

Koraanikritiikin vaikutus historiallisen raamatuntutkimuksen syntyyn

TIMO ESKOLA

Kun professori Heikki Räisänen varhaisen kirjansa *Das koranische Jesusbild* (1971) alussa arvioi kristillisen kirkon edustajien suhtautumista Koraaniin, hän viittaa niin Damaskon Johannekseen (700-luku), Riccoldo da Monte di Croceen (1300) kuin Ludovico Marracciinkin (1698). Keskiajalta lähtien teologit ovat soveltaneet Koraanin kritisoiamiseen kriteerejä, joiden tarkoitus on ollut osoittaa kirjan heikkoudet suhteessa Raamattuun.

Johannes Damascenuksen päivistä pitkälle 1800-luvulle kristillisessä maailmassa on poikkeuksetta kirjoitettu islamista poleemiseen sävyyn. Damascenus käsittelee teoksessaan *De haeresibus* Mohammedin oppia kristillisenä harhaoppina. Hän pyrki osoittamaan, että Koraanissa on lukuisia virheitä ja ”naurettavia” (*gelōtos axia*) käsityksiä.¹

Koraanikritiikissä käytetyt arviointiperusteet ja -lostuiivat Räisänen mukaan monissa eri refutaatioissa ja Riccoldon *Confutatio Alcorani* sisälsi jo yksityiskohtaisen koosteen ristiriitaisuutta ja epähistoriallisuutta arvioivista kriteereistä. Räisänen nostaa aivan erityisesti esille Ludovico Marraccin laajan teoksen *Refutatio Alcorani*, joka yllä mainittuna vuonna kommentoi Koraanin uutta käännöstä. Myös Marracci luetteli monia tarkasti määriteltyjä kriteerejä.

Marraccin mukaan Koraani on *pene totus emendaciis, erroribus, blasphemis, fabulis, nugis confertus et compactus*. Kirja on syntynyt Paholaisen vaikutuksesta ja Muhammad itse on *homo scelestissimus, ac mortalium omnium vituperabilissimus*.²

Räisänen panee merkille, että Marraccin mukaan Koraani sisältää korjailuja, virheitä, jumalanpilkkaa, satuilua ja hullutuksia. Räisänen pitää lähestymistapaa yhtäältä melko poleemisena, mutta toisaalta hän hyväksyy kriteerien periaatteet myös tieteelliseksi lähtökohdaksi antiikin tekstien tutkimiselle. Koraanin tekstien kriittinen tutkimus on hänen mielestään välttämätöntä. Tästä periaatteesta seuraa kuitenkin myös laajempi metodinen ongelma. Eikö Raamatun tekstejä tule arvioida samojen kriteerien avulla? Myöhemmissä kirjoituksissaan Räisänen onkin soveltanut kyseisiä kriteerejä rinnakkain molempien kirjojen kriittiseen arviointiin.³

Mutta oliko Räisänen ensimmäinen tutkija, joka Riccoldon ja Marraccin jälkeen alkoi soveltaa ko-

1 Räisänen 1971, 7.

2 Räisänen, 1971, 7–8. Marracci pitää siten Mohammedia halveksittavana henkilönä.

3 Räisänen 1989, 40–41.

raanikritiikin periaatteita Raamatun historialliseen ja kriittiseen tutkimiseen? Jo edellä lyhyesti mainitut periaatteet kuulostavat kovin tutuilta. Hermann Reimaruksesta lähtien saman tapaisia kriteerejä on käytetty tutkimuksessa sukupolvesta toiseen. Rationalismin kaudella Raamattua haluttiin lukea kuin muutakin kirjallisuutta, eikä näillä kirjoilla tarkoitettu Josefuksen historiateoksia tai Aristofaneen näytelmiä. Edellä mainittuja ei nimittäin tulkittu deismin periaatteiden avulla eikä niihin yleensä edes viitata aikakauden teoksissa. Sen sijaan jo niin sanotun kriittisen tutkimuksen alkuvaiheen tutkijat rinnastivat Raamatun Koraaniin. Heidän keskiaikaiset edeltäjänsä olivat lisäksi kehitelleet tarkan historiallisen tutkimusmenetelmän antiikin uskonnollisten tekstien tutkimiseen.⁴

KORAANIKRITIIKKI JA TEKSTIN RISTIRIITAISUUKSIEN HERMENEUTIikka

Keskiajan Koraani-polemiikissa tavoitteena oli ensinnäkin vastata islamin tunnettuun väitteeseen, että Uusi testamentti on täynnä väärennöksiä. Lähtökohdiana oli muslimien oletus alkuperäisestä kristillisyydestä, jonka uskottiin historiassa olleen Koraanin esityksen kaltainen. Kristittyjen katsottiin myöhemmin vääristelleen esimerkiksi kuvaa Jeesuksesta, ja siksi Uusi testamentti ja Koraani kertovat hänestä eri tavoin. Kristittyjen apologeettien tarjoaman vastineen mukaan syytös on kohdistettava takaisin sen esittäjille. Keskiaikaisen koraanitutkimuksen tai paremmin sanoen koraanikritiikin tarkoituksena oli osoittaa, että Koraani ei ole yhtenäinen kirja. Nimenomaan Raamattua myöhemmin kirjoitetun Koraanin katsottiin vääristelleen Raamatun opetusta siitä, miten Jumalan tarjoama pelastus annetaan maailmalle. Tästä syystä Koraanissa ei tunnusteta kolminaisuutta eikä myönnetä Jeesuksen olevan todellinen Jumalan Poika.⁵

Keskiajan koraanikritiikissä käsiteltiin kuitenkin myös paljon konkreettisempia yksityiskohtia. Ensinnäkin Koraani oli monien kirjoittajien, kuten Riccoldo da Monte di Crocen ja Peter de Pennisin mukaan täynnä sisäisiä ristiriitoja. Samasta asiasta väitetään eri kohdissa lähes päinvastaista. Esimer-

kiksi rikkaiden kerrotaan yhdessä kohdassa jäävän taivaan ulkopuolelle, ja seuraavassa Abrahamin todetaan olleen myös maallisessa mielessä rikas. Tämän lisäksi kriitikot esittivät pitkän listan jännitteistä kohdista. San Pedron mukaan Koraanissa sekä myönnetään että kielletään, että myös kristityt voivat pelastua, tai että viimeisenä päivänä jumalattomat tuomitaan, tai että hyvä olisi Jumalasta ja paha ihmisistä. Tällaisten jännitteiden myötä oli mahdotonta ajatella, että teksti olisi jumalallisen inspiraation tuotetta.⁶

Riccoldon *Confutatio Alcorani* vuodelta 1300 sisältää useita kriteerejä, joiden perusteella Koraani ei voi olla jumalallista ilmoitusta tai Jumalan laki, kuten termi kuului. Ensinnäkin Riccoldo toteaa, että Koraanin ilmaisu ei ole jumalalliselle sanalle sopivaa, vaan pelkkää riimittelyä ja runoilua. Tyyli ei sovi ilmoitusviisauteen eikä se ole edes filosofeille tyypillistä, vaan jää pikemminkin pelkäksi lauleskeluksi tai näytelmäksi. Toiseksi Koraanissa ei Riccoldon mukaan opeteta Jumalasta oikein, vaan tyydytään vain ylistelemään tätä käyttämällä erilaisia adjektiiveja. Kolmanneksi teksti on täynnä häpeämättömiä sanoja, jotka eivät sovi pyhään kirjaan. Lopuksi teksti on Riccoldon mukaan täynnä satuja ("Fabeln und unnützer Märlein"), joilla ei ole mitään yhteyttä todellisen elämän kanssa (saksalainen käännös *Verlegung des Alkoran*, IV.36–39).⁷

Muidenkin keskiajan kriitikoiden mukaan Koraani sisältää näennäisprofetiaa. Se on siten väärennetty ja täynnä keksittyjä ennustuksia lähtien siitä keskeisestä väitteestä, että Jeesus ennusti uuden profetaan syntymän. Kritiikin mukaan Muhammad ei edes täyttänyt oikean profetaan tunnusmerkkejä. Arvostelijat viittaavat myös siihen, että joidenkin muslimifilosofien, kuten ibn Sinan, itsensä mukaan Koraanin alkuperäiseen tekstiin on jälkikäteen lisätty katteettomia profetioita ja lupauksia. Erityisesti kuvitelmia taivaallisista lahjoista pidettiin turhina ja suorastaan ahneena hyödyn tavoitteluna.⁸

Daniel toteaa, että Riccoldo ja hänen edeltäjänsä olivat keränneet Koraania vastaan niin laajan aineiston, että siitä tuli lopulta suorainen hakemisto islamia vastaan:

Riccoldon asenne edustaa hänen aikalaistensa näkemyksiä äärimmäisessä muodossa. Kaikesta perimästään polemiikkista, koskipa se sitten kirjoja tai elävää perinnettä, hän koosti tietosanakirjamaisen islaminuskon kumoamisen. Siitä ei jäänyt pois mitään, mitä hän oli koskaan sattunut kuulemaan —.⁹

Keskiaikaisen apologian mukaan Koraani on siten kokoonpantu erilaisista, toisilleen vieraista lähteistä. Sen lisäksi tekstiin on liitetty erilaisia ihmeellisiä ja legendanomaisia kertomuksia. Juuri siksi teksti on epäyhtenäistä ja sisältää jännitteitä. Tämä kaikki oli tehty, jotta uskonnon johtajasta voitaisiin luoda luottamusta herättävä kuva. Uskonnollisesti tekstin katsottiin kuitenkin olevan ristiriidassa loogisen ja järjestelmällisen uskon kanssa. Sen lisäksi Koraanin väitettiin olevan jännitteessä filosofian kanssa – mikä tietysti on ymmärrettävää jo sadunomaisuuden takia. Tässä mielessä se oli arvostelijoiden mukaan rinnakkainen juutalaisuudelle. Apologeettojen mukaan vain kristinuskon voidaan osoittaa olevan johdonmukaisesti ja hyväksyttävästi filosofian mukaista.

LUTHER JA RICCOLDON CONFUTATIO ALCORANI

Mitä tekemistä keskiaikaisilla kiistakirjoituksilla voisi olla tieteen merkittävään kasvukauteen ja luonnontieteellisen maailmankuvan syntyvaiheeseen 1700-luvun alussa sijoittuvan raamatuntutkimuksen kanssa? Voisi ajatella, että esikriittisen ajan periaatteet olisivat jo lähtökohdiltaan niin ristiriitaisia uuden lähestymistavan suhteen, ettei minkäänlaista yhteyttä ole mahdollista löytää. Odotettavampaa olisi, että historiallisen luennan noustessa tärkeäksi kaikki vanhat lähestymistavat hylättäisiin. Luterilaisesta Saksasta löytyy kuitenkin yksi kiinnostava, eri tahoja yhdistävä lenkki, Martti Lutherin käännös edellä mainitun Riccoldon koraanikritiikistä.

Luther käänsi Riccoldon tekstin elämänsä viimeisinä vuosina. Kirja *Bruder Richards Verlegung des Alkoran* julkaistiin vuonna 1542.¹⁰ Tämän käännöksen välityksellä monet koraanitutkimuksen her-

meneuttisista periaatteista siirtyivät saksalaiseen teologiaan. Tulkinnan päämääränä oli osoittaa Koraanin virheellisyys ja valheellisuus. Lähtökohdaksi Riccoldo oli ottanut Augustinuksen väittämän: jos evankeliumista löytyisi yksikin valhe, olisi koko evankeliumi epäilyttävä ja mitätön, sillä Jumala ei voi valehdella (IX.97). Samaa kriteeriä tuli soveltaa muihinkin uskonnollisiin teksteihin. Teesinsä jälkeen Riccoldo osoittaa kymmenellä kohdalla, miten Koraani on valheellinen.¹¹

Riccoldon kymmenen kohdan lista on sinänsä hieman omaperäinen. Sen käsittelemät ongelmat ovat luonteeltaan sekä historiallisia että teologisia. Koraanin oletetut valheet koskevat muun muassa Muhammanin asemaa, Jumalan ykseyttä, apostoleita, patriarkkoja, Paholaisen luonnetta, enkeleitä ja Mariaa. Odotettavaa tietysti on, että keskeisimpien

- 4 Koraanikritiikkiä ei varsinaisesti mainita eksegetiikan historiaa käsittelevissä standarditeoksissa. Albert Schweitzer käsitteli aiheen esille nostanutta Reimarusta melko laajasti Jeesus-tutkimuksen historiassaan, mutta ei deismin ohella arvioinut tarkemmin hänen lähtökohtiaan. Schweitzer 1926, 13–26. W. G. Kümmelin historiikissa aihe ei nouse esiin. Kümmel 1972, 120. Siihen ei viitata myöskään Reimaruksen kohdalla Willam Bairdin yleisteoksessa. Baird 1992, 170–173. Edes Reventlowin laajassa raamatuntulkinnan yleisesityksessä ei Reimarusta käsiteltäessä viitata koraanikritiikkiin. Reventlow 2001, 157–166.
- 5 Keskiajan koraanikritiikkiä tarkasteli lyhyesti jo Southern 1962, 84–85. Laajemman analyysin esittää Daniel 2000, 67–93.
- 6 Daniel 2000, 83–85.
- 7 Tässä analyysissä käytetään Riccoldon tekstistä saksankielistä käännöstä *Bruder Richards Verlegung des Alkoran*, joka esitellään jäljempänä; *WA* 53, 272–396. Se on nimittäin ollut saksalaisten tutkijoiden käytettävissä 1700-luvulla.
- 8 Daniel 2000, 86.
- 9 Daniel 2000, 87.
- 10 Luther *WA* 53, 272–396; Walch 20.2218–2285. Viittaukset tässä analyysissä ovat jälkimmäiseen.
- 11 Firenzestä kotoisin ollut Riccoldo oli 1200-luvun lopun eli ristiretkiajan dominikaaniveli, lähetystyöntekijä ja seikkailija. Hän matkusteli vuodesta 1288 lähtien Lähi-idässä päätyen lopulta Bagdadiin, missä hän työskenteli vuosikausia opiskellen Koraania ja väitellen muslimien kanssa. Schmidt, *RGG* 3. *Auflage* 5 (1986), 1089–1090.

valheiden sanotaan koskevan Kristuksen olemusta. Riccoldo kiinnittää huomiota Jeesuksen jumaluuden ja ristinkuoleman kieltämiseen sekä lopulta kolminaisuuteen (IX.100–116).

Esitän Muhammadin virheet kymmenessä kohdassa. Hän erehtyy omasta roolistaan, kristityistä, juutalaisista, apostoleista, patriarkoista, riivaajista, enkeleistä, neitsyt Mariasta, Kristuksesta ja Jumalasta. Hän tekee virheen esitellessään itsensä sinettinä ja viimeisenä sekä lopullisena profeettana.

Hän puhuu valhetta Kristuksesta sanoessaan, että Kristus ei koskaan esittänyt olevansa Jumala tai Jumalan Poika. Muhammad väittää, että Kristus pyysi anteeksi Jumalalta todeten, että hän ei ole koskaan opettanut maailmalta tuollaista.

Hän sanoo, että Kristus ei kuollut ristiinnaulittuna. Sen sijaan Jumala sallii hänen kuolla maailman lopussa. Jos Muhammad kerran luottaa evankeliumien totuuteen (kuten hän kerskuu), miksi hän sitten valehtelee evankeliumista? Jos se on hänen mielestään väärässä, miksi hän ylistää sitä? Edellä todettiin, että Muhammad pettää sanoessaan, että evankeliumi on kokonaan turmeltunut.¹²

Valheisiin liittyy lisäksi Riccoldon väite siitä, että Koraani sisältää väkivaltaisia piirteitä. Kyseessä on hänen mukaansa ”kuoleman ja raivon laki” (”ein Gesetz des Todes und Wüthens”) (X.128). Näiden piirteiden avulla Riccoldo perustelee näkemystä siitä, että koska Koraani osoittautuu tietyissä kohdin valheelliseksi, sen täytyy olla kaikkineen pelkkää ihmisten keksintöä.

Toisaalta Riccoldon koraanikritiikkiä ohjaa kuvitelma jumalallisen ilmoituksen muodollisesta virheettömyydestä. Edellä mainittujen tyyliseikkojen lisäksi Koraanin ongelmana ovat Riccoldon mukaan tekstin sisäiset ristiriidat. Näihin myös monet muut keskiajan kriitikot olivat kiinnittäneet huomiota. Keskenään jännitteiset uskonnolliset ohjeet olivat yksi lisätodiste siitä, että Koraani ei voinut olla ”Jumalan laki” (VI.48–51). Vastaaviin kriteereihin kuului ajatus siitä, että Koraanin tekstissä ei ole sen paremmin järjestystä kuin historiallista otettavaan:

”Koraanissa ei ole minkäänlaista järjestystä, siellä ei lasketa aikaa eikä vuosia, ei mainita samaan aikaan hallinneita kuninkaita tai muita valtiaita, eikä sieltä löydy asioiden täsmällistä käsittelyä” (XI.140).¹³

Jos tämä oli Riccoldon kritiikin lopputulos, Koraani ei voinut myöskään Lutherin ajan teologeille olla Jumalan ilmoitusta. Myös 1500-luvun Saksassa koraanikritiikin tulkintaperiaatteet pyrkivät yhteen, yksinkertaiseen päämäärään. Niiden tarkoituksena oli osoittaa, että ristiriitainen, valheita ja satuja sisältävä teksti oli epälooginen ja niin teologian kuin filosofiankin vastainen. Tämä käy selvästi ilmi Lutherin kärkeivistä päätössanoista (luvun XVII jälkeen). Hänen tulkintansa kriteerinä oli virheellisenä pidetyn tekstin ihanteellinen vastakohta, Raamattu. Jumalan aidon ilmoituksen uskottiin olevan täydellinen ja ehyt. Sen ominaisuuksiin kuuluivat johdonmukaisuus ja selkeys. Kaikki runollisuus, kertomuksellisuus ja historian mukanaan tuoma ihmisen käden jälki olivat siitä kaukana. Raamatun uskottiin olevan tällaisen ilmoitustyylin täydellinen ilmentymä.

REIMARUS, KORAANI JA USKONTOKRITIIKKI

Kun historiallisen raamatuntutkimuksen ensimmäinen nimekäs keskustelun avaja, uskontokriittinen Hermann Samuel Reimarus (1694–1768) alkoi 1700-luvulla vaatia, että Raamattua olisi tutkittava samalla tavalla kuin mitä tahansa kirjallisuutta, hän ei tarkoittanut Homerosta. Hampurilainen itämaisten kielten opettaja Reimarus oli omaksunut aikakautensa merkittävänä aatteellisenä suuntauksena vaikuttaneen englantilaisen deismin. Sen innoittamana hän kirjoitti useampia artikkeleja ja esseitä luonnollisesta uskonnosta. Myös osa hänen kirjostaan käsitteli deismia. Teoksissaan Reimarus mainitsee deisteistä muun muassa John Tolandin ja Anthony Collinsin, jotka ovat vaikuttaneet hänen näkemyksiinsä. Mantereen puolella hänen esikuvanaan oli Christian Wolff, joka oli jo aiemmin esiintynyt Saksassa luonnollisen uskonnon puolestapuhujana. Reimarus meni tosin Wolffia pi-

demmälle uskonnon kriittikkona. Orientalistina hän oli lisäksi tutustunut itämaisiin teksteihin ja niiden tutkimukseen.¹⁴

Reimarus kirjoitti deismin hengessä myös tutkielmia kristinuskosta ja Raamatusta, mutta jätti ne julkaisematta. Valmisteilla olevan kirjan nimi oli *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* (Apologia eli Jumalan järkevän palvelijan puolustuskirjoitus). Reimaruksen eläessä käsikirjoituksesta oli olemassa pelkkiä katkelmia, jotka kiersivät monistettuina valitun piirin keskuudessa. Myöhemmin kirjastovirkailija ja kirjailija G. E. Lessing toimitti osan teksteistä painoon ja julkaisi niitä postuumisti *Wolfenbüttelin fragmenttien* (*Wolfenbütteler Fragmente*) -nimellä. Lessingin kootuissa teoksissa ne on lopulta julkaistu otsikolla *Fragmente eines Ungenannten*, Anonyymien henkilö fragmentteja.¹⁵ Tekstien hän väitti löytyneen satumalta kirjaston kätköistä. Radikaalin luonteensa tähden *Fragmentit* saivat pian lukijoita ja herättivät kiihvasta keskustelua. Kummel toteaa, että tietyistä Raamatun tekstiin kohdistuvista huomioista huolimatta Reimaruksen käsityksiä ohjasi kaksi deisteiltä lainattua teemaa. Ensiksi hän piti Jeesuksen sanomaa poliittisena, ja toiseksi hän väitti, että Jeesuksen opetuslapset olisivat muuttaneen aatettaan johtajan kuoltua ja näin pettäneen kuulijoita.¹⁶

Fragmenttien otsikot kertovat Reimaruksen ohjelmasta. Teksteihin kuuluivat esimerkiksi esseet ”Deistien suvaitsemisesta” sekä ”Mahdottomuus jäsentää ilmoitusta, jonka kaikki ihmiset voisivat hyvin perustein uskoa”. Kuuluisin fragmenteista koskee kuitenkin Jeesusta ja evankeliumeja: ”Jeesuksen ja hänen opetuslastensa päämääristä” (Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger). Reimaruksen tavoitteena oli määritellä luonnollisen uskonnon pääpiirteitä ja kritisoida Raamatun tekstejä tuon uskon vääristelmänä.¹⁷

Vaikka Reimaruksen kerrotaan hyökänneen ankarasti perinteistä kristinuskoa vastaan, häntä pidetään yleensä vain historiallisen tutkimuksen ensimmäisenä kehittäjänä. Reimaruksen menetelmät esitellään tavallisina tieteellisesti neutraaleina metodeina, joiden lähtökohta on toisten tiedekuntien menetelmissä. Näin hänestä on tullut historiallisen

raamatuntutkimuksen isä. Reimaruksen uraauurtavalle työlle antaa lisäväärinsä se, että aluksi konservatiiviset teologit vastustivat hänen ajatuksiaan. Tämän vuoksi hänen seuraajansa joutuivat tuomaan uudet ajatukset julkisuuteen salanimen turvin.¹⁸

Kysymys Reimaruksen päämääristä ja maineesta ei kuitenkaan ole näin yksinkertainen. Luonnollisen teologian osalta hän oli julkaissut käsityksiään avoimesti jo toisaalla, teoksessaan *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* (Luonnollisen uskonnon keskeiset totuudet, 1754). Tältä osin Reimaruksen näkemykset eivät olleet yllätys ihmisille, jotka tiesivät hänen deistisen ideologiansa ja tunsivat wolffilaisen perinteen Saksassa. Reimaruksen elämäkerran kirjoittanut David Strauss on varmaankin oikeassa siinä, että Raamatun tekstien kohdalla tämä vain varoi provosoimasta liikaa keskustelua kirkon pyhistä kirjoituksista. Omissa kirjoituksissaan Reimarus ei peittele kritiikkiään,

12 Katkelmat Lutherin laitoksesta *Bruder Richards Verlegung des Alkoran*, IX.100–116.

13 ”Aber im Alkoran ist gar keine Ordnung, da ist keine Rechnung der Zeit oder Jahre, keine Person der Könige oder Regenten derselbigen Zeit, auch keine ordentliche Rede der Sachen” (XI.140).

14 Yleisestä esittelystä Schweitzer 1926, 13–14; H. Schultze 1997, 470–473; Reventlow 2001, 157. Laaja yleiskuva löytyy tuoreesta teoksesta Klein 2009.

15 Reimaruksen teoksista ks. Klein 2009, 67–106. Hänen teostensa kontekstia arvioi hyvin Freund 2005, 133–152.

16 Julkaistut katkelmat löytyvät Lessingin koottujen teosten Hempelin laitoksesta, *Lessing's Werke 15*. Esittelystä myös Kummel 1972, 89–90.

17 Ks. Reimarus (s.a.), 289; Schweitzer 1926, 14–15. Fragmentista Von dem Zwecke Jesu on tehty englanninkielinen käännös, jonka alkuun on lisätty katkelma Straussin Reimarus-elämäkerrasta. Talbert 1970.

18 Kummel kritisoi tällaista käsitystä, sillä hänen mielestään Reimarus ei varsinaisesti aloittanut tieteellistä keskustelua historian Jeesuksesta. Kummelin (1972, 90) mukaan Reimarus pelkästään sovelsi englantilaista deismia raamattukritiikkiin. 1900-luvun saksalaisessa keskustelussa näyttää olleen tendenssinä väheksyä Reimaruksen aatteellisen hermeneutiikan vaikutusta raamatuntutkimukseen.

vaikka välttääkin avointa välerikkoa kirkon ja opin kanssa.¹⁹

Luonnollisen uskonnon puolustajana Reimarus kirjoitti ”järkevästi ajattelevan ihmisen apologian”, kuten hänen valmisteilla olevan kirjansa nimi kuuluu. Tässä häntä ohjasi deismin ideologia. Eksegeetiikan historiaa ajatellen erityisen kiinnostavaa on kuitenkin se, että Reimarus muotoilee käsityksensä Raamatusta yksityiskohtaisesti koraanikritiikin perusteella. Lähtien ensimmäisen fragmentin lopusta, missä Lessing referoi Reimaruksen käsitystä Koraanista, Riccoldon aiemmin esittämät periaatteet nousevat tekstihermeneutiikan ohjeiksi – Riccoldoa tosin mainitsematta. Kohdassa todetaan, että Muhammadin Koraanilla ja turkkilaisten uskolla ”on huono maine meidän keskuudessamme, ei vain siksi, että uskonnon perustaja on käyttänyt petosta ja väkivaltaa, vaan myös koska uskonnosta voidaan lisäksi löytää paljon mielettömyyksiä ja virheitä sekä monia tarpeettomia ja epäolennaisia tapoja”.²⁰

Reimarus kiistää ensinnäkin Koraanin ilmoitustotuuden vetoamalla tekstin sisältämiin virheisiin ja jumalattomaan sisältöön. Toiseksi hän ottaa esille niin sanotun todellisuuseriaatteen. Hänen mukaansa varsinainen Koraanin sisältämä uskonto on deismin luonnollisen uskonnon mukaista, tai se tulisi ainakin sellaiseksi tulkita:

Olen vakuuttunut siitä, että mikäli tehtävänäni olisi ilmaista luonnollisen uskonnon pääpiirteet Koraanin avulla, voisin tehdä sen yksityiskohtaisesti ja osittain jopa hyvin kauniisti. Lisäksi uskon, että saisin helposti kannatusta ajatukselle, että lähes jokainen olennainen kohta Muhammadin opissa on johdettu luonnollisesta uskonnosta.²¹

Näiden huomioiden jälkeen Reimarus rinnastaa Raamatun ja Koraanin uskonnollisina teksteinä toisiinsa. Hän pitää niitä samanlaisen uskonnollisen hurmion tuottamina ja molemmissa tulevat esille samanlaiset historiallisen uskonnon rakennusaineet. Uskonnollisina järjestelminä ne ovat uskonnollisen yhteisön luomia, ja siksi uskontojen kannattajat Reimaruksen mielestä myös pitävät tekstejään erehtymättöminä totuuden lähteinä. Turkkilaiset uskovat Muhammadin sanoman jumalallisuuteen

ja ”Koraanin jumalalliseen ilmoittamiseen”. Sama asenne löytyy Raamatusta ja kristinuskosta. Siksi arvioinnin kiintopiste tulee löytää näiden tekstien ulkopuolelta. Miten siis päättää, mikä teksti voisi olla todellista Jumalan ilmoitusta?²²

Vastaus löytyy Augustinuksen käyttämästä periaatteesta, jonka Reimarus uudistaa eksegeettien käyttöön. Myös Reimaruksen ilmoituskäsitystä koskevaa hermeneutiikkaa ohjaa ajatus pyhän sanan täydellisyydestä:

Mikäli kirjan pitäisi soveltua jumalalliseksi ilmoitukseksi, uskon ja pelastuksen perustaksi, ihmisen tulisi vakuuttua täysin selvästi ja varmasti siitä, että kirjoitus on Jumalan sana. Lisäksi on vakuuttuttava siitä, että tekijä, joka muutoin kiistämättä on muiden tavoin vain syntinen ihminen, on muita parempi siksi, että Jumala on paljastanut hänelle kaiken ja että hän ei näin petä itseään eikä halua pettää muita.²³

Tämä Riccoldonkin lainaama periaate johtaa raamatuntutkijan kuitenkin ongelmiin. Raamattu ei ole selkeä eikä virheetön. Koska Reimaruksen mukaan Raamatun perusteella on kehitelty historian kuluessa varsin monenlaisia teorioita (Systemata), lahkoja ja harhaoppeja, niiden syntyyn täytyy löytyä syy itse lähteen ongelmista. Teksti ei ole riittävän selkeätä, jotta kirkot olisivat voineet sen perusteella määritellä yhteinäisen pelastavan sanoman. ”Kirja, jota ei ole kirjoitettu järjestelmällisesti, selkeästi ja johdonmukaisesti, vaan siten, että sen perusteella voidaan luoda sata erilaista järjestelmää (Systemata), vaatii harvinaisen oppineen, teräväkatseisen ja taitavan lukijan, joka on täysin vapaa ennakkoluuloista, että hän saisi siinä olevasta järjestelmästä selkoa edes jollain todennäköisyydellä.”²⁴ Luotettava ja perusteltu usko ei siksi voi turvautua noin sekavan järjestelmän käsityksiin. Sen sijaan siihen tarvittaisiin ”tosi järjestelmä” (”ein wahres System”). Järjestelmän lisäksi Reimarus pyrki arvioimaan myös sitä, voiko tekstin takana oleviin ihmisiin luottaa. Tämä tarkoitti käytännössä sitä, onko teksti vääristelty tai turmeltu (”verfälscht oder verstümmelt”).

Reimaruksen mukaan ”ilmoituksen” tulisi siten täyttää ne mitat, joiden avulla hän on aiemmin kriti-

soinut Koraanin epäselvyyttä. Ilmoituksen tulee olla muodollisesti ja historiallisesti täydellinen. Ihan-teellinen ilmoitus olisi tavallaan taivaallisen kirjan maanpäällinen kopio. Reimarus on nimittäin hieman aiemmin todennut, että turkkilaiset ovat varmoja siitä, että Muhammad on jumalallinen lähettiläs ja että tämän ihmeet ovat tosia. He ovat myös vakuuttuneita ”Koraanin jumalallisesta ilmoittamisesta ja alkuperästä”. Reimaruksen Fragmentit osoittavat siten kohta kohdalta, että hän oli halunnut rinnastaa Raamatun nimenomaan Koraanin kanssa. Vaikka hän ei mainitse Riccoldoa tai ketään muutaakaan keskiajan kriitikkoa, hän käyttää yksityiskohtaisesti lähes jokaista Riccoldon esille tuomaa kritiikin perustetta. Ristiriitaisuudet ja epäselvyydet osoittavat myös, että Raamattu on ihmisten kirjoittama. Valheet ja väkivaltaiset kertomukset varmistavat sen, että teksti ei voi olla jumalallista ilmoitusta.

Kaikkia ilmoitustekstejä tulee Reimaruksen mukaan arvioida historian uskottavien sääntöjen (Regeln) mukaan. Rationalismille tyypillisen hermeneuttisen asetelman mukaisesti järkevähän ihminen kykenee itse päättämään, mikä tekstissä on totta tai jumalallista. Oikea ilmoitus kestää Reimaruksen mielestä tällaisen kritiikin.

Sitä vastoin jumalallisen ilmoituksen ei pidä ainoastaan olla luotettava kaikessa tässä ilman pienintäkään virhetä, niin että kaikki siihen kohdistuvat epäilykset voidaan osoittaa turhiksi, vaan sen täytyy tämän lisäksi osoittaa, että se jumalallisena eroaa kaikesta inhimillisestä.²⁵

Tämä ihanne ei toteudu Reimaruksen mukaan sen enempää Koraanin kuin Raamatunkaan äärellä. Kun lukija Raamatun äärellä kohtaa jännitteitä ja sadunomaista selitystä, ”viel Ungereimtes, Widersprechendes, Fabelhaftes, ja Gottloses und Liederliches”, järkevän ihmisen tulee ärsyyntyä sellaisesta. Jos taas tekstistä löytyy jotain hyväksyttävää, totta ja hyvää, lukijan tulee tarkistaa, ettei sama löydy jo Koraanista tai muista teksteistä. Reimaruksen mukaan Koraaniin ja Raamattuun tulee soveltaa samoja kriittisiä arviointiperusteita. Moraalittomia asioita ei sovi hyväksyä minkään tekstin tai uskonnon yhteydessä. Jaakobin petos tai Mooseksen varkaudet ja

-
- 19 Strauss 1862, 23–25. Steiger (2005, 123) arvelee, että Reimarus ei olisi voinut säilyttää virkaansa *Akademisches Gymnasium* -oppilaitoksessaan, mikäli fragmentit olisi julkaistu aiemmin.
- 20 ”Des Mahomet’s Alkoran,” sagt auch unser Unbekannte kurz vor der mitgetheilten Stelle, ”und der türkische Glaube hat zwar einen bösen Ruf bei uns, nicht allein weil der Stifter dieser Religion Betrügerei und Gewalt gebraucht, sondern auch weil viele Thorheiten und Irrthümer nebst manchen unnöthigen äusserlichen, hergebrachten Gebräuchen sich eingemischet finden.” Reimarus (s.a.), 100. Islam ja Koraani tunnettiin tuohon aikaan hyvin. Reimaruksen ystävä ja edeltäjä *Akademisches Gymnasium* -oppilaitoksessa oli korkeasti oppinut Johann Christoph Wolf. Uskonhistorian asiantuntijana hän kommentoi usein Koraaniin liittyviä yksityiskohtia. Mulsow 2005, 88–89.
- 21 ”Ich getraute mir, wenn dieses mein hauptabsehen wäre, das Vornehmste der natürlichen Religion aus dem Alkoran gar deutlich und zum Theile gar schön ausgedruckt darzuthun, und glaube, dass ich bei Verständigen leicht darin Beifall finden werde, dass fast alles Wesentliche in Mahomet’s Lehre auf natürliche Religion hinauslaufe.” Reimarus (s.a.), 100. Teologisissa sanakirjoissa ei ensinkään mainita Reimaruksen käsitystä Koraanista. Straussin jälkeen tämä yhteys on kadonnut tutkijoiden näköpiiristä.
- 22 Reimarus (s.a.), 152.
- 23 ”Soll ein Buch als die göttliche Offenbarung, als der Grund des Glaubens und der Seligkeit angenommen werden, so muss ja wol ein Mensch erst recht klar und deutlich überführt sein, dass die Schrift Gottes Wort sei, und dass die Verfasser, welche sonst ohnstreitig sündliche Menschen gewesen wie andere, dieses vorausgehabt, dass ihnen Gott Alles eingefösset, und dass sie sich darin weder selbst betrogen noch Andere betrügen wollen.” Reimarus (s.a.), 168.
- 24 ”Ein Buch, das nicht systematisch, nicht deutlich und ordentlich, sondern so geschrieben ist, dass hundert verschiedene Systemata daraus genommen werden können, erfordert einen Leser, der ganz ungemene Gelehrsamkeit, Scharfsinnigkeit und Einsicht besitzt und dabei von allen Vorurtheilen vollkommen frei ist, wenn er das darin liegende System nur mit einiger Wahrscheinlichkeit herausbringen soll.” Reimarus (s.a.), 164.
- 25 ”Dagegen muss in einer göttlichen Offenbarung nicht allein Alles dieses übereinstimmen und ohne den geringsten Fehl sein, so dass man sich auf alle dabei entstehende Zweifel Genüge thun kann, sondern sie muss auch noch was voraus haben, das sie als göttlich von allem Menschlichen unterscheidet.” Reimarus (s.a.), 171–172. Wilhelm Schmidt-Biggemann (1998, 50–52) on osoittanut, että Reimarus on eräässä toisessa kirjoituksessaan kehittänyt ”ilmoituskritiikkiään” (Offenbarungspolemik) ja esittänyt yksityiskohtaiset tekstin autenttisuuden kriteerit. Lähtökohta niissäkin on täsmälleen sama, vaikka Riccoldoa tai Augustinusta ei mainita.

murhat ovat yhtä tuomittavia kuin Koraanin virheet. Tällaiseen kritiikkiin uskontojen edustajat eivät itse kykene, koska he suhtautuvat pyhiin teksteihinsä sokealla uskolla. Muslimi suhtautuu Koraaniinsa samanlaisen ennako-oletuksen varassa kuin kristitty omaan Raamattuunsa.²⁶

Lopputulos Reimaruksen ankarasta analyysistä on yksiselitteinen. Hänelle Koraani ja Raamattu osoittautuvat samanlaisiksi tarinoiden koosteiksi. Ajatustaan siitä, että Raamattua olisi luettava kuten muutakin kirjallisuutta, Reimarus elävöittää kuvitelmallalla tekstien ennakkoluulottomasta lukijasta. Jos uskonnosta ja kristillisestä perinteestä tietämätön lukija lukisi Raamattua tavallisena tekstinä, se olisi hänelle vain tavallinen romaani ja pelkkä ”vanhojen satujen kokoelma” (”Sammlung der alten *fabularis historiae*”). Sisällöltään se puolestaan olisi ”hulluuden ja pahuuden historia”, kiihkomielien kirjoittama ja ”täynnä pappien petoksia”. Tämä esimerkki vahvistaa Reimaruksen mielestä sen tosiasian, että Raamattu ei voi olla totta eikä Jumalan Hengen yliluonnollista vaikutusta. Kun järki ”tulee tuomariksi”, Raamattu osoittautuu kokoelmaksi satuja, legendoja, murhenäytelmiä ja kertomuksia.²⁷

Näin Reimaruksen analyysi saavuttaa täytty-myksensä. Hänen tavoitteenaan on ollut osoittaa, että deismin käsitys uskonnosta on ainoa järkevä tapa ymmärtää Jumala ja hänen ilmoituksensa. Kriittisen tarkastelun avulla hän on ensin osoittanut, että Raamattu ei voi olla jumalallista ilmoitusta. Historiallisessa mielessä se on Koraanin kaltainen uskonnollinen kuvitelma. Valistuksen ajan humanistin silmissä kristinusko ei enää ole armon uskonto, vaan Raamatun tekstit lähinnä vain riistävät ihmisiä ja ohjaavat näitä pahuuteen. Siksi koraanikritiikin keskiaikainen apologia muuttuu Reimaruksen teksteissä deismin apologiaksi. ”Jäljelle jää vain yksi ainoa tie, jonka avulla voidaan löytää jotain yleisesti pätevää, luonnon puhe ja luonnon kirja, Jumalan luomisteko ja jumalallisen täydellisyden jäljet.”²⁸ Luonnon suurta kirjaa lukemalla ihminen löytää oman paikkansa luomakunnassa, olipa hän syntynyt missä tahansa. Aina ja kaikkialla on mahdollisuus löytää oikea usko ja tosi uskonto.

Tämä koskee Reimaruksen hermeneutiikan mukaan barbaareja ja kreikkalaisia yhtä hyvin kuin juutalaisia ja kristittyjä, missä kukin milloinkin sattuu elämään. Kaikilta muilta osin pyhät kirjat ovat pelkkiä mielikuvituksen tuotteita ja lahkojen pohdiskeluja Jumalasta.

Entä Jeesus itse? Historiallisena tekstinä erityisesti Uusi testamentti on Reimaruksen mukaan täynnä ihmeellisiä, sadunomaisia kertomuksia uskonnon päähenkilöstä. Kertomukset eivät edes kuulosta historialta, vaan pelkiltä legendoilta. Hänen mukaansa Uutta testamenttia on mahdoton yhdistää johdonmukaisesti uuden luonnontieteellisen maailmankuvan kanssa. Niinpä Reimaruksen keskeisen teesin mukaan historian Jeesus ei ollut ensinkään sellainen, kuin evankeliumit kuvaavat. Tekstit ovat vääristelmiä, jotka on tehty uskonnollisen hurmahenkisyuden vallassa. Vain todellinen, tieteellinen tarkastelu pystyy osoittamaan, millainen oli Jeesuksen alkuperäinen, luonnollisen uskonnon mukainen yhteiskunnallinen ohjelma.

DISSIMILARITEETTIKRITEERIN SYNTY

Evankeliumeihin sovellettaessa Reimaruksen hermeneuttinen ohjelma tuottaa aivan uuden käsityksen historiassa eläneestä Jeesuksesta. Reimarus oli itse asiassa ensimmäinen tutkija, joka teki teologisen kahtiajaon historiassa eläneen Jeesuksen ja apostolien opettaman uskon Kristuksen välille. Yhdessä lainatuimmista kohdistaan Reimarus toteaa: ”Meillä on oikeus tehdä täydellinen ero apostolien kirjoituksissaan esittämien opetusten ja Jeesuksen elinaikanaan esittämän julistuksen ja opetuksen välille”.²⁹ Hänen deistisen käsityksensä mukaan historian Jeesus oli Jumalan valtakunnan hyväksi toiminut opettaja, jolla oli poliittinen ohjelma – ei muuta. Vaikka opetuslapset kutsuvat häntä evankeliumeissa Messiaaksi tai jopa Jumalan Pojaksi, tämä ei merkinnyt metafyyisistä väittämää hänen olemuksestaan. Sen sijaan nimitykset liittyivät Jeesuksen poliittisiin pyrkimyksiin. Messiaanisten väitteidensäkin osalta historian Jeesus jäi ”ihmissyyden rajojen sisäpuolelle”. Kun kirkon katekismuksesta myöhemmin opittu kolminaisuus ja käsitys juma-

lallisesta lapseudesta jätetään tieteellisessä tarkastelussa syrjään, Jeesus sijoittuu Reimaruksen mukaan luontevasti keskelle aikansa juutalaisuutta.³⁰

Aidon historian Jeesuksen ohjelma kaatui Reimaruksen mukaan tämän kuolemaan. Ristillä Jeesus itsekin totesi Jumalan hylänneen hänet. Poliittinen uudistusohjelma kaatoi, koska kansa ei lähtenyt hänen taakseen. Kun ensimmäinen järjestelmä, Systema, kuten Reimarus sitä kutsuu, menetti Jeesuksen kuoleman myötä merkityksensä, opetuslapset keksivät toisen. He varastivat Jeesuksen ruumiin ja alkoivat julistaa Jeesuksen toista tulemistä, paruuksia.³¹ ”Se myös osoittaa, että tuomion ja kuoleman tähden Herra, ja vielä enemmän hänen opetuslapsensa, huomasivat olleensa väärässä ja tulleensa petetyiksi. Silloin keksittiin uusi järjestelmä kärsivästä hengellisestä Vapahtajasta, jota kukaan ei ollut ennen tuntenut tai ajatellut.” Reimarus korostaa erityisesti ajallista eroa historian Jeesuksen toimintaan: ”Tämä keksittiin Jeesuksen kuoleman jälkeen, ja se keksittiin vain siksi, että ensimmäiset toiveet olivat kariutuneet.”³²

Tällä tavoin Reimarus itse asiassa selittää koko kristinuskon synnyn. Varhaisen seurakunnan opeuksella ei tässä vaiheessa ollut enää juuri mitään tekemistä historian Jeesuksen kanssa.

Heidän uusi järjestelmänsä koostui lyhyesti sanottuna seuraavasta. Kristuksen tai Messiaan oli määrä kuolla, jotta hän hankkisi ihmiskunnalle anteeksiantamuksen, sekä saavuttaakseen oman kunniansa. Kunniansa voimalla hän nousi kuolleista nousten haudasta kolmantena päivänä, aivan kuten hän oli profetoitunut. Hän nousi taivaaseen, josta hän pian palasi pilvien päällä suuressa voimassa ja kunniaa tuomitsemaan uskovat ja epäuskoiset, hyvät ja pahat. Sen jälkeen kirkkauden valtakunnalla ei olisi loppua.³³

Uuden Systeman ongelma oli Reimaruksen mukaan kuitenkin siinä, että se oli pelkkää kuvitelmaa. Se ei perustunut historiallisiin lähtökohtiin eikä todellisiin tapahtumiin. Apostolien kuvitteellinen eskatologia jäi tietenkin täyttymättä, eikä Jeesus tullut takaisin. Ajattelevan ihmisen kannalta tämän tulisi merkitä perinteisen kristinuskon romahdusta.

Näin päädytään viimein koraanikritiikin täydelliseen analogiaan. Kuten Schweitzer Reimarusta referoiden toteaa: ”kristinuskomme on perustettu petoksen varaan.”³⁴ Uusi testamentti on kohta kohdalta turmeltunut. Se on kuin keskiajan apologettien Koraani: uskonnollinen vääristelmä, jossa Jeesuksesta on tehty uskonnon keskus ja hänen persoonaansa on liitetty ihmeellisiä legendoja. Tieteellisen ja niin sanotun historiallisen raamatuntutkimuksen tehtävänä pidettiin uskonnollisen petoksen paljastamista ja todellisen historian rekonstruoinnista sadunomaisten kertomusten takaa. Reimaruksen kohdalla tämä merkitsi käytännössä tietenkin deismin uskontokäsityksen tarjoamista perinteisen kristinuskon tilalle.

Näin ollen juuri Reimarus kehitti raamatuntutkimuksessa myöhemmin hyvin yleiseksi tulleen dissimilariteettikriteerin. Sen mukaan historiallisesti aidon Jeesuksen opetus on väistämättä toisenlaista kuin apostolien johtaman pääsiäisen jälkeisen kirkon sanoma. Dissimilariteettikriteeri on siten alusta

26 ”Das macht, er kömmt zu seinem Alkoran ebenso vorbereitete wie der Christ zur Bibel.” Reimarus (s.a.), 169–170.

27 Reimarus (s.a.), 170. Reimaruksen mielestä Raamatua pelkkänä romaania tulisi pitää hulluutena ja petoksena: ”bald für eine Geschichte der Thorheit und Bosheit – – oder auch verständliche Betrügerei ihrer Priester.”

28 Reimarus (s.a.), 175.

29 Lainauksen on popularisoinut Schweitzer 1926, 16.

30 Reimaruksen fragmenttien läpikäyvänä periaatteena on ajatus siitä, että kristillinen ”katekismus”, dogmatiikka ohjaa kirkkojen teologian hahmottumista. Sen hän polarisoi lukemattomissa kohdissa alkuperäisenä pitämänsä historian vastakohtaksi. Kolminaisuusoppi on aiheista päällimmäisimpiä.

31 Selitys Jeesuksen ruumiin varastamisesta kuuluu alun perin toiseen fragmenttiin, joka käsitteli ylösnousemusta. Reimarus (s.a.), 230. Talbertin toimittamassa englanninkielisessä käännöksessä teksti on Lessingin alkuperäisten ohjeiden mukaisesti liitetty viimeisen fragmentin sisään ja se jatkaa johdonmukaisesti sen ajatuksen kulkua. Talbert 1970, 153s.

32 Reimarus (s.a.), 358.

33 Reimarus (s.a.), 358.

34 Schweitzer 1926, 22. Schweitzerin itsensä mukaan petos on erityisesti siinä, että kristityt teologit yhä julistavat virheellisiä kuvitelmia parusiasta.

lähtien määritellyt korkean kristologian, Jeesuksen jumalallisen luonteen, sovitusaiheen todellisuuden tai vaikkapa ajatuksen ruumiillisesta ylösnousemuksesta myöhäisen kirkon opetuksen piirteiksi. Mikäli evankeliumeista on löytynyt soteriologisia aiheita, ne on tuomittu kriteerin avulla ”epähistoriallisiksi”. Historian Jeesus ei ole kyseisen kriteerin mukaan koskaan voinut opettaa mitään sellaista, mikä kuuluu apostolisen kirkon Systeman kuvitelmiin. Tämä on yksi keskeinen syy, miksi Reimaruksen näkemyksistä tuli myöhemmin erityisen merkittäviä niin kutsutulle *Leben Jesu* -tutkimukselle Saksassa.

Reimaruksen raamatukritiikki ei siten perustunut pelkkiin tekstin pohjalta tehtäviin kirjalliskriittisiin huomioihin tai oletuksiin tekstin taustalla olevista lähteistä. Sen sijaan sen yleiskuvana on uskontokritiikki. Reimarus valikoi Uudesta testamentista deismin antamalla varmuudella teologisia aiheita, jotka hän nimesi historiaan sopimattomiksi. Tämän jälkeen hän sovelsi Raamattuun pahantahtoisten motiivien hermeneutiikkaa. Hän väitti, että historian Jeesus ei halunnut esiintyä jumalallisena vapauttajana. Kaikki siihen viittaava on myöhemmin evankeliumeihin lisättyä kuvitelmaa, väärää näennäisprofetiaa. Jeesus ei ole Reimaruksen mukaan osoittautunut todelliseksi maailman pelastajaksi. Uusi testamentti ei ole osoittautunut aidon uskonnon dokumentiksi. Asia on päinvastoin. Uusi testamentti on vääristelmä ja houkuttelee ihmisiä valheellisen uskonnon kannattajiksi. Reimaruksen uskonnonvastaisen esityksen kohdalla toteutui se, mitä Daniel on myöhemmin todennut koraanikritiikin ja Raamatun historiallisen tutkimuksen suhteesta. Kun Raamatun teksteihin aletaan soveltaa samanlaisia rationalistisia periaatteita ja kriteerejä kuin mitä keskiajan apologeetat kohdistivat Koraaaniin, myös kristinusko joutuu kohtaamaan hyökäyksen pyhiä kirjoituksiaan vastaan.³⁵

Kun Raamattu asetettiin samaan asemaan Koraaanin kanssa, myös sen tekstit osoittautuivat pekkokseksi. Tekstit olivat epäyhtenäisiä ja historiallisesti virheellisiä. Kirjoittajien välillä oli jännitteitä. Lisäksi tekstit olivat muodoltaan heikkoja eivätkä vastanneet jumalallisen ilmoituksen vaatimuksia. Erityisesti Uusi testamentti tarjoi rationalistien

mukaan todellisen historian sijasta vain uskonnollisia kuvitelmia, jotka oli myöhemmin lisäilty alkuperäisiin kertomuksiin. Kun Raamattua tarkastellaan Koraaanin tavoin ”tavallisena” kirjana, myös se osoittautuu ”hulluuden ja pahuuden historiaksi”.

STRAUSS, REIMARUS JA APOLLONIOS TYANALAISEN ESIINMARSSI

Reimaruksen vaikutus raamatuntutkimukseen olisi saattanut jäädä melko vähäiseksi, koska hänen näkemyksiään pidettiin vielä hänen kuolemansakin jälkeen jyrkkinä. Esimerkiksi rationalismin ajan raamatuntutkimuksen toinen suuri nimi, Johann Salomo Semler, kritisoi monia hänen käsityksistään erityisen ankarasti.³⁶ Reimaruksen näkemykset nousivat kuitenkin uusien sukupolvien myötä uuteen kukoistukseen David Straussin kirjoitettua hänestä elämäkerran 1800-luvun loppupuolella. Reimaruksen käsityksiä omissa Jeesus-tutkimuksissaankin soveltanut Strauss on itse asiassa ohjannut voimakkaasti myöhemmän luterilaisen teologian Reimarus-luentaa. *Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* (1862) Strauss kuvailee melko tarkasti Reimaruksen *Fragmentteja*, mutta ei tyydy pelkkään toistoon. Hän myös taustoittaa tämän ajatuksia ja esittää niistä omia tulkintojaan.

Myöhemmistä raamatuntutkimuksen historiankirjoittajista poiketen Strauss vielä linkittää Raamatun historiallisen tutkimuksen koraanikritiikkiin. Hän nostaa alleviivaten esille Reimaruksen käyttämän niin sanotun ”fair play” -argumentin – kuten myöhemmässä tulkintahistoriassa käsitystä on ollut tapana nimittää:

1700-luku vaati oikeudenmukaisuutta. Enää ei sallittu etuoikeuksia. Mikä oli oikein yhdelle, sen tuli olla hyvää myös toiselle. Kaikkiin piti kohdistaa sama paino ja mitta sekä sama tuomio ja laki. Liian pitkään ihmiset olivat pitäneet pelkästään juutalaista ja kristillistä uskontoa tosina ja jumalallisina kaikkien uskontojen joukossa. Kaikkia muita niin kutsuttuja pakanauskontoja, kuten Muhamman uskontoa, oli pidetty väärinä. Minun olisi pitänyt sanoa väärinä ja saatanallisina, ellei viime aikoina olisi tullut

muodikkaaksi pitää ei-raamatullisia uskontoja pelkkinä ihmisten keksiminä harhauttavina sivupolkuina. Tällainen epätasa-arvo oli kestäväntöntä 1700-luvulla, koska silloin historialliset ja maantieteelliset näköalat olivat laajentuneet.³⁷

Straussin kohdalla kyse ei ollut satunnaisesta tai ylimalkaisesta viittauksesta islamiin tässä yhteydessä. Sen sijaan hän toistaa useimmat Reimaruksen periaatteista puhuen virheistä ja ristiriitaisuuksista sekä täydellisen ilmoitustyylin vaatimuksesta: ”Näin ollen, joko pakanauskonnot ja islam niiden mukana olivat jumalallista ilmoitusta (mutta miten se olisi mahdollista, kun 1700-luvulla uskottiin niistä voitavan osoittaa niin suuri määrä virheitä ja ristiriitaisuuksia – ja miten ajatus ihmeenomaisesta ilmoituksesta voitaisiin sovittaa yhteen vuosisadalle tyypillisen jumalakäsityksen ja maailmankäsityksen kanssa), tai sitten myös juutalaisuuden ja kristinuskon olivat tuottaneet toisaalta ihmisten petokset ja toisaalta ihmisten taikausko ja typeryyt.³⁸”

Englantilainen deismi oli Straussin mukaan kuitenkin uuden kritiikin tärkein lähde. Selittäessään Reimaruksen suhdetta deismiin hän totesi ensinnäkin tämän lainanneen muutamien brittien ajatuksia kirjoissaan. Strauss itse näyttää olleen huomattavasti enemmän kiinnostunut deistien yksittäisistä teoksista kuin Reimarus, vaikka tämäkin oli tietysti kirjoittanut muita kirjoja deismin innoittamana. Strauss mainitsee Tolandin, Collinsin, Woolstonin, Annetin, Tindalin sekä Morganin. Tärkeimmän sijan saa lopulta yksi varhaisimmista deisteistä, Charles Blount. Blount oli jo vuonna 1680 julkaissut kommentoidun laitoksen Filostratoksen Apollonios-kirjasta: *The two first books of Philostratus, concerning the Life of Apollonius Tyaneus*. (Alkuperäinen, *Vita Apollonii Tyanensis*, n. 220 jKr.). Tämän kirjan ihmeitä tekevää sankaria pidetään Jeesuksen varhaisimpien seuraajien aikalaisena ensimmäiseltä vuosisadalta. Filostratoksen teos puolestaan rinnastettiin näin ollen Uuteen testamenttiin.³⁹

Strauss sai Blountilta vaikutteita kahdella alueella. Ensinnäkin myös Blount oli rinnastanut islamin kritiikin ja kristinuskon kritiikin. Koska molemmat näistä uskonnoista pitävät toisen teolo-

gista näkemystä virheellisenä, tulee tutkijalla olla puolueeton lähtökohta niiden ulkopuolella. Siksi kummankin uskonnon lähteisiin tulee suhtautua yhtä kriittisesti. Strauss nostaa Blountin teksteistä esille etenkin ajatuksen, että Kristuksen elämää tulee arvioida aivan samojen periaatteiden mukaan kuin Muhammadin elämää.⁴⁰ Toinen käsitys koski Blountin kirjan varsinaista aihetta. Filostratoksen teos Apollonioksen ihmeteoista oli niin jännitteinen ja legendanomainen, ettei sitä voinut rationalismin ajan tutkijan näkökulmasta pitää historiallisesti paikkansa pitävänä. Niinpä Uuden testamentin kriittisessä tarkastelussa tuli Straussin mukaan soveltaa samanlaisia kriteerejä kuin Filostratoksen tekstejä arvioitaessa.⁴¹

Vaikka Straussin tarkoituksena oli referoida lähinnä vain Reimaruksen käsityksiä nimenomaan kysymyksessä deistien näkemyksistä, hän laajensi näkökulmaa tämän Fragmenttien ulkopuolelle. Tällöin koraanikritiikin teema jäi hieman sivummalle, vaikka sekin pysyi yhä mukana. Keskeiseen asemaan nousi Filostratoksen Apollonios-kirja, josta tuli tärkein vertailukohta ja mittapuu myös Uudelle testamentille. Vaikka Straussin mukaan molempiin on kohdistettava nimenomaan deismin innoittama arviointi, hänen käyttämänsä kriteerit toistavat yllättävän tarkasti myös Riccoldon väittämiä: ”Jos teksti on ristiriidassa itsensä kanssa, tai jää jännitteeseen ilmeisen totuuden kanssa, tai on vastaan luonnonlakeja, se ei voi olla jumalallista ilmoitus-

35 Daniel 2000, 87.

36 Semler kirjoitti laajan vastineen ”Anonyymin fragmentteille”, jossa hän asetti kyseenalaiseksi Reimaruksen käsittelytavan. Semler itse pyrki ratkaisemaan evankeliumitutkimuksen yksityiskohtia erityisesti lähdekritiikin avulla. Kümmel 1972, 90.

37 Strauss 1862, 270–271; katkelma löytyy myös Talbertin toimittamasta laitoksesta, Talbert 1970, 45.

38 Strauss 1862, 271; Talbert 1970, 45–46.

39 Strauss 1862, 40–42. Filostratoksen kirjan yleisestä vaikutuksesta raamatuntutkimukseen ks. Koskenniemi 1994, 6–7, 18–19.

40 Strauss 1862, 42–43.

41 Strauss 1862, 32.

ta.” Myös Riccoldon mukaan tekstin sisäiset ristiriidat, historiallinen epätarkkuus ja kaikenlainen järjestyksen puute olivat merkkejä siitä, että kirjoitus ei ole jumalallista ilmoitusta. Reimarus oli aiemmin liittänyt Riccoldon käsityksiin oikeastaan vain uuden, luonnontieteellisen maailmankuvan sisältämän todellisuudenkäsityksen.⁴²

Muilta osin Strauss oli Reimarusen näkemyksiä kuvatessaan yleisesti ottaen tarkka. Ekskursio deismiin ja Filostratokseen oli tässä mielessä vain pieni poikkeaminen polulta. Esimerkiksi kuvatesaan rationalistista totuudenkäsitystä Strauss toistaa Reimarusen väitteet petoksesta ja väkivallasta: ”Mikä itsessään on mahdotonta ja mieletöntä, tai mitä kaikissa muissa kertomuksissa pidettäisiin valheena, petoksena, väkivaltaisuuksena tai julmuutena, ei voi muuttua järkeväksi, rehelliseksi sallituksi ja lailliseksi vain siksi, että siihen liitetään sanat: Näin puhuu Herra.”⁴³ Strauss jatkoi siten Reimarusen uskontokriittistä hermeneutiikkaa. Myös hänen mielestään Raamattu osoittautuu kriittisessä tarkastelussa virheelliseksi ja valheelliseksi teokseksi, joka ei täytä jumalallisen ilmoituksen edellytyksiä.

Tämän hermeneutiikan varsinaisena tavoitteena oli löytää totuus kaiken sen mielikuvituksen runoilun takaa, jota Raamattu oli täynnä. Todellinen Raamatun historia on Reimarusen ja Straussin mukaan tavallista historiaa. Totuus löytyy vain tekstejä redusoimalla. Itse Raamatun tekstejä he tarkastelevat samalla rationalistisella asenteella, kuin millä keskiajan apoloogeetat lukivat Koraania. Molempien väitettiin vääristelleen luonnollista historiaa ja lisällleen tulkintoihin uskonnollisen mielikuvituksen tuotteita. Tästä rakentui Reimarusen tendenssikritiikki. Hänen tavoitteenaan ei ollut laatia varhaisia kirjalliskriittisiä huomioita tai kehitellä neutraalia lähdekritiikkiä. Sen sijaan hänen tavoitteenaan oli osoittaa, että Raamattu on valheellinen ja ihmisten taruista koostuva teos, joka ei missään tapauksessa voi olla jumalallista ilmoitusta.

Straussin Reimarus-elämäkerta vahvistaa siten hypoteesia siitä, että koraanikritiikki on vaikuttanut voimakkaasti varhaisen raamattukritiikin kehitykseen. Samalla se kuitenkin osoittaa, että tämän tradition yksityiskohdat vaihtelivat sukupolvesta

toiseen. Straussin myötä Filostratoksen Apollonios-teksti nousi Uuden testamentin näkyvimmäksi vertailukohdaksi ja koraanikritiikin merkitystä ei enää tämän jälkeen nähty kovinkaan selvästi. Esimerkiksi uskonnonhistoriallisen koulukunnan piirissä nimenomaan *Vita Apollonii* oli se kirjoitus, johon *theios anēr*-teoria evankeliumien Jeesus-hahmosta hellenistisenä ihmeidentekijänä perustui.

DISSIMILARITEETTIKRITEERI USKONTOKRITIIKIN KÄYTÖSSÄ

Reimarusen ja Straussin näkemysten perusteella syntyi Raamatun historialliseen tutkimukseen hermeneuttinen perinne, jossa dissimilariteettikriteeriä sovellettiin tekstien selittämiseen koraanikritiikin tapaan uskontokriittisesti. Vaikka eksegetiikka sai tuohon aikaan hermeneuttisten periaatteiden ohessa esimerkiksi Semleriltä välineitä myös kasvamassa olevien, muodollisempien lähdekritiikin ja traditio-kritiikin avuksi, niin sanottu historiallinen tutkimus tarkasteli evankeliumeita väärennöksinä. Eksegetiikan tutkijoiden kirjoissa näitä kahta puolta ei juuri ole mahdollista erottaa toisistaan. Dissimilariteettikriteeri palveli Reimarusen hengessä uskonnollisen petoksen paljastamista. Kriteerin avulla tutkijat jäljittivät ”uskon Kristusta”, jota pidettiin apostolisen ajan kuvitteellisena konstruktiona. Sitä vastaan hahmoteltiin luonnontieteelliseen maailmankuvaan sopiva ja deismin periaatteiden piiriin mahtuva kuva historian Jeesuksesta.

Reimarusen teksteihin perehtynyt David Strauss sovelsi kyseistä kriteeriä suuntaa antavassa tutkimuksessaan Jeesuksen elämästä, *Leben Jesu* (I–II, 1835–1837), redusoidakseen sen avulla evankeliumien kertomukset kohta kohdalta. Vanhemmalla iällään hän jatkoi ohjelmaansa siirtyen Reimarusen tavoin avoimeen uskontokritiikkiin teoksellaan *Vanha ja uusi usko* (*Der alte und der neue Glaube*, 1872). Strauss kritisoi kyllä myös vanhaa rationalismia, mutta vain siitä, että soteriologisten evankeliumikertomusten todellista historiaa ei ollut vielä osattu jäljittää. Hänen mukaansa mikään ihmeellisten kertomusten osa ei ollut historiallisesti aito. Kertomukset oli sen sijaan kehitelty paljon

Jeesuksen aikaa myöhemmin juutalaisen messiasmyytiin ohjauksessa.⁴⁴

Kriteeri jäi elämään evankeliumitutkimukseen ennen muuta sen johdosta, että Rudolf Bultmann popularisoi sen ohjelmallisella muotohistorian menetelmällään kirjassa *Synoptisen perinteen historia* (*Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 1921). Kirjansa johdantoluvussa Bultmann viittaa Straussiin lähestymistavan ensimmäisenä kehittäjänä. Itse kriteerin osalta hän lainaa kuitenkin Martin Kählerin teosta *Niin kutsuttu historian Jeesus ja kertomuksellinen raamatullinen Kristus* (*Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*) eikä Straussin samannimistä teosta hie- man aiemmalta ajalta. Molemmat kuitenkin jatkavat Reimaruksen kaksijakoista teoriaa ”aitouden” tunnistamisessa, mihin luonnollisesti myös Bultmann viittaa. Aikakautensa toisesta muotokritiikin kehittäjästä Martin Dibeliuksesta poiketen Bultmann toteaa, että evankeliumikertomuksiin tulee kohdistaa ”myös asiakriittisiä arvioita [sachkritische Urteile], jotka koskevat lauseen aitoutta, kertomuksen historiallisuutta ja sen sellaista”.⁴⁵

Evankeliumien syntyprosessien neutraali rekonstruointi, joka on eittämättä ollut Uuden testamentin tutkimusohjelmien ja niissä käytettyjen metodien yksi päämäärä, ei siten ole koskaan ollut vapaa Reimaruksen uskontokritiikistä. Tutkijat ovat tekstuaalisten kysymysten ohella olleet vakuuttuneita siitä, että kirjoittajien pahantahoiset motiivit ovat nousseet totuuden tielle. Tekstit nykymuodossaan pettävät lukijoita. Lähes jokainen myöhemmän kirkon dogman kannalta olennainen käsitys onkin kriteerien avulla tuomittu apostolien keksinnöksi. Edellä mainittu Albert Schweitzer kokosi Jeesus-tutkimuksen historiikissaan yhteen rationalismin kauden ja liberaaliteologian näkemykset historian Jeesuksesta: ”Koskaan ei ole ollut olemassa sellaista Jeesus Nasaretilaista, joka esiintyi Messiaana, saarnasi Jumalan valtakunnan moraalia, perusti taivaallisen valtakunnan maan päälle ja kuoli täyttäkseen tehtävänsä.” Historiatieteen näkökulmasta kristinusko perustui valheeseen.⁴⁶

Reimaruksen ohjelman laaja vaikutus niin sanottuun historiallis-kriittiseen tutkimukseen näkyy

yhä nykyään alan metodioppaista. Kuuluisa ”Zimmermann”, katolilaisen Heinrich Zimmermannin kirjoittama ja jossain määrin harmonisoiva synteesi saksalaisen historismin kauden metodeista on vakiinnuttanut dissimilariteettikriteerin osaksi tavallista eksegeettistä työskentelyä. Esitellessään muotohistoriaa hän ensin kuvailee Bultmannin radikalisoitunutta selitystä siitä, miten apostolisen ajan kirjoittajat ovat luoneet kertomuksia omiin tarpeisiinsa. Tämän lähestymistavan hän sanoo poikkeavan Dibeliuksen muodollisemmasta muotokritiikistä – kuten tietysti Bultmann itsekin oli tehnyt jo kirjaa kirjoittaessaan. Siirtyessään käytännön esimerkkeihin Zimmermann soveltaa Ernst Käsemanniin tukeutuen dissimilariteettikriteeriä arvioidessaan kertomusten todenperäisyyttä.⁴⁷

Bultmannille ja Zimmermannille dissimilariteettikriteeri oli vielä muotohistorian elementti. Norman Perrin laajensi kuitenkin kriteerin käyttöalan redaktiokritiikkiin kirjassaan *What is Redaction Criticism*. Hän kuvailee teoksessaan aluksi laajasti nimenomaan Reimaruksen käsityksiä. Perrin katsoo tämän luoneen perustan evankeliumikertomusten realistiselle tulkinnalle. Vaikka Reimarus oli Perrinin mukaan tietysti rationalismin ajan deisti, joka kehitteli kärkeviä tulkintojaan aina Jeesuksen ruumiin varastamiseen ja valheellisiin ylösnousemuskuvitelmiin saakka, tämän tutkimukselliset ansiot tulee hänen mukaansa nostaa esille. Reimaruksen työ ”on tärkeämpää kuin hänen tiedostetut päämääränsä”, ja arvokkainta hänen lähestymistavassaan oli se, että hän ensimmäisenä ymmärsi evankeliumikertomusten todellisen luonteen.⁴⁸

42 Strauss 1862, 60.

43 Strauss 1862, 50.

44 Kümmel 1972, 120–121; Ruokanen 1987, 53–54.

45 Bultmann 1979, 6.

46 Schweitzer 1926, 631.

47 Zimmermann 1967, 132–138.

48 Perrin 1987, 3–4.

Reimarus on osoittanut, että jos hyväksymme valistuksen näkemyksen historiasta asiana ”joka todella tapahtui” [what actually happened], niin evankeliumit eivät ole historiallisia. Monet niiden kertomuksista heijastavat käsityksiä, jotka kehiteltiin kauan kertomuksissa kuvattujen tapahtumien jälkeen.⁴⁹

Reimarusta ja Schweitzeria seuraavalle Perrinille kertomukset ovat pääosin uskonnollista kuvitelmaa, jonka päämääränä on luoda Jeesuksesta uuden uskonnon päähenkilö ja pelastajahahmo. Keskeistä hänelle on ”tradition luova elementti”. Sen piiriin Perrin luki ihmeet sekä kertomukset messiaanisten profetioiden täyttymisestä. Perrinille tässä oli lähtökohta redaktiokritiikille, jonka tavoitteena on selvittää apostolien tekemä teologinen redaktio. Se kohdistaa mielenkiintonsa kaikkiin jaksoihin, joissa Jeesuksesta tehdään uuden uskonnon keskeinen hahmo ja vapahtaja.⁵⁰

Sama lähestymistapa löytyy monista soveltavista tutkimusprojekteista. Esimerkiksi Robert W. Funkin ja Roy W. Hooverin kuuluisa Jeesus-seminaari Yhdysvalloissa määritteli Jeesuksen sanojen aitoutta pikkutarkasti dissimilariteettikriteerin avulla. Jeesuksen aitoja lauseita etsivän kokoelman *The Five Gospels* johdannossa nivotaan historian Jeesuksen tutkimus ensinnäkin Reimaruskeen, ja tämän lisäksi esitellään leikillisesti tieteellisen viisauden (scholarly wisdom) seitsemän pylvästä. Reimarusken kehittänyt dissimilariteettikriteeri oli näistä ensimmäinen. Muut pylväät on sidottu hyvin täsmällisesti myös käsillä olevassa artikkelissa tarkasteltuihin Reimarusken seuraajiin: David Straussiin, Albert Schweitseriin ja Rudolf Bultmanniin.

Luvussa nimeltä ”Jeesuksen kristillistäminen” tekijät esittelevät eräitä keskeisiä analyysissa käytettäviä kriteerejä. Niistä kaksi on lainattu lähes suoraan Reimarusken teksteistä:

Sanonnat ja vertaukset, jotka on ilmaistu ”kristillisellä” kielellä ovat evankelistojen tai heidän edeltäjiensä luomuksia.

Sanonnat ja vertaukset, jotka ovat kunkin evankeliumin näkökulmaa ja kieltä vastaan heijastelevat vanhempaa traditiota (mutta eivät välttämättä palaudu Jeesukseen).⁵¹

Nykyisessä dissimilariteettikriteerin versiossa painotetaan yleensä sitä, että traditiosta tuleva tai suoraan Jeesukseen palautuva aito lausuma ei ainostaan poikkea apostolien opetuksesta, vaan on myös sen vastainen. Uskottavuutta lisää lauseen epämiellyttävyyden tai suoranainen loukkaavuus. Aidon lauseen uskotaan tuottavan pahennusta niin kuulijoille kuin juutalaiselle yhteisölle. Jeesus-seminaarin esitellyt kriteerit sijoittuvat osin tähän uudempaan perinteeseen.⁵²

Artikkelin alussa todettiin, että Suomessa professori Räisänen sovelsi koraanikritiikin periaatteita myös raamatuntutkimiseen. Ensimmäiset viitteet tästä nähtiin jo hänen kirjassaan *Das koranische Jesusbild*. Teoksen epilogissa Räisänen vertaili Koraanin tulkintänäkömiä Uuden testamentin jännitteisyyteen ja sisäiseen ristiriitaisuuteen. Kirjan päättävässä, jo eteenpäin katsovassa alaviitteessä hän puolestaan selitti asetelmaa kokemusten jatkuvan uudelleentulkinnan avulla.⁵³ Yksityiskohtaisin esimerkki vertailusta löytyy kuitenkin artikkelista ”’Jumalallinen ilmoitus’ ja Raamattu” kirjassa *Tuhat ja yksi tulkintaa*. Siinä Räisänen soveltaa Riccoldon ja Marraccin kriteerejä historialliseen tutkimukseen. Ensiksi Räisänen nostaa esille tärkeimmän kolmijaon: ristiriidat, virheet ja tarut. Jos Koraanin ajatellaan olevan täynnä virheitä ja epäjohdonmukaisuuksia, samaa on hänen mukaansa sanottava Raamatusta. Lisäksi molemmissa on runsaasti historiaa koskevia virheitä. Tällaiset huomiot johtavat Räisäsen ajattelemaan, että Raamatun täytyy olla kokoelma ihmisten henkilökohtaisia tulkintoja uskonnollisista kokemuksista. Siksi tekstit ovat täynnä myyttejä, legendoja sekä kuvauksia mahdottomista tapahtumista.⁵⁴

Epäilemättä Koraanista löytyy ristiriitoja. Raamatussa niitä kuitenkin on – kirjan monikerroksisuuden johdosta – vielä paljon enemmän. Sitä paitsi Raamattu on luultavasti ristiriitainen keskeisemmissä kohdissa kuin Koraani. Siinä on toisistaan poikkeavia tulkintoja jopa Jeesuksen kuoleman merkityksestä. Koraanissa on historiallisia virheitä ja mahdottomuuksia. Historiallisista erehdyksistä ei kuitenkaan UT:kaan ole vapaa.⁵⁵

Kriteerejä on kuitenkin vielä enemmän, mikä vain vahvistaa ajatusta yhteydestä Marraccin, Reimaruksen ja Räisänen välillä. Seuraavat esimerkit koskevat Raamatun moraalikäsitteitä. ”Jos taas joidenkin Koraanin moraalisten katsomusten (esimerkiksi moniavioisuus tai ajatus uskonsodasta) arvellaan osoittavan, ettei kirja voi olla Jumalan puhetta, on helppo löytää VT:sta vieläkin ongelmallisempia katsomuksia.”⁵⁶ Samaan yhteyteen Räisänen liittää ”väävät profetiat” eli virheelliset kuvitelmat Raamatun ennustuksista: ”Myöskään VT ei näet alkuaan viittaa Jeesukseen.” Nämä piirteet ovat samoja, joihin Reimarus kiinnitti huomiota omassa kriittisessä ja joiden Räisänen itse on aiemmin todennut nousevan Riccoldon ja Marraccin teksteistä.

Esimerkit osoittavat, että dissimilariteettikriteeriä käytetään myöhemmän tutkimuksen eri vaiheissa vanhan uskontokriittisen lähestymistavan mukaisesti. Tulkinnan lähtökohtana on käsitys alkuperäisestä, lähes deismin mukaisesta uskonnosta. Sen katsotaan olevan ristiriidassa Jeesuksen seuraajien kuvitteellisten teologien rakennelmien kanssa. Näin ollen evankeliumitekstit ja useimmat Jeesuksen puheet ovat tutkijoiden mielestä keksintöjä. Uskonnollisessa mielessä ne ovat petosta, koska ne eivät implisiittisistä väitteistään huolimatta ole jumalallista ilmoitusta. Ankaran dissimilariteettikriteerin mukaisen selityksen perusteella ne ovat vain ristiriitaisia ja virheellisiä uskonnollisia kuvauksia keksityistä asioista. Reimaruksen alkuperäinen intentio on säilynyt dissimilariteettikriteerin ohjaamassa historiallisessa raamatuntutkimuksessa. Raamattu on Koraanin kaltainen kooste uskonnollista propagandaa. Todellisen historiallisen kritiikin edessä se osoittautuu paitsi valheelliseksi, myös lukijan kannalta vaaralliseksi teokseksi.

KORAANIKRITIIKKI, RAAMATTU JA SEKULARISAATIO

Koraanikritiikki on vaikuttanut historiallisen raamatuntutkimuksen syntyyn perin voimakkaasti. Aivan erityisesti se on vaikuttanut tutkimuksen niin sanottuun hermeneuttiseen suuntaan. Tässä tulkinnallisessa raamatunselittämisessä ei ole niinkään

kiinnitetty huomiota tekstin kirjalliskriittisiin liitoskohtiin tai traditiomateriaalin johdantolauseisiin. Sen sijaan tavoitteena on ollut löytää petoksen merkit evankeliumikertomuksista. Niiden uskotaan löytyneen esimerkiksi kertomuksista, joissa historian Jeesus kuvataan uskonnollisena sankarina ja myyttisenä vapahtajahahmona.

Uuden teorian tulkinnallisena lähtökohtana oli augustinolainen periaate Raamatun virheettömydestä: jos evankeliumista löytyisi yksikin valhe, olisi koko evankeliumi epäilyttävä. Kun rationalismin ajan deismia edustanut Reimarus sovelsi tätä periaatetta kirjoituksiin luonnontieteellisen maailmankuvan käsitysten avulla, hänen käsiinsä jäi vain valheellinen Raamattu. Raamatun jokainen kirja oli hänen mukaansa täynnä virheitä ja väärennöksiä. Kristittyjen pyhä kirja ei siis täyttänyt niitä edellytyksiä, jotka Reimarus asetti jumalalliselle tekstile. Sen sijaan se oli kuin Koraani, epätoivoinen yritys luoda uusi uskonnon Systema. Keksityt kuvitelmat ajautuivat kuitenkin vaikeuksiin, koska uuden opin yksityiskohdat jäivät ristiriitaan keskenään. Kumpikaan kirja ei ollut selkeä eikä tuottanut yhtä ainoata opinkäsitystä. Ne eivät myöskään vastanneet deismin tieteellisesti päteviä käsityksiä uskonnon perusluonteesta.

Kyiseisellä hermeneuttisella lähestymistavalla oli kaksi seurausta. Ensinnäkin käsitys aitona pide-

49 Perrin 1987, 4.

50 Grässer (1984, 487) katsoo, että Perrin kääntää dissimilariteettikriteerin itse asiassa ympäri. Kysymys ei ole enää siitä, miten julistavasta Jeesuksesta tulee julistettu Kristus. Nyt arvioidaan sitä, miten ”päädyttiin evankeliumien kerygmaattiseen historiointiin [historicization]”.

51 Funk & Hoover 1993, 24.

52 Aidon lauseen loukkaavasta luonteesta puhuu esimerkiksi Lüdemann, jonka näkemystä lienee pidettävä äärimmäisenä ja harvojen hyväksymänä, Lüdemann 1998, 21–24.

53 Räisänen 1971, 90–91, 100 alaviite 38.

54 Räisänen 1989, 41. Artikkelin on yleistajuinen, mutta liittyy olennaisesti tekijän koraanitutkimuksiin.

55 Räisänen 1989, 41.

56 Räisänen 1989, 42.

tystä historian Jeesuksesta muuttui. Hänet pyrittiin kuvaamaan vain rationalistisen historismin määräämien rajausten rajoissa. Toiseksi Uuden testamentin tekstit selitettiin uskonnolliseksi huijaukseksi, jonka päämääränä oli luoda uusi uskonnollinen ohjelma Jeesuksen epäonnistuneen projektin raunioille. Aivan samoin Reimarus, ja häntä ennen tietenkin Riccoldo, olivat käsitelleet Koraania ja sen edustamaa uskontoa.

Historiallis-kriittinen raamatuntutkimus on siten näiltä osin – ja tarkoitan nyt nimenomaan kyseistä Reimaruksen perinnettä sekä dissimilariteettikriteerin ohjaamaa tulkintaa – ollut teologinen ohjelma. Tieteellisen raamatuntutkimuksen lähestymistavoissa on monia muitakin piirteitä, eikä Reimaruksen uskontokriittisen näkemyksen avulla ole suinkaan tarkoitus selittää koko modernin eksegetiikan syntyä. Kyse on vain yhdestä lähestymistavasta. Se oli kuitenkin luonteeltaan aatteellinen ja se on pitänyt sisällään kuvitelman aitona pidetystä kristinuskon muodosta. Tämän teologisen pyrkimyksen erikoisuus on siinä, että sitä ovat alun perin ohjanneet deistinen materialismi ja luonnollisen teologian periaatteet. Siksi se on asettunut kärjekkäästi vastustamaan perinteistä kristinuskon tulkintaa ja kirkkojen sekä niiden yhteisten tunnustusten edustamaa tulkintaa Raamatun sanomasta.

Eksegetiikan historia rinnastuu siten mielenkiintoisella tavalla modernin kauden dogmihistorian muutoksiin. John Milbank on toisaalla kritisoinut sitä, että Max Weberin sosiologinen ohjelma on länsimaisissa kirkkoissa ja yliopistoissa vähitellen otettu myös liberalisoituneen hermeneutiikan ohjenuoraksi. Milbankin mukaan weberiläinen kulttuurirevoluution kaava, jonka mukaan mytologiset ja teologiset ilmaisut väistämättä redusoituvat sekulaarin modernin tulkinnoiksi, on liberaalissa protestantismissa heijastettu takaisin ajanlaskun alun todellisuuteen. Kristinuskon varsinaista syntyä on selitetty tämän dynamiikan avulla. Näin ollen sekulaari hermeneutiikka on sisäänrakennettuna ohjannut koko kristillisen kirkon historiaa: ”Lännen historia muuttuu jatkuvasti tulollaan olevaksi liberaaliksi protestantismiksi ja sen sekulaariksi jälkivaikutukseksi.”⁵⁷ Eksegetiikan tarjoamassa

vastineessa raamatuntutkimuksen historia muuttuu tulollaan olevaksi deismin luonnollisen uskonnon käsitykseksi.

Onko kriittisen teologian tehtävänä vapauttaa modernin ajan ihminen Uuteen testamenttiin kirjatusta apostolien petoksesta? Reimaruksen perinteessä pyritään tähän. Dissimilariteettikriteerin ohjaaman raamattukritiikin tavoitteena on ollut uskonnollisten vääristelmien poistaminen raamatuteologiasta. Deismia seurannut teologinen hermeneutiikka edustaa siten sekularisaatiota. Tämä teologian sekularisaatio selittyy pitkälti keskiaikaisen koraanikritiikin vaikutuksella. Rationalismin kauden tiedonkäsitys on epäilemättä tukenut reduktionistista tulkintaa. Tätä voitaneen pitää yhtenä syynä siihen, että koraanikritiikin intentiot ja myös käytännössä monet sen periaatteista omaksuttiin lopulta 1800-luvun liberaalikritiikkiin. Merkittävän Reimarusta edeltävä uskontokriittisen tulkinnan syntyyn vaikuttanut henkilö on, hieman yllättäen, Riccoldo, joka tuskin osasi 1300-luvulla kuvitellaakaan omien näkemystensä seurannaisvaikutuksia kristinuskon piirissä.

KIRJALLISUUS

BAIRD, WILLIAM

1992 *History of New Testament Research. Volume One: From Deism to Tübingen*. Minneapolis: Fortress.

BULTMANN, RUDOLF

1979 *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. 9. Auflage. FRLANT Neue Folge 12. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

DANIEL, NORMAN

2000 *Islam and the West: The Making of an Image*. Oxford: Oneworld.

FREUND, GERHARD

2005 ”Ein Trojaner: Lessings Reimarus-Fragmente als Anfrage an die zeitgenössische Theologie”. *500 Jahre Theologie im Hamburg: Hamburg als Zentrum christlicher Theologie und Kultur*

57 Milbank 1990, 93.

- zwischen Tradition und Zukunft. Arbeiten zur Kirchengeschichte 95. Berlin: Gruyter, 133–152.
- FUNK, ROBERT W. & HOOVER, ROY W.
1993 *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*. New York: Macmillan.
- GRÄSSER, ERICH
1984 *Norman Perrin's Contribution to the Question of the Historical Jesus*. *Journal of Religion*, 484–499.
- KLEIN, DIETRICH
2009 *Hermann Samuel Reimarus (1694–1768): Das theologische Werk*. Beiträge zur historischen Theologie 145. Tübingen: Mohr Siebeck.
- KOSKENNIEMI, ERKKI
1994 *Apollonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese: Forschungsbericht und Weiterführung der Diskussion*. WUNT 2. Reihe 61. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- KÜMMEL, WERNER G.
1972 *The New Testament: The History of the Investigation of its Problems*. Translated by S. McLean Gilmour and Howard C. Kee. New York: Abingdon.
- [RICCOLDO DA MONTE DI CROCE] LUTHER, MARTIN
1542 *Bruder Richards Verlegung des Alkoran*. [1542]. WA 53.272–396; Luthers Sämtliche Schriften, hrsg. Walch, 20.2218–2285.
- LÜDEMANN, GERT
1998 *Der grosse Betrug: Und was Jesus wirklich sagte und tat*. zu Klampen.
- MILBANK, JOHN
1993 *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell.
- MULSOW, MARTIN
2005 "Johann Christoph Wolf (1683–1739) und die verbotenen Bücher in Hamburg". *500 Jahre Theologie im Hamburg: Hamburg als Zentrum christlicher Theologie und Kultur zwischen Tradition und Zukunft*. Arbeiten zur Kirchengeschichte 95. Berlin: Gruyter, 81–111.
- PERRIN, NORMAN
1987 *What is Redaction Criticism*. Guides to Biblical Scholarship. New Testament Series. Philadelphia: Fortress.
- [REIMARUS, HERMANN S.] LESSING, G. E.
s. a. *Lessing's Werke*. Fünfzehnter Theil. Theologische Schriften. Hrsg. Christian Gross. Berlin: Hempel.
- REVENTLOW, HENNING G.
2001 *Epochen der Bibelauslegung. Band IV. Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert*. München: Beck.
- RUOKANEN, MIIKKA
1987 *Hermeneutica moderna*. Teologinen hermeneutiikka historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksen aikakaudella. Helsinki: Gaudeamus.
- RÄISÄNEN, HEIKKI
1971 *Das koranische Jesusbild: ein Beitrag zur Theologie des Korans*. *Missiologian ja ekumeniikan seuran julkaisu* 20. Helsinki: Missiologian ja ekumeniikan seura.
1989 *Tuhat ja yksi tulkintaa: Luova näkökulma Raamattuun*. Helsinki: Yliopistopaino.
- SCHMIDT, M. A.
1986 "Ricaldo". *RGG*³ 5, 1089–1090.
- SCHMIDT-BIGGEMAN, WILHELM
1998 "Erbauliche versus rationale Hermeneutik". *Herrmann Samuel Reimarus 1694–1768: Beiträge zur Reimarus-Renaissance in der Gegenwart*. Ed. W. Walter. Veröffentlichung der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg 85, 23–52.
- SCHULTZE, H.
1997 "Reimarus". *TRE* 18, 470–473.
- SCHWEITZER, ALBERT
1926 *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Vierte Auflage. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- STEIGER, JOHANN ANSELM
2005 "Ist es denn ein Wunder? Die aufgeklärte Wunderkritik. Oder: Von Spinoza zu Reimarus". *500 Jahre Theologie im Hamburg: Hamburg als Zentrum christlicher Theologie und Kultur zwischen Tradition und Zukunft*. Arbeiten zur Kirchengeschichte 95. Berlin: Gruyter, 113–130.
- SOUTHERN, R. W.
1962 *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge: Harvard University Press.
- STRAUSS, DAVID
1862 *Hermann Samuel Reimarus und seine*

*Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer
Gottes.* Leipzig: Brockhaus.

TALBERT, CHARLES H., ED.

1970 *Reimarus: Fragments.* Transl. R.S. Fraser. Lives
of Jesus Series. Philadelphia: Fortress.

ZIMMERMANN, HEINRICH

1970 *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstel-
lung der historisch-kritischen Methode.* Dritte
Auflage. Stuttgart: Kath. Bibelwerk.