

Historia, kollektiivinen uhriutumisen ja sosiaalinen identiteetti Ensimmäisessä Johanneksen kirjeessä

RAIMO HAKOLA

TIIVISTELMÄ Artikkelissa sovelletaan sosiaalisen identiteetin käsitettä kahteen Ensimmäisestä Johanneksen kirjeestä nousevaan teemaan. Artikkelissa kysytään ensin, miksi tässä kirjeessä – kuten monissa muissakin varhaiskristillisissä lähteissä – korostetaan annetun opetuksen alkuperäisyyttä ja muuttumattomuutta. Toinen käsiteltävä teema liittyy siihen, miten Ensimmäisessä Johanneksen kirjeessä ymmärretään sisäryhmän olevan vihamieliseksi koetun maailman vainoama. Artikkelissa osoitetaan, kuinka kirjeessä heijastuu useissa varhaiskristillisissä lähteissä esiintyvä kollektiivinen uhriutuminen. Sosiaalisen identiteetin näkökulma antaa käsitteitä analysoida entistä tarkemmin sitä, miksi Ensimmäisessä Johanneksen kirjeessä on tärkeää vedota varhaiskristittyjen aiempaan historiaan. Sen avulla tulee myös ymmärrettäväksi, miksi ainoa viite Heparalaisen Raamatun kertomuksiin kirjeessä on tarina Kainista ja Abelista. Viittaukset Jeesuksen elämän silminnäkijöihin ja historian ensimmäiseen veljessurmaan auttavat kirjoittajaa rakentamaan kuvan muuttumattomasta ja aina samanlaisena pysyvistä kristillisestä identiteetistä, vaikka tosiasiallisesti kristillisen uskon tulkintaan ja opettajien arvovaltaan liittyvät kysymykset olivat jatkuvien kiistojen ja uudelleenarvioinnin kohteena.

ASIASANAT Uusi testamentti, Johanneksen kirjeet, sosiaalinen identiteetti, kollektiivinen uhriutuminen.

Sosiaalipsykologista sosiaalisen identiteetin näkökulmaa on hyödynnetty viimeisten noin kahdenkymmenen vuoden aikana varhaista juutalaisuutta ja kristinuskoa käsittelevässä tutkimuksessa.¹ Sosiaalisen identiteetin näkökulman mukaan yksilön käyttäytymistä ohjaavat hänen henkilökohtaisen identiteettinsä (Kuka minä olen, mikä erottaa minut muista?) lisäksi lukuisat sosiaaliset identiteetit, jotka liittyvät yksilölle tärkeisiin ryhmiin (Mihin minä kuulun, kenen kanssa olen samanlainen ja miten me eroamme muista?).² Usein on ajateltu, että antiikin ihmiset olivat länsimaista nykyihmistä sitoutuneempia moniin, heidän itseymmärrystään ohjaaviin kollektiivisiin ryhmiin (kansa, heimo, perhe, ammattiryhmät jne.). Antiikin ja nykyajan eroa on tässä suhteessa toisinaan liioiteltu, mutta erilaisten yksilöitä määrittävien sosiaalisten ryhmien keskeisyys antiikin maailmassa on osoittautunut hedelmälliseksi lähtökohdaksi sosiaalisen identiteetin näkökulman soveltamiselle. Ryhmien välisten suhteiden analysointiin keskittynyt teoreettinen viitekehys on antanut tutkimukselle uusia, empiirisesti koeteltuja käsitteitä kuvata varhaiskristittyjen keskinäisiä kiistoja tai kristillisissä lähteissä esiintyvää polemiikka esimerkiksi juutalaisia kohtaan.³

Tässä artikkelissa sovellan sosiaalisen identiteetin käsitettä kahteen Ensimmäisestä Johanneksen kirjeestä nousevaan teemaan. Ensiksi kysyn, miksi tässä kirjeessä kuten monissa muissakin varhaiskristillisissä lähteissä korostetaan kirjeessä annetun opetuksen alkuperäisyyttä ja muuttumattomuutta. Monet muun muassa nationalismia käsittelevät tutkimukset auttavat avaamaan sitä, miksi ryhmän historiallisen alkuperän korostaminen on tärkeää sosiaalisten identiteettien rakentamisessa. Toinen käsittelemäni teema liittyy siihen, miten Ensimmäisessä Johanneksen kirjeessä ymmärretään sisäryhmän olevan vihanieliseksi koetun maailman vainoama. Kirjeessä heijastuu monissa muissakin varhaiskristillisissä lähteissä esiintyvä kollektiivinen uhriutumisen, jota on analysoitu sosiaaliseen identiteettiin liittyvissä tutkimuksissa. Näitä kahta teemaa, historian suhdetta sosiaaliin identiteetteihin ja

kollektiivista uhriutumista, ei ole usein käsitelty varhaisemmassa, sosiaalisen identiteetin näkökulmaa hyödyntävässä eksegetiikassa.⁴ Teemat ovat relevantteja monien varhaiskristillisten lähteiden tutkimuksessa, joten niiden selittäminen auttaa ymmärtämään laajemmin varhaisten kristillisten sosiaalisten identiteettien kehitystä.

JOHANNEKSEN KIRJEET OSANA JOHANNESLAISTA KRISTILLISYYTTÄ

Perinteisen jo antiikissa syntyneen näkemyksen mukaan apostoli Johannes on kirjoittanut sekä Johanneksen evankeliumin että Johanneksen kirjeet. Tämä näkemys alkoi murentua 1800-luvulla, kun historialliskriittinen tutkimus kiinnitti huomiota Johanneksen evankeliumin eroihin muihin Uuden testamentin evankeliumeihin sekä Johanneksen evankeliumin ja kirjeiden välisiin eroavaisuuksiin. Tutkimuksessa vakiintui käsitys siitä, että evankeliumin ja kirjeiden yhtäläisyydet ja erot selittyvät parhaiten olettamalla niiden olevan samaan varhaiskristilliseen koulukuntaan tai yhteisöön kuuluvilta eri kirjoittajilta.⁵

Viime aikoina jotkut tutkijat ovat pyrkinet kumoamaan oletuksen siitä, että varhaiskristilli-

- 1 Esler 1998; 2003; Hakola 2007; 2015; Luomannen 2007; Jokiranta 2013; Tucker & Coleman 2014; Byrskog et al. 2016; Nikki 2019.
- 2 Pauha (2020) antaa tiiviin johdatuksen sosiaalisen identiteetin teoriaan. Yksityiskohdaisempi johdatus, ks. Haslam et al. 2011, 45–76. Johdatus teoriaan ja esimerkkejä sen sovelluksista varhaisiin juutalaisiin ja kristillisiin lähteisiin, ks. Hakola 2015, 24–26; Nikki 2021.
- 3 Sosiaalisen identiteetin käsitteen soveltamisesta kristillisissä lähteissä esiintyviin viholliskuviin, ks. Hakola et al. 2013.
- 4 Kreikkalais-roomalaisten, juutalaisten ja varhaiskristillisten yhteisöjen tavasta hyödyntää historiaa sosiaalisten identiteettien rakentamisessa, Hakola 2022, 111–131. Kollektiivisestä uhriutumisesta Johanneksen evankeliumissa, Hakola 2015, 112–114; 2016, 237–239;
- 5 Tutkimushistoriasta, ks. Hakola 2015, 67–83.

set kirjoitukset ja erityisesti Uuden testamentin evankeliumit olisivat syntyneet erillisissä varhaiskristillisissä yhteisöissä.⁶ Yhteisöteorian kritiikki on ollut perusteltua siinä mielessä, että aiemmassa tutkimuksessa on pelkästään lähteissä esiintyvien piirteiden perusteella tehty liian pitkälle meneviä oletuksia lähteiden kirjoitustilanteesta ja niiden kirjoittajien oleteuista vastustajista. Ei ole kuitenkaan syytä hylätä kokonaan ajatusta erillisistä, eri kirjoitusten taustalla olevista varhaiskristillisistä yhteisöistä tai suuntauksista.⁷ Tutkimuksessa on tultu entistä varovaisemmiksi tekemään johtopäätöksiä varhaiskristillisten lähteiden taustalla olevasta historiallisesta tilanteesta. Edelleen on kuitenkin hedelmällistä tarkastella, kuinka eri tavoin eri lähteissä rakennetaan kuvaa ihanteellisesta kristillisestä yhteisöstä. Nämä eri kirjoituksista hahmottuvat, toisistaan paljonkin eroavat ”kuvitellut yhteisöt” (imagined communities) heijastavat varhaiskristillisyyden monimuotoisuutta.⁸

Tutkijoiden enemmistön kantana voi yhä pitää näkemystä, jonka mukaan Ensimmäinen Johanneksen kirje on riippuvainen Johanneksen evankeliumista ja siinä otetaan kantaa evankeliumista nouseviin, kirjeen kirjoittajan mielestä liian pitkälle meneviin tulkintoihin Jeesuksesta ja hengestä.⁹ Tämä näkemys on kuitenkin ongelmallinen. Kirjeessä ei ole yhtään kohtaa, joka voitaisiin tulkita suoraksi tai epäsuoraksi lainaukseksi evankeliumista.¹⁰ Verrattuna evankeliumiin kirjeen opetusta on usein luonnehdittu jumalakeskeiseksi. Kirjeessä liitetään Jumalaan sellaisia määreitä, joilla Johanneksen evankeliumissa rakennetaan sille tyypillistä Jeesus-kuvaa. Lisäksi kirjeestä puuttuu kokonaan monet sellaiset teologisesti latautuneet termit, joilla evankeliumissa kuvataan Jeesuksen merkitystä.¹¹ Tämä osoittaa sen, että kirjeen kristologia ei ole vielä kehittynyt niin omintakeiseksi kuin evankeliumissa. Sama ero näkyy havainnollisesti siinä, miten eri tavoin henkeä kuvataan Ensimmäisessä Johanneksen kirjeessä ja Johanneksen evankeliumissa. Kirjeessä totuuden henki esiintyy vastakohtana eksytyksen hengelle (1. Joh. 4:6), ja sama perinteinen vastinpari esiintyy Qumranin Yhdyskuntasääntöön kuuluvassa Opissa kah-

desta hengestä ja joissain muissa juutalaisissa lähteissä (1QS III, 17–19; T. Jud. 19:4, 20:1; T. Sim. 2:7; T. Levi 3:3). Evankeliumissa tästä perinteisestä kahden vastakkaisen hengen ajatuksesta on kehittynyt oppi lähes personifioidusta Pyhästä tai Totuuden Hengestä, joka on opetuslasten kanssa Jeesuksen palattua Isän luo taivaaseen.¹²

Ensimmäisen Johanneksen kirjeen ja Johanneksen evankeliumin yhtäläisyyksien perusteella voidaan päätellä, että ne edustavat saman varhaiskristillisen koulukunnan piirissä kehittyntä traditiota. Kirjoitusten yhtäläisyydet koostuvat pääosin lyhyistä vakiintuneista sanonnoista, samankaltaisista kielellisistä il-

- 6 Bauckham 1998; Klink 2010.
- 7 Hakola (2015, 5–21) analysoi kriittisesti yhteisöteoriaa kohtaan esitettyjä argumentteja.
- 8 Kuvitellun yhteisön (imagined community) käsite pohjautuu Benedict Andersonin nationalismia käsittelevään teokseen, ks. Anderson 2006 (alun perin 1983). Käsitteen käytöstä varhaiskristillisyyden tutkimuksessa, ks. Hakola 2016, 211–240.
- 9 Näin esim. Brown 1982, 69–116; Klauck 1991, 34–42; Rensberger 1997, 20–25; Culpepper 1998, 48–61.
- 10 Esimerkiksi Brown (1982, 33) joutuu myöntämään, ettei kirjeessä lainata evankeliumia. Tämä on hänen mukaansa yllättävää, jos kirje on kirjoitettu evankeliumin jälkeen (kuten hän olettaa).
- 11 Kirjeistä puuttuvia mutta evankeliumin Jeesus-kuvalle keskeisiä termejä: nousta (ἀναβαίνειν), laskeutua (καταβαίνειν), ylhäällä ja ylhäältä (ἄνω ja ἄνωθεν), taivas (οὐρανός), korottaa (ὀψοῦν), kirkkaus (δόξα), kirkastaa (δοξάζω), tuomita (κρίνειν), tuomio (κρίσις), pelastaa (σώζειν), ylösnousta (ἀνίσταται), ylösnousemus (ἀνάστασις). Ks. tarkemmin Hakola 2015, 75.
- 12 Vuoden 1992 Kirkkoraamattu havainnollistaa eri henkiläkäsitysten eroa kirjoittamalla eksytyksen hengen vastinparina olevan totuuden hengen pienillä alkukirjaimille jakeessa 1. Joh. 4:6, kun taas evankeliumin personifioitu Totuuden Henki kirjoitetaan isoilla alkukirjaimilla.

mauksista tai eri tavoin käytetyistä teologisista teemoista, joita ei esiinny muissa varhaiskristillisissä lähteissä.¹³ Nämä yhtäläisyydet eivät todista suorasta kirjallisesta riippuvuudesta kirjoitusten välillä. Erot kirjoitusten välillä antavat aiheen olettaa, että koulukunnan yhteistä traditiota on kehitetty eteenpäin eri tavoin eri kirjoituksissa.¹⁴ Tämä ero näkyy jo kirjoitusten aloituksissa, joissa molemmissa viitataan ”alkuun”, mutta eri tavoin.

”MIKÄ ON OLLUT ALUSTA ASTI”

Ensimmäisen Johanneksen kirjeen alussa kirjoittaja vakuuttaa lukijoitaan siitä, että kirje käsittelee sitä ”Mikä on ollut alusta asti” (1. Joh. 1:1: ὁ ἦν ἀπ’ ἀρχῆς).¹⁵ Ilmaisua aloittaa monipolvisen virkkeen, jonka tulkinta on haastavaa. Yksi kiistakysymyksistä koskee sitä, mikä on se ”alku”, johon kirjeen kirjoittaja viittaa. Ne tutkijat, jotka ajattelevat, että kirje edellyttää taustakseen Johanneksen evankeliumin, tulkitsevat kirjeen alun olevan muotoiltu evankeliumin aloituksen pohjalta: ”Alussa oli sana – – ” (Joh. 1:1: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος).¹⁶ Evankeliumin alkuhymnissä kirjoittaja käyttää juutalaisia, personifioitua viisauteen liittyviä traditioita ja esittää niiden avulla Jeesuksen olevan Jumalan Sana (λόγος), joka oli Jumalan luona ennen luomista eli ”alus-sa”. Jakeen 1. Joh. 1:1 viittaus ”alkuun” on kuitenkin epämääräisempi kuin evankeliumin aloitusjake, joten tutkijat ovat päätyneet erilaisiin tulkintoihin siitä, mitä kirjeen alussa halutaan sanoa. Raymond Brown on kommentaarissaan luetellut kuusi erilaista tapaa ymmärtää se, mihin ”alku” kirjeen aloituksessa viittaa.¹⁷ Näistä kolme hieman erilaista tulkintaa ymmärtävät kirjeen kirjoittajan viittaavan Jeesuksen olemassaoloon joko luomisessa (1. Moos. 1:1), Jumalan pelastushistorian alussa (1. Moos. 2:17 tai 3:20) tai lopunaikojen alussa (Ilm. 21:6; 22:13). Kolme muuta tulkintaa liittävät ”alun” Jeesuksen historiaan ja tulkitsevat sen tarkoittavan Jeesuksen syntymää, kastetta tai kristillisen Jeesusta koskevan julistuksen alkua. Verrattaessa kirjeen alussa käytettyä ilmaisua muihin vastaaviin ilmauksiin kirjeessä viimeisin vaihtoehto tuntuu todennäköisimmältä.

Jakeissa 1. Joh. 2:13–14 toistuu kahdesti ilmaus ”alusta asti”: ”Olette tunteneet hänet, joka on ollut alusta asti” (ἐγνώκατε τὸν ἀπ’ ἀρχῆς). Toisin kuin kirjeen alussa, kohdassa käytetään maskuliinia, joka voi viitata joko Jumalaan tai Jeesukseen.¹⁸ Kirjeen alussa ensimmäisenä sanana käytetty relatiivipronominin neutrimuoto ὃ viittaa siihen, että kirjeen alku on yhteydessä kohtiin, joissa viitataan johonkin asiaan, joka on ollut olemassa alusta asti: ”Antakaa sen, minkä olette kuulleet alusta asti (ὁ ἠκούσατε ἀπ’ ἀρχῆς), pysyä teissä” (1. Joh. 2:24). Muissa kohdissa puhutaan käskystä, joka kirjeen vastaanottajilla on ollut alusta asti (1. Joh. 2:7; 2. Joh. 5–6) tai sanomasta, jonka he ovat kuulleet alusta asti (1. Joh. 3:11). Viimeisessä kohdassa käytetään substantiivia ἀγγελία, mikä luo linkin kirjeen alun jakeisiin 1. Joh. 1:2–3, joissa käytetään kahdesti samasta sanajuuresta johdettua verbiä ἀπαγγέλλω merkityksessä ”julistaa”. Kirjeen alku on kieliopillisesti haastava, koska vasta jakeessa 3 esiintyvä verbi ἀπαγγέλλομεν (”me julistamme”) toimii predikaattiverbinä kirjeen aloittavassa virkkeessä. Jae 2 on parasta ymmärtää eräänlaisena suluissa olevana parenteettisena lauseena, joka selittää jakeessa 1 alkavaa ja jakeessa 3 jatkuvaa virkettä. Näin ymmärrettynä kirjeen aloittava ja ensimmäisessä jakeessa kolmesti toistuva neutrinen

- 13 Hakola (2015, 68–79) luettelee ja analysoi Johanneksen evankeliumin ja kirjeiden välisiä yhtäläisyyksiä ja eroja.
- 14 Strecker 1996, xl; Lieu 1991, 98–107; 2008, 17–18; Sproston North 2001, 17–40; Hakola 2015, 82–83.
- 15 Kreikankielisten tekstien käännökset ovat omiani.
- 16 Näin esim. Brown 1982, 91–92; Klauck 1991, 56–58; Becker 2004, 39.
- 17 Brown 1982, 156–158.
- 18 Ensimmäiselle Johanneksen kirjeelle on ominaista käyttää epämääräisiä viittauksia esimerkiksi silloin, kun kirjoittaja puhuu ”hänessä pysymisestä” (1. Joh. 2:6, 27–28; 3:6). Kohdat voivat tarkoittaa joko Jumalassa tai Jeesuksessa pysymistä. Samoin jakeissa Joh. 2:13–14 jää avoimeksi, onko Jumala vai Jeesus hän, jonka ”te olette tunteneet”.

relatiivipronomini ὃ toimii objektina jakeen 3 julistaa-verbille:

(1) Sitä, mikä oli alusta asti, minkä olemme kuulleet, minkä olemme nähneet silmillämme, mitä olemme katsoneet ja käsillämme koskettaneet koskien elämän sanaa -- (3) sitä me julistamme teille.

Jakeen 1 lopussa oleva prepositioilmaus περι τοῦ λόγου τῆς ζωῆς ("koskien elämän sanaa") osoittaa, ettei kohdassa käytetä termiä λόγος kuten evankeliumin alkuhymnissä viittaamassa luomisessa läsnäolleen personifioituun Jumalan Sanaan. Teksti puhuu jostain, joka on ollut alusta asti ja joka koskee tai käsittelee "elämän sanaa". Kyse on siis jostain asiasta, joka saa olemuksensa ja merkityksensä siitä, että se on ollut alusta asti.¹⁹ Evankeliumin ja kirjeen alkujen eroavaisuudet vahvistavat oletusta siitä, ettei kirje tulkitse uudelleen evankeliumia vaan yhteistä traditiota kehittäen eri tavoin näiden kirjoitusten aloituksissa.²⁰

Edellä sanotun perusteella voidaan päätellä, että kirjeen aloittava ilmaus "siitä, mikä on ollut alusta asti" viittaa varhaiskristilliseen, Jeesusta koskevan julistuksen alkuun. Ei ole kuitenkaan syytä yrittää määrittellä jotain yksittäistä hetkeä tai tilannetta, johon ilmaus viittaa. Kuten Dietmar Neufeld on todennut, kirjeen alun viittaukset eivät ole yksiselitteisiä vaan sallivat lukijoiden ja kuulijoiden täyttävän avoimiksi jäävien ilmaisujen sisällön.²¹ Tämä epämääräisyys on oleellinen osa kirjeen alun retorista vaikutusta. Epämääräisyyttä lisäävät viittaukset siihen, että kirje käsittelee jotain, jonka "me" olemme todistaneet omakohtaisesti. Kirjeen kirjoittaja ei kuitenkaan tarkenna, keitä tähän "me"-ryhmään kuuluu tai mitä he ovat yksityiskohtaisesti kokeneet.

KIRJEEN ALKU JA VETOAMINEN SILMINNÄKIJÖIHIN

Kirjeen ensimmäisissä jakeissa kirjeen kirjoittaja sanoo kuuluvansa tarkemmin määrittelemättömään ryhmään, joka on todistanut omakohtaisesti siitä, mikä on ollut alusta asti:

Sen, mikä oli alusta asti, minkä olemme kuulleet (ἀκηκόαμεν), minkä olemme nähneet (ὠράκαμεν) silmillämme, mitä olemme katsoneet (ἐθεασάμεθα) ja käsillämme koskettaneet (ἐψηλάφησαν) koskien elämän sanaa (2) – ja elämä ilmestyi ja olemme nähneet (ὠράκαμεν) ja todistamme ja julistamme teille ikuista elämää, joka oli Isän luona ja ilmestyi meille – (3) sen, minkä, olemme nähneet (ὠράκαμεν) ja kuulleet (ἀκηκόαμεν), julistamme teille --

Kirjoittaja painottaa monin eri ilmaisin, kuinka hänen edustamansa "me"-ryhmä on omilla aisteillaan todistanut siitä, mikä oli alussa. Kirjoittaja erottaa edustamansa "me"-ryhmän kirjeen vastaanottajista väittäessään, että hänen edustamasta ryhmä välittää vastaanottajille osallisuuden johonkin, mikä on ollut "alusta asti". Kohdassa me-muoto ei siis viittaa yhteisön kollektiiviseen kokemukseen (vrt. esim. "me olemme nähneet isonvihan hirmutyöt ja muun venäläisten aggression vuosisatojen aikana"), joka olisi totta riippumatta siitä, onko kukaan yhteisön jäsenistä todella ollut menneiden tapahtumien silminnäkijä.

Luetellessaan "me"-ryhmän todistamaa todellisuutta kirjoittaja mainitsee ensimmäisenä kuulemisen, mikä sopii siihen, että kirjeen alun epämääräinen relatiivipronomini viittaa johonkin, joka voidaan kuulla eli esimerkiksi sanomaan. Tätä seuraavat aistihavaintoa ilmaisevat verbit kuitenkin antavat ymmärtää, että kyse on jostain, joka voidaan nähdä ja jota voidaan käsillä koskea. Edellä luetellussa listassa yleisimmin toistuvat verbit, jotka viittaavat näkemiseen (ὄραω, θεάομαι).

Kristillisessä perinteessä ja joissakin tutkimuksissa on ajateltu niin, että viittaukset kuulemiseen, näkemiseen ja koskettamiseen todistavat kirjeen olevan Jeesuksen elämän

19 Lieu 2008, 38

20 Lieu 2008, 37–46; Hakola 2015, 67–95.

21 Neufeld 2011, 8

silminnäkijän kirjoittama. Tämä näkemys kirjeen aloituksesta on ollut osa todisteluketjua, jonka mukaan Johannekseen kirjeet samoin kuin kaikki Uuden testamentin kaanoniin päätyneet evankeliumit perustuvat Jeesuksen silminnäki-
jöiden todistuksiin.²² Viime vuosikymmenten keskustelu evankeliumeista silminnäki-
jätodistuksina on pitkälti pyörinyt sen kysymyksen ympärillä, kuinka luotettavia silminnäki-
jöiden muistihavainnot ylipäätään ovat.²³ Toisin kuin evankeliumien luotettavuutta puolustavat tut-
kijat ovat väittäneet, psykologiset ja kognitiiviset tutkimukset osoittavat, etteivät edes silminnä-
kijämuistot tallenna menneisyyttä sellaisenaan vaan heijastavat muistelijan elämäntilannetta, josta käsin tämä valikoi ja tulkitsee muistojaan.²⁴ Vetoaminen silminnäki-
jöiden todistukseen tuskin auttaa selittämään esimerkiksi evan-
keliumien välisiä eroja ja erityisesti Johanneksen evankeliumin – ja myös kirjeiden – Jeesus-
kuvan omalaatuisuutta verrattuna synoptisiin Jeesus-kuviin. Eri lailla tulkitut muistot eivät voi selittää sitä, miksi johanneslaisessa kirjalli-
suudessa puhutaan Jeesuksesta niin eri tavoin kuin synoptisissa evankeliumeissa. Viittauksia silminnäki-
jöiden todistuksiin ei pidä naiivisti ottaa oikotienä historiallisen Jeesuksen elämään vaan on kysyttävä, mitä tarkoitusta silminnäki-
jöihin vetoaminen varhaiskristillisissä lähteissä palvelee.²⁵

Ensimmäisen Johanneksen kirjeen alussa toistetaan neljästi, että kirjeen kirjoittaja kuuluu niihin, jotka ovat nähneet sen, mistä kirjeessä todistetaan. Visuaalisen aistihavainnon painotaminen on linjassa sen kanssa, että kreikkalaiset ja roomalaiset historioitsijat tukivat usein väitteitään sillä, mitä he väittivät nähneensä omin silmin. Jo luonnonfilosofi Herakleitoksen nimiin laitettu mietelmä ”silmit ovat varmempi todista-
taja kuin korvat” tiivistää näkemisen etusijan tiedon välittäjänä, ja vastaavanlaisia painotuksia esiintyy useissa myöhemmissä lähteissä.²⁶ Aina kuitenkin edes historioitsijoiden väitteet siitä, että he ovat kertomiensa tapahtumien silminnäki-
jöitä, eivät pidä paikkaansa.²⁷ Kuten edellä totesin, monet erot Johanneksen evan-
keliumin ja kirjeiden välillä puhuvat sitä vastaan,

että molemmat olisivat saman kirjoittajan – mahdollisesti Jeesuksen elämän silminnäki-
jän – kirjoittamia. Yksi eroista liittyy siihen, ettei kirjeissä tunneta lainkaan Jeesuksen rakkaimman opetuslapsen hahmoa, joka evankeliumissa identifioidaan koko kirjoituksen kirjoittajaksi (Joh. 21:24–25; vrt. 13:23; 19:35; 20:2; 21:7,20). Tämä hahmo mainitaan kohtauksissa, joille on paralleeli synoptisissa evankeliumeissa, mutta joissa hahmo ei kuitenkaan esiinny. Jo tämä antaa aiheen epäillä, että rakkaimman opetuslapsen hahmo on lisätty aiempiin Jeesuksen elämästä kertoviin kohtauksiin. Hahmon puuttuminen Johanneksen kirjeistä tukee sitä, että hahmo edustaa verrattain myöhäistä kehitysvaihetta tämän kristillisen suuntauksen historiassa. Vaikka hahmo esiintyy kanonisissa evankeliumeissa vain Johanneksen evankeliumissa, Ismo Dunderberg on osoittanut, kuinka Uuden testamentin ulkopuolisissa lähteissä useita eri hahmoja (esim. Tuomas, Jaakob, Magdalan Maria) kuvataan Jeesuksen läheisimpänä opetuslapsena.²⁸ Kaanonin

22 Bauckham 2006, 370–383.

23 Keskustelusta, ks. Hakola 2015, 11–15. Muistin käsitteen käytöstä historiallisen Jeesuksen tutkimuksessa, ks. Havukainen 2020. Havukainen toteaa (s. 275), ettei muistetun Jeesuksen (remembered Jesus) käsitettä tulisi käyttää niin, että UT:n evankeliumeille annettaisiin jonkinlainen erityinen, muista historiallisista lähteistä poikkeava asema.

24 Ks esim. Redman 2010; Kloppenborg 2012; Luomanen 2013.

25 Vrt. Syreeni 2014, 12–13.

26 Herakleitos, *Fragm.* 15: ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες. Tästä ja muista vastaavista lähteistä, ks. Klauk 1991, 61 alaviite 25; Byrskog 2000, 49–65.

27 Usein viitataan Tacituksen (*Agricola* 45) mainintaan, jonka mukaan hän olisi itse osallistunut appensa Agricolan elämäkerassa kerrottuun kohtaukseen. Todennäköisesti näin ei ole kuitenkaan tapahtunut. Silminnäki-
jän hahmon retorisesta käytöstä osana Tacituksen historiankirjoitusta, ks. Joseph 2019, 68–101.

28 Dunderberg 2006, 165–198. Ks. myös Meyer 2010, 73–91.

rajat ylittävä näkökulma auttaa ymmärtämään, kuinka vetoaminen Jeesuksen rakkaimman opetuslapsen todistukseen oli osa kehitystä, jolla eri varhaiskristillisten kirjoitusten auktoriteettia pyrittiin vahvistamaan liittämällä ne johonkin Jeesuksen lähipiiriin kuuluneeseen henkilöön.

Ensimmäisen Johanneksen kirjeen alussa ei rakenneta auktoriteettia liittämällä kirjoitus johonkin tiettyyn Jeesuksen opetuslapsen vaan viittaus silminnäkijöihin jää yleiselle tasolle. Uudessa testamentissa vetoaminen Jeesuksen elämän silminnäkijöihin on melko harvinaista. Edellä mainitun Johanneksen kohdan lisäksi Luukkaan evankeliumin kirjoittaja väittää kertomuksensa perustuvan välillisesti siihen, mitä silminnäkijät ovat kertoneet (Luuk. 1:2). Luukasta ja Johannesta varhaisemmissa Markuksen tai Matteuksen evankeliumeissa ei vedota Jeesuksen elämän silminnäkijöihin. Kuten Kari Syreeni on todennut, Luukkaan ja Johanneksen maininnat silminnäkijöistä tulee nähdä osana kehityskulkua, joka yleistyy kaanonin ulkopuolisissa evankeliumeissa, joissa toistuvasti väitetään niiden perustuvan silminnäkijöiden todistukseen.²⁹ Vetoaminen silminnäkijöihin ei täten välttämättä todista siitä, että kirjoitukset olisivat erityisen läheisiä todistajia historian Jeesuksesta ja hänen elämästään. Päinvastoin kasvava etäisyys Jeesuksen ajasta loi tarpeen löytää tukea Jeesuksesta syntyneille erilaisille tulkinnoille vetoamalla silminnäkijöiden arvovaltaan.³⁰

Kristillisessä kirjekerjallisuudessa lähin vertauskohta Ensimmäisen Johanneksen kirjeen alulle on vetoaminen silminnäkijöihin Toisessa Pietarin kirjeessä (2. Piet. 1:16–19).³¹ Toinen Pietarin kirje on luultavasti kirjallisesti riippuvainen Juudaan kirjeestä ja sitä pidetään yleisesti pseudepigrafisena tekstinä.³² Kirjeen kirjoittaja hyödyntää Pietarin auktoriteettia ja ääntä väitöksessään kuuluvansa Jeesuksen elämän silminnäkijöihin (ἐπιόπται). Viittaus kirkastusvuoren tapahtumiin liittyy kirjeen toisella vuosisadalla yleistyneisiin yksityiskohtaisiin kuvauksiin, joita väitetyt silminnäkijät ovat todistaneet.³³ Ensimmäisen Johanneksen kirjeen anonyymi kirjoittaja on maltillisempi vedotessaan silminnäkijöihin yleisellä tasolla. Kahta kirjetä kuitenkin

kin yhdistää pyrkimys kontrolloida kirjoittajan ja yleisön välistä kommunikaatiota vetoamalla pari sukupolvea aiemmin eläneisiin ja kristillisen seurakunnan alkutapahtumia todistaneisiin vaikuttajiin.

Ensimmäisen vuosisadan lopulta ja toisen alusta alkaen yleistyvät viittaukset Jeesuksen elämän silminnäkijöihin eivät todista muuttumattomasta kristillisestä traditiosta vaan pyrkimyksistä tulla toimeen kristillisen uskon tosiasiallisen monimuotoisuuden kanssa.³⁴ Kristillisen uskon monimuotoisuus ja siitä aiheutuvat ristiriidat (1. Joh. 2:18–27; 2. Joh. 7–9) ja kiistat eri opettajien arvovallosta (3. Joh. 8) ovat osa Johanneksen kirjeiden syntytilannetta. Tässä tilanteessa Ensimmäisen Johanneksen kirjeen kirjoittaja esittää kirjeen alussa kuuluvansa arvovaltaiseen mutta tarkemmin määrittelemättömään sisäryhmään, johon hän kuuluu mutta kirjeen vastaanottajat eivät. Kirjoittajan sisäpiirillä on suora yhteys tapahtumiin, jotka menneisyudessa loivat kirjoittajan ja vastaanottajien nykyisen yhteisön. Varhaiskristillisten lähteiden yleistyvät viittaukset silminnäkijöihin osoittavat, että tällaiset väitteet olivat vakuuttavia tilanteessa, jossa lukijoille ei ollut mitään mahdollisuutta todentaa vuosikymmeniä sitten tapahtuneen historian vaiheita. Kuten edellä olen todennut, epämääräiseksi jäävä viittaus silminnäkijöihin on osa kirjeen alun retorista vaikutusta. Mitä yleisemmälle tasolle viittaus jää, sitä vaikeampi on testata sen paikkansapitävyyttä ja kumota sitä. Dietmar Neufeld onkin päätellyt, että Ensimmäisen Johanneksen kirjeen alun epämääräisyys auttaa kirjoittajaa sulauttamaan

29 Syreeni 2016, 89–110.

30 Syreeni 2016, 108–110.

31 Klauck 1991, 76.

32 Bauckham (1988, 3713–3752) tarjoaa yksityiskohtaisen tutkimushistorian, joka selvittää, miksi tutkimuksessa vallitsee laaja yksimielisyys Toisen Pietarin kirjeen pseudepigrafisesta luonteesta.

33 Syreeni 2016, 103.

34 Vrt. Dunderberg 2006, 203.

menneen ja nykyisyyden omaan persoonaansa ja näin hälventämään omaan auktoriteettiinsa mahdollisesti kohdistuvat epäilyt.³⁵

HISTORIAN MERKITYS SOSIAALISILLE IDENTITEETEILLE

Ensimmäisen Johanneksen kirjeen viittausta ”alkuun” ja silminnäköihin voidaan valaista tarkemmin sosiaalitieteistä lainatuilla käsitteillä. Siitä asti kun Peter Berger ja Thomas Luckman julkaisivat tiedon sosiologiaa esittelevän klassikkoteoksensa *The Social Construction of Reality* (1966), legitimaation käsite on tullut tunnetuksi sosiologiassa ja sitä hyödyntävissä tieteissä.³⁶ Nykyään on yleistä ajatella, että yksilöt ja ryhmät eivät havainnoi todellisuutta sellaisenaan vaan se, mikä arkikokemuksella ymmärretään objektiiviseksi sosiaalisesti todellisuudeksi, on ainakin jossakin määrin yhteisöllisesti rakennettua. Kansallisia tai muita ryhmiä ei enää tarkastella muuttumattomina kokonaisuuksina vaan niihin liitettyjen kulttuuristen arvojen nähdään olevan jatkuvan uudelleenmäärittelyn ja legitimaation kohteena.³⁷ Myös varhaiskristillisten lähteiden viittauksia silminnäköihin voidaan lähestyä legitimaation käsitteen avulla. Hyödyntäen tiedon sosiologian näkökulmaa Philip Esler on todennut, kuinka ryhmät yrittävät rakentamisensa sosiaalisissa universumeissa luoda yhtenäisen maailman, jossa menneisyys, nykyisyys ja tulevaisuus yhdistyvät. Vetoaminen menneisyyteen tai silminnäköjoiden todistukseen palvelee sitä tarkoitusta, että yhteisön nykyiset jäsenet voivat kokea osallisuutta maailmaan, joka oli olemassa ennen kuin he syntyivät ja joka pysyy sen jälkeen, kun he ovat kuolleet.³⁸

Sosiaalisen identiteetin näkökulma antaa lisäkäsitteitä sen ymmärtämiseen, mikä on jatkuvuuden ja historian merkitys identiteetin muodostumiselle ja sen muutoksille. Näkökulma selventää niitä motiiveja, miksi eri ryhmät hyödyntävät menneisyyttä rakentaessaan yhteistä identiteettiään ja miksi nämä ryhmät usein esittävät oman ymmärryksensä historiasta ainoana oikeana vaihtoehtona. Sosiaalisen identiteetin näkökulman mukaan ihmisten luokittelu eri ryhmiin eli sosiaalinen kategorisointi auttaa ihmisiä

luovimaan erilaisissa sosiaalisissa ympäristöissä tekemällä näistä vaihtuvista ympäristöistä helpommin ennustettavia. Sosiaaliset kategoriat eivät kuitenkaan ole muuttumattomia vaan riippuvaisia kustakin tilanteesta ja niissä toimivista vertailuryhmistä. Sosiaalisten kategorioiden ja sosiaalisen todellisuuden suhde on kaksisuuntainen: toisaalta kategoriat heijastelevat tietyssä historiallisessa ja kulttuurisessa kontekstissa esiintyviä ryhmiä, mutta toisaalta kategoriat luovat uutta sosiaalista todellisuutta heijastamalla sitä, miten tietty ryhmä haluaa ymmärtää oman identiteettinsä suhteessa muihin ryhmiin.³⁹

Erilaiset kansalliset, uskonnolliset tai kulttuuriset symbolit voidaan ymmärtää kiistakapuloina, joita eri ryhmät tulkitsevat ja soveltavat siten, että ne voivat tuntea yhteyttä laajasti jaettuun kulttuuriperintöön.⁴⁰ Monien keskeisten kulttuuristen arvojen tai symbolien (merkkihenkilöt, historia, taide jne.) merkitys ei ole vakio, vaan niiden arvoa ja sisältöä tulkitaan yhä uudelleen. Tietyissä historiallisissa tilanteissa ryhmällä on käytettävänä jaettujen kulttuuristen ja historiallisten kertomusten, henkilöhahmojen, myyttien ja symbolien muodostama ”symbolinen reservi”, josta ne voivat ammentaa aineksia omalle itseymmärrykselleen.⁴¹ Johtajuutta käsittelevässä tutkimuksessa on lukuisten historiallisten esimerkkien avulla valaistu sitä, kuinka menestyksekkäät johtajat eivät vain toista yhteistä kulttuuriperintöä vaan yhdistävät siitä nousevat laajasti tunnetut teemat uusiin yhteyk-

35 Neufeld 2011, 8.

36 Tiedon sosiologian käytöstä eksegetiikassa ja käsitteen yhteyksistä sosiaalisen identiteetin näkökulmaan ja kognitiivisiin lähestymistapoihin, ks. Luomanen 2007, 199–229.

37 Tarkemmin Jenkins 2014, 134–150; Hakola 2016, 217–221.

38 Esler 1987, 18.

39 Haslam et al. 2011, 65.

40 Hopkins & Reicher 2011, 41.

41 Reicher & Hopkins 2001, 24; Haslam et al. 2011, 178.

siin. Johtajien menestyminen riippuu siitä, että he pystyvät luomaan uutta rikkomatta sitä, mitä ihmiset ajattelevat itsestään ja suhteestaan menneisyyteen.⁴²

Ajatus historiasta symbolisena reservinä korostaa valinnan keskeisyyttä uskottavien sosiaalisten identiteettien luomisessa. Historia ei ole kokoelma kiistattomia tosiasioita, vaan sitä tulkitaan ja tulkinnan seurauksena symbolisesta reservistä valikoidaan ne ainekset, joille oman ryhmän identiteetti rakentuu. Historiasta amentaville identiteettikertomuksille on kuitenkin tyypillistä, että niiden luojat eivät esitä omaa versiotaan historiasta yhtenä mahdollisena vaihtoehtona vaan ainoana oikeana historian tulkintana.⁴³ Menneisyyttä hyödyntävän, onnistuneen identiteettikertomuksen edellytys on usein se, että jatkuvuutta menneeseen korostetaan siinä määrin, että kertomuksen tosiallinen luonne menneisyyttä ja nykyisyyttä yhdistävänä innovaationa hämärtyy.⁴⁴ Kysymys ei ole vain menneisyyden tulkinnasta vaan ”ainoasta tarinasta, joka voidaan kertoa”.⁴⁵

Menneisyys ei pelkästään tarjoa aineksia tämänhetkisille identiteettiprojekteille vaan antaa myös mahdollisuuden esittää oman ryhmän edustavan jotain, mikä on ollut aina. Mitä kauempan historiaan viitataan, sitä helpommin menneet tapahtumat ja merkkihenkilöt irrotetaan todellisesta historiallisesta kontekstistaan ja muutetaan ajattomiksi symboleiksi tai jopa myyteiksi. Symbolien ja myyttien luonteeseen kuuluu, että niistä ei helposti luovuta kohdattaessa historiallisia ja yhteiskunnallisia mullistuksia vaan niihin ladataan yhä uusia merkityksiä ja sisältöjä. Symbolisesti tulkitut historian tapahtumat ja myyttiset mitat saaneet menneisyyden hahmot tuovat järjestystä ja hohtoa usein sekavaksi ja kiistanalaiseksi koettuun nykyhetkeen.⁴⁶

Menneisyyden hämärään kurottavien myyttien merkitystä uskonnollisille identiteeteille on korostettu myös uskonnonsociologiassa sovelletun eletyn uskonnon käsitteen yhteydessä. Näkökulma korostaa uskonnollisten identiteettien jatkuvaa muuttumista, mutta samalla on huomattu, kuinka erilaisia myyttejä muokkaamalla ja tuottamalla ryhmät jäsenet

legitimoivat ryhmäidentiteettiään. Myyttien avulla ryhmä kertoo olleensa aina tietynlainen ja esittää ryhmän ulkopuoliset ”toiset” muuttumattomasti omanlaisinaan.⁴⁷ Tämänkaltainen historiallisen jatkuvuuden korostaminen ja jatkuvassa muutoksessa olevien identiteettien *essentialisointi* on seurausta aktiivisesta ideologisesta historian uudelleentulkinnasta.⁴⁸

Ensimmäisen vuosisadan vaihteen tienoilla varhaiskristillisissä lähteissä yleistyneet vetoamiset silminnäkijöiden todistukseen toteuttavat edellä kuvattua pyrkimystä esittää tuolloin ajankohtaiset kiistat suorana jatkumona aiemalle kristillisten yhteisöjen historialle. Erilaiset tulkinnat Jeesuksesta ja hänen sanomastaan pyrittiin ankkuroimaan historiaan luomalla yhteys Jeesuksen omakohtaisesti tunteneiden historian hahmojen ja kirjoitusten vastaanottajien nykyhetken välillä. Kulttuurissa, jossa lukutaito oli harvinaista ja kirjoitustaito vielä harvinaisempaa, kirjoitusten kuulijoilla oli rajatut mahdollistaa tarkistaa esitettyjen väitteiden todenperäisyyttä. Emme tiedä sitä, miten En-

42 Haslam et al. 2011, 149.

43 Haslam et al. 2011, 178.

44 Erityisesti Heikki Räisänen (2010, 264–272; 2011, 229–261) on korostanut, että varhaiskristittyjen keskeinen identiteettiongelmajohtui siitä, että he katsoivat edustavansa kirjoitusten täyttymystä, vaikka samanaikaisesti useimmat kristilliset yhteisöt erkaantuivat muista juutalaisista. Sama ristiriita historiallisen jatkuvuuden korostamisen ja tosiallisten sosiaalisten ja kulttuuristen uudistusten välillä oli tyypillistä monille juutalaisille ja kreikkalais-roomalaisille yhteisöille. Ristiriita heijastaa sitä, kuinka eri yhteisöt yrittävät valjastaa historian osaksi sosiaalisten identiteettien luomista, ks. Hakola 2022, 111–131.

45 Reicher & Hopkins 2001, 23.

46 Vrt. Cohen 1985, 99.

47 McGuire 2008, 207.

48 Reicher 2008, 156.

simmäisen Johanneksen kirjeen kirjoittajan vastustajat (1. Joh. 2:18–19) suhtautuivat kirjoittajan väittämiin siitä, että tämä edustaa alkuperäistä, silminnäkijöiden välittämää opetusta Jeesuksesta. On kuitenkin mielenkiintoista, että kirjoittaja itse tuntuu häilyvän korostaessaan opetuksensa perustuvan siihen, mitä jo Jeesus on sanonut. Hän vakuuttaa, että kirjeen vastaanottajille kohdistettu käsky ei ole uusi vaan vanha ja ollut alusta asti (1. Joh. 2:7). Samaan hengenvetoon hän kuitenkin sanoo käskynsä olevan uusi ja ”toeutunut hänessä ja teissä” (1. Joh. 2:8). Muualla johanneslaisessa kirjallisuudessa Jeesus kutsuu antamaansa rakkauden käskyä uudeksi (Joh. 13:34), kun taas Toisessa Johanneksen kirjeessä korostetaan, ettei rakkauden käsky ole uusi vaan vanha (2. Joh. 5).⁴⁹ Tässä pallottelussa uuden ja vanhan välillä voi nähdä heijastuksen siitä, kuinka ryhmät usein vetoavat historialliseen jatkuvuuteen, vaikka niiden itseymmärrys tosiasiallisesti perustuu monenlaisiin usuin tulkintoihin ja innovaatioihin.

Ensimmäisen Johanneksen kirjeen vastaanottajille luvataan yhteys kristillisen julistuksen alkuun ja samalla vakuutetaan, että tämän yhteyden kautta heille ilmoitetaan ”ikuinen elämä”. Heti kirjeen alussa esitetty lupaus luo näin kehityskaaren tarkemmin määrittelemättömästä alusta tulevaan ikuiseen elämään ja kutsuu vastaanottajat osallistumaan tähän yksilön elämän rajat ylittävään visioon. Sosiaalipsykologisessa tutkimuksessa on analysoitu sitä, miksi kuoleman ja oman rajallisuuden kokeminen ohjaa yksilöitä sitoutumaan erilaisiin yhteisöihin. Yhteisöt ovat suurempia kuin yksilöt ja niiden historia ulottuu sekä taakse- että eteenpäin kauemmas kuin ihmisen henkilökohtainen historia. Tästä syystä yhteisöistä tulee helposti ”tuonpuoleisen symboleja”.⁵⁰ Yhteisöjen luomat historialliset kertomukset avaavat ihmiselle hänen omaan elämänsä historiaansa laajemman näkökulman, minkä vuoksi hän kykenee suuntautumaan pois nykyisen elämänsä hauraudesta kohti oman kulttuurisen identiteettinsä jaettua, usein toivontäyteiseksi ymmärrettyä tulevaisuutta.⁵¹

Edellä olen kuvannut sitä, kuinka Ensimmäisen Johanneksen kirjeen alussa tehdyt viittaukset

alkuun ja ikuiseen elämään antavat kirjeen vastaanottajille osallisuuden yhteisön kuviteltuun menneisyyteen ja yhteiseen tulevaisuuteen. Sosiaalisen identiteetin näkökulma auttaa syventämään kirjeen ajatusmaailmaa myös sen suhteen, miten siinä kuvataan kirjeen kirjoittajan vastustajikseen kuvaamia kristittyjä.

JUMALAN LAPSET JA PAHAN LAPSI, KAIN

Kirjeensä kolmannessa luvussa kirjoittaja viittaa kahteen vastakkaiseen ryhmään: Jumalan lapsiin, jotka rakastavat toisiaan, ja paholaisen lapsiin, jotka eivät rakasta veljiään ja sisariaan (1. Joh. 3:1–11). Kirjoittaja liittää jälkimmäisen ryhmän Raamatun alkukertomuksista tuttuun Kainiin, jonka kerrotaan tappaneen veljensä Abelin ja josta näin tuli juutalais-kristillisessä perinteessä historian ensimmäinen veljesmurhaaja (1. Moos. 4). Kainin kuvataan olevan ”pahasta lähtöisin” (1. Joh. 3:12. Κάιν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν), mikä luo kirjeen dualistisessa kehityksessä olemuksellisen yhteyden Kainin ja kirjoittajan paholaisen lapsiksi (τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου) nimeämien vastustajien välille. Kirjeestä heijastuva dualistinen maailmankuva on samankaltainen kuin Johanneksen evankeliumin kuva Jumalalle vihamielisestä maailmasta. Sosiaalisen identiteetin näkökulmasta tällaiset dualistiset maailmanselitykset voidaan ymmärtää yrityksinä luoda yhteisölle selkeät kuvitteelliset rajat, vaikka todelliset sosiaaliset rajat eri ryhmien välillä olivat epäselvät ja häilyvät.⁵²

49 Tutkijat ovat keskustelleet siitä, mitä Johanneksen Jeesuksen tarkoittama uusi rakkauden käsky tarkoittaa (Joh. 13:34), sillä käsky pohjautuu Tooran määräyksiin (3. Moos. 19:18) ja sillä on paralleelleja rabbiinisessa kirjallisuudessa (m. Avot. 1:12). Keskustelusta, ks. Hakola 2016, 234.

50 Sani et al. 2009, 244.

51 De la Sablonnière et al. 2018, 268.

52 Hakola 2016, 226–229.

Ensimmäisessä Johanneksen kirjeessä jako Jumalan ja paholaisen lapsiin liittyy yhteen kirjeen pääteemoista eli toisessa luvussa kuvattuun seurakunnan hajaannukseen. Kirjoittaja nostaa tämän hajaannuksen arkikokemuksen yläpuolelle puhuessaan lopunaikoina ilmestyvistä antikristuksista, ”jotka ovat lähteneet meidän keskeltämme mutta eivät kuulueneet joukkoomme” (1. Joh. 2:19). Kirjoittaja pitää yhteisön jättämistä merkinä siitä, etteivät yhteisön hylänneet ole koskaan olleetkaan yhteisön todellisia jäseniä. Kirjoittajan näkökulmasta he täyttävät antikristuksen tuntomerkin eli kieltävät, että Jeesus on Kristus (1. Joh. 2:22). Kuvaus ei ole puolueeton vaan liioiteltu, sillä ei ole todennäköistä, että kristilliseen yhteisöön kuuluneet kieltäisivät varhaiskristillisen uskon perusvakaumuksen. Kyseessä on esimerkki siitä, kuinka uskonnollisessa polemiikissa vastustajia kuvataan usein liioitellen ja totuudenvastaisesti.⁵³

Samankaltaisesta liioittelusta on kysymys, kun kirjoittaja myöhemmin kehittää vastakohtaa toisiaan rakastavien Jumalan lasten ja pahojen ja täynnä vihaa olevien vastustajien välillä. Kirjoittaja väittää, että vastustajat ovat Kainin tavoin veljensä murhaajia (3:15). Värikäs kuvaus antaa tuskin perusteita ajatella, että kristillisten ryhmien keskinäisissä kiistoissa olisi tässä vaiheessa esiintynyt kuolemaan johtavaa väkivaltaa. Sen sijaan on kysyttävä, miksi kirjoittaja on päätenyt näin äärimmäiseen kuvaukseen ja miten tämä kuvaus rakentaa hänen ja kirjeen vastaanottajien yhteistä itseymmärrystä. Kysymys on keskeinen, koska tämä on ainoa selvä viite Ensimmäisessä Johanneksen kirjeessä Heprealaisen Raamatun teemoihin, kun taas Johanneksen evankeliumi on täynnä suoria tai epäsuoria viittauksia pyhiin kirjoituksiin. Selitys siihen, miksi kirjoittaja on viitannut juuri tähän kirjoitusten teemaan, avautuu Kainin ja Abelin kertomuksen varhaisesta tulkintahistoriasta.

VIATON ABEL JA MURHANHIMOINEN KAIN
Ensimmäisen Mooseksen kirjan (1. Moos. 4) kuvauksessa veljensä Abelin surmanneesta Kainista on tulkinnallisesta avoimuutta, jota usein myöhemmässä perinteessä pyrittiin rajaamaan.

Kertomuksessa Edenin puutarhasta karkotetut Aadam ja Eeva saavat kaksi poikaa, joista ensin syntyy Kain ja sitten Abel. Kain oli maanviljelijä, kun taas Abel oli lammaspaimen. Veljesten kerrotaan tuoneen Herralle ”uhrilahjoja”, Kain ”maan satoa”, Abel ”esikoiskaritsoja ja niiden rasvaa”. Herra ei hyväksynyt Kainin uhria mutta ”katsoi suopeasti Abeliin ja hänen uhriinsa” (1. Moos. 4:4–5). Kain synkistyy ja lopulta surmaa veljensä. Murhan jälkeen Kain yrittää kiistää teon ja lausuu Abelin olinpaikkaa kyselevälle Jumalalle kuuluisat sanansa: ”Olenko minä veljeni vartija?” (1. Moos. 4:9). Jumalan kiroaa Kainin, mutta yllättävästi suojelee Kainia merkillä, ”ettei kukaan, joka hänet kohtaa, tappaisi häntä” (1. Moos. 4:15).

Kertomuksessa jää avoimeksi se, miksi Jumala hyväksyi Abelin uhrin mutta hylkäsi Kainin uhrin. Samoin vaille selitystä jää se, miksi Kain surmasi Abelin. Kertomuksen lopussa oleva Jumalan lupaus suojella Kainia on myös yllättävä seikka, joka on synnyttänyt paljon tulkintoja. Monet ovat myös pohtineet sitä, mikä on Jumalan Kainiin laittama merkki.⁵⁴ Erityisesti maalaustaiteessa ja modernissa kirjallisuudessa kertomuksen avoimiksi jäävät piirteet ovat synnyttäneet jatkuvasti uusia tulkintoja veljesten välisestä suhteesta.⁵⁵

Kertomuksen varhaisimmat tulkitsijat eivät olleet kiinnostuneita kertomuksen avoimeksi jäävistä kysymyksistä, vaan painottivat tulkinnoissaan Abelin syyttömyyttä ja Kainin syyllisyyttä. Jo kreikankielinen Septuagintakäännös lisää kertomukseen pieniä vivahteita, jotka korostavat Kainin uhrin riittämättömyyttä

53 Aiemmassa tutkimuksessa varhaiskristillisten kirjoitusten polemiikkaa käytettiin usein kritiikittömästi kirjoittajien vastustajien näkemysten selvittämiseen. Nykytutkimuksessa on yhä yleisempää tulkita nämä kuvaukset kirjallisina, retorisisina ja ideologisina konstruktioina, jotka palvelevat kirjoittajan päämääriä. Näin esim. Nikki 2019, 12–13.

54 Kertomuksen varhaisesta vaikutushistoriasta, ks. Dov Walfish 2012.

55 Swindell 2012.

ja hänen aloitteellisuuttaan Abelin surmaamisessa.⁵⁶ Esimerkiksi jakeessa 1. Moos. 4:3 Abelin uhrin paremmuus tehdään selväksi kutsumalla sitä ”lahjaksi” (δῶρον), kun taas Kainin sanotaan uhranneen ”uhrin” (θυσία); heprealaisessa tekstissä molempia kuvataan samalla lahjaa tai uhria merkitsevällä sanalla (מנחה). Jakeessa 8 Septuagintan kääntäjä yhdessä joidenkin muiden käännösten kanssa lisää Kainin suuhun sanat ”menkäämme tasangolle” (διέλθωμεν εἰς τὸ πεδῖον), minkä seurauksena Abelin tappaminen näyttäytyy suunnitelmallisena Kainin juonena.

Septuagintassa esiintyvät Kainin syyllisyyttä korostavat painotukset näkyvät myös ajanlaskun alun aikaisessa kirjallisuudessa.⁵⁷ Josefus kuvaa, kuinka Abel kunnioitti oikeudenmukaisuutta ja noudatti hyvettä, mutta Kain oli täysin turmeltunut ja tavoitteli vain omaa etuaan (*Ant.* 1:53, 60). Filon keskittyy Abeliin ja toteaa hyvyden olevan pyhyyttä ja pyhyden nimen olevan Abel (*Sacr.* 10). Monissa lähteissä tartutaan siihen, että Jumala sanoo Kainille, ”Etkö kuule, kuinka veljesi veri huutaa minulle maasta?” (1. Moos. 4:10). Sanojen ei ymmärretty viittaavaan vain Abeliin vaan kaikkiin, jotka ovat pyhyytensä tähden kärsineet viattomina väkivaltaisen kuoleman. Ajatukseen liittyy läheisesti toive siitä, että Jumala kostaa näiden viattomien marttyyrien veren; joskus Abel jopa esitetään lopunajallisena tuomarina, joka huolehtii, että aiheetta syntisten käsissä kärsineet saavat oikeutta.⁵⁸

Edellä kuvailut heprealaisen tekstin uudeleen tulkinnat selventävät kertomuksessa avoimeksi jääviä kysymyksiä ja luovat kuvaa Abelista viattomana ja oikeamielisenä marttyyrina, jonka turmeltunut Kain tappoi. Ensimmäisen Johanneksen kirjeen kirjoittaja tarttuu tähän teemaan, kun hän kuvaa Kainin olevan lähtöisin pahasta ja murhaaja, koska tämän teot olivat pahat ja Abelin teot oikeat (1. Joh. 3:12). Tom Thatcher on todennut, kuinka viittaus Abeliin ja Kainiin auttaa kirjoittajaa ja hänen ryhmäänsä pesemään kätensä kaikesta, mikä liittyy seurakunnan sisäiseen hajaannukseen.⁵⁹ Tosiasiassa emme tiedä hajaannuksen syitä emmekä sitä, ovatko kirjoittajan vastustajat ”jättäneet” seurakunnan omaehtoisesti vai onko hajaannuksen taustalla

pyrkimys rajoittaa sosiaalista vuorovaikutusta kiistan eri osapuolien välillä. Tällainen pyrkimys mainitaan muissa Johanneksen kirjeissä (2. Joh. 10–11; 3. Joh. 9–10). Ensimmäisen Johanneksen kirjeen kirjoittajan näkökulmasta mahdollisissa kiistoissa ei ole kysymys seurakunnan käytäntöön tai opetukseen liittyvistä erimielisyyksistä vaan ylittämättömästä moraalisesta kuilusta toisiaan rakastavien seurakuntalaisten ja Kainin jälkiä seuraavien murhaajien välillä.⁶⁰

KAIN JA SOSIAALINEN IDENTITEETTI

Kainin roolia Ensimmäisessä Johanneksen kirjeessä voidaan valaista sosiaalipsykologiasta lainatuilla käsitteillä. Ryhmien välisten konfliktien tutkimuksessa on havaittu, kuinka ryhmät turvautuvat usein sellaiseen kieleen, jonka todenmukaisuutta on vaikea todentaa. Sisäryhmän käytökseen ja arvoihin viitataan mahdollisimman abstrakteilla positiiviseksi miellettyillä termeillä (hyvä, rakastava, oikea), kun taas ulkoryhmää kuvataan vastaavilla negatiivisilla termeillä (paha, vihainen, väärä).⁶¹ Abstraktien yleistysten käyttö merkitsee sitä, että yksittäisen ryhmän jäsenen toimintaa ei arvioida tilannekohtaisesti, vaan sen nähdään heijastavan koko ryhmän sisäistä olemusta.⁶² Yleistyksen auttavat ylläpitämään stereotyyppistä kuvaa eri ryhmistä, koska niitä on vaikeampi todistaa vääräksi kuin konkreettisia kuvauksia ryhmän jäsenten toiminnasta tietyissä tilanteissa.⁶³

- 56 Näistä muutoksista, Lohr 2009, 486–491.
 57 Byron 2006, 263–271; Lohr 2009, 491–495.
 58 Esim. 1. Henok 22:6–7; Aabrahamin testamentti 13:3–9; Matt. 23:34–36; Heb. 12:24. Näistä ja muista teksteistä tarkemmin, Byron 2006, 268–271; Lohr 2009, 494.
 59 Thatcher 2010, 741.
 60 Thatcher 2010, 742.
 61 Maass et al. 1989; Fiedler & Schmid 2001, 272; Whitley & Kite 2010, 109–110.
 62 Doosje & Branscombe 2003, 236.
 63 Fiedler & Schmid 2001, 267.

Jotkut sosiaalisen identiteetin käsitettä eteenpäin soveltavat tutkijat ovat käyttäneet kollektiivisen uhriuden (collective victimhood) käsitettä, jonka avulla on mahdollista selittää, miksi Johanneksen kirjeissä ja useissa muissa varhaiskristillisissä kirjoituksissa kuvataan ulkopuolisen maailman ahdistamaa yhteisöä. Daniel Bar-Tal ja Sabina Cehajic-Clancy määrittelevät kollektiivisen uhriuden ”ryhmän mielentilana, joka on seurausta siitä, että ryhmä kokee toisen ryhmän aikomuksen olevan aiheuttaa vahinkoa ryhmälle.”⁶⁴ Kokemus ulkopuolisen ryhmän aiheuttamasta vahingosta tai jopa vaarasta on kollektiivinen kokemus, jonka kaikki ryhmän jäsenet jakavat, vaikka vain jotkut sen jäsenet olisivat kokeneet ulkoryhmän aiheuttamaa vahinkoa tai painostusta.⁶⁵ Ryhmä voi myös jakaa kokemuksen siitä, että sitä on kohdeltu väärin, vaikka koettu vääritys on tapahtunut sen kaukaisessa menneisyydessä.⁶⁶ Empiirisissä tutkimuksissa on havaittu, että menneisyydessä tapahtuneet oman ryhmän jäseniin kohdistuneet vääryydet voivat saada aikaan emotionaalisia kokemuksia, jotka ovat yhtä voimakkaita kuin jos koettu vääritys olisi tapahtunut nykyisyydessä.⁶⁷ Erilaisten kollektiivien halua esittää itsensä uhrina selittää se, että uhri on viaton kaikkeen vääryyteen ja siksi moraalisesti muiden yläpuolella ja kaiken kritiikin ulkopuolella.⁶⁸

Varhaiskristittyjen ydinkokemus nousi siitä, kuinka väkivaltainen ja vihamieliseksi koettu yhteiskunnan eliitti surmasi Jeesuksen. Tästä historiallisesta tapahtumasta tuli pian kaikkien kristittyjen jaettu kokemus, jonka Johanneksen evankeliumin kirjoittaja tiivistä Jeesuksensa sanomana: ”Jos maailma vihaa teitä, tietäkää, että se on vihannut minua ennen teitä” (Joh. 15:18). Kollektiivisen uhriuden käsite auttaa ymmärtämään, miksi johanneslaiset kirjoitukset ja monet varhaiskristilliset lähteet synnyttivät kollektiivisen kertomuksen, jonka olennaisena osana olivat kertomukset uskonsa puolesta kärsivistä marttyyreista. Elisabeth Castelli on kuvannut, kuinka merkitykselliseksi koettu kärsimys on aina läsnä varhaiskristillisen maailmankuvan keskeisenä tulkinnallisena kehystenä.⁶⁹

Ensimmäisen Johanneksen kirjeen keskeinen kontribuutio edellä kuvatun maailmankuvan syntyyn on se, että uhrin ja vainoajan vastakkainasettelu nähdään osana kristittyjen keskinäistä välienselvittelyä. Kirjoittaja tarttuu tarinaan historian ensimmäisestä veljessurmasta ja antaa näin lukijoilleen esikuvan siitä, kuinka viaton uhri ja väkivaltainen murhaaja voivat olla saman perheen jäseniä. Uhka ja väkivalta ei kohdistu yhteisöön ulkopuolelta vaan Kainin perilliset uhkaavat kaikkia seurakuntaperheen jäseniä, jotka kärsivät syyttömästi samoin kuin Abel. Kirjeen lainaama kertomus Kainista ja Abelista auttaa näin rakentamaan vainosta ja marttyyriudesta ”ryhmiä jakavan retorisen välineen”, jota Candida Moss on analysoinut tarkemmin. Moss on kuvannut, kuinka myöhemmissä kristillisissä lähteissä marttyyriutta käytetään tiettyjen ryhmien marginalisoimiseen ja alistamiseen niin, että ne samastetaan demonisten voimien kanssa ja lopulta oikeutetaan retorinen ja ehkä jopa kirjaimellinen niitä vastaan kohdistuva väkivalta.⁷⁰ Ensimmäisen Johanneksen kirje osoittautui käyttökelpoiseksi tällaisten viholliskuvien luomisessa. Kirjeen viittausta antikristuksiin, ”jotka ovat lähteneet meidän keskeltämme mutta eivät kuulueneet joukkoomme” (1. Joh. 2:19) käytettiin varhaiskirkossa, kun leimattiin harhaoppisiksi niitä, joita alun perin pidettiin kirkon jäsenenä ja todellisina uskovina.⁷¹

LOPUKSI

Olen tässä artikkelissa osoittanut, kuinka sosiaalisen identiteetin näkökulma antaa käsitteitä analysoida entistä tarkemmin sitä, miksi En-

- 64 Bar-Tal & Cehajic-Clancy 2014, 127.
 65 Bar-Tal et al. 2009, 234.
 66 Bar-Tal et al. 2009, 236.
 67 Wohl & Branscombe 2005, 288.
 68 Bar-Tal et al. 2009, 237.
 69 Castelli 2004, 34–35.
 70 Moss 2013, 246.
 71 Klauck 1991, 154–155.

simmáisessä Johanneksen kirjeessä vedotaan varhaiskristittyjen aiempaan historiaan ja miksi ainoa viite Heparalaisen Raamatun kertomuksiin kirjeessä on tarina Kainista ja Abelista. Viittaukset Jeesuksen elämän silminnäköihin ja historian ensimmäiseen veljessurmaan auttavat kirjoittajaa rakentamaan kuvan muuttumattomasta ja aina samanlaisena pysyvistä kristillisistä identiteetistä. Monet kohdat Johanneksen kirjeissä osoittavat, että todellisessa maailmassa kristillisen uskon tulkintaan ja opettajien arvovaltaan liittyvät kysymykset olivat jatkuvien kiistojen ja uudelleenarvioinnin kohteena. Kirjoittaja kuitenkin kuvaa olemuksellisesti ”alusta asti” eli Jeesuksen julistuksesta asti samana pysynyttä uskoa, jota hän itse edustaa. Mahdollisissa kiistoissa ei ole kysymys soviteltavissa olevista erimielisyyksistä, vaan ne osoittavat olemuksellisen eron viattomien uhrien ja murhanhimoisten Kainin jälkeläisten välillä. Kiistat irrotetaan arkielämästä ja heijastetaan osaksi myyttistä hyvän ja pahan välistä taistelua.

Nykyinäkökulmasta Johanneksen kirjeiden edustama kärjekkään dualistinen maailmankuva on tulkinnallisesti ongelmallinen. Selkeä jako hyvään/pahaan tai uhreihin/murhaajiin ei tunnu antavan paljon eväitä kristittyjen keskinäisen yhteisymmärryksen ja ekumenian tai uskontojen välisen dialogin edistämiseen. Amerikkalaisen johanneslaista kirjallisuutta käsittelevän tutkimuksen suuri nimi D. Moody Smith on selvästi tunnistanut Johanneksen evankeliumin ja Ensimmäisen Johanneksen kirjeen opetuksiin liittyvän ironian. Evankeliumi, joka tiivistää Jeesuksen opetuksen keskinäisen rakkauden käskyyn (Joh. 13:34) ja kirje, joka kuvaa Jumalaa rakkauteen (1. Joh. 4:8,16), tuomitsevat ja hylkäävät lopullisesti ne, jotka edustavat kirjoittajien mielestä vääriä näkökantoja.⁷²

Evankeliumin ja Johanneksen Ensimmäisen kirjeen dualistisen kehyksen purkamista tavoitteleva tulkitsija voi saada jotain tukea tälle pyrkimykselle kirjeen muuttamista kohdistua. Kirjeen opetus pelastuksesta noudattelee pääosin kuvaa pahan vallassa olevasta maailmasta (1. Joh. 5:19), sillä pelastuksen sanotaan kohdistuvan ”meihin” eli uskovien yhteisöön (1. Joh. 3:1, 16;

4:9, 16). Kuitenkin jakeessa 1. Joh. 2:2 Jeesuksen sanotaan olevan ”meidän syntiemme sovittaja, ei vain meidän vaan koko maailman”, ja jakeessa 1. Joh. 4:4 sanotaan Isän lähettäneen Poikansa ”maailman pelastajaksi”. Nämä kohdat avaavat muuta kirjettä yleismaailmallisemmän näkökulman pelastukseen, minkä takia niiden on joskus katsottu olevan peräisin kirjoittajan hyödyntämästä seurakuntatraditiosta.⁷³ Koko maailman pelastumisesta puhuvien kohtien voidaan nähdä tasapainottavan muun kirjeen kuvaa pahan vallassa olevasta maailmasta.⁷⁴ Ne avaavat tietä muuta kirjettä universaalimmalle kristinuskon tulkinnalle. Tämä tulkinta kuitenkin edellyttää, että tulkitsija sanoutuu irti kirjeen kirjoittajan rakentamasta dualistisesta maailmankuvasta ja myöntää, että kirjeen vastakkainasetteluissa ei ole kysymys ikuisista totuuksista vaan pyrkimyksestä esittää yksi ainoa kristillinen identiteetti ainoana mahdollisena ja yksi ainoa totuus ainoana oikeana. Tietoisuus siitä, että kaikki tulkinnat ja identiteetit ovat muuttuvia ja väliaikaisia, antaa tulkitsijalle nöyryyttä kohdata toisella tavalla ajattelevat ja nähdä heidän uskossaan ja elämässään muutakin kuin uhkan tulkitsijan omalle itseymmärrykselle.

TT Raimo Hakola on Uuden testamentin eksegetiikan dosentti ja vanhempi yliopistonlehtori Helsingin yliopiston teologisessa tiedekunnassa. Hän on tutkinut Johanneksen evankeliumia ja kirjeitä, Uuden testamentin fariseuskuvia ja antiikinaikaista Galileaa.

• raimo.hakola@helsinki.fi

⁷² Smith 2009, 381.

⁷³ Brown (1982, 240) pitää mahdollisena, että jae 1. Joh. 2.2 on peräisin kirjoittajan käyttämästä ehtoolisformulasta.

⁷⁴ Vrt. Lieu 2008, 66.

KIRJALLISUUS

- Anderson, Benedict (2006). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Muokattu painos. London & New York: Verso.
- Bar-Tal, Daniel & Sabina Cehajic-Clancy (2014). From Collective Victimhood to Social Reconciliation: Outlining a Conceptual Framework. *War, Community, and Social Change: Collective Experiences in the Former Yugoslavia*. Toim. Dario Spini, Guy Elcheroth & Dinka Corkalo Biruski. New York: Springer, 125–136.
- Bar-Tal, Daniel, Lily Chernyak-Hai, Noa Shori & Ayelet Gundar (2009). A Sense of Self-Perceived Collective Victimhood in Intractable Conflicts. *International Review of the Red Cross (2005)* 91, 229–258.
- Bauckham, Richard (1988). 2 Peter: An Account of Research. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2.25.5, 3713–3752.
- Bauckham, Richard, toim. (1998). *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Bauckham, Richard (2006). *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Becker, Jürgen (2004). *Johanneisches Christentum: Seine Geschichte und Theologie im Überblick*. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Berger, Peter L. & Thomas Luckmann (1966). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, NY: Anchor Books.
- Brown, Raymond E. (1982). *The Epistles of John*. The Anchor Bible 30. New York, NY: Doubleday.
- Byron, John (2006). Living in the Shadow of Cain: Echoes of a Developing Tradition in James 5:1–6. *Novum Testamentum* 48, 261–274.
- Byrskog, Samuel (2000). *Story as History – History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 123. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Byrskog, Samuel, Raimo Hakola & Jutta Jokiranta, toim. (2016). *Social Memory and Social Identity in the Study of Early Judaism and Early Christianity*. *Novum Testamentum et Orbis Antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments* 116. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Castelli, Elizabeth A. (2004). *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*. New York, NY: Columbia University Press.
- Cohen, Anthony P. (1985). *Symbolic Construction of Community*. London: Routledge.
- Culpepper, R. Alan (1998). *The Gospel and Letters of John*. Nashville, TN: Abingdon Press.
- De la Sablonnière, Roxane, Donald M. Taylor & Mathieu Caron-Diotte (2018). Restoring Cultural Identity Clarity in Times of Revolution: The Role of Historical Narratives. *The Psychology of Radical: Social Change from Rage to Revolution*. Toim. Brady Wagoner, Fathali M. Moghaddam & Jaan Valsiner. Cambridge: Cambridge University Press, 252–274.
- Doosje, Bertjan & Nyla R. Branscombe (2003). Contributions for the Negative Historical Actions of a Group. *European Journal of Social Psychology* 33, 235–248.
- Dov Walfish, Barry (2012). Cain and Abel, Story of, II Judaism, Second Temple and Hellenistic Judaism. *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* 4, 748–750.
- Dunderberg, Ismo (2006). *The Beloved Disciple in Conflict? Revisiting the Gospels of John and Thomas*. Oxford: Oxford University Press.
- Esler, Philip (1987). *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology*. Society for New Testament Studies Monograph Series 57. Cambridge: Cambridge University Press.
- Esler, Philip (1998). *Galatians*. London and New York: Routledge.
- Esler, Philip (2003). *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul's Letter*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Fiedler, Klaus & Jeannette Schmid (2001). How Language Contributes to Persistence of Stereotypes As Well As Other, More General, Intergroup Issues. *Blackwell Handbook of Social Psychology: Intergroup Processes*. Toim. Rubert Brown & Samuel L. Gaertner. Oxford: Blackwell, 261–280.

- Hakola, Raimo (2007). Social Identities and Group Phenomena in the Second Temple Period. *Explaining Christian Origins and Early Judaism: Contributions from Cognitive and Social Science*. Toim. Petri Luomanen, Ilkka Pyysiäinen & Risto Uro. Biblical Interpretation Series 89. Leiden: Brill, 259–276.
- Hakola, Raimo (2015). *Reconsidering Johannine Christianity: A Social Identity Approach*. New York, NY: Routledge.
- Hakola, Raimo (2016). The Johannine Community as a Constructed, Imagined Community. *Social Memory and Social Identity in the Study of Early Judaism and Early Christianity*. Toim. Samuel Byrskog, Raimo Hakola & Jutta Jokiranta. *Novum Testamentum et Orbis Antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments* 116. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 211–240.
- Hakola, Raimo (2022). Revolution Masked as Tradition: Claims for Historical Continuity and Social Identity in Early Christianity and the Ancient World. *Common Ground and Diversity in Early Christian Thought and Study: Essays in Memory of Heikki Räisänen*. Toim. Raimo Hakola, Outi Lehtipuu & Nina Nikki. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 495. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hakola, Raimo, Nina Nikki & Ulla Tervahauta, toim. (2013). *Others and the Construction of Early Christian Identities*. Publications of the Finnish Exegetical Society 106. Helsinki: The Finnish Exegetical Society.
- Haslam, S. Alexander, Stephen D. Reicher & Michael J. Platlow (2011). *The New Psychology of Leadership: Identity, Influence and Power*. Hove: Psychology Press.
- Jenkins, Richard (2014). *Social Identity*. 4. painos. London: Routledge.
- Jokiranta, Jutta (2013). *Social Identity and Sectarianism in the Qumran Movement*. Studies on the Texts of the Desert of Judah 105. Leiden: Brill.
- Havukainen, Tuomas (2020). *The Quest for the Memory of Jesus: A Viable Path or a Dead End?* Contributions to Biblical Exegesis & Theology 99. Leuven: Peeters.
- Hopkins, Nick & Stephen D. Reicher (2011) Identity, Culture and Contestation: Social Identity as Cross-Cultural Theory. *Psychological Studies* 56, 36–43.
- Joseph, Timothy (2019). The Figure of the Eyewitness in Tacitus' Histories. *Latomus* 78, 68–101.
- Klauck, Hans-Josef (1991). *Der erste Johannesbrief*. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 23,1. Zürich & Braunschweig/Neukirchen-Vluyn: Benziger Verlag/Neukirchener Verlag.
- Klink III, Edward W., toim. (2010). *The Audience of the Gospels: The Origins and Function of the Gospels in Early Christianity*. Library of New Testament Studies 353. London & New York, NY: T&T Clark.
- Kloppenborg, John S. (2012). Memory, Performance and the Sayings of Jesus. *Journal for the Study of the Historical Jesus* 10, 97–132.
- Lieu, Judith (1991). *The Theology of the Johannine Epistles*. New Testament Theology. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lieu, Judith (2008). *I, II and III John: A Commentary*. The New Testament Library. Louisville, KY & London: Westminster John Knox Press.
- Lieu, Judith (2014). The Audience of the Johannine Epistles. *Communities in Dispute: Current Scholarship on the Johannine Epistles*. Toim. Paul N. Anderson & R. Alan Culpepper. *Early Christianity and Its literature* 13. Atlanta, GA: SBL Press, 123–140.
- Lohr, Joel N. (2009). Righteous Abel, Wicked Cain: Genesis 4:1–16 in the Masoretic Text, the Septuagint, and the New Testament. *The Catholic Biblical Quarterly* 71, 485–496.
- Luomanen, Petri (2007). The Sociology of Knowledge, the Social Identity Approach and the Cognitive Science of Religion. *Explaining Christian Origins and Early Judaism: Contributions from Cognitive and Social Science*. Toim. Petri Luomanen, Ilkka Pyysiäinen & Risto Uro. Biblical Interpretation Series 89. Leiden: Brill, 199–229.
- Luomanen, Petri (2013). How Religions Remember: Memory Theories in Biblical Studies and the Cognitive Study of Religion. *Mind, Morality and Magic: Cognitive Science Approaches in Biblical Studies*. Toim. Istvan Czachesz & Risto Uro. Durham: Acumen, 24–42.

- Maass, Anne, Daniela Salvi, Luciano Arcuri & Gün Semin (1989). Language Use in Intergroup Contexts: The Linguistic Intergroup Bias. *Journal of Personality and Social Psychology* 57, 981–993.
- McGuire, Meredith (2008). *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Meyer, Marvin (2010). Whom Did Jesus Love Most? Beloved Disciples in John and Other Gospels. *The Legacy of John: Second Century Reception of the Fourth Gospel*. Toim. Tuomas Rasimus. *Novum Testamentum, Supplements* 132. Leiden: Brill, 73–91.
- Moss, Candida (2013). *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*. New York, NY: HarperOne.
- Neufeld, Dietmar (2011). The Socio-rhetorical Force of "Truth Talk" and Lies: The Case of 1 John. *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 67:1, 1–10. DOI: 10.4102/hts.v67i1.941.
- Nikki, Nina (2019). *Opponents and Identity in Philippians*. *Supplements to Novum Testamentum* 173. Boston: Brill.
- Nina, Nikki (2021). Sosiaalisen identiteetin näkökulma. *Eksegetiikan menetelmien oppimisymposiumin EMO*. <https://blogs.helsinki.fi/eksegetiikanmenetelmat/eksegeettisia-lahestymistapoja/sosiaalitieteiden-nakokulma/sosiaalisen-identiteetin-nakokulma/> (luettu 26.5.2023).
- Pauha, Teemu (2020). Sosiaalinen identiteetti ja ryhmien väliset suhteet. *Sosiaalisen identiteetin välittyminen juutalaisuudessa, kristinuskossa ja islamissa*. <https://blogs.helsinki.fi/sosiaalinen-identiteetti/2020/11/19/sosiaalinen-identiteetti-ja-ryhmien-valiset-suhteet/> (luettu 26.5.2023).
- Redman, Judith C. S. (2010). How Accurate Are Eyewitnesses? Bauckham and the Eyewitnesses in the Light of Psychological Research." *Journal of Biblical Literature* 129, 177–197.
- Reicher, Stephen D. (2008). Making a Past Fit for the Future: The Political Dimensions of Historical Continuity. *Self Continuity: Individual and Collective Perspectives*. Toim. Fabio Sani. New York, NY: Psychology Press, 145–158.
- Reicher, Stephen D. & Nick Hopkins (2001). *Self and Nation: Categorization, Contestation and Mobilization*. London: Sage.
- Rensberger, David (1997). *1 John, 2 John, 3 John*. Abingdon New Testament Commentaries. Nashville, TN: Abingdon.
- Räsänen, Heikki (2010). *The Rise of Christian Beliefs: The Thought World of Early Christians*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Räsänen, Heikki (2011). *Mitä varhaiset kristityt uskoivat*. Helsinki: WSOY.
- Sani, Fabio, Marina Herrera & Mhairi Bowe (2009). Perceived Collective Continuity and Ingroup Identification as Defense against Death Awareness. *Journal of Experimental Social Psychology* 45, 242–245.
- Smith, D. Moody (2009). The Epistles of John: What's New Since Brooke's ICC in 1912? *Expository Times* 120, 373–384.
- Sproston North, Wendy E. (2001). *The Lazarus Story within the Johannine Tradition*. *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* 212. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Strecker, Georg. (1996). *The Johannine Letters: A Commentary on 1, 2 and 3 John*. Kääntänyt L. M. Maloney. Hermeneia. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Swindell, Anthony (2012). Cain and Abel, Story of, VI Literature. *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* 4, 757–760.
- Syreeni, Kari (2014). The Identity of the Jesus Scholar: Diverging Preunderstandings in Recent Jesus Research. *The Identity of Jesus: Nordic Voices*. Toim. Samuel Byrskog, Tom Holmén, & Matti Kankaanniemi. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II* 373. Tübingen: Mohr Siebeck, 1–16.
- Syreeni, Kari (2016). Eyewitness Testimony, First-Person Narration and Authorial Presence as Means of Legitimation in Early Gospel Literature. *Social Memory and Social Identity in the Study of Early Judaism and Early Christianity*. Toim. Samuel Byrskog, Raimo Hakola & Jutta Jokiranta. *Novum testamentum et orbis antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments* 116. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 89–110.

- Thatcher, Tom (2010). Cain and Abel in Early Christian Memory: A Case Study in 'the Use of the Old Testament in the New'. *The Catholic Biblical Quarterly* 72, 732–751.
- Tucker, J. Brian & Coleman A. Baker, toim. (2014). *T&T Clark Handbook to Social Identity in the New Testament*. London: Bloomsbury.
- Whitley, Bernard E. & Mary E. Kite (2010). *The Psychology of Prejudice and Discrimination*. 2. painos. Belmont, CA: Wadsworth/Cengage Learning.
- Wohl, Michael J. A. & Nyla R. Branscombe (2005). Forgiveness and Collective Guilt Assignment to Historical Perpetrator Groups Depend on Level of Social Category Inclusiveness. *Journal of Personality and Social Psychology* 88, 288–303.