

## RAAMATTU KRISTILLISEN SPIRITUALITEETIN LÄHTEENÄ Timo Veijola

Julkaisusta: Teologinen aikakauskirja. - Helsinki : Teologinen julkaisuseura. ISSN 0040-3555. 106 (2001) : 1, s. 18-27

Verkkojulkaisu:2001

Saanti: <http://www.opiskelijakirjasto.lib.helsinki.fi/eres/>

Tämä aineisto on julkaistu verkossa oikeudenhaltijoiden luvalla. Aineistoa ei saa kopioida, levittää tai saattaa muuten yleisön saataviin ilman oikeudenhaltijoiden lupaa. Aineiston verkko-osoitteeseen saa viitata vapaasti. Aineistoa saa selata verkossa, mutta sitä ei saa tallentaa pysyvästi omalle tietokoneelle. Aineistoa saa opiskelua, opettamista ja tutkimusta varten tulostaa omaan käyttöön muutamia kappaleita.

Helsingin yliopiston opiskelijakirjasto  
[www.opiskelijakirjasto.lib.helsinki.fi](http://www.opiskelijakirjasto.lib.helsinki.fi)  
[opi-info@helsinki.fi](mailto:opi-info@helsinki.fi)

### **JOHDANTO: SYVÄ KAIVO JA PUUTTUVA AMMENNUSASTIA**

"Seimen valoa ei pidä sekoittaa valistuksen valoon, johon olemme sidoksissa yliopistossa, erityisesti teologiassa ja aivan erityisesti raamatunselitystieteessä." Jos kysyttäisiin, kuka näin on sanonut, moni saattaisi ajatella, että sanoja on vannoutunut yliopistoteologian ja erityisesti yliopistollisen eksegetiikan vastustaja. Vastaus olisi täysin väärä, sillä sanat ovat peräisin Heidelbergin yliopiston ansioituneelta Uuden testamentin eksegetiikan professorilta Klaus Bergeniltä, joka lausuu ne tuoreessa kirjassaan *Was ist biblische Spiritualität?* Hän ei suinkaan halua tuomita tai hylätä yliopistoissa vallalla olevaa historiallis-kriittistä eksegetiikkaa, vaan ainoastaan todeta sen kyvyttömyyden silloin, kun halutaan päästä raamatullisen spiritualiteetin lähteille ja tulla itsekin siitä osalliseksi. Raamatun hengellinen valo on jotakin aivan muuta kuin valistuksen levittämä valo, jonka avulla

eksegeetit Raamattua selittävät. Mikäli se jää ainoaksi lähestymistavaksi Raamattuun, sillä on - ja on jo ollut - Bergerin mukaan kohtalokkaat seuraukset kirkon kannalta.<sup>2</sup>

Tilanne ei liene tuntematon omassa maassammekaan. Moni teologi on joutunut kokemaan sen tosiasian, että Raamatun tekstien historiallis-kriittinen opiskelu on kyllä avannut hänelle Raamatun tekstien historiallista maailmaa ja opettanut häntä suhtautumaan kriittisesti Raamatussa kerrottuihin asioihin, mutta samalla se on vienyt häneltä kyvyn rakentua näistä teksteistä hengellisesti ja saarnata niistä tavalla, joka rakentaa seurakuntaa.

Terminä sana "spiritualiteetti" on merkitykseltään jossain määrin epäselvä.<sup>3</sup> Aikaisemmin eri kielissä, myös suomessa, puhuttiin sen asemasta tavallisimmin hengellisestä "hurskaudesta"<sup>4</sup>, jolla tarkoitettiin ihmisen sisäistä uskonnollista elämää. Monista eri syistä sana "hurskaus" on kuitenkin aikojen saatossa joutunut hieman kyseenalaiseen valoon ja alettu var-

sinkin teologiiden piirissä korvata vierasperäisellä sanalla *spiritualiteetti*, jota pidetään vapaana "hurskauteen" liittyvistä pietistisistä ynnä muista rasitteista ja jonka ala nähdään henkilökohtaista hurskautta laajempaan. Sanaa ei ole saatua suoraan Raamatusta, mutta selvää on, että sen kantana oleva latinan adjektiivi *spiritualis* pohjautuu vastaavaan kreikan kielen adjektiiviin *pneumatikos* "hengellinen" ja sitä kautta Uuteen testamenttiin. Lyhyesti määritellen voitaisiin Uuden testamentin pohjalta sanoa, että "spiritualiteetti edellyttää pyhän Hengen toimintaa ja tähtää elämään Hengen voimasta ja Hengen yhteydessä"<sup>5</sup>. Kysymys on siis hengellisestä elämästä laajassa, ei pelkästään yksilöhurskauteen rajoittuvassa merkityksessä.

On itsestään selvää, että kristillisen spiritualiteetin pohja on Raamatussa. Tätä tosiasiaa tuskin kynnisiinkään teologi tai paatuneinkaan eksegeetti haluaa kiistää. Raamatun rinnalle on luonnollisesti kertynyt vuosituhsien kuluessa suuri joukko uutta hengellistä traditiota, mutta viime kädessä kaiken alkulähde on syvällä Raamatussa. Meidän aikamme teologiiden ja muiden kristittyjen ongelma ei liene niinkään siinä, ettei Raamattua tunnustettaisi hengellisen elämän alkulähteeksi, vaan pikemminkin siinä, että seisomme Raamatun edessä ikään kuin syvän kaivon äärellä, mutta meillä ei ole ammennusastiaa, jolla pääsisimme käsiksi kaivossa olevaan veteen (vrt. Joh 4:11). Siksi jatkossa on puhuttava enemmänkin siitä, *miten* Raamattu voi toimia spiritualiteetin lähteenä, kuin siitä paljon laajemmasta aiheesta, *mitä* raamatullinen spiritualiteetti on.

Jo edellä viittasin historiallis-kriittisen metodin soveltumattomuuteen ammennusastiaksi. Tämä vaatii hieman tarkennusta. Selvä on, että valistuksenjälkeisessä ja sen leimaamassa ajassa elävä tieteellinen raamatuntutkimus ei voi luopua tästä metodista, jonka käyttö on tuottanut ja jatkuvasti tuottaa suuren määrän historiallisesti arvokasta uutta tietoa. Itsekin harjoitan päätyökseni historiallis-kriittistä eksegetiikkaa ja olen edelleen innostunut uusista historiallisista löytöistä tehdessäni. Myöskin tulevien pappien ja muiden kirkon työntekijöiden tulee olla siitä ainakin jonkin verran perillä voidakseen vastata tämän ajan haasteisiin akateemisen sivistyksen edellyttämällä tavalla.

Tärkeää on kuitenkin huomata historiallis-kriittisen metodin riittämättömyys ammennusastiaksi silloin, kun halutaan päästä sisälle Raamatun hengelliseen maailmaan, joka on sen varsinainen maailma. Tämä johtuu viime kädessä

siitä, että historiallinen ja hengellinen lukutapa edustavat kahta toisilleen päinvastaista lähestymistapaa Raamattuun. Olen eräässä aikaisemmassa yhteydessä havainnollistanut tätä eroa tiimalasissa valuvalla hiekalla.<sup>6</sup>

Ajatelkaamme, että tiimalasin kapeimmassa kohdassa oleva hiekka edustaa Raamatun kirjallista tekstiä, joka on eräänlainen kiteytymä monista sen takana olevista, näkymättömiin jäävistä osasista. Silloin historiallis-kriittisen metodin tehtävänä on auttaa tutkijaa pääsemään tiimalasin kapeikosta ylöspäin, siis käsiksi tekstin takana oleviin, sen syntyyn vaikuttaneisiin tekijöihin. Raamatun tekstit itse eivät kuitenkaan katsele taaksepäin, vaan Vanhan ja Uuden testamentin muodostamana kanonisena kokonaisuutena ne tahtovat olla elävän Jumalan puheita kulloisillekin vastaanottajille näiden omassa tilanteessa. Siksi niiden luonnollinen kulkusuunta on tiimalasin kapeikosta alaspäin, kohti aina uusia vastaanottajia, jotka lukevat ja ymmärtävät niitä omasta elämäntilanteestaan käsin.

Näin ei ole ainoastaan Raamatun tekstien kohdalla, vaan sama pitää paikkansa myös muiden kirjallisesti korkeatasoisten tekstien kohdalla, kuten reseptioestetiikaksi kutsuttu eli lukijasuuntautunut kirjallisuudentutkimuksen metodi on opettanut asian ymmärtämään.<sup>7</sup> Tekstin ajankohtainen merkitys syntyy vuoropuhelussa, jota vastaanottaja käy lukemansa tekstin kanssa. Tästä syystä olisi väärin ja väkivaltaista vaatia, että Raamatun ajankohtaista ja hengellisesti relevanttia merkitystä etsivän raamatunlukijan olisi tehtävä pitkä ja tieteellistä asiantuntemusta vaativa matka tiimalasin yläosaan, tekstin taakse, voidakseen päästä päämääräänsä. Ei luonnollisestikaan ole suljettu pois sitä mahdollisuutta, että hengellisesti relevantti tulkinta voi löytyä kaukaa historiastakin, mutta yleinen sääntö tämä ei ole. Useammin historiallisella tutkimuksella on hengellisesti etäännyttävä eikä lähentävä vaikutus.

Tieteellisen eksegetiikan piirissä on tosin viime vuosikymmeninä otettu käyttöön joukko uusia, lähinnä kirjallisuustieteestä lainattuja metodeja, joiden näkökulma ei ole lainkaan *kirjallisuushistoriallinen*, vaan pikemminkin *kirjallisuusesteettinen*. Yhteistä näille metodeille, joita ovat muun muassa retorinen, kanoninen, narratiivinen, strukturalistinen, jälkistrukturalistinen, feministinen sekä edellä mainittu reseptioesteettinen lukutapa, on se, että ne yleensä lähtevät liikkeelle valmiista tekstistä pyrkimättäkään selvittämään tekstin historiallisia syntyolosuhteita. Jotkut näistä metodeista ( esim.

retorinen, kanoninen, narratiivinen ja reseptioesteettinen lähestymistapa) ovat epäilemättä avanneet näkökulmia, jotka ovat hyödyllisiä myös Raamatun hengellistä sanomaa etsivälle lukijalle. Kaikesta huolimatta on kuitenkin todettava, että mikään yksityinen tieteellinen metodi, uusi tai vanha, ei kykene avaamaan Raamatun hengellistä merkitystä, vaan korkeintaan tarjoamaan joitakin tähän tehtävään sopivia apuvälineitä. Kysymys on nimittäin enemmän kuin metodista tämän sanan ahtaassa merkityksessä.

### **LUTHERIN KOLME SÄÄNTÖÄ: ORATIO, MEDITATIO, TENTATIO**

Klaus Berger viittaa raamatullista spiritualiteettia käsittelevässä kirjassaan siihen, että keskiajalla tunnettiin kaksi erilaista tapaa harjoittaa teologiaa, nimittäin skolastinen ja monastinen teologia.<sup>8</sup> Edellinen oli vahvasti yhteydessä Aristoteleeseen pohjautuvaan tieteen ihanteeseen, jossa keskeisellä sijalla olivat järki ja tieteelliset auktoriteetit. Jälkimmäinen taas oli luonteeltaan vähemmän objektiivista ja enemmän Raamatun teksteihin suuntautunutta. Toisin kuin skolastista teologiaa sitä eivät hallinneet *quaestio* (ongelma) ja *disputatio* (tieteellinen väittely), vaan *lectio* (tekstin lukeminen), *meditatio* (tekstin miettiminen), *oratio* (hengellinen puhe, rukous, hymni) ja *contemplatio* (tekstin henkilökohtainen omaksuminen). Akateeminen teologia on pitkään seurannut skolastisen teologian ihannetta, joka näyttää sopivan hyvin yhteen valistuksen rationaalisten päämäärien kanssa. Nyt on kuitenkin Bergerin mukaan tullut aika nähdä tämän perinteen puutteet ja etsiä apua teologiaa vaivaavaan kokemuspulaan monastisesta perinteestä. Bergerille itselleen tämä on merkinnyt hakeutumista Bernhard Clairvauxlaisen (1090-1153) ja hänen sääntökuntansa, sistersiläisten, edustaman spiritualiteetin pariin<sup>9</sup> - evankelisesta uskosta silti luopumatta.

Koska useimmilla suomalaisilla ei liene mahdollisuutta näin eksklusiiviseen ratkaisuun spiritualiteetin hoitamiseksi, on tyydyttävä lähempänä olevaan malliin. Itse asiassa sellainen löytyy Lutherilta, joka omassa teologian "metodissaan" liittyy selvästi enemmän monastiseen kuin skolastiseen perinteeseen, kuten Oswald Bayer on yksityiskohtaisesti osoittanut.<sup>10</sup> Esittelen seuraavassa Bayerin avulla hieman lähemmin Lutherin teologista "metodia", koska uskon sen antavan välineitä, joiden avul-

la voidaan saada kosketus raamatulliseen spiritualiteettiin.

Lutherin "metodi", joksi Johann Albrecht Bengel sitä vuonna 1741 kutsui, koostuu kolmesta teologian opiskelun säännöstä: *oratio*, *meditatio* ja *tentatio*.<sup>11</sup> Tämä kolmijako, jonka Luther esitti vuonna 1539 julkaistujen saksankielisten teostensa esipuheessa, on yleisesti tunnettu, mutta sen yhteyttä Raamatun tulkintaan ei ole suinkaan aina otettu huomioon. Luther viittaa sen yhteydessä nimenomaan Psalmiin 119, josta hän on johtanut nämä säännöt.<sup>12</sup> Psalmtari oli Lutherille "pieni Piplia", joka sisältää pähkinänkuoressa koko Raamatun, ja Psalmtarin pisin psalmi Ps 119 oli hänelle tärkeä sen takia, että siinä on hänen mukaansa kuvattu esimerkiksi tavalla Jumalan sanan merkitys ja saanaan pitäytyvän ihmisen kohtalo tässä ajassa. Luther näki siinä kuvauksen omasta taistelustaan Jumalan sanan puolesta.<sup>13</sup>

Lutherin kolme sääntöä liittyvät läheisesti toistensa yhteyteen. Ne kuvaavat yhden ja saman tien eri vaiheita. *Oration* eli rukouksen kohdalla Luther liittyy Psalmin 119:11-12:een kohtiin, joissa rukoilija pyytää Jumalaa opettamaan itseään ja auttamaan häntä ymmärtämään oikein Jumalan sanaa.<sup>14</sup> Ennen kaikkea *oratio* merkitsee pyhän Hengen rukoilemista avuksi tähän tehtävään. Iankaikkisen elämän ja autuuden sanaa ei ymmärrä sellainen ihminen, joka ei ole päässyt osalliseksi Pyhän Hengen valosta. "Kukaan ihminen ei ymmärrä yhtä ainuttakaan Kirjoitusten jotaa, ellei hänellä ole Jumalan Henkeä."<sup>15</sup> Ihmisen luonnollinen järki on ensiarvoisen tärkeä tämän maailman asioissa, mutta hengellisen todellisuuden käsittämässä inhimillinen järki ja filosofia ovat täysin kyvyttömiä.

Sanan hengellinen ymmärtäminen edellyttää samanlaista nöyryyttä, jota itse Jumala osoitti suostuessaan ihmisen osaan. Siksi Luther neuvoo: "Polvistu kamarissasi ja pyydä oikealla nöyryydellä ja vakavuudella Jumalalta sitä, että hän antaisi sinulle rakkaan Poikansa välityksellä Pyhän Henkensä sinua valaisemaan, ohjaamaan ja antamaan sinulle ymmärrystä."<sup>16</sup> Ymmärrys ei tässä kohdistu Raamatun tekstin ulkoiseen puoleen tai edes sisällölliseen informaatioon. Ne edellytetään tunnetuiksi, ja niitä edesauttaa "hyvien taiteiden ja tieteiden tuntemus" (*bonarum artium cognitio*). Kysymys on syvemmästä asiasta: sellaisesta kokemuspohjaisesta ymmärryksestä, joka ilmaistaan heprean tietämistä tarkoittavalla verbillä *jada* ja joka tarkoittaa syntisen ihmisen ja vanhurskaaksi tekevän Jumalan todellisuuden sisäistä käsittämistä.<sup>17</sup>

Lutherin toista teologian opiskelun sääntöä, *meditatiota*, ei tule käsittää itämaisyyppiseksi itseensä ja omiin ajatuksiinsa vajoamiseksi. Tämäkin sääntö on nimittäin kiinteässä yhteydessä Raamatun konkreettiseen sanaan, jota on luettava yhä uudestaan, ahkerasti ”käännettävä ja väännettävä” jotta nähtäisiin, mitä Pyhä Henki tahtoo sanoa.<sup>18</sup> Hurmahenkiä vastaan Luther korostaa sitä, että *meditatio* tapahtuu ulkoisesti näkyvällä tavalla (*äusserlich*), ääneen lukemisena ja puhumisena. Meditoiva ihminen ei Lutherin mukaan kuuntele itseään vaan Raamatun sanaa, ja kuunneltuaan hän vastaa sanaan (Ps 119:172), mikä tarkoittaa sanan pohjalta nousevaa puhetta (Ps 116:10, 2 Kor4:13).<sup>19</sup> Itse termi (*meditatio* ja *meditari*) on lainattu Psalmista 119, jossa sen vastineena on hepreassa miettimistä, puhumista ja valittamista tarkoittava sana *éh1* (j. 148) ja vastaava substantiivi *éh1* (j. 97). Uudessa suomalaisessa raamatunkäännöksessä se on käännetty verbeillä ”tutkia” (j. 97) ja ”tutkistella” (j. 148). Lutherin käännöksessä on molemmissa jakeissa vastineena ”reden” (”puhua”). *Meditatio* ei koske vain pappisvirkaan kutsuttuja vaan jokaista kristittyä. Jumala haluaa seurustella jatkuvasti kaikkien ihmisten kanssa. *Meditatio* on lakkaamaton, ”päivin ja öin” (Ps 1:2), halki elämän kestävä prosessi, pitkä tie, jolla Pyhä Henki opettaa ihmistä.<sup>20</sup>

Joka ”meditoi”, se joutuu kärsimään. Tätä tarkoittaa Lutherin kolmas sääntö: *tentatio*, *Anfechtung* eli ahdinko ja ahdistus. ”Sillä niin pian kuin Jumalan sana alkaa sinulle kirkastua, alkaa Perkele sinua koetella, ryhtyy tekemään sinusta oikeaa tohtoria.”<sup>21</sup> Lutherin tarkoittama *tentatio* ei sulje pois sisäistä ahdistusta, mutta pääpaino on kuitenkin selvästi ulkoisessa ahdingossa, johon Jumalan sanaan luottava ihminen joutuu konkreettisten vihollisten takia. Nämä ovat väkevästi läsnä sekä Psalmista 119 että Lutherin omassa elämässä.<sup>22</sup> Ahdingon tuottama siunaus on suuri, sillä sen avulla saavutetaan kokemuksellinen, todellinen Jumalan tuntemus, johon ei päästä lukemalla ja spekuloidulla. ”Teologiksi ei tulla tietämällä, lukemalla tai spekuloidulla, vaan elämällä, jopa kuolemalla ja suostumalla helvetin tuomioon.”<sup>23</sup> Ahdingolla on myös se positiivinen vaikutus, että se pakottaa ihmisen turvautumaan Raamatun sanaan: ”Sillä yksin ahdistus opettaa kiinnittämään huomion sanaan”, kuten Luther Vulgataan pohjautuen kääntää jakeen Jes 28:19a.<sup>24</sup>

On huomion arvoista, että Lutherin raamatukäsitys nousee Psalmin 119 ja myös Psalmin

1 pohjalta. Nämä molemmat toorapsalmit edustavat Psalmtarin nuorinta osaa ja kuuluvat jo selvästi kirjanoppineen ja farisealaisen hurskauden piiriin, jonka lähtökohdat ovat löydettävissä deuteronomistisesta liikkeestä 500- ja 400-luvuilta.<sup>25</sup> Näin Lutherin sanakäsityksellä on selvä yhteys klassisen juutalaisuuden valtauomaan. Tämä on sangen mielenkiintoinen historiallinen kysymys, jonka lähempi selvittäminen ei kuitenkaan kuulu tähän yhteyteen.

Tärkeämpää on tässä panna merkille se, että edellä kuvattujen kolmen säännön avulla Luther auttaa ymmärtämään, miten ihminen voi päästä osalliseksi Raamatun hengellisestä sisällystä. Hänen esittämänsä säännöt eivät sulje pois historiallista ja kielitieteellistä raamatuntutkimusta. Ne vain kuuluvat kokonaan eri tasolle ja niillä on eri tehtävä kuin skolastisella ja myöhemmin historiallis-kriittisellä raamatuntutkimuksella. Tiimalasivertaukseen sovitettuina ne kuuluvat tiimalasin alaosaan, sinne missä sana kohtaa lukijan, joka etsii sanasta itselleen hengellistä ravintoa. Lutherin eräessä toisessa yhteydessä (*disputatio De fide* 1535) käyttämän terminologian valossa ne kuuluvat ”omaksuvan uskon” eivätkä ”historiallisen uskon” piiriin.<sup>26</sup> Vaikka kysymys on säännöistä, joita Bengel kutsui Lutherin metodiksi, ne eivät ole objektiivisia, metodiopin sääntöihin verrattavia työkaluja, jotka automaattisesti johtaisivat Raamatun oikeaan hengelliseen ymmärtämiseen. Pyhää Henkeä ei voida kahlita minkään metodikaanonin sääntöihin. Ehkä Lutherin säännöt onkin ymmärrettävä ei niinkään metodina vaan henkisenä asenteena, joka teologilla tulee olla, jos hän haluaa päästä sisälle Raamatun hengelliseen maailmaan ja tulla sanassa itse ylösnousseen Herran kohtaamaksi. Seuraavaksi onkin astuttava sisälle itse Raamattuun.

### **RAAMATULLISEN SPIRITUALITEETIN LÄHTÖKOHTA: KOHTAAMINEN YLÖS- NOUSSEEN HERRAN KANSSA**

Raamatullisen teologian punainen lanka on dialoginen kohtaaminen, jonka osapuolia ovat toisaalta Jumala sekä toisaalta ihminen, Israel ja koko maailma.<sup>27</sup> Jumala ilmoittaa itsensä lukemattomissa erilaisissa kohtaamisissa, joilla on paradigmaattinen merkitys kaikkien myöhempien aikojen uskoville. Raamatullinen teologia ei ole sama asia kuin raamatullinen spiritualiteetti, sillä jälkimmäinen on edellistä henkilökohtaisempi, tieteellisen metodin rajat ylittävä asia. Kuitenkin on odotettavissa, että dialogisesta koh-

taamisesta, jos se todella on Raamatun teologian perusstruktuuri, on apua myös raamatullisen spiritualiteetin hahmottamisessa. Esimerkiksi soveltuu Luukkaan kertomus Emmauksen tien kulkijoista (Lk 24: 13-35), jossa on samalla kertaa kysymys sekä kohtaamisesta ylösnousseen Herran kanssa että pyhien kirjoitusten hengellisestä ymmärtämisestä.

Kaksi opetuslasta, jotka kuuluvat kahden toista lähimmän oppilaan piirin ulkopuolelle, ovat kolmantena päivänä Herransa kuolemasta matkalla Emmaus-nimiseen kylään, jossa he ilmeisesti asuivat (j. 13). Heidän keskustelunsa "kaikesta, mitä oli tapahtunut" (j. 14), koski edellä (24:9) ja jäljessä (24: 19-24) sanotun perusteella kaikkea sitä, mitä Jeesukselle oli viime päivinä tapahtunut: hänen ristiinnaulitsemistaan, kuolemistaan, hautaamistaan sekä naisten kertomusta tyhjistä haudasta. Keskustelunsa ja pohdiskelunsa keskellä he saavat kohdata itse ylösnousseen Jeesuksen, joka liittyy heidän seuraansa ja kulkee heidän kanssaan (j. 15). Hän on heille aluksi tuntematon, "sillä heidän silmänsä olivat kuin sokaistut"<sup>28</sup> (j. 16). Huomautus tuskin pyrkii selittämään pelkästään heidän kyvyttömyyttään tunnistaa vierasta, vaan samalla myös heidän hengellistä sokeuttaan, jonka vallassa he tekevät matkaa (vrt. j. 25).

Opetuslasten ja vieraan kulkijan välille viriää keskustelu, jonka alussa opetuslapset laajasti selostavat, mitä Jeesukselle oli tapahtunut Jerusalemissa (j. 18-24). Huomattavaa tässä selostuksessa on, että oppilailla oli haudalla käyneiden naisten kertomuksen perusteella jo tieto tyhjistä haudasta (24: 1-12), mutta se ei tehnyt heihin minkäänlaista vaikutusta, saattoi heidät vain hämmennyksen valtaan. (j. 22-24). Luonnollisen järkensä varassa he pystyivät sanomaan Jeesuksesta, että hän oli "tosi profeetta, voimallinen sanoissa ja teoissa, sekä Jumalan että kaiken kansan edessä" (j. 19). Lisäksi he olivat eläneet sen toivon vallassa, että hän täyttäisi Messiaakseen liitetyt kansalliset toiveet ja lunastaisi Israelin (j. 21). Nyt he olivat pettyneet, kun näin ei ollutkaan tapahtunut.

Jeesus vastaa matkatovereidensa kertomukseen omalla puheellaan (j. 25-27), jossa hän opettaa näitä ymmärtämään kirjoituksia. Neuvottomat opetuslapset alkavat siis ymmärtää kirjoituksia vasta, kun heidät kohdantunut ylösnoussut Herra itse avaa heille kirjoitusten aktuaalisen merkityksen (vrt. 24:45). Tarkoituksena on epäilemättä kertoa yleisempikin totuus: kirjoitusten hengellinen sisältö ei avaudu itsestään edes opetuslapsille, vaan siihen

tarvitaan itse ylösnousseen apua.

Ylösnoussut Jeesus ei vetoa raamatunselityksessään yksityisiin kohtiin, vaan sanoo Raamatun (Vanhan testamentin) yleisesti todistavan Messiaasta (j. 27). Hengellinen raamatunselitys on luonteeltaan sellaista, että se ei kosketa vain opetuslasten järkeä vaan myös heidän sydäntään, joka alkaa hehkua innosta (j. 32). Tieteellinen raamatunselitys vetoaa vain järkeen, hengellinen selitys on kokonaisvaltaista koskettaen sekä järkeä että sydäntä. Monistisen teologian perinne lähtee siitä tosiasiasta, että sydän lyö ennen kuin pää ajattelee.<sup>29</sup>

Matkamiesten saama hengellinen opetus on heille niin mieluisaa, että he eivät Emmauksen kylän lähelle tultuaan halua luopua opettajastaan, vaan pyytävät häntä jäämään luokseen (j. 29). Pyyntö luoksejäämisestä on näennäisesti vain tähän tilanteeseen rajoittuva, mutta samalla sen läpi näkyy syvempi hengellinen toive: halu nauttia pitempään ylösnousseen Vapahtajan läsnäolosta (vrt. Ilm. 3:20).<sup>30</sup>

Kertomuksen huippu on aterialkohtauksessa, jonka aikana tuntematon vieras vaihtaa rooliaan ja alkaa hoitaa isännän velvollisuuksia: "hän otti leivän, kiitti Jumalaa, mursi leivän ja antoi sen heille" (j. 30). Tilanne on periaatteessa sama kuin silloin, kun Jeesus ruokki viisituhatta miestä (Ltk 9:10-17): "Sitten Jeesus otti ne viisi leipää ja kaksi kalaa, katsoi ylös taivaaseen ja lausui niistä kiitoksen. Hän mursi leivät ja antoi palat opetuslapsilleen kansalle tarjottavaksi" (j. 16). Näennäisesti molemmissa tapauksissa on kysymys tavallisesta aterialta, todellisuudessa kohtauksiin liittyy verhoitu viittaus ehtoolliseen. Viiniä ei mainita, koska se ei kuulunut tavallisiin aterioihin.<sup>31</sup> Kun opetuslapset olivat nauttineet ehtoollisen, heidän (hengellisesti) sokeat silmänsä (lopullisesti) aukenivat ja he tunsivat hänet (j. 31). Jeesuksen tunnistaminen oli salaisesti alkanut jo siitä, kun hän selitti heille kirjoituksia (j. 25-28), mutta lopullinen varmuus saavutettiin ehtoollisen sakramentissa (vrt. j. 35). Raamatun sana, sen selittäminen ja sakramentin nauttiminen luovat tässä kertomuksessa hengellisen todellisuuden, jonka piirissä historiasta tuttu Jeesus opitaan tuntemaan ylösnousseena Herrana.

Luukas antaa kaksoisteoksessaan esimerkin myös tapauksesta, jossa sakramenttina on kaste. Siinäkin on kysymys kohtauksesta, joka tapahtuu tiellä: Etiopialainen hoviherra on vaunuissaan palaamassa pyhiinvaellusmatkalta Jerusalemissa ja lukee Jesajan kirjaa ymmärtä-

mättä lukemaansa. Filippos liittyy hänen seuraansa ja avaa hänelle kirjoitusten (Vanhan testamentin) Jeesukseen viittaavan merkityksen, minkä jälkeen hoviherra kastetaan (Apt 8:26-39). Sananjulistus ja sakramentti kuuluvat tässäkin yhtä olennaisesti yhteen kuin Emmausperikoopissa.

Emmauksen tien kuljivat olivat toivoneet, että Jeesus jäisi heidän luokseen (j. 29), mutta samalla hetkellä, kun he ehtoollisessa tunnistivat hänet lopullisesti, hän katosi heidän näkyvistään (j. 31). Ylösnoussutta Jeesusta ei kukaan voi pitää luonaan jatkuvasti. Hänen pysyvä läsnäolonsa on eskatologinen tila. Tässä ajassa hänet kohdataan sanassa ja sakramentissa.<sup>32</sup> Ateriakohtauksen jälkeen kaksi Jeesuksen kohdannutta opetuslasta ei jääkään Emmauksen kylään, vaan palaa välittömästi takaisin Jerusalemiin muiden opetuslasten tykö ja alkaa kertoa näille kokemastaan (j. 33-35). Ylösnousseseen kohtaaminen sai heidät perumaan syrjään vetäytymisensä ja palaamaan takaisin opetuslasten yhteisöön. Heidän naiivi uskonsa voittoisaan kansalliseen Messiaakseen (j. 21) tosin oli murtunut, mutta sen sijaan heistä on tullut kärsivän ja ylösnousseseen Messiaan todistajia (j. 26).

Raamatullisen spiritualiteetin kannalta merkittäviä tässä kertomuksessa ovat kolme jo edellä esille tullutta seikkaa. Ensimmäinen niistä koskee sitä tapaa, jolla opetuslapset alkoivat ymmärtää Raamatun perimmäisen, hengellisen tarkoituksen. Oman kokemuksensa ja oman järkensä varassa he jäivät hengellisen sokeuden valtaan. Vasta ylösnousseseen kohtaaminen sanassa ja sakramentissa avasi heidän silmänsä ja sai heidät ymmärtämään kirjoituksia. Samasta syystä Luther niin voimakkaasti korosti sitä, että ennen kaikkea on rukoiltava Pyhää Henkeä, joka yksin voi avata Raamatun hengellisen sisällön. Ihminen ei voi itse määrätä sitä, missä ja milloin Jumala hänet kohtaa, mutta hän voi hakeutua sanan ja sakramenttien sekä hengellisen yhteisön pariin, jotka Jumala itse on valinnut läsnäolonsa näkyviksi tuntomerkeiksi tässä ajassa.

Toinen merkittävä seikka kertomuksessa on, että tieto tyhjistä haudasta ei vielä saanut opetuslapsia uskomaan ylösnousseseen, vaan vasta ylösnousseseen itsensä kohtaaminen vakuutti heidät asiasta ja teki heistä ylösnousseseen todistajia. Tässä pätee jumalatodistuksista lausuttu sanonta, jonka mukaan Jumalalla ei ole todisteita, vaan hänellä on vain todistajia - ihmisiä jotka ovat hänet henkilökohtaisesti kohdanneet (vrt. Ltk 24:48). Sen tähden keskustelu tyhjän

haudan todistusvoimasta tai -voimattomuudesta, jota erityisesti Gerd Lüdemann on viime aikoina viritellyt,<sup>33</sup> on jo lähtökohdassaan virheellinen, sillä se ei ota huomioon sitä tosiasiaa, että edes Uuden testamentin mukaan tyhjä hauta sinänsä ei vakuuta ketään ylösnousemuksesta, vaan sen tekee vasta ylösnousseseen henkilökohtainen kohtaaminen.<sup>34</sup> Sama on tilanne tänäkin päivänä.<sup>35</sup>

Kolmas tärkeä näkökohta Emmaus-kertomuksessa on sen transparentti eli läpinäkyvä luonne, joka kävi ilmi erityisesti ateriakohtauksesta, mutta myös niistä kohdista, joissa puhuttiin opetuslasten sokeudesta ja silmien avautumisesta sekä heidän halustaan saada pitää Jeesusta luonaan pitempään. Sanoilla ja lauseilla on konkreettinen tehtävänsä kertomuksessa, mutta sen lisäksi ne ovat samalla sillä tavalla läpinäkyviä, että niiden takaa heijastuu toinen, syvällisempi todellisuus. Ehtoolliseen viittaavan jakeen kohdalla tämä on erityisen selvää.

Historiallis-kriittinen raamatuntutkimus on syntynyt valistuksen lapsena ja siksi sille on ominaista varauksellinen suhtautuminen paitsi kirkon dogmeihin myös kaikkeen, mikä viittaa tekstien "syvempään" hengelliseen merkitykseen, Aikana, jolloin allegoriset ja hengelliset selitykset hallitsivat raamatuntulkintaa, tällainen varauksellisuus saattoi olla paikallaan, mutta ajan ja tutkimuksen myötä tilanne on radikaalisti muuttunut. Historiallis-kriittinen eksegetiikka on suorittanut tehtävänsä ainakin ammattiteologiain keskuudessa niin perusteellisesti, että enää ei ole todellista vaaraa liiasta hengellisyydestä vaan pikemminkin hengen sammuttamisesta sieltäkin, missä itse tekstien oikea ymmärtäminen vaatii hengellistä tai vertauskuvallista tutkintaa. Raamattu sisältää suunnattoman määrän yksityisiä metaforia ja metaforisia kertomuksia, joiden asianmukainen ymmärtäminen edellyttää niiden transparentin luonteen havaitsemista.<sup>36</sup> Usein juuri metaforien avaaminen auttaa näkemään sen hengellisen todellisuuden, josta ne ovat peräisin ja josta ne varsinaisesti haluavat puhua.<sup>37</sup> Annan seuraavassa pari esimerkkiä tästä.

## **RAAMATUN METAFORINEN KIELI: "TIE" JA "AUTIOMAA" ESIMERKKEINÄ**

Ei ole pelkkä sattuma, että ylösnoussut kohtasi kaksi opetuslastaan näiden ollessa *matkalla* Emmaukseen ja että Filippäs tapasi etiopialaisen hoviherran Jerusalemissa Gazaan johtavalla *tiellä*, sillä Uusi testamentti ja koko Raamattu on todellisuudessa melko suuressa määrin matkamiesten (ja -naisten) teologiaa (*teologia viatorum*).

Läheskään aina matkalla oleminen ei edellytä tie-sanana käyttöä, kuten Emmaus-perikooppi osoittaa. Huomion arvoista kuitenkin on, että kreikan kielen sana *hodos* "tie" esiintyy Uudessa testamentissa peräti 101 kertaa. Aina ei ole mahdollista erottaa toisistaan konkreettista ja metaforista merkitystä.<sup>38</sup> Jälkimmäinen on joka tapauksessa hyvin yleinen: Johannes Kastaja valmistaa "tietä Herralle" (Mk 1:3), Jeesus opettaa "Jumalan tietä" (Mk 12:14) ja sanoo olevansa "tie, totuus ja elämä" (Joh 14:6) Uusi testamentti tuntee paitsi "Herran" ja "Jumalan tien" (Apt 18:25-26) tai "tiet" (Apt 13:10) myös "rauhan tien" (Room 3:17), "pelastuksen tien" (Apt 16:17), "totuuden tien" (2 Piet 2:2) ja "vanhurskauden tien" (2 Piet 2:21). "Tie" on myös eräs varhaisimpia nimityksiä, joita kristillinen seurakunta käytti itsestään (Apt 9:2, 24:14) ja opistaan (Apt 19:23, 22:4, 24:22).<sup>39</sup> Kristityt ovat alusta lähtien ajatelleet olevansa tienkulkijoita, matkalla kohti taivaallista isänmaataan (Hepr 11:14,16).

Tie-metaforan käytölle on luotu vankka pohja jo Vanhassa testamentissa, jossa esiintyy vastaava heprean sana *dæræk* peräti 706 kertaa, ja useimmiten muussa kuin konkreettista tietä tarkoittavassa merkityksessä.<sup>40</sup> Siellä esiintyy samantapaista metaforista käyttöä kuin UT:ssa, mutta kiinnitän lähempää huomiota vain yhteen niistä: deuteronomistisessa kirjallisuudessa keskeiseen pelastushistorialliseen käyttöön, jolloin tiellä tarkoitetaan Israelin kansan "tietä" Egyptin orjuudesta Luvattuun maahan. Tämä käyttö luo taustaa kristillisen seurakunnan käyttämälle itsenimitykselle. Rajoitun Deuteronomiumin johdantolukuihin 1-11.

Näissä luvuissa kuvataan aluksi Israelin kansan tie Horebilta Kades-Barneaan (1:19), harhailu autiomaassa (2:1) ja kulku Edomin ja Moabin alueiden halki Jordanin itäpuolelle, Luvattun maan rajalle (3:29). Sitten seuraa Moosesin pareneettista puhetta (luku 4) ja kertomus dekalogin ilmoittamisesta (luku 5), minkä jälkeen Mooses luvuissa 6-11 saarnaa kansalle lakia käyttäen autiomaan kokemuksia esimerk-

keinä. "Tien" ohella "autiomaan" on toinen näitä lukuja hallitseva teema.<sup>41</sup> Molemmat liittyvät läheisesti toisiinsa, koska tie kulkee autiomaan halki. Molemmilla sanoilla on näissä luvuissa luonnollisesti konkreettinen merkityksensä, mutta "tie" ja "autiomaan" toimivat samalla myös teologisina ja hengellisinä metaforina.

Israelin neljäkymmentä vuotta kestänyt autiomaavaellus (Dtn 1:3, 2:7, 8:2,4) on deuteronomistinen konstruktio, joka esiintyy näiden lukujen lisäksi myös muualla ainoastaan deuteronomistisessa kirjallisuudessa (Dtn 29:4, Joos 5:6) sekä siitä vaikutteita saaneissa kohdissa (Aam 2:10, 5:25, Ps 95:10). Todennäköisesti koko ajatus on syntynyt vasta maanpaon aikana, jolloin neljänkymmenen vuoden eli yhden sukupolven mittainen autiomaaoleskelu ymmärrettiin metaforana Juudan pakko-siirtolaisuudesta 500-luvulla ja edessä oleva maanvalloitus nähtiin todellisuudessa paluuna jo kerran menetettyyn kotimaahan.<sup>42</sup> Tämä tilanne synnytti monenlaisia teologisia ja hengellisiä visioita siitä, miten Luvattuun maahan pääsy voisi koetun katastrofin jälkeen onnistua.

Matka autiomaan halki Horebilta Jordanin itäpuolelle (1:6-3:29) on jaettu kahteen toisilleen vastakkaiseen osaan (1:6-2:1 ja 2:2-3:29), joiden molempien alussa ovat Jumalan sanat "te olette jo kyllin kauan" (1:6 ja 2:3). Ensimmäinen osa antaa kuvauksen siitä, miten maanvalloitus ei onnistu. Kuvauksen kohteena on israelilaisten uskonnollinen asenne. Amorilaisten vuoristoon lähetetyt vakoilijat (1:22-25) tutkivat todellisuudessa pikemminkin israelilaisten uskoa kuin Luvattun maan teitä ja kaupunkeja.<sup>43</sup> Vaikka vakoilijoiden raportti oli pelkästään positiivinen (1:25), israelilaiset menettivät rohkeutensa (1:28) ja samalla uskonsa (1:32). He eivät luottaneet Jumalaansa (1:32), joka oli kantanut heitä autiomaassa "kuin isä lastaan" (1:31). Kuva Jahvesta lastaan kantavana isänä esiintyy Vanhassa testamentissa lukuisina eri variaatioina (Dtn 8:5, 32:11, Ex 19:4; Jes 46:3-4, Hoos 11:3), jotka henkivät jo eräänlaista "pietististä" sydämen hurskautta ja antautuvat helposti uusille hengellisille tulkinnoille.

Sen jälkeen kun Israel oli epäonnistunut uskossaan ja saanut siitä rangaistuksen (1:34-40), se päättikin uhmakkaasti lähteä vuorille taistelemaan (1:41), vaikka Jahve kieltäytyi lähtemästä sen mukaan (1:43). Kuvauksen kohteena on epäuskon toinen laji: jos edellä oli kysymys pelokkuutena ilmenevästä epäuskosta, niin nyt oikean uskon puute ilmenee yltiöpäisenä uhmuna ja luottamuksena omiin voimiin

(1:41,43).<sup>44</sup> Vasta sen jälkeen, kun koko tämä paha sukupolvi on kuollut (1:35), on Israel autiomaassa oppinut oikeaa kuuliaisuutta, niin että matka Edomin ja Moabin alueiden halki Jordanin itäpuolelle onnistuu (2:2–3:29). Avoimeksi jää vielä maanpaon aikaisen sukupolven suuri kysymys: miten ja millä ehdoilla päästään eksiilin autiomaasta takaisin isien maahan? Tämä kysymys on keskeisesti esillä luvuissa Dtn 6–11, mutta sitä ennen Mooses muistuttaa Israelia dekalogista, jonka Jahve ilmoitti kansalleen Horebilla puhuen sille suoraan "kasvoista kasvoihin" (5:4), ilman Mooseksen välitystä. Tämän jälkeen Israelilla on dekalogissa perustuslaki, "tie", jolta se ei saa poiketa oikealle eikä vasemmalle (5:33), mutta jolta se kuitenkin kääntyi jo pian pois (9:12,16) tekemällä itselleen kultaisen sonnipatsaan.<sup>45</sup> Israel olisi tuhoutunut, ellei Mooseksen esirukous olisi sitä pelastanut (9:18–20, 25–29).

Luvattuun maahan pääsyn ehdoton edellytys on dekalogin pääkäskyn eli ensimmäisen käskyn noudattaminen (6:4–5, 18). "Jos sydämen suhde Jumalaan on oikea ja tämä [ensimmäinen] käsky pidetään, niin kaikki muut käskyt seuraavat perässä" (Luther).<sup>46</sup> Ensimmäisen käskyn tieltä voidaan poiketa paitsi lankeamalla epäjumalien pauloihin myös sortumalla materialismin palvontaan. Tämäkin vaara on otettu huomioon Lukujen Dtn 6–11 pareneesissa. Israelia varoitetaan luvussa Dtn 8 unohtamasta Jumalaansa Luvatun maan vaurauden keskeltä (8:7–20) ja muistamaan omaa tietään autiomaan halki (8:2). Autiomaalla on Israelille pysyvän paradigman merkitys sen tähden, että siellä Israel sai kokea paitsi Jahven kurituksen ja kasvatuksen (8:2) myös hänen täydellisen huolenpitonsa vaarojen keskellä: "Hän johdatti teidät sen suuren ja pelottavan autiomaan halki, joka on täynnä myrkkykäärmeitä ja skorpioneja. Mutta tuossa kuivassa ja vedettömässä maassa hän antoi veden virrata esiin kovasta kalliosta ja ruokki teitä mannalla, jota isännekään eivät tunteneet. Hän kuritti teitä ja koetteli teitä, mutta kaiken jälkeen hän osoitti teille hyvyytensä" (8:15–16). Paavalin mukaan tämä tapahtui "esimerkin vuoksi" (*typiks*) israelilaisille ja "kirjoitettiin ylös ohjeeksi meitä varten" (1 Kor 10:11). Luther puolestaan sanoo tapauksen osoittavan "Jumalan käsitämättömän huolenpidon meistä ja sen, kuinka hän on meidän Jumalamme ja kuinka hän lahjoittaa meille runsaasti kaikkea silloinkin, kun kaikki näyttää täysin epätoivoiselta, ja kuinka hän haluaa ja pystyy muuttamaan kallion

juomaksi, autiomaan ruuaksesi, alastomuuden loistaviksi vaatteiksi, köyhyyden rikkaudeksi, kuoleman elämäksi, häpeän kunniaksi, pahan hyväksi, viholliset ystäviksi. Ja mitä hän ei pystyisi? Hän pystyy antamaan kaikkea kaikesta ja kaikkea tyhjältä ja muuttamaan kaiken kaikeksi ja kaiken tyhjäksi."<sup>47</sup>

Israelin tie halki autiomaan ja sen varrella koetut asiat muodostavat yhden laajan kokonaisuuden niiden tyypillisten tapahtumien sarjassa, joista myöhempien aikojen uskovat ovat voineet metaforien tasolla löytää analogioita omalle elämälleen ja uskolleen. Vanhan testamentin merkitys kristilliselle spiritualiteetille perustuukin siihen tosiasiaan, että Vanha testamentti sisältää suuren määrän sellaisia kohtauksia Jumalan kanssa, jotka ovat struktuuriltaan analogisia Uuden testamentin ihmisten ja myös kaikkien myöhempien aikojen uskovien kokemuksille ja joihin siksi on ollut ja on yhä vieläkin mahdollista samastua.<sup>48</sup> Metaforat avautuvat analogiselle tulkinnalle ja kokemukselle. Vanhan testamentin ihmiset eivät vielä Kristusta tunteneet, mutta siitä huolimatta he voivat olla meidän matkatovereitamme matkalla kohti Kristusta.

## **SANOISTA TEKOIHIN: HYVIEN JA PAHOJEN PÄIVIEN VARALLE**

Lopuksi on syytä kysyä, millä tavalla kristillinen spiritualiteetti voi käytännössä elää siitä Lutherin lempipsalmin sisältämästä tosiasiaista, jonka mukaan "sinun sanasi on lamppu, joka valaisee askeleeni, se on valo minun matkallani" (Ps 119:105). Keinoja on luonnollisesti monia. Mainitsen tässä vain kaksi mahdollista.

Kristitty tarvitsee Raamattua niin kuin jokapäiväistä leipää samoin kuin israelilaiset tarvitsivat ja saivat autiomaassa päivittäisen annoksen mannaa (Ex 16), josta tuli Deuteronomiumissa Jumalan sanan vertauskuva (Dtn 8:3). Eräs koeteltu keino säännöllisen hengellisen raamatunlukemisen ylläpidossa on pitäytyminen herrnhutilaisten vuodesta 1728 jatkuneeseen *Päivän tunnussanan* traditioon. Herrnhutilaisessa muodossaan Päivän tunnussana sisältää sekä Vanhan testamentin kohdan, joka on valittu arpomalla 1780 Vanhan testamentin jakeen joukosta, sekä sen rinnalle tietoisesti valitun Uuden testamentin kohdan. Jos suinkin mahdollista, Vanhan testamentin jae tulisi lukea hepreaksi ja Uuden testamentin jae kreikaksi ja latinaksi. Näin tulevat päivittäin käyttöön ne kolme teologian klassista kieltä, joilla meidän Herramme ris-



tin päällekirjoitus oli Johanneksen mukaan kirjoitettu (Joh 19:20). Teologit ovat ajassamme ainut ammattiryhmä, joka voi vielä työssään todella hyödyntää eurooppalaisen kulttuurin klassista perintöä. Päivän tunnussanan valinnalla Raamatun lukemisen lähtökohdaksi on puolellaan se etu, että sen sisältämä raamatunkohta on todellakin historiallisesta ja kirjallisesta yhteydestään irtirepäisty. Se mikä on historiallis-kriittiselle eksegetiikalle kauhistus, on hengelliselle tulkinnalle voitto: sanaa voi meditoida täysin vapaana menneisyyden painolastista miettien, mitä se voisi sanoa juuri minulle omassa tilanteessani. Mikään ei luonnollisestikaan estä katsomasta myös laajempaa kontekstia, josta kohta on peräisin. Usein voi nimittäin käydä niin, että puhutteleva sana ei löydykään juuri annetusta jakeesta vaan jostakin toisesta lähellä olevasta kohdasta. Kommentaareja tulee välttää hengellisessä Raamatun lukemisessa "kuin ruttoa, koska Hengen oppia ei voi puhtaana nauttia muualta kuin itse Raamatusta. Eihän kukaan ole ilmaissut Jumalan Henkeä paremmin kuin Henki itse" (Melanchthon).<sup>49</sup>

Paras hetki Päivän tunnussanan meditatiiviseen lukemiseen on aamu, sillä aamuhetki on vanhastaan nähty sopivaksi ajankohdaksi aloittaa Jumalan rukoileminen ja ylistäminen (Ps 5:4, 59:17, 119:147). Aistit ovat silloin vielä virkeinä ja päivän työt odottavat. Silloin on mahdollista suunnitella päivän toimia Jumalan sanan valossa, panna asiat oikeaan järjestykseen. Monet ovat havainneet hyödylliseksi kirjoittaa ylös Päivän tunnussanan ja siihen liittyvät mietteet. Kirjoittaminen vahvistaa muistamista ja jättää pysyvän jäljen. Syntyy eräänlainen "piilipäiväkirja" josta voi olla myöhemmin apua. Tunnussana on syytä opetella niin hyvin, että sen voi päivän kuluessa helposti palauttaa mieleensä. Silloin siitä muodostuu todellinen valo, joka ohjaa askeleita päivän matkalla.

Raamatullisen spiritualiteetin vaalimiseksi ei tietenkään riitä pelkkä Päivän tunnussanan varassa eläminen. Tarvitaan myös suurempia annoksia. 1600-luvulla elänyt saarnamies Christian Scriver (1629 - 1693), joka oli suurten kärsimysten koettelema ihminen ja ahdistuneiden sielujen suurenmoinen lohduttaja,<sup>50</sup> antaa eräässä saamassaan seuraavanlaisia ohjeita Raamatun käytöstä ihmisille, joilla on taipumus joutua aika ajoin melankolian valtaan:

Kaikkien murheellisten ja huolestuneiden sielujen, jotka ovat taipuvaisia raskasmielisyyteen, tulee siis hywin tutustua P.

Raamattuun ja hywinä päiwinä koota siitä itsellensä warasto, jota he surullisina ja huonoina aikoina woiwat käyttää hywäksensä. Hywä on, jos hywinä aikoina luetaan sitä ahkerasti ja merkitään wiheriällä tahi punaisella läkillä tärkeimmät uskosta, elämästä ja kärsimisestä tahi lohdutuksesta puhuwat lauselmat, että ne tarwittaessa oitis pistäisiwät silmään. Sillä murheen ja kurjan ajan kohdattua ihmis-tä ei hänellä ole halua paljon lukea ja etsiä.<sup>51</sup>

Tämän suhteellisen helposti noudatettavan ohjeen lisäksi Scriver antaa toisenkin, vaatiamman neuvon: Kristitty voi

tehdä itsellensä erityisen lauselmakirjasen, johon hän kokoaa ja kirjoittaa [Raamatus-ta] kaikki, mikä on hyödyllistä Jumalan tuntemiseksi, uskon wahwistukseksi ja lujennukseksi, suuremmaksi hartaudeksi ja nöyryydeksi, rakkauden enentämiseksi, tosijumalaisuudeksi, woimalliseksi lohdutukseksi, maailman halweksimiseksi ja taiwaan ikäwoimiseksi.<sup>52</sup>

Scriver neuvoa myös siinä, mikä olisi sovelias ajankohta tällaisen florilegiumin tekoon:

Suotawaa olisi, että kaikki kristityt käyttäisiwät sen ajan, mikä heille sunnuntaisin julkisen jumalanpalveluksen ja ruumiinsa tarpeellisen waalinnan jälkeen jääpi tähteeksi, sellaiseen peräti tarpeelliseen kukkainpoimintaan.<sup>53</sup>

- 1 Gütersloh 2000 (sitaatti sivulta 57).
- 2 Emt., s. 14-15.
- 3 Ks. aiheesta esim. Erwin Fahlbusch, Geoffrey Wainwright, Engelbert Mveng, Carmelo E. Alvarez ja Ulrike Wiethaus, Art. Spiritualität, EKL3 IV, Göttingen 1996, p. 402-419.
- 4 Termistä "hurskaus" esim. Erwin Fahlbusch, Carl Heinz Ratschow ja Hans-Günter Heimbrock, Art. Frömmigkeit, EKL3 I, Göttingen 1986, p. 1396-1402.
- 5 Näin Fahlbusch, EKL3 IV, p. 403.
- 6 Veijola, Teksti, tie ja usko. Epäajanmukaisia eksegeettisiä tutkielmia ajankohtaisista aiheista, SESJ 69, Helsinki 1998, s. 15-24.
- 7 Ks. reseptioestetiikasta Veijola, emt., s. 10-12.
- 8 Was ist biblische Spiritualität?, s. 223-227.
- 9 Emt., s. 7-8
- 10 Theologie, HST I, Gütersloh 1994, s. 27-106.
- 11 Bayer, emt., s. 55.
- 12 Bayer, emt., s. 61.
- 13 Bayer, emt., s. 67-70.
- 14 Emt., s. 71.
- 15 Nullus homo unum iota in scripturis videt. nisi qui spiritum *Dei habet* WA 18, s. 609:6-7
- 16 WA50, s. 659:10-12.
- 17 Bayer, emt., s. 81-82.
- 18 WA 50, s. 659:22-25.
- 19 Bayer, emt., s. 84-87.
- 20 Bayer, emt., s. 90-94.
- 21 WA50, s. 660:8-9.
- 22 Bayer, emt., s. 97-98.
- 23 Vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intellegendo, legenda aut speculando. WA 5, s. 163:28-29.
- 24 "Denn allein die Anfechtung lehrt aufs Wort merken." Vrt. Vu1gata. "et tantummodo sola vexatio intellectum dabit auditui." Uusi suomalainen käännös: "Kauhun vapina valtaa teidät, kun teille selviää, mitä sanoma merkitsee." Itse asia on lausuttu myös alkutekstissä Job 36:15 ("ahdingon keskellä Jumalaa avaa hänen korvansa kuulemaan").
- 25 Ks. Veijola, Moses Erben. Studien zum Dekalog, zum Deuteronomismus und zum Schriftgelehrtentum, BWANT 149, Stuttgart 2000, s.192-240.
- 26 Ks. tästä Veijola, Teksti, tie ja usko, s. 23-24
- 27 Veijola, Ilmoitus kohtaamisena. Vanhan testamentin teologinen perusstruktuuri, teoksessa Vanhan testamentin tutkimus ja teologia, STKSJ 167, Helsinki 1990, s. 91-108.
- 28 Sananmukaisesti: "heidän silmänsä olivat estetyt tuntemasta häntä".
- 29 Bayer, Theologie, s. 20.
- 30 Eduard Schweizer. Das Evangelium nach Lukas, ATD 3, Göttingen 1982/18, s. 247.
- 31 Schweizer, emt., s.247.
- 32 Schweizer, emt., s. 248.
- 33 Gerd Lüdemann, Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie. Vom Autor durchgesehene Auflage, Stuttgart 1994.
- 34 Ks. Gisela Kittel, Das leere Grab als Zeichen für das überwundene Totenreich, ZThK 96, 1999, s. 458-479.
- 35 Veijola, Teksti, tie ja usko, s. 24.
- 36 Berger lähtee kirjassaan Was ist biblische Spiritualität liikkeelle juuri Raamatun suurista metaforista (tuli, autiomaa, tie, valo, aarre, lapsi ja morsian), joita hän pohtii edelleen sistersiläisen perinteen pohjalta (s. 19-83).
- 37 Aiheen kannalta tärkeä on eksegeetti Gisela Kittelin kirja Befreit aus dem Rachen des Todes. Tod und Todesüberwindung im Alten und Neuen Testament, Biblisch-theologische Schwerpunkte 17, Göttingen 1999 ja erityisesti sen lopussa oleva "Anhang" (s. 198-206), jossa tekijä esittää teesinsä Raamatun asianmukaisesta lukemisesta ja ymmärtämisestä. Samoja näkemyksiä hän tuo esille myös artikkelissaan "Wer ist er?" Markus 4,35-41 und der mehrfache Sinn der Schrift teoksessa: Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums, toim. Chr. Landmesser, H.-J. Eckstein ja H. Lichtenberger, BZNT 86, Berlin-New York 1997, s. 519-542.
- 38 M.VöIker, Art. *.hodos*, EWNT II, Stuttgart 1981, p.1201.
- 39 Aihetta on käsitelty perusteellisesti Eero Repo tutkimuksessaan Der "Weg" als Selbstbezeichnung des Urchristentums, AASF B 132,2, Helsinki 1964.

- 40 Aiheesta on ilmestynyt hiljattain laaja tutkimus, joka ottaa huomioon myös muinaisitämaisen ja –egyptiläisen aineiston: Markus Philipp Zehnder, Wegmetaphorik im Alten Testament. Eine semantische Untersuchung der alttestamentlichen und altorientalischen Weg-Lexeme mit besonderer Berücksichtigung ihrer metaphorischen Verwendung, BZAW 268, Berlin - New York 1999.
- 41 Autiomaan teologisesta merkityksessä Dtn:ssa ks. Terry L. Burden, The Kerygma of the Wilderness Traditions in the Hebrew Bible, AmUSt.TR 163, NewYork 1994, s. 105-142, ja Reginaldo Gomes de Araújo, Theologie der Wüste im Deuteronomium, OBS 17, Frankfurt am Main 1999.
- 42 Horst Dietrich Preuss, Theologie des Alten Testaments I. JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln, Stuttgart 1991, s. 215, 242, 254.
- 43 Horst Dietrich Preuss, Deuteronomium, EdF 164, Darmstadt 1982, s. 80.
- 44 Samuel Oettli kommentoi näitä kahta epäuskon lajia osuvasti: "hier im Wagen, dort im Zagen" (Das Deuteronomium und die Bucher Josua und Richter, KK a/ 2, München 1893, s. 28).
- 45 Sanan *dæræc* dekalogia tarkoittavasta merkityksestä näissä yhteyksissä ks. Georg Braulik, Die Ausdrücke für "Gesetz" im Buch Deuteronomium teoksessa Studien zur Theologie des Deuteronomiums, SBAB2, Stuttgart 1988, s. 21-23.
- 46 Iso katekismus (Lutherin Vähä- ja Isokatekismus sekä Schmalkaldenin opinkohdat, sine ed., Jyväskylä 1984, s. 48).
- 47 *...illam inaestimabilem curam dei super nos, qui tum etiam deus nobis sit et omnia largiter tribuat, cum fuerint omnia desperantissima, ut qui velit et possit saxum in potum tuum mutare. desertum in cibum tuum, nuditatem in decorum vestitum, paupertatem in opes, mortem in vitam, ignominiam in gloriam. malum in bonum, hostes in amicas. Et quid non? omnia ex omnibus, omnia in omnia. omnia ex nihilo, omnia in nihilum potest dare et mutare.* Deuteronomium-luento vuodelta 1525 (WA 14, s. 632:32–633:2).
- 48 Kysymys on struktuurianalogiaan perustavasta hermeneuttisesta mallista (ks. Horst Dietrich Preuss, Das Alte Testament in christlicher Predigt, Stuttgart 1984, s. 120-140).
- 49 Philipp Melanchthon, Ydinkohdat (*Loci communes rerum theologiarum seu Hypotyposes theologicae* 1521). Suomentos, johdanto ja selitykset Risto Saarinen, Kristikunnan klassikkoja 4, Hämeenlinna 1986, s. 218-219.
- 50 Sriverin teologiasta on olemassa suomeksi Jussi Talasniemen väitöskirja Sielun pelastus. Christian Sriverin teologia, STKSJ 98, Helsinki 1975.
- 51 Kristian Sriver, Sielun-Aarre II. Saksankielestä suomentanut Juho Saarinen, Jyväskylä 1890, s. 457.
- 52 Emt., s. 272, vrt. myös s. 458.
- 53 Emt., s. 459.