tämän vuoksi juutalaisia ei tarvitse kääntää kristityiksi, mutta pakanoilta kaan ei vaadita täysimittaista kääntymystä juutalaisuuteen. Pakanuudesta kääntyneiltä ei vaadita ympärileikkausta, vaan sisäänatuloriittinä on kaste. Pakanoilta kuitenkin edellytetään juutalaisten puhtaussäännösten omaksumista, kuten rituaalisia pesuja, luopumista epäjumalille uhratun lihan syömisestä ja vetäytymistä yhteisiltä aterioilta kääntymättömien pakanoiden kanssa.

mens paljastaa tuntevansa Appionin synkemmän puolen. Kun Clemens oli nuorukainen, Appion oli opastanut häntä vekoitlemaan naisen pitkällä kirjeellä, jossa kuvataan huonosti käyttäytyviä jumalia (*Klem.* 5:3–19). Appionin annetaan jopa puolustautua: hän kertoo, ettei hän ollut kirjoittanut kirjettä tosissaan (*Klem.* 6:1).

Pietarin vastustaja Simon Magus kyseenalaistaa heprealaisen Raamatun näkemyksen luojajumalasta ainoana jumalana. Hänen kuvataan esittäneen oman kantansa tueksi tarkkoja lainauksia heprealaisesta Raamatusta (esim. *Klem.* 14:6, 8–9, 11; 18:4). Vaikka Pietari kumoo Simonin väitteet, niiden perusteille annetaan niin paljon tilaa, että Simonin voidaan katsoa nostavan esiin vakavia kysymyksiä.⁴⁰

Myös Pietarin vastaus Simonille on yllättävä. Hän ei kiistä Simonin kriittisiä havaintoja heprealaisessa Raamatusta kuvatuksen Jumalan epäilyttävistä piirteistä. Sen sijaan hän esittää radikaalin teorian, jonka mukaan kaikki ne kuvaukset, jotka puhuvat ”Jumalaa vastaan”, on lisätty kirjoituksiin myöhemmin. Pietari mainitsee lukuisia esimerkkejä: Jumala muun muassa ”valehtelee”, ”kadehtii”, ”paaduttaa”, ”pilkkaa”, ”on ihastunut rasvaan ja uhreihin”, ”asustaa varjoissa, pimeydessä ja myrskyssä”, ”muuttaa mieltään” ja ”on tietämätön” (*Klem.* 2:43–44). *Klementia* pyyhki pois heprealaisessa Raamatusta kuvatuksen Jumalan rosoiset piirteet. Jumalasta tulee näin pelkätään oikeudenmukainen ja hyvin käyttäytyvä hahmo – aivan kuten filosofeilla, joita tekstissä vastustetaan.

Pietari ei pysähdy tähän, vaan pitää myöhemminä lisäyksinä kirjoituksiin myös kohtia, joissa pyhät ihmiset esiintyvät huonossa valossa. Näitä ovat esimerkiksi Adamin tietämättömyys paratiisissa, Nooan juopumus, Abrahamin ja Jaakobin moniavioisuus sekä väite, että Mooses oli murhamies (*Klem.* 2:52).

Teoria tuo merkittävän lisäaspektin Pietarin rooliin tekstien tulkinnan asiantuntijana. Hän ei suhtaudu kirjoitusten olemassa olevaan tekstiasuun annettuna totuutena, vaan tunnistaa sieltä myöhempiä lisäyksiä. Radikaalien päätelmien lähtökohtana on moraalinen kritiikki, mutta tekstissä pilkahtaa myös ajatus käsikirjoitusten

haavoittuvuudesta. *Klementian* mukaan pyhiä kirjoituksia ei kirjoittanut Mooses itse, vaan tietämättömät ihmiset, joilta puuttui profetian lahja. Lisäksi varhaiset käsikirjoitukset hävisivät, kun ne poltettiin kuningas ”Nebukadnessarin aikana” (*Klem.* 3:42).

Autoritatiivisen tekstin tuhoutuminen antoi lisätilaisuuden ”väärien jaksojen” synnylle. Tällainen päättely sopii hyvin aikaan, jolloin käsikirjoituksiin materiaalisina objekteina liittyi suurta epävarmuutta. Kun teksti lähti kirjoittajansa käsistä, kuka tahansa saattoi hankkia sen, omia sen nimiinsä ja tehdä siihen haluamiaan muutoksia. Säilyneet käsikirjoitukset osoittavat, että tärkeinäkin pidettyjä tekstejä muokattiin surutta, ja oppineet kävivät jo antiikin aikana keskustelua, kuinka aidot tekstit voi erottaa vääreännöksistä.

JEEUSUKSEN OPPILAIKEN TEKSTIYHTEISÖ JOHANNEKSEN EVANKELIUMISSA

Filonin idealisoiva kuvaus terapeuteista ja *Klementiassa* kuvatut tekstiasiantuntijoiden väittelyt sopivat hyvin kokonaiskuvaan, jonka Johnson hahmottelee keisariajan kirjallisten ylhäisöpiirien elämästä. Filonin terapeutit muodostavat yhteisön, jonka koko toiminta liittyy tekstien tulkintaan ja tuottamiseen. *Klementiassa* kuvatut oppineet tuntevat kiistelyn kohteena olevat tekstit läpikotaisin. Nämä esimerkit auttavat meitä asemoimaan Johanneksen evankeliumin kuvauksia Jeesuksen oppilaiden tekstiyhteisöstä ja Jeesuksen ja juutalaisten väittelyistä oman aikansa intellektuaaliseen kontekstiin. Keskeisin ero on, että Johanneksen evankeliumissa opetuslapset, Jeesus ja hänen kiistakumppaninsa eivät ole samalla tavalla ”hypertekstuaalisia” hahmoja kuin Filonin terapeutit, *Klementian* oppineet väittelijät tai roomalaisen yhteiskunnan ”supereliittiin” kuuluneiden henkilöiden kirjalliset piirit.

40 *Klementia* ei lopulta ole vastustajan kunnioittamisen malliesimerkki. Pietari kuvataan käyneen debatin ”arvokkaasti ja hyvin kärsivällisesti”, mutta Simon huonoksi häviäjäksi, joka kohtauksen lopussa ”kiristeli hampaitaan” (*Klem.* 19:25).

Selkeimmin hahmottuva tekstiyhteisö Johanneksen evankeliumissa on Jeesuksen oppilaiden ryhmä. Tähän liittyy ennen kaikkea ajatus opetuslapsista tekstien tulkitsijoina, mutta myös oletus kirjojen kirjoittamisesta. Jeesuksen oppilaista muodostuva tekstiyhteisö syntyy varsinaisesti vasta evankeliumissa kuvattujen tapahtumien jälkeen. Heidän kuvataan oivaltaneen yhteydet Jeesuksen elämän ja heprealaisen Raamatun ennustusten välillä vasta ylösnousemuksen jälkeen (Joh. 2:22; vrt. 12:16).

Johanneksen kertomus kuitenkin ”vuotaa” tältä osin kahteen suuntaan. Yhtäältä kertomuksessa edellytetään, että Jeesuksen oppilaat tunsivat kirjoituksia ja ymmärsivät kirjoitusten puhuvan Jeesuksesta jo hänen elinaikanaan. Filippus kertoo Jeesuksen olevan ”se, josta Mooseksen laki ja profeettojen kirjat todistavat” (1:45). Natanaelin, tulevan Jeesuksen seuraajan, laimea ensireaktio (”Voiko Nasaretista tulla mitään hyvää?”) perustuu niin ikään kirjoituksiin (vrt. Joh. 7:52).

Toisaalta evankeliumissa ei kuvata hetkeä, jolloin Jeesuksen oppilaat alkoivat ymmärtää kirjoituksia oikein. Toisin kuin Johanneksen hermeneuttinen teoria edellyttäisi, evankeliumin kertomuksessa Jeesuksen oppilaat eivät ymmärrä häntä yhtään paremmin ylösnousemuksen jälkeen kuin ennen sitä. Kertomus Pietarin ja Jeesuksen lempioppilaan käynnistä haudalla päätty toteamukseen, etteivät he ”olleet ymmärtäneet, että kirjoitusten mukaan Jeesus oli nouseva kuolleista” (20:9).⁴¹ Oppilaat kokoontuvat suljettujen ovien takana sen jälkeen, kun Magdalan Maria on jo kertonut heille nähneensä ylösnousseen Herran (20:18–19). Oppilaat jatkavat piilottelua, vaikka Jeesus on itse ilmestynyt heille ja puhaltanut heidän päälleen Pyhän Hengen (20:20–23, 26). Jeesuksen toinenkaan ilmestys ei tee oppilaista kirjoitusten asiantuntijoita eikä saarnamiehiä. He lähtevät sen jälkeen kalaan (21:2–3), ja heillä on edelleen suuria vaikeuksia tunnistaa ylösnoussut Jeesus (21:4).

On mahdollista, että ajatus Jeesuksen oppilaiden paremmasta tekstitulkinasta perustuu opetukseen, jota heidän oli määrä saada Pyhältä Hengeltä Jeesuksen poismenon jälkeen (14:16, 26; 16:13–14). Henki opettaa oppilaille ”kaiken” (14:26),

mihin voisi periaatteessa sisältyä myös parempi ymmärrys kirjoituksista. Kirjoitusten tulkintaa ei kuitenkaan suoraan mainita kohdissa, joissa puhutaan Pyhästä Hengestä, eikä Pyhän Hengen saaminen muuta oppilaiden ymmärrystä tai toimintaa ainakaan välittömästi.

Vaikka evankeliumin kirjoittaja korostaa Jeesuksen oppilaiden kykyä tulkita kirjoituksia oikein, kirjoitusten tulkinta jää taka-alalle Jeesuksen pitkässä jäähyväispuheessa oppilailleen (Joh. 13:31–17:26). Johanneksen Jeesus ajoittain terästää puheitaan epäsuorilla viittauksilla heprealaiseen Raamattuun (esim. vertaus viiniköynnöksestä, Joh. 15:1–7). Kuitenkin koko tässä jaksossa, joka on laajuudeltaan lähes neljäsosa koko evankeliumista, on vain kolme suoraa lainausta kirjoituksista, ja ne kaikki liittyvät Jeesuksen vastustajiin.⁴² Vaikka evankeliumissa Jeesuksen oppilaat asetetaan erityisasemaan kirjoitusten tulkkeina (tulevaisuudessa), teksteihin liittyvä asiantuntemus ei ole niiden tärkeiden asioiden joukossa, joista Jeesus opastaa oppilaitaan tulevia aikoja silmällä pitäen.

Jeesuksen oppilaiden tekstiyhteisöön liittyy myös kirjallinen tuotanto. Johanneksen evankeliumia kutsutaan ”kirjaksi” (20:30), ja evankeliumin lopussa esitetään, että sen on kirjoittanut Jeesuksen läheisin oppilas, nimettömäksi jäävä ”opetuslapsi, jota Jeesus rakasti” (21:24). Kirjoittajasta käytetty kreikankielinen ilmaus (ὁ γράψας) korostaa Jeesuksen oppilaan kirjoitustyön konkreettisuutta; Paavalin apuna toiminut kirjuri Tertius käyttää samaa ilmaisua itsestään Roomalaiskirjeen lopussa (Room. 16:22).⁴³

41 Epäselväksi jää, miten tämä kommentti suhteutuu mainintaan, että lempioppilas ”uskoi” nähtyään tyhjän haudan.

42 Kaksi lainausta liittyy petturi Juudakseen (Joh. 13:18 / Ps. 41:9 [LXX 42:10]; 17:12), kolmas niihin juutalaisiin, jotka eivät usko Jeesukseen (Joh. 15:25 / Ps. 35 [LXX 34]:19; 69 [LXX 68]:5).

43 Vrt. Dunderberg 2006; Kloppenborg 2014, 35; Lindenlaub 2020, 10–11. Sanat ”sanelun mukaan” Kirkkoraamatun käännöksessä jakeesta Room. 16:22 ovat selvästä lisäystä, joka epäilemättä kuvaa asian oikein, mutta kreikankielisissä teksteissä puhutaan vain kirjoittamisesta, ei sanelusta.

Kirjoittajafiktio⁴⁴ tekee lempioppilaasta tekstiasiantuntijan *par excellence*. Kertomushahmona hänkään ei näytä ymmärtäneen kirjoituksia oikein (Joh. 20:9). Hänen kuvaamisensa evankeliumin kirjoittajaksi tarkoittaa epäsuorasti, että lukuisat viittaukset kirjoitusten toteutumiseen Jeesuksen elämässä ovat peräisin häneltä. Jeesus tulkitsee kirjoituksia näin evankeliumissa, ja kertoja omaksuu saman tavan.⁴⁵ Kirjoittajan rooliin asetettu lempioppilas siis aktualisoi epäsuorasti evankeliumissa esitetyn teorian Jeesuksen oppilaiden kehittyvästä kyvystä tulkita pyhiä tekstejä.

Evankeliumin lopussa viitataan ryhmään, joka takaa kirjoittajan luotettavuuden: ”Hän on tämän kirjoittanut, ja me tiedämme, että hänen todistuksensa on luotettava” (Joh. 21:24). Pääseekö tässä ääneen kokonaan uusi tekstiyhteisö? Kohtaa on selitetty usein niin, että siinä viitataan evankeliumin taustayhteisöön, joka on projisoinut perustajahahmonsa yhteisön Jeesuskertomuksen hahmoksi. Kohdan voi kuitenkin tulkita myös tekstinsisäisesti niin, että siinä muut Jeesuksen oppilaat takaavat yhden oppilaan kirjoittaman evankeliumin luotettavuuden. Kuka muu kuin toiset silminnäkijät voisi edes toimia takuuhenkilönä?⁴⁶ Vakuutus tekstin autenttisuudesta sopii joka tapauksessa hyvin antiikin kirjalliseen maailmaan, jossa tekstejä usein epäiltiin (ja usein aiheellisesti) väärennöksiksi.

JEEBUS JA KILPAILEVAT TEKSTIASIANTUNTIJAT

Johanneksen evankeliumissa sekä Jeesus itse että hänen vastustajansa kuvataan kirjoitusten asiantuntijoiksi. Jeesus kertoo vastustajiensa tutkivan kirjoituksia tarkasti (5:39),⁴⁷ ja vastustajat myöntävät hänen tuntevan kirjoitukset, vaikka häneltä näyttääkin puuttuvan asianmukainen koulutus: ”Kuinka tuo oppimaton mies voi tuntea kirjoitukset?” (7:15)

Erityisesti fariseukset kuvataan tekstien asiantuntijoiksi. He kertovat olevansa ”Moosoksen opetuslapsia” (9:28), kehottavat ihmisiä tutkimaan kirjoituksia (7:52) ja puhuvat pilkallisesti ”kirotusta” kansanjoukosta (ὄχλος), joka ”ei tiedä laista mitään” (7:49). Kuitenkin myös fariseusten halveksima ”kansanjoukko” tuntee pyhiä kirjoituksia ja osallistuu niistä käytävään keskusteluun.

Tavalliset ihmiset Galileassa vetoavat pyhiin kirjoituksiin vaatiessaan Jeesukselta samanveroista ihmettä kuin se, jonka Mooses teki israelilaisille erämaassa: ”Meidän isämme söivät autiomaassa mannaa, niin kuin kirjoituksissa sanotaan: ’Hän antoi taivaasta leipää heille syötäväksi.’” (6:31; vrt. Ps. 78 [LXX 77]:24. Juudeassa ”kansanjoukko” tietää ”lain” (ὁ νόμος) opettavan, että ”Messias pysyy ikuisesti” (12:34; vrt. Ps. 89 [LXX 88]:37).⁴⁸ Johanneksen evankeliumi luo siis mielikuvan, jonka mukaan juutalaisten keskuudessa tekstien asiantuntemus ei ole spesialistien yksinoikeus,

44 ”Kirjoittajafiktio” (authorial fiction) on tekninen termi, jota käytetään kuvaamaan, mitä kaunokirjallisessa teoksessa kerrotaan sen synnystä. Itse termiin ”fiction” ei tässä yhteydessä välttämättä liity ”keksityn” tai ”historiallisesti epätoden” aspektia. Teoksessa kerrottu tarina sen kirjoittajasta voi olla (ja onkin useimmiten) samalla tavalla täysin fiktiivinen kuin muukin teos, mutta ei välttämättä ole.

45 Jeesus: ”jotta kävisi toteen kirjoitus” (Joh. 13:18; 17:12); ”jotta toteutuisi sana heidän laistaan” (15:25); kertoja: ”näin kävi toteen tämä kirjoituksen sana” (19:24, 28, 36).

46 Vrt. Dunderberg 2006. Korostan, että tämä on arvioni siitä, millaisen kuvan asiasta evankeliumin kirjoittaja haluaa antaa. Olen samassa tutkimuksessani argumentoinut, että tällaisten lisäsilminnäkijöiden todistusten tarve kasvaa, mitä kauemmaksi uusissa kertomuksissa Jeesuksesta etäännyttään – ajallisesti ja henkisesti – historian Jeesuksesta.

47 Kirkkoraamatun käännöksestä (”Te kyllä tutkitte kirjoituksia”) ei välity huolellisen ja yksityiskohdaisen tutkimisen vivahde, joka liittyy kohdassa käytettyyn kreikan verbiin ἐραυνάω.

48 Kertoja ei ole tekstintuntemuksessaan niin pikkutarkka kuin voisi ajatella. Psalmissa 89:37 ei alun perin mainita ”Messiasta”, vaan siinä puhutaan Daavidin suvusta, jonka luvataan pysyvän ikuisesti. Saman psalmin jakeessa 52 mainitaan ”voideltu”, ja muissa teksteissä on viitteitä koko psalmin messiaaniseen tulkintaan (Brown 1966, 469; Ap. t. 13:22; Ilm. 1:5; 3:14). ”Messias” on voinut pujahtaa Johanneksen evankeliumin lainaukseen tällaisen tulkintatradition vaikutuksesta.

vaan myös tavalliset ihmiset tunsivat kirjoitukset hyvin ja kävivät niistä keskustelua.⁴⁹ Vastustajien asiantuntemusta ei kuitenkaan kuvata samalla tavalla yksityiskohtaisesti kuin *Klementiassa*. Johanneksen evankeliumissa Jeesus itse vetoaa kirjoituksiin, hänen vastustajansa sen sijaan useimmiten traditioihin ja käytäntöihin, jotka perustuvat kirjoituksiin. Silloinkin, kun vastustajat vetoavat kirjoituksiin, he usein viittaavat niihin yleisellä tasolla.

Kertomus Jeesuksen vierailusta temppelessä on Johanneksen evankeliumissa poikkeuksellisesti sijoitettu tarinan alkupuolelle (Joh. 2:13-22). Jeesuksen teosta loukkaantuneet juutalaiset muistuttavat, että temppeleä rakennettiin 46 vuotta, kun taas Jeesus vetoaa heprealaisen Raamattuun (2:16). Hänen oppilaansa muistivat tilanteeseen sopivan raamatunkohdan (2:17), ilmeisesti eivät saman tien vaan vasta jälkikäteen (2:22).

Vaikka Jeesusta yöllä tapaamaan tullut Nikodemos on ”Israelin opettaja” (3:10), hän ei vetoa Raamattuun tunnustaessaan, että Jeesus on Jumalan lähettiläs (3:2), eikä hän jatka keskustelua Jeesuksen viittauksesta Moosekseen ja käärmeseen erämaassa (3:14–15). Myöhemmin Nikodemos muistuttaa muita fariseuksia, että Mooseksen lain mukaan ketään ei saa tuomita ”ennen kuin on kuultu häntä ja on otettu selvää, mitä hän on tehnyt” (7:51). Missään Mooseksen lain kohdassa ei sanota tarkalleen näin; kyse on yleisestä juridisesta periaatteesta, joka on saatettu johtaa Tooran ohjeesta, että tuomarien tulee kuunnella ”molempia osapuolia”, tuomita ”oikein riippumatta siitä, käykö joku oikeutta maanmiehensä vai luonaan asuvan muukalaisen kanssa”, ja välttää puolueellisuutta (5. Moos. 1:16–17).

Jeesuksen parantamistoiminnasta sapattina käynnistynyt kiista (Joh. 5) johtaa väitteeseen, että jos juutalaiset luottaisivat Moosekseen, heidän tulisi luottaa myös Jeesukseen, sillä Mooses kirjoitti hänestä (5:46). Toisin kuin *Klementiassa*, vastustajille ei anneta tämän teesin jälkeen suunvuoroa, vaan he katoavat kertomuksesta (aivan kuten Nikodemos luvussa 3). Ruokkimisihmeen jälkimainingeissa käydyssä keskustelussa Jeesuksen keskustelukumppanit poikkeuksellisesti

vetoavat kirjoituksiin (6:31; ks. ed.). Jeesuksen vastaus (6:32–35) jää jossain määrin epäselväksi,⁵⁰ mutta keskeinen ajatus on ilmeinen: sen sijaan, että vastustajat vetoavat omaan pyhään traditioon, heidän tulisi tässä ja nyt tunnistaa Jeesuksessa taivaasta alas tullut elämän leipä.

Keskustelu parantamisesta sapattina jatkuu jaksossa Joh. 7:19–24, jossa Jeesus jälkijättöisesti rakentaa juridiselta vaikuttavan perustelun omalle toiminnalleen. Hän syyttää vastustajiaan kaksinaamaisuudesta: he itse suorittavat ympärileikkauksen sapattina ja ovat silti ”vihoissaan”, kun Jeesus paransi sapattina ”koko ihmisen” (7:23).

Periaatteessa koko keskustelun voisi tulkita juutalaisten sisäiseksi debatiksi siitä, millaisissa tilanteissa sapatin noudattamisesta on luvallista poiketa. Osa juutalaisista rabbeista piti ympärileikkausta sapattina argumenttina sen puolesta, että sapattina sai myös pelastaa ihmishengen.⁵¹ Johanneksen evankeliumissa Jeesuksen ja vastustajien kiistelyä ei kuitenkaan kuvata sisäpiiriläisten keskinäiseksi väittelyksi. Jeesus on jo aikaisemmin perustellut sapattirikkomuksensa sillä, että hänellä Jumalan poikana on sama oikeus kuin Isällään tehdä työtä aina (5:17). Jeesuksen todistellulla jaksossa Joh. 7:19–24 on näin rajallinen arvo. Hänen ainoana tavoitteenaan on osoittaa, ettei hänen toimintansa ole ristiriidassa vastustajien pyhän perinteen kanssa. Vastustajilla ei siis ole omista lähtökohdistaan käsin mitään aihetta syyttää Jeesusta.

49 ”Kansanjoukko” puhuu kirjoituksista sekä kirjoitettuna (6:31) että kuultuna (12:34), mikä viittaa siihen, ettei evankeliumin kertoja näe olennaista eroa siinä, onko tekstit opittu lukemalla vai kuulemalla.

50 Kohdassa Joh. 6:32 jää epäselväksi, kiistääkö Jeesus a) Mooseksen ruokkimisihmeen, vai b) sen, että tässä ruokkimisihmeessä syntynyt ravinto oli peräisin taivaasta, vai c) sen, että Jeesuksen kuulijat vetoavat Mooseksen ihmeeseen ikään kuin se olisi tapahtunut heille (näin ilmeisesti Kirkkoramattu: ”ei Mooses teille antanut taivaasta leipää”). Vaihtoehtoista ks. Kotila 1988, 168–170.

51 Hakola 2005, 140.

Jeesus keskustelee sapatista asiantuntevan ulkopuolisen näkökulmasta. Hän viittaa lakiin säädöksiä, jotka Mooses antoi ”teille”, toisin sanoen vastustajille (7:19), ja ympärileikkaukseen heidän toimittamana rituaalina (7:22). Näkökulma tekee Jeesuksesta ulkopuolisen juutalaisten lain suhteen. Ainoa toinen hahmo, joka puhuu evankeliumissa samalla tavalla kuin Jeesus, on Pilatus (”Tuomitkaa hänet oman lakinne mukaan”, 18:31).

Etäisyydestä lakiin viestii myös tapa, jolla Johanneksen Jeesus argumentoi. Hänen todistelunsa perustuu kohtaan, jossa Mooseksen laki näyttää epäjohdonmukaiselta: yksi sääntö (ympärileikkaus) kumoaa toisen (sapatti). Jeesus syyttää tämän epäjohdonmukaisuuden perusteella juutalaisia vastustajiaan siitä, ettei kukaan heistä noudata lakia (7:19). Johanneksen evankeliumissa ei ole kyse ihmisen heikkoudesta lain vaatimusten noudattamisessa (vrt. Room. 2:17–24), vaan siitä, ettei lakia voi noudattaa johdonmukaisesti, koska se on sisäisesti ristiriitainen.⁵² Jaksossa Joh. 7:19–24 esitetyn todistelun päämääränä on osoittaa, että jos Jeesuksen vastustajat ovat valmiita tekemään yhdenlaisen poikkeuksen sapatissäänöstä, heidän tulisi hyväksyä myös toisenlainen poikkeus eli Jeesuksen parantamistoiminta sapatina. Tekstijakson Joh. 7:19–24 tulkinnassa on huomioitava myös argumentointi ”pienemmästä suurempaan” (*a fortiori*). Tämä tulee näkyviin Jeesuksen maininnassa, että hän oli parantanut sapatina ”koko ihmisen” (7:23). Maininta antaa ymmärtää, että Jeesuksen parantamistoiminta on *parempi* syy poiketa sapatissäänöstä kuin ympärileikkaus.

Rabbiinisessa kirjallisuudessa käyty keskustelu, onko sapatina luvalista toimia ihmishengen pelastamiseksi, ei sovellu tähän nimenomaiseen tapaukseen, sillä Jeesuksen parantama mies oli ollut sairaana 38 vuotta. Mies ei ollut välittömässä hengenvaarassa, eikä Jeesus myöskään väitä niin. Jos kertoja olisi ollut kiinnostunut juutalaisen laintulkinnan hienouksista, tässä olisi ollut erinomainen kohta laajentaa keskustelua tuomalla esiin vastustajien tarkempia näkemyksiä asiasta. Vastustajien näkemyksiä ei tässäkään kohdassa esitellä tämän tarkemmin. Tämä paljastaa, kuinka tiukasti kertojan esitys fokuoitetu Jeesukseen

kirjoitusten ainoana oikeana asiantuntijana, joka päihittää lain asiantuntijat heidän omassa päälajissaan.

Jaksossa Joh. 7:19–24 Jeesus perustelee kirjoituksilla lakia noudattavia juutalaisia loukanneen tekonsa. Jaksossa Joh. 10:31–39 käydään samanhenkinen keskustelu, jossa Jeesus vetoaa kirjoituksiin perustellakseen loukkaavaksi koetun väitteen itsestään. Juutalaiset vastustajat syyttävät Jeesusta jumalanpilkasta, koska hän on korotanut itsensä Jumalaksi, vaikka on vain ihminen (10:33; vrt. 5:16–18). Myös tässä keskustelussa Jeesus pyrkii osoittamaan, ettei hänen väitteensä ole ristiriidassa vastustajien pyhän tradition kanssa (”teidän laissanne”, Joh. 10:34). Argumentointi perustuu jälleen poikkeukseen, jonka vastustajien pyhät kirjoitukset sallivat. Jaksossa 7:19–24 poikkeus oli ympärileikkaus sapatina, tässä jaksossa taas havainto, että heprealaisessa Raamatussa kutsutaan ”jumalaksi” muitakin kuin itse Jumalaa.

Johanneksen Jeesus lainaa sanatarkasti Psalmin 82: ”Minä sanoin: te olette jumalia.” (Joh. 10:34 / Ps. 82 [LXX 81]:6.) Lainausta tarkennetaan selityksellä, että ”jumalat” tarkoittavat ”niitä, jotka saivat Jumalan ilmoituksen” (Joh. 10:35). Selitys poikkeaa lainatun psalmitekstin alkuperäisestä kontekstista, mutta juutalaisessa tulkintatradition psalmin mainitsemien ”jumalien” selitettiin tarkoittavan Israelin kansaa, joka Siinainvuorella otti vastaan Jumalan lain.⁵³ Jeesuksen Johanneksen evankeliumissa esittämä tarkennus näyttää edellyttävän tämän tulkintatradition, mikä tarjoaa uuden ulottuvuuden hänen kuvaukseensa tekstien asiantuntijana: hän ei tunne ainoastaan pyhiä kirjoituksia vaan myös vastustajiensa tulkintoja niistä.

Jaksossa esitetty argumentointi ei kuitenkaan ole ongelmaton Johanneksen evankeliumin kokonaisteologian näkökulmasta. Erikoista on, että Jeesuksen ainutlaatuisesta asemasta Jumalan poikana perustellaan kohdalla, jonka perusteella *ihmissä* voidaan kutsua ”jumaliksi.” Jännite Jeesuksen

52 Vrt. Hakola 2005, 141.

53 Vrt. Neyrey 2009, 322–326.

erityisyyttä koskevan väitteen ja todisteena käytetyn tekstin inklusiivisuuden (muutkin voivat olla ”jumalia”) laukaistaan jälleen argumentoimalla ”pienemmstä suurempaan.” Tällä tavoin evankeliumin kirjoittaja erottaa toisistaan muut ihmiset, jotka ovat ”jumalia” johdetussa merkityksessä, ja Jeesuksen, joka on Jumala sanan varsinaisessa merkityksessä. Muut ihmiset ja Jeesus kuuluvat kuitenkin samaan jatkumoon ilmoituksen näkökulmasta. Johanneksen evankeliumin kirjoittaja maalaa lukijan silmien eteen ironisen tilanteen: vastustajien pyhissä kirjoituksissa jumalallisen ilmoituksen vastaanottajia kutsutaan ”jumaliksi”, mutta vastustajat syyttävät jumalanpilkasta itse jumalallista ilmoittajaa, jonka Isä on ”pyhittänyt ja lähettänyt maailmaan” (10:35–36).

Jaksossa Jeesus esitetään yhtäältä pyhien tekstien asiantuntijaksi, jolla on samat lähtökohdat kuin vastustajillaan. Hän muistuttaa, ettei ”pyhiä kirjoja voi tehdä tyhjiksi” (10:35), ja tulkitsee psalmlainauksessa mainitut ”jumalat” tavalla, johon vastustajat voivat yhtyä. Toisaalta Jeesus esittää tässäkin yhteydessä itseään koskevia väitteitä, joihin hänen vastustajansa eivät voi yhtyä. Vastustajat jätetään tälläkin kertaa vaille omaa ääntä. Heidän ainoa reaktionsa on, että he ”yrittivät taas ottaa Jeesuksen kiinni” (10:39). Kohtauksesta syntyy kuva huonosti toimivasta ryhmästä tekstien äärellä: Jeesus on suvereeni asiantuntija, joka opettaa kirjoitusten oikeaa tulkintaa, mutta hänen kuulijansa reagoivat vain vihamielisesti. Syntynyt tilanne on täydellinen vastakohta Filonin ihanteelliselle tekstiyhteisölle, jossa ryhmän arvovaltaisın jäsen selittää kirjoitusten ongelmakohdat ja muut hyväksyvät hänen tulkintansa ilman protesteja, hiljaisuuden vallitessa.

Toisin kuin *Klementiassa*, Johanneksen evankeliumissa ei yleensä nähdä kovin suurta vaivaa vastustajien esittämien perustelujen kuvaamisessa. Poikkeus tästä on jakso Joh. 7:45–52, jossa fariseukset huomauttavat, että kirjoitusten mukaan ”Galileasta ei tule profeettaa” (7:52). Väite näyttää jossain määrin merkittävältä, sillä se on esitetty juuri edellä kansanjoukon suulla: ”Ei kai Messias Galileasta tule! Kirjoituksissahan sanotaan, että Messias on Daavidin jälkeläinen ja tulee Betlehemistä, Daavidin kotikaupungista.” (7:41–42) Sama

ajatus lienee taustalla myös Natanaelin epäilevässä kysymyksessä: ”Voiko Nasaretista tulla mitään hyvää?” (1:46)

Yleensä evankeliumin kertoja vaientaa vastustajat, mutta tässä kohdassa hän yllättäen itse vaikenee. Kertoja kirjaa kirjoituksiin perustuvan vastaväitteen, mutta ei vastaa siihen eikä selitä, mitä vastustajien väitteestä pitäisi ajatella. Kertojan vaikeneminen tässä kohdassa tuntuu erikoiselta varsinkin, jos hän tunsı Matteuksen ja/ tai Luukkaan evankeliumit, joiden mukaan Jeesus syntyi juuri Betlehemissä (Matt. 2:1–6; Luuk. 2:4–20).

Johanneksen evankeliumin kirjoittaja jättää muutenkin selventämättä Jeesuksen syntyperään liittyviä väitteitä. Kertoja tallentaa yhtä lailla kommentoimatta näkemyksen, jonka mukaan Jeesus on ”Joosefin poika”, jonka isän ja äidin Galilean juutalaiset tuntevat (6:42). Hiljaisuutta on tässäkin tapauksessa vaikea tulkita. Onko tämän kohdan kirjoittaja Jeesuksen taustasta samaa mieltä kuin juutalaiset vastustajat vai viittaako hän hienovaraisesti kertomuksiin Jeesuksen syntymään Matteuksella ja Luukkaalla – joiden valossa vastustajat ovat samaan aikaan oikeassa (Messiaan syntymäpaikan suhteen) ja väärässä (sillä he eivät tiedä Jeesuksen syntyneen Betlehemissä)?

Johanneksen evankeliumissa kaikkiin Jeesuksen maallista alkuperää koskeviin väitteisiin yhdistyy epäily hänen jumalallisesta alkuperästään. Keskustelu Jeesuksen syntymästä on tässä evankeliumissa aina merkki epäuskosta. Tältä pohjalta on mahdollista, että väitteisiin Jeesuksen alkuperästä ei vastata siksi, että kertojan mielestä epäuskoiset vastustajat eivät ansaitse vastausta.

PÄÄTELMIÄ JA POHDINTAA

Johanneksen evankeliumin keskuksessa ovat Jeesus ja hänestä esitetyt teologiset tulkinnat. Tämä näkyy myös siinä, miten evankeliumissa kuvataan Jeesuksen ja hänen vastustajiensa väittelyitä: Jeesus on tekstien suvereeni tuntija ja selittäjä, vastustajien näkemyksille ja niiden perusteille uhrataan niukasti tilaa.

Vaikka evankeliumissa korostetaan Jeesuksen ainutlaatuisuutta, evankeliumista hahmottuva kuva Jeesuksesta ei ole täysin ainutlaatuinen. Ver-

tailukohtia löytyy esimerkiksi antiikin kuuluisten miesten elämäkertoista. David Konstan ja Robyn Walsh jakavat antiikin ajan elämäkerrat kahteen ryhmään. Yhdessä tarinan sankari on ”esikuva tuleville hallitsijoille”, joka ”toimii sopusuunnassa yhteiskunnassa ja kulttuurissa vallitsevien arvojen kanssa.” Toisessa ryhmässä sankari on ”Sokrateen kaltainen”, ”yhteiskunnan marginaalissa, veitikka (puckish) ja sopeutumaton – häntä voidaan pitää kumouksellisena, ei siksi että hän riistää poliittisen kontrollin vastustajiltaan, vaan siksi, että hänen nähdään halveksivan arvoja, joiden varaan yhteiskunta perustuu.”⁵⁴

Johanneksen Jeesus sijoittuu tässä jaottelussa epäilemättä ”Sokrates-ryhmään.” Hänkin on hahmo, jolla ”on tapana järkyttää perittyjä uskomuksia ja joka näin uhkaa vallitsevan yhteiskunnan ideologiaa.”⁵⁵ Jeesus paljastuu kumoukselliseksi hahmoksi erityisesti suhteessaan juutalaisten pyhään traditioon. Vaikka häneltä puuttuu koulutus, hän esiintyy kirjoitusten asiantuntijana ja väittelee ammattitulkitsijoiden kanssa pyhistä traditioista – ja samalla asettaa itsensä niiden ulko- ja yläpuolelle.

Johanneksen Jeesus haastaa yhteiskunnan vallitsevia normeja. Hän ei esitä kriittisiä näkökulmia vain Mooseksen lakiin vaan myös roomalaisen prokuraattorin asemaan: ”Sinulla ei olisi minuun mitään valtaa, ellei sitä olisi annettu ylhäältä” (Joh. 19:11). Marginaalisuudella on kuitenkin rajansa Johanneksen evankeliumissa. ”Kumouksellisella” ja perinteitä haastavalla Jeesuksella on kontakteja ylhäisöpiireihin. Hän keskustele jo kertomuksen alkuvaiheissa Nikodemoksen, juutalaisten ”vallanpitäjän” (ἄρχων, 3:1) kanssa.⁵⁶ Oikeudenkäyntinsä yhteydessä Jeesus tapaa ylipappi Kaifaksen, tämän apen Hannaksen (18:13–14), ja roomalainen prokuraattori Pontius Pilatus käyttää hämmästyttävän paljon aikaa selvittääkseen hänen syyllisyytensä (18:33–19:12).⁵⁷ Tässä suhteessa Johanneksen kertomus ei poikkea suuresti Luukkaan Apostolien teoista eikä myöhemmistä apostolien teoista, joissa päähenkilöt usein ovat tekemisissä kaupunkien hallitsijoiden kanssa.

Näyttää siltä, ettei myöskään evankeliumissa kuvattua kirjoittajaa pystytty kuvittelemaan täy-

sin marginaaliseksi hahmoksi. Hän on tosin yksi galilealaisista kalastajista (Joh. 21), mutta hänellä oletetaan olleen yhteyksiä ylhäisöpiireihin, sillä hän oli ”ylipapin tuttu” (18:15).⁵⁸ Vaikka mainintaa ei avata tämän enempää, pieni yksityiskohta sopii hyvin antiikin maailmassa tavalliseen odotusarvoon, että kirjailijat kuuluivat eliittiin tai eliitin luomiin verkostoihin.

Johanneksen evankeliumin kertomusmaailmassa hahmotellaan yhdenlainen tekstien tulkintaan keskittynyt yhteisö, kun siinä luodaan kuva Jeesuksen oppilaista, jotka ylösnousemuksen jälkeen ymmärsivät kirjoitukset oikein ja joista ainakin yksi myös kirjoitti itse. Johanneksen evankeliumin ja kirjeiden olemassaolo puolestaan on todiste toisenlaisesta tekstiyhteisöstä, ryhmästä, jonka piirissä tekstejä tulkittiin, kirjoitettiin ja lähetettiin.

- 54 Konstanin ja Walshin teorian referaatti: Walsh 2021, 179.
- 55 Walsh 2021, 179.
- 56 Kirkkoraamatun selittävälle käännökselle ”juutalaisten neuvoston jäsen” ei nähdäkseen ole riittäviä perusteita. Käännös saattaa perustua myöhempään kohtaukseen, jossa Nikodemos puolustaa Jeesusta ylipappien ja fariseusten keskustelussa (7:45–52). Tässäkään jaksossa ei kuitenkaan mainita ”juutalaisten neuvostoa” ja sana ἄρχων (7:48) on tällä kertaa käännetty ”hallitusmieheksi”.
- 57 Kertomus, jossa Pilatus säntäilee useita kertoja Jeesuksen luota keskustelemaan juutalaisten kanssa ja palaa jälleen kuulustelemaan Jeesusta, näyttää ilmeisesti roomalaisen vallan parodialta. Roomalaisen vallankäytön yhtenä keskeisenä tavoitteena oli tehokkuus. Tutkijoiden laskelmien mukaan erään egyptiläisen provinssin suurimassa kaupungissa vierailnut roomalainen käskynhaltija käytti ratkaistavaa asiaa kohti keskimäärin reilun minuutin (Lane Fox 1986, 423).
- 58 Jakeessa Joh. 18:15 nimettömäksi jäävää Jeesuksen oppilasta ei suoraan identifioida ”opetuslapsiksi, jota Jeesus rakasti.” Nimetön oppilas esiintyy kuitenkin Pietarin kanssa kuten myöhemmin kertomuksessa tyhjistä haudasta (Joh. 20:2–10). Jos jae 18:15 viittaa lempioppilaaseen, se selittää myös hänen läsnäolonsa Jeesuksen ristillä (Joh. 19:26–27, 35). Lempioppilas voi tosin ilmaantua kertomukseen myös ilman pohjustusta (Joh. 13:23–25).

Evankeliumissa hahmotellun tekstiyhteisön suhde kirjeissä esiintyvään ryhmään ei ole mitenkään selvä tai suoraviivainen. Periaatteessa on mahdollista ajatella, että reaali maailman tekstiyhteisö kuvasi opetuslasten tekstiyhteisön tavalla, joka muistutti evankeliumin ja kirjeiden kirjoittajien muodostamaa ryhmää (tai ihannekuvaa siitä). Vaikutelmat kahdesta tekstiyhteisöstä eivät kuitenkaan muistuta toisiaan kovinkaan läheisesti. Pyhien kirjoitusten tulkinta on keskeinen piirre opetuslasten muodostamassa tekstiyhteisössä. Kuitenkaan evankeliumissa ei hahmotella tarkemmin, millä tavalla opetuslapset konkreettisesti toimivat tekstien kanssa. Kokoontuivatko he yhteen keskustelemaan teksteistä vai työskentelivätkö he niiden parissa yksityisesti? Saivatko he parempia tulkintoja tekstin äärellä vai esimerkiksi näkyinä?

Huomionarvoista on, ettei Jeesuksen yksityinen opetus opetuslapsille (Joh. 14–17) anna valmiuksia kirjoitusten parempaan ymmärtämiseen. Sama linja jatkuu Johanneksen kirjeissä. Niissä on selviä viittauksia kirjoituksiin poikkeuksellisen harvoin (1. Joh. 3:12). Tämän perusteella työskentely juutalaisten pyhien kirjoitusten kanssa ei määrittänyt reaali maailman tekstiyhteisöä niin paljon kuin evankeliumin joistakin yksityiskohdista voisi päätellä.

Arvoitukseksi jää viime kädessä myös se, oliko Johanneksen evankeliumin ja kirjeiden taustalla ollut tekstiyhteisö osa suurempaa ryhmää. Tämä on todennäköistä varsinkin Ensimmäisen Johanneksen kirjeen valossa. Kirje ei ole vain tutkielma teologisista teemoista (esimerkiksi synty, synnitömyys ja Jumalan käskyt), vaan se pyrkii ohjaamaan vastaanottajien käyttäytymistä: heitä opastetaan pysymään uskollisena omalle sisäryhmälle. Tällainen ohjaus tuskin rajoittuu vain pieneen oppineiden ryhmään, jotka kirjoittavat tekstejä ja lähettävät niitä toisilleen (3. Joh. 9), vaan kyse on pyrkimyksestä kontrolloida laajempaa piiriä kirjallisten tekstien avulla.

Kulttuuristen yhdistysten tyyppillinen koko antiikin maailmassa oli 15 ja 30 henkilön välillä.⁵⁹ Jos koko Johannes-yhteisö oli tätä suuruusluokkaa, kirjallisia tekstejä kirjoittamaan pystyviä jäseniä saattoi olla koko yhteisössä vain pari tai muuta-

ma. Ei myöskään ole itsestään selvää, että heidän kirjoittamansa tekstit määrittivät koko yhteisön toimintaa. Kirjoittajat olivat todennäköisesti paremmin koulutettuja kuin yhteisön jäsenet keskimäärin, mikä saattoi merkitä, että heitä arvostettiin yhteisössä. Kirjoittajat pyrkivät ottamaan kantaa ja ohjailemaan yhteisön toimintaa, mutta Kolmannesta Johanneksen kirjeestä käy selvästi ilmi, ettei heitä kaikissa tilanteissa kuunneltu heidän oppineisuudestaan huolimatta.

Antiikin kirjallisen kulttuurin tutkimus haastaa raamatuntutkijoita tarkentamaan ja muuttamaan mielikuviaan kirjojen kirjoittamisesta ja käytöstä laajemminkin. Walsh osoittaa, etteivät evankeliumien kirjoittajat olleet ensi sijassa suullisen (ja joissain tapauksissa kirjalliseen muotoon jo kiteytyneen) seurakuntatradition kerääjiä, vaan kirjailijoita, joiden täytyi tuntea ja seurata oman aikansa kirjallisia konventioita. On mahdotonta arvioida, kuinka monta kirjaa Johanneksen evankeliumin kirjoittajan piti lukea ennen kuin hän alkoi itse kirjoittaa tai kuinka monta aiempaa teosta hän oli kirjoittanut, mutta tällaisia valmistelevia vaiheita evankeliumien taustalla väistämättä oli.

TT Ismo Dunderberg on Uuden testamentin eksegetiikan professori Helsingin yliopistossa.

• ismo.dunderberg@helsinki.fi

59 Kloppenborg 2019, 108–111. Kloppenborg arvioi tällä perusteella, että myös Paavalin perustamat Kristus-ryhmät olivat tätä kokoluokkaa.

KIRJALLISUUS

- Baur, Ferdinand Christian (1831). Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der älteren Kirche, der Apostel Petrus in Rom. *Tübinger Zeitschrift für Theologie* 3/4, 61–206.
- Bonnie, Rick (2022). Monumentality and Space: Experiencing Synagogue Buildings in Late Second Temple Palestine. *Scriptures in the Making: Texts and Their Transmission in Late Second Temple Judaism*. Toim. Raimo Hakola, Jessi Orpana & Paavo Huotari. Contributions to Biblical Exegesis and Theology 109. Leuven: Peeters, 111–145
- Brown, Raymond E. (1966). *The Gospel According to John (i–xii)*. Anchor Bible 29. Garden City, NY: Doubleday.
- Brown, Raymond E. (1979). *The Community of the Beloved Disciple*. New York: Paulist Press.
- Brown, Raymond E. (1982). *The Epistles of John*. Anchor Bible 30. Garden City, NY: Doubleday.
- Criore, Raffaella (2001). *The Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- DeConick, April D. (2001). *Voices of the Mystics: Early Christian Discourse in the Gospels of John and Thomas and Other Ancient Christian Literature*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 157. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Dunderberg, Ismo (2015a). *Gnostic Morality Revisited*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 347. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dunderberg, Ismo (2015b). *Jeesus, seksi ja harhappiset sekä muita kirjoituksia varhaisesta kristinuskosta*. Suomen Eksegeettisen Seuran Julkaisuja 109. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura.
- Dunderberg, Ismo (2021). From Conflict to Recognition: Rethinking a Scholarly Paradigm in the Study of Christian Origins. *Tolerance, Intolerance, and Recognition in Early Christianity and Early Judaism*. Toim. Outi Lehtipuu & Michael Labahn. Amsterdam: Amsterdam University Press, 19–46.
- Habinek, Thomas (2009). Situating Literacy in Rome. *Ancient Literacies: The Culture of Reading in Greece and Rome*. Toim. William V. Johnson & Holt N. Parker. Oxford: Oxford University Press, 114–139.
- Hakola, Raimo (2005). *Identity Matters: John, the Jews and Jewishness*. Supplements to Novum Testamentum 118. Leiden: Brill.
- Hakola, Raimo (2015). *Reconsidering Johannine Christianity: A Social Identity Approach*. New York: Routledge.
- Harris, William V. (1989). *Ancient Literacy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Johnson, William A. (2009). Constructing Elite Reading Communities in the High Empire. *Ancient Literacies: The Culture of Reading in Greece and Rome*. Toim. William V. Johnson & Holt N. Parker. Oxford: Oxford University Press, 320–330.
- Johnson, William V. (2010). *Readers and Reading Cultures in the High Roman Empire: A Study of Elite Communities*. Oxford: Oxford University Press.
- Johnson, William A. & Holt N. Parker, toim. (2009). *Ancient Literacies: The Culture of Reading in Greece and Rome*. Oxford: Oxford University Press.
- Kloppenborg, John S. (2014). Literate Media in Early Christ Groups: The Creation of a Christian Book Culture. *Journal of Early Christian Studies* 22, 21–59.
- Kloppenborg, John S. (2019). *Christ's Associations: Connecting and Belonging in the Ancient City*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Kolb, Anne (2018). Literacy in Ancient Everyday Life: Problems and Results. *Literacy in Ancient Everyday Life*. Toim. Anne Kolb. Berlin: de Gruyter, 1–10.
- Kotila, Markku (1988). *Umstrittener Zeuge: Studien zur Stellung des Gesetzes in der johanneischen Theologiegeschichte*. Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Dissertationes Humanarum Litterarum 48. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Lane Fox, Robin (1988). *Pagans and Christians*. London: Penguin Books.

- Lindenlaub, Julia D. (2020). The Gospel of John as Model for Literate Authors and Their Texts in Epistula Apostolorum and Apocryphon of James (NHC I,2). *Journal for the Study of the New Testament* 43, 3–27.
- Mendez, Hugo (2020). Did the Johannine Community Exist? *Journal for the Study of the New Testament* 42, 350–374.
- Mosser, Carl (2013). Torah Instruction, Discussion, and Prophecy in First-Century Synagogues. *Christian Origins and Hellenistic Judaism: Social and Literary Contexts for the New Testament*. Toim. Stanley E. Porter & Andrew W. Pitts. Texts and Editions for New Testament Study 10. Leiden: Brill, 523–551.
- Neyrey, Jerome H. (2009). *The Gospel of John in Cultural and Rhetorical Perspective*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Pagels, Elaine (2003). *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas*. New York: Random House.
- Riley, Gregory J. (1995). *Resurrection Reconsidered: Thomas and John in Controversy*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Runesson, Anders (2021). Institutions as Text: The Dissemination of Religious Knowledge in Ancient Synagogues. *From Text to Persuasion (FS Lauri Thurén)*. Toim. Anssi Voitila et al. Suomen Eksegeettisen Seuran Julkaisuja 123. Helsinki: The Finnish Exegetical Society, 44–64.
- Runesson Anders, Donald Binder & Birger Olsson (2010). *The Ancient Synagogue from Its Origins to 200 C.E.: A Source Book*. Leiden: Brill.
- Ryan, Jordan (2021). The Socio-Political Context of Public Synagogue Debates in the Second Temple Period. *The Synagogue in Ancient Palestine: Current Issues and Emerging Trends*. Toim. Rick Bonnie, Raimo Hakola & Ulla Tervahauta. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 279. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 133–152.
- Sanders, E. P. (1992). *Judaism: Practice and Belief 63 BCE–66CE*. London: SCM Press.
- Spigel, Chad (2012). *Ancient Synagogue Seating Capacities: Methodology, Analysis and Limits*. Texte und Studien zum antiken Judentum 149. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Spigel, Chad (2021). A Quantitative Analysis of House Synagogues in Ancient Palestine. *The Synagogue in Ancient Palestine: Current Issues and Emerging Trends*. Toim. Rick Bonnie, Raimo Hakola & Ulla Tervahauta. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 279. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 289–310.
- Stowers, Stanley (2011). The Concept of "Community" and the History of Early Christianity. *Method and Theory in the Study of Religion* 23, 238–256.
- Thomas, Rosalind (2009). Writing, Reading, Public and Private "Literacies": Functional Literacy and Democratic Literacy in Greece. *Ancient Literacies: The Culture of Reading in Greece and Rome*. Toim. William V. Johnson & Holt N. Parker. Oxford: Oxford University Press, 13–45.
- Walsh, Robyn Faith (2021). *The Origins of Early Christian Literature: Contextualizing the New Testament within Greco-Roman Literary Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- White, Peter (2009). Bookshops in the Literary Culture of Rome. *Ancient Literacies: The Culture of Reading in Greece and Rome*. Toim. William V. Johnson & Holt N. Parker. Oxford: Oxford University Press, 268–287.
- Windisch, Hans (1926). *Johannes und die Synoptiker: Wollte der vierte Evangelist die älteren Evangelien ergänzen oder ersetzen?* Leipzig: Hinrichs.