

HEIKKI RÄISÄNEN

Eskolan erikoiset

Miksi en tunnista itseäni kriitikoni analyyseista

Timo Eskola julkaisi vuonna 2013 kaksi työtäni käsittelevää kirjaa, lähes 500-sivuisen *Beyond Biblical Theology* ("B") sekä suppeamman suomalaisen version *Tulkinnan kahleissa* ("T"). Eskola sanoo käyttävänsä työtäni ikkunana, jonka läpi voi arvioida protestanttisen hermeneutiikan kehitystä (B xi). Itselleni tulee pikemmin mieleen huvipuiston peilisali, jossa työni vääntyy luonnottomiin muotoihin. Joudun rajoittamaan puheenvuoroni muutamaa esimerkkiin. Suomalaisessa lehdessä päähuomion saa suomenkielinen kirja.

VÄÄRISTELYÄ

Eskola panee suuhuni räikeitä ilmauksia, joita en itse käytä. "Räisänen mukaan [Raamatun] teksti on täynnä legendoja ja suoranaisia valheita" (T 35), joista järkevien ihmisten tulisi närkästyä.¹ Uuden testamentin keerygma koostuu "merkityksettömistä ja hyödyttömistä sanoista" (B 454). "Jeesuksen opetus turmelee – lähes koko läntisen historian" (T 190). Minulle tärkeintä on totuus uskonnon "sisäänrakennetusta pahuudesta" (T 191). "Kielteisten ilmiöiden onnettomin tuottaja on – kolminaisuusoppi" (T 202), joka "estää järkeensä luottavia kristit-

tyjä elämästä hyvää elämää" (T 201, B 380). Eskolan mukaan väitän, että "oikea Paavalin psykopatologia pystyy jäljittämään hänen ajattelunsa synnyn" (T 193, B 366), ja uskonnonhistoriallinen pyrkimykseni johtaakin "väistämättä – eräänlaiseen uskonnon psykopatologiaan" (T 177, B 293, 398, 434). Paavali-ni synkkä näkemys "vastustaa valistuksen ihannetta" ja hän "lankeaa ihmisvihaiseen fundamentalismiin" (T 194, 195; B 367); itse ylistän "valistuksen voittoa taikaukosta" (T 218, B 406). Minua "kiinnostavat vain kriisi ja ristiriita" (T 230).

Tällainen on silkkää vääristelyä. Raamatussa on legendoja, mutta mieleeni ei tulisi puhua valheista tai psykopatologiasta. Olen käsitellyt uskonnon varjopuolia, mutta "sisäänrakennettu pahuus" on Eskolan

1 "When encountering such irrational features [impossible events, myths, legends] any scientific scholar should feel annoyed just by virtue of being a reasonable human being" (B 37). Eskola "dokumentoi" väitteensä viittauksella kohtaan Räisänen 1989, 41, jossa ei sanota mitään tällaista. Se, ettei nootti mitenkään liity tekstiin, ei ole harvinaista Eskolan kirjoissa.

kieltä, ei minun. Oikein olisi puhua ambivalenssista, mutta Eskolan retoriikka ei suosi nyanseja.² Olen kritisoinut kolminaisuusoppia, mutta Eskola kuvaa kritiikkiäni oudosti. Olen kiinnittänyt huomiota kriiseihin ja ristiriitoihin, mutta se ei merkitse, että olisin kiinnostunut vain niistä. Enkä ole väittänyt, että korkea kristologia olisi ollut ”pelkkä ase kirkon johtajien käsissä”, vaikka kristologia onkin toiminut (myös) ”valtapelin välineenä” (T 111).

Toki Eskolan peilialissa syntyy irvikuvia muistakin. Eskola väittää historiallisen raamatuntutkimuksen tavoitteena olleen 1800-luvulta alkaen ”löytää petoksen merkit evankeliumikertomuksista”. ”Uuden testamentin tekstit selitettiin uskonnolliseksi huijaukseksi” (T 36). Kriittinen teologia olisi ottanut tehtäväkseen modernin ihmisen vapauttamisen ”Uuteen testamenttiin kirjatusta apostolien petoksesta” (T 36, B 33–34); Bultmann katsoisi ”Raamatun teologien lauseiden” olevan ”uskonnollista hölynpölyä” (T 70)!

LEIMOJA JA YLEISTYKSIÄ

Eskolan mukaan edustan darvinismia, valistuksen kehitysoptimismia, rankelaista historismia, tieteuskooista naturalismia, luonnontieteellistä maailmankuvaa, materialismia, positivismia, empirististä tietoteoriaa, reduktionistista weberiläistä uskonto- teoriaa, weberiläistä kulttuurievoluutiota ja ties mitä. Tavan takaa Eskola pyrkii johtamaan yksittäiset käsitykseni näistä olettamistaan peruskatsomuksista. Miksi varhainen kristinusko on Räisäsen mukaan täynnä ristiriitaisia näkemyksiä? Selityksen tarjoaa ”hänen käsityksensä uskonnosta ylipäätään”: hän ”ei hyväksy käsitystä jumalallisesta ilmoituksesta” (T 204–205). Tässä on kärryt valjastettu hevosen eteen: ilmoituskäsitysten problematisointi on ollut ristiriitojen havaitsemisen *seuraus*, ei syy (enkä ole esittänyt mitään käsitystä ”uskonnosta ylipäätään”). Eskola (T 215, vrt. B 404) luulee minun pitävän perisynti- ja sijaissovitusoppia ”virheellisenä” siitä syystä, että ”oikea tulkinnan ketju vastaa kulttuurievoluutiota” (!). ”Kysymys maailmankuvasta” ratkaisisi ”suhtautumisen Raamatun opillisiin kuvauksiin” (T 48). Kirjoituksistani ilmenee kuitenkin selvästi, että lähtökohtanani ovat tekstihavainnot, jotka mielestäni antavat tukea toisenlaisille tulkinnoille.³

Kovin usein sekä argumentointini että tekstini muuttuu Eskolan käsittelyssä. Hän väittää esimerkiksi: ”Räisänen myöntää, että tosiasiallisen pluralismin etsiminen pakottaa hänet ’tietynlaiseen reduktionismiin’, koska ei ole olemassa Uuden testamentin oppia, joka todistaisi jumalallisen inspiraation puolesta” (T 85). Omituinen ajatuskulku ei ole minulta peräisin. Kyseisessä kohdassa en puhu etsimisestä; sanon vain, että ”traditioiden tosiasiallinen pluralismi pakottaa totuuskytymyksiä pohtivan tutkijan tietynlaiseen reduktionismiin”. Inspiraatio-ongelmasta en tässä puhu lainkaan. Ajatukseni on: lähteen väitteitä joutuu ”suhteellistamaan” viimeistään siksi, että ne on suhteutettava *toisten lähteiden* väitteisiin.

Eskolan oletamat ismit eivät vakuuta. Hän kertoo, että esiinnyn monissa kirjoituksissa darvinistina (T 56, vrt. B 232, 368; varovaisemmin B 75). Sikäli kuin muistan, olen maininnut Darwinin yhden kerran, ja silloin olisin yhtä hyvin voinut tyytyä viittaamaan evoluutioon ylipäänsä: jos hyväksymme evoluutio-opin, kuten ”kohtuullisen perinteinenkin” teologia nykyään tekee, on vaikea omaksua ajatusta konkreettisesta lankeemuksesta jonkun ensimmäisen ihmisen elämässä. Eskola kytkee kommenttini ”valistuksen kehitysoptimismiin” (T 103, B 205), mutta se, että olisin ”monissa kirjoituksissa kannattanut hyvin optimistista ihmiskäsitystä” (T 106, vrt. B 368), on hänen oma kuvitelmansa. Pahuuden todellisuutta en ole kiistänyt.⁴ Eskola huomaa itsekin minun puhuvan maailmassa ilmenevästä pahasta – ja sanoo minun silloin täysin unohtavan ”aiemmat perusteluni ihmisten periaatteellisesta hyvydestä ja synnin käsitteen järjettömyydestä” (T 107). Vahinko vain, että nuo perustelut ovat hänen itsensä keksimiä.

Yrittäessään osoittaa minun edustavan rankelaista historismia Eskola väittää minun ajattelevan, että tutkijan tavoitteena olisi ”etsi[ä] vastauksia nimenomaan historiallisiin ’mitä todella tapahtui’ -kysymyksiin” (T 89 n. 104, B 47 n. 5). Korostukseksi viitatussa kohdassa on päinvastainen: ”Jos tutkija etsii vastauksia nimenomaan historiallisiin ’mitä todella tapahtui’ -kysymyksiin (*mikä ei aina suinkaan ole hedelmällisin* eksegeettinen kysymyksenasettelu) –”⁵

Eskola on tavan takaa löytävinään ajatusteni takaa myös Bultmannin väittäen jopa, että tämä olisi tutkijoista kiistatta eniten vaikuttanut ajateluuni (B 448). ”[M]yytin käsitteestä tulee myös Räisäselle korvaamaton”, tältä osin ”hän palaa aina Bultmanniin” (T 85). Kummastelen väitettä, että myytin käsite olisi kirjoituksissani ”jatkuvasti keskeisessä asemassa” (T 209). Synteesissäni (Räisänen 2010) puhun kristittyjen myyteistä vain gnostilaisista kristityistä puheen ollen (ja kerran siitä, että Ilmestyskirja liittyy itämaiseen taistelumyyttiin). Bultmannin esittäminen suureksi esikuvakseni on harhaanjohtavaa, vaikka olenkin viitannut häneen vaikutusvaltaisena ”ei-kirjaimellisen” raamattunäkemyskäsityksen edustajana.⁶

INDUKTIOSTA

Eskola kritisoi varhaisia kuvauksiani eksegeettisen työn induktiivisesta luonteesta. Edustaisin ”induktiivista historismia” ja argumentoin ”luonnontieteiden tapaan” (T 91, vrt. B 46), kun kirjoitan: ”Teksteistä kerätään havaintoja. Näiden pohjalta pyritään – – muodostamaan kokonaiskuvaa etsimällä havainnoille mahdollisimman luontevia tulkintoja.”⁷ Eskola muuntaa tekstini muotoon ”tutkijan tulee kerätä *faktoja* ja kehittää niiden pohjalta järkevä selitys” (T 91, B 47, kurs. HR). Faktat ”täytyy löytää lähteiden ulkopuolelta ja niiden täytyy olla ristiriidassa (!) kirjoitettujen lähteiden kanssa” (B 48).

Olen ymmälläni. Lainatussa kohdassa puhun induktiosta vastakohtana sellaiselle ”dogmaattiselle” (deduktiiviselle) selitykselle, joka harmonisoi ristiriidat mihin hintaan tahansa. Käytän esimerkkinä kertomuksia Juudaksen kuolemasta Matteuksen evankeliumissa (Juudas hirttäytyy) ja Apostolien teoissa (Juudas kaatuu pellollaan ja hänen vatsansa halkeaa). Deduktiivisesti menettelevä tulkitsija saattaa ne väkivalloin ”sopusointuun” (köysi katkesi, vatsa halkesi). ”Historiallisesti työskentelevä” päättelä, että Juudaksen lopusta on liikkunut erilaisia traditioita. Tällaisesta on kysymys, kun puhun havainnoista ja luontevista tulkinnoista. Tieteisuskoista maailmankuvaa ei siihen tarvita.

Eskola katsoo käsitykseni muuttuvan vuosien varrella, kun alan ”puhua enemmän tieteellisten hypoteesien roolista humanistisessa tutkimuksessa”.

Hän siteeraa kohtaa, jossa sanon tutkijoiden erilaisen tulosten johtuvan aineiston niukkuuden lisäksi myös esimerkiksi persoonallisten edellytysten vaikutuksesta (T 91–92, B 49). Hupaisaa kyllä, Eskola löytää muuttuneen käsitykseni *samasta* artikkelista kuin aikaisemmankin käsitykseni.⁸ Voisi siis kenties päätellä, etten alun perinkään ole tarkoittanut ihan mutkattomasti, että ”historiallis-kriittinen tutkija tulee tuloksiinsa neutraalin tieteen avulla ja väistämättömästi” (niin T 220, vrt. B 58).

Mutta kun toisaalla korostan, ettei ”meistä [supolven suomalaisista eksegeeteistä] kukaan” ole aloittanut työtään määrätietoisesti Troeltschin neljän kriteerin pohjalta, Eskola leimaa tämän ”puolustelevalksi purkaukseksi”, joka on ristiriidassa ”rankalaisen” positivismini kanssa (T 94–95 ja n. 115; B 52 ja n. 21). Hän kieltäytyy uskomasta, kun kerroin: ”Ei meistä siksi ole tullut kriittisiä – sikäli kuin on – että olisimme sitä alun perin halunneet, vaan siksi ettemme kokemuksemme ja käsityskykymme pohjalta enää muuta voineet.”⁹ Useasti muulloinkin Eskola ”tietää”, ettei se mitä sanon pidä paikkaansa.

Myönnän auliisti, etten ole pystynyt ratkaisemaan väistämättömän subjektiivisuuden ja väistämättömän objektiivisuuden dilemmaa. (Onko kukaan?) Olen itse todennut, että teoretisoitini ja

-
- 2 Eskolan mukaan ”suorasukainen väitteeni” olisi, että suuren kääntein odotus ”on tuottanut – – sekä Neuvostoliiton että Yhdysvaltojen poliittisen eskatologian”. Todellisuudessa sanon, että nämä voidaan *osaksi* johtaa raamatullisista juurista.
 - 3 Esim. Räisänen 2010, 146–149 (perisynti) ja 166–168 (sovitus).
 - 4 Ks. kommenttejani Hesekielin 28. luvun ”lankeemuskerromuksesta”, jossa kritisoidaan (paljon selvemmin kuin Genesiksen tarinassa) sellaista ”mikä ansaitsee synnin nimen” – itsekorotusta, röyhkeää kaupankäyntiä: Räisänen 2006, 154–156.
 - 5 Räisänen 1984, 14 (kursivointi lisätty).
 - 6 Räisänen 1984, 149–150. Myöhemmin olen tehnyt pesäeron sekä Bultmannin Paavali-tulkintaan ja hänen kuvaansa juutalaisuudesta että hänen tapansa ymmärtää ”Uuden testamentin teologia”.
 - 7 Räisänen 1984, 12, siteerattu T 89, B 46–47.
 - 8 Räisänen 1984, 14.
 - 9 Räisänen 1984, 133.

praksikseni välillä voi olla ristiriitaa – olen saattanut kuvata kantaani tavalla, joka ei täysin vastaa sitä mitä tosiasiallisesti olen tehnyt.¹⁰ Siinä tapauksessa praksis lienee tärkeämpää kuin teoria.

Eskolan esityksen suuria puutteita on, ettei hän näe tai myönnä, että näkemykseni nousevat konkreettisesta tekstien tulkinnasta, mainitusta pyrkimyksestä luonteviini lukutapoihin. Esimerkiksi näkemykseni Paavalin ihmiskäsityksestä perustuu havaintoihin apostolin argumentoinnin sisäisistä ongelmista, avainasemassa Room. 2 (jota en huomaa Eskolan missään mainitsevan). Myös predestinaatiokielen ”sosiaalinen” tulkinta Paavalin ja muiden kirjoituksissa nousee tekstihavainnoista. Näitä tulkintoja on lupa kritisoida; ne voi falsifioida esittämällä havainnoille luontevampia selityksiä. Sen sijaan kaikkien tulkintojen johtaminen oletetuista yleisistä periaatteista on hedelmätöntä.

KORAANIKRITIIKKI

Eskola toistaa tässä lehdessä esittämänsä teesin,¹¹ että historiallisen raamatuntutkimuksen juuret olisivat keskiajan koraanikritiikissä (T 11–37, B 11–44). Teesi on mielikuvituksellinen, mutta en puutu siihen toista kertaa.¹² Sen sijaan on vielä tartuttava väitteeseen, että koraanikritiikki olisi ratkaisevasti vaikuttanut minun tapaan tulkita Raamattua.

Eskola on oikeassa sanoessaan tulkintateoriani keskittyvän ”tradition ja tulkinnan vuoropuheluun”. Hän sanoo, että siinä nousee avaintermiksi ”tulkinnan ketju” (mikä on tarkkaan ottaen virhe, koska itse puhun tulkintojen ”sarjasta”¹³). Eskola väittää, että ketjun idea on lähtöisin koraanitutkimuksistani ja että olisin itse vahvistanut asian (esim. B 78). Tosiasiallisesti olen sanonut, että *Das koranische Jesusbild* -kirjassa (1971) esitin Muhammedin tulkitsevan Jeesus-traditiota kokemuksensa valossa ja ”etsin ilmiölle vertauskohtia raamatunsisäisestä traditionmuodostuksesta”. Myöhemmin eksplikoimani ”tradition, kokemuksen ja (uuden) tulkinnan” selitysmalli löytyy siis ilman erityistä teoreettista apparaattia jo tuosta kirjasta.¹⁴

Eskola pääättelee minun kehittäneen hermeneuttisen teoriani prosessissa, jossa tutkin ”kaikkien vanhojen uskontojen tulkintaa”. Koraanitutkimuksistani saa muka selvän kuvan siitä, miten juuri Koraanin

ja Raamatun vertailu ”johtaa suuren hermeneuttisen periaatteen syntyyn” (T 60, B 79). ”Räisäsen perustava tulkintateoria on sidoksissa hänen Koraanitutkimuksiinsa – varsinaiset tulkinnalliset ideat nousivat Koraanin tekstien äärellä” (T 63, vrt. B 80–82, 393, 396).¹⁵

Kyseistä ”löytöään” Eskola toistaa *ad nauseam*. Halunneeko hän vihjata, ettei pelkkä Raamatun tarkastelu luontevasti johtaisi minun teoriaani? Se, että ensimmäinen varsinaisesti tieteellinen työ, jossa sovelletaan ”malliani”, on *Das koranische Jesusbild*, ei merkitse, että idea olisi pätkähtänyt päähäni vasta Koraanin äärellä. *Jesusbild* antaa ajatuksen alkupeiristä selvät osviitat (joista Eskola ei piittaa). Viittaani erityisesti Gerhard von Radiin, jolta esitän useita sitaatteja.¹⁶ Yleistajuisissa esityksissä olinkin jo vuosia puhunut tradition, kokemuksen ja tulkinnan kolmikannasta. Jo 1966 ilmestyneessä arvostelussani Ilmari Soisalon-Soinisen kirjasta *Aabrahamista Joosefiin* totesin tekijän osoittaneen, miten traditio elää ja miten Raamatun kertomusten tulkinta ja asu muuntuu ”uusien kokemusten valossa”.¹⁷ Eskola kirjoittaa ummet ja lammet olettamistaan taustavaikuttajistani, mutta sivuuttaa kokonaan suomalaiset opettajani.¹⁸

Kolmikanta ei ollut oma löytöni – eksegeetit sovelsivat mallia päivittäin. Sitä vain ei ollut erityisemmin reflektoitu. Monista edeltäjistäni poikkesin vain siinä, että katsoin tulkintojen korostamisen tekevän puheen ”ilmoituksesta” ongelmalliseksi. Koraanitutkimusten yhteydessä huomasin, että mallia saattoi soveltaa muuallakin kuin raamatuntutkinnassa.

”HAJAANNUKSEN” KRITIIKKI

Eskolan mukaan näen alkukirkossa ”vain (!) hajanaisuuden” ja kiistan teksteissä esiin tulevan ”myönteisen uskontodellisuuden ja kristillisen identiteetin” (T 232) – mielenkiintoinen väite, kun synteeseini sisältää laajan luvun juuri identiteetistä. Eskola (T 42–43, B 66–67) antaa ymmärtää, että käsitykseni Uuden testamentin monimuotoisuudesta (jonka hän heti kääntää ”hajaannukseksi”) juontuisi Käsemannin ja Bultmannin artikkeleista, joihin olen viitannut 1986.¹⁹ Tajua moninaisuudesta oli kuitenkin yleinen piirre viime vuosisadan tutkimuksessa; Nikolaisen *Uuden testamentin tulkinta ja tutkimus* (1971) antaa asiasta hyvän kuvan. En muista saane-

ni erityisiä vaikutteita juuri Käsemannin artikkelista enkä edes muista, milloin olen sen lukenut. Moninaisuus avautui minulle toista kautta tehdessäni gradua Luukkaan evankeliumista ja syventyessäni väitöskirjatyössä keskusteluun Uuden testamentin kristologioista.

Eskola näyttää kuvittelevan, että uusin tutkimus olisi osoittanut ajatuksen moninaisuudesta harhaksi: Uusi testamentti olisi ”osoittautunut suorastaan kiusallisenkin yhtenäiseksi” (T 192). Hän syyttää minua epärehellisydestä: Räisänen ”tietää kyllä, että kanoninen – opetus on varsin yhdenmukaista” (T 207). Jotta kuitenkin saisin ”edes jotain kirjoja aikaan”, joudun kokoamaan yhteen kaikkein kärkevimpiä tuloksia – ”erikoisuuksia sekä sellaisia historiallis-kriittisen tutkimuksen käsityksiä, joita juuri kukaan ei enää missään kannata” (T 192). Muut *The Rise of Christian Beliefs* -kirjani arvostelijat eivät ole huomanneet minun keräilevän erikoisuuksia.²⁰

Selittäessään minun esittävän kummajaisia Eskola tulkitseekin tekstiäni oudosti, esimerkiksi kritisoidessaan melko tavallista ajatusta ruumiillisen ylösnousemuksen yhteydestä ”maallisen [oikeampi käännös olisi ’maanpäällisen’] valtakunnan konkreettiseen toivoon” (ajatusta, jota Eskola ei tunnu ymmärtävän). ”Ruumiit siirrettäisiin silloin johonkin tiettyyn paikkaan tila-aika-avaruudessa. Tällaista suorastaan medikalistista ajatusta ei juuri ole eksegetiikan piirissä esitetty” (T 195–196, vrt. B 363). Ei varmaankaan – mutta kuka tässä ruumiiden siirte-lystä puhuu? En ainakaan minä.²¹

Eskola sanoo minun esittävän, että ”Paavalin kielteinen käsitys ihmisluonnosta tulee kreikkalaiselta maaperältä, ehkä uusplatonismista tai sen innostamasta gnostilaisuudesta”, vaikka ”Bultmannin jälkeen juuri kukaan ei ole väittänyt tällaista” (T 193, vrt. B 365–366). Lukija saa käsityksen, että olisin perustanut tulkintani Bultmannin vanhaan näkemykseen, mikä ei pidä paikkaansa. Olen esittänyt, että Paavalin ajatusten takana on kyllä Vanhan testamentin syntikäsiä, jota hän kuitenkin kärjistää, ja että niissä on ajoittain ”kaikuja” tai ”jonkinlaisia vaikutteita” myös hellenistisestä populaarifilosofias- ta, jota hän ”ohi mennessä” käyttää argumentointinsa apuna.²² Gnostilaisuudesta tai uusplatonismista en tässä puhu.

”KOKEMUKSEN” KÄSITTELY

Yrittäessäni selvittää kokemuksen käsitettä raama- tultulkinnassa olen korostanut, että ymmärrän ter- min avarasti: se kattaa myös arkikokemuksen ja ai- van ”profaanin” kokemuksen.²³ (Eksiili ja temppelin hävitys olivat järjestyttäviä kokemuksia, jotka kiistatta synnyttivät uusia tulkintoja.) Eskola kuitenkin väit- tää, että tarkoittaisin kokemuksella vain tätä. Kun kirjoitan, että on paikallaan tutkia kokemusten koko kirjoja eikä etsiä vain sisäistä ”perikokemusta”, Esko- la pudottaa ”vain”-sanon mielivaltaisesti pois.²⁴ Hän

10 Ks. Räisänen 2005, 420–425, 436.

11 Eskola 2011.

12 Kritisoin repliikissäni (Räisänen 2011) tutkimushistorian vääristelyä. Kriitikillä ei ole ollut vaikutusta; Eskola jopa toistaa eräästä sitaataista osoittamani kopiointivirheen (T 13, B 35).

13 Olen puhunut *tulkitsijoiden* ketjusta. Eron tekoa ketjun ja sarjan välillä voisi pitää saivarteluna, ellei Eskola itse panisi painoa juuri ”ketju”-kuvalle: hän jopa alkaa ”ih- metellä, millaisen käsitteen kielestä ja merkityksestä tulkinnan ketjun idea implikoi” (B 77).

14 Räisänen 1971, 94; 1997, 122; siteerattu: T 59.

15 Toisaalla (T 85) Eskola hieman perääntyy väitteeseensä, jopa huvittavalla tavalla: ”Ilmeisesti Koraani-kritiikillä ei ole hänen [Räisänen] teoriassaan aivan niin suurta mer- kitystä kuin hän itse (!) haluaisi ajatella.”

16 Räisänen 1971, 95–96.

17 Ks. Räisänen 2014, 57–59. Lisää esimerkkejä tavastani käyttää kolmikantamallia jo ennen 1970-lukua: mt. 68, 88, 91.

18 B 46 esiintyy erikoinen väite Bultmannin valtavasta vai- kutuksesta Suomessa 1960-luvulla ja 1970-luvun alussa. Yhtä outo on väite, että väitöskirjani olisi muka provoka- tiivisena kummastuttanut suomalaisia tutkijoita (B 235). Suomalaisen reaktioista ks. Räisänen 2014, 71–73; ulko- maisesta palautteesta mt. 73–75.

19 Eskola (T 42) väittää minun viittaavan Käsemanniin jo vuoden 1972 artikkelissani (varovaisemmin B 66), mutta se ei pidä paikkaansa. Viittaa sen sijaan Nikolaisen esi- tykseen erilaisista kristologioista.

20 Ks. Räisänen 2014, 412–416.

21 Ks. Räisänen 2010, 132 (mihin Eskola viittaa).

22 Räisänen 2010, 144, 148–149.

23 Räisänen 1990, 129, siteerattu: T 80.

24 Toisaalla (B 206) Eskola taas lisää käännökseensä ylimää- räisen ”just”-sanon, mikä kääntää ajatuksen pääläelleen. Eskola antaa ymmärtää, että pitäisin sekä tuomion että helvetin ajatusta epämoraalisina. Sanon nimenomaan, ettei tuomion ajatus itsessään ole epäoikeudenmukainen, toisin kuin ikuisen helvettirangaistuksen kohtuuttomuus.

kysyy, eikö kokemus voisi tarkoittaa vaikkapa sitä, ”että ihminen tapaa merkittäviä ja vaikutusvaltaisia henkilöitä kuten Jeesuksen ja hänen apostolinsa” (T 83, B 86). Ilmeisesti Eskola ajattelee, ettei tällainen mahtuisi minun kokemus-käsitteeni piiriin. Vastaukseni on kuitenkin ilman muuta myöntävä, ja olenkin puhunut Jeesuksen ”sähköistävästä persoonasta”.²⁵ Eskola kysyy myös: ”Miksi pitäisi ajatella, että yhteisön kriisin kokeminen tuottaisi inkarnaatiokristologian tai käsityksen Kristuksen kuoleman sovittavasta merkityksestä?” (T 150). Ei tarvitse, enkä moista väitäkään.²⁶

Eskola väittää, että tulkintamallini ”tarjoaa lohduttoman kuvan jatkuvista kriiseistä ja yhteisön sisäisistä taisteluista”, jotka olisivat ”ainoita teologiaa muovaavia tekijöitä kristillisessä seurakunnassa” (T 86). Kuitenkin olen toistuvasti käyttänyt keskeisenä esimerkkinä kuvausta Corneliuksen kodissa koetuista ”myönteisistä kokemuksista – –, jotka johtavat uuteen praksikseen” (Ap. t. 10–11).²⁷ *Rise*-kirjassa ”pääsiäiskokemukset” saavat runsaasti painoa. Puhun siinä myös paljon pelastuksen kokemisesta nykyhetkessä (98–110), osin monisanaisestikin (105). Sivulla 174 sanon, että ”uuden elämän kokemus” oli ratkaiseva; sivulla 176 puhun mystisestä uniosta ja emotionaalista kokemuksesta. Kokonainen (yhdeksäs) luku käsittelee ”voimaannuttavia” kokemuksia hengestä. Tätä taustaa vasten myös Eskolan väite, ettei kokemuksella ole teoksessa ”oikeastaan mitään asemaa” (T 184), on vahvasti liioitteleva.

Se huomio on kuitenkin oikea, että esitykseni painottuu *Rise*-kirjassa enemmän *tradition* ja sen uudelleentulkinnan suhteeseen kuin kokemuksen ja tulkinnan vuorovaikutukseen (T 184, B 349). Olen työni edistyessä joutunut panemaan sittenkin enemmän painoa traditiolle ja vähemmän kokemukselle kuin alkuaan olin arvellut.²⁸ Työ tekstien kanssa on osoittautunut teoriaa tärkeämmäksi.

”SOSIOLOGISUUS”

Eskola sanoo minun edustavan sosiologista tulkintaa – olisin jopa ”vakaumuksellinen sosiologi” (B 429)! Väite, että olisin ”syventynyt sosiologiaan monin tavoin” (T 115) on kuitenkin aivan liian imarteleva. Eskolan mielestä jo vuoden 1972 artikkelini Raamatun auktoriteetista käyttäisi ”sosiologista

terminologiaa” (T 214–215); tulkintateoriani rakentuisi siinä ”sosiologisille premisseille” (B 403). Minä en löydä artikkelista ensimmäistäkään sosiologista termiä. Väite, jonka mukaan ”korostaisin”, että ”lähestymistavan tulee olla sosiologinen”, panee jälleen kerran sanoja suuhuni (T 175, B 291) – puhumattaakaan väitteestä, että konseptiossani ”uskonnonhistoriallinen selitys on lopulta täydellinen sosiologinen tulkinta Uuden testamentin ajatuksista” (T 154, B 238). Ilmeisesti Eskola pitää automaattisesti sosiologisena sellaista tulkintaa, jonka lähtökohtana ei ole vetoaminen inspiraatioon tai ilmoitukseen (vrt. T 57).

Se, mitä Eskola esittää laajoissa selvityksissään Peter Bergeristä ja Max Weberistä, saattaa olla ihan asiallista. Olen kuitenkin käyttänyt Bergerin työtä eklektisesti hänestä riippumatta syntyneen tulkintamallin tueksi.²⁹ En ymmärrä väitettä, että tutkisin ja tulkitsisin uskontoa ”vain yhteiskunnan osana ja yhteiskunnallisena tekijänä” ja olettaisın ”yhteiskunnan muutosten – – samalla olevan uskonnollisia muutoksia” (T 225). Ymmärtäisin paremmin päinvastaisen kritiikin: sosiaalitieteellisesti suuntautuneet kollegat voivat arvostella minua kristinuskon yhteiskunnallisten kytkösten liian vähäisestä painottamisesta. Toteamus, että ”uskonnon ajatellaan olevan osa kulttuuria ja ohjaavan ihmisten todellisuudentulkintaa” (T 227) sopii kyllä luonnehtimaan minunkin hermeneutiikkaani. Mutta sitten Eskola väittää, että ”aikakauden kulttuurilla” olisi konseptiossani ”*aina* uskonnollinen funktio” (T 227, B 409). Tämä on niitä merkillisiä yleistyyksiä, joita hänen kirjansa ovat täynnä.

USKONNONHISTORIA JA AATEHISTORIA

Eskola tekee ison ongelman siitä, että eräissä kohdin poikkean esikuvastani William Wredestä. Wreden kaavaileman kokonaisesityksen oli määrä keskittyä käytännön uskontoon eikä teologiaan, koska Uusi testamentti ei vielä ole varsinaisesti teologian dokumentti. Eskola sanoo, ettei uskonnollinen ajattelu ”teologiana” ollut Wreden mukaan ”lainkaan mielekkään tutkimuksen kohde” (T 171). Mutta kyllä Wrede myönsi ainakin Paavalilla olevan ”teologiaa”, ja niinpä hän katsoikin synteessille sopivaksi nimeksi ”varhaiskristillisen uskonnon *ja teologian* historia”.

Eskola kummastelee, että keskityn uskonnolliseen *ajatusmaailmaan* – ”teologiaan ja oppeihin” – vaikka muka juuri olisin ”kiistänyt mahdollisuuden (!) niiden tutkimiseen” (T 172). Tämä on nonsensia. Olennaisin piirre liittymisessäni Wredeen on kaanonin rajojen ylittäminen.

Koska olen halunnut kirjoittaa uskontotieteellisesti suuntautuneen synteetin, Eskola odottaa, että olisin Wreden linjauksen mukaisesti keskittynyt ”selkeästi rajattuihin varhaisen kristillisyyden ryhmiin ja näiden toimittamiin riitteihin, tabuihin ja liturgisiin perinteisiin”; mitään tällaista hän ei kirjastani löydä (T 183). Viitataan kuitenkin johdannossa uskontotieteilijä Ninian Smartiin, jonka mukaan tietopuolinen ulottuvuus on yksi uskonnon dimensio, jota ei pidä liioitella mutta ei myöskään sivuuttaa. Ajatusmaailman tutkiminen sopii ilman muuta uskontotieteelliseksi tehtäväksi, vaikka poikkeakin Wreden korostuksesta.

Eskola keksii uuden vaikeuden: ”jos kaanon tulee hylätä, jotta tutkimus voisi olla riittävän laajalla pohjalla, miksi vielä keskittyä uskonnolliseen ajateluun tai jopa ’teologiaan’, jotka ovat tyypillisesti sidoksissa kanonisoituun materiaaliin?” (T 174). ”Hylätessään kaanonin Räisäsen olisi pitänyt panna painoa ei-kanonisille kristillisille teksteille” (T 175, B 291). Mutta tietenkään kaanonin rajoista luopuminen ei tarkoita, että kaanoniin päätyneet tekstit voisi sivuuttaa (Eskola selittää minun pakosta joutuvan käyttämään kanonisia tekstejä, vaikka juuri niitä en muka haluaisi käyttää, T 177, B 295, 310!). Ja minun synteetini, jos kenen, panee kyllä painoa (myös) kaanonin ulkopuolisille teksteille – joissa on ”teologiaa” siinä kuin kanonisissakin.

ESKATOLOGIA

Eskola pitää yhtenä *Rise*-teokseni monista ongelmista jäsennystä, joka on ”jostain syystä” temaattinen (T 183). Yleensä menettelyä ei ole kritisoitu, ja olen kyllä kertonut, miksi olen ratkaisuuni päätenyt. Eskolalle ei myöskään ole ”aivan selvää”, miksi eskatologia on valittu ensimmäiseksi teemaksi. Hän jopa uumoilee sen johtuvan ”henkilökohtaisista syistä”, kun ”eskatologian turhentumisen näköala” on ollut kirjoituksissani esillä jo varhain (T 186, vrt. B 359, 361, 375). Eskolan mielestä Uuden testamentin eska-

tologiset opetukset eivät ole kovinkaan ristiriitaisia (T 188, vrt. B 361), mutta hän redusoikin eskatologian pelkkään Jeesuksen paluun odotukseen (T 186–187).

Eskola ei ota vakavasti (tai ymmärrä) minulle olennaista ja tutkimuksessa tavallista kontrastia maanpäällisen ja hengellistyneen ”eskatologian” välillä. Olen perustellut suuren kääntein odotuksen sijoittamisen alkuun kirjan johdannossa, ja yleensä arvostelijat ovat ymmärtäneet perusteluni. Eskola sen sijaan vihjaa julkeasti, tosin vain suomalaisille lukijoilleen, että olen tainnut ”valita” eskatologisen Jeesus-kuvan, johon en hänen mielestään ilmeisesti usko, vain voidakseni osoittaa, että Jeesus erehtyi (T 189)!

BRILLIN VIRHEARVIO

Edellä esitettyjen perustavien ongelmien valossa pidän erikoisena, että *Beyond Biblical Theology* on päässyt Brillin julkaisusarjaan. Asia ei ole kunniaksi kustantajalle, vielä vähemmän sarjan evankelikaaliselle toimittajalle. Professori Vernon Robbins, joka kuuluu sarjan toimituskuntaan, on nyt kirjoittanut arvovaltaisessa *Review of Biblical Literature* -lehdessä ilmestyvän kriittisen arvion, jossa toteaa kirjan pahasti ”vialliseksi”.³⁰ Robbinsin mukaan siinä on valaiseviakin jaksoja, mutta kaikkiaan Eskola antaa vääristyneen kuvan sekä minun työstäni että länsimaisesta raamatuntutkimuksesta ylipäänsä.

25 Räisänen 2010, 197.

26 Ks. Räisänen 2010, 213–216, missä esitän pre-eksistenssin ajatuksen juontuvan Jeesuksen merkityksen reflektoinnista. Myöskään sovituskuoelman ajatusta en johda yhteisön kriisistä, vaan näen siinä yrityksen ratkaista ”ristin pahennuksen” ongelma: mt. 166–167.

27 Räisänen 1990, 131–132 ym.

28 Sanon tämän itse esim. Räisänen 2010, 5.

29 Ks. Räisänen 2013, 421–422.

30 Robbins, 2014.

KIRJALLISUUS

ESKOLA, TIMO

- 2011 ”Koraanikritiikin vaikutus historiallisen raamatuntutkimuksen syntyyn”. *Teologinen Aikakauskirja* 116, 21–38.
- 2013a *Beyond Biblical Theology: Sacralized Culturalism in Heikki Räisänen's Hermeneutics*. Biblical Interpretation Series 123. Leiden & Boston: Brill. (”B”)
- 2013b *Tulkinnan kahleissa: Heikki Räisänen rosainen Raamattu*. Helsinki: Perussanoma. (”T”)

ROBBINS, VERNON

- 2014 Arvostelu Timo Eskolan kirjasta *Beyond Biblical Theology*. *Review of Biblical Literature*, 11/2014.

RÄISÄNEN, HEIKKI

- 1971 *Das koranische Jesusbild*. Helsinki: Missiologian ja ekumeniikan seura.
- 1984 *Raamattunäkemyistä etsimässä*. Helsinki: Gaudeamus.
- 1989 *Tuhat ja yksi tulkintaa: Luova näkökulma Raamattuun*. Helsinki: Yliopistopaino.
- 1990 *Beyond New Testament Theology: A Story and a Programme*. London: SCM.
- 1997 ”Uskontotiede ja eksegetiikka: Kommentti Ilkka Pyy-siäisen ja Risto Uron puheenvuoroihin”. *Teologinen Aikakauskirja* 102, 119–125.
- 2005 ”What I Meant and What It Might Mean: An Attempt at Responding”. *Moving Beyond New Testament Theology?* Ed. T. Penner & C. Vander Stichele. Helsinki & Göttingen: Finnish Exegetical Society & Vandenhoeck and Ruprecht, 400–443.
- 2006 *Rosainen Raamattu*. Helsinki: WSOY.
- 2010 *The Rise of Christian Beliefs: The Thought World of Early Christians*. Minneapolis: Fortress.
- 2011 ”Koraanikritiikki ja raamatuntutkimus: Timo Eskolan kirjoituksen johdosta”. *Teologinen Aikakauskirja* 116, 269–272.
- 2013 ”Epilogi: Abstrakti teologia vastaan sosiaaliset realiteetit? Poimintoja metodologisen matkan varrelta”. *Johdatus sosiaalitieteelliseen raamatuntutkimukseen*. Toim. P. Luomanen, Jutta Jokiranta & Outi Lehtipuu. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura, 410–424.
- 2014 *Taistelua ja tulkintaa: Raamatuntutkijan tarina*. Helsinki: Kirjapaja.