

**Kristillistä propagandaa
- narratiiviteologinen analyysi Johanneksen
evankeliumin sairaiden miesten kertomuksista**

Eksegetiikan kandidaatintutkielma
Maaliskuu 2009
Sami Koponen

Sisällysluettelo

1. Johdanto	3
1.1. Tutkimusaiheen esittely	3
1.2. Tutkimuskysymys	4
1.3. Aiemmin esitetyjä tulkintavaihtoehtoja	4
1.4. Kuvaus tutkielman kulusta	7
2. Johanneksen evankeliumin motiivi	7
3. Kahden perikoon kirjalliset suhteet	9
4. Hahmonäkökulma	10
4.1. Vammaiset miehet	11
4.2. Juutalaiset	13
4.3. Jeesus	16
5. Uudeksi aluksi	19
6. Lähteet	20
6.1. Apuvälineet	20
6.2. Kirjallisuus	20

1. Johdanto

1.1. Tutkimusaiheen esittely

Lähde- ja traditiokritiikkiä on harjoitettu laajasti yrittäen selvittää, mitkä tekijät ovat vaikuttaneet tekstin lopulliseen muotoon. Tällainen historiallinen lähestymistapa on viime vuosikymmeninä saanut rinnalleen estetiikka-analyysia painottavan vaihtoehdon. Hallbäck kuvaa tutkimusmetodiikan muutoksen vaikutusta:¹

Historiallis-kriittisellä eksegeesillä on juurensa positivistisessä tietentraditiossa ja se otaksuu kiistattomia tuloksia. Tämän seurauksena historiallisen analyysin mielenkiintoinen osa on tutkimuksen lopputulos, siinä missä kirjallisuuskritiikin huomio on keskittynyt tulkintaprosessiin, avaamaan tekstejä lukijan mietiskeltäväksi. (...) He [historiallis-kriittiset eksegeetit] eivät ole kiinnostuneita Johanneksesta niinkään tekstistä, vaan aineistona historiallisen Johanneksen yhteisöstä.

Johanneksen evankeliumin tutkimuksen kohdalla vaikuttavin muutoksen tekijä on eittämättä ollut Culpepperin *Anatomy of the Fourth Gospel* (1983), jossa evankeliumia tarkastellaan etupäässä kirjallisuutena eikä historiana. Lukuisat tutkijat viittaavat Culpepperiin heti teoksensa alkupuolella² ja viime vuosien johanestutkimusta esittelevä Nielsen esittää samoin Culpepperin vaikutusvaltaisen teoksen kirjoittajana³.

Kirjallisuusanalyysin taustalla vaikuttaa Chatmanin kommunikaatiomalli, joka koostuu kertojasta, tarinasta ja yleisöstä. Kertojan tavoitteena on vakuuttaa yleisö tietystä näkemyksestä tarinansa avulla.⁴ Tämä johtaa tutkimusmetodiikan retoriikka-analyysin alueelle, kun tekstejä tarkastellaan eräänlaisina mainospuheina. Lee ja Tovey selittävät, että Johanneksen evankeliumin tyyli on kuitenkin narratiivista retoriikkaa: kertomus itsessään on olennainen osa sisältöä, teologia sisältyy kertomuksen muotoon. Bultmannin ajama demytologisointi johtaa väistämättä myös sisällön menettämiseen - tämä pätee niin runoon, myyttiin kuin narratiiviseen rakenteeseen ylipäänsä.⁵

Monet tutkijoista huomauttavat, että pelkkään tekstiin keskittyminen ja historiallisten ynnä sosiologisten taustatekijöiden sivuuttaminen on virhe. Raamatun kertomukset ovat yhteisön käyttötekstejä, tietyn historiallisen yleisön luettavaksi

¹ Hallbäck 1999, 40-42. Myös Culpepper 1983, 235-236 puhuu positivistisen historiakäsityksen vaikutuksesta raamatuntutkimukseen.

² Resseguie 2001, 2; Tovey 1997, 24; Lee 1994, 15; Stibbe 1992, 9-10.

³ Nielsen 1999, 12.

⁴ Mallia esittelevät Tovey 1997, 30 ja Stibbe 1992, 10.

⁵ Tovey 1997, 36 ja Lee 1994, 23-26. Ajatus on helppo ymmärtää, kun yrittää ilmaista Eino Leinon *Nocturnen* sisällön ilman lyriikkaa tai purkaa vitsin rakenne menettämättä itse vitsiä.

tarkoitettuja. Tämän vuoksi ne vastaavat kirjoittajan yhteisön ongelmiin, vaikka ne samalla kuvaavatkin historiaa. Toisin sanoen, niiden retoriikka on aina sidottu kirjoittamisajankohdan historialliseen tilanteeseen. Näin ollen narratiivikritiikki ei suinkaan korvaa, vaan ainoastaan täydentää ja jatkaa perinteisempien historiallis-kriittisten metodien pohjalta.⁶

Näen itse metodien yhteensopivuuden tai jatkuvuuden huomattavasti heikommaksi. Ongelmana on, kuten Stibbe mainitsee, liian pitkälle menevien päätelmien tekeminen liian pienen aineiston pohjalta.⁷ Oletetusta johanneslaisesta yhteisöstä, evankeliumin kirjoittamisajankohdasta, -paikasta ja -tilanteesta on liian vähän tietoja - itse kirjoittamisprosessista ei ole olemassa minkäänlaista säilynyttä dokumentaatiota. Käytettävissämme on vain Johanneksen evankeliumin lopullisen muodon käsikirjoituskopiot, joten kirjallisuusanalyysi on likipitään ainoa pätevä metodi. Niinpä keskityn itse kertomukseen, tekstimaailmaan ja ns. symboliulottuvuuteen. Tällainen narratiivinen teologia lähtee liikkeelle kertomuksesta, mutta myös päättyy kertomukseen, koska historiallista todellisuutta ei erehtymättömästi tavoiteta tekstin läpi.

1.2. Tutkimuskysymys

Tutkin sitä, miten kertomusten retoriikka ja teologia toimii eritoten henkilöhahmojen kautta. Koska lähestyn Johanneksen evankeliumia kirjallisena kokonaisuutena, pohdin myös kertomusten suhdetta toisiinsa sekä niiden asemaa osana kokonaisuutta. Kandintutkielmassani rajaan tämän tutkimuksen kahteen perikoppiin (Joh. 5 ja Joh. 9). Nämä kaksi kertomusta liittyvät toisaalta seminaarin teemana olevaan syntikysymykseen ja toisaalta kiinnittävät huomion hyvin samankaltaisina kertomuksina. Miksi ne molemmat ovat mukana Johanneksen evankeliumissa? Millainen kirjallinen funktio ja teologinen sanoma niillä on?

1.3. Aiemmin esitettyjä tulkintavaihtoehtoja

1.3.1. Juutalaisten vainoamina

Martynin mukaan kertomus sokeana syntyneestä miehestä (Joh. 9) on kaksitasoinen kertomus. Tarinan tasolla se kuvaa Jeesuksen elinajan tapahtumia, mutta kirjoittamisen tasolta se kuvaa kristityn saarnaajan toimintaa Johanneksen aikana.

⁶ Tovey 1997, 21; Lee 1994, 26; Stibbe 1992, 11-12, 54, 61; Culpepper 1983, 5, 11.

⁷ Stibbe 1992, 64.

Eritoten uhkaus erottaa synagogasta jokainen, joka tunnustaa Jeesuksen messiaaksi (Joh. 9:22) on tarinan tasolla anakronistinen. Martyn päätelee edelleen, että jotkut Johanneksen seurakunnan jäsenet olivat joutuneet synagogasta erotetuiksi.⁸

Hengel asettuu vastustamaan Martynin anakronismiajatus esittämällä, että ensimmäisten kristittyjen vainoaminen ei olisi mitenkään mahdoton ajatus. Stefanos kärsi marttyyrikuoleman (Apt. 7:55-60) ja Jaakobkin teloitettiin (Apt. 12:1). Kaikki evankeliumit ovat myös yhtä mieltä siitä, että Jeesus joutui vastakkain johtavien juutalaisten kanssa ja menetti henkensä.⁹ Uudesta Testamentista löytyy muutoinkin lukuisia viittauksia kristittyjen vainoamiseen.¹⁰ Hakola puolestaan torjuu ajatuksen juutalaisuudesta, joka olisi vainonnut kristittyjä muutamia yksittäistapauksia lukuun ottamatta, eikä varhainen kristillinen aineisto liioin tue käsitystä kristittyjen vainoisesta.¹¹

Tämän tulkinnan kysymyksenasettelu on kuitenkin jo sellainen, joka menee oman tutkimuksen ulkopuolelle. Keskityn nimenomaisesti kertomukseen, Martynin termillä ilmaistuna kaksitasoisen kertomuksen tarinatasoon. Siitä käsin ei oteta kantaa historialliseen todellisuuteen, eivätkä historialliset faktat edes näyttele merkittävää asemaa tekstin sisällön ymmärtämisen kannalta. Seuraan Culpepperia siinä, ettei tutkimuksen huomio ole historiallisissa juutalaisissa, vaan siinä, miten evankeliumi kuvaa juutalaiset.¹² Painotan siis sitä, mitä ja miten evankelista kirjoittaa, en sitä, millaisessa tilanteessa hän teoksensa luo.

1.3.2. Symbolikertomuksia

Lee lähestyy Johanneksen evankeliumia etsien symbolikertomuksia, joiden rakenne on yhtenäinen: (1) alussa on Jeesuksen tekemä tunnusteko tai juutalainen juhla ja tätä seuraa (2) väärinkäsitys, kun Jeesuksen sanat ja/tai toiminta ymmärretään kirjaimellisesti. Tämä johtaa (3) dialogiin Jeesuksen kanssa, kun henkilöhahmo kamppailee ymmärtääkseen ja sitten (4) ymmärtämiseen tai hylkäämiseen. Viimeinen vaihe on (5) uskontunnustus tai Jeesuksen torjuminen, edellisen vaiheen vahvistamisena.¹³

⁸ Martyn 1979, 30, 37-40.

⁹ Hengel 1989, 115, 117.

¹⁰ Mm. Matt. 10:17-23, Luuk. 21:12, Apt. 8:1-3, 13:50, Room. 12:14, 2. Kor. 11:23-25, 1. Tess. 2:15.

¹¹ Hakola 2005, 49-50, 55, 75, 85.

¹² Culpepper 1983, 125.

¹³ Lee 1994, 12-13.

Leen rakenne on pääpiirteissään hyvä, mutta Lee joutuu itsekin toteamaan, etteivät käsittelyn kohteena olevat perikootit (Joh. 5 ja 9) istu ongelmitta hänen malliinsa. Eritoten aiempi tarina ottaa kiinni. Niinpä Lee pääättelee, että Betesdan altaan miehen kertomus on varhainen harjoitusversio myöhemmästä sokeana syntyneen miehen kertomuksesta (Joh. 9).¹⁴ Tuntuu kuitenkin oudolta, että loppu-työhön olisi sijoitettu myös koevedoksia. Ennen kaikkea kertomusten välille voidaan löytää muitakin suhteita, jotka perustelevat molempien perikoottien paikan evankeliumissa.

1.3.3. Syrjäytyneiden voimistaminen

Resseguie toteaa sokeana syntyneen miehen tarinan (Joh. 9) kohdalla, että tarkoitus on alleviivata Jeesuksen ratkaisevaa merkitystä: niille, jotka ottavat Hänet vastaan, Hän tuo valkeuden, mutta torjujille tulee tuomio. Tämän lisäksi Resseguie käyttää huomattavan paljon aikaa kuvaamaan sitä, miten Jeesus hakeutuu marginalisoitujen yksilöiden luokse ja miten Hänen parannustekonsa voimistavat nämä. Tämä näkökulma on erityisen hallitseva Betesdan altaan miehen tarinan (Joh. 5) tulkinnassa: toisin kuin monet muut tutkijat, Resseguien mukaan vapautettu mies päätyy julistamaan Jeesuksesta.¹⁵

Resseguien päälinja Jeesuksen merkityksestä on toimiva, mutta se ei vielä paljasta kertomuksen ilmauksellista arsenaalia. Lisäksi ajatus Jeesuksesta väheksytyjen ihmisten voimistajana ei sovi evankeliumin kokonaissanomaan (käsitte- len tätä seuraavassa pääluvussa). En omaksu myöskään Resseguien käännöstä ”kertomiselle” (αναγγελω) kertomuksen muun dynamiikan kannalta: miehen ”kertominen” johtaa Jeesuksen vainoamiseen (Joh. 5:14-16), siinä missä sokeana syntyneen vastalauseet johtavat hänen itsensä ahdistamiseen (Joh. 9: 30-34).¹⁶

1.3.4. Tunnustaminen tai torjunta

Culpepperin mukaan Johanneksen evankeliumi rakentuu Jeesuksen tunnistamis- ja torjumiskohtauksista. Näin Betesdan altaan mies edustaisi ihmeenkokijaa, josta hän päätyy torjujaksi, kun taas sokeana syntynyt mies ilmaisee luottamusta ja us-

¹⁴ Lee 1994, 108.

¹⁵ Resseguie 2001, 138-144.

¹⁶ Johanneksen evankeliumi on tiukan apologeettinen: syytökset Jeesusta kohtaan torjutaan joko Jeesuksen itsensä tai sivuhahmojen kautta. Jos Betesdan altaan mies olisi ”julistanut” eikä ”kielinyt” Jeesuksesta, Jeesuksen ei olisi tarvinnut puuttua itse puheeseen (Joh. 5: 19-47). Jälkimmäisessä perikootissa parannettu mies hoitaa Jeesuksen puolustamisen (Joh. 9: 15-33).

koa Jeesukseen.¹⁷ Resseguie toteaa, että tässä on vasta evankeliumin juonimotiivi: malli ei selitä kohtausten keskinäistä suhdetta eikä sitä, miksi joistakin kohtauksista syntyy tunnistamisia tai torjuntia.¹⁸

Olen pitkälti Culpeperin kanssa samoilla linjoilla: episodimaisuudestaan huolimatta kertomuksilla on temaattisuutta syvempi yhteys toisiinsa. Resseguien kritiikki on kuitenkin osuvaa, joten kertomusten toimintaa on syytä tutkia tarkemmin.

1.4. Kuvaus tutkielman kulusta

Esitän ensimmäiseksi Johanneksen evankeliumin päämotiivin, jota käytän tulkinta-avaimena yksittäisten kertomusten merkityksen hahmottamiseen. Yleensä olisin aika varovainen määrittellessäni kokonaisteoksen tavoitetta, mutta Johanneksen evankeliumin kohdalla tämä ei ole ongelma: kirjoittaja on kirjannut päämääränsä selkeästi näkyviin.

Sitten asetan kertomukset rinnakkain ja tutkin niiden yhteneväisyyksiä ja eroavaisuuksia. Aloitan tämän pelkällä listauksella, mutta syvennän sitten keskittymällä eri hahmoihin ja kerronnassa näiden välillä ilmeneviin suhteisiin. Seuraan tässä Culpeperin huomiota hahmojen funktionaalisuudesta: Ne ovat ennen kaikkea mukana korostamassa teoksen ideologista puolta ja avaamassa näkökulmia Jeesukseen.¹⁹

Lopuksi käsittelen yhteenvedossa oman työni rajoittuneisuutta ja tulkintojen moninaisuutta. Jatkan pohdintaa siitä, miten Raamattua pitäisi tulkita.

2. Johanneksen evankeliumin motiivi

Ei vaikuta siltä, että olisi varmoja keinoja selvittää muinaisten tekstien kirjoittajien tarkoitusperiä. Raamatun kirjojen ja kertomusten ulkopuolelta ei ole säilynyt mitään kirjallisia lähteitä tai muuta aineistoa, joka kiistatta selvittäisi kirjoittajien päämääriä²⁰ tai kirjoittamistilannetta. Uskoa tekstistä nouseviin päättelyihin taas nakertaa se, että pelkän varsinaisen tekstin varassa toimivat tulkitsijat saavat var-

¹⁷ Culpepper 1983, 145-147. Samoin Tovey 1997, 91, 101.

¹⁸ Resseguie 2001, 169-170.

¹⁹ Culpepper 1983, 102-104. Samoilla linjoilla ovat Resseguie 2001, 109 ja Stibbe 1992, 25.

²⁰ Jaan Toveyn muotoileman filosofisen tausta-ajatuksen tekstien tulkitsemisen suhteen: Teksti on luotu tietoisesti, se on yhtenäinen luomus ja sillä on kokonaisuutena jokin merkitys. Niinpä tekstin merkitys löytyy osien suhteesta kokonaisuuteen. Tovey 1997, 21.

sin erilaisia tuloksia. Ainoa varma tapa päästä selvyyteen kirjoittajan kannasta on se, että kirjoittaja itse kertoo tavoitteistaan.

Johanneksen evankeliumin kohdalla ei onneksi ole tätä ongelmaa. Hän sanoo suoraan propagoivansa Kristus-uskon puolesta ja uskoo, että elämä saavutetaan ”Hänen nimensä tähden” (Joh. 20:30-31). Tätä käsitystä evankelista ajaa koko teoksensa ajan. Monet tutkijat pohtivat sitä, onko Johanneksen evankeliumi osoitettu ei-kristittyjen käännyttämiseksi vai kristittyjen uskon vahvistamiseksi.²¹ Asetun itse samalle kannalle Toveyn kanssa: tekstiaineistosta ei voi päätellä täsmällistä kohdeyleisöä. Vain se on ilmeistä, että kirjoittaja puolustaa uskoa.²²

Yhtä ohjelmallinen on Johanneksen evankeliumin alku.²³ Prologi toimii evankeliumin synopsiksena: Jeesus on jollakin tavoin Jumalan vertainen (Joh. 1:1) ja Hän tuli lihaksi, mutta ei saanutkaan Jumalan kansalta toivotunlaista vastaanottoa (j. 9-11, 14). Silti Hän kykenee tekemään Häneen uskovista Jumalan lapsia (j. 12) ja näin huipensi laissa annetun ilmoituksen Jumalasta (j. 17-18).

Prologissa Jeesuksen symboliksi nousee valo (Joh. 1: 4-5, 9, 14) ja sitä myöten teemaksi valon ja pimeyden välinen vastakohtaisuus. Tämä onkin evankeliumin perusasetelma: Jeesus tulee herättämään kiistoja ja kahnauksia, kun ihmiset hakeutuvat joko Hänen puolelleen tai Häntä vastaan. Johannes tekee valo / pimeys-dikotomiallaan selväksi, että tässä asiassa ei ole muita vaihtoehtoja. Valinta ei kuitenkaan ole yksinkertainen - toisin kuin lukija, kertomuksen hahmot eivät tunne prologia. Niinpä henkilöhahmot kamppailevat ymmärtääkseen Jeesusta, lihaan (σάρξ) tullutta jumalallisuutta²⁴ (δοξα) ja juuri näistä nousevat Culpepperin mainitsemat tunnistamis- ja torjumiskohtaukset. Tutkimani perikoot onkin helppo suhteuttaa tähän asetelmaan.

Evangelistan linjaama tavoite kuitenkin merkitsee, ettei kysymyksenasettelu Jeesuksen ymmärtämisestä kohdistu niinkään henkilöhahmoihin vaan lukijaan. Juuri lukijaahan evankelista pyrkii taivuttamaan uskomaan Jeesukseen Kristuksena. Niinpä tutkin kertomuksia nimenomaan retoriikan kannalta, kirjallisina konstruktioina, joilla on selkeä narratiivinen ja teologinen funktio. Toisin sanoen ker-

²¹ Hallböck 1999, 46; Kieffer 1999, 50; Stibbe 1992, 10 päätyvät kannattamaan ajatusta, että kohdeyleisönä ovat kristityt, joiden epäilyksiä on tarkoitus hälventää.

²² Tovey 1997, 89-92.

²³ Culpepper 1983, 108 ja Kieffer 1999, 51 tukevat samaa näkemystä.

²⁴ Arndtin & Gingrichin sanakirja antaa δοξα -termille lukuisia eri merkityksiä, kuten ”kirkkaus”, ”majesteettisuus”, ”kunnia” ja ”valta”. Termiä käytetään usein Jumalan epiteettinä, joten käännän sen itse ”jumalallisuudeksi”.

tomukset ovat evankelistalle kaunopuheisia välineitä, joilla hän ilmaisee teologiaansa.

3. Kahden perikoopin kirjalliset suhteet

	Johannes 5	Johannes 9
Pitkään sairastanut mies	j. 5	j. 1
Kukaan ei auta	j. 7	j. 2
Jeesuksen kutsumus	vrt. j. 17, 30	j. 3-5
Parantaminen sapattina	j. 8-9	j. 6-7, 14
Kuulustelu ja tietämättömyys	j. 10-13	j. 10-12
Lisäkuulusteluita		j. 15-26
Mies provosoituu		j. 27
Jeesuksen puolustaminen:		
- Mooses	vrt. j. 39, 45-47	j. 28-29
- teot	vrt. j. 36	j. 30-32
- Jumala	vrt. j. 19-22, 37	j. 33
Uusi kohtaaminen	j. 14	j. 35-37
Parannetun viimeinen sana	j. 15	j. 38
Vihollisuudet	j. 16-18	j. 39-41

Kertomusten vertailuun liittyy tietysti kysymys siitä, mitkä tekstit varsinaisesti kuuluvat kertomuksiin. Tekstityylin tasolla molempia kertomuksia seuraa Jeesuksen pitkä puhe (Joh. 5: 1-18 ja 19-47 sekä Joh. 9 ja 10: 1-21). Jälkimmäisen tarinan kohdalla tutkijat verrattain yksimielisesti pitävät perikooppina vain kertomusosaa, mutta ensimmäisen tarinan kohdalla mielipiteet jakautuvat: Resseguie käsittelee pelkkää kertomusosaa, Hakola ja Lee taas molempia.²⁵ Luokittelen itse koko Joh. 5:n yhdeksi perikoopiksi, koska siitä on löydettävissä runsaasti yhtäläisyyksiä jälkimmäiseen kertomukseen.

Kuten taulukosta käy ilmi, kertomukset ovat pääpiirteiltään yhteneviä. Lähtötilanne on samankaltainen: Jeesus parantaa sapattina kroonisesti sairaan miehen, josta kukaan muu ei välitä²⁶. Molemmat miehet joutuvat kuulusteltaviksi, mutta ensimmäiseksi mies todistelee tietämättömyyttään. Tästä eteenpäin tarinat erkanevat eri reiteille: Jälkimmäisessä perikoopissa seuraa lisää kuulusteluita, joiden päätteeksi parannettu mies alkaakin nenäkkäästi haastaa juutalaisia vainoojiaan. Hän päätyy puolustamaan Jeesusta samanteemaisilla argumenteilla, joita Jeesus itse käyttää ensimmäistä kertomusta seuraavassa saarnassaan²⁷. Tämän sivupolun jälkeen molemmat kertomukset kuvaavat parannetun ja Jeesuksen uuden kohtaamisen, jossa miehet valitsevat eri tavalla: toinen kääntyy Hänen puoleensa, toinen

²⁵ Resseguie 2001, 134; Hakola 2005, 146 ja Lee 1994, 98.

²⁶ Brown 1966, 207 kertoo, että synoptikot käyttävät samanlaista aloitusrakennetta, jossa Jeesus näkee jonkun, säälii tätä (eksplisiittisesti tai implisiittisesti) ja tekee siksi ihmeen.

²⁷ Stibbe 1992, 86, selittää Jeesuksen pitkien monologioiden olevan malliltaan synagogasaarvoja.

juutalaisten. Lopuksi vielä Jeesus ja uskonnolliset auktoriteetit kuvataan vastakkain, ensimmäisessä painottaen heidän murhanhimoaan ja jälkimmäisessä Jeesuksen tuomiovaltaa.

Nämä perikoot on helppo suhteuttaa evankeliumin kokonaisuuteen. Resseguie esittää Culpepperin ajatusta mukaillen, että evankelistan retorisena taktiikkana on ensin esittää Jeesus hyvässä ja oikeassa valossa. Tämä alkaa jo mainituissa prologissa ja jatkuu aina viidennen luvun alkuun asti. Näin heti alussa vahvistetaan radikaali, evankelistan vastakulttuurinen näkemys oikeaksi ja vasta sitten päästetään vastakkainen, Jeesuksen jumaluuden haastava näkemys tarinaan. Betesdan altaan kertomuksen jälkeenhän uskonnollinen auktoriteetti alkaa kääntyä Jeesusta vastaan todenteolla (Joh. 5:16, 18). Pohjustus on kuitenkin niin huolellinen, että juutalaisten näkemys vaikuttaa väärältä. Vainoajien rivit ovat vielä pitkään sekaisin: Toisen tutkimani perikoon kohdalla juutalaiset pohtivat Jeesuksen identiteettiä (Joh. 9:16) ja kinastelevat keskenään Jeesuksen saarnan jälkeenkään (Joh. 10:19-21). Lasaruksen henkiin herättäminen vihdoinkin saa juutalaisen neuvoston julistamaan Jeesukselle kuolemantuomion (Joh. 11:53) ja niinpä sitä ennen Jeesus on jo tehnyt selväksi, ettei Hän kuole kohtalon iskusta tai vihollistensa nujertamana, vaan omasta tahdostaan muiden hyväksi (Joh. 10:15, 17-18).²⁸

4. Hahmonäkökulma

Abrams kuvailee, miten tarinan henkilöahmot ja juoni ovat keskenään riippuvaisia termejä. Henkilöahmot luovat olemuksellaan ja toiminnallaan tapahtumia, jotka muodostavat juonen.²⁹ Niinpä ei ole yllättävää, että evankeliumin kerronnallinen voima kumpuaa suuressa määrin juuri sen henkilöahmoista.³⁰

Kertomuksen päähenkilö, liikkeelle paneva voima, on protagonistia.³¹ Periaatteessa eri perikoopeissa olisi mahdollista tunnistaa useita tällaisia hahmoja³², mutta käytän Culpepperin jaottelua: Jeesus on protagonistia, juutalaisille jää aika yksinuottinen vastustajan eli antagonistin rooli ja sivuhahmot toimivat heijastepin-

²⁸ Resseguie 2001, 172, 182, 185-186 ja Culpepper 1983, 126-128, 232. Samoin Stibbe 1992, 18 ja Lee 1994, 99 tunnistavat konfliktin Jeesuksen ja juutalaisten välillä alkavan Betesdan altaan tapahtumista.

²⁹ Abrams 1999, 224.

³⁰ Näin Culpepper 1983, 7.

³¹ Abrams 1999, 32.

³² Esimerkiksi Resseguie 2001 ja Lee 1994 puhuvat kunkin perikoon kohdalla erikseen protagonisteista ja yksittäisten hahmojen protagonistisuuden määrästä.

toina (engl. *foil*) Jeesuksen esittelemiselle. Jeesus on staattinen, muuttumaton keskipiste, joka pakottaa sivuhahmot reagoimaan joko puolesta tai vastaan.³³ Mitä enemmän hahmot kamppailevat ymmärtääkseen Jeesusta, sitä laajemmalti heitä kuvataan. Niinpä sokeana syntyneen miehen perikooppi on evankeliumin pisimpiä.

4.1. Vammaiset miehet

Tutkimani perikoot voi niiden sivuhahmojen kannalta nähdä joko samaa kertomusaihelmaa kehittelevinä ja toisiaan täydentävinä tarinoina tai itsenäisinä, vastakkain asetettavina kertomuksina. Ne siis toki väistämättä liittyvät yhteen ja evankeliumin kokonaissanomaan, mutta niiden kirjallisen suhteen voi tulkita kahdella eri tavalla.

Tulkintavaihtoehdot syntyvät tekstin epäselvyydestä ja käsikirjoituskopioiden eroista. Jeesus varoittaa Betesdan altaan miestä synnistä (Joh. 5:14), mutta jää viittaussuhteen kannalta avoimeksi puhutaanko siinä miehen aikanaan tekemästä synnistä, joka aiheutti hänen sairautensa vai synnistä, joka on epäuskoa Jeesukseen ja Hänen kavaltamistaan juutalaisille (ks. Joh. 5:15). Ensimmäinen tulkinta on perikootin kannalta luontevampi, mutta jälkimmäinen sopii evankeliumin kokonaisuuteen³⁴. Käsikirjoituskopioiden puolesta suurin hämmennys koskee sokeana syntyneen vastausta Jeesukselle (Joh. 9:38-39). Vaikka valtaosa käsikirjoituksista sijoittaa miehen vastauksen Jeesuksen puheenvuoron keskelle, muutamat arvovaltaiset kopiot kuten Codex Sinaiticus ja P⁷⁵ jättävät sen kokonaan pois. Eri tutkijat ovat tietysti eri mieltä oikeasta lukutavasta.³⁵ Esittelen seuraavaksi näiden käsikirjoituserojen pohjalta nousevat erilaiset tulkintavaihtoehdot.

4.1.1. Vastauksen kypsyttelyä

Ensimmäinen perikootti esittelee tilanteen: Jeesus tekee parannusteon sapattina (Joh. 5:8-9), mikä saa juutalaiset syyttämään Häntä lainrikkomisesta eli synnistä (Joh. 5:10, 16, 18). Jeesuksen mukaan synti on kuitenkin jotakin, joka oli juuri johtanut sairauteen (Joh. 5:14), jonka Jeesus nyt paransi. Aiheen käsittely jatkuu Jeesuksen saarnalla, jossa Hän puolustaa tekoaan selittämällä asemaansa Jumalan

³³ Culpepper 1983, 103-104, 129.

³⁴ Synti mainitaan Johanneksen evankeliumissa 15 kertaa, näiden kertomusten lisäksi kohdissa Joh. 1:29; 8:(7,11,) 21, 24, 34, 46; 15:22; 16:8-9; 20:23. Synti viittaa Johanneksen evankeliumissa yleensä Jeesuksen vastustamiseen ja Hänen itseilmoituksensa torjumiseen (erit. Joh. 16:8-9).

³⁵ Esimerkiksi Brown 1966, 375 epäilee lisäystä mutta Lee 1994, 169 selittää vaihtelun kopiovirheenä.

Poikana (Joh. 5:19-47). Samaan aiheeseen palataan myöhemmin toisen parannetun miehen tarinassa, jonka sairaus ei johdu synnistä (Joh. 9:2-3). Jeesuksen puolustus on teemoiltaan samanlainen, mutta nyt sen esittääkin parantunut mies dialogissa juutalaisten syyttäjien kanssa (Joh. 9:28-33). Kokonaisuus huipentuu siihen, että Jeesuksen kysymys miehelle jää auki (Joh. 9:37, 39, kun seurataan käsikirjoituskopioita, joista jae 38 puuttuu) ja sitä seuraa Jeesuksen vakuuttelu väistämättömästä valinnasta joko puoleen tai vastaan (Joh. 9:39-41). Näin kysymys uskosta Jeesukseen Ihmisen Poikana jää viime kädessä lukijan itsensä vastattavaksi. Parannetut miehet toimivat välineinä, joiden avulla Jeesuksen saarna ja uskonkysymys esitetään, mutta valmista vastausta ei anneta.

4.1.2. Vastakkainasettelu

Molemmat perikoopit esittelevät samanlaisen tilanteen, mutta ensimmäisessä parannettu mies toimii väärin ja jälkimmäisessä oikein. Synti ei liity sairauteen, vaan siihen, miten suhtaudutaan Jeesukseen. Kun ensimmäinen mies sitten varoitukselta huolimatta tekee synnin kavaltamalla Jeesuksen juutalaisille ja aloittaen näin Jeesuksen vainoamisen (Joh. 5:14-16), evankelista johdattaa huomion pois hänestä Jeesuksen pitkän saarnan avulla. Tarkoitus on siis kaikin keinoin välttää antamasta lukijalle väärää esimerkkiä.

Toisen perikoopin kohdalla lukija tietää jo ensimmäisen miehen väärästä valinnasta. Niinpä hän seuraa käykö tässäkin tapauksessa samoin. Sokeana syntynyt mies valitsee kuitenkin toisin. Sen sijaan, että hän kielisi Jeesuksesta juutalaisille, hän alkaakin kerätä yhä enemmän rohkeutta ja päätyy lopulta haastamaan kuulustelijansa (Joh. 9:27). Hän pitää kiinni parannusihmeestä ja kehittelee käsitystään Jeesuksesta ensin profeetaksi (Joh. 9:17). Brown ja Palva selittävät, että profeetoista Elia ja Elisa kyllä tekivät parannusihmeitä, mutta he olivat kuitenkin vain tavallisia ihmisiä.³⁶ Sitten parannettu mies etenee nimittämään Jeesusta ”Jumalan mieheksi”, koska Hän pystyi sellaiseen, mihin kukaan toinen ei ollut yltänyt juutalaisessa uskontraditiossa.³⁷ Huipentumana mies vastaa Jeesuksen omaan Ihmisen Poika -titteliin myöntävästi ja kenties menee jopa äärimmäisyyksiin nimittäessään

³⁶ Brown 1966, 373 ja Palva 1995, 789-791.

³⁷ Brown 1966, 375. Samoin Beasley-Murray 1987, 158.

Häntä Herraksi (Joh. 9:35-38).³⁸ Vaikka hän tässä rytäkässä joutuukin kohtaamaan juutalaisten tuomion (Joh. 9:34), Jeesuksen julistama tuomio on selvästi miehen puolella ja hänen vainoajiaan vastaan (Joh. 9:39-41).

4.1.3. Miesten monitulkintainen suhde

Monet tutkijat asettuvat jälkimmäisen tulkinnan kannalle seuraten Martynin ja Culpepperin edustamaa traditiota miesten asettamisesta vastakkain.³⁹ En kuitenkaan itse näe jälkimmäistä tulkintaa sen luontevampana kuin ensimmäistäkään. Kertomukset eivät ole täydellisen hiottuja, joten niiden ilmeisestä yhteneväisyydestä huolimatta niiden tarkka yhteensovittaminen ei ole ongelmattonta.⁴⁰ Lisäksi vastakkainasettelun tulkinnassa korostuu sokeana syntyneen asema, jota pidetään ”oikeana” kertomuksena. Tämä on kyllä ymmärrettävä lähtökohta, jos arvostetaan proosaa ja klassista eheää kertomuksellisuutta, kuten nykylukija varmasti luontevasti tekee. Evankelista ei kuitenkaan välttämättä pidä samalla tavalla yhtä tyylikeinoa muita parempana.

Aivan kuten aiempi kysymys evankeliumin täsmällisestä yleisöstä jää auki, samoin tässä on tyydyttävä toteamaan, että kertomuksilla on jonkinlainen teemaattinen yhteys, mutta sen täsmällinen selvittäminen ei onnistu. Evankeliumin kokonaissanomaan viitaten on kuitenkin selvää, että vammaiset miehet toimivat Kristus-uskon julistamisen välineinä ohjaten lukijaa ottamaan kantaa Jeesukseen.

4.2. Juutalaiset

Kuten jo johdannossa esitin, en ole kiinnostunut historian juutalaisista. Emme voi päästä tekstien taakse jäävään reaalihistoriaan, joten voimme työskennellä vain tekstimaailman tasolla. Niinpä myös juutalaisia⁴¹ on tutkittava näissä perikoopeissa evankelistan kirjallisena välineenä.

³⁸ Brown 1966, 375 tukee ajatusta κυριος -sanan tulkintemista etenkin jakeessa 38 Herraksi, Jumalan kiertoilmaukseksi. Samoin Beasley-Murray 1987, 160 nostaa esille προσεκυνησεν -verbin, jota käytetään lähinnä Jumalan kunnioittamisesta.

³⁹ Martyn 1979, 71 ja Culpepper 1983, 140. Lisäksi esimerkiksi Lee 1994, 122-123.

⁴⁰ Hakola 2005, 118-119 ja Lee 1994, 108 myöntävät molemmat, että eritoten ensimmäinen perikoooppi on hieman sekava.

⁴¹ Brown 1966, 373 mukaan jälkimmäisessä perikoopissa ei ole mitään syytä tehdä eroa juutalaisten ja fariseusten välille; termit toimivat synonyymeinä.

4.2.1. Antagonistin rooli

Monet tutkijat ovat sillä kannalla, että juutalaisten tehtävä Johanneksen evankeliumissa on edustaa epäuskoa ja Jeesuksen torjumista.⁴² Heidän näkökantaansa ei tarvitse liiemmin perustella, vaan heidän halunsa vainota Jeesusta on Hakolan sanoin ”juutalaisten peruspiirre” (vrt. Joh. 1:11).⁴³ Jeesus puhuu maailman vihamielisyydestä Häntä kohtaan (Joh. 7:7 ja Joh. 15:18), jolloin juutalaiset toimivat eräänlaisena maailman konkretisoitumisena. Jeesuksen syytökset juutalaisia kohtaan ovatkin niin jyrkät, että periaatteessa heidän vastustuksena on helposti yleistettävissä universaalille tasolle: he eivät tunne Jumalaa (Joh. 5:37), eivät usko Jeesukseen (Joh. 5:38, 40), eivät rakasta Jumalaa vaan etsivät vain toistensa arvontoa (Joh. 5:42, 44).

Juutalaisten aktiivista roolia syö edelleen Hallbäckin tarkka huomio, että vaikka evankeliumissa on konflikti tarinallisella tasolla, se ei ole todellinen pragmaattisella tasolla: Juutalaiset eivät esitä mitään vaihtoehtoista ohjelmaa, vaan keskittyvät vain torjumaan Jeesuksen. Koska Jeesus on tarinassa antaakseen henkensä muiden puolesta (Joh. 3:14-15), ristiinnaulitseminenkin - juutalaisten juonien lopputulos - on viime kädessä vain Jeesuksen suunnitelman toteutumista (Joh. 19:30).⁴⁴

4.2.2. Lain syntinen tulkinta

Juutalaisten epäusko tai väärä usko näkyy eritoten Jeesuksen aseman puolustamisen sanakäänteissä. Kuten Hakola kirjoittaa, juutalaisten argumentit uskosta ja laista pyöräytetään heitä itseään vastaan.⁴⁵ Juutalaiset pitävät itseään Mooseksen seuraajina (Joh. 5:45-46 ja Joh. 9:28-29), mutta Jeesus selittää lain osoittavan Häneen itseensä ja saavuttavan elämän antavan huipentumisensa Hänessä (Joh. 5:39-40, 46). Juutalaisten virheenä ei siten ole pitäytyminen Tooraan, vaan sen väärään tulkintaan, Lee ja Resseguie summaavat.⁴⁶ Jeesuksen röyhkeää väitettä tuetaan Hänen teoillaan (Joh. 5:36 ja Joh. 9:3), jotka ylittävät kaiken aikaisemmin nähdyn (Joh. 9:32-33). Niinpä juutalaisten vastustajien tehtävänä onkin tingata vastaan ja kaikin keinoin murentaa Jeesuksen tekojen mahtavuutta. Perikoopit on kuitenkin kerrottu niin, että lukijalle on täysin selvää, että sokeana syntyneelle miehelle on

⁴² Culpepper 1983, 129-130; Hengel 1989, 119; Hakola 2005, 76.

⁴³ Hakola 2005, 124.

⁴⁴ Hallbäck 1999, 45.

⁴⁵ Hakola 2005, 147. Samoin Brown 1966, 78-79.

⁴⁶ Lee 1994, 120, 124-125, 177 ja Resseguie 2001, 182.

annettu näkökyky, jolloin juutalaisten vastaväitteet ovat naurettavia (Joh. 9:8-9, 18, 26). Brown selittääkin, että evankeliumin teologian kannalta Jeesuksen lain-tulkinnan hylkääminen on olennaisesti Jumalan suunnitelman torjumista.⁴⁷

Ongelman varsinainen syy on kuitenkin syvemmällä. Juutalaisia ei saada oikealle tolalle vain kertomalla heille lain oikea tulkinta, koska he eivät evankelistan mukaan edes pyri toimimaan Jumalan tahdon mukaisesti (Joh. 5:42-44). He uskovat tuntevansa totuuden, eivätkä suostu luopumaan vakaumuksestaan. Siksi Jeesuksen sanoin ”synti pysyy” heissä (Joh. 9:41). Jeesus itse toimii toisin. Hän painottaa toimivansa kuuliaisena Jumalalle (Joh. 5:19, 30 ja Joh. 9:4-5), koska on olemukseltaan Jumalan Poika ja näin lähempänä Jumalaa kuin juutalaiset. Hakola näkee tässä terävän hyökkäyksen juutalaisia vastaan: evankelistan Jeesushan syyttää juutalaisia ensimmäisen käskyn rikkomisesta. Näin koko jumalasuhte on kiinteässä yhteydessä Jeesukseen: ei voi olla toista ilman toista (Joh. 5:23). Uskontradition tehtäväksi jää osoittaa kohti Jeesusta.⁴⁸

Juutalaiset eivät siis voi muuttaa mieltään, vaan ainoastaan vahvistaa antagonistista asemaansa suhteessa Jeesukseen. Tämä näkyy molemmissa perikoopeissa, ensimmäisessä lyhyenä mainintana kasvavasta raivosta (Joh. 5:18) mutta jälkimmäisessä monivaiheisempaa esityksenä. Alussa kuulustelijoilla on vielä erilaisia näkemyksiä Jeesuksesta (Joh. 9:16), mutta sitten panoksia korotetaan tuomitsemalla kaikki ne, jotka tunnustavat Jeesuksen messiaaksi (Joh. 9:22). Seuraavaksi syyttäjät ovat jo yksimielisiä Jeesuksen syntisyydestä (Joh. 9:24) ja turvautuvat viimeisenä keinonaan vastapuolen vähättelemiseen ja vaijentamiseen (Joh. 9:34). Juutalaiset syyttäjät syökseivät itsensä yhä syvemmälle pimeyteen, kuten Beasley-Murray kirjoittaa.⁴⁹

Resseguie puolestaan pistää merkille, miten juutalaiset muuttuvat alati ohuemmiksi hahmoiksi. Kertomuksen puoliväliin saakka he ovat vielä tilanteen tasalla (Joh. 9:13-24), mutta jäävät sitten junnaamaan paikoilleen saman kysymyksen kanssa. Juutalaisten oma näkemys kaventuu olemattomiin, kun he keskittyvät vain kieltämään kaiken, siinä missä parannettu mies vähitellen kehittää

⁴⁷ Brown 1966, 79.

⁴⁸ Hakola 2005, 154, 156.

⁴⁹ Beasley-Murray 1987, 159. Myös Lee 1994, 162 puhuu kertomuksen kaksirakenteisuudesta, jossa mies siirtyy sokeudesta valoon ja juutalaiset syyttäjät vastakkaiseen suuntaan valosta sokeuteen.

ymmärrystänsä aina uskontunnustukseen asti (Joh. 9:31-38).⁵⁰ Beasley-Murrayn mukaan juutalaiset jopa sekoavat sanoissaan, kun he loppukateetissaan toisaalta yrittävät turhentaa miehen näkemyksen vetoamalla hänen ”syntymäsyntisyyteen-sä”, mutta päätyvätkin näin varsinaisesti myöntämään, että mies todella oli syntynyt sokeana ja saanut sitten näkönsä Jeesukselta (Joh. 9:34).⁵¹ Vähintäänkin voidaan todeta, että juutalaisten epätoivoiset syntisyyssyyttelyt - Jeesusta (Joh. 9:24) ja parannettua miestä (Joh. 9:34) vastaan - käännetään lopussa heitä itseään vastaan (Joh. 9:41).

4.3. Jeesus

Johanneksen evankeliumin polttopisteenä on sen kristologinen julistus. Kaikki sen kertomukset käsittelevät Jeesuksen identiteetin ymmärtämistä. Tämä käsittely ei kuitenkaan rajoitu vain kertomusten tasolle, henkilöhahmojen välisiin tapahtumiin, vaan paljon siitä tapahtuu kertojaäänänen avulla. Evankelistan teoksesta on löydettävissä runsaasti ironiaa, väärinkäsityksiä ja kaksoismerkityksiä, jotka menevät ohi henkilöhahmoilta, mutta eivät lukijalta.⁵²

4.3.1. Sapatin Herra

Molemmissa kertomuksissa Jeesuksen parannusihme tapahtuu sapatina (Joh. 5:9 ja Joh. 9:14).⁵³ Juuri tämä ilmeinen sapatin rikkominen herättää juutalaisten vastustuksen ja saa heidät tenttaamaan parannettuja miehiä (Joh. 5:10-12 ja Joh. 9:13-16). Rikkomus tuo mukanaan kysymyksen synnistä ja johtaa väittelyyn Jeesuksen identiteetistä. Sapatti ei kuitenkaan ole vain ponnahduslauta muuhun tematiikkaan, vaan itsessään merkityksellinen Jeesuksen identiteetin ymmärtämiseksi.

Jeesus vastaa haastajilleen rikkovansa sapatinkäskyä sillä periaatteella, että Hän on Jumalan Poika ja näin tekee samaa työtä kuin Isä itse (Joh. 5:17, 19). Useat tutkijat osoittavat juutalaisen tradition kohtia, joissa on ajatus Jumalan jatkuvasta kaitselmuksesta. Jumalan on myös sapatina ylläpidettävä luomakuntaa.⁵⁴ Olipa tämän traditiohistoriallisen päättelyn osuvuus mitä tahansa, Brown huomauttaa,

⁵⁰ Resseguie 2001, 141-144.

⁵¹ Beasley-Murray 1987, 159.

⁵² Resseguie 2001, omistaa teoksessaan kokonaisen pääluvun johanneslaisen kielen retoriikan analysointiin.

⁵³ Vaikka sapatiti mainitaankin nykyproosan kannalta hieman oudossa kohtaa - vasta parannustapahtumien jälkeen - en näe mitään syytä olettaa, että evankelista olisi tehnyt tässä virheen. Samalla kannalla on esimerkiksi Hakola 2005, 115.

⁵⁴ Esimerkiksi Hakola 2005, 126 ja Lee 1994, 111-112.

että tekstin tasolla juutalaiset tuntevat tämän ajatuksen, ja reagoivatkin siksi syyttämällä Jeesusta asettumisesta Jumalan vertaiseksi (Joh. 5:18).⁵⁵

Lee tarkentaa tekstin ajatusta ja tulkitsee, että juutalaiset ymmärsivät Jeesuksen ajatuksen väärin: heille tasa-arvoisuus Jumalan kanssa merkitsi itsenäisyyttä Jumalasta. Juuri tätä ajatusta Jeesus pyrkii torjumaan. Hänen työnsä ei ole suurempaa, vaan nimenomaisesti samaa kuin Jumalalla, aivan Hänen tahtonsa mukaisesti (Joh. 5:30 ja Joh. 9:4).⁵⁶ Leen ajatus jää hieman avoimeksi Jumalan ja Jeesuksen suhteen osalta. Toisaalta Jeesuksen sanat Isästä ja Pojasta ovat ymmärrettäviä oppi-isä / oppipoika -suhteen perusteelta: Poika seuraa tarkkaan isänsä työskentelyä, jotta oppisi eräänä päivänä tekemään samoin. Toisaalta Jeesus lataa itselleen lisää arvovaltaa puhumalla Isältä saamastaan tuomiovallasta. Tämä johdattaa Ihmisen Poika -titteliin (Joh. 5:22-24, 27), joka yleensä viittaa apokalyptiseen tuomariin (Dan. 7:13-14).⁵⁷ Niinpä ottaen huomioon evankeliumin prologin, tulkitseen Jumalan Poika ja Ihmisen Poika -nimien rinnakkaiskäytön viittaavan Sanan lihaksitulemiseen (Joh. 1:14).

Perikoopin kristologian kannalta on siis tärkeää panna merkille, että Jeesus rikkoo sapattikäskyä. Hakola linjaa, että Jeesuksen rikkomus on selkeä ja tietoinen: Kysymys ei ole Jeesuksen parannusteosta vaan komennosta miehelle kantaa vuodettaan sapattina (vaikka nämä eri näkökannat yhdistyvätkin juutalaisten syytöksessä) (Joh. 5:8-10)⁵⁸. Vasta kun sapatinrikkomus on ilmeinen, voidaan edetä pohdintaan siitä, rikkoiko Jeesus sitä varsinaisesti - Jumalaahan sapattikäsky ei selvästikään rajoittanut. On siis nähtävä yhtä aikaa sekä Jeesuksen ilmeinen toiminta että sen symboloima syvempi merkitys. Niinpä, Leetä lainaten, koska ensimmäisen perikoopin hahmot eivät onnistu ymmärtämään tai hyväksymään symbolista tasoa tunnusteossa, eivät he myöskään voi nähdä jumalallisuutta lihassa (vrt. Joh. 1:10-11).⁵⁹

4.3.2. Lukijan valo

Jos evankelista olisi vain halunnut säilyttää kertomuksia Jeesuksesta, olisi hänen teoksensa epäilemättä toisenlainen. Kuten alussa totesin, kirjoittajalla on työssään

⁵⁵ Brown 1966, 217.

⁵⁶ Lee 1994, 113-114. Hakola 2005, 122-123 näkee juutalaisten syytökset päinvastoin paikkaansa pitäviksi ja oikeutetuiksi.

⁵⁷ Beasley-Murray 1987, 159 mukaan Ihmisen Pojan rooliin kuuluivat sekä pelastuksen välittäminen että tuomion toteuttaminen jumalallisen suvereniteetin ilmaisuna.

⁵⁸ Hakola 2005, 116-119.

⁵⁹ Lee 1994, 123.

selvä tavoite: hän pyrkii saamaan lukijan uskomaan, että Jeesus on Kristus, Jumalan Poika (Joh. 20:30). Hän ei vain kuvaa ihmisiä, jotka aikoinaan joutuivat ottamaan kantaa Jeesuksen identiteettiin ja salli lukijan jäädä tarkkailemaan heidän kamppailujaan. Evankelista pyrkii vaikuttamaan lukijaan henkilöähahmoja käyttämällä⁶⁰, mutta myös muiden keinojen avulla.

Evankelistan teksti on täynnään kaksoismerkityksiä, jotka on kohdistettu lukijalle. Esimerkiksi ensimmäisessä tutkimassani perikoopissa Betesda -nimi (Joh. 5:2) tarkoittaa ”armon huonetta”⁶¹. Mies oli sairastanut 38 vuotta (Joh. 5:5), joka oli yhtä kauan kuin Israelin kansan sakkokierros Edomin ja Moabin mailla, jolloin Egyptistä lähtenyt kapinoiva sukupolvi menehtyi (Deut. 2:14).⁶² Jälkimmäisessä perikoopissa taas Siloan allas (Joh. 9:7) esiintyy Leen mukaan VT:ssa kohdassa, jota on myöhemmin käytetty messiaanisen lausumana (Gen. 49:10).⁶³ Beasley-Murray puolestaan osoittaa, että syyttäjien vaatimus ”Anna kunnia Jumalalle!” (Joh. 9:24) on ironinen, sillä juuri toimimalla toisin kuin syyttäjät toivoisivat parannettu mies kunnioittaa Jumalaa.⁶⁴

Evankelista käyttää myös häikäilemättä mustavalkoista pelastus / tuomio -dikotomiaa. Suhteessa Jeesukseen voi olla vain puolesta tai vastaan. Niille, jotka ottavat Hänen sanomansa vastaan, Jeesus antaa ikuisen elämän, mutta kieltäytyjille on tarjolla vain tuomio (Joh. 5:21-24). Beasley-Murray kommentoi, että Johanneksen evankeliumi ei vain näytä Jeesusta maailman valona, vaan kertoo mitä tapahtuu, kun valo loistaa maailmassa (vrt. Joh. 1:9-12).⁶⁵ Tämä on valotematii-kan syvällinen ulottuvuus: minne ikinä se loistaakaan, se tuo valkeutta ja näkökyvyn, mutta myös heittää pitkiä varjoja (Joh. 9:39). Toisaalta kyse on valinnanmahdollisuuden luomisesta, toisaalta valintaan pakottamisesta. Paradoksaalisesti pelastus ja tuomio ovat yhtä aikaa läsnä Jeesuksen astuessa näyttämölle (Joh. 3:17-19).

⁶⁰ Culpepper 1983, 146 huomauttaa, että henkilöähahmojen eri suhtautumismalleja ei suinkaan esitetä tasaveroisesti, vaan evankelista selvästi suosii ja moittii eri vastauksia.

⁶¹ Palva 1995, 164, Brown 1966, 206 ja Arndt 1957, 139. Brown tosin pitää Betesda -lukutapaa kaikkein epätodennäköisimpinä ja epäilee sitä kopioijan muunnelmaksi.

⁶² Resseguie 2001, 136 näkee tämän viittauksen, mutta Brown 1966, 207 ei.

⁶³ Lee 1994, 167. Messiaaninen käänös Gen. 49:10:sta olisi siis: ”Ei siirry valtikka pois Juudalta, ei käskijän sauva hänen suvultaan, kunnes Siloa tulee.”

⁶⁴ Beasley-Murray 1987, 158.

⁶⁵ Beasley-Murray 1987, 161.

5. Uudeksi aluksi

Syvällinen ja moniulotteinen Johanneksen evankeliumin ymmärtäminen vaatisi tietysti kaikkien edellä kuvattujen näkökulmien yhdistämistä. Juuri yhteen tuotui-
na eri henkilöhahmojen näkökulmat pystyvät kokonaisvaltaisimmin peilaamaan
itseään: parannetut miehet on nähtävä yhtä aikaa sekä juonellisena jatkumona että
vastakkaisina esimerkkeinä; juutalaiset on nähtävä sekä laintuntijoina että synnin
pimeyteen hukkuvina; Jeesus on nähtävä yhtä aikaa tekstimaailman kirjallisena
hahmona ja lukijan kohtaavana Jumalana.⁶⁶

Tämä kaikki on tietysti tulkintaa. Olen jo lähtökohtaisesti tehnyt sen tulkin-
nallisen valinnan, että keskityn tekstimaailmaan historiallisen todellisuuden ta-
voittelun sijasta. Tämä ei kuitenkaan vähennä, vaan päinvastoin lisää tulkintojen
määrää, kuten Tovey kirjoittaa:⁶⁷

Merkitys syntyy tekstin kirjoittajan ja sen lukijoiden luovassa vuorovaikutuksessa. Seura-
uksena tästä on, että tekstin merkitys ei ole määrätty, vaan voi vaihdella eri lukijoiden ja
lukutapojen välillä. Näin teksti voi synnyttää erilaisia tulkintoja.

Tällainen Abramsin reseptiteorian mukaiseksi nimittämä lähestymistapa ei
kuitenkaan tarkoita, että mikä tahansa tulkinta olisi mahdollinen. Teksti ja kirjoit-
tajan kommunikatiiviset keinot rajaavat mahdollisten tulkintojen määrää,⁶⁸ joten
koska Johanneksen evankeliumissa kirjoittajan tavoitteet ovat selkeästi ilmaistut,
tulkintakenttä on verrattain kapea.

Nimitän työskentelyäni narratiiviseksi teologiaksi, koska teologiaa etsitään
nimenomaan tekstistä ja kertomuksellinen muoto itsessään nähdään osana teologi-
aa. Vaikka tekstien teologiaa voi siis selittää ja avata sen suuntaviivoja lukijalle,
tekstejä itseään ei voi korvata oppilausemilla. Narratiivinen teologiani siis alkaa
ja päättyy kertomukseen. Kaikki analyttiset keinot tähtäävät siihen, että kristilli-
sen kirkon pyhinä pitämät kirjoitukset avautuisivat oman aikamme ihmisille. Tä-
mä on eksegetiikan ydintehtävä.

⁶⁶ Lee 1994, 31 toteaa samoin, että metaforan tai symbolin ymmärtäminen vaatii, että voi pitää
metaforan vastakkaisia elementtejä esillä yhtä aikaa.

⁶⁷ Tovey 1997, 22.

⁶⁸ Abrams 1999, 257, 262-263.

6. Lähteet

6.1. Apuvälineet

Interlinear Scripture Analyzer
versio 1.2.0
(<http://www.scripture4all.org/>, tarkistettu 7.3.2009)

Mikrorabbi
versio 6.0
Data Universum Oy

Novum testamentum graece
1993 Novum testamentum graece. Toim. Kurt Aland et al. 27. p.
Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Raamattu
1992 Raamattu. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen
vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos.
Pieksämäki: Raamattutalo

The Resurgence Greek Project
(<http://www.zhubert.com>, tarkistettu 7.3.2009)

6.2. Kirjallisuus

Abrams, M. H.
1999 A Glossary of Literary Terms. 7. p.
Orlando: Harcourt Brace College Publishers.

Arndt, William F. & Gingrich, F. Wilbur
1957 A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early
Christian Literature. 4. p.
Lontoo: The University of Chicago Press.

Beasley-Murray, George R.
1987 World Biblical Commentary Vol. 36 John
Waco: Word Books.

Brown, Raymond E.
1966 The Anchor Bible vol. 29. The Gospel According to John I-XII.
New York: Doubleday.

Culpepper, Alan R.
1983 Anatomy of the Fourth Gospel.
Philadelphia: Fortress Press.

Hakola, Raimo
2005 Identity Matters (Supplement to Novum Testamentum 118).
Brill: Leiden.

- Hallbäck, Geert
1999 The Gospel of John As Literature: Literary Readings of the Fourth Gospel. New Readings in John: Literary and Theological Perspectives Essays from the Scandinavian Conference on the Fourth Gospel in Århus 1997 (JSOT 182).
Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Hengel, Martin
1989 The Johannine Question. Transl. John Bowden.
Lontoo: SCM Press.
- Kieffer, René
1999 The Implied Reader in John's Gospel. New Readings in John: Literary and Theological Perspectives Essays from the Scandinavian Conference on the Fourth Gospel in Århus 1997 (JSOT 182).
Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Lee, Dorothy A.
1994 The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel (JSOT 95).
Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Martyn, J. Louis
1979 History & Theology in the Fourth Gospel. 2. p.
Nashville: Abingdon.
- Nielsen, Helge Kjær
1999 Johannine Research. New Readings in John: Literary and Theological Perspectives Essays from the Scandinavian Conference on the Fourth Gospel in Århus 1997 (JSOT 182).
Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Palva, Heikki
1995 Raamatun tietosanakirja.
Juva: WSOY.
- Resseguie, James L.
2001 The Strange Gospel.
Brill: Leiden.
- Stibbe, Mark G. W.
1992 John as storyteller - Narrative criticism and the fourth gospel (SNTS Monograph Series 73).
Cambridge: Cambridge University Press.
- Tovey, Derek
1997 Narrative Act and Act in the Fourth Gospel (JSOT 151).
Sheffield: Sheffield Academic Press.