

Miksi Juudas petti Jeesuksen?

Keskiaikainen balladi Juudaksen evankeliumin jäljillä

Pertti Anttonen

Juudasta koskevissa kertomuksissa kiinnostaa inhimillinen teko ja sen seuraukset. Juudaksen evankeliumi herättää tänä päivänä yleistä keskustelua, koska se tuo esiin uuden, moniulotteisemman kuvan Juudaksesta, samoin kuin varhaiskristillisyyden opillisista eroista. Kun Raamattu jättää selittämättä kavallukseen johtaneita toimintamotiiveja, syntyy sosiaalinen tilaus vaihtoehtoisille kertomuksille – myös niille, jotka aikanaan katsottiin epäsoveliaiksi julkiseen levitykseen. Mutta miten on mahdollista, että keskiajan englantilaisessa balladissa olisi jälkiä ensimmäisen vuosisadan aikaisesta egyptiläisestä tekstistä?

Vuonna 1882 amerikkalaisen Harvardin yliopiston englannin kielen professori Francis James Child (1825–1896) julkaisi ensimmäisen osan sittemmin viisiosaiseksi kasvaneesta balladikoelmastaan *English and Scottish Popular Ballads*. Yhteensä 305 balladia sisältävän kokoelman vanhin teksti on nimeltään *Judas*, joka sisältyy Trinity College Libraryssa Cambridgessa säilytettävään käsikirjoitukseen nro 323; B. 14, 39. Childin kokoelmassa se on nro 23. Teksti on kielihistoriallinen perustein ajoitettavissa 1200-luvun loppupuolelle, varhaiskeskienglannin (Early Middle English) kauteen.

Kyseessä on Juudaksesta ja Jeesuksen kavaltamisesta kertova balladi tai balladinomainen teksti, jonka kuvaamat tapahtumat eivät perustu Raamattuun. Todennäköisempiä lähteitä kertomuksen aiheille ovat koptinkieliset apokryfievankeliumit, joista yhdestä on viime aikoina puhuttu ja kohuttu Juudas Iskariotin evankeliumina.

Keskiaikainen, runomuotoinen teksti Englannista herättää monenlaisia kysymyksiä. Jos sen lähteenä on ollut jokin muu kuin Raamattu, miten sen sisältämät ajatukset ovat kulkeutuneet keskiajan Englantiin? Onko käsikirjoitus kopio

jostakin toisesta kirjallisesta esityksestä vai onko kyseessä suullisen esityksen tallenne? Jos kyseessä on suullisesti levinnyt kertomus, keiden keskuudessa sitä on esitetty ja missä tarkoituksessa? Mitä teksti kertoo kristinuskon yhdestä keskeisimmistä, Jeesuksen kuolemaan johtaneesta kavalluksesta, ja miksi se poikkeaa Raamatun kertomuksesta?

Säkeet

Runotekstissä on yhteensä 33 säettä ja se voidaan jakaa neljään näytökseen kerrottavien tilanteiden mukaan. Heptametrisen eli seitsemän runojalkaa kussakin säkeessä sisältävä teksti alkaa kiirastorstain tapahtumia kuvaavalla säeparilla.

Hit wes upon a Scereþorsday that vre louerd aros;
Ful milde were þe wordes he spec to Iudas.

Iudas þou most to iursalem oure mete for to bugge
þritti platen of seluer þou bere upo þi rugge

(Oli kiirastorstai kun herramme nousi
Lempein sanoin hän puhutteli Juudasta)

Juudas, sinun täytyy mennä Jerusalemiin ostamaan
meille ruokaa
Kolmekymmentä hopearahaa kannat selässäsi)

Ensimmäisen säeparin riimit osoittavat kielen muutosta. Loppupäätös *aros* voi päätellä olleen aiemmin *aras*, mutta muuttuneen, kun varhaiskeskienglantia edeltäneen vanhan englannin (Old English) pitkä *a* alkoi pyöristyä *o*:ksi 1200-luvun alkupuolella. Juuri kielihistoriallisten muutosten läsnäolo tekstissä antaa ymmärtää, että kyseessä ei ole yksittäinen kirjoitus tai kirjuriinsa sepielmä. Tekstillä on oma historiansa.

Varhaiskeskienglanniksi laadittu käsikirjoitus julkaistiin ensimmäisen kerran Thomas Wrightin ja James Orchard Halliwellin teoksessa *Reliquiae*

Antiquae vuonna 1841. Alkuperäinen käsikirjoitus oli kadoksissa 33 vuotta, vuodesta 1863 vuoteen 1896, joten Child ei nähnyt sitä kirjaansa varten. Kun käsikirjoitus vihdoinkin löytyi, englantilainen filologi Walter W. Skeat teki siitä uuden transkription, joka julkaistiin Childin balladikokoelman viidennessä osassa. Tämä ilmestyi Childin seuraajan, George Lyman Kittredgen viimeistelmänä vuonna 1898, kaksi vuotta Childin kuoleman jälkeen.

Trinity Collegessa säilytettävää tekstiä ovat tarkastelleet monet sukupolvet balladintutkijoita. Myös kirjallisuudentutkijoita aihe on kiinnostanut, vaikka tekstillä ei olekaan nähty olevan suuria kirjallisia ansioita. Suurin tieteellinen huomio on kohdistunut käsikirjoituksen kieleen ja kirjoitusasuun sekä niihin periaatteisiin, joiden mukaan teksti olisi esitettävä painetussa asussa nykylukijalle. Foneettisen oikeinkirjoituksen lisäksi näihin kysymyksiin kuuluu tekstin rakenne ja säkeistöisyys. Alkuperäisessä käsikirjoituksessa on 33 säettä, ilman säkeistöjakoa, mutta monet sen julkaisijat ovat sijoittaneet tekstimateriaalin 36 säkeeseen. Tällöin se saadaan jakaantumaan 18 parisäkeeksi, joista joka toinen on riimillinen. Mikäli nämä parisäkeet jaetaan kesuuralla, saadaan klassisen balladimitan mukainen nelisäe.

Foret hym com þe riche ieu
 þat heiste pilatus
 Wolte sulle þi louerd
 þat hette iesus

I nul sulle my louerd
 for nunes cunnes eiste
 Bote hit be for þe þritti platen
 þat he me bitaiste

(Paikalle tuli rikas juutalainen
 jonka nimi oli Pilatus
 Myytkö minulle herrasi
 jonka nimi on Jeesus

En myy herraani
 mistään omaisuudesta
 Paitsi kolmestakymmenestä hopearahasta
 jotka hän uskoi minulle)

Tekstin sovittaminen klassiseen nelisäkeiseen balladimitaan ei kuitenkaan tee oikeutta käsikirjoitukselle. Siihen itse asiassa sisältyy kahdentoista parisäkeen lisäksi kolme triplettiä eli kolmen säkeen riimillistä yksikköä.

In him com ur lord as is postles seten at mete
 Wou sitte ye postles ant we nule ye ete
 Ic am iboust and isold to day for oure mete

(Herramme astui sisään kun hänen apostolinsa
 istuivat aterialla
 Miksi istutte apostolit, mutta ette syö mitään
 Minut on ostettu ja myyty tänään ateriamme edestä)

Vp stod him peter and spec wid al is miste
 Pau Pilatus him come wid ten hundred cnistes
 Yet ic wolde louerd for þi loue fiste

(Pietari nousi seisomaan ja puhui kaikella
 voimallaan
 Vaikka Pilatus tulisi kymmenen tuhannen ritarin
 kanssa
 Minä taistelin, herra, rakkautesi puolesta)

Käsikirjoituksessa on ylimääräinen .ii. -merkki marginaalissa juuri siinä kohtaa, missä tripletin toinen säe päättyy. Vaikka merkki on yksimielisesti tulkittu kertaamista osoittavaksi, se on kuitenkin tuottanut päänvaivaa monille tutkijoille. Jotkut ovat tulkinneet sen siten, että merkin kohdalla olevat säkeet on tekstin transkriptiossa toistettava, ja siksi säkeiden lukumäärä on kasvanut 36:een. Samalla tripletit muuttuisivat parisäkeiksi. Toru Mitsui (1979) on – useiden tutkijoiden mielestä uskottavasti – päättellyt merkin viittaavan tekstiin liittyneen melodian kertautuvuuteen. Melodia-oletus myös vahvistaa tekstin luonnetta tallenteena satunnaisen sepityksen sijaan.

Tästä huolimatta tutkijat eivät ole olleet yksimielisiä siitä, voiko tekstiä pitää balladina. Yksi syy vastahakoisuuteen on se, että balladilajin katsotaan syntyneen 1300-luvulla Ranskassa ja tulleen Englantiin vasta 1400-luvulla. *Judas* on siis lähes 200 vuotta lajityyppiään varhaisempi. Balladiluokituksen puolesta puhuvat kuitenkin sellaiset tyylipiirteet kuten tiivis, nopeatempoisen, runomuotoinen, dramaattista dialogia ja toistoa sisältävä kerronta sekä suuntautuminen sosiaalisten suhteiden, erityisesti lähisukulaisten ja rakastavien (tai pakosta toistensa kanssa tekemisiin joutuvan miehen ja naisen) keskinäisten suhteiden sekä heidän mielentilojensa käsitteelyyn. Juuri näiden piirteiden kannalta balladi eroaa varhaisemmasta kansanomaisen lauluruouden päälajista, sankariepiikasta.

Juudas kavaltaa Jeesuksen sisarensa tähden

Juudas-balladissa ei siis ole kyse kanonisen kertomuksen popularisoinnista. Toisin kuin yhä elävässä raamatullisessa kertomuserinteessä,

Juudas ei ole varhaiskeskienglantilaisessa tekstissä pahuuden tai petturuuden ruumiillistuma eikä hän kavalla Jeesusta Saatanan vaikutuksesta.

Itse asiassa balladiteksti inhimillistää Juudaksen. Hän saa Raamatun kertomusten mukaisesti haltuunsa kolmekymmentä hopearahaa, mutta ei verirahana papistolta tai Pilatukselta vaan käsikassana Jeesukselta, joka pyytää häntä menemään Jerusalemiin ostamaan ruokaa juutalaisten pääsiäisjuhlaa varten. Kuten Jeesus ennakoi, Juudas kohtaa kadulla sukulaisiaan ja tapaa petolliseksi luonnehditun siskonsa (pe swikele wimon), joka moittii tätä väärään profeettaan uskomisesta. Siskon mielestä Juudas ansaitsee tämän takia tulla kivitetyksi. Juudas puolustaa Jeesusta, mutta hänet houkutelaa unten maille pää siskonsa sylissä. Sisko tietenkin saattaa tarkoittaa kiertoilmauksena rakastajatarta, kuten mm. englantilainen kirjallisuudentutkija Peter Dronke on arvellut (*Dronke* 1968, ks. myös *Axton* 1990: 194). Toisaalta, kuten Karin Boklund-Lagopoulou (1993) on ehdottanut, sisko voi edustaa kaikkia niitä sukulaisia, joihin Juudaksella on kertomuksessa lojaalisuuskonflikti, koska hän on yksi Jeesuksen kannattajista.

Herättyään Juudas huomaa kolmenkymmenen hopearahan kadonneen. Hän raivoaa ja repii hiuksiaan hullun lailla. Tällöin Pilatus tulee hänen luokseen ja pyytää häntä myymään Jeesuksen. Juudas sanoo, ettei hän myisi Jeesusta, paitsi jos hän saisi kolmekymmentä hopearahaa, jotka Jeesus luotti hänen haltuunsa. Pilatus toistaa kysymyksen tarjoten kultaa, jolloin Juudas vastaa kerraten, ettei hän myisi Jeesusta muuten kuin niistä 30 hopearahasta, jotka Jeesus haluaa takaisin.

Seuraavassa säkeessä kertomus vaihtuu uuteen kohtaukseen, joka on Raamattua mukaileva viimeisen ehtoollisen kuvaus. Jeesus kysyy apostoleilta miksi he eivät syö, sillä hänet on ostettu ja myyty sinä päivänä juuri heidän ruokansa edestä. Juudas nousee ylös ja kysyy: minäkö se olen? Hän sanoo, ettei ole koskaan ollut sellaisessa paikassa, missä joku olisi puhunut Jeesuksesta pahaa. Pietari nousee pystyyn ja lupaa taistella Jeesuksen puolesta, vaikka Pilatus tulisi tuhannen ritarin kanssa. Jeesus käskää Pietaria olemaan vaiti, koska hän ennustaa, että Pietari kiistää hänet kolme kertaa ennen kuin kukko on laulanut. Tähän käsikirjoitusteksti päättyy.

Keskiaikainen Judas-balladi ja Raamattu ovat yhteneväiset kertoessaan Juudaksen kavaltaneen Jeesuksen kolmestakymmenestä hopearahasta.

Ne erovat sen suhteen, mikä tähän kavallukseen johti. Balladi antaa sisarelle viekoittelijan roolin ja tekee siis kristillisen kertomusperinteen arkkipetturista petoksen uhrin.

Iudas go þou on þe roc
heie up on þe ston
Lei þin heued i my barn
slep þou þe anon

(Mene Juudas kivelle
korkealle kalliolle
Pane pääsi syliini
ja vaivu heti uneen)

Vaikka Juudaksen tekemää kavallusta ei Raamatussa selitetä naisesta johtuvana, naisen kuvaamista viekoittelijaksi ja epätoivottujen tapahtumien aiheuttajaksi voi pitää varsin raamatullisena tarinamotiivina. Paratiisikertomus naisesta ja kielletyn puun hedelmästä toimii edelleenkin myyttinä lukemattomille miehille heteroseksuaalisen parisuhteen perusluonteesta.

Varhaiskeskienglantilainen balladi on ymmärrettävissä tekstinä, joka teologisten oppien levittämisen sijaan pyrkii pohtimaan kavaltamiseen liittyviä sosiaalisia motiiveja ja jännitteitä. Tällaisena *Judas*-tekstille on kaukainen rinnakkaisteksti, johon jo Child viittasi (*Child* 1882: 242). Tämä on Lausitzissa asuneiden länsislaavilaisiin kansoihin kuuluvien sorbien (eli Lausitzin vendien) keskuudesta 1800-luvulla tallennettu balladi nimeltä *Judašowa pšerada* (*Der Verrath des Juden*, ks. *Haupt & Schmaler* 1841: 276–278). Tässä kertomuslaulussa Jeesus opetuslapsineen vaeltaa pitkän maailmaa ja tulee köyhän leskinaisen talolle. He pyytävät majoitusta, jonka leskirouva heille suo, mutta tämä ilmoittaa, ettei hänellä ole antaa heille leipää. Jeesus kehottaa häntä olemaan huolettu ja kysyy opetuslapsiltaan, kuka heistä menisi ostamaan leipää kolmellakymmenellä hopearahalla. Juudas ilmoittautuu vapaaehtoiseksi ja menee kadulle, jossa juutalaiset houkuttelevat häntä pelaamaan rahapelejä kanssaan. Juudas vastaa: pelaan tai en, menetän kaiken. Hän voittaa ensimmäisen ja toisen panoksen, mutta kolmannella hän häviää. Juutalaiset kysyvät häneltä miksi hän on niin surullinen ja kehottavat häntä myymään mestarinsa kolmestakymmenestä hopearahasta.

Kuvaus siirtyy Jeesukseen ja apostoleihin, joilta Jeesus kysyy, kuka hänet on myynyt. Olenko se minä, kysyy Johannes. Ei Johannes, se et ole sinä, sanoo Jeesus. Olenko se minä, kysyy Pietari. Ei Pietari, se et ole sinä. Olenko se minä, kysyy Juudas. Jeesus vastaa: Valheellinen Juudas, sinä tiedät parhaiten.

Juudaksen valtaa katumus ja hän rientää hirttämään itsensä. Jumala käskee hänen kääntyä takaisin, sillä hänen syntinsä on anteeksi annettu. Mutta Juudas juoksee kunnes tulee kuusen luo ja sanoo: pehmeä puu, kuusipuu, etkö kannu minua? Hän juoksee haavan luo ja sanoo: kova puu, haapapuu, sinä kannat minut. Juudas hirttäytyy haapapuuhun, ja sen vuoksi – näin tarina vakuuttaa – tänäkin päivänä haapa värisee tuomiopäivän pelossa.

Varhaisenglantilaisen tekstin ja vuosisatoja myöhemmin tallennetun sorbilaisballadin samankaltaisuus hämmästyttää. Filologi Paull Franklin Baumia ja monia muita tutkijoita on hämmästyttänyt erityisesti se, että yksityiskohdista ja rakennetta koskevat yhteneväisyydet ovat sellaisia, jotka eivät ole peräisin Raamatun Juudas-kertomuksesta (ks. *Baum* 1916a: 185). Ne on pantava suullisen välittymisen tiliin, jos välittäviä kirjallisia tuotteita ei tunneta.

Piispa Henrik ja Lalli

Kertomus hirttäytymään kiirehtivästä Juudakselta toistuu suomalaisessa kansanperinteessä piispa Henrikin surmakertomuksessa, jossa Lalli käy samanlaisen dialogin eri puulajien välillä ja lopulta hukkuu hiirten takaa ajamana Hiirijärveen. Yhteneväisyyttä Lallin ja Juudaksen tarinoissa on myös se, että Lalli on katolisena aikana saanut osakseen samanlaisen pahuuden ruumiillistumaa ilmentävän roolin kuin Juudas Raamatussa. Katolisena keskiaikana Lallia kirottiin Köyliön ja lähiseutujen uskonnollisissa juhlissa Juudaksen tavoin. Vasta reformaation ja protestantismien varaan rakentunut fennomaaninen kansallisuusaate alkoi muokata katolisen ajan piispansurmaajasta sellaista myyttistä sankaria, jollaisena hänet tänä päivänä tunnetaan: paikallisena vapaustaistelijana ja suurena suomalaisena.

Yhteistä Lallin ja Juudaksen välillä ei ole kuitenkaan vain kuolema synnin palkkana, vaan myös kerrontatapa, jossa haetaan inhimilliseltä kannalta ymmärrettävää selitystä teolle, jota kirkollinen kertomus ei selitä. Katolisen kirkon auktorisoima piispa Henrikin legenda mainitsee surmaajaksi paatuneen murhamiehen, kun taas kansanomaisen Piispa Henrikin surmavirsi antaa surmatyölle selityksen vieraanvaraisuusrikkomuksena. Viimeaikojen historian tutkimus, lähinnä Tuomas Heikkilän Piispa Henrikin legendasta julkaisemaa magnum opusta lukuun ottamatta, on puolestaan jatkanut fennomaanista

tulkintaa ja antanut surmateolle poliittisen selityksen verotuksen ja vieraan kulttuurin vastustuksena (ks. *Anttonen* 2004a).

Vieraanvaraisuussääntöjen rikkomista koskeva selitys piispa Henrikin surmaamiselle voidaan nähdä psykologisesti kiinnostavana. Sen kiinnostavuutta ei vähennä se, ettei runon kertoja tuomitse piispaa siitä, mistä Lallin vaimo, yksi kertomuksen päähenkilöistä, häntä syyttää. Kun keskiaikainen Juudas-balladi Englannissa langettaa Jeesuksen kavaltamisen Juudaksen sisikon harteille, samassa hengessä Piispa Henrikin surmavirsi asettaa Lallin murhanhimoisuuden tämän vaimon syyksi.

Naisvihamielisyyttä tai ei, molemmat kertomukset käsittelevät ihmismielen ja sosiaalisten suhteiden ongelmia. Ilman moralistisia painotuksia tekstit valaisevat miiten helppoa on tulla johdatelluksi. Tekstejä yhdistää lajioimaisuudeksi luonnehdittava seikka kristillisen aiheen kansanomaisessa käsittelyssä: teologisuuden välttäminen ja inhimillisen draaman korostaminen. Voidaankin väittää, että juuri kertomushenkilöiden ja heidän valintojensa psykologinen särmä tekee kertomuksesta sekä kiinnostavan että toistettavan. Toistettavuuden ehdon täyttyminen on puolestaan kertomusperinteen jatkumisen ja säilymisen keskeinen vaatimus.

Fennomaanisen tulkinnan seurauksena Piispa Henrikin surmaajasta on tullut Suomessa nationalistinen sankarihahmo. Samalla tästä surmatyön sankarillisuudesta on tullut yksi kertomuksen kerrottavuuden ja toistettavuuden ehdoista. Surmaa koskeva kerronta- ja tulkintaperinne jatkuu samaan aikaan, kun piispan marttyyrius ja ensimmäisyys ylläpitävät keskustelua siitä, minkä kristillisen ryhmittymän kulttuuriheeros Henrik on, katolisen vai luterilaisen kirkon vai ekumeenisen liikkeen. Symbolien omistussuhteista, eritoten piispa Henrikin kyynärluiksi väitetystä reliikistä, käydään jopa lainopillista kiistelyä (ks. *Anttonen* 2004b).

On ennen aikaista sanoa, synnyttääkö kauan kadoksissa olleen koptinkielisen evankeliumin löytyminen uusia uskonnollisia liikkeitä, joissa Juudakselle annetaan Raamattua keskeisempi ja kunniakkaampi myyttinen asema. Joka tapauksessa Juudaksen ja hänen tekemänsä kavalluksen muistamisessa on havaittavissa vastaavanlainen tulkintojen ja tulkitsijoiden areena kuin piispa Henrikiin liittyvässä kertomusperinteessä, kaulo- ja näytelmäkirjallisuus mukaan lukien. Tätä tulkintojen jatkumoa keski- ja esimodernilla ajalla edellä mainitut balladitekstit ilmentävät.

Kuten piispa Henrikin surmaajan tapauksessa, tulkinnat vaihtelevat siitä, kuka on kertomuksen sankari ja kuka sen konna.

Englantilainen balladi inhimillistää Juudaksen valintoja tekeväksi toimijaksi ja viekoittelun onnettomaksi uhriksi. Rahanahneuden sijasta hän ilmoittaa kavaltamisensa hinnaksi vain sen summan, joka hänelle uskottiin ja jonka hän levätessään hukkasi. Tässä suhteessa balladi eroaa selvästi muista Juudasta käsittelevistä varhaiskeskienglanninkielisistä ja muilla eurooppalaisilla kielillä laadituista teksteistä, joista useimmissa hänet esitetään synnynnäisesti pahana. Tätä luonteenpiirrettä on monissa teksteissä pyritty selittämään ”lieventävillä asianhaaroilla”, kuten oidipaalisella ja insesisellä elämänhistorialla, vaikka toisaalta monen Juudasta käsittelevän legendan tarkoitus lienee ollut hänen vastenmielisyytensä vakuuttaminen ja vahvistaminen, kuten mm. Paull Franklin Baum on arvioinut (1916b). Juudaksen oidipaalisesta taustasta kertovien aiheiden leviäminen eri puolille Eurooppaa ja niiden toistaminen eri kansakielisin versioin voidaan panna Jacobus de Voragineen (1230–1298) kirjoittaman *Legenda Aurea* -kokoelman nimiin. Suomessa kertomus tunnettiin Per Olof Bäckströmin 1840-luvulla julkaiseman *Svenska Folkböcker* -teoksen vaikutuksesta; Judas-legenda sisältyi teoksen toiseen osaan (*Bäckström* 1848: 198–206).

Varhaiskeskienglantilaisen balladitekstin viimeaikaisessa tutkimuksessa on Juudaksen uhriroolin sijasta ehdotettu tulkintaa, jonka mukaan Juudas mieltää Jeesuksen feodaaliherran kaltaiseksi rankaisijaksi, jonka vihaa hän käy hopearahat menetettyään pelkäämään (*Boklund-Lagopoulou* 1993). Feodaalisen asetelman sijoittuminen runotekstiin olisi tietenkin ilmentymää balladin ja sen käsikirjoituksen omasta aikakaudesta eikä kertomuksen tapahtuma-aikaan suuntaava historiallinen rekonstruktio.

Vapaan tahdon ilmaus vai osa jumalallista suunnitelmaa?

Juudaksen tekemä kavallus on kertomusaihelmana kulttuurihistoriaa, jonka vaiheita ja muutoksia kulttuurianalyttisen tutkimuksen on osattava selittää ja kuvata. Tämä tarkoittaa sitä, ettei tutkimuksen kohteena voi olla vain aiheen levinneisyys tai sen psykologinen tarttuvuus vaan myös ne institutionaaliset ja kognitiiviset tekijät, jotka joko edistävät tai estävät kertomusaihelmen leviämistä ja haltuunottoa. Tätä voidaankin

pitää yhtenä keskeisenä kysymyksenasetteluna suullisen perinteen tutkimuksessa eli folkloristiikassa.

Juudas on motiiviattraktiivinen hahmo kristillisessä kertomusperinteessä. Se tarkoittaa, että häneen on liitetty monia muista kertomuksista ja kertomushahmoista tuttuja piirteitä. Samaan aikaan kristillinen kirkko on pyrkinyt vahvistamaan raamatullisten kertomusten kano-nista yksinoikeutta, mistä seuraa, että useimmat Juudas-aiheiset kertomukset toistavat raamatullisia asetelmia.

Kaikki raamatullisiin hahmoihin liittyvät kertomukset eivät kuitenkaan löydy Raamatus-ta. Termi ’apokryfinen evankeliumi’ tarkoittaa kristinuskon syntyyn liittyvien tapahtumien kuvausta tavalla, jota ei ole pidetty kristinuskon opinkappaleiden kannalta oikeaoppisena ja jota ei sisällytetty Uuteen Testamenttiin. Apokryfisistä evankeliumeista tunnetuimmat ovat Tuomaan evankeliumi, Marian evankeliumi ja viime aikoina julkisuuden valokilaan tullut Juudas Iskariotin evankeliumi. Ne syntyivät käännöksinä kreikankielisistä alkuperäisteksteistä toisella vuosisadalla koptilaisuudeksi kutsutun varhaiskristillisen liikkeen piirissä Egyptin Aleksandriassa.

Juudaksen evankeliumissa on Juudakselle annettu positiivisempi ja merkittävämpi rooli kuin Raamatussa. Sen mukaan Juudaksella ja hänen tekemällään kavalluksella olisi ollut tarkoituksellinen tehtävä Jeesuksen messiaanisessa kohtalossa. Juudas ei siis pilannut salaliittoa Jeesuksen suunnitelmia vaan itse asiassa toteutti ne. Tätä voi pitää uutena näkökulmana, koska Raamattu ei viittaa Jeesuksen ja Juudaksen yhteiseen ohjelmaan. Toisaalta tässä ei ole mitään uutta marttyyrikertomuksen rakentumisen kannalta. Jos päämääränä oli argumentoida Jeesuksen marttyyrikohtaloa ja kristillistä lunastusoppia, Jeesuksen kavaltajan rooli ei juuri poikkea siitä tehtävästä, mikä piispa Henrikin surmaajalle on annettu piispan marttyyriase-man mahdollistajana. Vladimir Proppin hahmottelemiin ihmesatujen kertomusfunktioihin (*Apo* 1974) viitaten voidaan väittää, että Jeesuksen kavaltaja ja piispansurmaaja ovat samalla kertaa sekä sankarin vastustajia että hänen avustajiaan.

Mutta onko sankarin vastustaja tietoinen siitä, että hän on myös tämän avustaja ja sillä tavalla osa suurempaa suunnitelmaa? Raamattuun sijoitetut evankeliumit viittaavat kavaltamista koskevaan vanhatestamentilliseen ennustukseen, mikä antaa ymmärtää, etteivät kertomuksen toimijat

toimisi omasta vapaasta tahdostaan tai harkinnastaan käsin. Juudaksen evankeliumin ei voi katsoa argumentoivan Juudaksen vapaan tahdon ja valinnan puolesta, kuten keskiaikainen balladiteksti Englannissa. Vapaan tahdon ja vastuun problematiikka ei siis tule balladitekstiin apokryfievankeliumeista.

Sen sijaan petollisen naisen kertomusmotiivi voitaneen palauttaa koptinkielisten tekstien vaikutukseen. Paull Franklin Baum kiinnitti vuonna 1916 ilmestyneessä artikkelissaan huomiota siihen, että *Patrologia Orientalis* -kokoelman vuonna 1907 Ranskassa julkaistuun, E. Revillout'n toimittamaan toiseen osaan sisältyy kahdestatoista apostolista kertova koptilaiskatkelma, jonka mukaan Juudaksella oli kyltymättömän ahne vaimo. Juudas toi hänelle joka päivä osan hänelle luotetuista rahavaroista, mutta tästä huolimatta vaimo vain pilkkasi häntä (*Baum* 1916a: 185). Ahneudessaan vaimo käski Juudasta toimittamaan mestarinsa juutalaisille, koska nämä vaimon mukaan palkitsisivat hänet ruhtinaallisesti. Juudasta vaimon sanat houkuttivat – kertomuksen mukaan kuten Eevan sanat olivat houkuttaneet Aatamia – ja hän myi mestarinsa kolmestakymmenestä hopearahasta.

Miten on mahdollista, että keskiajan englantilaisessa tekstissä olisi jälkiä ensimmäisen vuosisadan aikaisesta egyptiläisestä tekstistä? Todennäköinen vastaus tähän on se, että apokryfievankeliumien sisältöä kulkeutui Eurooppaan Egyptin koptilaisen kirkon ja varhaiskeskiajan irlantilaisen luostarilaitoksen välisen yhteyden turvin. Irlantilaiset munkit olivat puolestaan merkittäviä kulttuurin välittäjiä Irlannissa, Englannissa ja Euroopan mannermaalla 900-luvulle asti. Onkin sanottu, että kelttiläinen kristillisyys on Manner-Euroopan kristillisyyttä lähempänä kristinuskon juuria Lähi-idässä.

Kulttuurivirtausten vaellusreitit enemmän Juudasta koskevissa kertomuksissa kiinnostaa kuitenkin inhimillinen teko ja sen seuraukset. Juudaksen evankeliumi herättää tänä päivänä yleistä keskustelua, koska se tuo esiin uuden, moniulotteisemman kuvan Juudaksesta, samoin kuin varhaiskristillisyyden opillisista eroista. Kun Raamattu jättää selittämättä kavallukseen johtaneita toimintamotiiveja, syntyy sosiaalinen tilaus vaihtoehtoisille kertomuksille – myös niille, jotka aikanaan katsottiin epäsoveliaiksi julkiin levitykseen.

Kuinka hyviä tai huonoja nämä toimintamotiivit ovat jää lukijoiden punnittavaksi. Juudaksen asemaa voi arvioida itse kunkin kohdalle tulevien valintojen kautta, jolloin arvioinnissa

ja kertomuksen toistamisessa toteutuu ajatus, jota voi pitää yhtenä keskeisistä innovaatioista, jotka levittivät ja juurruttivat kristinuskoa. Tämä innovaatio koskee yksilön halujen ja toimien sekä kosmologisten ja teologisten näkemysten ja opinkappaleiden maailmankuvallista, normatiivista ja pedagogista suhdetta. Juudaksen toiminnan voi halutessaan tulkita osaksi jumalallista suunnitelmaa vahvistaa kristinuskon opillista perustaa, mutta kristinuskon seuraajat eivät voi nimetä itseään saman suunnitelman osallisiksi. Heidän osakseen jää oman inhimillisen toimintansa arvioiminen suhteessa kristinuskon mo-raalioppiin. Juuri tässä arviointitarpeessa lienee kristinuskoon joko oikeaoppisesti tai apokryfisesti kiinnittyneiden kertomusten sekä niiden suullisen ja kirjallisen leviämisen ja toistamisen sosiaalinen perusta.

KIRJALLISUUTTA

- Apo, Satu (1974): "Kansansadun struktuurien tutkimus". Teoksessa Satu Apo, Johanna Enckell, Osmo Kuusi, Eero Tarasti (toim.): *Strukturalismia, semiotiikkaa, poetiikkaa*, 43-68. Helsinki: Gaudeamus.
- Anttonen, Pertti J. (1997): "Transformations of a Murder Narrative: A Case in the Politics of History and Heroization". *Norveg – Journal of Norwegian Folklore* 2/1997 (Vol. 40): 3-28.
- Anttonen, Pertti (2004a): "Myytin ja todennäköisyyden historiaa – Piispa Henrikin surma viimeaikaisen suomalaisen historiankirjoituksen valossa". Teoksessa Sami Louekari ja Anna Sivula (toim.): *Historioita ja historiallisia keskusteluja*. Historia mirabilis 2, 95-129. Turku: Turun historiallinen yhdistys ry.
- Anttonen, Pertti J. (2004b): "A Catholic Martyr and Protestant Heritage: A Contested Site of Religiosity and its Representation in Contemporary Finland". Teoksessa Anna-Leena Siikala, Barbro Klein & Stein R. Mathisen (eds.): *Creating Diversities: Folklore, Religion and the Politics of Heritage*. Studia Fennica Folkloristica 14, 190-221. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Axton, Richard (1990): "Interpretations of Judas in Middle English Literature". Teoksessa Piero Boitani & Anna Torti (eds.), *Religion in the Poetry and Drama of the Late Middle Ages in England*, 179-197. Cambridge: D.S. Brewer.
- Baum, Paull Franklin (1916a): "The English Ballad of Judas Iscariot". *Publications of the Modern Language Association* Vol. 31, No. 2: 181-189.
- Baum, Paull Franklin (1916b): "The mediæval Legend of Judas Iscariot". *Publications of the Modern Language Association* Vol. 31, No. 3: 481-632.
- Boklund-Lagopoulou, Karin (1993): "Judas': the first English ballad? *Medium Aevum*, Vol. 62.
- Bäckström, Per Olof (1848): *Svenska folkböcker*. Stockholm: A. Bohlins förlag. Bd 2.
- Child, F.J. (1882): *The English and Scottish Popular Ballads*. Vol. I. Boston.

- Dronke, Peter (1968): *The Medieval Lyric*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haupt, L. und J. E. Schmalzer (hrsg.) (1841/1953): *Volkslieder der Sorben in der Ober- und Niederlausitz*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Mitsui, Toru (1979): *Notes on the Stanzaic Division and the Metre of Judas*. *Studies in English Literature* 44.

Kirjoittaja on Helsingin yliopiston folkloristiikan dosentti, joka toimii tällä hetkellä Jyväskylän yliopiston etnologian professorina. Kirjoitus perustuu esitelmään pohjoismaisen Nordic Centre of Medieval Studies -huippuyksikön seminaarissa *Popular Religion and Orality*. Seminaari pidettiin Villa Lantessa Roomassa kesäkuussa 2006.