

Psalmi, johon Jeesus pukeutuu sisältäpäin

Paul Ricoeurin tulkinta psalmista 22

HARRI MERONEN

PSALMIRUNOSTA JEESUKSEN KUOLINHUUDOKSI

Michelangelo Merisi da Caravaggio (1571–1610) maalasi Kristuksen ristiltäoton (tai Kristuksen haudanlaskemisen) vuosina 1602–1604 Santa Maria di Vallicellan (Chiesa Nuova) kirkkoon Roomassa.¹ Maalaus visualisoi Markuksen ja Matteuksen evankeliumien kärsimyskertomukset ja ’kirjaimellisesti’ psalmin 22 jakeen 16 lauseen: ”Maan tomuun sinä suistat minut kuolemaan.” Kuvasipa maalaus tarkalleen ottaen Kristuksen haudanlaskemisen tai ristiltäoton tai molemmat, voidaan Kristuksen tietystä, paikoitellen sinertävästä ihonväristä päätellä hänen kuolleen korkeintaan pari tuntia sitten. Hänen kuolemansa takia mielensä valon menettäneet valittavat naiset sekä Kristusta kannattelevat miehet ovat juuri kuulleet hänen viimeiset sanansa ristiltä: ”*Elohi, elohi, lema sabaktani?*”² Tämä psalmin 22 valitus on silkkaa tuskaa ja kauhua, jota ilmaisevat myös maalauksen naiset kukin omalla tavallaan. He ovat omin silmin ja korvin nähneet ja kuulleet, kuinka valituksen arkkityyppisenä mallina tähän asti toiminut psalmi tapahtuukin yllättäen konkreettisesti heidän silmiensä edessä. Naiset tarttuvat Jeesuksen sanoissa aktualisoituvan psalmin valitukseen ja päästävät sen välityksellä oman, koko elämänsä romahduttavan surunsa ilmoille. Taaimmaisena oleva Maria Klopaksen vaimo on kohottanut kätensä ylös ja valittaa suu ammollaan, silmät

psykoottisesti harittaen. Hän tuskin lausuu ääneen psalmin sanoja. Maria Magdalena, joka on naisista keskimäinen, on joutunut sitä vastoin jonkinlaiseen sisäänpäin kääntyneeseen katatoniseen hortteeseen ja repii hiuksiaan. Poikkeuksellisesti vanhaksi naiseksi kuvattu Neitsyt Maria taas levittää käsiään vaakatasossa ikään kuin tunnustellen kauhuissaan sitä epätodelliselta tuntuvaa haudattuna olemisen tilaa, jossa hänen poikansa tulee lepäämään. Naisten kauhu ja järkytys on hyvin kouriintuntuvaa.

Myös maalauksen kuollut Kristus, joka on keskivertoa lihaksikkaampi 30-vuotias mies, antaa todelta tuntuvan vaikutelman. Kristuksen kasvoissa herättää huomiota eräs erikoinen seikka: niillä karrehtii hymy! Mitä tässä yhteydessä merkitsee se, että maalaus on sommiteltu, ei laskevaan – kuten olettaisi – vaan nousevaan diagonaaliin.³ Hymynhäivästä johtuen kauhistuneiden naisten järkyttyneet käsien eleet muodostavatkin yllättäen Kristuksen vaakatasosta ylös kohottavan väylän ylistykseen ja ylösnousemukseen. Näin tämä äärimmäisen dramaattista elämää viettäneen Caravaggion maalaus aktualisoi psalmin 22 dramaattisen poeettisen liikkeen valituksesta ylistykseen. Psalmin dramatiikan tulkitsevat säveliksi esimerkiksi J. S. Bach (1685–1750) Matteus- ja Markus-passioissaan⁴ ja Felix Mendelssohn (1809–1847) teoksessaan ”*Mein Gott, warum hast du mich verlassen?*”.

Mistä tässä erityisessä ja voimakkaassa psalmin 22 uudelleen aktualistumisessa on lopulta kyse

ja mihin se perustuu? Filosofi ja hermeneutikko Paul Ricoeur (1913–2005) pyrki vastaamaan kysymykseen myöhäiskauteensa kuuluvassa teoksessa *Penser la Bible* (1998).⁵ Siinä Ricoeur ja eksegeetti André LaCocque analysoivat vuoron perään omissa artikkeleissaan tietyt Vanhan testamentin tekstit. Ricoeur oli myöhäiskaudellaan hyvin kiinnostunut teologisesta hermeneutiikasta ja raamatuntulkinnasta. Hän on herättänyt teologiassa laajan keskustelun, jota on käyty erityisesti Yhdysvalloissa ja Saksassa.⁶ Ricoeurin raamattuhermeneutiikka on esimerkki siitä, mitä erityisesti dogmatiikan ja historialliskriittisen eksegetiikan (tietynlaisten ääripäiden) välisellä tutkimusalueella parhaassa tapauksessa tapahtuu.

Ricoeur tutkii psalmin 22 tulkinnassaan niitä kielellisiä ja *raamatullisia* edellytyksiä, joiden avulla psalmit yleensäkin ja erityisesti psalmi 22 tulevat yhä uudelleen osaksi uusia elämänyhteyksiä.⁷ Hän tutkii psalmirunon kompositiota, sen muotoa kirjallisena taideteoksena, kielellistä (semanttista) ja lingvististä (semioottista) rakennetta, toimintaa, tulkintaa, uudelleentulkintaa ja tietenkin psalmin 22 antropologiaa ja teologiaa merkityksiä.⁸

Ricoeurin tulkinta hyvin erityislaatuisesta psalmista 22 näyttäisi edellyttävän, että se on yksi keskeisistä Vanhan ja Uuden testamentin Raamatun kaanoniksi yhdistävistä tekstuaalisista ja teologisista saumakohtista.⁹ Markuksen evankeliumin 15:34 mukaan itse kristinuskon keskushenkilö Jeesus Kristus käyttää psalmin 22 alkusanoja ”Jumalani, Jumalani, miksi hylkäsit minut” viimeisinä sanoinaan ennen kuolemaansa ristillä.¹⁰

Albert Schweitzerin (1875–1965) tulkinnan mukaan Jeesus ilmaisee viimeisillä sanoillaan pettymyksensä siihen, ettei Jumala välittömästi pelastanut häntä kärsimästä ja kuolemasta ristillä, eikä puuttunut asioiden kulkuun yliluonnollisesti.¹¹ Ricoeurin mukaan Jeesuksen psalmin 22 alkusanojen käyttö on sen kielellisen toiminnan ja käytön esimerkkitapaus. Se ei redusoidu pelkäksi psalmin kirjalliseksi lainaukseksi evankeliumitekstissä, vaan aktivoi koko psalmin eri ulottuvuuksineen toimintaan uudessa merkitys- ja käyttöyhteydessä. Siinä evankeliumien kärsimyskertomusten päähenkilö

aktuaalistaa psalmin kaikki lauseet, jokaisen sanan, koko ilmaisun kulun ja tietenkin sen teologiset ja muut merkityssisällöt. Tällä erityisellä tavalla Kristuksen kärsimys puetaan evankeliumitekstissä koko psalmiin ja samalla kärsivä Kristus ”pukeutuu siihen sisältäpäin.”¹² Tämän perusteella Jeesuksen sanoista voi päätyä aivan toisenlaiseen näkemykseen (jonka esitän artikkelin lopuksi) kuin mitä Schweitzer ehdottaa.

Psalmeissa ei ole kysymys mistään spontaanista uskovan sielun tunneilmaisusta, johon yhdyimme, vaikka niin olisi helppo ajatella.¹³ Se, että psalmit aktualisoituvat niin helposti ja tarkoituksenmukaisesti aina uusiin kielellisiin, kuvallisiin ja musiikillisiin tapahtumiin ja muuhun elämään, perustuu pelkästään psalmien ”poettiseen tekstualisointiin” (textualisation poétique). Tämä saa alkunsa jo niiden lausuttuna rukouksena toteutuvasta kieliaktista eli puhetapahtumasta (kielitapahtumasta),¹⁴ joka on

-
- 1 Nykyään kirkossa on kopio maalauksesta ja alkuperäinen on Vatikaanin Pinacoteca-museossa. Kristus lasketaan maalauksessa ruumiinvoitelukivelle, jolla haudan suu tullaan sulkemaan.
 - 2 Mark. 15:34, vrt. Matt. 27:46.
 - 3 Diagonaali on kuvapinnan vastakkaisten kulmien välillä kulkeva ja sen lävistävä, joko nouseva tai laskeva imaginaarinen liike.
 - 4 Markus-passiosta on säilynyt vain libretto, mutta siihen on rekonstruoitu musiikki tietyn musiikkitieteellisin perustein.
 - 5 PB, 279–304. PB.
 - 6 Ks. esim. Stiver 2001.
 - 7 PB, 283; 286. Katso myös seuraava viite.
 - 8 BH, 68–70. IT, 33. PB, 283; 289–292; 301; 303. FS, 38.
 - 9 Tarkastelen teologisena saumakohtana toimimista laajemmin artikkelin viimeisessä luvussa. Ks. myös DeClaisse-Walford 2005, 140 ja Kselman 1982, 172.
 - 10 Matt. 27:46 on paralleeli tästä.
 - 11 Ricoeur ei viittaa tässä yhteydessä Schweizeriin. Schweitzer 1951, 433. (ensipainos v. 1906). Viite 1. sivulla 433.
 - 12 PB, 279; 300.
 - 13 PB, 284.
 - 14 IT, 11–12. Kielitapahtuma on diskurssi, jossa joku sanoo jostakin jotakin jollekulle tai joillekin (tai myös itselleen) ja joka aktualisoituu aina ajan tässä hetkessä.

muotoiltu ja sommiteltu psalmeissa niiden runo-
muotoiseksi kirjalliseksi teokseksi (*taxis*). Tämä
muotoilu toteutetaan psalmien kirjallisen tyylin,
poeettisen komposition eli kielellisten (semanttis-
ten) ja lingvististen (semioottisten) rakenteiden mu-
kaisesti ja kunkin ilmaistavan asian edellyttämällä
tavalla. Näin saadaan aikaan psalmien erityinen,
vahva ja sitkeä taipumus aktuaalistua osaksi aina
uusia, elävän elämän yhteyksiä.¹⁵

Psalmien ylistyksen ja valituksen kielitapahtu-
man laji on siis rukous. Sanotaan, että viime kädessä
koko ihmisen elämä on autenttiossa kristillisessä
uskossa rukousta. Rukous antaa uskonnolliselle ko-
kemiselle ja kokemukselle sen erilaiset toiminnal-
iset ja tapahtumalliset muodot. Puhuttu (lausuttu
tai luettu) rukous on perustavin ja ensisijainen kie-
litapahtuma, jossa uskonnollinen kokemus ja usko
antautuu sanallisesti ilmaistuksi. Voi jopa olla, että
se on teologian ohella ainoa kielellinen diskurssi,
jossa näin tapahtuu.¹⁶

Ricoeur esittää uskonnollisen kokemuksen
ja uskon eri ilmentymistapojen ja ulottuvuuksien
olevan tunteita (*les sentiments*). Ne ovat ihmisen
asenteita ja suhtautumistapoja (”modaliteetteja”)
Jumalaa kohtaan ja itse asiassa sitä tekemistä ja
toimintaa, jolla olemme suhteessa häneen.¹⁷ Uskon-
nollista kokemusta voidaan pitää sillä tavalla itsensä
perustavana tapahtumana ja ilmiönä, ettei sitä tar-
vitse selittää ja perustella. Se tapahtuu itsessään (*ad
ipsa*), ja voimme tarkastella ja analysoida sen eri
lajeja, muotoja, piirteitä, aspekteja sekä immateriaal-
ista ja materiaalista perustaa.¹⁸ Se kuuluu olemassa-
olon edellyttävään ja perustavaan kategoriaan, eikä
sitä voi palauttaa tai redusoida mihinkään toiseen
asiaan (ei siis myöskään tarkoituksettomuuteen tai
olemattomuuteen).

Näin on ainakin ilmiön uskonnonfenomenologi-
sessa tarkastelussa. Ricoeurin uskonnonfenomeno-
logisen tulkinnan mukaan uskonnollinen kokemus
ilmenee todellisuudessa, kuten muutkin olemassa
olevat asiat. Tällöin fenomenologin tehtävänä on
vain antaa sen, mikä uskonnollisessa kokemuk-
sessa näyttäytyy, tulla nähdyksi sellaisena kuin se
antaa itsensä tulla nähdyksi. Ihmissubjektin reflek-
tio asian näyttäytymiseen on ”nähdyksituleminen”

hänen ymmärryksessään sen merkityksen määrit-
telynä. Tämä koskee kuitenkin vain kaikkia yleisiä
ja tavanomaisia asioita. Uskonnollinen kokemus
poikkeaa niistä laadultaan siten, että siinä ihminen
ei näe (*koe*) ensin yliluonnollista ja jumalallista
Toista, vaan tulee ensin Toisen näkemäksi, jolloin
tämä Toinen (Wholly Other) itse määrittää itsen-
sä ja merkityksensä tässä kokemuksessa suhteessa
sen kokevaan ihmiseen. Uskonnollisessa kokemuk-
sessa on siis käänteinen fenomenologinen rakenne
suhteessa muihin asioihin. Ainakin kristinuskon
ja juutalaisuuden uskonnollisessa kokemuksessa
on juuri tämänlaatuinen selkeä kutsu–vastaus-ra-
kenne. Jumala kutsuu ihmisen ja ihminen vastaa
tähän kutsuun erilaisin affektein ja tuntein, jotka
kuuluvat kaikki rukouksen tapahtumaan. Uskon-
nollista kokemusta ei pidä sekoittaa esimerkiksi
kysymys–vastaus-dialektiikkaan, jonka kaltaises-
ta tasapuolisesta ja vastavuoroisesta toiminnasta
siinä ei ole kyse. Uskonnollisessa kokemuksessa
ihminen on pelkästään Jumalaa kuunteleva olento,
ja sen suunta on aina Jumalasta ihmiseen. Vasta
toissijaisesti ihminen vastaa Jumalan kutsuun sa-
noen hengessään profeettojen lailla: ”Tässä olen,
palvelijasi *kuulee*.”¹⁹

Rukous poikkeaa olennaisesti Raamatun kai-
kista muista diskursseista (kuten psalmien ruko-
us), koska vain siinä uskonsisällöt ja kokemukset
ilmaistaan ja osoitetaan puheessa Jumalalle *sinänä*.
Tällöin Jumalalle puhutaan ja häntä puhutellaan.
Uskonnollinen kokemus on uskonnollisen elämän
perusmuoto, joka tulee sanallistetuksi (puheeksi,
kirjoittamisprosessiin ja lopulta tekstiksi) kaikki-
ne erilaisine suhtautumistapoineen ja tunteineen
Jumalaa kohtaan juuri rukouksessa.²⁰

Psalmi 22 on typologialtaan valituspsalmi ja
tarkemmin määritellen yksilön valituslaulu.²¹ Se
ilmaisee, lähes Jumalaa syyttäen, yhden hirveim-
mistä ja äärimmäisistä uskonnollisista tunteista ja
kokemuksista: tuskan ja murheen Jumalan hylkää-
mäksi tulemisesta, josta käytetään termiä *Urleiden*
der Gottesverlassenheit. Psalmi on Jumalaa avuk-
si pyytävää ja huutavaa valitusta (*Klage*); valitus
toimii pyyntörukouksena. Psalmiin Jumalaa avuksi
huutava valitusrukous saa kysyvän *miksi*-luonteensa

vuoksi lähes Jumalaa syyttävän (Anklage) merkityksen, mikä vie psalmin paradoksaalisen ilmaisuuden äärimmilleen. Vielä oudompaa on, että alun pyyntövalitusrukous ja ”lähes syytös”-mielialasta edetään vähitellen ylistykseen, joka huipentuu psalmin lopussa.²² Psalmi on niin paradoksaalinen, että sen lopussa oleva ylistys on kiedottu alussa olevaan valitukseen ja päinvastoin. Toisin sanoen psalmi on riipivistä alkusanoistaan alkaen sekä ylistystä että valitusta.²³

Tähän psalmin mestarilliseen kompositioon kuuluu myös äkillinen ja varsinaista perustelua vaille jäävä konkreettinen tekstuaalinen käänne valituksesta ylistykseen. Tekstikriittisessä tutkimuksessa käänteen on ajateltu merkitsevän sitä, että psalmi on yhdistelmä kahdesta alun perin erillisestä ylistys- ja valituspsalmista. Samuel Terrienin huomiot psalmin säkeistorakenteen rikkoutumattomasta symmetrisestä metrisestä johdonmukaisuudesta tukevat kuitenkin sitä, että psalmi on muotoiltu autenttisesti omana yhtenä kokonaisuutenaan.²⁴ Ricoeur painottaa, ettei käännettä tule palauttaa vain psalmin kielen rakenteelliseksi (lingvistis-strukturaaliseksi) ilmiöksi, koska juuri sillä ilmaistaan aivan tietty hengellinen ja teologinen merkityssisältö.²⁵

Psalmin yhä kohoava toiveikkaus saa lopulta koko maailman ja jopa edesmenneet sukupolvet katavats eskatologiset mittasuhteet. Tämä tapahtuu siitä huolimatta, ettei psalmin muotoilleiden muinaisheprealaisten usko tunne minkäänlaista eksplisiittistä ajatusta kuolemanjälkeisestä elämästä. Implisiittinen viittaus kuolleiden ylösnousemukseen (kuten psalmin loppuosan kaikki muukin eskatologia) on kirjoitettu psalmiin myöhemmin, kun käsityksiä kuolleiden ylösnousemuksesta alkoi ilmetä. Eskatologia ei ole Ricoeurin mukaan kuitenkaan mitään väkinäistä ja psalmin poeettiseen kulkuaan kuulumatonta tai sen toiminnalle epäoikeutta tekevää lisäystä. Päinvastoin se on luonteavaa ja johdonmukaista seurausta psalmin äärimmäisyyksiin menevästä (agonistique) luonteesta, paradoksaalisuudesta ja hyperbolisesta käänneestä ylistykseen.²⁶

PSALMIN POETIIKKA JA SEN RAKENNE

Psalmin tulkinnan metodologia ja tarkoitus

Ricoeur ei käytä psalmin 22 tulkinnassaan yhtä metodia, vaan eri tutkimusaloista ja niiden teorioista ja metodologioista muodostuvaa menetelmien verkostoa. Hän määrittelee ensisijaiseksi metodikseen kirjallisuusanalyysin, jota hän kutsuu myös tekstuaaliseksi analyysiksi.²⁷ Sitä ei kuitenkaan

-
- 15 Aristoteleen *taxis*-käsitteen käytöstä Ricoeurilla ks. BH, 68–70. PB, 279: 283–284. IT, 11; 12; 19–20. PHTH, 18.
 - 16 PB, 280. Uskonnollinen kokemus on Ricoeurille tässä yhteydessä samansisältöinen kuin tietyt erittäin tunnetut määritelmät kristillisestä uskosta: ks. seuraava viite. James 1999, 507. Sabatier 1897, 24.
 - 17 PB, 280. ELDR, 15–16. Uskonnollisia tunteita ovat tunnetut absoluuttinen riippuvuus (Schleiermacher), perimmäinen huoli (ultimate concern, Tillich), varaukseton luottamus aivan kaikesta mahdollisesta huolimatta (Barth, Bultmann) ja tunne kuulumisesta lahjaekonomian piiriin jossa vallitsee yhtäläisyyden logiikan sijaan ylitsevuotavuuden logiikka (Ricoeur). PB, 280. ”Mais ces *sentiments* resteraient informes s’ils n’étaient articulés dans le langage —.” Kursivointi minun. FS, 43. Ricoeur tarkastelee being-in-the-world-ulottuvuutta poeettisen tekstin modaliteettina. FS, 222–223. Ricoeur käsittelee tunteita modaliteetteina.
 - 18 William James (1842–1910) tarkastelee teoksessaan *The Varieties of Religious Experience* (1902) uskonnollisen kokemuksen eri lajeja ensi kertaa uskontopsykologisesti. Uskonnollisen kokemuksen neurobiologiaa tarkastelevat d’Aquila ja Newberg 1999, 103.
 - 19 ELDR, 15–17; 20–21. FS, 42. BH, 108; 112; 114. Westphal 2008, 109; 118. Meronen 2008, 66–67. Ks. ed. ja viitteet 16 ja 17.
 - 20 PB, 280.
 - 21 PB, 281–282.
 - 22 PB, 281–283; 287; 289.
 - 23 PB, 289. Davis 1992, 96. Davis pitää psalmin sisältönä sitä, että Jumalaa ylistetään ja häntä on ylistettävä kaikkein äärimmäisimmissäkin tilanteissa, ja siis myös silloinkin kun koetaan että hän on hylännyt ihmisen kokonaan.
 - 24 Terrien 2003, 228–235. Kraus 1961. Kraus tarkastelee psalmin 22 runomittaopillista rakennetta.
 - 25 PB, 286.
 - 26 PB, 290–291; 304. PB, 291. Psalmin 22 kuolleiden ”rekrytoiminen” eskatologisen ilon viettoon ei toimi dogmaattisena opetuksena kuolleiden kohtalosta.
 - 27 PB, 283; 285.

pidä sekoittaa historiallis-kriittisen eksegetiikan käyttämään kirjallisuus- ja tekstikritiikkiin, vaikka näilläkin on oma osuutensa Ricoeurin psalmin luennessa. Ricoeurin tutkimus on luonteeltaan strukturaalista, ei kuitenkaan semioottisen lingvistiikan ja historiallis-kriittisen eksegetiikan tarkoittamalla tavalla, vaan psalmin poeettisen toiminnan, muodon ja komposition analyysinä. Esimerkiksi eksegeetti Ellen F. Davis sanoo kirjallisuusanalyysin käyttävän sekä muotokritiikin että retoriikkakritiikin metodeja. Hyvä poeettinen tulkinta rakentuu hänen mukaansa ”historiallisesti tiedostavan kirjallisuusanalyysin tarkkuudelle”.²⁸

Ricoeur pyrkii selvittämään, onko psalmilla jokin ylihistoriallinen ja ajaton (überzeitlich) muuttumaton perusmuoto, merkitys tai muu asia ja olemus, jonka avulla psalmi voidaan irrottaa ja erottaa syntynsä Sitz im Leben -tilanteesta sekä kanonisesta yhteydestään (”dekontekstualisoida”) ja sijoittaa aina uusiin kielellisiin ja muihin elämänyhteyksiin (”rekontekstualisoida”). Tämän selvittämistä Ricoeur täydentää erityisesti eksegetiikan historiallis-kriittisellä muotokritiikillä. Selvittämällä psalmin muotoilun ja tekstuaalisen tuottamisen historiallisen kontekstin muotokritiikki auttaa määrittämään ne tekijät, jotka saavat aikaan psalmin erikoisen ”dekontekstualisaatio-rekontekstualisaatio”-ilmiön.²⁹

Luonnollisesti Ricoeur hyödyntää psalmin tulkinnassaan myös metaforan teoriaansa. Hän ei kuitenkaan tulkitse psalmin lukuisia pieniä ja erillisiä metaforia, vaan analysoi tiettyjä koko psalmin tekstin tasolla tapahtuvia laajoja metaforisointiprosesseja.³⁰

Tunne-energiasta kirjoitetuksi teokseksi

Psalmi ovat aina jollakin tavalla alkuperältään suullisia diskursseja. Etenkin psalmin 22 kohdalla voi ajatella, että joku on ensin kokenut (tai jotkut ovat kokeneet) äärimmäisen pakahduttavia kärsimyksen, hädän ja hylätyksi tulemisen tunteita. Nämä ovat ilmenneet huudahdusten, huokailujen ja itkun muodossa. Tämän jälkeen tunteet on ollut pakko ilmaista myös puheessa, ja puhe on puolestaan muotoiltu

tarkemmin heprealaisen uskonnollisen ja kanonisen ”runousopin” mukaiseksi ja kirjoitettu tekstin muotoon. Olemme kielifilosofisen peruskysymyksen äärellä: miten psalmin kirjoitetun runon kieli ilmaisee tunnetta ja kokemusta, joka on perusolemukseltaan immateriaalista ja eksistenttistä tunne-energiaa ja ihmismielen emotionaalista, ”esisemanttista” voimaa?³¹ Mikään spontaani ja autenttinen muinais-heprealaisen uskonnollisen sielun tunnekokemus ei ilmenny välittömästi ja suoraan psalmeista niiden lukijalle tai kuulijalle. Psalmin muotoilusta voidaan kuitenkin erottaa se hämmästyttävä seikka, että psalmilaulajan välitön tunneilmaus on pyritty kiinnittämään psalmin kieleen. Tällainen tunneilmaus on tehty tietynlaiseksi kärsimisen ilmaisun malliesimerkiksi ja tyyppitapaukseksi.³²

Ensin on siis tunne, joka pakottautuu puheeseen ja tulee sanotuksi puheessa. Sitten puhe kirjoitetaan tekstiksi eli ”tekstualisoidaan” poeettisesti. ”Tekstuaalistaminen” tapahtuu heprealaisen kanonisen uskonnollisen runokirjallisuuden kirjoittamistapojen ja poeettisen teoksen muotoilu- ja tuottamismenetelmiä noudattaen.³³ Psalmi on riimitetty ja rytmitetty tarkasti psalmirunouden kirjallisen muodon ja sen kompositiosääntöjen mukaan. Psalmi on muotoiltu, redactoitu ja hiottu yksittäisten teoskokonaisuksiensa tasolla, osana psalmtaria ja koko Vanhan testamentin kaanonin.³⁴ Vain näiden psalmirunojen tuottamiseen sekä pyhän tekstin ja kaanonin kompositioon liittyvien menetelmien ja ominaisuuksien ansiosta psalmi ovat kulkeneet läpi vuosikymmenten osaksi nykypäivän rukous- ja jumalanpalveluselämäämme.³⁵

Yksilöllisen ja yleisen metaforisaatio psalmin valituksessa

Ricoeur erottaa psalmin 22 valituksen poetisoinnissa kaksi tiettyä menetelmää, jotka saavat aikaan psalmin aiemmin mainitun ”dekontekstualisaatio-rekontekstualisaatio”-prosessin. Ensimmäinen menetelmä koskee psalmin predikatiivista toimintaa ja subjekteja, sekä eksplisiittisesti näitä tarkoitavien sanojen valikointia. Ensimmäisen menetelmän avulla psalmista poistetaan tiettyjä kärsimyksen lajeja sekä niiden syitä yksilöivät piirteet ja viitteet.

Psalmin antamien merkkien perusteella ei ole varmuutta, kärsiikö valittaja jostakin sairaudesta vai onko hän juuri kuolemassa tai kuka tarkalleen ottaen häntä vainoa. Nämä merkit ja viitteet on ikään kuin vaimennettu samalla tapaa kuin yksittäiset sävelet ja äänet sammutetaan sinfoniaorkesterin kokonaisuinnissa teoksen ilmaisun niin vaatiessa. Samalla tavoin analogisesti myös kuvanveistäjä pyyhkii santapaperilla turhat ja liiat yksityiskohdat pois puuveistoksestaan. Näin tulkinnalle jää enemmän tilaa ja mahdollisuuksia. Antamalla kuitenkin riittävästi viitteitä juuri tietynlaisen kärsimyksen suuntaan psalmin valitus saadaan pidettyä yksittäisen yksilön kokemusta merkitsevänä (Sinn). Hämärtämällä taas tarkka ilmaisu siitä, mistä kärsimyksessä on eksaktisti kyse, psalmin valitus toimii kaiken kattavana ja universaalina kärsimyksen ilmaisun tyyppiesimerkkinä. Se kielellinen funktio, joka saa nämä molemmat aikaan, on aivan sama ”tarkoituksellinen epätarkkuus” – ikään kuin kielellinen santapaperi. Sen avulla psalmi välittää hämmästyttävällä tavalla sekä yksilöllistä että universaalialia kärsimystä.³⁶ Tämän merkityksen tulkinta lähtee liikkeelle kuitenkin yksityisestä kärsimyksestä ja laajentuu universaalialia kärsimystä tarkoittavaan suuntaan. Juuri tällainen kaksijakoinen merkityshorisontti mahdollistaa sen, että eri aikakausien ihmiset voivat käyttää psalmia omien yksilöllisten valitustensa ilmaisun välineenä.³⁷ He huomaavat, että ”tässä on niin paljon *samaa* kuin omassa kokemuksessani ja silti niin paljon *tilaa*, että tämä sopii ilmaisemaan myös minun valitukseni ja sen aiheet, jotka nyt sijoitan tähän psalmiin.” Tähän viittaavat myös ilmaisut ”rukoulin hartaasti psalmin sanoilla” tai ”psalmin sanoja lainaten” tai ”psalmin sanoja seuraten”.

Toinen yksilöllistämisen ja yleistämisen välillä tapahtuva poeettinen prosessi, joka liittyy edellä esitettyyn, toimii psalmin valittajan ja muiden toimijoiden (subjektien) ”yksilöityvyydessä”. Psalmin poeettinen toiminta lakkauttaa ilmaisujen kuten ”minä”, ”sinä” ja ”te” deiktisen toiminnan viitata juuri tiettyihin yksilöihin. Tässä on olennaisinta, ettei psalmin ”minä” toimi siten, että se viittaisi juuri tiettyyn yhteen yksilöitävissä olevaan henkilöön. Psalmin poeettinen kieli on erikoisimmassa

ja tehokkaimmassa toiminnassaan juuri muuntaessaan psalmin ”minän” tyhjäksi poeettiseksi paikaksi. Tällöin kuka tahansa lukija ja kuulija pystyy asuttamaan ja ottamaan psalmin haltuunsa ja sanomaan sen kautta: ”Jumalani, Jumalani” (*minun Jumalani*).³⁸

Myös Hans-Joachim Krausin mukaan psalmin valitus toimii pohjimmiltaan arkkityyppisesti, vaikka hän pitää sen kärsimysten kuvauksia myös reaalisesti kärsimyksiä tarkoittavina. Hänen mukaansa psalmia ovat muotoilleet hyvin monet henkilöt hyvin pitkän ajan kuluessa. Lopulta liturginen laulaja on esittänyt psalmin suurissa juhla jumalanpalveluksissa uhriaterian yhteydessä. Uhriaterialle on kutsuttu kaikki, myös kansan köyhimmät, jotka mainitaan psalmin jakeessa 27.³⁹ Ricoeur toteaa oman tekstianalyysinsä ja historiallis-kriittisen metodin ristiriitaiselta vaikuttavasta suhteesta psalmin tulkinnassa seuraavasti:

-
- 28 IT, 11. PB, 283–284. Davis 1992, 94. Esim.: ”A reading of Psalm 22 illustrates how a poetic approach may build upon the precision gained through historically informed literary analysis (using the methods of form criticism and rhetorical criticism) —”
- 29 PB, 283–286; 303.
- 30 Psalmin lause- ja sanatasolla toimivia metaforia tarkastelee yksityiskohtaisemmin mm. John S. Kselman 1982, 183–193.
- 31 PB, 284. IT, 63–65. Ricoeur puhuu symbolitason ei-semanttisesta kokemuksesta ja voimasta ja näiden yhteydestä metaforaan ja metaforaverkostoihin.
- 32 PB, 284. IT, 19; 90. Ricoeur puhuu Sinn-käsitteestä.
- 33 PB, 283–284.
- 34 Terrien 2003, 228–235. Kraus 1961, 176. PB, 296–299. Esim. juuri psalmi 22:n *theologoumenon* on tiukasti sidoksissa Vanhan testamentin historian teologiaan.
- 35 PB, 279; 284.
- 36 PB, 283–285. PB, 284. Vikström 2001, 250.
- 37 PB, 284–285. Vikström 2001, 250.
- 38 PB, 285. Vikström 2001, 250.
- 39 Kraus 1988, 293–294. Kraus 1961, 177. Psalmin syntyajan kohtaa ei Krausin mukaan voi määrittää. Terrien 2003, 235. Terrien määrittää sen jostakin syystä vuosille 609–587. Vrt. viitteet 75–78 ja PB, 294.

Tässä on paikka palata aiempaan metodiseen huomioomme: siinä määrin missä historiallis-kriittinen metodi antaa joskus mahdollisuuden tunnistaa psalmin oletetun puhujan aseman, tekstuaalinen analyysi voi omalta osaltaan selittää poeettista tyhjää aukkoapaikkaa, joka antaa valittajan kärsimyksille tyyppisesimerkin luonteen.⁴⁰

Kärsimyksen tyyppisesimerkinä toimiminen on psalmille olennaisinta. Ricoeur viittaa psalmin puhujan asemalla teoriaan, jonka mukaan kuningas olisi esittänyt jumalanpalvelustilanteessa psalmilla kultillisen menehtymis- ja selviämisdraaman Jumalan poikana.⁴¹ Tämä psalmin Sitz im Leben-tilanteen selvittäminen auttaa määrittämään, miten se toimii aina uuden tulkitsijansa valituksen kielellisenä välineenä ja tyyppisesimerkinä juuri tietyin muotoutumisprosessinsa, käyttäjäkuntansa (yleisönsä) ja jopa liturgisen laulajansa psalmiin luoman toiminnan mukaisesti.

Kun psalmin ilmaisema yksilöllinen kärsimys ”hiotaan” edellä esitettyllä tavalla myös yleispäteväksi tyyppisesimerkiksi, se saatetaan kaikkein äärimmäisimpään mahdolliseen muotoonsa ilmaisulla ”Jumalan hylkäämä”. Tälle radikaalille kärsimykselle ei ole olemassa mitään vertailukohtaa. Siitä on turha etsiä mitään kliinisiä ja diagnostisia lääketieteellisiä oirekuvauksia. Kaiken lisäksi se on Jumalan aiheuttamaa. Kärsimyksen joutuu kokemaan ja tuntemaan salatuimmassa ja varjelluimmassa yksityisyydessään vain sellainen ihminen, joka kärsii Jumalan edessä Jumalan itsensä haavoittamana. Se on psalmin keskeistä theologoumenon-sisältöä.⁴² Tällaisesta kärsimyksestä piirtyy väistämättä mieleen kuva ihmisestä, joka on täydellisesti luottanut rinnallaan kulkevaan turvalliseen Jumalaan, mutta kokeekin tulevaisuuden aivan äkkiarvaamatta Jumalan lyömäksi ja satuttamaksi. Jumalan poissaolo ja vaikeneminen ovat verrattavissa siihen, että hän vahingoittaisi tarkoituksella ihmistä. Miksi psalmi ilmaisee tällaista? Selitys löytyy psalmin theologoumenon-merkityksen tulkinnasta suhteessa muuhun Vanhan testamentin teologiaan.

Yksi yksilöllistämisen-yleistämisen prosessin ja kärsimyksen radikaalistamisen tärkeä toiminto tapahtuu psalmin tarkkaan harkitussa metaforien

yhteistoiminnassa. Siinä metaforat poistavat juuri tietyt kärsimyksen tapoja merkitsevät piirteet ja viitteet, mutta antavat samalla kärsimykselle rajua sairauskohtausta muistuttavan (paroxystique) luonteen. Tässä psalmirunoilija käyttää lauseen tasolla ja suhteessa toisiinsa toimivia hengellisen julmuuden raakuutta ilmaisevia metaforia kuten ”sonnien laumat piirittävät minua”, ”kuin karjuvat leijonat, kita ammoltaan”, ”raatelevat pedot”, ”kurkkuni on kuiva kuin ruukunsiru”, ”kaikki ruumiini luut näkyvät” ja silti ympäröivät raakalaismaiset ihmiset ”katsovat minuun ilkkuen”, vieläpä ”puvustani arpaa heittäen” ja niin edelleen. Näiden metaforien yhteismerkityksillä⁴³ psalmi ilmaisee sen, esimerkiksi viruksen aiheuttamaa akuuttia kuumesairautta analogisesti muistuttavan hengellisen kärsimisen ”ärhäkän” luonteen, joka Jumalan hylkäämäksi tulemisen kokemuksella on.⁴⁴

Lisäksi edellä esitetty yksilöllistämisen- ja yleistämisen prosessi koskee psalmin metaforia ”viholliset” ja ”köyhät”. Eksegeetikassa halutaan täysin perustellusti selvittää, keitä olivat ne köyhät ja viholliset, joihin psalmi historiallisesti ja faktisesti viittaa. Tämän tavoitteen suhteen psalmin metaforisaatio muokkaa ”köyhien” ja ”vihollisten” identiteettiä tarkoittavan merkityksen kuitenkin aivan vastakkaiseen suuntaan.⁴⁵ Psalmi antaa niille enemmän universaaleja arkkityyppejä kuin konkreettisia historiallisia ihmisryhmiä tarkoittavan merkityksen.

Täysin yllättävä ja perustelematon valituksen kääntyminen ylistykseksi

Edellä esitetty yksityisestä yleiseen laajentuva merkityksen muodostuminen tapahtuu yksittäisten sanojen tasolla. Sen sijaan toinen psalmin ”dekontekstualisaatio–rekontekstualisaatio”-ilmiön aikaansaava poeettisen muotoilun väline toimii koko teoksen sommittelussa.⁴⁶ Se kulminoituu täysin vaille selitystä ja perusteita jäävänä ja yllättävänä käänteinä valituksesta ylistykseksi. Nämä yhdistää toisiinsa ja samalla erottaa toisistaan jakeiden 20–22 valitusta negaation muodossa epäsuorasti pidentävä ja jatkava rukousosuus. Tällä käänteellä on hyvin tärkeä spirituaalinen merkitys ja teologinen funktio.⁴⁷

Jotkut eksegeetit esittävät, että jakeen 22 viimeinen ilmaisu ”עָרַבְתָּ לִּי כְּבָשׂוֹתִי”⁴⁸ ”sinä olet vastannut/vastasit minulle” tai vapaammin kääntäen ”sinä olet kuullut minua” on vastaus oraakkelilauseeseen ”älä pelkää, sillä minä olen sinun kanssasi”. Nämä kaksi lausetta olisi lausuttu psalmin alkuperäisessä kultillisessa ja suullisessa käyttöyhteydessä, josta on jäljellä pelkästään viitteenä tämä ilmaus. Toisin sanoen ilmaisusta ”עָרַבְתָּ לִּי” ilmenee ainoastaan oraakkelilauseen jättäminen pois psalmista eli sen *puuttuminen* siitä ja siten vain sille kuviteltavissa oleva tyhjä paikka. Joka tapauksessa ilmaus on saumakohta valituksen ja ylistyksen välillä. Se on voitu myös lisätä psalmiin melko myöhään.⁴⁹ Ilmausta ei olekaan käännetty vuoden 1992 kirkkoraamattuun, ja psalmin dramaattinen käänne valituksesta ylistykseen jakeiden 22 ja 23 välissä toimii suomenkielessä ilman ilmaisun ”עָרַבְתָּ לִּי” kääntämistä paremmin kuin sen kanssa. Tällöin tyhjän käänteen poeettisen ”aukopaikan” (*l’écart poétique*), mistä Ricoeur puhuu tulkinnassaan, erottaminen on varsin selvää.

Kirjallisuusanalyysi pystyy ottamaan huomioon pelkästään sen, mitä psalmissa on ”intratekstuaalisesti” eli tässä ja nyt olevana, konkreettisena tekstinä. Se ei tutki oletettua psalmitekstin ulkopuolista historiallista tapahtumaa, jossa psalmista puuttuva oletettu suullinen oraakkelilause olisi papin tai muun kulttia toimittavan henkilön toimesta lausuttu.⁵⁰ Ricoeur asettaa kuitenkin edellä esitetyn historiallis-kriittisen tutkimushypoteesin ja oman kirjallisuusanalyttisen metodinsa tukemaan toisiaan psalmin äkillisen käänteen ymmärtämisessä. Koska eksegetiikka pystyy osoittamaan, että psalmista selvästi puuttuu oraakkelilause, lauseella on oltava jokin tietty tarkoitus psalmin tekstin kannalta. Oraakkelilauseen puuttuminen liittyy tällöin edellä mainittuun poetisoinnin yksilöllistämisen ja yleistämisen menetelmään, jolla psalmista poistetaan juuri tiettyjä kärsimyksen lajeja ja niiden syitä yksilöivät piirteet ja viitteet, ja jolla psalmin kärsijän *minästä* tehdään tyhjä poeettinen paikka, jonka pystyy ottamaan haltuunsa ja asuttamaan kuka tahansa niin haluava.⁵¹ Kun oraakkelilause ei ole sanomassa ”älä pelkää, minä olen sinun kanssasi” kenen tahansa (kuten myös sellaisen joka kokee

ettei Jumala ole hänen kanssaan) on mahdollista muuntaa oma valituksensa ylistykseksi psalmin käänteen ohjatessa ja tukiessa tällaista radikaalia mielen muutosta. Näin psalmi ei toimi vain ”kielensisäisesti” (*intratextuel*), vaan myös suhteessa lukijan kokemustodellisuuteen.

Äkillinen käänne ylistykseen ja sen toiminta eivät ole muusta psalmista riippumattomia, vaan niitä ennakoidaan ja niihin johdatetaan psalmin alkupuolen valituksen ilmaisun paradoksisella ja taitavasti hyperbolialla käyttävällä liioittelevalla

-
- 40 PB, 285. ”C’est est le lieu de revenir à notre remarque précédente de méthode: c’est dans la mesure même où la méthode historico-critique permet parfois d’identifier la qualité du locuteur présumé de plainte que l’analyse textuelle peut à son tour rendre compte de l’*écart poétique* qui confère une sorte d’exemplarité aux souffrances du suppliant” (käännös minun).
- 41 Kraus 1961, 177. DeClaissé-Walford 2005, 142–143. Kuollemeren käärejen tutkimuksen perusteella DeClaissé-Walford pitää mahdollisena sitä, että psalmia olisi todellakin esittänyt muinaisen Israelin kuningas jumalanpalveluksen liturgiassa.
- 42 PB, 285–286; 291. Theologoumenon on uskon asia, joka ei vaikuta teologisten oppien sisältöön, mutta ei ole myöskään niiden kanssa ristiriidassa.
- 43 IT, 50. Metaforan merkitys tulkitaan (metaforisen) lauseen ja sen sanojen kirjaimellisen ja uuden semanttisesti innovatiivisen merkityksen välillä. Metafora on merkityksen laajentumaa ja luomista.
- 44 PB, 286. Tässä yhteydessä Ricoeur käyttää mielenkiintoisella tavalla lääketieteellistä termiä *paroxystique* (”sairauskohtauksellinen”).
- 45 PB, 286.
- 46 PB, 286.
- 47 PB, 286; 288.
- 48 Qal.perf.sg.2 + obj.suff.sg.1.
- 49 Voisi esimerkiksi ajatella, että ilmaisu on lisätty psalmiin samalla kun sen loppuosa eli jakeet 28–31 on kirjoitettu. Joka tapauksessa Septuagintan lähdetekstissä oli ilmeisesti kirjoitusasultaan samantapainen ilmaus kuin ”עָרַבְתָּ לִּי” koska se on käännetty *τὴν ταπεινώσιν μου* (Symmakhos kääntää ilmauksen *τὴν κάκωσιν μου*). PB, 286–287.
- 50 Katso kultillisesta käyttöyhteydestä esim. Westermann 1968, 54; 1977, 54.
- 51 PB, 287.

”dramaturgisella” muotoilulla. Siinä valitus on jo lähes eksplisiittistä syytöstä, mutta pysyy samalla myös Jumalaa avuksi huutavan rukouksen puitteissa. Valituksen hyperbolisen ja paradoksisen muotoilun alku ja samalla huippukohta on psalmin toisen jakeen ”miksi”-ilmauksessa.⁵²

Murhe ja suru Jumalan hylkäämäksi tulemisesta osoitetaan ja kerrotaan Jumalalle kysyvän puhutellun muodossa (”adresse questionnante”) kysymällä viiltävän tuskaisesti ”miksi”.⁵³ Kysymys jää ikään kuin kaiuttamaan merkitystään mielissämme. Sen varassa toimivat myös kahden sitä seuraavan muisteluepisodin poeettiset vaikutukset. Ensin jakeissa 4–6 muistellaan perimätiedon mukaan Jumalan Israelin kansan esi-isille tekemiä pelastavia tekoja. Jakeiden 10–12 muisteluepisodissa psalmirunoilija⁵⁴ kuvailee nostalgisesti, kuinka hänen äitinsä osoitti rakkautta ja huolenpitoa häntä kohtaan ja jossa hän kokee myös Jumalan huolenpidon ja olleensa siten alusta asti Jumalan varassa. Tässä psalmirunoilija käyttää Jumalan toiminnasta muun muassa vaikuttavaa kätilömetaforaa.⁵⁵ Muistelussaan psalmirunoilija asettaa kaksinkertaiseen rinnastussuhteeseen ensinnäkin pelastuksen ja luomisen ja samalla koko kansan luomisen ja kurjan yksittäisen ihmisyyksilön luomisen. Tämä saa aikaan kaksi polaarista ja toisilleen vastakkaista poeettista seurausta. Vahvin näistä on se, että karmea hengellinen kärsiminen vaikuttaa entistäkin rajummalta ja piinallisemmalta, kun se kontrastoituu menneisyyden hengellisen hyvän kanssa.⁵⁶ Toiseksi sillä ilmaistaan, että luottamus Jumalaan voi palautua, jolloin siihen ei tarvita sen kummempaa kuin ihan vain jatkaa siitä, miten asiat hänen kanssaan aiemmin olivat.⁵⁷

Psalmin kaksinapaisuus ja loppuosan ylistys

Negaationa ilmaistu pyyntörukous jakeissa 20–22 liittyy toisiinsa valituksen ja ylistyksen temaattiset ääripäät. Sanomalla ”älä” se jatkaa ja pitkittää psalmin alkuosan valitusta. Samalla avun tahtominen Jumalalta, joka on pyyntörukouksen aikaansaava affektiivinen tekijä (sous-tendant) suuntaa ja ohjaa rukouksen ja samalla koko psalmin poeettisen kulun kohti luottamuksen palautumista Jumalaan.⁵⁸

Psalmirunoilija muotoilee ylistyksestä hyvin erikoisella tavalla implisiittistä, ja se on tarkalleen ottaen juhlallista lupausta ylistyksestä (Lobgelübde, vow of praise). Hän väistää täysin eksplisiittiseksi ymmärrettävän tässä ja nyt tapahtuvan ylistyksen erilaisilla kieliopillisilla yksityiskohdilla ja sanataison merkityksillä. Tällä tavalla hän esittää käskyn ja kehotuksen ylistykseen sekä itselleen että seurakuntayhteisölleen psalmin imaginatiivisessa nykyyhtäessä. Tämä käskeminen ja kehottaminen toimii välittömässä ja suorassa merkityssuhteessa siihen, että ylistys on ”tulevaisuuden vakaana intentiona”.⁵⁹ Tästä voi hahmottaa myös profeettallisen (tulevaisuudesta kertovan) ilmaisuuden ja merkityksen.

Suurta poeettista taitoa ilmentäen psalmirunoilija kykenee yllättämään käänteellä ylistykseen ja tästä huolimatta kehittämään ylistyksen tarkkaan harkituksi psalmin poeettisen liikkeen ja etenemisen lopputulokseksi. Lisäksi valitus ja ylistys limittyvät toisiinsa niin taidokkaasti, että ylistys antaa viitteen itsestään jo aivan psalmin alun valituksessa. Valitus vuorostaan jatkaa toimintaansa tehokkaasti vaimennettuna, mutta ei ihan täydellisesti tukahdutettuna ylistyksen loppuun asti. Asettaessaan kaksinapaiseen (”kaksipolaariseen”) vuorovaikutukseen nämä kaksi toistensa suhteen äärimmäistä tunnetta, psalmirunoilija saa ilmaistuksi juuri tietyn riipaisevan kokemuksen. Hän nimittäin kamppailee näiden kahden tunteen välisessä repivässä ristiriidassa, ja ilmaisee siten myös sen eksistentiaalisen tosiasian, että elämme elämämme itse asiassa näiden kahden ääritunteen välisen astevaihtelun puitteissa.⁶⁰

Psalmin kaikki muukin ilmaisu mukailee ylistyksen ja valituksen liioittelevaa eli hyperbolista yhteistoimintaa. Hyperbolia toimii psalmin ”minä”, ”sinä” ja ”te” ilmaisujen deiktisen toiminnan lakkauttamisessa ja häivyttämisessä, sekä kärsimistä ja kuoleman kipuja kuvaavien äärimäisten ilmausten metaforisoinnissa. Tämä kaikki tuskan ja kärsimisen hyperbolinen ilmaisutyyli sopii verrannollisesti täysin yhteen Jumalan hylkäämäksi tulemisen äärikokemuksen kanssa, joka kokoaa kaikki psalmin erilliset hyperboliset ilmaukset kysymään yhdessä theologoumenonina, mikä on äärimmäisen hengellisen kärsimyksen Jumalasta johtuva merki-

tys, tarkoitus ja syy. Tämän kysyminen on psalmin eksplisiittinen teologinen merkitys.⁶¹

Myös kaikki hyvä ja myönteinen ilmaistaan psalmin loppuosassa hyperbolisesti. Niinpä psalmin ’köyhien’ metaforisesta vastaparista eli ’vihollisista’ tulee psalmin lopussa heidän ystäviään ja tovereitaan.⁶² Lisäksi jakeiden 8–9 ja 17–18 ivan ja pilkkaamisen kohtuuttomuutta vastaa sen polaaraisena vastaparina tyydyttyneisyyden ja yltäkylläisyyden ylenpalttisuus jakeessa 27. Tämäkään ei riitä psalmirunoilijalle. Hän ulottaa hyperboliansa aina eskatologisiin mittasuhteisiin asti, jolloin se on samalla sekä kaikki maantieteelliset ja kansalliset rajat ylittävää että ajatonta eli loppumatonta. Tätä eskatologisen riemun universaalisuutta psalmirunoilija korostaa sillä, että myös kuolleet ovat ylistyksessä mukana.⁶³ Ricoeur painottaa, ettei psalmin todennäköisesti varsin myöhäinen eskatologisointi tee sen poeettiselle kululle minkäänlaista vääryyttä tai vahinkoa, koska sen aiheuttavat psalmin loppuosan lisät toimivat ”suorana” jatkeena psalmin hyperbolisesta käänteestä ylistykseen. Sitä paitsi vain se hengellinen ja ylin mahdollinen ilo, johon on koottu kaikki kansat kaikilta maailman kolkilta ja josta kuolleetakaan ei ole suljettu ulkopuolelle, voi vastata psalmin rukoilijan Urleiden der Gottesverlassenheit -kokemuksen hengellisen kärsimyksen äärimmäistä syvyyttä.⁶⁴

Davis analysoi viittausta kuolleiden osallistumisesta juhlintaan kiinnostavalla tavalla. Hän esittää, että uskonnollisen kielen poeettinen toiminta tuo ajatuksen kuolleiden ylösnousemuksesta vähitellen kohti sanallista ilmaisua kuten psalmin jakeessa 30. Vasta vuosisatoja myöhemmin tällaisen poeettisen luovan prosessin tuloksena on muotoutunut opillisiä käsityksiä ja formuloita kuolleiden ylösnousemuksesta.⁶⁵

PSALMIN TULKINTA

Psalmin teologiset funktiot

Psalmillla 22 on tärkeä teologinen funktio Vanhan testamentin teologioiden verkostossa. Ennen kaikkea Jumalan Sanana⁶⁶ psalmi 22 varjelee käsitystä Jumalan käsittämättömyydestä, hänen toimintansa

selittämättömyydestä ja tutkimattomuudesta (*Verborgenheit Gottes*) tiettyjen Vanhan testamentin profeettojen julistukselta, jossa selitetään varsin

52 PB, 287.

53 PB, 287.

54 Teknisistä ja terminologisista syistä on tarpeen käyttää yksikköä psalmirunoilija, vaikka psalmia ei ole kirjoittanut ja muotoillut pelkästään yksi ainut henkilö sen syntyhistorian kuluessa.

55 Ps. 22:10. PB, 287–288. Feminiinisen kättilömetaforan avulla on mahdollista tulkita Jumalan monenlaisia ominaisuuksia tämän psalmin yhteydessä.

56 Tämä kaikki ilmentää psalmin liturgisuutta. PB, 288.

57 PB, 288.

58 PB, 288–289. PB, 288. Ricoeur erottaa kaksi rukouksen tasoa, invokaation ja ”supplikaation”. Invokaatio on rukoilemisen affektiivista ja/tai emotionaalista puolta (eisanallista ja tahtovaa toiminnan voimaa) ja ”supplikaatio” on varsinainen, esim. kielellisesti formuloitu pyyntörukous ja sen tekeminen akti. Selvyydeksi puhun vain avun pyytämisen affektista eli sen tahtomisesta.

59 PB, 289.

60 PB, 289.

61 PB, 289–290; 292–293.

62 PB, 290. TB, 196. André LaCocque esittää, että psalmin köyhät olisivat psalmin Sitz im Leben -tilanteessa olleet kultillisesti syrjittyjä ja epäpuhtaita kultillisen yhteisön jäseniä, joita papisto ei päästä tietyissä vuotuisissa suurissa jumalanpalveluksissa muun yhteisön kanssa yhteiselle uhriaterialle. Psalmin köyhien vihollisia olisivat tällöin kultillista puhtautta vaalivat saman kansan edustajat, joiden on lopulta kuitenkin päästettävä ”köyhätkin” liturgiselle aterialle. Ps. 22:25–27.

63 PB, 291.

64 PB, 290–291; Davis 1992, 96–97. Ricoeur keskusteleeko käsityksestä Ellen F. Davisin kanssa, johon hän myös konkreettisesti viittaa runsaasti. Davis puolestaan soveltaa omassa psalmitulkimussaan Ricoeurin tulkintaa (Davis 1992).

65 Davis 1992, 94–95; 103. EBI, 101–102. FS, 43. Davis viittaa näihin (artikkelit uudelleen julkaistuja). Ricoeur hyödyntää poeettisen kielen teoriassaan mm. Aristoteleen *mythos*- ja *mimesis*-käsitteitä. Davis soveltaa oivaltavasti Ricoeurin käsitystä poeettisen kielen toiminnasta, jonka mukaan se uudelleen kuvaa (”refiguroi”) imaginatiivisten variaatioiden avulla käsityksemme itsestä ja todellisuudesta.

66 PB, 293. ”– *parole sur Dieu* et n’encourage qu’une *parole à Dieu* que le psaume précisément articule.” Ricoeur käyttää ani harvoin näin eksplisiittisesti käsitettä *Jumalan Sana*. Kursiivit minun.

perusteellisesti, miksi Jumala hylkää kansansa. Psalmi esittää kriisitilan Jumalan ja ihmisen välisessä suhteessa, jossa ihmisen sydämen (ei siis ajattelevan *ration*) luottamus Jumalaan on järkkynyt, mutta se palaa siitäkin huolimatta, ettei siihen ole varsinaisesti mitään perusteltua konkreettista syytä.⁶⁷ Ihminen ei voi muodostaa heprealaisen (eikä kristillisenkään) uskonkäsityksen mukaan Jumalasta analogisesti luonnontieteellisen tiedon kaltaista ”tietoa”.⁶⁸ Absoluuttisena esitetty Jumalan ajatusten esitteleminen profeettojen julistuksessa uhkaa muodostua tällaiseksi ”tiedoksi”, jonka monopoliaseman psalmi estää osana Jumalan Sanaa.

Ricoeur esittää varsin radikaalisti, ettei ihminen psalmin 22 perusteella pelkästään kärsi kärsimystään Jumalan edessä, vaan kaikki kärsimys johtuu jollakin tavalla perimmältään Jumalasta.⁶⁹ Näin psalmi ”vastaa” kaikenlaisiin teodikea-kysymyksiin. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että Jumala tekisi pahaa tai *haluaisi* ihmisen kärsivän, tai että hänen tahtonsa olisi paha.

Psalmi 22 tuo Vanhan testamentin koko Israelin kansaa koskevan ”retribuutiivisen”⁷⁰ historianteologian rinnalle yksilön *syyttömänä* Jumalan hylkäämäksi tulemisesta kärsimisen teologisen ulottuvuuden.⁷¹ Psalmi kysyy theologoumenoninaan, mikä on Jumalan hylkäämän yksilön kärsimyksen syy, merkitys ja tarkoitus. Kysymys esitetään rukouksena, mutta huolimatta loppuosan ylistyksestään psalmilaulaja ei esitä vastausta kysymäänsä. Psalmiin ilmaisema kokemus Jumalan hylkäämäksi tulemisesta jää siten arvoitukseksi. Tämä implisiittinen selittämättömyys, kuuluu dogmaattisluonteiseen *Verborgenheit Gottes* -ajatelluun, jota on etenkin Vanhan testamentin viisauksikirjallisuudessa.⁷²

Miten psalmin 22 ilmoitus sijoittuu Vanhan testamentin hyvin monitasoiseen ja moniulotteiseen kokonaisuuteen? Vanhan testamentin erilaisia historiallisia, kirjallisia ja teologisia kokonaisuuksia ja niiden erilaatuisia yhdistelmiä dominoi historianteologia (tietynlainen pelastushistoriallinen teologia) ja sen esittämä tulkinta Jumalan hylkäämäksi tulemisesta. Historianteologia on luonteeltaan narratiivista. Siinä kuvataan ensin kansan eli yksilöiden *kärsimys* erilaisissa hätätiloissa ja koettelemuksis-

sa, josta pelastuakseen he huutavat apua Jumalalta. Tämän jälkeen Jumala vastaa tähän avunhuutoon ja toimii historiassa pelastaen kansansa hädästä. ”Historiallis-geneettis-tapahtumallinen” teologinen kolmijako on perusrungoltaan seuraava: 1. hätä, valitus ja avunhuuto, 2. vastaus ja pelastus, sekä lopuksi 3. kiitollisuus ja ylistys.⁷³ Ihmisen ja Jumalan välisen hengellisen vuoropuhelun narratiivinen runko luo raamatullisesti (kielellisesti) toiminnalliset puitteet myös valituksen ja ylistyksen polaarisille puheakteille.⁷⁴

Sitz im Leben -mielessä psalmin 22 yksilön valitus ja ylistys sijoittuu kuitenkin eksiiliin loppuvaiheeseen,⁷⁵ eikä valittaja voi luottaa siihen, että hänkin automaattisesti pelastuisi edellä esitetyn perinteisen historianteologian mukaisesti.⁷⁶ Koko kulumassa oleva aika (temppelin tuhoaminen, valtion hajottaminen ja eksiili) vaikuttaa todistavan pelkästään siitä, että Israelin Jumala on hylännyt kansansa. Hän ei vastaa kansansa valitukseen ja avunpyyntöihin tämän kaiken keskellä.⁷⁷ Tästä seuraa suurin mahdollinen kärsimys ja koettelemus koko historian kattavassa ja samalla Jahven ja hänen kansansa välisen suhteen täydellisesti kyseenalaistavassa laajuudessa.⁷⁸ Psalmiin valitus nousee puhtaasti vain tästä Jumalan ja hänen kansansa välistä suhdetta koskevasta eksistentiaalisesta kriisistä. Se joutuu konfliktiin rangaistuksen teologiaa edustavan profeettojen julistuksen kanssa. He selittävät, että kaikki tapahtunut on rangaistusta siitä, että kansa on rikkonut toistuvasti ja kaiken aikaa Jumalan lakia vastaan harjoittamalla epäjumalanpalvelusta.⁷⁹

Rangaistuksen teologia ei kuitenkaan pystynyt kumoamaan ja tuhoamaan käsitystä Jumalan tutkimattomuudesta, joka pysyi voimissaan. Tästä juuri psalmi 22 on selkeä esimerkki.⁸⁰ Se ei sisällä minkäänlaista syyllisyyden tai synnin tunnustamista, eikä niiden katumista. Se ei myös pienimmäskään määrin esitä vakuuttelua syyttömyydestä. Psalmi ainoastaan ilmaisee karmean kokemuksen siitä, että Jumala on hylännyt psalmilaulajan, ja että hänen kärsimyksensä johtuisi Jumalasta itsestään. Lisäksi ja tästä huolimatta valittaja ja lopulta koko ihmiskunta, kuolleet mukaan lukien, ylistävät ja kiittävät Jumalaa.⁸¹

Näiden kahden äärimmäisen todellisuuden teologisen tulkinnan välillä on kolmaskin linja. Rangaistuksen julistus korvautuu nimittäin Deuterokesajasta (Jesaja 40–55) lähtien toivolla, eikä Jumalan vaikenemista oteta enää vastaan pelkästään rangaistuksena. Pelastuksen julistuksensa ohessa Deuterokesaja kuitenkin jatkaa erikoisella tavalla myös aiempaa syylliseksi julistamista. Mikään ei ole vielä muuttunut. Jumala ”pukee taivaan mustiin verhoten sen suruvaatteeseen ja säkkikankaaseen”.⁸² Hän julistaa ja toteuttaa oman pettymyksensä, aiemman vaikenemisen ja kätkeytymisensä keskeltä pelastuksen kärsiville valituilleen, jotka vielä ovat rangaistuksen alhossa. Ricoeur toteaaakin, että tässä paradoksin teologia kietoutuu *Verborgenheit Gottes*-käsitukseen.⁸³

Näitä kolmea teologista linjaa täydentää vielä neljäs, joka löytyy Jahven kärsivän palvelijan lauluista.⁸⁴ Niissä rankaus (”retribuution”) vaihtoehdoksi esitetään substituuotiota eli sijaiskärsimystä. Lisäksi psalmi 22 asettuu Vanhan testamentin kaanonissa tulkinnalliseen suhteeseen myös Jobin kirjan kanssa. Viimeistään sen sokkivaikutuksesta psalmin *miksi*-kysymys edellyttää aivan toista vastausta Jumalan hylkäämäksi tulemiseen kuin mitä profeetat esittävät.⁸⁵

Psalmin kärsijä edustaa yksilöä, joka aina lopulta kärsii konkreettisesti. Koska historianteologia ei anna yksilön kärsimiselle ilmaisua ja ääntä, se edellyttää kanssakumppanukseen myös psalmin artikuloimaa Jumalan Sanaa.⁸⁶ *Urleiden der Gottesverlassenheit* saa tällä tavalla varsin moniulotteisen ja polyfonisen teologisen ”tulkintaklusteriston” Vanhassa testamentissa. Oman itsenäisen toimintansa lisäksi ja juuri sen välityksellä psalmi tarkoittaa muita edellä esitettyjä tämän ”tulkintaklusteriston” osia.

Psalmin toiminnan perusteella pahuuden kahta ulottuvuutta, kärsimisen pahuutta ja syyllisyyden pahuutta, ei voi redusoida toisiinsa.⁸⁷ Psalmin valitus on sinnikästä inttamistä profeettojen suulla puhuvan Jumalan tuomion sanoja vastaan: ”Mutta, *miksi* minä kärsin, kun pilkkaajanikin tietävät, että olen syntymästäni saakka turvannut vain sinuun.”⁸⁸ Olennaista on, että psalmin kysymys jää vaille vas-

tausta. Tämä korostaa käsitystä Jumalan ja hänen toimintansa tutkimattomuudesta ja rajoittaa siitä poikkeavien teologisten käsitysten ylivallan Jumalan hylkäämäksi tulemisen tulkinnassa. Jumalallisuudesta toiminnasta ja todellisuudesta on mahdotonta muodostaa monoliittista ja unilateraalista käsitystä. Näin Jumalalle jää teologisessa ajattelussamme ti-

67 PB, 292. Ks. myös seur. viite.

68 Heparalaisilla ei ollut nykyaikaisten tieteiden mukaista epistemologiaa ja tietoa.

69 PB, 290–298. Esim. *Verborgenheit Gottes*-tematiikasta: PB, 293; 297–298. Profeettojen selityksestä PB, 295–296. Luottamuksesta tekemisenä ks. myös Ps. 22:6. PB, 292.

”– l’expression ”abandonné par Dieu”. Elle impose à toute souffrance une estampille théologique. Toute souffrance est par là désignée non seulement comme souffrance devant Dieu, mais, à dire vrai, par Dieu.” Davis 1992, 96. Davis huomauttaa, että Ps. 22:16 esitetään ”konkreettisesti” syyte siitä, että Jumala on aiheuttanut psalmin valittajan kärsimykset: ”*Sinä* lasket minut kuoleman tomuun.” (kursivointi minun).

70 Jumala rankaisee (*retribuio*) häntä vastaan rikkonutta ja syntiä tehnyttä kansaansa hylkäämällä sen: rankaus on ”kosto” rikkomuksista.

71 PB, 295; 297–298.

72 PB, 291–292.

73 PB, 293–294; 299.

74 PB, 293.

75 Terrien 2003, 235. Terrien ajoittaa psalmin 22 Megiddon taistelun ja eksiilin väliselle ajalle 609–587 eKr.

76 2. Moos. 1–15.

77 PB, 294.

78 PB, 294.

79 PB, 296. Ricoeur ei puhu eksplisiittisesti epäjumalanpalveluksesta vaan okkultaatiosta.

80 PB, 296.

81 PB, 291; 298. Ps. 22:16.

82 Jes. 50:3.

83 PB, 296. Jes. 40:1–11, 40:19–25 (41:6–7), 50:1–4. PB, 296. ”Une théologie du paradoxe prend ici en charge le thème de la *Verborgenheit Gottes*, que Gerhard von Rad partage avec Karl Barth.”

84 Tunnetuimpia näistä on Jes. 42:1–7.

85 PB, 298–299.

86 PB, 298.

87 PB, 298.

88 Ps. 22:9–11.

laa olla elävä Jumala eli ”minä olen se, joka minä olen”.

Psalmin 22 tulkinta nykypäivänä

Onko tällä jopa yli 2500 vuotta vanhalla psalmiteksillä merkitystä enää nykyisen kiihtyvän sekularisaation aikana? Minkälaiset ovat sen mahdollisuudet ”reaktualisoitua” osaksi tämän hetken elämäämme? Jumalan vaikeneminen ja vetäytyminen historian näyttämöltä tulkitaan helposti Friedrich Nietzschen (1844–1900) ”Jumala on kuollut” lausahdukseen sisältyväksi ajatukseksi Jumalan olemattomuudesta. Miksi käyttäisimme psalmia, jos meillä ei ole ketään kenelle sen sanoin valittaisimme. Voisiko Jumalalle valittaa siitä, ettei hän näytä olevan edes olemassa?⁸⁹

Psalmin kielellinen hyperbolia on rajuinta mitä Raamatusta löytyy eikä ole ihme, että Jumalan Poikakin turvautuu siihen kuollessaan. Tämä hyperbolinen radikaalisuus onkin tärkein edellytys psalmin uudelleen aktualisoimiselle. Se tarjoaa välineitä vastakkaiselle tavalle rukoilla pelkän alentuvan ja pelokkaan anomisrukoiulun sijaan. Näin psalmi tulee ilmaiseeksi, että ihmisen ja Jumalan välinen suhde on paljon moniulotteisempi ja monitasoisempi kuin yleensä ajatellaan. Psalmi kuvaa myös Jumalan varsin eri tavalla kuin muut Raamatun tekstit. Lisäksi se asettaa ja vetää tulkinnalliseen rinnastussuhteeseen erilaiset näkemykset synnistä, jumalallisesta oikeudenmukaisuudesta, katumuksesta, rangaistuksesta ja syyttömyydestä. Psalmi haastaa kiinnittämään huomiota Raamatun ilmoituksen ja teologian moniulotteisuuteen ja monimuotoisuuteen. Psalmin suhde teodikeaan on sen tärkeimpiä teologisia Aspekteja. Se ikään kuin heittää teodikean intuitiiviset alut Jumalan ”silmille” valittavassa, syyttävässä ja ylistävässä rukouksessaan. Sen sijaan että psalmi päätyisi ”Jumala on kuollut” tai sitä vastaaviin ajatuksiin, se ilmaisee rajun vastalauseen ajatukselle, että Jumala olisi hylännyt ja väistynyt historian näyttämöltä. Psalmi kuvaa, kuinka *olemme joka tapauksessa aina Jumalan kanssa* äärimmäisimmästä Urleiden der Gottesverlassenheit -kokemuksen hengellisestä tuskasta aina ylistyksen ylimaallisuuteen ja ylijallisuuteen asti.⁹⁰

Psalmin uudelleen aktualisoinnin toinen edellytys on kärsimiskokemuksen ilmaisemisen toimiminen tyyppitapauksena. Juuri tämä on se psalmin ylihistoriallinen ulottuvuus, jonka määrittämisen Ricoeur esittää erääksi tulkintansa tavoitteeksi. Psalmi toimii tällöin tieteelliselle mallille analogisena mallina tietynlaisesta uskonnollisesta kokemuksesta ja sen ilmaisemisesta, jossa se käyttää hyväkseen poeettisen kielen toimintaa (*forme poétique*). Tällaisena mallina toimiessaan psalmi kuvaa uudelleen siihenastisen kokemuksemme todellisuudesta. Psalmin toiminta tässä tehtävässään muuntuu aina kuhunkin uuteen yhteyteen ja tilanteeseen sopivaksi.⁹¹ Psalmi ikään kuin herättää tai ohjaa meidät tunnistamaan, identifioimaan ja ilmaisemaan sen kokemuksen, jota olemme kokemassa. Tällaista toimintaa voisi luonnehtia ”katalyyttiseksi” vaikutukseksi. Se aktuaalistaa potentiaalisen ja tekee siitä kokemuksen, joka voidaan kommunikoida.⁹²

Psalmin 22 tulkinnan tunnetuin tapaus on alussa mainittu Markuksen evankeliumiin kirjattu Jeesuksen kuolinhuuto ristillä. Se on alkuna psalmin kristilliselle kaksituhatuotiselle reseptio- ja vaikutushistorialle. ”Tulkinta” on tarkalleen ottaen väärä termi Jeesuksen psalmin 22 alkusanojen käytöstä ja ”toistaminenkin” kuvaa vain tietyn puolen asiasta. Se että Jeesus ikään kuin ”pukeutuu psalmiin sisältä päin”, merkitsee ensinnäkin sitä, että kärsimyskertomuksen Jeesus-tapahtuma ja erityisesti Jeesuksen kuolema ilmaistaan tällä nimenomaisella Vanhan testamentin tekstillä.⁹³ Siinä *aktivoidaan toimintaan koko psalmi, sen kaikki toiminta ja kaikki merkitykset*. Kun psalmin 22 alkusanat esitetään, ne ”vetävät mukanaan” loputkin psalmista poeettisella toiminnallaan.⁹⁴

Miten psalmi 22 sitten toimisi yhtenä Vanhan ja Uuden testamentin kaanoniksi yhdistävänä tekstuaalisena ja teologisena saumakohtana?⁹⁵ Psalmi on vaikuttanut etenkin Markuksen ja Matteuksen evankeliumien kirjoittamiseen ja psalmin itsenäinen merkitys näyttää hämmästyttävästi *lisääntyvän* evankeliumien tulkitsessa vastavuoroisesti sitä.⁹⁶ Kuinka tämä on mahdollista? Psalmiin ei tietenkään lisätä mitään, vaan Ricoeurin kaunistusta kuvausta mukailen psalmin kaikki merkitykset

on tallennettu siihen jo kirjoittamisvaiheessa kuin kätkeytyyn, jalokiviä täynnä olevaan aarrearkkuun, joka löydetään eräänä päivänä.⁹⁷ Tämä ”arrearkkuna toimiminen” mahdollistaa sen, että psalmin ja evankeliumien välille muodostuu yksi tärkeimmistä teologisista taitekohdista, jotka yhdistävät Vanhan ja Uuden testamentin Raamatun kaanoniksi erilaisin ja eritasoisin kielellisin toiminnoin ja merkityksin. Nämä liittyvät lähinnä psalmin apokalyptiseen ulottuvuuteen.⁹⁸

Psalmin jakeissa 28–30 puhutaan kaikkien kansojen kääntymisestä ja ylösnousemuksesta. Näiden suhteen Jumalan eskatologinen herruus ilmoitetaan kuitenkin yksilötasolla: Jumala herättää hurskaan ja jumalisen yksilön kuolleista (jakeessa 18 valittajan ruumis on mädäntynyt haudassa ja hän pystyy laskemaan jäljellä olevan luurankonsa luut, eikä hänellä ole jakeen 19 perusteella kuolleen enää pupulleen käyttöä). Tällä yksilöä koskevalla tavalla psalmi kertoo Jumalan valtakunnan ilmestymisestä ja tulemisesta.⁹⁹

Psalmin apokalyptiset merkitykset tulevat eksplisiittisiksi suhteessa evankeliumien sanomaan Kristuksen ylösnousemuksesta ja Jumalan valtakunnan murtautumisesta keskelle tavanomaista todellisuuttamme. Nämä merkitykset ikään kuin horrostavat psalmissa, mutta evankeliumien sisällöt herättävät ne eloon. Tämä perustuu siihen, että sekä psalmissa 22 että Matteuksen ja Markuksen evankeliumeissa tapahtuu samanlaisen apokalyptisen hengellisyyden (asian) työntyminen, pakottautuminen ja purkautuminen tekstuaaliseen ilmaisuun Pyhän Hengen voiman vaikutuksesta.¹⁰⁰ Niinpä apokalyptinen hengellisyys aktualisoituu evankeliumien ja psalmin 22 vastavuoroisessa tulkintaprosessissa. Evankeliumeissa apokalyptiikkaan kuuluvat esimerkiksi viittaukset psalmin vihollisiin, temppelein

Ne eivät ole siis ristiriidassa, vaan täydentävät toisiaan. BH, 31; 94; 107; 119. Uskonnollisen kielen diskurssien ja muotojen toiminnasta mallina (mm. kvalifioija–malli-rakenteesta). BH, 107. Tavanomaisen poeettisen kielen funktio toimii uskonnollisen kielen *organonina*. BH, 127–128. Tässä Ricoeur puhuu uskonnollisen kielen tavanomaisen kokemuksemme ”uudelleen uskonnolliseksi kuvaavasta” (*redescribe*) toiminnasta. PB, 303.

- 92 PB, 303. Tulkitsen ”— que l’*énergie* ”historique” susceptible d’être déployée par le poème biblique procède de la qualité *überzeitlich* – suprahistorique —” tällä tavoin. Missä ja milloin psalmin ”ylihistoriallinen laatu on pystyvä tuomaan esiin ’historiallisen’ energian”, jollei meidän kulloinkin aktuaalisessa (hengellisessä ts. uskonnollisessa) kokemukssamme?
- 93 PB, 300. Gese 1974, 180. Ricoeur mainitsee lainaavansa tämän ”sisältöpäin pukeutumisen” Geseltä, joka puhuu eksplisiittisesti evankeliumin tapahtuman pukemisesta Vanhan testamentin sanoihin (Sanaan).
- 94 PB, 279–280; 300.
- 95 Ks. luku I.1. ja viite 9.
- 96 PB, 301.
- 97 PB, 301. ”— de sa composition. Certes, dès le moment initial, la signification totale du texte était inscrite dans ses mots, comme dans un écran attendant d’être ouvert quelque jour.”
- 98 PB, 300–301; deClaisse–Walford 2005, 139. ”But Psalm 22 is poignant in itself, without any connection to the heroic efforts of Esther or to the passion narratives of the Christian scriptures. J. Clinton Mc Cann, Jr., observes, in fact, that ”Psalm 22 is not unique because it is used in the New Testament. (and we might add, used at Purim): rather it is used in the New Testament (and Purim) because it is unique.” Kselman 1982, 172. ”Because its opening words occur on the lips of the crucified Jesus (Mark 15:34 // Matt. 27:46), Psalm 22 is a point of intersection for both Testaments.”
- 99 PB, 300–301. PS 22:18–32. Davis 1992, 98–99. Gese 1974, 192.
- 100 Viittaa horrostamisella edellä mainittuun aarrearkkuun. PB, 301. ”Les prodiges et les signes cosmiques qui accompagnent l’événement de la mort (le voile du Temple déchiré, le tremblement de terre, la résurrection des morts) relèvent de la même spiritualité apocalyptique.” Kursiivi minun. EBI, 93. Ricoeur kuvaa käsitystään Pyhän Hengen inspiraatiosta Raamatun synnyssä. (Esim.: ”Rather it is the force of what is said that moves the writer. That something requires to be said —.”) Pyhä Henki vaikuttaa voimallaan niin, että asiat ”työntyvät tekstiin,” eikä Pyhä Henki toimi psykologisoituna *sanelijana*. Ricoeur perään kuuluttaa teologiaa, joka ei psykologisoisi tällä tavalla Pyhää Henkeä Raamatun synnyssä, vaan mieluummin muotoilisi varsinaista *pneumatologiaa*, johon kuuluu käsitys siitä, miten Pyhä Henki toimii.

89 PB, 302.

90 PB, 302–303. Tarkemmin Raamatun ilmoituksen moniulotteisuudesta: FS, 44.

91 Yhdistän Ricoeurin noin 30 vuotta aiemmin Jeesuksen erilausumia käsittelevässä teoksessaan (BH) muotoilemaa käsitystä uskonnollisesta kielestä ja PB-teoksen sisältöjä.

väliverhon repeäminen, maanjäristys ja kuolleiden ylösnousemus Kristuksen kuolinhetkellä.¹⁰¹

Jeesuksen lausumassa aktualisoituva eskatologia kokoaa myös klusteriksi kaikki edellisen luvun loppupuolella mainitut Jumalan hylkäämäksi tulemisen tulkinnat.¹⁰² Näin psalmi 22 osoittaa, että on tarpeetonta muotoilla minkäänlaista yhtä absoluuttista ja yksitasoista Raamatun teologiaa. Se on pikemminkin klusteri, jossa ”soivat” erilaatuiset ja -tasoiset, jopa ristiriitaiset merkitykset sekä erillään että suhteessa toisiinsa.

Valaiseeko Ricoeurin tulkinta psalmista 22 sitä, mitä Jeesus tarkoittaa viimeisillä sanoillaan ristillä? Mieltäni on aina askarruttanut artikkelin alussa mainitsemani Albert Schweitzerin tulkinta Jeesuksen sanoista, ehkä siksi että Schweitzer redusoi tulkintansa Jeesuksen ajatusten faktiseksi tietämiseksi.¹⁰³ Jeesus ilmaisee sanoissaan, mitä hän kokee (eli hän pukeutuu psalmiin ”sisältä päin”). Ricoeurin psalmin tulkintaan viitaten, samalla kun Jeesus aktivoi lausumallaan koko psalmin toimintaan, hän aktivoi myös viittauksen ylösnousemukseen ja muihin eskatologisiin merkityksiin.¹⁰⁴ Jeesus viittaa siten psalmin alkusanoilla myös omaan ylösnousemukseensa.

101 PB, 301–302. Vihollisista esim Ps.22: 9, 18–19, 21 ja nämä suhteessa Mark. 15:24, 29. ja Matt. 27:35, 39–43. Matt. 27:50–54. Mark.15:37–39.

102 PB, 301–302.

103 EBI, 45. Tämä tapahtuma ristillä jää meidän ulottumattomiimme historiallisena tapahtumana (Ding an sich), mutta meillä on siitä Raamatun *todistus*.

104 PB, 279–280; 300. Ks. myös edellä.

LÄHTEET

RICOEUR, PAUL

- EBI Essays on Biblical Interpretation. SPCK, London 1981.
- ELDR Expérience et langage dans le discours religieux. Phénoménologie et théologie. Présenté par Jean-Francois Courtine. Criterion, Paris 1992.
- FS Ficuring the Sacred. Religion, Narrative and Imagination. Fortress Press, Minneapolis 1997.
- IT The Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning. Texas University Press. Fort Worth, Texas 1976.
- PB Penser la Bible. La couleur des idées. Ouvrage publié avec le concours du centre national du livre. Éditions du seuil, Paris 1998.
- SM Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal. Aubier, Paris 1960.
- TB Thinking Biblically. Exegetical and Hermeneutical Studies. Andre LaCocque and Paul Ricoeur. The University of Chicago Press. Chicago and London 1998.

KIRJALLISUUS

DAVIS, ELLEN F.

- 1992 ”Exploiting the Limits: Form and Function in Psalm 22”. *Journal for the Study of the Old Testament* 53.

DECLAISSE-WALFORD, NANCY L.

- 2005 ”An Intertextual Reading of Psalms 22, 23, and 24”. *The Book of Psalms: Composition and Reception*. Ed. Peter Flint and Patrick D. Miller, Jr., Aaron Brunell, Ryan Roberts. Leiden, Boston: Brill.

GESE, HARTMUT

- 1974 *Vom Sinai zum Zion: Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*. München: Chr. Kaiser Verlag.

JAMES, WILLIAM

- 1981 *Uskonnollinen kokemus*. Hämeenlinna: Arvi A. Karisto Oy.

JAMES, WILLIAM

- 1999 *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. Being the Gifford Lectures*

on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901–1902. New York: Modern Library.

KAPLAN, DAVID M.

2008 "Introduction: Reading Ricoeur". *Reading Ricoeur*. Ed. David M. Kaplan. Albany: State University of New York Press, 1–13.

KRAUS, HANS-JOACHIM

1961 *Psalmen: 1. Teilband. Biblischer Kommentar Altes Testament.* Die Buchhandlung des Erziehungsvereins. Neukirchen: Kreis Moers.

KRAUS, HANS-JOACHIM

1978 *Psalms 1–59.* Minneapolis: Augsburg Publishing House.

KSELMAN, JOHN S.

1982 "A Rhetorical Study of Psalm 22". *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature*. Ed. David J. A. Clines, David M. Gun & Alan J Hauser. Sheffield: Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 19, 172–198.

MERONEN, HARRI

2008 *Jeesuksen lausumien kielen toiminta ja tarkoitteet Paul Ricoeurin teoksessa Paul Ricoeur on Biblical Hermeneutics.* Teologisen etiikan ynnä uskonnonfilosofian pro gradu-tutkielma. HYTTK.

MITCHELL, DAVID C.

1997 *The Message of the Psalter: An Eschatological Programme in the Book of Psalms.* JSOT Supplement Series 252. Sheffield: Sheffield Academic Press.

PYHÄ RAAMATTU

1992 Helsinki: Suomen Piliaseura.

SABATIER, AUGUSTE

1897 *Esquisse d'une philosophie de la religion: D'après la psychologie et l'histoire.* Paris: Librairie Fischbacher.

SCHWEITZER, ALBERT

1951 *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung.* Tübingen: Mohr.

STIVER, DAN R.

2001 *Theology after Ricoeur: New Directions in Hermeneutical Theology.* Louisville: Westminster John Knox Press.

TERRIEN, SAMUEL

2003 *The Psalms: Strophic Structure and Theological*

Commentary. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company.

VANSINA, F. D.

2008 *Paul Ricoeur: Bibliographie primaire et secondaire: Primary and Secondary Bibliography 1935–2008.* (in collaboration with Pieter Vandecasteele). Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium CCXXII. Leuven, Paris, Dudley, Ma.: Uitgeverij Peeters.

VIKSTRÖM, BJÖRN

2000 *Verkligheten öppnar sig: Läsning och uppenbarelse i Paul Ricoeurs bibelhermeneutik.* Åbo: Åbo Academis tryckeri.

WESTERMANN, CLAUS

1968 *Das Loben Gottes in den Psalmen.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

1977 *Lob und Klage in den Psalmen.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

WESTPHAL, MEROLD

2008 "Ricoeur's Hermeneutical Phenomenology of Religion". *Reading Ricoeur*. Ed. David M. Kaplan. Albany: State University of New York Press, 109–127.

INTERNETKIRJALLISUUS

<http://www.fondsriceur.fr/index.php?m=21&dev=&lang=en&rub=2&srub=>