

että kaikki pelot olivat voitettavissa ja että kärsiviä odotti ikuinen elämä. Marttyyrien muistelu rohkaisi askeesiin ja oman ruumiin kurittamiseen. Kärjistäen sanottuna siinä missä protestanttiset marttyyrit kärsivät hiljaa ja alistuen, katoliset taistelivat intohimoisesti ja peräänantamattomasti koettaen viimeiseen saakka saada toisuskoisia kääntymään.

Kyseessä on kiinnostava, kunianhimoinen ja vakuuttava teos. Lähteille ja etenkin pohjattoman pedantisti laadituille lähdeviitteille annetaan runsaasti tilaa, mikä yhtäältä elävöittää ja syventää tekstiä, toisaalta paikoin myös hämärtää kerronnan sujuvuutta. Runsa kuvitus tukee tekstiä hienosti; pitkät kuvatestit ovat mallikelpoisia pienoisanalyysejä. Ajankohtaisin teoreettisin muotitermein kyllästetty johdanto on kaikkea muuta kuin lukijaystävällinen, mutta onneksi tilanne paranee temaattisten lukujen kohdalla huomattavasti, vaikka niidenkin ilmaisu on varsin tiivistä. Kaiken kaikkiaan Burschelin teos on ohittamaton puheenvuoro marttyyriuden keskeisestä asemasta ja uskonnon moninaisista kulttuurisista muodoista uuden ajan alun saksankielisessä Euroopassa.

PÄIVI RÄISÄNEN,  
DR. PHIL, KASSEL, BRD

LEE MARTIN McDONALD  
& JAMES A. SANDERS  
(TOIM.)

The Canon Debate. 2.,  
muuttamaton painos.  
Peabody, Massachusetts:  
Hendrickson Publishers,  
2004. ix+ 662 s.

Raamatun kaanoniin liittyvät kysymykset ovat olleet viime vuosina esillä niin papiston synodaalikokouksissa kuin mediassakin (Da Vinci-koodi). Arvioitavana oleva kirja,

joka alun perin julkaistiin jo 2002, antaa runsaasti virikkeitä ja tutkimustietoa näiden kysymysten pohdintaan. Kirjassa haastetaan perinteisiä oletuksia kaanonin synnystä. Näitä ovat kirjan toimittajien mukaan mm. seuraavat: ”1. Näkemys että heprealaiset tekstit saavuttivat kanonisen hyväksynnän juutalaisten parissa kolmessa kehitysvaiheessa alkaen noin 400 eKr. (Penta-teukki), 200 eKr. (profeetat), ja 90–100 jKr. (kirjoitukset); 2. että varhaiset kristityt omaksuivat suljetun Vanhan testamentin kaanonin Jeesukselta; 3. että Uuden testamentin kaanon rajattiin suurimmaksi osaksi toisen vuosisadan jKr. loppupuolella; ja 4. että Muratorin kaanoniksi kutsuttu kanoninen lista toiselta vuosisadalta jKr. kävisi todisteesta viimeksi mainitun näkemyksen puolesta.”

Kirjan kaikkiaan 32 artikkelista 15 käsittelee Vanhaa testamentia tai on ainakin sijoitettu tämän otsikon alle, ja 16 Uutta testamentia. Artikkelit vaihtelevat sekä laajuudeltaan (5-sivuisista yli 30-sivuisiin) että tutkimukselliselta painoarvoltaan. Yksityiskohtaisten tutkimusartikkelien ja hyvien yleiskatsausten rinnalle mahtuu aika pinnallisia raapaisuja sinänsä kiinnostavista teemoista, esimerkiksi Craig Evansin ”Jeesuksen ja hänen varhaisimpien seuraajiensa kirjoitukset” (§ 11) ja Robert Kraftin ”Koodeksi ja kanoninen tietoisuus” (§ 14). Monet artikkelit perustuvat tekijänsä aiemmin julkaisemiin tutkimuksiin. Pisimmälle itseriittoisuudessa menee James Dunn (§ 32), joka esittää pitkiä lainauksia kirjastaan *Unity and Diversity in the New Testament* ja käy sitten keskustelua — itsensä kanssa.

Vanhan testamentin kaanonia kirjassa käsitellään hyvin monipuolisesti. Kirjassa on oma artikkelinsa muun muassa Septuagintan asemasta (Alfred Sundberg, § 5); Kuolleiden meren käärojen tuomasta lisävalaistuksesta kaanonkysymykseen (James VanderKam, § 6); Josefuksen kaanonista (Steve Mason, § 7); juutalaissodan jälkeen pidetys-

tä niin sanotusta Javnen synodista, jonka vaikutusta kaanonin historiassa on ilmeisesti vahvasti liioiteltu (Jack Lewis, § 9); rabbiin kaanonista (Jack Lightstone, § 10), sekä Vanhan testamentin apokryfien ja pseudepigrafiin asemasta kristinuskon piirissä ennen ja nyt (Daniel Harrington, § 12; William Adler, § 13). Adlerin essee pseudepigrafiin asemasta kristillisessä Raamatussa on hyvä muistutus siitä, että mielikuvat ”kaanonista” ovat kulttuurisidonnaisia; useimmat länsimaiset kristityt eivät tule ajatelleeksi, että monet kristityt ovat pitäneet 1. Henokin kirjaa tai Elian apokalypsia kanonisina — ja että 1. Henok ja 4. Esra kuuluvat vieläkin Etiopian ortodoksien Vanhaan testamenttiin (227).

Emanuel Tov (§ 15) listaa heprealaisen Raamatun niin sanottuun masoreettiseen tekstiin liittyviä ongelmia ja varauksia ja ehdottaa ainakin tutkimuskäyttöön sellaista Vanhan testamentin tekstilaitosta, jossa rinnakkain olisivat masoreettinen teksti, Septuaginta, samarialainen Pentateukki ja Qumranin tekstejä. Tovin artikkelin jälkeen Jack Sandersin (§ 16) väite, että Qumranin tekstit vahvistavat masoreettisen tekstin ”luotettavuuden ja aikaisuuden” (255), näyttää kovin summittaiselta.

Uuden testamentin puolelta kiinnostavimmat pohdinnat liittyvät kaanonin raja-alueisiin. Parhaan yleiskuvan koko kysymyksenasettelusta antaa Harry Gamblen laaja katsaus tutkimuksen tämänhetkiseen tilanteeseen (§ 17). Toisen vuosisadan lopussa asemansa kristittyjen pyhinä kirjoituksina olivat vakiinnuttaneet neljä evankeliumia, Paavalin kirjeiden kokoelma sekä 1. Piet. ja 1. Joh. Sen sijaan muiden katolisten kirjeiden (2. Piet., Jaak., 2.–3. Joh.), Heprealaiskirjeen ja Ilmesytiskirjan asema pysyi epävarmana aina neljännen vuosisadan lopulle asti. Eusebios kuvasi näitä tekstejä ”kiistellyiksi” (*antilegomenoi*) erotuksena yleisesti hyväksytyistä (*homologoumenoi*) kirjoituksista. Eusebioksen näkemyksistä hy-

vän kuvauksen esittää kirjassa Everett Kalin (§ 23).

Toisaalta varhaisissa kaanonluetteloissa ja muutamissa Uuden testamentin käsikirjoituksissa on tekstejä, jotka eivät ole nykyisessä Uudessa testamentissa, muun muassa *Clemens, Barnabaan kirje, Hermaan paimen*. Gamble toteaa, että niitä ”käytettiin laajemmin kuin monia kaanoniin päätyneitä kirjoituksia” (s. 290). Uuden testamentin kaanonin rajat *eivät* siis ole historiallisesti täysin selvät. Gamblen artikkelin valossa monet Everett Fergusonin kirjan seuraavassa luvussa (§ 18) esittämistä väitteistä – kuten se, ”ettei ollut aikaa jolloin kristityt eivät olisi pitäneet Uuteen testamenttiin päätyneitä tekstejä pyhinä kirjoituksina” (s. 298) – näyttävät pikemminkin apologeettisilta kuin historiallisilta. Yhtä lailla ongelmalliselta näyttää tässä suhteessa Peter Ballan (§ 22) teesi, että suurin osa Uuden testamentin kirjoituksista sai kanonisen aseman jo 100-luvulla jKr.

Eldon Jay Eppin informatiivisesta, mutta rönsyilevästä artikkelista (§ 28) on syytä kuitenkin nostaa esiin yksi kohta, jolla on relevanssia muun muassa Da Vinci -koodin väitteistä kiinnostuneille: yhdessäkin Uuden testamentin evankeliumeja sisältävässä käsikirjoituksessa ei ole mukana yhtä tai useampaa apokryfista evankeliumia (s. 511). Tämä koskee myös varhaisimpia, 200-luvun alusta peräisin olevia käsikirjoituksia, joista muutamissa oli esimerkiksi kaksi evankeliumia. Tästä voi päätellä, että apokryfiset evankeliumit elivät pitkälti omaa elämäänsä varhaiskristillisessä kirjallisuudessa Uuden testamentin *rinnalla*, eivät Uuden testamentin osina. Havainnon vahvistaa se, ettei apokryfisiä evankeliumeja ja muita tekstejä sisältävissä koelmissa (Nag Hammadi, Tchacoskoodeksi, Berlinus Gnosticus) ole mukana kopioita Uuden testamentin teksteistä.

John Barton (§ 20) esittää, että Markion ei ollut niin keskeinen hahmo Uuden testamentin kaano-

nin historiassa kuin usein on oletettu. Markion oli pikemminkin konservatiivi kuin innovaattori, eikä hän ilmeisesti luonut uutta Paavalin kirjeiden kokoelmaa vaan omak-sui sellaisen varhaisemmasta perimätiedosta. Muratorin fragmentin listaa Uuden testamentin kokoonpanosta on pitkään pidetty suhteellisen varhaisena, toisen vuosisadan lopulta jKr. Geoffrey Hahneman (§ 24) kuitenkin argumentoi hyvin, että fragmentti on todennäköisesti peräisin vasta 300-luvulta, jolloin alettiin siirtyä tekstikokoelmista tekstiluetteloihin.

Kirjan neljässä viimeisessä luvussa esitetään vahvasti teologisia kannanottoja kaanon-kysymykseen. François Bovon esittelee ”evankeliumi-apostoli” -malliaan, joka synnytti ”kanonisen struktuurin” (§ 29), ja käy tältä pohjalta läpi sekä koko Uuden testamentin että runsaasti muuta varhaiskristillistä kirjallisuutta. Bovon ei ole kirjassa vahvimmillaan. Hänen mallinsa ei mielestäni ole erityisen oivaltava eikä syvälinen. Robert Wall (§ 30) esittelee hyvin konservatiivisilta vaikuttavilta systemaattis-teologisia pohdintoja Uuden testamentin tutkimuksen tehtävästä. Hänen mukaansa ”raamatullisen tulkinnan päämäärä on teologinen ymmärrys, ei historiallinen rekonstruktio” (s. 530). Hän käsittelee myös Raamatun ”kanonista” lukemista, mutta ei pikkusormellakaan koske kirjan aiemmissa osissa esiin nostettuihin ongelmiin, kuten siihen, *kenen* kaanonista kulloinkin on kyse.

Sittemmin edesmennyt Robert Funk esittää heti perään (§ 31) oman, täysin vastakkaisen kokonaisnäkemyksensä Uuden testamentin kirjoituksista ja niiden vanhentuneesta maailmankuvasta, ja ehdottaa kaanonin pistämistä kokonaan uusiksi. Hänen mielestään tarvitaan toisaalta sellainen kokoelma, jossa olisi vain Jeesuksen ja Paavalin historiallisesti aitoina pidetyt opetukset (vrt. Jeesus-seminaarin julkaisut), ja toisaalta sellainen ”uusi Uusi testamentti,” jossa olisi mukana muun muassa Q-

evankeliumi ja *Tuomaan evankeliumi* (§ 31). Funkin johtopäätös, että tällaiset uudet kokoelmat voisivat luoda ”perustan kristillisten kirjoitusten uudistetulle elämänvoimalle” (s. 557), vaikuttaa kuitenkin ylitoiveikkaalta. Tällaiset kokoelmat ovat lopulta ehkä kiinnostavampia akateemisina hankkeina kuin todellisena ”uutena Uutena testamentina”.

ISMO DUNDERBERG  
PROF., HELSINKI