

Kuinka juutalainen Jeesus oli? Pohdinnan ongelmia

TOM HOLMÉN

1. Aluksi

Runas kymmenen vuotta sitten esitelmöin *Society of Biblical Literature* -järjestön vuotuisessa kokouksessa, joka sillä kertaa pidettiin Suomessa, Lahdessa.¹ Tuossa sittemmin artikkelinakin ilmestyneessä esitelmässäni tutkailin silloin viimeaikaisessa tutkimuksessa esitettyjä näkemyksiä Jeesuksen juutalaisuudesta.² Päädyin luonnehtimaan tutkimuksen tilannetta varsin sekasortoiseksi: Vallitsee suuri yksimielisyys siitä, että Jeesus oli juutalainen, itse asiassa hyvin juutalainen. Toisaalta vallitsee suuri näkemysten hajaannus sen suhteen, mitä tämä lähemmin tarkoittaa, ts. minkälainen juutalainen Jeesus oli, minkälaista oli hänen juutalaisuutensa. James Robinson, joka toimi sessiossa eräänlaisena kommentaattorina, kiitteli esitelmääni. Elisabeth Schüssler Fiorenza (samassa roolissa) sen sijaan kysyi hieman hämmentyneenä, tarjosinko lopulta mitään ratkaisua sekasorron ongelmaan.

Lahdessa pääasiallinen tavoitteeni oli osoittaa tutkimustilanteen pulmallisuus; jos pulmatilanne olisi ollut helposti ratkaistavissa, en toki olisi siitä vaiennut. Nyt käsillä olevassa artikkelissa pyrin valottamaan niitä teoreettisen tason kysymyksiä, jotka tekevät Jeesuksen juutalaisuuden määrittelystä niin ongelmallisen. Tutkimuksen hämmennys asian tiimoilta on siis viipynyt. Samaten olen yhä kykenemätön tarjoamaan asiaan mitään suoranaista ratkaisua. Ajatukseni kuitenkin on, että analyysini tässä artikkelissa voivat auttaa tutkimusta selvemmille vesille jo pitkään vallinneessa sekavassa säässä. Ainakin ne osoittavat, mitä ja kuinka vaikeita ovat ne tekijät, jotka tulevat peliin, kun halutaan tarkemmin tutkia niinkin ilmeistä seikkaa, kuin että Jeesus oli juutalainen.³

¹ SBL International Meeting, 16.–21.7. 1999, Helsinki & Lahti.

² Ks. T. Holmén, “The Jewishness of Jesus in the ‘Third Quest’”, teoksessa M. Labahn & A. Schmidt (toim.), *Jesus, Mark and Q: The Teaching of Jesus and its Earliest Records* (Sheffield: Sheffield Academic Press; 2001), ss. 143–62.

³ Tämä suomenkielinen artikkeli perustuu *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (4 osaa; toim. T. Holmén & S.E. Porter; Leiden: Brill, 2011) -julkaisun nettiversiossa ilmestyvään artikkeliin: “Jesus’ Jewishness: Obviousness and Problemage”.

Kuten jatkosta käy ilmi, keskityn pohdinnoissani kontekstiin. Pohdin kontekstia nimenomaan käsitteenä ja ilmiön tulkinnan ja ymmärtämisen matriisina tai välineenä. Jotta välttyisin kohtuuttomasti paisuttamasta artikkelia, sivuutan käytännöllisesti katsoen kokonaan kontekstin sisällöllisen arvioinnin. En toisin sanoen pohdi Jeesus-nimisen historian ilmiön kontekstin rajoja, sitä mitä Jeesuksen kontekstiin olisi laskettava kuuluvaksi ja mitä ei. Puhun vain yleistäen ja yleistajuisesti (?) juutalaisuudesta, varhaisjuutalaisuudesta tai ensimmäisen vuosisadan juutalaisuudesta. Teoriaa ja metodologiaa koskettavat huomioni ovat nähdäkseni tästä huolimatta relevantteja.

2. Ongelman juuret ja ilmentymiä

Kysymys siitä, minkälainen juutalainen Jeesus oli, ei aina ole ollut tutkimukselle pulmallinen. Vielä 1900-luvun puolivälissä ja jonkin verran sen jälkeenkin Jeesus oli selkeästi ja tietyllä tavalla ”erilainen juutalainen”.⁴ Erilaisuutta hänen julistuksessaan edustivat mm. armon ja myötätunnon poikkeuksellinen korostaminen sekä kasuistisen lain ja rituaaliseen puhtautteen liittyvien sääntöjen hylkääminen. Nämä tekijät muiden muassa veivät hänet lähelle juutalaisuudesta ulos murtautumista.⁵

Tämä varsin helposti sisäistettävä näkemys Jeesuksen juutalaisuudesta särkyi, kun tutkimuksen kuva Jeesuksen *kontekstista*, juutalaisuudesta, lähti muuttumaan. Vain parissa vuosikymmenessä ”normatiivisesta” ”myöhäisjuutalaisuudesta” tuli ”formatiivinen” ”varhaisjuutalaisuus”.⁶ Jeesuksen aikana ja kristinuskon syntyessä juutalaisuus ei elänytkään viimeisiä vaihteitaan vaan varhaisia. Se ei ollut hiipumassa pois (kristinuskon tieltä) vaan vasta muotoutumassa, ja se oli dynaaminen ja täynnä elämää. Se ei myöskään muodostanut mitään yhtenäistä, homogeenistä kokonaisuutta vaan oli heterogeeninen ja monimuotoinen, tuntomerkinään yhteisestä perinteestä tehtyjen tulkintojen moninaisuus ja erilaisuus. Jeesuksen ajan juutalaisuutta luonnehditaankin tutkimuksessa nyt mm. seuraavin sanankäantein: ”Varhaisjuutalaisuus käsitti lähes äärettömän määrän monimuotoi-

⁴ Hyvä yleissilmäys tästä on esim. E. Sanders, *Jesus and Judaism* (London: SCM Press, 1985), ss. 23–58.

⁵ Ks. esim. G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1960), s. 130; E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen, I* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960), s. 206; L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981), s. 148.

⁶ Asennemuutoksesta ks. esim. G.W.E. Nickelsburg & R.A. Kraft, ”The Modern Study of Early Judaism”, teoksessa R.A. Kraft & G.W.E. Nickelsburg (toim.), *Early Judaism and its Modern Interpreters* (Philadelphia: Fortress, 1986), ss. 1–30 (9–21).

suutta ja vaihtelevuutta”⁷; radikaali pluralismi kuului ”olennaisesti päiväjärjestykseen”⁸; ”on täysin mahdotonta määritellä mitään systemaattista, normatiivista juutalaisuutta”⁹ ja ”kaikki eri juutalaisuuden muodot olivat jollakin tavalla ainutlaatuisia, kiistanalaisia ja vakuuttuneita omasta ’ortodoksisuudestaan’”¹⁰.

Vaikka tämä tutkimusnäkyvässä tapahtunut muutos voidaan sovittaa yhteen 1900-luvun yhteiskunnallisten ja filosofisten (ym.) kehityskulkujen kanssa, löytyy siihen selkeitä syitä muustakin: tieto Jeesuksen ajan juutalaisuudesta kasvoi viimeksi kuluneella vuosisadalla huomattavasti, jopa ällistyttävästi. Tältä pohjalta lienee selitettävissä myös muutoksen jyrkkyys.

Tutkimuksen juutalaiskuvan liikehtiessä myös kuva Jeesuksesta ja hänen suhteestaan juutalaisuuteen tuli uudelleen tarkasteluun. Miksikö? Luonnollisesti siksi, että historiallisen ilmiön arvioinnissa ilmiön kontekstilla on suuri merkitys; ilmiö voidaan ymmärtää (oikein) vain suhteessa kontekstiinsa.¹¹ Kun käsitys kontekstista muuttuu, myös käsitystä ilmiöstä itsestään on muutettava. Niinpä Jeesustakin luonnehditaan nyt aiemmasta

⁷ Nickelsburg & Kraft, ”Modern Study”, s. 2.

⁸ B. Chilton, *The Temple of Jesus: His Sacrificial Program Within a Cultural History of Sacrifice* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1992), s. 181.

⁹ J.H. Charlesworth, ”The Foreground of Christian Origins and the Commencement of Jesus Research”, teoksessa J.H. Charlesworth (toim.), *Jesus’ Jewishness: Exploring the Place of Jesus in Early Judaism* (New York: Crossroad, 1996), ss. 63–83 (72).

¹⁰ H.-D. Betz, ”Wellhausen’s Dictum ‘Jesus was not a Christian, but a Jew’ in Light of Present Scholarship”, *ST* 45 (1991), ss. 83–110 (100–01). Vrt. myös esim. J. Neusner, *The Judaism the Rabbis Take for Granted* (Atlanta: Scholars Press, 1994), s. 18: ”There were only the infinite and diverse Judaic systems”.

¹¹ Osuvin termi tälle historiantekotavalle (tai tavan elementille) on kontekstualisointi. Se on nähtävä omana käsitteenään vaikka toimiikin läheisessä ja käytännössä irrottamattomassa yhteydessä esim. kolligaation ja narrativisoinnin käsitteiden kanssa. Ks. esim. A. Munslow, *Deconstructing History* (New York: Routledge, 1997), ss. 6–7, 34, 41; M. Bentley, *Modern Historiography: An Introduction* (New York: Routledge, 1998), s. 64; E. Breisach, *On the Future of History: The Postmodernist Challenge and its Aftermath* (Chicago: Chicago University Press, 2003), ss. 77–78. Näiden ja vastaavien yhteyksien toteaminen avaa rekonstruktionismin rajat tai vähintään väljentää niitä. Ks. esim. J. Appleby, L. Hunt & M. Jacob, *Telling the Truth about History* (New York: Norton, 1994), s. 238. Yhdyn kyllä käsitykseen, jonka F.R. Ankersmit ilmaisee osana postmodernistisen historiografian analyysiaan: ”The context is historically no less complex and no less problematically given than the object we want to understand by contextualizing it”; ks. ”The Origins of Postmodernist Historiography”, teoksessa J. Topolski (toim.), *Historiography between Modernism and Postmodernism: Contributions to the Methodology of the Historical Research* (Amsterdam: Rodopi, 1994), ss. 87–117 (102). En kuitenkaan ymmärrä, miksi tämän käsityksen, joka tuskin on historioitsijoilta koskaan ollut piilossa, pitäisi johtaa kontekstualisoinnin hylkäämiseen. Nimenomaan en ymmärrä, miten ”dekontekstualisointi”, johon postmodernismi Ankersmitin mukaan haluaisi kontekstualisoinnin vaihtaa (s. 103), voisi olla toteutettavissa ilman kontekstualisoivaa pohdintaa.

jyrkästi poikkeavalla tavalla: ”On nykyään yleisesti hyväksyttyä, että Jeesus seiso i tukevasti molemmilla jaloillaan aikansa juutalaisuuden maaperällä”¹²; ”Jeesus tunnustetaan nyt hartaaksi juutalaiseksi”¹³ ja ”hän oli juutalaisuuden kiihkeä harjoittaja”¹⁴. Toisin sanoen Jeesusta ei enää sijoiteta juutalaisuuden rajamaille siitä pois murtautuvaksi, vaan hänet käsitetään selkeästi juutalaisuuden sisäiseksi ilmiöksi. Nimenomaan hän ei ole ”erilainen juutalainen” vaan ”hyvin juutalainen”.

Jeesus siis eli voimakkaasti ”mukana” juutalaisuudessa. Siksi olisi ratkaisevan tärkeätä pystyä sanomaan mahdollisimman paljon hänen suhteestaan siihen. Jeesuksen ymmärtäminen historian henkilönä on pitkälti sen ymmärtämistä, minkälainen juutalainen hän oli. Juuri tämä on kuitenkin osoittautunut arvaamattoman vaikeaksi. Jeesus juutalaisena -näkemysten repertoaari, jonka Lahden esitelmässäni esitin tiivistettynä tilannekuvauksena, on vielä tänäänkin käyttökelpoinen havainnollistamaan ongelmaa:

According to G. Vermes, Jesus smoothly integrates into the Judaism of his time. Similarly, G. Theissen & A. Merz see Jesus’ message as relying on the common Jewish belief in God and on the foundation of the Torah. J. Riches, again, proposes that Jesus aimed at a transformation of Judaism. But according to N.T. Wright, Jesus strived to reconstitute a new Israel. And H. Merklein comes to the conclusion that the traditional ways of granting divine mercy did not suffice for Jesus but he thought that a totally new relationship with God was needed. These samples swiftly display Jesus the Jew as a proper representative of Judaism, as its transformer, and as a reconstituter of something totally new. In addition, the following characterizations can be mentioned: Jesus was an eschatological prophet, he was a political revolutionary, he was a magician, a Hillelite Jew, or he was someone with peculiarly non-eschatological views, a Cynic philosopher, a sage, or a social prophet, or then one with apocalyptic ideas. ... [T]he scholars behind the above characterizations would no doubt all subscribe to his Jewishness.¹⁵

Jeesuksen kontekstina toimineen juutalaisuuden parempi ymmärtäminen ei siis lopulta tunnukaan kanavoituvan Jeesuksen ymmärtämiseksi. Syynä on juutalaisuuden heterogeenisuus, joka näyttäisi sallivan lähes minkälaisen tahansa Jeesus-kuvan pitämisen juutalaisena. Ongelman syvyydestä paljastuu lisää, kun tarkastelemme lähemmin joitakin uudemmassa tutkimukses-

¹² J.D.G. Dunn, ”Judaism in the Land of Israel in the First Century”, teoksessa J. Neusner (toim.), *Judaism in Late Antiquity. Part Two. Historical Syntheses* (Leiden: Brill, 1995), ss. 229–61 (240–41).

¹³ J.H. Charlesworth, ”Jesus Research Expands with Chaotic Creativity”, teoksessa J.H. Charlesworth & W.P. Weaver (toim.), *Images of Jesus Today* (Valley Forge: Trinity Press International, 1994), ss. 1–41 (9).

¹⁴ Chilton, *Temple of Jesus*, s. 190.

¹⁵ Holmén, ”Jewishness of Jesus”, ss. 154, 155. Korostus lisätty myöhemmin.

sa usein toistettuja, Jeesuksen juutalaisuuden korostamistarkoituksessa esitettyjä toteamuksia.¹⁶

Jeesus oli juutalainen. Vanhan juutalaisuuskäsityksen kanssa toteamus olisi ollut hyvinkin merkityksellinen. Uuden käsityksen kanssa se muuttuu latteudeksi. Vasta määriteltyään tarkemmin, minkälainen juutalainen Jeesus oli, minkälaista oli hänen juutalaisuutensa, on tutkija sanonut Jeesuksesta jotain triviaalia enempää.

Ennen tämä toteamus olisi ollut kelpo lopputulema tutkimukselle. Uuden juutalaisuuskuvan kanssa se on vasta keskustelun aloitus.

Jeesus ei ollut ”erilainen juutalainen”, hän ei poikennut muusta juutalaisuudesta. Eikö heterogeeninen ja monimuotoinen juutalaisuus juuri tarkoita sitä, että kaikki tai monet ainakin jossakin määrin poikkesivat toisistaan ja joskus poikkesivat enemmänkin? Syntyy erikoinen asetelma: kaikki muut ”olivat jollakin tavalla ainutlaatuisia, kiistanalaisia ja vakuuttuneita omasta ’ortodoksisuudestaan’”, mutta ei Jeesus. Tässä toteamuksessa juutalaisuus taas mielletään vanhan käsityksen mukaiseksi yhtenäiseksi ja tiiviiksi kokonaisuudeksi, jonka ulkopuolella Jeesuksesta tulee epäjuutalainen ja jonka sisäpuolella hän ei voi erottua muista. Uuden juutalaisuuskuvan pohjalta tulisi kuitenkin nimenomaan voida puhua Jeesuksen erilaisuudesta – ei juutalaisuuden ulkopuolella ja sille vastakkaisena, vaan juutalaisuuden sisältä nähtynä: millaista juutalaisuus (erilaisuus keskeisenä tunnusmerkkinä), sellainen juutalainen Jeesus (omalla tavallaan erilainen).

Itse asiassa myös Jeesuksen erilaisuus on nykytutkimuksessa nähtävä keskustelun lähtökohtana, ei lopputuloksena. Miten Jeesus oli erilainen, miten hän erosi muista, on kysymys, jota asettamatta Jeesuksen ajan juutalaisuuden heterogeenisuutta voimakkaasti korostava tutkimus ei yksinkertaisesti pääse etenemään.

Jeesus oli hyvin juutalainen. Toteamus edellyttää, että pystytään määrittelemään juutalaisuuden ydin, jonka lähelle Jeesus ”hyvin juutalaisena” sijoitetaan. Mutta entä jos tällaista ydintä ei lainkaan ollut, kuten monet luonnehdinnat nykyään asian kuvaavat? On mahdotonta vaatia Jeesusta sijoitettavaksi juutalaisuuden keskukseen tai sen lähelle, jos Jeesuksen ajan juutalaisuudessa ei ajatella olleenkaan mitään keskusta tai ydintä. Toisin sanoen tutkimuksen pyrkimys yhtäältä juutalaisuuden perinpohjaisen heterogeenisuuden ja toisaalta Jeesuksen perinpohjaisen juutalaisuuden korostamiseen ajautuu ongelmiin siinä, että jälkimmäinen korostus edellyttää käsitteitä, jotka ensimmäinen helposti torjuu. Ongelma on Jeesustutkimusta laajempi. Jos ajan juutalaisuudessa ei ole erotettavissa mitään normatiivista suuntausta tai mitään valtavirtaa, eikä siis myöskään löydy

¹⁶ Seuraavasta ks. myös T. Holmén, ”Historian Jeesus ja meidän maailmamme”, teoksessa T. Holmén & I. Vilja (toim.), *Tiede ja maailmantulkinta* (Helsinki: Art House, 2006), ss. 70–111 (99–100).

mittatikkua sille, mikä olisi keskeistä juutalaisuutta ja mikä taas marginaalisempaa, on itse asiassa mahdotonta luonnehtia ketään tai mitään hyvin juutalaiseksi, vähän juutalaiseksi tai millään suhteuttavalla tavalla!

Tämäkin toteamus toimisi siis paremmin vanhan juutalaisuuskäsityksen kanssa. On kuitenkin tärkeää huomata, että asia muuttuu olennaisesti, jos juutalaisuudessa siitä huolimatta, että se kuvataan heterogeeniseksi ja monimuotoiseksi, erotetaan ydin ja periferia.¹⁷

Muuttunut kuva Jeesuksen juutalaisesta kontekstista, joka on tuonut Jeesuksen juutalaisuuden aivan tulkinnan keskiöön, on samalla tehnyt tämän tulkinnallisen näkökulman hyödyntämisestä harvinaisen vaikeata. Miksi on näin? Täytyykö olla näin? Toki monet eri tekijät ovat olleet vaikuttamassa siihen, että nykytutkimus niin voimakkaasti korostaa Jeesuksen juutalaisuutta.¹⁸ Konteksti on niistä kuitenkin ylivoimaisesti tärkein. Mutta onko kontekstille annettu jopa liian suuri rooli? Tai onko sitä käytetty (muutoin) väärin? Asian selvittämiseksi on keskustelussa siirryttävä astetta käsitteellisemmälle tasolle.

3. Nominalismi ja essentialismi kontekstin määrittelytapoina

Jeesuksen ajan juutalaisuuden määrittelyssä Jeesuksen kontekstina eivät tärkeitä ole vain sisältökysymykset vaan myös menetelmään liittyvät tekijät: Millä tavoin ja mihin periaatteisiin tukeutuen määritelmä tehdään? Useampien määrittelymenetelmien tarjoutuessa on niiden ensisijaisuus, paremmuus ja joskus jopa validius ratkaistava siitä näkökulmasta käsin, mihin pyritään, mitä tarkoitusta varten määritelmää sorvataan. Kutsun tätä kokonaisuutta kysymykseksi määrittelystrategiasta. Esittelen seuraavassa kaksi määrittelymenetelmää, nominalismin ja essentialismin, jotka ovat usein ja vaihtelevasti toimineet periaatepohjina Jeesuksen ajan juutalaisuutta kuvattaessa, ja avaan niiden merkitystä määrittelystrategioina.¹⁹

¹⁷ Vrt. seuraavassa kappaleessa esiteltävä essentialistinen juutalaisuuden määrittelytapa.

¹⁸ Ks. T. Holmén, *Jesus and Jewish Covenant Thinking* (Leiden: Brill, 2001), ss. 10–12.

¹⁹ Seuraavassa ks. erit. W.S. Green, “Ancient Judaism: Contours and Complexity”, teoksessa S.E. Balentine & J. Barton (toim.), *Language, Theology, and the Bible* (Oxford: Clarendon Press, 1994), ss. 293–310; idem, “Introduction: The Scholarly Study of Judaism and its Sources”, teoksessa J. Neusner (toim.), *Judaism in late Antiquity. Part One. The Literary and Archaeological Sources* (Leiden: Brill, 1995), ss. 1–10. Nominalismin ja essentialismin lisäksi Green keskustelee polyteettisestä luokittelusta.

Nominalistinen määritelmä on identiteettikeskeinen, analyttinen ja riippumaton sitä identiteettiä ympäröivistä ilmiöistä, johon keskitytään.²⁰ Nominalistinen määritelmä juutalaisuudesta voisi kuulua esim. seuraavasti: Juutalaisuudella tarkoitetaan ”niiden ihmisten uskonnollista käyttäytymistä, jotka kutsuvat itseään juutalaisiksi ja jotka tunnetaan juutalaisina”.²¹ Jos nominalistista määrittelymenetelmää sovelletaan Jeesuksen juutalaisuuden kuvaamiseen, tarvitsee vain yksinkertaisesti tuoda esiin se kaikki, mitä Jeesus opetti ja teki. Kun tämä on tehty, on myös kuvattu Jeesus juutalaisena. Näin on siksi, että – nominalistisen menetelmän perusteella – Jeesuksen juutalaisuus on sitä, mitä hän on.

Essentialismi keskittyy yhteisiin piirteisiin ja samankaltaisuuksiin ja määrittelee juutalaisuuden tiettyjen peruskäsitysten ja -metaforien avulla.²² Essentialistisiin määritelmiin pohjautuvat mm. E.P. Sandersin, J.D.G. Dunnin ja N.T. Wrightin yleistä juutalaisuutta tai perusjuutalaisuutta luonnehtivat näkemykset. Sanders keskittää juutalaisuuden ”restauroatioeskatologian” ja ”liittonomismien” ympärille,²³ Dunn puhuu temppeleistä, Jumaläkäsityksestä, valinnan teologiasta ja Toorasta juutalaisuuden ”neljänä pilariina”²⁴ ja Wright hahmottelee maailmankuvasta, uskonkohdista sekä toivosta rakentuvan juutalaisuuden ”pääsuunnan”²⁵. Essentialistisen määrittelymenetelmän käyttäminen Jeesuksen juutalaisuuden kuvaamisessa on nominalistista vaativampaa, koska nyt on selvitettävä Jeesuksen suhde niihin peruskäsityksiin ja -metaforiin, jotka on valittu juutalaisuutta määrittäviksi. Kysymys on silloin aina, löytyykö Jeesus-traditiosta juuri sellaista materiaalia, jonka pohjalta tarvittavat päätelmät voidaan tehdä, ts. materiaalia, jossa Jeesuksen suhde valittuihin käsityksiin tai metaforiin on merkitsevästi ja käyttökelpoisesti esillä.

Tärkeä oivallus eri määrittelymenetelmiä arvioitaessa on se, että varhaisjuutalaisen tietomateriaalin analysoinnissa huomio voidaan kiinnittää erilaisiin elementteihin – vaihtoehtoisesti. Nominalismin ja essentialismin ollessa kyseessä huomio kiinnittyy (yksinkertaistaen) joko siihen, mikä on erilaista ja mikä erottaa tai siihen, mikä on yhteistä ja yhdistää. Riippuen siitä, kumpaa fokusointia materiaalin analysoinnissa käytetään, päädytään erityyppisiin juutalaisuuden määritelmiin, jotka kuitenkin eivät sulje pois toisiaan vaan ovat toisiaan täydentäviä ja nimenomaan eri tarkoitukseen

²⁰ Green, “Introduction”, ss. 7–8.

²¹ S.J.D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah* (Philadelphia: Westminster Press, 1987), s. 135.

²² Green, “Introduction”, ss. 6–7.

²³ Sanders, *Jesus and Judaism*, ss. 61–119, 335–37.

²⁴ Dunn, “Judaism”, ss. 251–57.

²⁵ N.T. Wright, *The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress, 1992), ss. 215–338.

soveltuvia.²⁶ Tämä tarkoittaa sitä, että eri määrittelymenetelmiä voidaan hyödyntää strategisesti niin, että niillä saavutetut erityyppiset määritelmät pannaan palvelemaan tutkimuksessa kulloinkin tähtäimessä olevia päämääriä. Näin nominalismi ja essentialismi siis tarjoavat kaksi eri määrittelystrategiaa. Kuinka tämä tapahtuu ja mitä tällaiset päämäärät voisivat olla, siitä esitän seuraavassa kaksi esimerkkiä. Kummassakin esimerkissä määrittelystrategiat tuovat analyttistä valoa edellä lyhyesti kuvattuihin tutkimuksen ongelmiin.

Viimeaikaisen tutkimuksen pyrkimys korostaa ja eksplisoida juutalaisuuden monimuotoisuutta on suuresti hyötynyt nominalistisesta strategiasta. Nominalismi palvelee hyvin juutalaisuuden eroavuuksien huomioimisessa, artikuloinnissa ja selittämisessä. Nominalistinen strategia on siten ollut ratkaisevasti vaikuttamassa sekä uuden varhaisjuutalaisuuskuvan muodostumiseen että Jeesuksen sisällyttämiseen osaksi tätä juutalaisuutta. Koska ajan juutalaisuus oli hyvin heterogeenistä ja monimuotoista, ei ole perustetta irrottaa Jeesusta siitä omintakeisten painotusten tai yksilöllisyyden piirteiden vuoksi. Päinvastoin ne nähdään nominalistisen strategian perusteella Jeesuksen juutalaisuuden ilmentyminä ja tunnusmerkkeinä. Tässä on hänen ”uskonnollinen käyttäytymisensä” juutalaisena. Näin varmistuvat Jeesuksen perustavanlaatuinen juutalaisuus sekä sen välttämättömyys tutkimuksen lähtökohtana.

Nominalismi toimii siis varsin hyvin ja on hyödyksi – tällä saralla. Ongelmia syntyy kuitenkin heti, kun Jeesusta halutaan kuvata tavalla, joka edellyttää vertailua. Nominalismi ei nimittäin luonnu analyttiseksi välineeksi vertailuun. Vaikeudet edellisessä jaksossa käsiteltyjen, Jeesuksen juutalaisuutta korostamaan tarkoitettujen toteamusten kanssa osoittavat tämän hyvin. ”Jeesus ei ollut erilainen juutalainen” ja ”Jeesus oli hyvin juutalainen” edellyttävät kumpikin vertailua, mutta oleellisesti nominalistiseen tyyliin artikuloitu uusi juutalaiskuva, jonka suhteen toteamuksia peilattiin, ei kykene erottelemaan sen paremmin hyvin kuin vähän juutalaista-kaan. Nominalistiseen juutalaisuuden määritelmään perustuen Jeesus voidaan sijoittaa juutalaisuuteen, mutta mitään tarkempaa ”sijoituspaikkaa” ei pystytä osoittamaan. Olisi tietysti mahdollista sanoa, että Jeesus sijoittui keskelle omaa juutalaisuuttaan ja oli siinä suhteessa hyvin juutalainen. Näin ei kuitenkaan vastata mihinkään todelliseen kysymykseen. Entä toteamus ”Jeesus oli juutalainen”? Koska Jeesuksen juutalaisuus on nominalismin kannalta selviö, on sen varta vasten toteamista pidettävä tyhjän korostamisena.

²⁶ Ks. esim. Cohen, *Maccabees*, s. 135; L.H. Schiffman, *From Text to Tradition. A History of Second Temple and Rabbinic Judaism* (Hoboken: Ktav, 1991), s. 4; Dunn, ”Judaism”, ss. 236–51.

Nämä ongelmat poistuvat kun käyttöön otetaan essentialistinen strategia. Määrittelemällä juutalaisuuden ydin tai keskus luodaan vertailukohta, joka mahdollistaa Jeesuksen tutkimisen suhteessa: voidaan esittää relevantteja arvioita siitä, minkälaisessa suhteessa määriteltyyn ytimeen Jeesus on nähtävä. Tulee myös mahdolliseksi arvioida sitä, miten Jeesus erosi muista, ts. verrata Jeesuksen suhdetta juutalaisuuden ytimeen (keskukseen, keskeiseen juutalaisuuteen tms.) siihen, miten hänen kanssajuutalaisensa ytimeen (jne.) suhtautuivat. Näin voidaan edetä lähtökohtatoteamuksesta – Jeesus oli juutalainen – merkityksellisempiin lausumiin. Tosin essentialistisella strategiallakin on ongelmansa, kuten kohta näemme.

Nykyisessä keskustelussa sekä Jeesuksen ajan juutalaisuudesta että Jeesuksen juutalaisuudesta onkin puutteena nimenomaan se, ettei määrittelystrategioita käytetä oikealla tavalla täydentämään toisiaan vaan ennemminkin helposti toisiaan vastaan. Selkeimmin tämä on näkynyt eräänlaisena nominalistisen määrittelyn monopolina. Essentialismi on saatettu kokea askeleeksi taaksepäin ”normatiivisen” tai ”monoliittisen” juutalaisuuden suuntaan tai tinkimiseksi juutalaisuuden heterogeenisuudesta. On kuitenkin tosiasia, että juutalaisuudesta voidaan loihkia hyvin erityyppisiä kuvauksia sen mukaan, minkälaisiin elementteihin fokusoidaan. Fokusointi taas voidaan (ja kannattaakin!) sovittaa määritelmän tarkoitusperien mukaiseksi, ts. sitä silmällä pitäen, mihin määritelmää halutaan käyttää. Tämän strategisen ajattelun legitimiuden hyväksyminen on yksinkertaista: jos Jeesus halutaan kuvata hyvin juutalaiseksi tai ylipäätään jollakin tavalla määritellä hänen juutalaisuuttaan suhteessa muihin, on nominalististen määritelmien ohella hyväksyttävä myös essentialistisia määritelmiä.²⁷ Vain näin määrittelystrategisesti ajattelemalla on löydettävissä toimiva lähtökohta juutalaisen Jeesuksen tutkimiseen.

On toki muitakin tapoja havainnollistaa käsitteellisemmän, määrittelystrategisen ajattelun tarpeellisuutta Jeesuksen juutalaisuuden tutkimuksessa. Myös ongelmia on muita kuin vain edellä esiin tulleet. Seuraavat esimerkit pureutuvat John Dominic Crossanin ja Bruce Chiltonin tapoihin arvioida Jeesuksen juutalaisuutta ja siitä käytyä keskustelua.²⁸

Jeesus-tutkimuksen eräs laita on tullut siihen tulokseen, että Jeesusta historian henkilönä sopisi luonnehtia kyynikoksi. Antiikissa kyynikoiden koulukunta oli kuitenkin voittopuolisesti hellenistinen ilmiö, ja siksi kyynikko-Jeesuksen puolesta argumentoivien on myös erikseen argumentoitava, miten tällainen Jeesus voidaan ymmärtää juutalaisena. Toki kyynikkoja

²⁷ Vrt. vakiototeamukset ”Jeesus ei ollut erilainen juutalainen” jne.

²⁸ Ks. seuraavassa erityisesti tutkimukset J.D. Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: Harper, 1991); B. Chilton ”Jesus within Judaism”, teoksessa B. Chilton & C.A. Evans (toim.), *Jesus in Context. Temple, Purity, and Restoration* (Leiden: Brill, 1997), ss. 179–201.

oli monenlaisia, ja Palestiinassakin juutalaisuus oli saanut vaikutteita hellenismistä.²⁹ Tältä pohjalta John Dominic Crossan on ottanut käyttöön eksklusiivisen ja toisaalta inklusiivisen juutalaisuuden kuvaukset. Eksklusiivinen juutalaisuus olisi tarkkaan vartioinut perinnettään ulkoisilta vaikutteilta kun taas inklusiivinen juutalaisuus olisi ollut paljon avoimempi. Crossan sijoittaa Jeesuksen inklusiiviseen juutalaisuuteen.

Crossanin argumentoinnissa – tällä kohden – on siis selkeästi kysymys siitä, miten juutalaisuus määritellään. Käytännössä strategia toimii niin, että ”inklusiivinen juutalaisuus” laajentaa määritelmää, kunnes myös tietyt kyyniset piirteet voidaan lukea juutalaisuuteen kuuluviksi. Laajennetun määritelmän oikeutus tuntuisi olevan ilmeinen, nimittäin varhaisjuutalaisuuden pluralistisuus, heterogeenisuus ja monimuotoisuus. ”Inklusiivinen juutalaisuus” perustaa siis nominalistiselle määrittelystrategialle. Kuitenkin tällä kohden herää kysymys, eikö nyt olla avaamassa mahdollisuutta siihen, että lähes mitä tahansa voidaan lopulta kutsua juutalaisuudeksi. Miten silloin voidaan vetää rajaa juutalaisuuden ja muiden ilmiöiden välille? Palaan tähän ongelmaan hetken kuluttua.

Bruce Chilton on julkaisuissaan toistuvasti kantanut huolta siitä, ettei Jeesuksen juutalaisuudesta muodostuisi pelkkää tyhjää fraasia, vaan että se ymmärrettäisiin ja sitä käsiteltäisiin niin, että sillä olisi selkeää, todellista merkitystä tutkijoiden Jeesus-kuville. Artikkelissaan ”Jesus within Judaism” Chilton pyrkii arvioimaan Jeesuksen juutalaisuuden suhteen profiloituneita tutkimuksia tästä näkökulmasta. Miten Jeesuksen ovat onnistuneet esittämään juutalaisena John Riches, Harvey Falk, Marcus Borg, Ed Sanders tai John Dominic Crossan? Chiltonin mukaan huonosti, sillä kukaan heistä ei ota Jeesuksen juutalaisuutta vakavasti. Voiko asia todellakin olla näin? Mitä Crossaniin tulee, on Chiltonin arvio on ymmärrettävä, uskaltaisinko sanoa perusteltavissakin. Kuitenkin Sandersin mukaan Jeesus edusti restauraatioeskatologiaa, mikä oli ajan juutalaisuudessa vahva virtaus. Falkin mielestä Jeesus oli Hillelin koulukuntalainen. Borg kuvaa Jeesuksen kumouksellisena mutta samalla juutalaisena viisaana ja mystikkona. Myös Riches liittyy Jeesuksen restauraation teologiaan.³⁰ Miten siis on käsitettävissä, että Chiltonin mielestä mikään näistä luonnehdinnoista ei tee oikeutta Jeesukselle juutalaisena?

²⁹ Kuva juutalaisuudesta siinä määrin hellenisoituneena, että se yksinkertaisesti muodosti erään hellenismin muodon, ei ole saanut kannatusta.

³⁰ J. Riches, *Jesus and the Transformation of Judaism* (London: Darton, Longman & Todd, 1980); H. Falk, *Jesus the Pharisee. A New Look at the Jewishness of Jesus* (New York: Paulist Press, 1985); M.J. Borg, *Conflict, Holiness & Politics in the Teaching of Jesus* (New York: E. Mellen Press, 1984); Sanders, *Jesus and Judaism*; Crossan, *Historical Jesus*.

Tuntuisi olevan niin, että Chiltonille ”juutalaisuus”, kun se pannaan Jeesuksen attribuutiksi, merkitsee jotakin hyvin tiettyä ja rajattua. Jeesuksella muun muassa tulisi havaita selvästi ”positiivinen näkemys” juutalaisuuden rituaalisen puhtauden säännöksistä.³¹ Lisäksi mikä tahansa ei käy ”positiivisesta näkemyksestä”. Chiltonin mukaan Jeesus oli tunnettu erilaisille ihmisille esittämästään kutsusta yhteiseen ateriointiin, mikä Jeesuksen ajattelussa korvasi temppelin ja sen toimitukset. Tässä ateriyhteydessä toteutui hänen juutalaisena omaamansa positiivinen asenne puhtauteen. Vaikuttaa yksinkertaisesti siltä, että kun muut tutkijat eivät jaa juuri tällaista käsitystä Jeesuksesta, merkitsee se Chiltonille, etteivät he esitä Jeesusta selkeästi juutalaisena!

Crossanin kyynikko-Jeesus ja Chiltonin ota-Jeesuksen-juutalaisuusvakavasti -ohjelmien suuri ero voidaan selittää määrittelystrategioiden avulla. Mitä Crossaniin tulee, olemme jo esittäneet sen kriittisen kysymyksen, eikö inklusiivinen juutalaisuus -käsitteen käyttäminen pitelemättömästi johda siihen, että mitä hyvänsä voidaan väittää juutalaiseksi. Tässä siis nominalismi takaa, että Crossanin kyynikko-Jeesuskin mahtuu mukaan. Toisessa äärimmäisyydessä on Chilton, jonka argumentointi rakentaa essentialismille. Hän on määritellyt Jeesukseen sovellettavan juutalaisuuskäsityksen niin spesifisti, että siihen mahtuu vain hänen oma nimenomainen näkemyksensä.

Crossan ja Chilton eivät reflektoi mainittuja määrittelystrategioita. Strategioiden periaatteet kuitenkin selvästi ovat heillä käytössä – eivätkä ainoastaan heillä. Keskustelussa Jeesuksen juutalaisuudesta todellakin pitäisi kiinnittää enemmän ja tietoisempaa huomiota taustalla toimiviin teorioihin. Määritelmiä Jeesuksen kontekstina toimineesta juutalaisuudesta sorvataan pohtimatta eksplisiittisesti kysymyksiä millä menetelmin ja toisaalta mitä tarkoitusta varten. Viimeisissä esimerkeissä olen halunnut tuoda esiin, millaiseksi ongelma muodostuu, kun se kärjistyy lähes dogmaattiseksi ripustautumiseksi jompaankumpaan strategioista. Tällä tavoin sovellettuna määrittelystrategiat eivät lisää ymmärrystämme Jeesuksen ja hänen aikansa juutalaisuudesta vaan päinvastoin nousevat sille esteeksi. Puhtaaksiviljelty nominalistinen määritelmä voi saada aikaan väärän vapauden tunteen, niin että Jeesusta kuvataan lopulta lainkaan miettimättä, mikä kuvatasta henkilöstä aikanaan teki juutalaisen. Jyrkän essentialistinen määritelmä juutalaisuudesta taas saattaa johtaa tilanteeseen, jossa melkein pä yksityiskohtia myöden sanellaan, miltä Jeesuksen, koska hän oli juutalainen, on pitänyt näyttää. Eräänä seurauksena tästä on se, että kaikki ne, jotka määrittelevät juutalaisuuden peruskäsitykset ja -metaforat – essentialistisen määritelmän olennaiset tekijät – hiemankin toisin, eivät vaikuta kuvaavan Jeesusta kunolla juutalaiseksi.

³¹ Chilton, “Jesus within Judaism”, s. 200.

Yksioikoisen monopolisoimisen sijaan olisi siis tärkeää pyrkiä käyttämään määrittelystrategioita yhdistelmässä ja tarkkaan harkiten, kulloinkin edessä olevan tutkimustehtävän asettamat vaatimukset huomioiden: Miten meidän pitäisi lähestyä juutalaisuutta Jeesuksen kontekstina, jotta pysyisimme vastaamaan esillä oleviin historian Jeesusta koskeviin kysymyksiin? Toki jos edellytykseksi ei panna pohjustavaa teoreettisen tason eksplisiittistä pohdiskelua, voi nykyisestä Jeesuksen juutalaisuudesta käytävästä keskustelusta löytää esimerkkejä myös määrittelystrategioiden yhdistämisestä. Ehkä tunnetuin sellainen on Galilea Jeesuksen juutalaisuuden ratkaisun avaimena. On syytä aivan lyhyesti kommentoida tätä keskustelua määrittelystrategiselta kannalta.

4. Galilea-konteksti ratkaisun avaimena Jeesuksen juutalaisuuteen

Galilea, pohjoinen alue, jota Jeesuksen aikuisena ollessa hallinnoi Herodes Antipas – sieltä Jeesus oli kotoisin. Jeesus kasvoi Galileassa, ja suurin osa hänen nk. julkista toimintaansa tapahtui siellä. Jos jonkin siis voidaan olettaa vaikuttaneen Jeesuksen ajatteluun ja toimintaan, se on juuri galilealainen uskonnollisuus ja mielenlaatu.³² On siksi lähtökohtaisesti järkevää, että Jeesuksen juutalaista kontekstia määriteltäessä keskitytään nimenomaan *galilealaiseen juutalaisuuteen*.³³

Galilean juutalaisuuden käsitteessä tulevat sovelletuiksi sekä nominalistinen että essentialistinen määrittelymenetelmä. Nominalismi takaa sen, että Galilea voidaan yhdistää juutalaisuuteen. Essentialismi taas määrittää piirteet, jotka olivat keskeisiä juuri galilealaiselle juutalaisuuden muodolle, ts. olivat sen peruskäsityksiä ja -metaforia. Näin tullaan päätelmään ja kysymykseen: Koska galilealaisen juutalaisuuden ytimessä olivat käsitykset ja metaforat A, B, etc. ja koska Jeesus oli galilealainen, on oletettavaa, että A, B, etc. kuuluivat jollakin tavalla myös Jeesuksen juutalaisuuteen. Millä tavalla?

Minkälaista siis olivat galilealainen uskonnollisuus ja mielenlaatu? Minkälaista juutalaisuutta harjoitettiin Galileassa – verrattuna muihin ”juutalaisuuksiin”, erityisesti Juudean juutalaisuuteen?

³² S. Freyne, “The Galilean Jesus and a Contemporary Christology”, *TS* 70 (2009), ss. 281–97 (285).

³³ J.L. Reed, “Instability in Jesus’ Galilee: A Demographic Perspective”, *JBL* 189 (2010), ss. 343–65 (343); vrt. myös S. Freyne, “Galilee, Jesus and the Contribution of Archaeology”, *ET* 119 (2008), ss. 573–81 (575): ”the quest for the historical Jesus has become the quest for the historical Galilee”.

Historiantutkimus on usein vaikeaa, ja Galilean olosuhteita ja erityislaadua ajanlaskun vaihteen tienoilla selvittävä tutkimus näyttää erityisen vaikealta:

- Galileassa oli runsaasti kreikkalaista ja roomalaista väestöä.
- Hellenismi tyypillisine rakennuksineen – gymnasium, amfiteatteri, hippodromi – kukoisti Galileassa.
- Galilean asukkaat olivat enimmäkseen juutalaisia.
- Suurin osa galilealaisista oli köyhiä talonpoikia.
- Kansanuskonto Galileassa oli vapaamielisestä ja avointa ulkopuolisille vaikutteille.
- Galileassa asui suuri määrä kaupunkilaistuneita ihmisiä, joilla oli hyvä elintaso.
- Galilealainen *halakha* oli juudealaista selvästi tiukempi.
- Galilealaiset olivat varsin uskollisia Jerusalemlle ja temppeliuskonnolle.
- Galilealaiset eivät juuri piitaneet Jerusalemistä.
- Galileassa ei ollut merkittäviä hellenistisiä rakennuksia.
- Galileaa olivat jo pitkään asuttaneet arjalaiset heimot.

Aivan viimeistä riviä lukuun ottamatta kaikki luetellut seikat löytävät kannattajansa nykytutkimuksessakin.³⁴ Galileassa on suoritettu moderneja arkeologisia kaivauksia tehokkaasti jo 1970-luvulta asti ja tieto alueesta on kasvanut huomattavissa määrin.³⁵ Sitä, mitä kaivauksissa on tullut esiin, on kuitenkin tulkittu monin eri tavoin. Sama koskee (mm. arkeologiaan pohjautuvaa) Galilean sosiologiaa.³⁶ Niinpä yleisesti hyväksytty essentialistinen määritelmä Galilean juutalaisuudesta on yhä jäänyt tavoittamattomiin. Toisin sanoen: Galilea ei (toistaiseksi) olekaan pystynyt tarjoamaan kaivatua avointa Jeesuksen juutalaisuuteen. Takana on myös murheellinen historia. Natsi-Saksassa harjoitetussa eksegetiikassa mahdollisuus argumentoida Jeesuksen ei-juutalaisuuden puolesta saatiin aikaan juuri vetoamalla Jeesuksen galilealaiseen syntyperään.³⁷ Todettakoon selvästi, ettei nykytutki-

³⁴ Ks. M.A. Chancey, *Myth of a Gentile Galilee: The Population of Galilee and New Testament Studies* (Cambridge University Press, 2002), ss. 16–26.

³⁵ Chancey, *Gentile Galilee*, s. 11.

³⁶ Ks. esim. H. Moxnes, “The Construction of Galilee as a Place for the Historical Jesus: Part II”, *BTB* 31 (2001), ss. 64–77; G. Downing, “In Quest of First-Century CE. Galilee”, *CBQ* 66 (2004), ss. 78–97.

³⁷ Tuolloin ilmestyneessä saksalaisessa katekismuksessa Jeesus kuvattiin arjalaiseksi. Sen sijaan tutkimuksen puolella esim. Grundmann toteaa ”varovaisesti”, että tiede pystyy osoittamaan vain Jeesuksen ei-juutalaisuuden. Kuitenkin, Grundmann huomauttaa, arjalaiset olivat jo pitkään asuttaneet Galileaa; W. Grundmann, *Jesus der Galiläer und das Judentum* (Leipzig: Verlag Georg Vigand, 1940), ss. 165–200.

muksessa ole mitään, mikä tulisi edes lähelle näitä tutkimuksen lähihistorian synkimpien aikojen näkemyksiä.³⁸ Kuitenkin niin kauan kuin tiedot Galileasta Jeesuksen ajalta sallivat tutkijoiden vapaasti kulkea moneen eri suuntaan, voi Galilea tai vetoaminen galilealaiseen juutalaisuuteen niin nyt kuten ennenkin toimia mekanismina, joka tuottaa mielin määrin kontekstiuskottavia ”Jeesuksia”. Pulmaa voidaan analysoida määrittelystrategioiden pohjalta.

Ensimmäinen askel on määritellä erityinen galilealainen uskonnollisuus ja kutsua sitä juutalaisuudeksi riippumatta siitä, miltä se näyttää. Oikeutus tähän saadaan nominalistisesta määrittelystrategiasta, jonka mukaan käsitteet ja tavat, jotka ovat juutalaisten harjoittamia, ovat juutalaisuutta. Toisena askeleena näin saavutettu käsitys galilealaisesta juutalaisuudesta esitetään Jeesuksen kannalta ratkaisevana kontekstina, mikä edellyttää sitä, että Jeesus kuvataan jollakin uskottavalla tavalla sen suhteen. Nyt käytössä on essentialistinen määrittelymenetelmä, jossa ”Galilea” käytännössä ottaa menetelmälle keskeisten peruskäsitysten ja -metaforien paikan; sitä voitaisiin verrata esim. Dunnin mainitsemiin pilareihin tai Sandersin yleisen juutalaisuuden tunnusmerkkeihin. Näin siis kuvailemalla juuri tietynlainen Galilea voidaan näennäisen perustellusti ja legitiimisti kuvata juuri tietynlainen Jeesus. Tällainen määrittelystrategioiden yhdistelmäkäyttö on kuitenkin niiden väärinkäyttöä. Määrittelystrategian sovittaminen tutkimustehtävän tarkoituksien mukaiseksi ja eri määrittelymenetelmien soveltaminen toisiaan täydentävästi eivät luonnollisestikaan pyri tulosten manipulointiin vaan siihen, että tuloksia ylipäätään voidaan saavuttaa.³⁹

Koska Jeesus eittämättä oli galilealainen, saa Galileaan vetoava näkökulma helposti ratkaisevan leiman. Kuitenkin tilanteessa, jossa tutkimuksen näkemykset Galileasta Jeesuksen aikana eroavat merkittävässä määrin toisistaan, ei näkökulma lopultakaan ratkaise mitään. Essentialistisena määritelmänä – eli määritelmänä, joka on tarpeen, jotta Jeesus voidaan asemoida suhteessa juutalaisuuteen – ”yleinen juutalaisuus” ja muut essentialistiset kuvaukset, jotka ovat eksplisiittisempiä ja sisällöltään yleisesti tunnustetumpia, toimivat paremmin. (Luonnollisesti jos käykin selväksi, että Galilea oli poikkeus yleisestä, on ”yleinen juutalaisuus” heitettävä romukoppaan.) Siksi nähdäkseni Galilean tutkimuksen on ensin ratkaistava omat ongelmansa ja saavutettava parempia ja varmempia tuloksia, ennen kuin Galileaa voidaan hyödyntää Jeesuksen juutalaisuuden määrittelyssä

³⁸ Ks. P.M. Head, “The Nazi Quest for an Aryan Jesus”, *JSHJ* 2 (2004), ss. 55–89.

³⁹ Esimerkiksi jos on tarkoitus vertailla Jeesusta muihin, on (nominalistisen menetelmän ohella) käytettävä essentialistista määrittelymenetelmää.

olevien ongelmien ratkaisun avaimena.⁴⁰ Se poikkeuksellisen keskeinen asema, minkä Galilean tutkimus on Jeesus-tutkimuksessa saanut, on katsottava perustelemattomaksi, kunnes varmempi ja laajemmin hyväksytty näkemys siitä, mitä galilealainen juutalaisuus oli, saa muotonsa.⁴¹ Tällä hetkellä toteamukset ”Jeesus oli juutalainen” ja ”Jeesus oli Galilean juutalainen” ovat yhtäläillä latteuksilla: juutalaisuuden tiedämme heterogeeniseksi, galilealaisuudesta taas emme vielä tiedä.

Tämän johtopäätöksen myötä palaan kontekstin roolin teoreettiseen tarkasteluun. Olemme perehtyneet kahteen erilaiseen Jeesuksen ajan juutalaisuuden määrittelymenetelmään, jotka ovatkin jo tarjonneet työkaluja ongelmien analysointiin. Mihin tämän jälkeen tulisi suunnata huomio? Kontekstin määrittelyn periaatteiden ohella voidaan pohtia periaatteita myös sille, kuinka kontekstia käytetään, ts. miten konteksti toimii ja mitä kontekstina toimiminen merkitsee. On otettava seuraava askel asioiden tarkastelun käsitteellistämässä.

5. Kontekstin referenssi- ja substanssitoiminnot

Mitä merkitsee ”Jeesuksen tarkastelu ajan juutalaisuuden kontekstissa”? Mitä kontekstilla tehdään, niin että se merkitsee jotakin suhteessa itse ilmiöön, ja mitä se voi merkitä? Jeesus-tutkimuksessa kontekstin keskeisiä toimintoja on ollut lähinnä kaksi. A: Kontekstin tuntemisen tarkoituksena on pyrkiä näkemään ilmiö oikeissa mittasuhteissa, oikeassa perspektiivissä: pyrimme ymmärtämään ja tulkitsemaan Jeesuksen julistusta ajan juutalaisuuden valossa. B: Kontekstilla perustellaan tai siitä johdetaan ilmiön suoranaisia sisältökuvauksia: ajan juutalaisuuteen kuului / ei kuulunut tällainen käsitys, niinpä se kuului / ei kuulunut myös(kään) Jeesuksen julistukseen.⁴²

Ero kontekstin tässä kuvattujen toimintojen välillä on osin varsin hienosyinen. On usein mahdotonta ja perustelematonta yrittää pitää erillään ”tulkintaa” ja ”sisältökuvausta”. Tulkintahan on se nimenomainen ja ainoa rajapinta, joka tulkitsijalla on kohteeseensa; ilmiön sisältö aukenee vain ja ainoastaan tulkinnan kautta. Kuitenkin mitä historian Jeesukseen tulee, voidaan kontekstin toimintojen välillä onnistuneesti todentaa merkitsevä ero sen perusteella, mitä lähteitä käytetään ja miten. Käytämmekö lähteitä,

⁴⁰ Tähän suuntaan kallistuvat myös esim. Chancey, *Gentile Galilee*, ss. 181–82 ja Freyne, “Galilee, Jesus, Archaeology”, s. 581, vaikka molemmat pitävätkin jo varmana, että kuva ei-juutalaisesta Galileasta on virheellinen.

⁴¹ Korostan tässä siis Galilean aseman poikkeuksellisuutta. Sen perusteleminen edellyttäisi huomattavan laajaa yksimielisyyttä lukuisista tärkeistä sisältökysymyksistä.

⁴² Nämä toiminnot voidaan sijoittaa kontekstualisoinnin käsitteen alle. Ks. alaviite 11.

jotka kertovat Jeesuksen ajan juutalaisuudesta ja maailmasta, mutta eivät juuri tai lainkaan mainitse Jeesusta (nk. kontekstilähteet)? Vai käytämmekö lähteitä, jotka (muun ohella) nimenomaan keskittyvät Jeesukseen (nk. Jeesus-lähteet)? Usein menetellään olennaisesti niin, että kontekstilähteitä hyödynnetään kontekstin selvittämisessä, minkä valossa sitten tulkitaan sitä, mikä Jeesus-lähteiden avulla käy ilmi Jeesuksesta (vrt. A). Joskus kuitenkin ensin mainitut lähteet ottavat selkeän pääroolin niin Jeesuksen kontekstin kuin Jeesuksen itsensäkin kuvauksissa jälkimmäisten jäädessä sivuun tai lähes kokonaan pois näköpiiristä (vrt. B). Kutsun näitä kontekstin toimintoja tai käyttötapoja *referenssiseksi* ja *substanssiseksi*.

Lähdeasetelmasta johtuen on Jeesus-tutkimuksessa siis mahdollista todentaa ero kontekstin referenssisen ja substanssisen toiminnon välillä. Samalla ero voidaan pelkistää kysymykseksi siitä, miten Jeesus-lähteisiin eli Jeesukseen nimenomaisesti keskittyviin lähteisiin suhtaudutaan. Voidaanko niitä käyttää kertomaan Jeesuksesta jotakin olennaista ja myös enemmän ja/tai paremmin kuin Jeesuksen ajan juutalaisuudesta ja maailmasta muuten eli kontekstilähteistä tietämällä? Myönteinen vastaus johtaa kontekstin hyödyntämiseen referenssisesti. Viime aikoina on kysymykseen kuitenkin yhä useammin vastattu kieltävästi, mikä on ohjannut kontekstin substanssiseen käyttöön. Tällainen varauksellinen suhtautuminen Jeesus-lähteisiin saatetaan perustella niihin ja niiden hyödyntämiseen liittyvillä ongelmilla, joita ovat mm. historiallisuus- ja tulkintakysymykset sekä fragmentaarisuus.⁴³ Jeesus-tutkimuksen historia on myös suurelta osin metodologinen kehityskertomus, jossa on pyritty pääsemään tilanteen tasalle Jeesuksesta kertovien lähteiden luonteen kanssa.⁴⁴ Kun kontekstia käytetään substanssisesti ja se siten ikään kuin pannaan vastaamaan Jeesus-lähteiden puolesta, päästään eroon tarpeesta perehtyä Jeesus-lähteiden käsittelyssä vaadittavaan varsin huomattavaan metodologiseen arsenaaliin.⁴⁵

⁴³ Tyypillisesti karrikoiden esim. R.A. Horsley, "Jesus and Galilee: The Contingencies of a Renewal Movement", teoksessa E.M. Meyers (toim.), *Galilee through the Centuries: Confluence of Cultures* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1999), ss. 57–74 (57): "The misguided effort to establish Jesus' 'authentic' sayings tears them from any intelligible literary and historical context"; B.J. Malina, "Social-Scientific Approaches and Jesus Research", teoksessa T. Holmén & S.E. Porter (toim.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (4 osaa; Leiden: Brill, 2011), ss. 743–75 (759): "They frequently believe that the facts, the evidence, is there for the picking: 'just read the sources!' Social-scientific approaches do not for a moment believe in such 'immaculate perception'."

⁴⁴ Hauskasti (edellisessä alaviitteessä) Malina antaa ymmärtää ongelman olevan siinä, että historiallinen tutkimus on suhtautunut lähteisiin, kuin mitään huolellista metodologista pohdintaa ei tarvittaisi. Horsley taas nimenomaan näkee ylen määrin harjoitetun pohdinnan ongelmana.

⁴⁵ Jeesus-lähteiden metodisen tarkastelun suunnaton keveys on leimallisin kaikkea sosiologista Jeesus-tutkimusta yhdistävä piirre. Vastuuta (substanssi) on siirtynyt niiltä kontekstille.

Jeesus-lähteiden ohittaminen ja kontekstin substanssitoimintoon tukeutuminen ei kuitenkaan ole ongelmatonta. On toki selvää, että joskus pelkät kontekstilähteet vievät hämmästyttävän pitkälle. Varhaisjuutalaista kirjallisuutta tunnetaan massoittain, ja kirjallisten lähteiden tutkimuksen ohelle on myös noussut muita lähestymistapoja. Mm. sosiologista tietoa ja menetelmiä hyödyntämällä voidaan tehdä yksilöitäkin koskevia yleistäviä päätelmiä.⁴⁶ Yhtä selvää kuitenkin on, että pelkästään kontekstiin tukeutumalla tulee raja nopeasti vastaan. Induktio ja deduktio⁴⁷ rajoittuvat pakostakin varsin yleisiin seikkoihin eikä niiden tosiallista relevanttiutta Jeesuksen suhteen pystytä lopultakaan todentamaan. Siksi historiantutkimuksessa yleensä tärkeiksi katsotaan erityisesti ne lähteet, jotka nimenomaisesti liittyvät tutkimuskohteeseen. Ymmärrettävästi niiden olennainen puuttuminen olisi ongelma, joka ajaisi etsimään vastauksia muualta. Mutta riittääkö niiden ongelmallisuus todellakin syyksi niiden edes osittaiseen sivuuttamiseen?

Tähän on jatkoksi kysyttävä: Ovatko kontekstilähteet todellakin niin paljon helpommin lähestyttäviä ja vähemmän ongelmia sisältäviä, että kontekstin substanssinen käyttö tulee perustelluksi? Nähdäkseni eivät. Historiallisuuteen ja tulkintaan liittyvät vaikeudet hankaloittavat myös esim. Josefuksen tekstien hyödyntämistä. Samoin voimme ajatella vaikkapa Galilean arkeologiaa, joka kymmenien vuosien tutkimisen ja analysoinnin jälkeenkin jättää tutkijan kamppailemaan varsin samojen kysymysten kanssa kuin ennen.

En näe, että kontekstin substanssitoiminnolla tai ainakaan sen monopolisoinnilla olisi tulevaisuutta tai että se olisi viemässä Jeesus-tutkimusta onnellisempaan huomiseen.⁴⁸ Yhtä kaikki molemmat kontekstin käyttötavat ovat tutkimuksessa tosiasia (siitäkin huolimatta, ettei niitä tietääkseni ole aiemmin edes havainnoitu saati sitten tarkasteltu teoreettisella ja metodisella tasolla). Referenssi- ja substanssitoimintojen perusteltavuuskysymyksestä irrallaan on siksi nyt lyhyesti pohdittava sitä, mitä nämä toiminnot merkitsevät sen kannalta, miten Jeesuksen juutalaisuutta määritellään.

⁴⁶ Eräänä esimerkkinä voidaan mainita sosiologiset mallit tai tyyppikategoriat; ks. esim. tuoreet arvioinnit kahdesta keskeisestä mallista: P. Piovanelli, "Jesus' Charismatic Authority: On the Historical Applicability of a Sociological Model", *JAAR* 73 (2005), ss. 395–427; S.L. Mattila, "Jesus and the 'Middle Peasants'? Problematizing a Social-Scientific Concept", *CBQ* 72 (2010), ss. 291–313. Luonnollisesti myös arkeologia ja muut muinaistieteet ovat aina olleet tärkeä osa kontekstin tuntemusta. Vrt. uudemmalta ajalta esim. R. Horsley, *Archaeology, History, and Society in Galilee: The Social Context of Jesus and the Rabbis* (Valley Forge: Trinity Press International, 1996).

⁴⁷ Ks. Malina, "Social-Scientific Approaches", s. 752.

⁴⁸ Tämä merkitsee sitä, että Jeesus-lähteiden käyttöön liittyvän metodologisen apparatin tunteminen ja hallitseminen on Jeesus-tutkimuksessa valitettavasti välttämätöntä.

Kun konteksti substanssisesti käytettynä saa pitkälti korvata Jeesuslähteitä, tulee Jeesuksen juutalaisuudesta muodostuneesta kuvasta väkisininkin enemmän tai vähemmän muun juutalaisuuden kopio. Se jää parhaimmillaankin vain kuin kollaasiksi niistä elementeistä, jotka ylipäättään ajan juutalaisuudesta tunnemme. Näin on siksi, että substanssitoiminto on kykenemätön tuottamaan kontekstista poikkeavia lausumia tutkittavana olevasta ilmiöstä.⁴⁹ Ilmiön yksilöllisyys, originaalisuus ja erilaisuus ovat silloin kategorisesti poissuljettuja käsitteitä.

Kun konteksti saa (myös) referenssisen roolin ja Jeesus-lähteitä siis käytetään, mahdollistuvat mainitut käsitteet Jeesuksen juutalaisuuden määrittelyssä. Näin kontekstin referenssitoiminto siis tarjoaa avaramman näkökulman Jeesuksen juutalaisuuteen. Sikäli kuin käsitteiden yksilöllisyys, originaalisuus ja erilaisuus voisi jopa odottaa liittyvän Jeesuksen juutalaisuuteen, on referenssitoimintoa pidettävä myös oikeampana kontekstin käyttötapanä.

6. Mitä tästä opimme?

Miten konteksti määritellään, miten sitä käytetään – vastauksista näihin kysymyksiin riippuu monella tapaa se, mitä Jeesuksen juutalaisuudesta sanotaan. Luonnollisesti asiaan vaikuttavia kysymyksiä on muitakin: mistä opimme kontekstin tuntemusta, miten tulkitsemme tietojamme siitä jne., puhumattakaan Jeesuksesta tarjolla olevan tiedon analysoinnista ja tulkinasta. Ensin mainitut teoreettiset kysymykset ovat kuitenkin käsittääkseni sellaisia, jotka usein jäävät tiedostamatta tai ainakin kunnolla huomioimatta Jeesuksesta ja hänen juutalaisuudestaan käytävässä keskustelussa. Olen kirjoittanut tämän analyysini lähinnä siinä tarkoituksessa, että niiden havaitseminen voisi johtaa keskustelun tarkentumiseen ja syvenemiseen.

Vaikka artikkelini on pyrkinyt vain analyttisten työkalujen hankkimiseen, on tulosten joukkoon mahdollista sisällyttää myös joitakin konkreettisempia Jeesuksen juutalaisuuden tutkimiseen liittyviä huomioita:

(1) Jeesuksen juutalaisuuden toteaminen on vasta keskustelun aloitus. Keskustelun on jatkuttava kysymyksestä, mikä teki hänen juutalaisuudestaan omanlaisensa. Vain näin voi varhaisjuutalaisuuden heterogeenisuutta korostava Jeesus-tutkimus päästä eteenpäin. Tutkimuksessa on siis uudetaan, toisen etsinnän harharetkien jälkeen, uskallettava aktualisoida kysymys Jeesuksen erilaisuudesta. Tähän kysymykseen vastaaminen taas ei ole mahdollista, ellei varhaisjuutalaisuudessa sen heterogeenisuuden korostamisesta huolimatta haluta erottaa ydintä, keskusta, valtavirtaa tmv.

⁴⁹ Hyvän esimerkin tästä tarjoavat Malinan antropologiseen historiaan perustamat Jeesus-abstrahoinnit; ks. Malina, "Social-Scientific Approaches", ss. 759–73.

(2) Tällaista analyysia varten on työkaluksi hyväksyttävä myös essentialistiset juutalaisuuden määritelmät. Nominalistisen sen paremmin kuin essentialistisen määrittelymenetelmän monopolisointi ei siis ole tarpeellista, se ei ole edes perusteltua. Päinvastoin toimivaan määrittelystrategiaan kuuluu menetelmien harkittu yhteiskäyttö sitä silmällä pitäen, millaisiin historian Jeesusta koskeviin kysymyksiin etsitään vastausta (vrt. siis ”millaista oli Jeesuksen juutalaisuus”). Luonnollisesti on kuitenkin varottava määrittelystrategian muokkaamista automaattiseksi, haluttuja Jeesus-kuvia toteuttavaksi yhtälöksi.

(3) Galilea on sekä määrittelystrategisesti hyvä että konkreettisesti (sisällöllisesti) oikea lähtökohta Jeesuksen juutalaisen kontekstin ja sitä kautta Jeesuksen juutalaisuuden ymmärtämiselle. Tosiasiassa kuitenkin tutkimuksen ongelmat konkretiassa, ts. galilealaisen juutalaisuuden eksplisoinnissa, ovat toistaiseksi tehneet tästä lähtökohdasta käyttökelvottoman.

(4) Nähdäkseni artikkelini selkein metodologinen innovaatio on kontekstin kahden erilaisen käytön, referenssisen ja substanssisen, havainnointi ja analysointi. Tulevaisuudessa on erityisen kriittisesti punnittava kontekstia substanssisesti käyttävää tutkimusta, sen perusteluja, lupauksia ja tuloksia.