

Juha Molari

Q-evankeliumi ja psykohistoria

Uuden testamentin eksegetiikan väitöskirja

Esitetään Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan
suostumuksella julkisesti tarkastettavaksi
yliopiston päärakennuksen auditoriumissa XII
7. helmikuuta 2009 kello 10:15.

Helsinki 2009

Juha Molari esittää parhaat kiitoksensa
Venäjän kauppatie –lehdelle,
jonka sponsorointi teki mahdolliseksi
väitöskirjan painatuksen



ISBN 978-952-92-4839-1 (nid.)
ISBN 978-952-10-5155-5 (PDF)
Kustantaja: Juha Molari
Kannen suunnittelu: Mari Soini
Helsinki: Yliopistopaino 2009

Jos en voi taivuttaa korkeampia voimia,
minä riehaannutan alemmat syvyydet.

Sigmund Freud

ВВЕРХ НОГАМИ

venäläinen sananparsi

Johtajat ovat toiveistaan ja teeskentelyistään huolimatta
pelkästään lihaa ja verta luontokappaleina.

Jerrold M. Post

ESIPUHE

Q-evankeliumi esittelee äärimmäisiä asenteita. Kansankirkon pastorina olen joskus kohdannut uskovia ihmisiä, jotka elävät vastaavalla tavalla. Tutkijana olen toista vuosikymmentä pohtinut, miten voidaan selittää, että ensimmäistä evankeliumia hallitsee tämänkaltainen ankara mentaliteetti.

Opiskeluaikana tutkin eskatologista eksorsistia, Nasaretin Jeesusta, jota hänen oma perheväkensä epäili hulluksi. Mietin overlapping-kohdan (Mk. 3:20–35 par.) teknistä luonnetta: Q-evankeliumi ja Markuksen evankeliumi olivat osin yhteneväiset. Professori Lars Aejmelaeus ymmärsi opiskelijan intomielisyyttä eikä estänyt kyselemistä. Vuonna 1989 sain tiedekunnasta ainutlaatuista henkilökohtaista ohjausta: Kari Syreenin kanssa tutkin kristologian juutalaisia juuria ja selvitin hänen väitöskirjansa menetelmällisiä periaatteita. Suuret kiitokset loppuun saattamisesta kuuluu ohjaajalleni, dosentti Risto Urolle. Häneltä sain tarpeellisia kehitysehdotuksia väitöskirjani parantamiseksi alle puoleen alkuperäisestä pituudesta. Professori Ismo Dunderbergin perusteellisuus näkyi siinä, että hän oikoluki väitöskirjan ja teki lukuisia kehitysehdotuksia. Dosentti Petri Luomanen antoi selkeitä neuvoja tutkimuksen rakenteen, argumentaation ja tyylin kehittämiseksi.

Tutkimukseni ensimmäiset esitarkastajat, teologian tohtorit Pekka Lund ja Petri Merenlahti, antoivat ankaraa palautetta Q-tekstin soveltuvuudesta psykohistorialliseen tutkimukseen. He otaksuivat tutkimukseni näkökulman liioittelevan patologiseksi. Palautteen jälkeen terävöitin sanottavaani. Toisella kertaa professori Kari Syreeni ja dosentti Pekka Lund antoivat suositukset painatuslupaa varten. Lisäksi sain tietää lukemattomista hyvistä tutkimuksista ja hyödyllisiä kehittämisohjeita. Palautetta olen kykyjeni mukaan seurannut painettavan lopputyöni viimeistelyssä.

1990-luvun alussa sain Suomen teologisesta instituutista puolet noin 3000 markan stipendistä opintojeni kannustamiseksi. Jatkotutkimus ja –opinnot ovat edenneet hitaasti, koska kirkollisiin koulutussuunnitelmiin ei ole kuulunut jatkokoulutuksen tukeminen. Vuonna 1994 kirjoitin öisin virkatyöni ohessa sydänleikkaukseni jälkeen yli 700 sivua paksun englanninkielisen harjoitelman. Professori Heikki Räisänen luki monistehirviön ja kannusti tutkimuksen rajaamiseen.

Sain uuden oivalluksen tarkastella ansaintaa, kuluttamista, rikkautta ja köyhyyttä psykologian näkökulmista, kun suoritin *BBA-tutkinnon* (tradenomi, 175,5 opintoviikkoa) Helsingin liiketalouden ammattikorkeakoulussa ja Pietarin finanssi- ja ekonomiyliopistossa. KTM Tapio Mäenpää avasi ajatteluni ”demonisesta mammonasta” kansantalouden ymmärtämiseen! Uudistumistani tuki toimintani Venäjällä, mm. taloustutkijana *Venäjän kauppatie* –lehdessä, ja Haaga-Helian ammattikorkeakoulussa uudet opinnot, IT-tradenomin tutkintoa, varten.

Minusta ei tullut kyynistä Itä-Helsinkiin päätynyttä keski-ikäistä ex-teologia, kiitos elämänuskosta isälleni ja äidilleni Esko ja Margit Molarille! He ovat auttaneet terveeseen itsekunnioitukseen ja ahkeruuteen. Kummisetäni Hannu Molari osoitti uskovana miehenä, kuinka kristitty uhrautuu rakkaudesta lähimmäisensä hyväksi, kun valtiollisten viranomaisten epärehellisyys joutuin kurjuuteen monen vuoden ajaksi.

Yliopistopainossa Eeva Hagel opasti erinomaisesti julkaisun toteuttamisessa. Yliopistopainosta Mari Soini antoi lahjansa ja asiantuntemuksensa tuekseni, jotta sain väitöskirjaani vaikuttavat kannet. Valokuvaaja Petteri Kuittinen on ottanut takakannen valokuvan vihkitilaisuudessa Tammisaaressa kesällä 2008.

Raamatun tutkijoiden ja psykologien keskustelu on jännittävää, koska lopputulosta ei ole vielä kirjoitettu.

2.1.2009 Dalkarbyn pikkupapilassa.

ABSTRACT

In the course of my research for my thesis *The Q Gospel and Psychohistory*, I moved on from the accounts of the Cynics' ideals to psychohistorical explanations. Studying the texts dealing with the Cynics and the Q Gospel, I was amazed by the fact that these texts actually portrayed people living in greater poverty than they had to. I paid particular attention to the fact that the Q Gospel was born in traumatising, warlike circumstances. Psychiatric traumatology helped me understand the Q Gospel and other ancient documents using historical approaches in a way that would comply with modern behavioural science. Even though I found some answers to the questions I had posed in my research, the main result of my research work is the justification of the question: Is it important to ask whether there is a connection between the ethos expressed by means of the religious language of the Q Gospel and the predominantly war-related life experiences typical to Palestine at the time. As has been convincingly revealed by a number of studies, traumatic events contribute to the development of psychotic experiences.

I approached the problematic nature, significance and complexity of the ideal of poverty and this warlike environment by clarifying the history of psychohistorical literary research and the interpretative contexts associated with Sigmund Freud, Jacques Lacan and Melanie Klein. It is justifiable to question abnormal mentality, but there is no reliable return from the abnormal mentality described in any particular text to the only affecting factor. The popular research tendency based on the Oedipus complex is just as controversial as the Oedipus complex itself.

The sociological frameworks concerning moral panics and political paranoia of an outer and inner danger fit quite well with the construction of the Q Gospel. Jerrold M. Post, M.D., Professor of Psychiatry, Political Psychology and International Affairs at George Washington University, and founder and director of the *Center for the Analysis of Personality and Political Behavior for the Central Intelligence Agency*, has focused on the role played by charisma in the attracting of followers and detailed the psychological styles of a "charismatic" leader. He wrote the books "*Political Paranoia*" and "*Leaders and Their Followers in a Dangerous World: the Psychology of Political Behavior*" among others. His psychoanalytic vocabulary was useful for my understanding of the minds and motivations involved in the Q Gospel's formation. The Q sect began to live in a predestined future, with the reality and safety of this world having collapsed in both their experience and their fantasies. The deep and clear-cut divisions into good and evil that are expressed in the Q Gospel reveal the powerful nature of destructive impulses, envy and overwhelming anxiety. Responsible people who influenced the Q Gospel's origination tried to mount an ascetic defense against anxiety, denying their own needs, focusing their efforts on another objective (God's Kingdom) and a regressive, submissive earlier phase of development (a child's carelessness). This spiritual process was primarily an ecclesiastic or group-dynamical tactic to give support to the power of group leaders.

SISÄLLYS

ESIPUHE

ABSTRACT

1. JOHDANTO	1
1.1. Q-evankeliumi	10
1.2. Köyhyys ja kieltäytymisen eetos.....	13
2. PSYKOHISTORIA	20
2.1. Juha Siltala – psykohistoriaa heränneisyyden synnystä	22
2.2. Psykohistorian ideologinen kuorma	25
2.2.1. Strukturalistinen ja kognitiivinen antropologia.....	27
2.2.2. Tutkimustavoitteena ei ole aito uskonto	28
2.2.3. Foucault tuomitsi sairauden kalkyyliit.....	29
2.3. Gadamer – tekeekö psykoanalyysi tekstistä potilaan?.....	32
2.4. Hirsch – loukkaako psykoanalyysi kirjailijan yksityisomaisuutta?	33
2.5. Paljastaako teksti kirjoittajansa psykohistorian?.....	34
2.5.1. Onko kirjoittajan lapsuus keskeinen tutkimuskohde?	35
2.5.2. Sosiaalihistorian rekonstruktion vaikeus	36
2.6. Sosiaalihistoria ei yksin riitä	39
2.6.1. Symboli- ja myyttimallit.....	40
2.6.2. Onko marxilaiselle sosiaalihistorialle vaihtoehtoa?.....	41
2.7. Psykoanalyttinen lähtökohta	42
2.7.1. Sigmund Freud	43
2.7.1.1. Psykoseksuaalinen kehitys ja Oidipus	43
2.7.1.2. Moraalin ja uskonnon alkuperä	45
2.7.1.3. Rakasta lähimmäistäsi niin kuin itseäsi?	47
2.7.1.4. Psykoosi	47
2.7.2. Objektisuhdeteoria.....	48
2.7.2.1. Melanie Klein.....	49
2.7.2.2. Nuoruuden merkittävyys	51
2.7.2.3. Iakov Levi	52
2.7.2.4. William W. Meissner	53
2.7.3. Jacques Lacan.....	54
2.7.3.1. Soveltavan psykoanalyysin kritiikki.....	55
2.7.3.2. Sekulaari mystisismi	57
2.7.3.3. Kuka puhuu psykoosissa?	60
2.7.3.4. Tekstin oma kehys vai psykoanalyysi	64
2.8. Sotatraumatutkimukset	66
2.9. Moraalinen paniikki ja poliittinen paranoia	69
2.10. Oliko Q-evankeliumin synty-ympäristö traumatisoiva?.....	75
2.10.1. Lähteinä Josefus ja arkeologia.....	75
2.10.2. Jerusalem	76
2.10.3. Levoton maailma Jeesuksen lapsuudessa.....	77
2.10.4. Miten Nasaret kohtasi urbanisoitumisen?	78
2.10.5. Olivatko Jeesuksen miehuus- ja miehuusvuodet rauhalliset?.....	79
2.10.6. Monikulttuuriset Dekapoli ja Perea	80
2.10.7. Gaius Caligulan jälkeiset levottomuudet	80
2.10.8. Galilean järven ympäristö.....	80
2.10.9. Väkivallan teot Cumanuksen aikana.....	81
2.10.10. Sekasortoinen 50-luku Palestiinassa	81
2.10.11. 60-luku oli ryöstämistä ja hirmuvaltaa.....	82
2.11. Kokoavia näkökohtia	83

3. Q-EVANKELIUMI.....	117
3.1. Gerd Theissen	118
3.2. John S Kloppenborg.....	122
3.3. Q-evankeliumin kerroksellisuus.....	126
3.4. Kiusauskertomus Q 4:1-13.....	129
3.4.1. Kiusauskertomuksen traditiohistoria	129
3.4.2. Heijastaa vaikeita oloja.....	131
3.4.3. Nivoutuu juutalaiseen kulttuuriin	135
3.4.4. Psykohistoriallinen johtopäätös kiusauskertomuksesta.....	137
3.5. Autuaat varattomat Q 6:20-21.....	141
3.5.1. Juutalaiset kirjoittivat köyhyydestä.....	141
3.5.2. Tuliko autuus oikeasti varattomille?.....	143
3.5.3. Oliko Jumalan valtakunta apokalyptinen toivekuva?.....	145
3.5.4. Psykohistoriallinen arvio varattomien autuudesta.....	146
3.6. Viholliset hallitsevat Q-tekstiä Q 6:22-31.....	150
3.7. Paranoidinen kuva torjutuksi tulemisesta	153
3.7.1. ”Ei tällaista uskoa Israelissa!” Q 7:1-10	153
3.7.2. Johanneksen askeettinen esiintyminen Q 7:18-35.....	155
3.7.3. Koditon Ihmisen Poika Q 9:57-60.....	158
3.7.4. Kodittomien ja hylättyjen psykohistoria	160
3.8. Rahakukkaro vai Jumala? Q 10:1-16	164
3.8.1. Rauhan lapsi ja eskatologiset sadonkorjaajat	166
3.8.2. Loppukatastrofia odottava nihilismi	168
3.9. Vain yhden päivän leipä Q 11:2-13.....	170
3.10. Pimeyden pahat teot.....	173
3.10.1. Huolettomuus Q 12:4-31	174
3.10.2. Varas ei ryöstä taivaan aarteita Q 12:33-34	176
3.10.3. Pienen lauman regressiivinen elämä	177
3.11. Uudet ja vanhat pojat	180
3.11.1. Vain köyhät pääsevät Suuriin pitoihin Q 14:16-22.....	180
3.11.2. Miksi piti torjua perhe ja työ? Q 14:26, 16:13	183
3.12. Palvelijan palkka Q 22:28-30.....	187
4. YHTEENVETO	226
KIRJALLISUUS.....	233
1. Lyhenteet.....	233
2. Lähteet.....	233
3. Kirjallisuus.....	235
APPENDIX: Q-evankeliumi suomeksi	382

1. JOHDANTO

Mikä virittää yksittäisissä ihmisissä ja ryhmissä halveksuntaa ”maailmallista elämää” vastaan, Jumalan vihan toivotuksia ja vainoharhaista luokittelua ”valtaväestöä” tai muita ”ryhmiä” vastaan?¹ Tämä on hyvin ajankohtainen kysymys niin kuin on nähtävissä suurvaltojen, turvallisuuspalvelujen ja sotilasliittojen käyttäytymistieteilijöiden antaumuksellisuudesta ongelman selvittämiseksi. Psykohistoriallinen tutkimus reaaliseen (näkyvään) maailmaan halveksivasti suhtautuvista äärimmäisistä uskonnollisista ja muista ideologisista liikkeistä on tullut ajankohdaiseksi globalisaation tähden. Psykohistoria luo teologeille valmiuksia ymmärtää, mistä on kyse uskonnollisten lahkosten vallankäytössä ja hengellisessä väkivallassa. Pelkät teologiset selitykset jättäisivät tutkimuskohteen motiivit liian avoimiksi.² Tarkastelen tässä väitöskirjassa Q-evankeliumissa tavattavaa köyhyyden ja kieltäytymysten eetosta sekä Uuden testamentin eksegetiikan perinteisten historialliskriittisten tutkimusmenetelmien avulla että oman aikamme tunnettujen sosiologisten ja psykologisten viitekehysten valossa.

Pohjois-Atlantin liiton julkaisusarjassa – NATO Science for Peace and Security Series – on ilmestynyt lähimmän kymmenen vuoden aikana useita tutkimuksia, joissa on selvitetty äärimmäishenkisten ryhmien ja lahkosten psykodynaamiikkaa.³ Turkin Ankarassa toimiva NATO:n terrorismin vastainen tutkimuskeskus, *Center of Excellence – Defence Against Terrorism*, toimitti vuonna 2008 lahkosten ja ryhmien psykodynaamiikkaa arvioivan monitieteellisen tutkimuksen. Itse artikkelit perustuvat pääasiassa lokakuussa 2007 Makedonian Skopjessa NATO:n harjoitusleirillä pidettyihin esitelmiin. Tässä julkaisussa Charvat (2008:24) viittaa myös suoranaisesti evankeliumien syntyaikana Palestiinassa vaikuttaneeseen terroristiryhmään (tikarimiehet). Hänen mukaansa yhteiskunnassa koettu häpäisy ja nöyryytys ovat yleisimpiä tekijöitä, jotka ajavat yksilöitä terroristiorganisaatioon. Sitä vastoin Alkan ja Özdemir (2008) kiinnittävät huomiota ryhmädynamiikkaan. Äärimmäishenkinen ryhmä riistää pois individualismin. Yksilöt voidaan uhrata organisaation korkeimman hyvän puolesta. Johtajia ei sovi arvostella: johtajana on äiti, isä, veli tai Jumala. Seurauksena on, että jäsenet menettävät persoonallisuutensa ja identiteettinsä. Nuoren jäsenen ei sovi enää ajatella äärimmäisessä lahkossa mitään muuta kuin mikä on kyseisen lahkoston omat päämäärät ja ihanteet. Sütalan (2008a, 2008b) käsittelee ääri-lahkoston ymmärtämiseksi motivaatioteorioita. Hänen mukaansa yksilötason selitykset ovat törmänneet ongelmiin, mutta sen sijaan ryhmätason selitykset ovat perusteltuja. Sütalan viittaa CIA:n tutkijaan Jerrold Postiin. Yksilö on ehkä joutunut liikkeeseen syystä tai toisesta, mutta tässä ryhmässä hän määrittää sosiaalisen asemansa ryhmän hyväksynnän avulla. Ryhmän identiteetti määrittää ääriryhmälle tyypillisen ryhmäajattelun (*group thinking*) ja eristäytymisen yhteiskunnasta.

Massachusetin yliopiston psykologian professori Ervin Staub on tuonut ilmi 2000-luvulla tutkimuksissaan sodan ja vihan ilmiöitä sekä holokaustin ja sotien traumoja. Hänen mukaansa ”de-individualisoituminen”⁴ tapahtuu, kun ryhmän päämäärien mukaisesti yksilöllisen persoonan tilalle asetetaan korvaava identiteetti (”*compensatory identity*”⁵). Kokemukset kaaoksesta ja järjestyksen menetyksestä uhkaavat turvallisuuden tunnetta, maailmasta tulee vaikeasti ymmärrettävä ja ratkaisuksi astuvat vihollisia demonisoivat lahkot.⁶

JOHDANTO

Yhdysvaltojen hallinnossa työskentelevät Robert S. Robins ja Jerrold Post kirjoittivat tutkimuksensa *Political Paranoia* vuonna 1997. Tällöin he määrittivät äärimmäishenkisten laukojen vallankäyttöä ja paranoidisuuden piirteitä. Psykiatrit hyödynsivät Melanie Kleinin psykoanalyttisia havaintoja. Teosta on luonnehdittu ”Yhdysvaltojen diplomaatilaukuksi” (*US diplomatic bag*).⁷ Robins on toiminut psykologian konsulttina Yhdysvaltojen presidenttihakinnossa. Post toimii Washingtonin yliopiston poliittisen psykologian professorina. Hän oli eräs alullepanijoista CIA:n profilointitutkimuskeskukselle (US Government’s Center for the Analysis of Personality and Political Behavior), jota hän myös johti alkuaan. Post on laatinut Carterille Camp David –neuvotteluja varten Anwar Sadatin ja Menachem Beginin psykologiset profiloinnit sekä haastatellut al-Qaidan terroristeja kymmeniä tunteja.⁸ Jerrold Post selvitti tutkimukseensa *Leaders and their followers in a dangerous world* (2004) myös narsistisia ja paranoidisia psykologisia prosesseja, jotka luovat seuraajien ja johtajien välille karismaattisen siteen.

Venäjäällä on syntynyt muutaman vuoden aikana suuri määrä tutkimuksia, joissa on selvitetty sekä uskonnollisten laukojen psykodynamiikkaa että informaatiopsykologian näkökulmasta stressiä ja vallankäyttöä. Andrei Viktorovič Manoilo (2005; 2008a; 2008b; 2008c) painottaa informaatiopsykologisia keinoja tuottaa stressiä. Tällöin suhteellisen vakaat järjestelmät joutuvat psykologisten puolustusmekanismien tarpeeseen. Jos vanhat mekanismit eivät auta, rakennetaan illuusio, jossa ideologia antaa suojan sopivan myytin avulla. Informaatiopsykologian avulla käydään ”sota” ilman todellisia vihollisiakin. Manoilo viittaa Sigmund Freudin havaintoon alitajunnasta, kun arvioi poliittisten ryhmien käytöstä uskonnollisen laukon tavoin: yhtenäisyyden ylläpitämiseksi reagoidaan alitajuisesti ja luodaan erot ”meidän” ja ”muukalaisten” välille. Informaatiopsykologia tarjoaa edellytykset ”piilotetulle henkiselle pakottamiselle” ilman henkilökohtaisen identiteetin jyrkkää muodonmuutostakin. Myös Georgi Georgievič Počepcov (1994; 1999; 1999b) on tuonut esille informaatiopsykologiaa illusion rakentamisessa ja väkijoukkojen johtamisessa. Useat tutkimukset ovat käsitelleet uskonnollisten laukojen psykoottista ja skitsofreenista luonnetta.⁹ Lahkot riistävät yksilöiden persoonallisuuden, luovat uuden identiteetin ja rakentavat johtajakultin.

Käyttäytymistieteilijät ovat olleet kiinnostuneita siitä, että taikausko, mafia, paranormaalit uskomukset ja uskonnollinen usko eivät ole kadonneet rationaalisuuden, tieteen ja teknologian nousun myötä.¹⁰ On väitetty, että tyytymättömyys vallitseviin ihanteisiin ja järjestelmiin on viime vuosikymmenien aikana synnyttänyt regressiivistä paluuta transsendenssiin ja spirituaalisuuteen,¹¹ postmodernia omistusta halveksivaa uutta kyynisyyttä – uuskyynisyyttä¹² ja äärimmäisiä uskonnollisia liikkeitä, joiden omaksuman fundamentalismin avulla maailmasta tehdään ymmärrettävä yksinkertaistamalla.¹³ Kriminologian ja sosiologian tutkimusten piirissä on väitetty erityisesti 1950-luvun jälkeen olojen tulleen suotuisaksi moraaliseksi paniikille, jolle on leimallista epäileväisyys, kieltäytykset, maailman vaaralliseksi kokeminen ja oman erityis-aseman korostaminen.¹⁴ ”Moraaliyrittäjät” tai ”identiteettiyritykset” virittävät paniikkia itsensä ja yhteisönsä etujen ajamiseksi.

Tässä väitöskirjassa sovitetaan Q-evankeliumiin psykologian menetelmiä. Psykologia on sinänsä vanha apuväline kirjallisuudentutkimuksessa. *Psykologingvistiikka* syntyi jo 1950-luvulla

JOHDANTO

Yhdysvalloissa, mutta on tunnettu tieteenala myös Venäjällä.¹⁵ Psykolingvistiikka tutkii kielen omaksumisen mekanismeja.¹⁶ Sosiologiaa ja sosiaalipsykologiaa hyödyntävässä *sociolinguistikassa* pistetään paino kielelliseen käyttäytymiseen, kuten vuorovaikutukseen ja vähemmistöjen asemaan kieliyhteisössä.¹⁷ *Psykoanalyttistä kirjallisuudentutkimusta* on harjoitettu jo 1900-luvun alusta alkaen. Sigmund Freud kirjoitti 31.5.1897 kirjeen ystävälleen Wilhelm Fliessille, että fiktion mekanismi on sama kuin hysteerisen fantasian mekanismi. Tätä käsitystään hän tuki analyysillään Goethen teoksesta. Kirjoituksessaan 15.10.1897 Freud ilmaisi, että lapsuus ja universaali Oidipus-kompleksi heijastuvat kirjallisuudessa.¹⁸ Psykoanalyttista kirjallisuudentutkimusta on sittemmin harjoitettu runsaasti. Kiellin (1982) psykoanalyttisen kirjallisuudentutkimuksen bibliografiassa oli jo 20 000 teosta ja artikkelia, vaikka katsaus päättyi vuoteen 1980.

Psykoanalyttisessä kirjallisuudentutkimuksessa selvitetään, miten tiedostamaton on kirjoittanut tekstiin.¹⁹ Holland (1998) määrittelee kirjallisuudentutkimuksen ja psykoanalyysin suhteet: ”Psykoanalyysi käsittelee ihmismieltä, mutta psykoanalyttinen kirjallisuudentutkimus vain mieltä, joka ilmenee kirjasta. Psykoanalytytöt käsittelevät kirjallisuudentutkimuksessa kirjoittajaa, kuulijaa ja joitakin tekstiin liittyviä piirteitä”. Hän muistuttaa monista mahdollisista lähestymistavoista: teosta voidaan lähestyä egopsykologin avulla, Lacanin lähtökohdista, Kleinin mallien perusteella, objektisuhdeteorian mukaisesti, Kohutin teoriataustasta käsin jne. Jokaisen eri koulun kehittämä psykoanalyysi tuottaa erityylistä psykoanalyttistä kirjallisuuskritiikkiä.

Psykoanalyttisen kirjallisuuskritiikin varhaisimmassa vaiheessa tutkijat keskittyivät Oidipus-kompleksin, symbolien ja parapraksiksen tunnistamiseen.²⁰ Kriitikko oli innostunut kirjoittajan lipsahduksista ja fallossymboleista. Freudin tutkimus Dostojevskista on tunnettu esimerkiksi tästä suuntauksesta. 1990-luvulla psykoanalyttisessä kirjallisuudentutkimuksessa vedottiin objektisuhdeteoriaan,²¹ self-psykologiaan²² ja Jacques Lacaniin²³. Psykoanalyttinen kirjallisuudentutkimus on alkanut kiinnittää huomiota myös tekstin ja lukijan väliseen suhteeseen sekä lukijan kokemukseen kirjojen maailmassa.²⁴

Nasio ja Fairfield (1998) ilmoittavat psykoanalyysin sisäiseksi uusimmiksi haasteiksi meta-psykologian kehittämisen, jotta psykofarmakologian ja psykiatrian haasteisiin sekä kognitiotieteiden ja kehityspsykologian löytöihin olisi mahdollista vastata.²⁵ Holland (1998) pitää psykoanalyttisen kirjallisuudentutkimuksen tulevaisuuden näkymänä psykoanalyttisen teorian ja kirjallisuuskritiikin integroimista aivotutkimuksen löytöihin ja kognitiiviseen tieteeseen, mutta myöntää avuttomuutensa siinä, miten tuo integroiminen olisi mahdollista yksittäisen teoksen analyysissä. Humanistisen tutkimuksen ja luonnontieteitten jyrkkä distinktio vaikuttaa kuitenkin uhatulta.²⁶ Stien ja Kendall (2003) vaativat, että ”mielen” ja ”aivojen” välinen valintatilanne pitäisi jo lopettaa keskusteluissa, koska mieltä ei ole ilman aivoja: traumaperäiset stressihäiriöt (ns. PTSD-tutkimus, *posttraumatic stress disorder*) liittyvät aivoissa syntyneisiin rakenteellisiin ja toiminnallisiin muutoksiin. Hauser (2008) kuvaa geenitutkimuksen, yhteiskunta-analyysin ja psykoanalyysin suhteet yhteispeliksi (”*interplay*”). Ihmisen motivaation ymmärtämisen voidaan väittää jopa edellyttävän sekä ihmismielen tuottamien merkitysten ja tarkoitusten selvittämistä että luonnontieteellistä neurobiologista analyysiä (ns. selittämisen dualismi, *explanatory dualism*).²⁷ Jokela (2006, 2007) on tutkimuksissaan löytänyt näitä yhteyksiä ge-

JOHDANTO

neettisten tekijöiden ja kokemistavan välille, jolla kukin yksilö reagoi sosiaaliekonomisiin muutoksiin. Historian tutkimuksen aineisto ei anna toki edellytyksiä korrelaatioiden selvittämiseksi differentiaalipsykologisilla menetelmillä, mutta tutkimustilanteen kehittyminen tiedostetaan tässä tutkimuksessa.

Psykohistoriallinen tutkimus kiinnittää huomiota subjektiivisten merkitysten rakentumisprosessiin. Subjektiivisiin merkityksiin voidaan lukea myös hengelliset ihanteet ja elämäntapa sekä tunteet. Merkityksen rakentumisen probleema on tunnistettu kognitiotieteessä ja sosiologian tutkimuksissa.²⁸ Schulzin (2005b) kirjoittaman psykobiografian johdannon mukaan psykobiografia ja –historia sallivat, että ”yksilöt tulevat arvoisesti tunnetuksi syvällä tavalla”.²⁹ Tutkimuksen kohteen ilmaisemia subjektiivisia merkityksiä ei voi toistaa pohtimatta elämismaailman monimutkaista muotoutumista. Psykososiaalisten, sosioekonomisten ja kognitiivisemotionaalisten tekijöiden vaikutuksen tutkiminen on vakiintunut käytäntö kirjallisuustieteen ja sosiologian ohessa myös muun muassa *lääketieteessä*.³⁰

Psykohistorialla on psykoanalyysiä edeltäviä ja täydentäviä esikuvia, vaikka monialainen psykoanalyysi on merkittävin viitekehys näissä tutkimuksissa.³¹ Psykohistorian todellinen kukoistuskauti oli 1970- ja 1980- luvuilla.³² Vuonna 1975 psykohistorian bibliografiassa oli uuden tutkimusparadigman nimissä yli 1300 kirjaa tai artikkelia.³³ Gilmore (1984) laski, että psykohistoriaa käsittelevien eri tutkimusten lukumäärä oli vuonna 1981 yli 4000 eri tutkimusnimekettä.³⁴ Kolme akateemista aikakauslehteä on täysin omistautunut psykohistorialliselle viitekehykselle: *The Journal of Psychohistory*, *The History of Childhood Quarterly* ja *The Journal of Interdisciplinary*.³⁵ Lisäksi psykohistoriallista tutkimusta varten on useita kanavia Internetissä.³⁶ Binionin (1982) selonteon mukaan kaikissa amerikkalaisissa yliopistoissa oli 1980-luvulla psykohistorian seminaari.³⁷ Psykohistoriaa kohtaan koettu innostus lienee yhteydessä Yhdysvalloissa virinneeseen innostukseen elämänkertoja kohtaan sekä kirjallisuuden ja psykoanalyysin yhteyksien tutkimiseen.³⁸ Venäjällä alkoi psykoanalyttinen historian tutkimus vasta 1990-luvun alussa. Ljoid deMausen teos käännettiin venäjäksi vasta vuonna 2000.³⁹

Elovitz (2000) esittelee ison joukon Psykohistorian Foorumin tutkijoita (esim. Ralph Colp⁴⁰, Jerry Piven ja Jacques Szalutan), jotka jatkavat psykoanalyttistä historian tutkimusta 2000-luvulla.⁴¹ Pivenin mukaan uskonto palvelee ideologian tavoin henkilöä, jotka tahtoo käyttää sitä omien halujensa ja fantasioidensa mukaisesti. Hän tarjoaa esimerkkejä aina noitavainosta Osama bin Ladeniin saakka.⁴² Runyan (2005) nimeää Winnicottin, Kernbergin ja Kohutin 2000-luvun psykobiografisen tutkimuksen viitekehyksiksi. 1990-luvulla Juha Siltala tuli tunnetuksi psykohistoriallisista analyyseistään. 2000-luku ei ole tuonut murrosta hänen psykohistorialliseen viitekehukseensä. Siltala käyttää tukenaan monesta eri viitekehuksesta lähtökohtansa ammentavia psykologeja, mutta erityisesti psykoanalyttinen sanasto ja tutkimus ovat runsaassa käytössä.⁴³

Freud laati Leonardo da Vincin psykobiografian vuonna 1910.⁴⁴ Psykohistorian käsite löydettiin jo 1920-luvulla. Langer esitti vuonna 1957 otaksunan, että historian tutkijoiden uusin haaste olisi integroida historiasta saatava data psykoanalyttiselle tutkimukselle. 1950-luvulla psykohistoriasta muodostui tieteellinen erityisala, erityisesti Erik H. Eriksonin Luther- ja lap-

JOHDANTO

suustutkimusten ansiosta.⁴⁵ Vuonna 1958 julkaistiin Eriksonin tutkimus Lutherista.⁴⁶ Tutkimuksen alaotsikoksi sijoitettiin ennakoivasti sanat ”Psykoanalyysin ja historian tutkimus”. Erikson tahtoi systematisoida psykoanalyysin käyttöä historian tutkimuksessa. Erityisesti Hall (1917), Darroch (1948), Fromm (1950) ja Erikson (1958; 1996) olivat luomassa perinnettä uskonnollisten henkilöiden psykoanalyttiselle tutkimukselle.⁴⁷ Hall selitti Jeesusta psykologian valossa. Myös Darroch tutki Jeesuksen persoonaa. Eriksonin mukaan Luther löysi uskonnon luovaksi ratkaisuksi lapsuuden ahdistuksia vastaan silloisen historiallisen tilanteen puitteissa. Luther onnistui uskonnon avulla välttää psykoosin ja löytää elämänsä merkitys. Vanhuutensa päivinä Erikson käsitteli myös Jeesuksen identiteettiä. Sittenkin psykohistoria on ollut tapana määritellä ”motivaation tutkimiseksi historiatieteessä”. Tällöin käytetään ”psykoanalyysia historian tutkimuksen viitekehystenä”.⁴⁸

Drewermann (1984; 1985; 1996; 2008) on eräs tunnettu psykoanalyttisesti lähestyvä teologi, joka on käsitellyt Raamatun kertomuksia ja Jeesus-kuvia. Drewermannin psykoanalyttinen malli tukeutuu Sigmund Freudiin, Carl Gustav Jungiin, Heinz Kohutiin, Melanie Kleiniin, Erich Frommiin ja Daniel Sterniin. Hän asettuu provokatiivisesti historialliskriittistä eksegetiikkaa vastaan. Hän ei yritä täydentää eksegetiikkaa psykoterapeuttisilla intresseillään, vaan muodostaa Jeesuksesta ja Raamatun hahmoista terapeuttisia kuvia. ”Jeesus” palvelee rauhan viestiä. Kyse on ihmisen psyyken arkkityypeistä.⁴⁹ Sitä vastoin Miller (1997), Capps (1985), Van Aarden (2001; 2002) ja Lüdemann (2003) tahtovat pitäytyä historian ja kirjallisuuden tutkimuksessa. Heidän mukaansa Jeesus kärsi lapsuudestaan asti pahasta maineesta aviottoman sikiämisen tähden. Isättömyys olisi marginalisoinut Jeesuksen, joka alkoi kutsua Jumalaa Isäkseen.⁵⁰ Tutkijat ovat kirjoittaneet psykologisen biografian Jeesuksesta.

Psykologian soveltamista Raamattuun ja muihin uskonnollisiin ilmiöihin on harjoitettu runsaasti.⁵¹ Sosiaalihistoriallisen ja kulttuuriantropologisen lähestymisnäkökulman puitteissa laaditut tutkimukset Jeesus-liikkeestä sisältävät myös psykologisia oletuksia ja väitteitä. Jeesusta saatetaan luonnehtia ”Nasaretin kapinalliseksi pojaksi”, jonka maineen hän sai noustessaan patriarkaalista taloutta ja vallanpitoa vastaan, vaikka Jumalan valtakunnan kutsu merkitsi samanaikaisesti itsensä tekemistä köyhäksi.⁵²

DeMause (1982) käyttää psykohistoriasta ilmaisua ”tiede motivaatiosta historiassa”. Cocks ja Corsby (1987) sanovat psykohistorian kuljettavan psykoanalyysin ihanteellisella kulkuneuvolla ”ajattomat motivaatiokysymykset” menneisyyden tutkimuksen tarpeisiin. Motivaatio ilmentää yksilölle tai yhteisölle merkitystä, jonka mukaisesti tämä menettelee kussakin tilanteessa. Mazlish (1976; 1977) näkee psykohistorian tehtäväksi ”edistää Sigmund Freudin unelmaa”. Friedländer (1975) määrittää, että psykohistoria ”käyttää systemaattisesti psykologiaa, itse asiassa psykoanalyysia, joka on viitekehystenä historian tutkimukselle”.⁵³ Friedländer etsii psykoanalyttisten kriteerien valikoimaa, jota voisi hallitusti sovittaa historian tutkimukseen.

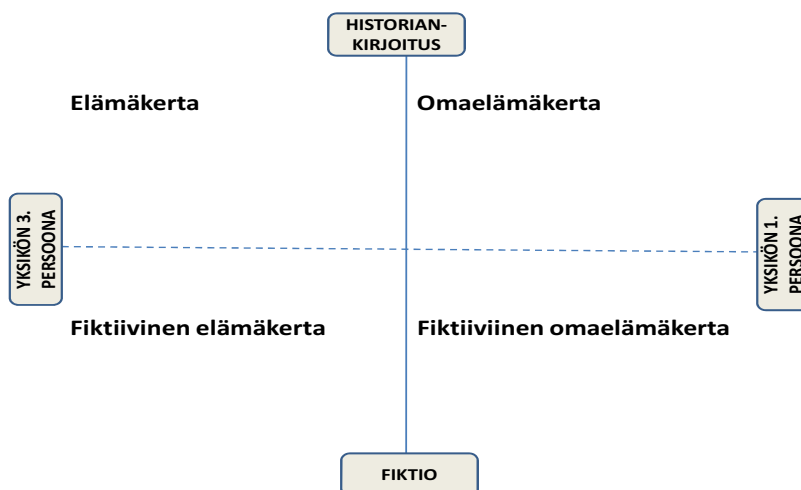
Juha Siltala lausahtaa psykohistoriasta, että se ”tekee avoimesti sen, minkä kunnioittava historiantutkija on aina tehnyt”.⁵⁴ Hänen mukaansa psykohistoria ”ei pyri selittämään ilmiöitä yksinomaan psyykkisillä tekijöillä, mutta ottaa historiantutkimuksen kohteeksi ihmisen tarpeen rakentua psyykkisesti kaikissa toiminnoissaan ja liittymisessään toisiin ihmisiin”.⁵⁵ Siltalan

JOHDANTO

tutkimusprojekteissa ei ole esillä vain ihmisen psyykkinen rakentuminen, vaan myös patologiset selittävät tekijät lapsuudessa ja yhteiskunnallisissa traumaissa (sodat, työpaikat). Hänen mukaansa psykohistoria luotaa ihmisten yksilötason ja joukkoon kuulumisen välisiä ristiriitoja.⁵⁶

Psykoanalyttisen kirjallisuustutkimuksen ja psykohistorian keskinäistä suhdetta voi havainnollistaa Harvardin yliopiston kirjallisuustieteen professorin Dorrit Cohnin (2006) määritelmän avulla, jonka hän tekee fiktiivisen ja ei-fiktiivisen kertomuksen välisestä ”raja-alueesta”.⁵⁷ Ei-referentiaalinen fiktio luo itse maailman: kertomuksella on sisäinen viitekehys.⁵⁸ Cohn muistuttaa, että fiktion ei-referentiaalisuus ei tarkoita sitä, että fiktio ei voisi viitata tekstin ulkopuoliseen todelliseen maailmaan.⁵⁹ Cohnin kaaviossa (Kuvio 1) historiankirjoituksen ja fiktion välinen raja on merkitty katkoviivalla osoittamaan, että rajalle voidaan astua ja ylittää. Fiktiivisen ”elämäkerran valeasussa” voi olla toki myös referentiaalisen lajityypin jäljittelyä.⁶⁰ Fiktiossa kertoja voi kuvata toisen henkilön subjektiivisia, intiimejä kokemuksia, vaikka näiden tietäminen ei ole mahdollista todellisuudessa. Raamatun kaikkitietävä kertoja muistuttaa fiktion kertojaa.⁶¹ Cohn kertoo esittävänsä toki vain karkean yleistyksen fiktiosta ja historian kirjoituksesta. Cohnin luokitteluun sijoitettuna psykoanalyttinen kirjallisuustutkimus kuuluisi fiktiota tutkivaksi tieteenalaksi, kun taas psykohistoriallinen tutkimus on tarkastellut perinteisesti historiallisten vaikuttajien henkilökuvia.

Sigmund Freud käytti abstraktioita, vaikka kertoi todellisten potilaidensa elämästä. *Dora*, *Susimies* ja *Rottamies* tekivät Freudista fiktion kirjoittajan. Nämä tarinat eivät olleet vailla mitään historiallista tapausta. Cohnin mukaan nykyisen psykobiografian ja psykohistorian aikakautena lukijat ovat tottuneet fiktion alueen ulkopuolelle sijoittuviin psykologisiin kuvauksiin. Sitä vastoin Freudin täytyi rikkoa vanhan tapausraporttien kulttuurin, joka oli syntynyt kliinistä ympäristöä varten.⁶² Unen tavoin myös kirjallisuudessa tiedostamattomat halut koettavat ilmaista olemassaolonsa ja välittävät fantasiansa tiivistymien (*verdichtung*) ja siirtymien (*verschiebung*) keinoin.⁶³



Kuvio 1. Fiktio ja historian kirjoitus (Cohn 2006: 30)

JOHDANTO

Arvoja ja uskonnollisia käsitteitä ei pidä erottaa inhimillisestä kokemisesta.⁶⁴ Staub (2003) määrittelee osuvasti, etteivät pelkät moraaliset periaatteet ohjaa hyviä ja pahoja tekoja, vaan myös tunteet, kanssakäyminen ja välirikko toisten ihmisten kanssa, huolehtiminen, empatia ja viha. ”Nämä tunteet nostattavat motivaatiota auttaa tai vahingoittaa toisia”.⁶⁵ Hengellisiä ihanteita, elämäntapaa ja tunteita ei tule irrottaa toisistaan.

Itse psykoanalyttinen tutkimus ei ole varauksettomasti tunnustettu tieteellinen viitekehys. Ongelmana on epäselvyys 1900-luvun alussa tai sen jälkeen syntyneiden käyttäytymistieteellisten arvostelmien omasta aikasidonnaisuudesta ja käytettävyydestä kaukaisen menneisyyden tulkinnassa. Freud tahtoi sitoa psykoanalyysin vallitseviin tieteellisiin käsityksiin. Hänen esittämänsä perustelut ovat olleet osittain jo alusta alkaen kiistanalaisia.⁶⁶ ”Hyökkäys psykoanalyysiä vastaan” ei ole kuitenkaan aina tuhoava hyökkäys – hyökkääjien omista väitteistä huolimatta – itse uudistuvaa psykoanalyysia ja vielä vähemmän psykohistoriaa vastaan, joka on avoin myös muiden tieteiden kanssakäymiselle. Lopulliseksi uskottu tuomio saattaa kohdistua vain freudilaisuuden partikulaarisia aspekteja vastaan.⁶⁷ Psykoanalyysia tarvitaan, koska se asettaa ”relevantteja kysymyksiä ihmisen olemisen ongelmista suhteessa yhteiskunnalliseen vallankäyttöön”.⁶⁸ ”Freudin riisuminen pyhydestä” (*the desacralization of Freud*) on Nasion ja Fairfieldin (1998) mukaan eräs historiallinen syy psykoanalyttisten koulukuntien pirstoutuneisuudelle: enää ei ole yhteistä teoreettista sopimusta. Nykyään joskus jopa kirjallisuustutkijat ja sosiologit lukevat tunnollisemmin Freudia kuin itse psykoanalyttikot. Erityisesti strukturalistinen lingvistiikka ja antropologia ovat löytäneet ihmisen subjektiviteetin tutkimusta varten tietteen välisiä apuvälineitä Freudin, Lacanin, Foucaultin ja Derridan käsitteistä. Freudilainen ja lacanilainen kliininen todellisuus eivät ole toki mihinkään kadonneet.⁶⁹

Tässä väitöskirjassa psykohistorian psykoanalyttistä teoriataustaa selvitetään erityisesti kolmen alansa suuren tutkijan – Sigmund Freudin, Jacques Lacanin ja Melanie Kleinin – avulla, mutta samanaikaisesti tiedostetaan sekä psykoanalyysin muuttuminen yksilön ja ryhmän suhteita selvittäväksi tieteenksi että psykoanalyttisten koulukuntien moninaisuus.⁷⁰ Psykologia ei tee väistämättä uskonnontutkimuksesta poleemista: Åbo Akademiassa psykoanalyysin ja uskonnon suhteesta väitellyt Järvinen (1991) oli väitöskirjassaan kriittinen Freudin uskontoteoriaa kohtaan, mutta muutoin myötämielinen psykologisiin tulkintoihin tutkittujen ihmisten uskonnollisista kokemuksista. Järvisen mukaan mielenterveyspotilaat saivat uskonnosta tukea persoonalleen. Fantasiat sisälsivät pääasiassa kuvia hyvästä Jumalasta.⁷¹

Tässä tutkimuksessa selvitetään, mitä kriteerejä ja rajoituksia psykohistoriallisella tutkimuksella on aineistonsa kokoamisessa ja lähdeaineiston hyödyntämisessä. Käsitteillä on oma historiansa. Käsitteiden käyttö havainnollistaa myös tutkimussuuntausten välisiä eroja, yhteyksiä ja kriittisiä pisteitä. Millainen käyttäytymistieteellinen argumentaatio näyttäytyy psykohistoriallisten havaintojen taustalla? Pelkästään erilaisten teoriataustojen soveltaminen eksegetiikkaan ei ole itsekriittistä tieteellistä työskentelyä. Jatkuva tieteen muutoksesta huolimatta 1990-luvun ja 2000-luvun psykohistoriallisten merkkiteokset osoittavat, että teoriataustaa on yhä edelleen oikein selostaa myös Sigmund Freudin psykoanalyysin avulla. Melanie Kleinin ja Jacques La-

JOHDANTO

canin innoittamat sovellutukset sosiologian, politiikan tutkimuksen ja kirjallisuustieteen piirissä kehittävät edelleen psykoanalyttistä viitekehystä. Klein ja Lacan viittaavat toistuvasti Freudiin. Näiden kolmen tutkijan rakentamat mallit ovat psykohistoriallisen tutkimuksen ja psykoanalyttisen kirjallisuustieteen perusedustajia. Psykohistorioitsija saattaa viitata Bionin ryhmän syntyä käsitteleviin tutkimuksiin, Kernbergin narsistikäsitteeseen, Fleckin tai Winnicotin sympaattisiin ajatuksiin ryhmän synnyttämistä illuusioista: nämä ryhmädynamiikan teemat tulevat käsitellyksi tässä tutkimuksessa Freud- ja Klein- viitekehysten esittelyssä sekä poliittisen paranoian mallin esittelyssä.⁷² Psykohistoria on itsessään monialainen ja kehittyvä näkökulma. Itse tutkimuskohteetkin haastavat tutkijat metodiensa kehittämiseen. Tarkoituksena ei ole väittää, että psykohistoria olisi pelkästään näiden kolmen suuren auktoriteetin varassa. Sitä vastoin tämä tutkimus tuo ilmi psykohistoriallisen tutkimuksen kehitystarpeiden suuntaviivat.

Psykohistoriallisen selityksiperinteen suosiota ja käytäntöjä valotetaan Juha Siltalan tutkimuksella heränneisyyden synnystä sekä muilla hänen kirjoituksillaan. Psykoanalyttisen teoriataustan ongelmallisuuteen kiinnitetään myös huomiota, kun arvioidaan kirjallisen lähdeaineiston rajoituksia. Väitöskirjassa etsitään psykohistoriallista tutkimusta varten uudistavia, täydentäviä käyttäytymistieteellisiä viitekehyksiä, erityisesti trauma- ja sotapsykoositutkimuksista sekä poliittisen paranoian mallista. Psykoanalyysi on muuttunut vuosisadan kuluessa yhä paremmin nuoruutta, aikuisuutta ja ryhmien toimintaa ymmärtäväksi viitekehykseksi.

Soveltavissa tutkimuksissa on ollut painotuseroja sen mukaan, onko psykoanalyysia sovellettu historian tutkimukseen (psykohistoria, psykobiografia, esim. Siltala) vai kirjallisuuden tutkimukseen (psykoanalyttinen kirjallisuuden tutkimus, esim. Kristeva). Nimityksiä ei ole käytetty johdonmukaisesti. Tässä väitöskirjassa selvitetään Q-evankeliumin syntyprosessiin vaikuttaneita *Q-ryhmässä vallinneita* psyykkisiä motiiveja ja tekijöitä. Aivan viime vuosiin saakka on ilmestynyt myös Jeesuksesta tehtyjä psykobiografioita. Tämän väitöskirjan soveltavassa osassa testataan psykoanalyttisen teoriataustan ja poliittisen paranoian mallin relevanttisuus Q-tutkimuksessa, kun tiedostetaan Q-evankeliumin kirjallinen luonne ja historialliskriittinen tutkimus. Millainen kuva muodostuu Q-evankeliumin aineiston perusteella silloisesta Q-yhteisöstä psykoanalyttisen kirjallisuustieteen, psykoanalyttisen psykohistorian ja sosiologisen poliittisen paranoian teoriataustojen avulla?

Psykohistoria virittää tutkijassa rohkeuden hämmästellä sellaisia käyttäytymisen muotoja, jotka tavanomainen tutkimus toteaa vain kulttuurissa ilmeneviksi piirteiksi. Todetusta eetosesta, arvottamisesta ja uskomuksista on toki vaikea päästä vain yhteen selittävään psykogeneettiseen tekijään. Tutkimuksen pätevyys (sisäinen validiteetti) on päätelmien sopivuutta, mielekkyyttä ja käyttökelpoisuutta sen suhteen, mitä tutkimuksella on tarkoitus selvittää. Tutkimusongelma johtaa tutkimusmenetelmän valintaa, aineiston kokoamista, käsittelyä ja analysointia. Psykohistoriallisten syiden tunnistaminen on se validi tulos, johon pyrin tutkimustiedolla. Q-evankeliumin köyhyyden ymmärtäminen on relevantti tutkimuskohde. Tutkimukseni validiteetti on vähitellen kertyvää näyttöä.

Pulkkinen (2003) selvitti Gottlundin persoonallisuutta ja elämänhistoriaa kernbergiläisen psykoanalyysin avulla. Tutkijan mukaan varmuus ja totuusarvo syntyisivät evidenssitulkinna-

JOHDANTO

intuition avulla.⁷³ Tässä väitöskirjassa sitä vastoin tutkimuksen reliabiliteetti ymmärretään tulosten pysyvyytenä, toistettavuutena ja tarkkuutena. Tällöin tutkimusyhteisön raportoimat analogiat luovat tämän reliabiliteetin. Psykohistoriallisen tutkimuksen hypoteesien ja teorioiden luotettavuus voidaan vahvistaa tai kieltää vain tietyllä varmuudella. Tutkimuksen luotettavuus on psykologisen teorian luotettavuutta. Luotettavuuden vaatimus edellyttää, että teksteistä tehdyt havainnot on legitimiin rinnastettu teorian vaatimiin oireisiin. Luotettavuus edellyttää myös, että tehdyt havainnot ja päätelmät saavat tukea psykiatrian tutkimusyhteisön muista soveltuvista analogioista.

Tutkimusihanteeksi on joskus esitetty aksiomaattisuutta, jossa tiede perustuisi tutkimuksen aitoon dataan (havaintoihin ja huomioihin). Sitä vastoin fenomenologia ja hermeneutiikka poikkeavat positivismista. Tutkijan jatkuva sidonnaisuus tulkitsemiseen voidaan myöntää. Schulz (2005b) myöntää, että psykobiografia voi joskus tuottaa huonoja ideoita, mutta hän kysyy: ”So what? – Erheet eivät tuhoa odotettavissa olevaa totuutta”.⁷⁴ Induktiivisen päättelyn, peruslauseiden eli aksioomien ja niistä loogisesti johdettavien teoreemojen välinen dynamiikka on hallinnut Raamatun tutkimusta. Sitä vastoin psykoanalyttinen kirjallisuustiede ja psykohistoriallinen tutkimus ovat tietoiset, ettei havainto saavuta kohteensa todellista olemusta. Tieto perustuu mielikuviin, jotka ovat vuorovaikutuksessa tarkasteltavan kohteen kanssa. Induktiivisen tutkimuksen perinteeseen liittyy voimakas objektiivisuuden vaatimus,⁷⁵ mutta käsitykset tiedonhankinnasta ja ymmärtämisen prosessin luonteesta ovat nyttemmin muuttuneet radikaalisti. Induktiivisen päättelyn loogisiin vaikeuksiin on kiinnitetty huomiota yhä enemmän.⁷⁶

Tämä tutkimus jakaantuu kahteen osaan. Ensiksi valotetaan psykoanalyttisen kirjallisuustieteen ja psykohistorian perinteistä viitekehystä ja tämän teoriataustan mahdollisia ongelmia. Psykohistorian teoriataustassa esitetään Sigmund Freudin, Melanie Kleinin ja Jacques Lacanin tekemiä havaintoja kristittyjen eetoksesta ja tämän eetoksen syntydynamiikasta. Tämä teoriataustojen seikkaperäinen arviointi on vastoin Schulzin kirjoittamaa psykobiografista johdantoa, jossa hän esittämää ihanteeksi teorian näkymättömyyttä: ”Musiikkia kuunnellessa ei fokuksena ole orkesterilava”.⁷⁷ Käsitteiden keskinäiset suhteet ja ongelmakohdat jäisivät kuitenkin hämäräksi, jos teoriatausta jää näkymättömäksi.

Tutkimus vastaa seuraaviin kysymyksiin:

- (1) Millainen kuva muodostuu Q-evankeliumista ja Q-evangelistasta, kun Q-aineistoa tarkastellaan psykohistorian ja poliittisen paranoian mallien avulla?
- (2) Mitä rajoituksia on psykohistoriallisella tutkimuksella aineistonsa kokoamisessa?
- (3) Millainen käyttäytymistieteellinen argumentaatio vaikuttaa psykohistorian taustalla?
- (4) Mitkä ovat psykoanalyysin heikot kohdat muinaisen tekstikatkelman tulkinnassa?
- (5) Miten tutkimukset sotapsykoosista ja poliittisesta paranoiasta täydentävät psykoanalyysiin tukeutuvaa psykohistoriallista tulkintaa?
- (6) Miksi Q-evankeliumissa on köyhyyden ja kieltäymysten eetos toistuvasti esillä? Voisiko psykologian avulla löytyä yhteisöstä ”sisältäpäin” sellaisia tekijöitä, jotka yhdistäisivät yhteiskunnalliset olot ja Q-yhteisön muotoutumisen sosiaalipsykologiset tekijät kieltäytyksen etiikan syntymiseen?

1.1. Q-evankeliumi

Q-tutkimus on eksegeettinen erityisalue, jota varten Suomessa on erityisosaamista, josta mainittakoon Risto Uron (1987) ja Olli Hallikaisen (2005) Q-evankeliumia käsittelevät väitöskirjat sekä Kari Syreenin (1987) väitöskirja Vuorisaarnan synnystä.

Tämän väitöskirjan tutkimusmateriaalina on kadonnut Q-evankeliumi. En väitä, että kristinuskon syntyyn ja uskonnolliseen kieleen muokanneita tekijöitä ei olisi muitakin. Tutkimuskohde on kiinnostava suomalaisen tutkimusperinteen lisäksi myös siksi, että Q-evankeliumi on ajallisesti ensimmäinen, tai viimeistään samanaikainen Markuksen evankeliumin kanssa.⁷⁸ Q-evankeliumilla on myös jännittävästi erilainen sisältö kuin Markuksen evankeliumilla.⁷⁹ Stephen J. Patterson ei painottanut turhaan Q-evankeliumin merkittävyyttä:

He eivät muodostaneet Kristus-kulttia sellaisena kuin kristilliset seurakunnat paljastuvat Paavalin kirjeiden lukijoille. Q-kansa oli Jeesuksen kansaa, eivät kristittyjä. - - - Q-evankeliumin merkittävyyttä kristittyjen alun ymmärtämiselle ei pitäisi aliarvioida. Mack oli varmasti oikeassa, kun hän vakuutti, että Q-evankeliumin entistä parempaa ymmärtämistä tarvitaan, jotta kristinuskon synty voidaan ajatella uudelleen.⁸⁰

Ovatpa tutkijat sanoneet, että Q-evankeliumissa olisi kaikkein äärimmäisyyshenkisin köyhyyskuvaus Uuden testamentin aineistosta.⁸¹ Pitäytyminen Q-evankeliumiin antaa mahdollisuuden yksityiskohtaiseen analyysiin. Q-evankeliumissa esiintyy köyhyyskuvauksen kanssa samanaikaisesti ankaramielinen polemiikki ”tätä maailmaa” ja kääntymättömiä vastaan. Köyhyys- ja konfliktikuvausten tiukka erottaminen toisistaan ei ole mahdollista. Sellainen erottaminen ei antaisi evankeliumista oikeaa kuvaa psykohistoriallista tarkastelua varten.

Nostan Q-evankeliumin nimenomaiseksi psykohistoriallisen tarkastelun kohteeksi, koska sanoudun irti Bostonin psykoanalyttisen instituutin ja yliopiston professorin William W. Meissnerin (2000) tutkimusten tietyistä ongelmakohtista.⁸² Tutkimukseni poikkeaa myös Drevermannin (1984; 1985; 1996; 2008) psykologisesta tavasta lukea Raamattua, koska kiinnostukseni kohteena on pikemmin historiallisten prosessien ymmärtäminen kuin moderni terapia-työskentely.

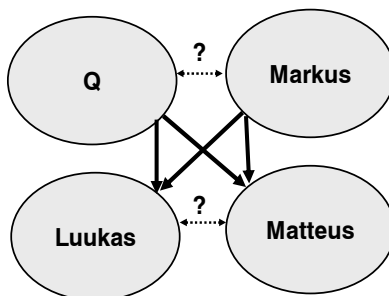
Psykohistorian tutkimusaineistoksi Q-evankeliumi on poikkeuksellinen: kun psykohistorioitsijat ovat tyypillisesti poimineet lukuisia yksityiskirjeitä ja lehtikirjoituksia analyysiensä lähdeaineistoksi ja saaneet kokea tästä aineistosta huolimatta ankaraa kritiikkiä, nyt on tyytyminen anonyymiin, hypoteettiseen tekstirekonstruktioon. Tämä ongelma havainnollistaa psykohistoriallisen tutkimuksen vaikeutta, kun tarkastelun kohteena ovat kristinuskon varhaisvaiheet. On huomattavasti eri asia tehdä käyttäytymistieteellisiä päätelmiä henkilön identiteetin kehitysprosessista, jos tämä henkilö on maannut lukuisat kuukaudet analyttikon vuoteella kuin jos hänestä on säilynyt vain satunnaisia yksityiskirjeitä. Jos tarjolla oleva aineisto onkin uskonnollista palvelusta ilmaiseva hypoteettinen tekstirekonstruktio, jonka kirjoittajasta ei ole selvyyttä, ovat ongelmat luonnollisesti moninkertaiset edellä mainittuihin tapauksiin verrattuna. Kuvattu ongelma ei kuitenkaan tarkoita, että tutkijan pitäisi välittömästi luokitella Q-evankeliumi fiktioksi ja valita psykoanalyttinen kirjallisuustiede lähestymisen näkökulmaksi, jossa vaiettaisiin teoksen historiallisista kehitysprosesseista.

JOHDANTO

Q-teksti on rekonstruktioista huolimatta todellinen tekstiaineisto: siinä on todellisia kreikankielisiä sanoja ja lauseita. John S. Kloppenborg (2008) kirjoittaa, että Q-evankeliumi on jo tämän hetken tutkimustilanteessa paremmin ”puolustettavissa kuin vain eräänä hypoteesina”.⁸³ Käytettävänä on todellinen jälki menneisyydestä, vaikkakin niukka lukumääräisesti. Aineiston luonne virittää erityistarpeen pohtia sitä, kenestä tarjolla oleva aineisto todellisuudessa antaa tietoa: tekstin kirjoittajasta vai kertomuksen tähdestä vai Q-yhteisön omasta psykodynaamikasta. Aineiston niukkuus lisää tarvetta säilyttää vaihtoehtojen moninaisuus aina tutkimuksen loppuun saakka. Markuksen evankeliumin tai muiden tunnettujen evankeliumien valinta tarkastelun kohteeksi ei sekään tekisi psykohistoriallista analyysiä sen helpommaksi, koska nämä evankeliumit ovat tunnetusti rakennelmia aiempien tekstien ja traditioitten avulla. Q-evankeliumi on kiinnostava, koska se heijastanee varhaisen Jeesus-liikkeen sosiopsykologista dynamiikkaa: suhde on välittömämpi kuin Kirkkoraamattuun tulleissa evankeliumeissa. Tällaisena aineistona Q-evankeliumi on erityisen merkittävä psykohistorian tutkimuskohde.

Weisse oivalsi vuonna 1838, että niin sanotut synoptiset evankeliumit (Matteus, Markus ja Luukas) eivät ole syntyneet Matteuksen evankeliumin pohjalta, vaan Raamatun kaanoniin liitettyistä evankeliumeista Markuksen evankeliumi on vanhin. ”Matteus” ja ”Luukas” lukivat sitä, kun he kirjoittivat omat teoksensa.⁸⁴ Myös muu kreikankielinen teksti Matteuksen ja Luukkaan evankeliumeissa on paikoin jopa sanasta sanaan keskenään identtistä. ”Matteus” ja ”Luukas” eivät kuitenkaan lukeneet toistensa kirjoituksia. Tämän vuoksi syntyi Weissen oivallus kadonneesta ensimmäisestä kirjoituksesta, jota kutsutaan myös Synoptisten sanojen lähteeksi, Q-lähteeksi tai Logialähteeksi.

Matteuksen ja Luukkaan evankeliumit poikkeavat satunnaisesti yhtäaikaisesti Markuksen evankeliumista. Hämmästyttävästi sekä Luukas että Matteus noudattavat tapahtumien kerronnassa hyvin pitkälle Markuksen evankeliumista tunnettua tapahtumajärjestyksiä. Eimarkuslaisten yksittäisten sanontojen järjestykset ovat varsin yhtenevät Luukkaan ja Matteuksen välillä, mutta nämä sanonnat on sijoitettu erilaisten tapahtumien yhteyteen. Tapahtumien ja sanontojen järjestykset eri evankeliumissa herättävät uteliaisuuden evankeliumien keskinäisistä suhteista ja evankelistojen mahdollisesta yhteisestä lähdeaineistosta. Q-evankeliumi vastaa joihinkin näistä ongelmista, vaikka kaksilähde teoriaa vastaan on esitetty myös kritiikkiä.



Kuvio 2. Kaksilähde teorian perusmalli

JOHDANTO

Kaksilähdeteoriassa ja Q-evankeliumin hypoteesissa on kriittisiä kohtia. Markuksen ja Q-evankeliumin keskinäinen epämääräinen suhde herättää kysymyksiä. Joskus Q-evankeliumissa näyttäisi olevan aineistoa (muun muassa Johannes Kastaja, kiusauskertomus, Beelsebul-kiista, matkavarusteet julistajille), jonka myös Markus on tuntenut. Merkitseekö tämä ”tuntemus” perustavaa ongelmaa koko Q-evankeliumin hypoteettiselle olemassaololle? Kriittisiin kysymyksiin muodostuu vastaus parhaiten seikkaperäisessä työskentelyssä kreikankielisen alkutekstin kanssa. Evankelista Markus kirjoitti paikoitellen poikkeuksellista tekstiä, joka ei miellyttänyt Matteusta ja Luukasta. Matteus ja Luukas käyttivät yhtäläisiä kreikankielisiä ilmauksia, jotka eivät periydy Markuksen evankeliumista. Mikäli Matteus olisi ensimmäinen evankeliumi, tällöin tulisi selittää, miksi Luukas poikkeaa paikoitellen Matteuksen evankeliumista. Vaikeaksi muodostuu selittää, miksi Luukas olisi turmellut Matteuksen Vuorisaarnan pilkkomalla se irrallisiin osiin. Q-hypoteesin tärkeimmät kysymykset eivät ole Matteuksen ja Luukkaan erilaisuudessa, jota yritettäisiin ehkä selittää arameankielisellä Q-traditiolla, vaan Matteuksen ja Luukkaan kreikankielisessä yhtäläisyydessä, joka täyttää modernit plagiointi-määritelmät.⁸⁵ Jos nämä evankelistat eivät plagioineet toisiltaan, jää vaihtoehdoksi etsiä yhteinen lähde (*Quelle*).

Kaksilähdeteoria vastaa, ettei Luukas tuntenut Matteusta. Olennaista on vertailussa, minkälaista aineistoa Matteus ja Luukas muuttavat tai jättävät pois. Miksi Markus, jolla olisi edessään ehkä Matteuksen ja Luukkaan yhtäpitävä teksti, poikkeaisi lähteistään huonompaan päin, karsiisi Jeesuksen lupauksen Jumalan valtakunnastakin (Mt. 12:28; Lk. 11:20) ja unohtaisi sekä Jeesuksen syntymäkertomuksen että Vuorisaarnan? Matteuksen ensisijaisuutta puolustavien tutkijoiden ratkaisut ovat ongelmallisia, kun pitää selittää Markuksen ja Luukkaan yhtäpitävyyden Matteusta vastaan. Miksi Markus kirjoittaa alkeellisempaa kieltä kuin Matteus tai Luukas, jos hänellä oli nämä tai toinen näistä evankeliumeista lähteenä?

Kaksilähdeteorian mukainen hypoteesi Q-evankeliumin olemassaolosta on saanut merkittävää tukea Q-evankeliumin redaktiokriittisestä tutkimuksesta. Q-hypoteesi ei ole enää pelkkä oletus lähteestä (*Quelle*), vaan tutkimus paljastaa suunnitelmallisen teoksen, jolla on myös omat tarkoitusperänsä. Vuonna 1959 ilmestyi Tödtin tutkimus, jossa hän selvitti Ihmisen poikaa synoptisessa traditiossa. Hän painotti Q-dokumentin itsenäistä teologista luonnetta. Vuonna 1964 Robinson korosti tutkimuksessaan Q:n erityislaatuista kirjallista luonnetta. Lopulta vuonna 1969 julkaistu Lührmannin tutkimus Logialähteen redaktiosta tuki tutkijoiden paneutumista 1970-luvulla Q-dokumentin teologisiin tavoitteisiin.

Tutkijat käyvät voimakasta keskustelua siitä, missä määrin Q-evankeliumista on hahmoteltavissa viisautta korostava itsenäinen tekstikerrostuma, joka eroaisi profeettallisista tai apokalyptisista painotuksista. Nimityksellä ”Q-evankeliumi” ilmaisen liittyväni evankeliumitutkijoiden valtavirtaan, jonka mukaan Q-evankeliumi ei ollut vain lähde, vaan oikea teos, jolla on omat tarkoitusperänsä.⁸⁶ Tuomaan evankeliumista saatu tutkimuksellinen kokemus on antanut rohkeuden nimityksen muuttamiseen: myöskään Tuomaan evankeliumi ei sisällä kerronnallista aineistoa, mutta silti on määriteltävissä evankeliumiksi. Q-evankeliumi ei ole vain hypoteesi, vaan teos, jota hallitsevat kirjallinen suunnittelu ja johdonmukaiset teemat. Kansainväliset tutkijaryhmät ja yksittäiset tutkijat ovat laatineet kreikankielisiä tekstieditioita Q-evankeliumista

jo toista sataa vuotta.⁸⁷ Kloppenborg (2008) arvostelee, että koko 1800-luvun ja pitkälle 1900-luvun loppupuolelle saakka tutkijat tyytyivät vain Q:n ideaan, mutta eivät paljon panostaneet itse Q:n rekonstruktioon.⁸⁸ Tämän tutkimuksen yhteydessä Q-evankeliumi on rekonstruoitu ensimmäistä kertaa myös suomen kielelle.

1.2. Köyhyys ja kieltäytymisen eetos

”Vapautesi tehdä rahaa minusta riippumatta merkitsee minun hyväksikäyttöäni”, väittää kyynikoista innostunut F. Gerald Downing teoksensa *Jesus and the Threat of Freedom* (1987) ensimmäisessä lauseessa. Hän johdattaa lukijansa uudenlaiseen raamatuntutkimukseen.⁸⁹ Ruotsalainen taloushistorioitsija Johan Norberg taas painottaa, että uskomukset ”maailman kiirehtimisestä eteenpäin huonompaan suuntaan”, ”maailman rappeutumisesta” ja ”muuttumisesta epäoikeudenmukaiseksi” ovat aivan perusteettomia. Nämä uskomukset esiintyvät lähtökohtina kirkollisissa sosiaalieettisissä puheenvuoroissa, kun idealisoidaan kansallistalouksia sekä vastustetaan globalisaatiota ja kapitalismia.⁹⁰ Köyhyys on saanut runsaasti huomiota mediassa sekä historian tutkijoiden, sosiologien, sosiaalipsykologien ja kansantaloustieteilijöiden keskuudessa.⁹¹

Q-evankeliumi on kiehtova psykohistorian tutkimuskohde äärimmäishenkisyyden ohessa kirkon sosiaalieettisen opetusperinteen tähden, joka nojautuu suurelta osin Q-evankeliumin kieleen. Kohtuullisen hyvätuloiset piispat varoittavat ”mammonan” (sana periytyy Q-evankeliumista) vaaroista.⁹² He vaativat valtiovallalta ja liike-elämältä, että markkinatalouden moraaliset motiivit pitäisi sitoa ”laajaa vastuuta suosivaan kohtuullisuuteen”, jonka väitetään ilmaisevan myös Jeesuksen ja Q-evankeliumin tahtomaa periaatetta Kulmaisessa säännössä.⁹³ Tällaisen kirkollisen etiikan uskotaan kohtelevan köyhiä oikeudenmukaisesti globalisaation edetessä.⁹⁴ Sosiaalieettisiä kannanottoja muovaavat teologit elävät uudenlaisen aikakauden keskellä: tämä aika on vaikuttanut tietoisesti ja tiedostamatta lausuttuihin arvoihin ja ihanteisiin.⁹⁵ Nykyisin kirkossa ei voi enää kuulla opetusta, jossa köyhää onniteltaisiin köyhyydestä. Keskituloisia ja rikkaita ei vaadita myymään omaisuuttaan ja ryhtymään kerjäläisiksi. Kirkko käyttää Q-evankeliumiin perustuvia vanhoja tekstejä ja argumentoi niiden tekstien esittäjän auktoriteetilla, vaikka se ei sitoudu Q-evankeliumin köyhyyden eetokseen.

Q-evankeliumin psykohistoriallinen tutkimus selvittää Q-evankeliumin eetosta sellaisena kuin se tulisi ymmärtää, ennen kuin ”köyhyyden” länsimainen hengellinen tulkinta ja kirkon nykyinen sosiaalis-diakoninen hyväntekeväisyys syntyivät.⁹⁶ Psykohistoriallinen tutkimus selvittää alkuperäistä aikalaishistoriallista tilannetta sen ymmärtämiseksi, miksi Jeesus-liikkeen ”ihannepiispa” käyttäytyi oman etunsa vastaisesti, kovisteli mammonan omistajia ja kulki myös itse köyhyydessä odottaen lähestyvää loppukatastrofia tai -vapautusta. Nämä köyhät kulkivat ilman kukkaroa, sandaaleja ja mainittavia pukuja sekä moittivat avioituneita pareja siitä, että nämä esittivät verukkeita Jumalan valtakunnan kutsua vastaan. Nihilismin ongelma kätketään usein moderneissa tulkinnoissa kielellisiin metamorfooseihin, kun taas psykohistoriallinen tutkimus kiinnittää huomionsa juuri nihilismiin.⁹⁷ Aristoteleen mukaan kilpailu voi olla myös ai-

van hyvä asia: onnellisuuteen tarvittiin rajallisia hyveitä ja kilpailullisia tunteita.⁹⁸ Kirkon omaksuma nihiloiva ratkaisu tulee päinvastaisesta traditiosta.

Monien kansantaloustieteilijöiden ymmärrys on muuttunut merkittävästi niistä ihanteista, joita 1930-luvulla Laura Harmaja esitti *Kotiliesi*-lehdessä tehdessään köyhästä välttämättömyydestä hyveen.⁹⁹ Vuonna 2004 Suomen Pankin pankinjohtaja Sinikka Salo arvioi Talousfoorumissa piispojen puheenvuoroa *Kohti yhteistä hyvää* kriittisesti. Hänen mukaansa piispojen valinnat eivät tue oikeaa ja väärää. ”Löperöitä suosituksia löytyy pappien puheenvuoroista. Tuskin kukaan pahastuu, jos rohkenen sanoa, että mielestäni piispojenkin puheenvuoro jäi sen alus-
sa olleen Jesajan sitaatin jälkeen latteaksi”, arvioi Salo.¹⁰⁰

Köyhyyttä ja kieltäymysten eetosta ei ole toki valittu tutkimuksen teemalliseksi näkökulmaksi vain ajankohtaisten sosiaalisestisten keskustelujen tähden. Slavoj Žižek on esittänyt teoksessaan *The Parallax View* (2006), että kieltäymysten eetos ja fantasia pettämättömästi Jumalasta syntyisivät nimenomaisesti psykoanalyysin paljastamassa yhtäläisessä prosessissa.¹⁰¹ Tällöin myös fantasia ryhmän eskatologisesta valinnasta ja Q-evankeliumissa ilmaistu köyhyys voisivat olla representaatioita samasta projektiivisestä psykoottisesta käytöksestä, kun ilmiötä tarkastellaan psykoanalyttisessä näkökulmasta.

¹ En liity problemaattisesti käytetyn lahko-käsitteen taustaolettamuksiin enkä oleta ensimmäisellä vuosisadalla asuneita juutalaisia homogeeniseksi populaatioksi, ks. Luomanen 1998: 268–269.

² Esim. Lund (2006: 12) on katsonut, että syvähermeneuttisen tutkimusotteen avulla kirjallisesta aineistosta voisi saada esiin myös uusia tulkintoja, jotka perinteinen teologinen analyysi jättäisi vielä avoimeksi.

³ Esim. Miczek, Thompson & Tornatzky 1990; Cabib & Publisi-Allegra; Roy 2006; Finklestein & Dent-Brown 2008; Center of Excellence 2008; Sharpe 2008

⁴ Staub 2003: 388.

⁵ Staub 2003: 357.

⁶ Staub 2003: 375–376, 384, 387.

⁷ Webster 1998.

⁸ Post 2004b: 1-10; George 2004: ix-xiv; Papas 2005; Rueter 2006.

⁹ Moskovan Patriarkan virasto 1996; Korolenko & Dmitrieva 1999; 2004; Kazakov 2000; Orel 2001; Šapar 2004; Oleinik & Sosnin 2005. Ks. myös NATO:n sarjassa julkaistut: Sharpe (toim.) 2008 ja Finklestein & Dent-Brown 2008.

¹⁰ Ks. Aarnio 2007: 11.

¹¹ Collins (2004) tekee tiiviin, mutta kattavan katsauksen useiden tutkijoiden näkemyksiin, joiden mukaan modernin regression vaikutuksesta uskonnollisuus olisi palaamassa (mm. Auge, Finkielkraut, Jambet, Ionescu, Astier, Vernant, Kristeva, Clément, Delacampagns).

¹² Ks. uskyynisyyden määritelmiä ja keskustelua, esim. Sloterdijk (1987: 5–6): ”Kyynisyys on valistunut väärä tietoisuus. Se on modernisoitunut, onneton tietoisuus, jota valistus on kuormittanut menestyksellisesti. Valistus on vienyt tätä tietoisuutta turhuuteen. Se on oppinut luentonsa valistuksessa, mutta se ei ole – ja luultavasti ei ollut – kykenevä panemaan niitä toimeen. Kyynisyys merkitsee, että henkilö on varakas ja epätoivoinen samanaikaisesti. Tätä tietoisuutta ei enää kosketa mikään ideologioiden kritiikki. Sen vääräisyys on jo refleksiivisesti puskuroitu. – – Psykologisesti katsoen nykykyynikot voidaan ymmärtää rajatusti melankolisiksi ihmisiksi, joilla voi olla depression oireita kontrollin alaisuudessa ja jotka voivat jäädä enemmän tai vähemmän kykeneviksi työntekoon”. Miley (1989): ”Meidän kyynisyysytemme on jakaantunut: onnettomaan tietoisuuteen, kardinaalisen kyynisyyden taisteluun ja refleksiiviseen kyynisyysyteen. Vaikka kyynisyys voi johtaa yksilöä poliittiseen toimettomuuteen, narkoosiin, parodiaan tai äärimmäisyyteen, on olemassa toivo siitä, että se voi johtaa myös taisteluvaatimuksen mielialaan. Tämä mieliala voi kuljettaa kohti kumousta”. Muita modernin kyynisyyden analyttikkoja, mm. Horkheimer 1974; Kanter & Mirvis 1989; Bayan 1994 (“tämän päivän kyynikoita nuhtelevat poliitikot, yritysten johtajat ja muut tuottavat kansalaiset. – – Kukaan ei rakasta kyynikkoa, paitsi ehkä toinen kyynikko”); Bewes 1997; Arnett & Arneson 1999; Chaloupka 1999; Loeb 1999; Gevers 2000: 43–60 (kyynisyys selfin lohkomisena); Moncayo 2004; McCutcheon 2004. Uskyynisyydessä on joitakin samoja piirteitä kuin vanhassa kyynisyysdessä, mm. instituutioiden ja arvojen kyseenalaistaminen. Uskyynisyydessä viitataan joskus kunnioittaan

- vanhaan klassiseen kyynisyyteen. Usein uskyynisyys on aatehistorioitsijoiden arvio ”syrjäytyneistä”, kun taas klassinen kyynisyys oli kyynikkojen itsensä tarjoama oikotie onneen. Uskyynisyyden tarkastelijoiden ilmauksissa on havaittavissa marxilaisväritteistä globalisaation epistemologista ja poliittista kyseenalaistamista. Globalisaation käsitekin korvataan joskus transnationalismi-sanalla; ks. Ebert 2000. Vanha kyynisyys oli sen sijaan pikemmin globalisaation puolustamista kuin sen vastustamista.
- ¹³ Castells 1997: 13–24; Gronow 2004: 239. Ks. myös Prothero (2004) Jeesuksen muuttumisesta kansalliseksi ikoniksi. Orel (2001) toteaa, ettei ole sattuma, että meidän aikanamme ilmaantuu totaalaisia lahkoja. Informaatiotulva on eksponentiaalisesti räjähtänyt, jolloin jotkut ihmiset pakenevat alakulttuuriensa suojiin ja luovat lahkoissa uuden identiteetin. Orel käyttää Freudin käsityksiä hyödyksi ilmiön selittämisessä.
- ¹⁴ Ks. esim. Robins – Post 1997:7; Thompson 1998.
- ¹⁵ Psykologingvistiikasta Dufva 1999:11–44. Kirjallisuuden ja psykologian liittäminen toisiinsa ei ole pelkästään amerikkalainen ilmiö tai psykoanalyysista kumpuava tutkimustehtävä. Venäjällä on perinteisesti psykoanalyysiä hyödynnetty niukasti, mutta psykologia on ollut keskeinen työväline lingvistiikassa. Venäläisen psykologingvistiikan edustajista mainittakoon Žinkin (Жинкин), Zalevskaja (Залевская), A.A. Leontiev (А.А. Леонтьев), D.A. Leontiev (Д.А. Леонтьев) ja Vigotski (Выготский). Vigotski on saanut tutkimuksiinsa vaikutteita myös esteettisestä teoriasta. Hän huomauttaa, että Marxin käsityksen mukaan ihminen poliittisena eläimenä on enemmän kuin pelkkä eläin, jolla on taipumus kommunikoida: ihminen on yhteiskunnallinen eläin. Vigotski on koulutukseltaan psykologi. Hän on tutkinut mm. Shakespiereen Hamletia. Vigotskin tutkimuskohteena ovat oppimisen, kielen ja lasten mielenterveyden keskinäiset suhteet; ks. Vigotski 1991:5–18. Venäjällä on ollut myös sosiolingvistiikan suuntaus. Tällaista tutkimusta on harjoittanut mm. Krysin. Hänen tutkimuksensa ovat keskittyneet sosiologiseen analyysiin sanaston muutoksesta sanakirjojen valossa; ks. Krysin 2006: 115–120. Počepcov (1994; 1999; 1999b) ja Manoilo (2005) ovat paneutuneet informaatiopsykologiaan. Myös sosiaalipsykologisen lingvistiikan tutkijat ovat saavuttaneet arvostusta tiedeyhteisössä; ks. Pugatseva 1994; Korolenko & Dmitrieva 1999. Psykologia on keskeinen ja luonnollinen osa lingvistiikkaa.
- ¹⁶ Ks. Christiansen & Kirby 2003: 300–307; Holden 2004: 1316–1319.
- ¹⁷ Nuolijärvi 2000:13–38.
- ¹⁸ Berman – Butler 1993; Ahbel-Rappe 2008: 834.
- ¹⁹ Korsisaari 2003: 302.
- ²⁰ Ks. Manheim-Manheim 1966; Ruitenbeeck 1964.
- ²¹ Esim. Rudnytsky 1993.
- ²² Esim. Berman 1990.
- ²³ Esim. Stoltzfus 1996.
- ²⁴ Esim. Berman 1994.
- ²⁵ Nasio & Fairfield 1998: xii.
- ²⁶ Ks. myös Minkkinen 1999:11–12.
- ²⁷ Lehtonen 2005.
- ²⁸ Ks. tiedonsosiologiasta Berger & Luckmann 2003; Luomanen 2008; Luomanen, Pyysiäinen & Uro 2007.
- ²⁹ Schulz 2005b: 4.
- ³⁰ Ks. esim. Taylor & Repetti 1997; Britton 2002; Gallo & Matthew 2003; Jokela (2007) kääntää kysymyksen myös toisinpäin: mikä osuus on perinnöllisillä tekijöillä eri yksilöiden erilaiseen käyttäytymiseen sosioekonomisissa tilanteissa.
- ³¹ Ks. Manuel 1976: 38–62.
- ³² Ks. Kirchanov 2008.
- ³³ DeMause 1975. Ks. myös Ebel 1987.
- ³⁴ Gilmore 1984.
- ³⁵ Ks. Kren – Rappoport 1976c: 1-16.
- ³⁶ The Institute for Psychohistory (www.psychohistory.com), The International Psychohistorical Association (www.psychohistory.us), Psychohistory IPA Discussion Group (realpsychohistory@googlegroups.com), Digital Archive of Psychohistory Article & Texts (<http://www.geocities.com/kidhistory>) ja Psychohistory Online Discussion Group (psychohistory-historicalmotivations@yahoogroups.com).
- ³⁷ Binion 1982.
- ³⁸ Ks. Kren - Rappoport 1976; Rimmon-Kenan 1987: xi.
- ³⁹ Kirchanov 2008.
- ⁴⁰ Colp (1990; 2008) on tutkinut Charles Darwinin kroonista sairautta. Hän otaksuu sairauden psykosomaattiseksi seuraukseksi stressistä.
- ⁴¹ Ks. Szaluta 1999; Elovitz 2000
- ⁴² Piven 2002: xii-xxiv; 2002b: 153–204; Piven, Ziolog & Lawton 2002.

- ⁴³ Ks. Siltalan (2000) juhlapuhe Väinö Tannerin säätiössä; Siltalan (2001; 2004) artikkelit psykohistorian metodologisista kysymyksistä; teoksessaan työelämän huonontumisesta Siltalan (2004b) tutkimuskohde vaikuttaa viitekehyksen valintaan, mutta silti psykoanalyttinen viitekehys näkyy teoksesta.
- ⁴⁴ Ks. Elms 2005: 210–222; Schulz 2005b: 3–18.
- ⁴⁵ Ks. psykohistorian historiasta Kirchanov 2008.
- ⁴⁶ Ks. Pulkkinen 2003: 9 (moittii Eriksonin tapaa tarkastella Lutherin asennetta talonpoikaissotaan yksinomaan uskonpuhdistajan persoonallisuudesta käsin ottamatta huomioon silloista yhteiskunnallista tilannetta); Alexander 2005: 265–284.
- ⁴⁷ Hall 1917; Darroch 1948; Fromm 1950; Erikson 1958; 1996; Runyan 2005: 24. Yhdysvaltojen armeijan lääkäri Arthur Sippo on liittynyt Eriksonin ajatuksiin sekä luennoinut Lutherin maanisdepressiivisestä oireyhtymästä ja Calvinin äidittömyyden traumasta. Tämä on virittänyt kiivasta keskustelua (ks. Sungein 2003). Esim. Meissner (2001: 65) käyttää edelleen Eriksonia, kun arvioi Wincent von Goghin tapausta.
- ⁴⁸ Friedländer 1975: 21; Mazlish 1976:17–37.
- ⁴⁹ Drewermann 1984; 1985; 1996; 2008. Ks. arvioita Drewermannin raamatuntutkimuksista: Lohfink – Pesch 1987; Ziegler 2008.
- ⁵⁰ Miller 1997; Van Aarde 2001: 205; 2002: 65–84; Lüdemann 2003. Cappsin teosta Jeesuksen psykologisesta biografiasta ovat arvioineet mm. Ellens 2002; Hutch 2002; Childs 2002. Ks. myös Cappsin (1985) artikkeli Vuorisaarnasta.
- ⁵¹ Psykologian ja uskonnon tutkimuksen yhteensovittamisesta, ks. esim. Moyaert 1966; 2004; Piliavin, Rodin & Piliavin 1970: 289–299; Vergote 1978; 1994; 1998; 2001; Mannermaa 1980 (psykoanalyysien käsitteet tiedostamattomasta ja torjunnasta ovat realiteetteja, joita ei voi ohittaa); Sibony 1980; 1983; 1992; 2002; Virtanen 1981; 1994; Kristeva 1982; 1984; Hackett 1982: 184–192 (Paavalin kirjeiden tulkinta Jacques Lacanin psykoanalyysin valossa); Balmory 1986; 1993; Vasse 1991; Marion 1977; 1989; 1991; Baudrillard 1987; 1993; Hopkins 1989 (Winnicottin viitekehyksessä psykoanalyttinen analyysi ylösnousemusmyytistä); Boehrer 1992; Hankoff (1992; psykohistoria ensimmäisistä kristityistä uskonnollisen parantamisen näkökulmasta); Moore 1992 (Mk:n ja Lk:n evankeliumien analyysi Derridan, Lacanin ja Foucaultin menetelmin); Payne 1993; Moore 1994; Hyrcck 1995; Liimatainen 1995 (arvioi varhaiskirkon apokalyptiikkaa Kleinin splittausteorian avulla); The Bible and Culture Collective 1995; Williams 1996; Collins 1997; Schwall 1997; Dicenso 1998; Girard 1999; Rollins 1999; Forster & Carveth 1999: 187–218 (näkee Kleinin ehdottaneen keinoja, joissa uskonto voi edistää psyykkistä kasvua); Meissner 2000 (paranoidinen kokemus kristinuskon kultin synnyn lähtökohtana); Baumgartenin (2000) toimittamassa teoksessa *Apocalyptic Time* on julkaistu useita psykohistoriallisesti suuntautuneita artikkeleita uskonnollisista ilmiöistä; Belzen 2000; 2001a; 2001b; 2001c; Žižek 2000; 2001; 2002; 2003; 2006; Badiou 2003; Fay 2000; 2005; Barglow 2001; Jobling, Pippin & Schleifer 2001; Rizzuto 2001; Alter 2002: 447–458; Carter 2003; Meloni 2003; Pulkkinen 2003 (kernbergiläiseen psykoanalyysiin tukeutuva väitöskirja kirkkoherra C.A. Gottlundista); Ellens & Rollins 2004; Collins 2004; van Boheemen 2004; Eftimiadis-Keith 2004 (Jungin analyysin valossa); Janan 2005; Dolto & Angelino 2006 (psykoanalyttinen ja lacanilainen selitys evankeliumien kertomuksista sen mukaan kuin kertomuksen otaksutaan näyttävän oidipaalirakenteita ja halu paikantuu kertomuksissa); Pound 2007; 2008 (lacanilainen tutkimus ehtoollisesta; ks. myös Keller 2007); Starr 2008; Miller 2008; Kravel-Tovi & Bilu 2008 (kognitiivisen dissonanssin teorian avulla ultraortodoksisten juutalaisten messiasodotuksessa koettujen pettymysten tarkastelu). Merenlahti (2000; 2002; 2003; 2004b; 2004c; 2005) päätyy myötämieliseen näkökulmaan psykoanalyttisen (erityisesti lacanilaisen) kirjallisuustutkimuksen soveltamisesta Raamatun tutkimukseen. Ks. myös feministinen sovellus: Castelli 2005. Syreeni (2004) arvioi evankeliumien tapaa ilmaista Jeesuksen muisto Sigmund Freudin ja surutyöstä kehitettyjen teorioiden avulla. Laurila (2008a; 2008b) on liittynyt Hyrcckin ja Kleinin viitekehyksiin, kun on tehnyt pro gradu –opinnytytön Jeremian kirjasta.
- ⁵² Esim. Talbott 2008: 99.
- ⁵³ Friedländer 1975: 21.
- ⁵⁴ Siltala 2004. Uron (2004a: 1) mukaan eräs reitti eksegetiikan kognitiotieteen hyödyntämiseen kulkee sosiolitieteellisen raamatukritiikin kautta: kognitiotieteelliset kysymykset eivät ole Raamatun tutkijalle vain eräs irrallinen paradigma, vaan seuraus sosiolitieteellisistä havainnoista. Kognitiotieteen tulosten perusteella vaikuttaa siltä, että uskonnolliset käsitteet eivät muodosta ihmisessä itsenäistä piiriä; ks. esim. Spiro & D’Andrade 1958; Barrett & Keil 1996.
- ⁵⁵ Siltala 1993: 11; ks. myös Berghold 1998: 66–74. ”Psykohistoria tarkoittaa yhteiskunta- ja kulttuuritutkimuksen herkistymistä kokemusrakenteiden kerrostuneisuudelle ja kokemusten välittymiselle tunneladattujen fantasioiden kautta” (Siltala 2001: 107). Psykohistoriallisen tutkimuksen hyödyllisyyttä Raamatun tutkimuksessa olisi mahdollista kuvailla myös Pyysiäisen (2002) sanoilla, vaikka Pyysiäinen kritisoikin toisaalla pelkkää eläytymiseen perustuvaa arviointia: ”Eri tutkimusperinteet eivät mielestäni saa lokeroitua omiksi lohkoikseen, vaan meidän on pyrittävä keskustelemaan yli koulukuntarajojen, vaikka se on varsin

- vaativaa”. Sihvola (1999: 15–16) arvostelee sitä, ettei positivismiin ja skietismin valtakaudella tunteiden tutkimus kuulunut yhteiskuntatieteiden ja filosofian painopistealueisiin. Vasta 1970-luvulla tunteet ovat nousseet vähitellen suosituksi teemaksi yhteiskuntatutkimuksessa.
- ⁵⁶ Itävuori 2008.
- ⁵⁷ Cohn 2006: 7.
- ⁵⁸ Cohn 2006: 24.
- ⁵⁹ Cohn 2006: 25.
- ⁶⁰ Cohn 2006: 42.
- ⁶¹ Mikkonen 2006: 260.
- ⁶² Ks. Cohn 2006: 51–74.
- ⁶³ Ks. Korsisaari 2003: 302.
- ⁶⁴ Ks. myös Tähkä 2001: 14–15. Pyysiäisen (1997) mukaan ’jumala’ ei ole sellaisenaan uskonnollinen käsite, vaan ’jumalan’ uskonnolliset merkitykset ovat suhteessa tarkoituksiin, joihin sanalla on viitattu. Kysymys olisi tällöin siitä, miten ihmiset ajattelevat ja kategorioivat asioita maailmassa, mutta kyse ei ole maailman objektiivisesta tilasta. Pyysiäisen mukaan uskontojen eroavuuksien ja samankaltaisuuksien pelkkä vertailu ei riitä vielä, vaan niiden merkittävyys on arvioitava ja perusteltava. Hyrck (2001) ilmaisee saman asian: ”Jokainen kokee Jumalan omien psyykkisten edellytystensä mukaan. Suhteessa Jumalaan ihminen käyttää psyykkistä apparaattiaan”.
- ⁶⁵ Staub 2003: 16.
- ⁶⁶ Wienin yliopiston fysiologin Ernst Brückerin positivistinen tiedekäsitys vaikutti Freudiin. Potilaan sanat olivat havaintoja mielen sisällöstä ja tapahtumista. Ks. keskustelua Freudin suhteesta tieteelliseen kehitykseen: Derrida 1961; Ricoeur 1965; Ricoeur 1970; Habermas 1971; Habermas 1973; Lesche 1978; Spence 1982; Lorenzer 1985; Connolly & Keutner 1988; Lewish 1996; Rautio 2000; Freud 2000: 17; Ahbel-Rappe 2008. Freudin tieteellistä asennoitumista on moitittu ”objektiivisuusharhaksi”, jonka hän kehitti torjunnaksi säilyttääkseen valta-aseman naispotilaiden edessä; Benjamin 1998: 16–18. Robbins (1999b) kirjoittaa lyhyen psykoanalyttisen ajattelun historian ja toteaa, että tiedostusvälineiden halveksunnan jälkeen on tapahtunut myönteinen käänne psykoanalyysin hyväksi.
- ⁶⁷ Näin määrittää tilanteen Svolos 2001; Brenner (2006) tahtoi rakentaa psykoanalyysinsa eri koulukuntien väliselle kompromissille.
- ⁶⁸ Näin Levä 2002.
- ⁶⁹ Nasio & Fairfield 1998: xii-xiii.
- ⁷⁰ Tässä tutkimuksessa vaietuista psykoanalyttisistä koulukunnista, ks. esim. Robbins 1999b.
- ⁷¹ Järvinen 1991: 6, 241.
- ⁷² Ks. Bionia varten esim. Kren – Rappoport 1976b: 81–98. Kernberg psykobiografian viitekehystenä, ks. Pulkkinen 2003.
- ⁷³ Ks. Pulkkinen 2003:13–14.
- ⁷⁴ Schulz 2005b: 4-5.
- ⁷⁵ Ks. historiasta Kemiläinen 1983, 95–100.
- ⁷⁶ Fenomenologinen reduktio korosti, että objekteja ei voi katsella olioina itsessään, vaan tietoisuuden asettamina, mutta edelleen mm. Husserl (1935; ks. Husserl & Biemel 1976) uskoi kykenevänsä löytämään eideettisen abstraktion. Sen sijaan Heideggerin korostukset olemassaolosta maailmassa olemisena (*Inder-Welt-Sein*) ja kielestä ulottuvuutena, jossa ihmiselämä liikkuu, edustaa pakoa historiasta olemisen hermeneutiikkaan. Myös strukturalismi ja erityisesti jälkistrukturalismi ovat havainneet kielen, tekstin ja tulkinnan välisen ongelmallisen suhteen. Vrt. myös Medawar 1969: 24–26; Kuhn 1970; Popper 1977: 40–41, 84–85; Lakatos 1990; Eskola 1996.
- ⁷⁷ Schulz 2005: 13.
- ⁷⁸ Uro (1987: 1-24) esittelee kattavasti Q-tutkimuksen historian. Q-evankeliumin kerroksellisuus on ollut jo kauan hyvin tiedostettu. Hyvin suositulta näyttää Hoffmanin käsitys Q-evankeliumista profeetalliskarismaattisen juutalaiskristillisen ryhmän lähetyskokoelmana juutalaissotaa edeltävältä ajalta. Hoffmanin analyysistä innoittuneena Theissen tekee myös sosiologisen kuvauksen Jeesus-liikkeestä. Schulz (1972:5-6) ajoitti Q-evankeliumin synnyin jopa niin varhaiseksi kuin 30-65 jKr.
- ⁷⁹ Ks. keskustelusta Kloppenborg 2008: 62–97.
- ⁸⁰ Patterson 1993: 40, 62.
- ⁸¹ Lührmann 1989: 70. Countryman (1980: 109) esittää erilaisia varhaiskristillisiä käsityksiä rikkaudesta ja köyhyydestä. Negatiivissa käsityksissä omaisuus oli täysin vastoin hengellistä sitoutumista, sillä rikkaus oli syntiä. Hungin (1994) mukaan Jeesus-liikkeessä olisi ollut monia erilaisia rooleja; vrt. Blomberg 2001. Ks. myös Uron (2004c) selvitystä erilaisista selitysmalleista synoptisten evankeliumien perhekielteiselle traditiolle.

- ⁸² Väitöskirjan tekijä ei tuntenut Meissnerin (2000) tutkimus aiemmin, kunnes Syreeni kertoi esitarkastajan palautteessa mainitusta teoksesta.
- ⁸³ Kloppenborg 2008: vii. Kriitikot (esim. Linnemann 1996) kirjoittavat Q-evankeliumista tutkijoiden ”myytinluomisena”: ongelmana olisi se, ettei Paavali mainitse Q-evankeliumia. Q-tutkimuksen varsinainen motiivi olisi salaliittoteorian mukaisesti väärä usko. Linnemann (1996:13–14) kirjoittaa: ”*The motive is clearly perceptible. Q (with Thomas’ aid) gives a biblical basis for persons who do not accept Jesus as the Son of God, reject his atoning death on the cross, and deny his resurrection*”. Linnemann erehtyy kuitenkin päätelmissään. Q-evankeliumin rekonstruktio ei ole samaistettavissa tutkijan uskonnolliseen julistukseen. Linnemann jättäytyy erikoisesti tietämättömästi, miksi Paavalin Ensimmäisessä ja Toisessa Korinttolaiskirjeessä on sittenkin useita Q-evankeliumin kanssa limittäisiä lausahduksia.
- ⁸⁴ Matteus ja Luukas ovat sitaateissa, koska Luukkaan ja Matteuksen evankeliumin kirjoittajaa ei ole nimetty Irenaueukseen (180 jKr.) mennessä. Evankeliumien riippuvuus Markuksen evankeliumista ja sen ilmeisistä kömmähdyksistä on tehnyt epäuskottavaksi kirkollisen tradition evankeliumien kirjoittajista.
- ⁸⁵ Ks. keskustelusta esim. Horsley & Draper 1999; Rooney & Oakman 2008. Kloppenborg (2008: 12) arvioi, että tutkijoiden täytyy selittää noin 4500 Matteuksen ja Luukkaan evankeliumissa esiintyvää yhteistä sanaa, jos nämä evankelistat käyttivät itsenäisesti Markuksen evankeliumia: mistä nämä sanat tulevat, jollei heillä ollut yhteistä lähdettä.
- ⁸⁶ Ks. Kloppenborg Verbin 2000: 403; Kloppenborg 2008: 1–40.
- ⁸⁷ Ks. erityisesti Robinson, Hoffman & Kloppenborg (toim.) 2000 (käytän merkintää CEQ 2000). Q-evankeliumin suomenkielisessä rekonstruktiossa en perustele kaikkia yksityiskohtaisia argumentteja, vaan pääsääntöisesti ainoastaan poikkeamat em. kansainvälisestä tutkimusprojektista tai muutoin keskeiset kohdat tämän väitöskirjan argumentaatiolle. Kloppenborg (2008: 123–144) tarjoaa Q-evankeliumin rekonstruktion myös englanniksi.
- ⁸⁸ Kloppenborg 2008: vii.
- ⁸⁹ Downing 1987b: 1.
- ⁹⁰ Norberg 2004: 20. Vrt. Piispaikokous (5.3.1999) murehti kansallisvaltion kohtaloa ja luonnehti globaalitaloutta ”uhkaksi”, mutta samaan aikaan ristiriitaisesti esitti myös vaatimuksia ”kestävän etiikan” ja ”globaalien kokonaisedun” puolesta. Epäselväksi jäi se, että tahtoiko piispaikokous lausua jotain nationalistisen protektionismin vai globaalien reiluuden puolesta. Myös Paarma (2002) on puhunut nykyajan köyhyydestä: ”köyhyys on nyt luonteeltaan erilaista kuin kaikkina historian aiempina aikakausina”. Paarma (2004d) on väittänyt myös, että ”globalisoitunut, maapalloistunut talous” on uhka luterilaiselle sosiaalietikalle ja pohjoismaiselle hyvinvointivaltiolle. Ks. myös, kuinka Vuola (1998; 1999) tahtoi rakentaa ”eettisesti merkittävää” kirkollista keskustelua.
- ⁹¹ Ks. esim. Hänninen & Karjalainen 1997; Siltala & Sipiläinen 1999; TT 2001; Wilska, von Bonsdorff, Lahtinen & Rokola 2004; World Bank 2004. Siltalan (2004b: 11) mukaan demokraattinen yhteiskuntajärjestys edellyttäisi, että ihmisellä olisi vähintään vähimmäismäärä eksistentiaalisesta ahdistuksesta vapaata aluetta töissä, yhteisöissä tai kotonaan. Nyt rahasta olisi kuitenkin tullut koko elämisen määrittäjä: ”Raha täyttää sosiaalisessa järjestelmässä juuri sitä funktiota, jota Luhmann itse asiassa ajatteli uskonnon täyttävän: se nimittäin tekee määrittelemättömän määritellyksi” (Siltala 2004b: 95). Siltalan teos *Työelämän huonontumisen lyhyt historia* (2004b) on psykohistorian tutkijan puheenvuoro keynesiläisen ja marxilaisen yhteiskunnan puolesta uusliberalismia vastaan, jossa ”rahasta lähtevät kaikki tavarat ja rahaan pyrkivät kaikki tavarat”. Uusliberalistiseksi muuttuneessa valtiossa keskeinen ponnin olisi ”narsistinen utopia siitä, että yksilö saa käyttöönsä kaikki inhimilliset mahdollisuudet. – – Raha ei siedä rinnalleen muita jumalia vaan valvoo mustasukkaisesti, ettei kustannustehokkuutta uhrata muille päämääriille, vaikkapa työntekijöiden työssäjaksamiselle” (Siltala 2004b: 95–97, 270–272). Uusliberalismin vaarallisuus olisi Vietnamin veteraaneilta tunnetun traumaattisen stressireaktion kaltainen tila, jossa glukokortikoideihin kuuluva stressihormoni kortisoli vaurioittaa ihmisen tunteita.
- ⁹² Piispa Huovinen moittii *Kansan Uutisten* viikkolehdessä 22.1.1999, että mahdollisuus on muuttunut mammonaksi eli epäjumalaksi: ”Yksilöllisyyden, kilpailun ja rahan valta on kasvanut suureksi.” Arkkipiispa Paaran (2002) mukaan ”raha on ollut kaiken kehityksen pääkonsultti”. Arkkipiispa vaatii kuitenkin: ”Markkinoita on säädeltävä sekä kansallisesti että kansainvälisesti, jotta ne palvelisivat kaikkia ihmisiä.” Ks. myös Eskola 2004.
- ⁹³ Esim. Paarma (2004b): ”Jeesus määritteli oman tehtävänsä köyhien ja sairaiden sekä vankien ja sorrettujen puolustajana. Hänhän myös antoi eräät parhaat eettiset perusohjeet Vuorisaarnassaan. Sieltä löytyy ns. Kultainen sääntö, joka tunnetaan muittenkin uskontojen piirissä ja joka kelpaa edelleen sekä yksilöetiikan että yhteiskunnallisen päätöksenteon erinomaiseksi ohjenuoraksi”. Ks. myös kirkon sitoutuminen ns. laajan vastuun sijoitusideologiaan; Kirkkohallitus 18.8.1999: ”Kultaisen säännön mukaiseen ajattelutapaan kuuluu käsitys kokonaisedusta. Omaa etua tulee arvioida yhteisön muiden jäsenten ja koko luomakunnan elinmahdollisuuksien valossa. Vastuullinen sijoitusideologia on samansuuntainen kirkon omien eettisten

lähtökohtien kanssa”. Sitä vastoin Hirvonen (2005) moittii piispojen sosiaalieettistä näkemystä: ”Niukkaa tulosta tekevät yritykset joutuvat useimmiten lopettamaan toimintansa – – Piispana tai presidenttinä antaisinkin yrityksille toisenlaisen viestin: ’Ottakaa mallia talentti-vertauksen dynaamisesta palvelijasta ja tehkää kunnan tulos, niin pystytte kantamaan myös yhteiskuntavastuunne’”. Kirjavaisen näkemys (1996) on malliesimerkki eettisten periaatteiden filosofisesta käsittelystä, jossa on luovuttu eettisen periaatteen historiallisesta analyysistä. Kirjavaisen mukaan lähimmäisen rakkauden etiikkaa tulee lähestyä sekä pyrkimyksenä totuuteen että universaalina luovuttamattomana moraaliperiaatteena.

⁹⁴ Vrt. puheiden sisäistä jännitettä, esim. Paarma (2004a) kokee yhtäällä halvan työvoiman maiden vaarallisuuden, mutta toisaalla korostaa globaalia vastuuta; ks. myös Paarma 2004c. Piispainkokous esitti 5.3.1999 paranoidisesti, että globalisaatiota johtaa ”tuntematon ylikansallinen organisaatio”: ”Globaalistumisen vaikutuksesta valtion perinteisiä tehtäviä on jo siirtynyt ja siirtynee edelleenkin Euroopan keskusorganisaatioissa ja vielä etäämmälläkin päätettäväksi. – –”

⁹⁵ Suomi teollistui varsin myöhään. 1920–1930-luvuilla se kuroi umpeen eroa Länsi-Eurooppaan taloudellisesti, yhteiskunnallisesti ja poliittisesti. Talouspolitiikka noudatti siihen aikaan vapaata yritteliäisyyttä ja omatoimisuutta korostavaa liberalismia. Toisen maailmansodan jälkeen ja erityisesti 1980-luvulla Suomi kehittyi pohjoismaiseksi hyvinvointivaltioksi, jonka puolestapuhujiksi ovat nyttemmin myös kirkon viranhaltijat ryhtyneet. Ks. suomalaisen sosiaaliturvan historiasta Niemelä & Salminen 2003. Myös Paarma (2002) myöntää, että kirkon sitoutuminen hyvinvointivaltion ideologiaan on nuori ilmiö. Samassa yhteydessä Paarma on kertonut, kuinka ruokapankkiprojekti, nälkätyöryhmä ja *Kohti yhteistä hyvää* -teos syntyivät. Ks. myös Huovinen 1999b ja Piispainkokous 5.3.1999. Siltalan (2001: 161) huomauttaa, että uusliberalismin ahneen yksilöllisyyden kauhistelija sortuu helposti yhteisöromantiikkaan ja unohtaa yksilöiden ja kuulumisen toistuvat jännitteet. Ks. Malkavaara (2000) kansainvälisen tiedostamisen ja laajentuneen diakoniakäsityksen nuoresta historiasta Suomessa.

⁹⁶ Vrt. Weberin (1904–1905) tulkinta uskonnon ja työnteon historiasta; ks. myös Weber 1987: 27–35. Ks. esim. Gronow & Töttö 1996. Evankeliumien köyhyys on tulkittu usein pelkäksi hengelliseksi nöyryydeksi ahkerien työmiesten harjoittaessa stressittömästi kutsumustyötään. Vanhan kirkon asenne köyhyyteen oli erilainen. Pseudo-Klemensin teoksessa (Hom. 3, 25) Kainin synniksi määritellään kateus ja omistaminen. Kain oli murhaaja: ”*kaikille ihmisille omistaminen on syntiä*” (15,9; ks. Hengel 1986: 149; Keseling 1950: 765–766; G Quispel 1968). Yksityisomaisuuden kritiikkiä ja köyhyyden ihannointia tukivat voimakkaasti kirjoituksissaan ja elämäntavoillaan mm. Johannes Khrysostomos (354–407 jKr.; ks. Keseling 1050: 770; Plassmann 1961), Basilius Suuri (329–379 jKr.; ks. Keseling 1950: 768–769) ja Ambrosius (339–397 jKr.; ks. Keseling 1950: 773–774; Downing 1992: 220–223). Piispa Pierius (Eusebius, *Kirkkohistoria* 7, 32, 27), Kesarean Pamfilos (*Kirkkohistoria* 7, 32, 25) ja Jerusalemin Narkissos (*Kirkkohistoria* 6, 9, 6) elivät köyhyydessä. Tertullianuksen mukaan raha oli ”iniustitiae auctor et dominator totius saeuli” (ks. *adv. Marc.* 4,33). Uro (1995: 47) luonnehtii modernin eettisen opetuksen ja UT:n tekstien välistä distinktiota. Uron mukaan modernit sosiaalieettiset ihanteet rakentuvat länsimaiselle demokratialle ja yksilönvapaudelle, mutta se maailma, jossa UT:n tekstit syntyivät, oli ratkaisevasti erilainen. Alkukirkko ei pyrkinyt aikaansaamaan yhteiskunnallista reformia.

⁹⁷ Esim. Huovinen (1999a) määrittelee mammonan: ”Se ei johdu siitä, että raha sinänsä olisi demoninen, paha voima. Mutta rahaan liittyy helposti mammonan kiehtovia piirteitä, jotka panevat ihmiset juoksemaan rahan perässä. Luther sanoi, että raha on maailman yleisin epäjumala. Pääseekö sitten optiomiljonääri taivaaseen, onko tiedossa yhtään tapausta?” Kirkkohallituksen mietintö *Kansan kirkosta kansojen kirkosta* (1999: 4, 6) tiedostaa toisaalla haitalliseksi jumiutumisen oman kulttuurin malleihin, mutta arvioi toisaalta kirkollisen kulttuurin varassa talouden ylikorostuksen kansojen kannalta vaaralliseksi.

⁹⁸ Antiikissa käyty keskustelu kateudesta, tunteista ja kilpailuista, ks. Konstan & Rutter 2003.

⁹⁹ Niukkuuden ja kulutuksen mentaalihistoriasta Suomessa, ks. Heinonen 1999: 75–98.

¹⁰⁰ Salo 2004.

¹⁰¹ Žižek 2006: 80–86.

2. PSYKOHISTORIA

Raamatun tutkimuksessa ja hermeneutiikkaa koskevassa keskustelussa on havaittu psykologian, kognitiotieteiden sekä jälkistrukturalismin keskeiset oivallukset. Petri Merenlahti on tähdentänyt psykoanalyttistä kirjallisuustutkimusta. Merenlahti liittyy Jacques Lacanin käsitykseen, jonka mukaan tekstin yhtenäisyys tai epäyhtenäisyys ilmaisee kirjoittajan identiteetin eheyttä. Merenlahti päätyy näkemykseen, jonka mukaan psykoanalyttikko Lacanin mallit ovat relevantteja Raamatun tutkimukselle. Merenlahden lähestymistapa Lacanin merkitykseen on teoreettinen: hän on harjoittanut niukasti itse tekstin selittämistä lacanilaisten psykoanalyttisten perusrakenteiden avulla. Merenlahden lacanilainen tutkimus on pikemmin jälkistrukturalistista kuin psykoanalyttista.¹ Hän on arvioinut kriittisesti psykopatologiseksi kutsumaansa tapaa käyttää psykoanalyysia Raamatun tutkimuksen välineenä.² Kritiikki on mielenkiintoinen freudilaisen psykopatologian klassisesta määritelmästä käsin, sillä Freudin psykopatologinen ohjelma selvitti nimenomaisesti tekstin eheyden ja kirjoittajan identiteetin välistä suhdetta. Tästä ohjelmasta tuli leimaa-antava piirre Lacanin omille pyrkimyksille yhdistää psykoanalyysi ja jälkistrukturalismi. Tämän väitöskirjan eräänä tutkimustehtävänä on arvioida Lacanin tarjoamia mahdollisuuksia ja rajoituksia Q-tutkimuksessa. Freudin teos arkielämän psykopatologiasta on klassikko. Mainitussa teoksessa vedetään suoraviivaiset yhteydet sanojen unohtamisesta ja kielellisistä virheistä puhujan tai kirjoittajan sisäiseen harmoniaan. ”Kirjoituksen selkeä ja yksiselitteinen tyyli osoittaa meille, että tässä kirjoittaja on harmoniassa itsensä kanssa”, kirjoitti Freud.³

Reijo Liimataisen, Kari Syreenin, Risto Uron ja Petri Luomasen mukaan Raamatun ymmärtämisessä käyttäytymistieteistä on apua. Liimataisen ja Syreenin menettelytavat muistuttavat Merenlahden moittimaa psykopatologista asennoitumista. Liimatainen käyttää Melanie Kleinin splittausteoriaa, lapsen irtaantumista äidistä, varhaisjuutalaisen ja vanhakirkollisen apokalyptiikan tulkintaan. Paha olisi projisoitu Jumalasta erilliseksi saatanaksi, hyvä idealisoitu Jumalaksi. Syreeni on hyödyntänyt psykoanalyysia selittäessään evankeliumien kuvauksia Jeesuksen pois-saolosta. Uro on esitellyt Ilkka Pyysiäisen tutkimuksia, joissa on painotettu kognitiotieteen mahdollisuuksia.⁴ Petri Luomanen on yhdessä Uron ja Pyysiäisen kanssa sekä itsenäisesti julkaissut kognitiotiedettä hyödyntäviä sosiologisia tutkimuksia varhaisen kristinuskon ja juutalaisuuden synnystä.⁵ Myös eräät muut suomalaiset ovat arvioineet psykologian edellytyksiä Raamatun tutkimuksessa.⁶

Juha Siltala on epäilemättä tunnetuin suomalainen psykohistorioitsija. Hänen tutkimuksensa *Suomalainen ahdistus* 1800-luvun suuresta uskonnollisesta herätyksestä on kiinnostava esimerkinä tavasta sekä hyödyntää käyttäytymistiedettä että tarkastella uskonnollista liikehdintää. Siltala kiinnittää huomiota herännäisyyden synnyssä tiettyihin uskonnollisiin ilmauksiin, jotka tunnetaan toisaalla juuri Q-evankeliumista. Vaikka *Suomalainen ahdistus* tuskin muodostaa kokonaiskuvaa Siltalan ajattelusta, tuon palkitun tutkimuksen avulla muodostuu kuva Siltalan psykohistoriallisesta lähestymistavasta uskonnollisiin ilmiöihin 1990-luvun alkupuolella. Siltalan uudemmat teokset on toki myös otettu huomioon. Siltalan tarkastelun avulla valmiste-

len psykohistorian mahdollisuuksien ja rajoitusten arviointia Freudin ja Kleinin innoittamissa teoriataustoissa.

Kirjallisen tekstin ilmiöt voivat selittyä periaatteessa monella eri tekijällä. Käytännön tekstianalyysi tarkentaa käyttökelpoisten selitysten lukumäärää tutkittavassa yksittäistapauksessa. Kirjailijan kaikki lausahdukset eivät palaudu hänen omaan tai kertomuksen sankarin varhaislapsuuteen, vaan saattavat heijastaa aidosti ”vain” ajankohtaisia ilmiöitä. Tässä väitöskirjassa etsitään yhteyksiä myös Q-evankeliumin köyhyysihanteen ja Palestiinassa vallinneen sotaisan elämäkokemuksen välillä. Tunnetusti Theissen on esittänyt, että L. Vitelliuksen (35–39 jKr) ja P. Petroniuksen (39–42 jKr) aikaiset levottomuudet ja Caligulan aiheuttama kriisi olisivat merkittäviä tekijöitä varhaiskristillisen eetoksen muotoutumiselle.⁷ Psykohistoriallinen tutkimus voi mallintaa, miten yhteys kriisiin ja eetoksen välille kehkeytyy ihmismieleessä. Mainittu psykopatologiana tunnettu tutkimustehtävä on kunnioitettu, olennainen osa nykyaikaista käyttäytymistieteellisten tutkimusten kokonaisuutta.⁸ Nykyaikainen psykopatologia voi selvittää niin diagnostiikkaa kuin deluusoiden eri ilmenemismuotojen välisiä korrelaatioita demografisten tekijöiden tai neurobiologisten tekijöiden kanssa.⁹ Psykopatologia herättää käsitteenä miellelyhtymän ”toimintahäiriöstä”, vaikka psykopatologia voidaan nähdä myös persoonallisuusteorian viitekehyksen puitteissa. Ontologisten luokkien muotoilu persoonallisuusteorian ja toimintahäiriöiden selityksiksi ei ole ongelmaton,¹⁰ mutta toisaalta myös yhä paremmin tiedetään, ettei pelkät ”sosiopsykologiset” ja ”psykodynaamiset” tekijät selitä riittävästi käyttäytymistä.¹¹

Sosiologiset mallit moraalipaniikista ja poliittisesta paranoiasta kuvailevat yhteiskunnallisten murrosten aikana tavattavia ”hyvien” ja ”pahojen” määritelmiä. Moraalipaniikkia ja poliittista paranoiaa on tarkasteltu lähinnä 1900-luvun jälkipuoliskon ja 2000-luvun alussa vaikuttaneiden vallanpitäjien ja median menetelmänä. Nämä vallanpitäjät ovat tavoitelleet kontrollin vahvistamista poikkeavia ryhmiä ja yksilöitä vastaan. Tässä väitöskirjassa arvioidaan moraalipaniikin ja poliittisen paranoian toimivuutta Q-evankeliumin eetoksen tulkinnassa. Psykohistorian havaitsema traumaattinen hysteria ja sosiologian tuntema taktinen paniikin lietsonta eivät ole toisiaan poissulkevia selityksiä.

Psykoanalyysia on moitittu ”psykkisten sairauksien mystifioimisesta”.¹² Niistä havainnoista, joita moderni tutkija tekee vanhoista teksteistä, on vaikeaa muodostaa varmaa tietoa kirjailijan varhaislapsuuden aikaisesta psykodynamiikasta. Paneudun psykohistoriallisen tutkimusparadigman metodologisiin haasteisiin tekemällä tunnetuksi psykodynaamisia selityksiä korvaavia ja syventäviä neurobiologisia tutkimuksia. Antiikin kirjoittajasta neurobiologisen tutkimuksen tekeminen fragmentaarisen tekstirekonstruktion avulla on toki mahdoton tehtävä, vaikka trauma- ja stressitutkimuksessa neurobiologia on saavuttanut tunnustetun asemansa. Lisäksi psykoanalyttisen kirjallisuustutkimuksen integroimista aivotutkimuksiin on ennätetty toivoa jo yli vuosikymmenen sitten.¹³

Lopuksi väitöskirjan päätösluvussa teen havaintoja Q-evankeliumista.

Arvioitavat teoriataustat

1. Psykoanalyttinen selitys psykodynaamisista prosesseista, joita stressi- ja traumakokemukset, uskonnolliset yhteisöt ja kirjallinen tuotanto ilmentävät.
2. Sotatraumatutkimukset vallitsevien yhteiskunnallisten levottomuuksien vaikutuksesta aikuisen ihmisen identiteettiin, uskonnolliseen kokemiseen ja kirjalliseen tuotantoon.
3. Yhteisön johtajien tarpeita tyydyttävät informaatiopsykologian, poliittisen paranoian ja moraalisen paniikin keinot.

2.1. Juha Siltala – psykohistoriaa herännäisyyden synnystä

Siltala tarkastelee yksilöllisiä elämäntapojen ja käyttäytymisen moninaista elämäkerrallista materiaalia. Freudin merkitys on yhä laajemmin asetettu kyseenalaiseksi teoreettisena ja koulukunnan kehittäjänä, mutta Siltala pitää psykoanalyysia välineenä, joka antaa ihmisille oikeuden omiin merkityksiinsä. Psykoanalyysin hyödyntäminen ei pääty Siltalan tutkimusprojekteissa *Suomalainen ahdistus* –teokseen (1992), vaan jatkuu artikkeleissa Suomen sisällissodasta (*Prenatal Fantasies During the Finnish Civil War*, 1995), siveellisyyttä selvittävässä tutkimuksessa *Valkoisen äidin pojat* (1999) ja talouspolitiikkaa käsittelevässä tutkimuksessa *Työelämän huonontumisen lyhyt historia* (2004) sekä monissa projekteissa ja esitelmissä.¹⁴ Painotukset psykoanalyysin käytössä ovat luonnollisesti erilaiset tutkimuskohteiden erilaisuuden tähden, mutta perussävy läpäisee Siltalan tuotannon.

Roos (2000) kirjoittaa arvostellessaan Siltalan tutkimusta *Valkoisen äidin pojat* (1999):

Mitä enemmän olen syventynyt psykoanalyysin historiaan ja sen perusväittämiin, sitä selvempää on, että kyseessä on suoranaista tieteellistä arvoa vailla oleva, perusteettomiin oletuksiin tulkintansa rakentava oppirakennelma, jonka tiedostamattomuutta koskevilla väitteillä on monasti erittäin kohtalokkaita seurauksia, erityisesti kun ne liittyvät väitteisiin seksuaalisesta hyväksikäytöstä tai lapsuudessa koettujen tapahtumien merkityksestä.¹⁵

Roos väittää ongelmien moninkertaistuvan, kun psykoanalyysia sovelletaan historia- ja yhteiskuntatieteisiin. Roos havaitsee Siltalan tutkimuksessa koko psykoanalyysin arsenaalin tulevan käyttöön. Hän varottaa aina olemassa olevasta mahdollisuudesta, että merkittävä tutkimus perustuukin empiirisesti ja tieteellisesti kestävämpiin premisseihin.

Vuonna 1999 tutkimuksessaan Siltala vastasi kritiikkiin ja kielsi suorittavansa varsinaista psykoanalyysia. Hän kutsui lähestymistapaansa syvähermeneutiikaksi. Siltala koetti ymmärtää psykoanalyysin avulla, miten historialliset henkilöt toimivat ilman että analyytikon suhde historiallisiin henkilöihin olisi ollut vastavuoroinen. Siltalan psykohistoriallisen ohjelman tavoitteena on ottaa tiedostamattomat ja irrationaaliset elementit mukaan tulkintaan. Roos kirjoittaa kuitenkin kriittisesti tutkimusarvostelussaan:

Hän analysoi kansallisen historiamme johtohahmoja Yrjö Koskisesta alkaen heidän yksityisen kirjeenvaihdonsa, päiväkirjojen ja muun elämäkertamateriaalin pohjalta täysin modernista freudilaisesta tulkintakehyksestä lähtien. Tämä ”historiattomuus” on hämmentävää: voidaanko todella 1800-luvun kirjeenvaihdon perusteella tehdä kerniläisiä tai kleiniläisiä tulkintoja henkilön primäärisuhteista?¹⁶

Siltalan tutkimus *Suomalainen ahdistus* (1992) heränneisyyden synnystä toteuttaa sitä psykoanalyttistä tiedostamattomien ja irrationaalisten elementtien tulkintaa, josta Roos kritisoi Siltalan teosta *Valkoisen äidin lapset* (1999). Siltala kirjoittaa tutkimuksensa ensimmäisellä tekstisivulla: ”Tutkimuksen viitekehyksenä on psykoanalyttinen kehitysteoria symbioottisesta ykseydestä kohti yksilön suhteellista toimintavapautta”.¹⁷ Hän kiinnittää huomiota siihen, että taistelut käytiin uskonnollisella kielellä ja kuvastolla, mutta ”kysymys oli perimmältään siitä, mitä ihmisen olisi tehtävä saadakseen elää”.¹⁸ Siltala viittaa toiseen tutkimukseensa, jossa hän on omasta mielestään esittänyt ”psykoanalyttisista subjektiteorioista synteesin, joka - - sitoo yhteiskuntaan universaalit ihmiseksi tulemisen ongelmat ja tavoittaa alitajunnan ja tietoisien kulttuurin jatkuvan rajankäynnin”.¹⁹

Siltala referoi psykoanalyttistä viitekehystään ja kuvailee, miten psykoanalyysin oletama ideaalityyppinen kehityskulku täydellisestä yhteydestä asteittaisten turhautumien kautta erillisyyteen on toteutunut usein vain poikkeuksellisen onnellisissa oloissa. Minätunto ei ole saanut tarpeeksi rakennusaineita. Täten ajankohtaisen maailman tilanteissa ja hahmoissa on kertautunut menneisyyden ratkaisematon asetelma.²⁰ Siltala käyttää ilmiöstä nimitystä ”puolisyntynyt aikuislapsi”. Tämän ihmisen on säilytettävä ”symbioosi ulkoisen järjestyksen avulla, jonka rakoilu uhkaa - - psyykkisellä hajoamisella, sidotun aggression ja halun irtipääsillä, objektien tuhoutumisella ja siten myös itsetuholla”. Siltala tekee johtopäätöksen aikuislapsesta, että ”symbioottinen aikuinen on totalitarismin synnynnäinen kannattaja, koska hän haluaa sulautua totaalisesti hyvään ja käsittelee suhteeseen liittyvän pahan itsensä ulkopuolisena vainoajana”.²¹

Siltala teki valtavan työn ja etsi yksityiskirjeistä aineistoa heränneiden julistajien tunteista. Lähtökohtana tälle kirjeiden läpiluvulle ja esimerkkien poiminnalle oli esiymmärrys symbioottisen ja yksilöityneen ihmisen rajasta liukuvaksi. Siltala otaksui psykoanalyttisen viitekehjensä mukaisesti, että jokainen kantaa mukanaan sekä minuutta rakentavia että repiviä muistoja muotoutumiselleen tärkeältä lapsuusajalta. Hänen mukaansa on vain ”aste-ero siinä, paljonko ajankohtaisia vaikeuksia tarvitaan ihmisen sysäämiseksi uudestaan kokonaispersoonallisuuden valumuottiin, kyselemään itsensä ja ympäristön perinnäistä suhdetta.”²²

Freudin ja Kleinin viittausten ohessa Siltala tukeutuu muun muassa minäpsykologian edustajaan Kohutiin, Anzieun selvityksiin ryhmädynamiikasta ja tiedostamattomasta, jotka periytyvät Bionin ajatuksesta ryhmäprosessista uudestisyntymäryityksenä.²³ Siltala määrittää tutkimusotteensa poikkeavan deMausen koulukunnasta: hän itse korostaa aikuisessa piilevän lapsen kohtaamista ja vapautumista, kun taas deMause painottaa itseään toistavaa lapsuutta.²⁴ Siltala myöntää kuitenkin deMausen kuvaukset uudestisyntymäryityksistä ja tukeutumiskokemuksista ryhmätasolla ”jäsentävän hyvin uskonnollisen liikkeen tapahtumia”.²⁵

Heränneisyyden syntyä selittäessään Siltala kiinnittää huomiota spontaaniin herätysvalmiuteen, jota esiintyi 1770-luvulta lähtien kaikkialla Suomessa. Taloudellisen ja yhteiskunnallisen paineen dramaattiset vaikutukset persooniin Siltala kuvaa psykoanalyttisen viitekehjensä uskomusten varassa:

Perinteisten elämäkäytäntöjen järkkäminen, ennen muuta yksilöllinen kilpailu ja perheen/työyksikön antaman paikan sekä suunnan hämärtyminen, jätti ihmiset vaille persoonallisuuden ulkoisia rajoja ja herätti hädän siitä, keitä he olivat ja miten heille kävisi. Ahdistuskokemusten ja sen tulkintatavat voi hahmottaa taloudellisista taustamuuttujista riippumattomina ilmiöinä.²⁶

PSYKOHISTORIA

Tämän mallinsa todistamiseksi Siltala poimii esimerkkejä uskonnollisista ilmiöistä, joita Elias Lönnrot oli kuvannut joukkopsykoosiksi, tiedostamattomaksi itesuggestioksi. Siltalan psykohistoriallisen tutkimuksen huomattava mahdollisuus on aikalaisten lääkärien arviot tutkitavista uskonnollista ilmiöistä.

Siltala ei kirjoita halventavasti tai arvostelevasti, kun hän kuvaa 1700-luvun lopun joukkopsykoosia. Hän käyttää toki käsitettä psykoosi. Psykoosi ilmeni taantumana seuraväen kokemuksissa. Noissa tilanteissa aktivoitui lapsuuden kehityksen ”umpikujat ja aukkokohtat”. Minäänsä muokkaava aikuinen eli seurakokemuksissa uudestaan lapsuutensa avuttomuuden tunnetta. Siltala liittyy Winnicotin käsityksiin ja katsoo epäonnistuneen minuuden luotavan uudestaan yhteisöllisyydessä: taantuma tähtäsi kehitykseen, itsen jäsentämiseen suhteessa ympäristöön. ”Psykoosiin se johtaa, jos ympäristö ei ymmärrä ja vastaanota kehitysyrittästä”.²⁷ Winnicot käsitti psykoosin seuraukseksi äidillisen huolenpidon (*failure of maternal holding*) ja ympäristön suhteiden epäonnistumisesta.²⁸

Siltalan tapa lähestyä herännäisyyden syntyä osoittaa psykoanalyysiin tukeutumista. Tähän perinteeseen kuului lapsuuden traumojen pohdiskelu sekä tunteita herättävän sanan psykoosi käyttö osana psykohistoriallista kuvailua. Psykoanalyysi ei ole psykohistorian ainoa ja välttämätön käyttäytymistieteellinen apuväline, mutta Juha Siltalan tutkimukset osoittavat, että psykoanalyysilla on merkittävä paikka psykohistorian tutkimushistoriassa. Saamastaan kritiikistä ja syvähermeneuttisista hetkellisistä korostuksistaan huolimatta Siltala sitoutuu Väinö Tannerin säätiön juhlapuheessa 12.3.2000 samaiseen psykoanalyttisiin, kun hän tunnusti psykoanalyttikkojen rotuvihaselityksetkin oikeiksi. Siltalan mukaan tarve rotuvihaan olisi syntynyt epävarmasta ”äitisuhteesta” ryhmään:

Kuta jännittyneempi ryhmän sisäinen tasapaino, sitä tuskallisemmin vieras muistuttaa äidin menetyksestä ja sitä kiivaammin se täytyy torjua olemassaolon uhkana.

Teoksessaan *Työelämän huonontumisen lyhyt historia* (2004b) Siltala selittää psykoanalyysin muuttuneen, koska väestö ei enää kärsinyt syyllistävästä neuroosista. Heinz Kohutin mukaisesti oli tarve korostaa ihmisen ainutkertaisuutta, vapauttaa ihminen mielettömyyden kokemuksesta.²⁹ Tätä aikaa luonnehtisi se, että narsistinen luonne kaihtaa sitoutumista, mutta haluaa tulla rakastetuksi juuri omana itsenään.³⁰ Siltala liittyy deMausen selitykseen tiedostamattoman itsetuhoisuudesta, joka kumpuaa menestyksen tuottamasta syyllisyydestä eliitin keskuudessa. Siltalan tulkinnan mukaan mentaliteetiksi on syntynyt kokemus, että elämästä nauttiminen uhkaa johtaisi eron sisäisestä vanhemmasta, joka on luotettavimmin läsnä tuskallisessa kokemuksesta.³¹ Ihminen toimii sitä epäitsekkeämmin, mitä vähemmän uhattuina hänen omat intressit ovat.³² Siltala rinnastaa stressin vaikutukset tuhoisaan traumaattiseen kokemukseen.³³

5. toukokuuta 2008 Siltala esitelmöi Loviisassa sisällissodan psykohistoriasta. Tällöin hän määritteli psykohistorian siten, että se luotaa ihmisten yksilötason ja joukkoon kuulumisen välisiä ristiriitoja. Hänen mukaansa ylimitoitetut toiveet nopeista uudistuksista, ruokapula ja kiihtyvä paranoian kierre johtivat Suomen Euroopan verisimpiin kuuluvaan sisällissotaan vuonna 1918. Siltala onkin palannut takaisin sisällissodan käsittelyyn uusimmassa kirjahankkeessaan. Hän oli käsitellyt sisällissotaa deMausen toimittamassa *The Journal of Psychohistory*-lehdessä jo vuonna 1995. Siltalan (2005) tutkimusartikkeli *Nation as Mother Figure for Reformers in*

Finland, 1840–1910, käsitteli myös kansallistunteen syntyä Suomessa. Siltalan mukaan intellektuellit ja kansakunnan johtajat olisivat kokeneet vuosina 1840–1900 kansan äitihahmoksi jopa varsin kirjaimellisesti. Johtajat käyttivät väärin tosiasiallisia naispartnereitaan vahvistaakseen patrioottisia voimantunteitaan. Lihaa ja verta olevat vaimot olivat kansallishengen inkarnaatioita. Nämä tunneviritykset sallivat miesten saavuttaa sankarillisen henkilökohtaiset menestykset ja samanaikaisesti liittyä osaksi laajempaa kokonaisuutta narsistisia jännitteitään lievittäen. Uusimmassa hankkeessaan Siltala etsii vaihtoehtoja psykoanalyttiselle käsitykselle sodasta ja depressiosta kehitystraumojen toistona, mutta ei suinkaan luovu psykoanalyysistä. Hän ammentaa edelleen äidillistä teemaa tulkintojensa perustaksi. Vaihtoehtoja löytyy nyt myös sosiaalipsykologiasta ja kognitiivisista kehyksistä, joiden puitteissa Siltala näkee passiivisen fatalismin ja kollektiivisen toiminnan alut. Vuoden 1917 taisteluissa konfliktin osapuolet yrittivät säilyttää tunnetta valvonnasta ja itsesäätelystä. Konfliktin syitä ei pitäisi etsiä henkiöiden psykopatologiasta. Konfliktin koittaessa osapuolet rakensivat projektiivisen identifikaation ja ottivat sen mukaisesti roolinsa. Nämä termit ovat yleistyneet erityisesti Kleinin ja Bionin psykoanalyttisestä terminologiasta. Siltala kuvailee sisällissodan psykohistoriaa yksityiskirjeiden, oikeudenkäyntipöytäkirjojen ja lehtikirjoitusten avulla. Sotaan ajautuminen oli hänen mukaansa syntymäkokemus, jossa ahdistusta seurasi helpotus. Vanhat miehet puhuivat pojille välttämättömästä veriuhrista.³⁴ Sodan tulevat osapuolet laukaisivat toistensa varustautumisen ja projektoiden kierteessä loivat toisensa. Siltala vetoaa kauheuksien ymmärtämisessä myös Stanfordin vankilakokeisiin (1971) ja situationaalisen sosiaalipsykologian teorioihin.³⁵

2.2. Psykohistorian ideologinen kuorma

Psykohistoriallinen tutkimustavoite voi kuulostaa ranskalaisen yhteiskuntafilosofin Comten toistolta: hänen mukaansa tieteiden hierarkiassa ensimmäisessä vaiheessa on haettu ilmiöille perimmäisiä teologisia selityksiä, kunnes lopulta tullaan kolmanteen, positiiviseen vaiheeseen. Tällöin tutkimus keskittyy ilmiöiden syihin tekemällä havaintoja ja tutkimalla. Comte halusi universaalin historiametodin, jonka avulla jokainen tieteellinen löytö ymmärretään osaksi yleistä inhimillistä edistystä ja sen lakien alaiseksi.³⁶

Psykoanalyttista kirjallisuuden ja historian tutkimusta vaikeuttaa se seikka, että itse psyyke ei ole yksiselitteisesti ilmaistava todellisuus, vaan painotukset lapsuuden psykodynaamisten, nuoruuden ja aikuisiän sosiaalisten tekijöiden, perinnöllisyyden ja aivojen rakenteen merkittävyydestä psyykeen ilmenemiseen ja uskonnolliseen kokemiseen vaihtelevat suuresti eri tutkijoilla. Tehtävän vaikeutta osoittaa, että Siltala huomauttaa viitekehyksensä epämääräisyydestä. Hän kertoo itse, ettei puolusta psykohistoriallisissa tutkimuksissaan ”psykoanalyysia dogmikoelmana”, vaan etsii oikeutta ”käyttää tieteessä myös merkitysvivahteiden tajua, tunneälyä ja kokonaisuuden hahmottamisen lahjaa”.³⁷

Psykoanalyttisessa teoriassa on kiistanalaisia filosofisia ongelmia. Psykoanalyttisen teorian ihmisen ontologia on avoin ongelma. Tieteenfilosofian suhteen on vakavia ongelmia. Yhä edelleen tutkijat kysyvät, miten psykoanalyysin teoria todennetaan. Onko psykoanalyysi tieteellinen apuväline vai itsekkin pelkkä kulttuurinen ilmiö, jota olisi hyvin perusteltua tutkia sosiolo-

gisesti ja aatehistoriallisesti?³⁸ Wittgenstein (1967) määritteli psykoanalyysin merkittävyyden vähemmän totuuden paljastamiseksi sinänsä kuin uudeksi tavaksi nähdä vanhat ongelmat.³⁹ Ricoeur (1970), Habermas (1971) ja Spence (1982) moittivat Freudin virheeksi tieteellisen imperiumin rakentamista luonnontieteen varaan: psykoanalyysi on pikemmin merkityksen fiktiivisen konstruktion kertomista kuin kausaalisuhteiden arkeologista rekonstruktioita. Roudinescon (2000) mukaan psykoanalyysi kyseenalaistaa terveellisesti näennäistieteelliset väittämät, joissa ihminen on palautettu vain yksittäisiin hermosoluihin. Psykoanalyysillä on täten demokraattinen poliittinen tehtävä.⁴⁰ Ihannetapauksessa psykohistoriallinen tutkimus voisi tukea tiedekuntarajat ja eri kansalaisryhmät ylittävää, uudenlaista uskontokeskustelua, mutta epäonnistuessaan se luo uutta erikoissanastoa, jota ymmärtää vain asiaan vihkiytyneet asiantuntijat. Vaikka psykohistoriallisessa tutkimuskäytännössä siirtyisi pelättyjä kulttuurisesta rajallisia ideologisia arvostuksia tutkimuskohteen ja käytetyn mallin vuorovaikutussuhteeseen, menetelmän tuomien kalkyylien järkevyyden ja kannattavuuden arviointi ei ole mustavalkoinen peli- tai valintatilanne.

Tieteelliseksi tutkimukseksi ei riitä vetoamus sen puolesta, että tutkija on eläytynyt tutkittavien maailmaan ja arvioinut asioita terveellä järjellä. ”Samoin tehdään Napakympissäkin”, kritisoi Pyysiäinen epäselviä ”eläytyviä” tutkimuksia.⁴¹ Roos ihmettelee sitä, että psykoanalyysi on menettänyt asemansa lääketieteessä, mutta saavuttanut suosiota yhteiskuntatieteissä. Hänen mukaansa psykoanalyysillä on yhteiskuntatieteissä myönteisiä vaikutuksia ”vain niin kauan kuin niitä ei tarvitse ottaa vakavasti”.⁴² ”Psykoanalyysi on sekä kieltänyt todelliset traumaattiset muistot ja tehnyt niistä pelkkiä fantasiaita. – – Ongelma moninkertaistuu, kun siirrymme psykoanalyysin sovellutuksiin vaikkapa historia- ja yhteiskuntatieteisiin”, kritisoi Roos.⁴³ Kivivuori kritisoi psykoanalyysin käyttöä historian tutkimuksessa:

Kansainvälisessä tiedeyhteisössä on voimistunut ja levinnyt käsitys, että psykoanalyttisen perinteen useimmat spesifit kuvaamat ja selittävät tietoväitteet ovat virheellisiä. Samaan aikaan professori Juha Siltala on luonut Helsingin yliopiston historian laitokselle psykoanalyttisen koulukunnan ja jälkikasvun.⁴⁴

Psykoanalyttinen historian ja kirjallisuuden tutkimus on selkiytymätöntä, usein pelkkää tekstin herkistämää eläytymistä. Rinnastus marxilaisiin opinnäytetöihin 1980-luvun alussa ei luo uskottavuutta vallitsevalle psykohistorialliselle tutkimukselle. Menneisyyden tutkiminen on toki aina spekulatiota kilpailevien ja toisiaan täydentävien hypoteesien välillä. Vastaukset ilmiöiden suhteista niin lapsuuden psykodynaamiikkaan, geneettisiin tekijöihin, aivojen rakenteellisiin syihin kuin yhteiskunnallisiin oloihin jäävät kaukaisen menneisyyden tutkimuksessa aina epäselviksi ja kiistanalaisiksi.⁴⁵ Yksipuolisesti psykoanalyysin partikulaaristen selitystapojen varassa on etsitty vielä hyvin 1990-luvulle saakka kirjallisuudesta ja historian tapahtumista fallossymboleita ja oidipus-kompleksin ilmentymiä.⁴⁶ Todellisessa maailmassa monet mahdolliset polut ovat voineet johtaa tunneilmaisuuksiin ja käyttäytymiseen, joka kulloinkin on psykohistoriallisen tutkimuksen kohteena.⁴⁷ Julkinen halveksunta psykoanalyysiä vastaan on kuitenkin laimentunut.⁴⁸

Menneisyyden kirjoitusten ja puheiden ”kääntäminen” uudelle kielelle on yleinen käytäntö kaikkien merkittävien antropologisten suuntausten keskuudessa (luku 2.2.1.). Psykoanalyttiseen uskontotutkimukseen on tunnistettu liittyväksi sellaista kyseenalaista ideologisuutta (luku

2.2.2) ja vallan käyttöä (luku 2.2.3.), jota on varottava, jos vanhojen kulttuurien ihmisiin liitetään ”terveyden” ja ”sairauden” leimoja, mikäli näiden merkkien uskotaan kantavan mukana määritelmiä ”hyvästä” ja ”pahasta”.

2.2.1. Strukturalistinen ja kognitiivinen antropologia

Strukturalistinen ja kognitiivinen antropologia arvioivat kulttuurin kielen kaltaiseksi, jolloin antropologin tehtävä on selvittää kulttuurin kirjoitusten kielioppia. Juuri antropologia on sukulaismäkökulma psykohistorialliselle tutkimukselle. Vieras kulttuuri on ikään kuin ”vieras kieli”, joka täytyy kääntää tutulle kielelle (Evans-Pritchard 1940). Psykoanalyysin sovittaminen antiikin uskonnollisiin teksteihin on eräs tapa kääntää vieras kieli uudelle kielelle. Tämä käänös-prosessi teki Wittgensteinin mukaan psykoanalyysin mahdolliseksi.

Kulttuuri voidaan tulkita ruumiillistuneeksi symboliksi, joiden kautta ihminen kommunikoi; yhteiskunta on ”kuin eräs teksti”, joka pitää lukea ja tulkita (Geertz 1973).⁴⁹ Tuolloin antropologia on eräänlaista kirjoittamista. Sitä vastoin interpretivismi ja postmodernismi näkevät antropologin tehtäväksi kulttuurin kääntämisen. Kulttuurin merkitykset olisi annettu jokapäiväisissä sanoissa ja teoissa.

Uuden testamentin ja antiikin muiden tekstien antropologisessa tutkimuksessa on tuotu esille kunnian ja häpeän keskeisyyttä.⁵⁰ Sosiologit ovat painottaneet sosiaalisen luokittelun ja syntyperän merkittävyyttä ihmisten identiteetille, kun ovat tehneet tutkimuksiaan moderneista länsimaisista yhteiskunnista.⁵¹ Sosiaalinen luokittelu ja syntyperä ovat vaikuttaneet ilmeisen voimakkaasti myös ihmisten kanssakäymiseen ja identiteettiin ensimmäisen vuosisadan Palestiinassa. Näitä sosiologisia malleja käyttävät tutkijat viittaavat argumentoinnissaan sekä Galilean hellenisoitumiseen ja urbanisoitumiseen että patronuksiin ja maattomaan väestöön.

Bahtin siirsi huomiota kielen abstrakteista järjestelmistä dialogisuuteen, erityisissä yhteiskunnallisissa konteksteissa sijaitsevien yksilöiden konkreettisiin lausumiin. Kieli on suuntautunut aina toiselle ihmiselle. ’Minä’ on olemassa toiselle ja toisen kautta. Merkkiä ei pidetä kiinteänä yksikkönä, vaan aktiivisena komponenttina puheessa. Merkki ei ole neutraali elementti, vaan konfliktin polttopiste. Bahtinin mukaan ei ole kieltä, joka ei olisi kietoutunut osaksi sosiaalisia suhteita. Jokainen puheakti on myös moniääninen ilmiö, jossa sanat kantavat aiempien sukupolvien taakkaa.⁵² Jacques Lacanin käsitys kielestä, joka odottaa vastasyntyntä, muistuttaa Bahtinin ajattelua.⁵³ Inhimillinen tietoisuus on subjektin aktiivista, materiaalista ja semiootista kanssakäymistä toisen kanssa, eikä suinkaan suljettu sisäinen aine.⁵⁴ Bahtin asettaa haasteen muistaa, että kieli ei ole erheetön ikkuna individuaalien tietoisuuteen ja varhaislapsuudessa kehkeytyneeseen tiedostamattomaan. Kieli on kommunikaatiota. Toki kirjoittaja kommunikoi myös omien muistojensa kanssa, mutta hänellä on mielessään kuviteltu vastaanottaja.

2.2.2. Tutkimustavoitteena ei ole aito uskonto

Saneleeko psykologi maailmankuvaa varten reduktionistisesti, millainen ”aidon uskonnon” pitäisi olla? Tutkimusparadigmoihin liittyy aina maailmankuva-aineistoa.⁵⁵ Teoriataustan maailmankuva-aineistoon liittyviä ongelmia ei pidä väheksyä. Nämä ongelmat voivat heijastua niihin kuvailuihin, joita esitetään ikään kuin objektiivisesti uskonnollisesti pyhiksi koetuista tahtumista ja lausahduksista.

Siltalan psykoanalyttisessa ja syvähermeneuttisessa kuvailussa heränneisyyden alkuvuosis-ta tarkasteltiin sitä, miten heränneet tekivät todellisuutensa siedettäväksi tulkinnoillaan. Winnicotin mukaan yhteisöllisyydessä voidaan palauttaa elämän arvostus senkin jälkeen, kun äidin hoiva on epäonnistunut ja ympäristö tuottaa vaikeuksia.⁵⁶ Samanlainen painotus on Siltalan uusimmassa hankkeessa, jossa hän selittää sisällissodan väkivaltaisuuksia. Pound (2007; 2008) on Lacanin ja Kierkegaardin analyysien avulla päätenyt jopa siihen, että ehtoollinen liittäisi ”yhteisöllisen ja yksityisen elämän yhteen” sekä loisi ”välttämättömän edellytyksen todelliselle terapialle”.⁵⁷ Yhteisöllisyyden terapeuttinen vaikutus saa osittain tukea geenitutkimuksista: Jokelan (2007) tutkimuksessa seretoniinireseptorin 2A ja tryptofaani hydroksylaasi 1 –geenien yhteydestä ilmeni, että T/T ja T/C genotyypin kantajien masennuksen syntymiselle äidin hoivakäyttäytymisellä on suurempi merkitys kuin A/A genotyypin kantille. Yhteisö suorittaa äidillisen hoivan funktiota ja voi ehkäistä masennuksen syntyä ainakin osassa väestöä. Lisäksi on havaittu, että ympäristöärsykkeetkin toteuttavat vaikutuksensa aivoissa samoilla molekyyli-rakenteilla, joilla geneettiset mekanismit toimivat.⁵⁸ Ympäristövaikutusten jäljet aivoissa muodostuvat pysyviksi. Psykoterapian tai yhteisöjen vaikuttavuudet voivat perustua samankaltaiseen mekanismiin.

Siltala ei kategorisesti torju deMausen tai Freudin tulkintoja yhteisöjen ja uskontojen synnystä. Uhkaksi muodostuu käytettävä teoriatausta: psykoanalyttinen tutkimusperinne on valtaosin uskontokriittinen. Forster ja Carveth (1999) ovat muistuttaneet, että Klein näki uskonnossa joitakin keinoja, jotka edistävät myös psyykkistä kasvua. Sitä vastoin Freud korosti pikemmin uskonnon defensiivisiä kuin sopeuttavia tekijöitä. Kristinuskoon piintynyt neuroosi sai polttoaineensa oidipaalisesta dynamiikasta.

Psykohistoriallisen tutkimuksen harjoittamiseen ja arviointiin voivat sekoittua apologian, aggression ja agnosmin tunteet. Tässä väitöskirjatutkimuksessa on tarkoituksena tehdä läpinäkyväksi psykoanalyttisen viitekehyksen puitteissa arviot Q-evankeliumista. Tämän vuoksi kiinnitän seikkaperäisesti huomiota myös psykoanalyttisen viitekehyksen syntyyn sen sijaan että ottaisin viitekehyksen valmiiksi annettuna ja jättäisin sen piiloon näyttämön takana soittavaksi orkesteriksi.

Lacan arvioi monien edeltäjiensä ja seuraajiensa tavoin uskovan ihmisen ikään kuin panttivangiksi: uskova olisi panttivanki negaatiossa itselleen, uskova kauhistuttaisi *jouissance* (nautinnon) omaksuminen, todellisuudeksi koettava ei olisi ”asia itse” vaan symbolisten mekanismien rakenteistama. Uskon analyysiä ei voi erottaa kielen synnystä: kielellä näyttäisi olevan ratkaiseva tekijä perittyjen symbolien rakentumisessa mielikuviin.⁵⁹ Lacan arvioi uskonnon kollektiiviseksi fantasiaksi, tiedettä edeltäneeksi arkkityypiksi. ”Mooseksen hauta oli tyhjä

Freudille ja Kristuksen Hegelille, mutta Abraham ei paljastanut mysteeriään kummallekaan”.⁶⁰ Subjektin tyhjään paikkaan heijastuisi Jumalan tyhjä paikka: ”Jumalan kuva” olisi kuitenkin ”tyhjä”.

Lacanilainen analyysi ajattelamisen ja tuntemisen rakenteesta ei johda välttämättä fundamentaalisteologisiin julkilausumiin siitä, olisiko ”Jumala” todellisuudessa voinut toimia. ’Vapauden puute’⁶¹, ’negaatiot’, ’sattumanvaraisuuden torjunta’, ’institutionaalisuus’ tai ’itsestä vieraantuminen’, uskovaisen lapsuudesta tulevat traumat⁶² ja muut vastaavat näkökulmat ovat esiintyneet mittaperusteina, kun oppineet ovat arvioineet oikeaa tai väärää uskonnollisuutta.⁶³ Uskonnollisen instituution ja rituaalin (rukous, kaste, konfirmaatio, ripittäytyminen jne.)⁶⁴ analogisuus ideologisen valtiokoneiston kanssa eivät tee tyhjäksi mahdollisuutta, että kyseessä olisi kaikesta huolimatta ollut Jumalan tapa toimia symbolisten mekanismien rakenteistamana, rituaalisesti ”Toiseus-jumalan kutsusta”.

Psykohistorian ideologinen painolasti ja tutkimushistoria houkuttelevat ideologiakritiikkiin.⁶⁵ Žižek on määrittänyt postmodernin ideologiakritiikin tehtäväksi ”osoittaa yhteiskuntajärjestelmän sisäiset elementit, jotka ’fiktio’ varjolla – historioiden ’utopististen’ kertomusten avulla – osoittavat kohti järjestelmän antagonistista luonnetta ja siten ’vieraannuttavat’ meidät sen vakiintuneen identtisyuden itsestäänselvyyteen.”⁶⁶ Žižekin mukaan ideologian esiideologinen ydin on haamunäyssä, joka täyttää todellisessa olevan aukon. Haamu piilottaa alussa tukahdetun. Žižek käytti haamu-käsitettä ja arvioi luokkataistelun toimivan juuri poissaolossa. Jäljellä olisi strukturaalis-dialektinen paradoksi vaikutuksesta, joka on olemassa ainoastaan pyyhkiäkseen pois sen oman olemassaolon syyt. Žižekin mukaan uskonto on hyväksytty osaksi kulttuuria, mutta uskonto ”ei saa legitimaatiotaan sen immanenttisesti totuusväitteestä, vaan tavasta, jolla se sallii ihmisten ilmaista tunteet ja asenteet”.⁶⁷

2.2.3. Foucault tuomitsi sairauden kalkyyliit

Yhtä hyvin psykoanalyyttinen kirjallisuustutkimus kuin psykohistoria joutuvat määrittämään suhteensa Foucaultin kritiikkiin medisiinipoliisien somatokratiaa vastaan. Vuonna 1961 esikoisteos *Folie et deraison* (Hulluus ja järki) ja vuoden 1976 painos nimellä *Histoire de la folie* (Hulluuden historia) selvittivät spitaalisten poissulkemista. Hänen mukaansa moderni psykiatria syntyi kveekarilaisen Tuken ja ranskalaisen filantroopin Pinelin ansiosta: molemmat olivat tehneet intervention hullun olemassaoloon. Molemmat olivat pyrkineet saattamaan hullut moraalisesti tietoisiksi ja vastuullisiksi subjekteiksi. Beveridge-suunnitelmassa terveys saapui makroekonomian kenttään. Kun Rooman valtakunnassa Konstantinuksen aikana valtio oli tehnyt intervention ihmisen sieluun, nyt ei rakennettu enää teokratiaa, vaan lääketieteellinen ruumiinvalvonta:

Nykyinen tilanne on kehittynyt 1700-luvun jälkeen – ei teokratiaksi – vaan somatokratiaksi. Elämme valtakunnassa, joka näkee ruumiista huolehtimisen, ruumiin terveyden sekä terveyden ja sairauden suhteet valtiollisen intervention määräämäksi alueeksi.⁶⁸

Foucaultin mukaan lääketiede merkitsi ”medisiinipoliisin”⁶⁹ hullun pakottamista urbaanin ympäristön kontrolliin. Lääketieteessä oli kyse urbaanin politiikan laajentumisesta kaupunkilai-

sen järjestyksen ylläpitämiseksi. Valtasuhteet ja hallintomentaliteetti luonnehtivat sitä tapaa, jolla ihmisiä hallitsevat toinen toisiaan. Valtaa ei voi sijoittaa jonnekin paikkaan, vaan se on kaikkialla ja myös kunkin ihmisen sisällä. Foucault arvioi subjektin syntyä sellaisena kuin se ilmeni ”salatussa historiassa”, normaaliuden toiselle puolelle suljetussa hulluuden historiassa.

Onko oikein hyödyntää psykoanalyttista teoriataustaa, jos on pelättävissä, että menneisyyden ihminen joutuu modernin ideologiakritiikin kohteeksi? Foucaultin mukaan ei olisi oikein toimia medisiinipoliisina. Hullun eetosta ei saa moittia. Todellisuudessa Foucault menetteli hyvin arvostelevasti, kun hän määritti, mikä on ”oikeaa” ja ”vääriä” filosofiaa ja etiikkaa.

Käyttätymistieteellisen teoriataustan tiedostaminen historian tutkimuksessa ei tarkoita sairauden kalkyylien avulla menneisyyden ihmisten tuomitsemista hyväksi tai huonoksi. Foucault oli psykoanalyysin kriitikko. Hänen liioiteltu tuomio psykoanalyttista teoriataustaa on kärjistynyt suuren ajattelijan oman defensiivisyyden tähden: Foucaultilla oli omia merkittäviä, ahdistavia elämänskysymyksiä. Michel Foucaultin isä oli kirurgi. Michel opiskeli Pariisin yliopistossa ja Ecole Normalessa filosofian ohella myös psykologiaa ja psykopatologiaa sekä työskenteli alkuaan mielisairaalassa. Foucaultin esille nostamiin näkökulmiin oli henkilökohtaiset tarpeet: Foucault oli määritelty diagnostiikassa mielisairaaksi. Hän oli myös homoseksuaali. Mielisairaus ja seksuaalisuus kulkivat koko ajan Foucaultin tutkimusaiheiden valintojen ja filosofisten muodostelmien mukana. Foucaultin hulluuden, lääketieteen ja rankaisemisen historian tutkimukset avasivat uusia näkökulmia sivilisaation marginaalialueille ja vallankäytön toimintatapoihin. Unohtaa ei sovi Foucaultin tutkimusintentioiden syntyneen kuohuvassa Pariisissa, jossa jokainen vastusti konsensusta. Lopulta nämä taustat johtivat Foucaultin kyynikkojen tutkimiseen, jossa kaiken itsellisyyden piti olla sallittua.⁷⁰

Subjektin historian selvittäminen johti Foucaultin (1981) tarkastelemaan yhteiskunnassa hulluuden, sairauden ja rikollisuuden nimissä tehtyjä jakoja ja niiden vaikutuksia järjevän ja normaalin subjektin muodostamiselle.⁷¹ Hulluus objektivoitiin tiettyjen vieraantuneiden hallitsemisen muotojen avulla. Foucaultin mukaan psykoanalyysi oli 1800-luvulla pyrkinyt demedikalisoimaan erilaiset ilmiöt, joita psykiatrian symptomotologia luokitteli sairaudeksi. Antipsykologiana psykoanalyysi ei saavuttanut kuitenkaan ihannettaan. Foucault halusi siirtyä pois hallintomentaliteetista ja tähdentää ”itsestä huolehtimista”. Tällöin subjektin historian mukaisesti ei olisi enää jakoa hulluihin ja ei-hulluihin tai sairaisiin ja terveisiin. Foucaultin mukaan lääketiede ilmenee ”poliittisena ekonomiana” välittömästi niissä tilanteissa, kun tutkitaan ihmiskehon terveyttä ja sairautta.⁷²

Seksuaalisuuden historia (1978) -teoksessa Foucault syventyi subjektin ongelman selvittämiseen. Jo Nietzsche maailma oli ollut intressidonnaisten arvojen konstruktio. Foucault sovitti strukturalistiseen formalismiin Gaston Bachelardin ja Canguilhemin epistemologiaa. Hän tahtoi torjua myös lacanilaisen psykologiset selitykset. Foucault kysyi: ”Kuinka kokemus itsestä ja itsestä saatava tieto ovat järjestyneet määriteltyjen, arvoitettujen, suositeltavien ja pakotettujen mallien kautta?”⁷³ Foucaultin mukaan moderni ihminen ei pääse pakoon kielen ongelmaa, koska kieli rajoittaa ihmistä: kielen avulla ihminen selittää historiansa.⁷⁴ Valta muovaa todellisuuden objektiksi, joka saattaa tulla myös tieteellisen tutkimuksen kohteeksi.⁷⁵ Foucault

ei kiistänyt lacanilaista tunnustusta kielestä, mutta hän halusi painottaa voimakkaasti valtaa, joka alistaa kielen. Näkemys muistuttaa Lacanin käsitystä ”isän vallan” ja kielen suhteesta.

Paetessaan diagnosoivaa tutkimusasetelmaa Foucault kehitti eettiseksi ihanteeksi ”eksistenssin estetiikan”. Hyveen etiikan tulisi olla pikemmin hyvää käytöstä kuin sääntöjen ja seuraamusten etiikkaa. Vuonna 1983 Foucault käsitteli Berkeleyn seminaarissa kyynikkoja totuuden puhujina. Hän asettaa kyynikot ihanteeksi modernin hallintomentaliteetin sijaan. Samassa yhteydessä Foucault lausui muutamia arvioitaan kristinuskosta.⁷⁶ Uskonto oli osa tiedon kulttuurillista olemista.⁷⁷ Kyynikkojen asenteet tulisi ymmärtää ”äärimmäisen radikaaliksi muodoksi varhaisesta kreikkalaisesta käytöksestä, jossa vallitsi suhde elämäntavan ja totuuden välillä”.⁷⁸ Foucaultin mukaan ”kyynisyys on aggressiivisen individualismin negatiivinen muoto, joka nousi antiikin maailman poliittisen järjestelmän romahtaessa”.⁷⁹ Totuuden puhumisen ”todiste” oli puhumisen varmuus, ”rohkeus”. Tosiasia näyttäytyisi siinä rohkeudessa, että puhuja sanoi jotakin vaarallista enemmistön uskomuksia vastaan.⁸⁰

Foucaultin kritiikistä huolimatta tutkijoiden on säilytettävä vuoropuhelu käyttäytymistieteiden, historian tutkimuksen ja kirjallisuustutkimuksen välillä. Schulz (2005b) on seurannut Foucaultin ihannetta ja leimannut huonoksi psykobiografiaksi sellaiset tutkimukset, jotka toteutetaan ”diagnoosin testauksena”.⁸¹ Sitä vastoin Habermas (1971; 2005) ei luopunut historian tutkijan analyttisyydestä, vaan uskalsi käyttää Freudin psykoanalyysiä ”syvähermeneutiikan” apuna. Habermas kiinnitti analyttisyydessään huomiota sekä valtaan että kielen patologisuuteen ja väärinymmärryksiin. Belzen (2001c) on tähdentänyt, ettei psykohistoria määritä terveyttä tai sairautta, vaan psyykkisten prosessien ja funktioiden tärkeyttä. Mitään yksiselitteistä määritelmää ei ole edes usein esiintyville kalkyyleille ”psykoosi” ja ”skitsofrenia”. Näiden luokittelujen käyttö loukkaa Foucaultin (ja Schulzin) ihanteita, vaikka luokittelut ovat tiedeyhteisön vallitseva käytäntö, kun ilmaistaan tietyn henkilön tai lahon uskonnollista tai ei-uskonnollista motiivaatiota. Paranoidinen skitsofrenia on tyypillisesti käytetty luokka, Amerikan psykiatriayhdistyksen diagnostinen järjestelmän (DSM) laajin skitsofreenisten häiriöiden tyyppi. Siihen liittyvät vaikea ihmissuhdeongelma ennen sairastumista, harhaluuloiset uskomukset ja kuuloharhat.⁸² Skitsofrenian tuntomerkkeihin kuuluvat myös defensesinä kieltäminen ja projektio. Tämä defensiivinen piirre voi johtaa delusioihin ja hallusinaatioihin.⁸³ Tuolla kalkyylillä tutkija luonnehtii tutkimuskohteensa tai –ilmiönsä sisäisten prosessien ja funktioiden tärkeyttä tulkinnoissa, joissa tämä ihminen tai laho määrittelevät suhdettaan ulkoiseen maailmaan.

Skitsofrenian leimallisuus selittyy osittain Emil Kraepelin antamasta määritelmästä *dementia praecox*, jonka mukaisesti yleistyi mielikuva skitsofreniasta henkisenä rappeutumana.⁸⁴ Sairauden historiaa tarkastelevat selvitykset, mukaan lukien Foucaultin omat tutkimukset, ovat tuoneet ilmi, että antiikin aikana psyykkisesti ”sairas” saatettiin arvioida yliluonnollisia voimia välittäväksi henkilöksi. Yhteisön syvästi palvoma ihminen voi olla joskus määriteltävissä ankaran diagnostiikankin puitteissa.⁸⁵

2.3. Gadamer – tekeekö psykoanalyysi tekstistä potilaan?

Psykohistoria tutkii psykoanalyttisesti kirjallista lähdeaineistoaan. Gadamer arvosteli ankarasti psykoanalyysin käyttöä kirjallisuuden tutkimuksessa. Hänen mukaansa psykoanalyysi ei tavoita oikeaa kysymystä, johon teos on ollut vastaus. Teoksesta voidaan nostaa uusia merkityksiä, joita kirjailija tai aikalaiset eivät olisi koskaan voineet ennakoita.⁸⁶ Teoksen ”sanoma” riippuisi kuitenkin kysymyksistämme, joita esitämme sille omasta historiallisesta olemisestamme käsin. Tutkijan tulisi kehittää kykyään rekonstruoida *kysymys*, johon teos itse on ollut vastaus, kun teos syntyi dialogiin oman historiansa kanssa. Tulkinta muodostuisi dialogissa menneisyyden ja nykyisyyden välillä. Dialoginen asenne on erilainen kuin psykoanalyttikon suhde potilaaseensa. Gadamerin ihannetutkija kuuntelee passiivisesti teoksen outoa ääntä ja antaa sen asettaa nykyiset näkemykset kyseenalaiseksi.⁸⁷ Gadamer hyväksyy dialogin, mutta ei hyväksy tutkijalle parantajan roolia. Psykoanalyttinen tutkimus vaikuttaa Gadamerin mukaan liian paljon arvostuksia ja luokitteluja tuottavalta.

Gadamer kyseenalaisti historian tutkijoiden ajatukset objektiivisesta historiasta ja kyvystä entisöidä kirjoittajan oma intentio.⁸⁸ Hän syytti historian tutkimukseen sekoitettua psykoanalyysiä, joka luulee entisöivänsä kirjoittajan oman intention. Gadamerin mukaan menneisyyden ”ymmärtäminen tarkoittaa, että menneisyyttä kuullaan sen suhteen, mitä se meille haluaa sanoa ja ja pätevänä viestittää”.⁸⁹ Ymmärtämisen päämääränä olisi yhteisymmärrys tarkasteltavassa asiassa, ei objektiivisen intention paljastaminen. Hermeneutiikka korjaa vajavaista yhteisymmärrystä. Tulkitsija asettuu aina alttiiksi harhaanjohtaville ennakkonäkemyksille. Lukija saattaa pitää vain tiettyjä asioita mielekkäinä ja odottaa tekstiltä vain tiettyjä mielipiteitä. Hermeneutiikan tehtävä perustuu tuttuuden ja vierauden vastakohtaisuuteen.

Gadamer asettaa hermeneutiikan psykoanalyttisen kirjallisuus- ja historiatutkimuksen sijaan, mutta jättää epämääräiseksi, miten hermeneutiikka muodostuu tiedonsosiologisena prosessina. Donnel Stern on nähnyt esitetystä kritiikistä huolimatta Gadamerin hermeneutiikan ja psykoanalyysin paradigmat jopa sukulaisiksi. Esiymmärryksen samaistuisi vastatransferenssiin.⁹⁰ Sitä vastoin Jürgen Habermas moitti aiheellisesti Gadamerin käsitystä kielestä, koska Gadamer ei ota kieltä riittävästi huomioon sosiaalisen vallan välineenä. Gadamer ei myöskään riittävästi havaitse alitajuisten tekijöiden vaikutusta kieleen. Tämän tähden pitäisi puhua ideologiakritiikistä hermeneutiikan sijasta. Syvähermeneutiikan pitäisi korvata hermeneutiikka, jotta voisimme oivaltaa, että kieli voi tulla psykopatologian häiritsemäksi. Habermas tähdentää, ettei ole puhdasta tietoa.⁹¹

Johtaako Gadamerin hermeneuttinen ihanne perittyjen uskonnollisten tekstien sellaiseen lukemiseen, jota säätelee sittenkin pikemmin enemmän tai vähemmän itselleen sokea pieteetti kuin analyttisyys? Gadamer korostaa, että historian tutkijan tulisi ottaa huomioon oma historiallisuutensa.⁹² Juuri siksi Gadamer ei voinut verrata psykoanalyttikon suhdetta potilaaseen yhteiskuntatieteilijän suhteeseen yhteiskuntaan. Psykoanalyysin tulkintaa johtaa etukäteistieto, jolla luullaan voitavan purkaa fiksaatiot ja ennakkoluulot. Yhteisön elämä ja keskinäinen ymmärrys katoavat, jos toinen alkaa leikkiä psykoanalyttikkoa.⁹³ Gadamerin positiivinen käsitys luovasta ennakkoluulosta, joka mahdollistaa ”keskinäisen ymmärryksen”, on kuitenkin ongel-

mallinen. Traditio voi ohjata luovasti tulkintaa ja ennakkokäsityksiä, mutta tämä seikka ei vapauta psykoanalyttisesta työskentelystä. Historia ei muodosta riittävää traditioiden jatkumoa. Historia ja traditio ovat myös alistavien voimien, ristiriitojen ja sorron aluetta.⁹⁴ Jo muinainen kirjoittaja on tehnyt valintoja tarjolla olevista traditioista. Näitä valintojaan hän ei ole tehnyt tyhjänä tauluna, vaan ristiriitojen ja orjuuttavien mielikuvien ja tunteidensa vallassa. Jo lyhyt silmäys myöhäisantiikin ja varhaiskeskiajan moni-ilmeisiin käsityksiin omistamisesta ja askeettisuudesta paljastaa, ettei kirkollinen traditio ole säilynyt katkeamattomana.

Gadamerin kritiikki psykoanalyttistä kirjallisuuden tutkimusta kohtaan ei osu kohteeseensa. Kritiikki on oikeutettu vain siitä näkökulmasta, ettei moderni tutkija saa erheettömästi asettaa muinaista kirjoittajaa potilaan rooliin ja laiminlyödä tekstin antamaa vastausta aikansa kysymyksiin. Tämä erehdys tapahtuisi sellaisessa psykohistoriallisessa tutkimuksessa, jota toteutetaan ”diagnoosin testauksena”.⁹⁵ Sitä vastoin Habermasin suositamassa Freudista innoituksensa saaneessa syvähermeneuttisessa lähtökohdassa muistetaan, että tekstin maailmassa ”esitetään” pseudokommunikatiivisesti elämyksiä.⁹⁶ Nämä elämykset eivät ole identtiset kirjoittajan ”oikeiden” elämysten kanssa. Kirjoittaja saattaa liittyä kertomustapaan, jossa vauhdikkaat ja äärimmäishenkiset ilmaukset viehättävät otaksuttua kuulijaa puhetilanteessa, vaikka arkinen elämä on huomattavasti maltillisempaa. Mahdollinen tosien ja esitettyjen elämysten erilaisuus aiheuttaa hermeneuttisen ongelman.⁹⁷ Tiedon subjektiksi on ymmärrettävä historiallinen yhteisö kokonaisuudessaan. Tämäkään tieto ei ole vapaa historiallisista ja ideologisista seikoista. Historiatieteen ei pidä uskotella objektivistista itseymmärrystä, mutta ei myöskään torjua analyttisiä menetelmiä.⁹⁸

2.4. Hirsch – loukkaako psykoanalyysi kirjailijan yksityisomaisuutta?

Hirsch painottaa sitä merkitystä, jota kirjailija itse olisi tahtonut korostaa (ns. merkitystypologia).⁹⁹ Tutkijan tehtävänä olisi paljastaa, mitkä ovat olleet kirjailijan kirjoittamishetken konventiot. Kirjallisuustutkimus muodostuu merkityksen valvonnaksi, yksityisomaisuuden puolustamiseksi. Teos voisi merkitä eri asioita eri ihmisille eri aikoina, mutta kyse olisi vain teoksen merkittävytydestä (*significance*), ei merkityksestä (*meaning*).¹⁰⁰

Hirsch sai vaikutteita Husserlin fenomenologiasta. Husserl etsi suureen ideologiseen kriisiin lohtua ilmiöistä, joiden tiedon hän katsoi ehdottoman varmaksi. Hän koki kaiken tiedon syntyvän kokemuksen kautta. Tietoisuus oli olemassa vain kokemuksena. Husserl halusi muodostaa eideettisen abstraktion. Tarve ideologisen kriisin voittamiseen siirtyi Hirschille, joka koki, että Heidegger ja Gadamer olivat avanneet ovet relativismille. Tietoisuuden kokemuksellisuuden määrittäminen jäi Hirschillä hämäräksi. Hirsch sekoittaa ideologisen relativismin, jota hän tahotoi välttää, tutkimukselliseen reduktionismiin, jossa vanhoille teksteille esitetään uusia kysymyksiä.¹⁰¹ Hirschin mukaan relativismin ideologiaa tulisi välttää. Relativismin torjunta johti myös tutkimuksellisen reduktionismin hylkäämiseen.

Hirsch vaatii absoluuttista objektiivisuutta, vaikka tuon vaatimuksen toteutuminen on illusio.¹⁰² Tietoisuutta määrittävän kielen kokemuksellinen, sosiaalinen ja historiallinen luonne jää analysoimatta. Kirjoittajan taju todellisuudesta ei ole aina sellainen, että sen varassa voisi edes

säilyttää teoksen merkittävyyden modernille ihmiselle. Hirsch ei vapauta esiyymmärryksen, kielien ja kokemuksen ongelmallisesta suhteesta, vaan problematisointi kätkeytyy modernin lukijan kokeman vierauden analyysiin: moderni lukija joutuu analysoimaan omaa esiyymmärrystään, kieltään ja kokemustaan.

Husserlin oppilas Heidegger tarkasteli, mikä on peruuttamattomasti annettu inhimillisessä olemassaolossa (*Dasein*), millaiselta tuntuu olla elossa.¹⁰³ Heideggerin lähtökohta oli käsitys, jonka mukaan maailma ei ole mitään sellaista, minkä ulkopuolelle ihminen voisi päästä. Inhimillinen tieto on aina peräisin esiyymmärryksestä.¹⁰⁴ Ihmisellä on koko joukko lausumattomia oletuksia, joita hän ei edes itse tietoisesti tavoita. Tuolla oivalluksella on merkittävä vaikutus tekstin analyysin toteuttamiselle: yhtä hyvin tutkijalla kuin Raamatun kirjoittajilla on esiyymmärrys. Kumpaakaan esiyymmärrystä ei tule unohtaa. Hirschin ihanne oli suojella muinaisen kirjoittajan tavoitteita vääriltä tulkinnoilta, mutta juuri tässä suojelutehtävässään Hirschiltä jää ymmärtämättä esiyymmärryksen – motivaation rakentumisen - monimutkainen luonne.

2.5. Paljastaako teksti kirjoittajansa psykohistorian?

Freudin *Arkielämän psykopatologia* (1901) lähti oletuksesta, että tekstin eheyden ja kielellisten virheiden perusteella voidaan arvioida kirjoittajan tai puhujan tasapainoa oman itsensä kanssa. Habermasin (1971; 2005) syvähermeneutiikan mukaan patologisen kielen ja häiriintyneiden ilmausten analyysiin tarvitaan Sigmund Freudin psykoanalyysin apua. Psykohistoria tuntee mielen rakentumisen aina lapsen syntymästä alkaen aikuisen ihmisen subjektiivisiin tulkintoihin asti. Käytännön tutkimustyössä alitajuisuuden ja oppimisen tavoittaminen ei ole ongelmatonta, koska käytetyt lähteet periytyvät kaukaisesta menneisyydestä. Valitun teoriataustan ohjaamana saattaa tutkija eksyä poimimaan aiheeseen liittyviä toimia ja lausahduksia lähtökohdaisesti vain oman hypoteesinsa vahvistamiseksi.

Psykohistoriallisten tutkimusten tavanomaisena lähtökohtana on oletus, että pienen lapsen avuttomuuden kokemus eletään aikuisiän kiireissä uudestaan läpi.¹⁰⁵ Kun aikuisen kirjoittama teksti ei juuri koskaan paljasta mitään avoimesti kirjoittajan lapsuudesta, tutkija arvailee erilaisista kielellisistä ilmauksista lapsuuden kokemusten jäänteitä. Lapsuuden psykodynamiikkaan liittyvät kokemukset näkyisivät myös aikuisen ihmisen kirjallisesta tuotoksesta. Ongelma on luonnollisesti mahdottomasti suurempi, jos kertomuksen sankariin sovitetaan psykobiografista intressiä. Psykoanalyttisen tutkimuksen monet keskeiset perusoletukset ovat ongelmallisia. (1) Psykohistorian käyttämä psykoanalyttinen kuva perheestä ja lapsen kehityksestä on jo itsessään kulttuurinen ilmiö. (2) Kirjallisesta tuotoksesta ei ole välitöntä pääsyä kirjoittajan itsensä, kertomuksen sankarin tai hänen yleisönsä psykopatologiaan. Teoksen kokemasta redaktiosta voidaan kuitenkin päätellä yhteisön eetoksen muutosta, jonka selittämiseen psykoanalyysi voi tarttua.

2.5.1. Onko kirjoittajan lapsuus keskeinen tutkimuskohde?

1900–2000-luvuilla syntyneet, psyykkistä rakentumista selvittävät mallit täytyy soveltaa antiikin tutkimukseen tarkkaavaisesti, koska antiikissa valtaväestön keskuudessa lapsi siirtyi aikuisen maailmaan jo huomattavan varhain hankkiakseen elantonsa. ”Ydinperhe” ei ollut muinaisessa kulttuurissa sama kuin 1900-luvun pohjoismaisissa kirkollisissa perhemääritelmässä tai toisen maailman sodan jälkeisessä amerikkalaisessa yhteiskunnassa. Psykoanalyysiin tukeutuvat tutkimukset ovat pohtineet hyvin usein psyykkistä kehittymistä sellaisten perhedynaamisten mallien kanssa, jotka vastaavat parhaiten modernin ydinperheen ihannetta.

Giddens (1997) on kirjoittanut kulttuurirelativismiin puolesta. Yhdessä kulttuurissa noudatettuja normeja ei voi pätevästi arvioida toisen kulttuurin arvojen perusteelta. Giddensin mukaan ei ole kaikkien ihmislajien ominaista ihmisluontoakaan. Oletamus ihmisluonnon yhteisen ominaisuuden puuttumisesta tuottaa ongelman eri kulttuurien ja aikakausien väliselle vertailulle. Giddensin näkemystä ei pidä tulkita kuitenkaan liian pelkistetyksi. Yksilöt voivat nuoruudessaan ja aikuisuudessaan korjata lapsuutensa elinolojen mahdollisia haittoja. Lapsuudessa syntynyt luottamuksen tunne on merkittävä suoja myöhemmän elämän tarjoamia uhkakuvia vastaan. Giddens ei kiistänyt lapsuuden merkittävyyttä, vaan täydensi käsitystä koko elämänkaaren merkittävyydellä.¹⁰⁶

Sosiologit ovat irtaantuneet toisen maailmansodan jälkeen amerikkalaisen keskiluokan arvomaailmasta ja ydinperheen määrittelystä. Perhe koostuu monenlaisista tekijöistä: yksilöstä, sukupuolesta, iästä, vuorovaikutuksesta ja yhteiskunnassa koettavasta vuorovaikutuksesta. Lapsuus ja perhe eivät ole menettäneet kiinnostavuutta tutkimuskohteena, mutta perhe koetaan pikemmin virtaavaksi yhteiskunnaksi pienoiskoossa. Psykohistorian harjoittaminen ei toki edellytä, että 1800-luvun wieniläinen tai jonkun muun aikakauden tai ideologian perheihanne asetetaisiin normatiiviseksi antiikin tutkimuksessa. Lapsuuden kokemukset perheessä eivät ole menettäneet merkittävyyttä uusissa sosiologissa tutkimuksissa, vaikka vanhoista ydinperheen määrittelyistä on sanouduttu irti.¹⁰⁷ Tiettyjen aivorakenteiden optimaalinen kehitys riippuu sopivasta stimulaatiosta, jota ilman rakenteisiin jää puutteita.¹⁰⁸

Kun tutkija alkaa määrittellä ”lapsen kehitystä” (myös antiikin tutkimuksessa), hän samalla muokkaa lasten kasvatuksen arvostuksia ja muuta inhimillistä toimintaa. Ilmiöitä tuotetaan tutkimuksen kohteiksi. Tieteellinen tutkimus ei ole kulttuurirelativistista, vaan arvoja tuottavaa.¹⁰⁹ Psykohistoria tuottaa organisoivia käsitteitä, joista ihmiset oppivat olemaan tietoisia ja joihin he suhteuttavat toimintojaan. Psykohistorialliseen tutkimukseen liittyvä ”lapsen kehityksen” määrittäminen ei ole arvovapaata, koska määrittely luo jo itsessään arvojen tiedostamista.

Aikakausien erilaisuus ei tarkoita, että lapset olisivat fyysisesti ja psyykkisesti olleet antiikin aikaan poikkeuksellisen kestäviä, tai että fyysinen kuritus ja vakavat lähisuhteissa tapahtuneet menetykset eivät olisi heitä vaurioittaneet. Ruokavalion puutteiden tähden lapset kehittyivät fyysisesti hitaammin kuin 1900–2000-lukujen lapset. Lasten kokemat ahdistukset, vanhempien menetykset, ankara fyysinen kuri ja varhainen raskas työnteko ovat värittäneet lapsuutta antiikissa erityisesti, jos vanhemmat eivät kuuluneet eliittiin. DeMause (1982) väittää sykähdyttävästi taideanalyysinsä perusteella, että lapsuus ”keksittiin” vasta 1300–1700-lukujen saatossa.

Pitkälle keskiajalle saakka kuvataiteet esittivät lapsen lihaksistoltaan, kasvonpiirteiltään, ruumiinrakenteeltaan ja vaateukseltaan aikuisen olemusta vastaavaksi. Lasten pahoinpitely ei rajoittunut vain Kreikan ja Rooman ei-kristillisiin perheisiin, vaan DeMause (2003) viittaa siihen, miten varhaisissa Jeesta ja Mariaa kuvaavissa maalauksissa äiti ei koskaan edes hymyillyt tai katsonut poikaansa. Lisäksi hän muistuttaa tyttöjen päivittäisistä pahoinpitelyistä ja muista julmuuksista. Jopa suurin osa lapsista olisi kautta aikojen joutunut seksuaalisen hyväksikäytön uhreiksi. DeMause (2003; 2008) muistuttaa, että lasten seksuaalinen hyväksikäyttö on yhä edelleen laajalle levinnyt ilmiö.¹¹⁰ Juha Siltala kirjoittaa osuvasti:

Psykoanalyysin oletama ideaalityyppinen kehityskulku täydellisestä ykseydestä asteittaisten turhautumien kautta erillisyyteen, toisen havaitsemiseen toisena ja vanhemman ominaisuuksien sisäistämiseen vanhempien asemasta on toteutunut vain poikkeuksellisen onnellisissa oloissa.¹¹¹

Liki kaikki merkittävät psykologian ja sosiologian teoriat korostavat, että aikuiselle on olennaista, kuinka hänen psykeensä on rakentunut varhaislapsuudesta nuoruuteen. Rosenfeld (1971) toteaa, etteivät ihmismieleen luodut syvät muistot ole enää helposti avattavissa lapsuudessa syntyneiden projektiivisten identifikaatioiden primitiivisten voimien tähden. Ongelmana on vain tutkijoille, ettei aikuisen kirjoittamasta teoksesta voi juuri lainkaan luotettavasti osoittaa tiettyjä piirteitä ehdottomasti lapsuudesta perityviksi jäljiksi, ellei tutkija ole voinut toimia tutkittavan kirjailijan lastenhoitajanakin. Schulz (2005b) pitää lapsuutta aina mahdollisena avaimena, jota tutkijan ei pitäisi koskaan hukata kokonaan, vaikka lapsuus ei ole koskaan ainoa tekijä aikuisen ihmisen psykobiografialle.¹¹²

2.5.2. Sosiaalihistorian rekonstruktion vaikeus

Periaatteessa Q-evangelista olisi voinut luoda tekstinsä saamiensa kognitiivisten mallien avulla ja käsitellä omaa ja kuulijoidensa ahdistusta. Tämä oletamus on sukulainen Jacob Bernaysin medisiiniseen Aristoteles-tutkimukseen ja sen jälkivaikutukseen. Tällöin uskonnollinen teksti provosoi esille kuulijoiden pelot, säälön ja vihan tunteet sekä luo terapeutin vapautuksen. Teksti ja uskonnolliset riitit vaikuttaisivat lääketieteellisellä tavalla puhdistuen vastaanottajien emootiot. Teksti ja uskonto voisivat luoda myös moraalista puhdistumista.¹¹³ Teksti voi vaikuttaa myös lukijoiden tai kuulijoiden ajatusmalleihin. Freudilaisessa perinteessä tekstit ja uskonnot on nähty vähemmän välineellisesti: tekstit ja uskonnot ovat jopa ilmauksia kirjoittajansa ja kultin harjoittajien psyykkisestä kehitystasosta, psykopatologiasta. Kaikkien tekstien, mutta erityisesti hypoteettisen Q-evangeliumin sosiaalihistorian rekonstruktio on vaikea projekti. Jos sosiaalihistoriasta ei ole selvyttä, voi edellä kuvattujen psyykkisten tekijöiden arvioinnit jäädä hyvin heuristiseksi projektiksi. Teksti ei voi itsessään määrätä vielä merkitystä, vaan lukijoiden tai kuulijoiden odotukset ohjaavat myös tulkintaa.¹¹⁴

Q-evangeliumin sosiaalihistorian mallintamisessa on käytetty monia premissimäisiä menetelmiä. Maaseudun ja kaupungin vastakohtaisuutta on käytetty eräänä lähtökohtana Q-tekstin tulkintoihin, jolloin köyhyyttä kunnioittavat lauseet olisivat profeettaisia puolustuspuheita sortetun väestönosan hyväksi.¹¹⁵ John Kloppenborg (2006) on analysoinut ansiokkaasti Markuksen evangeliumin viinitarhavertauksen liittymistä muinaiseen agraariyhteiskunnan konfliktiin. En kiistä

sinänsä Kloppenborgin tekstianalyysin löytöjä, vaikka selvitan tässä luvussa kriittisesti todisteista maaseudun ja kaupungin väestön välisestä luokkataistelusta. Kysyn pikemmin asianomaisten ihmisten antamaa motivaatiota konfliktille. Millainen psykologinen prosessi näyttää tyy taustalla kuvatussa uskonnollisessa motivaatiossa, kun silloisessa yhteiskunnassa koettiin epäoikeudenmukaisuutta?

Kyseenaistaako Q-evankeliumin aineiston monipuolisuus sen olettamuksen, että kirjallisesti ilmaistut köyhyyden ihanteet olisivat olleet sosiaalinen realiteetti, oikeasti köyhien ihmisten käytäntö? Esimerkiksi Q-evankeliumissa tunnettu sadanpäällikkö ei ollut absoluuttisen köyhä (Q 7:1). ”Rauhan lapsilla” olivat kodit ja edellytykset tukea kuljeskelevia saarnaajia (Q 10:6). Q-evankeliumin mukaan kymmenykset tulisi antaa (Q 11:42). Viittaus koteihin ei kuitenkaan todista, että rauhan lapset eivät olisi olleet populaation köyhää valtaväestöä tai että rauhan lapsista muodostuisi Q-kansa, joka olisi ollut vastuussa Q-evankeliumin kirjallisesta muotoilusta.¹¹⁶

Epäluuloa on myös herättänyt, miten kirjoitetut tekstit ylipäättänsä voisivat ilmentää kirjoittajansa elämäntapaa. Miten tekstistä siirrytään kirjoittajan harjoittamaan elämäntapaan, vaikka itse Q-evankeliumi olisi jo lähtökohtaisesti ”laadittu nuotistoksi esitystilannetta varten” (Kloppenborg 2008:ix)?¹¹⁷ 1900-luvun alkupuolella venäläiset formalistit olisivat pitäneet mainittua tehtävää varsin mahdottomana, koska he erottivat kirjallisuudessa ilmenevän ”vieraannuttamiseksi” tähden kirjallisuuden ja normaalin kielenkäytön toisistaan sekä vastustivat positivistis-biografista kirjallisuudentutkimusta.¹¹⁸ Ingarden tähdentää teoksen ja lukijan vuorovaikutusta.¹¹⁹ Jauss korostaa teoksen vastaanoton ja lukijakunnan historiaa teoslähtöisten piirteiden sijasta.¹²⁰ Iser sijoitti tekstin merkityksen tekstinvälisten signaalien ja lukijan ymmärtämisaktin vuorovaikutukseksi.¹²¹ Foucaultin mukaan kirjailijafunktio luonnehtii yhteiskunnassa olevien diskurssien olemassaoloa, levitystä ja toimintaa. Kirjoittajasta tehtävä psykobiografia osoittautuu selvästikin mahdottomaksi tehtäväksi, jos täytyy unohtaa romanttinen tekijäkäsitys. Kieli ei ole enää vain tekijän ansiota tai omaisuutta. Teoksessa puhuu myös kokonainen kieliyhteisö.¹²² Tämä havainto siirtää Q-evankeliumin ja psykohistorian leikkauspistettä anonymististä Q-evankelista Q-yhteisön suuntaan.

Kloppenborgin väite Q-evankeliumista esitysnootistona ei voi pitää ongelmattomana. Julistajien toiminta voi olla hyvin performatiivista yleisönsä silmien edessä, mutta siitä huolimatta aitoa julistusta ja julistustapahtumista kertovan kirjoituksen tilannetta ei pidä samaistaa. Ong (1972) huomauttaa, että puhujalle yleisö on silmien edessä, mutta kirjoittajalle yleisö on yksinkertaisesti kauempana sekä ajallisesti että tilan puolesta. Jos kirjoittaja saa menestystä kirjoituksellaan, hän on onnistunut mielikuviansa perusteella kuvailla yleisönsä. Menestyksessä ei ole kyse kirjoittajan erinomaisesta tietämyksestä yleisönsä päivittäisestä elämästä, vaan saamastaan tietämyksestä varhaisimmilta kirjoittajilta, jotka ovat myös mielikuvien perusteella kuvanneet yleisönsä ja tuottaneet kirjallisen kertomuksen.¹²³ Tämä merkitsee kahta asiaa metodologisesti psykohistorialliselle analyysille: sekä uskonnollisen tekstin kirjoittajan ja tekstiin pieteetillä suhtautuvan uskonnollisen yhteisön psykopatologian erillisyyttä että kirjallisen muodon ja kirjoittajan tosiasiallista psyko- ja sosiohistorian erillisyyttä. Tämä havainto siirtää puolestaan Q-evankeliumin ja psykohistorian leikkauspistettä vastakkaiseen suuntaan kuin juuri edellä tehty

toinen havainto: nyt Q-yhteisöstä Q-evangelistan suuntaan. Kirjoittaja luo fiktiivisen sisäisen viitekehysten, jonka puitteissa hän rakentaa taktisen vastauksensa päämääriensä ajamiseksi.

Kirjoittaja voi olla eetoksessaan radikaalimpi (joko aidosti tai taktisen retorisesti) kuin teoksen vastaanottanut yleisö. Sosiologit ovat käyttäneet posttraditionaalista yhteisöllisyyttä tutkittaessa ilmaisua ”seurallisuus” (*Geselligkeit*). Keskustelu on ”harrastuksen” sosiaalisesti ohjaava päämäärä sinänsä, kun taas äärimmäishenkiset puheet ovat sisällöllisesti sekundaarisia yksilön ja yhteisön tosiasialliselle vuorovaikutukselle. Posttraditionaaliset äärimmäishenkiset yhteisöt eivät ole yksilölle siinä määrin kohtalokkaita kuin yksilöiden psykopatologiasta saattaisi päätellä sisällön perusteella. Näihin yhteisöihin voi tulla ja niistä voi lähteä mielensä mukaan.¹²⁴ Staub (1997) muistuttaa, että itse ryhmissäkin toiset yksilöt ovat konstruktivisia patriootteja, mutta toiset ”sokeasti” patriootteja. Edelliset ilmaisevat rakkautta ryhmää kohtaan, mutta ovat myös valmiit kritisomaan ryhmän käytäntöjä. Sokeat patriootit rakastavat ryhmää, mutta ovat haluttomia arvosteluun. Lopunajallisten sadonkorjaajien julistuksen hyväksyminen ei ollut sekään syntymään tai totalitaariseen universaaliin valtaan perustuva luovuttamaton toimi. Jakeet Q 11:24–26 saastaisesta hengestä, joka lähtee pois kodista mutta saapuu takaisin siivottuun kotiin, osoittanevat, että uuteen yhteisöllisyyteen liittyi ”tulemista” ja ”pois lähtemistä”. Distinktion mahdollisuus tosiasiallisen yhteisöllisen kokoavan voiman ja äärimmäishenkisten puheiden välillä on otettava huomioon, kun tehdään päätelmiä kirjoittajan ja yleisön sosiaalipsykologisesta dynamiikasta ja taktiikasta.

Kirjoittaja itsekin voi olla tosiasiallisesti maltillisempi tai vilpillisempi kuin performatiivinen julistustilanne ja kirjoituksen sankari rakentavat mielikuviksi. Sell on huomauttanut, että jopa marxilaiset kirjallisuussosiologit hyväksyvät kirjallisten lajien autonomisuuden. Teksti nauttii anakronistisesta jälkielämästään (*an anachronistic afterlife*). Uudet kirjalliset teokset voivat jatkaa vanhojen kirjallisten lajien perinnettä, vaikka sosiokulttuurista kehitystä on tapahtunut niistä ajoista, jolloin kirjallinen laji palveli alkuperäistä erityistä tehtäväänsä.¹²⁵ Ongelmaa ei vähennä tutkimuksessa käytettävän tekstiaineiston hypoteettinen rakentuminen ja fragmentaarinen niukkuus.

Kirjallisen kreikankielisen Q-evangeliumin syntymisen on väitetty sopivan huonosti syvään köyhyyteen ja kuljeskelemaan elämään.¹²⁶ Jos Q-evangelista ei ajatellut tekevänsä työtä pöytälaatikkoon, vaan esitettäväksi kuulijoiden edessä, hänen kirjoittamansa eetoksen ja harjoittamansa sosiaalisen käytännön välillä ei ole ollut merkittävää jännitettä. Kertomuksilla on tapana kaunistua tai kärjistyä. Evangelista on julistanut sanoillaan ja teoillaan. Kaunokirjallisen teoksen kirjoittajan psykopatologian ja elämäntapojen arviointi olisi tässä kohtaa huomattavasti vaikeampaa teoksen sisällön perusteella kuin tehdä päätelmiä ryhmän sosiaalipsykologisesta dynamiikasta uskonnollisen tekstin avulla, koska uskonnollinen teksti asettaa avoimesti ihanteita ja vaatii tietynlaista uskonnollista sitoutumista. Kirjallisessa maailmassa ilmaistut ihanteet eivät kuvaa kuitenkaan koskaan riittävän monipuolisesti tosiasiallista elettyä elämää.

Omaisouden aatteellinen halveksunta ja köyhä elämäntapa eivät tarkoita, ettei näillä henkilöillä olisi ollut taloudellisia mahdollisuuksia papyruksen hankintaan. Kultujen viisauksien ja nähtyjen salaisuuksien kirjallinen tallentaminen on ollut tehtävä, jota varten uhrattiin taloudellisesti. Tämä tekstin synnyttämisprosessi ilmentää ainakin muutamien henkilöiden huomattavaa

tunnetta osallisuudesta johonkin merkittävään tapahtumien kulkuun. Tavallisella kansalla oli mahdollisuus saada kirjureiden tukea kirjeiden valmistukseen. Vaurauden ja kirjoittamisen erotamatonta suhdetta ei ole osoitettu. Papyrus on voitu kustantaa yhdessä, tiimiprojektina. Jokaisella kuljeskelevalla sadonkorjaajalla ei ollut mukanaan koko kirjallista Q-evankeliumiakaan. Jopa maineikkailla kyynikkokerjäläisillä oli oppilaita, jotka olivat löytäneet varaa muistitauluihinsa (DL 6:3, 5). Diogenekseltä syntyi jopa lukuisia teoksia (DL 6:80). Papyruksen kalleuttakaan ei voi pitää luotettavana ennako-olettamuksena.¹²⁷

2.6. Sosiaalishistoria ei yksin riitä

Sosiaalishistoriallisen tutkimuksen harjoittaja voi olla kiinnostunut Raamatun ajan historiasta, esimerkiksi varhaiskristillisten ”uskomusten sosiaalisesta funktiosta ja niiden liittymisestä laajempiin kulttuurisiin järjestelmiin”.¹²⁸ Uuden testamentin sosiaalishistoriallinen tutkimus etsii niitä yhteiskunnallisia ja taloudellisia tekijöitä, jotka vaikuttivat Jeesus-liikkeen syntyyn ajanlaskun alun Palestiinassa.¹²⁹

Uuden testamentin tutkimuksessa on pitkä perinne etsiä tekstien muotoutumiselle ulkopuolisia uskonnollisia ja filosofisia vaikutteita sekä liittää evankeliumit osaksi yleistä antiikin sosiaalishistoriaa. Deissmann, Lohmeyer, Cadoux ja ns. Chicagon koulu vahvistivat tutkijoiden mielenkiintoa varhaisen kristinuskon sosiaaliseen todellisuuteen. Evankeliumien muotohistoriallinen tutkimus, redaktiokritiikki ja kasvava tietämys kreikkalais-roomalaisen kulttuurin läsnäolosta Palestiinassa ovat rohkaisseet tarkastelemaan Q-evankeliumia osana sosiaalishistoriallista ja kulttuurista ympäristöä. Sosiaalishistoriallisen kontekstin tiedostaminen on koettu välttämättömäksi, jotta voidaan ymmärtää dokumentteja riittävästi.¹³⁰ Yhä useammat tutkijat ovat kokeneet, että kyynikkojen opetus ja elämäntapa olisivat relevantit lähtökohdat Q-liikkeen ymmärtämiselle.¹³¹

Sosiaalishistorian tutkijoiden mielenkiinto on kääntynyt yhä enemmän luokista ja yhteiskunnan rakenteista havaitsemisen filterimäiseen syntyprosessiin ja pieniin yksikköihin.¹³² Esimerkiksi Beisel (2003; 2007) on yhdistänyt toisen maailmansodan alkuperän enemmän tiettyjen yksilöiden psykobiografiaan kuin isojen joukkojen poliittisiin, taloudellisiin tai ideologisiin tekijöihin. Loowenberg (1995) ja Beisel (1999; 2003; 2007; 2008) kiinnittävät huomiota ihmisten itseään tuhoaviin tekoihin toisen maailmansodan aikana: kymmenet tuhannet tavalliset saksalaiset ja heidän natsijohtajansa (110 kenraalia) antautui itsemurhaan. Vuonna 1938 monet tshekit näkivät itsensä osallisiksi omaan itsetuhoonsa. Beisel (1999) liittyy Loowenbergin käsitykseen ja määrittää yksilöiden kokemat traumat nimenomaisesti yhdistäväksi sillaksi kansakuntien ja joukkojen käyttäytymiselle.

Henkilöhistoriallisten seikkojen vuoksi tulkinnot viesteistä voivat olla erilaisia kuin viestin lähettäjän tahtomat.¹³³ Pelkät ideologisia suhteita ja rakenteita tarkkailevat tutkimukset eivät ole tyydyttäviä. Maurice Yolles (2007), liiketalouden professori Liverpoolissa John Mooren yliopistosta, painottaa psykohistorian merkittävyyttä jopa liikkeenjohdon tarpeita varten. Hänen mukaansa psykohistorian teoria tarjoaa uusia mahdollisuuksia selittää sosiaalista ja kulttuurista muutosta. Psykohistoriallinen perusta antaa välineitä päätöksenteolle, koska se on liitettävissä

sekä jungilaiseen psykologiseen profilointiin että Myers-Briggsin persoonallisuustesteihin. Sosiaalishistorian teoreettinen perusta on vanhentunut liiketaloustieteen näkökulmasta. Yolles näkee kehityssuunnaksi laajentumisen sosiokulttuurista psykososiaaliseen dynamiikkaan.¹³⁴ Psykodynamiikassa ei ole kyse yksityisen mielenkiinnon epärehdistä projisoinnista julkiseksi, vaan sen ymmärtämisestä, että yksityiset intressit saattavat syntyä jo ennen niiden rationalisointia julkiseksi hyväksi.¹³⁵

Köyhyyshanteen ja kieltäymysten esiintyminen Q-ryhmän parissa vaatii selitystä. Välttämättömyyttä ei ole kääntäjä kyynikoiden tai essealaisten vaikutuksen pohtimiseen. Tutkija voi nostaa esiin myös uudenlaiset teoriataustat ja kääntäjä ”sisäänpäin”, henkilön ja ryhmän psykodynaamisiin ja psykohistoriallisiin mahdollisuuksiin ajanlaskun alussa.¹³⁶ Köyhyyttä voi tarkastella tällöin sen tietämyksen yhteydessä, että sama yhteisö ilmaisi myös ääriuskunnollisesti valintansa ja visionsa. ’Sisäiset tekijät’ voivat tuki syntyä ulkoisten, yhteiskunnallisten olojen seurauksena, mutta myös taktisena keinona hallita joukkoja. Kiinnostavaa on tämän suhteen selvittäminen. Voisiko psykologian avulla löytyä ”sisältöpäin” sitä tekijää, joka yhdistäisi järkyttävät yhteiskunnalliset olot ja Q-yhteisön muotoutumisen sosiaalipsykologiset tekijät Q-evankeliumista tavattavan kieltämyksen etiikan kanssa?

Psykohistoria auttaa avoimeen jatkotutkimukseen niistä havainnoista, joita kunnioitettava sosiaalishistorian tutkimus väistämättä herättää. Kirkolla on hyvin vanhat perinteet, joiden mukaisesti Uusi testamentti ja oma ilmoitus koetaan ainutlaatuisiksi (*sui generis*). Sosiaalishistoriallinen menetelmä on rajallinen ja sillä on ideologisesti epäilyttäviä sidonnaisuuksia. Siksi jotkut tutkijat ovat moittineet, ettei sosiaalishistoriallinen projektio voisi edes viitata muuhun kuin tämän projektion itsensä olemassaoloon.¹³⁷

Onko sosiaalishistoriallinen ”ymmärtäminen” hermeneuttisesti oikeutettu kysymys, jos tämä tarkoittaa uskonnon tutkimista vain ”inhimillisenä projektiona”? Vaativatko evankeliumin lyhyet julistavat katkelmat ja aineiston niukkuus, että teologin tulisi tyytyä pikemmin sosiaalisiin ”kuvailuihin” (*descriptions*) kuin edetä sosiologisiin ”selityksiin” (*explanations*) asti? Sosiaalishistoriallinen raamattutkimus ei enää vain katsele, miten antiikin maailma toimi, vaan myös selittää, miksi se toimi tietyllä tavalla.¹³⁸ Monet sosiologit käyttävät rohkeasti sosiaalishistoriallista selittämistä aina uskon demystifisoivaan ideologiakritiikkiin saakka. Nämä tutkijat painottavat, että sosiaalinen maailma määrittää yhteisön kieltä ja sen ”uskunnollisia artikulaatioita”. Tutkijan tulisi varoa ”metodista doketismia”.¹³⁹

2.6.1. Symboli- ja myyttimallit

Esteettinen teoria nosti esiin 1800-luvun alussa symbolin, jolla ratkaistiin spontaanisuuden ja järjestyksen, liikkeen ja pysähtyneisyyden, hengen ja maailman konfliktit. Durkheimin mukaan uskunnolliset representaatiot säilyvät, koska ihmiset kokevat uskonnossa itseään suuremman voiman, joka on viime kädessä peräisin yhteisöstä itsestään.¹⁴⁰ DeMause (1982; 2003) moittii Durkheimia ja tahtoo irrottaa psykohistorian Durkheimin holistisesta mallista. Psykohistoria on kiinnostunut myös yksilöistä.¹⁴¹ DeMause (2003) kirjoittaa, että ihmiset eivät ole pelkästään toisistaan kimpoilevia läpinäkymättömiä biljardipalloja, vaan yksilöillä on omia monimutkaisia,

yhteiskunnalliseen käyttäytymiseen vaikuttavia sisäisiä motivaatiotekijöitä ja tunteita. ”Sosiaalietiteille on alusta asti ollut tyypillistä, että ne intohimoisesti kieltävät tunteiden vaikutuksen yhteiskunnallisessa toiminnassa” (deMause).¹⁴²

Rancour-Laferriere (2004) sanoutuu irti Durkheimista. Hän näki Stalinin poliittisen käyttäytymisen symbolisaatioprosessien kautta yksityisten vaikuttimien ulkoistamisena: Stalin ulkoisti yksityiset, primitiiviset vaikuttimensa julkiselle kentälle.¹⁴³ Post (2004) moittii Durkheimin ja Weberin pyrkimyksiä eliminoida henkilökohtaiset motivaatio- ja tunnetekijät sosiaalisen käyttäytymisen tutkimuksista. Post liittyy Harold Lasswellin, ”poliittisen psykologian isän”, painotukseen, jonka mukaan johtajan persoonallisuudella on keskeinen vaikutus poliittisten toimien määrittämisessä. Ryhmät eivät tee päätöksiä, vaan yksilöt. Voiman tavoittelija käyttää poliittista kenttää kompensoimaan omia alhaisia itsetuntemuksia, merkityksettömyyttä, moraalista huonomuutta, heikkoutta, keskikertaisuutta ja älyllistä huonoutta.¹⁴⁴ Yksilöiden kokemat symbolisaatioprosessit eivät katoa yhteisöjen vallankäytöstä, vaikka yhteisön jäsenistä ei jäisi jälkipolville biografista aineistoa tutkimuskäyttöön.

Gerd Theissenin rakennefunkionalistinen selitys sovitaa symboli- ja myyttimalleja Uuden testamentin tutkimukseen.¹⁴⁵ Q-evankeliumin tutkimuksissa on keskusteltu siitä, miten Q-evankeliumin syntyyn vaikuttaneet ’informantit’ samaistuivat palvonnan ja ihailun kohteeseen sekä hänestä kerrottuun elämänmalliin. Tässä yhteydessä on aivan liian niukasti puhuttu siitä, että ”informantit” ovat itse myös luoneet tuon julistetun palvonnan kohteen. Symbolit- ja myytit eivät ole vain kohteita, joihin informantit pakenevat, vaan he käyttävät niitä aktiivisesti tavoitteittensa hyväksi.

Durkheim (1912) esitti teorian kehittyneiden yhteiskuntien orgaanisesta solidaarisuudesta ja uskonnosta kollektiivisen tietoisuuden symbolina.¹⁴⁶ Vanha puolimystinen oppi symbolista näyttäytyy myös Sigmund Freudin kuvauksissa kultista ja uskonnollisesta johtajasta. Näissä kuvauksissa symboli jää tarpeettomaksi kohtaloksi, jonka pieni ihminen uskossaan omaksuu. Karismaattisen johtajan malli tunnetaan jo Weberin teoksista. Karismaattisen suhteen analyysiä on kuitenkin sittemmin syvennetty ja uudistetty psykoanalyttisesti narsismi-teorian valossa (Post 2004; Coen 2007; Moncayo 2008).

2.6.2. Onko marxilaiselle sosiaalishistorialle vaihtoehtoa?

Marxilainen käsitys kirjallisuudesta ja yhteiskunnasta loi lähtökohtia myös teologian sosiaalishistoriallisille tutkimuksille.¹⁴⁷ Gerhard E. Lenski (1966) ja John H. Kautsky (1982) kehittivät mallin sosiaalisesta kerrostuneisuudesta, joka vallitsisi maaseutuväestön ja kaupunkilaisten välillä. Tätä mallia sovitetaan yhä edelleen selityksenä kristinuskon synnylle ja Q-evankeliumin eetokselle.¹⁴⁸ Tämän paradigman mukaisesti evankeliumien tutkijat olettavat, että maaseudun talonpojat protestoivat urbanisoitumista ja yhteiskunnan kaupallistumista vastaan. Premissillä on valitettava taipumus vaikuttaa siihen, miten teksteistä tehdään havaintoja.¹⁴⁹ Taloudellisia tekijöitä korostava konfliktimalli olettaa, että kaupunkien hallitseva vähemmistö sorti maaseutuväestön enemmistöä, ja pienviljelijät menettivät epäoikeudenmukaisuuksien tähden maansa.¹⁵⁰ On kiistanalaista, kuinka hyvin antiikin tekstit tarjoavat aineistoa tämän 1960-luvulta

alkaan syntyneen sosiologisen mallin tueksi.¹⁵¹ Samoin ei ole ongelmatonta tarkastella koko välimerellistä ympäristöä yhtenäisenä kulttuurisena ryhmänä. Puhtaasti marxilaisesta lähestymistavasta on tutkimuksissa siirrytty uudenlaisiin korostuksiin. On voitu viitata sortoon, mutta painottaa tätä naisten ja köyhien miesten kokemaksi halveksunnaksi, jota he saivat kokea eliittiin kuuluvalta pieneltä vähemmistöltä.¹⁵² Talbott tahtoo korjata edellä esitettyjä sosiologisia spekulatioita ja huomauttaa, että Jeesuksen ryhmään liittyneet galilealaiset pikemmin kärsivät vapaaehtoisesti taloudellisista menetyksistä ja ilmeisestä hädästä kuin tavoittelivat taloudellista hyötyä: ”Jeesuksen ryhmään liittyminen johti alempaan sosiaaliseen statukseen pikemmin kuin olisi vapauttanut talonpojat talouden kovista kärsimyksistä”.¹⁵³

Pienviljelijöiden ja kalastajien vakavat kokemukset epäoikeudenmukaisesta maailmasta sekä protestien syytyminen eivät poista kuohuntaan liittyvien irrationaalisten ja emotionaalisten tekijöiden kiinnostavuutta. Tähtäyspisteeni ei ole kiistää Kloppenborgin (2006) tekstianalyysia agrariiyhteiskunnan konfliktista, vaikka olen toki kriittinen sosiaalista kerrostuneisuutta korostavia selitysmalleja kohtaan, koska niissä Jeesus-liikkeen toiminta kuvataan kovin intellektuaaliseksi, harkituksi protestiliikkeeksi, ja niissä kuulostaa 1800–1900 –luvun poliittisten ideologioiden uskomukset. Haluan erityisen painokkaasti kysyä, tulisivatko juutalaissodan levottomat esivaiheet, joukkomurhat ja Q-ryhmän sisäisen dynamiikan (”taistelu vallasta”) arvioida olennaisiksi tekijöiksi, kun selitetään Q-evankeliumia psykohistoriallisesti ja tahdotaan ymmärtää Q-ryhmän johtajien toimintaa? Suosittua sosiologinen malli, jonka mukaan maaseudun talonpoikien protestoivat urbanisoitumista ja kaupunkilaistumista vastaan, ei ole edes välttämättä historiallinen fakta. Epäilen vakavasti niitä uskomuksia, joiden mukaan ensimmäisen vuosisadan juutalaisten yksilöiden ja ryhmien uskonnollinen kiihko oli protestia menetetyistä maaseuturo romantiikasta. Menetetyn romantiikan tuottama tuska voi toki sekin laukaista moraalisen paniikin tai poliittisen paranoian tunteet. Eri selitysmalleja ei pidä nähdä toistensa ehdottomina vaihtoehtoina, vaan toisiaan täydentävinä kuvauksina mahdollisuuksista.

Palestiinan historiasta voi etsiä sellaisia yhteiskunnallisia tekijöitä, joilla olisi psykohistoriallista merkittävyyttä Q-tutkimukselle. Ihmisen kasvu ympäristön ja yhteiskunnallisten olojen mahdollinen negatiivinen vuorovaikutusverkosto on merkittävä, myös yleisesti tunnustettu tekijä yksilön kehitykselle. Tämä vuorovaikutusverkosto rakentuu useista eri tekijöistä.¹⁵⁴

2.7. Psykoanalyttinen lähtökohta

Sigmund Freudista lähtien ovat kirjallisuus, draama, kuvataiteet ja uskonto olleet psykoanalyttikkojen mielenkiinnon kohteina. Venäläisessä lingvistiikassa on toki näitä aiheita tutkittu myös ilman psykoanalyttisia ennako-olettamuksia.¹⁵⁵ Tiedustelupalvelu CIA:n psykologisessa profiloinnissa käytetään yhä edelleen muun muassa Kleinin objektisuhdeteoriaa.¹⁵⁶ Traumatutkimuksissa Kleinin projektiivinen identifikaatio on merkittävä viitekehys.¹⁵⁷ Venäläisessä informaatiopsykologisen sodan analyysissä liitytään Freudin käsityksiin alitajunnasta.¹⁵⁸ Psykoanalyysin näkökulma on valittu tähän tutkimukseen viitekehysten suosion tähden, vaikka psykohistoria on kehittynyt ”multimetodologiseksi ja teoreettiseksi anarkiaksi”.¹⁵⁹ Tässä väitöskirjassa pyrkimyksenä on soveltaa systemaattisesti käyttäytymistieteellisiä teorioita dokumenttipoh-

jaiseen tutkimukseen.¹⁶⁰ Psykohistoriallisen tai psykoanalyttisen kirjallisuustieteen käsitteistön merkityksiä ja ongelmia ei voi riittävästi ymmärtää, jollei itse perusteorioita tunneta hyvin.

2.7.1. Sigmund Freud

Hoitaessaan hermoston orgaanisia sairauksia, aivofysiologiaa ja kokaiinin hermostovaikutuksia Freud havaitsi potilaidensa emotionaaliset yhteydet tiedostamattomiin psykologisiin voimiin.¹⁶¹ Ihmiset toimivat tavalla, joka oli omiaan tuottamaan heille vaikeuksia: ihmiset eivät tajunneet juuri mitään siitä, mitä heidän omassa mielessään liikkui. Havaintoa pohtiessaan hän tutustui Hippolyte Bernheimin ja Jean Martin Charcotin hysteriahoitoon sekä Josef Breuerin hypnoosiin (Anna O:n eli Bertha Pappenheimin tapaus).¹⁶² Tällöin Freud havaitsi, että hysterian alkuperä olikin potilaiden menneisyydessä. Potilas voi löytää unohdetun tapahtuman, jos keskustelee terapeutin kanssa. Franz Brentano (1838–1917), fenomenologian perustajan Edmund Husserlin (1859–1935) oppi-isä, oli opettanut talvella 1874 Freudia ymmärtämään tietoisuuden intentionaalisuutta.¹⁶³ Vuonna 1894 Sigmund Freudin isä kuoli. Tällä menetyksellä oli lopulta merkittävä vaikutus tutkijan työskentelyyn. Saksalaisen *Geisteswissenschaft*-tradition mukaisesti hän ryhtyi vertailemaan havaintojaan, kuvaili kokemuksiaan ja yritti ymmärtää ihmisen tajuntaa.¹⁶⁴

Freud on ajankohtainen, kun arvioidaan psykoanalyttisen kirjallisuustutkimuksen ja psykohistoriallisen viitekehyksen perusteita. Hän

- selvitti psykoseksuaalista kehitystä, ahdistusta ja defensesejä sekä loi käsitteistön tähän kuvailuun,
- kuvasi uskontoa osana kulttuuria ja sosiaalista kansakäymistä,
- arvioi rakkauden käskyn ja torjutun vihan suhdetta, ja
- kuvasi tuomari Schreberin kokemaa psykoosia.

2.7.1.1. Psykoseksuaalinen kehitys ja Oidipus

Freud esitti käsityksensä psykoseksuaalisen kehityksen oidipaalivaiheesta (noin 4-vuotiaana), joka laukaisi ideaaliminän, *superegon*, kehittymisen. Freud kuvitteli vauvat täysin libidon hallitsemiksi. Tällöin muodostuisi fantasia, kaikkivoipa ajattelu lineaarisen ajan ulkopuolella. Fantasia vaati välitöntä tyydytystä. Superegon myötä lapsi alkaisi omaksua yhteisössä vallitsevaa moraalialia, normeja ja kulttuurisia asenteita, joiden välittämisessä oli ratkaisevaa saman sukupuolinen vanhempi. Monet Freudin teorioista ja tulkinnoista vanhentuivat tiedeyhteisöissä jo Freudin omana aikana. Näitä olivat ”meidän pikku Hansin” väitetty halu seksuaaliseen kansakäymiseen kauniin äitinsä kanssa ja nukkua äidin kanssa, sekä tästä syntynyt isän pelko, mikä ilmeni kuvitelmissa, joiden mukaan hevonen puri kadulla;¹⁶⁵ Larmarckilta omaksutut käsitykset, joiden mukaan hankitut ominaisuudet periytyisivät ja selittäisivät kollektiivista mielensisältöä; spekulatiiviset biogeneettiset teoriat; viettien keskeisyys ihmisen motivaatiossa; mielikuva terapiasta regressiona vastasyntyneen neuroosiin; jäykkä keskittyminen Oidipus- ja Elektra-komplekseihin; sekä moraalisen kehityksen liittäminen samansukupuoliseen vanhempaan.¹⁶⁶

Psykoanalyysi ei ole vain Freudin varassa. Psykoanalyysin toiset teoreetikot ovat kiistäneet Freudin joitakin alkuperäisiä näkemyksiä. Näitä kiistettyjä mainittuja tulkintoja käytetään kaikesta huolimatta psykoanalyytisessä kirjallisuuden ja historian tutkimuksessa yhä edelleen. Terapeutit eivät esitä välttämättä objektiivisia arvovaltaisia väitteitä totuudesta asiakkailleen, vaan nykyään terapeutit tiedostavat yhä selvemmin, etteivät ole itsekään arvovapaita. Brent D. Robbins (1999b) ja Hanna Segal (2001) huomauttavat aiheellisesti, että valtaviiran psykologian huumorina on esittää moitteita Freudia vastaan, vaikka hän ansaitsisi paremman arvostuksen.

Freudin mukaan egoon kohdistuu yhteisön (*superego*) ja biologian (*id*) paineita, toteuttamisen ja impulssien välistä ristiriitaa, mikä vaikuttaa kaikkeen myöhempään sosiaaliseen vuorovaikutukseen ja itsensä arviointiin. Tiedostamattomat asiat liittyisivät lapsuuden seksuaalisesti värittyneeseen kehitykseen. Freudin strukturaalinen teoria vaikuttaa motivaatioteorian, kognitiivisen teorian ja sosiaalipsykologisen teorian yhdistelmältä.¹⁶⁷ Egon toiminnan kuvausta ei pidetä Freudin vahvuutena.¹⁶⁸

Freudin mukaan traumaattiset tapahtumat ja voimakkaat vietit elävät tiedostamattomassa omaa elämäänsä. Trauman ja tapahtuman välillä ei ole suoraa korrelaatiota. Traumaattisimmat asiat eivät ole edes tapahtuneita seikkoja, vaan valmistautumattomuutta junaonnettomuuteen tai vastaavaan. Ihminen ei hallitse omaa sisäistä maailmaansa eikä toimi nautintoperiaatteen odotusten mukaisesti. Trauman jo synnyttyä hän toistaa unissaan uhkakokemustaan voidakseen valmistautua (uuteen) onnettomuuteen.¹⁶⁹ Kristina Saraneva (2008) on tarkastellut seikkaperäisesti, miten Katarinan hoitotapauksessa vuonna 1895 Freud löysi *Nachträglichkeit*-ilmiön. Tuon periaatteen mukaan traumaattinen myöhempi kokemus palauttaa spiraalimaisesti tietoisuudesta torjutun muistikuvan. Tiedostamattomat muistijäljet saavat kausaalista merkitystä myöhempien tapahtumien yhteydessä. Sotaneuroositutkimustensa yhteydessä Freud täydensi traumakuvaansa. Trauma rikkoi väkivaltaisesti psyykeä suojaavan ärsykesuojan, mikä herätti ylisuuren määrän psyykkistä energiaa, jota ei kyetä integroimaan muistityöskentelyllä.¹⁷⁰ Traumaattisessa hyökyaallossa ihminen joutuu psyykkisen organisaation disintegraatioon. Sotaneuroosin vaurioittamat sotilaat pelkäsivät myös sisäistä vihollista, ei vain ulkoista. Saranevan mukaan Freud käsitti, että trauma rikkoo elämän- ja kuolemanvietin fuusion ja tasapainon, mistä syystä osa kuolemanviettiä pääsee vapaaksi vaikuttamaan ihmisen mielessä.¹⁷¹ Menneisyyteen kuuluvat tapahtumat tarkistetaan psyykkisten merkitysten kannalta myöhemmissä elämäkokemuksissa. Myös kognitiivisen psykologian edustajat katsovat vakavien todisteiden puhuvan sen puolesta, että niin tiedostamattomat ja kuin tiedostetutkin prosessit ovat tärkeitä.¹⁷² Toistuvien traumatisoivien kokemusten on uskottu johtavan persoonallisuuden muutoksiin ja riippuvuuden lisääntymiseen.¹⁷³ Sitä vastoin traumatisoiviin kokemuksiin ei välttämättä liity fantasioita peniksen kastroinnista ja otaksumia tytöistä kastroituina poikina. Kiinnostavaa on, että toisaalla tunnetaan hyvin ympärileikkaustraumojen merkittävyys. Valitettavasti historiallinen aineisto ei ole kuitenkaan riittävä sen selvittämiseksi, missä määrin Freudin ”löytö”, Oidipus-kompleksi, olisi lähtökohtaisesti heijastuma tutkijan omasta traumasta.¹⁷⁴

Freudin mukaan trauman tähden ihmiseen syntyy ahdistus (*Angst, anxiety*), joka voi olla realistista, moraalista (häpeä ja syyllisyys) tai neuroottista (irrationaalista). Ihminen suojautuu defenssien avulla: hän saattaa kiistää epämieluisan (epämieluisan torjunta; *Verleugnung*), repres-

siivisesti tukahduttaa (eli siirtää kokemuksen tahallisesti tiedostamattomaan), kieltää askeettisesti tarpeensa, eristää älyllisesti ahdistuksen aiheet, siirtää pyrkimykset toiseen kohteeseen, kääntää itseensä tunteet, siirtää projektiivisesti tunteet toiseen, antautua epäitsekästä, kääntää reaktionmuodostuksessa vastakohtaksi tunteet, siirtää introjektiivisesti toisen persoonallisuuspiirteet itseensä, palautua regressiivisesti aikaisempaan kehitysvaiheeseen tai purkaa sublimatiivisesti viettienergian toisen kohteen avulla.¹⁷⁵ Freudin teoria ei ennusta etukäteen, mitä puolustusjärjestelmää kukin yksilö käyttää tapauksittain.¹⁷⁶ On kyseenalaista, millä tavalla olennaisen ja merkittävän osan tavanomaisen ihmisen elämää voi ymmärtää, jos tutkii sirpalemaista ja vääristynyttä kielellistä aineistoa. Eivätkö pääsääntöisesti rakentavat ja myönteiset seikat ole olleet hallitsevia henkilön omakuvan syntymiselle?¹⁷⁷ Tällä Jürgen Harbermasin esii nostamalla ongelmalla on välitön seuraus freudilaiseen kirjallisuustutkimukseen: kysymys on siitä, löytyykö kirjoitusvirheistä ja saumakohtista todella olennainen kirjoittajan persoonallisuudesta ja lapsuuden dynaamista voimista.

2.7.1.2. Moraalin ja uskonnon alkuperä

Itävallan naapurissa Turkissa oli tapahtunut vallankumous. Valtavan haaremin omistaja Abdul Hamid II:n oli syösty vallasta. Freud ymmärsi vallankumouksen patriarkaalisen ajattelutapansa valossa Oidipus-myytin kaltaiseksi pojan vihaksi isää vastaan.¹⁷⁸ Hän päätti laajentaa psykoanalyysia sosiologian suuntaa selvittääkseen moraalin ja uskonnon alkuperän teoksessaan *Toteemi ja Tabu* (1913). Hän käytti apunaan Sir James Frazerin antropologista aineistoa. Freudin mukaan maailmanuskontojen alkuperä on oidipaalin, eli veljesten halu surmata diktaattorimainen isä, joka oli erottanut heidät äidistä. Veljekset tunsivat kuitenkin syyllisyyttä ja uhrasivat toteemilla eläimen isän sijasta.¹⁷⁹ Freudilaisen myyttiteorian mukaan myytti paljastaa ihmisen tiedostamattoman kokemuksen ja ajatuksen. Myyttien kautta ilmaistaan asioita, joita on vaikea käsitellä.

Gustave Le Bonin tutkielma joukkokäyttäytymisestä vaikutti Freudiin, kun hän katsoi joukkokäyttäytymisen perustuvan tunnevaltaisuteen, yksilöiden psykodynamiikkaan, jossa johtaja korvasi vanhempisuhteessa muodostuneen superegon. Johtajasta tuli sijaissamastumisen kohde. Ryhmän jäsen sisäisti johtajansa osaksi psyykeään ja luovutti osan autonomiastaan johtajalle ja häntä seuraavalle joukolle. Luottavaiset jäsenet seuraisivat tunneriippuvuudessa ja henkisen alaikäisyyden tilassa ryhmää. Jäsenet palvoivat ryhmän sankaria ja toivoivat palkinnoksi esiintyjän huomiota. Freudin mukaan joukkokäyttäytyminen oli regressiota yksilökehityksen varhaisvaiheisiin. Ryhmässä vallitsevat voimat olivat alitajuisia ja irrationaalisia. Erityisesti näiden tunteiden merkitys rakastetun johtajan idealisoinnissa korostuu surutyön aikana.¹⁸⁰ Frazeriin ja Le Boniin rakentava aineisto ei vastaa nykyantropologian vaatimuksia, mutta tämän aineiston avulla Freudin teoriaa syyllisyyden käsittelystä myytin avulla ja johtajasta sijaissamastumisen kohteena on käytetty psykoanalyttisissä tutkimuksissa erityisesti Kleinin, Bionin (1955) ja Segalin (2001) ryhmädynamiikkamallien välityksellä.¹⁸¹ Bion hyväksyi Freudin käsityksen perheestä perustana kaikelle ryhmädynamiikalle, mutta täydensi sitä Kleinin paranoidis-skitsoidisen ja depressiivisen position kuvauksilla sekä kokemuksilla traumatisoituneiden soti-

laiden ryhmäpsykoterapiasta. Projektiivisessa identifikaatiossa ryhmän jäsen liittyy toivotut piirteet johtajaan, joka antaa identiteetin ja vapauttaa oman superegon vastuullisuudesta.¹⁸² Freudin omat kokemukset sekulaarista juutalaisuudesta ja lastenhoitajan katolisesta uskonnollisesta hurskaudesta loivat hänelle myös varsin niukat ja ambivalentit edellytykset uskonnollisen joukkokäyttäytymisen psykoanalyttiseen tarkasteluun.¹⁸³

Teoksessaan *Ahdistava kulttuurimme* (1930) Freud selvitti viettien ja kulttuurin vaatimusten väistämätöntä ristiriitaa.¹⁸⁴ Hän asetti uskonnon laajimpaan mahdolliseen yhteyteen. Tällä tavalla uskonto tuli kaiken tieteellisen tutkimuksen tavoitettavaksi. Freud liittyi Spinozan, Voltairein, Diderotin, Feuerbachin ja Darwinin perintöön. Freud koki, että kulttuuri on rakentunut viettien kieltämiselle. Kulttuurissa on kyse eroksen ja thanatoksen impulssien ehkäisemisestä. Jokaisella ihmisellä on epäsosiaalisia ja kulttuurisia tuhoavia pyrkimyksiä. Ihmiset eivät ole spontaanisti työhaluisia, eivätkä argumentit voi mitään ihmisten intohimoja vastaan. Seurauksena on tiedostamaton pahoinvointi, tyytymättömyys ja onnellisuuden väheneminen. Pahoinvointina ilmenevä sivilisaatiokauden superego on analoginen yksilön superegolle.

Freudin mukaan elämä on yksilölle vaikeasti kestettävissä. Freudin uskontoteoria on laajennus ja sovellus hänen uni- ja myyttiteorioistaan. Unitutkimuksessaan Freud kytkee mielihyvän ja pakonomaisen toiston toisiinsa. Tuosta oivalluksesta käsin hän analysoi sotatraumoja. Ihminen pyrkii toiston ja symbolien avulla hallitsemaan kuoleman viettiä, negatiivista ja menetettyä.¹⁸⁵ Avuttomuus on Freudin mukaan ihmisen yleinen osa. Avuttomuus yhdistää uskonnon lapsuuden kokemuksiin. Uskonnon juuret ovat lapsen pelossa vanhempien voimaa ja valtaa kohtaan, vaikka lapsi myös luotti heidän turvaansa. Uskonnollisten myyttien avulla ihminen käsittelee itselleen vaikeita asioita. Lapsen tavoin aikuinen antaa myöten toiveille ja fantasiaalle. Nämä toiveet ovat pohjimmiltaan jäänteitä lapsuudesta. Lapsuuden-aikaisilla ja tiedostamattomilla tapahtumilla on yhteys mielikuvamaailmaan ja aikuisen ihmisen elämään. Lapsen haavoittuneisuus ja riippuvuus jatkuisi aikuisuudessa.¹⁸⁶ Neurobiologia ei kuitenkaan ole antanut vahvistusta Freudin peruslähtökohdalle, jonka mukaan unen näkeminen olisi lapsuuden kokemusten muistiin palauttamista.¹⁸⁷ Sopii epäillä, voidaanko uskonnon mytologiakaan palauttaa lapsuuden pelkoihin vanhempien valtaa ja voimaa kohtaan.

Freudin mukaan uskonnolliset käsitykset saivat alkunsa välttämättömyydestä puolustautua luonnon murskaavaa ylivoimaa vastaan. Hyvätahtoisen Jumalan kaitseminen lievittää pelkoa elämän arvaamattomuudesta. Kun kasvava ihminen havaitsee, ettei hän voi suojautua outoa ylivoimaista voimaa vastaan, hän luo itselleen jumalat, joita hän palvoo, etsii lepyttääkseen ja kutsuu omaksi suojakseen. Ihmisen kaipuu Isään on identtinen tarpeelle suojautua inhimillistä heikkoutta vastaan.¹⁸⁸ Ihmiset kokivat jumalat niin kuin lapsi fantasiat. Uskonto on illuusio – lapsenomainen toivekuvitelma, ihmiskunnan primitiivisten voimakkaiden halujen tyydyttämisestä.¹⁸⁹ Ihmiset tekivät jumalat isän kuviksi. Illuusioille on luonteenomaista, että ne syntyvät ihmisen toiveista. Ne saattavat jopa toteutua. Uskonnolliset illuusiot messiaan tulosta lähenevät Freudin mukaan harhaluuloja, deluusioita.¹⁹⁰ Freud tunnusti uskonnon ihmiskunnan viettien kesyttäjäksi, mutta havaitsi myös, että uskonto esti onnellisuuden kokemista. Kaiken, mikä ei ole omassa vallassa, ihminen kokee uhkaksi. Minuus rakentuu tällaisessa taistelussa sekä sisäistä että ulkoista vaaraa vastaan. Uskonto on yksi ihmisen epätoivoisista, epäonnistuneista kei-

noista löytää lievitystä kärsimykselleen, kun taas työ on vähiten epäonnistunut keino tuossa tehtävässä.¹⁹¹

Sigmund Freud avasi näkökulman psykoanalyttiselle kulttuuritutkimukselle ja kollektiiviselle psykohistorialle, jotka kiinnittävät huomiota piilotajunnan prosessien tuntemiseksi tunnepitoisiin tai silmiinpistävästi toistuviin ilmauksiin, ruumiillisiin metaforiin ja näennäisen epäloogisiin poikkeamiin asiasta. Freudin suurin vaikutus tänä päivänä on pikemmin humanististen tieteiden (filosofia ja kirjallisuustiede) kuin luonnontieteen parissa. Freud ei itse asettanut sen enempää biologisia impulsseja kuin kulttuurivaikutustakaan ensisijaiseksi tekijäksi. Sitä vastoin psykoanalyysin ongelmaksi on muodostunut nykyhetken aliarvostus. Nykyhetkessä näkyvät vain varhaisten tapahtumien heijastukset. Freudin vähäinen kiinnostus ihmisen arkeen on saanut osakseen moitteita. Psykodynaamiset koulukunnat ovat toki alkaneet tarkkailla varhaislapsuuden ja sisäisyyden lisäksi myös sosiaalista ympäristöä.¹⁹²

2.7.1.3. Rakasta lähimmäistäsi niin kuin itseäsi?

Freud ymmärsi vihan ja aggression ihmisyyteen kuuluviksi osiksi. Käsky ”rakastaa lähimmäistä niin kuin itseään” on hänen mukaansa epärealistinen vaatimus. Jokaista ihmistä rakastava ihminen ei voi rakastaa ketään enää yhtä paljon. Freudin mukaan rakauskäsky on niin voimakas, että sitä tarvittiin kipeästi puolustukseksi ihmisen omaa aggressiivisuutta ja julmuutta vastaan. Ihminen ei olisi todellisuudessa näin lempeä.

Ihmisen viettivarustukseen kuuluu vahva annos aggressiivisia taipumuksia.¹⁹³ Freudin mukaan aggressio ei ole syntynyt yksityisomaisuuden tähden, joten omistuksen poistaminen ei poistaisi aggressiota. Aggressio on eräs mielihyvän lähteistä. Sitä vastoin yksityisomaisuuden poistaminen kumpuaa ihmisluonnon harhautuneesta idealisoinnista, katteettomasta illuusiosista.¹⁹⁴ Freudin näkökulmasta on otaksuttavissa, että luonnonmukaisen, demokraattisen vaatimattomuuden ihannettakin olisi pidettävä katteettomana illusiona.

2.7.1.4. Psykoosi

Freud käsitteli varsin niukasti psykoosia. Esimerkiksi Kleinin, Bionin, Matte-Blancon ja Brennerin rakentamat mallit psykoosista, seksuaalisuudesta ja aggressiosta edellyttävät Freudin painotuksia, joissa primäärit mentaaliset ilmaukset sekoittuvat aikuisen ihmisen ajatteluun.¹⁹⁵

Vuonna 1848 syntyneellä Daniel Paul Schreberillä oli menestynyt isä, Daniel Gottlieb Moritz Schreber (1808–1861). Isä tuli tunnetuksi Saksan moraalisen kunnan kasvattamisesta: kansasta oli tullut liian pehmeää.¹⁹⁶ Hän teki ristiretkensä masturbaation pahuutta vastaan. Daniel pojasta kasvoi menestynyt tuomari. Hän pyrki valtiopäiville, mutta hävisi sosiaalidemokraattien ehdokkaalle. Tappiota seurasi psyykinen luhistuminen. Schreber koki harha-aistimuksia. Hän vietti muutaman viikon psykiatrisessa sairaalassa. Joulukuusta 1842 kesäkuuhun 1843 saakka hän oli uudemman kerran hoidossa Leipzigin psykiatrisella klinikalla. Vuonna 1886 Schreber nimitettiin tuomariksi ja vuonna 1893 tuomariksi Saksan korkeimpaan oikeuteen. Uudessa virassaan Schreber kärsi unettomuudesta. Hän yritti itsemurhaa. Marraskuussa 1893 hän meni

Leipzigin psykiatriselle klinikalle. Hoito kesti vuoteen 1902. Hoidon aikana hän kirjoitti muistelmateoksensa *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*. Daniel Paul Schreber kuoli vuonna 1911.

Ystävänsä Fliessin paranoian ymmärtämiseksi Freud päätti tutkia Schreberin muistelmateoksen kesällä 1910. Muutoin psykoosin tutkimus jäi Freudilla vähäiseksi.¹⁹⁷ Psykoosin hallitseva defensi on Freudin mukaan kiistäminen (*Verleugnung*). Sanalla on kuitenkin eri merkitys kuin modernissa sanastossa, jossa kiistetään vain asian merkittävyys itselle.¹⁹⁸

Schreber sovitti itselleen sankarin roolia paranoidisissa kokemuksissaan. Muistelmissaan hän luonnehti tunteuksiaan hyvin kaunopuheisesti ja seikkaperäisesti. Yksi Schreberin uudissanoista oli ”sielunmurha”. Tämä sana ilmaisi Schreberin psykoottista kokemusta. Schreberin oireet olivat leimallisesti uskonnollisia ja kieli teologinen.¹⁹⁹ Schreber kehitti teorian maailmankaikkeudesta ja sovitti itselleen messiaan tehtävän, joka olisi kuitenkin edellyttänyt sukupuolen vaihtamista. Jumala oli määrännyt Schreberin uuteen tehtäväänsä. Hänet oli kutsuttu vapahtamaan maailma ja palauttamaan maailmalle sen menetetty autuuden tila.

Schreberilla oli kuuloharjoja. Hän näki mystisiä näkyjä sekä seurusteli Jumalan ja paholaisen kanssa, ja myös vainoharhat kiduttivat Schreberiä. Freudin mukaan nämä ilmiöt olivat mieltömyydessään viestejä, omalla värityneellä tavalla rationaalisia. Tunne paholaisen ja demonien vaikuttavuudesta tyypillisenä skitsofreenikon deluusioihin liittyvänä piirteenä on kuitenkin osoittautumassa kestävämmäksi uudemmassa tutkimuksessa: kulttuuriset ja uskonnolliset mallit vaikuttavat erilaisten hahmojen muovautumiseen. Tietynlaisen uskonnollisen kasvatuksen henkilön saanut henkilö kokee demonien vaikutuksen sairauksissa, vaikka hän ei olisi skitsofreenikko tai psykoottinen.²⁰⁰

Freud otaksui, että paranoia on psyykinen sairaus, joka tuo esiin päinvastaiseksi kääntyneenä ja projektiona psyykkiset puolustuskeinot. Ristiriidan ydin paranoiaassa on homoseksuaalinen toivekuvitelma miehen rakastamisesta. Paranoidisuutta kokeva henkilö hahmottaa maailman uudella tavalla regressoituen narsismiin ja lapsuuden seksuaalisuuden primitiiviseen vaiheeseen. Paranoidinen potilas yrittää suojella itseään omituisten fantasioiden avulla, joiden symbolina on isä. Tämä aiheutti Schreberia vainoavan näyn, että maailman loppu olisi lähellä. Hän veti rakkautensa pois toisista ihmisistä, projisoi oman sisäisen katastrofinsa ulospäin ja tuli vakuuttuneeksi, että yleismaailmallinen tuomio oli uhkaamassa.²⁰¹

2.7.2. Objektisuhdeteoria

Viettiteorian kuvaa on täydennetty Freudin jälkeen *objektisuhdeteorialla*. Objektisuhdeteoria viittaa teoreetikoihin, jotka ovat poikenneet enemmän tai vähemmän psykoanalyysin klassisesta traditiosta (Klein, Fairbairn) tai venyttäneet psykoanalyysin rajoja (Mahler, Jacobson, Kernberg). Teorian mukaan lapsella on äiti- ja isäkaipuu. Lapsen ego kehittyy hyvän objektikuvan varaan.²⁰² Objektisuhdeteorian ilmaukset ovat herättäneet toki ankaraa kritiikkiä: Roos kutsuu niitä myönteisiksi ”vain niin kauan kuin niitä ei tarvitse ottaa vakavasti”.²⁰³

2.7.2.1. Melanie Klein

Melanie Klein asetti freudilaisen isänvallan tilalle perhejärjestyksen, jonka ulkopuolelle isä työnnettiin. Berliinissä Klein tutustui Karl Abrahamiin ja omaksui tämän vuonna 1924 kehittämän ajatuksen subjektin muotoutumisesta imaginäärisessä suhteessa objektiin.²⁰⁴ Kleinin teoriassa lapsen kokema pelko liittyy nyt sisäistetyn objektin käsitteeseen. Lapsi projisoi vanhempiinsa omien projektioituotteittensa värittämät mielikuvat vanhemmistaan: nielevät, purevat, paloittelevat ja hukuttavat sisäistetyn objektin. Klein kehitti myös psykoosia koskevaa teoriaa. Objektisuhdeteoria laajentaa selitykset aikuisten kommunikaatioon saakka. Sisäistetyn objektin ja todellisen vanhemman distinktio on tarjonnut edellytyksiä kirjallisuuden tutkimukselle ja ryhmädynamiikan tarkasteluun. Kirjailijat toimittavat lukijoilleen äidin rinnan korvikkeen, transitionaaliobjektin, tehtävää.²⁰⁵

Kleinin muovaama objektisuhdeteoria ja projektiivisen identifikaation käsite ovat olleet keskeisiä viitekehyksinä politiikan ja sosiologian tutkimuksissa.²⁰⁶ Bion (1955; 1963) laajensi Kleinin käsitteistöä sekä ryhmädynamiikkaan että potilaan ja terapeutin välisen yksilöterapiian vuorovaikutukseen, projektiiviseen identifikaatioon, josta tuli luonteeltaan metafora. Hänen mukaansa ihminen yrittää ehkä välttää eron kokemusta samaistumalla ideaaliin objektiin. Mahdollisesti hän tahtoo voittaa kehittämänsä fantasian avulla valvonnan pahasta uhkaavasta objektista.²⁰⁷ Young (1993) kutsuu ideologisten lahkojen psykoanalyysia kleinilaisittain objektien lohkomisten analyysiksi (*the analysis of splits*). Saraneva (2003b) ja Schulman (2006) ovat arvioineet Kleinin avulla trauman vaikutuksia ja rasistisen persoonan syntymistä. Kyky kohdata omaa mahdollista syyllisyyttä muodostaa perustan toisista välittämislle, mikä ilmenee ihmisessä depressiivisen position saavuttamisena. Terveen ihmisen elämässä depressiivinen positio dominoi, vaikka hänen täytyy kohdata koko elämänsä ajan myös skitsoparanoidinen positio, kyky erottaa hyvä ja paha toisistaan. Saranevan mukaan fundamentalistiset ja totalitaariset ideologiat ja liikkeet turvautuvat skitsoparanoidiseen split-ilmiöön, kun nämä painostavat: ”Ellet ole kanssamme, olet meitä vastaan!”²⁰⁸

Objektisuhdeteorian mukaan hyvän hoitajan kuva on lapsen mielessä ydin, jonka ympärille ego rakentuu. Kleinin mukaan lapsen kokemus äidin rinnasta auttaa ymmärtämään splittin (lohkoamisen) prosessin merkittävyyttä ja egon kehitysprosessia. Hyvästä rinnasta syntyy lapselle kaikkivoipaisuusfantasia.²⁰⁹ Häiriöt hoitosuhteessa aiheuttavat ongelmia psyykeen integroitumiskehitykselle. Objektisuhdeteoriassa ei pitäydytä Freudin teoriaan samasukupuolisesta vanhemmasta. Melanie Klein käänsi huomion äidin erityiseen merkittävyyteen. Hänen mukaansa objektien sisältö on vaihtelevin painoin kaikille ihmisille sama: hyvät ja pahat rinnat, penikset, vauvat ja yhteenkuuluvat parentaaliset osapuolet. Juuri tämän tähden Kleinin selityksiä kateudesta on kritisoitu kapeakatseisiksi: kateus ei olisi sittenkään Kleinin olettamusten tavoin vain destruktiivinen fantasia pahojen rintojen tähden, vaan ennen kaikkea defensiivinen vastaus häpeään ja alamaisuuteen.²¹⁰

Klein tutustui 1910-luvulla Freudin teokseen *Über den Traum*. Klein korostaa Freudin oivaltaneen oikein, että aikuisen persoonallisuuden ymmärtäminen edellyttää menneisyyden, lapsuuden ja alitajunnan tutkimista. Sisäisten fantasianomaisten perussuhteiden mielikuvat aktivoi-

tuivat myöhemmässä elämässä tärkeissä ihmissuhteissa.²¹¹ ”Fantasia on viettien psyykkinen edustaja, mentaalinen ilmaus. – – Fantasiassa vietti saa sopivan kohteen avulla tyydytyksen”, kirjoitti Klein.²¹² Psykoottinen ihminen taistelee jatkuvasti tiedostamattomastaan tulevia uhkia vastaan. Tällainen ihminen ei luota ulkoiseen eikä sisäiseen objektiin, ei usko itseensääkään. Psykoosissa ahdistusta tuottaa tuhoava sulautuminen vainoavana kohteena koettuun äidin ruumiiseen.²¹³

Vaikka Kleinia ei varauksettomasti liitetä traditionaaliseen psykoanalyysiin,²¹⁴ hän korosti seuraavansa Freudia. Klein kehitti edelleen teorioita ja psykoanalyysin tekniikkaa. Hän ei hylkää kiistanalaista opetusta kuolemanvietistäkään, kun sen sijaan esimerkiksi Winnicott kiisti kuolemanvietin.²¹⁵ Juuri kuolemanvietin käsitteeseen sitoutuneena Klein luopui libidoteorian korostamisesta ja päätyi kuvaamaan kahta ihmissuhteiden peruskonstellaatiota: paranoidis- skitsoidisessa ja depressiivisessä positioissa on molemmissa erilaiset ahdistukset, ristiriidat ja suojauskeinot. Kaiken inhimillisen ahdistuksen perustana oli elämänvietin ja kuolemanvietin välinen kamppailu.²¹⁶ Lapsen yliminän kohtuuton julmuus oli kuolemanvietin manifestaatiota. Hyvin ja pahojen ominaisuuksien fantasiat ovat yleisiä yhtä hyvin lapsilla kuin aikuisilla.²¹⁷

Klein esitti väitteitä Oidipus-kompleksista jo puolivuotiaassa lapsessa, mutta ei esittänyt niille perustelua.²¹⁸ Kleinin mukaan jokaisessa yksilössä turhautuminen ja onnettomat olosuhteet nostattavat kateutta ja vihaa, mutta tunteiden voimakkuus voi vaihdella huomattavasti. Voimakkaasti kateellisuutta kokevat ihmiset palaavat regressiivisesti sisäisen tai ulkoisen ahdistuksen tähden varhaisiin *splitting*-mekanismeihin ja hajaantumiseen: nämä henkilöt eivät ole lapsena voineet vakiinnuttaa turvallista suhdettaan äitiin.²¹⁹ Tämä fantasian ja todellisuuden jatkuva keskinäinen vuorovaikutus salli Kleinin rinnastaa uskonto taiteen kanssa, toisin kuin Freud meneteli.²²⁰ ”Lapsen sisäisessä fantasiamaailmassa on katastrofi, kun äiti on poissa. Jumalasuhteessa on tyhjiys, tunne hylkäävästä Jumalasta”, liittää Matti Hyrck aikuisen erään kokemuksen Jumalasta lapsuuden fantasiamaailmaan.²²¹ Kleinin teoriassa on solipsistisesti oma sisäinen fantasia otettu varmana todellisuutena, mutta ympäristökijät ovat minimalisoituneet.²²² Tämän tähden on lopulta vaikea päätellä, missä määrin Klein varsinaisesti sanoi jotain uskonnon todellisuudesta.

Klein käyttää voimakasta ilmaisua ”paranoidinen positio”, jonka hän Fairbairnin kunniaksi muutti ”paranoidis-skitsoidiseksi positioiksi”.²²³ Klein ei tarkoita tällä positioilla suoranaisesti kehitystasetta. Kaikki aikuiset, myös ei-psykoottiset henkilöt, säilyttävät dialektisen jännitteen psykoottiseen prosessointiin, jossa koetaan selviämistäistelua ahdistavista vainontunteista.²²⁴ Vieraantuminen omasta minästä valmistaa lasta kommunikatiiviseen maailmaan, vaikka kieli merkitsee välirikkoa aitoon kokemukseen: paranoidis-skitsoidisessa positiossa ihminen on dialektisesti oman kokemuksensa ja symbolisen järjestyksen välillä.²²⁵ Paranoidis-skitsoidisen position puolustusmekanismi *splitting* (lohkominen) ilmentää egon tarvetta tulla toimeen elämän ja kuoleman viettien välisessä taistelussa. Hyvä osa itsessä edustaa elämänviettiä ja paha osa kuolemanviettiä.²²⁶ Mikäli ilmenee syvä split objektin kahden puolen suhteen, kehittyvä idealisoitu ja äärimmäisen paha objekti: syvä ja tarkkarajainen jako paljastaa, että tuhoavat impulssit, kateus ja vainoava ahdistus ovat voimakkaita. Splittaus on alkuaan ymmärretty tilalli-

seksi ilmiöksi, mutta sittemmin temporaaliseksi.²²⁷ Idealisoiminen palvelee puolustuskeinona näitä tunteita vastaan.²²⁸ Rikollisen käytöksen syynä ei ole yliminän heikkous tai puute, vaan äärimmäinen ankaruus ja musertava julmuus. Yliminän musertava julmuus ja kuolemanvietti ovat yhtä hyvin idealisoivan fantasian kuin kateuden rakenteellisia tekijöitä. Kateus on varhaisin kuolemanvietin suora ulkoinen muoto: kumpikin hyökkäävät itse elämää ja sen alkulähdettä vastaan.²²⁹

Klein korostaa kateuden merkittävyyttä ihmissuhteissa ja käyttäytymisessä. Kateus on tuhoavien yllykkeiden oraalis- ja anaalissadistinen ilmenemismuoto, joka toimii elämän alusta lähtien ja jolla on rakenteellinen pohja. Kateus on vihainen tunne siitä, että toinen henkilö omistaa ja nauttii jostakin haluttavasta. Kateellinen mielijohde merkitsee halua ottaa se pois tai pilata se.²³⁰ Ahneus on kiihkeää, kyltymätöntä halua, joka ylittää omat tarpeet ja toisen kyvyn ja halun antaa. Tiedostamattomalla tasolla ahneus tähtää Kleinin mukaan ensisijaisesti rinnan kiuvaaksi imemiseen. Ahneus liittyy introjektioon ja kateus projektioon, mutta ankaraa rajavetoa ei voi tehdä kateuden ja ahneuden välille. Kateudessa kipua aiheuttaa sen näkeminen, että toisella on jotakin, minkä haluaa itselleen. Tuhoava arvostelu on eräs paranoidisten potilaiden luonteenomainen tapa ilmaista kateutta: he saavat suurta sadistista tyydytystä toisen työn väheksymisestä. Klein määrittelee, että kateus pilaa kyvyn nautintoon. Nautinto ja sen aiheuttama kiittolisuus lieventävät tuhoavia impulsseja, kateutta ja ahneutta. Ahneus, kateus ja vainoava ahdistus ovat sidoksissa toisiinsa ja lisäävät toistensa tehoa.²³¹

Omaa kateutta vastaan ihmisellä on puolustusmekanismeja. Kateellinen ihminen voi paeta idealisoituun toiseen ihmiseen, jotta välttäisi kadehditun objektin. Kateellinen ihminen saattaa alentaa objektin arvon: pilaaminen ja arvon alentaminen kuuluvat erottamattomasti kateuteen. Masennukseen taipuvaiset ihmiset alentavat oman arvonsa, sillä omia lahjojaan väheksyen he sekä kieltävät kateuden että rankaisevat itseään. Kateus synnyttää rakkauden tunteiden tukahduttamisen ja vihan voimistumisen: tilanteesta voi seurata välinpitämättömyys. Skitsoidisten ja paranoidisten piirteiden vallitessa defenssit eivät auta kateutta vastaan, vaan subjekti kokee lisääntyvää vainontunnetta.²³²

2.7.2.2. Nuoruuden merkittävyys

Lapsuus ja nuoruus luovat persoonallisuuden perusrakenteet. Klein käsitti yliminän saavan alkunsa kuolemanvietin heijastumana. Elämän- ja kuolemanvietin yhdistyminen toisiinsa loisi perustan yliminälle. Yliminä kehittyisi pitkän ajan kuluessa monen sisäisen objektin tuloksena, mutta yliminä olisi sinänsä jo löydettävissä paljon Freudin olettamuksia aikaisemmassa vaiheessa. Hyvin varhaisesta iästä alkaen lapset tuntevat katumusta ja syyllisyyttä. Klein kiinnitti huomiota siihen, että yliminä oli sitä ankarampi, mitä pienempi lapsi. Yliminä ei ollut Oidipuskompleksin perillinen, vaan syntyi jo pregenitaalisessa vaiheessa sadististen yllykkeiden vaikutuksessa.²³³ Sittemmin analytytikot ovat siirtäneet painotusta myös nuoruuteen, kun pohtivat yliminän rakentumista. Yliminän mustavalkoisuus liittyisi nuoruuden minäihanteen kehitysvaiheeseen, ei pelkästään lapsuuden varhaisiin kokemuksiin.²³⁴ Konfliktien kautta nuoren on tarkoitus sanoa hyvästi niille asioille, jotka ovat aikuiseksi tulemisen esteenä.²³⁵ Grandiositeetti,

suvaitsemattomuus, mustavalkoisuuteen turvautuminen ja ihanteellisuus ovat puolustuskeinoja identiteetin menettämisen tunnetta vastaan. Nämä tunteet palautuvat lapsuuden ristiriitailanteisiin.²³⁶

Freud pyrki palauttamaan aikuisiän mentaaliset ongelmat varhaislapsuuden perhedynamiikkaan. Freudin ja Kleinin tutkimusten jälkeenkin on voitu varsin yksinmielisesti pitää psyykkisten häiriöiden ja konfliktien ilmentämistä seurauksena lapsuuden ja kasvuajan ympäristöstä. Lapsi on avoin sosiaalisille vaikutteille. Köyhien äitien depressiivisyys aiheuttaa lapsille psykopatologisen riskin.²³⁷ Lapsuuden tärkeiden henkilöiden näkemykset ja vanhemmuus ovat peruslähteitä ihmisen itsearviolle ja vaikuttava tekijä aivojen rakenteelle ja kemialle.²³⁸ Latensi-iässä koettu pettymys isään tämän passiivisuuden, avuttomuuden, sairauden, alkoholismin tai avioeron tähden on uhka aikuisuudessa ilmenevälle yksilön tunne-elämälle.²³⁹ Jos äidin todellisuudentaju on heikko ja häilyvä, lapsi joutuu niin tyttönä kuin poikanakin omaksuma ja sisäistämään alttiuden pitää todellisina sellaisia tuntemuksia ja elämyksiä, jotka äidin psykoottisen tai prepsykoottisen käyttäytymisen vuoksi välittyvät hänen tajuntaansa.²⁴⁰ Paranoidinen tunnelma voi syntyä lapselle silloin, kun lapsen mielikuva äidistä muuttuu pahaksi. Myöhemmällä aikuisiällä läheisen rakkauskohteen aiheuttama pettymys tai muu vakava menetys aktualisoi tuon varhaisen paranoidisen tunnelman.²⁴¹ Keskilapsuuden merkitys neurologisille muutoksille on korostunut uusimmissa tutkimuksissa.²⁴² Nuoruusiän merkitys persoonallisuuden rakenteiden uudelleenjärjestämisessä ja vakiintumisessa on korostunut.²⁴³ Jos nuorukainen saa kokea isänsä iloitsevan oman miehisyytensä hedelmästä, yliminä sallii projisoida alkuperäiset oidipaaliset toiveet tulevaisuudessa saavutettaviksi: nuorukainen luottaa löytävänsä äidin veroisen naisen aivan niin kuin isäkin kykeni löytämään.²⁴⁴

Historiantutkimus, joka keskittyisi pelkästään aikuisen ihmisen mahdollisuuksiin löytää kulttuurivaikutteita arvojensa perustaksi, ei kykene vastaamaan, miksi hän suostuu alttiiksi juuri kyseisille reagointitavoille: aikuisen persoonallisuus on suhteellisen muuttumaton.²⁴⁵ Psykohistorialliselle selittämislle muodostuu vaikeaksi vallitseva tilanne, jossa on vaikeaa tietää, onko kyseessä rajoittunut oidipaalitason neuroottinen konflikti vai miehisen identiteetin häiriöstä johtuva *selfin* heikkous.²⁴⁶ Aikuisuuden ilmiöitä ei voi selittää riittävästi vain varhaislapsuuden kokemuksilla, mutta ”lapsuus on melkein aina eräs tekijä” (Schulz 2005b).

2.7.2.3. Iakov Levi

Iakov Levi²⁴⁷ (2002) on pohtinut köyhyyden, perhetaustan ja uskonnollisesti ilmaistujen fantasioiden suhdetta selvittäessään islamilaista marttyyriutta.²⁴⁸ Jos normaalin aggressiivisuuden kokeminen suhteessa isään estyy, kun isä on poissa pojan oidipaalisessa vaiheessa, syntyy ahdistus, jossa vihataan jotakin, jota myös äärimmäisesti tarvitaan eli puuttuvaa isää. Tällöin splitlohkomisessa hallusinaation – tai jopa paranoian – myötä usko Isään tulee rakkauden ilmaukseksi. Siihen voi liittyä epäluuloa ja jopa vihamielisyyttä väärauskoisia kohtaan. Todellisuusperusteen puuttuessa regressoidutaan istukkamaiseen tilaan muodottomassa vihassa.²⁴⁹ Kun isä on poissa, äidin pitämä ankara kuri ja alistaminen tuottavat regression pojalle, joka on oidipaalisessa vaiheessa. Pojalta puuttuu kiinnekohta, jotta persoonallisuus ankuroituisi reaalisuuden

tajuun. Pojan ankara kohtelu aiheuttaa katkeroituneen syyllisyyden tunteen, joka kasvaa hallitsemattomaksi ja ylivoimaiseksi.²⁵⁰ Mikäli realiteettiperiaatteen puuttuminen ilmenee samanaikaisesti hallusinoituiden tai paranoidisen Jumala-rakkauden kanssa, kuvatus käytöksen perusasetelma on rakentunut lapsuudessa oidipaalisessa vaiheessa koetussa äärimmäisessä ahdistuksessa. Hallusinaation ja fantasian ero on siinä, että fantasiassa henkilö on tietoinen, että tämä on eräs fantasia, kun taas hallusinaatio on vetäytymistä todellisuusperusteista.²⁵¹ Psykoottisen potilaan dysfunktionaaliseen ajatteluun liittyy egosentrisyys: hän kokee olevansa kaikkien tapahtumien keskipiste.²⁵² Hän saattaa kuvitella voivansa vaikuttaa ulkopuolisiin objekteihin ajatuksillaan ja tunteillaan.²⁵³

Levi (2008) on arvostellut Bernard Lewisin artikkelia, joka julkaistiin 6.3.2008 Jerusalem Post -lehdessä. Hän kiinnittää huomiota tunnetun arabian kielen ja kulttuurin tutkijan ystävien kateuteen, kun nämä olivat katsoneet Israelin televisiota. Levi viittaa Melanie Kleiniin ja toteaa, ettei kateus laukaise koskaan myönteistä ja rakentavaa käytöstä. Mahdottomuus saavuttaa toivottu objekti ulkoisten tai sisäisten estojen vuoksi laukaisee regression psyykeen sadistiselle tasolle. Tietyissä muslimeissa on tapahtunut radikalisoitumista, militantteja itsemurhaiskuja, koska nämä ovat altistuneet länsivaltojen avoimelle yhteiskunnalle. Historiantutkijoiden ja sosiologien virheenä on analysoida tällaisten ryhmien käytöstä oman henkilökohtaisen ja kulttuurisen agendan mukaisesti.

Levin (2004; 2007) mukaan paholainen on sisäisten tarpeiden eräs representaatio. Freudin mukaan paholainen oli isän substituutti, sijainen. Levi kehittää käsitystä edelleen ja päätelee, että paholainen edustaa itsetyytyväisyyttä (*self-gratification*): paholainen on loputonta hillitöntä himoa. Demonisoidut objektit ovat yhtä hyvin Venezuelan presidentin Hugo Chavezin kuin muslimimilitanttien sisäisten himojen projektioita.

Levi (2007) lausuu ankaria arvioita kristinuskon ja yleisestikin uskontojen kultillisesta synnyistä, mutta katsoo kuitenkin uskonnolliset rituaalit jopa tehokkaammiksi kuin psykoterapia neuroosin ja psykoosin ehkäisemisessä.

2.7.2.4. William W. Meissner

William W. Meissner on uskonnon tutkijana pitkän linjan psykoanalyttikko. Hän liittyy Winnicottin ja Kleinin uskontokäsityksiin pikemmin kuin Freudin. Jumala-hahmo instituutionaalisoituneen moraalisen järjestelmän takaajana on pikemmin luova ratkaisu, joka ylläpitää järjestystä ja sopeutumista, kuin superegon sadistinen ilmaus.²⁵⁴ Freudin painottaessa vääristymää ja todellisuuden kanssa ristiriitaista uskonnollista illuusiota, Winnicott näki illuusiossa ihmisen luovan kokemuksen.²⁵⁵ Uskonnolliset objektit voivat kuitenkin redusoitua pinttyneeksi fetisistiseksi ritualismiksi, jolloin uskonnollinen usko korruptoituu ideologiaksi.²⁵⁶ Meissner tahtois myöntää uskonnolle samankaltaisen tyydytystä tuottavan tehtävän ("*substitutive satisfaction*") kuin Freud hyväksyi taiteelle.²⁵⁷ Tällaisen viitekehäyksensä avulla Meissner (2000) piirtää kuvan koko varhaiskristillisestä ja gnostilaisesta uskonnollisuudesta. Eri traditiosta poimittujen tekstien moninaisuuden ja itse tekstien kerroksellisuuden ongelmat tekevät psykohistoriallisesta tarkastelusta kuitenkin vaikeasti hallittavan. Meissnerin mukaan kristinuskon syntyyn vaikutta-

neet henkilöt olisivat pyrkineet hallitsemaan psyykkistä stressiään kultillisessa prosessissa, joka sai vainoharhaisia piirteitä. Uskonnollisten objektien redusoituminen fetisistiseksi kultiksi sai syntynsä. Yksilön kokemus ja yhteisössä eletty vainoharhaisuus olivat kiinteässä suhteessa toisiinsa. Vainoharhainen ryhmä mobilisoi jäsenensä vainoharhaiselle ristiretkelle.²⁵⁸ Meissner näkee ennakkoehtoiksi vainoharhaiselle uskonnollisuudelle vallinneen sosiaalipoliittisen tilanteen, juutalaisuuden pirstoutumisen erillisiksi ryhmiksi ja monet riitaisuudet.

Meissnerin tutkimuksen ongelmallisuus korostuu, kun hän yhdistää lukuisten erilaisten varhaiskristillisten ja gnostilaisten lahkosten piirteet saman paradigman palvelukseen. Lopulta hän esittää vainoharhaisen kultillisen lahkoston ominaisuuksiksi individualismin, resistenssin hierarkkisia rakenteita vastaan, yksilölliset tarpeet, eristäytyneisyyden, pirstoutuneisuuden ja anarkian.²⁵⁹ Kultti palvelisi yksilön itsetuntoa, kun tämän piti vastata sisäisiin kysymyksiin omasta haavoittuvuudesta ja voimattomuudesta. Meissner tähdentää psykoanalyttisen tulkintanäkökulman sopivuutta, vaikka luettavana olisivat menneisyydessä syntyneet tekstit. Hän on tietoinen, että vanhat kirjoittajat ovat ehkä ymmärtäneet todellisuuden eri tavalla kuin psykoanalyysin kehittäjät, mutta ei pidä tätä ongelmana.²⁶⁰ Tässä väitöskirjassa kiinnitetään sitä vastoin tarkkaavaisuutta kulttuurin muutoksen merkittävyyteen psykoanalyttisessä työskentelyssä. Kun tutkimuskohteena on pelkkä Q-evankeliumi, voidaan harjoittaa myös eksegeettistä perustutkimusta traditiohistorian tunnistamiseksi hallitummin kuin laajojen uskonnollisten traditioiden käsittelyssä.

Meissner kirjoittaa, että karismaattinen johtaja on keskeinen paranoidisessa kultillisessa lahkossa.²⁶¹ Meissnerin mukaan uhreiksi joutuneet henkilöt kehittivät kultilliset menot psyyken puolustusmekanismeiksi. Tuossa tilanteessa syntyi vainoharhainen maailmankuva. Paranoidisesti koetun ulkoisen vihollisen roolina on toimia defenssinä sisäisiä itsemurhaimpulseja vastaan.²⁶² Lahko idealisoi narsistisesti oman kulttinsa ja utopistisen visionsa.

Q-evankeliumin yhteydessä on ongelmallista puhua Meissnerin käsittein fetisistisestä kultista, koska mainittu evankeliumi ei sisällä juurikaan viitteitä yhteisön kultilliseen toimintaan. Meissner sivuuttaa psykoanalyttikkona liian usein historiallisen tutkimuksen menneisyydessä tarjolla olevista traditioista, vaihtoehdoista ja tekstien redaktioprosessista. Mainittu ongelma syntyy käytettävän tekstiaineiston pluralistisuuden ja runsauden tähden.

2.7.3. Jacques Lacan

Psykohistoriallisen lähdeanalyysin ja psykoanalyttisen kirjallisuustutkimuksen yhteinen ongelmapiste on tekstin ja tietoisuuden välinen epämääräinen suhde. Jacques-Marie-Émile Lacan, ranskalainen psykiatri ja psykoanalyttikko, on paneutunut tämän suhteen määrittämiseen. Mistä kognitiiviset prosessit rakentuvat ihmisen kokemushistorian aikana? Missä määrin kognitiivinen prosessi ja psykoanalyttinen kuva varhaislapsuudesta edellyttävät Lévi-Straussin ajatusten hyväksymistä tekstin rakenteen ja universaalien tietoisuuden suhteesta? Onko myytti universaali kuva ihmisen tietoisuudesta? Jacques Lacan nosti esille tämän keskustelun psykoanalyttiseen ja jälkistrukturalistiseen kirjallisuudentutkimukseen.

Jacques Lacan oli 20. vuosisadan ajattelun ja kirjallisuustutkimuksen tärkeimpiä ja kiisteltyimpiä tutkijoita.²⁶³ Suomessa Lacan on tullut tunnetuksi akateemisten tutkimusten, Lancia käsittelevien tai häntä sivuavien kirjojen, seminaarien ja elokuvafestivaalien sekä lukuisten artikkeleiden välityksellä.²⁶⁴ Vuonna 1931 Lacan aloitti psykiatrian, psykoanalyysin ja surrealismien yhdistämisen tutustuttuaan Salvador Daliin ja tämän paranoidis-kriittiseen menetelmään. Tuossa hengessä syntyi vuonna 1932 psykooseja käsittelevä väitöskirja *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Tapauksetomuksena oli eräs paikallinen postivirkailija, joka oli surmannut veitsellä tunnetun näyttelijän. Tällöin hän hahmotteli perusteita ehdottomuutta ja vainoharhaisuutta kuvaileviin käsitteisiinsä. Yliopistossa Lacan opiskeli lääketiedettä erikoistuen psykiatriaan. Lacanin psykoanalyttikkona toimi egopsykologian merkkihahmo Rudolph Lowenstein. Lacan kääntyi kuitenkin egopsykologian kriitikoksi. *Écrits*-kokoelmaan otetuissa luennoissaan Lacan (1977b) viittaa useimmiten Sigmund Freudin tuloksiin ja tämän jälkeen Melanie Kleiniin, Ernst Krisiin ja Karl Abrahamiin.

Lacanin suhde uskonnon tutkimukseen tuli läheiseksi roomalaiskatolisen perheensä tähden. Opintonsa hän aloitti jesuiittojen koulussa. Marc-Marie-veljestä tuli benediktiinimunkki. Nuoruudessaan Jacques oli innostunut Spinozan ajattelusta.²⁶⁵ Lacan on tunnettu esittämästään peilivertauksesta. Lapsen peilisuhde hoitajaan on myöhempien identifikaatioiden imaginaarinen perusta.²⁶⁶ Näemme toisessa oman peilikuvamme, tiedostamattoman puolemme, mutta emme näe lähimmäistä itseään.²⁶⁷

Lacanin näkemykset kirjallisuudesta tulevat esille hänen seminaariluennoistaan ja muutamista kirjoituksista, joissa hän selvitti, minkälaisen diskurssin psykoanalyysi muodostaa.²⁶⁸ Vaikka Lacan tunnustautui psykoanalyttikoksi, hän oli kriittinen soveltavaa psykoanalyysia kohtaan. Lacanin asenne oli jälkistrukturalistinen, sillä hän tähdensi, että kirjallisuuden lukeminen ja kommentoiminen on erotettava psykoanalyttisesta transferenssi-suhteesta.²⁶⁹ Psykoanalyysin transferenssi-suhteesta syntyvä teksti on erilainen kuin kirjallisuuden piirissä kirjoittajan ja lukijan välinen suhde, vaikka psykoanalyysissa ja kirjallisuudessa toteutuu tietyllä tasolla samanlainen prosessi. Molemmissa tapauksessa etsitään eläytymistä. Analyysia tai lukemista ei voi määrittää tai pelkistää korrespondenssisuhteisiin. Sitä vastoin Sigmund Freudin ajatukset sopivat paremmin humanistiseen tapaan ymmärtää kirjallisuutta kuin strukturalistiseen tai jälkistrukturalistiseen.²⁷⁰

2.7.3.1. Soveltavan psykoanalyysin kritiikki

Freudin hankkeena oli hoitaa neurooseja. Projektinsa toteuttamiseksi hän tavoitteli tiedostamattoman tuntemista. Tämä yritys oli Lacanin mukaan mahdoton projekti. Ego ei koskaan ota tiedostamattoman paikkaa, koska se on vain 'illuusio', tiedostamattoman tuotos.²⁷¹ Totuus tiedostamattomasta jää tutkimukselle saavuttamattomaksi.²⁷² Psykoanalyttisen kirjallisuustutkimuksen harjoittaja ei voi tavoittaa kirjoittajan egon eheyttä tai hajanaisuutta egopsykologiaan rakentuvien identiteettimallien avulla. Ihmisen lausuma ja oletama omakuva on aina vain illuusio. Tiedostamaton tuottaa toki illusion, mutta tiedostamattoman syntyy poikkeaa Freudin esittämästä kastroatioahdistuksesta.

Freudin mukaan kastroatioahdistus on pelkoa, että isä on vihainen. Poika halusi tappaa isänsä: ahdistus päättyy Oidipus-kompleksiin, joka luo tiedostamattoman. Halu äitiin menee tiedostamattomaan ja isän pelko luo superegon, jossa auktoriteetin ja omantunnon ääni vaikuttaa. Freud oli kiinnostunut myös mentaalisten toimintojen ja sivilisaation suhteesta, esimerkiksi uskontojen uskomuksista. Hän otaksui kaksi perusprinsiippiä, nautinnon ja realiteetin periaatteet. Nautinnon periaate kertoo, mikä tuntuu hyvältä. Realiteetin periaate kertoo, että työnteko on välttämätöntä. Nautinnon alistuminen todellisuudelle merkitsee sublimaatiota, jossa tarpeita ei tyydytetä, vaan energia suunnataan hyödylliseen ja tuottavaan. Realiteettiperiaate kanavoii voiman toisaalle. Halu nautintoon ei katoa. Symboli manifestoi itsensä itse asian tappamisena, mutta kuolemasta on seurauksena halun loputon jatkuminen.²⁷³ Tuhahdetut tarpeet tulevat ilmi unissa.²⁷⁴

Yhteistä Lacanin ja Freudin mallissa on oletus, jonka mukaan aikuisuudessa koettavissa ahdistuksissa palataan lapsuudessa koettuihin tarpeisiin ja ahdistuksiin. Me elämme oman tietämättömyytemme kehikossa, koska totuus elämämme tuolla puolen on liian kauhistuttava.²⁷⁵ Lacanin käsitys Oidipus-kompleksista oli kuitenkin monimutkaisempi kuin Freudin kysymys seksuaalisesta halusta äitiin ja kilpailusta isän kanssa. Lacan ymmärsi kompleksin siirtymiseksi kielen todellisuuteen. Oidipus ilmaisee kielellistä lakia, jonka tähden jokaisen on pakko tunnustaa rakastetun väistämätön poissaolo, jotakin ratkaisevaa on jo menetetty.²⁷⁶ Tämän mukaisesti psykoanalyttinen kirjallisuustutkimus on Lacanin perinteessä rakastetun väistämättömän poissaolon selittämistä: millaisia jälkiä tuo eroahdistus ja siirtyminen läsnäolosta puheeseen ovat jättäneet tekstiin.

Lacanin mukaan kirjoittamisen prosessia ei voi erottaa siitä, mitä kirjoitetaan. Kirjallisuus opettaa, mitä analyytikon on ajateltava. Kyse ei ole kirjallisuuden reduktiosta psykoanalyttiseen teoriaan, vaan analyysin muovautumisesta sen mukaan, mitä ilmenee kirjallisuudessa. Lacan arvostelee kirjallisuuden lukemisen ja psykoanalyysin prosessin sekoittamista sekä kirjallisuuden lukemista ”soveltavana psykoanalyysinä”. Lacan tahtoi pitää psykoanalyysin ”pikemmin prosessina ja liikkeenä kuin systeeminä”.²⁷⁷ Lacan moitti reduktionismin vaarasta metakielen asemaan nostettavaa analyytikon omaa kieltä. Minkään kielen ei pitäisi nousta toisen kielen ulko- tai yläpuolelle ja lausua sieltä käsin totuuksiaan ’objektikielen’ arvovallalla.²⁷⁸

Lacanin moite psykoanalyysin reduktionistista soveltamista vastaan kirjallisuustutkimuksessa ilmentää, mitä hän ajatteli tapahtuvan itse terapiatilanteessa potilaan kohtaamisessa. Sairauden kohtaamisessa oli keskeistä sen kielen tutkiminen, jolla sairas ilmaisee merkityksensä.²⁷⁹ Eikö myös kirjallisuudentutkija arvioi kirjoittajan sairautta, kun hän tutkii kieltä? Lacanin mukaan tätä samaistusta ei saa tehdä. Terapiapotilaan kanssa saavutettava menestys valitulla menetelmällä ei ole sovellettavissa sellaisenaan kirjallisuuden tutkimiseen, koska kirjallisuuden luennan ja terapiatilanteen motiivit ovat erilaiset: jo kuolleen kirjoittajan parantumista ei voi edistää tai häiritä ”terapeutin” – kirjallisuustutkijan – tekemillä omilla tulkinnoilla.

Pyrkimys suojella kirjoittajan kunniaa ja halu erottaa kirjallisuuden tutkimus terapiatilanteesta tuottivat uuden ongelman. Lacanille syntyi tarve luoda käsitteet ja käsiterakennelmat vasta kirjallisuustutkimuksen aikana.²⁸⁰ Käsitteiden luomistarve synnytti reliabiliteetiltään ja validiteetiltään hämäriä tuloksia. Tulosten varma synty oli ikään kuin pelastettu tutkimusmene-

telmän aikana syntyvien metamorfoosien kautta, mutta itse prosessia ei voinut valvoa kukaan ulkopuolinen. Ulkopuolisen valvonnan vaikeutta lisää Lacanin terminologian vaikeaselkoisuus. Gross ja Levitt sekä Sokal ja Bricmont ovat moittineet Lacania: huonoa tiedettä ei tulisi kätkeä ”huijarimaisesti” vaikeaan terminologiaan ja käsitteisiin.²⁸¹ Nasio ja Fairfield (1998) puolustavat Lacania sillä, että tämä koki Freudin selkeyden ja didaktisuuden johtaneen vääristymiin ja liioiteltuihin yksinkertaistuksiin, kun olisi pitänyt oivaltaa tiedostamattoman kuulemisen mahdottomuus.²⁸² Lacanin kritiikki reduktionismia vastaan ei estänyt lacanilaisia tutkijoita ottamasta tekstejään ”objektikieleksi”.²⁸³ Luodessaan uusia käsitteitään Lacanin on epäilty heijastaneen omaa sotkuista perhe-elämäänsä.²⁸⁴

Lacanin mukaan kirjallisuustutkimuksen tehtävänä on selvittää, mikä on jokaisen ”artikulaation horisontin takana”. Tutkija kysyy, minkä ääressä ajattelija ajattelee, mikä häiritsee ja vaijaa häntä, vaikka kirjailija tuskin tiesi, mitä tarkoitti ja sanoi. Se, mitä kirjoittaja tosiasiaa sanoi, on enemmän totuus kuin se, mitä hän aikoi sanoa. Totuus on kirjaimessa pikemmin kuin ”hengessä”. Lacanilainen kirjallisuustutkija keskittyy tekstin sananmukaiseen ilmaukseen, jolloin hän tavoittaa paralingvistiset yhtymäkohdat kielen ja näkymättömän vaikutuksen välillä.²⁸⁵ Tässä tapauksessa Lacan ja psykoanalyttinen kirjallisuudenlukeminen merkitsevät paluuta kirjoittajaan. Lacan ei palannut kuitenkaan vanhaan humanistiseen malliin, jossa kirjoittajan, tekstin ja lukijoiden kategoriat olivat jyrkästi erillisiä.²⁸⁶ Lacanin mukaan kirjoittaminen ja kirjoitettu tuottavat ylijäämän, joka näyttyy paikoin jonkinlaisena paradoksina tai varjona.²⁸⁷

Lacan piti artikuloimattoman tavoittamista vaikeana tehtävänä. Jopa itse terapiatilanteessa potilas ei usein tahtonut muuttua. Symptomit tarjosivat jonkinlaista tyydytystä, yksilö nautti oireistaan. Oireestaan hän teki autuutensa aiheen. Oireet olivat yksilön ainut tie löytää nautintoa. Potilaat eivät tule terapiaan löytääkseen oikeaa itsetuntemusta. Analysoitavan perusasenne on tiedon kieltäminen: passio on olla tietämättä. Kirjoittava henkilö ei ole perusluonteeltaan erilainen kuin ihminen yleensä suhteessaan itsetuntemukseensa ja symptomeihinsa. Edes analyttikko ja analysoitava eivät puhu samaa kieltä, vaikka molemmat puhuisivat samaa äidinkieltä ja käyttäisivät samankaltaisia idiomia yhtäläisen sosioekonomisen taustan tähden. Merkitys ei ole koskaan läpinäkyvä, vaan merkitys on aina hämärä.²⁸⁸

Lacanin mukaan psykoanalyysin tavoite ei ole merkityksen etsimisessä, eli ei siinä, mitä puhuja tarkoittaa, vaan mitä hän tosiasiallisesti sanoo. ”Tarkoitus” edellyttäisi puhujan tietoista ajattelua. Tarkoitus viittaa intentioniin, jotka puhuja itse ymmärtää, kun taas Lacan koki oivaltavansa, että puhujan ”merkitys on imaginaarinen”.²⁸⁹ Merkitys on sidottu puhujan itseimagoon, sanojen merkitys on suhteessa egoon. Lacan palautti tulkintaan Freudin intressin tiedostamattomasta muun muassa huumoria analysoitaessa. Tällaisessa vallitsevassa tilanteessa, jossa merkitys on jo lähtökohtaisesti hämärä, reduktionismin ja objektikielen välttäminen on vaikeampaa kuin Lacanin lausumasta reduktionismin vastaisesta kritiikistä voisi olettaa.²⁹⁰

2.7.3.2. Sekulaari mystisismi

Miten voidaan tavoittaa tiedostamaton kielen avulla, jos merkitys on havaintomaailmaan viittaava eli imaginaarinen, totuus on lähtökohtaisesti hämärä eikä analyttikon objektikieltä enää

ole? Lacanin mukaan tutkimus on mahdollista. Hän tarjosi artikuloimattoman tavoittamiseksi uutta filosofiaa, kun määritteli miljöön imaginaarisen, symbolisen ja reaalisen avulla. Miljöömääritelmä on Lacanin luoma hypoteesi, jota ei ole testattu. Mallia on moitittu vanhan uskonnon korvaamiseksi ”sekulaarilla mystisismillä”.²⁹¹ Lacanilainen hypoteesi on saavuttanut merkittävää suosiota sekä teologian että taiteen tutkimuksissa. Lacanilaisen psykoanalyysin nostaminen akateemisen kirjallisuudentutkimuksen teoriataustaksi on toki epäilyttävää. Lacan on pikemmin keskustelutoveri kuin oikean tulkinnan tuomari.

Tehtävänasettelussaan Lacan sanoutuu irti ”ego-ortopediasta” (so. egopsykologia), jossa tulkinta rakentui kuvauksille ihmisen psyyken rakentumisesta ja toiminnasta. Egopsykologia nojasi Freudin neljakoon minän (ego), yliminän (superego), sen (id) ja ulkomaailman välillä. Neurootikon ongelma oli egopsykologian mukaan liian heikko minä (ego). Neuroottiseksi tunnistettu kirjoittaja palautetaan egopsykologiassa lapsuuden psykodynamiikkaan sen mukaan, miten egon muodostuminen on teorian kannalta ratkaistavissa.

Lacanin mukaan on eettisesti kyseenalaista vaatia ihmisruumiin adaptaatiota, sopeutumista ympäristöön. Tämä ympäristö on tärkeä ihmisen tietoisuuden muodostumiselle.²⁹² Lacan ei tarjoa jälkistrukturalistina empiiristä aineistoa hypoteesinsa tueksi, mutta mitä ilmeisimmin hän kehitti oivallustaan terapatilanteiden kokemuksista. Subjektin synty liittyi tiedostamattoman muodostumiseen kulttuuristumisessa: lapsesta tuli subjekti alistumalla vaatimuksiin. Tämän vuoksi Lacanin praksis keskittyy pikemmin Toiseen (A) kuin ”minään”. Tiedostamaton näyttyy suhteessa johonkuhun, joka on subjektille ’Toisen’ edustaja.²⁹³ Näkemys ei ole sinänsä poikkeuksellinen. Esimerkiksi venäläisessä psykolingvistiikassa on tuotu esillä lapsen kielen ja identiteetin syntyä kulttuuristumisessa.²⁹⁴

Ihminen elää identiteeteistä muodostuneessa maailmassa, jolloin tiedostamaton suuntautuu poissaolon, erojen ja kilpailun järjestämää symbolista Toista varten. ’Toinen’ (*grand Autre*) viittaa sekä kulttuurin ja kielen suprapersonalliseen maailmaan että henkilön tiedostamattomaan. On epäilty, että Lacanin oma ongelmallinen suhde isoisäänsä ja sekasotkuinen perhe-elämä heijastuvat teoriakuvauksessa ”Toisesta”.²⁹⁵

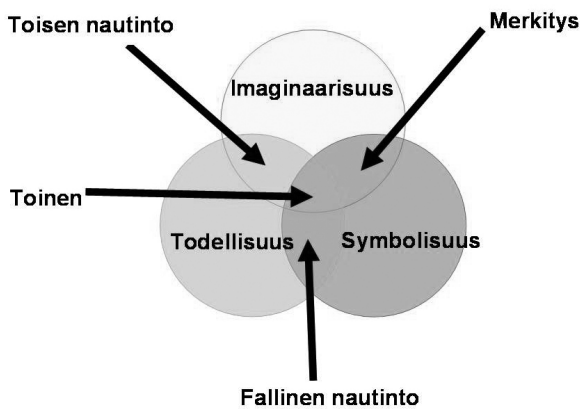
Lacan epäili egopsykologian peilisuhteeseen rakentuvaa kirjallisuustutkimusta. Ego ei saisi pitää kokonaisena ja yhtenäisenä. Lacanin mukaan ’minä’ on oire, jonka lähtökohta on imaginaarinen minä.²⁹⁶ ’Minä’ on malli, johon ihminen yrittää sopeutua. Identiteettien havaitseminen kuuluu imaginaariseen rekisteriin, jolloin ihminen havaintomaailmansa avulla identifioi oliot ja tapahtumat vertailun, kilpailun, kateuden ja aggressiivisuuden rekisteriin kuuluviksi. Tällöin ihmisen minä (ego) muodostuu. Ihminen määrittää tällöin itsensä pelaamalla toiseen.

Lacanin mukaan halu syntyy puutteesta, mikä on ihmisen kulttuurisena olentona elämää symbolisessa järjestelmässä. Symbolinen on puhtaasti erojen järjestelmä. Ihmisen halulla ei ole objekteja. Halu ei etsi tyydytystä, vaan omaa jatkuvuutta ja edistymistä. Narsistiset fantasiat lieviävät pelkoa uskottelemalla jatkuvuutta.²⁹⁷ ’Objekti a’ voi ottaa monia erilaisia pukuja. Kaikki, mitä ihmiset pitävät persoonallisimpana ja intimimpänä, tulee myös muualta, jostakin ulkopuolisesta lähteestä, lähinnä vanhemmilta. Rikkauden tavoitteluunkin liittyy illuusio, joka on muuta kuin varsinainen ihmisen tarve. ”Minä rakastan sinua, mutta koska rakastan sinua jonakin enempänä kuin sinä, minä muutan (*mutilate*) sinut”.²⁹⁸

Lacanin mukaan kuoleman vietti on avain idin, egon ja superegon topografian ymmärtämiseen.²⁹⁹ Kuoleman vietti syntyy symbolisesta järjestyksestä käsin: ”Kuoleman vietti on symbolisen järjestyksen naamari”.³⁰⁰ Psykoottisessa kokemuksessa symbolinen järjestelmä on kuitenkin poissulkemisen seurauksena imaginarisoitunut ja kuoleman vietti on naamarina projisoitunut ulospäin.³⁰¹

Lacanin mukaan ihminen saa identiteettinsä samastumalla Toiseen (*Autre, grand Autre*; Alter-ego). Kaikki elementit ovat suhteessa Toiseen. Mikään ei voi olla keskuksessa Toisen (ei henkilö, vaan asema) kanssa, vaikka ihmiset haluaisivat olla keskuksessa. Toisen asema luo ja pitää yllä loputonta puutosta, jonka Lacan kutsuu haluksi. Halu on halua olla Toinen. Halu ei voi koskaan täytyä. Se ei ole halua jonkin sellaisen objektin suhteen, jota tarvittaisiin (tai rakkauden halua), vaan halua olla järjestelmän keskus, symbolinen keskus, itse kielen keskus.³⁰² Halu syntyy alkupuutteesta (*manque-à-être*) ja on perustavasti negatiivinen, mutta symbolisen funktio on antaa tälle tuhoavalle negatiiviselle puutteelle nimi.³⁰³

Symbolinen rekisteri johtaa ihmisen ulos duaalisesta suhteesta maailmaan: duaalinen suhde maailmaan muuttuu triangulaariseksi kastraatiossa ja sitä seuraavissa pelossa ja ahdistuksessa.³⁰⁴ Lacan ei tarkoita kastraatiolla fyysisesti toimitettua kirurgista operaatiota, vaan ihmisen sub-jektoitumista ja myyttisen jouissancen kadottamista. *Jouissance* on myyttisestä olemisesta saatua nautintoa tai hekumaa. Tämä hekuma on mielihyväperiaatteen tuolle puolen.³⁰⁵ Poikkeuksellisissa tapauksissa aikuinen ei toimi imaginaarisen rekisterin mukaan (esim. anoreksiassa). *Jouissance* on mystisempi kokemus kuin vaihdannan ja kulutuksen säätelämä mielihyvä, jossa tiettyjen objektien kautta uskotaan hyvä saaduksi. Sitä vastoin alkujouissance on ihmisruumiin kokemus jo ennen alistumista merkitseville ja kulttuurille. Uskonnolliset kokemukset tarjoavat tämänkaltaista heikumallista kokemusta.³⁰⁶ Askeettisten tai nihilististen henkilöiden tai ryhmien ymmärtämiseksi on hyödyllistä oivaltaa, että *jouissance* on hurmaa, josta asianomainen saa perustavaa tyydytystä voittaen kaiken mielihyvän. *Jouissance*ssa huokuu viehätys saadusta huomiosta ja salaperäinen tyydytys. Mielihyväperiaatteen mukainen elämä perustuu idealisatioon. Eläkkeen on idealisoitava.



Kuvio 3. Borromealainen solmu

Ihmisen kysymys omasta identiteetistä on jo muovautunut useassa rekisterissä, jotka eroavat toisistaan olemuksellisesti (ks. kuvio 3). Reaaliseen rekisteriin kuuluu se, joka ei kuulu ima-

ginaariseen eikä symboliseen. Tämä muodostuu 'mahdottomaksi' sen jälkeen, kun on astuttu kieleen: intersubjektiivisen tuolla puolen tavoitetaan imaginaarinen taso, olemuksellinen erilaisuus, sotkuinen omakuva.³⁰⁷ Toden maailmassa ei ole Lacanin mukaan kieltä, koska siellä ei ole menetystä, puutetta eikä poissaoloa: siellä on vain täysi riittävyys, tarpeet ja tarpeiden tyydytys. Tosi on aina ilman kieltä, mahdoton esittää kielellä (ja siksi mahdoton saavuttaa menetetty, kun on astuttu kieleen).³⁰⁸

Ihmisen tietoisuudessa katsotaan kaikkia objekteja imaginaarisuudesta käsin. Ihmisen olemista puhuvana olentona leimaa poissaolo. Ihmisen olemista ei voi redusoida mihinkään läsnä olevaan. Tämän poissaolon ratkaisemiseksi uskonnot, taiteet ja filosofiat toimivat symbolisessa rekisterissä vaalien ei-mitään omilla erityisillä tavoillaan. Subjekti ei ole kaikkivaltias eikä ihminen ole pelinsä yläpuolella, vaan elää niissä, niitä ja niiden kautta artikuloiden itsensä.³⁰⁹ Subjektin lähtökohdat eivät ole siinä itsessään, vaan ulkopuolella symbolisessa paikassa maailmassa, eksistenssiä – ulospäin suuntautunutta ja ulkoapäin tullutta.³¹⁰ Lacanin subjekti ei ole eristetty, itsestään tietoinen tai autonominen, vaan symboliseen sidottu. Hän näkee itsensä toisessa ja yrittää toteuttaa itseään imaginaarisen hahmottamassa maailmassa.

2.7.3.3. Kuka puhuu psykoosissa?

Lacan ei keskity diagnoosissaan kategoristen luokkien rakentamiseen, vaan ihmismielen jatkuvien prosessien ja rakenteellisten syiden (kastaation uhkan) kuvailuun. Hänen poikkeavaa perusdiagnoosittensa on puolusteltu tarpeella nimetä oireyhtymien rakenteelliset syyt, ratkaisut kastaation uhkaan.³¹¹ Lacan määrittäytyksen psykoosin kliinisestä kuvasta liittyy kolme keskeistä funktiota: (I) merkityn ja merkitsevän välinen avaruus, (II) isällisen funktion poissulkeminen ja (III) inhimillisen halun puute, sekä (IV) hallusinaation ja varmuuden kokemistapa. Toisin kuin Freud, Lacan piti psykoosin tutkimusta ja hoitamista keskeisenä psykoanalyysille.³¹²

(I) Psykoottisen henkilön suhde kieleen on erityislaatuinen: psykoottisen henkilön puhe ei tule sisältä, vaan ulkoapäin eräänlaisesta vieraasta kehosta.³¹³ Lacan huomauttaa, että vuonna 1894 Ahriman, alempi jumala, ilmoitti itsensä Schreiberille ja kutsui tämän yksinkertaisilla sanoilla.³¹⁴ Paranoidisessa harhassa Toiseen torjuttu signifioija vaatii hellittämättömästi tulla kuulluksi.³¹⁵ Schreberin poissaoleva jumala puhui ilman sanoja eikä lakannut koskaan puhumasta. Se kutsui kirjoittamaan poissaolevasta.³¹⁶ Lacan käyttää ilmaisua imaginaarisen ”ylikirjoittaminen”, joka on sukulaiskäsite Sigmund Freudin kastaatiokompleksille. Lacanin mukaan psykoosissa päälle- tai ylikirjoitusta ei tapahdu eikä mikään pidä maailmaa paikallaan, jolloin symbolinen imaginarisoituu, assimiloituu ja muodostuu toisten ihmisten imitaatioksi. Sanoista tulee asioita, puheesta metaforia, ja syntynyt *lalangue* tuottaa neologismeja, mutta välttää matemaattista kurinalaisuutta.³¹⁷ Psykoottinen henkilö ei tiedä, kuka puhuu tai mistä oma ääni tulee. Hän kokee ”menettävänsä itsensä”. ”Mikään ei ole pitämässä maailmaa paikallaan”. Egon disintegraatio ei ole kuitenkaan aina niin syvä, että puhuja olisi kadottanut yhteyden itse kehoon, vaan lievemmissä tapauksissa ilmenee konfuusio minän ja toisen välillä puhetilanteessa.³¹⁸ Lacan liitti psykoanalyttisesti luomansa kliinisen kuva psykoosista, jossa ilmenee egon disintegraatiota, jälkistrukturalistiseen käsitykseen merkityn ja merkitsijän välisestä suhteesta.

Ferdinand de Saussuren mukaan merkissä oli kaksi puolta: *signifié* (merkitty) ja *significant* (merkitsevä), jotka liittyivät vuorovaikutuksellisesti toisiinsa.³¹⁹ Merkit ovat merkittäviä vain suhteissa toisiinsa. Lacan havaitsi, että psykoosissa suhde merkitsevään oli poissuljettu. Kieli toimii Saussuren mukaan välittäjänä ajattelun ja äänen välillä. Kieli on ajattelun jäsentelyä, ajattelun järjestystä ja muokkaamista, ei pelkästään ilmaisukeino.³²⁰ Sitä vastoin Lacanin mukaan merkitsemisen problematiikkaan kuuluu oleellinen avaruus: merkitsevän ja merkityn välissä on psykoanalyttisellä kiellä ilmaisten ”torjunta”. Ihmisen olemista luonnehtii metaforinen korvautuvuus, jossa ’merkitseviä’ korvataan ’merkitsevillä’. Samalla muodostuu rakenteita ja hierarkioita, jotka strukturoivat ihmisen olemista. Symbolinen järjestys kiertää ympäri Asiaa, joka ei kuulu merkityksen alueelle. Lacan otti avainsanansa matematiikan teorioista ja johti järjestyksen ja merkityksen välisen suhteelle kaavan:

$$\frac{S \text{ (merkitsevä)}}{s \text{ (merkitty)}} = s \text{ (väite)}; \text{ kun } S = (-1), \text{ tuottaa } s = \sqrt{-1}$$

Sokal ja Bricmont ovat huomauttaneet Lacanin lauseesta, ettei Lacan ainoastaan sekoittanut matemaattisten teorioiden merkityksiä ja tehnyt vääriä määritelmiä, vaan kirjoitti myös ”siansaksaa”.³²¹ Lacanin kehittämä matemaattinen perustelu ei kestä. Matemaattisia kaavoja voidaan toki tehdä kuvaamaan oikeastaan ihan mitä tahansa, mutta usein niiden järkevyydestä voidaan olla montaa mieltä. Tässä kaavassa on epäselvää, kuinka arvot s ja S määräytyvät ja kuinka tulosta pitäisi tulkita. Kaavahan ei tarvitse matemaattisesti olla monimutkainen kunhan se vain perustuu johonkin. Kaavan tulos voi olla yksinkertainen, kuten korrelaatiokertoimessa saatava luku nollan ja 1:n välillä. 1:n lähellä oleva tarkoittaa suurta riippuvuutta ja nollan lähellä pientä. Tämän kaavan vaikutelma on sekava, mikä lienee jopa Lacanin tarkoitus! Hän ilmaisi, ettei kieli ilmaise mitään tosiasioita, vaan ihminen elää kielensä luomassa maailmassa, jonka hän vain vakavasti luulee olevan kontaktissa ”tosiasioiden” kanssa.³²² Potilas ei osaa sanoa mitään, jonka voisi olettaa koskevan totuutta puhtaasti ja yksinkertaisesti. Siksi potilasanalyysin rutiini piti rikkoa. Bluma Zeigarnikista oivalluksensa saaneena Lacan otaksui, että yllätyksen avulla voitiin saavuttaa tiedostamattoman manifestaation.³²³ Terapeutin täytyi aina olla jotensakin skeptinen annettujen perustelujen validiteetille: ”Ihmisten välisen diskurssin vahva perusta on väärinymmärtäminen”.³²⁴

Lacanin mukaan metaforisen ahaa-elämyksen välityksellä, väliaikaisessa kapitaatiopisteessä, syntyy ymmärrys merkitsevän merkityksestä: ihminen elää merkityksellisessä maailmassa, mutta ihminen uskoo merkitsevien ja merkittyjen väliseen tiukkaan kontaktiin, vaikka merkitsevät ja merkityt elävät toisistaan riippumatonta elämää. Orjan aggressiivisuus ei ole enää vastaus työnteon aiheuttamaan frustraatioon, vaan halua kuolemaan. Aggressiivisuuden kokemisessa ei ole enää mitään yhteyttä eläimelliseen aggressioon, jota koetaan halujen turhautumisen tähden.³²⁵ Olemme kielessä, emmekä pääse sen ulkopuolelle. ”Sana konstituoivat Totuuden”.³²⁶ Kieli hallitsee hyvin ehdottomasti Lacanin analyysimallia: ”Oire on kokonaisuudessaan ratkaistavissa ’Kielen’ analyysissa, koska oire on itsessään rakentunut ’Kielen’ tavoin: symptomti on ’eräs Kieli’, josta ’Sana’ täytyy vapauttaa”.³²⁷ Lacan sanoo filosofisesti, että Henki on aina josakin muualla.³²⁸ Uskonnollisissa ja filosofisissa kirjoituksissa on runsaasti metaforista kieltä, jotka kirjoittaja itse on kokenut tiukasti sidotuksi merkittyyn.³²⁹ Runous on myös valtaosin me-

taforista, vaikka modernin kirjallisuuden realistinen trendi on jo metonymia.³³⁰ Metonymiassa varsinaiseen käsitteeseen viitataan toisella paikallisesti, ajallisesti, loogisesti tai muuten läheisellä käsitteellä. Sitä vastoin metaforiassa sanaa tai lausetta käytetään kuvamaan aivan toista, kuin mitä se tavanomaisesti kuvaa. Psykoosille on luonteenomaista puheen metaforisuus.³³¹ Toki kaikki metaforinen puhe ei ole luonnollisestikaan diagnosoitavissa psykoottiseksi, vaikka käsitteen ja toden välinen yhteys on katkennut. Psykoottisen puheen metaforisuus syntyy poissulkemisen väistämättömänä seurauksena. Korkeimman oikeuden tuomari sai uskonnollisen mission poissaolevalta, mutta sanattomasti koko ajan puhuvalta Isältä. Poissuljettu Isän nimi (*non-du-père*) johti siihen, että hänelle tuli ehdoton pakko luoda uudestaan kadonnut yhteys maailmankaikkeuden säilymiseksi. Psykoottinen metaforisuus on ehdotonta käsitteen ja toden jännitteen kiistämistä, ongelmia ei enää ole Sanan, Hengen ja Totuuden välillä.

Merkitsevät ja merkityt elävät jo periaatteellisestikin toisistaan riippumatonta elämää. Psykoosissa imaginaarinen ei jää enää salaisuudeksi egon disintegraation tähden. Psykoottinen manifestoit häpeään. Halut eivät ole enää järjestyneet symbolisen järjestyksen mukaan hierarkkisesti, vaan symbolisessa kastaatioissa tiedostamattomaan torjutut halut tahtovat takaisin kokonaisuuden.³³²

(II & III) Kunkin subjektin elämänsuhteissa ratkaisut tapahtuvat suhteessa kollektiiviseen symboliseen rekisteriin imaginaariselta pohjalta. Lacanin mukaan subjektin suhteessa symboliseen järjestelmään ratkeaisi subjektin perustava rakenne poissulkemisen (psykoottinen), torjunnan (neuroottinen) ja kieltämisen (perverssi) välillä.³³³ Tällainen ihminen ei kykene enää kulttuuriseen kanssakäymiseen toisten ihmisten kanssa. Lacan asettaa esimerkiksi Roger Bronzelmethin, jonka isä oli alkoholisti.³³⁴ Roger alkoi etsiä, kuka olisi oikeasti isä. Myös neurootikko voi haluta isänsä olevan parempi kuin todellinen isä oli, mutta neurootikko säilyttää edelleen paternaalisen funktion. Sitä vastoin psykoottinen Roger loi kokonaan uuden genealogian. 'Isä' oli joku, jolla on merkittävä rooli lapsen elämässä. Roger tarvitsi identiteetin, minkä vuoksi hän loi itselleen "salaisen nimen, joka lopulta salli hänen elää".³³⁵ Roger Bronzelmeth selitti, että hän on Jumalan poika. Isä-metafora tarjosi selittävän periaatteen. Miehen femiinisyyttä tai homoseksuaalisuutta oli Lacanin mukaan seurausta poissuljetusta Isän nimestä.³³⁶

Lacan erotti toisistaan tarpeen (*le besoin*), vaateen (*la demande*) ja halun (*le désir*). Ihmisen tarpeet ovat biologisen organismin tapa jatkaa olemassaoloaan. Sosiaalistumisen myötä ihmisellä ei ole enää 'puhtaita tarpeita', vaan tarpeet ovat joutuneet merkitsevien kenttään. Ihmislapsen tarpeiden tulkinta ja tyydyttäminen kytkeytyvät merkitsevien verkkoon: vanhemmat tulkitsevat ja tyydyttävät lapsensa tarpeet tietyssä kulttuurissa tulkintojensa ja kulttuuristen tapojensa mukaan. Vaade saa aina lisäarvoa huoltajan osoittamasta symbolisesta dimensiosta, joka ei redusoidu kuitenkaan biologiseen tarpeeseen. Lapsi sisällyttää uuden, toiselle tasolle sijoittuvan, vaateen, kun hakee tyydytystä tarpeiden vaateeseen. Lapsi pyytää: "Rakasta minua". Oleelliseksi muodostuikin vaade ja siihen vastaaminen. Tarpeisiin redusoitumaton halu leimaa ihmistä.

Lacanin mukaan artikulaatio ja ihmisen suhde haluun muodostavat mielenterveyshäiriöiden perusolomuotoja.³³⁷ Lapsen ja äidin tiiviissä duaalisessa suhteessa lapsi saa kaiken haluamansa. Kolmas tekijä, isä, uhkaa lapsen tyydyttävää duaalista suhdetta äitiin, koska isä esittää myös

kaikenlaisia vaatimuksia. Kaikkea ei voi enää saada. Isä määrää lapsen hyväksymään, mihin perheellä on varaa. Isän nimi sitoo lapsen tiettyyn karuunkin symboliseen viitekehukseen, epäoikeudenmukaiseen yhteiskuntaan, mikä tarkoittaa historiallisen, äärellisen ja kuolevaisen osan hyväksymistä. Lacanin mukaan isä-kysymyksestä syntyy kysymys luoja- ja hallitsija-jumalasta.³³⁸

Joskus kuolema ja ero äidistä ahdistavat liikaa. Tällöin tapahtuu psykoottinen poissulkeminen. Tuo ihminen on oppinut ihmiskulttuurin säännöt. Hän noudattaa niitä ulkonaisesti kohtuullisesti, mutta subjektin rakentuessa ihmiskulttuurin säännöt eivät koske häntä.³³⁹ Halu syntyy aina puutteesta, saa muotonsa kielessä, mutta psykoosissa on symbolinen imaginarisoitunut eivätkä halut ole enää symbolisen järjestyksen mukaan hierarkisoituja. Psykoottista ihmistä luonnehtii inertia, voimattomuus, liikkeen puute. Halun jännitteille - dialektiikalle - ei ole tilaa: mystikko rakastaa lähimmäistään itsensä tyhjentäen, ilman ehtoja ja halua.³⁴⁰ Psykoottisen ihmisen psyyken perusrakenne tulvii esiin grandioottisina, suuruudenhulluina kuvitelmina tai hallusinaatioina (unelmoinnissa, uneksimisessa).³⁴¹

(IV) Hallusinaation ja varmuuden kokemustapa on erityislaatuinen psykoosissa. Isän nimelle (*Nom-du-Père*) ehdoitta alistunut neurootikko voi uskoa näkevänsä tai kuulevansa hallusinaatioita. Sitä vastoin psykoottinen subjekti myös tottelee saatuja määräyksiä. Isän nimi ei viittaa todelliseen isään eikä imaginaariseen isään (isälliseen imagoon), vaan symboliseen isään. Psykoottisen henkilön poissulkemat asiat koskevat intiimistä juuri isää (*Nom-du-Père*; ”Isän nimeä”). Isällisen funktion poissulkeminen on yksi tärkeimmistä diagnoosin kriteereistä psykoosille.³⁴² Schreberin muistelmat paljastavat, ettei psykoosia laukaissut keski-ikäiselle miehelle tämän kyvyttömyys hoitaa häneltä vaadittuja tehtäviä, vaan laajasti koetut vaikeudet rauhoitua uudessa virassa. Isän nimen poissulkemisen tähden Schreber ei löytänyt paikkaa symbolista järjestelmää edustavassa oikeusinstituutiosta.³⁴³ Psykoosissa ei aseta todellisuuskysymystä, vaan kysymykset suljetaan pois, kielletään ja torjutaan. Neurootikolle todellisuus on sitä vastoin hyvin perustava. Isän nimen kieltämistä seuraa psykoottisen ihmisen suuruudenhulluus ja vainoharhaisuus: symbolisen rekisterin mukainen maailma on tuhoutunut.³⁴⁴

Neurootikolla on sairaudentunto, mutta psykoottinen ei pidä harhojaan sairautena. Lacanilaisessa tutkimuksessa ei selitetä hengellisyyden tai uskonnollisuuden ilmentymistä freudilaisittain defensiiviseksi funktioksi, vaikka saatetaan viitata positiiviseen korrelaatioon psykopatologian ja sisäisen uskonnollisuuden puuttumisen välillä. Uskonto saattaa olla ulkoista pakottavaa ritualismia, josta puuttuu luovuus, joustavuus, hyvinvointi, huolettomuus ja avarakatseisuus.³⁴⁵ Hallusinaatiota esiintyy uskontojen pyhissä kirjoituksissa. Freudin mukaan hallusinaatio tarjosi vastasyntyneelle ensimmäisen tyydytyksen: nälkäinen lapsi hallusinoi aiemmin kokemansa itsensä tyydytykseksi. Hallusinaatiolla on osuutensa myös päiväunissa, fantasiassa ja unissa. Lacan ymmärsi hallusinaation kapeassa merkityksessä, jossa pelkkä hallusinaatio ei riitä merkiksi psykoottisesta henkilöstä. Lacanin tulkinta psykoottisen henkilön kokemasta hallusinaatiosta täydentää Freudin kuvaa uskonnon defensiivisestä funktiosta.

Lacan tähdentää, että psykoottisen henkilön hallusinaatiot on erotettava tavallisista ei-psykoottisista äänistä ja visioista. Psykoottinen henkilö ei vain usko kuulleensa ääniä, vaan hän uskoo nämä äänet merkittäviksi itselleen. Jos käytetään vain fantasian ja realiteetin käsitteitä,

on vaikea erottaa selvästi neuroosia ja psykoosia. Myös neurootikko voi kokea fantasioita, vaikka hän olisi kyvytön kertomaan niistä. Sekä neurootikko että psykoottinen henkilö voivat kokea vaikeaksi erottaa fyysinen todellisuus hallusinaatiosta. Lacan kiinnittää huomiota henkilön kokemaan varmuuden tunteeseen. Psykoosissa varmuus on leimallista. Epäilyä ei koeta.³⁴⁶ Psykoottinen henkilö ei ainoastaan otaksu näkemäänsä ja kuulemaansa tosiasiaksi, vaan hän uskoo, että sen merkitys koskee juuri häntä itseään.³⁴⁷ Psykoottinen henkilö voi hyväksyä, että muut eivät nähneet tai kuulleet näkyä tai ääntä ja että kyseessä oli vain sosiaalisesti rajattu todellisuus. Hän tulkitsee kuitenkin, että tämä näky tai ääni oli tarkoitettu erityisesti hänelle: ”Hänet on ’valittu’ kaikkien muiden joukosta kuulemaan ja näkemään. – – Jumala on valinnut minut sanansaattajaksi. – – Virhetulkintoille ei ole tilaa, kokemuksen merkitys on selvä”³⁴⁸. ”Minun piti taistella pyhä taistelu ihmiskunnan suurimman hyvän puolesta”, kirjoitti Schreber muistelmissaan.³⁴⁹ Schreberin täytyi kieltää omat halunsa ja itsensä uhrautuakseen suuremmalle hyvälle.³⁵⁰

Lacanin hypoteesin mukaan pervertikko kieltää halun syynä olevan puutteen ja kastration: pieni jäännös äidistä, fetissinen objekti, takaa hänelle tyydytyksen äidin falloksen korvikkeena. Fallos on äidin ja lapsen ulkopuolinen elementti, joka lapsen näkökulmasta hallitsee äidin halua.³⁵¹ Pervertikko etsii paluuta kuvittelemaansa äidin haluun. Lacanilainen pervertikko tulee lähelle DSM-luokittelun impulssihäiriöitä ja mahdollisesti satunnaisesti psykoseksuaalisia häiriöitä. Pervertikko saa nautintoa instrumentaalisaatiosta.

2.7.3.4. Tekstin oma kehys vai psykoanalyysi

Jacques Derrida on ollut eräs psykoanalyttisen kirjallisuustutkimuksen vaikuttavimmista kritikoista.³⁵² Hänet esittämät käsitteet kirjallisen ja filosofisen erottamattomuudesta muistuttavat kuitenkin Lacanin näkemyksiä.³⁵³ Derridan mukaan Lacan oli suuri edistysaskel psykoanalyysissä, mutta hän moittii Lacanin ”atomistisen signifioijan typologiaa”.³⁵⁴ Derridan kritiikin mukaan Lacan rakentaa mystisestä ”puutteesta” merkityksen, jonka varaan rakennetaan hypoteettinen luokittelujärjestelmä. Derridan havaitsema ongelma on tullut jo monessa kohtaa tätä tutkimusta ilmi: itse puutetta ei ole verifioitu. Derridan mukaan Lacanin ongelmaksi tulee, että psykoanalyysin avulla yritetään neutralisoida tekstin oma kehys. Kaikki alistetaan mystisen hypoteesin kehikkoon. Derrida ei itse tarjoa kuitenkaan mitään pakoa kielen vankilasta.

Derrida moitti ”logosentrismiksi” – myös Lacanin kritisoimaa – Ferdinand-Mongin de Saussuren (1857–1913) käsitystä. Tämä kielitieteilijä tutki kielellisten elementtien suhteita määrääviä ”syvärakenteita”. Saussure ymmärsi kielen vain välittäjäksi ajattelun ja äänen välillä: ajattelu oli jotakin enemmän kuin ääni, sanat eivät vastanneet enää asiaintiloja.³⁵⁵ Derrida arvosteli samoista lähtökohdista käsin myös Levi-Straussia, jonka mukaan kirjoitus oli asetettava alempaan asemaan kuin puhe. Levi-Straussille kirjoitus edusti keinotekoista ja poissaoloa.³⁵⁶ Tosi-asiassa – huomauttaa Derrida – myöskään puhe ei voi saavuttaa itse asiaintilaa. Yhtä hyvin puheeseen kuin kirjoitukseen jää jännite asiaintilan kanssa. Freudilaisesta ja lacanilaisesta psykoanalyysistä vaikutteita saanut Paul Ricoeur liittyy edellä mainittuun kritiikkiin Saussurea vas-

taan. Ricoeur ei hyväksynyt Saussuren menettelyä, jossa kirjoitus ja puhe tulivat keskenään eriarvoisiksi.³⁵⁷

Derridan ja Lacanin tarve kritisoida saussurelaista lingvistiikkaa johtaa uusiin ongelmiin, lähinnä kielen mystifioimiseen. Kieli itsenäistyy tekstin rakenteesta. Lacanin mukaan psykoanalyytikon piti olla ekspertti puhumisessa, sanojen käytössä. Sanojen mystiikka tuottaa vaikeudeksi ymmärtää visuaalista ajattelua ja tunneälyä. Nämä eivät ole välttämättä rakentuneet kielellisesti. Visuaalista ajattelua ei voi ilmaista kielellisesti täsmällisesti.³⁵⁸ Ettinger on moittinut lacanilaisen psykoanalyysin liitosta strukturalistiseen lingvistiikkaan, koska tällöin ei ole riittävästi huomattu ei-diskurssiivisia – ei-verbaalisia – resonansseja ja niihin kytkeytyviä polkuja.³⁵⁹

Levi-Strauss ja Derrida pitivät tekstin rakennetta arvokkaana: teksti verhoaa sisäänsä rakenteen ja pelisäännöt. Lukija toimisi valitettavasti ”Pelle Pelottomana”, kekseliäänä insinööriä (ransk. *bricoleur* > *apumies*), jos hän ei kunnioita alkuperäistä struktuuria, vaan asettaa itsensä tekstin keskukseen.³⁶⁰ Tekstin oma rakenne on määrävä, koska muussa tapauksessa lukija keräilee vain sattumanvaraisesti kaikenlaista materiaalia koko ajan tulevaisuuden tutkimattomia omia keksintöjään varten. Tässä tehtävässään *bricoleur* tyytyy jonkinlaiseen likiarvoon saatavilla olevan materiaalin avulla. Derrida asetti eettisen velvoitteen tekstien jatkuvalla uudelleen tulkinnalle, dekonstruktiiviselle lukutavalle, mutta ilmoitti välttävänsä psykoanalyttiselle tutkimukselle luonteenomaista *bricoleurin* virkaa. Derridan mukaan psykoanalyttinen kirjallisuustutkimus asettaa tekstiin ulkopuolelle pyrkiviä tulkintoja, joiden avulla yritetään paljastaa kirjailijan sisimmät tunnot tekstin merkkien takaa. Analyytikon täytyisi ensin olla ehdottoman varma kielen ilmeisestä merkityksestä ja puhua samaa kieltä potilaansa kanssa, jotta hän voisi yrittää vasta sen jälkeen asettua latentteihin merkityksiin.³⁶¹ Lacanille sitä vastoin väärinymmärrys oli kommunikaation luonnollinen lähtökohta. Derrida liittyi jo tunnettuun traditioon, että tekstiä tuli tulkita ”tekstin itsensä kautta” eikä tulkita täydentäen tietoja ”tekstille-ulkoisesta”³⁶². Pitäisi olla kontrolli sille, että kirjoittajan sisimmät tunnot – tietoiset tai tiedostamattomat – olisivat todellisuudessa tutkijan spekulatiivisen kohteena. Vaarana on, että tutkija keksii filosofiansa itsenäisesti ja käyttää historiallista tekstiä esimerkivarastona, mutta ei sano ylipääntään mitään historiallisen tekstin synnystä ja kirjoittajan motivaatiosta. Kyse on vain oman filosofian esittelystä.

Vaikka Derrida hylkäsi ”tekstille-ulkoisen” lähtökohdan tulkinnassa, hän ei julistanut vain pelkkien tekstien elämää, vaan hyväksyi myös kulttuurin elämän. Mikään kirja ei ole vain yhden tekijän kirjoittama ja selkeää viestiä kommunikoiva teksti. Teksti edustaa konflikteja tietyn kulttuurissa tai maailmankuvassa. Derrida teki tähän konfliktisuuteen sen rajauksen, että selkkaukset eivät ole kielelle ulkoisessa historiassa, vaan ne tapahtuvat kielen sisäisessä maailmassa. Dekonstruktiivinen tekstin tarkka lukeminen purkaa tekstin siten, että teksti havaitaan sarjaksi epäselviä tai olemattomia merkityksiä. Dekonstruoitu teksti paljastaa useita erilaisia yhtäaikaista näkökulmia, myös ristiriitaisia keskenään. Lukijalle jää eettinen velvoite jatkuvaan uudelleen tulkintaan. Derrida vaikenee ongelmallisesti siitä, minkä periaatteen avulla lukijan kokemus vieraudesta tekstin äärellä voisi luoda vaikutelman tekstin epäselvien sanojen merkityksistä. Mikä on se periaate, joka johtaa lopulta tekstin dekonstruoitumiseen? Mikä on dekonstruoitumista valvova subjekti tai periaate? Eikö Derrida itse törmää varoittamaansa ongel-

maan, ”tekstille-ulkoisesta” täydentävästä tekstin tulkinnasta? Kuinka lukija voi olla vapaa itsestään, jotta voisi ymmärtää tekstiä Derridan vaatimassa mielessä? Voidaan myös kritisoida, että moderni tulkitsija, joka hylkää tekstin diakronisen luonteen, syntyhistoriaan liittyvät jännitteet ja aikalaishistorian, ei havaitse kirjoittajan motiivejakaan.³⁶³

Lévi-Strauss etsi myyteistä universaaleja rakenteita, joihin mikä tahansa myytti voitiin palauttaa. Lévi-Strauss oletti, että myytin pinnan alla muodostui suhteiden joukko, myytin todellinen merkitys, joka oli osa inhimillistä tietoisuutta. Kirjallisuus demystifisoitui, kirjallinen teos ymmärrettiin yhä enemmän kielelliseksi konstruktioksi, kun romanttisessa näkemyksessä teos oli sisältänyt vielä ikään kuin sielun. Tämän strukturalistisen kerronnan analyysin (narratologian) on koettu uhkaavan ”monien sellaisten ihmisten ideologista turvallisuudentunnetta, jotka toivovat että maailma olisi heidän hallinnassaan”.³⁶⁴ Strukturalistien ansiona oli rohkeus tarkastella myyttejä kirjallisuus- ja kielitutkimuksen piirissä, mutta ongelmaksi tuli, että näissä tutkimuksissa sivuutettiin tekstin materiaalisten ehtojen tarkastelu. Teoksesta tuli vain ikkuna universaaliin tietoisuuteen: ilmiöiden reaalisuus jäi huomiotta. Tutkittava teksti ymmärrettiin vain syvärakenteen kopioksi – tahi ”kopion kopioksi”. Teos ei viitannut objektiin eikä ilmaissut yksilöllistä subjektia. Teksti jäi sääntöjärjestelmäänsä. Lukemista ei otettu riittävästi huomioon prosessina, diskurssina.³⁶⁵

Lacanin keskustelut kielestä merkittyjen ja merkitsevien välisenä kuviteltuna yhteytenä eivät ole mitä ilmeisimmin ongelmattomia, mutta ne ovat antoisia, kun arvioidaan traumaattisissa oloissa kirjoitettujen tekstien ehdotonta väitettyä totuudellisuutta. Nämä tekstien kirjoittajat uskovat merkittyjen ja merkitsevien kiinteään yhteyteen, vaikka kirjoitetut sanat ilmaisivat tosiasiallisesti vain asianomaisen kiivasta pakoa ahdistavasta poissaolon tuskasta.

2.8. Sotatraumatutkimukset

Ihminen reagoi voimakkaasti ulkoiseen maailmaan. Traumatutkimukset ovat osoittaneet, että vihollisuus ja hyökkäykset muuttavat aivorakenteita ja häiritsevät hermoston kehittymistä. Muutoksia ilmenee dopamiinin, endogeenisten opiaattien ja hypothalamuksen toiminnassa³⁶⁶ sekä GABA-reseptorimekanismin (benzodiazepine-gamma-aminobutyric acid) toiminnassa GABAA- ja GABAB- reseptoreiden välittäjänä.³⁶⁷ Manoilo (2005) ja Počepcov (1994; 1999; 1999b) painottavat informaatio sodassa psykologisten keinojen voimaa tuottaa stressiä ja järkyttää suhteellisen vakaat psykologiset puolustusmekanismit, vaikka ”sota” käytäisiin pelkän myytin avulla ilman todellisia vihollisia. Loewenberg (1995) ja Beisel (1999; 2003; 2007; 2008) tähdentävät massiivista traumaa ratkaisevaksi teoreettiseksi linkiksi yksilöiden ja ryhmien (tai kansakunnan) psykohistorioiden välille. Stressaavaa häiriötä ei ole voitu osoittaa kuitenkaan sillä tavalla spesifiseksi, että juuri määrätty stressitekijä olisi psykoottisen stressikokemuksen aiheuttaja.³⁶⁸

Jo 1900-luvun alusta alkaen on kiinnitetty erityistä huomiota siihen, miten koettu sota ja väkivalta vaikuttavat kärsineiden henkilöiden mielenterveyteen. Tavistock-klinikalla autettiin jo heti 1920-luvulta alkaen ensimmäisen maailmansodan traumatisoituneita sotilaita. Bionin (1952; 1961) tunnetut ryhmäteoriat syntyivät näiden sotilaiden hoitokokemuksien tuloksena.³⁶⁹ Albert Einstein esitti Sigmund Freudille vuosien 1931–1932 tunnetussa vuoropuhelussa kysy-

myksen, onko sotatahto ja sodassa ilmenevä ”elämellinen” käytös paranoidisuutta ja kollektiivista psykoosia.³⁷⁰ Freudin mukaan traumatisoituminen merkitsee ydinselvin suojakerrosten menettämistä: self- ja objektirepresentaatioiden antama suoja pettää. Totaalinen avuttomuuden tunne murskaa turvallisuuden illuusion ja ihminen palaa arkaiusten kokemusten armoille.³⁷¹ Uhrin sisäiseen maailmaan tunkeutuminen rikkoo rajan sisäisen ja ulkoisen todellisuuden välillä, mikä saattaa johtaa primitiiviseen split-defensiin, selfin ja ulkoisen objektin sekaannukseen.³⁷²

1990- ja 2000-luvuilla on liki kaikkien vakavien konfliktialueiden yhteydessä havaittu, että sodassa koetut traumat vaikuttavat alueen väestön ja sotilaiden mielenterveyteen. Varhaiset järkytykset eivät surenna vain pieneksi hetkeksi ihmismieltä, vaan stressihormonin kortisolin ja välittäjäaineiden yhteisvaikutukset ilmenevät myöhemmissäkin stressireaktioissa. Kortisolia välittävä hippokampus surkastuu ja pelkokeskus (mantelitulake) työntää uusia hermohaarakkeita. Juha Siltala liittyy läheisesti deMausen (2003) kuvauksiin ja kertoo teoksessaan *Työelämän huonontumisen lyhyt historia* (2004), kuinka trauman tähden kortisoli ei lopeta kortikotroopin ja adrenokortikotroopin laukeamista.³⁷³ Trauma jäisi hermoston muutosten tähden elämään omaa elämäänsä kuvien ja tuntemusten tasolla. Toisaalla on havaittu, ettei trauman aktiivisuus skitsofrenia heijasta asianomaisen sosiaalista asemaa tai sivistystä.³⁷⁴ ”Trauman jälkeinen stressin tuottama toimintahäiriö” (*posttraumatic stress disorder*, PTSD) on yleinen, mutta sitä vieläkin riittävästi diagnosoida. Hoitokin jää usein tehottomaksi.³⁷⁵

Tutkijoiden tekemät havainnot skitsofreniatyyppisen psykoosin yhteydestä sodassa koettuun traumaan ovat lukuisat. Ensimmäisen maailmansodan traumat aiheuttivat ongelmia normaalille sensorimotoriselle integraatiolle.³⁷⁶ Sotilaiden kokemuksia on luonnehdittu regressioksi, psykoosiksi ja neuroosiksi vielä vuosikausia myöhemminkin.³⁷⁷ Työväenluokka koki psykologisen trauman Weimarin Saksassa ensimmäisen maailmansodan aikana.³⁷⁸ Paranoidisesta ja skitsofrenisesta psykoosista ovat kärsineet toisen maailmansodan jälkeen erityisesti ne henkilöt, joita itseään tai joiden perheenjäsentä on syytetty epäisänmaallisesta toiminnasta. Kukaan tutkituista ei kokenut tehneensä mitään väärää sodan aikana.³⁷⁹

Psykoottisia oireita, deluusiota, depressiota, deliriumia ja paranoidista skitsofreniaa on esiintynyt suomalaisilla sotaveteraaneilla.³⁸⁰ Toisen maailmansodan holokaustitraumat johtivat joitakin juutalaisia passiiviseen apaattisuuteen, syntyvyyden alhaisuuteen, osa kääntyi hedonistiseen ”syömiseen ja juomiseen” ja toiset paranoidisiin ilmiöihin tai mystisiin kultteihin. Traumojen syy ei ollut kuitenkaan vain antisemitistisissä vainoissa, vaan myös traditionaalisen juutalaisten symbolien rappeutumisessa.³⁸¹ Vietnamin veteraanit ovat kokeneet oireita, jotka on voitu luokitella psyykkisen trauman aiheuttamaksi skitsofreniatyyppiseksi psykoosiksi.³⁸² Työllisyydellä ja omilla perhesuhteilla oli havaittava yhteys siihen, miten Persialahden sodan (1990–1991) veteraanit selviytyivät posttraumaattisessa stressissä.³⁸³ Yhdysvaltojen armeija kiinnitti myös huomiota posttraumaattiseen stressiin, kun itsemurhat lisääntyivät Irakin sodan yhteydessä.³⁸⁴ Israelissa sotaveteraanit ovat kokeneet useita vuosia traumaattisten kokemusten jälkeen deluusiota, psykoosia, kuuloharhoja ja paranoiaa.³⁸⁵ Somaliassa on kiinnitetty huomiota skitsofrenian, paranoidisuuden ja hallusinaatioiden lisääntymiseen.³⁸⁶ Makedoniassa, Sudanissa ja Ugandassa on havaittu yhteys traumaattisten tapahtumien ja mielenterveysongelmien välillä.³⁸⁷

Immigranttien psykoottinen oireilu on lisääntynyt vielä varttuneessa iässäkin. Paranoidisuuden ja skitsofreenisten oireiden lisääntyminen voi olla yhteydessä immigrantin juurettomuuteen ja vaikeisiin perhesuhteisiin.³⁸⁸ Kosovosta saapuneet immigrantit kokivat psykoottisia oireita, kun NATO pommitti Kosovoa vuonna 1999, vaikka he itse asuivat jo Malmössä.³⁸⁹ Heinäelokuussa 2002 toteutetussa tutkimuksessa Belgradin (Serbia) yliopistollisessa sairaalassa ja Laplje Selon (Kosovo) sairaalassa tutkittiin 562 siviilihenkilöä: heistä 49,2 % oli kokenut posttraumaattisen stressin aiheuttaman toimintahäiriön (PTSD) vuoksi masennusta. Vastanneista 13 % kärsi vielä kolmen vuoden kuluttua posttraumaattisesta stressistä. Chicagossa 43 % Bosnian pakolaisista koki syvää masennusta (DSM-IV –kriteerit) vielä kolmen vuoden kuluttua itse traumaattisista kokemuksista.³⁹⁰ Erityisen vaikeaksi mielenterveystilanne näyttäisi muodostuvan, kun henkilö kokee väkivallan ja sodan traumojen aiheuttajaksi poliittisen vallanpitäjän.³⁹¹ Sarajevosta paenneet ihmiset kokivat skitsofreenisia oireita vielä kauan alueelta muuton jälkeen.³⁹² Maaliskuun 2000 ja heinäkuun 2002 välisessä seuranta tutkimuksessa selvitettiin 1358 henkilöä, joilla oli ollut entisen Jugoslavian alueelta sotakokemuksia (taistelu, kidutus, sisäiset siirrot, pakolaisuus, piiritys tai ilmapommitus). Tällöin todettiin, että huomattavalla osalla tutkituista oli vielä kahden vuoden kuluttua itse tapahtuneesta vakavia posttraumaattisia oireita. Tutkitut kokivat voimakkaampaa pelkoa elämän hallinnan menettämisestä, vähempää luottamusta ihmisten hyvätahtoisuuteen, yleisemmin tunnetta elämän merkityksen kadottamista ja voimakkaampaa uskoa Jumalaan kuin vertailuryhmä, jolla ei ollut sotakokemuksia. Uskonnolliset uskomukset ilmeisesti palvelivat traumaattisissa oloissa kognitiivisina coping-strategioina.³⁹³ Toisaalla sotatraumojä kokeneissa oli myös enemmän uskonsa menettäneitä.³⁹⁴ Psykkistä kärsimystä lisäsi erityisesti se, etteivät sodan vääryyksistä vastuulliset johtajat saaneet rangaistusta.³⁹⁵

Persianlahden sodan aikana Israelissa esiintyi ”Saddam-syndrooma”: Psykiatriseen vastaanottoon saapui potilaita, joilla oli deluusioita ja paranoidista psykoosia, vaikka he olivat seuranneet tapahtumia vain tiedotusvälineiden kautta.³⁹⁶ Al-Quidan terroriteko syyskuussa 2000 aiheutti posttraumaattisen stressihäiriön 6,6 %:lle juutalaisia ja 18 %: arabeja, jotka asuivat Israelissa. Tutkijat haastattelivat 1117 juutalaista ja 394 arabia Israelin asukasta elokuun ja syyskuun 2004 välisenä aikana. Alhainen sosiaalinen asema, nuori ikä ja voimakas uskonnollisuus liittyivät traumaattiseen kokemiseen. Psykotaloudellisten resurssien menetykset lisäsivät häiriöiden yleisyyttä. Arabivähemmistö koki traumaattisia ongelmia tyypillisemmin kuin juutalainen valtaväestö, koska vähemmistön asema oli jo muutoin yhteiskunnassa alisteinen. Lisäksi he saivat tuntea syytöksiä terrorismista.³⁹⁷

Hizbollah ampui 3970 ohjusta pohjois-Israeliin heinä-elokuun aikana 2006. Alueen väki altistui akuutille psyykkiselle stressille, jonka tuntomerkkeinä olivat lohkominen (split; dissosiaatio), ennaltakokeminen, välttely, ahdistus ja kiivaus. Satunnaisotoksessa tutkittiin 235 asukasta. Tulokset osoittivat, että Israelissa koettiin pikemmin psyykkistä akuuttia stressiä (*acute stress symptoms*) kuin akuuttia psyykkistä toimintahäiriötä (*acute stress disorder*), jota on tavattu kuitenkin monilla muilla kriisialueilla. Stressiä kokivat tyypillisimmin nuoret naiset, joilla oli alhainen koulutus ja heikko taloustilanne.³⁹⁸

Israelin hallituksen päätös siirtää asukkaat Gazan alueelta aiheutti traumaattisen stressin: tutkijat haastattelivat 190 yksilöä ja testasivat, miten ihmisten psykososiaalisten ja materiaalisten resurssien menetykset (COR-teoria, *Conservation of Resources*) näkyivät stressin kokemisessa. Trauman jälkeiset stressihäiriöt olivat tyypillisimpiä iäkkäämmillä ihmisillä, jotka kokivat suuria psykososiaalisia ja taloudellisia menetyksiä. Kotinsa menettäneillä henkilöillä oli vaikeuksia rakentaa uuden elämän alkua.³⁹⁹

Traumaattisen kokemuksen jälkeen esiintyy hallusinaatioita, joita ei tarvitse luokitella varsinaiseksi skitsofrenian oireeksi. Hallusinaatioita ei pidetä enää samalla tavalla abnormaalina käytöksenä kuin aiemmin.⁴⁰⁰ Trauman tähden koetut erikoiset äänet ovat pääasiassa myönteisiä. Näiden äänien kuuleminen voi olla jopa emotionaalisesti prosessoivaa ja tervehdyttävää.⁴⁰¹ Aarnio (2007) esittelee lukuisia tutkimuksia, joiden mukaan negatiiviset, hallitsemattomat kokemukset voivat lisätä ihmisten tarvetta paranormaaleihin uskomuksiin. Talousvaikeuksilla ja epävarmoilla elämäntilanteilla on nähty yhteys paranormaaleihin uskomuksiin. Ihmiset turvautuvat uskonnolliseen uskoon kriisien aikoina. Tutkimusmenetelmän rajoissa Aarnio ei toki arvioinut stressitekijöiden oletettua vaikutusta, mutta hän ei myöskään kiistänyt aiempien tutkimusten väitteitä tältä osin.⁴⁰² Ryhmädynamiikan, kulttien ja terrorismin sukulaisuus sotapsykoosien kanssa on herättänyt huomiota.⁴⁰³

Holokaustista selviytyneiden parissa tehdyt tutkimukset ovat näyttäneet, että yhden sukupolven kokema trauma voi vaikuttaa vielä seuraavankin sukupolven käyttökseen.⁴⁰⁴ Pakolaistraumojen kumulatiivinen luonne näkyy jopa lastenlapsien kehityksessä.⁴⁰⁵

Sotatraumaa selvittäneet tutkimukset ovat tärkeä tausta tälle psykohistorian tutkimukselle: (1) Q-evankeliumin lukuisat tekstikohdat ilmentävät väkivaltaa ja uhkakuvia. Tuon ilmapiirin ymmärtämiseksi on ollut tarve etsiä lähimmät modernit tutkitut vertailukohdat. Mainitut sotatraumatutkimukset kertovat ihmisistä, jotka elivät epäoikeudenmukaisessa, väkivaltaisessa elinympäristössään. (2) Josefuksen mukaan Palestiinan elinolosuhteet olivat vuosikymmenien ajan ennen juutalaissodan varsinaista syttymistä hyvin väkivaltaiset ja levottomat. (3) Muinaisen kirjoittajan ilmauksia ei voi selittää vain tämän oletetusta lapsuuden dynamiikasta käsin, jos nuoruuden ja aikuisiän traumaattiset olot ovat hyvin mahdollisia.

2.9. Moraalinen paniikki ja poliittinen paranoia

Ihmisen kokemusmaailma rakentuu sosiaalisessa vuorovaikutuksessa.⁴⁰⁶ Tämän vuoksi pelkääntään yksilön psykologiaan paneutuminen ei tee välttämättä oikeutta uskonnollisen lahkoon dynamiikalle, jota kuitenkin tutkitaan. Intressiryhmät ovat tarjonneet yksilöpsykologiaan avaramman näkökulman tarkastella ääriilikkeiden käyttäytymistä ja viestintää.⁴⁰⁷ Bäckmannin (2006) mukaan politiikan tutkimuksessa käytettäisiin ilmausta ”paranoidisuus” jopa enemmän normina kuin poikkeavuutena: kyse olisi universaalisesti tunnetusta kollektiivisen käyttäytymisen muodosta.⁴⁰⁸ Laplanche ja Pontalis (1985) ovat myös painottaneet, ettei psykohistoriassa ”psykoosi” ja ”neuroosi” sanoilla ilmaista poikkeavuutta ja sairautta sanan kansanomaisessa merkityksessä:

Mitä me nyt kutsumme ’psykoosiksi’, sillä on aina ollut erityinen paikka kaikissa kulttuureissa, vaikka tämä paikka on muuttunut jumalallisesta diaboliseksi, yhdistetty noituuteen ja vapauteen sosiaalisista pi-

PSYKOHISTORIA

däkkeistä. Bosch, Breighel, Gog, van Gogh ja surrealistit sekä dadaistit ilmaisivat kaikkein primitiivisimmältä tasolta tulevaa illuminaatiota.⁴⁰⁹

Robinsin ja Postin (1997) mukaan paranoia on sekä osa ihmisen evoluution historiaa että modernissa yhteiskunnassa laajalle levinnyt tila, joka tunnetaan erityisesti äärimmäisissä uskonnollisissa ryhmissä.⁴¹⁰ Psykiatrit Robins ja Post eivät kuitenkaan vähättele ääriliikkeiden johtajien psykopatologian merkittävyyttä. Ääriliikkeet ovat sinänsä yleisiä ihmiskunnan historiassa. Nämä ryhmät ”tarvitsevat vihollista” ja ”kollektiivista apokalypsia”.⁴¹¹ Viholliskuvia esiintyy kaikissa yhteiskunnissa kaikkina aikoina. Post haastatteli al-Quida terroristeja ja päätyi siihen johtopäätökseen, että bin Laden ja hänen seuraajansa menettivät vuonna 1989 vihollisen Neuvostoliiton vetäytyttyä Afganistanista. Bin Laden matkusti Sudaniin vuonna 1993 ja löysi Yhdysvallat viholliseksi. Postin mukaan ”karismaattisen johtajan voima syntyy kyvykkyydestä suunnata viha yksittäistä vihollista vastaan”.⁴¹² Tämän jälkeen bin Laden puhui Jumalan auktoriteetilla.

Robins ja Post antavat kovan leiman vainoharhaisten lahkosten johtajille: *paranoid personality disorder*. Nämä vainoharhaiset johtajat eivät voi tulla toimeen oman pahuutensa kanssa. He kieltävät pahuutensa. Kaikki johtajat eivät ole toki narsistisia tai paranoidisia: mitä terveempi johtaja on psykologisesti mitattuna, sitä laajempi on konfliktista vapaa liikkumatila hänen ympärillään.⁴¹³

Post liittyy Sigmund Freudin ja Melanie Kleinin kuvauksiin minän defenssimekanismeista. Hänen mukaansa lohkominen (splitting) on yksilön puolustusmekanismina tuhoutuneen minäkäsityksen merkki. Lohkomiseen tukeutuva henkilö tarvitsee ulkoisen vihollisen. Hän synnyttää ”destruktiivisen karismaattisen mekanismin”.⁴¹⁴ Narsismikuvauksessaan Post liittyy Heinz Kohutin, Otto Kernbergin ja Vamik Volkamin käsitteisiin.⁴¹⁵ Kernberg tulkitsi narsismin lapsuuden varhaiskehityksessä syntyneeksi psykologiseksi vammaksi, kun taas Kohut hyväksyi myös ”terveen” narsismin. Post seuraa Kernbergin ja Volkamin käsityksiä, vaikka käyttää myös runsaasti Kohutin ilmauksia. Narsistinen persoonallisuus syntyy tyypillisesti, kun minän kehitys on tuhoutunut äidin riittämättömän vanhemmuuden tähden: äidit ovat olleet kylmiä, kieltäneet lapsensa, alistaneet heidät ivalle ja halveksunnalle. Narsistinen yksilö kehittää idealisoidun hyvän minän ja halveksitun pahan minän. Hyvä ja huono eivät ole integroituneet realistiseen minäkäsitykseen persoonan omiksi aspekteiksi, vaan halveksittu minä on kiistetty lohkomisen avulla. Postin mukaan tämä lohkominen on kriittinen tekijä, kun arvioidaan narsistista poliittista johtajuutta. Erityisesti psykologiset tutkimukset terroristeista osoittavat narsistisen persoonallisuuden rakenteen yleisyyttä anarkististen ideologisten lahkosten johtajissa. Idealisoidun johtajan seuraaminen voi tyydyttää narsistista tarvetta löytää oma kelpoisuus. Post liittyy karismaattisen johtajan ”peili-nälkäiseen” (*mirror-hungry*) persoonallisuuteen ja karismaattisen seuraajan ”ideaali-nälkäiseen” (*ideal-hungry*) persoonallisuuteen. Johtajan suuruuden hullu omnipotenssi vetoaa ideaali-nälkäisiin seuraajiin. Johtajan magnetismi johtaa ryhmää kollektiiviseen regressioon, jossa johtajaa pidetään superihmisenä. Seuraajat uskovat sokeasti johtajan väitteet. Kriisin aikana yksilöt regressoituvat johtajan johdettavaksi fragmentoituneen tai heikon minän rakenteen tähden. Narsistisesta persoonallisuushäiriöstä kärsivät yksilöt liittyvät karismaattisiin uskonnollisiin ryhmiin. Postin mukaan narsistinen transferenssi on läsnä kaikissa karismaattis-

sa johtaja-seuraaaja –suhteissa, joissakin karismaattisissa suhteissa se on jopa hyvin ratkaiseva determinantti.⁴¹⁶

Robins ja Post ovat saaneet moiteita tukeutumisestaan Kleinin ”täysin spekulatiiviseen prosessiin psyko-biologisesta kehityksestä”.⁴¹⁷ Sitä vastoin tutkimusta on kiitetty, koska vainoharhaisuutta ei leimata vain ”hullun” piirteeksi. Jopa hyvin järkevät ihmiset jäävät kieltämisen ja projektion mekanismeihin. Tutkimuksen arvostelussa Richard Webster (1998) kysyykin, miksi uuden ajan apokalyptikko Jones leimataan vainoharhaiseksi: ”Eikö myös Jeesus olisi nimettävissä vainoharhaiseksi skitsofreenikoksi? Oliko Paavali vainoharhainen?” Robins ja Post käyvät läpi historiasta tunnettuja ääriliikkeitä Hitleristä, Stalinista, Idi Amista, Pol Potista Jim Jonesiin, David Koreshiin ja Lähi-idän terroristeihin. Psykiatrien analyysin kohteena ovat myös senaattori Joe McCarthy, presidentti Richard Nixon, Malcom X, Louis Farrakha, Lyndon LaRouche ja rabbi Meir Kahane.

Vuonna 2004 Post esittää psykologisen profiloinnin mallin ääriliikkeiden karismaattisille johtajille ja karismaattiselle johtaja-seuraaaja -suhteelle. Psykoanalyysin mukaisesti hän tarkastelee Al-Quida terroristien ja Osama bin Labenin lapsuuden kokemuksia, mutta täydentää kuvaa koko elämäntarinalla. Erik H. Erikson antaa virikkeitä koko elämäntarinan tarkasteluun. Patologinen johtaja lohko (splitting) pahan itsensä ulkopuolelle projektiiivisesti. Postin tutkimuksilla on ollut merkittävä panos NATO:n terrorismitutkimukselle.⁴¹⁸ Jo edellä kuvattujen kiistanalaisten yksilötason selvitysten rinnalle Post on tuonut myös ryhmätason selitykset, jotka ovat saaneet suosiota. Erityisesti merkitystä on ollut näkemyksellä, jonka mukaan yksilön jo jouduttua äärimmäishenkiseen ryhmään, hänelle kehittyy ryhmäidentiteetti (*group identity*). Ryhmässä hänen statuksensa on riippuvainen ryhmän hyväksynnästä.⁴¹⁹

Paranoidisen syndrooman 7 tuntomerkkiä⁴²⁰

1) *Epäluuloisuus (suspiciousness)*

- Ennakoivia ajatuksia siitä, että ”tietää totuuden”, ”kaikki tapahtuu suunnitelmien mukaisesti”, kyvyttömyys sietää ambivalenttisuutta.
- Ulkoisen ilmiön takana uskotaan olevan kätkeytyjä motiiveja.
- Säilyttään edelleen lähellä epäilyttävää maailmaa.

2) *Keskuksena oleminen (centrality)*

- Asianomainen tai ryhmä kokee itsensä vihamielisten aikomusten kohteeksi.
- Kaiken uskotaan viittaavan itseän.
- Paranoidinen maailma on täynnä vihemiehiä ja asianomainen itse on kaikkien näiden huomion keskus.

3) *Grandioosi*

- Itsekeskeisyyteen liittyy läheisesti grandioottinen tunne omasta merkittävydestä.
- Henkilö itse tietää totuuden.
- Asianomainen ei siedä argumentointia, vaan epäily johtaa suhteiden rikkoutumiseen.
- Projisoitu kuva maailmaan.

4) *Vihamielisyyden (hostility)*

PSYKOHISTORIA

- Ei pelkää salaliitto tai vainoteoria, vaan myös paranoidinen vihasuhde maailmaa kohtaan
- Paranoian sisäisen vihan intensiteetti on niin suuri, että asianomainen on valmis kieltäytykseen
- Asianomainen joutuu usein vaikeisiin suhteisiin.
- Kokee olevansa vierailulla vaarallisessa maailmassa.

5) *Autonomian menettämisen pelko*

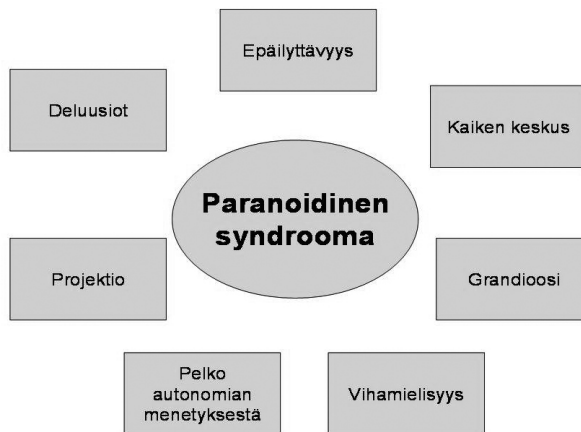
- Jatkuva valmiustila, varuillaolo.
- Aina valmiina hätätilaan.
- Paranoidinen henkilö tai ryhmä laittaa itsensä vaaraan.
- Pelkää heikkoutta ja pehmeyttä.
- Jatkuvässä sodassa sekä todellisten että kuviteltujen vihollisten kanssa.

6) *Projektio*

- Projektio on perusmekanismi, jossa sisäiset mielikuvat heijastuvat ulkoiseksi todellisuudeksi.
- Ilmentää kyvyttömyyttä sietää kivun tunteita.

7) *Deluusio*

- Ilmenee äärimmäisessä projektiivisessä ajattelussa.
- Kuviteltu suuruuden hullu oma rooli.



Kuvio 4. Paranoidisen syndrooman 7 tuntomerkkiä (Robins – Post 1997)

”Maailmaa” vihaava lahkokäyttäytyminen ei ole aina merkki yksilöiden lapsuusperäisestä, psykopatologisesta traumakäyttäytymisestä, vaikka myös tällaista käsitystä suositetaan politiikan tutkijoiden keskuudessa. Psykoanalyysin virittämä jungilainen analyysi on käyttänyt nimitystä ”kollektiivinen varjo”: niin kuin yksilöt voivat projektiivisesti heijastaa pelkonsa ja uhkansa syntipukkeihin, myös yhteisöt ja ryhmät menettelevät vastaavalla tavalla.⁴²¹ Myös Sigmund Freudin ja Melanie Kleinin kuvaukset kieltämisestä ja projektiosta sekä projektiivisesta identifiikaatiosta ovat antaneet vaikutteita sosiologien ja politiikan tutkijoiden kuvauksiin vainoharhaisuudesta.⁴²² Ääriyhmät voivat kokea ”aidosti” paranoidisia tuntemuksiaan. Ero yksilön psykopatologiaan ei ole ehdoton.⁴²³

Paranoidinen kiihko saattaa suojella ryhmän olemassaoloa. Salaliittokulttia ilmenee yleismaailmallisesti. Nämä seikat eivät kuitenkaan todista, että kollektiiviset kokemukset salaliitosta ja vainoharhoista eivät olisi koskaan yhteydessä jäsenyksilöiden psykopatologiaan. Ryhmän stressikokemuksissa voivat purkautua jäsenten psykopatologiset muistot. Yhteisöjen tavoissa kokea vainoharhaisuutta on myös ilmeisiä eroja. Lahkojen jäsenissäkin on saattanut tapahtua valikoitumista. Sosiologia, politiikan tutkimus, psykoanalyysi ja psykohistoria eivät sulje toisiaan pois. Jokela (2006: 98, 111) on muistuttanut, että perinnölliset käyttäytymistäipumukset voivat olla osallisia sosiaalisen valikoitumisen ilmiöön. Sosiobiologian, evoluutiopsykologian ja sosiaalisen valinnan mallien käsittelyä ei tule täysin laiminlyödä, jos päätetään julistaa poliittisesti ilmenevä paranoia ”normaaliksi” ilmiöksi.⁴²⁴ Kuva ihmisen aivojen kehittymisestä vuorovaikutuksessa kulloisenkin ympäristön kanssa jäisi liian yksinkertaiseksi.

Pariisilaisen kansainvälisten suhteitten tutkimuskeskuksen (Centre d'études et de Recherches Internationales, CERI) johtaja, politiikan tutkimuksen professori Jacques Semelin (2007) on selvittänyt kansanmurhia. Hänen mukaansa ääriryhmien johtajat esittävät uskomuksen, että he olisivat ”historian uhreja”, ”kilpailevien voimien kurittamia” ja ”määrätty kohtaloon”, joka saattaa sisältää myös taistelua. Semelinin mukaan johtajat saavat mahdollisuuden kehittää deluusion mukaisia fantasioita aidon kriisin aikana, kun heillä on jo kuulijoita. Huolet tekevät näistä johtajista ”identiteettiryittäjiä” (*identity entrepreneurs*).⁴²⁵ Semelin (2007) turvautuu määrittelyissään italialaiseen psykologiaan Franco Fornaniin, joka rakentaa mallinsa Melanie Kleinin psykoanalyysiin. Heidän mukaansa vainoharhaisuuden alkuperä piilee lapsuuden kokemuksissa, joissa kehittyivät luokittelut hyvään ja huonoon sekä ystävään ja viholliseen. Myös venäläisissä sosiaalipsykologisissa tutkimuksissa, joissa on selvitetty uskonnollisia lahkoja, on liittytty yleisesti Freudin ja Kleinin havaintoihin paranoidisesta lohkomisesta.⁴²⁶

Lawrence (1994; 1996) ja Voyer, Gould & Ford (1996) katsovat Melanie Kleinin viitekehysten avulla, että ympäristön epävarmuus saattaa herättää psykoottisia huolia. Tällöin fantasiamallit tulevat tiedostamisen sijaan. Organisaatio ottaa ehkä käyttöön klassiset puolustusmenetelmät: yksilön ahdistus on analoginen organisaation dynamiikan kanssa. Johtajalle syntyy paineita tarjota organisaatiolleen fantasian mukainen varmuus, joka estäisi ympäristöstä tulevan epävarmuuden ja karkottaisi psykoottiset pelot. Tällaisessa yhteisössä virheiden pelko estää virheistä oppimisen. On vaarallista olla erilainen kuin enemmistö, joka tulkitsee kaikki vaihtoehtoiset ajatukset aggressioiksi. Organisaatio ei sinänsä kuole niin kuin yksilö, mutta organisaatiot voivat myös joutua lopettamaan taloudellisesti kannattamattomina. Tuloksena on organisaatiossa koettavaa paranoidista ahdistusta. Totalitaarisessa lahkossa annetaan lupaus narsistisesta tai hybridisestä messiaasta, hyvän projektiivisen identifikaation mukaisesta omnipotensista, joka tuo pelastuksen instituutiolle.

Cohenin (1972; 2001) mukaan moraalinen paniikki on yhteiskunnallinen prosessi, jonka aikana jokin toiminta esitetään erityisen haavoittuvaksi, jotta moraaliryittäjät voivat vaatia jyrkkiä toimia syntipukkien kontrolloimiseksi. Paniikissa reagointi on kohtuuttoman voimakasta suhteellisen pieniinkin tapahtumiin (ns. *deviancy amplification spiral*). Valhe esitetään totena, huhu evidenssinä ja huolestuneisuus tukee demonisointia. Voimakkaimmillaan syntyy täysipainoista demonologiaa, jossa syntipukit leimataan pahuuden personifikaatioksi.⁴²⁷ Yksittäisten

tapausten ja yhteiskunnan laajemman rappion välille esitetään paniikissa sosiaaliset merkityssuhteet, turvaututaan stereotypioihin, defensi- ja coping -keinoihin. Päämääränä on sosiaalisen valvonnan vaatimus uhkien poistamiseksi. Cohenin mallissa moraalisen paniikin tuottajat ovat vallanpitäjiä: poliitikot, piispat, toimittajat, jotka julistavat moraalisen paniikin avulla tuomionsa.⁴²⁸ Cohen ihmettelee kieltämisen eetosta, jossa ihmiset eivät näe eivätkä ymmärrä vääryyttä, vaan seuraavat tottelevaisesti johtajaa, jonka vaatimuksia varten persoona jakautuu ja yksilön vastuu minimoidaan.⁴²⁹

Moraalipaniikkia on tutkittu modernin median ja politiikan ilmiönä, mutta se on toki tunnus-tettu vanhaksi ja universaaliksi ilmiöksi.⁴³⁰ Moraalipaniikkia esiintyy erityisesti aikoina, jolloin yhteiskunta ei ole kyennyt sopeutumaan dramaattisiin muutoksiin. ”Jotkut henkilöt pelkäävät muutosten tähden kontrollinsa menettämistä” (Furedi).⁴³¹ Bradley (1994) on kuvannut, kuinka 1990-luvulla Britanniassa rikoksen tehneestä Bulgerista tuli symboli kaikelle pahalle, jolloin ei enää etsitty rationaalisia selityksiä, vaan fokukseksi tuli pahan ja viattomuuden erojen määrittäminen. Tällä tavalla ”ilmaistiin tarve menneisyyden traditionaalisten arvojen restauraatiolle”. Moraaliselle paniikille on tyypillistä seksuaalisen puhtauden vaaliminen, mikä ei ole vain emotionaalinen irrationaalinen tai yksityisen spontaani vaatimus, vaan myös ”moraaliryttäjien” normisidonnainen ja poliittisesti kollektiivisesti tuotettu paniikki.⁴³²

Goode ja Ben-Yehuda (1994) määrittävät moraalisen paniikin tuntomerkeiksi huolen (*concern*), vihan (*hostility*), problematisoimattomuuden ja arvojen määrittämisen. Nämä muodostuvat tunnusomaisiksi erityisesti sosiaalisen stressin aikana, jolloin ahdistus suunnataan irrationaaliseen pelkoon. Moraalisen paniikin avulla kukin ryhmä tavoittelee itselleen hyötyjä: eliitti tavoittelee asemaansa liittyviä intressejä ja materiaalisia etuja, keskiluokka maksimoi moraalista paremmuuttaan ja tavoittelee statukseen liittyviä etuja ja aktivistit havittelevat moraalista esimerkillisyyttä.⁴³³ Ben Yehuda (1990; 2005) arvioi poikkeavuutta osana laajempaa sosiaalista prosessia. Hän huomauttaa, ettei 1960-luvulle saakka juurikaan kiinnitetty huomiota valtaan, vaan poikkeavan moraalin luonto pidettiin itsestään selvästi luokiteltavana.⁴³⁴ Hänen mukaansa myös terrori on esitetty uhkana, joka vaatii moraalisia päätöksiä. Yhdelle henkilölle terroristi on kuitenkin toiselle vapaustaistelija. Media ei heijasta todellisuutta, vaan luo todellisuuden.⁴³⁵ Yhdysvalloissa yli 90 prosenttia väestöstä ei ole koskaan ollut rikoksen uhri, mutta media tekee heistä osallisia. Yehuda kiinnittää huomiota todellisen (*reality*) ja kerrotun todellisuuden (*reporting about reality*) jännitteeseen.⁴³⁶

McRobbie ja Thornton (1995) ovat tahtoneet tarkistaa moraalipaniikin rakentumisprosessin ja sosiaalisten suhteiden kuvauksia. Kriittistä huomiota pitäisikin kohdistaa median suureen panokseen ja julkisen depaatin osallistujiin, jopa mahdollisiin kaupallisiin promootioihin. ”Kansan paholaiset” (*folk devils*) eivät elä kuitenkaan vain median objekteina, vaan saavat myös samaisissa medioissa tukea. Lisäksi näillä paholaisilla on oma markkinarakonsa ja omat mikromediansa.

Baker (2001) katsoo moraalipaniikille luonteenomaiseksi tietyn ryhmän ponnistukset kollektiivisen moraalikontrollin saavuttamiseksi toista ryhmää vastaan. Ongelmien identifioimisessa kuvaillaan yhteisön kokema uhka. Moraalisen ponnistusten ja justifikaation suhde jää kompleksiseksi. Moraalisen paniikin kiihottajat kokevat toki oikeudekseen määritellä moraalisen uhkan.

Sitä vastoin ”panettelijat” (*detractors*) eivät määrittele tilannetta yhtä selväpiirteiseksi ja merkittäväksi. Useassa moraalipaniikissa on kätetty agenda (*hidden agenda*). Baker (2004) kirjoittaa dramaattisesti, että Isossa-Britanniassa koettu paniikki maahanmuuttajia kohtaan on aiheuttanut hallitsemattoman neuroosin (*uncontrolled neurosis*), joka turmelee varsinaisen keskustelun. Tällä tavalla syntyy kollektiivinen hermoromahdus (*collective nervous breakdown*).

Waldron (2005) on seikkaperäisesti kuvannut 1980-luvulla Yhdysvalloissa koetun moraalisen paniikin, jota kristillinen oikeisto suunnitelmallisesti johti. Kaksi nuorukaista, jotka olivat pelanneet *Dungeons & Dragons* –roolipeliä, teki itsemurhat: James Dallas Egbert elokuussa 1980 ja Irving Bink Pullin kesäkuussa 1982. Amerikkalaisen kristillisen fundamentalismin puolestapuhujaksi nousi psykiatri Thomas Radecki, joka sai paljon julkisuutta ajankohtaisohjelmisissa ja seminaareissa. Paniikin tuloksena oli kuitenkin loppujen lopuksi vihamielisyys näitä kiihkoilevia kristittyjä vastaan. Arnold (2008) käyttää ilmaisua ”massahysteria”, jonka tähden saatetaan virittää virallisia selvityksiä, käynnistää irtisanomisia, ihmisten maine mustataan, aloitetaan lainsäännön uudistuksia, syyttäjä- ja oikeuslaitos käynnistää prosesseja ja varoja kohdennetaan uudella tavalla.

Tässä väitöskirjassa selvitetään, missä määrin Q-evangeliumi paljastaa yhteisönsä piirissä vallinnutta liioiteltua huolta ympäröivän maailman uhkasta. Olisiko huolestuneisuutta voitu jopa vaalia Q-liikkeen joidenkin johtohahmojen valtaintressien mukaiseen tarkoitukseen?

2.10. Oliko Q-evangeliumin synty-ympäristö traumatisoiva?

Edellisissä kappaleissa on tullut esille sekä sotatraumatutkimuksissa että moraalisen paniikin ilmiöissä, että yhteisön kokemaa stressitekijää ei voi vähätellä, kun arvioidaan yksilön tai yhteisön eetoksen rakentumisprosessia. Mutta eikö Q-evangeliumin ympäristö ja aikakausi ollut juuri epäoikeudenmukainen, väkivaltaisesti levoton ja sodan kaltainen?

2.10.1. Lähteinä Josefus ja arkeologia

Josefuksen teos *Juutalaissodan historia* osoittaa, että murhia ja ryöstöjä esiintyi kaikkialla Palestiinassa vuosikymmenien ajan ennen juutalaissotaa. Tämän lähteen käyttöön liittyy toki epävarmuustekijöitä. Josefuksen käyttö ei tarkoita, että hänen antamiinsa tietoihin kuolleiden lukumääristä ja sotatapahtumien levinneisyydestä olisi suhtauduttava varauksettomasti. Josefus-tutkijat arvioivat mainituista ongelmista huolimatta *Juutalaissodan historian* totuudenmukaiseksi.⁴³⁷ Josefus ei ole aina tarkistanut lähteittensä luotettavuutta. Silti yleiskuvaa toistuvista joukkomurhista ja ryöstöistä ei voi sivuuttaa. Sekä arkeologia että kirjallisuustutkimus ovat painottaneet vierasmaalaisia vaikutteita Palestiinassa.⁴³⁸

On epäolennaista kiistellä, milloin alkoi juutalaissodan sotaisa esivaihe. Se oli kyllin pitkä ja julma, jotta sotapsykoosien mekanismit on otettava huomioon myös evankeliumitutkimuksessa. Pauli Huuhtanen (1984) toteaa juutalaissodan merkittävydestä:

Tarkempi tutkimus osoittaa ensinnäkin, että jo huomattavasti ennen vuosien 66–74 ajoittuvaa juutalaissotaa roomalaisten hallitsemassa Palestiinassa vallitsi erittäin jännittynyt ilmapiiri, joka aika ajoin myös pur-

kautui sotaiseksi toiminnaksi. Tätä jatkuvasti kärjistynyttä sodan esivaihetta voi katsoa kestäneen aina vuodesta 6 jKr. alkaen.⁴³⁹

Josefus kertoo Juudas Sepforeoksen pojan ja Mathias Margaloksen pojan toiminnasta. Tuo toiminta kokosi nuorta väkeä kokonaisen armeijan verran. Näitä levottomuuksia oli jo Herodes Suuren viimeisten elinvuosien aikana – eli siihen aikaan, kun Nasaretin Jeesus oli juuri syntynyt.⁴⁴⁰ Luultavasti väkivaltaiset levottomuudet eivät koskettaneet jokaista kylää päivittäin. Chancey (2002; 2005) on korostanut jopa, että Galilea saattoi olla vakaa alue. Siellä eivät ainakaan roomalaiset merkittävästi näkyneet. Sitä vastoin tutkimukset Juudas Galilealaisen toiminnasta, seloottiliikkeestä, tikarimiesten puolueesta ja mahdollisista yhteyksistä esseelaisten fanatismiin (Qumranin Sotakäärö, IQM) sekä Masadan kaivaukset paljastavat olot vähemmän rauhalliseksi.⁴⁴¹

De Lange (1978) on voimakkaasti kritisoinut käsityksiä, joiden mukaan juutalaiset olisivat yksimielisesti kapinoineet vierasta vallanpitäjää vastaan. Pikemmin paikallisesti juutalaiset jakaantuivat keskenään vihamielisiin eri ryhmiin. Varakkaimmat vastustivat sotaa. De Lange otaksuu, että ”juutalaissodassa” köyhät, alemmat kansanjoukot olisivat nousseet roomalaisystävällisiä rikkaita sortajiaan vastaan. Tämä päätelmä on kuitenkin epäilyttävä, koska historian lähteet eivät ilmoita levottomuuksien motiiveiksi luokkataistelua, johon maaseutuväestö olisi noussut, kun kaupunkilaistuminen ja kaupallistuminen kurjistivat elämää.⁴⁴² Mikäli yhteiskuntaluokkien välillä esiintyi väkivaltaisuutta, nämä saivat perustelunsa toisenlaisista motiiveista.

Baumgarten (1998) painottaa sosiaalista elämää jakaneiden rajalinjojen kroonista luonnetta: aina löytyi ihmisryhmiä protestoimassa jostakin asiasta. Lahkomaisten ryhmien voima oli jopa tuohon aikanaan niin merkittävä, että Josefus koki tarpeelliseksi kiinnittää erityistä huomiota ilmiöön. Baumgarten kysyykin, miksi lahkot kukoistivat siinä määrin tuohon aikaan? Hän viittaa lahkoihin ”rajanmerkkkaus mekanismina” (*boundary-marking mechanisms*). Hän liittyy Brian Wilsonin käsitteisiin ja määrittää toiset lahkot uudistusmielisiksi, mutta toiset sisäänpäin kääntyneiksi (*introversionist*). Jälkimmäiset luopuivat kanssakäymisestä muiden juutalaisten kanssa. Baumgartenin puute on siinä, että hän samaistaa ulospäin suuntautuvan lahkoon reformistiseksi, vaikka tuo lahko on voinut olla hyvin ankarahenkisen imperialistisessa tavassaan määritellä rajansa ja merkittävyytensä.

2.10.2. Jerusalemin

Jerusalemiä – roomalaisia vaikutteita saanutta kaupunkia⁴⁴³ – ei pidä sulkea pois mahdollisena Q-evankeliumin kokemusmaailmana,⁴⁴⁴ vaikka Q-evankeliumin synty on haluttu liittää pikemmin Galileaan kuin Juudeaan. Galilean ongelmana on kuitenkin, että sieltä puuttuvat kreikkankieliset tekstit ja piirtokirjoitukset ensimmäiseltä vuosisadalta.⁴⁴⁵ Miksi kreikkankielinen Q-evankeliumi olisi syntynyt Galileassa?

Jerusalemin kaupungissa oli käyty taisteluja juutalaisten kesken jo vuosikymmenien ajan ennen Jerusalemin temppelin tuhoa. Rooman valtakunnan edustaja tuotti myös paljon hyvää väestön hyvinvoinnille: Jerusalemin temppelin rakennuttaminen työllisti yli 18 000 miestä (*An-*

tiq. 20.219). Roomalaisella vallalla ei ollut lähtökohtaisesti ihmisten toimeentuloa tuhoavaa vaikutusta.

Jaakobin merkitystä Jerusalemissa Jeesus-liikkeen johdossa heti Jeesuksen kuoleman jälkeen ei ole ymmärretty riittävästi. Polemiikki, viholliskuvat ja teoksen kreikankielisyys eivät estä Q-evankeliumin liittymistä Jerusalemiin.⁴⁴⁶ Jaakobin kirjeen ja Q-evankeliumin kielelliset rinnakkaisuudet ovat runsaat (autuus, elonkorjuu, Jumalan valtakunta, rikkauten vaarat, kiusaukset, kaksitoista sukukuntaa jne.). Jaakob tunnetaan Raamatun ulkopuolisesta kirjallisuudesta,⁴⁴⁷ mutta erityisesti apostoli Paavalin kirjeet ja Apostolien teot paljastavat Jaakobin määräävän aseman heti Jeesuksen kuolemaa seuranneiden vuosikymmenien aikana.⁴⁴⁸ Kaiken mainitun tradition lisäksi Q-evankeliumissa määritellään mission tavoitteeksi ”koota Jerusalemin lapset niin kuin kanaemo kokoaa lapsensa” (Lk. 13:34/Mt. 23:37). Uuden Jeesus-liikkeen, Jaakobin ja Pietarin kokema Jerusalemi-motivaatio voi näkyä myös Q-tekstissä:

Jerusalem, Jerusalem, joka tapat profeetat ja kivität sinun luoksesi lähetetyt. Kuinka usein olenkaan tahtonut koota lapsesi, niin kuin kanaemo kokoaa omat poikaset siipiensä suojaan! Ja te ette tahtoneet. Katso: jätetään teidän huoneenne (Lk. 13:34–35/Mt. 23:37–38).

Jerusalemin maininta tuo joka tapauksessa ilmi kaupunkiin liittyneen työnäyn ja vakavat vastoinkäymiset.

2.10.3. Levoton maailma Jeesuksen lapsuudessa

Tutkimuskohteena ei ole historian Jeesuksen psykohistoria ja hänen lapsuutensa psykodynaamiikka. Q-evankeliumi ei ole myöskään Jeesuksen psykobiografia. Silti ei voi olla kiinnittämättä huomiota, että levottomuuksia on esiintynyt myös jo Jeesuksen lapsuudessa. Myös jatkuvuus historian Jeesuksen ja Q-evankeliumin syntyyn vaikuttaneiden sanansaattajien julistuksen välillä on oletettavissa.

Heti Herodes Suuren kuoleman (4 eKr.) jälkeen Arkhelaokselta vaadittiin vankien vapauttamista, verojen alentamista ja tullien poistamista. Herodeksen viimeisten rankaisutoimien tähden valitukset jatkuivat yhä voimakkaina. Josefus kuvaa ilmapiiriä:

Tämä sureminen ei ollut vaimeaa, vaan valitukset olivat kauas kuuluvia ja voivottelu sydäntä särkevää. Valituksen äänet kaikuivat yli koko kaupungin ja niissä muistettiin miehiä, jotka oli tuhottu tulella heidän puolustettuaan isiensä lakia ja temppeleä.⁴⁴⁹

Liikehdintä oli voimakasta vuonna 4 eKr. Maaseudulta saapui väkeä juhliin. Arkhelaos lähetti sotatribuunin kohortin kanssa kukistamaan väkivalloin tämän joukon. Lopulta Arkhelaos lähetti koko armeijan väkijoukkoa vastaan. Sotilaat tappoivat noin kolmetuhatta ja karkottivat muun joukon läheisille vuorille.⁴⁵⁰

Sabinuksen saapuminen Jerusalemiin aiheutti juutalaisten kapinointia. Helluntaina virtasi valtava joukko väkeä Galileasta ja Idumeasta, Jerikosta ja Pereasta Jordanin takaa Jerusalemiin. Sabinus pelkäsi ihmisten taistelutahtoa ja lähetti sotilaat juutalaisia vastaan.⁴⁵¹ Myös muilla seuduilla oli levottomuuksia. Ongelmat eivät kuitenkaan ilmaisseet talonpoikien kapinaa kaupunkilaistumista ja kaupallistumista vastaan. Sanders luonnehtii juutalaisten mentaliteettia:

He antoivat suosion Raamatulle Homeroksen sijasta. He eivät menneet kreikkalaisiin peleihin eivätkä Välimeren rannalle vapaapäivinä, vaan tekivät pyhiinvaelluksen Jerusalemiin.⁴⁵²

Idumeassa kaksituhatta Herodeksen veteraania oli noussut aseisiin. Galileassa Sepforiksessa Juudas ryösteli seutua ja kokosi ”huomattavan suuren rosvojoukon”.⁴⁵³ Jo Jeesuksen lapsuudesta alkaen on Nasaretin ympäristössä kohdattu vakavia ongelmia oman kansan ryöstelevien rosvojoukkojen tähden.

2.10.4. Miten Nasaret kohtasi urbanisoitumisen?

Vuonna 4 eKr. kapinoitiin ja rosvoiltiin Nasaret-kylän lähimmässä kaupungissa, Sepforiksessa. Rosvoilu on tuskin tulkittavissa ohjelmalliseksi urbanisoitumisen ja kaupallistumisen vastustamiseksi.

Vuonna 4 eKr. Varus lähetti osan sotaväestään Galileaan ja löi vastustajat pakosalle. Hän poltti Sepforiksen ja myi asukkaat orjiksi. Varus itse johti hyökkäystä Samariaan ja eteni myös Sapfoon ja Emmaukseen. Josefuksen mukaan ”koko alue täyttyi tulipaloista ja tappamisesta, eikä arabien ryöstelyltä välttynyt kukaan”.⁴⁵⁴ Varus eteni Jerusalemiin, josta osa väestöstä pakeni eri puolille maaseutua. Varuksen armeija etsi maaseudulla kapinan aiheuttajia. Pahimmin syyllisiksi todettuja ristiinnaulittiin noin kaksituhatta.⁴⁵⁵ Käyttäytymistieteellisten selitysten suhteellisen yksimielinen käsitys on, että kauhuntäyteiset perusobjektit välittyvät vanhempien tavassa suhtautua itseän ja lapsiin itsen osina. Ihannetilän saavuttamiseksi lapset luovat draamaattisissa oloissa kuvitteellisen todellisuuden, jossa kuvitellut hahmot ovat kanssakäymisessä keskenään ja kaikki onnistuu.⁴⁵⁶ Raskaiden kärsimysten ahdistusta Josefus kuvailee karusti: ”Eloon jääneet olivat valmiit sodan lakia seuraten ottamaan vastaan iskuja vasten kasvojaan”.⁴⁵⁷

Herodes Antipas rakennutti uudelleen Sepforiksen kaupungin. Tutkijat ovat korostaneet Nasaretin kylää osana hellenisoitunutta kulttuuriympäristöä tieverkoston ja kaupankäynnin tähden, vaikka alueen väestö oli pääasiassa juutalaisia. Nämä eivät suinkaan katkaisseet suhteitaan Juudeaan ja Jerusalemiin.⁴⁵⁸ Sandersin (1993) mukaan muutama kreikankielinen piirtokirjoitus ja muutamat Herodeksen hellenistiset rakennusprojektit eivät todista, että Palestiinan juutalaiset olisivat hyväksyneet koko sydämeästään kreikkalaisroomalaisen kulttuurin.⁴⁵⁹ Chancey (2005) luottelee, ettei ensimmäiseltä vuosisadalta ole ainoataan todistettavasti Galileassa syntyneitä kreikankielistä tekstiä, rabbiiniset kertomukset (Mishna Sotah 9:14; b. Sotah 49b) viittaavat vasta toisen vuosisadan oppineiden tarpeeseen opetella kreikkaa ja ainokainen kreikankielinen teksti *Qiryct Tiv'on* -sargofagissa saattaisi sekkin epävarmasti olla aikaisintaan ensimmäisen vuosisadan lopulta.⁴⁶⁰

Levi-Straussin mallin mukaisesti on korostettu maaseudun ja kaupunkilaisten välirikkoa.⁴⁶¹ Hellenismin ja urbanisoitumisen on arveltu heikentäneen pienten kylien ja maalaisten asemaa. Verotus olisi kiristynyt, ideologiat olisivat törmänneet yhteen ja naisten asema heikentynyt. Nämä mallit soveltuvat 1800–1900-lukujen ideologisia malleja Jeesuksen elinympäristöön, mutta antiikin lähdeaineisto ei kuvaile kyseisiä motiiveja levottomuuksille.

Herodes Suuri oli lojaali juutalaiselle traditiolle.⁴⁶² Hän rakennutti lukuisia kreikkalaisroomalaiseen kulttuuriin liittyviä välttämättömiä rakennuksia. Amfiteatteri valmistui Jerikoon, Kesareaan rakennettiin amfiteatteri ja temppele Rooman kunniaksi. Hän ei rakennuttanut gymnasiaa mihinkään juutalaiseen kaupunkiin, vaikka juuri tuon instituution avulla pojat kasvatet-

taisiin kreikan kieleen, kirjallisuuteen, uskoon, filosofiaan ja politiikkaan. Edes Kesarea ja Jeriko eivät saaneet merkittävää kreikkalaisen kulttuurin vaikutusta pelkän amfiteatterin avulla. Myös Sepforis säilyi juutalaisena: Antipaksen rakennuttama teatteri ei muuttanut juutalaisten poikien kasvatusta, mutta antoi sen sijaan töitä sadoille ihmisille. Jerusalemi säilyi galilealaisten pyhiinvaelluskohteena.

Pääasiallinen virhe 1800–1900-lukujen ideologioiden avulla luoduissa sosiaalisissa malleissa on liioittelu: maalaisten köyhyyden uskotaan synnyttäneen vallankumouksellisuutta roomalaista kaupallistumista ja kaupunkilaistumista vastaan. Oakman (2002) otaksuu Jeesuksen kritisoineen Galileassa vallinnutta poliittista ekonomiaa ja rahataloutta. Jeesus olisi asettanut hyväksi vaihtoehdoksi ”Jumalan valtakunnan mukaisen yleisen vastapalvelusten periaatteen”.⁴⁶³ Sanders huomauttaa: ”Galilean maalaiset eivät olleet köyhimpiä maailmassa. Sapattivuotena he jättivät peltonsa lepäämään. He eivät kyyneleet tukemaan vain pappeja, vaan myös leeviläisiä, ja lisäksi he jättivät rahaa köyhille”.⁴⁶⁴ Jos Jumala oli suonut perheelle monta poikaa, ei ollut sen jälkeen Antipaksen tai Rooman vika, ettei jokaiselle pojalle ollut maatilaa jaettavissa perinnöksi.⁴⁶⁵ Sepforiksen rakennusprojektit eivät merkinneet näille perheille, joille Jumala soi useita poikia, pahaa hellenististä invaasiota tai persoonan muuttumista kauppatavaraksi. Monet työttömät, tilattomat ja käsityöläiset saivat työpaikkoja. Väestön verotus ei ollut valtaisa, tuskin edes nykyisten standardien veroista.⁴⁶⁶ Galilea oli hedelmällinen alue ja tuottavin koko Israelissa.⁴⁶⁷ Sepforiksen ja Tiberiaksen rauhanomaisuuden on arveltu periytyvän roomalaisten onnistuneesta propagandasta, mutta tuskin koskaan on muistettu suotuisia sosiaalisia oloja, jotka syntyivät kaupunkien kasvun ja kaupankäynnin tähden.

2.10.5. Olivatko Jeesuksen nuoruus- ja miehuusvuodet rauhalliset?

Arkhelaos karkotettiin virastaan julmuuksiensa tähden. Levottomuudet eivät loppuneet. Vuonna 6 jKr. Juudea yhdistettiin Syyriaan. Tuona vuonna puhkesi Juudas Galilealaisen verokapina. Josefus kertoo, että ”Juudas yllytti maanmiehiään kapinaan moittien heitä siitä, että he alistuivat maksamaan veroa roomalaisille ja kunnioittivat Jumalan ohessa kuolevaisia valtiaita”.⁴⁶⁸ Muutamien seuraavien vuosien levottomuuksista Josefus ei kerro juuri mitään.

Josefos kertoo uudestaan levottomuuksista, jotka syntyivät Pontius Pilatuksen tullessa Juudean prefektiksi vuonna 26 jKr. ”Erittäin suuri levottomuus” syntyi juutalaisten keskuudessa, kun Pilatus kuljetutti keisarien kuvat Jerusalemiin.⁴⁶⁹ Myös pyhän rahaston käyttäminen vesijohdon rakentamiseen suututti kansan. Levottomuuden yllyttyä sotilaat pukeutuivat siviilivaatteisiin, menivät kansanjoukon sekaan ja löivät mielenosoittajia kuolleeksi:

Lyöntien voimasta monet juutalaisista menehtyivät, ja monet pakenijoista talleantuivat kuoliaiksi toisten jalkoihin. Surmansa saaneiden kohtalon masentamana kansa vaikenä.⁴⁷⁰

Miten ihmiset saattoivat välttää uhkaavan psyykkisen hajoamisensa, sidotun aggression ja halun irtipääsyn, objektien tuhoutumisen ja itsetuhon? Juha Siltala on otaksunut, että vastaavat olot johtivat 1800-luvun suomalaisia symbioottiseen maailmaan, jossa vallitsi arkaainen ankaruus, kuoleman ja hylkäämisen uhka, mutta myös millenniaalinen toivo hyvän yhteyden löytä-

misestä ja tuskan hellittämisestä kerralla.⁴⁷¹ Näyttäytykö Q-evankeliumin eetos kovin erilaiselta?

Raamatun lukijat tuntevat 20-luvun loppupuolelta ja 30-luvulta muutaman tunnetun veriteon: Johannes Kastajan, Jeesus Nasaretilaisen ja Apostolien teoista tunnetun Stefanoksen (Apt. 6) surmat. Myös Saulus Tarsolainen oli omien sanojensa mukaan vainonnut kiihkeästi Jumalan seurakuntaa (Gal. 1:13).

2.10.6. Monikulttuuriset Dekapoli ja Perea

Monikulttuuristen Dekapolin ja Peraan alueet olivat läheisessä kiinteässä suhteessa Ala-Galileaan.⁴⁷² Nuo alueet ovat mielenkiintoinen monipuolisten kulttuurivaikutteiden vuoksi: Dionysios-kultti, stoalaisuus, kyynikot ja epikurolaisuus tunnettiin. Jumalan valtakunnan julistajien voi uskoa kulkeneen myös niiden juutalaisten parissa, jotka elivät Dekapolin ja Peraan alueella. Sieltä oli myös kiinteää kanssakäymistä Ala-Galilean kanssa. Myös siirtolaisuutta esiintyi.

Simon kuljeskeli kokoamansa rosvojoukon kanssa Dekapolin ja Peraan alueella Jeesuksen varhaislapsuusvuosien aikoina. Nämä henkilöt polttivat maan tasalle monia rakennuksia.⁴⁷³ Athronges-niminen paimen aseisti sotajoukon ryöstöretkiä varten ja taisteli kuninkuudesta:

He pyrkivät tappamaan ensi sijassa roomalaisia ja kuningasmielisiä, mutta kukaan heidän käsiinsä joutunut juutalainenkaan ei päässyt pakenemaan, jos hänellä oli jotain ryöstettävää.⁴⁷⁴

2.10.7. Gaius Caligulan jälkeiset levottomuudet

Josefuksen *Juutalaissota*-teos kertoo vallanpitäjien keskinäisestä välienselvittelystä. Arethas soti Herodes Antipaksen kanssa vuonna 37 jKr. Tällöin Syyriasta Lucius Vitellius toi Herodeksen tueksi kaksi legioonaa Galileaan ja jatkoi Jerusalemiin Sukkoth-juhille. Uuden imperaattorin Gaius Caligulan nousu keisariksi pysäytti mahdollisesti Vitelliuksen aikomukset ylipapin vaihtamiseksi omaan veljeensä.⁴⁷⁵ Keisari Gaius Caligulan toi juutalaisten keskuuteen levottomuutta. Keisari käski asettaa Jerusalemin temppeliin kuvapatsaitaan. Mikäli juutalaiset eivät hyväksyisi, kaikki vastustajat olisi tapettava ja koko muu kansa tehtävä orjiksi. Petroniuksen sotajoukko marssi Juudeaan toteuttaakseen keisarin tehtävää. Ptolemaioksen läheisellä tasangolla juutalaiset miehet, vaimot ja lapset rukoilivat Petroniusta, jotta tämä antaisi periksi. Petronius jättikin kuvapatsaat ja lähti Tiberiakseen tehden väestölle ”tietäväksi roomalaisten voiman ja keisarin uhkaukset”.⁴⁷⁶ Nämä levottomuudet eivät ilmaise köyhän maalaiskansan nousua luokkataisteluun sortoa, kaupunkilaistumista ja elämän kaupallistumista vastaan, vaan uskonnollisten tabujen tähden syntyynyttä paniikkia.

2.10.8. Galilean järven ympäristö

Tiberiaksessa olivat läsnä monien eri kulttuurien vaikutteet. Vuosina 18–20 jKr. monet sadat käsityöläiset saivat töitä kaupungin rakentamisessa.⁴⁷⁷ Tuskin on yllätys rakennusprojektien työllistävän vaikutuksen ja kaupankäynnin tähden, että syntyynyttä Tiberiaksen kaupunkia on

kuvailtu rauhanomaiseksi kaupungiksi. Petroniuksen aikana ilmapiiri oli kuitenkin pelokas ja kriittinen. Tällöin levottomuudet syntyivät uskonnollisten tabujen tähden.⁴⁷⁸

Tiberiuksen hallintoalueeseen kuuluvien Magdalan ja Kapernaumin väestöä on kuvattu kiivaiksi.⁴⁷⁹ Seloottien kiivailun motivaationa ei ollut maaseutuväestön protesti taloudellista kurjistumista vastaan. Heidän intoiluaan hallitsi ehdoton käsitys Jahven ykseydestä. Magdala oli ”seloottien kapinan taimilava” Antipaksen hallintoa vastaan.⁴⁸⁰ Saman vilkkaan kauppareitin vaikutuksessa, Kapernaumin tuntumassa, sijaitsivat pienet kylät Korazim ja Beetsaida. Niissäkin näkyi kulttuurien sekoittuminen ja roomalaiselle keisarille omistettu kunnioitus.⁴⁸¹ Taloudelliset olot olivat suotuisat. Sitä vastoin uskonnollista pieteettiä oli loukattu.

2.10.9. Väkivallan teot Cumanuksen aikana

Josefuksen mukaan rauha säilyi kansan keskuudessa prokuraattorien Cuspius Faduksen (44–46 jKr.) ja Tiberius Julius Aleksanderin (46–48 jKr.) aikana. Juudean alue kärsi ankarasta nälänhädästä 46–48 jKr.⁴⁸² Ventidius Cumanuksen (48–52 jKr.) aikana puhkesivat levottomuudet, koska roomalainen sotilas loukkasi juutalaisten uskonnollisia tunteita. Yksi roomalainen sotilas ”kohotti viittansa helmaa, kumarsi säädyttömästi, käänsi takamuksensa kohti juutalaisia ja päästi asentoaan vastaavan äänen”. Teon vuoksi koko kansanjoukko joutui raivon valtaan. Cumanus lähetti sotilaita:

Kun nämä tunkeutuivat pylväikköihin, juutalaiset joutuivat hillittömän paniikin valtaan, kääntyivät ympäri ja lähtivät pakenemaan pyhäköstä kaupunkiin... Ihmiset joutuivat toistensa talleamiksi ja pusertamiksi, jolloin yli kolmekymmentätuhatta sai surmansa.⁴⁸³

Cumanuksen aikana tapahtui lukuisia muitakin väkivallantekoja. Bet-Horoniin johtavalla tiellä keisarin orja joutui ryöstön kohteeksi, mistä seurasivat ankarat rankaisutoimet lähikylien asukkaita vastaan. Kun Gema-nimisessä kylässä oli tapahtunut välikohtaus galilealaisten ja samarialaisten välillä, kansanjoukot joutuivat kiihkon valtaan:

Keskeytettyään juhlan vieton he ryntäsivät Samariaan ilman johtajia ja tottelematta ketään hallitusmiehistä, jotka yrittivät pidätellä heitä. Tämän kapinallisen rosvojoukon johtajiksi ryhtyivät Eleasar ben Dinaios ja Aleksander. He hyökkäsivät Akrobateneen alueeseen rajoittuvalle seudulle, tappoivat asukkaat ikään katsomatta ja sytyttivät kylät palamaan.

Cumanuksen joukot tappoivat useita Eleasarin väestä. Josefuksen mukaan monet juutalaiset alkoivat tämän tapahtuman jälkeen kuitenkin rosvoilla: ”Se näytti vaarattomalta. Ryöstämiset ulottuivat yli koko maan, ja hyökkäilyt muuttuivat yhä röyhkeämmiksi”.⁴⁸⁴ Syyrian maaherra Ummidius Quadratus ristiinnaulitsi kaikki Cumanuksen vangitsemat juutalaiset.

Herodes Suuren uudelleen rakennuttama Samarian kaupunki oli nimetty keisari Augustus Caesarin kunniaksi Sebastiaksi. Samarilainen ”sekarotu” osoitti jo olemassaolollaan, että Samariassa uskonnolliset ja kulttuuriset olot olivat monien vaikutteiden alaiset.⁴⁸⁵

2.10.10. Sekasortoinen 50-luku Palestiinassa

Keisari karkotti vuonna 52 jKr. Cumanuksen maanpakoon, mutta seuraavakaan prokuraattori M. Antonius Felix, prokuraattorina 52–60 jKr., ei välttänyt väkivallan tekoja. Josefus kertoo:

”Felixin ristiinnaulitsemien rosvojen lukumäärä oli valtavan suuri, samoin hänen rankaisemien-
sa tavallisten kansalaisten, joiden oli todistettu olleen yhteistyössä rosvojen kanssa”.⁴⁸⁶ Josefuk-
sen mukaan prokuraattori Felixin aikana väkivaltaisuuDET lisääntyivät: ”Kun maa oli puhdistettu
edellisistä, Jerusalemissa nousi esiin toinen rosvojen laji, niin kutsutut tikarimiehet, jotka mur-
hasivat ihmisiä päiväsaikaan keskellä kaupunkia”.⁴⁸⁷

Ylimmäinen pappi Jonathan joutui salamurhan uhriksi. Päivittäin tapahtui lukuisia murhia:

Niiden aiheuttama pelko oli itse hirmutekoja kauheampaa, sillä jokainen odotti jatkuvasti kuolemaa niin
kuin sodassa. Vihollisia pidettiin silmällä matkan päästä, eikä lähestyviin ystäviinkään voinut luottaa.
Vaikka elettiin epäluulojen vallitessa ja oltiin valppaita, silti tapahtui murhia. Niin nopeaa oli salamurhaa-
jien toiminta, ja niin taitavasti he osasivat kätkeytyä.⁴⁸⁸

50-luvulla ihmiset innostuivat Josefuksen mukaan ”eksyttäjiin ja petkuttajiin, jotka järjestivät
kapinoita ja levottomuuksia väittäen saaneensa siihen Jumalalta ohjeet. He saivat kiihotetuksi
ihmiset demonisen innostuksen valtaan ja johdattivat heitä erämaahan, jotta he siellä saisivat
Jumalalta merkin vapautumisestaan”.

Felix antoi tappa suuren joukon näitä ihmisiä, jotka olivat vaeltaneet erämaahan.⁴⁸⁹ Egypti-
läinen profeetta kokosi ympärilleen kolmekymmentätuhatta ihmistä ja vei heidät mukanaan
erämaasta kiertotietä Öljymäelle. Josefuksen mukaan myös Jerusalemin kansa osallistui puolus-
tukseen profeetan vallankaappausyritystä vastaan. Felixin johdolla useimmat egyptiläisen mu-
kana olleista tapettiin tai otettiin vangiksi.

Josefos kuvaa 50-luvun ilmapiiriä niin ahdistavaksi, että tuon aikaisten elinolojen on täyty-
nyt jättää jäljen niihin uskonnollisiin liikkeisiin ja teoksiin, jotka ovat syntyneet tuossa maail-
massa:

Kun nämä levottomuudet oli saatu rauhoittumaan, puhkesi jälleen uusi, aivan kuin tulehdus sairaan ihmis-
ruumiin toisessa osassa, sillä petkuttajat ja rosvoT lyöttäytyivät yhteen, viettelivät monia kapinaan ja innos-
tivat heitä vapaustaisteluun. He uhkasivat kuolemalla niitä, jotka alistuivat Rooman valtaan; ja he sanoi-
vat, että ne, jotka vapaaehtoisesti alistuvat orjuuteen, on temmattava siitä irti väkivalloin. Jakauduttuaan
joukkioiksi eri puolille maata he ryöstelivät rikkaiden taloja, tappoivat heitä ja polttivat kyliä, niin että
heidän mielettömydestään kärsi koko Juudea. Tämä sota syttyi joka päivä uudestaan.⁴⁹⁰

Kesareassa puhkesi väkivaltaisuuksia juutalaisten ja syyrialaisen välillä. Felix lähetti soti-
laita tottelemattomia juutalaisia vastaan ja tapatti ”suuren määrän, ja heidän omaisuutensa ryös-
tettiin. Kun sisällissota jatkui, hän etsi käsiinsä molemmilta puolilta johtajat ja lähetti heidät
lähetystönä Neron luo neuvottelemaan riita-asioistaan”.⁴⁹¹ Kesarea ja Välimeren rannikko ovat
kiehtova alue kristinuskon synnyn tutkimukselle, koska alueelle liitetään varhaisia seurakun-
tia.⁴⁹² Alue oli muodostunut monien kansojen, uskontojen (mm. Kybele, Isis, Dea, Malakbe,
Ablibol, Yarhibol, Mithras, keisarikultti, juutalaisuus)⁴⁹³ ja filosofisten (mm. epikurolaiset ja
stoalaiset)⁴⁹⁴ suuntausten kohtauspaikaksi vilkkaiden kauppareittien tähden.⁴⁹⁵

2.10.11. 60-luku oli ryöstämistä ja hirmuvaltaa

Josefus kertoo prokuraattori Porcius Festuksen toiminnan vuosina 60–62 jKr. hyvin tehokkaak-
si: ”Festus kävi käsiksi suurimpaan maata vaivaavaan vitsaukseen. Hän otti nimittäin kiinni
suuren määrän rosvoja ja tappoi heistä monia”. Sen sijaan Josefuksen mukaan prokuraattori
Luceius Albinuksen toiminnan aikana vuosina 62–64 jKr. oli paljon ryöstämistä ja hirmuval-

taa.⁴⁹⁶ Festus oli oikeuden puolella, mutta Lucceius Albinus vääryyden puolella. Molemmat määräsivät väkivaltaisia surmatekoja väestölle.

Josefus kertoo, että prokuraattori Gessius Florus oli vuosina 64–66 jKr. Albinustakin röyhkeämpi rikoksissaan:

Gessius rehenteli julkisesti kansaa vastaan tekemillään rikoksilla. Ja kuin tuomioita täytäntöön panemaan lähetetty pyöveli hän ei jättänyt käyttämättä yhtään tilaisuutta rosvoiluun ja väkivaltaisuuteen... Ei kukaan ole käyttänyt pahanteossa niin kavalaa menetelmiä kuin hän. Yhden ainoan ihmisen riistäminen näytti hänestä mitättömältä. Niinpä hän ryösti kokonaisia kaupunkia ja saattoi perikatoon suuria ihmisjoukkoja. Puuttui vain, että hän olisi julistanut rosvoilun yleisesti luvalliseksi koko maassa, kunhan vain hän itse saisi saaliista osansa. Niinpä hänen ahneutensa seurauksena kaikki kaupungit autioituivat, ja monet kansalaisista joutuivat luopumaan isiltä perityistä tavoistaan ja pakenemaan vieraiden kansojen asumiin provinsseihin.⁴⁹⁷

Kesareassa kreikkalaisten ja juutalaisten välillä oli aseellisia yhteenottoja, joita Florus selvitti riistiinnalutsemalla kuusisataakolmekymmentä miestä, naista ja lasta.⁴⁹⁸

Vuonna 66 jKr. Masadan linnoitukseen kohdistuneet hyökkäykset, puunnoutojuhlan yhteydessä tapahtuneet väkivaltaisuuDET, Menahemin aseistamat joukot, pappi Ananiaksen ja tämän veljen Hiskiaan surmat, Tituksen toimittamat yhdeksäntuhannen naisen ja pikkulapsen teurastukset Gamalan kaupungissa, Floruksen toimittama kahdenkymmentuhannen ihmisen teurastus Kesarean alueella, sekä laajamittaiset lähialueiden ryöstöt sekä muut näitä tapahtumia seuranneet hirmuteot⁴⁹⁹ herättävät tarpeen toistaa peruskysymys: miten Q-kansa olisi voinut säilyttää tyyneyden tuolloisessa uskontojen, kansallisuuksien ja filosofisten virtausten moninaisessa ilmapiirissä, joka oli myös väkivaltainen.

2.11. Kokoavia näkökohtia

Tässä luvussa tutkittiin psykohistorian mahdollisuuksia ja rajoituksia mallintaa kirjoittajan mielessä tapahtuneita prosesseja kulloisessakin elämäntilanteessa ja yhteiskuntaoloissa. Psykohistorian lisäongelma on, että sen ei tarvitse selvittää ainoastaan kirjallisen prosessin psykologista aspektia, vaan myös kirjoitusta historian tutkimuksen lähteenä. Määrittelin psykohistorian tarpeellisuuden Ludwig Wittgensteinin avulla. Hänen mukaansa psykoanalyysin merkittävyys on vähemmän totuuden paljastamisessa sinänsä kuin uudessa tavassa nähdä vanhat ongelmat. Psykohistoria sopii hyvin strukturalismin ja kognitiivisen antropologian luomaan uuteen tapaan arvioida tekstejä ja kulttuuria.

Suomessa harjoitetun raamatuntutkimuksen ja hermeneutiikkaa koskevan keskustelun tähden kiinnitin huomiota kognitiotieteiden haasteeseen psykohistoriallista tutkimusta vastaan, jälkistrukturalismia edustavan Lacanin oivalluksiin sekä perinteisempään psykoanalyttiseen tulkintaperinteeseen Freudin ja Kleinin näkemysten valossa. Lisäksi toin teoriataustaksi sosiologien ja kriminologien käyttämät moraalisen paniikin ja poliittisen paranoian mallit. Nämä näkökulmat paljastavat myös keskeisimmät haasteet, jotka psykohistoriallinen tutkimus kohtaa selvittäessään antiikissa syntynyttä teosta.

Psykohistoriallinen tutkimus on kohdannut painavaa kritiikkiä. Gadamerin käsitystä luovasta esiymmärryksestä pidin naiivina, koska hän sivuutti kulttuuristen katkosten ja valtataistelujen mahdolliset seuraukset esiymmärrykseen. Hirschin menettely olisi vaatinut absoluuttista objek-

tiivisuutta, mutta tuon vaatimuksen toteutuminen on jo todellisuudessa illuusio. Hirschin mallissa ei problematisoida tyydyttävästi kirjoittajan suhdetta esiyymärykseen, kieleen ja kokemuksiin.

Psykohistoriallisten tutkimusten tavanomaisena lähtökohtana on ollut oletus pienen lapsen avuttomuuden kokemuksesta, joka eletään aikuisiän kiireissä uudestaan läpi. Tämä korostus tuli ilmi myös Juha Siltalan tutkimuksissa. Totesin psykohistorialliseen tutkimukseen liittyvän perheidyllin anakronistisuuden ongelmallisuuden. Lapsuuden ja perheen merkitys yksilön kehitykselle on kuitenkin kiistämätön. Aikakausien erilaisuus ei tarkoita, että lapset olisivat fyysisesti ja psyykkisesti olleet antiikin aikaan poikkeuksellisen kestäviä.

Esitin epäluuloa psykohistoriallisen tutkimuksen erästä keskeistä premissiä kohtaan: kirjallisuustutkimus ei anna välttämättä tyydyttävää tietoa olennaisista kognitiivisista prosesseista. Lapsuuden psykodynaamiikan ja perhekokemusten ohessa on etsitty lääketieteessä biologisia tekijöitä mielenterveydellisille ilmiöille. Näitä tekijöitä on etsitty neurokemian, geenitutkimuksen ja aivotutkimuksen avulla.

Psykohistorian haasteeksi totesin yhteisöllisten tekijöiden tarkastelun. Psykoanalyysi ei kiistä yhteisöllisiä tekijöitä, mutta usein se laiminlyö nykyisyyden tarkkaillessaan vain menneisyyden muistojen painoarvoa ja selittäessään yhteisöllisyyden lapsuudesta haetuilla kokemuksilla. Tässä tarkoituksessa selvitin sosiologien – psykoanalyysin pitkälle perustuvia – havaintoja ”moraalisesta paniikista” ja ”poliittisesta paranoiasta”. Psykohistoriallinen tutkimus mallintaa, miten yhteys kriisiin ja eetoksen välille voi kehkeytyä ihmismielessä. En väitä lähtökohtaisesti, että yhteiskunnalliset levottomuudet olivat välttämättä se oikea stressitekijä, joka selittää tyhjentävästi Q-evankeliumista tavattavan eetoksen. Tämä suhde on legitiimi ja erityisen kiinnostava ongelma tieteellisessä sosiologisessa keskustelussa.

Selostin ensimmäisen vuosisadan Palestiinan konflikteja pääasiassa Josefuksen kirjoitusten valossa. En löytänyt konflikteista tukea Lenskin ja Kautsky kehittämälle mallille sosiaalisesta jakautuneisuudesta, joka vallitsisi maaseutuväestön ja kaupunkilaisten välillä. Tätä mallia on yhä edelleen käytetty selitykseksi kristinuskon synnylle ja Q-evankeliumin eetokselle. Vaikka Josefuksen kertomiin kuolleiden lukumäärään täytyy suhtautua varauksellisesti, aikakauden yleiseksi ilmapiiriksi jää sotaisuus ja levottomuus. Q-evankeliumin syntyä ei voi irrottaa levottomana aikana heränneistä muista uskonnollisista liikkeistä, jotka tunnetaan myös äärimmäisyyksistä. Sota- ja kriisitutkimukset ovat mittavasti selostaneet yhteiskunta- ja perheolojen traumatisoivaa vaikutusta ihmisiin. Erityisesti 50- ja 60-luvut olivat levottomia Palestiinassa. Q-evankeliumikaan ei ole syntynyt reservaatissa.

Psykohistoriallisen tutkimuksen oppi-isäksi muodostunut Freud ei osoittautunut ongelmatomaksi kirjallisuuden ja historian tutkimuksen tarpeisiin. Liityin Habermasin huomauttamaan ongelmaan: kirjoitusvirheistä ja saumakohdista tuskin löytyy olennainen kirjoittajan persoonallisuudesta ja lapsuuden dynaamista voimista. Totesin myös freudilaisen myyttiteorian kyseenalaisen taustan. Freudin mukaan myytti paljastaa ihmisen tiedostamattoman kokemuksen ja ajatuksen. Freudin kuvaukset avuttomuuden kokemuksesta, defensesseistä ja uskonnosta ovat mielenkiintoisia havaintoja ihmisten elintavoista, mutta tarjotut selostukset käytöksen alkupe-
räästä eivät ole kiistattomat. Freudin määritelmän mukaan psykoosin hallitseva defenssi on kiis-

täminen (*Verleugnung*). Psykoosin kokenut Schreber sovitti itselleen sankarin roolia paranoidisissa kokemuksissaan. Freudin arviot ovat vaikuttaneet suuresti psykohistorialliselle selityspe-
rinteelle psykoottisista ja paranoidisista piirteistä.

Psykohistoriallinen selityspe-rinte on hyödyntänyt paljon objektisuhdeteoriaa (Klein), jonka lähtökohdaksi on lapsen äiti- ja isäkaipuu. Lapsen ego kehittyy hyvän objektikuvan varaan. Paranoisuus ja psykoottisuus ilmentävät ongelmia lapsen objektisuhteessa. Myöhemmällä aikuisiällä läheisen rakkauskohteen aiheuttama pettymys tai muu vakava menetys aktualisoi lapsuudessa koetun varhaisen paranoisuuden tunnelman.

Lacan oli 20. vuosisadan ajattelun ja kirjallisuustutkimuksen tärkeimpiä tutkijoita. Arvioin Lacanin näkemysten suhdetta strukturalismin ja jälkistrukturalismin tutkijoihin. Mielestäni hänen analyysinsä ongelmapiste on tekstin ja tietoisuuden välinen suhde. Se, mitä kirjoittaja tosiasiassa sanoi, oli Lacanin mukaan enemmän totuus kuin se, mitä hän aikoi sanoa. Totuus oli kirjaimessa pikemmin kuin ”hengessä”. Lacanin mallin mystisyys osoittautui ongelmalliseksi tieteellisen tutkimuksen teoriataustaksi. Antiikissa syntyneen Q-evankeliumin psykohistoriallinen analyysi ei voi jäädä lacanilaiseksi kielianalyysiksi, vaan tekstin synnyn diakroninen luonne ja kulttuuriset jännitteet on otettava mukaan tutkimusmenetelmien välineistöön. Lacanin mukaan psykoosin yhtymäkohdat uskonnolliseen ehdottomuuteen ovat ilmeiset. Psykoottinen ihminen on ehdottoman varma valinnastaan. Psykoottinen ihminen kokee, että Jumala oli antanut tehtävän. Epävarmuutta ei sallita! Nämä havainnot ovat kiinnostavia, kun arvioidaan ehdottomuutta ilmentävää Q-evankeliumia.

Tämä luku paljasti neljä asiaa. (1) Paranoisten ja psykoottisten uskonnollisten ja muiden yhteiskunnallisten ilmiöiden tutkiminen on vakiintunut käytäntö sosiologian ja historian tutkimuksissa. (2) Paranoisten ja psykoottisten ilmiöiden kuvailut ovat koulukunnasta riippumatta varsin yhtenevät, mutta syntymekanismien selitykset poikkeavat eri tutkijoilla. Täten monien polkujen mahdollisuus tietynlaiseen ilmiöön on säilytettävä myös tekstianalyysiä aloitettaessa. Ilmiön olemassaoloa ja merkittävyyttä ei voi kiistää koulukuntien mahdollisesti erilaisilla teorioilla syntyprosessista. (3) Yhteiskunnallinen kriisi on merkittävä stressitekijä, jonka on todettu aiheuttavan yksilöiden ja yhteisöjen psykoottis-paranoista käyttäytymistä. Q-evankeliumin tulkinna ei tule sivuuttaa mahdollisia yhteiskunnallisen kriisin aiheuttamia stressitekijöitä. (4) Tekstin ja ihmisen tietoisuuden suhdetta ei tule käsitellä vuosisataisen käyttäytymistieteellisen ja kirjallisuustieteellisen tutkimuksen jälkeen enää ongelmattomasti. Tiedonsosiologinen ongelma johtaa psykohistoriallisiin pohdintoihin.

¹ Erityisesti Merenlahti (2000; 2002; 2004a; 2004b; 2005; Hakola & Merenlahti 1997) on arvioinut sekä Freudia, Derridaa ja Lacania että strukturalistista ja jälkistrukturalistista kirjallisuustutkimusta; ks. arvioita Merenlahden (2002) tutkimuksesta Nicklas 2003 ja Tan 2004. Merenlahti (2002: 132–135) arvioi Brooksia (1984a; 1984b; 1994) freudilaista psykoanalyttista kirjallisuustutkimusta. Brooks liittyy Freudin (1920) ajatukseen, että neurootikolle on pakko toistaa tapahtumia. Kertomukset ja neuroosit saivat alkunsa samasta voimasta. Brooks luottaa myös Freudin psykoanalyttisen transferenssin toteutumiseen lukukokemuksessa. Tällöin lukija ja kertomuksen teksti olisivat vuorovaikutuksessa. Holland (1968; 1975a; 1975b; 1982) liittyy sitä vastoin egopsykologian tapaan korostaa identiteettiä. Psykoanalyysi ei kerro mitään absoluuttista kirjallisuudesta sinänsä, vaan pikemmin voi paljastaa paljon ihmisistä, jotka ovat kirjoittaneet tai lukeneet teosta tai joita kirjallisuus kuvailee. Holland ajattelee, että tekstin yhtenäisyys vastaa psyykkistä prosessia identiteetin eheydestä. Merenlahti (2002: 137) liittyy uskomukseen, että ei olisi syytä uskoa tekstiä sen yhtenäisemmäksi kuin kirjoittaja on; vrt. sen sijaan Guattari & Ettinger 2007. Merenlahti

(2002: 136–137) havaitsee myös egopsykologian tulkinnat identiteetistä lausumattomiksi lähtökohdiksi jo monissa tutkimuksissa. Erityisesti yhtymäkohtia olisi deuteronomistisen teologian tutkimukseen.

² Merenlahti 2005.

³ Freud 1901: 113–114.

⁴ Ks. Liimatainen 1995. Syreeni (1988; 1990a; 1990b; 1994; 1995; 1997) on selvittänyt Jeesuksen poissaolon ja läsnäolon symbolista ilmaisemista evankeliumeissa. On väitetty, että Syreenin lähestymistapa ”ei ole kuitenkaan radikaalisti uusi, vaan hän systematisoi yleisin käsittein perinteisesti nähdyin modernin raamattukritiikin tehtävän” (näin Merenlahti 2002: 123). Syreeni näyttäisi kuitenkin sitemmin siirtyneen metaforien ja symbolien käsittelystä yhä selkeämmin psykoanalyttisen raamattututkimuksen pariin. Syreeni (2004: 175 n. 5) viittaa Freudiin ja huomauttaa, kuinka surutyössä surija voi nähdä menetetyn henkilön näyssä ja unissa (Syreeni 2004: 176). Rakastetun henkilön imago voi tulla surevalle inspiraation lähteeksi ja elämän ohjeeksi. Freudin käsitteiden avulla Syreeni (2004: 178) ilmaisee, että rakastetun muistaminen sisältää joskus regressiivisen elementin, joka estää surijoita kehittämästä kehittyneitä selviytymisstrategioita uutta tilannetta varten. Syreeni havaitsee, että nimenomaisesti Jeesuksen kuolema on esitetty evankeliumeissa traumaattisena tapahtumana niille, jotka olivat seuranneet Jeesusta. Myös Markuksen evankeliumin absurdi loppu on kirjallinen merkki epätäydellisestä surutyöstä. Tuossa kertomuksessa on selvästi joitakin regressiivisiä käytöspiirteitä: naiset etsivät Jeesusta, mutta eivät koskaan löydä häntä, haudalta palattuaan he ovat hämmentyneitä. Syreeni muistuttaa kuitenkin, että hänen mallissaan surutyö on yhä pikemmin lähtökohtaisesti sosiaalista ja sosiaalipsykologista tarkastelua kuin ahtaasti surutyön psykologista ymmärtämistä.

Kognitiotieteen panosta teologialle on käsitelty yleisesti Pyysiäinen (2001), johon myös Uro (2004a; 2004b) tukeutuu. Uro määrittää UT:n tutkijan haasteeksi siirtä opillisesta tai systemaattisesta analyysistä tarkastelutapaan, ”jossa varhaiskristillistä uskontoa analysoidisiin ruohonjuuritasosta käsin. Tarkoitin tällä sitä, että analyysin lähtökohdaksi otettaisiin abstraktien teologisten ideoiden sijasta inhimillisen elämän biologiset ja sosiaaliset perustarpeet: perhe, lisääntyminen, toimeentulo, tarve fyysisen ja sosiaaliseen turvallisuuteen jne.” (Uro 2004a).

⁵ Luomanen 2008; Luomanen, Pyysiäinen & Uro 2007.

⁶ Veijola (1998) on esitellyt psykoterapiaa harjoittavaa teologia Dietrich Ritschlia sekä tämän selvityksiä psykolingvistiikasta ja neurofysiologista. Räisänen (1987; 1989; 1993) on päätenyt myös lähelle jälki-strukturalistisia kysymyksiä, vaikka hän ei keskustele suoranaisesti Lacanin tai Derridan kanssa.

Vrt. sen sijaan Kettunen 1981; Ruokanen 1987; Myllykoski & Saarinen 1989; Latvus & Peltonen 1992; Eskola 1996; Hytönen 2004. Jälkimmäiset teokset eivät hermeneutiikan kokonaisuusityksinä tai katsauksina edes viittaa kognitiotieteen tai psykologian asemaan raamattututkimuksessa. Myllykoski (1996) on epäillyt psykoanalyttista tulkintaa apokalyptiikasta. Hän kysyy kriittisesti, onko jokainen apokalyptikko todella joutunut splittauksen uhriksi. Voiko apokalyptiikkaa pitää todellakaan ihmisielen vinoutumisen tuotteena?

⁷ Theissen 1992: 137, 164, 226.

⁸ Psykohistorian moninaisuudesta, ks. Kren - Rappoport 1976.

⁹ Ks. psykopatologian tutkimusyhteisö (The Society for Research in Psychopathology; SRP; <http://www.psychopathology.org/>). Ks. myös kansainvälinen psykopatologian erikoislehti *Psychopathology*. Psykobiologian alkuna pidetään vuotta 1911, jolloin Cannon ja de la Paz osoittivat adrenaliinihormonin ja sympaattisen järjestelmän reagoivan hätätilanteessa. Useimmat teoriat eivät kuitenkaan ottaneet huomioon vielä pitkään aikaan mainitun tutkimuksen jälkeen aivojen roolia ja psykobiologisia tapahtumia, kun arvioitiin stressioloja; Puglisi-Allegra & Oliverio 1990: vii.

¹⁰ Ks. Bickhard 1986.

¹¹ Geneettisten tekijöiden, esimerkiksi reseptori 2A (HTR2A) ja tryptofaani hydroksylaasi 1 (TPH1), merkittävyyttä sosioekonomisten muutosten erilaiseen vaikuttavuuteen kullakin yksilöllä ei pidä leimallisesti torjua: vain ”sosiopsykologiset” ja ”psykodynaamiset” tekijät eivät selitä kaikkea erilaisuutta; ks. Jokela 2007. Lisäksi serotoniinireseptorin 5-HT_{1A} ja AP-2β-geenotyyppiin on havaittu liittyvän siihen, miten avoin ihminen on uskonnolliselle kokemiselle; ks. Borg, André, Soderstrom & Farde 2003; Nilsson, Damberg, Öhrvik, Leppert, Lindström, Anckarsäter & Oreland 2006; Borg 2007.

¹² Ks. esim. Rogersin poikkeava käsitys psykoanalyysin kuvasta yksilöstä yhteiskunnassa sekä Rogersin kritiikistä psykoanalyysin käsitystä vastaan: Purhonen 1988, 116–123. Kriittisiä arvioita psykoanalyysistä mm. Smith, Glass & Miller 1980; Grundbaum 1984; Eysenck 1993; Fancher 1995; Ellis 1996; Hale 1996. Lappalainen (1997) näkee psykoanalyysin perusongelmaksi asiakkaan kyvyttömyyden puolustautua terapeutin tulkintaa vastaan. Kuinka tulkinta voidaan todentaa ja onko todentaminen ylipäättänsä tarpeellista? Antze (2000) kysyy, pitäisikö psykoanalyysi hyväksyä enemmän mytologiaksi kuin tieteenä. Hän esittää kaksi vaihtoehtoa: 1) psykoanalyysi käsittelee enemmän merkityksiä kuin syitä; 2) Freudin oletukset hyväksytään vääriksi, mutta hermeneuttisena versiona psykoanalyysiä pidetään yhdistävä vaiheena käytännön ja teorian välillä.

- ¹³ Holland 1998.
- ¹⁴ Roos 2000
- ¹⁵ Vrt. Robbinsin (2008) kritiikkiä Freudin ja Kleinin käyttöön: hänen mukaansa uudet unitutkimukset ja skitsofreniatutkimukset osoittavat, ettei varhaisia lapsuuden mentaalaisia ilmauksia saa sekoittaa aikuisen ajatteluun, näillä on laadullinen ero. Siegel, Josephs ja Weinberger (2002) määrittävät psykoanalyysin erääksi ongelmakohdaksi analyttikon valikoivan muistin. Luotettavuutta ei voi juuri parantaa kliinisen eksegeesin, kvantitatiivisten tai kvalitatiivisten menetelmien avulla (ks. myös Siegel 2003:67–83; Bornstein 2007: 590–602).
- ¹⁶ Roos 2000.
- ¹⁷ Siltala 1992: 11.
- ¹⁸ Siltala 1992: 11.
- ¹⁹ Siltala 1992: 11–12.
- ²⁰ Siltala 1992: 12.
- ²¹ Siltala 1992: 13.
- ²² Siltala 1992: 14.
- ²³ Siltala 1992: 14–15.
- ²⁴ Siltala 1992: 16.
- ²⁵ Siltala 1992: 17.
- ²⁶ Siltala 1992: 27.
- ²⁷ Siltala 1992: 35.
- ²⁸ Ks. Saraneva 2003.
- ²⁹ Siltala 2004b: 74.
- ³⁰ Siltala 2004b: 95.
- ³¹ Siltala 2004b: 116.
- ³² Siltala 2004b: 116.
- ³³ Siltala 2004b: 270–273.
- ³⁴ Itävuori 2008.
- ³⁵ Siltala 2008: 54.
- ³⁶ Comte 1855.
- ³⁷ Siltala 2001: 112. Siltala on määritellyt usein suhdettaan Freudiin. Toisaalla hän myös kirjoittaa, ettei psykoanalyysi viittaa ainoastaan Freudin kirjoituksiin vaan tutkijan jatkuvasti muuttuviin käsityksiin dynaamisesta piilotajunnasta, objektsuhdeteorioista ja minäpsykologiasta; ks. Siltala 1999: 18; 2001: 107–108.
- ³⁸ Ks. keskustelua psykokulttuurista Kivivuori 1999; 1999b; 2001; Pietikäinen 2000; 2001; Jalava & Relander 2001. DeMause (1982b) määrittää, että psykohistoria on tiedettä eikä suinkaan vain historiasta pitävää kerronnallista taidetta.
- ³⁹ Wittgenstein 1967: 44. Parkerin (1997) mukaan psykoanalyysi ei toimi totuudenmukaisuuden tähden, vaan koska se on tullut osaksi läntistä kulttuuria, jossa ihmiset puhuvat itsestään. Immelman & Elovitz (1999: 25–36) näkevät poliittisen psykologian, psykohistorian ja psykoanalyysin enemmän taiteeksi kuin tieteeneksi. Opimme erilaisia asioita taiteen paradigman kuin tieteen paradigman avulla.
- ⁴⁰ Roudinesco 2000: 13, 23–24.
- ⁴¹ Pyysiäinen 2002. Pyysiäisen kritiikki kohdistunee J Siltalaan (2001: 176–178), joka painottaa nimenomaisesti ”eläytymistä” ja ”vapaata assosiaatiota”. ”Tutkimuskohteen herättämät tunteet ovat johtolanka, jota seuraten aineistosta avautuu joitain psyykkisiä konfliktilottuvuuksia” (Siltala 2001: 178). Alan (1999: 21) mukaan psykoanalyttinen kulttuuritutkimus lähtee ”hermeneuttisesta kehästä; tutkijan oma elämähistoria herkistää tietyille kysymyksille.”
- ⁴² Roos 2001; ks. myös Roos 2000: ”Psykoanalyysi on suoranaista tieteellistä arvoa vailla oleva, perusteetomiin oletuksiin tulkintansa rakentava oppijärjestelmä, jonka tiedostamatonta koskevilla väitteillä on monesti erittäin kohtalokkaita seurauksia”. Psykokulttuurin puolustuksesta Jalava & Relander 2001. Kriittisiä arvioita psykokulttuurista: Kivivuori 1999; 2001; Pietikäinen 2000; 2001. Pietikäinen (2000) kirjoittaa, ettei ilmiöiden tulkinnallisuus riitä nostamaan psykoanalyysia tapausten tulkintamallina samaan asemaan kuin kognitiivinen psykologia. Hänen mukaansa psykokulttuuri elää vahvasti kirjallisuuden laitoksella. Lacanin välityksellä on Ranskan koko intellektuaalinen kulttuuri saanut paljon vaikutteita psykoanalyysistä.
- ⁴³ Roos 2000.
- ⁴⁴ Ks. Kivivuori 1999; 2001.
- ⁴⁵ Siltala (2001: 123): ”Psykoanalyttikot ovat pystyneet hahmottamaan todellisia ilmiöitä, vaikka ovatkin joskus selittäneet ne väärin tai eivät ole kuvanneet löydöksiään analyttisistä käsitteistä riippumatta niin, että ne olisivat avautuneet muiden tieteenalojen edustajille”.

- ⁴⁶ Esim. Manheim-Manheim 1966; Ruitenbeeck 1964; ks. Holland (1998) uudempia tutkimuksia varten. Brenner (2006: 91) asettaa psykoanalyysin uudeksi tehtäväksi etsiä järkevää konsensusta eri suuntausten välille.
- ⁴⁷ Ks. Rutter 1989: 23–51; Rutter & Sroufe 2000: 265–296; Sameroff 2000: 297–312.
- ⁴⁸ Ks. Robbins 1999b.
- ⁴⁹ Geertzin (1973; 1973b) mukaan uskonto on kulttuurinen järjestelmä. Uskonto tarjoaa disposition. Ihmiset hyväksyvät uskonnon esittämän maailmankäsityksen tekemällä, toimimalla ja ottamalla osaa uskonnon rituaaleihin. Max Weberin sosiologisen tradition mukaisesti Geertz ajattelee, että uskonnolliset rituaalit eivät ole vain todellisuuden malli vaan myös malli todellisuudelle. Theissen (1999c: 153–155) kuvailee Geertzin tutkimusten merkittävyyttä.
- ⁵⁰ Esim. Pitt-Rivers 1966; 1968; Peristiany 1966; 1992 (kysyy kuitenkin epäillen, onko lainkaan erityistä välimerellistä yhtenäiskulttuuria); Gilmore 1987; Baroja 1992; Malina 2001; 2002: 3–26. Välimerellistä häpeän ja kunnian yhtenäiskulttuuria ovat korostaneet mm. Adkins 1960; Price 1984; Brunt 1990.
- ⁵¹ Ks. Sennett 2003.
- ⁵² Majava 2008:231.
- ⁵³ Majava 2008:233.
- ⁵⁴ Ks. Bakhtin 1986: 6–7, 60. Bahtinista, ks. Eagleton 1997: 147–148; Hoenisch 2004b; Majava 2008. Varsin vastaavia käsityksiä on esitetty myös toisaalla. Fokkema (1984: 5–7) katsoo, että kirjallisen tekstin koodit ovat rakentuneet syvästi sosiaaliseen historiaan.
- ⁵⁵ Žižek (1995) kirjoittaa: ”Kun jokin menettelytapa tuomitaan ideologisena par excellence, voi olla varma, että sen nurin kääntymä ei ole yhtään vähemmän ideologinen”. Žižekin mukaan ideologinen mystifiointi päästää ihmisen toimintavastuusta kaukaisen tarkkailijan mukavaan asemaan; ks. myös Runionsin (2004) kriittistä arviota modernin politiikan uskonnollisesta retoriikasta. Žižekin biografiasta, ks. Mead 2003. Žižek (2006:9) asettaa Paavalin julistaman absoluuttisen totuuden, ettei ole juutalaista eikä kreikkalaista, filosofin eettiseksi perustaksi. Hän (2006:10, 80) liittää myös Kierkegaardin näkemyksen Jumalan pettämättömyydestä psykoanalyttisesti radikaaliin luopumisen käsitteeseen, jolloin ihminen uhraa kaikkien Asioiden syyllä (*Cause-Thing*), joka on tätä ihmistä varten enemmän kuin ihmisen oma elämä. Hyrc (1995; 2003) on pohtinut psykoanalyttisestä näkökulmasta, millä tavoin ihmisten jumalasuhteen mielikuvamaailmat ovat yksilöä ja yhteisöä eheyttävät tai rikkovat yksilöä ja yhteisöä. Belzen (2001c: 13) keskustelee reduktionismisyytöksistä. Hän tähdentää, ettei psykohistoria ole uskonnollista psykologiaa (*religious psychology*), vaikka uskonto olisi tutkimuksen kohteena. Psykohistoria on tieteitten välistä tutkimusta, jossa selvitetään jonkun henkilön uskonnollista motivaatiota (*“a study of someone’s religious – or anti-religious- motivations”*). Tutkimus ei selvitä terveyttä tai sairautta, vaan psyykkisiä prosesseja ja funktioita (Belzen 2001c: 14).
- ⁵⁶ Winnicotista, ks. Saraneva 2003.
- ⁵⁷ Pound 2008:77–78.
- ⁵⁸ Ks. Lehtonen 2005.
- ⁵⁹ Jo Stéphane Mallarmén (1842–1892) esitti symbolisen taideteorian, jossa kirjallisuuden kielestä tuli autonominen alue; ks. Korhonen 2003: 16. Minän ja kielen sekä Jumalan suhteesta; ks. Lacan 1977b: 316, 321; 1981; 1986; 2001. Vrt. *Hollow Man*-elokuva (Conroy 2004); Sen sijaan Pyysiäinen (2002) kyseenalaistaa, onko yhteys todellisuuteen muodostunut pelkästään kielen avulla. Ks. myös Lacanin Claudel-luenta: Minkkinen 1999:13–15; Metzger 2000; Kurki 2004: 196; Pound 2007; 2008. Vrt. Rashkowin (2001) lacanilaiseen sovellutukseen, mitä Jumalan puhe olisi Raamatussa. Vrt. myös Derridan (1994) haamu-käsitteeseen (ks. myös Caputo 2004) sekä Žižekin (1994) ideologiakritiikkiin tai Rabatén (1996) lacanilaiseen kuvaukseen modernin ajan haamuista. Derrida puhui ”uskonnosta ilman uskontoa”, mutta ennen kaikkea osoitti uskonnollisen väkivallan pahaksi uskoksi; ks. Caputo 2004. Ks. myös Geertz (1973; 1973b), Turner (1977) ja Deflem (1991: 1–25) symbolien, rituaalien ja uskonnollisten uskomusten keskinäisistä suhteista sekä Barker (2004) vapaudesta ja aivopesusta uskonnossa. Geertz tunnustaa Wittgensteinin myöhempien töiden suureksi vaikutukseksi oivallusta, että privaattipuhetta pidetään mahdottomana: kulttuuriantropologian mukaan ihmisten elämä on kollektiivinen (ks. Windschuttle 2002). Ricoeur (1978: 531–551) kyseenalaistaa Freudin analyysin uskonnollisesta asennoitumisesta alistumisena välttämättömyyteen, vaan kysyy, olisiko uskonto myös mahdollisuus. Rizzuto (1979; 2001: 91–112) kritisoi Freudin käsitystä todellisuus- ja illuusioperiaatteiden vastakohtaisuudesta, sillä ihmisen todellisuus edellyttää juuri leikkiä ja illuusiota. Ks. myös Vergoten (1994: 63–78) kuvausta siitä, miten uskonnolliset kokemukset syntyvät ihmisen omasta subjektiivisesta, jonka tämä on tehnyt kokemuksistaan.
- ⁶⁰ Lacan 1977b: 316.
- ⁶¹ Esim. Žižek 1995: ”Meidän lacanilainen premissimme tässä on, että vapaus määrittää hetkeä, jonka ’riittävän synn periaate’ lakkautetaan, sen teon hetkeä, joka rikkoo ’olemisen suuren ketjun’, symbolisen todellisuuden, johon olemme upotettuja; näin ollen, ei ole riittävää sanoa, että pelkäämme haamua – haamu itse jo nousee pelosta, paostamme jostakin vielä pelottavamman: vapaudesta”; ks. myös Žižek 2000.

- ⁶² Ks. Freudin tunnetut arviot uskonnon ja neuroosin suhteesta sekä myöhemmät tulkinnat: Zornado 1988; Stadlen 1993.
- ⁶³ Moncayo (2004) jakaa hengellisyys kahteen luokkaan: yhtäällä välittömään, sisäiseen, suoraan kokeemukseen ja toisaalla ulkoiseen, institutionaaliseen ja sopimuksenvaraiseen. Moncayo katsoo myös psykologian ja psykoanalyysin tehtäväksi radikaalisti puhdistaa uskonto dogmista, suvaitsemattomuudesta, ennakkolähtökohdista ja yltiöhartaudesta: ”The majority of psychologists reject conventional expressions of religion”. Moncayo (ks. myös Metzger 2000; Drury 2004) viittaa Freudin käsitykseen uskonnosta ihmiskunnan pakkoneuroosina sekä defenssinä seksuaalisuus- ja aggressiivisuusviettejä vastaan. Uskonto on lohdutus menetetyille varhaislapsuuden symbioosille äidin kanssa tai varhaislapsen riippuvuutta huolehtivasta isästä. Moncayo (1994) puolestaan viittaa Batsonin ja Ventisin empiiriseen aineistoon sisäisen hengellisyys myönteisestä korrelaatiosta mielenterveydeksi määriteltävien syyllisyydestä vapautumisen ja sosiaalisen hyvinvoinnin, itsehillinnän ja luovan tuotteliaisuuden välillä, kun taas ulkoinen uskonnollisuus loi negatiivisen korrelaation vahvistaen Freudin käsitystä uskonnon ja psykopatologian suhteesta.
- ⁶⁴ Geertz (1973b) liittyy Max Weberin sosiologiseen traditioon ja selittää uskonnolliset rituaalit sekä todellisuuden malliksi että malliksi todellisuudelle. Žižek (1995) viittaa Isolde Charimin Dressur und Vereinigung -konferenssin (Wien 17–20.3.1994) esitelmään, jossa polvistuminen uskon vuoksi on samanaikaisesti itsensä tunnistamista sen Toiseus-jumalan kutsussa, joka määräsi polvistumista. Tällöin institutiot ja rituaalit eivät ole sisäisen uskon toissijaisia ulkoisuuksia, vaan mekanismeja, jotka synnyttävän sisäisen vakaumuksen: ”Toimi ikään kuin uskoisit, usko tulee itsestään”. Historian traumasta, kerronnasta ja kolonialismista: van Boheemen 2004; Runions 2004; Drury 2004; Castelli 2005.
- ⁶⁵ Mannermaa (2004) esittelee psykoanalyysin ja Lutherin suhdetta. Mannermaan mukaan on olennaista, että inhimillisen tiedon eri alueilla eivät samat termit eivätkä samat peruslauseet ja kategoriat ole käyttökelpoisia. Luther liittyi loogiseen tai ’sermonikaaliseen’ puhetta koskevaan totuuskäsitykseen, jonka mukaan totuus liittyy ilmaistun propositioon. Totuutta ei saa irrottaa siitä konkreettisesta lauseesta, jota sanotaan todeksi, eikä myöskään tämän lauseen kokonaiskontekstista. Mannermaa esittelee, että Luther puhui eri tieteellisten disipliinien erilaisista alueista, vaikka näillä voisikin olla sama kohde, mutta totuus olisi moninkertainen, komplisoitu tai moniulotteinen. Lutherille kristillinen teologia on sui generis, aivan omalaatuinen doctrina. Muiden tieteellisten termien merkitykset eivät kuitenkaan muuttuisi kokonaan toisiksi, kun ne siirretään teologiseen kieleen. Mannermaa päätyykin toteamaan, että Ricoeur (1974) ”on osoittanut” Freudin psykoanalyytisessä teoriassa reduktionismin vanhan paikan. Mannermaa (2004: 129) kuitenkin liittyy Ricoeurin esitykseen Freudin ansioista: ”Tietoisuus valheena. Mikä haastaisi perusteellisemmin länsimaisen persoonakäsityksen kuin Freudin ajatus, että se mitä kutsutaan tietoisuudeksi, on vain tiedostamattoman kulissi?” Ks. myös Ricoeur 1970.
- ⁶⁶ Žižek 1995. Vaikka sanalla ideologia on paha kaiku, ideologian määritelmään on myönnettävä kuuluvaksi varsinaisen tutkimustyön ulkopuoliset arvostukseen ja soveltamiseen liittyvät ratkaisut. Ideologiseksi lähtökohdaksi voidaan tietyissä rajoissa myös sijoittaa asenteet, joilla yliluonnollista arvioidaan jo itse tutkimuksen aikana. Žižek (1994) toteaa, että ideologia voi tarkoittaa mitä vain. Se voi olla sosiaalisesta todellisuudesta riippuvaisuuttaan tunnistamaton asenne tai toimintaorientoitunut uskomuskokonaisuus, välttämättömän tarpeelliset mediat, joissa yksilöt selvittävät suhteitaan; tai hallitsevaa poliittista valtaa legitimoivien virheellisten asioiden sosiaalinen rakenne. Žižek kuitenkin sanottuun irti valistuksen perinteisestä ideologia-määritelmästä, jossa se tarkoitti lukuisten patologisten intressien aiheuttamaa hämärtyntä käsitystä todellisuudesta.
- ⁶⁷ Žižek 2004.
- ⁶⁸ Foucault 1974: 7. Ks. myös Badiounin (2004: 16) Foucault-kuvausta.
- ⁶⁹ Foucault 1976.
- ⁷⁰ Ks. Foucaultin biografiasta: Foucault 1999b; Rose 1981; Guttin 1990; Macey 1993; Eribon 1991. Kyynikkojen panoksesta Foucaultin, Sloterdijkin ja Bakhtinin ansiosta kirjallisuustutkimuksessa: ks. Branham & Goulet-Cazè 2000; Eribon 1991.
- ⁷¹ Näin Foucault 1981; ks. myös Castel 1991: 281–298; Kekäläinen 2000; Elden 2003.
- ⁷² Näin Foucault 1974.
- ⁷³ Foucault esitti kysymyksen 1981. Ks. myös Gros & Lévy (toim., 2003), jossa tulee ilmi Foucaultin vahvistunut mielenkiinto tutkia ihmisen itsensä huolehtimisesta.
- ⁷⁴ Erityisesti Foucault 1970 ihmistieteiden arkeologiassa.
- ⁷⁵ Ks. erityisesti Foucault 1980; ks. Rose 1981: 30–35, 145; Gutting 1990: 102–112, 269; Kaarre 1994; Visker 1995; Laari 1998; Vaz & Bruno 2003. Foucaultin ”Panopticon” tuli lähelle George Orwellin Isoveliä; ks. Wood 2003; Koskela 2003. Ben-Yehudan (1990:39–44) mukaan vasta 1960-luvulla alettiin kiinnittää huomiota valtaan, kun poikkeavuuden moraalista luontoa määriteltiin kriminologiassa. ”Yhdelle henkilölle terroristi, toiselle vapaustaistelija” (Ben-Yehuda 2005: 33)
- ⁷⁶ Ks. erityisesti King 2001: 41–69; Alles 2001: 121–126; Bernauer & Carrette 2004.

- ⁷⁷ Näin Carrette (1999: 33) määrittää Foucaultin uskontokäsityksen. Ks. myös Foucault 1999a; 1999c; Schuld 2003. Kirkkoisä Augustinuksen 'rakkaus' ja Foucaultin 'valta' nähdään läheisinä toisilleen relativisuuden ja produktiivisuuden tähden, vaikka Foucault ei hyväksynyt Augustinuksen ennakkoolettamuksia ja ontologisia seikkoja.
- ⁷⁸ Foucault 1983. Foucaultin kiintymys sokraattiseen etiikkaan, ks. Piering 2002.
- ⁷⁹ Foucault 1983.
- ⁸⁰ Foucault 1983b.
- ⁸¹ Schulz 2005b: 10.
- ⁸² Ks. Cameron & Rychlak (1985: 418) ja Erkwoha, Willmesb, Eming-Erdmanna & Kunerta 2002: 272–279. Pakaslahti (1997: 22) toteaa ICO-10:n luokittelun F20 skitsofreniapotilaasta, että tämä ei suoriudu joka-päiväisen elämän sosiaalisista rooleista. Häntä leimaa vakaumus "ulkopuolisen voiman vaikutuksesta omassa tahdossa ja tekemisessä sekä äänen tai äänten kuuleminen". Erityisesti paranoidisessa skitsofreniassa (F 20.00) ovat tyypillistä harhaluulot korkeasta syntyperästä ja saadusta tehtävästä sekä vainoharhat ja kuuloharhat. Luokka F 21 sisältää skitsofrenian tyyppisen häiriön, jolla ei ole selvää psykoottistasoista alkua, mutta muistuttaa muutoin skitsofreniaa.
- ⁸³ Ks. Cameron & Rychlak 1985: 442–445; Erkwoha, Willmesb, Eming-Erdmanna & Kunerta 2002: 272–279; Fuchs 2005: 133–139; Kimhy, Goetz, Yale, Corcoran & Malaspina 2005: 338–344.
- ⁸⁴ Tamminga & Carlsson (2002: 141) määrittelevät psykoosin "poikkeavaksi mentaaliseksi toiminnaksi, jota luonnehtivat ajattelun hämmennys, paranoia, hallusinaatiot ja harhaluulot"; ks. myös Pakaslahti 1997: 17–20. Ajattelun hämmennys tai puutteellisuus liittyy Emil Kraepelin 1900-luvun alussa tehtyyn arvioon skitsofrenian oireista: hän määritteli oireiden kokonaisuuden nimellä "dementia praecox". Eugene Bleuler hyväksi pääasiallisesti Kraepelin määritelmän, muttei pitänyt välttämättömänä intellektuaalista rappeutumista: hän otti käyttöön termin "skitsofrenia". DSM-IV luettelee laajan joukon symptomeita ja korostaa ammatillisen toimintakyvyn laskua sekä kohtuullista kestoa. Karl Jasperilla oli suuri vaikutus neuroosien ja psykoosien määritelmien syntyyn. Psykoosin hän liitti fyysisen kehon toimintahäiriöön. Kendell on seurannut Jasperin määritelmiä. Näiden määritelmien puutteet ja epämääräisyys tunnetaan yleisesti; ks. määritelmien historiasta MacLead 1998: 535–537, 553–554. Skitsofrenian ja kognitiivisten kykyjen suhteesta uudemmassa psykopatologisessa tutkimuksessa, ks. Roesch-Elya, Spitzerb & Weisbroda 2003:23–32.
- Tammisen & Ahtén (1997: 12) määritelmän mukaan "psykoosilla tarkoitetaan sitä mielenterveyshäiriöiden ryhmää, jota luonnehtii ensi sijassa enemmän tai vähemmän todellisuudentajun eli realiteetin häiriintyminen". Vauhkonen (1997: 62) määrittää psykoosin "sellaiseksi mentaaliseksi sairaudeksi, jossa potilaan todellisuudentaju on vakavasti häiriintynyt. Häiriöt voivat ilmetä harha-aistimuksina, affekteina ja emotioiden poikkeavuuksina tai ajatusharhoina". Tarkasteltavaan ongelmaan voi liittyä hyvin negatiivisia epäluuloja elettävän modernin aikakauden tähden. Psykoanalyttiseen yhteiskuntatutkimukseen on liitetty moite "tieteeksi naamioidusta moralismista" (Kivivuori 1999; 1999b; ks. myös Stone 1982; Ehrnroot 1995).
- ⁸⁵ Ks. myös Foucault 1961; Hegarty, Baldessarini, Tohen, Watnau & Oepen 1994: 1409–1416; Historical Roots of Schizophrenia 2001.
- ⁸⁶ Eagleton 1997: 93–97. "Antaakseen lopullisen iskun relativistiselle loruilulle hän (Hirsch) palaa Husserliin ja väittää, että merkitys on muuttumaton, koska se on aina yksilön intentionaalinen akti jonakin tietynä ajankohtana. Tämä ei kuitenkaan pidä paikkaansa erässä tärkeässä mielessä", huomauttaa Eagleton (1997), joka antaa esimerkkejä konteksteista, joissa tietty lause voi merkitä tuhansia eri asioita. "En voi yksinkertaisesti vain haluta sanojen tarkoittavan mitä tahansa. – Kielen merkitys on sosiaalista. Erässä todellisessa mielessä kieli kuuluu yhteisölleni ennen kuin se kuuluu minulle" (Eagleton 1997: 93). Vrt. sen sijaan Wimsatt & Beardsley (1978: 293–294), jotka epäävät tutkijalta kokonaan pääsyn kirjoittajan intencioihin.
- ⁸⁷ Eagleton 1997: 95.
- ⁸⁸ Ks. Gadamer 1960: 843–847; Adams & Searle 1971: 1176–1194; Adams & Searle 1986: 839.
- ⁸⁹ Gadamer 2004: 27, 33.
- ⁹⁰ Stern 1991: 51–80.
- ⁹¹ Ks. Negru 2007: 116.
- ⁹² Gadamer 2004: 39.
- ⁹³ Gadamer 2004: 72–74. Vertailu Hirshin ja Gadamerin välillä, ks. myös Adams 1986a: 10–11; Fish 1980b; Eagleton 1991: 80–88. Hirschin intentionalistinen teoria alkuperäisen tekstin muuttumattomasta merkityksestä ei ole ongelmaton, koska itse tutkijakin on rekonstruoidessaan tekstiä kontekstuaalisessa tilanteessa. Kuitenkin on havaittava, että Hirsch ei väittänyt, että vain tulkinta syntyisi tekstin perusteella, vaan että meidän tulkintamme kertovat pikemmin tekstin tärkeydestä (*significance*) kuin tekstin merkityksen (*meaning*; ks. Eagleton 1991: 81). Kysymys kirjallisesta lajista on myös olennainen, koska menneisyyden tutkimuksen päälähteet ovat usein juuri kirjallisia; ks. keskustelua lajista: Frye 1957; Jauss 1967; Hernadi 1978; Barthes 1981; Fowler 1982; Eagleton 1983: 1–16; Malherbe 1983b: 14–20; Iser 1984; Mack 1988b:

609. Jauss (1967) on korostanut, että kirjallisen tuotteen tekstistrategia viittaa jollakin tavalla oikeaan lukemisen tapaan, odotuksen horisonttiin. Fowler (1982) uskoo kirjallisesta lajista olevan positiivista apua lukijoille, jotta nämä pystyvät kontekstualisoimaan tekstin kulttuurisiin kehyksiin. Vrt. myös Derridan (1976) kritiikkiä strukturalismia vastaan.
- ⁹⁴ Eagleton 1997: 96. Myös Siltala (2001: 176–177) luottaa varsin rohkeasti tradition luomaan oikeaan esiymmärrykseen: ”Psykoanalyysia soveltaessa on paras aluksi unohtaa teorit ja assosioida vapaasti. – – Kun on kyse merkitysten tavoittamisesta, tutkijan oma jäsenyys kulttuurissa ei ole eliminoitava virhelähde, vaan ymmärtämisen avain”. Hirsch (1967: 86; 1976) korosti, että alkuperäisen merkityksen ymmärtämiseen tarvitaan tietoa alkuperäisestä biografisesta ja historiallisesta kontekstista. Hirschin käsitys alkuperäisen kontekstin tärkeydestä on helppo hyväksyä, vaikka käsitystä objektiivisesta historiallisesta tulkinnasta ei pidettäisikään mahdollisena. Hirsch voidaan liittää positivismin traditioon, jonka lähtökohdista hän suuntautui vastustamaan fenomenologisesta traditiosta noussutta Gadameria.
- ⁹⁵ Schulz 2005b: 10.
- ⁹⁶ Habermas 1971: 133–135
- ⁹⁷ Vrt. myös Vasse (1991; 1995), joka liittyy toki laajasti lacanilaiseen käsitykseen psykoanalyysistä, mutta hän ei katso, että ihmisen emootiot ilmenisivät sanoissa. Sanat erottavat lapsen aistimuksista ja johdattavat hänet puheeseen (Vasse 1995: 107). Pyysiäinen (2002) kritisoi käsitystä todellisuuden rakentumisesta kielen avulla: ”Yhteys todellisuuteen ei muodostu vain kielen avulla, vaan kognitiivisten prosessien avulla (tunteet mukaan lukien). Van Heijenoortia, Hintikkaa (2001) ja Kuschia mukaillen voisi sanoa, että kenties kognitiiviset prosessit ovat universaali medium, mutta kieli vain kalkyyli”. Colemanin (1999) mukaan tekstin taustalla olevan sosiaalisen maailman selvittäminen ei ole vielä kaiken todellisuuden konstruoimista. Greil (2003) varottaa symbolien maailman redusoimista täysin sosiaalisiin rakenteisiin. Skinner (1970: 118–138) on tutkimuksissaan puheaktista päätyntynyt käsitykseen, että kirjoittajat eivät kykene välttämättä ilmaisemaan tarkoituksiaan selvästi. Gustafsson (2001: 10–11) selostaa lapsen kokemusta valtavasta aistimusten virrasta, jonka aistielinten reseptorit tarjoavat. Käsitehierarkiasta rakentuu sittemmin ”minämme”, mutta kielen valtava merkitys ei ole kuitenkaan yksistään ratkaiseva.
- ⁹⁸ Habermas 2005.
- ⁹⁹ Ks. Hirsch 1967; 1976.
- ¹⁰⁰ Hirschin käsityksillä on ollut merkittävä vaikutus Raamatun tulkintaan. Kirjoittajat (apostolit ja profeetat) olisivat muotoilleet tekstejään intentioiden ulottuvuuden, joka määrittäisi merkityksen hermeneutiikan selvitetäväksi. Ks. Thiselton 1992; Betz 1995; Watson & Vanhoozer 1998; Carson 1999; Levine 2001.
- ¹⁰¹ Ks. myös Pulkkinen (2003: 14) erottelua ontologisen ja metodologisen reduktionismin välillä.
- ¹⁰² Kukaan ei tee edes itsestään puhtaita havaintoja eikä ole selvää, ohjaavatko ennakkokäsitykset havaintoja vai määräävätkö havainnot käsitysten tarkistumisen (ks. Wittgenstein 1975: 52–53; 1988: 126; Peirce 2001; Hoenisch 2004; 2004b). Vaikka Wittgenstein arvosteli Freudin näkemyksiä, hän katsoi, että ”Freudilla on jotain sanottavaa” (Wittgenstein 1967: 44). Kilpailevien tulkintojen samanaikaisuus on alkanut näkyä myös monien tutkijoiden tavassa lähestyä tekstejä. Ks. esim. Fiorenza 1988; 1999; Moore 1994; Patte 1995; Adam 1995; 2002; Rollins 1999: 337–341; Fowl 1999. Lash (1986) näkee Raamatun tulkinnan analogiseksi Beethovenin tai Shakespearen tragedian tulkinnalle. Beethovenin tulkinnassa keskeistä olisi itse suorit. Lashin analogia ei ole välttämättä osuva, mutta hänen viestinsä on siinä, ettei Raamatun tulkinta ole ensisijassa arkeologiaa, joka valvoisi yhtä tulkintaa. Ricoeur sai vaikutteita Freudin ja Lacanin psykoanalyysistä. Myös hänen mukaansa tekstillä voi olla ”monia mahdollisia latenteja merkityksiä”; näin Ihde 1974: xiv; ks. myös Ricoeur 1974b; 1974c; 1974d; 1974e; 1974f. Freudin mukaan tiede aloittaisi kuvaamalla ilmiöitä, mutta aineistoon sovellettaisiin myös abstrakteja ideoita, joita ei ole saatu yksinomaan uudesta kokemuksesta; ks. Lång 2001; 2003.
- ¹⁰³ ”Heidegger yhdistää sekä Kierkegaardin eettis-ontologisen näkökulman että Husserlin fenomenologian” (Mäkinen 2004: 42; ks. myös Robbins 1999b). Heidegger oli merkittävä persoona Lacanille. Sitä vastoin Heideggerin (1987: 348, 350) mukaan Lacan oli ”psykiatri, joka näyttäisi olevan psykiatrin tarpeessa”. Lacan tunsikin Heideggerin ajattelun hyvin. Meiselin (1997) mukaan kyse ei ole kuitenkaan Lacanin tarkoituksenmukaisuudesta sovitaa Heideggerin sanastoa omiin teorioihinsa (vrt. sen sijaan Jean-Paul Sartre). Hän käänsi vuonna 1956 Heideggerin teoksen *Logos* ranskaksi. Heideggerin teoksessa *Oleminen ja aika* on ilmaistu *Sein-zum-Tode* olennaisesti ahdistukseksi. Hän arvioi tällöin puhetta ja kieltä, mikä muistuttaa Lacanin käsityksiä tyhjistä puheesta (*parole vide*) ja täydestä puheesta (*parole plein*). Tiedostamattoman esiymmärryksen vaikutusta uskomuksiin ovat tukeneet myös kognitiivisen tieteen edustajat. Ihmisten uskonnolliset käsitykset poikkeavat usein siitä, mitä he uskovat uskovansa; ks. esim. Boyer 1994; 2003; Barrett & Keill 1996.
- ¹⁰⁴ Maailmassa oleminen ja mahdollisuuksien avautuminen olivat ahdistuksen syy ja kohde. Ihminen pakeni ahdistustaan tuttuun elämänsisältöön, vaikka tuskallinen kokemus oli perustavampi kuin kotoisuus maailmassa; Heidegger 2000: 184–191. Muotohistoriallinen tutkimus otaksui, että määrätty teksti periytyy täsmällisesti tietyistä funktiosta seurakunnan elämässä. Otaksamalla on sukulaisuutta uskantilaisuuteen ja

- Heideggeriin. Uskantilaisuudessa Wilhelm von Humboldtista Ernst Cassireriin kieli nähtiin ihmisen luovuuden välineeksi. Myös fenomenologit olivat kiinnostuneet kielestä. Heidegger painotti, että ihmisten ajatukset ovat kielessä; ks. Adams 1986a: 4–5.
- ¹⁰⁵ Ks. Siltala 2004.
- ¹⁰⁶ Ks. Giddens 1984a: 49–60;
- ¹⁰⁷ Perheen tutkimuksesta ks. Morgan 1996; Silva & Smart 1999; Cheal 2002; Jokinen & Saaristo 2002; Lallukka 2003; Turner 2004.
- ¹⁰⁸ Ks. Lehtonen 2005.
- ¹⁰⁹ Hacking 2001: 103–108; 2002: 20–23, 39–50.
- ¹¹⁰ DeMause 2003:101.
- ¹¹¹ Siltala 1993: 12. Ks. myös DeMausen (1982) artikkeli lapsen painajaismaisesta historiasta ja Lallukka (2003: 24–42) lapsuuden historian muuttuneista tulkinnoista kulttuurissa. Ojanen (1996: 265–266) luonnehtii muutoksien minäkeskeiseen kulttuuriin vaikuttaneen, ettei ihminen enää tiedä, kuka hän on ja mihin hän on menossa. Moderni ihminen olisi erilainen kuin menneiden aikojen ihminen. Vapauden ongelmana syntyisi tarkoituksettomuuden tunne, vieraantumisen ja yksinäisyyden, jotka näkyisivät myös ahdistuksina ja masennuksen kokemuksina. Ojasen kuvailema moderni kulttuuri on epäilemättä erilainen yksilökeskeisyyden ja symptomien tähden kuin antiikin kulttuurit ovat olleet. Antiikin ihmisten tarkoituksettomuus ja ahdistus nousivat erilaisista kulttuurisista tekijöistä kuin modernilla ihmisellä. Vanhan kulttuurin yhteisöllisyys ei ollut kuitenkaan antiikkisakaan minuuden suoja sen jälkeen, kun tämä henkilö oli joutunut häpeän uhriksi, perheensä hylkäämäksi ja yhteiskunnassa marginalisoiduksi. Vrt. Fisek (1991: 121–133), joka korostaa kulttuurieroja niin suurina eri puolilla maailmaa, ettei yhdysvaltalaisia käsitystä vanhempien roolista ja hierarkisuudesta voi soveltaa muualle.
- ¹¹² Schulz 2005b: 11–12.
- ¹¹³ Bernays 2005; Dalma 1963; Lain Entralgo 1958 (1970); Golden 1976; Funke 1981; Bulger 1987; Effé 1996; Tisseron 2000; Solbakk 2002; Porter 2003. Vrt. myös keskustelua Freudin, Kleinin ja Winnicottin uskonto- ja taidekäsitteiden eroista, ks. Forster & Carveth 1999.
- ¹¹⁴ Mikkonen 2003: 78.
- ¹¹⁵ Neusner (1984b: 28) liittyy sattuukset maanomistajien ja kauppiain luokkaan, mutta fariseukset keskiluokkaan ja köyhiin kaupunkilaisiin. Q evankeliumissa ilmenevän retoriikan on arveltu viittaavan maaseutukulttuurin ohessa myös perheympäristöön ja siihen, että Q puheiden kohteena on ollut ruokakuntien paterfamiilikset; ks. myös Lüdemann 2003 (”ihmisen puhe reflektoi hänen ympäristöönsä ja Jeesuksen puhe pientä maalaiskylää”). Kloppenborg (1989c: 212) määrittää Q-ryhmän paikaksi: ”Sepforiksen tai Tiberiaksen kaupunkien tai muiden suurten kaupunkien paikallisten kirjureiden alemmat tasot”.
- Sanojen ”maaseutukulttuuri” ja ”urbaanikulttuuri” käyttö on altis väärinymmärryksille suomalaisessa raamatunselityksessä, koska maaseutukulttuuri voi johtaa assosiaatioita Pohjois-Karjalan ja Savon sydämiin 1800-luvulle, jossa tietömiä kulkureittien päässä asui yksittäisiä perheitä. Israelissa oli huomattavan kaupallinen agraarikulttuuri suomalaisen kulttuuriin verrattuna; ks. Galilean ”agraarikulttuurin” liittymisestä urbaaniin kaupankäyntiin, synkretismiin ja muihin ulkopuolisiin vaikutteisiin: Oppenheimer 1977: 213–215; Meyers 1980: 106; Malherbe 1983b: 63; Meyers, Netzer & Meyers 1987; Edwards 1988: 171; sitä vastoin roomalaisten läsnäoloa ja kreikkankielen käyttöä vastaan Galileassa voi olla myös varauksellinen (ks. Chancey 2002; 2005). Myös teologista esiyymmärrystä rasittaa edelleen Edward Gibbonista (1776–1788) alkanut käsitys varhaiskristillisyydestä maalaisten lopunaikojen odotukseen suuntautuneena epäkulttuurina; samansuuntaisia ajatuksia esittivät myös mm. Rydberg, Shelley, Arnold; Flaubert; Thibault, Ménard, Nietzsche, Renan, Pater, Newman, Ibsen, Kingsley; kulttuurihistoriasta ks. esim. Tarkkiainen 1949; Dessain 1966; Riikonen 1976: 20–31. Galilean kulttuurin määrittelee liian ahtaasti myös Vermees, joka pyrkii luomaan kuvan galilealaisesta ”karismaattisesta hasidilaisesta hurskaudesta”; ks. myös Twelfree 1993: 15.
- ¹¹⁶ Ks. Uron (2004c) analyysia Theissenin funktionalistisesta mallista.
- ¹¹⁷ Jakeeseen 1 Kor. 1:26 on perustunut vanha argumentointi varhaisen kristillisyyden alhaisesta sosiaalisesta luokasta. Tämä argumentointi on sittemmin hylätty. Toisaalta Saldarinin (1988b: 200–209) laskelma Galilean eri luokkien koosta sekä Jeremiaksen (1962: 124, 252–264), de Ste.Croixin (1981: 114–116) ja Hoehnerin (1972: 72) arviot osoittavat, että valtaväestö on ollut joka tapauksessa köyhää. Käsityöläisyys ei tarkoittanut vielä ”keskiluokkaisuutta” (Finkel 1974: 54–55). Mitään väistämätöntä argumenttia ei ole esitetty sen puolesta, että Q-evankeliumin synnystä vastuulliset tahot olisivat nousseet tavanomaisen köyhän valtaväestön yläpuolella vauraudeltaan.
- Uro (1995: 13) on muistuttanut, ettei tutkimuksessa voi lähteä jo valmiista ennako-olettamuksesta, jonka mukaan Jeesuksen seuraajat olivat taloudellisessa ja materiaalisessa mielessä köyhiä. Kuitenkin Uron (1995: 41–42) mukaan evankeliumien ilmaisemassa ”köyhyydessä” oli todellakin kyse marginaaliseksi itsensä kokevien ihmisten ja marginaaliryhmiä puhuttelevan Jeesus-liikkeen tunnustuksesta, joka ilmensi liikkeen eetosta ja elämäntapaa. Äskettäin Uro (2004c) on arvioinut jo hyvin kriittisesti Theissenin

käsitystä siitä, että radikaalit sanonnat olisivat säilyneet vain yhteiskunnan marginaalien keskuudessa. ”Ei ole mitään kausaalista suhdetta perinnön välittämisen ja sosiaalisen käytännön välillä”, Uro pääättelee. Toisaalta Uro vaikuttaa myöntävän sellaisen käsityksen, jonka mukaan varhaista kristittyä kirjoittajaa ei voi eristää kuulijakunnastaan. Jos kirjoittaja ”toteutti” kirjoituksensa kuulijakuntansa edessä, tällöin kritiikkiä, jonka Uro suuntasi perinteen välittämisen ja sosiaalisen käytännön kausaalista suhdetta vastaan, ei tule ymmärtää erityisen ankaraksi.

Hallikainen (2003; 2005) hyväksyy Kloppenborg Verbinin (2000: 60) ja Arnalin käsityksen, että Q-evankeliumiin niin kuin muuhunkin antiikin kirjoituksiin pätee *scripta continua* periaate. Kirjoitetut tekstit eivät olisi koskaan irrallisia suullisesta performatiivisesta tilanteesta; ks. myös Horsley 1996: 154–175; 2000c: 123–124; Draper 2000b: 175–194. Kloppenborg (2008: ix) luonnehtii, että Q-evankeliumi oli pikemmin ”esitettäväksi tarkoitettu musikaalinen käsikirjoitus” (*musical script for performance*) kuin ”luotavaksi kirjoitettu tekstikirja” (*a textbook to be read*). Dunn (2003: 240–241, 329–335) ei ilmoita näkökulmakseen *scripta continua* periaatetta, mutta hänen korostuksensa on varsin analoginen. Dunn korostaa Jeesuksen syvää vaikutusta opetuslapsiin, jotka kollektiiviseen muistiin tukeutuen saattoivat julistaa suullista traditiota. Dunnin (2003: 242) mukaan silminnäkijä-tradenttien ja tarkkailevan seurakunnan jatkuvaa rooliakaan ei pidä unohtaa. Heraklituksen mukaan ”silmit ovat paremmat todistajat kuin korvat”. Dunnin argumentit Jeesuksen syvästä vaikutuksesta opetuslapsiin ja kollektiivisesta muistista on sinänsä tunnus-tettu merkittäviksi, mutta tradition luotettavuutta ei voi kuitenkaan näillä perusteilla todistaa; ks. Byrskog 2000: 48–65 ja Bauckham 2003: 28–66. En kritisoi itse ajatusta ”esitettävästä musikaalisesta käsikirjoituksesta”, vaan erityisesti niitä johtopäätöksiä, joita performatiivisesta julistustilanteen perusteella uskotaan voitavan päätellä.

Hallikainen liittyy oletukseen performatiivisesta julistustilanteeseen ja katsoo, että Q-evankeliumi on kirjoitettu olettaen, että perheen päät ovat sitä kuulemassa. On totta, että eräässä kohtaa Q-evankeliumia mainitaan isä- ja poika –sanat. Tällä perusteella tehdyt johtopäätökset ovat kuitenkin ennenkaikaisia. Hallikaisen tapa liittää perheen päät maalaisuuteen on kyseenalainen. Muutama luontokuva ei tee Q-evankeliumista sopimatonta silloiseen urbanisoituneeseen ympäristöön. Perheen päät vaikuttivat myös silloisissa kaupungeissa. Lopulta Q-evankeliumissa väitetty ”perheen päiden” vaikutusvalta on hyvin spekulatiivinen oletus, jona epätodennäköinen seikka. Ongelman on ole myöskään Hallikaisen menettely rakentaa lopulta perheen päät jopa Q-evankeliumin eetoksesta ja valmistumisesta vastuullisiksi tahoiksi. Kritiikkiä niitä vanhoja olettamuksia vastaan, joiden mukaan ensimmäiset kristityt olisivat olleet köyhiä maalaisia; ks. myös Gager 1975: 96–108. Theissen (1993: 54) on korostanut, että antiikin maailman kristillisyyden oli urbaani-ilmio. Juuri koinee-kreikkaa käytettiin kaupungeissa. Kreissigin (1967: 91–100) mukaan kristinusko sai suosiota pikemmin kauppiaiden ja käsityöläisten kuin proletariaatin parissa; ks. myös Malherbe (1979: 196) keskustelusta varhaisen kristinuskon sosiaalisesta statuksesta.

¹¹⁸ Ks. Korhonen 2003: 16; Korsisaari 2003: 291.

¹¹⁹ Ks. Korhonen 2003: 18.

¹²⁰ Ks. Mehtonen 2003: 50–51.

¹²¹ Ks. Alanko 2003: 223.

¹²² Kaarto 2003: 167–168.

¹²³ Ong 1972: 86.

¹²⁴ Uudesta posttraditionaalista yhteisöllisyydestä, ks. Noro 1989.

¹²⁵ Sell 1991: 21.

¹²⁶ Kysymys kreikan kielestä ja arameasta on vanha eksegetiikan keskusteluteema. Deismann (1923: 49–50) painotti Uuden testamentin kirjoittajien äidinkieleksi seemiläistä murretta, joka ilmensi Galilean maaseutuympäristöä. Olmstead (1942) tähdensi arameaa Jeesuksen ajan pääkieleksi Lähi-idässä, joten kaikki neljä evankeliumia olisivat alkuaan kirjoitettu arameaksi. Arameaa ovat painottaneet myös mm. Wellhausen (1905), Burney (1922), Torrey (1936), Black (1954), Jeremias (1971). Sen sijaan mm. Guenther (1989: 247–279) katsoo, että Q-evankeliumi kirjoitettiin kreikaksi; ks. myös Tuckett 1996: 3–4, 86–90. Kloppenborg (1987a: 54) on arvioinut kriittisesti Papiuksen todistusta arameankielisestä evankeliumista. Ks. myös Dalman (1898; 1922; 1924) ja Doeve (1954:21), jotka arvioivat semiittisten tyylillisten erikoisuuksien ja henkilöiden nimien heijastavan vain tosiseikkaa, että aineisto on alkuaan tapahtunut arameaa puhuvalla alueella. Tämä ei kuitenkaan viittaa itse Q-evankeliumin arameankieliseen alkuperään (ks. Turner 1965: 175; Kloppenborg 1987a: 55). Kreikankielisyys ei kuitenkaan enää uudistuneen Palestiina-kuvan jälkeen sulje a priori pois Palestiinaa miljöönä, vaikka ei ole selvää Galileassa puhutun kreikan yleisyydestä.

Degenhardt (1965: 29–39), Arnal & Desjardins (1997), Arnal (2001: 16; 2005) ja Hallikainen (2003; 2005: 29–30, 50) näkevät maaseutukylien kirjurit vastuullisiksi Q evankeliumin synnystä. Stambaugh & Balch (1986: 40) katsovat, että tavallisella kansalla oli mahdollisuuksia saada apua kirjureilta. Tutkijoiden kesken vallitsee jännite kysymyksessä, missä määrin kirjallinen evankeliumi edellyttäisi sosiaalisen luokan kohoamista tavallisen kansan yläpuolelle.

¹²⁷ Skeat 1995: 57–93; Stanton 2004: 84–85, 181, 189.

¹²⁸ Näin Uro 2004a.

¹²⁹ Theissen 1978; 1979; Uro 2004a. Uro havaitsee, että Theissenin käsityksissä evankeliumien sanat kodit-
tomasta, kärsivästä ja voitollisesta Ihmisen Pojasta vastaavat rakenteeltaan (*structural homologue*) Jeesuk-
sen seuraajien sosiaalista elämää, vaikka Theissen ei tee johtopäätöstä, että yhteisö palvoessaan Ihmisen
Poikaa itse asiassa palvoisi itseään.

¹³⁰ Ks. Hoehner 1972: 1; Keck 1974: 446; Kee 1980: 11; Fowler 1982; Tuckett 1987: 140–141; Scroggs
1987: 255, 269 n. 2; Gill 1987: 147; Mack 1988b: 608; Malherbe 1989: 3; Davis – Schleifer (1989: 67–74;
myös retorinen tutkimus näkee kirjallisuuden sosiaalisen aktiivisuuden tuoteeksi); Theissen 1992: 5. Ks.
myös Sell 1991.

¹³¹ Kyynikkohypoteesin tutkimushistoriasta, ks. Molari 2005a, 2005b, 2005c. Kyynikkohypoteesia on sovel-
lettu myös Paavalin tutkimukseen, ks. Hock 1980: 68; Deming 1995: 122–123, 148; Horrell 1997; Fre-
dickson 1996: 420–426 (kyynikot eivät olisi sallineet kompromissia taistelussa intohimoja vastaan); Tal-
bert (2002: 27; Epiktetoksen avulla yhteyksien hahmottaminen Paavalin käsitykselle Kristuksen apostoleista). Funk (1996: 162) on arvioinut Jeesuksen käyttämiä retorisia ilmauksia kyynikkojen avulla; ks.
myös Funk 1975; 2002; Funk & The Jesus Seminar 1998. Powell (1998) pitää Crossanin kyynikkomallia
arvokkaana; Pricen (2000) mukaan fariseukset tuskin olivat merkittäviä Jeesuksen ajan Galileassa, mutta
kyynikkojen julistus Zeuksen valtakunnasta antaa parhaan mahdollisen vertailuaineiston Jumalan valta-
kunnalle. Useita kyynikkoja olisi kuljeskellut julistamassa sanomaansa samoilla alueilla, missä myös kristi-
tinusko syntyi. Seeley (1991; 1992) selittää Q-evankeliumin ilmauksia profeetan kohtalosta Epiktetoksen
ja Senecan avulla; ks. myös Seeley 1997: 704–712. Hän tekee johtopäätöksen, että Q-evankeliumissa il-
menee eetos, joka on tyypillinen kyyniselle ja stoalaiselle filosofialle. Juuri tosi filosofi oli valmis kuole-
maan filosofiansa hyväksi. Viittaukset profeettojen kuolemaan Q-evankeliumissa olisivat syntyneet teks-
teihin sekundaarisena kehityksenä. Ristin kantaminen olisi jatkuvaa avoimuutta kuolemalle. Tällainen piir-
re olisi löydetty vain kyynisistä ja stoalaisista piireistä. Noiden filosofioiden vaikutus olisi saapunut
Q-evankeliumiin ala-Galilean kauppayhteyksien tähden. Wellsin (1999) mukaan varhaisin kristinusko eli
ekstaattisissa kokemuksissa, mutta evankeliumien ytimenä olisi ”mahdollisesti muisto kuljeskelevasta
kyynisestä johtajasta Galileassa”. Luz (1990; 2001) painottaa, että Syyrian ja Palestiinan alueilla olivat
läsnä kaikki johtavat filosofiset järjestelmät. Kyynisyyttä kunnioitettiin vähiten, mutta se jätti lähtemättö-
män jäljen alueelle. Dekapolin kolme suurta kyynikkoa olivat Menippus (3.–2. vuosisata eKr), Meleager
(1. vuosisata eKr) ja Oenomaus (120 jKr). Gadarasta oli tiivis yhteys juutalaisiin ja syyrialaisiin naapurei-
hin. Luz tulkitsee myös Peregrinus Proteuksen vaeltavaksi huijarikyynikoksi. Kyynikot eivät sitoutuneet
vain Gadaraan, vaan he toimivat myös alueen ulkopuolella: Menippus ja Meleager elivät maanpaossa.

Kriittisiä arvioita kyynikkojen ja Jeesus-liikkeen välisistä suhteista, mm. Meier (1991b: 341; 1996;
2000), Feister & Meier (1997), jotka luonnehtivat Funkia ja Jeesus-seminaaria ”uutisihmisiksi” ja ”show-
miehiksi”. Jeesus-seminaarin pyrkimys liittää Jeesus kyynisyyteen olisi ”mielen kömpelyyttä”. Jeesus-
seminaarin kysymyksiä esitellään laajasti amerikkalaisessa mediassa, ihmettelee Meier (2001: 3). Doherty
(1999) kysyy kriittisesti, kuinka oppimaton maalainen olisi voinut Galileassa omaksua niin paljon kyyni-
koilta, vaikka päätyttyä hyvin kyyniseen käsitykseen kristinuskon ”synnystä”: ”Synty ei ollut ajassa ja pai-
kassa, vaan kristinusko syntyi tuhansissa paikoissa” (1997). Meier (1999) muistuttaa, etteivät Jeesus-
seminaarin kaikki tutkijat (mm. Marcus Borg) jaa kyynikkohypoteesia. Pearson (1995) arvioi Jeesus-
seminaarin ja erityisesti Downingin ja Crossanin näkemyksiä kriittisesti. Witherington III (1995b: 58–98)
omistaa tutkimuksestaan yhden luvun kyynikkohypoteesille, jossa on hänen mukaansa kolme ratkaisevaa
virhettä: 1) Jeesus näyttäisi välttävän Seforiksen ja Tiberiaksen kaupunkeja, joissa hellenisoituminen oli
edennyt pisimmälle; 2) tarjotut dokumentit kyynikoista eivät palaudu Jeesuksen aikaan, ”paitsi ehkä jotkut
kyynikkojen kirjeistä” (Witherington 1995b: 62); ja 3) kyynikkohypoteesin argumentaatiossa on käytetty
stoalaisten kirjoittajien lähteitä.

¹³² Ks. Kempvaisen (2004) johdantoa sosiaalishistorian historiaan: sosiaalishistorian uutena suuntauksena on
tarkastella identiteettiä, ihmisen itseymmärrystä ja omaa kokemusta. Aate- ja sosiaalishistoriallisessa tar-
kastelussa on näkökulmana ollut perinteisesti yhteisöllinen näkökulma. Myös Hyrkkänen (2002) huomaut-
taa, että uusi sosiaalishistoriallinen tutkimus pyrkii yhä lähemmäksi toimivaa subjektia. Sosiaalishistoria on
yhä vähemmän vain massojen elämää. Thompsonin (1964) mukaan rakenteita ja toimijoita ei pidä enää
nähdä toistensa vastakohtina. Thompson kritisoi tiukan luokkateorian soveltamista historiantutkimukseen.
Mentaliteetin historiassa on myös siirtynyt mielenkiinto elitistisestä ideologiatasosta ihmisyyden arkiseen
maailmaan ja menneisyyden merkitystodellisuuteen; ks. Immonen 2001: 11–25; Mustakallio 2001: 29–39;
Korhonen 2001: 40–58. Moxnes (2001) väittää, että 1960-luvulta alkaen olisi Raamatun tutkimus kääntynyt
ideoitten historioiden tutkimuksesta kiinnostukseen poliittista, sosiaalista ja ekonomista kontekstia
kohtaan. Sosiaalitieteisiin on suuntauduttu voimakkaasti erityisesti 1980-luvun jälkeen; ks. Harringtonin
(1988) sosiaalitieteiden käyttöä UT:n tutkimuksessa osoittava bibliografia. Mikäli luokkateorian sovitta-
minen on todella vasta ”uusi” ilmiö Raamatun tutkimuksessa, niin yleisen historian, sosiaalishistorian ja
mentaliteetin historian näkökulmasta se näyttäisi kuitenkin ”vanhahtavalta” kiinnostukselta.

- Jo itsessään havaitseminen, tiedostaminen (*attention*) ja tulkinta ovat monimutkainen prosessi; ks. Wittgenstein 1975: 52–53; 1988: 126. Ihminen saa runsaasti sellaista tietoa ympäröivästä maailmasta, johon hän ei kiinnitä huomiota; keskustelusta ks. Shiffrin & Scheider 1977, Gibson 1979, Gregory 1980, Erikson 1990
- ¹³³ Rogers (1951) kirjoitti minän puolustusmekanismeista, joiden avulla yksilö torjuu ahdistustaan. Viestin vastaanottaja saattaa menetellä siten, että hän ei ota vastaan viestiä tai tulkitsee sen voimakkaasti omien tarpeidensa näkökulmasta. Vastaanottajalla on puolustusmekanismit, jotka torjuvat myös tarpeellisia viestejä, jos yksilö kokee ulkopuolisen maailman ahdistavaksi. Tarpeellinen viesti ei mene perille. Kun minän puolustusmekanismit vaikuttavat merkittävästi viestien havaittavuuteen, tärkeäksi tulevat ne toimet, joilla kevennetään ahdistuksen tuottamaa tuskaa. Tällöin henkilökohtainen kommunikaatio – vuorovaikutus – on tärkeä väline, joka auttaa viestin perille saamisessa. Psykologia ei voi palauttaa suoraan kommunikatiota kirjoittajan ja lukijan välille, mutta voi virittää lukijaa itsensä tuntemukseen puolustusmekanismeista, joita viesti on provosoinut.
- ¹³⁴ Yolles 2007.
- ¹³⁵ Young 2000.
- ¹³⁶ Kyynikoista ks. Molari 1991; 1995; 2005a; 2005b; 2005c.
- ¹³⁷ Berger 1987: 95. Keck (1974: 446 [1979]) määrittää sosiaalishistorian konstruktioiden tavoitteeksi pikemmin ymmärtämisen kuin uskonnollisfilosofisen pohdiskelun kanonisuuudesta tai normatiivisuudesta. Bertonneau (1997) moittii Thieringin (1992) ja Mackin de-jumalisoivaa ja de-kristologisoivaa ideologiaa: Mack olisi kokenut, että ”kirkossa on jo tarpeeksi ollut apokalyptiikkaa. Meillä on ollut tarpeeksi marttyyreita. Kristus-usko on ollut 2000 vuotta ja se on nyt ohi”. Nethe (2001) moittii, että uskon järjestelmän demystifisoidaan Q-tutkimusprojekteissa. Ks. Bergerin käsitteitä uskonnosta rakenteina, joka tekee mahdolliseksi ihmiselle tuntee olemisensa tarpeelliseksi maailmankaikkeudessa; Berger & Luckmann 1966; Berger, Berger & Kellner 1974; Coleman 2004. Bergerin mukaan *homo sapiens* on aina *homo socius*. Zuckerman (2002) muistuttaa uskonnon alkuperästä jokapäiväisessä elyessä todellisuudessa. Greil (2003) tähdentää, ettei partikulaarinen uskonnollinen propositio voi väittää edustavansa transendenttia totuutta kulttuurista ja sosiaalisista unelmista. Marx näki uskonnon itseään palvelevana naamarina, joka antoi legitimitietin privilegioille, ja kivun tappajana, kansan oopiumina; ks. Marx 1967: 249–264. Sosiaalishistoriallisen tutkimuksen muutoksesta kuvailevista kertomuksista kriittiseen selittävään analyysiin, ks. Elliott 2008: 26–36.
- ¹³⁸ Elliott 2008: 32.
- ¹³⁹ Näin Scroggs 1980: 175–176; Crossan (1996c) moittii Raamatun tutkimuksen ja kirkon julistuksen sortuvan doketistiseksi hengellisyydeksi, jos tutkimuksessa ja julistuksessa laiminlyödään mielenkiinto historian tutkimukseen. Myös kognitiotieteen tulokset ovat analogiset. Tutkijat ovat kiinnittäneet huomiota siihen, kuinka yliluonnollista ilmaisevat käsitteet ja rituaalit välittyvät kulttuurisessa transmissiossa muun inhimillisen kommunikaation tavoin. Ihmiset luovat jatkuvasti variantteja toisten ihmisten esityksistä, myös uskonnollisista. Kognitiotieteen keskustelusta uskonnosta ja kulttuurin suhteesta ks. Spiro & D’Andrade 1958; Goldman 1964; Watts & Williams 1988; Barrett & Keil 1996; Barrett 2000; Boyer, Bedoin & Honore 2000; Boyer 2000. Boyerin (2003) mukaan uskonnolliset uskovaiset ja skeptikot ajattelevat usein, että uskonto vaatii dramaattisia selityksiä, mutta kognitiotiede ja neurotiede edellyttävät vähemmän dramaattista ja enemmän empiirisesti perusteltua kuvaa uskonnosta. Boyer löytää todisteet uskonnolle lapsen kehityksestä. Nämä ovat pikemmin kognitiivisia kuin sosiaalisia. Steadman & Palmes (2008) eivät myöskään tarkastele uskontoja näiden uskomusten avulla. Heidän näkökulmansa on uskontojen luoma kommunikatiivinen käyttäytyminen. Damasio (1999) tähdentää uskonnollisten konseptien olevan yhteydessä ihmisten emotiosysteemeihin, jotka ovat edelleen yhteydessä henkeä uhkaaviin tilanteisiin.
- ¹⁴⁰ Ks. Töttö 1996. Vrt. Uro (2004a), joka liittyy Pyysiäisen (2001: 43–44) näkemykseen, että symbolisten ja funktionalististen selitysten rajallisuus ilmenee kognitiivisten teorioiden avulla, jotka myös täydentävät funktionalistisia selityksiä. ”Tabujen psykologinen ja biologinen mekanismi ei ole vain ’tyhjä taulu’, jolle kulttuuriset merkitykset kirjoitetaan” (Uro 2004a).
- ¹⁴¹ Vrt. DeMausen 1982b. Durkheimista ks. myös Kovero 2004: 22. Durkheim (1982) kirjoittaa: ”Olemme helposti sellaisen harhakäsityksen uhreja, että olemme itse luoneet sen, mikä itse asiassa on ulkopuolista vaikutusta.” Hänen mukaan psykologiset selitykset eivät kelpaa sosiaaliin ilmiöihin, vaan sosiaalista voisi selittää vain sosiaalisella. Durkheim ei ole suosittu poliittisessa psykologiassa, jossa johtajien henkilöhistoriallinen profilointi on tärkeää; ks. Xiaoping. 2004: 11–12.
- ¹⁴² DeMause 2003:99.
- ¹⁴³ Rancour-Laferriere 2004: 21–24.
- ¹⁴⁴ Post 2004: 16–17, 20–21.
- ¹⁴⁵ Ks. Uro 2004a, 2004b.

- ¹⁴⁶ 1700–1800-lukujen vaihteessa esteettisen teorian keskiössä oli jo puolimystinen oppi symbolista. Symbolista tuli romantiikan myötä kaikkii ongelmiin ”ihmelääke, jolla ratkaistiin konfliktit objektin ja subjektin, yleisen ja erityisen, käsitteellisen ja aistillisen, aineellisen ja henkisen sekä järjestyksen ja spontaanisuuden välillä. Symboli sulautti toisiinsa liikkeen ja pysähtyneisyyden, myllertävän sisällön ja orgaanisen muodon, hengen ja maailman” (Eagleton 1997: 34). Ks. Durkheim 1912; 1980 (kollektiiviset representatiot ovat propositioita, jotka uskonnossa yksilö uskoo kiistämättömiksi); Leach 1976 (merkkien ja symbolien symbolisen linkin avulla mentaalisesti luodut käsitteet tulevat osaksi todellisuutta); Mol 1977 (sakralisaatioprosessiin kuuluu sosiaalisaatiofunktiona sitoutumisen emotionaalinen kokonaisuus); Chomsky 1980; Moscovici 1988; Robbins 1996; Blasi 2002. Theissen (1999c: 153–155) ei tukeudu vain Durkheimiin symbolistiseen malliin, vaan hän arvioi erittäin sympattisesti myös Geertzin sosiaalisen antropologian mallia.
- ¹⁴⁷ Ks. Marx 1967. Marxin näkemyksistä uskonnon ja yhteiskunnan välisistä suhteista sekä vaikutuksesta uskontososiologiaan; ks. mm. Robbins 1966; Blasi 2002.
- ¹⁴⁸ Lenski (1966; Lenski, Lenski & Nolan 1970) määrittää yhteiskunnan eriarvoisuuden kolme lähtökohtaa kansantaloustieteen perushavaintojen avulla. Ensinnäkin ihminen elää toisten kanssa tyydyttäen keskenään tarpeita ja haluja, mutta toiseksi tämä ihminen on perimmäältään itsekeskeinen. Hän haluaa maksimoida omat etunsa. Kolmanneksi, tämä itsekkyyks toteutuu tilanteessa, jossa kysyntä kohtaa tarjonnan niukkuuden. Lenski (1966: 243–248) olettaa kahdeksan luokkaa: hallitsijat (*rulers*), hallitusvalta (*governing class*; 1–2 % väestöstä), uskotut (*retainer*; 5 % väestöstä), kauppiat (*merchants*), papit (*priests*), talonpojat (*peasants*), käsityöläiset (*artisans*); urbanisoituessa tämä luokka kasvoi huomattavasti ja epäpuhtaat. Käsityöläiset olivat Lenskin mukaan sosiaaliselta luokaltaan alempiarvoisia kuin talonpojat. Urbanisoituminen pudotti useiden talonpoikien sosiaalista luokkaa, mistä syystä aiheutui paljon levottomuuksia. Lenskin malli maalaiskulttuurista ja kauppaan perustuvasta yhteiskunnasta on sovitettu ilman kyseenalaistamista evankeliumitutkimukseen, ks. Neyrey 1966: 251–279; Horsley & Hanson 1985: 60–61, 232–233; Hanson 2002: 283–297; Horsley 1987: 237; Borg 1987: 84–86; Wimbush 1997: 1–10; Sawicki 2000: 61–69; Kennedy 2000: 65–86; Oakman 2002: 335–348. Kautskyn (1982) ja de Ste.Croixin (1981) sosiologiset mallit luokkataistelusta perustuvat marxilaiselle tulkinnalle yhteiskunnasta. Crossan (1996f) ilmoittautuu Lenski-Kautskyn makrososiologisten mallien tukijaksi arvioissaan agraariyhteiskunnan luokkarakennetta ja Etelä-Galilean urbanisoitumisen jännitteitä. On kyseenalaista, ”missä määrin 1800–1900-lukujen eurooppalainen aatemaailma olisi siirrettävissä antiikin maailmaan” (ks. kritiikkiä Thompson 1964; Sawicki 2000: 69). Tunnetuimmat marxilaiset historian tulkinnat ovat kuitenkin Kautskyn (1953: 274–275) ja Gagerin (1975: 96–108) kuvaukset varhaisen kristillisyyden köyhästä statuksesta.
- ¹⁴⁹ Tätä kritisoi erityisesti Elliott (1991), Sanders (1992; 1993b) ja Meier (2001: 27). Sanders kysyy epäillen, oliko Jeesuksen maailma todellakaan vakavassa sosiaalisessa ja ekonomisessa kriisissä, jossa pienet maanviljelijät olisivat joutuneet uhreiksi. Oliko Galilea todellakaan urbanisoitunut kosmopoliittiseksi hellenistiseksi alueeksi? Myös Thompson (1964) kritisoi luokkateorian soveltamista historiantutkimukseen. Johnsonin (1996d) mukaan malleista, myös antropologisista, tulee liian usein dataa, kun antiikin dokumentteja luokitellaan. Crossanin (1998) kuvaus omista lähtökohdistaan vaikuttaa liian paljon analogiselta hänen tutkimustulostensa kanssa, joissa hän korostaa köyhän maalaisprofeetan protestia kaupunkilaisia rikkaita vastaan. Crossan luonnehtii sukunsa historiaa: ”Isäni puolelta isovanhempani olivat alaluokan edustajia, maalareita. Äitini puolelta isovanhempani olivat keskiluokkaisia urbaaneja kauppiaita. Käytän isovanhemmistani nimitystä köyhät maalaiset enkä sanaa pienviljelijä (*peasants*), koska köyhällä maalaisella ei ole ylijäämää (*surplus*) työnsä jälkeen, koska eliitti riistää sen pois voimalla, köyhällä maalaisella ei ole voimaa eikä ylijäämää työnsä tuloksesta”. Crossan myöntää, että juuri irlantilainen köyhä tausta auttoi häntä ymmärtämään Jeesuksen maaseutulaisten protestin imperiumia vastaan.
- ¹⁵⁰ Grant 1926: 55–64, 81–96; 1942; Klausner 1929: 179–180; Freyne 1980a; 1988; 1992; 1997: 63–97; Oakman 1986; Schottroff & Stegemann 1986; Edwards 1988: 169–182; 1992; Horsley 1987: 237; 1994: 91–135; 1995; 1995b; 1996; 2003: 79–104; Horsley & Hanson 1985: 60–61, 232–233; Borg 1987: 84–86; 1998: 46–48. Draper 1994; Reed 1995; Kloppenborg 1995b; Hanson & Oakman 1998; Stegemann & Stegemann 1999; Bock 2002. Myös mm. Deissman (1908: 36) ja Kautsky (1983) selittävät kristinuskon syntytään Rooman valtakuntaa muovanneella köyhien ja rikkaiden jyrkällä vastakohtaisuudella. Hollenbach (1982: 119) selittää Jeesuksen hakeutuneen Johanneksen kasteelle, jotta kääntyisi keskiluokkaisesta käsityöläisyydestä köyhien puoleen.
- ¹⁵¹ Aristoteles tekee erotelun kaupungin (πόλις) ja kodin (οἶκος) välillä, mutta sama merkitys ei säily, kun jaottelu tehdään Levi-Straussin käsitteillä ”kulttuuri” ja ”luonto”; ks. Sawicki 2000: 77–80. Elliott (1991) ja Meier (2001: 27) arvostelevat abstraktien sosiaalietieteellisten mallien käyttöä, kun tarjolla ei ole konkreettista dataa. Perrin (1976a: 396) epäilee, että sosiologisten vertailujen tähden voidaan myös menettää kulttuurisen tradition erityispiirteet; ks. myös Skinner 1970. Borg (1996c) kritisoi Crossania siitä, että tämä kuljettaa jostakin muualta sosiaaliset mallit köyhistä ja rikkaista sekä maaseutuväestön ja kaupunkilaisten kontrastista. Ks. myös Johnson 1996d.

- ¹⁵² Schüssler Fiorenza 1983; 1985; 1989; 1994; 1995; 1997. Myös Horsley (1987: 240) kirjoittaa: ”Ei voida sanoa, että Jeesus olisi perhevastainen vaan hän uudisti paikalliset yhteisöt ei-patriarkaaliseen perhekäsitukseen”. Levine (2005: 84–85) kritisoi tutkimuksia, joissa Jeesuksen ainutlaatuisuuden perusteluksi rakennetaan Jeesuksesta egalitaristinen julistaja.
- ¹⁵³ Talbott 2008: 100.
- ¹⁵⁴ Ks. esim. Prilleltensky, Nelson & Peirson 2001.
- ¹⁵⁵ Esim. A.A. Leontiev, D.A. Leontiev, Krysin 2006: 115–120, Pugatseva 1994, Žinkin, Zalevskaja ja Vígotski (1991:5–18).
- ¹⁵⁶ Post 2004.
- ¹⁵⁷ Saraneva 2003b; Saraneva 2008; Schulman 2003.
- ¹⁵⁸ Manoilo 2005; 2008a; 2008b; 2008c.
- ¹⁵⁹ Schulz 2005b:13–18.
- ¹⁶⁰ Siltala (2001: 107) antaa psykohistorian tehtäväksi myös tuottaa tutkimukselle yleistettävissä olevaa käytäytymistieteellistä tietoa. Hän muistuttaa kuitenkin, että psykohistoriallista metodioppia ei ole olemassa, koska psykohistoria ei ole oma tieteenalansa (2004).
- ¹⁶¹ Freudin elämästä ja opetuksesta ks. esim. Eskola 1971; 1982; 1985; Lahikainen 1982; Howitt, Billig, Cramer, Edwards, Kniveton, Potter & Radley 1989; Farr 1996; Foucault 1998; Helén 1998; Robbins 1999b; Järvillehto 2000; Marone 2002: 226–232; Louse 2002: 57–69; Hirschmüller 2002: 70–77; Campbell 2002: 124–132; Lång 2005; Siitolahti 2005. Freudin opetusten ja psykoanalyysin tulosta Suomeen ks. Roos 1992.
- ¹⁶² Nasio & Fairfield 1998; Marone 2002: 226–232; Louse 2002: 57–69; Hirschmüller 2002: 70–77; Campbell 2002: 124–132.
- ¹⁶³ Ks. Cohen 2002:88–100; Kaltenebeck 2002: 101–111; Schaefer 2007: 477–499.
- ¹⁶⁴ Unen sisältöä selvittäessään Freud uskoi, että useat esiin nousevista tunnelatukseista ovat arkipäivän jännitteitä, mutta satunnaisesti hän uskoi esiintyvän myös kiellettyjä impulsseja, jotka lievittivät psyykkistä tuskaa arkielämässä. Freud hahmotti kolme tajunnan tasoa: tietoinen, esitietoinen ja tiedostamaton (piilotajunta). Freud havaitsi, että traumaattiset kokemukset jättävät jälkensä eikä ihmismieli toimi vain täysivaltaisesti rationaalisen ajattelun piirissä. Juuri tiedostamaton on saanut mahdollista tukea molekyylibiologiasta ja hermostatutkimuksesta; ks. Kandel 2000; 2002; Mirsky 2000; Antze 2000. Sitä vastoin yhä edelleen etsitään neurobiologista tukea psykoanalyttiselle uniteorialle; ks. Hobson 1988; Hau & Louzinger-Bohleber 2000; Solms 2000. Unessa ei näyttäisi sitenkään vaikuttavan menneisyys sillä tavalla kuin Freud otaksui. Toisaalla tiedostamattoman ja tietoisuuden välinen raja on hämärtynyt; ks. Lehtonen 2005.
- Vuonna 1923 (*”Minä ja ’se”*) Freud julkaisi strukturaalisen mallin psyykestä, jonka ensimmäinen kehitetty rakenne oli Id, piilotajuinen, tiedostamaton primääriprosessin pyrkimys tarpeentyydytykseen ja mielihyvään. Pian lapsi oppii frustraation kautta myös normit ja arkielämän välttämättömät tarpeentyydytykselle: syntyy ego, jota hallitsee realiteettiperiaate itsesäilytykseen suuntautuneen egovietin tähden. Jos libidosta ei pääse energia purkautumaan, tuloksena on neuroosi. Kulttuuri ja työ ovat libidon purkautumisen epäsuoraa sublimointia työhön. Kuoleman- ja tuhonvietti (*der Todestrieb, death instinct, thanatos*) toimii nirvanaperiaatteella pyrkien kohti olemattomuutta; pyrkimys on kaikkalainen jännitteiden laukeaminen; ks. Laplanche 1976: 5–6. Kuolemanvietit ovat vain harvoin havaintojen ulottuvissa. Monissa vaikeissa neurooseissa on kyse elämän- ja kuolemanvietin erkaantumisesta toisistaan. Thanatosta luonnehtii aggressio, joka saattaa kääntyä yksilöä itseään vastaan. Lapsi ei tee alussa eroa nälkensä ja rinnasta saatavan mielihyvän välillä. Freudin mukaan oraalisen vaiheen jälkeen lapsella seuraa anaalinen vaihe ja sitten fallinen vaihe, jolloin pojat kokevat kastaatiokompleksin. Tällöin lapsi kokee vihan tunteita ja isän esteenä. Kateellinen ja avuton viha synnyttää pojissa väkivaltaisia fantasioita isää vastaan. Oidipus-kompleksin ja kastaatiopelon ylittäminen tapahtuu, jos poika siirtyy latenssvaiheeseen: 4-5 vuoden iässä hän tukahduttaa äitiä kohtaan tuntemansa halun ja samastuu isän tai molempien vanhempien kieltoihin, vaatimuksiin, arvoihin ja asenteisiin. Tämä luo myös edellytyksiä superegon kehittymiselle; ks. Siitolahti 2005. Tyttöillä oidipuskompleksia vastaa elektrakompleksi. kuuden vuoden iässä alkaa latenssiaika siirtäen seksuaalisen kiinnostuksen taka-alalle murrosikään saakka. *Geisteswissenschaft*-traditiosta sekä luonnontieteitten ja humanististen tieteitten distinktiosta, ks. Minkkinen 1999: 11–12.
- ¹⁶⁵ ”Meidän Hansin” ja ”meidän pikku Hansin” tapauksesta Freudin ajattelussa aina vuodesta 1897, jolloin Freud kirjoitti Fliessille, ks. Ahbel-Rappe 2008.
- ¹⁶⁶ Ks. Mussen & Rutherford 1963: 589–607; Shaffer 1993; Kline 1981; Webster 1995; Pietikäinen 1998; Robbins 1999b. Kesävuori (2003) on tehnyt psykohistoriallisen tutkimuksen Eila Pennasesta Oidipus-kompleksin näkökulmasta. Sofokleen näytelmässä Apollo varoitteli Delfoin oraakkelin välityksellä kuningas Laiosta poikalapsesta, joka tappaisi isänsä ja naisi äitinsä. Laios päätti murskata poikansa jalat, mutta paimen antoi säälistä lapsen lapsettomalle parille hoitoon. Oidipus kuulee syytöksen, että hän olisi löytölapsi. Hän lähtee matkalle välttääkseen kohtaloa, mutta kohtaa Laioksen. Heille syntyy riita. Taistelussa Oidipus tappaa isänsä. Lowinger (2004) on tarkastellut Hilary Clintonin persoonallisuutta Oidipus-

- kompleksin ja Freudin käsitteiden avulla. Erityisesti Mahler (1975: 25–27) otaksuu ratkaisemattomien käyttäytymisongelmien taustalle oidipaalisien kysymyksen. Mahleria on käytetty varsin runsaasti myös psykohistoriallisten tutkimusten teoreettisena viitekehystenä. Ks. myös Malinowskin ja Jonesin käymä polemiikki oidipaalisuuden ilmenemisestä eri kulttuureissa; Parson 1969: 3–66.
- ¹⁶⁷ Eysenck 1998: 431.
- ¹⁶⁸ Eysenck 1998: 433.
- ¹⁶⁹ Ks. Laplanche 1976; Boothby 1991; Salecl 2000. Biologisesta perustelusta Freudin näkemykselle muistin ja trauman osalta ks. Kandel 2000; 2002; Mirsky 2000; Antze 2000. Sodan traumaattiset kokemukset saattavat toistua unissa, mikä osoittaa, ettei nautinto voi olla psyykkisen elämän koko päämäärä. Lasten leikeissä kivulias menetys toistetaan yhä uudestaan. Masokistille nautinto ja kipu ovat jopa päällekkäiset. Potilaat saattavat ilmaista paradoksaalista nautintoa kivuistaan, käyttäytyä itsetuhoisesti ja torjua terapeutit ohjeet. ”Egolla on mysteerinen masokistinen trendi” (Freud, SE 18:14). Ojanen (1997) on hyvin kriittinen psykoanalyysia kohtaan, mutta hänen asenteensa Freudin puhumaa neuroottista paradoksia ja ihmisen tiedostamatonta kohtaan on positiivisempi kuin muu lausuttu arvio psykoanalyysista. Roos (1992) pelkistää Freudin herättämän vastustuksen väitteeseen, ettei ihminen ole herra omassa talossaan vaan hän elää elämänsä merkittävältä osalta tiedostamattomien sielullisten tapahtumien varassa. Tiedostamattoman merkittävyydestä skitsofreniassa ks. myös esim. Cameron & Rychlak 1985: 411–412. Brooks (1984a; 1984b; 1994) liittyy Freudin käsitykseen toistamisen pakosta ja fantasioista sekä otaksuu noiden piirteiden havaitsemisen kirjallisesta teoksesta kertovan vastaavasti kirjoittajan psyykkisestä kokemisesta. Rank (1936: 115, 121–122), Becker (1973: 99) ja Ellenberger (1976: 515) kritisoivat Freudin käsitystä tuhonvietistä, koska heidän mukaansa Freudin käsitys ei sovi yhteen ihmissielun perustavan hyvyyden kanssa. Freudin pojan ja tyttären kuolemien sekä huolen omasta kuolevaisuudesta on väitetty ilmenevän katkerassa opissa tuhonvietistä. Van der Kolk (1987) kritisoi traumatisoitumisen sivuuttamista ja keskittymistä Oidipuskompleksiin.
- ¹⁷⁰ Saraneva 2008:172.
- ¹⁷¹ Saraneva 2008:173.
- ¹⁷² Ks. Eysenck & Keane 1995. Mannermaan (1980: 94–96) mukaan psykoanalyysin käsitteet tiedostamattomasta ja torjunnasta ovat kristilliselle ihmiskäsitykselle uusia, mutta niiden realiteettia ei voi ohittaa. Ojanen (2000) kirjoittaa, että Freudin kuvauksessa on paljon uskottavaa, mutta joskus hän tuntuu tekevän tiedostamattomasta ovelamman kuin se onkaan.
- ¹⁷³ Brett 19966.
- ¹⁷⁴ Ks. ympärileikkauksesta esim. Filon, *De Migratione Abrahami 16*; Bentwich 1910; Paige 1978; Williams & Kapila 1993; Hammond 1999; Niehoff 2003; Saraneva 2003b:86.
- ¹⁷⁵ Ks. Syreeni 2004.
- ¹⁷⁶ Eysenck 1998: 433.
- ¹⁷⁷ Habermas 1972: 214–300. Ojanen (2000) arvioi, että psykoanalyttinen oppianalyysi voi olla vain vino otos kaikista ihmisten välisistä suhteista. Vrt. sen sijaan Elovitzin, Lawtonin ja Luhrmannin (1985) metodioppia psykohistorialle. Heidän mukaansa tutkijan tulisi eliminoida substantiivit ja keskittyä vain verbien ja adjektiivien avulla ilmaistuihin fantasiasanoihin.
- ¹⁷⁸ Ellenberg 1976.
- ¹⁷⁹ Vrt. Durkheimin käsitykseen, esim. Töttö 1996. Vergote (1978; 1998) liittyy läheisesti Freudin kriittiseen käsitykseen uskonnosta. Freudin antiikin uskontoaineiston sisällöstä ja käytöstä, ks. Stadlen 1993; Ellenberg 1976; Fromm 1980; Forster & Carveth 1999: 187–218; Rizzuto 2001; Säävälä 2001: 26–28 (Freud liittyi isänmurhateoriassaan 1800-luvun lopun antropologian evolutionistiseen suuntaukseen, mutta nykyantropologit kritisoivat Freudia spekulatiivisuudesta ja fiktiivisyydestä; Roudinesco 2000:13–24; Thevathason 2002. Fairbairn (1958: 188–189) määrittelee psykoanalyttisen kulttuuritutkimuksensa näkökulman kahteen tekijään, jotka synnyttävät uskonnon: 1) lapsen tarve sijoittaa yliluonnollinen vanhempiensa sijalle pettymysten seurauksena ja 2) oidipaalisien tunteiden synnyttämän syyllisyyden lievittäminen. Freudilta voi löytää neljä erilaista selitystä uskonnolle: uskon universaalina pakonomaisena rituaalina, yrityksenä hallita Oidipuskompleksia, traumaattisen kokemuksen työstämisenä (*the return of the repressed*) ja vastasyntyneen avuttomuuteen taantumisenä; ks. Freud and Religion.
- ¹⁸⁰ Vrt. kritiikkiä symbolioppia vastaan: Eagleton 1997: 34; Pyysiäinen 2001; Uro 2004a. Sen sijaan Syreeni (2004: 175–177) arvioi freudilaisen surutyömallin avulla, että rakastetun henkilön imago voi tulla surevalle inspiraation lähteeksi ja elämän ohjeeksi. Surutyön aikana surija voi nähdä menetetyn henkilön näyssä ja unissa. Freudin ryhmäpsykologian ja minän analyysistä, ks. Bion 1991: 142, 154; Young 2000; Person 2001. Gustav Le Bonin tutkimuksesta *Joukkosielu* ja joukkoharjoista kollektiivisen käyttäytymisen ja massapsykologian tutkimusperinteessä, ks. Bäckman 2006: 29.
- ¹⁸¹ Ks. Säävälä 2001: 26–30. Bion (1955: 475; 1961) rakensi teoriansa Freudin näkemykseen ryhmän dynamiikasta, mutta koki, että Freudin näkemys tarvitsee täydennystä. Freudin mukaan perhe oli perusta kaikille ryhmille, mutta Bion otaksui ryhmien taustalle ne primitiiviset mekanismit, joita Klein oli kuvannut pa-

- ranoidis-skitsoidissa ja depressiivisessä positiossa; ks. Young 1992. Renessanssifilosofin De la Boétien kirjoitus tyrannista, jonka valtaan ihmiset sallivat alistua itsensä pettureina, on eräs tunnettu esikuva sosi-aalipatologiselle tulkintaperinteelle; ks. Myyrä 2004: 48–49.
- ¹⁸² Bion 1955:456–457, 461, 475–476; Schulman 2003:16; Schulman 2008:257.
- ¹⁸³ Ks. Vitz 1988.
- ¹⁸⁴ Ks. esim. Fairbairn 1952: 188–189; Gay 1990: 641–644; Sharpe 2003. Siltalan (2004) mukaan Freud itse näki psykoanalyysin pääasiallisen sovellusalan juuri kulttuuri- ja yhteiskuntatutkimuksessa eikä suinkaan terapiassa.
- ¹⁸⁵ Ks. O. Mäkinen 2004: 38, joka käsittelee Freudin teosta *Unien tulkinta* (1999; *Die Traumdeutung* 1911).
- ¹⁸⁶ Ks. Freud 1943: 230–238; 1993: 66; 2001: 470–472; Gay 1990: 644; Forster & Carveth 1999. Freud (2001: 461, 472) kirjoittaa unien tulkinnan yhteydessä: ”toiveet ovat peräisin varhaislapsuudesta. Piilota-junnan uupumattomat, kuulemattomat toiveet muistuttavat tarujen titaaneja. – – Uni on katkelma taakse jäänyttä lapsenomaista sielunelämää.” Freudin ihminen on olento, joka on uhattuna sisältäpäin omista vie-tinomaisista tarpeista ja haluista sekä sisäisesti ylläpidetyistä kielloista ja ideaalisista vaatimuksista käsin; Roos 1992: 14.
- ¹⁸⁷ Ks. yrityksistä löytää neurobiologinen perusta uniteorialle: Hobson 1988; Hau & Louzinger-Bohleber 2000; Solms 2000; Bratt 2000.
- ¹⁸⁸ Freud 1927b (SE 21: 5–56).
- ¹⁸⁹ Freud 1927b (SE 21: 5–56). Freudin mukaan uskonnollinen opetus perustelee, että jo esi-isät uskoivat uskomuksiin. Meillä olisi todisteita esi-isien ajoista, mutta niiden autenttisuuden kyseenalaistaminen on kielletty. Isaacs (1952: 80–81) haluaa erottaa fantasian päiväunelmista. Fantasia viittaa pääsääntöisesti tai kokonaan tiedostamattomaan. Ks. myös Riviere 1952: 41. Freudin Jumala oli yksiselitteisesti ihmisen oman mielen heijastuma, taivaaseen suuntaama projektiio; Hyrc 1995: 11; Forster & Carveth 1999. Syreeni (2004) vertaa evankeliumeissa ilmaista Jeesuksen muistoa surutyön aikaisiin näkyihin ja uniin. Freud (1930; SE 22: 3–127) väitti teoksessaan *Mooses ja monoteismi*, että Mooses oli oikeasti egyptiläinen. Freud luki Moosesin tarinaa siten, että se oli kuvaus juutalaisen kansan sisäisestä traumasta, johon kuului hämäryys kansallisesta identiteetistä; ks. Carrol 1998 (tekee sovelluksen myös varhaiseen kristilliseen mytologiaan); Rosenbloom 2003.
- ¹⁹⁰ Ks. Kaufman 1939; Darrech 1947; Gay 1990: 647.
- ¹⁹¹ Ks. Freud 1930b (SE 21: 64–145); Kung 1979; Gay 1987; 1990: 665–666; Liu 1998: 457–462; Forster & Carveth 1999; Davison 2002: 913–917. Vrt. sen sijaan Freud-kritiikkiä: Ricoeur 1978: 531–551; Rizzuto 1979.
- ¹⁹² Vrt. Ojanen 1997; Tuomisto 1997. Freudin maksiimia näyttää hallitsevan pyrkimys selittää psykoanalyyt-tisen teorian avulla myös aikalaisensa asenteita. Todistuksesta tulee päämäärä. Tulokseksi on arveltu löy-tyneen juuri se, mikä oli todistettava. Siivola (1996) moittii Freudia kohteittensa pahoinpittelystä. Jälkipu-heessa (vuodelta 1912) esseeseen ”*Harhakuvia ja unia W. Jensenin Gradivassa*” (1907) Freud kirjoittaa, ettei hän ”enää etsi vain vahvistusta” teorialleen. Freudin tutkimuksen intentionaalisuus on herättänyt moitteita. Myös Freudin tapa tulkita Goethea neuroosin avulla, Leonardo da Vinciä pakkoneuroottiseksi homoseksuaaliksi ja Dostojevskia biseksuaaliseksi masokistiksi ovat esimerkkejä arveluttavasta tavasta kiinnittää huomio yksityiskohtiin: pikkuseikoista, joita muut eivät edes havaitse, rakennetaan induktiivi-sesti huomattavia päätelmiä henkilöiden asenteista, seksuaalisuudesta ja motiiveista.
- ¹⁹³ Gay 1990: 667–668. Toisin kuin Freud arvioi Moyaeart (1966: 1–31) lacanilaisen psykoanalyysin innoit-tamana, että mystikko voisi rakkaudessaan ”tyhjentää itsensä” ja kokea päivittäin aidosti lähimmäisen rak-kautta ”ilman ehtoja ja halua”. Sittemmin Moyaert (1998) on siirtynyt mystikkojen rakkauden tutkinnasta skitsofreenikkojen analysointiin.
- ¹⁹⁴ Ks. Gay 1990: 668–669.
- ¹⁹⁵ Ks. esim. Robbins 2008. Brenner (2006: 44) rakentaa psykoanalyttisen mallinsa varhaislapsuudessa koet-tujen seksuaalisten ja aggressiivisten toiveitten konfliktien ja kompromissien muotoutumiselle. Hänen mukaansa näillä on ratkaiseva merkitys ajattelun ja toiminnan determinanteina.
- ¹⁹⁶ Daniel Gottlieb Moritz Schreberistä, ks. Lacan 1977b: 243–244.
- ¹⁹⁷ Jung (1865–1961) keskittyi voimakkaammin kuin Freud psykoosin tutkimukseen ja korosti psykoterapian sukulaisuutta teologian kanssa. Jung jakoi tiedostamattoman kahtia yksilölliseen ja kollektiiviseen piilota-juntaan. Tässä väitöskirjassa ei tarkastella Jungin ajattelua, vaikka hänellä oli henkilökohtainen intressinsä psykoosia ja uskontoa kohtaan. Jungin ja Freudin ajattelussa on myös merkittäviä eroja; ks. Luoma 1988: 176–196. Vaikka Freud itse suhtautui pidättyväisesti skitsofrenian parantamiseen, psykoanalyysi on kui-tenkin saavuttanut myös menestystä tehtävässään; ks. Cameron & Rychlak 1985: 412.
- ¹⁹⁸ Ks. Ihanuksen (2003) haastattelua Levinille.
- ¹⁹⁹ Ks. Kaufman 1939; Boer 2002: 135–136; *Freud and Religion*.
- ²⁰⁰ Pfeifer 1999: 252–259.

- ²⁰¹ Neiderland 1983; Gay 1990: 350–352; Freud 1911; 2002; Boer 2002; Miller 2002b. Freudin tulkinnasta, ks. myös Lacan 1968:5; Lucas 2000. Vrt. Freudin käsitystä myös Freudin oppilaan Wilhelm Reichin käsitykseen (Reich 1949). Reichin mukaan skitsofrenia kehittyi, koska varhainen äidin ja vauvan sitoutuminen oli häiriintynyt katsekontaktien alueella. Skitsofreeninen potilas tuntee ”voimia”, joka ovat tosiasiaa hänen kehollisten aistimustensa projisointia. Skitsofreeninen jakautuminen tapahtuu kehollisten aistimusten ja aistihavaintojen välillä.
- ²⁰² Ks. Kernberg 1976: 34–35; Hägglund & Hägglund 1979; Erikson 1982; 1983; Aichhorn 1982; Eissler 1982; Aalberg 1991; Juntumaa 1992; Ruoppila 1992; Puuronen 1997; Tuhkanen 1999; St. Clari 2000: 1; ks. myös Mannermaa 2004: 130.
- ²⁰³ Roos 2001.
- ²⁰⁴ Ks. Roudinesco 2000:24–25.
- ²⁰⁵ Ks. Kesävuori (2003: 66). On epäselvää, missä määrin Kesävuori hyväksyy Winnicottin (1971: 9) käsityksen.
- ²⁰⁶ Esim. Alford 1989b; Rose 1993; Young 1993; Lewis 1996:189–190; Robins - Post 1997; Schulman 2003; Post 2004; Kille 2006; Semelin 2007.
- ²⁰⁷ Ks. Ogden 1979: 357–373; Hinselwood 1991; Spillius 1992: 59–73; Waska 2000:33-38.
- ²⁰⁸ Saraneva 2003b: 83.
- ²⁰⁹ Ks. Klein 1929: 128; 1955: 123.
- ²¹⁰ Kleiniin tukeutuvaa, mutta Kleinin käsityksiä laajentavaa psykoanalyttistä tutkimusta: Janowitz 2008: 117–128; Eschbach 2008: 49–74.
- ²¹¹ Esim. Klein 1992: 17. Lacanin ja Kleinin vertailusta, ks. James 2003; Brearley 2008; Robbins 2008. Robbins kritisoi Kleinia, koska tämä olettaa hänen mukaansa liian ehdottomasti aikuisen ja lapsen mentaaliset rakenteet sukulaiseksi toisilleen.
- ²¹² Klein 1992: 12–13.
- ²¹³ Ks. Roudinesco 2000: 24–25; Robbins & Goicoechea 2002; Siitolahti 2005.
- ²¹⁴ Esim. Lindell (2001) luonnehtii Kleinin ”poikkeavan psykoanalyysin klassisesta traditiosta”. Ks. myös Young (1992; 1994) Freudin ja Kleinin kontrastista; Svolos 2001; Robbins 2008 (korostaa yhteyttä). Meltzer (1978a) selvittää Kleinin mallin perustaa Freudin kliinisissä tutkimuksissa. Kleinin asemata psykoanalyysin tutkimuksessa sekä Anna Freudin ja Melanie Kleinin erosta, ks. Robbins 1999.
- ²¹⁵ Ks. Kleinin ja Winnicottin kuolemanvietistä: Boothby 1991: 10; Young 2000; Saraneva 2003: 155–169; Siitolahti 2005.
- ²¹⁶ Siitolahti 2005.
- ²¹⁷ Siitolahti (2005) viittaa Kleinin teokseen *The Psycho-Analysis of Children* (1932).
- ²¹⁸ Kriittinen arvio Kleinista ks. Roazen 1976: 478–488.
- ²¹⁹ Klein 1992: 38–39. Ks. Hyrc 2001; Schulman 2006. Liimatainen (1995) käyttää Kleinia selityksiin apokalyptiikan splittaukselle äärimmäiseen pahaan saatanaan ja idealisoituaan hyvään Jumalaan. Siltala (1999b: 429) käyttää Kleinin positioita, jotka ovat myös Bionin ryhmädynamiikan perusteita. Siltala hyödyntää runsaasti Bionin ryhmädynamiikan malleja. Bion ei tahtonut pysähtyä perheiden tutkimiseen, jota Freud harjoitti, vaan uskoi ryhmän ymmärtämisen perustaksi varhaislapsuuden äitisuhteen; ks. Young 1992; Meltzer 1978c; Laplace & Pontalis 1983. Siltalan mukaan Kleinin positiot (autistinen, paranoidis-skitsoidinen, depressiivinen) eivät ole peruuttamattomasti taakse jääviä kehitysvaiheita, vaan läpi elämän tarpeellisia tapoja jäsentää yhteys ja olla suhteessa. Nämä positiot kanavoivat käsiteltävään hahmoon varhaisia kokemuksia tyydytyksestä ja puutteesta, synkronisesti ja epäsynkronisesti. Kleinin yhteydestä Bionin ryhmädynamiikan selvityksiin ks. esim. Bion 1955: 141–191; Laing 1960; Meltzer 1978c; Hinselwood 1991; Hinselwood & Chiesa 2002. Vartiainen (1999: 270–295) korostaa, että Kleinin mukaan ihminen elää aina suhteessa ja on suuntautunut siihen. Myös yksin ollessaan ihminen kokee olevansa suhteessa toiseen osapuoleen. Siltalan (1993: 11) määritelmän mukaan hänen tutkimuksensa herännäisyyden syntyvaiheista viitekehiksenä on psykodynaaminen kehitysteoria symbioottisesta ykseydestä kohti yksilön suhteellista toimintavapautta. Robbins (2008: 177–202) moittii Kleinin sekoittaneen varhaiset primääriset mentaaliset prosessit myös aikuisen ajatteluun, joita pitäisi hänen mukaansa pitää laadullisesti erillään toisistaan.
- ²²⁰ Ks. Forster & Carveth 1999.
- ²²¹ Hyrc 2001; 2003; ks. myös Laurila 2008a; 2008b.
- ²²² Ks. Guntrir 1971; Robbins 2008: 177-202.
- ²²³ Robbins & Coicoechea 2002.
- ²²⁴ Ogden 1992: 613; Young 1993; Robbins 1999.
- ²²⁵ Ks. Robbins & Coicoechea 2002.
- ²²⁶ Kleinin käsitykset tarkentuivat kuolemanvietin tulkinnassa vuosien varrella. Teoksessaan *On the Development of Mental Functionary* (1958) Klein korosti minän ja yliminän välistä varhaista harmoniaa. Yli-

- minän muotoutuminen sisälsi aina elämänvietin ja kuolemanvietin fuusioitumisen. Ks. Robbins & Goicoechea 2002; Siitolahti 2005.
- 227 Robbins & Goicoechea 2002
- 228 Klein 1992: 44; Segal 1973: 26; Robbins 1999. Kleinin mukaan ahdistus johtuu pikemmin aggressiosta kuin libidon toiminnasta. Egon puolustusmekanismit on rakennettu ensisijassa aggressiota ja ahdistusta vastaan; ks. Vartiainen 1999.
- 229 Siitolahti 2005.
- 230 Klein 1992: 23; ks. Spillius 2007: 129–221. Kateuden destruktiivinen piirre on saanut osakseen myös kritiikkiä: Janowitz 2008: 117–128; Wurmser & Jarass 2008b: xi.
- 231 Ks. Klein 1992: 29–33.
- 232 Klein 1992: 90–92, 94.
- 233 Ks. Klein 1926: 128–130.
- 234 Ks. Häggglund 1979; 1985; Erikson 1983: 132–133; Blos 1996; Vuorinen 1997: 219–220.
- 235 Ks. erityisesti Blos 1979: 11–14.
- 236 Kuvaus on yleinen psykoottisen tai skitsofrenisen potilaan kuvassa eikä rajoitu vain Kleinin viitekehykseen; ks. esim. Schalin 1992: 83–112; Toskala 1997: 176.
- 237 Lennon, Blome & English 2001; Ek, Saari, Viinamäki, Sovio & Järvelin 2004 (Kelan tutkimuksen mukaan nuoret aikuiset näyttäisivät syrjäytyvän Suomessa työelämästä, jos äidit ovat antaneet mallin, jonka mukaan itsensä auttaminen ei ole tarpeellista, vaan toisen apuun turvautuminen on oikeaa elämää).
- 238 Bowlby 1969; Maccoby 2000. Friedman & Yehuda (1995: 429–445); Shalev (1996: 77–101), Shore (1997) ja Armstrong (1997: 1693–1694) arvioivat lapsuuden merkitystä aivojen kehityksen kannalta. Ks. myös traumaattisten tekijöiden vaikutuksesta aivojen patologiaan: Gunnar 1998. Jeesuksen ajan lapsikuolleisuudesta, ks. Evans 2004.
- 239 Ks. Schalin 1989; 1991; Parke 1996: 196–197.
- 240 Vauhkonen 1992: 56; 1997: 66.
- 241 Vauhkonen 1992; 56; 1997: 68.
- 242 Blos 1979; Wheaton & Gotlib 1997; Chugani 1998.
- 243 Ks. Mahlerin (1979) yksilöitymis–eriytymis-teoria; Erikssonin (1982; 1983) teoria minän kehityksestä; Aichhornin (1962) selvityksiä nuoruuden sisäisestä kasvusta. Holland (1968; 1975a; 1975b; 1982) arvioi kirjallisuutta psykoanalyttikkojen identiteettiä koskevien kuvausten avulla. Tekstin yhtenäisyys ja hajanaisuus vastaisi identiteetin eheyttä ihmisen minässä (ks. Holland 1975b: 121). Merenlahti (2002: 137) arvioi myönteisesti Hollandin käsityksen identiteetin ja kirjallisen teoksen eheyden sukulaisuudesta. Nämä tutkijat eivät ole kuitenkaan arvioineet riittävästi kirjoitusprosessin identiteettistä ja minän eheydestä riippumattomia häiritseviä tekijöitä. Kirjallisuuden tutkijat ovat myös poimineet egopsykologiasta vain peruskysymyksen eheydestä ja hajanaisuudesta, mutta hyvin niukasti on tarkasteltu egopsykologiaan olennaisesti kuuluvaa varsinaista substanssia identiteetin hajanaisuuden kehityshistoriasta ja syistä. Missä ovat kysymykset nuoruuden vanhempi-suhteiden ja muiden samaistumiskohteiden luomasta vaikutuksesta kirjoittajan tekstin selkeyteen?
- 244 Manninen 1991: 45–47; Parke 1996. Kempin (2003: 5) mukaan lapset voivat saada isättömyydessä ”reiän” sieluunsa. Tämän reiän he täyttäisivät fantasiolla ja demoneilla. ”Kun sellaiset demonit jylläävät sielussa, poika tuntee itsensä hyveelliseksi repimällä alas sen, minkä ’isä’ on rakentanut. Kaikissa kulttuurissa isään liittyvä alkaa merkitä paholaista”. Tällaisesta isättömästä ihmisestä voi kehittyä joukkosielu, joka helposti kiinnittyy ja hukkuu ylimääräiseen emotionaalisuuteen ja joukkotunnelmointiin, otaksuu Kempinen.
- 245 Ks. Aalberg 1991: 233.
- 246 Ks. Schalin 1992: 99.
- 247 Iakov Levi syntyi 1947 Italian Milanossa, siirtyi Israeliin vuonna 1962. Hän valmistui Tel Avivin yliopistosta 1974. Oppiaineena oli antiikin Lähi-Idän arkeologia. Ks. Levi, *Biography*.
- 248 Normaalityypauksessa isä rohkaisee poikaansa identifioitumaan itsensä kanssa ja saavuttamaan tasonsa. Kypsä aikuinen rohkaisee poikaansa saavuttamaan kypsyyden, mutta epäkypsä vetää poikaansa takaisin pakottaen hänet regressioon. Levin mukaan regressiossa äidit ja lapset tanssivat kedolla, satunnaisesti poimien kukkia, ilman konflikteja ja ilman estoja: nautinnon periaatetta seuraten kaikki tarpeet tyydytetään välittömästi ja rajattomasti. Tuo fantasia ei poikkea merkittävästi islamilaisesta fantasiasta marttyyrien paratiisista, jonne päästään 72 tanssivan neitsyen ja kadotetun isän – Allahin –seuraan. Levi tähdentää, etteivät arabien itsemurhaterrorin lähde ole ankarat äidit, vaan se, mitä äidit ”edustavat pojilleen” (Sharf 2002). Pojalle syntyy paranoia kadotetusta ja ikävöidystä isästä. Lapsesta tulee Levin mukaan vanhempiensa kurinpitotoimenpiteiden seurauksena passiivinen reseptori. Vanhempien kuri on kuitenkin negatiivinen palaute lapsen tarpeita vastaan, joten lapsi kokee oikean ja väärän vanhempien palautteen avulla. Esimerkiksi eroottinen vietti, joka saa hurjaa vastustusta, koetaan pahaksi, vastustettavaksi ja tukahdutettavaksi. Levi tähdentää, että lapsen ja aikuisen välillä on orgaaninen jatkuvuus, lapsuutta ja aikuisuutta

- ei pidä polarisoida. Fantasoidussa Kaikkivoivassa isässä on kyse erosta ja uudelleen arvioinnista, se on projektiotaiivaallisesta kaikkivaltiaasta patriarkaalisesta isästä, joka oli maanpäällä, mutta erossa (erityisesti Islamin *'deus absenditus*). Levin otaksuu, että natsit halusivat vapauttaa Idin super-egon repressiosta, minkä tähden ne olivat valmiita antautumaan nautinnoille, kun taas talebanit eivät antaudu orgioihin pursettaessaan viettejään yhä kurinalaisemmiksi.
- 249 Näin Iakov Levi, ks. Shaft 2002.
- 250 Shaft 2002. Isän poissaolosta ks. myös Ruoppila 1992: 154–167.
- 251 Näin Iakov Levi 2002.
- 252 Toskala 1997: 182.
- 253 Ks. Arieti 1974; Toskala 1997: 184.
- 254 Meissner 1984: 130–131.
- 255 Meissner 1984: 175–176.
- 256 Meissner 1990: 108.
- 257 Meissner 1990: 97.
- 258 Meissner 2000: xxvii.
- 259 Meissner 2000: 28–29.
- 260 Meissner 2000:204.
- 261 Meissner 2000:204.
- 262 Meissner 1986: 321–322.
- 263 Lacanin elämänhistoriaa varten ks. mm. Althusser 1984: 25–52; Bowie 1991; Roudinesco 1990; 1994 (engl. 1999); Klages 1997b; 2001; Ross 2002; Webster 2002 (”kuinka komplikoituneeksi sallimmekaan ihmisen, jotta lopettaisimme luottamuksen häneen?”); Haber 2003; Kurki 2004; *Lacan Chronology* 2004. Meisel (1997) muistuttaa ”analysoimattomaksi” luokitellusta Lacanista Roudinescon kirjoittamassa biografian arvostelussaan *The New York Times*-lehdessä, että Lacanilla oli absurdi persoonallisuus. Psykiatri käytti ”teknisia metkuja” (*technical shenanigans*) terapiassaan, pukeutui nuorukaisena jo ”kuin keikari” (*like a dandy*), osoitti brutaalissa suhteessa potilaisiin omia deluusion kaltaisia tarpeitaan (*his own system of delusional needs*). Tällainen Lacan etsi yhdistelmää psykoanalyysin, filosofian ja surrealismin (Salvador Dalí) välille. ”Ehkä ajattelet, että Lacan on Freud + Saussure, hiukkasen Levi-Staussia ja Derridaa, mutta hänen pääaiuruensa oli Freud: Lacan tulkitsti Freudin uudestaan strukturalististen ja post-strukturalististen teorioiden valossa“ (Klages 2001). Roudinescon teos sai myrskyisän vastaanoton Ranskassa, koska hän kuvasi Lacanin häpeilemättömäksi, tahdittomaksi mieheksi. Roudinescon lähdeaineisto oli kuitenkin vakuuttava: ensisijassa Lacanin ensimmäisestä avioliitosta Blondinin perhe sekä Lacanin oma veli, joka toimi benediktiinimunkkina. Roudinescon äiti Jenny Aubry oli Lacanin läheinen ystävä. Tämä aineisto tarjosi mahdollisuuden kertoa Lacanin pimeästä puolesta. Teoksen perusteella Lacan näyttää julmalta paholaiselta ensimmäistä vaimoaan ja kolme lastansa kohtaan: hän mm. työnsi sananmukaisesti raskaana olevan vaimonsa ja lapset luotaan, kun hänen rakastajattarensa Sylvia Bataille, Lacanin tuleva uusi vaimo, oli raskaana. Roudinesco nosti myös epäilyn, että vallankäytöstä vastasi viimeiset vuodet Lacanin diagnosoimattoman sairauden tähden Jacques-Alain Miller, mikä herätti puolestaan epäilyn joidenkin kirjeiden autenttisuudesta.
- 264 Esim. Kurki (2004: 261) toteaa tarpeettoman synkästi: ”Ikävä kyllä suomalainen lacanilainen taiteentutkimus – – on jäänyt varsin vaisuksi. – – Joka tapauksessa on selvää, että suomalaisen älyllisen elämän tulleisuus on näiltä osin vielä kirjoittamatta”. Väite pitää paikkansa mahdollisesti taiteentutkimuksen näkökulmasta, muttei itse Lacanin harrastamisen suhteen Suomessa. Raamatuntutkijoiden Lacaniin kohdistuvasta mielenkiinnosta ks. esim. Merenlahti (2002; 2003; 2004c; 2005); ks. myös Hyrcck 2001. Minkkinen (1992; 1998; 1999; Tontti 1999) on osoittanut akateemisissa tutkimuksissaan kiinnostusta Lacaniin. Kesävuori (2003: 45–46) on väitöskirjassaan arvioinut Lacanin peilimallia. Säävelä (2001: 32) on tehnyt huomioita Lacanista, kun hän on selvittänyt psykiatrian väitöskirjassaan isänsä surmanneita poikia. Laine (1997) on arvioinut Lacanin avulla subjektia elokuvissa; ks. myös Ollila 2003. Hotinen (2002) on tutkinut Lacanin tunteen ja affektin piirteitä taiteen tutkimuksessa sekä ihmisen vieraantumista omista tunteistaan. Ihanus (2008), Kurki (2008), Lindell (2008), Sivenius (2008) ja Klemelä (2008) esittelivät Lacania Psyko-terapia-lehden teemanumerossa. Lius (2008) käsitteli Umberto Econ teosta lacanilaisen analyysin valossa Pro Gradu-teoksessaan. Okkola (1997) on pitänyt luennot Lacanin käsityksistä Snellman-korkeakoulussa. Vuosina 1996 ja 1997 käytiin Suomessa vilkas keskustelu psykoanalyttikkojen terminologiasta ja Jacques Lacanista Jean Bricmantin vierailun jälkeen: Markkanen 1996; Minkkinen 1996; Kupiainen 1996; 1996b; Uschanov 1996; Kupiainen 1996b; Uschanov & Kilpeläinen 1996; Vehkovara 1997. Osana suomalaisen tutkijajoukon laatimaa kirjallisuustutkimuksen yleisesitystä Korsivaara (2003: 302–303) esittelee Lacanin näkemyksiä. Megafoni on julkaissut Guattarin ja Ettingerin (2007) keskustelun Lacanin psykoanalyysistä. Dolton & Angelinon (2006) lacanilainen evankeliumiselitys on myös suomennettu. Ks. myös psykokulttuurin kritiikkiä: Pietikäinen 2000; 2001.

- ²⁶⁵ Ks. Lacan 1986; Marion 1991; Roudinesco (1992; 1994); Collins 1997. Benedictus de Spinoza (1632–1677) jatkoi rationalismin perinnettä. Hänen mukaansa hyvän Jumalan käsite takaa tiedon varmuuden. Kaikki olevat ovat osa Jumalaa eli luontoa, mutta tämä luonto on täysin rationaalinen. Ihminen voi luottaa tietojensa varmuuteen, koska hän on osa Jumalaa.
- ²⁶⁶ Ks. Lacan 1977; Winnicott 1967; Ihanus 1995: 74; Phillips 1997; Brown 1998; Dor 1998: 93–109; Barglow 2001; Rechartd 2001: 51; Gustafsson 2001: 44; Klages 2001; Haber 2003. Lacan puhui lapsen matkasta peilin läpi, jolloin lapsen täytyi oppia näkemään itsensä ulkopuolelta, jotta voisi saada sisäisten identiteetin. Lacan ei kuitenkaan hylännyt tiedostamatonta; ks. Easthope 1999: 125–127. Tiedostamaton on kyllin todellinen tuhotakseen elämää. Tiedostamaton on rakentunut kielen tavoin. ”Kuva on varmasti minun silmässäni, mutta minä olen kuvassa” (Lacan 1978: 96). ”Minä en ajattele siellä, missä luulen ajattelevani, mutta olen ja ajattelen sielläkin, missä en luule olevani” (Gustafsson 2001: 19). ”Minän tietoisuus syntyy katseen kautta, kun ihminen näkee itsensä toisen silmin, samastuu toisen katseeseen. Tämä samastuminen tapahtuu peilivaiheessa, symboliseen järjestykseen siirryttäessä” (Laine 1997). Barglowin (2001) mukaan modernismi on asettanut haasteen narsistiselle illuusiolle luomakunnan kruunusta: nyt on muodostunut varsin erilainen kuva. ’Katse’ ei ole Barglowille pelkkä projektiiohtaassa psykoanalyttisessä mielessä, vaan pikemmin maailmankatsomuksellinen Projekti. Mm. Rashkow (1993b) sovitaa Lacanin peiliä Raamatun ihmiskuvan analyysiin. Conroy (2004) arvioi *Hollow Man* -elokuvaa Lacanin avulla päätyen näkemykseen, että ’Jumalan kuva on tyhjä’. Analogisesti Lacan käyttää itsetuntemukselle sanaa *méconnaissance*, joka on läheinen ’väärinymmärrystä’ ilmaisevalle sanalle *méconnaissance*; Ross 2002.
- ²⁶⁷ Myyrä 2004: 45.
- ²⁶⁸ Ks. Lacanin kirjallisuustutkimuksesta, mm. Davis 1983; Bowie 1987; *The Bible and Culture Collective* 1995; Stoltzfus 1996; Schwall 1997; Rabaté 2001; Klages 2001; Merenlahti 2002: 138–142; Fink 2004.
- ²⁶⁹ Terapiassa koettava tunteensiirto, transferenssi, luo tavan kohdata uudelleen ennen elettyjä tapahtumia. Jos syyllisyys tai ahdistuneisuus on menneisyydessä estänyt henkilön kasvua, analyytinen tilanne tarjoaa tilaisuuden elää uudelleen vanhoja ristiriitoja. Kun Lacan muistuttaa, että kirjallisuustutkimuksesta puuttuu transferenssi, tämä tarkoittaa ensinnäkin, ettei kirjallisuustutkimuksella ole potilasta, joka voisi oivaltaa vanhoja ristiriitoja ja parantua. Brooks (1984a; 1984b; 1994) on liittänyt Freudin psykoanalyysissa havaitseman transferenssin myös kirjallisuuden tulkintaan. Hänen mukaansa lukija ja kertomuksen teksti ovat vuorovaikutuksessa toisiinsa. Freud itse ei kuitenkaan väittänyt, että kirjallisuudessa tiedostamattoman ja sen semioottisten ilmentymien välillä vallitsisi täydellinen vastaavuus; ks. Orlando 1985: 361–380.
- ²⁷⁰ Ks. esim. Bowie 1987; Stoltzfus 1996; Klages 1997c.
- ²⁷¹ Tiedostavan egon määrittämisessä myös Goffman (1959; 1986) on päätenyt mahdollisuuteen, vaikka eri tavalla kuin Lacan menettelee. Goffman kiistää pysyvän minuuden, koska hänen mukaansa kasvot ovat täysin riippuvaisia esityksestä ”teatterissa”, vuorovaikutuksesta ja paikasta riippuvista tulkintakehyksistä. Näyttämöltä vetäytyminen kullissien taakse ”takahuoneeseen”, lepopaikkaan, on vain uuden roolin ottamista. Goffmanin mukaan minuus muuttuisi uudelleen kanssakäymisessä. Hän tarkasteli ihmisten kasvotusten tapahtuvia vuorovaikutustilanteita ilman viittauksia tilanteiden taustalla oletettaviin psykologisiin prosesseihin.
- ²⁷² Ks. Minkkinen 1999:21.
- ²⁷³ Pound (2008:68) viittaa Finkin käännökseen Lacanin teoksesta *Écrits* (s. 101), mutta väitöskirjatutkimuksessa käytetyssä Sheridan käännöksessä ei ole mainittua lausetta kyseisellä sivulla.
- ²⁷⁴ Ks. Raylan-Sullivan 1986; Bowie 1987; Klages 1997c; Merenlahti 2003.
- ²⁷⁵ Bléandonu 1996: 256 (kuvailee Bionin lacanilaista ajattelua).
- ²⁷⁶ Ricœur (1977: 397) kritisoi Freudin psykoanalyysiä juuri siksi, että analyysi näyttäisi edellyttävän halun leikkaamista kielestä, vaikka halut tosiasiaa manifestoivat itsensä symbolisoinnin kautta.
- ²⁷⁷ Fink 2004: 66.
- ²⁷⁸ Näin Kurki 2004, 76. Lacanin keinokeisistä kielestä, esim. Sidoni 1997; Rabaté 2001; Guattari & Ettlinger 2007.
- ²⁷⁹ Humanistisessa terapiassa Carl Rogerilla periaate toteutui hyvin johdonmukaisesti siinä, että terapeutin tekemät tulkinnat saivat perustua pelkästään niihin määritelmiin, joita asiakas on itse tehnyt ja havainnut itsestään. Terapeutin ei tule ilmaista omia tilanearvioita, vaan hänen on käytettävä asiakkaan termejä ja symboleja. Tulkinnasta väittelemineen on hyödytöntä. Tällöin terapatilanteessa syntyy yhteys, joka on vapauttaa. Uhkaamaton suhde mahdollistaa asiakkaalle valintojen harkinnan objektiivisemmin kuin muualla; ks. Purhonen 1988: 62–63.
- ²⁸⁰ Ks. Kurki 2004: 12; Fink 2004.
- ²⁸¹ Ks. erityisesti Gross & Levitt 1994, josta vaikuttuneena Sokalin (1996) kirjoitti pahamaineisen parodian *Social Text* -julkaisuun. Hän poimi ranskalaisten ja amerikkalaisten autenttisia viittauksia fysiikkaan ja matematiikkaan, liitti niitä perätysten, ja loi merkityksettömän tekstin. Lehden toimittajat Stanley Aronowitz ja Andrew Ross osoittivat artikkelia kohtaan syvää ihailua. *Social Text* otti artikkelin vakavasti ja julkaisi sen. Sokal paljasti kuitenkin kujeen. Sokal ja Bricmont (1998) moittivat Lacania kirjoitusten

- epäselvyydestä, jossa psykoanalyysia on perusteltu matematiikalla, vaikka kyseessä on ”siansaksa”. Ks. myös Sturrock 1998; Hodge 1998; Kilpi 2001. Dawkins (1998) kysyy, onko postmodernismin koko päämäärä siinä, että kaikki käy eikä mikään ole totta. Tämän vuoksi ”heidän kirjoitukset ovat huumaavan tylsiä” (*stupefyingly boring*). Nagel (1998) moittii Sokaliin ja Bricmontiin liittyen, että relativismia pidetään yllä diskursiivisena keskusteluna ”yksinkertaisesti petoksen avulla, toistetaan yhä uudestaan, uudestaan”. Milligan (1998) luonnehtii jälkistrukturalismin edustajien kieltä ”sekulaariksi mystisismiksi”. Keskustelu levisi myös Suomeen. Markkanen (1996) kirjoitti belgialaisen matematiikon Jean Bricmantin vierailusta. Tämä henkilö arvosteli psykoanalyttikkojen raiskaavan matematiikkaa. Minkkinen (1996) vastasi, että varhaisemmassa tuotannossa Lacan painotti formalisoinnin tarvetta, muttei uskonut matemaattiseen tieteenihanteeseen. 1960-luvulla Lacan alkoi luoda topologisia malleja, jotka eivät olleet tieteellistä matematiikkaa, vaikka eivät pelkkiä vertauksiakaan. Kupiaisen (1996) mukaan nyt oli osoitettu, että ”postmodernisteilla ei ollut vaatetta”. Keskustelu jatkui tiiviinä koko vuoden 1996 lopun ja vuoden 1997 aikana: Uschanov 1996; Kupiainen 1996b; Uschanov & Kilpeläinen 1996; Vehkovaara 1997 (Lacanin rinnastukset eivät olleet topologisia kuvia, vaan metafraaseja, joiden tehtävä oli valaista, mihin Lacan halusi kiinnitetävän huomiota); Pauku 1997; Skepsis. Kriitikot kysyivät, miksi metaforien avulla halutaan vaikeuttaa ymmärrystä ja tekstiä. Miksi metaforia käytetään vääristellen tosiasioita?
- ²⁸² Nasio & Fairfield 1998: xv-xvi. Kurki (2004: 260) puolustaa Lacanin diskursseja. Hänen mukaansa yksi vastustuksen lähteistä on narsistinen vaatimus tekstin helpoudesta. Lacanin diskurssin lukeminen saattaa herättää pelon siitä, mihin tämä lukijaa vie. Eräs narsistisuuden muoto on asettaa ehdituksemme tai massenuksemme geenien syyksi tai syyttää yksioikeisesti yhteiskuntaa. Lacanin kirjallisuustutkimuksen varsinaisen psykoanalyttisen metodin puuttumiseen on kuitenkin kiinnitetty yleisesti huomiota; ks. esim. Rayland-Sullivan 1986; Bowie 1987; Wright 1989; Boothly 1991.
- ²⁸³ Rabaté 2001; Kurki 2004:76; vrt. myös Hill, Hill & Leac 1997. Evans 1996 arvioi paikoitellen varsin kriittisesti epäselvyyttä Lacanin käsitteissä, esim. Lacan puhuu ’Todellisesta’ (*Real*) on varsin vähän; myös Lacanin käsitteet *meconnaissance* ja *jouissance* on koettu vaikeaselkoisiksi. Klages (2001) tekee yhteenvedon Lacanista määrittellen ’Todellisen’: Tosi on lapsen psyykinen paikka, jossa ei ole vielä jakaantumista tarpeeseen, vaatimukseen ja haluun, vaan vain tarpeet on tyydytetty; ei ole jakoa itsen ja objektin välillä, joka tyydyttää tarpeet.
- ²⁸⁴ Roudinesco (1994) viittaa Lacanin oman perheväen ja lähipiirin kokemukseen suuren filosofin ja tutkijan käsitteiden suhteesta elämänhistoriaan: Lacanin käsitys Isä-nimestä heijastaisi Lacanin omia ongelmia isoisänsä kanssa, jota hän vihasi. Lacan loi teoriansa Tiedostamattomasta, Halusta ja Toisesta, kun hän samanaikaisesti ”makasi kaikkien tarjolla olevien naisten kanssa”. Kriittinen selostus Lacanin elämänhistoriasta myös Webster 2002. Ks. myös naistutkijoiden kritiikkiä Lacia vastaan; James 2003.
- ²⁸⁵ Ks. Roglan-Sullivan 1984: 381–406; Stoltzfus 1996.
- ²⁸⁶ Ks. Foucault (1993) on vaikuttanut siihen, etteivät tutkijat olet selvittäneet kirjailijan ja teoksen välisiä suhteita. Ks. esim. Ihanus 1995: 89–93 (”sanoissa on läsnä ei-verbaalinen, koska vain sanoissa pääsemme ei-verbaaliseen, symboloimattomaan, signifiointimattomaan”); Klages 1997a; Aleman 2002; Kesävuori 2003: 18–20. Jälkistrukturalistisen näkemyksen mukaan kaikenlaisia olivat kaikenlaiset auktoriteetit, joita asetettiin tulkinnalle: tekijä tuli jo hylätty (ks. Barthes 1993; Rojola 1999). Foucault sanoi, että ’kirjoittaja on kuollut’, millä hän ilmaisi, että kirjoittaja ei ole enää keskus. Kirjoittaja on vain yksi osa rakennetta, kun humanistinen näkemys oli nähnyt kirjoittajan kirjoituksen lähteenä ja alkuperänä, jopa itse kielenä Derridan ja Lacanin tavoin. Humanistisessa mallissa kirjoittajan, tekstin ja lukijan kategoriat jäivät itsenäisiksi ja erillisiksi: kirjoittaja on henkilö, joka tuottaa tekstin, jota lukija lukee. Foucault tahtoi muuttaa näkemystä kirjoittajan, tekstin ja lukijan välisestä suhteesta. Foucault julisti kirjoittajan kuolemaa saaden ilmeisesti virikkeitä Nietzschen julistamasta Jumalan kuolemasta. Foucault dekonstruoii ajatuksen kirjoittajasta korostaen, että kirjoittaja on kirjoituksen tuotos. Humanistisella kritiikillä oli sitä vastoin tapana etsiä suhdetta kirjoittajan ja tämän teoksen välille, kuvata kirjoittajan yksityiselämää jne.
- ²⁸⁷ Ks. Lacan 1981. Lacanin käsitys kirjallisuuden ja paradoksin suhteesta: Metzger 1995; 2004; Rabaté 2001; Kurki 2004: 13.
- ²⁸⁸ Fink 1997: 22. Merenlahti (2002: 140–142) ilmoittautuu liittyvänsä Lacanin käsitykseen kielestä ja soveltavansa ”Lacanin kieliteoriaa” Markuksen evankeliumiin. Tässä soveltamisessa hän ei ilmaise vielä kattavasti Lancia, jolle kielelliseen hämäryyteen (vrt. Markuksen evankeliumin ”messiasalaisuus”) kuului erottamattomasti myös ihmisen saama nautinto symptomeistaan. Vrt. myös Wimsatt & Beardsley (1978: 293–294), jotka katsovat, ettei tutkijoilla ole lainkaan pääsyä kirjoittajan intentioihin. Lacanin käsitys analyttikon ja potilaan keskinäisestä ymmärtämättömyydestä on hyvin analoginen Siegelin, Josephsin ja Weinbergerin (2002), Siegelin (2003:67–83) sekä Bornsteinin (2007: 590–602) havaitsemille terapiatilanteiden ongelmille. Ks. myös Bluma Zeigarnikin vaikutusta Lacanin näkemyksen syntyyn; Sivenius 2008:321.
- ²⁸⁹ Fink 1997: 24 (viittaa Lacanin tekstiin Seminar III: 65).

- ²⁹⁰ Kirjallisuustutkimuksessa keskustellaan lajin merkittävydestä tulkinalle, mutta myös lajin jatkuvuudesta, joka myös muuttuneessakin sosiaalishistoriallisessa tilanteessa paljastaa pelkästään lausujan kieleen rakentuvan arviointilähtökohdan metodologiset ongelmat; ks. lajista esim. Sell 1991: 21; Wimsatt Jr. & Beardsley 1978; Fish 1980a: 112–116; Jauss (1967: 171) kirjoittaa: ”Kun teoksen auktoriteetti on tuntematon, hänen suhteensa lähteisiin ja malleihin on vain epäsuorasti saavutettavissa, filosofinen kysymys on, kuinka teksti on todellisuudessa ’sen intentiosta ja ajasta’ ymmärrettävissä. Tähän on vastaus, että teksti on ymmärrettävissä vain teoksista, jotka kirjoittaja eksplisiittisesti tai implisiittisesti olettaa kuulijoidensa tuntevan”. Lajista tekstin ulkopuolisena odotuksen kontekstina ks. Abrams (1953; 1971; 1976: 446–464); Kermodé 1979; Cook 1993: 233–234.
- ²⁹¹ Ilmaisia käyttöä kritiikissään Milligan 1998. Ettingerin mukaan lacanilainen analyysi menettää ei-diskurssiiviset vuorovaikutukset (Guattari & Ettinger 2007).
- ²⁹² Adaptaatiovaatimuksesta, ks. Bracker 1993; Kurki 2004: 21; Fink 2004: 45–46. On yleisesti tunnettua (ks. esim. Siltala 2001: 141), että egopsykologian pyrkimys neutralisoida viettienergia ja sopeutumispainotukset liittyivät Yhdysvaltojen 1940- ja 1950-lukujen keskiluokkaiseen elämään aikana, jolloin ydinperhe vakiintui instituutioksi. Tietoisuus ei tarkoita samaa kuin ”aituus”, vaan symboliseen maailmaan siirtyminen merkitsee myös vieraantumista omista tunteista; ks. Hotinen 2002.
- ²⁹³ Näin määrittää Kurki 2004: 57; ks. myös Richardson 1983; Bowie 1991: 88, 194; Schwall 1997: 125; Easthope 1999, Bernstein 2006. Lindellin (2001: 81–84) mukaan Lacanin ego ja egopsykologian ego eivät ole identtiset. Lacanille ego on objektivoitu itse, imaginaarinen kuva ihanneminästä. Halun symboloimatoman objektin ja egon objektin sekoittaminen keskenään olisi Lacanin mukaan objektsuhdeteorian olennainen virhe. Haber 2003: ”Lacanille konteksti on kaikki. Se luo halun ja kullekin henkilölle – niin kuin Poelle – ’kirje aina saavuttaa osoitteensa’”. Esim. lacanilainen kritiikki ’todellisen’ ja ’toisen’ distinktiota vastaan; Žižek 1994: ’todellisen’ seksuaalisen aktin rakenne on jo luontaisesti fantasmaattinen, ’virtuaalinen seksi’ ei ole hirviömäinen todellisen seksin vääristymä, vaan se tekee ilmeiseksi sen perustana olevan fantasmaattisen rakenteen. Vastaavasti symbolinen isä on ’edustushahmo’ symbolista järjestelmää varten; Sauvagnat 2002. Todellinen äiti ei ole empiirinen äiti, vaan äiti, joka valloittaa Daseinin paikan; ks. Lacan 1998 (luennot seksuaalisuudesta vuosilta 1972–1973); Moncayo 2004. Rashkow (1993; 2000) on soveltanut Lacanin analyysia feministiteologiaan ja Raamatun naiskuvan tutkimiseen. Vinciguerra (1999) tarkastelee Lacanin näkemystä miehen ’rakkaudesta’, joka on halussaan fetissinen, ”miehen rakkaus on ilman sanoja, hän ei ymmärrä siitä mitään”. Keskeistä on kaikissa näissä esimerkeissä havaita halun fantasmaattinen rakenne. ”Rakkaus antaa jotakin, jota ei ole, jollekin, joka ei halua sitä” (Lacania selittäen Žižek 2004).
- ²⁹⁴ Venäläisen psykologivestikon Vigotskin (1991:5–18) lapsi saa kulttuurin kokemuksista sekä kulttuurin mukaiset ajattelutavat, sisällön, tekniikat ja muodot.
- ²⁹⁵ Roudinesco 1994 (1999: 163); ks. myös Sauvagnat (2002), joka viittaa lisäksi Lacanin arvioon isän auktoriteetin arvonalennuksesta modernissa yhteiskunnassa, jossa isän hahmosta on tehty penniton lady. Lacanin mukaan tämän kehityksen tulokset ovat huolestuttavat. Eagletonin (1991: 212) mukaan Lacanin symbolinen järjestys on modernin luokkayhteiskunnan patriarkaalinen seksuaalinen järjestys. Ks. Toisen selitystä, Lacan 1977b: xiv.
- ²⁹⁶ Imaginaarisesta minästä: Lacan 1981; Bowie 1991; Evans 1996, 132; Lindell 2001: 81–84; Kurki 2004, 29; Kurki 2008: 291. Ks. Lacanin kritiikistä egopsykologiaa ja Hartmannia vastaan sekä kuvitelmaa egon yhteydestä (Fink 2004: 45–46, 150). ”Ihminen ei voi koskaan tuntea itseään täydellisesti tai tulla täysin tunnetuksi. Myös hänen analyysinsä on periaatteessa loputon” (Schwall 1997: 127). Richmond ilmaisee kansanomaisesti Lacanin ajatuksen katolisen psykoterapian oppikirjassa (2004), että ihmisen kaikki identifiikaatiot ovat tyhjiä illuusioita, vain kasa illuusioita.
- ²⁹⁷ Ks. Ruti 2008.
- ²⁹⁸ Lacan 1994: 263; ks. Lacanin rakkauskäsityksestä: Bernstein 2006.
- ²⁹⁹ Lacan 1966: 44–45. Ks. myös Boothby 1991: 10; Lindell 2001: 118 (”kuoleman-vietti on ontologinen tuonpuoleinen käsite”).
- ³⁰⁰ Lacan 1954–55: 326. Lacan ei lähde siis siitä, että aggressio olisi egon imaginaarisen ykseyden puolustus, toisin kuin Laplanche & Leclaire (1972: 177) väittävät.
- ³⁰¹ Vrt. Toisen maailman sodan jälkeen juutalaisten kokemaan kriisiin, jossa eräänä tärkeänä tekijänä oli symbolisen järjestelmän tuhoutuminen: Arendt 1944: 99–122; Katz 1961. Hazani (2000) liittyy symbolisen järjestelmän tuhoutumisen ja paranoian hyvin kiinteästi toisiinsa.
- ³⁰² Boothby (1991), Schwall (1997: 127), Fradenburg (1997), Brown (1998), Minkkinen (1999:20, 119–133), Klages (2001) ja Miller (2001) selvittävät Lacanin ’Toista’ ja halun syntyä sekä vertaavat niitä Freudin käsityksiin. Vieraantumisen ensimmäinen vaihe tapahtui ennen syntymää, kun ihminen menetti kohdussa kaksineuvoisuutensa. Ihmiseen jää muisto menetyksestä, puute. Syntymän jälkeen alkaa lapsen eriytyminen ja jakautuminen välittömästi; ks. Hotinen 2002. Puolen iässä lapsi alkaa tajuta eron itsensä ja toisen välillä, mutta ei suhteessa äitiin, vaan hahmottamaansa omaan kuvaan peilissä. Peilissä lapsen fragmentaa-

- risuuden kokemus ruumiista näyttäytyy ideaalikuivana. Isä tulee kuitenkin äidin ja lapsen väliin. Lapsi on siirtynyt symboliseen järjestykseen ja kielen maailmaan. Janan (2001) määrittää, että laki on itse asiassa väline partikulaarin halun tyydytykselle. Lindellin (2001: 108) mukaan Lacan määrittää Toiseksi halun symbolista jäsenystä, joka on aukkoinen: ”Toista ei kuitenkaan ole – Isä Nimi on harhautus”. Jamesin (2003) mukaan Lacanin käsitys halusta poikkeaa Freudista, koska Lacanille halu ei ole enää vietti (*instict*); ks. Lacan 1996. Lacanin käsityksen mukaan myös Kleinin mallissa halusta on seksuaalisuus liian keskeinen ja kuvitteelliset suhteet sekä äidin rooli ovat ylikorostuneet.
- 303 Ks. Lacan 1954–1955: 223. Ks. kuitenkin Lucas (2001; arvio symbolisen poissulkemisen ongelmallisuudesta Lacanin mallissa).
- 304 Ks. Kurki 2008:291.
- 305 S XVII: 43–53. Ks. Boothby 1991: 109; Fink 1995; 1997: 22, 66; Schwall 1997: 127–129 (symbolinen kastratio tapahtuu jo siinä vaiheessa, kun vastasyntynyt luokitellaan tytöksi tai pojaksi); Easthope 1999: 125–127; Miller 2001; Ross 2002; Kurki 2004: 30, 84; Bernstein 2006. Yleensä myönnetään, ettei *jouis-sance* –sanalle ole sopivaa käännöstä; ks. Lacan 1977b: xiii.
- 306 Fradenburg 1997; Kurki 2004, 84.
- 307 Lacan 1954–1955: 241; Lacan 1998 (luennot vuosilta 1972–1973).
- 308 Ks. Lacanin ’todesta’ (*Real*), Klages 2001; Davoine & Gaudillière 2004.
- 309 Kurki 2004, 43.
- 310 Vrt. Heideggerin *Daseiniin*, Kurki 2004: 53, 125–127. Heidegger tekee Dasein termillä välimatkaa congenon, egon ja subjektin käsitteisiin. Daseinin suhde olemiseen jää äärimmäisen ahdistavaksi. Daseinin kuolema on ei-vielä. Ilman kuolemaa ja kuoleman vaikutusta olemiseen Dasein ei ole Dasein.
- 311 S XVII: 99–115. Fink 1997: 75; Kurki 2004: 85, 94. Myös amerikkalaisen psykiatriayhdistyksen DSM-luokittelu ilmentää kategorisista numerosarjoista huolimatta, että mielen sairaus on pikemmin jatkuva prosessi kuin kategorinen luokka Ks. Cameron & Rychlak 1985: 418.
- 312 Ks. esim. Lucas 2001; 2004.
- 313 Fink 1997: 86; Kurki 2008: 292. Mystikkojen rakkauden kokemusta tutkinut lacanilainen psykoanalytikko Moyaert (1966; 1998) on päätenyt juuri selvittämään psykootista kokemusta. Vrt. myös vastasyntyneen symboliseen kastratioon, joka tapahtuu sukupuolen nimeämisessä. Kun nimeäminen on kastroinut hänet, hän haluaa tämän kielletyn kokonaisuuden. Tämä halu siirtyy tiedostamattomaan (Schwall 1997: 129).
- 314 Lacan 1977b: 236.
- 315 Ks. Ihanus 1995: 74–89; Davoine & Gaudillière 2004.
- 316 Ks. S III: 126, 204; Lacan 1977b: 204–209. Lucas (2001) liittyy Mullerin (1996: 87) ja Lacanin (S III: 126) tulkintaan, ettei Jumala voinut puhua mistään lakkaamattomassa puheessaan, koska symbolinen rekisteri oli poissuljettu. Schreberin tunne jumalan sanattomasta puheesta on tuttu UT:n ihmisten kuvauksille Pyhän Hengen läsnäolosta. Schreber koki kuitenkin selvän uskonnollisen mission ja johti syntynsä itse Jumalasta, joten ”sanaton puhe” saatetaan tulkita virheellisesti merkityksettömäksi. On toki totta, että hänen uskonnollinen missionsa ei ollut samanlaista uskonnollista fanaattisuutta kuin isällä oli ollut, vaan tieteestä oli tullut Jumala. Tiede otti merkitsevän viran. Jumalaa leimasi sitä vastoin jollakin tavalla poissaolo (ks. Lucas 2000).
- 317 Ks. Miller 2002; Ollila 2003; Davoine & Gaudillière 2004.
- 318 Rachel Corday ilmaisi omaa tuntemustaan sanoilla ”menettää itsensä” (Corday 1991). Ks. myös Smail 1984: 242–243; Boothby 1991: 117; Primeau 1994; Moyaert 1998.
- 319 Ks. Saussure 1966. Lacanin ja Saussuren suhteesta ks. Macey 1988; Robbins 1999b; Kurki 2004. Ks. myös Anttila 2008: 222–229.
- 320 Lacanin kieliteoriasta ks. Lacan 1981; Boothby 1991: 121–123; Evans 1996; Siboni 1997. Sauvagnatin (2002) mukaan Lacan sovitti Schreberin kielen ja hallusinaatioiden tulkintaan Roman Jakobsonin kategorioita. Vrt. sen sijaan Hintikka (2001) ja Pyysiäinen (2002), joille kieli on vain kalkyyli.
- 321 Sokal & Bricmont 1998.
- 322 Ks. Plornitsky 2000; Davoine & Gaudillière 2004.
- 323 Ks. Fink 1997: 17–21; ks. myös Fink 2004: 132; Sivenius 2008:321.
- 324 Lacan, Seminar III, 184.
- 325 Näin Lacan 1968: 11–12.
- 326 Lacan 1968: 13.
- 327 Lacan 1968: 32. Lacan käyttää kielestä ja sanasta isoja etukirjaimia.
- 328 Lacan 1968: 34.
- 329 Ks. Wilden 1968.
- 330 Wilden 1968: 245.
- 331 Fink 1997: 79; Dor 1998: 111–116, 181–194; Kurki 2004: 83; Davoine & Gaudillière 2004.

- ³³² Smail 1984: 242–243; Fink 1997: 98–98; Schwall 1997: 129; Miller 2001. Symbolisen järjestelmän hierarkisuuden puuttuminen voinee vaikuttaa myös mystikon rakkauden kokemukseen: Hän tyhjentää itsensä haluistaan (ks. Moyaert 1966). Janan (2001: 12–23) katsoo ihmisen etsivän kokonaisuutta.
- ³³³ Lacanilaisen diagnoosin käsitteistä: Fink 1995; 1997; Evans 1996; Moyaert 1998; Lucas 2000; 2001; 2004; Kurki 2004.
- ³³⁴ Ks. Schaetzel 1994.
- ³³⁵ Fink 1997: 103.
- ³³⁶ Fink 1997: 170.
- ³³⁷ Ks. Dor 1998: 181–194; Kurki 2004: 83.
- ³³⁸ Lacan (1966: 165; 1970: 29; 1982a: 81; 2001). Ks. myös Smail (1984: 242–243), Schwall (1987: 127–129), Metzger (2000: vertaa Lacanin ja Freudin näkemystä neuroottisesta alkuperästä uskonnolle); Jones 2003; Kurki 2004: 188.
- ³³⁹ Lucasin (2001) kritiikki Lacanin psykoosin analyysiin on toki oikeutettua. Lucasin mukaan Lacan käsitteellisi poissulkemista jopa sillä tavalla, että se näyttäisi edellyttävän merkitsijän kieltämistä ilman merkittyjä. Miten voi kieltää sen, mitä ei tiedä, kysyy Lucas.
- ³⁴⁰ Ks. Fink 1997: 100–101; Moyaert 1966: 1–31.
- ³⁴¹ Suuruudenhulluus ja varmuuden välttämättömyys ovat liitettävissä psykoottiseen pyrkimykseen ankaaraan täsmällisyyteen; Lacan 1976: 7–31. Ks. myös Ruti 2008: 483–508.
- ³⁴² Fink 1997: 79; Dor 1998: 111–116.
- ³⁴³ Ks. Lucas 2004; Schreber 1955: 63–64.
- ³⁴⁴ Ks. Kurki 2008:293.
- ³⁴⁵ Moncayo (2004) liittyen Batsonin ja Ventiksen (1982) ja Geeleyn (1975) empiiriseen aineistoon. Vrt. Lacanin (1976: 7–31) käsitys psykoottisesta ankarasta täsmällisyydestä.
- ³⁴⁶ Fink (1997: 84) luonnehtii Lacanin tekemää erottelua neuroosin ja psykoosin välillä varmuuden ja epäilyn kokemusten avulla; ks. myös Lacan 1976; 1977b: 204–206. Neuroosin kliinistä kuvaa hallitsee epäily. Lacan korosti (S III 87), että neurootikolle on varmuus harvinaista, kun taas psykoottinen saavuttaa varmuuden ilman todisteiden vaatimusta. Neurootikko on epävarma Jumalan puheesta: ”Jumala puhuu minulle, mutta merkitseekö se, että minä olen hänen sanansaattajansa. ’Mitä hän tahtoo minusta’, neurootikko kysyy, kun taas psykoottinen tietää vastauksen.” (Fink 1997: 84).
- ³⁴⁷ Fink 1997: 82–84, 245 n. 7.
- ³⁴⁸ Fink 1997: 84.
- ³⁴⁹ Schreber 1955: 130.
- ³⁵⁰ Lucas 2004; ks. Schreber 155: 240. Vrt. Lacanin keskusteluun Kantista Saden kanssa; ks. Rabaté 1998.
- ³⁵¹ Ks. Lacan 1982b; Evans 1996, 140–144. Raamatun tutkimuksessa sovellus: Rashkow (1993a; 2000), Schwall 1997: 129.
- ³⁵² Derridasta ks. mm. Hintsu 1998; Johnson 1999; Rawlings 1999; Bennington 2000.
- ³⁵³ Esim. von Boheemen ilmoittautuu sitoutuvansa molempien – Derridan ja Lacanin – filosofiaan. Ks. myös mm. Muller & Richardson 1988; Payne 1993; Major 2001; Felicilda 2001.
- ³⁵⁴ Ks. Hintsu 1998: 160–164.
- ³⁵⁵ Saussurelaisten strukturaalilingvististen kehitelmien mukaisesti kielen ei katsota viittaavan empiirisesti objektiiviseen todellisuuteen. Sanat eivät vastaa asiantiloja; Culler 1976; Gustafsson 2001: 27–31. Ihanus (1995: 12) havaitsee, että tähän tyhjiin tilaan, joka avautuu signifioidun (*signifiant*, akustinen kuva merkistä) ja signifioidun (*signifié*, merkin käsitteellinen merkitys) välille, on vaihtelevasti sijoitettu ”ihminen” (Foucault), ”ego” (Lacan) tai ”oleminen ja tieto” (Derrida).
- ³⁵⁶ Ks. erityisesti Derrida 1967, jossa hän hyökkää Levi-Straussin *Troopikin kasvoissa* (1955) esittämään näkemykseen kirjoitetun viestinnän ensimmäisestä funktiosta orjuuttamisena ja alistamisena; Levi-Straussin distinktioiden kritiikistä Derridalla, ks. myös Klages 2001b. Levi-Strauss otaksui strukturaalisen analyysin tarjoavan mahdollisuuden tutkia ajattomia universaaleja totuuksia; metodi näytti objektiiviselta ja tieteelliseltä (ks. Klages 2001c, 2001d). Derrida kysyi kriittisesti, kuinka Levi-Strauss päätyi otaksumaan nambikwara-yhteisön äkillisestä sisäisestä kehityksestä kirjoittamistaidossa, kun kyseessä oli oikeastaan spontaania jäljittelyä. Derrida ei hyväksynyt sosiologisen ja intellektuaalisen tarkoitusterusteen erottamista Levi-Straussin tavoin, koska tällöin olisi turvaututtu ongelmalliseen eroon intersubjektiviivisen suhteen ja tiedon välillä. Tuo erottelu on ollut kuitenkin Levi-Straussille välttämätön ehto perustelulle kirjoituksen alistavasta tehtävästä ja metodille etsiä ajattomia universaaleja totuuksia. Vrt. myös Syreenin (1988; 1990b) pohdinnat ”poissaolosta” evankeliumeissa, vaikka hän ei viittaa suoranaisesti Levi-Straussiin.
- ³⁵⁷ Ricoeurin mukaan sekä lähestyminen tekstin maailmaan että maailma tekstin edessä ovat läpeensä hermeneuttista; ks. Ricoeur 1995. Historian tutkimus ei voi katkaista siteitään kerrontaan. Hermeneutiikan tehtävä on etsiä tekstistä itsestään sisäistä dynamiikkaa, joka on ohjannut teoksen rakentumista, ja ”tekstin kykyä heijastaa itsensä ulkopuolelle”. Teksti voi synnyttää maailman, joka on varsinaisesti tekstin aihe.

- Tekstin synnyttänyt sisäinen dynamiikka tulee ilmi merkkien, symbolien ja tekstien kautta. Kaikella inhimillisellä kokemukella on alkuperäisesti kielellinen tila. Havainto on sanottu, halu on sanottu. Ricoeur (1986: 28–29) liittyy Freudin käsitykseen, jonka mukaan ei ole mitään niin syvälle haudattua, muunnettua tai vääristynyttä emotionaalista kokemusta, ettei sitä voisi tuoda kielelliseen selkeyteen ja paljastaa kielen piiriin. Ricoeur asettaa kuitenkin Ferdinand de Saussuren *langue ja parole* -mallia vastaan kaksikulotteisen mallinsa, jonka mukaan kieli perustuu kahdenlaisille palauttamattomille yksiköille, merkeille ja lauseille. De Saussure menettäisi kielen ja olioiden välisen vuorovaikutuksen, koska kieli muodosti oman maailmansa. Ricoeurin (2000) mukaan alitajunta ilmenee kulttuurin symboleissa ja myyteissä. Strukturalismin vika olisi, että se unohti kielen tapahtumaluonteen ja maailmasuhteen. Ks. myös Wittgensteinin kokemasta yhteydestä kielen ja psykoanalyysin välillä; Hoenisch 2004; 2004b.
- 358 Vasse (1995: 107) pohtii myös aistimuksia, jota lapsella on jo ennen sanoja ja kieltä. Jos nämä sanattomat aistimukset ovat todellisia pienelle lapselle, niin on tuskin ilmeistä, että kaikki sanattomat aistimukset kaatoavat senkään jälkeen, kun sanat ovat johdattaneet lapsen puheeseen; ks. keskustelusta Faÿ (2000; 2005); Hintikka (2001); Pyysiäinen (2002). Vrt. sen sijaan Lacan 1981: 5, 8.
- 359 Guattari & Ettinger 2007; ks. myös Ettinger 2005.
- 360 Payne 1993; Derrida 2003; Klages 2004; Olson 1990. Derrida aloitti esseensä *Rakenne, merkki ja leikki* (1967) sanalla ”ehkä” ilmaisten kaiken väliaikaisuutta, dekonstruktiivisuutta. ”Dekonstruktio ei ole kuitenkaan hävitys (destructio), vaan sen merkitys on lähellä sanaa ’analyysi’” (Rawlings 1999). Lukija ei voi tehdä tarkkoja väitteitä. Derrida antaa esimerkin dekonstruktioista: ajattelet huonetta, joka pitäisi koristaa, tapetoida, kalustaa jne. Sinä hetkenä, kun et ajattele vain omaa huonettasi, vaan sitä osana koko rakennusta, ajattelet huoneesi huoneettomuutta. On tapahtunut filosofien kokemus, että heidän järjestelmänsä ei ole absoluuttinen, vaan järjestelmä, struktuuri, rakentunut. Derridan mukaan kaikilla rakenteilla on jokin keskus, joka pitää koko rakennelmaa yhdessä, rajoittaa osasten liikettä, peliä, rakenteessa. Systemin keskus saattaa olla Jumala. Keskus on paradoksaalisesti rakenteen sisä- ja ulkopuolella. Keskus on keskus, mutta ei osa rakennetta. Keskus rajoittaa peliä, jonka Derrida liittyy haluun. Derridan mukaan vanhan kirkon ajalta n. 1700-luvulle Jumala oli kaikkien asioiden keskus, mutta 1700-luvulta 1800-luvun lopulle ihmisen rationaalisuus sijoitettiin keskukseen. 1800-luvun lopulta vuoteen 1966 keskustelussa sijaitisi tiedostomaton tai irrationalinen (vrt. psykoanalyysi), mutta vuonna 1966 Derrida kirjoitti teoksensa *Rakenne, merkki ja leikki*. Derrida arvioi seikkaperäisesti Levi-Straussia, osittain liittyen ja osittain poiketen hänestä. Derrida ja Levi-Strauss yhdessä puhuvat *bricoleurista*, joka ei kunnioita alkuperäistä struktuuria: hän itse on kuin insinööri, joka näkee itsensä oman diskurssinsa keskukseksi, oman kielensä alkuperäksi.
- 361 Derrida 1978: 32.
- 362 On huomattava sukulaisuus De Saussuren, Wittgensteinin ja fenomenologisen kirjallisuuskäsityksen kanssa, jonka mukaan tekstiä tuli lukea täysin immanentisti. Mikään tekstin ulkopuolinen seikka ei saanut vaikuttaa analyysiin. Fenomenologit redusoiivat tekstin tällä tavalla kirjailijan tietoisuuden puhtaaksi ilmentyjäksi (esim. Husserl, Poulet, Starobinski, Rousset, Richard, Staiger, Miller); ks. Eagleton 1997: 74. Teoksen maailma on tällöin yksilöllisen subjektin organisoima ja kokema *Lebenswelt*. Kirjoittaja ei pue merkitystä sanoiksi, vaan hänellä on merkitys, koska hänellä on kieli, jonka sisällä merkitys ja kokemukset ovat mahdollisia. Derridan mukaan psykoanalyysikaan ei ole tekstile ulkoista. Psykoanalyysi on kirjallisuutta; ks. Hintsu 1998: 90.
- 363 Ks. keskustelusta Syreeni 1987: 13–15, 29–32.
- 364 Näin Eagleton (1997: 137–138) tiivistää strukturalistiseen käsittelyyn kohdistuvat epäluulot.
- 365 Ks. Eagleton 1997: 145. Kirjallisuuden strukturalistinen suuntaus (ks. Adams 1986: 4–22; Davis & Schliefer 1989: 143–150) on nähty julistukseksi ”kirjoittajan kuolemalle kulttuurin elämän puolesta”, kun taas kirjallisuuskritiikki (Bloom 1973) on julistusta ”kirjoittajan elämän puolesta ja kulttuurin kuolemalle” (näin Sell 1991:3).
- 366 Esim. Miczek, Thompson & Tornatzky 1990; Cabib & Puglisi-Allegra 1990; Cabib 1997; Stien & Kendall 2003 (tarkastelevat erityisesti trauman jälkeisen stressin tuomia muutoksia hypothalamus-aivolisäke-lisämunuainen (HPA) –aksellilla, aivokuorella, thalamuksessa ja limbisessä järjestelmässä sekä serotoniini –järjestelmässä, aivolisäke vapauttaa kortisolia, joka heikentää hippocampusta, joka on keskeinen muistin käsittelyssä); DeMause 2003:106–111; Post 2004:115–122; Schulman 2006.
- 367 Ticku 1983: 1459–1470; Miczek, Thompson & Tornatzky 1990: 22; Nakagawa & Iwasaki 1995: 70–76.
- 368 Ks. Cabib 1997: 345; Sonis, Palmierie, Lauterbach, King & King 2008.
- 369 Ks. myös Schulman 2008.
- 370 Ks. Einstein & Freud 1931–1932. Freudin selitti symbolien ja toiston avulla kuoleman vietin hallintaa ja sotaneurooseja (ks. Mäkinen 2004: 38).
- 371 Ks. Saraneva 2003b: 51–52.
- 372 Saraneva 2003b: 55; Schulman 2006.
- 373 Siltala 2004: 270–274; vrt. DeMause 2003: 106–111.

- ³⁷⁴ Freud (1919: 1) otaksui, että sodan aikana ilmaantuneet neuroottiset oireet katoaisivat heti sodan loputtua. Sittemmin havaittiin, etteivät oireet kadonneet; ks. Marr 1919; van der Hart, Witzum & Friedman 1993; Silver 2001 (selostaa psykoanalyttisen tutkimuksen historian aihepiiristä). Ks. myös Jeffrey, Lieberman & Fenton 2000; Siltala 2001: 107 (viittaus traumatologian suhteesta stressihormonien toimintaan); 2004b: 270–274; Elbert & Schauer 2002; Subasic 2002; Finney 2002; Morrison, Frame & Larkin 2003; Fettweis 2003; Schauer, Neuner & Elbert 2005. Levin (1998: 1004–1013) havaitsi ylimitoitettujen ahdistusreaktioiden laukeavan myös myöhemmin vähemmän uhkaavissa tilanteissa.
- Skitsofrenian kaltaista käytöstä on dokumentoitu monien traumaattisten kokemusten yhteydessä, mistä syystä viime vuosikymmenen aikana toistuvasti painotettua käsitystä skitsofrenian taustalla olevasta geneettisestä syystä ei tulisi soveltaa ankarasti. Korhonen (2004) viittaa sairauden taustalla olevan ”todennäköisesti geneettinen tai vastaava varhaiseen kehitykseen vaikuttava tekijä”. Sairastumiseen ei näyttäisi vaikuttavan sosiaalinen asema tai sivistys, mutta perinnöllisyysriski vanhemmilta on noin kolmasosa prosenttia. Köyhän ja sivistymättömän kerjäläisen ei tarvitse olla vainoharhaisesti epätodellisuudessa oleva ihminen, vaan perinnöllisyys vaikuttaa, kuinka tämä ihminen kokee elämänsä olosuhteet. ”Skitsofreniaan ei sairastuta, ellei ole perittyä alttiutta tai hermoston kehityksen häiriötä. – – Nykyinen näkemys yleisesti: skitsofrenian taustalla on sikiökaudella syntyvä aivojen kehityshäiriö” (Korhonen 2004). Evoluutioteoria on tarkastellut aivojen erikoistumista ja siihen liittyvää skitsofreenista riskitekijää. Kaksostutkimukset, adoptiolapsitutkimukset, raskauden aikainen (viidennellä tai kuudennella kuukaudella) virus-infektio, dopamiinireseptoreiden määrissä mahdolliset olevat poikkeavuudet sekä viidestä kromosomista löydetty geeni ovat herättäneet pohdiskelua siitä, missä määrin alttiutta skitsofreniaan on olemassa jo valmiina lapsen synnyttyä ja onko olemassa geeni ”skitsotypialle”, joka voi muuttua skitsofreniaksi. Sitä vastoin Schulman (2006) torjuu voimakkaasti psykoosien syiden etsimisen aivosairauksista ja geneeistä.
- ³⁷⁵ Ks. Jones 2002; Roy 2006; Galea, Tracy, Norris & Coffey 2008: 357–368 (haastattelivat 810 aikuista ihmistä Katriina hurrikaanin tunnelmista; 22,5 % kärsi trauman jälkeisistä psyykkisistä häiriöistä, PTSD. Erityisesti naiset, joilla oli alhainen sosiaalinen asema, merkittävät taloudelliset menetykset ja vähäinen sosiaalinen tuki, kärsivät traumasta).
- ³⁷⁶ Van der Hart, van Dijke, van Son & Steele 2000.
- ³⁷⁷ Babington 1997: 122; Daines 2000; Lengwiler 2003 (ensimmäistä maailmansotaa edeltänyt aika).
- ³⁷⁸ Crouthamel 2002.
- ³⁷⁹ Retterstol & Opjordsmoen 1991.
- ³⁸⁰ Ks. Achte, Hillbom & Allberg 1969; Achte, Jarho, Kyykkä & Vesterinen 1991. Tutkijat havaitsivat tutkimuksessaan 3000 veteraania, jolla oli keskivakavia tai vakavia psyykkisiä ongelmia. 750 tapausta oli psykoottisia. Lisäksi tuli ilmi deluusiota, depressiota, paranoidista skitsofreniaa. Ks. myös Fujii & Ahmed 2001; Sachdev, Smith & Cathcart 2001. Achte (1997) pohtii myös suomalaisten kielteisten erityispiirteiden, syyllisyyden tunteen ja häpeän tunteiden, historiallisia juuria. Psykohistoriallinen tutkimus sortovuosista, ks. Ala 1999.
- ³⁸¹ Ks. Arendt 1944: 99–122; Katz 1961; Hazani 2000:19–22.
- ³⁸² Ks. Horowitz 1986; 1991; 2002; Clague & Horowitz 2002; Riedesser 2004: 61–66; Siltala 2004: 270–271.
- ³⁸³ Vogt, Samper, King, King & Martin 2008.
- ³⁸⁴ US. Army Surgeon General 2004. Ks. myös Freeman, Roca & Moore 2000; Lehmann 2004; Warman, Furman, Henriques, Brown & Beck 2004; National Center for Post-Traumatic Stress Disorder 2004.
- ³⁸⁵ Bleich & Moskowitz 2000.
- ³⁸⁶ Somaliassa tehdyssä selvityksessä tutkittiin 612 kotitaloutta; ks. EC, NDC & GTZ 2002. Tutkituista 40 prosentilla ei ollut välitöntä sotakokemusta, 5 prosenttia oli entisiä taistelijoita ja 55 prosenttia oli joutunut selviytymään sotaoloissa. Vähintään yksi perheenjäsen, jolla oli vakavia psyykkisiä ongelmia, oli 21 prosentissa tutkituista kotitalouksista. Vakavia psyykkisiä ongelmia, pääasiassa psykoosia, oli 15 prosentissa tutkittujen entisten taistelijoiden kotitalouksista. Akuutti skitsofreeninen psykoosi oli 2,8 prosentilla kaikista tutkituista, mutta tätä skitsofreniaa tutkijat eivät katsoe varsinaiseksi skitsofreniaksi, vaan psykoosin synty liittyi ympäristön tilanteeseen. Traumaattinen stressi ja päihdeaineiden (amfetamiinin kaltaisen *khatin*) käyttö vaikuttivat psykoottiseen kokemiseen; päihdeaineiden vaikutus psykoosin ja skitsofrenian esiintymiseen on hyvin tunnettu, esim. Ujike 2002, Tamminga & Carlsson 2002. Psykoosista kärsivistä 81,1 prosenttia oli miehiä. Keski-ikältään nämä psykoottiset henkilöt olivat 32,2 vuotta vanhoja. Maaliskuussa 2002 toteutetussa tutkimuksessa havaittiin, että 14–16 % koki paranoidisia oireita ja hallusinaatioita. Psykoosin kokeneet henkilöt olivat jonkin verran enemmän opiskelleita ja varakkaampia kuin muut tutkitut henkilöt. 62 prosenttia sairastavien perheenjäsenten perheistä kääntyi traditionaalisen tai uskonnollisen parantajan puoleen saadakseen apua mielenterveysongelmiin. Alle kymmenen prosenttia koki saaneensa apua traditionaaliselta parantajalta.
- ³⁸⁷ Ks. Neuner, Schauer, Elbert & Roth 2002; Karunakara, Neuner, Schauer, Sing, Hill, Elbert & Burnham 2004.

- 388 Ks. Fuchs 1994; Woodcock 2001; Saraneva 2003b: 59-60; Veen & Selten 2004; Mitter, Krishnan, Bell, Stewart & Howart 2004.
- 389 Zolkowska, Cantor-Graae & McNeil 2003.
- 390 Belgradissa, Laplje Selossa ja Chicagossa tehdyistä tutkimuksista, ks. Nelson, Fernandez, Galea, Sisco, Dierberg, Gorgieva, Nandi, Ahern, Mitrovic, VanRooyen & Vlahov 2004.
- 391 Ks. Weinstein, Danský & Iacopino 1996; Schauer 2000.
- 392 Ks. Fisekovic 2003.
- 393 Basoglu, Livanou, Crnobaric, Frančisković, Suljić, Đurić & Vranešić 2005:588.
- 394 Basoglu, Livanou, Crnobaric, Frančisković, Suljić, Đurić & Vranešić 2005
- 395 Basoglu, Livanou, Crnobaric, Frančisković, Suljić, Đurić & Vranešić 2005: 588.
- 396 Ks. Talmon, Guy, Mayor, Raps & Naor 1992. Ks. myös tutkimus Persianlahden sotaveteraaneista: Bell, Amorosa, Wegman & Senier 2001.
- 397 Hobfoll, Canetti-Nisim, Johnson, Palmieri, Varley & Galea 2008.
- 398 Cohen & Yakav 2008.
- 399 Hall, Hobfoll, Palmieri, Canetti-Nisin, Shapira, Johnson & Galea 2008.
- 400 Tien (1991) selvitti 15 000 henkilöä käsitävässä tutkimuksessa skitsofrenian ja äänen kuulemisen esiintyvyyttä populaatioissa. Äänen kuulemista esiintyi populaatioissa 2,3 prosentilla, kun skitsofreniaa oli vain yhdellä prosentilla väestöstä. Äänen kuulemisen ja hallusinaatioiden merkitystä traumaattisissa kokemuksissa, ks. mm. Romme & Escher 1993; 2
- 401 Ks. Nüchterlein & Dawson 1984; Young 1995; Coupland, MacDougall & Davis 2002. Vrt. myös Järvisen (1991: 241) arvio psykoottisten potilaiden tavasta kokea Jumala.
- 402 Aarnio 2007: 21, 45.
- 403 Ks. Twemlow, Sacco & Hough 2002.
- 404 Ks. Link, Victor & Binder 1985; Faimberg 1988; Kogan 1989: 661-671.
- 405 Saraneva 2003b: 66; Schulman 2003: 178.
- 406 Berger & Luckmann (1994) korostavat ihmisen kokemusmaailman rakentuvan sosiaalisessa vuorovaikutuksessa. Allen, Malhotra & Malhotra (1997) pitävät välttämättömänä kontekstualisoida ”minä” ja arvioida dynaamista, dialektista suhdetta minän ja kulttuurin välillä. Ks. myös yhteiskunnallisista instituutioista yli-inhimillisinä jumalankaltaisina toimijoina, joita kohtaan ihmisillä on uskonnonkaltainen asennoituminen: Tajfel 1969; 1978; Kamppinen 1995: 181–188; Esler 2000; Pyysiäinen 2001b. Sitä vastoin Cohen (1999; 2000; 2002) korostaa yksilön aktiivista roolia sosiaalisissa suhteissa ja miljöössä. Hänen mukaansa on kyseenalaista pitää yksilöä vain kulttuurin luomuksena. Ihminen on myös kulttuurin agentti. Zuckerman (2002) huomauttaa, ettei uskonto ole lähtöisin ”vain toisesta maailmasta, transsendenssistä, vaan uskonto on eletystä, jokapäiväisestä todellisuudesta yhtä hyvin”. Juuri uskonnon tämänpuolisuus antaa uskonnososiologialle mahdollisuuden. Lianos (2003) selvittää Foucaultin analyysjä institutionaalisesta kontrollista, joka tuottaa sosiaalista identiteettiä ja koetaan joskus hyödylliseksi. Castello, Keeler & Argold (2001: 1494–1498) selvittivät köyhyyden ja psykiatristen ongelmien välistä suhdetta, mutta arvioivat suhteen vain heikoksi. Prillelensky (2001) tähdentää kulttuuristen oletusten vaikutusta mentaaliseen terveyteen suorasti ja epäsuorasti. Kulttuuriset oletukset luovat sosiaalisen arvon hyvästä elämästä ja hyvästä yhteiskunnasta. Näiden oletusten tähden toiset perheet kokevat rahan ja ruoan puutteen päälläteiksi stressille, mutta toiset eivät.
- 407 Ks. keskustelua moraalisen paniikin määrittelystä ja tutkimushistoriasta Bäckman 2006: 20–23, 29- 40. Ks. myös Hofstadterin (1996) selontekoa Yhdysvaltojen politiikan paranoidisesta retoriikasta. Tutkimushistoriasta, ks. Bäckman 2006: 30.
- 408 Laplanche ja Pontalis 1985: 370.
- 410 Robins & Post 1997:7, 89–112.
- 411 Robins – Post 1997: 89–190.
- 412 Post 2004: 7.
- 413 Post 2004: 21.
- 414 Post 2004: 129.
- 415 Post 2004: 25–28, 189. Kernbergiä varten ks. Pulkkinen 2003: 21-35.
- 416 Post 2004: 191.
- 417 Webster 1998.
- 418 Sütalan 2008a, 2008b.
- 419 Sütalan 2008a:8-9.
- 420 Robins – Post 1997: 7.
- 421 Ks. Jung 1977; Whitmont 1991; Zwieg – Abrams 1991; Robbins 1999b; Eftimiadis-Keith 2004.
- 422 Ks. Webster 1998. Tämä yhteys Kleiniin ja Freudiin on hyvin ilmeinen psykiatrien Robins ja Post (1997) luokittelussa, joka on kuitenkin tarkoitettu sosiologien ja politiikan johdon välineeksi.
- 423 Vrt. sen sijaan Bäckman (2006: 30–31), joka esittelee poliittisen patologian sosiologista teoriaa.

- 424 Ks. keskustelua Wilson 1975, Caspi 2002, Tammisalo 2002, Portin 2003, DeMause 2003; Jokela 2006; Hauser 2008.
- 425 Semelin 2007: 24–32, 54.
- 426 Ks. Moskovan Patriarkan virasto 1996; Korolenko & Dmitrieva 1999; 2004; Orel 2001; Šapar 2004; Oleinik & Sosnin 2005
- 427 Maagisen ajattelun taustalla vaikuttavasta defenssimekanismista: Wildt – Schultz-Venrathb 2004: 141–144.
- 428 Cohen 1972 (2002: 9); Goode – Ben-Yehuda 1994: 23-24; Victor 1998; Gagne 2001.
- 429 Ks. Brittain (2001) arvio Cohenin teoksesta *States of Denial* (2001).
- 430 Esim. Sando 1998.
- 431 Furedi 1994:1; ks.myös Sands 1998.
- 432 Victor 1993; Irvine 2000.
- 433 Goode – Ben-Yehuda 1994: 33-40, 124-127.
- 434 Ben-Yehuda 1990: 39, 44.
- 435 Ben-Yehuda 2005:42
- 436 Ben-Yehuda 2005: 43.
- 437 Huuhtanen (2004:xi-xiv) arvioi Josefuksen itsensä ilmoittamaa ”totuudenmukaista” kerrontaa; ks. myös Huuhtanen 1984; 1989: 12. Keskustelua Josefuksen yleiskuvan luotettavuudesta, ks. deLange 1978; Bilde 1998; Spilsbury 2002; Edmondson 2002; Leoni 2002; Steinberg 2003.
- 438 Arkeologian ohella myös kirjallisuustutkimus on painottanut hellenismien vaikutusta; ks. erityisesti Hengel 1969; vrt. Hengel-kritiikkiä Feldman 1986: 83–111. Longstaff (1990: 14) painottaa voimakkaasti hellenistisiä vaikutteita, minkä tähden historian Jeesusta ei saa enää kuvata hyväksi vanhan ajan maaseutupojaksi eikä hänen seuraajiaan Galilean maalaisiksi (*hillbillies from Galilee*).
- 439 Huuhtanen 1984: 1.
- 440 Tässä väitöskirjassa ei ole tutkimuskohteena ns. historian Jeesus, mutta samanaikaisesti tiedostetaan kuitenkin, että sotapsykoosia luovat levottomuudet ja joukkomurhat eivät ole suinkaan ilmaantuneet Palestiinaan vasta Jeesuksen ristinkuoleman jälkeen; ks. Rhoads 1976. Kloppenborg (1996) muistuttaa, että Q-tutkimus ja historian Jeesuksen tutkimus eivät ole identtiset. Tämä merkitsee, että mitään historiallisesti pätevää perustetta ei ole ikään kuin puhdistaa Jeesuksen kokemusmaailma sijoittaan hänet erilliseen ”rauhanomaiseen” elinympäristöön. Sellaista rauhanomaista elinympäristöä ei ollut olemassa. Perspektiivin ymmärtämiseksi tarkastelu aloitetaan jo Herodes Suuren kuolemasta. Herodes Suuren valtakauden loppukauden levottomuuksista on Josefos kertonut *Juutalaissota*-teoksessa (1: 33,2). Josefus kuvaa Herodeksen julmuutta sanoen: ”ei koskaan kukaan isä ole vihannut lapsiaan enemmän kuin Herodes” (*Juutalaissota* 1: 30:3). Herodeksen viha on koskettanut myös kansaa, kuten Juudas Sepforeoksen pojan ja Mathias Margaloksen pojan kohtalot osoittavat.
- 441 Ks. Hengel 1961; Baumbach 1965: 736; Yadin 1966; Curran 2007. Ben-Yehuda (1995; 2002) kritisoi kuitenkin ankarasti tikarimiesten ja seloottien samaistusta; ks. myös poliittisesta keskustelusta Monastersky 2002. Ks. myös Baumgarten 1998.
- 442 Vrt. Borgin (1998; 2000) tuloksiin, joiden mukaan myös Jeesus-liike tulee ymmärtää juutalaiseksi uskonnolliseksi uudistusliikkeeksi. Sosiaalinen konteksti olisi ollut pakanallisen poliittisen ja kulttuurisen voiman luoma konflikti ja herättämä haaste, mutta uudistusliikkeen ratkaisu oli uskonnollinen arviointi siitä, miten asiat olivat ja kuinka niiden pitäisi olla lojaalisti peritylle traditiolle.
- 443 Jerusalemiin liittyvästä arkeologiasta ja mahdollisista monikansallisista kulttuurioloista (esim. keskustelu hippodromin ja amfiteatterin olemassaolosta, ks. Josefus, *Juutalaissota* 5.5.8; *Antiq.* 15.267–276); ks. myös Jeremias 1962: 71–84; Neusner 1984b: 18; Batey 1991: 46–47; McRay 1991: 125–127; Finegan 1993: 195–197, 231–232; Theissen 1993: 109–112, 137–141; Sanders 1993b:435; Hengel 1999a. Teatteri on löydetty 850 metriä etelään Jerusalemista.
- 444 Esim. Wellhausen (1911: 165) uskoi, että Q-evankeliumin kirjoitetuksi Jerusalemissa. Varhainen ”kirKKo” koki ongelmia Jerusalemissa: Stefanos kivitettiin (Apt. 7:54–60), Jaakob surmattiin (Apt. 12:2). Dunn (2003: 790–824) pitää Jerusalemiin menoa osoituksena historian Jeesuksen intentiosta.
- 445 Ks. Chancey 2005.
- 446 Q-teoksen syntyhistoriaa on yritetty traditio- ja redaktiokriittisesti hahmottaa monella eri tavalla. Kloppenborg (1987) ja häntä seuraavat tutkijat olettavat, että Q-evankeliumin varhaisin muoto oli viisaukirjoitus, joka on sittemmin kasvanut vastakkainasettelulla pahaa sukupolvea, Israelia, vastaan sekä eskatologisella odotuksella (Q2). Ehkä nuorin osa on Q3: kertomus Jeesuksen koetuksesta, jossa Jeesus torjui saatanan houkutuksen kumartaa leivän saamiseksi.
- Kloppenborg (samoin myös Hallikainen 2005) on sijoittanut Q-evankeliumin Tiberiakseen tai Sepforikseen. Tällöin on viitattu riittävään kreikkalaiseen kielelliseen sivistykseen ja sopivaan maalaismaisuuteen sekä muutamaaan Q-evankeliumin mainintaan galilealaisista pikkukaupungeista. Myös Guenther (1991: 41) on kielellisten argumenttien tähden liittänyt Q-redaktorit ”Galilean ja Syyrian hellenistiseen miljöö-

- seen”. Kielellisen argumentoinnin painoarvo on vaikeasti määriteltävissä. Esim. Meyers (1979: 698) on tuonut ilmi hautojen piirtokirjoituksia Beth Sheanissa ja muualla Palestiinassa osoituksena siitä, että Jeesuksen elinympäristö oli jo kosmopoliittinen ja monikielinen (ks. myös de Ste.Croix 1981: 9; 1983: 427). Sambaughin & Balchin (1986:40) mukaan tavallisen kansan oli myös mahdollista löytää kirjureita pientä korvausta vastaan. Galilea-argumentin taustalla kummittelee nimitys ”Jeesus nasaretilainen” sekä Markuksen evankeliumin piirtämä elämänhistoria, enemmän kuin itse Q-tutkimuksesta tai ajanhistoriasta saadut löydöt (menettely muistuttaa nykyään jo paljon kritisoiutua Schmidtin [1919: 317] naivistista Jeesuksen biografiaa; ks. myös Lohmeyer 1936 ja Trocmé 1963: 37–44). Tuossa teoriassa unohtuu, että kielellinen sivistys on ollut riittävää myöskään muualla Välimeren ympäristössä. Q-evankeliumin kirjoittaja voi tietää julistustoiminnan laajentumiseen Syyriaan – jopa kauemmaksi, olipa Q-evankeliumi syntynyt missä tahansa. Muutamat galilealaiset kaupungit on kerrottu kielteisessä sävyssä. Eikö Markuksen evankeliumi pikemmin luo myönteisemmän käsityksen alueella tapahtuneesta menestyksestä kuin Q-dokumentti? Q-evankeliumin maaseutukuvaukset ovat niin sopivia kuin voi ylipäättänään olla 2000 vuotta sitten eläneelle ”urbanisoituneelle” juutalaiselle. Tuskin linnut, kedon kukat, tai lampaat olivat tuntemattomia Jerusalemissa! Monet kielikuvat ovat traditionaalisia, vanhatestamentillisia – ehkä jopa Johannes Kastajan suusta.
- 447 Jaakob-vanhurskas oli Jerusalemin seurakunnan ensimmäinen johtaja välittömästi Jeesuksen kuoleman ja ylösnousemuksen jälkeen. Eisenman (1996; 1997; 1997b) ja Tabor (2001) pohtivat Jaakobin yhteyttä Qumranin vanhurskauden opettajaan. He painottavat, että Jaakob olisi oikein nähä Jeesuksen perinnön vaalijaksi, mutta Paavali edustaisi sekundaaria kehitystä. Riesner (1998:112) on etsinyt Jeesus-ryhmän yhteyksiä esseelaisiin Jerusalemissa. Ks. myös juutalaiskristityistä Jerusalemissa Lüdemann 1996: 27–35. Miksi ylipäättänään täytyisi evankeliumitutkimuksessa perustaa traditiota kantavia ja synnyttäviä seurakuntia Galileaan, jos Jeesuksen veljet olivat Jerusalemissa? Ehkä he tahtoivat viipyä juutalaisessa odotuksessa, jonka mukaan pakanat virtaisivat kohta Jerusalemiin pelastuksen päivän saapuessa? Hengel (1984: 81) on painottanut Jeesus-traditiossa farisealaisuutta.
- 448 Ks. Gal. 1:18–20; 2:2. Paavali ”esitti” evankeliuminsa yksityisesti ”arvokkaimmille heistä”. Paavali itsekin ilmoitti kunnioituksensa. Arvokkaimmat on esitetty järjestyksessä: Jaakob, Keefas ja Johannes. Nämä olivat ”pylyvät”, jotka antoivat Paavalille yhteisen työn merkiksi kättä, mutta hänen tuli muistaa ”köyhiä”; vrt. Hengel 1984: 99. Paavalin mukaan eräät ”valheveljet” vaativat juutalaisen lain noudattamista pakanoille. Jaakobin luota tuli ”veljiä”, joiden tähden Pietari nöyrytyi juutalaiseen ruokasäädöksiin. Paavali ei hyväksynyt juutalaisia ruokasäädöksiä. On kiistanalaista, olivatko veljet Jaakobin lähettämiä vai vain Jaakobin luota saapuneita (ks. esim. Leppä 2002: 125).
- 449 Josefus, *Juutalaissota* II, 1,2.
- 450 Josefus, *Juutalaissota* II, 1,3. Josefus kertoo hiukan myöhemmin samasta tapahtumasta: ”Suuri joukko kansaa oli surmattu temppelin lähellä. Nämä ihmiset olivat tulleet juhlan viettoon, mutta sen sijaan että olisivat saaneet uhrata, heidät itsensä teurastettiinkin julmasti. Temppeliin oli kertynyt ruumiita niin paljon, ettei moista kasaa saisi aikaan edes äkkiarvaamatta kimppuun hyökännyt vierasheimoinen vihollinenkaan” (*Juutalaissota* II, 2, 5).
- 451 Josefus, *Juutalaissota* II, 3, 1–2.
- 452 Sanders 1993b: 442. Myös Chancey (1992) ja Reed (2000) moittivat tutkimuksia, joissa galilealaiset kuvataan puolipakanalliseksi kansaksi tai muinaisen pohjoisvaltakunnan heimojen perilliseksi. Sen sijaan Reed tähdentää Galilean juutalaista populaatiota ja tiiviitä suhteita Juudeaan. Esim. Draper (1994) korostaa hellenisoituneen Galilean ambivalenttia suhdetta Jerusalemiin.
- 453 Josefus, *Juutalaissota* II, 4, 1.
- 454 Josefus, *Juutalaissota* II, 5, 1.
- 455 Josefus, *Juutalaissota* II, 5, 2.
- 456 Näin Siltala (1993: 12) määrittää lapsen kokemia ahdistavia perheoloja tutkimuksessaan heränneisyyden synnystä. Ks. myös Freudin (SE 19: 81–86) tulkintaa oidipaalisesta kamppailusta; Ward 2001; 2001b.
- 457 Josefus, *Juutalaissota* II, 6, 2.
- 458 Sepforiksen kaupankäynnistä ja tienverkostosta (erityisesti yhteyksistä Acco-Ptolemaiokseen ja Tiberiakseen), ks. esim. Avi-Yonah 1950–51: 59–60; Jones 1931; Stambaugh & Balch (1986: 37–38); Overman (1988: 161); Levine (1989: 79), Aviam 1993: 455; Borrois (IDB IV, 677–683); Sawicki (2000: 102–110, 180–181); Evans 2004 (kyseenalaistaa kuitenkin kyynikkojen läsnäolon Sepforiksessa). Keskustelua puhtauslaista ks. Booth 1986: 78–79, Reed 2000. Sandersin (2001; 2002) ja Chanceyn (2002) käsitys vähäisestä tai olemattomasta pakanallisesta vaikutuksesta Galileassa perustuu osittain rabbiinisten kirjoitusten idealisoituun uskomukseen, jonka mukaan juutalaiset pidättyivät pakanallisista tavoista; vrt. myös Meier (2001: 90 n. 22), joka epäilee kyynikkojen läsnäoloa ensimmäisen vuosisadan Palestiinassa. Reedin (2000) ja Chanceyn (2002: 182) mukaan Galilea oli yhtä vähän pakanallisen vaikutuksen alainen kuin muukin osa Israelia, vain harvat kauppiat sekä jotkut kulkijat olisivat vierailleet alueella. Chancey myöntää, että Galileassa oli ulkomaalaisia, mutta muutamien ulkomaalaisten vaikutus jäi vähäiseksi. Usein tutkijat painottavat, että koko Palestiina oli merkittävästi hellenistisroomalaisen kulttuurin vaikutuksen alai-

nen; ks. Safrai 1974: 184–215; Freyne 1980a: 9–16 (maalaiselämä ei juuri muuttunut hellenismiin ja urbanisoitumisen vaikutuksesta); Freyne 2000 (tutkija on tarkistanut käsitteisiään ja katsoo nyt Sepforiksen rakentamisen uudistaneen alueen mentaliteetin).

Erityisesti kyynikkohypoteesin kannattajat painottavat kyynisen urbaanin viisauden sopivan Galileaan, jossa oli teattereita – perinteisiä suosittuja puheen pitämisen paikkoja; ks. Mack 1990: 29. Kyynikkohypoteesin vastustajat kiistävät Galilean urbanisoitumisen ja hellenisoitumisen; esim. Auvinen 2003: 24. Ala-Galilean ja Sepforiksen voimakas pakanallinen kulttuuri, pakanalliset temppelit, teatteri 4000 katsojaa varten ja roomalaisittain rakennetut torit ovat hyvin tunnetut; ks. Lieberman 1942: 91; Neusner 1984b: 29; McRay 1991: 49–51; Meyers, Netzer & Meyers 1986: 11; Hoehner 1972: 86; Waterman 1931; Meyers 1976; 1979; 1985; 1992; 1997 (korostaa aiemmissä tutkimuksissa Ylä- ja Ala-Galilean erilaista tilannetta, mutta vuodesta 1985 lähtien liittyy myös Ylä-Galilean urbaaniseen kaupunkikulttuuriin, erityisesti Tyyron ja Siidonin alueisiin); Miller 1984; Strange 1985:4, 100–102; 1990; Weiss 1993: 1325. Myös arkeologia on tuonut esille sian luita kotitalousjätteiden joukosta Sepforiksessa; ks. Longstaff 1990:12–13; vrt. myös Gittin 46b–47a. Antipaksen suhteesta teatteriharrastukseen; ks. Reinhold 1959: 204–269; Hoehner 1972: 12–17; Stock 1986: 5; Boatwright 1990: 184; McRay 1991: 51–60; Batey 1991: 99; vrt. juutalaisten lähteiden periaatteellinen vastenmielisyys draamaa vastaan, Koester 1982a: 264; Levine 1989: 107.

Sepforiksen vaikutuksen on arveltu heijastuvan Jeesuksen syytöksessä hallitsijoiden ylellisyyttä vastaan (Q 7:25); ks. myös esim. Batey 1992: 56; Downing 1984b; 1987a; Hengel 1989: 44. Batey (1991: 14) tähdentää: ”Populaarinen kuva Jeesuksesta maalaisena, joka nousee suhteellisen eristetystä pienestä 400 asukkaan kylästä Galilean vuorten eristyksistä täytyy sijoittaa uudistettuun ympäristöön, jossa porvarillisessa kreikkalais-roomalaisessa metropolissa asui 30 000 asukasta – juutalaisia, arabeja, kreikkalaisia, roomalaisia. Sepforis – voimakas, vauras ja rauhaa rakastava – oli yhteys muiden kreikkalais-roomalaisten keskusten kanssa kreikkaa puhuvan idän kauppareittien varrella”. Nasaret oli eräs pieni 400 asukkaan kylä 56 metriä Sepforiksen yläpuolella (345 > 289 m) vain viiden kilometrin päässä (väkiarviosta: Batey 1991: 136; 1992: 52; Overmann 1988: 164; Broshi 1979: 6–7; Byatt 1973: 52–53; Miller 1992: 75; Jeremias 1962: 30, 96). Neusner (1984b: 25) toteaa, että Sepforis ja Tiberias ei suuresta koostaan huolimatta dominoinut provinssia samalla tavalla kuin Jerusalem teki Juudeassa. Nasaret ja Sepforis ovat olleet kuitenkin sidottuja toisiinsa sekä kaupan ja hallinnon että näkökontaktin avulla; ks. MacMullen 1974: 14–15; Downing 1992: 149; Horsley 1995: 189–204, 202–221; 1996: 108–111.

⁴⁵⁹ Sanders 1993b: 448; 2001: 3–41. Myös mm. Crawford (2004) kirjoittaa juutalaisten uskonnollisten tapojen konservatiivisuudesta, vaikka Antipaksen elämäntyylit ja rakennusprojektit olivat näkyvästi esillä. Crossan (2001: xviii) ilmaisee Galilean kehityksen hyvin päinvastaisesti kuin Sanders. Crossanin mukaan Herodes Suuri rakennutti kaupunkeja ja pakanallisia temppeleitä Rooman keisarin Augustuksen kunniaksi, mutta erityisesti Herodes Antipaksen toimet koskettivat Galileaa. Hän aloitti intensiivisen roomalaistamisen, urbanisoimisen ja kaupallistamisen. Jeesuksen julistus Jumalan valtakunnasta olisi juuri Herodes Antipasta ja Rooman valtakuntaa vastaan. Moxnes (2001) kirjoittaa, että vain pieni osa asui Sepforiksessa tai Tiberiaksessa, kun taas valtaosa asui kylissä. Hänen mukaansa tämä osoittaa epäpäteväksi Crossanin ja Mackin käsitykset Galilean urbanisoitumisesta ja hellenisoitumisesta. Meyers (1997: 64) muistuttaa keramiikkalöydöistä, jotka ovat jakautuneet sekä maaseutujen kyliin että kaupunkeihin. Kaupungit ja kylät ovat liittyneet taloudellisesti toisiinsa.

⁴⁶⁰ Chancey 2005: 122–139.

⁴⁶¹ Esim. Epstein (1942) uskoo urbanisoitumisen kaventaneen naiset kodin sisälle. Ks. myös Schottroff & Stegemann 1986; Draper 1994; Stegemann & Stegemann 1999. Useat tutkimukset rakentavat olettamuksen maaseudun ja kaupungin väestöjen välikokosta; esim. Horsley 1995: 202–221; 1996: 83–84, 118–130. Kloppenborg Verbin (2000: 238–239) perustelee Q-evangeliumin ilmauksia velkojen anteeksiannosta sillä, että köyhät maanviljelijät joutuivat velkoihin ja maansa. Crossan (1996f) liittyy Lenski-Kautsky makrososiologiseen malliin, jossa kuvataan agraari- ja urbaaniyhteiskuntien eroja. Sen sijaan Borg (1996c) pitää näiden sosiologisten mallien sovittamista Jeesuksen elinympäristöön kyseenalaisena. Freyne (1980a: 9–16) päätelee Ala-Galilean lopulta vain niukasti urbanisoituneeksi, maalaiselämä perheen parissa jatkui suhteellisen pienissä asutuksissa. Moxnes (2001) kritisoi, että Freyne (1980a) kuvaili tosiasiaa vain ”omia kokemuksiaan siitä, kuinka hän kasvoi Länsi-Irlannissa maaseudulla, missä paikalliset kylät pitivät erilaisuutensa ja paikallisen itsenäisyytensä”. Uusissa tutkimuksissaan, kuten Freyne (2000) on näkemys Galileasta muuttunut. Tiberiaksen ja Sepforiksen rakentaminen olisi luonut kokonaan uuden mentaliteetin ja ideologian alueelle.

⁴⁶² Ks. roomalaisesta hallinnosta Palestiinassa: Sanders 1993b: 448; 2001: 3–41; Cotton 1998.

⁴⁶³ Oakman 2002: 347.

⁴⁶⁴ Sanders 1993b: 446; 2001: 3–41.

⁴⁶⁵ Sanders 1993b: 446.

⁴⁶⁶ Sanders 1993b: 446. Vrt. esim. Borg 1998; 2000. Crawford (2004) ajattelee, että verotus keräsi pois kaikki ansiot.

⁴⁶⁷ Freyne 1980a: 9, 15–16.

⁴⁶⁸ Josefus, *Juutalaissota* II, 8, 1. Ks. Borg 1998: 46.

⁴⁶⁹ Josefus, *Juutalaissota* II, 9, 2.

⁴⁷⁰ Josefus, *Juutalaissota* II, 9, 4.

⁴⁷¹ Ks. Siltala 1993: 13.

⁴⁷² Perea-nimeä ei esiinny VT:ssä eikä UT:ssa. Herodes hallitsi tätä aluetta. Hän rakennutti Heshbonin Peraan (Ant. 15.294). Antipaksen hallinta-alueeseen kuului sittemmin Galilea ja Perea. Perea oli laajempi kuin Galilea, mutta vain muutamat paikat olivat hedelmällisiä tuotantoa varten (Juutalaissota 3.44–45). Peraan väkiluvuksi on arvioitu noin 130 000 (vrt. Galilea 200 000; ks. Byatt 1973: 56).

Dekapolin alue oli myös lähellä Jeesuksen elämän ympäristöä, vaikka Dekapoli mainitaan evankeliumeissa vain kolme kertaa (Mt. 4:25; Mk. 5:20; Mk. 7:31). Ks. keskustelua Peraan ja Dekapolin alueen yhteyksistä: Hoehner 1972: 50. Keskustelu yhteyksistä Jeesuksen elinympäristöön, ks. Luz 1990: 101–114; 2001; Downing 1992: 148. Pliniuksen luettelossa mainitaan Dekapolin kaupungit Damaskos, Filadelfia, Rafana, Skythopolis, Gadara, Hippo, Dion, Pella, Galasa ja Canatha (Nt. Hist. V 16, 74). Dekapolin kaupungeissa oli temppeleitä, teattereita ja toreja. Kirkkoisä Epifaniuksen mukaan kristityt olisivat muuttaneet Pellaan Jerusalemissa (Haer. 29:7; ks. myös Eusebios, Eccl. s. 3.5.2–3). Pellaan suuntautuneeseen exodukseen on suhtauduttu epäillen (ks. keskustelusta G Lüdemann 1989; M Hengel 1985: 18, 130 n. 111). Persaeus saapui Pellaan noin v. 276 eKr. Bion Borysthenes muutti kaupungista kaupunkiin Dekapolin alueella ja muutti lopulta Pellaan Pyrrhoksen kuoleman jälkeen vuonna 272 eKr.; Ks. Hawtrey 1977: 66–67. Dekapolin alue oli tärkeällä hellenistisellä kauppareitillä; ks. Ferguson 1973: 158–159; Borrois (IDB IV, 677–783); Dayagi-Mendels 1993: 113–122. Erityisesti Skythopoliksen (Beth-Shean, Tel el-hush; ks. Broshi 1979: 1–10) kaupunki tunnetaan hyvin: kaupunki sijaitsi vain noin 30 kilometriä Nasaretista kaakkoon, 26 kilometriä Galilean järvestä vilkkaan kauppareitin varrella; ks. Avi-Yonah 1950–51: 55–56. Dionysosta, viinin ja teatterin jumalaa ja Zeuksen poikaa ihmishahmossa, on palvottu Beth-Sheanissa (Dionysoksesta mm. Dodds 1951; Foley 1980; Lesky 1972; Oranje 1984; Segal 1982; Nash 1984: 134). Ks. Dionysoksesta Dekapolin alueella myös: Hengel 1976: 99–101; Goodman 1983: 69. Beth-Sheanissa kaivetussa temppelissä vuodelta 42 jKr. on kahdeksankulmainen alttari, joka on omistettu Herralle (κύριος): tämä alttari on omistettu Dionysokselle ja Pan-jumalalle, joka on kuvattu paimen sauvassa; ks. Foerster 1993: 229. Baalbek (Heliopolis) ja Arsuf (Apollonia) sekä kreikkalaista kirjallisuutta, taidetta ja arkkitehtuuria on myös tunnettu alueella (ks. Ferguson 1973: 34–35); juutalaisten hautakirjoitukset olivat alueella myös kreikan kielellä; ks. Funks 1983: 409; Strange 1979b: 661; Wilcox 1982: 148; Goodman 1983: 67. Beat-Sheanin, Pellan ja ympäristön asukasmääräksi on arvioitu 90 000 (Byatt 1973: 56). Gadaran, Hippoksen ja ympäristön väkimääräksi on arvioitu 75 000 (Byatt 1973: 56). Hammat Gadarin (El Hamma) alue oli yksi kreikkalaisen kulttuurin varsinaisista keskuksista hellenistisellä kaudella. Alueella vaikuttivat kuuluisat kynnikit Oenomaus, Menippus ja Meleager sekä epikurolainen Filodemos, reetori Theodoros ja Apsines; ks. Lieberman 1963: 130; Bowersock 1969:5; Schürer 1979: 132–136; Vaage 2000. Hammat Gaderissa ovat vierailleet useat tunnetut juutalaiset oppineet (mm. rabbi Meir, Judah ha-Nasi, Hanina ben Dosa, Jonathan, Hamma bar Hanina ja Ami); alueen synagogan piirtokirjoituksissa on tunnistettu myös ulkomaalaisia vierailijoita; ks. Hirschfeld 1993a: 565.

⁴⁷³ Josefus, *Juutalaissota* II, 4, 2.

⁴⁷⁴ Josefus, *Juutalaissota* II, 4, 3.

⁴⁷⁵ Vitelliuksesta, ks. Flavius Josephus, *Antiquitates Judaicae* XVIII 96, VIII 85–89, XV 405, 407, VIII 90–95, XX 12, VIII 115, 120–126. Vitelliuksen vierailu Jerusalemissa on kiistanalainen, ks. Theissen 1992: 138–140.

⁴⁷⁶ Josefus, *Juutalaissota* II, 10, 3–4.

⁴⁷⁷ Josefus, *Antiq.* 18.26.36; ks. Sanders 1993b: 446.

⁴⁷⁸ Vuosien 18–20 jKr. aikana perustettu Tiberias oli keskeisellä kauppareitillä, joka yhdisti Syyrian ja Egyptin; ks. Avi-Yonah 1950: 161; Hirschfeld 1993: 1464. Ks. esimerkiksi mausteiden ja parfyymien kauppareiteistä Dayagi-Mendels 1993: 119. Nimenomaisesti nabatealaiset hallinnoivat ensimmäiseltä vuosisadalta eKr. alkaen aina ensimmäisen vuosisadan jKr. puoleen väliin tätä kaupankäyntiä (ks. Diodorus Siculus, XIX: 94,5; Dayagi-Mendels 1993: 120). Byatt (1973: 55) arvioi Josefoksen tietojen perusteella, että Tiberiaksen ja lähikylien (Tarichaeae ja Kapernaum) väkimäärä oli yhteensä 120 000. Avi-Yonah (1950: 161) on arvioinut Tiberiaksen väkimääräksi 30 000 – 40 000. Talmudissa Hammath-Tiberias tunnetaan nimellä Hammath (Joh. 19:35; y. Meg. 1.70a). Tiberias ja Hammath olivat alkuaan erilliset kaupungit, mutta ne liittyivät toisiinsa ensimmäisellä vuosisadalla jKr. (ks. Tosefta, Eruv 7:2; Dothan 1993: 573; Hirschfeld 1993c: 1465). Tiberiaksen kaupungissa oli stadion, forum, palatsi, linnoitukset ja vesijohdot. Josefuksen mukaan kuninkaallinen, osin kultainen, palatsi oli koristettu eläinten kuvilla (Antiq. 65–66; vrt. Targum ps-Jonathan Lev. 26); ks. Hirschfeld 1993c: 1464; Finegan 1993: 79; Dothan 1968; Smith 1975; Baumgartner 1975: 197. Tiberiaksesta julkiset kylpylät nauttivat myös köyhän väestön suosiosta. Rabbit hyökkäsivät usein roomalaisia tapoja vastaan, mutta kylpylöitä he eivät tuominneet (ks. b.Shabbath 33b: Kuinka

- hienoja ovat tämän kansan teot! He ovat rakentaneet katuja, he ovat rakentaneet siltoja, he ovat pystyttä-
neet kylpylöitä); ks. Avi-Yonah 1950: 163; Picard 1965: 140–147; McRay 1991: 82. Tiberiaksen raken-
nusten päämääränä oli tukea juutalaisten sopeutumista kreikkalais-roomalaiseen kulttuuriin; Avi-Yonah
1950: 160–161; Tcherikover 1977 (kpl. 2). Tiberiaksen kaupungissa oli myös parantamiselle ja tervehty-
miselle omistettu Hygieian temppeli (Jones 1931a: 81).
- 479 Kalastajakylä Kapernaum (Tell Hum) sijaitsee 10 kilometriä pohjoiseen Magdalasta. Väestö sai toimeen-
tulonsa kalastuksesta, maanviljelyksestä ja kaupankäynnistä. Kylän läpi kulki merkittävä kauppareitti; ks.
Loffreda 1993: 292. Kapernaumin väkimääräksi on oletettu 12 000 – 15 000, vaikka väestö on asunut suh-
teellisen tiiviisti pienessä kylässä; ks. Meyers & Strange 1981: 58; Finegan 1993: 97–99; Byatt 1973: 55;
Loffreda 1993: 292. Sen sijaan Reed (2000) laskee Kapernaumin väkimääräksi vain 800–1500 ihmistä,
joista kukin olisi ollut ”köyhiä juutalaisia maalaisia”. Epifaniuksen (Haer. 30,11) mukaan vielä neljännellä
vuosisadalla jKr. kylässä eli pääsääntöisesti vain juutalaisia. Toisaalla Kohelet Rab. 1,8 kertoo kylässä
vaikuttaneista *Minim*-lahkosta, jonka jäsenet ovat ilmeisesti olleet Jeesuksen seuraajia; ks. Loffreda 1993:
292. Fransiskaaniin kaivaukset Kapernaumissa ovat lisänneet tietämystä synagogan ja ns. Pietarin talon
historiasta. Synagogasta, ks. Spijkerman 1970: 7–117; Foerster 1975: 90–94; Avi-Yonah 1979: 104–108;
Loffreda 1982: 52–56; Baumgartner 1975; McRay 1991: 162–164; Finegan 1993: 103–104. ”Pietarin kodin”
kaivauksista, ks. Devos 1967: 165–194; Testa 1972; Corbo 1975; Foerster 1975: 92–04; Strange
1977: 69; Strange 1979a: 69; Goodmann 1983: 106; Charlesworth 1988: 112; Finegan 1993: 107–111;
Theissen 1992: 12, 50; Crossan 2001: 3. Ns. Pietarin koti on vanhimmilta osiltaan varhaisen roomalais-
kauden aikainen, ja se on varmasti ollut käytössä Jeesuksen aikoina. Myöhemmin 200–300 luvulla jKr. ra-
kennus muutettiin kotikirkoksi (domus-ecclesia).
- 480 Näin Avi-Yonah 1950: 161. Magdalan yhteyttä Tiberiakseen korostaa mm. Sawicki 2000: 143–147. Mag-
dala (moderni Migdal-kylä, nimi tulee heprean torni-sanasta מגדל) sijaitsee vain viisi kilometriä pohjoiseen
Tiberiaksesta; kaupunki tunnetaan myös kreikkalaisittain suolattuun kalaan liittyvästä nimestä Tarichaeae
(Τάριχος; ks. Hoehner 1972: 67; Finegan 1993: 81). Magdalan Maria liitetään kirkon traditiossa tähän ky-
lään; ks. Theodosius, *Ubi domina Maria nata est*; Finegan 1993: 81. Josefuksen (Juutalaisista 2.608, 635)
mukaan Magdalan väkimäärä oli noin 40 000. Kaupungissa oli linnoitus, hippodromi, vesijohdot, kaksi tori-
a ja palatsi. Myös ensimmäiseltä vuosisadalta jKr. peräisin oleva synagoga on paljastunut arkeologisissa
kaivauksissa; ks. kaivauksista Corbo 1974: 5–37; Strange 1979b: 656; Finegan 1993: 82.
- 481 Aiemmin saatettiin puhua ”sekapopulaatiosta” (*mixed population*), mutta nykyään pikemmin ”kulttuurien
sekoittumisesta” (*cultural mixture*); ks. Moxnes 2001: 2. Jakeessa Lk. 10:13 tuomio Korazim ja Kaper-
naum kylille on rinnakkain, koska myös kylät ovat sijainneet aivan vierekkäin, noin neljän kilometrin etäi-
syydellä toisistaan. Rabbi Jose (n. 150 jKr.) mainitsee Korazim-kylän (b.Menahot 85a). Alueelta tehdyt
kaivaukset ajoittuvat 100-luvulle jKr., jolloin kylässä oli friisejä Herakliuksen, Medusan, kentaurien ja
Dionysoksen kunniaksi; synagogan ajoituksesta, jonka ajoituksen sopivuudesta ensimmäiselle
vuosisadalle jKr. on voimakkaasti kiistelty ks. Finegan 1993: 96; Yeivin 1993: 302–304; Baumgarten 1975: 80. He-
rodes Antipaksen veli Filip (4 eKr.–34 jKr.) rakennutti Bethsaidan ja nimesi kylän Augustuksen tyttarelle
Julialle; ks. Finegan 1993: 114; Pixner 1985a: 208–212. Bethsaidan väestö oli juutalaisten, syyrialaisien ja
kreikkalaisten sekoitus; ks. Pixner 1985a: 211; Meyers 1979: 696. Ks. myös Gamlan ja Kaanaan alueen
kaivauksista, Richardson 2000: 68–83.
- 482 Josefos, *Ant.* 20,50–53.
- 483 Josefos, *Juutalaisista* II, 12, 1.
- 484 Josefos, *Juutalaisista* II, 12, 4–5.
- 485 Ks. samarialaisista esim. Rousseau & Arou 1995: 240–245.
- 486 Josefos, *Juutalaisista* II, 13, 2.
- 487 Josefos, *Juutalaisista* II, 13, 3.
- 488 Josefos, *Juutalaisista* II, 13, 3.
- 489 Josefos, *Juutalaisista* II, 13, 4.
- 490 Josefos, *Juutalaisista* II, 13, 6
- 491 Josefos, *Juutalaisista* II, 13, 7. Bilde (1979; 1998) näkee Josefuksen painottavan Kesarean konfliktin
merkittävyyttä juutalaisodassa mahdollisten apologisten päämäärien tähden.
- 492 Ks. Apt. 21:8–9. Juutalais-kristityistä hellenisteistä ks. esim. Räisänen 1986: 242.
- 493 Mysteriuskonnoista Syyriassa, Kybelestä, Isiksesta ja Deasta, ks. Lucius, *Apul.met.* 11; ks. Ferguson
1973: 147; Strathmann (1950a: 753) muistuttaa Gaius Caligulan (12–41 jKr.) suosineen alueella Isikseen
kulttia. Baalbekin hellenisoituneiden temppeliarkkitehtuurista ja syyrialaisien kolminaisuuden palvonnasta
(isä-jumala, äiti-jumala ja poika-jumala; Malakbel, Aglibol ja Yarhibol); ks. Wiegand 1921; Krencker &
Zschietzschmann 1938; G Picard 1965; Yamauchi 1981. Apostolien tekojen ilmauksen ”tiestä” (Apt. 9:2)
on arveltu viittaavan uuteen messiaaniseen lahkoon, jonka nimi muistuttaa essealaisia juutalaisia (ks. 1 QS
IX 17–18); ks. Nikolainen 1977: 137; Brown 1984: 101–102 (kyseenalaistaa Apt. 9 käytön historiallisena
argumentina); ks. myös Hengel 1984: 65 ja McCasland 1958. Pohjoisempaan Antiokiassa kukoisti lukui-

- sia temppeleitä (ks. Liebeschuetz 1972; Josefus, *Juutalaissota* 7:43). Kesareassa osoitetusta keisarin palvonnasta ja Herasta ks. Batey 1991: 48–49; Holm & Raban 1993: 270; Reifenberg 1950–51: 23. Ensimmäiseltä vuosisadalta jKr. peräisin olevasta Kesarean Mithraeum-pyhäköstä, jossa palvottiin Mithras-jumalaa; ks. Holm & Raban 1993: 284.
- ⁴⁹⁴ Aluetta on luonnehdittu sekakulttuuriksi, ks. Hengel 1976: 103–104; Brown 1992. Herakleitos, Kleitomachoksen ja Filon larisalaisen oppilas tuli Tyroon; ks. von Arnim 1912: 508. Epikuroslainen Zenon oli lähtöisin Sidonista; ks. Ferguson 1973: 140. Boethos oli alkuaan Syyriasta. Tunnetun stoalaisen Panaetiuksen oppilas Poseidonios oli kotoisin Syyriasta; ks. Ferguson 1973: 147.
- ⁴⁹⁵ Kesarean tie Samarian Neapolikseen (Shekhem, Συχέμ, שכם) ja Antipatrikseen; ks. Josefus. Ant. 16,5,2; Jeremias 1962: 44; Dar & Applebaum 1973: 91–99; Reifenberg 1950–51: 23; Jones 1931a: 80; Finegan 1993: 65–75; Crossan 2001: 4); yhteydet Galileaan, ks. Theissen 1992: 73–74; MacMullen 1974: 15. Akko (Ptolemaios) sijaitsi vain 20 kilometriä luoteiseen Sepforiksesta (Nasaret). Tyron ja Sidonin liittyminen kristilliseen historian ilmenee Apostolien teoista (Apt. 21:3-7; Apt. 27:3); ks. alueeseen liittyvästä keskustelusta UT:n tutkimuksessa: Schulz 1972: 166; Theissen 1992: 52, 58–59; Syreeni 1987: 70 (sijoittaa Q-yhteisön, jossa lopullinen Q-dokumentti on kirjoitettu, Syyrian Palestiinan alueille tai Galileaan). Tyron kaupungissa ja ympäristön maaseudulla oli juutalaista asutusta; ks. traktaatti Y. Demai 1.3 (22d), Theissen 1992: 67. Juuri näissä kylissä asui fanaattisia Johannes Gischalan seuraajia (*Juutalaissota* 2.588; *Vita* 372; ks. Theissen 1992: 67). Tyro oli yksi orjakaupan keskuspaikoista; ks. Jeremias 1962: 40; Koester 1982a: 331.
- ⁴⁹⁶ Josefus, *Juutalaissota* II, 14, 1: ”Ei ollut mitään pahuuden muotoa, jota hän ei olisi harjoittanut. Ei riittänyt, että hän hallitustoimissaan varasti ja ryöväsi yksityisten omaisuuksia ja rasitti koko kansaa veroilla. – – Ainoastaan ne henkilöt jäivät vankiloihin pahantekijöinä, jotka eivät pystyneet maksamaan. – – Se osa kansasta, joka ei pitänyt rauhantilaa onnellisena, liittyi Albinuksen rikostovereihin. Kukin näistä roistoista muodosti ympärilleen oman joukkionsa ja esiintyi rosvopäällikkönä tai yksinvaltiaana ja käytti aseistettuja henkivartijoitaan rauhallisten kansalaisten ryöstämiseen. Tapahtui, että ryöstön kohteiksi joutuneet vaikeivät siitä, mistä heidän olisi pitänyt valittaa. – – Puhumisen vapaus oli tehty kaikille mahdolliseksi, sillä hirmuvaltiaita oli joka puolella”.
- ⁴⁹⁷ Josefus, *Juutalaissota* II, 14, 2.
- ⁴⁹⁸ Josefus, *Juutalaissota* II, 14, 9.
- ⁴⁹⁹ Ks. Josefus, *Juutalaissota* II, 17–22. Ks. myös esim. Ben-Yehuda 1995; 2002; Spilsbury 2002; Leoni 2002; Steinberg 2003; Edmondson 2002; Lendon 2005.

3. Q-EVANKELIUMI

Melanie Kleinin psykoanalyysistä käsitteensä ammentavat Robins ja Post (1997) ajattelevat, että poliittisena paranoiana tunnettu ilmiö on osa ihmisen evoluution historiaa ja äärimmäisten uskonnollisten ryhmien tavallinen menettelytapa. Uskonnolliset ääriyhmät ”tarvitsevat vihollista” ja ”kollektiivista apokalypsia”.¹ Staubin (2003) mukaan ääriryhmillä on taipumus erottaa selvärajaisesti ”me” ja ”he” toisistaan, jolloin vihollinen demonisoituu.² Ääriyhmät uskovat tietävänsä totuuden salaisista motiiveista, ovat epäileviä ympäröivää maailmaa kohtaan, tuntevat itsensä vihan keskipisteeksi, eivät siedä suhteellistavaa argumentointia ja ovat aina varuillaan ikään kuin sodassa kuviteltujen ja todellisten vihollisten kanssa. Minkälaisia uhkakuvia Q-yhteisön jäsenet ovat esittäneet, mihin uhkakuvat ovat perustuneet ja mitä tarpeita on tyydytetty niiden avulla? Psykohistoriallisessa tutkimuksessa on kiinnostuttu siitä, että ihmiset saattavat toimivat jopa omia etujaan vastaan.³ Kleinin destruktiivista määritelmää kateudelle on moitittu. Q-evankeliumia tutkittaessa sopii kysyä, onko Q-evankeliumissa ilmaistu kateus ollut rajumpaa kuin vain konstruktivistisista puolustautumista omaa häpeää vastaan.⁴

Kaikki Q-dokumentin vaikutuspiiriin kuuluneet ihmiset ovat tuskin rakentuneet mieleltään samalla tavalla kuin Q-evankeliumin kirjoittamisesta ja muotoilusta vastannut henkilö (”Q-evankelista”) jätti vaikutelmaksi jälkipolville. Tekstin ja vastaanottajan välistä eroa ei pidä toki korostaa liikaa. Jokela (2006: 98, 111) on muistuttanut hyvin aiheellisesti siitäkin mahdollisuudesta, että perinnölliset käyttäytymistapojen vaikutteisivat sosiaaliseen valikoitumiseen. Tällöin Q-evankeliumin kuulijat kuuntelivat itselleen sopivaa julistusta. Tekstin, sen eri kerrostumien, taustayhteisön ja kertomuksen sankarin väliset distinktiot säilyvät toki tärkeinä välineinä tämän tutkimuksen validiteetin turvaamiseksi.

En vähättele Q-tekstien eri kerrostumien selvittämistä, vaikka kiinnitän kriittisesti huomiota näiden analyysien kirjallisuuskriittisiin ja käyttäytymistieteellisiin edellytyksiin. Q-tutkimusta harjoittaa myös lukuisa joukko tutkijoita, jotka eivät näe tieteellisen tiedon puitteissa edellytyksiä mainittujen kerrosmallien ja kehityskaarien seikkaperäiselle piirtämiselle. Tekstin yhtenäisyyden ja epäyhtenäisyyden kokeminen on kokonansa eri asia, jos teksti on enemmän tai vähemmän työläästi koottu monesta traditiosirpaleesta kuin jos teksti on henkilökohtainen kirje. Jälkimmäisen tekstin epäyhtenäisyydet saattavat paljastaa freudilaisen arkipäivän psykopatologian mukaisesti jotakin kirjoittajan identiteetin harmonisuudesta, mutta edellisen tekstin epäyhtenäisyys kertoo lähinnä traditioiden leikkauspisteistä. Tekstin epäyhtenäisyyden ja redaktio-prosessin tarkastelu voi paljastaa Jeesus-liikkeen sosiopsykologisen dynamiikan muutoksia. Q-evankeliumin kerrostumateorioita ja niiden rakentamisen edellytyksiä arvioidaan luvuissa ”3.1. Gerd Theissen”, ”3.2. John S. Kloppenborg” ja ”3.3. Q-evankeliumin kerroksellisuus”.

Useat tutkijat korostavat ensimmäisen vuosisadan moni-ilmeistä juutalaisuutta, kun he selittävät evankeliumien eetosta ja syntytilannetta.⁵ Äärimmäishenkiselle köyhyysihanteelle on etsitty esikuvia myös kyynikkojen ideologiasta, joka olisi mahdollisesti vaikuttanut Q-evankeliumin syntyprosessiin.⁶ Diogenes Laertiuksen kertomukset kyynikoista ja kyynikkojen pseudepigraafiset kirjeet tuovat ilmi kohtuullisen varakkaita henkilöitä, jotka ovat äkillisesti köyhtyneet. Itse Diogenes sinopealainen oli pankkiirin poika, joka joutui maanpakoon, kun

Q-EVANKELIUMI

hänen isäänsä syytettiin rahanvärennöksestä (DL VI.20–22). Diogenes omaksui kyynisen halveksunnan omistamista vastaan. Näillä paralleleilla on merkitystä, kun arvioidaan köyhyyden ihannonnin patologisuutta tai normaaliutta: vetäytyminen niukkuuteen ei ollut välttämättä samalla tavalla epärationaalista ja poikkeuksellista muinaisessa välimerellisessä kulttuurissa kuin nykyaikaisessa pohjoismaisessa oikeusvaltiossa. Köyhyyteen vetäytyminen oli jopa hurskauden ja pyhien roolien mukaista käytöstä. Moninaisten askeettisten aatevirtausten olemassaolo ja samanaikainen levoton eriarvoinen yhteiskunta herättävät spekulatiota siitä, missä määrin yhteiskunnallisilla ja henkilöhistoriallisilla traumoilla on ollut vaikutus kuvatus eetoksen yleisyyteen. Psykohistoria ei kykene enää paljastamaan määrättyjä tekijöitä yksilöiden henkilöhistoriasta, koska omaksutun eetoksen syntymekanismi on tapahtunut kulttuurin tasolla.

Evankeliumitutkimuksen parissa Q-tutkijat ovat tehneet rohkeasti sosiologiaa ja historian prosesseja koskevia päätelmiä. Theissen siirsi Q-tutkimusta teologisten sanojen ”dokeettisesta” analyysistä sosiologisen rakenneanalyysin suuntaan (luku 3.1.). Theissenin kuvaus vaeltajasaarnaajista on kiinnostava myös psykohistoriallisesta näkökulmasta.

Kloppenborg kuvaa Q-evankeliumin syntyä eri tavalla kuin Theissen (luku 3.2). Hänen mukaansa varhainen viisauskirjallisuus muuttui eskatologis-apokalyptiseksi julistukseksi. Näiden kahden tutkijan argumentaatiot paljastavat kiistanalaiset eksegeettiset kysymykset Q-tutkimuksessa. Näiden tutkijoiden tutkimuskohteet poikkeavat myös toisistaan: Theissenin tutkimuksen kohteena ei ole selväpiirteisesti Q-evankeliumin eetos eikä Kloppenborg selvittänyt historian Jeesusta analysoidessaan Q-evankeliumia.

3.1. Gerd Theissen

Heidelbergin yliopiston Uuden testamentin tutkimuksen professori Gerd Theissen erotteli artikkeleissaan *Wanderradikalismus* (1973) ja *Legitimation und Lebensunterhalt* (1975) sekä teoksessaan *Soziologie der Jesusbewegung* (1977) erilaisia varhaiskristillisiä rooleja ja rooleihin liittyviä eri funktioita.⁷ Hän teki havaintoja vaeltavien karismaatikkojen samankaltaisuudesta kyynikkojen kanssa.⁸ Theissenin analyysissä kyynikot jäivät kuitenkin taka-alalle. Theissen ei väitä aatteellista vuorovaikutusta ja kyynikoista periytyvää syntyhistoriaa varhaiskristillisyydelle.⁹ Kulttuurissa oli jotain, joka loi samankaltaisuuksia asennoitumisessa omistamiseen ja puukeutumiseen.

Theissenin mukaan Jumalan valtakunnan julistus oli Jeesuksen eskatologisen julistuksen keskus. Jeesuksen eettinen opetus perustui juutalaisen tooran rikkaaseen ymmärtämiseen. Jeesuksen juutalaisen etiikan ”sisällöllinen keskus oli Toora, vapaasti tulkittuna ja motivoituna viisauden ja eskatologian rakenteilla (*framework*). Jeesus esitti sen juutalaisena rabbina”.¹⁰ Jeesuksen tietoisuutta Theissen kuvaa messiaaniseksi:

Jeesuksella oli messiaaninen tietoisuus (*messianic consciousness*), mutta hän ei käyttänyt Messiaan titteliä. Hän nosti messiaanisia odotuksia kansassa ja seuraajiensa keskuudessa: tämän vuoksi hänet tuomittiin kuninkaaksi tekeytyjänä (*royal pretender*). Pääsiäisen jälkeen hänen opetuslapsensa sovitivat (*attributed*) häneen uuden messiaanisen arvon kärsivänä Messiaana, jonka kuolemalla oli pelastava merkitys.¹¹

Theissenin rooli- ja funktioanalyysit ovat vaikuttaneet merkittävästi raamattututkimukseen. Sen sijaan vähemmän on kiinnitetty huomiota Theissenin pyrkimykseen poliittis-sosiaaliseen, kon-

Q-EVANKELIUMI

tekstuaaliseen tekstin luentaan. Theissen on tuonut esille 40-luvulta alkaneet väkivaltaisuudet, Palestiinassa vallinneen sisällissodan, Q-evankeliumia ja synoptista apokalypsia muokkaavana tekijänä. Q-evankeliumi on Theissenin mukaan sisällissodan aikana syntynyt kirjoitus.

Theissen käyttää nimitystä *Jeesus-liike* Palestiinan kristillisyydestä, joka vallitsi ennen vuotta 70 jKr. Jeesus-liike alkoi uudistusliikkeenä juutalaisuuden sisällä, kuten monet muutkin lahkot ja liikkeet juutalaisuudessa. ”*Vaeltavat karismaatikot*” olivat Jeesus-liikkeen hengellisiä auktoriteetteja. Heiltä ovat peräisin myös Q-sanat, jotka reflektoivat kodittomuutta ja omaisuuden niukkuutta. Vaeltavien karismaatikkojen radikaalisuus oli mahdollista, koska *paikalliset tukijat* (Lk. 10:6: *υἱὸς εἰρήνης* ”rauhan lapset”) tarjosivat mahdollisuuden tähän radikaalisuuteen. Lähetysohjeet ovat yksi osa Theissenin argumentaatiota, jossa hän tukeutui Hoffmannin käsitykseen profeetallis-karismaattisesta seurakunnasta.¹²

Theissen kysyi Korinttilaiskirjeiden tulkinnessaan, onko sosiaalisilla faktoilla merkitystä. Hänen mukaansa aiemmat Korinttilaiskirjeen selitykset olivat teologista reduktionismia, jossa teologinen käsitteistö eristettiin vallitsevista sosiaalisista oloista. Theissen tarkasteli Ensimmäisen Korinttilaiskirjeen yhteydessä ehtooliseen liittyviä rikkaiden ja köyhien jännitteitä. Paavali ilmaisi jakeessa 1. Kor. 11:22 kontrastin niiden välillä, joilla on koti ja joilla ei ole.¹³

Theissen on nähnyt Toisen Korinttilaiskirjeen taustalla konfliktin kuljeskelevien köyhien karismaatikkojen kanssa. Theissen on liittänyt juuri Jeesus-liikkeen vaeltavat karismaatikot tähän toiseen tunnettuun aineistoon Uudessa testamentissa. Korintin seurakuntaan oli saapunut vaeltavia karismaatikkoja, jotka muistuttivat elämäntavoiltaan evankeliumeista tunnettuja ”sadonkorjaajia”.¹⁴ Theissen olettaa, että luvut 2. Kor. 10–13¹⁵ kertovat Paavalin joutuneen kilpailemaan näiden lähetystyöntekijöiden kanssa. Siihen aikaan olisi vallinnut kaksi erilaista ihannetta lähetystyöntekijästä: toinen oli kuljeskelevä karismaatikko, joka oli täysin riippuvainen vieraanvaraisuudesta. Jeesus oli itse rohkaissut oppilaita tähän köyhään hurskauteen, kun lähetti opetuslapset missioon. Korintissa karismaattisen köyhyyden harjoittaminen koettiin apostoliseksi velvollisuudeksi. Syytös Paavalia vastaan olikin, että tämä loukkasi alkuperäistä ja ohjeellista kristityn ihannetta, jonka Jeesus oli asettanut. Toinen ihanne olisi ollut seurakuntaorganisaattori, jota Paavali edusti.¹⁶ Paavalin ajattelussa teokratian elementit (Jumalan valtakunta on läsnä) olisivat kadonneet.

Theissenin näkemys, että Korintiin oli saapunut kuljeskeleviä karismaatikkoja, on kiinnostava Q-tutkimuksen köyhyysihanteen tulkintaa varten, sillä Paavali saattaa tarjota oheismateriaalia tutkittavan köyhyysietoksen ilmentymiin ja ajoitukseen. Millaisia nämä Korintiin saapuneet karismaatikot olivat? Korintiin saapui joitakin, jotka moittivat: ”Paavali toimii niin kuin tämän maailman ihmiset” (2. Kor. 10:2).¹⁷ Köyhyyteen liittyi ehdottomuutta, jonka mukaisesti Paavaliin sai kuulla moitteita liiallisesta maailmallisuudesta. Paavali on kuvannut Kristuksen apostolit omasta näkökulmastaan eikä lukija kuule luotettavasti, miten nuo apostolit olisivat itseään luonnehtineet. Q-evankeliumissa lähetetään työmiehiä elonkorjuuseen. Theissenin mielestä olisi mahdollista, että Paavali riitautui juuri Q-sanoista tunnettujen vaeltavien karismaatikkojen kanssa, pohtimatta sitä onko Q-evankeliumin lähetysohjeiden lopullinen muotoilu peräisin Paavalin ajoilta vai hänen jälkeensä.¹⁸ Q-sanojen vastakkainasettelu fariseusten kanssa ja avautuminen pakanoita kohtaan olisi voinut tapahtua jo 40-luvun uskonnollis-poliittisten levot-

Q-EVANKELIUMI

tomuuskien pakottamassa tilanteessa. Theissen huomauttaa myös, että Caligulan kriisin aika on usein unohdettu Q-sanojen rekonstruktioissa.

Olisiko Jeesus-liike niin erikoinen uskonnollinen liike, etteivät muuan muassa Theissenin argumentaatioon sisältyvät 40-luvulta alkaneet levottomuudet, murhat ja ryöstöt sekä joukkosurmat, jättäneet mitään jälkeä liikkeeseen, vaan vasta temppelein hävityksen jälkeen välienselvittely ja vastakkainasettelu olisivat tulleet ajankohtaiseksi? Kuinka jälkimmäisestä rakennelmasta löytyisi selitys sille avartumiselle pakanoiden luo, jota Paavalin mainitsemat ”heprealaiset” Kristuksen apostolit (1 Kor. 11:22) osoittivat jo 50-luvun puolivälin Korintissa? Mistä tulivat ”heprealaiset” Kristuksen apostolit jo tuossa vaiheessa, jos he eivät olleet Jerusalemin seurakunnasta Jaakobin lähettäjiä? Theissen sijoittaa Q-tradition muotoutumisen merkittävässä määrin jo 50-luvulla Palestiinassa vaikuttaneeseen Jeesus-liikkeeseen. Tätä rakennelmaa vastaan voidaan huomauttaa, että levottomuudet eivät välttämättä kattaneet yhdellä kertaa koko Palestiinaa. Josefuksen mainitsemiin kuolleiden määrin pitää suhtautua varauksellisesti.

Theissen pitää synoptista apokalypsia (Mk. 13) yhtenä avaimista synoptisen tradition tulkinna. Tästä ei seuraa, ettei myös Jumalan valtakunnan julistus olisi ollut historian Jeesuksen eskatologisen julistuksen keskuksena.¹⁹ Theissen ymmärtää apokalypsin heijastavan L. Vitelliuksen (35–39 jKr) ja P. Petroniuksen (39–42 jKr) aikana lisääntyneitä levottomuuksia:

Mk:n 13. luvun tutkimisen tärkeyttä synoptisen tradition historialle ei pitäisi koskaan aliarvioida. Jos traditio luvun Mk 13 takana voi palautua vuoden 40 tilanteeseen, kuten voidaan täsmällisesti sijoittaa sekä paikkaan että aikaan, silloin muuttuneessa tilanteessa Markuksen tekstin 30 vuoden esihistoria tulee näkyväksi meille. – – Caligulan kriisi 40 jKr. johti ensimmäiseen askeleeseen kohti juutalaisten ja kristinuskon kriisiä. Tämä johti vuosina 40–50 jKr. pakanamission hyväksymiseen. Kristinuskko alkoi kasvaa ohi juutalaisten rajojen.²⁰

Q:n pakanasympaattisuus, esimerkiksi Kapernaumin sadanpäämiehen tapaus, heijastaa Caligulan kriisiä, jolloin Rooman armeija piti tasapainoa. ”Kapernaumin kenttuuri ei heijasta kansan kokemuksia Syyrian Petroniuksesta, vaan kertoo (tapauksen) jo olemassa olevasta traditiosta”.²¹ Theissen olettaa Q:n kirjoitetuksi noin 40–55 jKr.

Theissenin mukaan Palestiinassa vallinneet levottomat olot olivat riittävät sekä Jeesusliikkeen välienselvittelylle farisealaisuuden kanssa että avartumiselle pakanoita kohtaan. Hän ei tee tätä malliaan traditio- ja redaktiokriittisesti aineistotutkimuksen avulla, vaan kritisoi ankarasti traditio- ja redaktiokritiikin avulla luotuja rakennelmia.²² Merkittäviä ovat kulttuurikonteksti ja politiikan historia. Ongelmien tarkastelu jää kuitenkin vaillinaiseksi. Theissen ei nimeä ja kuvaile sitä psykologista prosessia, jonka mukaisesti yksilö tai yhteisö reagoi mainitulla tavalla. Sosiologisesta tutkimustehtävästään huolimatta hän ei pohdi yhteisön taktista motiivointia ja ohjaamista uskonnollispoliittisen paranoiamallin tai muiden vastaavien teorianmallien avulla. Hän tyytyy huomautukseen, ettei Uuden testamentin eksegetiikkaa tule eristää luonnottomasti antiikin sekulaarista tutkimuksesta ja muista lähitieteistä.²³ Juuri evankeliumien kulttuurikontekstin ja poliittisen historian tutkiminen olisi niiden historiallista ymmärtämistä.²⁴ Kaikkiin teksteihin ei toki voisi sovittaa kulttuurisen kontekstin tutkimusta ja poliittisen tilanteen rekonstruktioita, toisin kuin tekstikritiikkiä, redaktiokritiikkiä ja struktuurianalyysejä. ”Minä ymmärrän kulttuurikontekstin tutkimuksen merkittäväksi panostukseksi arvioida Raamatun tekstejä paikallistettavissa olevan datan avulla sillä tavoin, että teksti ja maa – mukaan lukien arkeologiset löydöt – valaisevat toinen toistaan”, Theissen määrittelee.²⁵

Q-EVANKELIUMI

Theissenin mukaan erilaisten traditioiden liitokset ovat selvästi havaittavissa Q-evankeliumista. Liitosten havaitsemisen jälkeen alkaa tekstianalyysin harmaa alue: yksityiset lausumat (*sayings*) kertovat todella niukasti Q:n redaktiosta, koska mainitut lausumat voivat aina olla myös traditionaalisia. Theissenin mukaan on kaksi ratkaisevaa kysymystä, joihin täytyy vastata, kun analysoidaan kutakin tasoa Q-dokumentista:

- (1) Mitkä teemat ilmentyvät toistuvasti Q:ssa eri konteksteissa? Näiden teemojen täytyy olla tärkeitä Q:n historiallisessa maailmassa. (2) Mitä eroavia teemoja on yhdistetty Q:ssa? Tällä assosiaatiolla täytyy olla vastine todellisessa tilanteessa.²⁶

Theissen huomauttaa, että tuskin on ilmeistä, että kaikkialla ensimmäisellä vuosisadalla ihmiset puhuivat yhdellä kertaa Israelista, pakanoista ja fariseuksista. Q-evankeliumi menettelee kuitenkin juuri tuolla tavalla. Yksilöt eivät ole itsensä edustajia, vaan ryhmien tyyppejä. Suhteen määrittäminen Israeliin, pakanoihin ja fariseuksiin on ollut Q-evankeliumin viimeisimmän luojan - ja ilmeisesti hänen lähipiiriään - hallitseva elämäkysymys.

Moraalisen paniikin ja poliittisen paranoian mallit tuntevat edellä kuvatun todellisuuden tak-tisen tyypittelyn, kun nämä ”moraaliyrittäjät” (ryhmän tai puolueen johtajat) tahtovat perustella oman liikkeensä erityisyyttä ja vallita jäsentensä ajattelua. Tässä väitöskirjatyössä liitytään Theissenin hyväksymään näkemykseen, jonka mukaan ryhmien tyypittely on syntynyt Q-evankeliumin viimeisimmän luojan tarpeista käsin. Ryhmien määrittäminen ei tarkoita, etteivät Jeesuksen seuraajat olisi kokeneet jännitettä ja polemiikkia jo ennen Q-evankeliumin viimeistä kirjoittajaa. Sitä vastoin tyypittelyn leimallisuus kertoo ryhmän tarpeista ja dynamiikasta.

Theissenin mukaan Q-tutkimuksen vakava ongelma on, ettei tiedetä varmuudella, mikä oli Q:n alku ja loppu.²⁷ Q-sanojen avulla tehdyt rakennelmat eri kerrostumista ovat myös kyseenalaisia. Theissen huomauttaa kolmesta tyypillisestä tutkijan virheestä:

- (1) Vaikka voitaisiin osoittaa, että lausuma on sekundaari nykyisessä kontekstissa, mikä on jo riittävän vaikea tehtävä, tämä ei kuitenkaan todista, että redaktori olisi luonut tai asettanut sen nykyiseen paikkaan.
- (2) Traditiohistoriallinen kriteeri, jonka mukaan vanhempi juutalais-kristillinen materia on erotettava nuoremasta hellenistisesti väritetystä traditiosta, on myös ongelmallinen. Me voimme odottaa löytävämmme hellenististä traditiota Palestiinasta hyvin varhaiselta ajalta, koska siellä oli hellenistiseurakunta jo hyvin pian pääsiäisen jälkeen. Lisäksi koko Palestiina oli ollut hellenistisen vaikutuksen alainen yli vuosisadan ajan.
- (3) Muotokriittinen kriteeri eri tasojen erottamiseksi on myös mielestäni epäuskottava. Ei voi – olla todistettu, että Sanojen lähde oli ensin viisaukirja,²⁸ ja toisessa vaiheessa siihen sisällytettiin profeetallisia lausumia, ja sitten lopulta se kehittyi Jeesuksen elämäkuvaukseksi integroimalla kertomustraditiota. Siten, kaksoislausumassa Mt 12:41–42 Q Jeesusta on verrattu Joonaan ja Salomoon. Hän on sekä profeetta että viisauden opettaja. Siinä on täsmällisesti molemmat aspektit, jotka ovat tyypillisiä Q:lle (ja mitä todennäköisimmin historian Jeesukselle).²⁹

Theissenin esittämät ongelmat moninkertaistuisivat, jos psykohistoriallisessa historiantutkimuksessa etsittäisiin traditio- ja redaktiokriittisten menetelmien avulla yksittäisiä traditiopalasia ja –tasoja sekä peilattaisiin näin saadut katkelmat oletettavaan psyykkiseen taustaan. Theissen näkee sosiologian mahdolliseksi tekstianalyysin ongelmista huolimatta, kun tekstianalyysi ja historiallisen kontekstin tutkimus ovat tasapainoisessa vuorovaikutuksessa keskenään. Q-evankeliumi ei koskaan muutu yksityiskirjeen kaltaiseksi, psykohistorioitsijoiden tavallisesti suosimaksi lähdeaineistoksi. Theissenin havaitsemasta ongelmasta on myös huomattavia periaatteellisia seurauksia psykohistoriallisen tutkimuksen toteutukselle: yhden varmana pidetyn

teesin sijasta on jätettävä päätelmiin rinnakkaisia kilpailevia selitysmalleja. Teoriataustojen premissejä on verrattava Q-evankeliumin tekstistä ja syntymaailmasta kerättävissä olevaan informaatioon. Tällöin voidaan harjoittaa karsintaa monien tarjolla olevien psykohistoriallisten selitysmallien välillä. Theissen teki tätä karsintaa tekstianalyysin ja historiallisen kontekstin tutkimuksen ”tasapainoisessa vuorovaikutuksessa”.

3.2. John S Kloppenborg

John S. Kloppenborg sijoittaa tutkimuksessaan *The Formation of Q* (1987a) Q-evankeliumin antiikin kirjallisuuden ja ideologian kontekstiin. Hän tukeutuu Robinsonin ja Kösterin tutkimuksiin viisaiden sanoista.³⁰ Juuri Kloppenborg antaa näkökulman uusimpaan Q-keskusteluun.

Robinson käytti ongelmallista termiä *λόγοι* lajityypin tittelinä. Sanalla ei näytä olleen kuitenkaan juutalaisten parissa selvää yhteyttä tiettyyn lajiin (ks. esim. Jer. 1:1 LXX, 2 Esra 11:1 LXX). Jeesusta ei kuvata Q-evankeliumissa sanalla *σόφος*, mutta Q-evankeliumi sai lajimääritelmän ”Viisaiden sanat”. Kloppenborg liittää Robinsonin ja Kösterin löytämän ”viisaiden sanojen” lajityypin antiikin gnomologiseen traditioon ja khreia-kirjallisuuteen. Hän etsii vertailuaineistoa myös egyptiläisestä viisaukirjallisuudesta. Q-evankeliumi ei ole *sui generis* antiikin viisaukokoelmien joukossa.³¹ Kloppenborgin mukaan Q-evankeliumin esittämä Jeesuksen opetus muistuttaa populaaria kyynistä traditiota.³² Kloppenborg muodosti lajityyppejä luokitellessaan myös sosiaalisen maailman. Kloppenborgin tarjoama Q-evankeliumin ensimmäinen elämäntilanne on seesteisempi kuin Theissenin radikaalisten karismaatikkojen elämä.

Kloppenborgin mukaan Q-sanat ovat muotoutuneet kolmen toimitusvaiheen (*edition*) aikana. Aluksi kirjoitetut Q-sanat koostuivat viisaiden sanoista (*instructions*, Q1), jotka opettivat hyvin radikaalia etiikkaa ja toteutunutta eskatologiaa (*present eschatology*). Tällaiset ohjeet oli yleisesti suunnattu tietyille kouluille Lähi-idässä. Etiikalla tuettiin vallitsevaa järjestystä. Kloppenborg ajattelee, että Q-tradition kehitys jatkui lisättyinä sanontoina Q2 -editiossa. Tällöin teokseen liitettiin apokalyptiset sanat Ihmisen pojan paluusta sekä deuteronomistinen tuomio Israelia vastaan. Nämä sanat heijastaisivat Israelin mission epäonnistumista:

Dieter Lührmannin kanssa oletan, että Q:n missio Israelia varten (”tämä sukupolvi”) on päättynyt laajasti epäonnistumiseen. Tässä tilanteessa toistuvat tuomion ja tuhon uhkaukset (jotka liittyivät deuteronomistiseen motiiviin profeettojen lähettämisestä) palvelivat epäonnistumisen rationalisointia ja vahvistivat rajoja sisäpuolisten ja ulkopuolisten välillä.³³

Kloppenborg olettaa, että viimeisessä vaiheessa kiusauskertomus (Lk 4:1–13 par) liitettiin Q-sanojen joukkoon. Kloppenborgin mukaan Q sen viimeisessä muodossaan sopii muiden khreia-kokoelmien parametreihin, erityisesti niihin, jotka esiintyvät kyynikkojen keskuudessa.³⁴ Kloppenborg esittelee viimeisen edition syntymisen, muttei kuvaile läpinäkyvästi motivaatiota tai tarvetta tälle vaiheelle.

Kloppenborg päätyy Q-edition viimeisessä ja viimeistä edeltävässä vaiheessa pohtimaan kyynikkoja, koska hän määrittelee huolimattomasti Q-sanojen eetoksen ja laiminlyö antiikin kirjoittajien morfologiset määritelmät khreia-lajityypille. Mahdollisesti uskomuksena on, että khreia-lajityypin avulla Q-evankeliumi tehtiin kiinnostavammaksi uudelle kuulijakunnalle. Tutkimuksensa alussa Kloppenborg esittää selvän morfologisen tehtävänasettelun tutkimuksel-

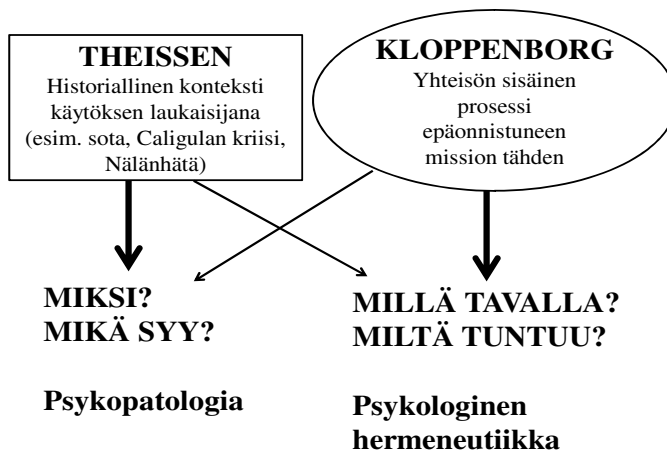
Q-EVANKELIUMI

leen: ”Vertaan Q:ta ’opetukseen’ (*instruction*), erääseen hyvin määriteltyyn lajiin antiikin Lähi-idässä ja myöhäisantiikin viisaukirjallisuudessa, ja hellenistisen gnomologian ja khreia-kokoelmien edustajiin”.³⁵

Kloppenborg tyytyy olettamaan Lührmannin mallin mukaisesti, että epäonnistunut missio riittää selitykseksi eetoksen kääntymiselle Israelia vastaan. Kloppenborg ei pohdi sitä, missä määrin mainittu epäonnistuminen on ollut identiteettiä ahdistava kokemus. Hän ei käytä sosiologisia malleja ääriyhmien johtamisen tarpeista ja taktiikoista. Siinä missä Theissen pohti Palestiinan levottomia oloja evankeliumien syntyprosessiin muovaavana tekijänä, Kloppenborg otaksuu tuomion ja vainon kuvausten syntyneen lähinnä yhteisön sisällä, kun yhteisö prosessoi epäonnistumista ja omaksui kyynisiä retorisia keinoja. Theissen ei toki hylännyt täydellisesti yhteisön sisäistä prosessia, vaan viittasi muun muassa Q-evankeliumin nuorimman kerrostuman tyypilliseen tyypittelyyn eri ryhmien välillä. Tässä väitöskirjassa hyväksytään kerrostumateorian, että Q-evankeliumissa näkyy tradition kasvaminen ja muokkautuminen: varhaisemman Jeesus-tradition jälkeen virinnyt tarve selittää epäonnistunutta missiota. Pettymyksen kanssa samanaikaisesti myös Palestiinan levottomat olot järkyttivät väestöä. Tuossa tilanteessa Q-evankelistan tarve ryhmien väliseen tyypittelyyn korostui.

Kloppenborg siirtyy vähitellen morfologisesta tehtävästä pohtimaan khreia-lajin eetosta, jolloin hän määrittelee eetoksen sisällön avulla lajin ”kyyniseksi materiaaliksi”. Kloppenborg jättää avoimeksi sen, miten opetusten (*instruction*) lajityyppi muuttui khreia-lajityypiksi. Heijastaako oletettu Q-evankeliumin kirjallisuushistoria lainkaan sosiaalishistoriaa?³⁶ Q-evankeliumin kreikankielinen alkuperä ei Kloppenborgin mukaan *a priori* sulje pois palestiinalaista miljöötä.³⁷ Tämä näyttäisi edellyttävän, että myös yhteydet gnomologiseen kirjallisuuteen ja kyyniseen khreia-lajityyppiin olisivat muodostuneet jo Palestiinassa.

Kloppenborgin mallissa tekstin synty on kirjallisten traditioiden ja muotojen hyödyntämistä ja lainaamista, mikä vaikeuttaa tekstin avulla tehtäviä johtopäätöksiä kirjoittajan ja hänen yleisönsä psyykkisestä kehityskulusta. Kirjallisten mallien avulla syntynyt tekstiaineisto vie psykohistorian harjoittajaa vähemmän dramaattisiin johtopäätöksiin. Tekstien katkonaisuutta ei voi käyttää tässä tilanteessa freudilaisen psykopatologian välineenä.



Kuvio 5. Psykopatologiaa vai psykologista hermeneutiikkaa

Q-EVANKELIUMI

Kloppenborg tarjoaa kirjallisuushistoriansa tueksi ja khreia-lajityypille esimerkiksi Lukianos samosatolaisen teoksen *Demonax*. Erityisesti Q-evankeliumin ihmekertomukset (Q 7:1–10; 7:24–28, 11:14) kuuluvat tähän khreia-lajityyppiin.³⁸ Kyse on jo valmistuneen Q-evankeliumin nuorimmasta kerrostumasta – valmiin teoksen eetoksesta. Voiko Kloppenborgin esittämien havaintojen perusteella sanoa jotakin kirjoittajan tai yhteisön sosiaalishistoriasta? Kloppenborg ei arvioi vain tekstien ulkoista muotoa, vaan hän käsittelee myös lajityypin tuomaa sisältöä tai ideologiaa. Kloppenborgin mukaan Fischel on osoittanut, että tannaiittinen kirjallisuus tuli kyynisen khreian vaikutuksen alaisuuteen, eikä omaksunut ainoastaan erilaisia motiiveja (itsekontrolli, itseriittoisuus, tyytyväisyys yksinkertaiseen elämään), vaan myös sijoitti näissä kerrotuissa tarinoissa ja viisaissa sanoissa tuon käytännön opettajiin.³⁹ Kloppenborg hyväksyy kyynisyyden ja khreia-muodon periaatteellisen erillisyyden, mutta hän ajattelee niiden sidonnaisuutta toisiinsa kontekstuaalisten (*Sitz im Leben*) ennako-oletustensa tähden. Kloppenborg kirjoittaa tutkimuksensa jaksossa ”*Chriae collections*”⁴⁰ lähes yksinomaisesti kyynikkojen hyveistä ja ideologisista näkemyksistä. Kerronnallinen aspekti sopisi hyvin kyynikkojen päämäärien kanssa:

Kyynisen khreian funktio ei ole täysin selvä. Kyynikot eivät järjestäytyneet yhteisöksi epikurolaisten tai pythagoralaisten tavoin. Näyttää epätodennäköiseltä, että khreia-kokoelmilla voisi olla sama funktio kuin ”*Kyriai doxailla*” tai pythagoralaisella ”*acousmatalla*”. Vaikka kyynikkoihin liittyy yksinäisyyden maine, heillä oli oppilaita. Khreiat lienee koottu juuri sellaisten oppilaiden tähden. Senecan kyyninen ystävä Demetrius kannatti käsitystä, että filosofista kasvatusta varten muutamat käytännölliset sanat (*sayings*) ovat tarpeellisempia kuin valta ja spekulatiivinen oppineisuus. Khreiat palvelisivat hänen päämääriään erinomaisesti.⁴¹

Kloppenborg havaitsee monia tärkeitä erilaisuuksia Q-evankeliumin ja Markuksen evankeliumin sekä kyynisten lähteiden välillä. Vuonna 1998 Kloppenborg arvioi artikkelissaan *A Dog Among the Pigeons* jo selvän kriittisesti suhdetta kyynikkoihin: Q-ryhmä ei jäljitellyt kyynikkoja eikä omaksunut kyynikkojen ideologiaa. Q-evankeliumin Jeesus ei ole kyynisen rohkeuden (*παρρησία*) paradigma eikä ilmaus kyynisen viisaan vapaudesta ja itseriittoisuudesta. Filosofinen käsitys vapaudesta ei hallitse Q-evankeliumin idiomia. Kloppenborgin mukaan historiallinen ja soteriologinen skeema on Jumalan kutsu Israelille katumukseen ja odotus Valtakunnan välittömästä manifestaatiosta.⁴² Tämä tapahtuma edellyttää radikaalia vastausta kannattajiltaan ja tuottaa konflikteja. Polemiikki palvelee positiivista ja konstruktivista funktiota vahvistuvassa ryhmässä, joka määrittää rajojaan ja itseään. Tämä oli erityisen tärkeää Q-yhteisössä, joka saarnasi makro-sosiaalista arvoista poikkeavaa etiikkaa ja joka koki pettymyksen julistuksessaan aikaistensa keskuudessa.

Kloppenborgin kuvaus Q-yhteisön polemiikin tavoitteista muistuttaa niitä havaintoja, joita Robins ja Post (1997) ovat tehneet poliittisena paranoiana tunnetusta ilmiöstä. Vuonna 1998 ilmestyneessä Kloppenborgin artikkelissa on runsaasti psykologisväritteisiä lausahduksia: ”katumus”, ”odotus”, ”välitön manifestaatio”, ”radikaalin vastauksen edellytys”, ”polemiikki”, ”positiivinen ja konstruktivinen funktio ryhmässä”, ”ryhmä määrittää rajojaan ja itseään”, ”pettymys”, ”tuomio”.

Kloppenborg olettaa kaksi historiallisesti peräkkäistä kehityksen vaihetta Q-yhteisön elämässä. Ensimmäinen on Valtakunnan välittömän manifestaation odotus. Jälkimmäinen vaihe on Israelin tuomio, jota alettiin korostaa pettymyksen seurauksena. Herää kuitenkin epäily, olisiko joskus manifestaation odotusta ollut suullisessa julistuksessa tai muotoutuneena kirjalliseksi

Q-EVANKELIUMI

teokseksi ilman tuomion mielikuvia. Mihin Valtakunnan manifestaatio tarvittiin, jos tuomio ei ollut uhkana? Voisiko Valtakunnan välittömän manifestaation odotus ja tuomion kuvaukset syntyä sittenkin samasta sosiaalisesta, psykologisesta tai kulttuurisesta tekijästä?

Kloppenborgin ambivalenttina alkanut suhde kyynisyyteen on tarkentunut hylkääväksi vuosikymmenen kuluessa. Alkuaan hän määritteli varsin epämääräisin ilmaisin khreia-tekstien sisältöä kyynikkojen avulla, vaikka hän tiedosti jo tällöin khreia-tekstien ja Q-evankeliumin poikkeamat myös kyynikkojen eetoksesta. Tämä esimerkki osoittaa, kuinka Kloppenborg itsekin torjuu ajatuksen, jonka mukaan kirjallinen muoto paljastaisi yhteisön sosiaalishistorian ja eetoksen. Q1 ilmaisee toteutunutta eskatologiaa gnomologisen tradition mukaisesti. Kloppenborgin käsitys Q-evankeliumin rakentumisesta on kuitenkin metodologisesti hämärä ja epäajonmukainen useasta syystä.

Ensiksi, Kloppenborg päättelee gnomologisten analogioiden perusteella, että Q1 edustaa viisauden opettajan toteutunutta eskatologiaa, mutta hän ei juuri problematisoi käyttämänsä gnomologisen aineiston sosiaalista viitekehystä. Kloppenborgin vertailuaineisto pyrkii ylläpitämään vallitsevaa järjestelmää, kun taas Q1 edustaa radikaalia etiikkaa. Eikö tämä eettisen opeuksen erilainen funktio todellakaan vaikuta eskatologian sisältöön? Kloppenborg tarkentaa ilmauksiaan vuonna 2005 tutkimusartikkelissaan *As One Unknown, Without a Name? Co-opting the Apocalyptic Jesus*. Kloppenborg ei kysy enää, oliko Jeesus apokalyptikko, vaan milaista teologista tai ideologista turvaa apokalyptinen teoria on palvellut itse kullekin tutkijalle Albert Schweitzerin jälkeen. Jeesuksen apokalyptisyyttä on nähtävästi käytetty tueksi uskomuksille, joiden mukaan Jeesus oli ainutlaatuinen.⁴³

Toiseksi, Kloppenborg liittää Q-evankeliumin vainon kokemukset toiseen kehitysvaiheeseen (Q2), mutta ei Q1-vaiheeseen. Kloppenborgin tarjoama paradigma ei riitä selitykseksi. Juutalaisessa apokalyptiikassa vaino ja perheiden hajoaminen ovat topoksia (esim. 1 Heenok 99:5, 100:2). Tämä teema tunnetaan myös Q-evankeliumista (Q 12:51–53). Vainoa ei voi sijoittaa kuitenkaan vain apokalyptiikkaan. Jacobson on huomauttanut, että Kloppenborg ei ole edes analysoinut eräitä kohtia (Q 13:18–21; 15:4–7; 16:13, 16–18; 17:1–6). Nämä tekstit sopivat varsin huonosti käsitykseen puhtaasta viisaukirjallisuudesta.⁴⁴ Monet tutkijat ovat katsoneet, että Q-ryhmä olisi ymmärtänyt itsensä pikemmin profetoiksi kuin viisauden opettajiksi.⁴⁵ On hyvin kyseenalaista, olisiko Q1-editio ollut elinkelpoinen, jos siinä ei olisi ollut profeetallista aineistoa. Kuinka Jeesuksen liike olisi voinut kokea Johanneksen ja Jeesuksen kuolemat niin tyyninä, ettei vihan ja tuomion lauseita olisi muodossa tai toisessa tullut ensimmäiseen Q1-editioon? Valtakunnan manifestaatio ja vihan lauseet voivat syntyä samasta tulkintoja kaventaaneesta pakottavasta tarpeesta, jossa myös ilmaantuivat radikaalin vastauksen vaatimus ja makro-sosiaalisista arvoista poikkeavan etiikan julistus.

Kolmanneksi, Kloppenborg korostaa kyseenalaisesti tiettyjen kirjallisuuslajien välistä kontrastia.⁴⁶ Kloppenborgin apokalyptiikka on tilallista ja ajallista dualismia, jossa kosmos ymmärretään epäjärjestyneeksi tilaksi. Apokalyptiikassa kaikki perityt rakenteet rappeutuvat ja tuhoutuvat. Apokalyptiikkaan kuuluu historiallinen determinismi ja kehotukset tai lohdutukset.⁴⁷ Kloppenborgin apokalyptiikan määritelmässä on samaa liioittelua kuin von Radin kontrastissa apokalyptiikan ja profeetallisten kirjojen teologian välillä.⁴⁸ Sanders on huomauttanut, ettei edes Kuolleen meren lahkoon apokalyptisuus luonut kyseistä lahkkoa, vaan pikemmin erilainen

Q-EVANKELIUMI

määritelmä valinnasta ja liiton jäsenyydestä synnytti ryhmän.⁴⁹ Kuolleen meren lahkon eetos oli apokalyptinen, mutta tunnetusti he tuottivat myös gnomologista kirjallisuutta. Heijastaako Q-evankeliumin apokalyptisyyskään liikkeen sosiaalishistoriallisen tilanteen ratkaisevaa muutosta?⁵⁰ Miksi gnomologia ja apokalyptiikka kuulusivat ryhmän erillisiin vaiheisiin?

Neljänneksi, Stuhlmacher huomauttaa kriittisesti, että puhtaat sosiologiset kuvaukset lajityypille ovat erittäin kyseenalaisia.⁵¹ Q-tutkimuksessa toistetaan usein käsityksiä distinktioista apokalyptisen teologian, profeetallisen teologian ja viisausteologian välillä. Virheellisten analyysien eräänä syynä on kärjistynyt mielikuva apokalyptisesta kirjallisuudesta, jonka historian käsitys ei ollut todellisuudessa suinkaan aina äärimmäisen pessimistinen.⁵²

Myös viisaukirjallisuus on määritelmässä kärjistynyt epätodelliseksi, kuten on havaittavissa tarkasteltaessa Salomon viisauksien teosta, joka on syntynyt noin 100 eKr.⁵³ Teos kuvaa Viisauden myyttiseksi persoonaksi.⁵⁴ Tämä teos sisältää useita varhaiskristilliselle elämälle ja kirjallisuudelle tyypillisiä piirteitä. Teoksen mukaan Herran henki paljastaa totuuden. Viisauksien henki, joka luo uutta ja kutsuu profeetat (Viis. 7:27). Vanhurskaat perivät kunnian valtakunnan (Viis. 7:27), vaikka vanhurskas saattaa joutua kohtaamaan kuoleman (Viis. 3:1–9). Kansojen eskatologien tuomio ilmoitetaan myös Salomon viisauksien teoksessa (Viis. 3:8; 9; 11; 19). Teosta on voitu kutsua näiden piirteiden tähden ”apokalyptiseksi viisauksikirjaksi”.⁵⁵ Teoksen kertoja puhuu myös pelastuksen ihmeistä (Viis. 11:16), eksorsistisesta taidosta (Viis. 7:20)⁵⁶, kehottaa kansaa kääntymykseen (Viis. 10; 12:10; 16), sekä moittii ”aviorikkojen lapsia” (Viis. 3:16) ja ”paha sukupolvi” (Viis. 3:19). Jumalaa kutsutaan Salomon viisauksien teoksessa ”Isäksi” rukousten yhteyksissä (Viis. 14:3). ”Salaisen” ja ”avoimen” välillä on kontrasti (Viis. 7).

Salomon viisauksien teos ei ole ainutlaatuinen juutalaisen viisaukirjallisuuden joukossa, vaan myös Tobitin kirja ja Siirakin teos ovat hyvin vastaavia sisällöltään.⁵⁷ Siirakin kirjan mukaan pukeutuminen on tärkeä merkki tosi nöyryydestä (Siirak 19:30), pelastuksen ihmeet (Siirak 44–48); demonologia (Siirak 21:27), Jumalan viha ja eskatologinen tuomio (Siirak 7; 17; 18:24) sekä köyhien ja rikkaiden vastakkaisuus (Siirak 13:19) olivat kirjoittajan mielenkiinnon kohteena, vaikka kirjoittaja lienee kuulunut Jerusalemin koulutettuun aristokratiaan. Tällaisen juutalaisen viisaustradition tähden on mahdotonta vaatia, että Q-evankeliumissa pitäisi gnomologisten lajimääritelmien tähden erottaa viisausteologia erillisenä sosiaalisena prosessina toteutuvaksi kirjoitusvaiheeksi, johon ei kuuluisi profeetallista tai apokalyptista teologiaa.

3.3. Q-evankeliumin kerroksellisuus

Edeltävissä luvuissa 3.1. ja 3.2. on tullut ilmi kahden tutkijan keskustelu Q-evankeliumin kerroksellisuudesta. Tässä evankeliumissa ilmenee äärimmäisiä konfliktikuvauksia ja –näkyjä. Theissen on tulkinnut näitä piirteitä juutalaissodan levottomista esivaiheista käsin. Ihmiselämää järkyttävää sodan esivaihetta ei sivuuteta tekstin tulkinnassa tässäkin väitöskirjassa. Kaikkea äärimmäisyysshenkistä ei voi kuitenkaan selittää vain vuoden 70 jKr. tilanteen tai sen esivaiheiden avulla. Epäselvää on jopa, missä määrin väkivaltaiset levottomuudet ovat levinneet kauas Galileaan, vaikka Josefus kertoo tällaisista tapauksista. Jeesuksen sanansaattajien elämänmallia ja julistusta (Q 10) voidaan luonnehtia äärimmäishenkisesti, mutta heidän toimintansa selittyy

Q-EVANKELIUMI

osittain historiallisesti Jeesuksen mallin jatkamisena. Äärimmäisyyshenkisyys on sekin kulttuurisesti väritynyt määrittelyperuste. Q-evankeliumin rakentumisprosessi antaa viitteitä siihen, missä määrin äärimmäishenkiset vaatimukset ovat liittyneet Q-ryhmän keskinäiseen vallankäyttöön.

Q-evankeliumin polemisointi ja tyypittely ”pahaa Israelia” tai fariseuksia vastaan ei kuulu Q-tradition varhaisimman kerrostuman tuntomerkkeihin. Jo historiallinen Jeesus on voinut toki joutua väittelyihin. Hänestä kertovassa aineistossa on voitu alusta alkaen syyllistyä jopa yliyönteihin vastustajien kuvaamisessa. Historiallista Jeesus ei ole tarkoitus olettaa pelkäksi hyvätahtoiseksi ja rauhalliseksi opettajaksi. Yksittäisen tradition historia on kuitenkin eri asia kuin kirjoituksen komposition synty. Kokonaiset tekstirakennelmat syntyvät yksittäisten tekstien ja traditiokappaleiden jälkeen. Tämän tähden ryhmien tyypittely Q-evankeliumin rakenteita hallitsevana teimana on sekundaarinen yksittäisiin teksteihin nähden. Tällainen tyypittely voidaan liittää Q-evankelistan tarpeisiin ilmaista yhteisön sisäisiä rajoja ja pettymyksen kokemuksia.

Tekstikatkelman sekundaarinen osa voi antaa historiallisesti hyvin arvokasta aineistoa historiallisen Jeesuksen opetuksesta ja toiminnasta, vaikka nykyisessä yhteydessään sen sijainti ei ole alkuperäinen. Komposition muotoutumisesta käytävä keskustelu vastaa siten aivan toisenlaiseen kysymykseen kuin pohdintoihin tekstin historiallisesta luotettavuudesta. Komposition muotoutuminen kertoo tekstin synnystä vastanneen ryhmän kehityksestä ja tarpeista.

Q-tutkimuksissa on käyty ankaraa väittelyä profeetta- ja viisaukirjallisuuteen tukeutuvien teorioiden välillä. Olisiko Q-evankeliumin varhaisin ydin määriteltävissä profeettakirjallisuuden vai viisaukirjallisuuden avulla? Olen sanoutunut irti tästä lajimääritelmiin tukeutuvasta luokittelusta. Kloppenborgin (*luku 3.2.*) menetelmät viisaukirjallisuuden ominaispiirteiden löytämiseksi tuottavat virheellisiä tuloksia. Ongelman ydin on siinä, etteivät lajit ole puhtaita. Tässä väitöskirjassa ei tekstien kerroksellisuutta määritellä lajityypin avulla.

Komposition kannalta on lähtökohtaista, että teoksen yleinen rakenne ja erityisesti lopetus ovat nuoremmat kuin yksittäinen tekstisirpale kyseisessä teoksessa – jollei tuo sirpale ole interpolaatio. Toki jo kokonaisuudeksi hahmotettuun teokseen voi myös tulla upotettuja lisäyksiä. Nämä lisäykset olisivat tulleet jo valmiin komposition jälkeen. Q-evankeliumin päätösteksti (Q 22:28–30) palvelijan palkasta on komposition tähden keskeinen tekstikatkelma, kun arvioidaan Q-redaktioprosessin kehityssuuntaa ja lopputulosta. Traditiohistorian kannalta tilanne on kuitenkin toisenlainen: komposition historia pitää erottaa yksittäisen tradition historiallisuudesta.

Yhtä hyvin Q-evankeliumin aloittava kuvaus Johannes Kastajasta kuin muualla ilmenevä keskustelu Johanneksesta sisältää hyvinkin luotettavaa tietoa historiasta, vaikka kompositiossa tämä aineisto on saanut nykyisen paikkansa ja ilmiänsä vasta Q-evankeliumin viimeistelyn yhteydessä. Q-evankelista on tuntenut ja hyväksynyt alusta alkaen laajemman uskonnollisen ja aatteellisen tradition kuin Q-evankeliumin ensimmäiseksi kerrostumaksi määrittäisi.

Analysoitavaksi on valittu iso tekstimäärä Q-evankeliumista. Lähtökohta on ollut koota kaikki Q-tekstit, joissa arvioidaan köyhyyttä ja rikkautta. Kiusaukertomuksessa (Q 4:1–13; *luku 3.4.*) paholainen lupaa valtakunnat, mutta Jeesus - Jumalan Poika - torjuu tarjouksen. Q-evankeliumissa julistetaan varattomat autuaiksi (Q 6:20; *luku 3.5.*). Tämä julistus on välittömästi kiusaukertomuksen jälkeen. Jakeen Q 6:30 (*luku 3.6.*) mukaan piti antaa anovalle eikä

Q-EVANKELIUMI

saanut vaatia takaisin siltä, joka vei jotakin. Tekstikohta kuvailee vihaista hyökkäystä tai ryöstöä. Q-teksti nostaa itse vihollisuusteeman omaisuudesta luopumisen yhteydessä.

Tekstijaksossa Q 7:1–10 (*luku 3.7.1*), on esillä ilmeisen vauras henkilö. Q-evankeliumissa ei ole määritelty sadanpäällikköä kuitenkaan rikkauden ja köyhyyden perusteella. Teksti kuuluu kuitenkin analysoitavien tekstien joukkoon. Tekstijaksossa Q 7:18–19, 22–28, 16:16, 7:31–35 (*luku 3.7.2*) on polemiikkia ”pahaa Israelia” vastaan. Nämä eivät ymmärrä autiomaan köyhän miehen toimintaa, vaikka Johannes oli merkittävästi erilainen kuin kuninkaanlinnojen vaatteilla hienostelevat ihmiset. Ihmisen Poika kuvataan kodittomaksi ja hylätyksi tekstissä Q 9:57–60 (*luku 3.7.3*).

Työntekijöiden poikkeuksellisen ankarat matkaohjeet (Q 10:2–16; *luku 3.8*) on ollut Q-tutkimuksissa yksi keskeinen tekstikatkelma, kun on arvioitu Q-evankeliumin syntyä. Tekstin perusteella on perusteltu yhtäällä karismaattisten saarnaajien kuljeskelua ympäri Israelia ja toisaalla vakinaisesti asuvaa tavallista seurakuntaväkeä. Aiempien tutkimusten mallit eivät ole kuitenkaan ongelmatomia. Tämä teksti kuuluu tämän väitöskirjan tutkimusaineistoon myös sen tähden, että se antaa määritelmiä köyhyydelle.

Isä meidän –rukouksen pyynnössä tyydytään vain yhden päivän leipään (Q 11:3; *luku 3.9*). Tämäkin rukous on Q-evankeliumissa hyvin poleemisen tekstikokoelman sisällä. Q-evankeliumin tekstijakso Q 12:22–31 (*luku 3.10.1*) opastaa huolettomuuteen. Tutkijoilla on ollut merkittävä erimielisyys siinä, tulisiko jaksoa tulkita apokalyptikasta vai viisauksikirjallisuudesta käsin. Tekstissä asetetaan arkitarpeista huolehtiminen jännitteeseen Jumalan valtakunnan etsimisen kanssa. Pian edellisen katkelman jälkeen Q-evankeliumissa puhutaan aarteesta, joka on taivaassa (Q 12:33–34). Lisäksi evankeliumi tietää kertoa varkaasta (Q 12:39–40; *luku 3.10.2*). Q-evankeliumin vaikeasti entisöitävä vertaus suurista pidoista (Q 14:16–24, 26–27; *luku 3.11.1*) kertoo lopputuloksena, että vain köyhät pääsivät pitoihin. Sitä vastoin omistuksestaan huolehtivat torjuivat kutsun. Q-evankeliumin päätösjakso lupaa uskollisille palvelijoille palkan (Q 19:12–13, 15–24, 26, 28, 30; *luku 3.12*).

Analysoitavien tekstikatkelmien ulkopuolelle jää vain evankeliumin alku Johannes Kastajasta sekä yksittäisiä opetuksia evankeliumin sisältä. Johannestakaan ei ole täysin sivuutettu, vaan evankeliumin alku otetaan huomioon, kun määritellään Kiusauskertomuksen ja Autuaaksijulistusten kontekstia. Valittu aineisto on sekä Q-kompositiohistorian että traditiohistorian kannalta kirjavaa. Matkaohjeet ovat itsessään hyvin perustava teksti koko Q-evankeliumin synnylle, mutta nykymuodossaan Q-tekstinä sekään ei ole yhdestä puusta veistetty. Kodittoman Ihmisen Pojan kuvausta on pidetty yhtenä varhaisimmista tekstitraditioista Q-evankeliumissa, mutta tämänkin tekstin tarkempi tarkastelu paljastaa siitä eri-ikäisiä sirpaleita. Johannes Kastajasta ja kuninkaanlinnan hienostelijoista lausutut sanat ovat Q-kompositiossa nuorta aineistoa tyyppiteltyssä ”tätä pahaa Israelia vastaan”, mutta traditiohistoriallisesti osittain historialliseen Jeesukseen ja Johannekseen palautuvaa julistusta. Autuaaksi julistukset ovat keskeinen osa Q-evankeliumia. Jälleen kerran julistusten tarkempi tarkastelu paljastaa kerrostuneisuutta tämä julistuskokoelman sisällä. Moni-ilmeisyyden tähden psykohistoriallista tekstianalyysia ei tehdä oletettujen tai väitettyjen kerrostumien mukaan jäsennellysti, vaan Q-evankeliumin tarjoamassa tekstijärjestyksessä. Vasta lopussa kootaan yhteenvedossa mahdolliset syntyneet johdonmukaisuudet kerrostumien muotoutumisessa. Kunkin tarkasteltavan tekstin analyysissä otetaan huo-

mioon Q-tutkimuksen keskeiset vaihtoehdot, tradition ja komposition erillisuus sekä yhteiskunnallisten ilmiöiden mahdolliset yhdenmukaisuudet tekstissä esille tulevien ilmiöiden kanssa. Psykohistoriallinen tarkastelu edellyttää peruseksegeettisen tarkastelun rinnalle käyttäytymisteollisesta teoriataustasta käsin tehtäviä arvioita tekstin ilmauksille. Psykoanalyyttistä mallintamista ei kuitenkaan siirretä Q-analyysiin ikään kuin ylihistoriallisena totuuden kehikkona, vaan psykoanalyttiset selitykset havaituille ilmiöille kyseenalaistetaan kulttuurikriittisesti. Tekstiaineisto ja psykoanalyttinen teoriatausta joutuvat tutkijan avustuksella dialogiin uudella areenalla, jossa otetaan huomioon kulttuurillisten ihanteiden ja arvostusten erilaisuus.

3.4. Kiusauskertomus Q 4:1–13

Kiusauskertomusta on väitetty nuorimmaksi osaksi Q-evankeliumia (Kloppenborg).⁵⁸ Joidenkin tutkijoiden mukaan kertomus ei edes kuuluisi Q-evankeliumiin (Argyle, Lührmann).⁵⁹ Tässä kertomuksessa paholainen lupaa leivän ja valtakunnan. Schiavo väittää kiusauskertomusta koko Q-dokumentin tärkeimmäksi tekstiksi, koska ”se paljastaa tavan, jolla ensimmäiset seuraajat kuvittelivat Jeesuksen ja kokivat oman elämänsä”.⁶⁰ Kiusauskertomuksessa Jeesus esitellään ensimmäistä kertaa Q-evankeliumin lukijalle. Näiden syiden tähden kertomus tarjoaa kiinnostavan mahdollisuuden tutkia sekä Q-evankeliumin syntyprosessia että mahdollisen Q-yhteisön ja Q-evangelistan psykohistoriaa.

Tässä jaksossa käsitellään kiusauskertomuksen kiistanalaista syntyä ja sijoittumista Q-evankeliumiin (*luku 3.4.1*). Kiusauskertomuksen liittyminen ajan historiaan on herättänyt runsaasti keskustelua. Kiusauskertomuksen synty todentanee vaikeita vallinneita oloja (*luku 3.4.2*), mistä syystä kertomus on myös psykohistoriallisesti kiinnostava. Kertomus vastaa juutalaisen tradition sisällä kysymykseen, miten Jumalan ykseyttä voi kunnioittaa hajottavien kiusausten maailmassa (*luku 3.4.3*). Kiusauskertomus vastaa ahdistukseen idealisoiden Jeesuksen. Kertomus täyttää poliittisen paranoian tuntomerkit: todellisuus jakautuu vihollisiin ja liittolaisiin, viholliset asettavat uskollisen pienen joukon uhkaaviin tilanteisiin. Psykoanalyttisen selitysperinteen valossa kertomus viittaisi siihen, että Q-ryhmä on taantunut yksilökehityksen varhaisvaiheisiin (*luku 3.4.4*).

3.4.1. Kiusauskertomuksen traditiohistoria

Matteuksen ja Luukkaan kiusauskertomukset ovat huomattavasti laajemmat kuin Markuksen kertomus (Mk. 1:12–13).⁶¹ Markus oli kiinnostunut kuvaamaan messiaanisten aikojen sopusointua (Jes. 11:6–9, 65:25).⁶² Matteuksen ja Luukkaan kertomuksen dialogisuus on kadonnut Markuksen kertomuksesta. Markuksen kertomusten olemassaolo tuottaa vaikeuksia määrittellä traditiohistorian vaiheita. Onko Markuksen kertomus ehkä tiivistelmä laajasta suullisesta kertomuksesta vai onko Q-evankeliumin kertomus kasvanut lyhyestä messiaanista rauhaa kuvaavasta esityksestä rabbiiniseksi dialogiksi?⁶³ Olisiko Q-evankeliumi ennen väitettyä myöhempää redaktiovaihetta alkanut suoraan autuaaksi julistuksilla? Jälkimmäisessä mahdollisuudessa Q-redaktio ei olisi tuonut vain ekstaattisuuden, eskatologisoitumisen ja apokalyptisoi-

Q-EVANKELIUMI

misen, vaan myös enemmän tai vähemmän kristologisoitumisen. Autuaaksi julistukset olisivat tällöin alkaneet jollain johdannolla, jota ei ole enää kuitenkaan entisöitävissä. Olisivatko autuaaksi julistukset olleet jopa varhaisin alku koko Q-evankeliumille? Tällöin Johannes Kastajan esittely evankeliumin alussa ja Jeesuksen esittely Kiusauskertomuksessa olisivat tulleet mukaan Q-evankeliumin kasvaessa.

Kiusauskertomus sopii asiallisesti karismaattisten julistajien tai lopunajallisten sadonkorjajien elämänvakaumukseen, jossa hetkelliset näläntunteet ja omaisuuteen liittyvät valtapyrkimykset ovat uhkatekijöitä, jotka tulee torjua Jumalan valtakunnan julistuksessa. Kiusauskertomuksen komposition ja eetoksen syntyajoja ei pidä vaatia ekvivalenteiksi.

Kerronnallisesti Q-evankeliumi vaikuttaisi vaativan kiusauskertomuksen tai muun vastaavan johdannon: juuri kiusauskertomuksessa esitellään Jumalan Poika, jolloin seuraavien autuaaksi julistukset eivät ole enää ilman auktoriteettia.⁶⁴ Nykyisellään autuaaksijulistusten johdanto on hyvin tyypistynyt. Jos edeltä puuttuisivat sekä Johannekseen liittyvät lausahdukset ja kiusauskertomus, olisi autuaaksi julistuksen puhejohdanto ”Jeesus sanoi” koko evankeliumin alkulause. Puhejohdanto on toki voinut kokea redaktion samalla kun edelliset kertomukset on liitetty evankeliumin osaksi.

Kiusauskertomus liittyy Q-evankeliumissa apokalyptiseen tekstiyhteyteen: edellä on ollut kertomus Johannes Kastajan moitteista rikottua liittoa vastaan, kutsu synnintunnustamiseen ja apokalyptista kieltä sisältävä uhkaus välittömästä tuomiosta (”elonkorjuusta”). Johanneksen huutama kutsu synnintunnustusta varten ei ollut henkilökohtainen kutsu ihmisille, vaan se muistuttaa Danielin kirjassa ja Qumranin yhteisössä tunnettua tapaa kutsua koko kansa kääntymykseen tulevaa Jumalan valtakuntaa varten.⁶⁵ Vaikka Johanneksen puhetta olisi pidettävä Q-komposition kannalta nuorempana kuin autuaaksi julistamisia, se voi palautua aina historialliseen Johannekseen saakka. Johanneksen julistukselle on lukuisia traditionaalisia esikuvia. Julistus kirveestä puiden juurella ja hedelmättömien puiden hakkaamisesta on lähes identtinen sille kehoitukselle, joka on kuvattu Danielin yöllisessä näyssä. Danielin mukaan pyhä valvojaenkeli huusi: ”Puu oli hakattava poikki ja katkaistava sen oksat” (Dan. 4:10; vrt. Lk. 3:17/Mt. 3:12).⁶⁶ Puun hakkaaminen ilmaisi Jumalan toimittamaa vallanvaihdosta: ”Korkein hallitsee ihmisten valtakuntia ja että hän antaa kuninkuuden kenelle tahtoo ja voi nostaa valtaan alhaisimmankin ihmisistä” (Dan. 4:14).

Danielin kirjassa kerrottiin lopunaikana tapahtuvasta puhdistuksesta ja seulonnasta (Dan. 12:10). Samat mieli- ja kielikuvat hallitsevat myös Q-evankeliumia, jossa kerrotaan Johanneksen julistavan tulevasta ”puimatantereen puhdistuksesta” (Lk. 3:17/Mt. 3:12) ja Jeesuksen lähettäneen työmiehen ”sadonkorjuuseen” (Lk. 10:2/Mt. 9:37–38). Daniel kykeni kieltäytymään kuninkaan pöydän ruuasta ja viinistä: hän tyytyi pelkkiin kasviksiin ja veteen (Dan. 1:12). Danielin kirja kertoo, että Sadrak, Mesak ja Abed-Nego joutuivat tuliseen uuniin, koska he eivät palvelleet Nebukadnessarin jumalia eivätkä kumartaneet kultaista patsasta (Dan. 3:16–18). Danielin uskollisuus osoittautui lujaksi, vaikka hänet heitettiin leijonien luolaan (Dan. 6). Danielin kirjassa on spekuloitu laajasti erilaisia valtakuntia: Danielin yöllisen näyn mukaan eräs, näöltään kuin ihminen, sai lopulta ikuisen vallan, kunnian ja kuninkuuden (Dan 7:13–14).

Kiusauskertomuksen Jumalan Poika – ei Ihmisen Poika – on malli pyhyiden mukaisesta elämästä, jossa ihminen ei elä yksin leivästä ja jossa paholaista ei kumarreta valtakuntien saa-

Q-EVANKELIUMI

miseksi.⁶⁷ Eroavuus on siinä, että Danielin kirjassa huipennutaan nälöltään ihmisen kaltaisen saapumiseen (Dan. 7:13–14), kun taas Q-evankeliumin kiusauskertomuksessa esiintyy arvonimi Jumalan Poika. Epäselvää on kuitenkin, kumpaan Johanneksen sana ”tulevasta” (Lk. 3:16/Mt. 3:11) sopisi paremmin: Ihmisen Poikaan vai Jumalan Poikaan.

Q-evankeliumin alkua on voitu pitää syntyprosessin ja komposition historian kannalta nuorena suunnitelmallisena rakenteena. Demonologiset ja deluusiota ilmaisevat kokemukset ja kertomukset on ilmaistu juutalaisen tradition avulla. Evankeliumin alun muotoutuminen kertoo Q-ryhmän psykodynaamikasta siinä vaiheessa, kun Q-evankeliumi sai lopullisen muotonsa.

Kiusauskertomus antaa perusteen julistaa köyhät autuaaksi välittömästi kertomuksen jälkeen: vain oikeasti köyhät seuraavat Jumalan pojan pyhyyttä. Jeesuksen kutsu Jumalan valtakuntaa aiheutti perheiden taloudellisen alaschenon. Galilean kalastustalous oli ollut osa Antipaksen verotusjärjestelmää ja aristokraattisen perheen valtaan. Nämä perheet palvelivat roomalaista patronusta ja tukivat imperaattorin mielikuvituksellista rikkautta. Sukujen taloudenhoito oli osa kuvattua kalastustaloutta. Liittyminen Jeesuksen ryhmään johti kuitenkin uuden liikkeen seuraajat henkilökohtaisiin taloudellisiin menetyksiin.⁶⁸ Q-kansa sai tukea juutalaisista tulevaisuuden odotuksista, joiden mukaan vain köyhät saisivat autuuden tulla uuteen temppeliin (Mishna, *Berakoth* 9:5). Tämä väki oli nyt lähtenyt tielle ilman sauvoja, sandaaleita ja kukkaroa (Lk. 10:4/Mt. 10:9).

Q-evankeliumin kiusauskertomuksessa ei ole enää kyse pelkästään matkalle lähdöstä ja tulevaisuuden odotuksesta. Kiusauskertomus yhdistää omaisuuden paholaisen valtapiiriin.⁶⁹ Jumalan Poika ei suostunut paholaisen valtakuntaan, vaan odotti ja kesti nälissään kaikki kiusaukset. Juutalaiset tunsivat pyhien kirjoitustensa perusteella, että lopunaikojen jumalaton kuningas suostuttelisi ihmisiä kunnianosoituksin ja antaisi maata palkaksi, mutta vain autuas henkilö jaksaisi odottaa ja kestäisi. Lopulta ihmishahmoinen olento toisi Valtakunnan, joka ei koskaan häviä (Dan. 11:38–39; 12:12; 7:13–14). Kertomuksen sijoittaminen Q-evankeliumin alkuun teoksen muotoutumisen loppuvaiheessa antaa vaikutelman, että ryhmän johtajille on syntynyt tarpeita kamppailla omien kannattajien uskollisuuden puolesta.

Kiusauskertomuksen eetos sopii Paul Hoffmannin, Gerd Theissenin ja monien muiden kannattamaan käsitykseen karismaattisista julistajista.⁷⁰ Usko omistamisen demonisuuteen oli jo lopunajallisten sadonkorjaajien dominoiva vakaumus.⁷¹ Myös kyyniseen aatevirtaukseen sopisi omaisuudesta luopuminen, mutta tuon aatevirtauksen lähtökohdista käsin olisi vaikea ymmärtää kertomuksessa ekstaattisesti ilmaistua ylistystä Jumalan Pojalle.⁷² Ylistystä on tuskin tarkoitettu kyyniseksi ironiaksi. Ilmiönä köyhyyden tarvittavuus yhteisön jäsenyyden ehtona ei ollut outoa ilmiö silloisessa välimerellisessä kulttuurissa.

3.4.2. Heijastaa vaikeita oloja

Kiusauskertomuksen verraten myöhäistä syntyäikää muuhun Q-aineistoon nähden on perusteltu kertomuksen Vanhan testamentin viittausten Septuaginta-muodoilla. Tällöin kertomus ei auttaisi ymmärtämään ensimmäisten lopunajallisten sadonkorjaajien tai Jeesuksen eetosta, vaan ainoastaan Q-yhteisön nuorempaa kokemistapaa.

Q-EVANKELIUMI

Olisiko kiusauskertomus todella syntynyt ja saanut vaikutteita kreikkaa puhuvassa elinympäristössä?⁷³ Perustelu kertomuksen kreikankielisyydestä ei määrittele, miten ”myöhäinen” kiusauskertomus on suhteessa muuhun kirjalliseen Q-evankeliumiin.⁷⁴ Koko Q-evankeliumi on kreikankielinen. Kirjoittaja, olipa hän ”varhainen” tai ”myöhäinen”, on voinut ilmaista Vanhan testamentin sitaatit jo olemassa olevan kreikkalaisen käännöksen turvin. Miksi muu osa Q-evankeliumia olisi varhaisempi, kun tuo muukin osa on kirjoitettu kreikaksi? Itse tarina voi olla hyvinkin itsenäinen, joka on nyt löydetty Q-evankeliumin viimeisessä editiossa evankeliumin aloitukseksi. Se palveli tässä tilanteessa ryhmän tarpeita.

Kiusauskertomuksessa mainitaan temppleri (Q 4:9), mutta siinä ei esiinny ajatusta tempppelin tuhosta eikä temppeliin kohdistuvaa arvostelua. Kertomus edellyttää, että temppleri on paikka, jossa Jahven suojele on voimallisin. Ongelmaton suhde temppeliin on erikoinen, koska esimerkiksi essealaisten keskuudessa viimeisen päivän odotukseen liittyi nimenomaisesti odotus, että Jumala rakentaa uuden rakennuksen (4Q174 3:2) ja uuden Jerusalemin (1Q32). Q:n kiusauskertomus ei edellytä temppeleissä tarvittavia tai tapahtuneita muutoksia. Jos kiusauskertomus olisi itse kertomuksena syntynyt Jerusalemin tempppelin hävityksen jälkeisissä tunnelmissa, tematiikan sivuuttaminen olisi erikoista.

Q-evankeliumissa Jerusalemin temppleri on tärkeä paikka, jossa määritellään Jumalan Pojan ja paholaisen suhde.⁷⁵ Intiimi suhde temppeliin ei vahvista väitteitä, joiden mukaan kiusauskertomus oli jopa Jerusalemin hävityksen jälkeen syntynyt tarina.⁷⁶ Tempppelin tulevaisuus ja pyhyys ovat myös Danielin kirjassa luonnollinen osa, kun on ilmaistu näkyjä tulevan Valtakunnan saapumisesta (Dan. 8:13; 9:24, 27).

Jerusalem mainitaan myös muualla Q-evankeliumissa. Voi-huudossa Jerusalemlle (Lk. 13:34/Mt. 23:37) ei välttämättä heijastu Q-liikkeen yksipuolinen sitoutuminen Ala-Galilean agraarikulttuuriin, vaan ennen kaikkea liikkeen tahto koota Jerusalemin väki piiriinsä. Jerusalemiin on toimeliaasti hakeuduttu, mutta vaikeudet ovat olleet dramaattisia: ”Profeetat on tapettu ja sinun luoksesi lähetetyt kivitetty” (Q 13:34a). Miten dramaattiset kokemukset ja odotukset luovat tarpeita muovata kertomuksen roolihahmoja?

Kiusauskertomuksessa ilmenee ihmeen ja kunnioitetun Jumalan Pojan välinen yhteys, jonka on väitetty sopivan huonosti Q-tekstin ”varhaisiin” kerrostumiin.⁷⁷ Tämä argumentti on menettänyt painoarvonsa sen jälkeen, kun ihmetöitä ei voi enää liittää vain ei-palestiinalaiseen elinympäristöön, vaikka toki tiedetään, että keisaria on kunnioitettu arvonimellä *divi filius*. Danielin kirjan mukaan elävän Jumalan ikuinen kuninkuus ilmestyy ja Hän ”pelastaa ja vapauttaa, antaa ennusmerkkejä ja tekee ihmeitä” (Dan. 6:28). Danielin näyn mukaan taivaan pilvien keskellä eräs ihmisen näköinen saapuisi Ikiaikaisen eteen ja saisi ikuisen kuninkuuden (Dan. 7:13–14). Yhdessä Naatanin profetian (2 Moos. 7:12–16) ja Qumranin tekstien (4Qflor 10–14; 4Q246; 4 Q174) kanssa nämä kohdat vahvistavat käsitystä, jonka mukaan jo Jeesuksen ajan juutalaisuudessa odotettiin lopunaikoina saapuvaa Jumalan Poikkaa.⁷⁸ Ihmeisiin uskomisen ei ollut tuolloisessa maailmassa samalla tavalla maagista ja poikkeuksellista kuin valistuksen jälkeisissä eurooppalaisissa akateemisissä piireissä. Ihmeeseen viittaaminen kertoo hyvin niukasti kirjoittajan ja kertomuksen luojaan psykodynamiikasta. Kyse on pikemmin tradition mukaisesta kertomisen välttämättömyydestä taktisia tarpeita varten.

Q-EVANKELIUMI

Kiusauskertomuksen apoftegmaattisen ilmeen on väitetty olevan sopimaton Q-sanojen alkuperäiseen puhtaaseen lajityyppiin.⁷⁹ On kuitenkin arveluttavaa vaatia varhaiselta Q-kerrostumalta lajityypin puhtautta, jos myöhäiseltä kerrostumaltakaan tätä puhtautta ei vaadita ja jos muu juutalainen viisaukirjallisuus ei ole lajityypiltään puhdasta.

Gerd Theissenin mukaan kiusauskertomus sukeutuu kolmesta asiasta: (1) polvistuminen maailman hallitsijan edessä, joka (2) lahjoittaa valtakunnat, mutta (3) tämän hallitsijan palvonta on häväistys ainoan Jumalan palvontaa vastaan. Nämä kolme aihetta liittyvät yhteen ensimmäistä kertaa ja selväpiirteisemmin Gaius Caligulan henkilössä vuonna 40 jKr.⁸⁰ Ravintoon liittyvä koettelemus oli ilmeinen myös pian Caligulan jälkeen, Tiberius Julius Aleksanderin (46–48 jKr.) aikana. Tällöin Juudeassa oli ankara nälänhätä. Juutalaiset joutuivat päättämään, hyväksyvätkö he vierasuskoisten antaman ruoka-avun vai kärsivätkö he nälästä luottaen, että Jahve antaa ajallaan ravinnon ankarasta koetuksesta huolimatta.⁸¹ Juuri vastaavissa vakavissa elämänoiloissa apokalyptiset liikkeet menestyvät ja tulkitsevat maailmaa siten, että uskolliset ovat lopulta voittajien joukossa.⁸² Jeesuksen seuraajissa oli ilmeisemmin sellaisia uskon sankareita, jotka kokivat, että autuasta olisi nyt olla nälkäinen (Lk. 6:21/Mt. 5:6,4).⁸³ Tällöin on voinut syntyä kertomus, että itse paholainen oli tarjonnut leipää Jumalan Pojalle, mutta tämä torjui tarjouksen. Q-evankeliumin kompositiohistoriassa kiusauskertomus kertoo jo Q-ryhmän myöhempää kehitystä, kun kertomus on liitetty osaksi Q-evankeliumia, mahdollisesti 60-luvun sisällissodan tuntumissa kaksikymmentä vuotta sen syntymisensä jälkeen. Eetoksen lähtökohtana oli ollut Jeesuksen ryhmän liikkeellelähden jälkeiset pettymykset: Oli väärin ”etsiä” syötävää (Lk. 12:22b/Mt. 6:25), koska pitäisi etsiä yli kaiken Jumalan valtakuntaa (Lk. 12:31/Mt. 6:33). Ruoan tähden vallitsi pelko menettää jotakin arvokkaampaa – sielu (Lk. 12:23/Mt. 6:25).⁸⁴ Toiminnan jatkuessa jo vuosikymmenet tarvittiin vainoharjoja ja kollektiivista apokalypsia ryhmän johtamiseksi ja identiteetin perusteluksi.

Sosiaalisen stressin aikana ääriyhmät turvautuvat moraaliseen paniikkiin, kehittävät ”tarvitavat viholliset” ja luovat ”kollektiivista apokalypsia” (Robins – Post 1997). Apokalyptisten lahkosten johtajat (esim. Jim Jones, David Koresh, Michael Applewhite) ovat onnistuneet viritellä sellaista vainoharhaisuutta ulkopuolista maailmaa vastaan ja pitää lahkonsa sisäisesti ankarasti solidaarisina, että suhteellisen tavalliset kansalaisia ovat suostuneet jopa massaitsemurhiin 1900- ja 2000 –luvulla.⁸⁵ Ääriyhmien poliittisessa paranoiassa vainoharhainen vihasuhde maailmaa kohtaan on yksi keskeinen tuntomerkki. Kollektiivisen ”varjon”, vainoharhaisen apokalypsin, varassa yhteisön tai ryhmän jäsenet ovat valmiit kieltämyksiin. Jungilaisessa analyyttisessä psykologiassa käytetään ilmiöstä nimitystä ”kollektiivinen varjo”, arkkityypeistä syntyvä kollektiivinen tiedostamaton, jonka kaikki ihmiset jakaisivat mielessään jollakin tavalla.⁸⁶ Kleinin psykoanalyysin innoittamana politiikan tutkija Semelin (2007) katsoo huolien nostavan äärihokosten johtajat omassa ryhmässään ”identiteettiyrittäjiksi”, jotka esittävät itsensä ”historian uhreina” ja osallisina ”määrättyyn kohtaloon”. Youngin (1993) mukaan lahkolaaisuudessa tavoitteena on saavuttaa identiteetti erilaisuuden avulla: lahkoista tehtävä psykoanalyysi on paranoidisessa positiossa tapahtuneen lohkomisen analyysia. Baumgarten (1998) viittaa ensimmäisen vuosisadan juutalaisten lahkosten tyypilliseen ”rajanmerkitsemisen mekanismiin” (boundary-marking mechanisms). Lahko koki tarpeelliseksi määrittellä ”omat jäsenet” ja ”ulko-

Q-EVANKELIUMI

puoliset”. Lahkojen menettelynä lohkominen ei ole ollut poikkeuksellista, mutta silti se voi ilmaista traumaattista ja traumatisoivaa kokemusta.

Kiusauskertomus on usein haluttu selittää pikemmin uskontopoliittiseksi moitteeksi juutalaisia messiasodotuksia vastaan kuin Q-kansan ekstaattiseksi kokemukseksi omasta ahdistuksestaan.⁸⁷ Kiusauskertomuksen tavoitteeksi on väitetty erottautumista selooteista.⁸⁸ Josefuksen kuvaamat levottomuudet osoittavat, että kiivasluonteisten juutalaisten toimet ovat tulleet luultavasti myös tunnetuiksi niille Jeesusta seuraaville julistajille, jotka vaelsivat kaikkialla Israelissa. Gaius Caligulan ja nälänhädän vaikutusten olettaminen kiusauskertomuksessa sekä suunnitelmallinen poikkeaminen esimerkiksi seloottien keinoista eivät sulje toisiaan pois.

Olisi järkeenkäypää, että Q-kansa saisi nyt evästystä todisteluun Kirjoitusten avulla siitä seikasta, miksi Jeesus ei ollut poliittinen messiaskuningas tai uusi Mooses. Tässä selitysmallissa paholainen ilmentäisi juutalaisia kirjanoppineita.⁸⁹ Selitys laiminlyö kuitenkin sen seikan, että keisarin ja nälänhädän aiheuttamat uhkat oikealle uskolle olivat todellisia ongelmia Palestiinassa. Miksi uskontopoliittista polemiikka varten pitäisi kirjoittaa kuvaus ekstaattisesta kokemuksesta, joka jättää vastapuolen ryhmän nimen kertomuksen kuulijalle hämäräksi? Apokalyptisesta vakaumuksesta käsin paholainen saattoi edustaa ketä tahansa vääräuskoista vallanpitäjää, joka jakoi suosionosoituksia ja palkkioita palvelijoilleen (vrt. Dan. 11:38–39). Täten kiusauskertomuksen tähtäyspisteenä ei olekaan ulkoinen nimettävissä oleva vihollinen, vaan lahkon omat tarpeet rakentaa johtajuutta ja identiteettiä.

Kleinin psykoanalyysistä vaikeutteita ammentavat Robins ja Post (1997) esittävät, että paranoidisen syndrooman tuntomerkinä on epäileväisyys ulkoisen ilmiön takana olevia kätkeytyjä motiiveja kohtaan. Paranoidisessa maailmassa ryhmä on vihamiesten keskipisteenä. Kaikkea pitää epäillä. Argumentointi ja sovittelu olisivat vaarallista. Kieltämyksiin täytyy olla valmius. Klein (1933) käsitti kateuden kuolemanvietin ulkoiseksi muodoksi. Yliminän musertavaa julmuutta vastaan hallusinoidaan tällöin myös hyvä objekti, josta paha on lohkottu ulkopuoliseksi pahaksi objektiksi. Kiusauskertomuksessa on esillä Kleinin esittämät teemat.

Kiusauskertomus ei ilmennä opillista argumentaatiota kahden juutalaisen ryhmittymän välillä, vaan ennen kaikkea apokalyptistä ekstaasia, poliittisen paranoian –mallin käsittein ilmaistuna kyse on ”kollektiivisesta apokalypsistä” tai ”identiteettiryttäjäydestä”. Aivan kuin intressiryhmän moraalisisessa paniikissa vastustaja demonisoidaan ja vallitsee uskomus pahojen tekojen kasvuun yhteiskunnassa, intressiryhmä voi myös glorifoida oman liikkeensä merkkihahmon opittujen kerronnallisten mallien avulla. Robins ja Post (1997) nimeävät paranoidisen syndrooman tuntomerkeiksi grandiositeetin, lapsenomaisen kaikkivoipaisuuden kuvitelman, ja deluusiot, jolloin ääriyhmät uskovat itsensä ja johtajiensa erityisasemaan. Paranoidiseen johtamiseen kuuluu traditionaalisten ilmaisutapojen käyttö taktisia tarpeita varten, jotta voitaisiin vakuuttaa oman ryhmän erinomaisuutta. Yhteiskunnallisen muutoksen ja stressin aikoina tällaiset paranoidiset maailmanselitykset saavat suosiota. Franco de Masin mukaan deluusiot pyrkivät nimenomaisesti poistamaan eron fantasioiden, deluusioiden ja reaaliiteetin väliltä, jolloin deluusiot mentaalisenä huumeena muuntuvat vainoaviksi, itsetuhoisiksi ja katastrofaalisiksi.⁹⁰

Q-evankeliumin ilmaus ”vietiin Hengessä” (*ἤγεται ἐν τῷ πνεύματι*) luonnehtii verbin passiivisessa muodossa, että ulkopuolinen voima vei Jeesuksen ekstaattiseen kokemukseen toisesta maailmasta. Ekstaattisen kokemuksen kerronnallinen kuvaus ei ole patologinen ilmaus kirjoitta-

jan tai kertomuksen luojan psyykkeessä koetusta henkivaltaisuudesta. Ilmaus on traditionaalinen tapa auktoriteetin legitimoimiselle. Sekä tälle verbaaliselle ilmaukselle että kiusauskertomusta muistuttavalle taivasmatkojen rakenteelle on rinnakkaisaineistoa apokalyptisessa kirjallisuudessa.⁹¹ Ilmestyskirjassa on kerrottu ekstaattinen kokemus uudesta Jerusalemissa: ”Henki valtasi minut, ja enkeli vei minut suurelle ja korkealle vuorelle ja näytti minulle pyhän kaupungin, Jerusalemin, joka laskeutui taivaasta, Jumalan luota – –”(Ilm. 21:10).

”Moraaliyrittäjät” virittävät yhteisöään uhkaavassa tilanteessa coping-keinojen ja liioittelun avulla moraalisesti paniikin Jeesus-liikkeen omien ”perinteisten arvojen” vahvistamiseksi ja oman asemansa turvaamiseksi. Yksityistapaukset yleistettiin ilmauksiksi koko yhteiskunnan kehityksestä. Ensimmäisen vuosisadan Palestiinassa oli sopivia huhuja ja kertomuksia luopioista. Tunnetuin lienee kertomus Filonin veljestä, uskostaan luopuneesta Tiberius Julius Alexanderista, joka hylkäsi juutalaisen uskon ja sai korkean viran roomalaisen vallan palveluksessa. Hän toimi syyttäjänä Juudeassa 40-luvulla. Paranoidisen syndrooman teorian mukaan ekstaattinen kokemus Jumalan Pojan keskustelusta paholaisen kanssa vastaa siihen ahdistavaan kysymykseen, pitäisikö luopua Jeesus-liikkeen omaksumasta uskonnollista ehdottomuudesta toimeentulon turvaamiseksi. Pitäisikö toimia omien etujen mukaisesti vai säilyä Jeesus-liikkeen kieltämyksissä? Talbott (2008) esittää, että Jeesus-ryhmään liittyminen aiheutti juuri mainittuja taloudellisia menetyksiä. Hän liittyy myös Neyreyn (2005) käsitykseen, jonka mukaan Q-evankeliumin autuus-sanatkaan eivät ole suunnattu koko maaseutuväestölle ja kaikille Galilean kalastajille, vaan ne kuvaavat opetuslasten kohtaloa, kun nämä ovat lojaalit Jeesuksen seuraamiselle. Q-evankeliumissa mainitut autuus-sanat seuraavat välittömästi kiusauskertomusta.

3.4.3. Nivoutuu juutalaiseen kulttuuriin

Downing⁹² on luetellut kyynisiä rinnakkaistapauksia Q-evankeliumin kiusauskertomukselle. Hän on viitannut Herakleeseen, joka eli autiomaassa nälässä ja janossa. Kyynikoista kertovissa anekdooteissa viisaan miehen sielua ja ruumista kehitetään itseriittoista elämää varten. Myöhäisjuutalaisen kirjallisuuden kertomukset Abrahamin koettelemuksista olivat Downingin mukaan vain muisto Herakleen anekdootista. Myös Kloppenborg⁹³ on tähdentänyt, että viisaan miehen koetus oli tunnusmerkkinen topos kreikkalais-roomalaisissa elämänerroissa. Varsinkin Aleksanderin koettelemukset olivat tunnettuja.

Downingin ja Kloppenborgin viittaukset kyyniseen rinnakkaisaineistoon sivuuttavat sen mahdollisuuden, että 40-luvun Israelissa vallitsi nälänhätä, johon piti etsiä vastausta riippumatta kyynisten tekstien olemassaolosta. Herakleen ja Aleksanderin painoarvo kiusauskertomuksen tekstinselitykselle epäilyttää myös siksi, että näiden kertomusten välillä ei ole yhtään suoranaista lainausta. Q-evankeliumin kiusauskertomus ilmaisee Jumalan Pojan ekstaattisen kokemuksen identiteetin mallina Q-ryhmän jäsenille, muttei neuvo kyyniseen ronskiin riippumattomuuteen.⁹⁴ Jumalan palveleminen oli ensiarvoista. Ekstaattisapokalyptinen näky antaa psykoottisen vaikutelman. Kertomukset esittämät valinnat ovat kohtalokkaan ehdottomia, puolinaisuutta ei sallita ja kieltämykset valtaavat eetoksen. Kaiken lisäksi kertomus kuvaa näkyä paholaisesta.

Q-EVANKELIUMI

Kiusauskertomuksen Jumalan Poika ei ole riippumattoman elämäntavan esimerkki. Hän ei vetoa kreikkalaisiin dokumentteihin (esim. Homerokseen), vaan turvautuu juutalaisiin Kirjoituksiin. Kertomus vastaa apokalyptisissa tunnelmissa, mitä tarkoitti olla uskollinen juutalainen nälkäisenä ja kiusattuna.⁹⁵ Kiusauskertomuksessa mahdollisesti kerrottu paasto (Q 4:2) on voinut herättää juutalaisessa ympäristössä miellelyhtymän rukoukseen.⁹⁶ Kiusauskertomus havainnollistaa taktisesti makrotason rukoustaistelua, jota tulee yhteisön jäsenten muistaa omalla mikrotasollaan.⁹⁷ Ainoastaan Jumalaan sopi turvautua, vaikka elämä ja ravinnon riittävyys olisivat uhattuina (vrt. Ps. 146:7; Lk. 11:3/Mt. 6:11; Lk. 12:24/Mt. 6:26).

Danielin kirja julisti, että lopun aikoina olisi koettelemuksia. Näitä olisivat vallanpitäjien kunnianosoitukset ja palkkiot. Danielin kirjan mukaan autuas olisi se, joka jaksaa odottaa ja kestää jäljellä olevan lyhyen määräraajan (Dan. 12:12). Q:n kertomuksen rakenne muistuttaa myös vanhoja tarinoita Mooseksesta ja Israelista: haggadamaisesta näkökulmasta arvioituna Jeesus esitetään nyt suuremmaksi kuin Mooses.⁹⁸ Kertomuksen aiheet muistuttavat myös *Viisauden kirjan* (2: 13–18⁹⁹) ilmauksia hurskaan koetuksesta ja Jumalan hoivasta.

13. Hän kehuu tuntevansa Jumalan ja kutsuu itseänsä Herran palvelijaksi. 14. Hän on tullut meille ajatustemme nuhteeksi, hän on meille vastenmielinen jo katsellakin, 15. koska hänen elämänsä on toisenlainen kuin muiden, ja hänen polkunsä ovat eriskummaiset. 16. Hän pitää meitä väärän rahan veroisina, ja meidän teitämme hän karttaa kuin saastaisuutta. Hän ylistää autuaaksi vanhurskasten loppua ja kerskatien sanoo Jumalaa isäksensä. 17. Katsokaamme, ovatko hänen sanansa todet, ja tutkistelkaamme, millainen hänen loppunsa on oleva. 18. Sillä jos vanhurskas on Jumalan poika, niin Jumala pitää hänestä huolen ja vapauttaa hänet vastustajien kädestä. 19. Koetelkaamme häntä häväistyksellä ja pahoinpitelyllä, että oppisimme tuntemaan hänen kärsivällisyytensä ja tutkisimme hänen pitkämielisyytensä. 20. Tuomitkaamme hänet häpeälliseen kuolemaan, hänellähän on varjelus, niin kuin hän itse sanoo.

Viisauden kirjassa vanhurskas kutsuu itseään Herran palvelijaksi, mutta soimaa muita väärän rahan veroisiksi. Vanhurskas palvelija kutsuu Jumalan isäkseen. Vastustajien pahuus on sokaisut heidät itsensä, minkä vuoksi he päättävät koettaa, onko vanhurskas Jumalan poika, josta Jumala pitää huolen. Vasta kärsivällisyys ja pahoinpitelyt paljastavat, onko tämä henkilö vanhurskas Jumalan Poika.

Viisauden kirjan samankaltaisuuden lisäksi kiusauskertomuksen kolmen kiusauksen tausta on Deuteronomiumissa.¹⁰⁰ Tämä ja mahdollinen juutalainen tapa ymmärtää שמע –rukous (Šema; 5. Moos 6:4)¹⁰¹ osoittavat, että juutalaiset traditiot tarjoavat useita edellytyksiä selittää kiusauskertomuksen eetosta ja muotoa. Kertomus syntiinlankeemuksesta (1. Moos. 3), Abrahamin koettelemuksesta (1. Moos. 22), Danielin kirjan kertomus kolmesta miehestä tulisessa uunissa ja Danielista leijonien luolassa (Dan. 3:13–23; 6:17–25) sekä monet muut juutalaiset kertomukset (Sifre 22, 32; Jubileum 17:16; Genesis Rabba 56:4; Psalmi 11:5) ovat muodostaneet mielikuvan koetuksista, joihin vanhurskas joutuu elämässään. Jumala kasvattaa koetuksien avulla kansaansa niin kuin isä poikaansa (5. Moos. 8:5; vrt. myös 2 Sam. 7:13–16).¹⁰² Tuossa kulttuurissa oli sopivaa – tai lähes välttämätöntä – kirjoittaa vanhurskas sankari uskon taistelujen näyttämölle. Tätä ilmiötä Semelin (2007) kutsuu ääri-laikoille tunnusomaiseksi ”identiteetti-tyrityttöjyydeksi”.¹⁰³

Kun Q-ryhmän vetovoimaisuus joutui uhatuksi vallan ja omistamisen tarpeiden takia sekä nälänhädän tähden, Jumalan valtakuntaa julistaneet ”satonkorjaajat” kyseenalaistavat vallan ja omistaminen entistä demonisemmalla tavalla.¹⁰⁴

3.4.4. Psykohistoriallinen johtopäätös kiusauskertomuksesta

Psykoanalyttinen selitys on historiallisesti sukulainen ja rinnakkainen sosiologiselle paranoidisen syndrooman mallille, vaikka jälkimmäisessä mahdollinen regressiivinen ryhmäorjuus painottaa enemmän intressiryhmän (”identiteettiyrittäjien” tai ”moraaliyrittäjien”; engl. *moral entrepreneurs*)¹⁰⁵ taktisuutta kuin henkilöhistoriallisia patologistia lähtökohtia. Sosiaalisen valikoitumisen mahdollisuutta ei pidä tuki unohtaa: ihmiset ovat valinneet itselleen sopivan regressiivisen ryhmäorjuuden, jossa he saivat elää lahkon muiden jäsenten kanssa paranoidisessa syndroomassaan.

Freud teki tunnetut analyysit psykoosiin sairastuneesta Schreberistä ja neuroottisesta taitelijasta Haizmanista. Psykoanalyttisessä freudilaisessa tulkintaperinteessä kiusauskertomus on näyte sielullisesta dis-integraatiosta ja halujen projektioista. Q-evankeliumin kiusauskertomuksessa käydään keskustelua paholaisen kanssa. Kertomuksessa yksilön itsehallinta jää niukaksi, koska Henki kuljettaa paikasta toiseen. Lopulta ihanteeksi jäävät maailmalliset kieltämykset. Psykoanalyysin näkökulmasta ekstaattisuus ei ilmaise vain pelastususkonnon nimeämää hyvän ja pahan oloa, vaan pikemmin uskonnollisesti ”psykoosia”.¹⁰⁶ Kertomuksen hahmojen kanssa käymisessä kertautuvat menneisyyden ratkaisemattomat traumat.¹⁰⁷ Paholainen edustaa asianomaisen yhteisön torjuttuja sisäisiä himoja, itsetyytyväisyyttä (*self-gratification*).¹⁰⁸ Kazakovin (2000) mukaan psykoottinen uskonnollinen lahko ”myy unelmia”, johon ”eksistentiaalista pelkoa” kokevat ihmiset ihastuvat, mutta tämä lahko tuhoaa yksityisyyden sekä rikkoo perheet ja elintärkeät edut (varallisuuden ja työn). Lahko ei ole vain vastarinnassa valtavirran uskontoa vastaan, vaan myös valtiollista valtaa vastaan.

Kertomus velvoittaa kuulijat regressiiviseen ryhmäorjuuteen. ”Identiteettiyrittäjät” ovat tehneet kiusauskertomuksen avulla Jumalan Pojasta absoluuttisen ihanteen, jotta ihmiset valitsivat nälissäänkin Jumalan sanan. Q-evankeliumin kuulija on saanut ihanteen, joka on regressiivinen: nälkäisenäkin odotetaan Jumalan mahdollista ratkaisua, mutta itse ei toimita välittömän hyödyn puolesta. Kiusauskertomus sitoo ehdottomuudessaan sekä kertojansa että kuulijansa traumasnaan nauttimiseen: maailma on oikeasti – ei vain taktisesti – laajamittaisesti pahojen voimien vallassa.

Psykoanalyttinen näkökulma virittää pohdintoja traumatisoitumisen vaikutuksesta riippuvuuden tarpeeseen, uhrautuvaisuuteen ja avuttomaksi jäämiseen.¹⁰⁹ Sinänsä köyhyys selittää hyvin heikosti poikkeavaa psyykkistä kokemista, vaikka köyhyyteen liittyvät muut tekijät, kuten nälkä, vaikuttavat merkittävästi psyykeen.¹¹⁰ Kiusauskertomuksen avulla samassa taantumistasossa olevat yksilöt vastasivat yhteydenkaipuseensa. Tällöin he lohkoivat pahuuden (halun) pois itsestään ulkopuoliseen paholaisen hahmoon.¹¹¹

Kiusauskertomuksen psykoanalyttinen selitys voi kulkea seuraavaa polkua, kun soveltuvin osaa noudatetaan Sigmund Freudin selitystapaa.

- Freud havaitsi tutkimuksessaan psykoosiin sairastuneesta Schreberistä, että tämä koki Jumalan määränneen hänet tehtävään: vapahtamaan maailma ja palauttamaan maailmalle sen menetetty autuuden tila. Q-evankeliumissa ilmaistaan myös luottamus määrättyyn tehtävään ja luvattuun autuuden tilaan.

Q-EVANKELIUMI

- Schreberilla oli kuuloharjoja. Hän näki mystisiä aistiharjoja sekä seurusteli Jumalan ja paholaisen kanssa. Q-evankeliumi alkaa mystisellä seurustelulla paholaisen kanssa.
- Paholaisen puhe ilmaisee halussa kuulunutta konfuusiota ”minän” ja ”toisen” välillä, mikä on kuvaava piirre egon dis-integraatiolle ja psykoottiselle kokemukselle.¹¹²

Psykopatologisten tutkimusten mukaan paholaisen ja demonien kokeminen voi olla ahdistukseen liittyvä defensi. Toki se on myös kulttuuriin ja uskonnolliseen kasvatukseen liittyvä piirre.¹¹³ Freud sovitti *Toteemi ja Tabu* -teoksensa kuvattua ajattelua taiteilija Christoph Haizmanin tapaukseen ja analysoi taiteilijan kokemuksen paholaisesta neuroottiseksi fantasiaksi, suoraksi sijaiseksi rakastetulle isälle.¹¹⁴ Freudin mukaan paholainen on metafora tiedostamattomille, tukahdetuille haluilla.¹¹⁵ Levi (2004; 2007) määrittää psykoanalyttisistä lähtökohdistaan käsin paholaiskuvat sisäisten tarpeiden representaatioksi. Q-evankeliumin paholainen ilmaisee täten psykoottista fantasiaa ja poissuljetun isän muistoa.

Kun sovelletaan Jacques Lacanin määritelmiä, kiusauskertomuksesta paljastuu nautintoperiaatteen vastaisesti toimiva Jumalan Poika. Hänet esitetään kertomuksessa egon malliksi, johon anekdootin luoja pyrki alistumaan tilanteessa, jossa halut etsivät omaa jatkuvuutta ja edistymistä.¹¹⁶ Hänen egollaan olisi mysteerisesti masokistinen trendi.¹¹⁷ Q-lahkon jäsenten on oletettu rakentuvan suhteessa nautintoon ja puutteeseen kiistäen. Ei-psykoottinen henkilö kokisi puutetta, jonka ympärille hänen subjektinsa rakentuu, mutta Q-evankeliumissa halu kiistetään.¹¹⁸ Lacan ymmärsi trauman repressiiviseksi toimeksi, jossa henkilö irtautuu symbolisesta maailmasta.¹¹⁹ Lacanin psykoanalyttinen selitys edellyttää tarkasteltavaksi, missä määrin kiusauskertomuksen psykoottisesti pois sulkemat asiat kytkeytyvät nimenomaisesti isällisiin (*Nom-du-Père*; ”Isän nimeä”) tehtäviin: leivän ansaitseminen, vallan ja omaisuuden saavuttaminen sekä suojele vaarallisessa tilanteessa.¹²⁰ Kertomuksessa paholainen tarjoaisi isällisten tehtävien tyydyttämistä, mutta ilmaistu tarjous hylättäisiin. Samaan psyykkiseen kokemusmaailmaan liittyy myös Johannes Kastajasta kerrottu julistus juuri edellä: ”tuli polttaa kaikki epäpuhtaudet”.¹²¹ Toisin kuin neurootit kokisivat, Q-lahkossa ei tunneta tyytymätöntä halua, vaan tuo halu suljetaan ulos (*Verwerfung*) saatanallisena uhkana.¹²²

Melanie Kleinin viitekehyksestä käsin kiusauskertomus on nimettävissä paranoidis-kitoidisen position mukaiseksi mekanismiksi (splitting, lohkominen), joka ei jää konstruktiviseksi fantasiaksi omaa häpeänalaisuutta vastaan, koska fantasiaan kuuluu haave vastustajan tuhoutumisesta. Uudemmassa psykoanalyttisessä tutkimuksessa tähdennetty kateuden luoman fantasian merkitys defenssimekanismina tulee toki sekin esille kertomuksessa: kertomuksessa nimenomaisesti idealisoidaan Jeesus Jumalan Pojaksi. Omistamisen siirto täysin paholaisen valtapiiriin palvelee puolustuskeinona kateuden ja ahneuden tunteita vastaan.¹²³ Kleinin mukaan ahneus liittyy introjektioon ja kateus projektioon. Kateellista kipua on aiheuttanut sen näkeminen, että toisella oli jotakin, minkä halusi itselleen. Nyt kertomuksen luoja(t) turvautuvat paranoidisten potilaiden tunnusomaiseen tapaan ilmaista kateutta: tuhoavaan arvosteluun. Päämääränä oli suojella näiden henkilöiden nykyistä asemaa ja valtaa. Arvon kiistäminen palvelee asianomaisen henkilön sadistista tyydytystä: tämä henkilö saa tyydytyksen väheksyessään muiden nautintoa ja onnistumista.¹²⁴ Oma kateuttaan vastaan kertomuksen luoja on turvautunut puolustusmekanismeihin. Hän on kateellisuudessaan paennut idealisoituun toiseen ihmiseen, Jeesukseen Jumalan poikana, jotta välttäisi kadehditun objektin. Kateellinen ihminen on

alentanut objektin arvon: pilaaminen ja arvonalentaminen kuuluivat erottamattomasti tuohon kateuteen. Skitsoidisten ja paranoidisten piirteiden vallitessa kuvatut defenssit kateutta vastaan eivät ole ehkä vielä onnistuneet, vaan tarinan luoja on pitänyt yllä vainon tunnetta¹²⁵ ja uhkaa identiteettinsä menettämisestä, miltä on hän pyrkinyt suojautumaan edelleen grandiositeettisten harhaluulojen, suvaitsemattomuuden, mustavalkoisuuden ja ihanteellisuuden avulla.¹²⁶

Pyhien miesten kiusaukset eivät ole poikkeuksellisia. Näiden pyhien miesten oidipaalisten konfliktien äärimmäiseksi palkinnoksi on freudilaisittain tulkittu Isän rakkaus.¹²⁷ Kiusauskertomuksen mahdottomat vaatimukset ja lupaukset ilmaisevat psykoanalyysin mukaan avuttomuuden kokemusta, joka usein yhdistetään välittäväksi tekijäksi uskonnon ja lapsuuden kokemusten välille. Avuttomuuden juuriksi nähdään lapsen pelko vanhempien voimaa ja valtaa kohtaan, vaikka hän oli myös luottanut heidän turvaansa. Lapsen tavoin joutuu haavoittunut aikuinen lausumaan toiveita ja fantasioita.¹²⁸

Q-evankeliumin kiusauskertomusta tulee tarkastella Q-yhteisön ”kollektiivisena apokalypsinä” (Robins & Post). Kollektiivinen tulkinta ei sulje toki pois kertomusta motivoivia todellisia fysiologisia ja neurokemiallisia reaktioita, joita juutalaissodan esivaiheessa vihollisen uhka ja stressi ovat ehkä stimuloineet.¹²⁹ Ravinnosta kieltäytynyt ihminen luultavammin näkee lopulta näkyjä ja kuulee ääniä. Traumatutkimusta täydentää mahdollisuus, että kertomuksen luoja on sisäistänyt juutalaisen kulttuurin askeettiset normit ja käyttänyt niitä taktisiin päämääriinsä kertomusta muovattaessaan. Jeesus-liikkeen oma sosiopsykologinen dynamiikka on johtanut moraaliryrittäjät vaatimukseen kieltäytyksistä, joita on esitetty seuraajille. Ääriyhien ryhmädynamiikan mukaisesti myös Q-ryhmä riisti liikkeeseen tulevien yksilöiden individualismin. Nuoren jäsenen ei sopinut enää ajatella äärimmäisessä taistossaan Paholaisen valtoja vastaan mitään muuta kuin mitkä ovat kyseisen lahkon omat päämäärät ja ihanteet.¹³⁰ NATO:n terrorismitutkijat Alkan ja Özdmir (2008) havaitsevat ryhmädynamiikan aiheuttavan ääriilikkeiden jäsenille tyypillisesti muuttuvan havaintokyvyn ja suhtautumisen ympäröivän maailman ilmöihin:

Niillä yksilöillä, jotka ovat tulleet ideologisen harjoituksen avulla yhteisöön, on taipumus pitää kaikki ajatukset, ideat, ideologiat, organisaatiot ja rakenteet vihollisina, paitsi omat. Näin tapahtuu sen jälkeen kun organisaatio on muovannut heidän maailmansa havaitsemismallin. Myös ne yksilöt, jotka ovat sitoutuneet toimintaan ideologisen ajattelun perusteella, on taipumus omaksua ja tulkita kaikki tapahtumat omaksutun ideologian viitekehysessä.¹³¹

Edeltävän juutalaisen kirjallisuuden ihanteet pian koittavasta aikakauden murroksesta näyttäisivät ohjanneen Q-yhteisöä siihen, että heidän piti kieltäytyä tarjotuista ”epäuskoisten” suosiosoituksista. Moraaliryrittäjät ovat saaneet tuosta kirjallisuudesta tukea toimilleen moraalisesti paniikin herättämisessä. Apokalyptista uskoa ja hurskautta on ollut runsaasti tarjolla ensimmäisen vuosisadan Israelissa.¹³² Siihen sitoutuminen on pikemmin luonteenomaista kuin poikkeuksellista silloisissa oloissa. Kertomusta karakterisoi psykoottinen poissulkeminen, jossa halun dialektiikalle ei sallita tilaa. Kiusauskertomus siirtää eteenpäin todellisuuseriaatteelle vierasta kokemis- ja arvottamistapaa coping-keinojen ja projektion avulla moraaliryrittäjien tarkoitusperien ajamiseksi. Jo kiusauskertomusta muokatessaan on sen kirjoittaja harjoittanut ”uskoa ilman todellista uskoa ja ilman että ottaisi sen vakavasti”.¹³³

Q-evankeliumissa fantasia täydelliseen uskollisuuteen pystyneestä Jumalan Pojasta on kiistävä, välttämätön ja ehdoton. Ainutlaatuisuuden ja välttämättömyyden korostaminen on tullut elinehdoksi: jäsenten ei sopinut epäillä, että maailma jatkaisi elämäänsä myös ilman Q-

Q-EVANKELIUMI

ryhmää. Johtajan idealisointi – ja tässä tapauksessa Jumalan Pojan idealisointi – on linkki identiteetikriisiin ja uuden pelastussanomien välillä. Tämän ilmiön tulkinnassa poliittisen paranoian ja psykoanalyttisen mallin edustajat täydentävät toisiaan. Molempien mallien mukaan Q-ryhmä näyttäisi kokeneen, että sen sisällä oli maailman olennainen vitaliteetti, ”tosi minä” (Jumalan Poika).¹³⁴ Erik H. Erikson on vähemmän tunnetussa kirjoituksessaan Jeesuksesta kiinnittänyt huomiota Jumalan Poika -kristologian edellyttämään poikkeavaan rajattomuuden kokemukseen.¹³⁵ Sen sijaan että Q-evankeliumin Kiusauskertomuksen tulkittaisiin paljastavan jotakin Nasaretin Jeesuksen omista kokemuksista tai identiteettistä, Eriksonin päätelmät luonnehtivat soveltuvin osin Q-ryhmän sosiopsykologista dynamiikkaa. Eriksonin mukaan Jeesuksen identiteetti Jumalan poikana oli jotakin poikkeavaa juutalaisuudesta: se ilmaisi asianomaisen henkilön selfissä, että tämä henkilö ei tuntenut rajoja ”itsen” ja ”toisen” välillä: Minän tunne voitiin ilmaista vain itse Olevana: ”Minä olen”.

Heinz Kohut (1971; 1977) katsoi lapsen tarvitsevan idealisointia minäkuvansa rakentamiseksi. Lapsen tuli tuntea myös itsearvostuksen syntymiseksi empaattinen, huolehtiva ihminen. ”Grandiositeettinen minä” syntyy narsistisessa persoonallisuuden häiriössä, koska hyvin varhaiset esiodipaaliset vaiheen objektit ovat yhtyneet narsistiseen libidoon, sulautumisen ja objektien hallinnan fantasiat ovat sekoittuneet. Narsistinen johtajan idealisointi muistuttaa Kohutin egopsykologian näkökulmasta terapeutista prosessia, jota Q-liikkeen piiriin kuuluvien ihmisten minäkuva tarvitsi. Coen (2007) kritisoi kuitenkin Kohutin arviota narsistisen idealisoinnin tarpeellisuudesta ja grandiositeettista terapiasuhteesta. Terapeutilla on vaarana joutua narsistisiin kiusauksiin. Max Weber tulkitsi karisman institutionaalisen byrokratian vastakohtaksi, mutta Coen tahtoi nähdä karismaattiseen suhteen narsismin yhteydessä. Tällainen tulkinta esiintyy myös Postin (2004) analyysissä lahkojen johtajien ja seuraajien suhteesta. Coen mukaan jopa psykoanalyysin moderni ammattilainen voi langeta narsistiseen kiusaukseen tuntiesiansaan mielihyvää älykkäänä ja kaikkietävänä auttajana. Pahimmissa tapauksissa psykoanalyttikko ei palvele enää asiakasta, vaan omia tarpeita haavoittuneisuutensa tähden. Ylistys ja liioittelu houkuttelevat analyytikon rajojen ylitykseen. Tällöin yli-innostuksessaan analyttikko antautuu liian paljon hoidettaviensa maailmaan ikään kuin olisi kaikkietävä ja kaikkivoipa, mutta laiminlyö oman perheensä.

Q-liike kohotti moraaliyrittäjien tarpeiden mukaisesti oman vitaliteetin rajattomaksi: tämä ryhmän ulkopuolelle ei sopinut suostua. Kiusauskertomus ei ole ihmisen valmentamista sielun ja ruumiin parempaan tuntemiseen ihmiselämässä, jossa suotaisiin epävarmuutta vaikuttimien, halujen ja yllykkeiden paineessa. Kertoja tietää vastauksen ja edellyttää muidenkin alistuvan tietämäänsä vastaukseen.¹³⁶

Kiusauskertomuksen ihanteita noudattava ihminen ei toiminut taloudellisten etujensa mukaan laskelmoiden, vaan samaistui itsensä kannalta epäedulliseen järjestelmään.¹³⁷ Hän kieltäytyi tarjottavasta ruoasta uskonnollisten periaatteidensa vuoksi, vaikka kärsi nälästä jo neljätkymmenettä päivää. Taustalla voi olla tarve hylätä turvautuminen patronuksien leipään niissä tuskallisissa oloissa, joissa henkilön identiteetti ja kunnia määräytyivät omistuksen avulla ja perheen jäsenyydestä (vrt. Lk. 12:29–31/Mt. 6:31–33).¹³⁸

3.5. Autuaat varattomat Q 6:20–21

Donald Capps (1985) on samaistanut psykoanalyttikko Erik Eriksonin mallin elämäkiertokulusta Matteuksen evankeliumin kahdeksan autuaaksijulistuksen kanssa. Cappsin mukaan Eriksonin teoria olisi suunnattu samanlaisille ihmisille kuin mitä Jeesus teki lausueessaan Vuorisäärän! Eriksonin malli antaisi toivon ihmisille, jotka ovat pettyneitä, kärsivät epäoikeudenmukaisuudesta, nöyryyöksistä ja kivusta. Cappsin mukaan Eriksonin malli on eskatologinen.¹³⁹ Psykohistoriallinen Q-tutkimus edellyttää sekä historialliskriittistä evankeliumitutkimusta että psykoanalyysin historiallisuuden tunnistamista. Cappsin artikkeli voi olla pastoraalipsykologiaa.

Antiikin kirjallisuudessa on runsaasti onnellisuutta käsitteleviä kohtia, myös yksinkertaisen elämän autuutta ylistetään. Q-evankeliumissa julistetaan köyhät autuaaksi (Q 6:20).¹⁴⁰ Lk. 6:20b /Mt. 5:3 on käännetty usein niin epäselvästi ”köyhien” autuudeksi, että tulkinta hengellisen nöyryyden ja varattomuuden välillä jää avoimeksi (luku 3.5.2). Tässä työssä kohta käännetään suomen kielelle kirjaimellisen selvästi, jotta jae olisi ymmärrettävä viittaukseksi taloudelliseen niukkuuteen: ”Autuaita ovat varattomat, sillä heidän on Jumalan valtakunta.” (Lk. 6:20b /Mt. 5:3)

Merkittävä keskustelukysymys on ollut, missä määrin köyhille julistettua autuutta tulisi tulkita viisausradition tämänpuolisista ja tämänhetkisistä elämäni hanteista käsin. Q-evankeliumin ja historian Jeesuksen tutkimuksessa tulisi muistaa Johannes Kastajan enemmän tai vähemmän apokalyptiset tuomion ja restauraation odotukset. Köyhille julistettu Jumalan valtakunta liittyisi tällöin siihen lopunajallisen taistelun ilmapiiriin, jota on koettu toisaalla myös Qumranin yhteisössä (luku 3.5.3.).

Lupaus, että varaton saa jumalallisen korvauksen, on eräs yritys hallita ahdistavaksi koettuja menetyksiä. Lupauksen lausuja ja hänen ympärilleen kehittynyt ryhmä alkoivat elää itsetarkoituksellisesti ennakoitussa tulevaisuudessa (luku 3.5.4).

3.5.1. Juutalaiset kirjoittivat köyhyydestä

Välittömästi kiusauskertomuksen jälkeen, ilman mitään erillistä johdantoa, on Q-evankeliumissa julistus: ”Autuaita ovat varattomat, sillä heidän on Jumalan valtakunta” (Lk. 6:20b/Mt. 5:3).¹⁴¹ Valittu julistus ei ole ainoa tarjolla ollut mahdollisuus silloisessa uskonnollisessa maailmassa. Vanha testamentti ja muu juutalainen kirjallisuus eivät anna yhdensuuntaista tulkintaa köyhistä ja omaisuuden oikeutuksesta. Yllättävää on, että Q-evankeliumissa ei ole viitteitäkään käsityksiin, joiden mukaan Jumalan siunaus ilmenee perheiden hedelmällisyydessä ja runsaassa omaisuudessa (1. Moos. 13:2, Job. 42:10; 5. Moos. 8:28; Snl. 22:2; Saarn. 5:19).¹⁴² Erästä juutalaisesta näkökulmasta ”parasta hyväntekeväisyyttä on auttaa köyhää nousemaan köyhyydestä itsenäisyyteen ja työntekoon” (Maimonides).¹⁴³ Sitä vastoin Q-evankeliumiin on poimittu niitä juutalaisia traditioita, jotka tekevät köyhyydestä hyveen ja köyhistä osallisia Jumalan erityisiin hyviin tekoihin.

Tutkimuksissa on laajasti tuettu käsitystä, jonka mukaan kohta Q 6:20 köyhien autuudesta Jumalan valtakunnassa perustuu sekä jakeen Jes. 61:1 lupaukselle ilosanomasta köyhille että jakeen Jes. 66:2 lupaukselle, jonka mukaan Herra katsoo ”köyhää, hengeltään särkynyttä, sanan

Q-EVANKELIUMI

alla arkaa”.¹⁴⁴ Hyvin niukasti on toistaiseksi tutkittu autuuden julistuksia Q-ryhmän vallankäytön ja johtamisen näkökulmasta. Tuollaisen tulkinnan tarve näyttäisi kuitenkin syntyvän Danielin kirjan sukulaisuuden tähden. Danielin kirjan mukaan onnellinen on lopunaikojen erotte- lussa ja puhdistuksessa se, ”joka jaksaa odottaa ja kestää” (Dan. 12:12). Sitä vastoin viimeisten aikojen jumalaton kuningas jakaa kunnianosoituksia ja jakaa maata palkaksi niille, jotka suos- tuvat häntä palvelemaan (Dan. 11:38–39).¹⁴⁵

Psalmi 23 valaisee Q-evankeliumin kapeutunutta tulkintaa autuudesta. Ilmauksissa on suku- laisuutta Q-evankeliumin kanssa, mutta erot ovat selkeät. Psalmi ilmaisee luottamuksen, että Herra on hyvä paimen, joka vie lopulta ravinnon ja vetten ääreen, lepoon ja turvaan. Psalmissa 23 ei esitetä onnellista osien vaihtumista tulevassa Jumalan valtakunnassa. Psalmi julistaa us- kovan palvelijan mahdollisuutta elää joka hetki Jumalan hyvyyden ja rakkauden ympäröiminä ”kaikki elämän päivät”, ”päivien loppuun asti” (Ps. 23: 6). Q-evankeliumissa ei mainita joka- päiväistä rikasta ravintoa ja hyvinvointia. Vasta Jumalan valtakunta muuttaa köyhän kohtalon.

Jakeessa Q 6:20 käytetty sana kurjuudesta (πρωχός) esiintyy noin sata kertaa käännöksenä kuudelle eri heprean sanalle Septuagintassa.¹⁴⁶ Q-evankeliumin kirjoittajan uskomuksen mu- kaan Jesajan kirjassa oli ennustettu juuri toteutumaan alkavasta ilosanomasta köyhille. Myös Danielin kirjassa luvattiin Jumalan valtakunnan saapuminen ja Jumalan antamia ennusmerkkejä ja ihmeitä (Dan. 6:28). Johanneksen profeetallinen julistus ”tulevasta” vain vähän aiemmin Q- evankeliumin alussa (Q 3:6) painottaa odotettujen aikojen saapuvan juuri välittömästi. Kun seuraavan kerran Johanneksen kerrotaan tiedustelevan ”tulevasta” (Q 7:19), hän saa vastauk- seksi Jesajan kirjaan viittaavan lupauksen ilosanomasta, joka julistetaan köyhille (Q 7:22).

Vanhassa testamentissa on lukemattomia kohtia, joissa vaaditaan köyhän hyväksi oikeu- denmukaisuutta.¹⁴⁷ Mielenkiinto köyhiä kohtaan ei ole kuitenkaan selvä kaikkialla deute- ronomistisen historiateoksen kertomuksissa ja viisaukskirjallisuudessa.¹⁴⁸ Työ oli annettu ihmisen tehtäväksi (”viljellä ja varjella”; 1. Moos. 2:15), mutta tätä työvelvollisuutta Q-evankeliumi ei tue.

Kun monet miehet ja naiset valittivat velkojaan, Nehemian aloitteesta ihmiset saivat velat anteeksi uudelleenrakennuksen aikana (Neh. 5:1, 10). Jeremia moitti kansaa, joka ei aja orvon etua eikä puolusta köyhän oikeutta (Jer. 5:28; 22:16; 34:17; Val. 5). Aamos (2:6b–8) moitti vääryyttä ja korollisella velalla kiristämistä, minkä uhreiksi köyhät olivat joutuneet.¹⁴⁹

Vanhassa testamentissa on lukuisia kuvauksia Jumalasta, joka on aktiivinen: hädänalainen saa avun ja oikeuden.¹⁵⁰ Jumala nöyryytti ja antoi nälkää, mutta antoi mannaakin, jotta ihminen ymmärtäisi, että ihminen ei elä yksin leivästä (5. Moos. 8:3). Kansan pitäisi ajatella, ettei ihmisen oma voima tuo pelastusta (5. Moos. 8:17).¹⁵¹ Sananlaskujen kirjan mukaan köyhää ei saa pilkata: ”Joka köyhää pilkkaa, herjaa hänen Luojaansa, vahingonilo ei jää rankaisematta” (Snl. 17:5). Psalmi lupasivat Herran avun kärsiville ja köyhille.¹⁵² Kun Herra on paimen, mitään ei puutu ihmiseltä (Ps. 23:1).

Jesajan kirjan mukaan luvattu Daavidin jälkeläinen ”antaa heikoille oikean tuomion ja ajaa vakaasti maan köyhien asiaa” (Jes. 11:4). Viimeisten ahdistusten jälkeen vapautetut saavat lau- laa kiitoslaulun Herralle: ”Sinä olit turvapaikka heikolle (לַדָּל), pakopaikka kurjalle (אֲבִיבִים) vaike- uksien aikana” (Jes. 25:4). Köyhien ja kurjien hyväksi tapahtuu ihme autiomaassa: ”Köyhät ja kurjat etsivät vettä, mutta sitä ei ole, heidän kielensä on janosta kuivettunut. Minä, Herra, kuu-

Q-EVANKELIUMI

len heitä. Minä, Israelin Jumala, en heitä hylkää” (Jes. 41:17).¹⁵³ Oikea paasto on ”murtaa leipää nälkäiselle ja avata koti kodittomalle, vaatettaa alaston” (Jes. 58:6). Herran henki antaa voitelun ja lähettää ”ilmoittamaan köyhille hyvän sanoman, parantamaan ne, joiden mieli on murtunut, julistamaan vangituille vapautusta ja kahlituille kahleitten kirpoamista, julistamaan Herran riemuvuotta, päivää, jona Jumalamme antaa palkan” (Jes. 61:1–2).

Q-evankeliumissa yhdistyy toisiinsa Jesajan kirjasta luettu missio ja Danielin kirjan innoittama odotus Jumalan valtakunnan saapumisesta. Danielin kirjassa pohditaan Jumalan valtakunnan saapumista. Jumala suistaa kuninkaat vallasta ja nostaa uudet kuninkaat valtaan (Dan. 2:21). Danielin kirjan on voitu kokea valavan uskoa siihen, että Korkein hallitsee sittenkin ihmisten valtakuntia ja Hän voi nostaa valtaan alhaisimmankin ihmisistä (Dan. 4:14).

Nälkä ja syöminen ovat sopivaa sanastoa Jumalan valtakunnan julistusta varten Targumin tekstien valossa. Targum tekstiin Jesaja 25:23–25:8 luonnehti Jumalan valtakunnan ilmestymistä kaikkia kansoja koskevaksi juhla-ateriaksi. Targum tekstiin Jesaja 38 julisti, että ”vanhurskaita ovat ne, jotka haluavat opetusta niin kuin nälkäinen mies leipää, lain sanoja niin kuin janoinen mies vettä”.¹⁵⁴ Jeesuksen elinympäristössä kasvatettiin ihmisiä ihanteisiin, joiden mukaan kullakin olisi velvollisuuksia köyhiä, leskiä, orpoja, kodittomia, vieraita ja ulkopuolisia kohtaan.¹⁵⁵

3.5.2. Tuliko autuus oikeasti varattomille?

Q-evankeliumin mukaan Jeesus oli koditon Ihmisen Poika (Q 9:58). Kodittomat uskovaiset seurasivat Jeesuksen elämäntyyliä ja luottivat saavansa autuuden ja Jumalan valtakunnan (Q 6:20). Elämäntapa ei poikennut merkittävästi tai lainkaan sittemmin syntyneestä ns. ebionien vapaaehtoisesta köyhydestä.¹⁵⁶ Levine,¹⁵⁷ Holmberg,¹⁵⁸ Horsley,¹⁵⁹ Meier¹⁶⁰ ja Tuckett¹⁶¹ ovat arvostelleet Q-evankeliumin köyhyys-ilmauksien liittämistä sosiaalisesti määriteltävään köyhyyteen. Heidän mukaansa Q-evankeliumin köyhien autuaaksi julistus olisi sittenkin vain silloisessa maailmassa tavanmukaisen elintason mukaan elävien ihmisten omasta traditiostaan perimä tapa osoittaa uskonnollista erityisasemaansa.¹⁶²

Se, että kaikkia köyhiä ei pidetty Q-evankeliumin maailmassa autuaina, ei todista, ettei autuaaksi julistuksessa ollut kyse taloudellisesta kurjuudesta. Tämä ei suinkaan merkitse, että köyhyyttä julistavat lahkoon johtajat olisivat itse tulleet köyhimmistä väestöryhmistä, vaan pikemmin he suostuivat marginalisoiduiksi silloisessa yhteiskunnassa lahkoon eetoksen ja tarpeiden mukaisesti.¹⁶³ Vanhan testamentin lupauksissakaan pelkkä köyhyys ei riittänyt pelastukseen: ”Ideana ei ole, että köyhät ovat vanhurskaita ja siksi ansaitsivat pelastuksen, vaan että uuden ajan olot sallivat köyhien elää turvallisesti: silloin ei ole sortoa, kunhan daavidilainen kuningas toimittaa tuomion heikkojen hyväksi”.¹⁶⁴

Köyhyys oli ongelma Jeesuksen ja hänen seuraajiensa maailmassa. Valtaosa Jeesuksen aikakauden kasvottomasta väestöstä oli köyhiä.¹⁶⁵ Q-evankeliumissa ei missään kohdassa ilmaista, että protestoiva köyhä olisi maaseudun pientilallinen. On hyvin kyseenalaista otaksua, että kaupungit olisivat kulutuksensa tähden erityisen pahoja, maaseutua orjuuttavia keskuksia. Missään ei ilmaista, että autuaat köyhät kuuluisivat kyläyhteisön johonkin tiettyyn ammattiryhmään tai että he olisivat maaseudun pienviljelijöitä. Julistusta ei ole muotoiltu vastalauseeksi vaurasta

Q-EVANKELIUMI

kaupunkiväestöä vastaan.¹⁶⁶ Q-evankeliumissa ei nimetä köyhyyttä Palestiinan roomalaisen hallinnon yksinomaiseksi syyksi tai kaupunkien sorroksi maaseutua vastaan. Jos Q-evankeliumin intentiona olisi ollut sosiaalipoliittinen kritiikki ja uudistus, evankeliumi olisi kirjoitettu merkillisen epäselvästi. Itse pääasia köyhien saattamisesta parempien palkkaus- ja sosiaalioikeuksien piiriin olisi kätketty tekstistä. Paholaisen valtakunnan ja leivän torjuminen viittaavat kiusauskertomuksessa pikemmin päinvastaiseen intention: roomalaiset vallanpitäjät tarjosivat palkkaa ja kunnianosoituksia, mutta tietyt juutalaiset uskonnolliset piirit torjuivat hyvinvoinnin uskonnollisista lähtökohdista käsin. Q-ryhmä on tarvinnut yhtäällä paholaismaista kuvausta omistamisesta ja toisaalla autuaallista köyhyyden julistusta, jotta liikkeen kannattajat pysyisivät sille uskollisina. Robinsin ja Postin (1997) mukaan äärimmäisliikkeiden paranoidisen syndrooman tyypillinen piirre on vihamielinen suhde maailmaan ja valmiudet kieltäytyksiin. NATO:n terroristitutkimuksessa Sütalan (2008a) liittyy Postiin ja huomauttaa, että lahkoon tai ryhmän jäsenet tarvitsevat ryhmän luomaa identiteettiä. Ryhmän identiteetti perustuu sekä terroristien keskinäiselle että koko organisaation luottamukselle. Seurauksena on tarve eristäytyä yhteiskunnasta. Äärimmäishenkisissä laškoissa kieltäytymykset ovat ilmeisemmin varsin tyypillinen ilmiö.

Vanhan testamentin lakiteksteissä on käytetty sanaa ”köyhä” (אביון) ”maattomasta palkkayöläisestä, jonka piti elää hengissä säilymisensä rajalla”.¹⁶⁷ Jeesuksen aikoina ja koko ensimmäisen vuosisadan ajan saapui runsaasti varattomia maahanmuuttajia ja siirtolaisia muun muassa Sepforikseen, Kesareaan, Tiberiakseen ja Jerusalemiin.¹⁶⁸ Q-evankeliumi tuntee urbaanin kurjuuden, päivätyöläiset, torien joutilaan väen ja kaupunkien porttien köyhät. Q-evankeliumi on mahdollisesti jopa kotonaan tämän köyhän maahanmuuttaja- ja siirtolaisryhmän parissa. Köyhyyttä ei ole kuitenkaan ilmaistu pyyntönä saada hyviä työpaikkoja ja runsas toimeentulo, vaan identiteetin määrittämisessä. Kristina Saraneva (2003b) vertaa omaa maata ja kulttuuria kohtuun, jossa ei tarvitse kyseenalaistaa identiteettiään: ihminen kokee syvää avuttomuutta, turvattomuutta ja rajojen epäselvyyttä (egon disintegraatio), jos hän menettää elintärkeän ”äidillisen säiliön” (*maternal containing object*). Mikäli tämä ihminen on kärsinyt myös varhaislapsuudessa menetyksiä ja separaatioita, hän reagoi mahdollisesti patologisesti uusiin menetyksiinsä.¹⁶⁹

Vaikka vallitsevat olot olivat köyhät ja Antipaksen hienostelevaa hovielämää pidettiin epäoikeudenmukaisena (Lk. 7:25 /Mt. 11:8), Q-evankeliumin autuaaksi julistuksessa heijastuu vakaumuksellinen köyhyyden ihailu. Autuaaksi julistukset eivät ole poliittisia protesteja epäoikeudenmukaista huonopalkkaisuutta vastaan, maaseudun pientilallisten moitteita urbanisoitunutta eliittiä vastaan tai pyrkimyksiä rakentaa varhainen egalitaristinen (tasa-arvoinen) yhteisö.¹⁷⁰ En kiistä, ettei verovelkojen tähden monesta henkilöstä olisi tullut kerjääviä köyhiä.¹⁷¹

Vertauksessa suurista pidoista (Q 14:16) väitetään, että maaseudun miehet avioituivat ja hoitivat pientä omistustaan, mutta juuri nämä miehet olivat liian sidottuja velvollisuuksiinsa. Maaseudun miehet torjuivat kutsun, kun sitä vastoin katujen ja kaupunkien kujien huono-osaiset pääsivät sisään (Lk. 14:21–22; vrt. Mt. 22: 9-10).¹⁷² Danielin kirjassa varoitettiin, että jumalattoman kuninkaan kunnianosoituksia ja palkkioksi maata saaneet ihmiset eivät ole se onnellinen kansa, joka jaksaisi odottaa ja kestäisi Jumalan valtakunnan saapumiseen (Dan. 11:38–39; 12:10–12). Q-evankeliumin mukaan autuaita ovat köyhät kerjäläiset (πρωχός), eivät köyhät työläiset (πένης): köyhien kerjäläisten on Jumalan valtakunta (Q 6:20).¹⁷³

Q-EVANKELIUMI

Juuri välittömästi ennen autuaaksi julistusta on kiusauskertomuksessa väitetty, että maallinen valta kuuluu pahalaisen valtapiiriin. Autuaaksi julistusten jälkeen Q-evankeliumissa on annettu neuvoksi lahjoittaa vapaaehtoisesti kaikki ryöstäjälle (Lk. 6:29–30 /Mt. 5:39b–40, 42). Myös muualla Q-evankeliumissa ilmenee ajattelutapa, jonka mukaan pienen omakohtaisen käyttöomaisuuden omistaminen on vaarallista uskolle (Lk. 4:3–4 /Mt. 4:3–4; Lk. 6:20b /Mt. 5:3; Lk. 10:4/Mt. 10:9; Lk. 11:3–4/Mt. 6:11–13; Lk. 12:22b–23, 29/Mt. 6:25, 31; Lk. 12:33/Mt. 6:20; Lk. 14:21–22; vrt. Mt. 22: 9–10; Lk. 17:33/Mt. 10:39; Lk. 16:13/Mt. 6:24). Kyse ei ole enää sosiaalisesta eriarvoisuudesta, jonka tähden köyhät päivätyöläiset ja pienviljelijät kapinoisivat kaupungissa asuvaa rikkaiden luokkaa vastaan, vaan Q-ryhmän köyhien ihmisten tavasta rakentaa uusi identiteetti (henkilökohtainen ja/tai yhteisöllinen) nihilismin autuutta ylistäen.

Mikäli kertomus kodittomasta Ihmisen Pojasta (Q 9:57–60) tai vertaus suurista pidoista (Lk. 14:16/vrt. Mt. 22:1–2) luonnehtivat myös Q-evangelistan kannattajakunnan elämäkokemuksia, tällöin siirtolaiset ja maahanmuuttajat voivat muodostaa hyvinkin merkittävän osan tästä uutta identiteettiä luovasta köyhästä väestä. Piirtokirjoitusten valossa Sepforiksen (CIJ 362), Kesarean (CIJ 370, 715), Tiberiaksen (CIJ 502; IG V, 1: 1256) ja Jerusalemin (CIJ 556, 749; IG2) kaupunkien köyhästä väenjoukosta merkittävä osa oli maahanmuuttajia ja siirtolaisia. Josefuksen mukaan eräs keskeinen osa väestöstä oli sellaista köyhää kansaa, jota oli siirretty kaikista eri paikoista (Ant. 18:37).¹⁷⁴

3.4.3. Oliko Jumalan valtakunta apokalyptinen toivekuva?

Ilmaisun ”Jumalan valtakunta” liittyminen profeetalliseen ja apokalyptiseen kirjallisuuteen on yhä useammin kiistetty, koska Q-evankeliumin syntyä on hahmotettu viisaukskirjallisuudesta käsin. ”Jumalan valtakunta” on nähty kehittämäksi hellenistisestä keskustelusta, jossa on määriteltäyty ihannekuninkuutta.¹⁷⁵ Q-evankeliumin alku liittyy kuitenkin apokalyptisiin odotuksiin. Evankeliumi kertoo Johannes Kastajan huutavan, että ”tuleva viha” (Lk. 3:7/Mt. 3:7) ja ”tuleva” sadonkorjuun herra saapuvat. Tämä herra ”puhdistaa puimatantereet ja kokoaa jyvät aitaansa, mutta polttaa ruumenet sammumattomassa tulella” (Lk. 3:17/Mt. 3:12).¹⁷⁶ Yhteys on ilmeinen Danielin yölliseen näkyyn, jossa kuvailtiin ”valvojaenkeliin” huutavan kovalla äänellä puiden ja oksien hakkaamisesta (Dan. 4:10). Q-evankeliumin kuvailemat lopunajalliset sadonkorjaajat (Lk. 10) eivät uskoneet, että ”tässä maailmassa” olisi mitään arvokasta ja tavoiteltavaa. Heidän ”lohdullinen” julistuksensa rauhan lasten kodeissa oli vakuutusta Jumalan valtakunnan saapumisesta. Köyhyden määrittely Jumalan valtakunnan avulla (Lk. 6:20/Mt. 5:3) ja Jumalan valtakunta käsitteenä eivät vaikuta sittenkään vieraalta profeetta- tai apokalyptiikkakirjallisuudelle.

Q-evankeliumin kontekstissa köyhien autuus on ymmärretty apokalyptisesti. Köyhyys on mahdollisesti uskottu uskollisen kansan hetkelliseksi odotukseksi, kunnes Jumalan valtakunnan saapuu ja kestävät palvelijat saavat palkinnon.¹⁷⁷ Danielin kirjassa ja Q-evankeliumissa on apokalyptinen vakaumus, jonka mukaan lopunajallinen Valtakunta annetaan vain niille, jotka jaksavat odottaa ja kestää uskollisesti sekä torjuvat epäuskoisten vallanpitäjien palkkiot ja suosiosoitukset (Dan. 11:38–39; 12:12). Danielin kirjassa on lukuisia kohtia, joissa arvioidaan tämän maailman kuninkuutta ja valtakuntia sekä toisaalla Jumalan ikuista valtakuntaa (esim.

Q-EVANKELIUMI

Dan. 2:21, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44; 3:33; 4:14, 31; 6:27; 7:14, 18, 22, 23, 24, 27).¹⁷⁸ Q-evankeliumissa esiintyy toistuvasti myös Ihmisen Poika -titteli ja vihan teema (Lk. 6:22/Mt. 5:11).¹⁷⁹ Nämä teemat eivät ole liittyneet autuaaksi julistuksen yhteyteen tekstin sekundaarisen apokalyptisoinnin aikana.¹⁸⁰

Läheisin yhteys Q-evankeliumin köyhien autuudelle löytyy toisesta apokalyptisesti maailmaa arvioivasta yhteisöstä, Qumranin yhteisöstä, joka kuvaili itseään ”köyhäksi”.¹⁸¹ Jerome H. Neyrey perustelee varsin vakuuttavasti kunnian ja häpeän sosiologisen mallin avulla, että Q-evankeliumin kaikki neljä makarismia kuvasivat alkuaan opetuslapsen kohtaloa. Tämä opetuslapsi oli karkoitettu kapinoivana poikana pois perheestä, koska hän oli ollut lojaali Jeesusta kohtaan. Karkotus tarkoitti kaiken taloudellisen tuen loppumista. Myös kunnia menetettiin. Neljäs makarismi kuvaa henkilön eroa perussosiaalisesta ryhmästään. ”Kukaan ei myy heille eikä saa ottaa heiltä eikä antaa heille. Kukaan ei opeta heidän poikiaan eikä hanki terveyttä heille”, kertoi Tosefta (t. *Hillin* 2:20) hylätyn kohtalon.¹⁸²

Qumranin yhteisön jäsenet luopuivat omaisuudestaan (1 QS 6:19–20). Jäsenten vaatetus oli vaatimatonta (1 QS 9:21). Qumranin *Sotakäärön* mukaan lopunajalliseen taisteluun saivat osallistua vain sukupuolisesti puhtaat eli seksuaalisesta kanssakäymisestä pidättäytyneet miehet (1 QM 7:5–6).¹⁸³ Toki myös Jonathanin seuraajista kerrotaan, että nämä olivat ”kansa ilman omaisuutta”, kun taas heidän vastustajansa olivat juutalaisen yläluokan edustajia.¹⁸⁴

Q-evankeliumin ja Qumranin tekstit poikkeavat siitä mentaalisesti tai hengellisesti ilmenevästä nöyryydestä, joka yhdistettiin Daavidiin. Psalmien mukaan rikasta Daavidia voitiin kutsua ”köyhäksi” (Ps. 40:18). Sitä vastoin Q-evankeliumissa rikkauden tavoittelu torjutaan ohjelmallisesti. Köyhille luvattiin ”Jumalan valtakunta” (Q 6:20). Rahakukkarosta, laukusta ja kengistä luopuneet julistajat olivat lopunajallisia ”elonkorjaajia” (Lk. 10:2/Mt. 9:37–38). Tällä määritellyllä Q-evankeliumi vastasi Johannes Kastajan apokalyptiseen julistukseen elonkorjuun Herran saapumisesta (Lk. 3:17/Mt. 3:12). Nämä elonkorjaajat julistivat Jumalan valtakuntaa ja paransivat sairaita (Lk. 10:9/Mt. 10:7). Jeesus itse ajoi demonit ulos, mikä oli merkki saatanan valtakunnan tuhoutumisesta ja Jumalan valtakunnan saapumisesta (Lk. 11:17–20/Mt. 12: 25–28). Jeesuksen mukaan oli väärin etsiä syötävää, juotavaa ja vaatteita: pitäisi etsiä yli kaiken Jumalan valtakuntaa (Lk. 12:31/Mt. 6:33). Jumalan valtakunta kasvoi sinapinsiemenen tavoin puutarhassa niin hallitsemattoman suureksi, että linnut rakensivat jo pesän sen oksille (Lk. 13:19/Mt. 13:31). Herran rukouksessa Isän pyhyyteen kuului Valtakunnan saapuminen ja uskovien kansan tyytyminen jokapäiväiseen leipään (Lk. 11:2–3/Mt. 6:9–11).

3.5.4. Psykohistoriallinen arvio varattoman autuudesta

Lacanian eettinen maksiimi oli: älä luovu halustasi.¹⁸⁵ Neurootikko haluaa, vaikka kiertääkin puutteensa ympärillä, mutta sitä vastoin psykoottinen ihminen sulkee pois halunsa ja ryhtyy maagisissa uskomuksissaan suuruudenhulluksi. Q-evankeliumissa köyhien autuus edellyttää, että totuuden ihmisten piti luopua monista asioista, jotta he olisivat onnellisempia kuin moititut nautiskelijat. Q-evankeliumin (Lk. 7:25 /Mt. 11:8) mukaan Herodes Antipas ei näyttäisi luopuneen mistään oleellisesta. Melanie Klein hyödynsi kuolemanvietin käsitettä, kun arvioi kateu-

Q-EVANKELIUMI

den vaikutusta yksilön kehitykseen. Kieltämysten eetos ja kuolemanvietti näyttäisivät sulautuvan toistensa kanssa. Kumpikin hyökkää itse elämää ja sen alkulähdettä vastaan.¹⁸⁶

Badioun kysyy kriittisesti, vaatiiko etiikka todellakin asketismia. Nihilisminsä autuutta varten ihmiset ovat voineet löytää omat tarvittavat hahmonsä jokaisella aikakaudella.¹⁸⁷ Köyhien autuudessa ei ollut kyse vain asketismin tai nihilismin suuruudesta, vaan hylätyn tarpeesta turvautua Jumalan valtakunnan illuusion. Illuusio vapahti opetuslapsen köyhyyteen sitoutuneena uskon sankarina siitä tosiasia, että hänellä oli vain määrätty kovin rajallinen häpeällinen paikka kovin rajallisia tyydytyksiä tarjoavassa maailmassa.¹⁸⁸ Žižek (2006) tulkitsee Jumalan pettämättömyyden ja ihmisen radikaalit luopumiset Kierkegaardin ja Lacanin avulla ihmisen kaiken uhraukseksi ”Asioiden Syyllä” (*the Cause-Thing*), jota tämä henkilö pitää suurempana itseään varten kuin omaa elämäänsä.¹⁸⁹

Lacanilaisittain voi arvella, että autuuden ylistyksessä ei olisi kyse mielihyvän kokemisesta, vaan tavoitteesta saavuttaa myyttinen ’*alkujouissance*’, so. ihmisruumiin kokemus, joka vallitsi ennen ruumiin alistumista merkitseville ja kulttuurille. Tämä ’*alkujouissance*’ on varhaisempaa ihmisen kehityksessä kuin itse nautittavuus, *jouissance*, joka syntyy kulttuuristumisen jälkeen. Trauman tähden henkilö sanoutuu irti symbolisesta maailmasta ja fantasoi isällisten funktioiden epäonnistuttua.¹⁹⁰ Ryhmän ehdottomassa käytöksessä tulee ilmi näiden ihmisten varhaiset nautinnot, kun heitä ei ollut vielä vierotettu äitinsä yhteydestä. Winnicott (1971) viittaa hyvin pienen lapsen kyvyttömyyteen tehdä eroa itseensä kuuluvan ja ulkopuolisen asian välillä. Illuusiossa tapahtuisi paluu tähän kokemukseen. Kriisi- ja uhkatilanteissa ryhmä palaa näihin kunkin tiedostamattomiin haluihin.

Tuskin kukaan tutkija kiistää, että jae Q 6:20 köyhien autuudesta ilmaisee Jumalan valituksi tulemisen tuntemuksia.¹⁹¹ Juutalaisille valinta voi sinänsä ilmaista yhtä hyvin poikkeuksellisuutta ja ylemmyyttä itsetuntemuksena kuin myös syvää tietämystä selviytymisten mielivaltaisuudesta ja ”huutoa menneisyyden uhrien puolesta” (Gutkin 1998). Valituksi itsensä tunnustaminen ei ollut valituksi kansaksi itsensä uskoviek keskuudessa samalla tavalla poikkeavaa kuin valituksi tunteminen olisi postmodernissa Euroopassa. Neuroottinen persoona olisi epävarma ja tutkisi omaa kelpollisuuttaan jaloon valintaan, mutta psykoottinen sulkee pois omat halut ja kokee halut narsistiseksi epäjumaliksi. Lacanilaisen psykoanalyysin mukaan itsensä valituksi kokeminen on yksilöllisen psykoottisen patologian tunnusmerkki. Valinnan psykoottisuus ilmenee epävarmuuden torjunnassa, epäilyä ja kyseenalaistamista ei sallita missään muodossa, mikä suinkaan tarkoita valittujen selviytymisten mielivaltaisuuden ja kärsimyksen epäämistä. Traumassa on pahinta yllätyksellinen arvaamattomuus, minkä tähden traumassa ahdistusta toistetaan valmistautumisen parantamiseksi.¹⁹²

Varattomien autuaaksi julistuksen jälkeen Q-evankeliumissa on luvattu nälkäisille ravinto ja itkeville nauru (Lk. 6:21/Mt 5: 6,4). Luukas viittaa nauruun sekä autuaaksi julistuksen yhteydessä että voi-sanoissa. Verbiä ”nauraa” käytetään sekä kreikassa γελάω että hepreassa קנח yleisesti pejoratiivisesti. Vanhassa testamentissa nauraminen ilmaisee ylemmyyttä tai vahingoniloa, mutta harvoin aitoa iloa.¹⁹³ Viha ja välienselvittely näkyvät myös jakeissa Lk. 6:22 ja Mt. 5:11. Noiden kohtien mukaan autuus luvattiin niille, joita ihmiset vihasivat Ihmisen Pojan tähden. Vaikuttaa siltä, että autuaat köyhät totuuden ihmiset eivät sittenkään olleet erityisen onnellisia, vaan heidän tyydytyksensä olisi tullut ennakoitun vahingon odotuksesta. Maailman

Q-EVANKELIUMI

jakautuneisuus on autuaaksi julistusten tuntomerkki. Traumatologia kertoo, miksi Q-ryhmä ei voinut olla onnellinen omassa köyhydessään, vaan heidän täytyi tuomita vauraat ihmiset ja toistaa tilinteon lähestymistä.

D. Andrew Kille (2006) vastaa kleinilaisen psykoanalyysin valossa, miksi maailman piti jakautua autuaaksi julistusten yhteydessä. Hän selvittää, miten on mahdollista, että uskonto voi sekä olla lähde syvälliseen ihmisen muuntumiseen ja kypsyyteen että aiheuttaa vihamielisyyttä ja aggressiota. Kille viittaa James W. Jonesin vuonna 2002 laatimaan psykoanalyttiseen tutkimukseen terrorismista. Jones luonnehti idealisoinnin psyykkistä dynamiikkaa. Kun lapsi idealisoi, hän puolustautuu sitä kokemusta vastaan, että äiti epäonnistui. Lapsi luokittelee erilleen äidin hyvät ja huonot aspektit. Yliluonnollista suhdetta tarvitsevat ihmiset tekevät nyt erottelun pyhän ja maallisen välille. Killen mukaan raja muuttavan ja tuhoavan kohtaamisen välillä on siinä, miten henkilö onnistuu liikkua idealisoinnista aitoon kohtaamiseen tai miten tämä henkilö jää mahdollisesti yksipuolisen idealisaation ja projektion otteeseen. Kun lapsi kehittyy terveesti, hän osaa käsitellä elämän luontaista epäselvyyttä. Mikäli lapsi ei saa riittävää hoitoa, hän saattaa reagoida myöhemmin aikuisena maailmaa kohtaan. Tuolloin aikuinen idealisoi ja lohko todellisuutta paranoidisesti (splitting). Pyhän tekstin idealisointi tarjoaa mahdollisuuden henkilökohtaiseen muuttumiseen, mutta idealisointi voi johtaa myös uskonnolliseen fanaattisuuteen.¹⁹⁴

Kleinilaisesta psykoanalyysistä viitekehyksensä rakentanut, politiikan tutkija Semelin (2007) liittää ääriyhmiä tunnusmerkiksi ”identiteettiyrityksen”: jäsenille on rakennettava toivon ja lupausten avulla uusi identiteetti. Kille, Waderson Jr. (1996) ja Meissner (2000) ovat tuoneet esille muiden tutkijoiden tavoin, että uskonnollisessa paranoiasa on hyvin tunnettu lohkomisen (splitting) ja projektion puolustusmekanismit. Henkilö idealisoi itsensä ja oman yhteisönsä, mutta vähentää arvon muilta ihmisiltä. Ulkopuolella on paholaisen valtakunta. Autuaaksi julistukset ilmentävät yhdessä apokalyptisen Jumalan valtakunnan kanssa Q-ryhmän ääriyhmiä tyypillistä kaksinaisuutta. Ryhmä on synnyttänyt itselleen fantasian Jumalan valtakunnan saapumisesta. Tämä fantasia idealisoi oman ryhmän autuaaksi. Q-evankeliumin päätösteksti on analoginen tuolle fantasialle. Evankeliumin (Q 22:28–30) lopussa kerrotaan palvelijan palkaksi ryhmän fantasia itsestään syntymää odottavana lapsena kohdussa. Idealisoinnissa on selvästi yhteisöllinen tarve määrittellä sisäpuolella ja ulkopuolella olevat.

Israelia jäytivät vakavat välienselvittelyt sekavissa vallankäyttöön liittyvissä oloissa, mutta samanaikaisesti myös itse uskonnon symbolinen järjestelmä oli lohkoutunut kiistelevien ja kilpailevien ryhmien tantereeksi.¹⁹⁵ Juuri sellaisissa oloissa primitiivinen split-defenssi luonteenomaisesti syntyy. Johannes Kastaja ja Jeesus nasaretilainen oli surmattu jo ennen Q-evankeliumin kirjallista muotoutumista.¹⁹⁶ Uhriksi joutuneen ryhmän jäsenet tuntevat tavanomaisesti itsensä suojattomiksi. He kokevat maailman pelottavaksi paikaksi. Heidän kykynsä elää hyvin ja onnellisesti (tässä maailmassa) on tuhoutunut.¹⁹⁷ Robinsin ja Postin (1997) paranoidisen syndrooman mallissa ääriryhmät määrittävät itsensä vihamieliseen suhteeseen ympäröivän maailman kanssa.

Inskriptiokokoelmissa *Corpus Inscriptionum Judaicarum* (CIJ) ja *Inscriptiones Graecae* (IG) sekä Josefuksen mainitsemissa muualta siirrettyissä köyhissä ihmisjoukoissa on voinut olla niitä ihmisiä, jotka ottivat vastaan Jeesuksen sanansaattajien julistuksen Jumalan valtakunnasta

Q-EVANKELIUMI

(Lk 14:23; vrt. myös Lk. 6:20b-22 /Mt. 5:3, 4, 6, 11; Lk. 9:58 /Mt. 8:20; Lk. 10:3-4/Mt. 10:9, 16; Lk. 14:26/Mt. 10:37). Miten nämä köyhät olisivat reagoineet kerjäläisten autuutta julistaviin lopunajallisiin sanansaattajiin, jotka kulkivat kerjäläisen vaatteissa samoissa kaupungeissa, toreilla ja kujilla?

Finklestein ja Dent-Brown (2008) näkevät NATO:lle laatimassa tutkimuksessaan yhteyksiä maahanmuuttajavähemmistön alisteisen aseman ja äärimmäishenkisyyden välille. Samalla tavalla myös NATO:n tutkimuskeskus, Turkissa toimiva *Center of Excellence – Defence Against Terrorism* (2008), arvioi ääriyhmien psykodynamiikkaa. Juuriltaan irroitettu, köyhä väestöryhmä on altis psykoottiselle tavalle kokea maailma, etenkin yhteiskunnallisten rakennemuutosten aikana.¹⁹⁸ Monien samanaikaisten stressitekijöiden vallitessa he tunsivat pyhien kirjoitusten lupauksen koskevan juuri heitä. He saattoivat ennakoida ja käsitellä tulevaisuuttaan ainoastaan siihenastisten kokemustensa ja niiden pohjalta varustamiensa muisti- ja mielikuvien perusteella.¹⁹⁹ Näihin kuviin kuuluivat myös Vanhasta testamentista löydetty lupaukset, että Jumala tuo uuden ajan, Israel uudistuu, pyhyys palautetaan ja sorto poistuu, mutta Jumala odottaa palvelijoidensa uskollisuutta.²⁰⁰ Sosiaalisen oikeudenmukaisuuden vaatimusta ei osattu esittää suoraan, koska köyhien poliittinen liikehdintä odotti vielä vuosisadat syntyäkseen. Tuolloisessa tilanteessa oikeudenmukaisuuden kaipuu ja köyhydessä koettu vääryys viritti äärimmäishenkistä uskonnollista fantasiaa. Lopunajat vaativat uskollisuutta ja kestävyyttä torjua epäuskoisten vallanpitäjien suomat epäluotettavat toimeentulomahdollisuudet.

Freud katsoi, että traumaattiset tapahtumat ja voimakkaat vietit elävät tiedostamattomassa omaa elämäänsä eikä ihminen hallitse omaa sisäistä maailmaansa. Ahdistusta vastaan ihminen suojautuu defenssien avulla. Eräs defensiivinen tapa on kiistää tarpeet askeettisesti. Traumatisoitunut henkilö etsii valmistautumista pelottavaan tulevaisuuteen myyttisen toistamisen avulla.²⁰¹ Tulevaisuuden ennakoinnin muuttuminen itsetarkoitukseksi tuhoaa lopulta kuitenkin nykyhetken realisuuden.²⁰² Tarpeet kielletään tukeutuen Vanhassa testamentissa annettuihin lupauksiin, että Jumalan on köyhien puolella. Psykoanalyytikko voi väittää, että uskonto tarjoaa avuttomuutta kokevalle aikuiselle mahdollisuuden, jossa hän lapsen tavoin antaa myöten toiveille ja tiedostamattoman hallitsevalle fantasialle Jumalan valtakunnasta, naurusta ja ravinnosta.²⁰³ Autuus-sanat ilmaisevat kokemusta, että tämä Q-ryhmä on kaikkien tapahtumien keskipisteessä, lopunajallisen draaman näyttämöllä.²⁰⁴ Egosentrisyys ja grandiositeetti eivät ole vain lapsenomaisia fantasiakuvia, vaan myös ääriyhmien tyypillisiä vakaumuksellisia taktisia keinoja puolustautua ahdistusta ja epävarmuutta vastaan.²⁰⁵ ”Jumala” ja ”valinta” olivat juutalaisessa ympäristössä luonnollinen osa kulttuuria. Jo kulttuuria on hallinnut äärimmäishenkiset traditiot ja tunnelmat, joihin oli nyt luontevaa sitoutua.²⁰⁶ Q-evankeliumissa kirjoitettu valinnan historia muistutti traumaattisesta menneisyydestä tulevaisuuteen suuntautuvan valmistautumista varten. Tällaista valintaa Q-evankeliumi toistaa isällisen funktion epäonnistumisen tähden. Analogioita vastaavasta psyykkisestä mekanismista on lukuisia. Esimerkiksi jopa syytön voi tunnustaa rikoskuulustelussa syyllisyyttä. Benjamin Wilkomirski uskoi palkitussa *Fragments*-romaanissaan itsensä holokaustin uhriksi. Fantasia syntyy, kun koetaan valmistautumattomuutta ja voimattomuutta.²⁰⁷

Q-evankeliumin autuus-sanojen ilmaukset muistuttavat ulkokohtaisesti Schreberin paranoidista tapaa hahmottaa maailma. Ulkoista uhkaa vastaan Schreber suojautui fantasioidensa avulla

la, joissa symbolina oli isä; Q-evankeliumissa ilmenee kangastus Jumalan valtakunnasta. Vainoava näky vahvisti Schreberin kuvan siitä, että maailman loppu on lähellä. Tuolla tavoin Schreber projisoi oman sisäisen katastrofinsa näkyyn yleismaailmallisesta tuomiosta. Projisointi tapahtui sen jälkeen, kun hänen rakkautensa toisiin ihmisiin oli päättynyt.²⁰⁸ Q-evankeliumissa autuus-sanoihin liittyy vihaa, kostoa ja herjausta (Q 6:27–33, 35–49). Analogiat paranoidisen Schreberin ilmauksiin ovat ilmeiset,²⁰⁹ vaikka Jumalan tuomion, vihan ja lopunaikojen odottaminen on toki nähtävä samanaikaisesti kulttuurista omaksuttavan traditiona. Wadeson Jr. (1996), Meissner (2000) ja Kille (2006) arvioivat liian hätäisesti tietyt uskonnolliset kokemukset paranoidiksi pelkkien analogioiden avulla, koska ignoroivat tuon traditiohistorian merkittävyyden. Luultavammin valtaosa ensimmäisen vuosisadan juutalaisista on enemmän tai vähemmän jakanut nämä uskomukset mielessään. Tämän tähden ei voida puhua yksittäisen ihmisen sisäisen katastrofin projektiosta evankeliumissa, vaan pikemmin koko Jeesusliikkeen sosiopsykologisesta liittymisestä aikakauden äärimmäishenkisiin tunnelmiin.

Sekä Semelin (2005) identiteettiyrityksiä-mallin että Lacanin teoriataustan valossa Q-tekstissä on kyse itse-imagon saavuttamisesta: äärimmäishenkisen ryhmä löytää varattomuudesta nautinnon saavuttaessaan itse-imagon. Liikkeeseen sitoutuneen henkilön ´minä´ on oire, jonka perusta on imaginaarinen minä. Nämä havaitsivat oman identiteettinsä imaginaarisen rekisterin avulla, so. vertailun, kilpailun, kateuden ja aggressiivisuuden avulla.²¹⁰ Tämä imaginaarinen rekisteri ei ole suinkaan kirjoittajan yksinoikeus, jonka valossa voitaisiin päätellä jotakin luotettavasti yksityisen ihmisen lapsuudesta: pikemmin tekstissä kuvastuu varhaisen Jeesusliikkeen sosiaalinen todellisuus Jeesuksesta alkaen loppuredaktoriin asti. Tekstiä hallitsevat kuvitteelliset suhteet. Itsenä olemista leimaava poissaolo on ratkaistu uskonnon avulla, joka merkitsee symbolisessa rekisterissä vaalittavaa ei-mitään. Jeesusliikkeessä elettiin uskonnollisessa pelissä ja artikuloidaan sen avulla. Imaginaarisen päälle- tai ylikirjoitusta ei kuitenkaan tapahtunut, minkä tähden symbolinen imaginarioitui vertailujen, kilpailujen, vihan ja kateuden tuntemuksiksi sekä muodostui pyhien lupauksen imitaatioksi. Puheesta tuli metaforaa.

3.6. Viholliset hallitsevat Q-tekstiä Q 6:22–31

Vihamiehet esiintyvät toistuvasti tekstijaksossa Q 6:27–33, 35–49. Moraalisen paniikin ja paranoidisen syndrooman teorioiden mukaan ääriyhmien johtajat tarvitsevat vihollisia. Sitä varten he kehittävät karikatyyrejä, tekevät yksityistapauksista yleistyksiä ja sovittavat coping-keinoja todellisuuden jakamiseen. Q-evankeliumin käsiteltävässä jaksossa ovat viholliset kasvaneet kantavaksi yhdistäväksi teemaksi. Q-evankelista on tarvinnut vihollisten kuvaamista, mikä ei suinkaan tarkoita täydellistä epärehellisyyttä todellisuutta kohtaan.

Josefuksen kuvaus juutalaissodan esivaiheista on samansuuntainen kuin tarkasteltavan Q-jakson tekstisirpaleita luonnehtiva ongelmatilanne. Josefus kuvasi, kuinka Varus eteni Sepforiksesta aina Jerusalemiin saakka. Sotatoimien jälkeen eloonjääneet ”olivat valmiit sodan lakia seuraten ottamaan vastaan iskuja vasten kasvojaan”.²¹¹ Q-evankeliumissa kehoitetaan ottamaan iskut vasten kasvoja, kääntämään toinen poski. Q-evankeliumin mukaan turvallisuuden tulisi rakentua muun varaan kuin omistamisen varaan. Q-evankeliumi ilmaisee radikaalisti uskoa

Q-EVANKELIUMI

siihen, että Jumalan valtakunnan sanansaattajan täytyy pidättäytyä itsensä suojelemisesta tai puolustamisesta.²¹²

Jo Q-evankeliumin alussa on kerrottu, että Johannes Kastaja huusi autiomaassa voimakasta saarnaansa. Hän vaati kääntymyksen kautta osallisuutta uuteen lopunajalliseen kansaan.²¹³ Kiusauskertomuksessa paholainen edusti käsityksiä, jotka poikkesivat Jumalan pojan elämänmallista. Autuaaksi julistukset eivät nekään esiintyneet ilman välienselvittelyä vihollisuuden kanssa. Itse asiassa juuri tarkasteltavaa tekstijaksoa edelsi vihamiehille toivotettu Jumalan tuomio.

Vihollisrakkauden yleisinhimillistä taustaa²¹⁴ ja juutalaisia lähtökohtia²¹⁵ on runsaasti selvitetty aiemmissa tutkimuksissa. Miller (2005) väittää, että Jeesuksen opetus vihollisrakkaudesta olisi mitä selvimmin ymmärrettävissä ei-apokalyptisesta tausta käsin. Rakkauden ihannetta on pohdittu myös moraalifilosofisesti, jolloin on muovattu eettisiä periaatteita jo ennen kuin itse perustekstiä on käsitelty sen historiallisessa tilanteessa. Kultaisen säännön avulla teologit ovat rakentaneet eettistä ohjetta jopa yhteiskuntapolitiikkaa ja yritystoimintaa varten.²¹⁶

Vanhan testamentin ja juutalaisuuden esikuvat ovat ilmeiset kehotukselle rakastaa vihollista ja rukoilla hänen puolestaan. Vihollisrakkauden vaatimus esitetään Q-evankeliumin kertomuksen mukaan tilanteeseen, jossa turvallisuus ja rauha olivat oikeasti uhattuna. Josefuksen mukaan matkustaja sai olla varuillaan, ettei joutuisi vastaantulijan ryöstämäksi.²¹⁷ Tuossa tilanteessa tähdennettiin perinteistä uskon ja etiikan ohjetta tavalla, joka ei poistanut uhkauksia Jumalan hirvittävästä tuomiosta vihamiehiä vastaan. Rakastamisen vaatimus lausuttiin lopunajallisessa murroksessa, jossa odotettiin myös lopunajallista sadonkorjuuta ja puhdistusta. Menettely muistuttaa esseealaisten vaatimusta säilyttää mielen maltillisuus ja jäädä odottamaan Jumalan tuomiota: ”En vastaa ihmiselle pahalla: minä kohtelen ihmistä hyvin, sillä Jumala tuomitsee kaikki elävät” (1 QS 10:18).²¹⁸ Vihollisrakkauden erottaminen apokalyptisesta eetoksesta ei ole perusteltua.

Q:n tekstijakso sisältää Kultaiseksi säännöksi kutsutun lauseen: ”Ja niin kuin te tahdotte ihmisten teille tekevän, niin tehkää tekin heille (Lk. 6:31 /Mt. 7:12). Matteuksen Vuorisaarnassa Kultainen sääntö on muovattu kokoavaksi periaateeksi kristityiltä vaadittavista hyvistä teoista.²¹⁹ Q-evankeliumissa Kultainen sääntö sen sijaan vastaa uhkaan, jonka Jeesuksen seuraaja kohtasi matkallaan ja saadessaan ”profeetan kohtalon” (Q 6:22–23).²²⁰ Vihollisen rakastaminen liittyy juuri edellä lausuttuihin kuvauksiin ryöstöstä ja omaisuuden hallinnasta (Q 6:29–30).²²¹ Häkellyttävästi Jeesus kehottaa luovuttamaan ryöstäjälle kaikki vaatteet ja kääntämään myös toisen posken. Josefuksen (*Juutalaissota* II, 8, 1; II, 9, 2–4; II, 4, 2; II, 12, 4–5; II, 13, 2–4; II, 14,1–2) valossa kuvattujen väkivaltaisuuksien mahdollisuutta ei voi kiistää. Moraaliselle paniikille on luonteenomaista tehdä yksittäisistä tapauksista kuvitteellisia, kaikkialla vaikuttavia vihollisia ja uskoa yleiseen yhteiskunnalliseen rappioon.

Tekstijaksossa on tuskin kyse perheissään elävästä Q-kansasta, joka olisi jo ”kyllin vauras lainaamaan toisille ja jopa ilman toivoa saada lainaa takaisin”.²²² Vastarinnattomuus ja sovinnonteko vähensivät todennäköisyyttä, että hyökkäys päättyisi onnettomasti (ks. Mt. 5:25–26). Lopunajallinen sadonkorjaaja kuljeskeli kuin ”lampaana susien keskellä”. Ryöstäjälle kehoitettiin luovuttamaan jopa enemmän kuin tämä oli vaatinut. Tällaisena vaatimuksena vihollisrakkaus ilmaisee omistamisen halveksuntaa ja jyrkkää luottamusta muuhun kuin omistamiseen. Q-

Q-EVANKELIUMI

evankeliumissa vihollisen rakastaminen ilmentää radikaalia luottamusta Jumalaan, omista haaluista tyhjentymistä.²²³

Väkivallattomuuden ihanteen kääntöpuoleksi paljastuu vakuuttuneisuus omasta moraalisesta ylemmydestä ja Jumalan valinnasta. Omistaminen ei tuo turvaa, vaan sen antaa Jumalan valinta. Moraalisen ylemmyyden piirre tulee ilmi siinä egosentrisyydessä, jonka mukaan oma ryhmä rakastaisi vihamiestä paremmin kuin vihamiehet ja ulkopuoliset osaisivat toteuttaa rakkauttaan. Oman ryhmän täytyy ilmaista täydellistä eskatologista puhtautta. Paha ja viha kiistetään oman minän kokemuksina, jolloin ne siirtyivät yhtäällä vainon kokemuksiksi ja toisaalla kuvauksiksi Jumalan toteuttamasta ankarasta tuomiosta vihামীehille.

Nietzschen mukaan Jeesuksen vastarinnattomuus oli vähemmän uskonnollinen vakaumus kuin psykofysiologinen välttämättömyys.²²⁴ Hänen tulkintaansa voi soveltuvin osin yhtyä. Q-evankeliumi poikkeaa Freudin käsityksestä siinä, mikä olisi luonnollista ihmisen hyvälle elämälle. Freud ymmärsi vihan ja aggression ihmisyyteen kuuluvaksi osaksi. Sitä vastoin Q-evankeliumi antaa vaikutelman, että ryhmän jäsenet pääsivät eroon ristiriitaisista tunteistaan ja vapaiksi niistä puutteista, jotka esiintyivät muissa väestöryhmissä. Freudin käsityksen mukaan ihanteellisuudessaan käsky ”rakastaa lähimmäistä kuin itseään” ilmentää juuri epärealistista vaatimusta, jota tarvittiin kipeästi puolustukseksi ihmisen omaa julmuutta vastaan.²²⁵

Freudin tulkinta on ongelmallinen, jos arvioi Q-evankeliumin eetoksen mentaalista syntyprosessia kirjoittajayksilön tasolla. Rakkauden käsky ei näet ollut uusi uusi innovaatio. Ensimmäisen vuosisadan juutalaiselle lähimmäisrakkauden vaatimus oli pikemmin juutalaisuuden pyhään eettiseen normistoon kuuluva vaatimus kuin yksityisen ihmisen kehittämä defenssi kokemiaan ristiriitaisia tunteita vastaan. Psykoanalyttinen havainto osuu kuitenkin oikeaan vihan projektiivisuuden tähden Q-evankeliumin tekstiyhteydessä: kielteiseksi arvioidun vihan tunteen tiedostaminen oli ilmeisesti niin sietämätöntä ja ahdistusta tuottavaa, että todellisuudentajultaan hauras ihminen projisoi kokemansa vihan ulkomaailmaan.²²⁶ Lacanin mukaan toinen ihminen määrittellen kristillisessä lähimmäis- ja vihollisrakkauskäskyssä ”lähimmäiseksi” tai ”viholliseksi”, koska tämä henkilö ei ole enää osallinen asianomaisen kristityn omista arvoista. Lähimmäinen ei viittaa samankaltaiseen olentoon, vaan traumoja aiheuttavaan pahaan. Tämä paha lähimmäinen ei ole enää kuitenkaan avoin tarjotulle hyvyydelle.²²⁷

Ellei tällaista projektiota olisi tapahtunut Q-ryhmän parissa, on vaikea selittää, miksi Q-tekstissä ei lainkaan puhuta oman ryhmän synneistä. Ryhmän jäsenet pitivät julkisesti puhutta ihanteestaan toisen posken kääntämiseksi vihollisille ja rukousta heidän puolestaan. Sitä vastoin Q-evankeliumissa (Lk. 12:46/Mt. 24:50–51) muistetaan myös hyvin, että Jumala ”paloittelee” epäuskoiset, jotka vainoavat uskovaisia. Q-aineiston monipuolisuus vihan ilmauksissa tukee Freudin käsitystä siinä, että rakkauden käskyä ehdottomasti julistanut yhteisö oli osallinen ihmisyyteen kuuluvasta julmuudesta. Lacan havaitsi osuvasti, että lähimmäisrakkauteen liittyvä lähimmäisen määrittäminen ”toiseksi”. Psykoanalyttikot katsovat, että ihminen voi kehittyä hallusinaatioiden ja illusioiden kautta myös kohti lisääntyvää ei-illusatorista todellisuuden kohtaamista: tie kulkee illusiosta vapaampaa todellisuutta kohti kuitenkin vasta omien tunteiden todellisuuden löytämisen kautta.²²⁸ Q-evankeliumissa suljettiin pois omat halut ja kiellettiin omat negatiiviset, reaaliset tunteet. Minäkuvaa alettiin pitää yllä illuusion avulla, jolloin tyypil-

lisesti virisi vainoharhaisuutta ja jäätiin kykenemättömiksi liittoutua kulttuuriseen kanssakäymiseen.²²⁹

Kleinin viitekehysten valossa turhautumisten ja onnettomien olosuhteiden voi päätellä nostattaneen Q-tradition muotoilijoiden miellissä kateutta ja vihaa. Klein vetää vaikutuslinjat näistä kielteisistä tunteista aina lapsuuden kokemuksiin saakka. Pahan tunteita vastaan henkilöt palasivat regressiivisesti varhaisiin splitting-mekanismeihin ja hajaantumiseen.²³⁰ Splitting (lohkominen) ilmentää varhaislapsuuden paranoidis-skitsoidista positiota, jossa ego pyrki tulemaan toimeen elämän ja kuoleman viettien välisessä taistelussa. Syvä ja tarkkarajainen jako hyvään ja pahaan paljastaa, että tuhoavat impulssit, kateus ja vainoava ahdistus ovat voimakkaita. Joustavaa, konfliktsista vapaata liikkumatilaa ei jäänyt. Itselle asetettu idealisoitu vaatimus vihollisen rakastamisesta palveli puolustuskeinona näitä tunteita vastaan.²³¹ Kuvattu ilmiö sopii hyvin sen havainnon kanssa, että väkivallan ja kidutuksen uhrien ”minä” ja minän tasapaino tuhoutuvat juuri vastaavalla tavalla. Tällainen henkilö ei jaksaa uskoa vakavien kokemustensa jälkeen mihinkään tämänpuoleiseen rikkauteen.²³²

3.7. Paranoidinen kuva torjutuksi tulemisesta

Tekstijaksossa Q 7:1–10, 18–19, 22–28, 16:16, 7:31–35, 9:57–60, 10:2–16 lausutaan ”tästä sukupolvesta” kielteinen arvio.²³³ Ihmisen Poika kuvataan kodittomaksi. Varattomat sadonkorjaajat on lähetetty ”lampaina susien keskelle”. Galilean kaupungeille on lausuttu tuomio. Johannekseen liittyvät puheet (Q 7:22–25), viittaukset kodittomaan Ihmisen Poikaan (Q 9:58) ja työmiehille annettu vaatimus varattomasta matkavarustuksesta (Q 10:4) idealisoivat köyhyyttä. Köyhyys näyttäisi demonstroivan sitä, mihin henkilö luottaa.

3.7.1. ”Ei tällaista uskoa Israelissa!” Q 7:1–10

Tekstijaksossa Lk. 7:1b–9/Mt. 8:5–10 on lukuisia kohtia, jotka ilmaisevat varattomuuden ihanetta. Yksi katkelma viittaa myönteisesti varakkaaseen mieheen. Sadanpäällikkö on Q-evankeliumin ainoa rikas mies, jota ei tuomita rikkauden tähden. Hänen funktionsa ei ole kuitenkaan selvittää omaisuuteen liittyvää suhdetta. Tekstijaksoa hallitsee ehdottomuus, jossa ei suvaita ambivalenttisuutta. Laaja tarkasteltava jakso päättyy sanoihin: ”Joka minut hylkää, hylkää hänet, joka on minut lähettänyt” (Q 10:16). Kyse on uskollisuudesta, jota Q-evankeliumi on jo aiemmin tulkinnut omalaatuisella tavallaan. Danielin kirjan lupauksen mukaisesti onnellinen olisi se, joka jaksaa odottaa ja kestää (Dan. 12:12).

Q-evankeliumissa sadanpäällikkö julistaa uskollisuuden merkitystä.²³⁴ Edellä olleessa tekstikokonaisuudessa kuvattiin, kuinka vihemies piti kohdata rauhallisesti ja väkivallattomasti. Oma rauhanomaisuus ilmaisi moraalista ylemmyyttä ja Jumalan valintaa (Lk. 6:35 /Mt. 5:44a, 45). Omaisuus ei tuonut turvaa, turva perustui Jumalan valintaan. Jumalan valtakunta oli saamassa täyttymyksensä lähitulevaisuudessa. Jumalan valtakunnan, lopun aikojen odotuksen ja omaisuuden liittyminen toisiinsa ovat luonteenomaista Danielin kirjan uudelleentulkintaa: Danielin mukaan onnellinen on vain se, joka jaksaa odottaa ja kestää Jumalan valtakunnan saapumiseen, kun samanaikaisesti epäuskoisen vallanpitäjän suojatit saivat kunnianosoituksia ja

Q-EVANKELIUMI

palkkiomaita. Q-evankeliumin kirjoittaja koki, ettei sattuma hallitse historiaa eikä historia ole pysähtynyt. Jumalan valtakunta ilmaisi juutalaisittain ajatuksen ”Jumala hallitsee historian”.²³⁵ ”Nyky aika oli jo itse asiassa lopunajallista täyttymyksen aikaa”.²³⁶

Robins ja Post (1997) väittivät, että ääri liikkeet kehittävät kollektiivisen apokalypsin ja tuntevat ennalta-olevia ajatuksia. Kaiken uskotaan tapahtuvan suunnitelmien mukaisesti. Kätkeytyjen motiivien uskotaan vaikuttavan ulkoisten ilmiöiden takana. Sadanpäällikön anekdootissa on kyse valituksi tulemisesta ja lopunajallisen kutsun hylkäämisen seuraamuksista tässä historiassa, jota Jumala hallitsee.²³⁷ Sama aihetta on käsitelty toki myös muussa juutalaisessa ja varhaiskristillisessä kirjallisuudessa. Jumalan valtakunnan odottaminen on tulkittu VT:n näkökulmasta poikkeavalla äärimmäishenkisellä tavalla sikäli, että tämänhetkinen maailma, omistaminen ja jopa perheeseen sitoutuminen liitetään paholaisen hallintaan.

Kertomuksen mukaan sadanpäällikkö on esimerkillinen, koska hän uskoi Jeesuksen sanaan. Tarinassa on kyse sadanpäällikön ja Jeesuksen arvovallasta. Kiusauskertomuksessa Jumalan Poika osoittautui esimerkilliseksi siinä, että hän säilyi uskollisena. Ihminen ei elänyt pelkästään leivästä (Lk. 4:4/Mt. 4:4). Sadanpäämiehen anekdootissa Jeesuksen arvovaltaa tähdennetään painokkaalla minä-sanalla (Q 7:9).²³⁸ Sadanpäällikkö osoitti sellaista uskoa, jota Jeesus ei ollut Israelissa tavannut (Q 7:9). Sadanpäällikön anekdootti on sidottu jakeen Q 7:18 (Mt. 11:2/Lk. 7:18) avulla Johannes Kastajan lähettämään tiedusteluun Jeesuksen merkityksestä: sadanpäällikkö edeltää vastausta, jossa Jeesuksen merkittävyttä tulkitaan Jesajan kirjan avulla.

Sadanpäällikön kertomus ilmentää lopunajallista uskoa. Tämän uskomuksen mukaan juuri elettävinä viimeisinä päivinä Jumala on valinnut tosi Israelin, kun ihmiskunta ja Israel jakaantuvat kahteen leiriin. Tosi-Israelin tehtävä on lopun aikana kutsua luopio-Israelista ja kaikista kansoista valitut Jumalan yhteyteen. Eetoksena tämä käsitys ei ollut uusi. Jo ennen Q-evankeliumin syntyä juutalaisten keskuudessa esiintyi käsityksiä, joiden mukaan pakanakansojen keskuudessakin syntyy kunnioitusta Israelin Jumalaa kohtaan.²³⁹

Anekdootti sadanpäälliköstä (Q 7:1–10) ei kuulu Q-evankeliumin kompositiossa varhaisimpaan kerrostumaan. Oletuksia Q-evankeliumin sommittelun historiasta on kuitenkin hyvin vaikea palauttaa Q-yhteisön teologian ja sosiologian historiaksi.²⁴⁰ Komposition historian siirtäminen uskonnon ja ajan historiaan muodostuu vaikeaksi myös siitä historiallisesta tiedosta käsin, että Paavalin kirje roomalaisille (luvut 9–11) osoittaa israelilaisten kääntymättömyydestä puhutun jo 50-luvulla. Jo silloin oli kehittynyt käsitys Jumalan paaduttamisesta ja pakanakansojen pelastumisesta. Mikään ei vaadi, että anekdootti sadanpäälliköstä ei olisi voinut syntyä jo 50-luvulla tai sitä ennen.²⁴¹ Anekdootin sisältämän tradition ikä ja kompositiohistoria ovat eri asioita.

Vaikka sadanpäällikköä ei tarvitse olettaa roomalaiseksi sotilaaksi,²⁴² pakanuuden tai Jumalaa pelkäävien edustajana hänen tarinansa kuvailee epärealistisen voitokasta pakanamissiota, mikäli hänet tulkitaan Q-yhteisön kokemukseksi pakanoiden kääntymyksestä.²⁴³ Epärealistisuus voi olla viite yhteisön vaatimattomista kokemuksista pakanamissiossa. Tuo missio on vasta lupauksena edessäpäin ja tuomion uhkauksena ”vanhalle Israelille”, mutta pakanamission todelliset epäonnistumiset ovat toistaiseksi voitu unohtaa. Liioittelu on tyypillistä moraalisisessa paniikissa: fokukseksi nousee pahan ja viattomuuden erojen määrittelyt.

3.7.2. Johanneksen askeettinen esiintyminen Q 7:18–35

Jeesus vastaa Johanneksen opetuslapsille, että sokeat saavat näkönsä ja rannat kävelevät, spitalliset puhdistuvat ja kuurot kuulevat, kuolleet herätetään henkiin ja köyhille julistetaan ilosanomaa. Jakeesta Q 7:18 alkavaa Jeesuksen vastausta on luonnehdittu apoftegmaattiseksi.²⁴⁴

Josefuksen perusteella on pohdittu, olisivatko historiallinen Johannes Kastaja ja Jeesus sijoitettavissa samaan lopunaikojen profeettojen kategoriaan keskenään ja monien muiden profeettojen kanssa.²⁴⁵ Kategorioiden tarkkaa määrittämistä tärkeämpää olisi kiinnittää huomiota siihen, että moninaista uskonnollista herätystä esiintyi koko ensimmäisen vuosisadan ajan kaikkialla Israelissa. Ihmeitä tavoiteltiin maagisesti kehiä kiertäen maahan, horoskoopista tarkkailtiin kohtaloita, transsitiloja koettiin, nähtiin näkyjä apokalyptisista taivasmatkoista, tunnettiin herkistyneesti Jahven pyhyys ja tulevan tuomion kauheus.²⁴⁶ Sekä taloudellisiin oloihin liittyvät murrokset että vieraan vallan läsnäolo ovat luultavammin järkyttäneet perinteistä vakaumusta Jahven ylivallassa ja Israelin erityisasemasta kansojen joukossa. Juha Siltalan tekemä körttiläisyyden syntykuvaus muistuttaa itse asiassa Jeesuksen ajan juutalaisten tuntoja: kun kohtalo näytti hämärältä, ihmiset hätääntyivät, miten pian käy omassa ja ihmiskunnan elämässä.²⁴⁷

Johannekselle kerrottua profeetallista vastausta Jeesuksen ihmeteoista on epäilty epähistorialliseksi. Profeetallinen vastaus olisi luotu jälkikäteen uskontopropagandisista tarpeista. Mahdollisesti jopa Viisauden (Sofian) konfrontaatio syyrialaisen Isis-kultin kanssa olisi synnyttänyt tämän tarpeen kuvauksen luomiseen. Profeetallinen vastaus ei kuitenkaan viittaa Isis-kultin tärkeisiin kokemuksiin. Kyse on VT:n lainauksista, joissa ihmetekojen subjektina on Jumala.²⁴⁸ Hyvin samankaltainen lupaus on eskatologisessa psalmissa 4Q521, jonka mukaan sokeiden silmät aukenevat, kuolleet herätetään ja köyhille julistetaan hyvää sanomaa, kun Jumalan heruus saapuu.²⁴⁹ Ihmeet eivät ole vastauksen koko viesti. Vastaus lupaa myös, että varattomat saavat kuulla ilosanoman (Q 7:22). Suhde Isis-kulttiin voi syntyä välillisestikin varhaisemman juutalaisen viisauksikirjallisuuden kautta.²⁵⁰

Johannekseen liittyvä jakso ilmaisee ihmisten liikehdintää. Meissnerin (2000) selittää psykoanalyttisesti, että vainoharhainen ryhmä mobilisoituu ristiretkelle.²⁵¹ Ihmiset olivat lähteneet töistään ja kodeistaan Johanneksen luo, jonka luona he odottivat vapautusta tulevasta Jumalan vihasta ja kuolleet toiveita saatavasta pelastuksesta. Vanhat juutalaiset uskonnon ilmaukset ympärileikkauksineen ja temppeleuhreineen oli ilmeisemmin koettu voimattomiksi. Jotkut yrittivät vieläpä väkivalloin temmata esiin murtuvan Jumalan valtakunnan itselleen (Lk. 16:16 /Mt. 11:12–13). Q-evankeliumin kompositiohistorian näkökulmasta tämä nuori kertomus pitää yllä vaatimusta irrottautua lahkomaiseen elämään: kuulijoita muistetaan siitä, että ihmiset olivat lähteneet jo Johanneksen aikana töistään ja kodeistaan suuren vapautuksen toivossa.²⁵²

Johannes koettiin totiseksi profeetaksi, joka otti todesta tulisen uhkaavan tuomion. Miksi Johannes ja hänen luokseen saapuneet ihmiset kokivat vihan saapuvan? Miksi viriteltiin uhkakuvia tuleen heitettävästä hedelmättömästä puusta? Psykoanalyttisen uskontoanalyysin valossa kyse saattoi olla sisäisten tiedostamattomien muistojen vaikutuksesta ulkoisen maailman hahmottamiseen. Arkiset askareet eivät enää tyydyttäneet tuntoa siitä, että ihminen välttäisi tulevan jumalaisen vihan. Ihmiset lähtivät aina autiomaahan saakka katsomaan Johannesta (Lk. 7:24/Mt. 11:7). Heille tuli pakottava tarve luoda uudestaan epäonnistunut suhde Jahveen. Ryh-

Q-EVANKELIUMI

män dynamiikan näkökulmasta uhkakuvien virittäminen palveli Q-ryhmän johtajien tarpeita esiintyä historian uhrina, joita pahat voimat uhkaavat. Johtajat saivat mahdollisuuden kehittää deluusion mukaista fantasiaa kuulijoita varten.²⁵³

Psykoanalyttinen havainto Q-ryhmän sosiaalitykologista tarpeista ei sulje sitä pois, että Q-evankeliumin Johannes-jakson muistumat historiallisesta Johanneksesta ja Jeesuksesta ovat ilmeiset. Tekstijakson sukulaisuus jakeeseen Mk. 7:37 on ilmeinen. Markuksen mukaan kaikki olivat ylen määrin hämmästyksissään ja sanoivat: ”Hyvin hän on kaiken tehnyt. Kuurot hän saa kuulemaan ja mykät puhumaan”. Tämä sukulaisuus edellyttää, että jakson Q 7:18ss traditio oli tunnettu sekä evankelista Markukselle että Q-evankelistalle.²⁵⁴ Tunnustekojen, ihmeiden ja voimatekojen merkitys syntyvän kirkon lopunajallisessa julistuksessa on tiedostettu yleisesti 40- ja 50-luvuilla (esim. 1 Kor. 1:22; 2 Kor. 12:11–12; vrt. 1 Tess. 1:5). Ihmeet koettiin vahvistavaksi tunnusmerkiksi sille vakaumukselle, että lopunajallinen pelastusteko on nyt saapumassa köyhille.²⁵⁵ Nämä edellä tehdyt havainnot merkitsevät lähinnä vain sitä, että kyseistä Q-tekstiä ei voi käsitellä vain Q-evankelistan tunne-elämän heijastumana. Tekstikohdan jälkeen on Q-evankeliumissa kertomus kodittomasta Ihmisen Pojasta ja Q-evankeliumin eräs varhaisimmista tekstijaksoista, lähestysohjeet. Jos tutkittavaa jaksoa on pidettävä kompositiohistoriassa nuorempana kuin lähetysohjeita (Lk. 10:2b/Mt. 9:37b-38), tämä kertomus on liitetty Q-evankeliumiin tähdentämään uskollisuutta jatkaa sitä ”ristiretkä”, jonka varassa Jeesus-liike oli lähtenyt liikkelle jo aiemmin. Q-teksti jatkuu Johannes-vuoropuhelun jälkeen toisinajattelijoiden vastaan lausutuilla pilkkasanoilla (Lk. 7:32 /Mt. 11:16b-17).

Robins ja Post (1997) pitävät paranoidisessa syndroomassa elävälle ääriryhmälle tyypillisenä sekä jatkuvaa varuillaan oloa että samanaikaista paradoksaalista hakeutumista vaikeisiin suhteisiin. Johannes Kastaja muistettiin tulevan murroksen julistajaksi, joka oli kriittinen kuninkaanlinnojen hienostelijoita vastaan. Historiallisen, askeettisen Johannes-profeetan yksinkertainen ja arkaainen vaatetus oli moite ylellisyyttä vastaan. Samainen kriittisyys värittää myös Q-evankeliumia.²⁵⁶ ”Mitä te lähditte autiomaahan katsomaan? Ruokoako, jota tuuli huojuttaa? Vai mitä lähditte katsomaan? Ihmistäkö, hienoihin pukeutuneena? Katso! Kuninkaanlinnoista te niitä löydätte, jotka hienostelevat vaatteillaan!” (Lk. 7:24b–5/Mt. 11:7b–8).

Qumranin tekstien 1QS 3:16b–21 ja 4Q521 sekä Jesajan kirjan jakeen 40:3 sukulaisuuden perusteella on ilmeistä, että autiomaahan meneminen on saanut motivaationsa lopunajallisista odotuksista käsin.²⁵⁷ Q-evankeliumin alussa ilmaukset ”huutavasta äänestä” (Lk. 2:4/Mt. 3:3), ”puiden hakkuusta” (Lk. 3:9/Mt. 3:10) ja ”puimatantereen puhdistamisesta” (Lk. 3:17/Mt. 3:12) liittivät Johanneksen lopunajalliseen taisteluun, jota mahdollisesti jo Danielin kirjan apokalypittinen näky pyhästä valvojaenkelistä (Dan. 4; Dan. 12) kuvasi.

Q-evankeliumi esittää Johanneksen esikuvalliseksi persoonaksi. Samalla tavalla lopunaikojen sadonkorjaajien piti moittia eliitin rikkautta. Tässä kohtaa voisi vaikuttaa siltä, että Q-ryhmä olisi tahtonut puolustaa sorrettujen oikeutta reiluun kohteluun yhteiskunnassa, mutta kaikesta huolimatta evankeliumi ei päädy kohtuullisen toimeentulon oikeutukseen, vaan omaisuuden täydelliseen hylkäämiseen! Johanneksen kuvauksen jälkeen Q-evankeliumissa annetaan lähestysohjeet lopunajallisen sadonkorjuun työmiehille. Heidänkin tuli sitoutua varattomuuteen. Johanneksen demonstratiivisuutta osoittaa, että hän asettui autiomaahan sellaiselle etäisyydelle asutuksesta, että Q-evankeliumi voi kertoa ihmisten ”lähteneen katsomaan häntä” (Q 7:26).

Q-EVANKELIUMI

Mahdolliseksi paikaksi on arveltu muun muassa Jerikosta Ammaniin johtavaa tietä.²⁵⁸ Juuri Jerikossa näkyi hellenistisen eliitin ylellisyys.²⁵⁹

Q-evankeliumin mukaan Jeesus tunnusti Johanneksen enemmän kuin profeetaksi (Q 7:28), vaikka toisaalta hän näki eron itsensä ja Johanneksen välillä (Q 7:31–35).²⁶⁰ Kaikki profeetat ja laki olivat Johannekseen asti (Lk. 15:16/Mt. 11:12–13). Johannes oli enemmän kuin profeetta, mutta vähemmän kuin Jumalan valtakunnan lapsi. Malakian kirjan mukaan Herra lähettää ”liiton enkelin” ”raivaamaan tietä” Herralle. Enkeli toimittaa ”puhdistuksen” (Mal. 3:2). Ilmaukset ovat osittain yhtenevät Q-evankeliumin kanssa, mutta siinä Johannes ja Jeesus jäävät vain tulevan puhdistuksen julistajiksi. Tuleva puhdistus tapahtuisi vasta lopunajallisten sadonkorjaajien työn avulla (Lk. 10:2/Mt. 9:27–28; Lk. 22:28/Mt. 19:28). Johanneksen luokittelu jää hämäräksi, koska Johanneksen luokittelu on ilmeisesti kehittynyt ja muuttunut Q-ryhmän eri vaiheissa.

Profeettojen ja lain päätyminen Johannekseen on analoginen korkeimman oikeuden tuomarin Schreberin kirjoittaman psykoottisen kokemuksen kanssa, jonka mukaan laki päättyi häneen. Psykoanalyttinen perinne hyödyntää Schreberin tapausta selittäessään tietyn henkilön tai ryhmän uskomuksia omasta erityislaatuudesta. Lacanin mallissa lain päättymisessä olisi kyse symbolista järjestelmää valvovan ”isän nimen” poissulkemisesta ja päällekirjoituksesta, jolloin symbolinen imaginarioitui.²⁶¹ Schreber kirjoitti lain päättymisestä, että ”kaikki, mikä tapahtuu, on viittausta minuun”.²⁶² Tämä tuomari eli kristillisen kielen ja tradition muovaamassa Euroopassa. Hän löysi evankeliumeista tunnetun sanaston oman psykoottisen fantasiansa ilmauksiksi.

Psykoanalyysista kehittynyt sosiologinen malli paranoidisesta syndroomasta pitää kuvattua ilmiötä osana ihmisen evoluution historiaa ja tyypillisenä ääriilikkeille. Tällöin kyse on ryhmän johdon tarpeita tyydyttävästä taktiikasta, johon saatettiin toki uskoa aidosti. Juutalaisessa uskonnossa on lukuisia esimerkkejä odotettavissa olevasta Jahven antamasta pelastuksesta ja tuomiosta. Sen tähden Q-evankeliumin tuomiokuvia on pidettävä erityisesti kulttuuriin sopivana pieteettinä.

Sekä Johannes että Jeesus poikkesivat elämäntavoissaan hellenistisen eliitin ylellisestä elämästä, vaikka koditonta Jeesusta moitittiin ”syömäriksi ja juomariksi”. Johannes hakeutui autiomaahan. Hän ei lähtenyt kyynikkojen tavoin demonstroimaan sanomaansa kaupungin torille.²⁶³ Autiomaahan liittyi useita tuomion ja pelastuksen odotuksia juutalaisten keskuudessa. Q-evankeliumi sitoo Johanneksen myös muulla tavoin Vanhan testamentin ja juutalaisuuden traditioihin Jumalan tuomion teoista: ”Ruoko, jota tuuli heiluttaa” (Q 7:28) esiintyy Jumalan tuomion kuvauksissa (1. Kun. 14:15; Jes. 42:3; 3. Makk. 2:22).²⁶⁴ Ruoko esiintyi myös Herodes Antipaksen omassa propagandassa. Hänen ensimmäisissä kolikoissaan (*Canna communis*) oli kuvia ruo’osta. Nämä hän painatti Tiberiaksen perustamisen kunniaksi (n. 19 jKr.).

Gerd Theissen on viitannut Herodeksen painattamiin rahoihin sekä mahdollisuuteen, että Herodes ja hänen hovinsa olisi Q-evankeliumin kielikuvissa tulkittu ruo’oksi, jota tuulen nyt odotetaan horjuttavan katastrofaalisesti.²⁶⁵ Heprean kielessähän ’tuuli’ ja ’Henki’ (רוח) ovat sama sana, jolloin tuulen voima ruokoa vastaan ilmaisee Jumalan voimaa Antipasta vastaan. Todellisuudessa kävi kuitenkin toisin: sekä Johanneksen että Jeesuksen loppu tuli vuosia ennen Antipasta. Tällöin Jeesuksen sanat Q 7:24–26 eivät edellyttäisi Johannes Kastajan surmaamista, vaan ne ”mitä todennäköisimmin tulevat Jeesukselta”.²⁶⁶ Jeesus asettaa kertomuksessa vasta-

Q-EVANKELIUMI

kohdan Antipaksen ja Kastajan välille, kuninkaallisen palatsin ja autiomaan profeetan välille. Kertomus heijastaa kahta erillistä sosiaalista maailmaa Palestiinassa.

Q-evankeliumi on varma, että Jeesus on identifioitavissa luvattuun, jonka oli määrä tulla. Tulkinnalle on esikuvia silloisessa maailmassa. Qumranin tekstissä *2QMelch* Jesajan kirjan luvun 61 hahmo on samaistettu eskatologisen profeetan kanssa.²⁶⁷ Danielin kirjan mukaan ihmishahmoinen olento tuo Jumalan ikuisen valtakunnan, jossa ihmiset kaikista kansoista, kansakunnista ja kielistä palvelevat häntä (Dan. 7:13–14). Juutalaisen tradition keskellä syntynyt Q-tekstijakso ilmentää ”lopunajallisen tietoisuuden välittömyyttä”.²⁶⁸ Lopunaikojen ja Valtakunnan saapumisen julistaminen on häirinnyt Antipaksen ja muiden yleistä elämää (Q 7:25). Q-evankeliumissa ilmaistaan oman yhteisön ylemmyys ja Johanneksen puolinen usko: Johannes ei ole varma Jeesuksesta. Jeesuksen hylkääminen merkitsee Q-evankeliumin mukaan itse Jumalan hylkäämistä. Epävarmuudelle ei ole tilaa.

3.7.3. Koditon Ihmisen poika Q 9:57–60

Kodittomat uskovaiset seurasivat Jeesuksen elämäntapaa ja uskoivat saavansa autuuden ja Jumalan valtakunnan (Q 6:20). Jeesus julisti Jumalan valtakunnan saapumista. Jumalan valtakunta on tunnettu ilmaus nimenomaisesti Danielin kirjassa. Olisiko Jeesus itsekin puhunut jotakin Danielin kirjan ihmishahmoisesta henkilöstä, ”Ihmisen Pojasta”? Q-evankeliumissa on tehty tämä samaistus Jumalan valtakuntaa julistavan Jeesuksen ja Ihmisen Pojan välillä. Ihmisen Pojan liittäminen Danielin kirjan hahmoon ei ole ongelmattonta.

Q 9:57–60 kertoo, että Jeesuksen seuraaja ei saa huolehtia perustavista velvollisuuksistaan. Hänen on lähdeävä heti seuraajaksi.

Q 9:57. Ja eräs sanoi hänelle: ”Minä seuraan sinua, mihin ikinä menetkin”.

Q 9:58. Ja Jeesus sanoi hänelle: ”Ketuilla on luolansa ja taivaan linnuilla pesänsä, mutta Ihmisen Pojalla ei ole, mihin hän päänsä kallistaisi”.

Q 9:59. Mutta toinen sanoi: ”[Herra], anna minun ensin käydä hautaamassa isäni.”

Q 9:60. Mutta Jeesus sanoi hänelle: ”Anna kuolleiden haudata kuolleensa. Seuraa minua!”

Kloppenborgin mukaan tekstijakso Q 9:57–58 antaa Ihmisen pojan kuljeskelevan elämäntyylin malliksi mahdollisille seuraajille. Hänen mukaansa Q 9:57–58 oli jo osa varhaisinta Q-dokumentin ”formatiivista kerrostumaa”.²⁶⁹ Ensimmäinen osa kertomusta Q 9:57–58 tuo ilmi Ihmisen Pojan kodittomuuden, mutta toinen osa Q 9:59–60 vastaa kysymykseen hautaamisesta. Kloppenborg argumentoi, ettei Ihmisen Poika ole ollut ilmauksena vielä kristologinen Q-dokumentin varhaisimmassa osassa. Tuomaan evankeliumin tekstin kehitys osoittaisi, että Ihmisen pojan kodittomuus on ymmärretty esimerkilliseksi oikeasta elämäntyylisestä ihmisten pojille.²⁷⁰ Tuomaan evankeliumin logionin 106 perusteella (ilmaus ”*ihmisten pojat*”) olisi mahdollista, että Tuomaan logionissa 86 ilmaus ”*ihmisen poika*” ei ole kristologinen tai eskatologinen.²⁷¹

Kloppenborgin väite ei-eskatologisesta ja ei-kristologisesta Ihmisen pojasta ei ole kiistaton ja yksiselitteinen. Tuomaan evankeliumi 86 osoittaa toki, että sanat Q 9:59–60 hautaamisesta

Q-EVANKELIUMI

eivät ole kulkeneet aina yhdessä sanojen Q 9:57–58 kanssa. Tekstin Q 9:57–58 varhaisuus Q-tekstien syntyprosessissa on myös tuettu.

Kohdan Q 9:57–58 erikoisuus on siinä, että se kuvaa Ihmisen Poikaa nukkuvana, kun tavallisin mielikuva on Hänen valloittava kuninkaallinen saapumisensa (Dan. 7:13–14; 1 Eeok 46:1–71; 4 Esra 13:3; vrt. myös 4Q*Melchizedek*).²⁷² Danielin kirja kuvaa erästä, joka oli ”näöltään kuin ihminen”. Tämä olento saatettiin Ikiaikaisen luo. Hän sai vallan, kunnian ja kuninkuuden. Danielin mukaan näky tarkoitti sitä, että ”Korkeimman pyhät saavat vallan ja ottavat haltuunsa kuninkuuden ikuisuuksien ikuisuuteen saakka” (Dan. 7:18).

Q-tekstissä ei käytetä ”ihmisen poikaa” (arameaksi בן אנוש tai בר אנוש) aramean kieleen peirityvänä ilmauksena pelkälle ”ihmiselle”. Ihmisen Poika -termiä on käytetty jo erityismerkityksessä, joka on välttämätön itse kertomuksen olemassaololle: niin kauan kuin Ihmisen Pojan spesifinen merkitys on ollut, on kertomus voinut olla kiinnostava kerrottavaksi. Ihmisen Poika oli oikea malli autuaasta odottamisesta ja kestävydestä kaikessa ankaruudessaan tänä viimeisenä aikana, kun Jumalan valtakunta oli juuri saapumassa: ”Ihmisen pojan kuljeskeleva elämäntyyli on malli mahdollisille seuraajille”.²⁷³ Q-ryhmän ensimmäisille kuulijoille kärsivä Ihmisen Poika ilmaisee osallisuutta näiden marginaaliseen statukseen.²⁷⁴ Ihmisen Pojan kodittomuus ilmentää tekstijakson mukaan hylätyksi tulemistä.²⁷⁵ Kodittomuuden ajatus tunnetaan myös muusta Jeesus-traditiosta (esim. Mk. 3:20–21). Kohtalon poikkeuksellisuus ilmenee Q-kertomuksen vastakohtaisuudessa kettujen ja lintujen koteihin. Hylkäämisen eetos ilmenee jo tekstijakson varhaisempana kerrostumana pidetyssä osuudessa Q 9:57–58, vaikka Q-tutkimuksessa on toistuvasti nähty (virheellisesti) hylkäämisen ja hyväksymisen problematiikan ilmaantuvan Jeesus- ja Q-traditioon vasta Q-evankeliumin apokalyptisoituvan ja sekundaarisen kehityksen seurauksena. Tuolloin on otaksuttu, että hylkäämisen ongelma olisi merkittävä teema apokalyptisessa maailmankuvassa, joka tulisi Q-evankeliumiin vasta sen toisessa kerrostumassa Q2.²⁷⁶

Q-evankeliumissa Ihmisen Poika muuttuu multivalentiksi käsitteeksi, jos evankeliumia tarkastellaan kokonaisuutena. Kymmenestä esiintymisestä (Q 6:22; 7:34; 9:58; 11:30; 12:8, 10, 40; 17:24, 26, 30) on kuusi suuntautunut tulevaisuuteen (Q 12:8, 10, 40; 17:24, 26, 30). Nämä tulevaisuuteen suuntautuneet kohdat asettavat ihmisille vaatimuksen tunnustaa uskonsa julkisesti. Kuulijoita ei kasvateta stoalaiseen kestävyteen, vaan kääntymykseen, jotta voisi selvitä lopunajallisesta tuomiosta.²⁷⁷ Kehitys on kulkenut syrjäytyneisiin ihmisiin sitoutumisesta kohti Q-ryhmän hengellistä vallankäyttöä ja ryhmän olemassaolon puolustamista.

Nuorempana kerrostumana pidetty kohta Q 9:59–60 opettaa, että Jeesuksen seuraaja hylkää nyt itsekkin omatoimisesti pahan sukupolven, vaikka kyseessä oli pyhin velvollisuus, isän hautajaiset.²⁷⁸ Ilmaisun voima ei ole vain isän hautajaisten hylkäämisessä, vaan myös hautajaisväen nimittämisessä kuolleiksi.²⁷⁹ Hylätty on muuttunut nyt hylkääjäksi. Jatko-osaan on ilmaantunut samoja piirteitä kuin muualla ns. kutsukertomuksissa (Mk. 1:16, 2:13; 1. Kun 19:20).²⁸⁰ Kun Elia hyväksyi, että Elia hyvästelee isänsä ja äitinsä, Jeesus ei salli edes, että oppilas kävisi hautaamassa isänsä (Q 9:59): Jeesus kuvataan suuremmaksi kuin Elia. Jeesuksen seuraajan tehtävä on merkittävämpi kuin Elisan profeetallisuus.

Juutalaisen hurskauden edellyttämiin rakkauden tekoihin kuului velvollisuus suorittaa hautajaiset omille sukulaisille (Josefus, *Juutalaissota* 4:381). Sen sijaan jäähyväiset isälle tekstissä

Q-EVANKELIUMI

Lk. 9:61–62 ilmaisevat jo Q-evankeliumin muotoutumisen jälkeen syntynyttä tekstin laajentamista. Erityisesti nuorempaa tekstijaksoa Q 9:59–60 on arvioitu kyynisten kulttitapojen polemiikin avulla, vaikka eroksi on havaittu, että tekstistä puuttuu kasvattava tendenssi.²⁸¹ Yksilön kunnia ja häpeä rakentuivat perhekuntien varassa, minkä on uskottu vaikuttaneen, että poikien piti sanoutua irti perheistään voidakseen vaeltaa Jeesuksen liikkeessä. Kaiken jättäminen auttoi siinä, että opetuslapset eivät kuuluneet talokuntiin.²⁸²

3. Mooseksen kirjan antama määräys ylipapin velvollisuudesta on analoginen Jeesuksen antamalle määräykselle: ”Ylipappi ei saa saattaa itseään epäpuhtaaksi menemällä kuolleen lähelle, ei edes surressaan isään tai äitiään” (3. Moos. 21:11). Tekstijaksossa annetut määräykset ovat muutoinkin samankaltaiset kuin Q-evankeliumin sisältö (vrt. 3. Moos. 21:7, 14–15 ja Lk. 16:18). Tuossa valossa Jeesuksen seuraajat näyttävät tulevan uuden temppelin ylipapeilta.²⁸³

Myös nasiireille annettu säädös kieltää osallistumasta isän hautajaisiin:

Niin kauan kuin lupaus on voimassa, ei partaveitsi saa koskea nasiirin tukkaa eikä partaa. Koko sen ajan, jonka hän on vihkiytynyt Herran nasiiriksi, hän on pyhä ja hänen on sen tähden annettava hiustensa kasvaa vapaasti. Sinä aikana, jona hän on Herran nasiiri, hän ei saa mennä vainajan lähelle. Vaikka häneltä kuulisi isä tai äiti, veli tai sisar, hän ei saa tulla heidän takiaan epäpuhtaaksi (4. Moos. 6:5-8a).²⁸⁴

Israelissa on ollut jo Q-evankeliumin syntyäikoihin hautojen läheisyydessä rituaalisia peseytymispaikkoja ei-papillisia puhtaustarpeita varten.²⁸⁵ Puhtaus ja epäpuhtaus ovat olleet ajanmukaisia teemoja juutalaiselle, joka on arvioinut kuolleen kohtaamista. Tuosta näkökulmasta katsoen on merkittävää, että Q-kertomuksessa ei esiinny puhtauden tai epäpuhtauden käsitteitä, vaan evankeliumi määrittelee pikemmin tuhoisaa sidonnaisuutta vanhaan perheeseen ja välttämätöntä liittymistä Jeesuksen seuraajaksi. Tämän erityispiirteen vuoksi kertomusta ei ole oikein minimalisoida vain juutalaisen kulttuurin sisällä tapahtuvaksi äärimmäishenkiseksi uskonnollisen puhtauden määrittelyksi.

Kertomus Ihmisen Pojan kodittomuudesta edellyttää käsitystä, jonka mukaan tämä maailma on alistunut syntiin ja epäuskoon. Jumalan kansa on nyt koditon epäuskoisten keskuudessa. Hylkäämisen eetoksen esiintyminen tekstissä Q 9:57–58 herättää ongelman, milloin Q-liike koki valmiuden pakanamissioon. Pakanamissioon viittaavat teemat eivät ole välttämättä syntyneet vasta nuorimmassa Q-evankeliumin kerrostumassa, joskus juutalaissodan vuoden 70 jKr. ilmapiirissä.²⁸⁶

3.7.4. Kodittomien ja hylättyjen psykohistoria

Juutalaissodan kivuliaat esivaiheet sekä Johannes Kastajan ja Jeesuksen surmat vaikuttivat Q-evankeliumin eetoksen syntyyn.²⁸⁷ Historian Jeesuskin on toki voinut kokea itsensä hylätyksi ja kodittomaksi (Mk. 3:20–21). Tekstissä Q 9:57–58 hylkäämisen tunteet ovat ilmeiset. Tekstijakson jatko-osa Q 9:59–60 ilmentää hylätyn päätöstä hylätä hylkääjänsä. Perhesuhteiden rikkoutumiset ilmensivät juutalaisten kirjoitusten mukaan tuomion läheisyyttä. Omaehtoinen suhteiden rikkominen ilmensi samanaikaista tuntemusta jumalallisesta kutsusta.²⁸⁸ Hylkäämisensä havainnut juutalainen pääsi maistamaan menettämänsä lapsen oikeutta.²⁸⁹

Tekstijakso heijastaa otaksuttavasti Jeesuksen seuraajien koditonta elämäntapaa selibaatissa.²⁹⁰ koditon mies oli myös vaimoton mies. Jotkut tutkijat väittävät, ettei Q-evankeliumin ker-

Q-EVANKELIUMI

tomusta voi siirtää sosiaal historian kuvaukseksi. Jeesuksen seuraajien naimattomuudesta ei paljon tiedettäisi. Historian Jeesuksen täydellinen sosiaalinen kodittomuus on myös kiistetty, evankeliumeissahan kerrotaan Jeesuksen saapuneen ”omaan kaupunkiinsa”, Kapernaumiin (Mt. 9:1; Mk. 2:1, 3:20).²⁹¹ Historiallista ja sosiaalista todellisuutta on kyseenalaista rakentaa mainittun Kapernaum-tiedon varaan. Sitä vastoin Markuksen evankeliumin toinen maininta on painoarvoltaan merkittävä: Jeesuksen välirikko perheensä kanssa (Mk. 3:20–21).

Onko provokatiivisen lyhyen tekstin palauttaminen yhteisön elämäntapaan ylipäättään metodologisesti pätevää?²⁹² Kertomuksen Q 9:57–60 mukaan Jeesuksen seuraaminen täytyy asettaa kaikkien inhimillisten suhteiden ja vastuullisuuden edelle. Emme voi vaatia, että kaikki kuulijat olisivat omaksuneet Q-evankelistan kirjoittamat ankarat asenteet. Q-evankelista (Lk. 11:24–26/Mt. 12:43–45) moittii itsekin, että joissakin tapauksissa saastainen henki palasi entistä pahempana puhdistettuun kotiin. Epäonnistuneen mission jälkeen Q-evankeliumissa ei ole kuitenkaan vaatimukset lieventyneet, vaan ongelmat on koettu merkeiksi Jumalan rangaistuksesta: pelastuksen lupausten sijasta tuomio ”tätä pahaa Israelia” vastaan tuli entistä hallitsemmaksi julistuksessa. Jumalan valtakunnan julistamisesta luopuminen olisi kohtalokasta: ”Joka ei ole minun kanssani, se on minua vastaan. Ja joka ei minun kanssani kokoa, se hajottaa” (Mt. 11:23/Lk. 12:30). Jumalan valtakunnan julistamisesta oli tullut pakko. Jerrold Post liittyy Heinz Hartmannin egopsykologiaan ja katsoo päätöksenteon joustamattoman ehdottomuuden seuraukseksi johtajan omista sisäisistä psyykkisistä ongelmista.²⁹³

Julistamisen pakko voi syntyä sekä psykoottisesta ehdottomuudesta että alemmuuden tunteen kompensationsa. Jälkimmäisessä tapauksessa henkilö tahtoi manifestatiivisen käyttäytymisen avulla herättää ihailua ja tehdä vaikutus, koska hän sai lapsena liian vähän äidin rakkautta. Hän menetteli niin kuin Preussin kuningas Fredrik Wilhelm, joka kysyi yhä uudestaan ympäristöltään rakkautta. Psykoanalyysin mukaan tällaiset henkilöt eivät fallisten defenssien tähden aina salli sellaisia heikkoudentiloja kuin surua hautajaisissa.²⁹⁴ Robins ja Post (1997) kuvailevat kleinilaisen psykoanalyysin varaan rakennetussa sosiologisessaan mallissaan ääri-ryhmissä tavattavaa autonomian menettämisen pelkoa. Nämä ryhmät tuntevat välttämättömäksi jatkuvan valmiustilan ja pelkäävät sen tähden heikkoutta ja pehmeyttä.

Q-evankeliumille on leimallista ”sadonkorjaajien” työ, joko jo nimensä puolesta viittaa (lopunajalliseen) erittelyyn, valikoitumiseen. Tämä valikoituminen edellytti irtautumista isäntien johtamista, pitkälle maamaisuuteen tukeutuneista talouksista sulautumalla lopunajalliseen liikkeeseen. Elämän perinteiset tavat, ”isien laki”, eivät enää tyydyttäneet, vaan itseys oli rakennettava uudella tavalla, ristiriidassa isien vallan kanssa. Lopunajallinen vastuu mitätöi isän vallan. Q-evankelistan mukaan Jeesus määräsi: ”Anna kuolleiden haudata kuolleensa” (Lk. 9:60/Mt. 8:20). Tuossa tilanteessa Q-liike ei tyytynyt galilealaiseen maalaisen tapakulttuuriin, vaan yritti vastata mielikuvaa lopunajallisista pyhistä miehistä. Nämä lopunajalliset pyhät nuhtelivat hyvin ankarasti ja ilmeisen demonstratiivisesti ”erehtyneitä” koteja ja kyliä. Tomutkin piti pudistaa jaloista pois, jos kaupunki ei ottanut vastaan sadonkorjaajaa (Lk. 10:11/Mt. 10:14b). Sitä vastoin liikkeen oman hengen arvostelu tuomittiin iankaikkiseksi synniksi. Joka hylkäsi pyhän miehen, hylkäsi itse Jumalan (Lk. 10:16/Mt. 10:40; Lk. 12:10/Mt. 12:32). Tällä menettelyllä enokratiassa, yksilön omantunnon hyllyttämisessä, moraalinen vastuu delegoitiin Q-ryhmän auktoriteettihahmoille.²⁹⁵

Q-EVANKELIUMI

Tekstijakson eetoksen psykohistoriallisessa tulkinnassa voidaan jäljitellä Siltalan tapaa kuvata körttiläisyyden heräämistä. Siltalan tulkinnan ongelmana on, että hän selittää körttiläisyyttä niiden ilmausten avulla, jotka mainitut henkilöt ovat löytäneet evankeliumeista. Soveltaen olisi otaksuttavissa, että Galilean maaseutuyhteisön alkava rahatalous vapautti yksilöt yhä enemmän isännän vallasta, mutta rahakukkaron sallima vapautuminen koettiin Jumalan vastaiseksi. Ryöstelevien ryhmien ja kuoleman kokemusten luomat traumat loivat elämyksiä, joissa ennakoitiin Jumalan valtakuntaa. Nykyisyydessä toteutuva epävarma omistaminen tuomittiin harhautumiseksi mustasukkaisen Jumalan yhteydestä. Sadonkorjaajat polkivat häpeällisellä kurjuudellaan ulkoista kunniaa testaten, oliko sato todella puhdasta maallisen kunnian pyyteistä. Kurjuus oli välttämätöntä riisuutumista maallisista pyyteistä pyhällä matkalla kohti viimeistä täyttymystä, temppelein uudistumista ja Valtakunnan saapumista.

Kaikki kodit eivät omaksuneet ankarasti julistettua Jumalan valtakuntaa. Monet ihmiset jatkoivat tavanomaista elämäänsä, ilmeisesti jossakin määrin kosketuksissa aikakauden muihin juutalaisiin rukoileviin ja pyhitystä tarjoaviin liikkeisiin. Q-liikkeen sadonkorjaajat eivät voineet vakuuttua Jumalan rauhasta siellä, missä heitä ei otettu vastaan. Autuuden toivon ja Jumalan valtakunnan rinnalla näytti koko maailman prameus ja ihanuus petolliselta. Sulautumisesta hyvään objektiin oli tullut pakollista.

Perhekunnasta luopuminen on leimallisesti yhteydessä Ihmisen Pojan idealisointiin. Semelin (2007) havaitsi, että vaikeuksien aikana lahkojen johtajista on tapana muodostua ”identiteetti-tyrittäjiä”. Psykoanalyysi liittää kultillisen idealisoinnin psykoottiseen tilaan, joka tapahtuu egon disintegraatiossa. Tätä tilannetta karismaattiset johtajat käyttävät hyödyksi.²⁹⁶ Lacanin näkökulmasta tarkastellen kulttuurinen identiteetti määrittyy samalla tavalla kuin minuuskin – samuuden ja toiseuden välisen tasapainottelun kautta. Ihminen näkee itsensä toisen silmin ja samaistuu toisen katseeseen. Jos tietoisuus syntyy nyt halveksivien ja hylkäävien katseiden kautta, ihminen jää ”kodittomaksi”.²⁹⁷ Kertomuksen mukaan ”kuolleita” olivat ne, jotka elivät vailla lapsellisen pelokasta riippuvuutta Hänestä, joka hylkäsi tai hyväksyi ihmisen Jumalan valtakunnan saapuessa.

Freud esitti vuonna 1913 teoksessaan *Toteemi ja Tabu* käsityksensä uskonnollisen yhteisön joukkodynamiikasta. Tunnevaltaisessa yhteisössä ihanteellistettu johtaja korvautui vanhempisuhteessa muodostuneen superegon. Q-ryhmän jäsenet luovuttivat osan autonomiastaan johtajalle ja häntä seuranneelle joukolle, kun olivat toisaalla rikkoneet suhteensa sukuunsa. Rakastetun henkilön imagosta tuli eloon jääneille seuraajille inspiraation lähde ja elämän ohje.²⁹⁸ Perhesiteet täytyi rikkoa, jotta johtajan joukon seuraaminen olisi kelvollista. Jäseniltä vaadittiin luottavaista tunneriippuvuutta ja henkistä alaikäisyyttä, joka sai ryhmän jäsenet palvomaan sankaria.

Sosiologian, politiikan tutkimuksen ja psykoanalyysin hyvin tuntema uskonnollinen harhakuvitelma (deluusio)²⁹⁹ messiaan tai Ihmisen Pojan kohtalosta voi syntyä sekä endogeenisten opiaattien tasossa tapahtuneena häiriönä että ihmisen epätoivoisena keinona löytää lievitystä kärsimyksilleen.³⁰⁰ Hylätyt ja osattomat saavat lopunaikaa kuvaavassa deluusiossaan varmuuden siitä, että he itse olisivat tosiasiallisia lopunajallisia vaikuttajia. Pahoista hylkääjistä ja sortajista tuli tuomittuja ja hylättyjä.

Q-EVANKELIUMI

Freud kysyi aiheellisesti, missä määrin vihollisrakkaus on todellista ja oikeaa. Missä määrin se olisi hallitsemattoman aggression kätkemistä vakuutteluun? Kertomus Q 9:57–60 paljastaa, että kodittomuuteen hylätyt opetuslapset eivät suhtautuneet rakastavasti omiin sukulaisiinsa, vaan he välttivät jopa hautajaisia. Psykoottisen Schreberin mielenlaatu muistuttavalla tavalla Q-evankeliumin kertomusta vallitsee näky maailman lopun läheisyydestä, hallusinaatio rikutun pyhyiden restauraatiosta, Jumalan uudesta temppelistä ja pyhyyttä vaativasta pappeudesta. Freudilaisen teoriataustan mukaan kodittomaksi itsensä kokeneet Q-ryhmän sanansaattajat eivät sallineet omien fallisten defenssien ja illusorisen fallisen omnipotenssin vuoksi mahdollisten uusien sanansaattajien herkkyydentiloja menetettäviä perhesuhteita kohtaan. Perhesuhteiden rikkoutumiset näkyvät Q-evankeliumissa. Uuden liikkeen jäsenelle ei myönnetty oikeutta ilmaista surua tai huolehtia velvollisuuksistään isän kuoleman ja hautajaisten tähden, vaan tämän tuli hylätä epäonnistunut sukuvelvollisuus. Hylkäämistä perusteltiin Q-evankeliumissa eskatologisella kutsumuksella. Tältä henkilöltä vaadittiin itse asiassa, että hän vetää rakkautensa pois sukulaisistaan. Tästä rikkoutumisesta on tuloksena kuitenkin, että hän heijastaa nyt oman sisäisen katastrofinsa yleismaailmallisen tuomion odotukseen.³⁰¹

Klein havaitsi jokaisessa yksilössä turhautumista. Ihmiset kokevat onnettomien olosuhteiden nostattamaa kateutta ja vihaa. Kertomus Ihmisen Pojan kodittomuudesta ja isän hautajaisten hylkäämisestä tulisi tämän viitekehyksen puitteissa nähdä taantuvaksi paluiksi sisäisen tai ulkoisen ahdistuksen tähden varhaiseen splitting-mekanismiin ja hajaantumiseen. Voimakkaasti kateelliset ihmiset palaavat regressiivisesti sisäisen tai ulkoisen ahdistuksen tähden varhaisiin splitting-mekanismeihin ja hajaantumiseen, koska he eivät ole lapsena vakiinnuttaneet turvallista suhdetta äitiin.³⁰² Paranoidis-skitsoidinen positio ja puolustusmekanismi splitting (lohkominen) ilmentävät Kleinin mukaan tarvetta tulla toimeen elämän ja kuoleman viettien välisessä taistelussa. Tuhoavat impulssit, kateus ja vainoava ahdistus ovat vahvistuneet jo niin voimakkaiksi, että Q-evankeliumissa vaaditaan kuulijoilta idealisointia puolustuskeinona näitä tunteita vastaan.³⁰³ Klein kiinnittää huomiota kateellisen vihaisuuteen toisen nautintoja vastaan: kateellisella on halua ottaa nautinto pois tai pilata se.³⁰⁴

Levin mukaan poikien ahdistus syntyy vihasta, kun oidipaalisessa vaiheessa isä on ollut poissa. Teksti Q 9:57–60 merkitsee Q-liikkeeseen liittyvän ihmisen saattamista tyypilliseen vihaa provosoivaan kokemukseen: tältä uudelta ihmiseltä puuttuu jatkossa isä.³⁰⁵ Normaalin aggressiivisuuden kokeminen ja sen estyminen johtavat split-lohkomiseen. Tällöin rakkaudeksi muodostuu usko Jumalaan ja vihamielisyys kohdistuu vääräuskoisia vastaan.³⁰⁶ Split-lohkomisen kaltainen hallusinaatio ja paranoidinen rakkaus Jumalaan synnyttävät jopa marttyyriuden ihannointia. Taantuma varhaiseen ilmenee tavassa nähdä objektit puhtaina mielihyvämoodostelmina: objektit ovat joko kokonaan hyviä tai kokonaan pahoja.³⁰⁷

Edellä kuvattujen psykoanalyttisten selitysten ongelmallisuus on kertomuksen traditionaalisuus. Itse kertomukset alkavat elää omaa elämäänsä. Kertomuksen ja eletyn todellisuuden välillä on jännitteitä. Kielelliset ilmaukset ja kerronnalliset juonet opitaan edeltäviltä kertojilta. Kirjoittaja kuvailee ihanteita oman kulttuurinsa lapsena. Psykoanalyttisessä tutkimuksessa tunnistetut keskeiset kysymykset vihasta, hylkäämisestä ja suhteesta isään ovat toki voimakkaasti läsnä tarkastellussa tekstissä. Kun Q-evankeliumia tarkastellaan Q-ryhmässä esitettynä

julistuksena, tämän kertomuksen voi otaksua paljastavan Q-liikkeessä koettua sisäistä kamppailua.

Lacan kysyi, mikä on ollut kertomuksen laatijan artikulaatio ”horisontin takana”. Minkä ääressä hän on ajatellut, mikä on häirinyt ja vaivannut häntä? Kirjoittajan passiona ei ole tietoisesti selvittää nauttimisensa henkilöhistoriallista taustaa. Kuulijalle asetettiin vaatimus ilmaista identiteettinsä lähinnä imaginaarisen rekisterin avulla: kertomuksessa Q 9:57–60 ovat esillä vertailu, kilpailu, kateus ja aggressiivisuus. Samat tuntomerkit tunnetaan kollektiivisessa poliittisessa paranoiassa. Vertailu ja kilpailu ilmenevät Q-evankeliumissa siinä, että yhtäällä viitataan Ihmisen Pojan kodittomuuteen ja toisaalla perhevelvollisuuksiin. Kateus ja aggressiivisuus ilmenevät siinä, että sukulaiset ja omaiset nimetään ”kuolleiksi” ja hautausvelvollisuus hylätään (Q 9:60). Kärsimyksessä ja kodittomuudessa on päästy osalliseksi jumalallisesta huomiosta. Ilmiö on tuttu myös terroristitutkimusten valossa: Ryhmän identiteetti johtaa eristäytymiseen yhteiskunnasta³⁰⁸ ja organisaatio tulee kaikeksi yksilön kuollessa.³⁰⁹ Kodittomat jäsenet määrittävät asemansa tämän jälkeen lahkoon hyväksynnän avulla.³¹⁰

Lacanın mukaan isän nimi määrää lapsen hyväksymään, mihin perheellä on varaa. Isä sitoo lapsen epäoikeudenmukaiseen yhteiskuntaan, historialliseen, äärelliseen ja kuolevaiseen osaan. Isä-kysymyksen pohjalla muovautuisi näkemys luoja- ja hallitsija-jumalasta. Tutkitussa kertomuksessa hylätty isään liittyy uskonnollinen velvollisuus ja kunnianosoitus: isän hautajaiset on jätetty ”kuolleiden” tehtäväksi. Ensin on kerrottu, että Ihmisen Pojalla ei ole kotia, mihin hän päänsä kallistaisi. Tämän jälkeen osallistuminen isän hautajaisiin kielletään. Isän kieltäminen muodostui Q-yhteisön uskonnollisen identiteetin muodostamiselle elintärkeäksi.

Kun Lacan tutki psykoosia, hän kiinnitti huomiota Roger Bronzehelmethin tapaan kieltää isä.³¹¹ Roger ei voinut hyväksyä luonnollista sukuhistoriaansa. Jumalallinen valinta korvasi poissuljetun isän. Q-evankeliumi luo psykoottisen mallin ratkaista patriarkaalisien perhejärjestyksen ongelmat. Isän valtaan alistuminen olisi ollut luopumista Q-kansan omaksumasta Jumalan valtakunnan identiteetistä.

3.8. Rahakukkaro vai Jumala? Q 10:1–16

Q-evankeliumin matkaohjeet ova poikkeuksellisen ankarat työmiehille: ”Älkää ottakoon mukanaan rahakukkaroa, älkää laukkua, älkää kenkiä, älkää tervehtikö ketään tiellä” (Lk. 10:4/ Mt. 10:9). Myös Markuksen kertomat ohjeet ovat ankarat: ei leipää, ei laukkua eikä rahaa saanut ottaa vyöhön, vaan ainoastaan kepin sai pitää mukana (Mk. 6:8). Uro on väitöskirjassaan päättellyt, että jakeet Q 10:4–7ab olisivat Q-tradition ”varhaisin ydin”.³¹² Jo tämä ydin sisälsi ohjeita hyvin ankarasta askeettisuudesta, mikäli Uron väite on oikea. Askeettisuudella on pitkä esi-historia Q-evankeliumin synnyssä. Evankeliumin viimeinen muotoilija ei ilmaise omia ongelmiaan, kun hän hylkää omistamisen hyödyllisyyden. Hän on edeltäneen tradition jatkaja.

Jakeessa Lk. 10:4/Mt. 10:9 annetut ohjeet ovat vähän erilaiset kuin Markuksessa kerrotut ohjeet. Q-evankeliumissa ei kerrota leivästä, vaan ainoastaan eräistä matkavarusteista. Tutkijat ovat erimielisiä siitä, tulisiko rahakukkaro, laukku³¹³ ja kengät ymmärtää henkilökohtaisiksi matkavarustuksiksi, jotka kielletään matkanteon turvallisuuden vuoksi. Olisivatko nämä varusteet jopa kerjuuvälineitä Jumalan valtakunnan tai kyynisen elämäntavan tueksi, joihin samais-

Q-EVANKELIUMI

tumisen uhka torjutaan kiellon avulla? Olisiko kiellettyjen varusteiden tehtävänä symbolisoida pyhää lopunajallista matkaa?

Mahdollisesti kiellossa ilmaistaan kaikkia mainittuja syitä: turvallisuuden takaamisessa matkavarusteet ovat petollinen turva, koska ne houkuttelevat ryöstäjät matkamiehen kimppuun. Matkatavarat osoittavat, kuinka huonosti matkamies todellisuudessa uskoo elämänsä Jumalan huolehdittavaksi. Lisäksi varustekiello auttaa sadonkorjuun työmiehiä erottautumaan muista kuljeskelevista liikkeistä. Varustekiello ei ole kuitenkaan kovin vakuuttava ohjeena, mikäli tarkoituksena oli erottautua kyynikoista. Diogenes kulki oppilaidensa kanssa paljain jaloin ja paidoitta (DL 6:31). Pseudo-Anakharsiksen kirjeessä keskustellaan paljaista jaloista. Paljasjal-kaisuutta ihannoitiin myös muussa kreikkalaisessa ja latinalaisessa kirjallisuudessa.³¹⁴

Toinen kysymys on, missä määrin matkamiehiä tarkkaava yleisö olisi ollut todellisuudessa kyllin valistunut ja kyennyt erottelemaan oikeat eskatologisen elonkorjuun työmiehet omaksi ainutlaatuiseksi ryhmäksi, joka ei ollut sukua muulle varattomalle kuljeskelevalle kansalle.³¹⁵ Josefuksen mukaan essealaiset kuljeskelivat rauhan lasten luona, mutta kantoivat mukanaan keppiä turvana vihollista vastaan (*Juutalaissota* 2: 125–126). Aikalaisten silmin nämä essealaiset olivat luonnollisin vertailukohta Jeesus-liikkeen eskatologisille sadonkorjaajille Palestiinassa.

Kengättömyys tunnetaan merkinä pyhän kohtaamisesta (2 Moos. 3:5; Hes. 24:23). Mishnan *Berakoth* (9:5) kieltää miestä astumasta temppelivuorelle, jos mukana ovat sauvat, sandaalit, kukkaro tai edes tomua jalkojen päällä. *Berakoth* (9:5) selittää kyseisen määräyksen avulla, kuinka ihminen voisi täyttää käskyn Jumalan rakastamisesta kaikesta sydäimestä, kaikesta sielusta ja kaikesta voimasta.³¹⁶ Sauva, kengät ja kukkaro häiritsisivät Jumalan rakastamista kaikesta sydäimestä.

Q-evankeliumin mukaan Jeesus esitti Valtakunnan työntekijöille vaatimuksia, että nämä eivät etsisi edes henkilökohtaista suojaa, vaan luottaisivat kokonaan Jumalaan.³¹⁷ Ihanne täydellisestä antaumuksesta Jumalalle on yhtäläinen jo aiemmin tarkastellun tekstin kanssa. Myös jakkeissa Lk. 6:29–30 /Mt. 5:39b–40, 42 oli vaatimus luovuttaa vihamiehelle enemmän kuin tämä olisi vaatinut, vieläpä aivan kaikki. Rukouksessa Isälle on ilmaistu eetokseksi luopua tulevaisuuden turvaamisesta: ”Anna meille tänä päivänä meidän jokapäiväinen leipämme” (Lk. 11:3/Mt. 6:11). Valtakunnan työntekijät eivät saaneet murehtia edes syömisestä tai juomisesta, vaan heidän piti ennen kaikkea etsiä Jumalan valtakuntaa (ks. Lk. 12:29–31/Mt. 6:31–33).³¹⁸ Työmiehiltä kiellettiin lähetysohjeissa siirtyminen vieraanvaraisesta talosta toiseen taloon (Lk. 10:5–7/Mt. 10:10,12–14), mikä myös on ymmärrettävissä moitteeksi kestiystävyydestä saadun hyödyn maksimointia vastaan. Q-evankeliumissa on runsaasti perusteita, että henkilökohtaisen turvallisuuden ja tulevaisuudessa menestymisen varmistaminen on koettu ilmaukseksi huonosta antaumuksesta Jumalalle.

Työmiehille annettuja matkaohjeita ei ole Q-evankeliumissa kehystetty mihinkään yksittäiseen matkaan tai tehtävään liittyväksi. Ehto on vakaumuksellinen: ”Eloa on paljon, mutta työmiehiä vähän”. Herra lähettää työmiehet ”elonkorjuuseen” (Lk. 10:2b/Mt. 9:37b–38). Tässä tilanteessa työmiehet ovat kuin ”lampaat susien keskellä” (Lk. 10:3/Mt. 10:16). Ohjeet on annettu työmiesten eskatologiseen ”elonkorjuuseen”. Ohjeet on tarkoitettu yleiseksi malliksi viimeisten aikojen julistustoimintaa varten.

Q-EVANKELIUMI

”Lampaan” matka ”susien keskellä” ilmaisee koetun ongelman Jeesuksen ja hänen seuraajiensa aikana Palestiinassa. Tuskin ongelma on aina ja joka paikassa puhjennut fyysiseksi vaaratilanteeksi. Susista puhuminen ei ole vain pahan kuvitteellista projisointia ulkopuolisiin, vaikka siinä voi olla tyypillistä moraalista paniikkia. Post (2004) muistuttaa, että joissakin tilanteissa on vaikea määrittää, ovatko teot ja asenteet pelkkiä esimerkkejä ankarasta varovaisuudesta, yksinkertaista ylireagointia, vai aidon vainoharhaisuuden heijastusta. Post antaa esimerkiksi Neuvostoliiton aikana Kremlissä eletyn salaliittojen ilmapiirin. Tällöin paranoian ja varovaisuuden erottaminen toisistaan muodostuu vaikeaksi.³¹⁹ Josefus on kertonut Ventidius Cumanuksen (48–52 jKr.) aikana syttyneistä levottomuuksista. Tällainen tilanne syntyi esimerkiksi erään ryöstön tähden Bet-Horoniin johtavalla tiellä. Sillä kertaa kohde oli keisarin orja. Edelleen Josefus on kertonut Eleasar ben Dinaioksesta ja Aleksanderista. Nämä miehet kokosivat rosvojoukot, jotka ryöstelivät, tappoivat asukkaita ikään katsomatta ja sytyttivät kyliä palaamaan. Kun Cumanuksen joukot tappoivat useita Eleasarin väestä, monet juutalaiset antautuivat vielä pahempaan ”rosvoiluun, koska se näytti vaarattomalta. Ryöstämiset ulottuivat yli koko maan, ja hyökkäilyt muuttuivat yhä röyhkeämmiksi”.³²⁰ Vastaavia kertomuksia on lukuisia ensimmäisen vuosisadan Palestiinasta. Luukkaan evankeliumen vertaus Laupiaasta samarialaisesta on tunnetuin kertomus ryöstetyksi tulleesta ja hänen auttajastaan (Lk. 10:25–37). Yleinen varovaisuus vaikuttaa kulttuurisesti yleiseltä ilmiöltä, mutta tuo seikka ei tee ilmiöstä merkityksentöntä, vaan se osoittaa, että väkivallan uhkan tähden koettu stressi on voinut olla erityisen vaikuttava psykofysiologinen tekijä.³²¹

Matkavarustuksen kieltäminen ilmaisee periaatteellista vakaumusta omaisuuden vaarallisuudesta, kuten tulee ilmi kielellisestä sukulaisuudesta Siirakin kirjaan, kuvauksen analogisuudesta Paavalin kohtaamaan haasteeseen Korintissa ja läheisyys Mishnan Berakothin määräykseen temppelellyyden astumisesta. Siirakin kirjan mukaan jokainen elävä olento rakastaa vain kaltaistaan. Siksi köyhän kohtalo on vaikea. Teksti tuntee myös vertauksen lampaasta susien keskellä – tuo vertaus ilmaisi köyhän ja rikkaan välistä eriarvoisuutta.³²²

17Mitä yhteyttä on sudella karitsan kanssa? Yhtä vähän syntisellä hurskaan kanssa. 18Miten voivat hyeena ja koira olla sovussa keskenään, ja miten rikas ja köyhä olla sovussa? 19Villiaasit erämaassa ovat leijonain pyydystettäviä, samoin ovat köyhät rikkaiden riistamaana. 20Nöyryys on ylpeälle kauhistus, samoin on köyhä rikkaalle kauhistus. 21Jos rikas horjuu, tukevat häntä hänen ystävänsä. Jos alhainen lankeaa, hänen ystävänsä häntä vielä sysäävät (Siirak 13:17–21).

Gerd Theissenin mukaan Paavali kohtasi Korintossa ongelmia, koska hänen vastapuolensa vaati periaatteellista köyhyyttä, jolla ilmaistiin uskon vakaumusta. Köyhyys oli merkki uskosta Jumalaan, kun sen sitä vastoin Paavali koki ansiotyön oikeudekseen. Paavalin seurakunnat elivät toimeentulon rajoilla, mutta silti Paavalin asenne itsensä auttamiseen työn avulla oli erilainen kuin Q-evankeliumissa tarjotut ohjeet.³²³ Köyhässä matkavarustuksessa on lähtökohtana pyhyyteen liittyvät odotukset ja uskomukset, eivät itseriittoisuuteen liittyvät kyyniset pyrkimykset.

3.8.1. Rauhan lapsi ja eskatologiset sadonkorjaajat

Q-evankeliumissa kohdassa Lk. 10:6/Mt. 10:13–14 kerrotaan työmiesten saapuvan taloon, jossa asuu ”rauhan lapsi”. Etiopialaisessa Henokin kirjassa tiedetään, ettei rikkaan asunnossa ole

Q-EVANKELIUMI

rauhaa (Henok 94:6–10; vrt. Jes. 48:22; 57:21).³²⁴ Ilmaisu on herättänyt väittelyn siitä, voidaanko puhua Q-seurakunnasta ja Jeesuksen seuraamisesta vain yhdenlaisen sosiaalisen elämänmallin puitteissa, jota edustaisivat kuljeskelevat työmiehet, ”vaeltavat karismaatikot”. Liittyikö Q-sanojen vaikutuspiiriin myös laajempi kuulijakunta, joka eli suhteellisen vakiintuneen elämänmallin mukaan?³²⁵ Onko edes Q-sanojen joukossa mitään muuta näyttöä vaeltavasta karismaattisesta väestä kuin kohta Lk. 10:4/Mt. 10:9? Q-evankeliumissa viitataan koteihin, joissa toivotaan ”rauhan lapsien” asuvan (Lk. 10:5-7/Mt. 10:10,12–14). Kielellinen sukulaisuus Qumraniin ja essealaisten kuvauksiin on ilmeinen, mutta liikkeet myös eroavat toisistaan: Q-liike oli laajenemishaluinen, mutta Qumranin yhteisö oli suljettu yhteisö.³²⁶ ”Rauhan lapsi” voi viitata henkilöön, joka on jakanut uuden uskon tai vähintään suhtautunut siihen myönteisesti,³²⁷ vaikka toisaalla jo itämainen vieraanvaraisuus olisi periaatteessa kyennyt turvaamaan kiertolaisen selviytymisen ilman organisoitua järjestelmää.

Mitä kaikkea ”uuteen uskoon” myönteisesti suhtautuvalta on odotettu? Heenokin (94:6–10) kirjan ilmauksen valossa vaikuttaa siltä, että rauhan lapsi on pelkkä ilmaus vieraanvaraiselle henkilölle, joka ei ole kiintynyt mammonaan. ”Rauhan lapset” ei ilmauksena edellytä mitään seurakunnallisen sisäpiirin omaksumaa tervehdystä. ”Rauhan lapset” on juutalainen perinteinen ilmaus niille ihmisille, jotka eivät olleet ”epävanhurskaita” ja ”sortajia” (Jes. 48:22, 57:21; Henok 94:6).³²⁸ Rauhan lasten mainitseminen ei tällöin tarkoita seurakuntaorganisaation olemassaoloa. Ilmaisu ei viittaa siihen, että eskatologisten sadonkorjaajien ja Q-evankeliumin muotoutuminen olisi vaatinut enemmän tai vähemmän järjestäytyneitä tukijoiden joukkoa.³²⁹ Heenokin kirjan tapa moittia rikkaita, joilla ”ei ole kodissa rauhaa”, horjuttaa tavanomaista käsitystä järjestäytyneiden tukijoiden joukosta. Jos nämä ”rauhan lapset” olisivat muodostaneet varsinaisen Q-evankeliumin toimittaneen seurakunnan, heidän huolimaton mainintansa Q-evankeliumissa ihmetyttää. Rohkeimmissa käsityksissä nämä marginaalisesti mainitut ”rauhan lapset” ovat muodostaneet jopa itse Q-kansan, jonka ohjauksessa Q-evankeliumi olisi syntynyt perheellisten miesten uskonnollista opetusta varten.³³⁰ Miksi Q-evankeliumissa on niin paljon aineistoa, joka ei palvele lainkaan rauhan lasten elämäntapaa? Kuinka järjestäytyneessä seurakunnassa eläneet rauhan lapset olisivat kokeneet profeettojen julistuksen pellon tai härän oston ja naimisiin menon vaarallisuudesta sekä perheen vihaamisen välttämättömyydestä (Lk. 14:17–26)? Missä vaiheessa ja kuinka tämä järjestäytyneen seurakunnan rauhan lapsi -verkosto olisi voitu ylipääntänsä rakentaa ja kuinka sitä olisi hoidettu jo ennen eskatologisten sadonkorjaajien matkalle lähtöä?

Q-evankeliumista ei käy ilmi, että rauhan lapsille olisi tarjolla erilaista (kohtuullistettua) eettistä mallia kuin eturivin eskatologisille sadonkorjaajille. Jakeen Q 10:2 kehoitus rukoilla työmiehiä elonkorjuuseen ei riitä ”tavallisen Q-kansan” rukoushurskauden koko summaksi.³³¹ Q-evankeliumista ei käy ilmi, että lopunajallisten sadonkorjaajien työ oletetaan pitkäaikaiseksi ja että tätä sadonkorjuuta olisi valmistettu vuosikymmeniä verkostoitumalla ystävällishenkisten kotien kanssa, vaan pikemmin sadonkorjuu on voitu uskoa pelkäksi kertatapaamiseksi, jolloin hyvät hedelmät poimitaan ja pahat jätetään tuomiolle. Perheen jäsenten keskinäiseen kunnioitukseen ja lapsen kasvatukseen sekä rehtiin työntekoon ja perheenjäsenten hyvinvoinnista huolehtimiseen ei ole minkäänlaisia myönteisiä kehotuksia Q-evankeliumissa.

Q-EVANKELIUMI

Perheiden odotetaan riitaantuvan lopunajallisen sadonkorjuun aikana (Lk. 12:51–53/Mt. 10:34–35).³³² Uskonnollinen ”seuraaminen” edellytti luopumista isästä ja sukuun liittyvistä velvollisuuksista (Lk. 9:59–60/Mt. 8:21–22). Rauhan lasten kodit näyttävät tuollaisten vaatimusten vallitessa joutuvan alttiiksi riidoille: pellon ja härän ostaneet ja naimisiin menneet eivät vastanneet kutsuun niin kuin maanteiden ja kujien koditon väki (Lk. 14:18–24). Opetuslapseus oli mahdollista vain sille, joka vihasi perhettään (Lk. 14:26/Mt. 10:37). Q-evankeliumin ilmaiset sopivat huonosti avioliittoinstituution arvoa puolustaviin tavoitteisiin. Sitä vastoin ilmaukset liittyvät perheettömyyden ja sukupuolisesta kanssakäymisestä pidättäytymisen ihanteellisuutta tukeviin käsityksiin. Sellaisia askeettisia ihanteita oli tarjolla ensimmäisellä vuosisadalla.³³³

Rauhan lapset ja muu väestö olivat eskatologisten sadonkorjaajien julistuksen kohde. Toimintaa määritteli pelkistetty, kertaluontoinen sadonkorjuu, julistus Jumalan valtakunnan tulemisesta lähelle³³⁴ ja sairaiden parantaminen³³⁵ (Lk. 10:9/Mt. 10:7). Tällainen toiminta oli juutalaisten eskatologisten odotusten mukaista toimintaa (TLev. 18:12; Henok 10:4–5, 21:1–2; Ass. Mos. 10:1,3; 4Q521).³³⁶ Paljaat jalat ilmaisivat Berakhotin tavoin valmistautumista täydestä sydäimestä ja eheässä uskossa pyhän kohtaamiseen. Kyse ei ollut sellaisesta kuljeskelusta, jonka tarkoituksena oli rakentaa vuosikymmenien kuluessa järjestelmällinen seurakuntatyö. Viimeisen hetken julistuksen torjuvat ihmiset saivat osakseen demonstraation Jumalan pian langettamasta tuomiosta (Lk. 10:10–11/Mt. 10:14). Viittauksessa Tyyroon ja Siidoniin (Lk. 10:14/Mt. 11:22) ei edellytetä vielä kristillistä seurakuntaa, vaikka jo viimeistään 50–60-luvuilla jKr. siellä vaikutti kristillinen seurakunta (Apt. 21:3–6, 27:3).³³⁷ Q-evankeliumi yhdistää kääntymyksen ja eskatologisen julistuksen, mutta on epäilyttävää, olisiko Q-evankeliumissa kerrottu Tyyrosta ja Siidonista esimerkkinä, jos tuon alueen ongelmat olivat jo tuttuja.

3.8.2. Loppukatastrofia odottava nihilismi

Psykoanalyttisen oletuksen mukaan menetetyn rakastetun ihmisen muistaminen ilmenee regressiivisesti ja estää seuraajia kehittämästä kehittyntä selviytymisstrategiaa uusia tilanteita varten.³³⁸ Köyhyyteen sitoutuminen heijastaisi tällöin regressiivistä kehittämättömyyttä. Lacanin tähtäyspisteenä olivat oireyhtymien rakenteelliset syyt: psykoottisuus oli yksi tapa ratkaista kastration uhka.³³⁹ Lacan kutsui kastratioksi yksilön katastrofaalista stressikokemusta. Lacanin viitekehyksestä arvioituna lopunajallista sadonkorjaajaa ei voi pitää neurootikkona eikä perversitikkona, vaan psykoottisena. Lopunajallinen sadonkorjaaja tulkitsi kutsumuksensa ehdottomasti: Jumala on valinnut hänet sanansaattajaksi.³⁴⁰ Siltalan sanoja mukailleen tämän ”kiihkon avulla oma pienuus ja haavoittuvuus voidaan painaa pois tietoisuudesta ja saavuttaa narsistinen täyteys, jota aikuinen seksuaalisuus, kilpailu tai suoritusperiaate tyydytyksen ehtona eivät vielä uhkaa”.³⁴¹ Q-ryhmä mobilisoitui vainoharhaiselle ristiretkelle.³⁴²

Psykoottinen vaikutelma saattaa syntyä Q-ryhmässä projektiivisena identifikaationa sanansaattajien keskinäisessävuorovaikutuksessa, vastransferenssipsykoosina, jota koettiin julistuksen kuulijoiden kanssa. Tilanne olisi analoginen terapeutin regressiolle potilaan palveluksessa. Volkan (1990) on kysynyt, kuka on enää potilas vastatransferenssipsykoosissa. Kahdet harhaiset kohtaavat ja särkyvät toisiaan vasten.³⁴³ Schulman (2003) määrittää Kleinin projektiivisen identifikaation käsitteen usean puolustusmekanismin synkroniseksi toiminnaksi, jolloin kieltä-

minen, lohkominen, projektiio ja samaistuminen sallivat subjektin samaistua defensiivisesti idealisoituun, omnipotenttiin ja grandioottiseen valeaikuiseseen objektiin. Schulman kuitenkin täydentää, että Bion arvioi projektiivisen identifikaation patologisesti lohkovaksi ja pirstovaksi toiminnoksi, jollaisena se on myös tärkeä esisymbolisten ja sanattomien mielensisältöjen viestitämiskeino. Tällöin esiverbaaliset vuorovaikutuskuviot, käyttäytymiskeemat, aistimus- ja tunnemuistot sekä tiedostamattomat fantasiat välittyvät sanattomasti.³⁴⁴ Traumassa on neuroimpulssien kulku estynyt amygdalasta hippokampukseen, jolloin aistimusten affektiivisen aineksen työstäminen ajatteluksi ja symboliseksi viestinnäksi häiriintyy. Traumakokemukset rekisteröityvät tietoisuuden ulkopuolelle, vaikka ovat kokemuksellisesti läsnä.³⁴⁵ Trauma muuntuu ajattomaksi affektimyrskyn voimasta, persoonallisuus ja identiteetti muuttuvat pysyvästi. ”Maailma ei ole enää koskaan trauman jälkeen sama kuin se oli ennen traumaa” (Schulman 2003).

Skitsofrenian ja uskonnollisen hurmoksen välinen endogeeninen sukulaisuus on voitu tunnistaa.³⁴⁶ Nämä oireet voivat olla seurausta katastrofaalisesta stressistä, johon yhteisö on joutunut levottomien olojen tähden. LSD-huumeaineen tavoin vaikuttavien endogeenisten opiaattien poikkeavat tasot voivat synnyttää ekstaattista uskonnollisuutta.³⁴⁷ Hyökkäykset ja vihollisuksia johtavat myös syviin fysiologisiin ja neurokemiallisiin reaktioihin, joista toiset ovat sopeuttavia ja toiset eivät.³⁴⁸ Uskonnollisuus näyttäytyy skitsofrenistyyppisenä kokemisena. Uskonnollisen, huomiota herättävän käyttäytymisen psykoanalyttinen ja psykiatrinen arviointi on tarpeellista, muttei yksiselitteistä. Juutalainen traditio opetti yleisesti, että Jumala tuomitsee maailman. Tuomiosta julistamiseen ei tarvittu sinänsä mielenterveyden häiriötä. Myös moderneissa luterilaisissa kirkkoissa saarnataan kirkkovuoden tekstien mukaisessa järjestyksessä maailmaa uhkaavasta tuomiosta. Traditio siirtyy osana kulttia, vaikka uskonnolliset ilmaukset eivät vastaa kultin jäsenten psyykkistä kehitystasoa.

Poliittisen psykologian keskeiset tutkimusalueet, viholliskuvien, poliittisen paranoian ja salaliittoteorian tutkimukset, tuntevat ääriilikoita, joissa vallitsee torjuva asenne omaisuuteen. Sosiologit ja poliittisen psykologian tutkijat ovat voineet kiinnittää huomiota eri aikakausien ja kulttuurien satunnaiseen paranoidisuuteen: 1900-luvun amerikkalaisessa yhteiskunnassa kehittyi poliittinen paranoia, Suomessa on koettu vainoharhaisia tunteita venäläisiä kohtaan.³⁴⁹ Ilmiö on universaalisesti tunnettu. Psykopatologisesti ”terve” yksilö ei voinut astua amerikkalaisen salaliittomanian ulkopuolelle: todellisuus yksinkertaistui, moraalinen jyrkkä erottelu tehtiin ”meidän” ja ”muiden” välillä. Paranoidisessa kulttuurissa ”puolue” saattoi käyttää salaliittoihin liittyviä uskomuksia julkisessa politiikassa (konspiratismi, engl. *conspiracism*).³⁵⁰ Puheiden paranoidinen tyyli ei ole aina psykopatologista, vaan ehkä vain taktista ja kulttuurista.

Vainoharhaisuuden yhteiskunnallisten syiden ja funktioiden arviointi on paljon vaikeampaa kuin itse paranoian sisällön kuvailu. Vaikutuspäniikissa (engl. *agency panic*) yksilö kokee voimattomuutta vaikuttaa merkityksellisesti ympäristönsä sosiaaliseen toimintaan, uskoo ulkopuolisten voimien kontrolloivan häntä ja hermostuu suurten organisaatioiden vaarallisista motiiveista. Paranoia käynnistyy, kun yksilö kokee kilpailevan etnisen, uskonnollisen tai poliittisen ryhmän uhkaavan asemaansa yhteiskunnassa.³⁵¹ Paranoiaa on voitu pitää sosiologien selityksissä virallisen kulttuurin hylkäävän ryhmäsolidaarisuuden muotona.³⁵² Soveltuvien osin politiikan psykologian selvitykset kuvaavat Q-evankeliumin lopunajallisten sadonkorjaajien kokemus-

Q-EVANKELIUMI

maailmaa, johon kuuluvat kilpailu uhkaavassa asemassa yhteiskunnassa, virallisen kulttuurin hylkääminen, ryhmäsolidaarisuudesta huolestuminen, ”meidän” ja ”muiden” erottelu.

Niin sanotun valitun trauman teorian mukaan vainosta ja väkivallasta traumatisoituneet ryhmät pitävät myös tapahtumien jälkeen vaaraa todellista suurempana ja reagoivat voimakkaammin kuin olosuhteet vaatisivat. Ryhmän aiemmat uhrikokemukset voivat tuottaa omakuvan uhrina. Kärsimys jää kollektiiviseen muistiin. Ryhmät keskittyvät valittuun traumaan, joka ohjaa tulevia toimia. Traumaattiset kollektiiviset muistot tarjoavat tulkinnan ja merkityksen nykyisille tapahtumille ja kokemuksille.³⁵³

Lopunajallisen sadonkorjaajan tietoisuus valinnasta poikkeaa kyynikkojen ironisesta yhteiskuntakritiikistä. Kun Diogenes joutui orjaksi, hän julistautui isännäksi ja kuninkaaksi. Isännän tulisikin nyt palvella orjaksi joutunutta kyynikkoa (DL VI.2.29–30). Q-evankeliumin lopunajalliset sadonkorjaajat eivät ilmaise ironiaa valinnan teologiaa vastaan. He uskoivat valinnan tarakoittavan juuri heitä. Lacanin mukaan epäilemätön varmuus valinnasta on psykoottinen asenne. Lacanin mukaan psykoottisen ihmisen psyyken perusrakenne ilmenee grandioottisina, suuruudenhulluina kuvitelmina sekä hallusinaatioina (unelmoinnissa, uneksimisessä).

3.9. Vain yhden päivän leipä Q 11:2–13

Tekstijakso Q 10:18–24, 11:2–32 koostuu monista sirpaleista. Jakso alkaa Jeesuksen näyllä taivaasta sinkoutuneesta saatanasta, joka on psykohistoriallisesti mielenkiintoinen kokemuksen ja mission kuvaus.³⁵⁴ Saatanan sinkoutumisen jälkeen on kerrottu toinen näky, apokalypsi Pojasta ja Isästä. Tämän jälkeen kuulijoita opetetaan rukoilemaan. Rukouksessa pyydetään Jumalan valtakunnan saapumista. Lopulta Q-jaksossa kerrotaan Jumalan valtakunnan saapumisesta eksorsismissa, pahojen henkinen manauksessa, sekä ilmoitetaan Jeesus suuremmaksi kuin Salomo ja Joonas. Q-evankeliumi väittääkin, että autuus kuuluisi niille, jotka näkevät ”ne, mitä te näette” (Lk. 10:23b/Mt. 13:16), sillä ”tässä on enemmän kuin Salomo” (Lk. 11:31/Mt. 12:42) ja ”tässä on enemmän kuin Joonas” (Lk. 11:32/Mt. 12:41).

Omistamista ja köyhyyttä käsitellään tekstijaksossa epäsuorasti: Jeesus opettaa pyytämään ”jokapäiväistä” leipää (Lk. 11:3/Mt. 6:11), antamaan anteeksi velat (Lk. 11:4/Mt. 6:12–13), pyytämään leipää Isältä (Lk. 11:13/Mt. 7:11), kertoo ryöstön kohteeksi joutuvasta kodista (Mt. 12:29 Q?) sekä kuvaa saatanan valtakunnan perheiden ja valtakuntien riitautumista itsensä kanssa (Lk. 11:17–18a/Mt. 12:25–26).³⁵⁵

Jaksoon sisältyvä Isä Meidän -rukous on yksi tutkituimmista kohdista Uuden testamentin aineistossa. Monet Raamatun selittäjät ovat taipuvaisia ihannoitiin siitä, kuinka hyväntahtoisesti Jeesus ottaa kaikessa toiminnassaan ”vakavasti päivittäin tarvitsemamme leivän”.³⁵⁶ ”Jokapäiväisen” leivän tulkinta ”tulevaksi” saman päivän leiväksi perustuu ajatukseen, että Jeesus liittyi juutalaiseen aamurukoukseen. ”Jokapäiväinen” on tulkittu myös ”eskatologiseksi vapautukseksi”. Tällöin otaksutaan Jeesuksen julistavan ylipäättänsä apokalyptis-eskatologisesti sanomaansa. Herran rukouksen pyyntö tulevasta leivästä muistuttaisi jakeen Lk. 14:15 kuvausta Jumalan valtakunnan juhla-ateriasta. Jakeet Lk. 6:21 ja Lk 22:30 voivat antaa tukea eskatologiselle odotukselle, kun tulkitaan ilmaisua ”jokapäiväinen leipä”. Ilmauksen tulkintaan ”välttämättömäksi

Q-EVANKELIUMI

leiväksi” on vaikuttanut evankeliumien moitteet rikkautta vastaan. Jeesuksen seuraajan pitäisi tyytyä välttämättömään. Sama eetos näkyisi myös Q-evankeliumin sanoissa murehtimisesta: ”Älkää murehtiko sielusta, siitä mitä söisitte, älkääkä ruumiista, siitä mitä päälle pukisitte” (Lk. 12:22b/Mt. 6:25).³⁵⁷ ”Jokapäiväisen leivän” hyväntahtoisuus on kuitenkin kiistanalaista jo sillä perusteella, että Herran rukous näyttäisi ilmaisevan itse asiassa samaa lopunajallista askeettista eetosta, joka Q-evankeliumin mukaan vaati tämän maailman hyvinvoinnin hylkäämistä. Hyvinvointi oli uhka sille autuudelle, jonka arvoisesti olisi pitänyt odottaa Jumalan valtakunnan saapumista (vrt. Dan. 12:12). Monen päivän leivän etsiminen olisi turvautumista patronusten tukeen.³⁵⁸

Q-evankeliumissa on ihanteeksi muodostunut antautuminen Jumalan varaan. Omaa turvallisuutta ei varmisteta omistamisen avulla. Sadonkorjaajalta vaadittiin enemmän kuin Diogenes antama malli kyynikolle edellytti (esim. DL 6:22): Diogenes asetti eväänsä laukkuun, mutta Jeesus-liikkeen sanansaattaja kulki laukutta. Omaisuuden vastustamiseen sopi, että rukouksen pyyntö velkojen anteeksiantamuksesta, ”koska mekin annamme anteeksi jokaiselle, joka on meille velassa”, ei ollut kannanotto ylivelkaantuneiden pienviljelijöiden puolesta.³⁵⁹ Kyse ei ollut velasta suurtilalliselle, vaan vaatimus hylätä omaisuus: velaksi annettua omaisuutta ei saanut pyytää takaisin, jos tahtoo saada anteeksi ”velat” Jumalalta (Lk. 11:4/Mt. 6:12–13).

Herran rukouksessa on ilmaistu kiusaukseen joutuminen välittömässä yhteydessä velan anteeksiantoon. Kyse on aivan samasta uskollisuuden koetuksesta, jonka jo Jumalan Poika kohtasi Q-evankeliumin alussa: valtakuntien vastaanottaminen paholaiselta. Kaikki tunnetut *πειρασμός*-tapaukset (paitsi 1 Tim. 6:9) ennen vuotta 150 jKr. merkitsevät koetusta tai testiä, jossa tutkitaan uskollisuutta tai lahjomattomuutta.³⁶⁰ Kyse ei ole sisäisestä psykologisesta epävarmuudesta ja houkutuksesta syntiin. Rukoilija pyytää lähestyvän ratkaisevan lopunajan tähden, ettei joutuisi sellaiseen pakotettuun tilanteeseen, jossa hän ei säily kestäväenä oikealle elämäntavalleen. Kiusauskertomuksessa paholaisen tarjoukset ylläpidosta nälkäiselle Jumalan Pojalle ovat sellaisia lopunajallisia testejä, joita rukoilija tahtoisi välttää. Mammonaa ja Jumalaa ei voinut palvella yhtä aikaa.

”Kiusaukseen pakottaminen” (Lk. 11:4/Mt. 6:12–13), jonka rukoilija tahtoo välttää, on epätoivoinen elämäntilanne, jossa rukoilija sortuu ilmaisemaan epäluottamuksensa Jumalan huolenpitoon ja lankeaa paholaisen tarjouksiin omaisuuden saamiseksi.³⁶¹ Myös Danielin kirjassa oli ihanteena uskonnollinen odotus ja kestävyys Jumalan valtakunnan saapuessa. Epäuskoiset hallitsijat jakoivat lahjoja, kunnianosoituksia ja palkkioita suojateilleen (Dan. 11:38–39, 12:10–12). Q-teksti kertoo, mitä kiusaus voi saada aikaiseksi: kaikki Q-herätykseen osallistuneet eivät jatkaneet Jumalan valtakunnan opetuslapsina. Jotkut jättivät jonkin ajan kuluttua autuudesta huolehtimisen ja Jumalan valtakunnan etsimisen vähemmälle ja palasivat koteihinsa. Q-evankeliumin näkökulmasta tämä tarkoitti, että saastainen henki palasi takaisin tyhjiin, lakaisuun ja kaunistettuun kotiin (Lk. 11:25/Mt. 12:44).³⁶²

Isä Meidän -rukouksessa Isän nimen pyhittäminen ei ollut vakavaa suhtautumista päivittäin tarvittavaan leipään.³⁶³ Elämiseen liittyvä luonnollinen murehtiminen koettiin pyhyttä uhkavaksi ongelmaksi sinänsä. Määrätietoista taloudenhoitoa olisi sitä vastoin ollut laskelmoida, kuinka voi turvata lähitulevaisuuden ja saada parhaan mahdollisen taloudellisen menestyksen juutalaisten ja roomalaisten vallanpitäjien suosiossa. Q-evankeliumissa pidettiin tulevaisuuteen

Q-EVANKELIUMI

suuntautunutta taloudellista ajattelua epähurskauden ilmauksena. Tulevaisuudessa saatavan leivän ennen aikaista murehtimista pidettiin epäuskon ilmauksena myös farisealaisissa piireissä (*Mekhilta Ex. 16:4*).³⁶⁴

Rukouksessa ilmenevä hurskaus ei heijasta perhettä elättävän paterfamiilaksen toiveita tai tarpeita, vaan uskonnollista vakaumusta Isän nimen pyhittämisestä. Tämä Isä vaati torjumaan kaiken omaisuuden, koska pahalainen hallitsi omaisuutta. Herran rukouksessa uskolliset palvelijat jättäytyvät odottamaan Jumalan valtakunnan saapumista ja pyytävät, etteivät joutuisi kiusauksiin pahalaisen valtakunnan suosionsoitusten ja palkkioiden toiveessa. Pahalaisen valtakunnan päätyminen olisi aivan jo lähellä.

Herran rukouksessa pyydetään Valtakunnan saapumista, joka ilmenee pahalaisen ja hänen henkiensä karkottamisena sekä pahalaisen valtakunnan riitautumisena itsensä kanssa (Lk. 11:14–23/Mt. 12:22–30).³⁶⁵ Pian tämän jälkeen kerrotaan, että Jeesuksen menestyksellisessä eksorsismissa Jumalan valtakunta olisi jo läsnä (Lk. 11:20/Mt. 12:28).³⁶⁶ Tekstin *Assumptio Mosis* mukaan saatana on ”maailman hallitsija”.³⁶⁷ Johanneksen evankeliumin mukaan Jeesus antoi rauhan, joka ei ole sellaista jonka maailma antaa (Joh. 14:27, 30; 1. Joh. 3:10). Qumranin yhteisö uskoi, että ”Jumalan voimallinen käsi” tuhoaisi demonisten voimien vallan.³⁶⁸ Q-evankeliumi on jakanut edellä kuvatun apokalyptisen maailmankatsomuksen. Demoneista vapautta etsivälle ihmiselle sulautuminen suureen apokalyptiseen hyvään oli turvallisempaa kuin kestää halut, kiellot ja pyhyden vaatimukset itsenäisesti: eksorsistin arkaainen vuorovaikutus ”riivatun” kanssa herätti nurmijärveläisen Berghin aikana kuuromykän yhtä hyvin kuin Jeesus ajoi mykkyuden demonin miehestä (Lk. 11:14/Mt. 12:22).³⁶⁹

Rukouspyyntö leivän saamiseksi Isältä on johdonmukainen Q-evankeliumissa ilmaistun ihanne-eetoksen kanssa. Jumalan rinnastaminen Isään ei ole poikkeuksellista juutalaisessa hurskaudessa. Rukous suggeroi rukoilijan hyväksi lapseksi. Psykoanalyttisesta näkökulmasta tarkasteltuna rukous tyydyttää niitä tarpeita, joita Siltala kuvasi Renqvistin rukouselämästä: ei ollut enää ristiriitaa etäisen, poissaolevan ja ankaran isäylinän kanssa.³⁷⁰ Rukouksen hurskauden tärkeyttä on korostettu Q-evankeliumissa lupauksilla, joiden mukaan pyytävä saa (Lk. 11:9–10/Mt. 7:7–8) ja Jumala antaa hyvää (Lk. 11:13/Mt. 7:11). Tässä tekstijaksossa Isä asettuu maallisen isän sijaan ja korvaa perheiden isät, joita tekstijakso määrittää sanalla ”paha” (Lk. 11:13/Mt. 7:11). Tämän niukan tekstiaineiston avulla ei voi kuitenkaan tehdä tavanomaista psykoanalyttistä päätelmää, jonka mukaan Kaikkivoipan Isän fantasia on projektio patriarkaaliseen isästä, joka oli ollut maan päällä, tai puuttuvasta isästä, josta on voinut vain unelmoida.³⁷¹ Isä oli traditionaalinen uskonnollinen ilmaus juutalaisuudessa. Uskonnolliseen traditioon liittyminen ei ilmaise rukouksen esittäjän ja laatijan itseluotuja fantasioita ja projektioita.

Psykoanalyysin näkökulmasta nälkäiselle vauvalle itku representoituu toimeksi, joka tuottaa tyydytyksen - vastauksen. Rukous suorittaa samaa tehtävää kuin vauvan itku.³⁷² Jopa tavanomainen ilmaus rukoukselle on ”huuto” Jumalan puoleen. Lopunajalliseen eetokseen kuuluu rukoilla ja luottaa, että Jumala huolehtisi tämän päivän ravinnosta, mutta huomispäivää ei saanut murehtia etukäteen. Päivän ravinnosta huolehtimista ei kuvata hyvien perheiden isien tehtäväksi, koska Q-teksti ei tunne hyviä tai ”kyllin hyviä” perheenisiä, vaan ainoastaan pahat isät ja palvotut Isän.³⁷³ Pahat perheenisät tekivät jotakin hyvää, mutta opetuslapsen tuli kääntyä pahojen isien sijasta Isä Jumalan puoleen ja rukoilla Jumalan valtakunnan saapumista.

Q-EVANKELIUMI

Herran rukous on annettu malliksi Q-evankeliumissa heti sen jälkeen, kun Jeesuksen seuraajien silmät on julistettu autuaiksi. Ne olivat saaneet ”nähdä”, minkä taivaan ja maan Herra on ”salannut” järkeviltä ja viisailta (Lk. 10:21–23/Mt. 11:25–27, 13:16). Tällainen ilmaus voisi liittyä samaan kokemusmaailmaan skitsofreenisten ja uskonnollisten ekstaasien kanssa,³⁷⁴ mutta jälleen kerran kyse voi olla traditiossa arvokkaiksi koettujen ilmaisujen käytöstä taktisessa tarkoituksessa. Danielin kirjan mukaan Jumala antaisi viisaiden viisauden ja ymmärtäväisten tiedon sekä paljastaa syvimmit salat ja sen, minkä pimeys peittää (Dan. 2:21–22). Ensimmäisen vuosisadan juutalaiset osasivat uskonnollisen traditionsa puitteissa vaatia, että uuden ajan herätysten piti paljastaa ”salaisuuksia”. Q-evankeliumin mukaan kyse oli salaisuuksien paljastamisesta (ἀπεκάλυψας; Lk. 10:21; Mt. 11:25). Q-evankeliumin eetosta määrittelevät johdonmukaisesti jo alussa Johannes Kastajan julistus ”tulevasta”, Q-evankeliumin päätössanat tulevasta Ihmisen Pojasta, Jumalan Valtakunta harvinaisena ilmauksena sekä Danielin kirjassa että Q-evankeliumissa ja lisäksi aivan keskellä Q-evankeliumia Pojan salaisuuden ilmoittaminen apokalyptisissa. Teos ilmaisee vakaumusta, jonka mukaan harvat ja valitut saavat kieltäytyksissään kestävyydellään ja uskollisuudessaan sen Jumalan valtakunnan, jota myös Herran rukouksessa pyydetään. Apokalypsi ei ole ilmaus läsnä olevasta Isästä, vaan poissaolevasta, joka täytyy nyt ilmoittaa. Q-evankeliumissa myös itse Poika on poissaoleva: tämä Ihmisen Poika ilmestyi joskus voimallisesti (Lk. 17:24/Mt. 24:27) eikä Jerusalemin väki ”näe” häntä tällä hetkellä (Lk. 12:35/Mt. 23:39).

Omaisuuksien petollisuus on siinä, että se perustuu saatanan valtaan, joka on kuitenkin juuri nyt tuhoutumassa. Yksityisen ihmisen kohdalla saatanan vallasta vapautuminen konkretisoitui pahojen henkien karkottamisessa (Lk. 11:14–20).³⁷⁵ Jumala lupaa hyvää taivaasta niille, jotka pyytävät (Lk. 11:13). Demonien karkotus ja Jumalan valtakunnan tuleminen on koettu täksi taivaalliseksi hyväksi. Tämän aikakauden valtarakenteiden (valtakunnat ja perheet; Lk. 11:17) on koettu joutuneen jo saatanalliseen itsetuhoon eikä niiden varaan saanut enää rakentaa luotamusta.

Lopunajalliset sadonkorjaajat ovat ahdistuneet työnsä puolittaisesta menestyksestä. Vertaus saastaisen hengen paluusta (Lk. 11:24–25/Mt. 12:43–44) ilmaisee huolen menestyksen päättymisestä.³⁷⁶ Ehdottomuuteen liittyvässä huolella on jotain hyvin tyrannimaista: eskatologinen sadonkorjaaja ”leikkii jumalaa mystisenä suurena parantajana, jota näivertää pelko joutumisesta suosikkiensa murhaamaksi”.³⁷⁷

3.10. Pimeyden pahat teot

Omistamista ja taloudenhoitoa käsitellään useassa tekstikohdassa pitkässä tekstijaksossa Q 11:33–42, 12:2–10.³⁷⁸ Fariseukset saavat moitteita tavastaan antaa kymmenykset, koska he laiminlyövät oikeudenmukaisuuden ja rakkauden Jumalan (Lk. 11:42/Mt. 23:23). Perheiden rikkoutumisia ennakoidaan tekstissä (Q/Mt. 10:21). Murehtimista ei hyväksytä (Lk. 12:22b/Mt. 6:25). Tekstissä vaaditaan omaisuuksien myymistä ja luovuttamista köyhille, jotta henkilö saisi ”kulumattoman kukkaron” taivaassa (Q/Lk. 12:33a). Aineisto monipuolisuudessaan tukee käsitystä omaisuutta nihiloivasta eetoksesta. Tämä eetos liittyi uskomukseen Isän

pyhittämisestä. ”Maailman” tarjoava nautinto koettiin itsekkääksi, demoniseksi pahaksi, joka uhkasi Isän kunniaa.

3.10.1. Huolettomuus Q 12:4–31

Q-evankeliumi tekstijakson Lk. 12:22b–31/Mt. 6:25–33 tulkinta on kristillisten kirkkojen keskuudessa vaihdellut merkittävästi.³⁷⁹ Tutkijoiden käsitykset tekstijakson edustamasta uskonnollisesta ilmapiiiristä jakaantuvat. Gerd Theissen on luonnehtinut Q-evankeliumin tekstijaksoa huolettomuudesta (Lk. 12:22b–31/Mt. 6:25–33) seuraavasti:

Meidän ei pitäisi lukea tätä sanontaa sunnuntain auringonlaskun tunnelmassa leppoisasti kävellessämme perheen kanssa. Siinä ei ilmaista nautintoa lintuja, kukkia ja vihreitä niittyjä kohtaan. Päinvastoin! Mitä tämä sanonta kuvaa, on täysin ehdoton elämä, jota harjoittivat kuljeskelevat karismaatikot, laittomat, ködittomat, suojattomat. Tämä kansa kulki maaseudun halki ilman omaisuutta ja työtä.³⁸⁰

Kloppenborg on ymmärtänyt Q-evankeliumin kohdan Lk. 12:22b–31/Mt. 6:25–33 viisautspuheeksi, joka ei kuulu apokalyptiikan piiriin. Hän myöntää viisautspuheen sopivan toki Valtakunnan manifestoitumisen eskatologiseen yhteyteen. Jakson Q 12:22b–31, 33–34 kohde on Kloppenborgin mukaan muuttunut vaeltavien julistajien tarpeesta seurakunnalliseksi rohkaisuksi.³⁸¹ Kloppenborgin mukaan eskatologinen näköala ei vielä edellytä apokalyptisyyttä.

Ensimmäisen Heenokin kirjan apokalyptinen kohta 2:1–5:5 on läheinen paralleeli jakeille Q 12:24,27. Kloppenborg näkee pääeroksi näiden tekstien välillä sen, että Heenok antaa apokalyptisen ennustuksen tuomiosta ja pelastuksesta (5:5-9), mutta ennustus puuttuu Q-puheesta.³⁸² Sitä vastoin Kloppenborg löytää sukulaistekstiksi stoalaisen Epiktetoksen kirjoituksen, jossa on ihanteena harmoninen elämä luonnon mukaan.³⁸³ Epiktetos rakentaa mallinsa luonnonmukaisesta elämästä antropologiansa avulla: viisaan ihmisen tulisi resignoitua kohtaloonsa, jonka persoonaton järki on antanut. ”Järkensä ja intelligenssinsä” osalta tämä ihminen on sukulainen jumalten kanssa, mutta ruumis on yhteinen vain eläimille.³⁸⁴

Kloppenborgin todistelussa on ongelmia. Epiktetoksen panteismiin rakentuvan antropologian avulla on epävarmaa selvittää, millä tavoin Q-evankeliumin seurakunnallistunut huolettomuus olisi rakentunut kirjallisesti. Vaikka Vanhan testamentin luomisuskoa ei tule varomattomasti sovittaa Q-evankeliumiin, jossa pahoja henkiä manataan ulos ja harjoitetaan lopunajallista sadonkorjuuta, ei pitäisi unohtaa sen enempää Psalmien kuvauksia suojelevasta Luojusta kuin Tritto-Jesajan lupauksia Israelin tulevasta hyvinvoinnista (Jes. 51:1–3, 55:1–3, 61:1–12).³⁸⁵ Psalmien 23 mukaan Herran palvelija (Daavid) voi luottaa, että uskovaisilta palvelijoilta (Daavidilta) ei mitään puutu. Hänen ei tule pelätä mitään pahaa, koska Herran hyvyys ja rakkaus ympäröi uskovaisia palvelijoita (Daavidia) kaikki elämän päivät. Kirjoittaessaan Q-jaksoa huolettomuudesta Q-evankelista tuskin koki Psalmia 23 vieraammaksi ja vastenmielisemmäksi kuin stoalaisia filosofejia. *Mekhiltassa* Exodus-tekstistä (16:4) R. Eleazer Modis (70–135 jKr.) viittaa Jahven sanoihin Moosekselle: ”Tämä opettaa meitä, että kuka tahansa, joka on saanut syödä päivän ravinnon, mutta kysyy mitä saa syödä huomenna, osoittaa uskon puutetta”. Juutalainen aineisto on aivan riittävä osoittamaan, että huolettomuutta korostavia opetuksia on ollut tarjolla tässä traditiassa. Q-evankeliumin ”huolettomuus” on mahdollista ymmärtää myös uskovien

Q-EVANKELIUMI

kestäväksi odotukseksi, kunnes pian saapuva Jumalan valtakunta saapuu. Tällöin yhteydet apokalyptiseen kirjallisuuteen ovat ilmeiset (esim. Daniel).

Neyrey muistuttaa, että Uuden testamentin maailmassa ihmiset etsivät jatkuvasti suojelijaa (patronusta) turvatakseen elämän. Suojelijan tarve oli ilmeinen maaseutuympäristössä. Suhde suojelijaan symbolisoitui ruoassa.³⁸⁶ Q-evankeliumissa on ilmaistu jo aivan alussa, että omaisuus kuuluu saatanan valtapiiriin (Lk. 4:6-7 /Mt. 4:9). Tämäkään jakso Jumalan isällisestä huolenpidosta ei rohkaise edes vähäiseen suojan etsimiseen ravinnon ja vaatetuksen turvaamiseksi. Patronuksen alaisuuteen jääminen on koettu saatanalliseksi. Theissenin luonnehdinta tekstijakson tehtävästä vaikuttaa oikealta.

Luz on painottanut, että eskatologista ainesta jakeesta Lk. 12:31/Mt. 6:33 ei tulisi tuhota tai yrittää rekonstruoida jonkinlaista puhdasta viisaustekstiä, jossa ei ole mitään tyypillistä historian Jeesukselle. Viisauteen suuntautunut opetus on voinut yhdistyä monella tavoin profeetalliseen ja apokalyptiseen eskatologiseen julistukseen.³⁸⁷

Toisin kuin Kloppenborg väitti, Q-evankeliumin huolia käsittelevä jakso ei poikkea perustavasti Heenokin kirjan huolten jaksosta. Itse asiassa molempia tekstejä kehystää lopunajallisen tuomion odotus. Q-rekonstruktiossa on epäselvää, mikä teksti on ollut huolista kertovan jakson edellä. Matteuksen evankeliumin kohta 10:21–23 kertoo vihan kokemuksista. Tekstin mukaan vainotut Jeesuksen seuraajat eivät ennätä edes ”käydä kaikissa Israelin kaupungeissa ennen kuin Ihmisen Poika tulee” (Mt. 10:23). Luukkaan evankeliumissa ei ole näitä ilmauksia. Kansainvälisessä Q-rekonstruktiossa ei liitetä näitä jakeita Q-evankeliumiin.³⁸⁸ Evankelista Matteus on saanut ilmaukset muusta lähteestä. Sisällöllisesti Matteuksen evankeliumin mainittu kohta voisi olla myös Q-evankeliumista, mahdollisesti juuri huolia käsittelevän jakson edeltä. Joka tapauksessa tekstijakson edellä on ollut vihaa ilmaiseva tekstikohta: Q-evankeliumin mukaan ihmisten edessä täytyy tunnustautua uskoonsa jopa oman elämänsä menettämisen (kuoleman) uhalla (Lk 12:2–12/Mt. 10:26–32).³⁸⁹ Theissenin ja Luzin ilmaisemat käsitykset tekstijakson suuntautumisesta lopunajalliseen odotukseen saavat myös tukea Vanhan testamentin apokryfikirjallisuuden viisauharjoituksesta: lopunajallisen tuomion odotuksen ja viisauksikirjallisuuden välillä ei ole sellaista jännitettä kuin Kloppenborg on esittänyt.

Hoffmannin mukaan Q-evankeliumin huolia käsittelevä tekstijakso on apokalyptisoitu jälkikäteen, osaksi julistusta yllättävästä Ihmisen Pojan paluusta. Juuri tämä paluu osoittaa, että omaisuuteensa turvannut henkilö ei ole suojassa: huolista kertovan jakson välittömänä jatkona on kehoituksia koota aarteet taivaaseen ja varoituksia Ihmisen Pojan paluusta (Lk. 12:40–56/Mt. 24:44–51).³⁹⁰ Hoffman ei kuitenkaan ratkaise, milloin Jeesus-traditiossa olisi ollut aika, jolloin lopun aikojen odotus olisi ollut täysin ilman apokalyptistä väritystä. Paavali koki lopunajallisen odotuksen suosivan ratkaisua, että miehet ja naiset jäisivät huolettomuutensa turvaten naimattomuuteen.³⁹¹ Paavalin esimerkki osoittaa, että 40- ja 50-luvuilla syntyvän seurakunnan parissa toisiinsa liittyivät sekä lopun odotus että huolettomuuden vaatimus. Myös Q-evankeliumissa esiintyvä liitos huolettomuuden ja lopun odotuksen välillä on voinut syntyä tuohon aikaan mennessä.

Jeesus asetti Jumalan valtakunnan etsimisen maallisten arvojen vastakohtaksi (πλὴν ζητεῖτε τὴν βασιλείαν; Lk. 12:31). Q-evankeliumissa vaadittiin, että ruoasta ja vaatteista murehtimisesta tuli luopua. Sitä vastoin ihmisen tuli etsiä Jumalan valtakuntaa.³⁹² Koska Jumalan valtakunta

Q-EVANKELIUMI

ei sijainnut tietyssä maantieteellisesti rajatussa paikassa, avoimeksi jää, mitä ihmisen piti siis varsinaisesti tavoitella. Jumalan valtakunnalle ei anneta sisältöä, vaan se on lauseessa määritelty kontrastin avulla. Jumalan vaikutuksen uskottiin ilmenevän tavalla tai toisella vain siellä, jossa oli hylätty mammonan vaikutus - ja hallinta oli annettu Jumalalle uskollisuuden tähden.

Q-evankeliumissa luopumisen vaatimus on ilmaistu niin radikaalisti, että se häiritsi evankelista Matteusta, joka lievensikin ilmausta Vuorisaarnaan (Mt. 6:33). Q-evankeliumin mukaan vain pieni valittu lauma ymmärtäisi Valtakunnan vaatimuksen (Lk. 12:32, Q). Q-evankeliumin radikaali vaatimus ja Jumalan valtakunnan etsimisen esittäminen vastakohtaksi maallisille arvoille ei ollut kuitenkaan täysin poikkeuksellista tuon ajan juutalaisessa uskonnollisessa liikkeidinnässä.³⁹³

Sigmund Freudin mukaan hyvätahtoiseen jumalalliseen kaitselmukseen turvautuminen lieventää ehkä pelkoa elämän vaarallisuudesta, vaikka ihmisen ei pitäisi kuitenkaan jäädä tuolla tavalla lapsenkaltaiseksi loppuelämäkseen. Hänen tulisi lopulta astua ulos vihamielisenä pidettyyn maailmaan ja koulutautua todellisuutta varten.³⁹⁴ Freud ei nähnyt uskonnolla sitä funktiota kuin taiteella, joka lisäsi kykyä käsitellä olemassaolon taistelua. Tästä syystä on moitittu, että Freudin ristiriitaisuus syntyisi ehkä hänen omasta splitting-suhteesta isäänsä. Sitä vastoin Klein ei pitänyt fantasiaa pelkästään pakona todellisuudesta, vaan pikemmin jatkuvana – toki valtaosin destruktiivisena - vuorovaikutuksena todellisuuden kanssa.

Winnicotille subjektin ja objektin kokemisen väliin jää sisäinen todellisuus, johon sijoittuisi uskonnon ja taiteen ambivaletti alue. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, ettei uskonto olisi illuusiota, vaikkakin positiivista.³⁹⁵ Kulttuuriperintö turvaa onnellisessa tapauksessa ihmisen olemassaolon jatkuvuuden. Traditio ei voi kuitenkaan ylläpitää tarpeellisia rajoja selfin ja ulkoisen ympäristön välillä, jos sisällisodan kaltaisissa oloissa yksilö joutuu traumatisoivien kokemusten uhriksi. Tällöin aikaihminen alkaa käyttää primitiivisiä suojamekanismeja.³⁹⁶

3.10.2. Varas ei ryöstä taivaan aarteita Q 12:33–34

Jakeet Mt. 6:19–21 poikkeavat laajuudessaan Luukkaan tekstistä (Lk. 12:33–34). Tutkijat ovat erimielisiä, olisiko Q-tekstin versio viisautspuheiden vai eskatologisesti perustellun profeettallisen puheen kerrostumaa.³⁹⁷ Matteus kertoo, mitä on maan päällä ja mitä on taivaassa. Luukas opettaa, mitä ovat hyvät teot: ”Myy omaisuutesi ja anna köyhille”. Maan päälle kerättävän omaisuuden petollisuus näkyy tekstien mukaan jo siinä, että varkaat voivat tunkeutua sisään ja varastaa (Mt. 6:20b /Lk. 12:33c). Omaisuudesta luopuminen on ilmaus uudesta asenteesta, täydestä luottamuksesta Jumalan huolenpitoon ja Jumalan valtakunnan etsimisestä (Q 12:31). Tekstijaksossa ilmenee ”radikaalin teosentrinen” eetos.³⁹⁸

Vanhan testamentin jälkeen apokryfi- ja pseudeipigrafikirjoituksissa on voimistuva suuntaus dualistisuuteen maailmankuvaan. Tämän uskomuksen mukaan saatanallinen maailma oli vieraantunut Jumalasta.³⁹⁹ Qumranin teksti 1 QS ilmentää dualistista, antiteettistä oppia valtakunnista. Pimeyden enkeli pitäisi heikkoja ihmisiä vallassaan. Tuon tekstin mukaan jokaisen yhteisöön tulijan oli annettava omaisuutensa köyhien seurakunnalle.⁴⁰⁰ Essealaiset ovat pitäneet

Q-EVANKELIUMI

henkilökohtaista omaisuutta esteenä oikealle Jumalan palvelemiselle ja valmistautumiselle lopun aikojen saapumiseen.

Vertaus yöllisestä varkaasta (Lk. 12:39–40/Mt. 24:43–44) seuraa Q-evankeliumissa esiintyneitä muita kehotuksia luopua maallisista aarteista. Vertaus voi olla syntynyt todellisten kokemusten innoittamana.⁴⁰¹ Vertaus viittaa Ihmisen Pojan tuloon, jonka saapumisen kertomus kuvailee tuhoisana tapahtumana. Vertaus varkaan tunkeutumisesta yösydännä kotiin on tunnettu myös Tuomaan evankeliumin (logionit 21b ja 103) kahdessa eri versiossa. Tuomaan vertauksista puuttuu kuitenkin kristologinen sisältö. Tapaus muistuttaa Q-evankeliumin kertomusta kodittomasta Ihmisen Pojasta (Lk. 9:57–58). Kloppenborg otaksui Tuomaan evankeliumin logionien 86 ja 106 perusteella, ettei Ihmisen Poika olisi alusta alkaen ollut kristologinen myöskään Q-traditiassa. Jos Q-evankeliumin vertauksesta jätetään pois Ihmisen Poikaan viittaava jae Lk. 12:40/Mt. 24:44, itse vertaus on aivan ymmärrettävä. Tällöin vertaus kuvaa yllättävää uhkaa, mutta ei sisällä kristologista julistusta. Varas-kuvaa käytetään vastaavalla tavalla myös Paavalin Ensimmäisessä kirjeessä Tessalonikalaisille (5:2,4), Toisessa Pietarin kirjeessä (3:10) ja Ilmestyskirjassa (3:3). Myöskään nämä kohdat eivät liitä Ihmisen Poika –kristologiaa vertaukseen. Yhtäläistä on näille kaikille, että kotiin tunkeutuminen on kuva yllättävästä, pelottavasta katastrofista.

3.10.3. Pienen lauman regressiivinen elämä

Lacanilaisen käsityksen mukaan rikkauden tavoittelu perustuu illuusioon, joka on muuta kuin ihmisen varsinainen tarve. Huolia käsittelevää Q-jaksoa ei tulisi kuitenkaan tulkita syvämieliseksi viisaudeksi, jossa Jeesus nerokkaasti paljasti jo omana aikanaan totuuden kapitalismin ja globaalin talouden kuvitteellisuudesta. Huolia käsittelevässä jaksossa on torjuttu jopa perustarpeet. Syömistä ja pukeutumista ei saanut murehtia. Sielu oli arvokkaampi kuin ruumis, mutta edes sielua ei saanut murehtia (Lk. 12:22b-23/Mt. 6:25). Menettelyä on selitetty sekä viisaus- että profeettakirjallisuuden ja apokalyptiikan avulla. Kirjallisia sukulaistekstejä on löydettävissä, mutta näiden rinnakkaisilmiöiden tähden ei ole oikein ignoroida yhteiskunnallisen kärsimyksen vaikuttavuutta evankelistaan ja hänen lähipiiriinsä.⁴⁰²

Tähkän (1987) mukaan ihminen voi tietyissä tilanteissa joutua korostuneen huolestuneeksi elämänsä kulumisesta menetystensä psyykkisessä käsittelyssä. Tuolloin tämä ihminen havaitsee elämälle ominaisen kiintymisen väliaikaiseen ja ohimenevään sekä siitä johtuvat väistämättömät menetykset. Hallitakseen menetyksiä hän saattaa huomaamattaan ottaa tavakseen elää joko ennakoidussa tulevaisuudessa (vrt. Jumalan valtakunta), jota vielä ei ole olemassa, tai muistetuksessa menneisyydessä, jota enää ei ole olemassa.⁴⁰³ Myös Lacan käsitteli nautinnon (*jouissance*) saamista uhrautumisissa ja luopumisissa. Nämä luopumiset eivät tarkoita puhdasta epäitsekkyyttä, vaan havaintoa, että halu on aina Toisen halua. Uhrautumisen todellinen arvo on tällöin luopumisessa saatavaa nautintoa siitä ylijäämästä, jolla itse varsinainen kohde '*objecti a*' oli verhottu.⁴⁰⁴ Q-evankeliumi varoittaa rakentamasta elämää näkyvän todellisuuden (ruoka, vaatteet) varaan. Jumalan uskotaan vaativan mustasukkaisesti uskollisuutta. Toivo paremmasta olisi asetettava yksin Häneen. Ihmisen ei tule luoda esineistä tai asioista itse hallittavaa universumia.⁴⁰⁵ Vastaavaa aatteellista ihanteellisuutta on ollut evankelistan aikakaudella enemmänkin.

Q-EVANKELIUMI

Tämä ajallisen hylkääminen väliaikaisena ja ohimenevänä voi olla yhtäkaikki heijastumaa ole-massaolon korostetusta epävarmuudesta. Etiikalla oli vastaavuutensa psyykkisessä kokemisessa. Tekstijakson vertaus yllättävästä yöllisestä varkaasta (Lk. 12:39–40/Mt. 24:43–44) ilmaisee Freudin näkökulmasta arvioiden kaikkein vaikeimman traumaattisen kokemuksen: valmistautumattomuuden.⁴⁰⁶

Ala (1999) päätteli omassa tutkimuksessaan, että Suomen sortovuosien tapahtumien ja fantasioiden väkivaltaisuus ja raakuus vaikuttivat väistämättä sen ajan psyykkiseen ilmapiiriin ja suomalaisten tapoihin katsoa ja jäsentää maailmaa.⁴⁰⁷ Aivan yhtä väkivaltaisten ja raakojen tapahtumien tähden voisi olettaa, että tarkasteltava Q-evankeliumin jakso ilmentää tuntemuksia siitä, millaiselta pienestä Q-laumasta tuntui olla elossa ja kokea jatkuvia menetyksiä silloisessa maailmassa. Juutalaissotaa edeltäneiden vuosikymmenien traumaattiset olot ovat määrittäneet kuljeskelevien lopunaikoihin valmistautuvien sadonkorjaajien ja heidän lähipiirikseen muotoutuneen pienen lauman kieltä ja sen ”uskonnollisia artikulaatioita”. Epäselväksi jää, missä määrin mainitut olot vaikuttivat jopa hermoston välittäjäaineiden toimintaan.⁴⁰⁸ Vastaavanlaisissa olosuhteissa ei ole poikkeuksellista, jos uskonnollisia ja poliittisia ääriyhmiä viriää ja moraalista paniikkia herätellään. Taktiset tavoitteet eivät tarkoita psyykkisten tekijöiden ignorointia.

Q-evankeliumi, joka toisaalla ylisti oman ryhmä yliveraista moraaliala lausahduksella posken kääntämisestä viholliselle, esittää tässä tekstijaksoa uhkauksia ja rangaistuksia: isäntä ”paloittelee” (δραρομήσει) epäuskoiset palvelijat, kun itse Herra saapuu (Lk. 12:46/Mt. 24:50–51).⁴⁰⁹ Kertoja saattaa ilmaista tunnevaltaisessa ilmauksessaan myös oman egonsa ahdistaa kokemusta. Kertoja käsittelee fantasian avulla lapsuudestaan kumpuavia toiveita, haluja ja pelkoja sekä psyyken hajoamisen ja koossapitämisen jännitettä. Tuomiokuva kertoo siis, että totutun maailmanjärjestyksen romahtamisen ja tulevaisuuden toiveiden kariutumisen tähden syntyi pelko omasta psyykkisestä hajoamisesta ja aggressiivisten yllykkeiden esiin nousemisesta. Illuusio idealisoidusta Jumalasta pystytettiin omaan itseen liittyvän totuuden – epätäydellisyyden – ja siihen liittyvän ahdistuksen kieltämiseksi. Kuva idealisoidusta suojelijasta samastumiskohteena vahvisti samanaikaisesti ajatusta omasta omnipotentista täydellisyydestä.⁴¹⁰ Kuulijoiden ja ryhmän jäsenten läpinäkyvyyden tunteja vahvistettiin paljastavilla puheilla (Lk. 12:3/Mt. 10:27). Läpinäkyvät paljastukset virittivät mielentilaa, jossa epäpuhtautena ja lopunajallisuutena tuntuva ahdistusta voitiin parantaa vain ryhmään kuulumisen avulla.⁴¹¹ Q-tekstijakso ilmentää vakavaa hämmennystä siitä, missä määrin pitäisi ihmisenä enää ylipäättänsä kiintyä väliaikaiseen ja ohimenevään tai välittää elämän kulusta.⁴¹²

Olosuhteilla on äärihenkistä moraaliala – moraalista paniikkiala – vilkastuttava vaikutus. Josefuksen kirjoitukset paljastavat vainoharhaisen tunteen vahvistuneen 50-luvun Israelissa jo niin pahaksi, että jokaista kulkijaa tarkkailtiin pelokkaasti ja huolellisesti. Ihmiset innostuivat ”eksyttäjiin ja petkuttajiin, jotka järjestivät kapinoita ja levottomuuksia”. Nämä kertoivat ”saaneensa siihen Jumalalta ohjeet. He saivat kiihotetuksi ihmiset demonisen innostuksen valtaan ja johdattivat heitä erämaahan, jotta he siellä saisivat Jumalalta merkin vapautumisestaan”.⁴¹³ Q-evankeliumin lopunajallisten sadonkorjaajien innostusta ei voi nähdä irrallisena tuosta Josefuksen kuvaamasta ilmapiiristä.

Deluusioista, paranoidisuudesta ja skitsofreenisesta psykoosista kärsivät traumaattisen sodan jälkeen erityisesti ne henkilöt, joita itseään tai joiden perheenjäsentä on syytetty epäkunnialli-

Q-EVANKELIUMI

sesta ja epäisänmaallisesta toiminnasta.⁴¹⁴ Häpeän ja kunnian intiimi liittyminen perheyhteyteen ja perheyhteyden keskeinen tehtävä antiikin ihmisen identiteetille lisäävät sen vaikutusta, että yhteyksien katkeaminen omaan perhekuuntaan ja syytökset uutta uskonnollista liikettä kohtaan edistävät harhaluulojen, paranoidisuuden ja skitsofreenisuuden kaltaisten kokemusten esiintymistä uuden kultin jäsenissä. Sosiologien tuntemalla yhteisöllisellä paranoidisella syndroomalla saattaa olla yksilön psyykkeeseen liittyviä yhtymäkohtia, esimerkiksi ”sosiaalisen valikoitumisen”⁴¹⁵ avulla. Vaihtoehtoina ei ole valinta perinnöllisyystutkimuksen, sosiologian ja psykoanalyysin välillä, vaan nämä täydentävät ja selittävät toisiaan. Pieni Q-kansa koki vaikeuksia tunnustautuessaan uuteen uskoon (Lk. 12:4–9/Mt. 10:28a–33). Perhesuhteet uhkasivat muuttua väkivaltaisiksi (Mt. 10:21–22). Epävakaisissa oloissa paranoidiset ja skitsofreeniset oireet ovat tyypillisiä erityisesti juurettomuutta kokevien ihmisten parissa, joilla perhesuhteetkin ovat heikot.⁴¹⁶

Psykoanalyttikot tietävät, että ankarissa elämänoloissa koetut näyt ja äänet ovat pääsääntöisesti myönteisiä, parhaassa tapauksessa ne jopa tunneperäisesti tervehdyttävät.⁴¹⁷ Q-evankelista ja hänen lähipiirinsä elivät näkyjen maailmassa. Näyt eivät ole kuitenkaan yhtä voimakkaasti esillä kuin esimerkiksi Heenokin kirjassa. Sen tähden ei ole selvää, olisivatko nämä näyt jotain henkilöhistoriallisempaa kuin pelkän uskonnollisen vallan legitimaation silloinen symboli. ”Uusi maailma” on määritelty salaisuuksia paljastavaksi apokalypsiksi (Lk. 10:21/Mt. 11:25). Eräs näky oli saatanan sinkoutuminen taivaasta (Lk. 10:18). Millaiselta tämän uuden liikkeen uskottavuus olisi näyttänyt, jos näitä apokalypsisia symboleita ei olisi kerrottu?

Freudin mukaan traumaattiset tapahtumat ja voimakkaat vietit elävät tiedostamattomassa omaa elämäänsä: ihminen ei hallitse omaa sisäistä maailmaansa. Näin syntyy ahdistus (*Angst, anxiety*). Ahdistukselta suojaudutaan defenssien avulla: Q-tekstikatkelmassa näkyy askeettinen tarpeiden kieltäminen, pyrkimysten siirtäminen toiseen kohteeseen (Jumalan valtakunta) ja taantuva paluu aiempaan kehitysvaiheeseen (lapsen huolettomuus). Nämä voivat olla tällaisia freudilaisittain tunnettuja defenssejä.⁴¹⁸ Pelkät apokalypsit voisi hyvin tulkita taktiseksi työvälineeksi, mutta tekstijakson muiden defenssiivisten piirteiden tähden vahvistuu päätelmä, että Q-teksti heijastaa myös Q-lahkossa koettuja traumaattisia muistoja.

Psykoanalyysin näkökulmasta arvioituna Q-evankeliumi tarjoaa elämän eetokseksi regressiota, joka uskotaan kuvitteellisesti ”alkuperäiseksi nautinnoksi”. ”Äidit ja lapset tanssivat kedolla, satunnaisesti poimivat kukkia, ilman konflikteja ja ilman estoja”, kuvailee Levi erästä regressiivistä fantasiaa.⁴¹⁹ Regressiossa ovat aktivoituneet mielihyvän kokemukset. Nämä saavat merkittävyytensä varhaislapsuuden muistojäljistä. Samanaikaisesti psykoottisesti kielletään ulkoinen maailma ja sen arvot. Regressiivis-ekstaattisen kokemisen on arveltu eräissä uskonnollisissa tapauksissa olevan yhteydessä serotoniinin vaikutukseen aivoissa.⁴²⁰

Yleistynyt suosittu aatehistoriallinen selitys, kyyninen aatevirtaus, ei selitä Q-evankeliumissa havaittavaa regressiivistä fantasiaa. Kyynikkojen ajattelussa ulkoisen maailman arvojen kieltäminen ei tapahtunut tulevaisuutta ennakoiden. Kyynikot torjuivat ulkoisen maailman asiat, jos nämä loukkasivat kyynikon oman persoonan arvoa. Sitä vastoin Q-ryhmä vaati omien halujen hylkäämistä. Kyynikko hyväksyi halut ja kerjäksi ruokaa. Sitä vastoin Q-evankeliumissa vaaditaan regressiota. Evankeliumissa torjutaan sosiaalisten toimien menestyksen turvaamiseksi hyvin tarpeellinen fallinen viettienenergia.⁴²¹ Regressiivisen fantasian kiehto-

vuotta on tuskin vähentänyt muinoin se, että antiikin yhteiskunnissa lapset aikuistettiin (liian) nopeasti ansion hakuun.⁴²² Traumaattiset kokemukset herättivät avuttomuuden, jossa tavoiteltiin kuvitteellista ”alkuperäistä nautintoa”. Lapsen tavoin aikuinen antoi regressiossaan myöten toiveille ja fantasialle. Jumalan valtakunnan saapuminen oli toivottu illuusio, lapsenomainen toivekuvitelma, jonka avulla ihminen käsitteli omaa todellisuuttaan.⁴²³

3.11. Uudet ja vanhat pojat

Tekstikatkelmassa Q 13:18b–21, 24–30, 34–35; 14:16–21, 23, 26–27, 33–35; 15:4–7, 16:13–18, 17:1b, 3–4, 6b, 23–24, 37b, 26–30, 34–35 on esillä tuomion odotus. Suoranaisesti omistamiseen tai köyhyyteen liittyviä tekstikohtia on niukasti. Jae Lk. 16:13/Mt. 6:24 on erityisen voimakas: ”Ette voi palvella Jumalaa ja mammonaa”. Vertaus ”suurista pidoista” (Lk. 14:16ss/vrt. Mt. 22:1ss) ilmaisee myös voimakkaasti, että juuri omistukseen ja perheeseen mieltyneet miehet jäisivät suurien pitojen ulkopuolelle tuomittaviksi, vain köyhät suostuivat pelastuneiden pitoihin. Tekstikohdan tulkinnan vaikeus on siinä kiistanalaisuudessa, missä määrin Luukkaan vertaus palautuu Q-evankeliumiin.

3.11.1. Vain köyhät pääsevät Suuriin pitoihin Q 14:16–22

Perhesiteet ja omistaminen on koettu ongelmallisiksi vertauksessa suurista pidoista (Lk. 14:16–24, 26–27/Mt. 22:1–14, 10:37–39). Vertauksen edellä on vaikeasti entisöitävä teksti Q 13:28–35 idästä ja lännestä saapuvasta Jumalan valtakunnan ateriaväestä. Tämän vertauksen on väitetty paljastavan, että juutalaisen kuulijakunnan kieltäytyttyä Valtakunnan kutsusta sanansaattajat kääntyivät julistaakseen sanomaansa pakanoille. Vertaus suurista pidoista olisi ”hyvä kuvaus särkymisestä juutalaisten parista pakanoiden luo: ne, jotka alun perin kutsuttiin häihin, torjuivat kutsun, joten katujen ja kujien väki kutsuttiin heidän tilalleen” (Hartin).⁴²⁴ Kompositionaalinen järjestely edeltävän vertauksen (Q 13:28–35, Q 23:12) kanssa luo mielikuvan, että pidoista pois jättäytyneet henkilöt eivät menettäneet vain ateriaa, vaan myös Jumalan valtakunnan, jonne ”ihmisiä saapuu idästä ja lännestä” (Q 13:29). Pakanamission tulkinta on kuitenkin epätodennäköinen.

Itse vertauksessa Suurista pidoista ei mainita millään tavoin muihin maihin suuntautuvaa kutsumista. Palvelijat menivät saman kaupunkikulttuurin eri sosiaalisten ryhmien luo. He saivat erilaisen vastauksen kussakin sosiaalisessa ryhmässä. Itse vertaus ei selitä, miksi aviomies ei olisi voinut saapua pitoihin vaimonsa kanssa. Avioituvaa ja omaisuutta hankkiva mies todettiin henkilöksi, joka ei halunnut lähteä pitoihin. Miksi mies ei olisi voinut pyhittää Jumalaansa oman härkensä luona? Miksi mies ei olisi voinut olla Valtakunnan kelvollinen jäsen vaimonsa seurassa omassa kodissaan? Miksi juuri tällainen henkilö valittiin pahaksi malliksi tuomittavasta ihmiskunnasta?

Omaisuuksien perustui maanomistukseen, mutta henkilön identiteetti ja kunnia perustuivat perheen jäsenyyteen. Neyreyn tekee vertauksesta sosiologisen tulkinnan. Hänen mukaansa vertauksessa kutsun ottivat vastaan ryhmän ”ulkopuoliset”, joten pöytään kutsutut olivat saastai-

Q-EVANKELIUMI

sia.⁴²⁵ Ateria oli sosiaalisten suhteiden symboli. Kutsun avulla ei ilmaistu toimintaohjelmaa oikeudenmukaista yhteiskuntajärjestyksestä varten, vaan köyhän häpeä muuttui köyhyyden idealisoinniksi. Vertaus tuomitsee kohtuullisesti toimeentulevat talonpojat.

Tavallisen elämän torjunnassa ei ole kyse Lacanin esittämästä uskomuksesta, jonka mukaan rikkauten tavoitteluun liittyy illuusio, joka oli muuta kuin ihmisen varsinainen tarve. Q-evankeliumissa vastataan eri kysymykseen. Nooan päivien tulva paljasti tavanomaisen elämän vaarallisuuden (Lk. 17:27/Mt. 24:38b–39). Psykoanalyysin valossa tekstistä on luettavissa tunteiden kuohu: tavanomainen elämä toi mieleen tuhoavan tulvan. Omat halut koettiin vyöryviksi, kaikkivaltiaiksi voimiksi, joiden hyväksi ei saanut antaa edes vähän huomiota. Edellä kerrottu vertaus sinapinsiemenen valtaisasta kasvusta ei sekään antanut kaunista kuvaa puutarhan viljelijän kohtalosta silloin, kun Jumalan valtakunta saapuu: Jumalan valtakunta rikkoo puutarhan.⁴²⁶

Valtakunnan kutsuun vastaaminen ilmaisee kutsuttuna lähtemistä ja irrottautumista lahkomaiseen elämäntapaan. Jeesuksen kutsu ja häntä seuranneiden lopunajallisten sadonkorjaajien kutsu on vertauksen avulla esitetty tärkeämmiksi kuin tämän maailman mitkään luonnolliset tarpeet.⁴²⁷ Valtakunnan kutsuun vastaamiseen ei ole riittänyt pelkkä hengellinen myötätunto ja taloudellinen tuki lopunajalliselle julistukselle, vaan Q-evankeliumi edellyttää luopumista vaativaan opetuslapseuteen ja kodittomuuteen (Q 9:59–60). Vertausta välittömästi seuraavassa lauseessa isän, äidin, vaimon, lapsen, veljen, sisaren ja oman elämän vihaaminen esitetään ehdoksi opetuslapseudelle (Lk. 14:26/Mt. 10:37). Q-kompositio vastaa lopunajallisten sadonkorjaajien eetoksen mukaisia ajatuksia. Sitä vastoin Talmudin (*bSot*49b) perusteella rakkaus omiin lapsiin on tärkeämpää kuin rakkaus omiin vanhempiin, vaikka sekin on mitä tärkein velvollisuus. Tuollaisessa maailmassa kirjoitettuna tekstinä vihan vaatimus on huomiota herättävä.

Vihaamista seuraava lause kieltää elämän hallintaan perustuvan ylläpidon etsimisen: ”Joka yrittää turvata sielunsa, kadottaa sen, mutta jos joku kadottaa, löytää sen” (Lk. 17:33/Mt. 10:39). Suomenkielinen ilmaus ”turvata sielunsa” ei viittaa riittävän selkeästi ansiotulosta kieltäytymiseen. Luukkaan (17:33) esittämässä Q-traditiossa (ζητήση ...περιτομήσασθαι) kielletään ansiotulon tai ylläpidon etsiminen.⁴²⁸ Lisäksi ”ahdas portti” (Lk. 13:24/Mt. 7:13) ilmaisi vaikeaa vapautumispyrkimystä tilanteessa, jossa mainitut ylimmän vaatimukset olivat mahdottomat ja oma viettiluonto tuntui pelottavan vaaralliselta.

Arvio omistamisesta on ehdottoman tuomitseva Q-evankeliumin sanoissa: ”Kukaan ei voi palvella kahta herraa. Jos hän yhtä vihaa, niin toista rakastaa; hän yhdessä riippuu, ja ylenkatsoo toista. Ette voi Jumalaa palvella ja mammonaa” (Lk. 16:13/Mt. 6:24).⁴²⁹ Kleemens Aleksandrialainen (*Quis dives* 31: GCS 17, 180) ymmärsi kyseisen lauseen mammonasta siten, että yksityisomaisuus on lähtökohtaisesti epäoikeudenmukaista: ”Omistamisella on demoninen luonne, koska se sitoo ihmisen ja sulkee hänen korvansa Jumalan valtakunnan kutsulta”.⁴³⁰ Juudan testamentti käskää: ”Älä rakasta rahaa äläkä katso naisten kauneutta” (TJud. 17:1–2). Juuri pahat henget johtaisivat viimeisinä päivinä luopumukseen rahan ja rikkauten avulla (TJud. 18:1–6). Seemiläisperäinen mammona-sana merkitsee targumeneissa ja rabbiinisessa kirjallisuudessa aivan tavanomaisesti omaisuutta ja rahaa.⁴³¹ Tämän valtakunnan tulkitseminen saatanan ja hänen demoniensa vallan alaiseksi näkyy myös Vanhan testamentin apokryfi- ja pseudoipigrafikirjoituksissa. Mahdollisessa kristillisessä interpolaatiossa on Danielin testamenttiin (6:2,4) liitetty selväsanainen maininta saatanan valtakunnasta.⁴³² Jesajan kirjan targum

Q-EVANKELIUMI

(5:23) julistaa voi-huudot niitä vastaan, jotka tukeutuvat ”huijauksen mammonaan”.⁴³³ Q-evankeliumissa ei esitetä omistamisen neutraalia vaihtoehtoa. Teksti ilmaisee ainoastaan vastaakohtaa Jumalan tai omaisuuden hallinnan välillä. Q-evankeliumi ei ollut yksin ankarahenkisessä omaisuuden demonisoinnissa.

Theissen on kritisoinut sitä, että Q-sanojen kodittomuusteemaa tulkitaan symbolisesti: provokatiivista kutsua Lk. 14:24 olisi tuskin säilytetty vain symbolisen opetuksen tarkoituksia varten. Vaeltavat köyhät karismaatikot seurasivat Jeesuksen omaa elämäntapaa selibaatissa.⁴³⁴ Hengel on painottanut vastaavasti, että Jeesuksen vaatimus jakeissa Mt. 10:37 ja Lk. 14:26 (vrt. myös Mk. 1:20b) ilmaisee ”täydellistä vapautumista kaikista perhesiteistä opetuslapseutta varten”.⁴³⁵ Hengelin mukaan omaisuudesta luopumisessa näkyy ”profeettallis-apokalyptinen motiivi perheiden tuhosta lopullisen eskatologisen koetuksen aikana”.⁴³⁶ Hengel päättyy valitettavasti erheelliseen sosiaalisten olojen kuvailuun. Hänen mukaansa sadonkorjaajien itse piti noudattaa ankaraa lähetysohjetta, mutta rauhan lapset saivat elää kodeissaan (Lk. 10:6/Mt. 10:13–14). Teksti ei kerro todellisudessa vakiintunutta kotielämää viettävästä Q-seurakunnasta. Ilmaus ”rauhan lapset” kertoo juutalaisen traditionsa tähden vain sen, että nämä ihmiset eivät olleet ”epävanhurskaita” tai ”sortajia” (Jes. 48:22, 57:21; Henok 94:6), kun täydellisesti omaisuudesta ja kaikista perhesiteistä luopunut sanansaattaja saapui heidän luo.

Miikan kirja kuvaa perheitä kohtaavaa sekasortoa, joka tapahtuisi ”sadonkorjuun” jälkeen ja ”koston päivän” edellä: ”Älä luota naapuriin, älä turvaa parhaaseen ystävään. Varo puhumasta mitään vaimolle, joka lepää sylissäsi. Poika halveksii isäänsä, tytär nousee äitiään vastaan, minniä anoppiaan vastaan. Viholliset ovat oman talon väkeä” (Miika 7:5–6). Sakariaan kirjan mukaan Daavidin suvulle ja Jerusalemin asukkaille puhkeaa lähde syntiä ja saastaisuutta vastaan: silloin isät ja äidit pistävät kuoliaaksi omat lapsensa, jos lapset ovat ryhtyneet vääriksi profeetoiksi (Sak. 13:3). Perheiden turvan rikkoutuminen on nähty profeettalliseksi merkiksi myös Hesekielin (24:25–27) ja Jeremiaan (1:1–7) kirjassa. Perheiden rikkoutumiseen viimeisten aikojen tuomion edellä on viitattu myös muussa juutalaisessa kirjallisuudessa.⁴³⁷

Leevin sanat jakeessa 5. Moos. 33:9 tukevat käsitystä, jonka mukaan perhesiteistä luopuminen oli välttämätöntä pyhille miehille: ”Hän sanoi vanhemmistaan: ’En tunne heitä’. Hän ei myöntänyt veljiään veljikseen eikä lapsiaan lapsikseen. Hän noudatti sinun käskyjäsi, piti kunniaa sinun liittosi”. Essealaiset yhdistivät kuvauksen Leevin käytöksestä ja lopunaikojen odotukset omaan periaatteeseensa erottaen perheistä.⁴³⁸ Tashjian (1988) otaksuu Q-lahkon käyneen välienselvittelyä synagogan kanssa ja joutuneen muuttamaan avoimesta liikkeestä lahkoksi, jolloin lahkon ulkopuoliset sosiaaliset siteet torjuttiin.⁴³⁹ Itse historian Jeesukseenkin näyttäisi sopivan lahkomainen irtautuminen omasta perheestä.⁴⁴⁰

Tuomaan evankeliumissa (64) vertaus pidoista päättyy hyökkäykseen rikkaiksi miellettyjä ihmisiä vastaan: ”Kauppiaat eivät saa tulla minun Isäni paikkoihin”.⁴⁴¹ Q-evankeliumi ei olela, että agraarirylien pientilallisia ja perheen isiä saapuisi pitoihin. Pitoihin saapuneet miehet olivat köyhiä, raajarikkoja, sokeita ja rampoja kaupungin kaduilta ja toreilta (Lk. 14:21), mahdollisesti matkalla olevia siirtolaisia maanteiltä ja kaupungin porteilta (Lk. 14:23). Maahanmuuttajat ja siirtolaiset muodostivat merkittävän osan köyhästä urbaanista populaatiosta Sepforiksessa (CIJ 362), Kesareassa (CIJ 370, 715), Tiberiaksessa (CIJ 502; IG V, 1: 1256) ja Jerusalemissa (CIJ 556, 749; IG²).⁴⁴² Herodes Antipaksen vallan alaisen vakinaisen väestön ja kaupungin virka-

miesten lisäksi Josefus määrittää populaation kolmanneksi ryhmäksi ”köyhän kansan, joka on tuotu kaikista paikoista: jotkut heistä ovat kansaa, joka ei ole edes ehdottomasti vapaina syntyneitä” (*Ant.* 18:37).⁴⁴³

3.11.2. Miksi piti torjua perhe ja työ? Q 14:26, 16:13

Artikkelissaan rahan historiasta psykohistorioitsija Lloyd deMause (1988) väittää, että raha kuljettaa itsessään muutakin kuin vain vaurauden. DeMausen mukaan raha symbolisoi kuolemaa, syyllisyyttä ja destruktiota. DeMause liittyy Freudin ajatukseen rahan anaalisesta alkupeirästä. Hämmäntävä väite paljastaa, kuinka kauas psykohistorioitsija voi eksyä spekulatiivisuudessaan ilmauksien taustojen selvittämisessä. DeMause perustelee väitettään eri kieliperinteistä poimituilla rahaa tarkoittavilla sanoilla. Lisäksi hän luulee rahan käyttäjän tuntevan muinaisten kulttuurien uhraukseen liittyviä kokemuksia. DeMausen argumentointi mammonan pahuudesta on tieteellisen todennettavuuden ulkopuolelle jäävää fantasiaa. Rahalla ei ole ”tiedostamatonta” eivätkä muinaisten heimojen kokemukset periödy rahan vaihdossa tiedostamattomasti kaikille uusille, rahaa käyttäville sukupolville.⁴⁴⁴

Pelkkien vihollisten näkeminen voi olla kulttuurista omaksuttu poliittinen paranoia, jolla taktisesti tuetaan ryhmän johtajien merkittävyyttä. Poliittiseen paranoiaan voi liittyä nihilismiä ja epäluuloisuutta tätä maailmaa kohtaan. Tämän vuoksi halujen hylkääminen ”tulevan” toivossa ei todista Q-jaksoa patologiseksi vainoharhaisuudeksi. Rahasta ja omaisuudesta luopumisen tulkinta on ongelmallista myös siitä yksinkertaisesta syystä, että rahatalous ja hedonistinen kulluttajan halu tarpeiden tyydyttämiseen ovat modernin kulttuurin muokkaajia, kulttuurinen ilmiö.⁴⁴⁵ Rahaa ja kulutusta keinona päästä johonkin tavoitteeseen ei voi siirtää ensimmäisen vuosisadan Palestiinaan ikään kuin ”terveen elämän” tuntomerkeiksi.

Luomiskertomuksen siunaussanoista ja Laulujen laulun eroottisista runoista huolimatta juutalaisuudessa oli traumatisoivia rajoituksia, joissa symbolisesti kastrotiin seksuaaliset halut. Filon kirjoittaa ympärileikkauksen symbolisesti kastroivan seksuaaliset halut, koska niitä pidettiin pahana uhkana Jumalan yhteydelle.⁴⁴⁶ Sekä seksuaaliset halut tuomitseva kulttuuri että ympärileikkaukseen itseensä liittyvät komplikaatiot muovaavat ihmisten mentaliteettia ja arvoja.⁴⁴⁷ Lloyd deMausen artikkeli lapsuuden historiasta valaisee järkyttävästi niitä traumoja, joita moderni lukija ei aina tiedosta menneisyydestä: ”Lapsuuden historia on painajainen, josta olemme vasta äskettäin alkaneet herätä”.⁴⁴⁸ Antiikissa lasta käytettiin aikuisen ihmisen omien tiedostamattomien projektioiden objektina, kunnes lapsista tuli korvikkeita ja lopulta empaattisten reaktioiden arvoisia ihmisiä. Projektiivisuus ei tarkoittanut, ettei lapsia olisi rakastettu. Rakkaus osoitettiin vain omalla poikkeavalla tavalla. Lempeyttä osoitettiin, kun lapsi ei ollut vaatava, vaan nukkui tai oli kuollut.⁴⁴⁹ DeMause tarkastelee myöhäisantiikin ja varhaisen keskiajan dokumentteja, 800–1300 –lukujen aineistoa lapsista ja perheistä, 1400–1600 –lukujen urbaanissa Italiassa elävää lasta, 1500–1700 lukujen brittiläistä ympäristöä lasten kannalta, 1700-luvun ranskalaisia ihanteita lapsista, 1800-luvun amerikkalaisen lapsen elämää, keisarikauden lasta Venäjällä sekä keskiluokkaan syntyneitä lasta 1900-luvun Euroopassa. Lapsenkasvatuksen periaatteet ovat merkittävästi muuttuneet näiden näiden vuosisatojen aikana.

Q-EVANKELIUMI

Q-evankeliumin Jumala on poissaoleva, mustasukkainen Jumala, joka joutuu uhatuksi, koska omat halut olivat kaikkivaltaita. Pienikin huomion siirtäminen vaimoon, lapsiin tai omaisuuden hoitamiseen katkaisee yhteyden Jumalaan. Žižek (2006) on osoittanut, miten Jumalan absoluuttinen luotettavuus näyttäisi johtavan Kierkegaardin esittämässä Jumala-kuvassa myös radikaaleihin luopumisiin, koska Jumalaa oli pidettävä jopa ”tärkeämpänä ihmistä itseään varten kuin ihmisen omaa elämää.”⁴⁵⁰ Q-evankelista hyväksyi nyt mustasukkaisesta Jumalasta sen ankaran tulkinnan, jonka mukaan ”kunniallinen pakanuus” (Durchman 1840) ei voisi vapauttaa Jumalan vihalta.⁴⁵¹

Q-evankeliumin mukaan avioliitossa hylätyksi joutunut nainen tai vaimonsa hylännyt mies ei saanut avioitua uudestaan (Lk. 16:18/Mt. 5:32). Eronnutta ohjattiin selibaattiin. Q-ryhmä on jostakin taustasta käsin omaksunut ankaran seksuaalisen pyhyyskäsitteen, jonka mukaan uudelleen avioituminen turmelee ihmisen ja suhteen Jumalaan. Pyhän kohtaamiseen valmistautuva Q-lahko puhdistautui kaikesta, joka koettiin uhkaksi, alkaen sandaaleista ja rahakukkarosta. Q-tekstiä ei voi pitää perhearvojen ja seksuaalisuuden puolustuspuheena.⁴⁵² Psykoanalyttisesti asennoitunut tutkija tiedostaa, että uskomukset oman seksuaalisuuden vaarallisuudesta Jumalasuhteelle saattavat syntyä lapsuuden asetelmista. ”Pyhän” suhde seksuaalisuuteen on muuttunut vasta äskettäin länsimaaisessa kulttuurissa. Lasta traumatisoivat monet koetut uhkaukset ja rangaistukset. Egon lohkominen siirtyy regressiossa myös muille alueille.⁴⁵³ Omat seksuaaliset tunteet ja niiden hallitsemiseksi syntyneet kiellot tulivat ihmistä suuremmiksi voimiksi. Käsitety valittujen joukon erityisestä seksuaalisesta moraalista ja apokalyptinen toivo uuden maailman luomisesta yhdistivät kokemuksen omasta riittämättömyydestä sellaiseen kaipuuseen, jossa tämä ihminen tulisi taas merkittäväksi.

Juutalaisessa traditiossa oli pääsääntöisesti avioero- ja uudelleenavioitumisoikeus. Jopa moniavioisuus säilyi varhaiselle keskiajalle saakka.⁴⁵⁴ Tätä taustaa vastaan Q-evankeliumin sääntö ilmaisee poikkeuksellista, mutta ei ainutlaatuista kieltäymystä. Shammain koulukunta ja essealaiset olisivat liittyneet samaan vaatimukseen.⁴⁵⁵ Kolmannen Mooseksen kirjan pyhyysihanteet voivat antaa esikuvia Q-evankeliumin pyhyiden ihanteelle. VT:n mukaan pappi sai ottaa vaimokseen vain neitsyen: ei porttoa, ei neitsyytensä menettänyttä eikä miehensä hylkäämää naista (3. Moos. 21:7).

Psykoanalyttinen tulkinta vaikuttaa oikealta siinä, että Q-evankeliumin vaatimukset ilmentävät mentaalisesti koettua pelkoa menettää seksuaalisuuden ja omistamisen tähden illuusio pyhyydestä, jota Jumalan uskottiin vaativan. Ihmisen tekemiset tulivat noissa vaatimuksissa taas tärkeiksi. Nyt oli merkityksellistä varoa tottelemattomuutta, nyt oli udrauduttava itsensä kieltämiseksi, ettei maailmanrakkaus suistaisi pois valittujen joukosta.⁴⁵⁶ ”Puolinaisuus oli saatana: saatana uskotteli, että ulkoisesti kunniallinen vaellus riittäisi autuuteen, että maailmassa olisi jotakin pelastamista tai että yleensä lihallisilla suorituksilla olisi merkitystä pelastuksen kannalta”, kuvailee Siltala varhaista herännäisyyttä.⁴⁵⁷ Q-sadonkorjaajat tunsivat, että rakastaminen olisi vaarallista, koska omaa perhettään rakastavat ihmiset eivät olisi enää yhtä riippuvaisia Jumalasta.⁴⁵⁸

Q-evankeliumi ei anna missään kohta vaikeaa vaikutelmaa isällisen ilonsa kokemuksista. Tekstin avulla ei voi päätellä, että Q-lahkon sanansaattajat olisivat sisäistäneet isällisen ilon elinikäiseksi luottamukseksi miehisyysden toteuttamisen arvosta.⁴⁵⁹ Q-kertomuksen mukaan avioitunut tai

Q-EVANKELIUMI

pellon ja härkäparin ostanut mies hylkäsi Jumalan valtakunnan kutsun. Välittömästi vertausta seuraavassa jaksossa väitetään, ettei Jeesuksen opetuslapsi voi olla, ellei vihaa isäänsä, äitiänsä, vaimoan, lapsiaan, veljiään, sisariaan ja omaa elämäänsä (Lk. 14:26/Mt. 10:37). Vain opetuslapsen kutsumus soi ihmiselle ylimalaisen pyhyiden ja osuuden Jumalan voimasta. Vastakoh-tia kirkastaakseen oikea opetuslapsi kieltäytyi kaikesta, mistä suinkin voi. Maailman lapset ja opetuslapset eivät sekoittuneet toisiinsa. Q-evangelista kokosi kieltäytymyksiä korostavat teks-tit yhteen.

Psykoanalyttinen selityserinne tarjoaa moninaisia spekulatioita kieltäymysten tarkoituk-senmukaisuudesta. Lacanilaisin psykoanalyysin valossa voi pohtia uudelleen avioitumisen psyykkistä tuskaa. Q-jakson ilmaisema pelko uudelleen avioitumista kohtaan ilmentäisi tällöin ahdistusta joutua kosketuksiin ikään kuin välillisesti samansukupuolisen kanssa edeltäneen tai edeltäneiden avioitumisten tähden.⁴⁶⁰ Avioeron jälkeen miehen uskottiin jumalallisesti tulleen yhdeksi lihaksi vaimonsa kanssa. Tällöin seuraava aviomies ei tule yhdeksi lihaksi vain eron-neen naisen kanssa, vaan myös hänen edeltäneen aviomiehensä kanssa. Perheiden rikkoutumi-sen toistuva korostaminen ja avioliiton kyseenalaistaminen voivat ilmaista yritystä kieltää omi-en eroottisten fantasioiden olemassaolo projisoimalla ne muihin ja käsittelemällä niitä heidän välityksellään.⁴⁶¹ Lacanin havaintojen mukaan mies, joka olisi idealisoinut vaimon ja perheen, olisi tunnustanut riippuvuutensa heistä ja paljastanut häpeänsä ja alistumisensa.⁴⁶² Viha oli tur-vallista, koska se puolusti riippumattomuutta sitä vastaan, johon oli halu, mutta joka olisi tuot-tanut häpeän. Viha oli myös yhteisöllinen voimavara, koska se piti rajan selvänä Jumalan kan-san ja maailman lasten välillä.⁴⁶³

Uudelleenavioitumiskieltoa on voitu selittää eskatologiasta käsin: leskien ja hylättyjen sek-suaalisuuteen ei tarvinnut antaa muuta vastausta kuin pelkkä kehoitus hetkelliseen kärsivällisyy-teen, koska nämä ihmiset uskoivat elävänsä lyhyttä murrosaikaa.⁴⁶⁴ Perheen kokeminen ongel-maksi voi selittää psykoanalyttisen viitekehysten avulla regressiiviseksi käyttäytymiseksi, jossa tapahtui halveksiva kääntyminen pois seksuaalisuudesta ja vastakkaisesta sukupuolesta.⁴⁶⁵ Tätä psykoottista reagoititapaa on todettu yhteiskunnallisten rakennemuutosten aikana kodit-tomien ja muukalaisten parissa, kun he ovat joutuneet uusissa oloissa käsittelemään vakavia stressitekijöitä ja traumaattisia kokemuksia.⁴⁶⁶ Psykoottisen ihmisen halut eivät ole järjestyneet symbolisen järjestyksen mukaan hierarkkisesti.⁴⁶⁷

Psykoanalyysin näkökulmasta tulkittuna egon dis-integraatio ilmenee siinä, että sielun ka-dottaminen ja itsensä vihaaminen koetaan välttämättömyydeksi (Lk. 17:33). Itsensä vihaaminen vaikuttaa modernista tarkkailijasta poikkeukselliselta irtiotolta kuvitellusta ”oikeasta” elämän-asenteesta. Itsensä vihaaminen on kuitenkin analoginen marttyyriuden ja itsensä uhraamisen ihanteille, joita esiintyi antiikin aikana runsaasti.⁴⁶⁸ Uskonnollinen profeetta tuli uskottavaksi, kun hän esitti tällaisen uhkarohkean vakaumuksen kieltämyksistä. Modernista näkökulmasta katsoen tuo epäterve asenne oli sittenkin välttämätöntä taktiikkaa. Toisaalta juutalaisuudessa olisi ollut tarjolla runsaasti kiitollisiakin kuvauksia Jumalan luomistyöstä mieheksi ja naiseksi (1 Moos. 1:28; Laulujen laulu). Q-evangelistan valinta kohdistui nyt vihaamista ylistävään ee-tokseen.

Itsensä vihaamisen liittyminen marttyyriuteen tulee ilmi siinä, että juuri edellisessä jakeessa on ilmaistu ”ristin kantaminen”: ”Joka ei kannista ristiään, kulje perässä ja seuraa minua, ei voi

Q-EVANKELIUMI

olla minun opetuslapseni” (Lk. 14:27/Mt. 10:38). Tuskin Q-evankelista unohti Jeesuksen lopun ristillä, kun hän julisti tai kuunteli näitä sanoja. Tälle teemalle on edeltävää traditiota: Qumranin fragmentissa 4Q285 pohditaan mahdollisesti lävistettyä messiaista.⁴⁶⁹ Q-evankelista on muistanut ristin yhteydessä sekä sanansaattajaksi lähtevän henkilön kärsimykset että Jeesuksen ristinkuoleman.

Ristin kantaminen on pikemmin valinta ja tuntomerkki kuin välttämätön kohtalo. Bäckman (2006) luonnehtii Volkanin valitun trauman teoriaa: ”Ryhmän aiemmat uhrikokemukset voivat tuottaa omakuvan uhrina, ja tärkeimmät kokemukset, kuten mittava kärsimys, jäävät kollektiiviseen muistiin”.⁴⁷⁰ Staub (2003) on tutkinut ryhmädynamiikkaa ryhmää kohdanneen draamatyöisen menetyksen jälkeen. Ryhmälle on luonnollista reagoida dramaattisiin menetyksiin. Trauman tähden ryhmä esiintyy pahaa sukupolvea vastaan. Usko tulevaisuuteen muodostuu korostetun kielteiseksi. Gutkin (1998) on määrittänyt lacanalaisen traumateorian avulla, että valituksi itsensä tuntiessaan ihminen voi kokea itsensä myös osalliseksi menneisyydessä kärsineiden uhrien suruun ja väkivaltaan.⁴⁷¹ Valinta ristin kantamisesta on täten sidoksissa syyllisyyteen mielivaltaisesta pelastumisesta, historian jättämien uhrien suruun ja menneisyydessä koettuihin traumoihin.

Sosiologisten selitysten lisäksi fysiologiset tekijät vaikuttavat epäedullisessa käytöksessä. Kipua lievittävä, hyvän olon tunnetta lisäävä, hallusinaatioihin kytkeytyvä ja ruokahalua säätelevä serotoniini liittyy itsensä tuhoamisen haluun: ahdistuksiin reagoivan ”onnellisuushormonin” niukka määrä lisää itsemurhariskiä, mutta lisää avoimuutta uskonnollisille kokemuksille.⁴⁷² Silloisessa elinympäristössä oli monia riskitekijöitä, jotka saattoivat synnyttää kuvatun käytöksen.

Kuoleman toivotus omalle minälle (Lk. 14:26–27, 33/Mt. 10:37–39) on masokistinen: se luo jyrkän jaottelun, jonka avulla on ehkä tahdottu voittaa varmuus tulevasta Jumalan valtakunnasta. Avuttomuuttaan säikähtäneet ihmiset etsiytyivät profeettojen luo ja ryhmiin, joissa saattoi kokea regressiivisen hallusinaation siunatusta autuudesta ja saapuvasta Jumalan valtakunnasta. Taantuma ei luonut egon jäsentymistä ympäristöön, vaan johti psykoosiin, koska ympäristö ei hyväksynyt näitä tärkeiksi koettuja (uusia) tunnekokemuksia.⁴⁷³ Corday ilmaisi oman psykoottisen tuntemuksensa sanoilla ”menettää itsensä”.⁴⁷⁴ Schreber piti välttämättömänä halujensa uhraamista ja elämän nautintojen epäämistä pyhässä taistelussaan ihmiskunnan suurimman hyvän puolesta. Tätä uhrautumista hän vertasi Jeesuksen Kristuksen ristiinnaulitsemiseen.⁴⁷⁵

Q-teksti koottiin sellaisessa kokemismaailmassa, jossa maailma oli muodostunut korostetun epäluotettavaksi, jopa tuhoutumiseensa valmistautuvaksi.⁴⁷⁶ Ilmaus itsensä vihaamisesta on analoginen Schreberin psykoottisten kokemusten kanssa. Schreberillä oli vainoavia näkyjä maailman lopun läheisyydestä ja voimakas kutsumustietoisuus. Näkyjensä avulla tuomari heijasti oman sisäisen katastrofinsa uskomukseksi yleismaailmallisesta tuomiosta ja mission avulla hän yritti rakentaa uuden ihanneminän.⁴⁷⁷ Q-evankeliumi viittaa toistuvasti tuhon kokemuksiin, kun evankeliumin kuulijoita varoitetaan Ihmisen Pojan saapumisella, joka niin kuin salama leimahtaa taivaan alla (Lk. 17:24/Mt. 24:27). Q-evankeliumissa uhataan myös Nooan ja Lootin päivillä (Lk. 17:26–29/Mt. 24:37–39). Maagista kokemistapaa ilmaisevat sanat vähästä uskosta, jonka avulla voi käskä silkkiäispuuta siirtymään mereen.⁴⁷⁸ Missiosta oli tullut suuri tehtävä ja velvollisuus. Tavanomainen elämä, jota elettiin Nooan ja Lootin päivinä, olisi kohtalokasta.

Q-EVANKELIUMI

Mission laiminlyönnistä koituisi henkilökohtainen tuho: kun suola tulee ”tyhmäksi”, se heitetään ihmisten tallattaviksi (Lk. 14:34–35/Mt. 5:13). Eksyneen lampaan perään piti lähteä (Lk. 15:4/Mt. 18:12). Väärin tekevää veljeä piti nuhdella (Lk. 17:3/Mt. 18:15). Maallisen elämän onnellisuuteen tuli suhtautua varauksellisesti, koska piti pysähtymättä kiirehtiä Jumalan valtakuntaa varten.⁴⁷⁹

3.12. Palvelijan palkka Q 22:28–30

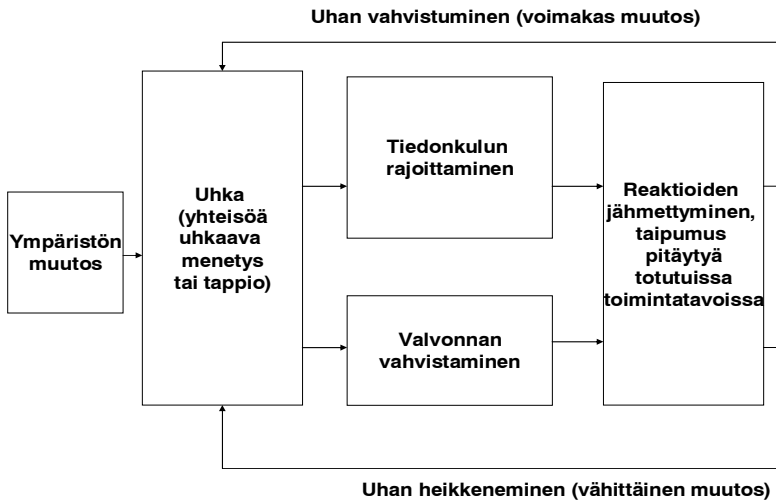
Q-evankeliumin loppujakso Lk 19:12–13, 15–24, 26, 22:28, 30b/ Mt. 25:14a15, 19–29, 19:28 on kompositiohistorian kannalta keskeinen. Evankeliumi päättyy lupaukseen niiden uskollisten ihmisten hyväksi, jotka ovat jääneet Jeesuksen luo.⁴⁸⁰ Matteuksen evankeliumin mukaan nämä uskolliset saavat tuomita Israelin kahtatoista sukukuntaa ”jälleensyntymässä”, kun Ihmisen Pojan istuu kunnian istuimella. Kirkkoraamattuun on käännetty jakeessa Mt 19:28 poikkeuksellinen ilmaus *παλιγγενεσία* sanoilla ”uuden maailman syntyminen”. Tämä *παλιγγενεσία* esiintyy vain kaksi kertaa Uudessa testamentissa (Mt. 19:28, Tiit. 3:5). Ilmaisua tunnetaan hyvin Dionysoksen, Osiriksen ja Isisken mysteereistä. Filon käytti tätä sanaa viittauksessa vedenpaisumuksen jälkeen elpyneeseen elämään. Ilmaisulla oli myös paikkansa stoalaisessa ja pythagoralaisessa kosmologiassa.⁴⁸¹ Matteus ei olisi turvautunut epäselvään käsitteeseen, jos hänen Q-evankeliumissaan olisi ollut sellainen selkeä ilmaus kuin Luukkaan evankeliumissa: ”Niinpä minä annan teille kuninkaallisen vallan, niin kuin Isäni on minulle antanut” (Lk. 22:29). Matteuksen evankeliumissa on ilmaus ”Jumalan valtakunta” vain neljä kertaa (Mt 12:28; 19:24; 21:31; 21:43), kun taas kiertoilmaus ”taivasten valtakunta” esiintyy 33 kertaa. Matteuksen teologiaan olisi sopinut, että Isä on antanut vallan Pojalle (Mt. 11:25–27; 28:18–20).

Jakeessa Lk. 12:28/Mt. 19:28a on kyse uskollisuudesta Jeesukselle ja hänen nimissään toimivalle ryhmälle. Jakeessa Lk. 22:30b/Mt. 19:28a mainitaan kaksitoista sukukuntaa. Kuvaus merkitsee henkisen sukulaisuuden ja tunnustuksen antamista ”niille kahdelletoista”, joita ei ole nimeltä mainittu aiemmin Q-evankeliumissa. Tämän kaltainen kuvaus on vastakkainen kyynikoiden itseriittoisuudelle.⁴⁸² Ilmaus ei edellytä, että Q-evankeliumin lopullinen muoto pitäisi liittää välittömään vuorovaikutukseen niiden kahdentoista opetuslapsen kanssa. Sitä vastoin Q-evankelista ja hänen lähipiirinsä ovat kokeneet, että he voivat tukeutua näiden opetuslasten arvovaltaan. Edeltävissä jaksoissa kuvatut viholliset ja apokalypsit osoittautuvat nyt myös tarpeellisiksi äärimmäiselle uskonnolliselle ryhmälle. Yhteiskunnallisten muutosten aikana tietyt henkilöt ovat pelänneet ”menettävänsä kontrollin” (Furedi 1994). Gooden ja Ben-Yehudan (1994) mallin mukaisesti ryhmän johtajat ovat tavoitelleet vaatimusten ja huolten esittämisellä itselleen koituvaa etua (valtaa). Q-evankeliumin päätösjakso paljastaa toivotun palkinnon: uskolliset kaksitoista saavat tuomiovallan.

Q-evankeliumi alkaa Johannes Kastajan julistamalla lupauksella tulevasta hahmosta ja päättyy Ihmisen Pojan istuutumiseen kunnian istuimelle. Jeesus apokalyptisena hahmona osoittautuu Q-evankeliumin yhdeksi pääuskomuksista.⁴⁸³ Q-evankeliumin askeettinen ankaruus sekä toistuva kuoleman ja hylkäämisen uhka ovat nivoutuneet apokalyptiseen toivoon hyvän yhteyden löytämisestä ja tuskan hellittämisestä kerralla.

Q-EVANKELIUMI

Staw, Sandelands ja Dutton (1981) ovat selvittäneet psykoanalyttisesta näkökulmasta käsin, miten yhteisöllä on taipumus toimia, kun se joutuu uhkatilanteeseen. Tällaisena uhkatilanteena voidaan pitää esimerkiksi yhteisön visioiden toteutumattomuutta ja pettymyksiä kasvutoiveissa. Pettymyksiä ovat myös koettu halveksunta, vaino ja vastarinta. Uhkatilanteissa yksilöt, ryhmät ja järjestöt reagoivat usein joustamattomasti (ks. kuvio 6). Huomiokyky kaventuu, tietoa yksinkertaistetaan, vallankäyttö ja vaikuttaminen voivat keskittyä. Coping-keinot otetaan käyttöön, stereotyyppiä vahvistuvat ja uhkakuvia suositaan. Poliittisen paranoian tutkimukset viittaavat vastaavalla tavalla ryhmän menettelyyn uhkatilanteissa.



Kuvio 6. Uhka-jähmettymiskierre (Staw, Sandelands & Dutton 1981: 503)

Uhanalaisten yhteisöjen toimintadynamiikasta tehdyt yleiset psykoanalyttiset teoriat sopivat soveltuvin osin Q-evankeliumin kompositiohistorian tulkinnan apuvälineiksi. Post (2004) muistuttaa, että hyvin harjoitetut sotilashenkilökin toimivat traagisesti stressitilanteissa. Miten paljon voimakkaampi on stressin vaikutus muiden johtajien päätöksentekoon? Poliittisessa psykologiassa on tutkittu päätöksenteon psykofysiologisia tekijöitä akuutissa ja pitkäaikaisessa stressissä sekä yksilön ja organisaation vuorovaikutusta tuollaisessa tilanteessa. Persoonallisuuden merkitystä ei voi yliarvioida kriisikäyttäytymisessä. Stressattu henkilö voi kärsiä havaintokyvyn kaventumisesta, ylikorostuneista coping-mekanismeista ja puutteellisista kognitiivisista toiminoista. Avoimuus ei säily uutta informaatio varten, kognitiivista monimutkaisuutta ja epävarmuutta tahdotaan vähentää, nykyhetkeä arvioidaan menneisyyden käsitteillä, luovuus tyrehtyy.⁴⁸⁴ Psykologisten testien valossa ”normaali” narsistinen johtaja muuttuu ankan stressin ja kriisin johdosta kyvyttömäksi tunnustaa enää omaa tietämättömyyttään. Hän ei enää kuule edes informatiivista tai konstruktivista kritiikkiä. Paranoidinen persoonallisuus näkee kriisitilanteessa itsensä päätöksentekijänä täysin yksinäiseksi, vihollisten uhkaamaksi. Tämä henkilö luottaa alkuperäisiin olettamuksiinsa ja ennakkoluuloihinsa, kieltäytyen kompromisseista. Maailma on konfliktissa ja vastustajat ovat paholaisia. Vastustajat eivät tahdo välttää konfliktia, vaan pikemmin on täynnä paha-aikaisia suunnitelmia. Post (2004) kertoo esimerkinä Nixonin per-

Q-EVANKELIUMI

sonallisuuden muuttumisen Watergate kriisin aikana: rauhan ajan epäilevästä yksilöstä kehittyi stressin tähden ankara vainoharhainen johtaja.⁴⁸⁵ Stressin aikana laho tai yhteisö kohottaa omat symbolinsa osaksi minä-käsitystä: jos todelliset viholliset puuttuvat, heidät luodaan. Post tukeutuu Kleinin objektiuhdeteoriaan ja näkee ahdinkoon joutuneen yhteisön vaativan eriytymistä muista. Oma ryhmä idealisoidaan ja muut objektit nähdään vaarallisiksi vainoojiksi. Nämä demonisoituvat. Ankarassa sosiaalisessa stressissä psykologisesti katsoen terveet yksilöt ja ryhmät voivat palata takaisin varhaislapsuuden kaltaisiin paranoidisiin asetelmiin ja kokea ulkoistetut pahat objektit todellisiksi vihollisiksi.⁴⁸⁶ Projektiossa syntynyt identiteetti tarvitsee ”riittävän hyvän vihollisen”, joka on kuitenkin erottamattomasti sidottu omaan ryhmään. Psykologisen välttämättömyyden mukaisesti täytyy omaa identiteettiä rakentaa eriytyen tästä aina rinnalla olevasta ryhmästä, kuten Israelissa arabit ja juutalaiset sekä Intiassa muslimit ja hindut toisistaan.⁴⁸⁷

Q-evankeliumin redaktiohistorian tutkiminen ei paljasta mitään erityistä sellaista kerrostumaa, joka toisi kokonaan uuden teologisen aineksen traditioon, mutta sitä vastoin evankeliumin kehkeytymisen myötä lukkiutuminen vihamiesten tyypittelyyn ja äärimmäisiin vastakkainaseteluihin tätä pahaa maailmaa (”pahaa Israelia” ja ”fariseuksia”) vastaan on vahvistunut. Q-evankeliumin synty noudattaa edellä kuvattua menetelmää, jossa joukkojen hallinnan tavoitteena oli oman projektiivisen identiteetin rakentaminen. Q-evankeliumin kirjallinen synty ei ollut perityn teologisen sanaston hienostunutta täsmennystä tilanteessa, jossa etsittiin laajentumista vain uudistuneeseen missioon. Q-evankeliumin lopullisesta muotoutumisesta vastanneet henkilöt ovat kokeneet tarvetta uhkakuvien vahvistamiseen. ”Jos me kadotamme nämä viholliset, meidän määritellyt itsestämme joutuvat uhatuiksi ja meidän hellimä ryhmämme tuhoutuu” (Post 2004).⁴⁸⁸

Hazani (2000) havaitsee ahdistukseen ja epävarmuuteen joutuneiden yhteisöjen kääntyvän ideologiseen totalismiin, jossa ryhdytään suojelemaan absoluuttista totuutta. Tällöin yhteisö omaksuu uhriajattelun, paranoian ja symbolinen järjestelmä kohtaa eroosion. Ei-psykoottisessa paranoiassa henkilö ei hyväksy harhoja ulkopuolisesta paholaisesta. Sitä vastoin psykoottisessa paranoiassa kuvitelmat ulkoisesta paholaisesta itsemurhaimpulssin ulkoistuksena ja fantasiat uudesta syntymästä ovat jo ratkaisevia. Hazani huomauttaa, että apokalyptiikkaa voi sinänsä esiintyä ilman koettua kriisiäkin.

Psykoanalyttiset ryhmäteoriat kuvaavat, että ryhmän ensimmäinen fantasia itsestään on syntymää odottava lapsi kohdussa: ”Syntymä on suuri helpotus, ratkaisu kaikkeen, muutos hyvään suuntaan”.⁴⁸⁹ Freudista ja Lacanista lähtökohtansa ammentava Ettinger (2006) kutsuu syntymää muuntavaksi tapahtumaksi, joka ei synnytä ainoastaan lasta vaan myös äidin (äidin Toisena; *m/Other*). Tämä ”yhteistuotannon tila” on oleellinen myötätuntemisen syntymiselle. Uskonnollinen yhteisö voisi muodostua – periaatteessa – Ettingerin mainitseman taidekokemuksen tavoin trauman siirtoasemaksi, jolloin jäsenet syntyisivät uuteen identiteettiin matriisissä tilassa, sielullisen kohtaamisen tilassa. Ettinger ei kuitenkaan itse liitä trauman transmisioita ja uudelleen virittämistä sen enempää verbaaliseen kommunikaatioon, intentionaaliseen organisaatioon kuin subjektien väliseen vuorovaikutukseen. Hänen mukaansa vain ”kohtumaisessa yhteistuotannossa” (*matrixial copoiesis*) nämä prosessit ”hedelmöittisivät” (*impregnated*).⁴⁹⁰ Tällöin tapahtuisi myös lumoutuminen syntyvistä fantasioista. Uuden identiteetin raken-

Q-EVANKELIUMI

taminen ei välttämättä toteutuisi tällöin lacanilaisittain pahan silmän (*fascinum*) tuloksena, vaan lumovoiman (*fascinace*) proto-eettisenä myötätuntona, yhteenkuuluvuutena primitiivisessä sulautumisessa (*com-passionate*)⁴⁹¹. Ettinger on viitannut erityisesti Freudin kertomukseen Dorasta, joka lumoutui Sikstuksen Madonna -maalauksesta.⁴⁹²

Q-evankeliumin päätös sopii psykoanalyttiseen malliin identiteetin synnyttämisestä: kieli-kuva ”jälleensyntymästä” (Mt. 19:28a) on fantasiasana, joka kuvaa syntymää ryhmän jäsenyydessä. Sellaisessa merkityksessä sitä myös käytettiin Dionysoksen, Isiksen ja Osireksen mysteereissä. Psykoanalyysin näkökulmasta arvioituna Q-liikkeessä jäsenet kokivat egon menettäneen vanhat kiinnikkeensä ja syntyvän hallusinatorisesti uudestaan kaikkivoipaisuuden illuusiassa.⁴⁹³ Pisimmälle menevät psykoanalyttiset ryhmäkuvaukset palauttavat ihmisen murskautumisen ja uudelleen rakentumisen sikiöaikaisiksi kokemuksiksi. Iakov Levin mukaan todellisuusperusteen puuttuessa uskonnollisessa yhteisössä saatetaan regressoitua ”istukkamaiseen tilaan”.⁴⁹⁴ Kleinin ja Bionin psykoanalyysin valossa Q-liike on lahkolaisuudessaan tavoitellut uutta identiteettiä. Yksilö on tullut ryhmän jäseneksi omaksumalla sen projektiivisen identifikaation.⁴⁹⁵ Venäläisissä sosiaalipsykologissa tutkimuksissa on alleviivattu, että oman persoonallisuuden ja yksityisyyden tuhoaminen on lahkoille tyypillinen piirre: tällöin lahko voi synnyttää totalitaarisen kultin, ”ihanneyhteisön”.⁴⁹⁶ Staubin havaitsemien ideologisten lahkojen mukaisesti on tapahtunut ”de-individualisoituminen”: Q-ryhmä tahtoi asettaa yksilöiden oman identiteetin tilalle korvaavan identiteetin (*compensatory identity*).⁴⁹⁷ DeMause (2003) kuvailee ryhmäfantasi-an muodostusta vaikuttavasti:

Ihmiset tuntuvat tavallaan irtautuneen persoonistaan, vieraantuneen normaaleista tunnesisällöistään; he vaikuttavat arvostelukyvyttömiltä. Ryhmä kuvittelee, että heidän johtajallaan on ”tilanne hallinnassa”, vaikka tämä ei olisi edes paikalla. Ryhmälle kuvitellaan rajat. Uskotaan että työstä voidaan suoriutua ilman ponnistuksia. Maaginen ajattelu leviää ryhmään ja viholliskuvia syntyy. Ryhmään muodostuu vastakainasettelua esittävä erimielisten joukko. Ryhmän empatia vähenee, koska projektiot korvaavat eläytyvät tunnesuhteet toisiin.⁴⁹⁸

Q-liike järjestäytyi yhä joustamattommaksi. Mainittu piirre liittyy Q-liikkeen osaksi Israelissa tuohon aikaan vallinnutta lahkomaista kukoistusta, joissa kukin ryhmä koki tarpeelliseksi merkityä rajansa (*boundary-marking mechanisms*).⁴⁹⁹ Yhteisön vallankäytön keskittyminen näkyy Q-evankeliumin uuden rakenteen syntymisessä. Q-evankeliumiin koottiin kokonaiset jaksot, joissa määriteltiin suhde ”pahaa Israelia” vastaan. Vaihtoehdot olivat kohtalokkaan vähissä: ”Joka ei ole minun kanssani, se on minua vastaan. Ja joka ei minun kanssani kokoa, se hajottaa” (Mt. 11:23/Lk. 12:30). Post (2004) esittää juuri tämän lauseen esimerkiksi epäilevästä johtajasta, joka on kehittynyt vainoharhaiseksi.⁵⁰⁰ Jos joku oli moittinut Ihmisen Poikkaa, hän saattoi saada anteeksi. Nyt sitä vastoin vastustajien kohtalo oli anteeksiantamaton Pyhän Hengen synti (Lk. 12:10/Mt. 12:32). Tyro, Siidon ja Kapernaum joutuivat tuomiolle, koska eivät ottaneet uutta sanomaa vastaan (Lk. 10:13–15/Mt. 11:21–23). ”Peili-nälkäiset” (*mirror-hungry*; Post 2004) johtajat vaativat jatkuvaa ihailua kuulijoiltaan ruokkiakseen nälkäistä minäänsä. Grandiositeetin tunteen ja omnipotensin säilyttämiseksi nämä eivät sallineet ilmaista heikkoutta ja epäilyä. Splitting-mekanismi oli keskeinen tämän illuusion ylläpitämisessä.⁵⁰¹ Joko-tai – kategorisointi on tyypillinen piirre karismaattisessa retoriikassa, koska julistajat eivät voi sietää havaintoa, että pelottavat tuhon lähteet eivät ole itse asiassa ulkopuolelta vaan heistä itsestään. Keskeiset seuraajat ovat ”ideaali-nälkäisiä” (*ideal-hungry*) narsistisesti haavoittuneita persoo-

Q-EVANKELIUMI

nia, jotka tarvitsevat voimakasta johtajaa.⁵⁰² Johtaja välittää ryhmälle ideologisen illuusion, jonka perusta on kaikkivoipaisuuden fantasia, vaikka se esitetään hyvyyden puolustuspuheena.⁵⁰³ Bionin (1961) ryhmäteorian kaikki kolme vaihetta – riippuvuus, parituminen ja pako – luonnehtivat karismaattista johtaja-seuraaja suhdetta. Narsistisen riippuvaisesti ryhmä idealisoi sokeasti johtajansa, asettaa messiaanisen utopian pelastuksesta ja lopulta polarisaation menetelmin määrittää uhan ulkopuoliseksi.⁵⁰⁴

Q-lahkon historiallinen vaikuttavuus perustui siihen, että aikalaisten ahdistukset muuntuivat pelastuskamppailuksi. Q-lahkon karismaattinen johtaja-seuraaja –suhde ei kuitenkaan luonut myönteistä rakentavaa, luovaa ilmapiiriä, sillä lahkon johtajat eivät toimineet sellaisina korjaavina voimina jollaisiksi on voitu luokitella esimerkiksi Kemal Ataturkin, Mahatma Gandhin tai Martin Luther Kingin Jr. karismaattinen johtajuus.⁵⁰⁵ Kauhun laukaisseet vaikeudet saivat hyvityksen Jumalan valtakunnassa, joka korjaisi kaiken muunkin. Minäobjektiriippuvuus johti totalitaariseen ryhmäorjuuteen. Q-lahko tuli välttämättömäksi pitämään minuutta koossa. Mitättömyyden uhkaama ihminen sai tässä ryhmässä voimantunnon. Hän loi itsensä uudestaan osaksi lopunajallista valintaa.

”Ympäristön muutos” ei tarkoita vain maantieteellisen ympäristön muutosta tai paikallisen populaation merkittävää reaalista muuttumista. Tunne ympäristön muutoksesta voi syntyä, kun varmaksi otaksutut lopunajalliset odotukset eivät toteudu virheettömästi: lopunajalliset sadonkorjaajat (Q 10) olivat olleet jumalallisesti vakuuttuneita tuloksesta, jota ympäristö ei kuitenkaan suonut.⁵⁰⁶ Juutalaissodan väkivaltaiset esivaiheet ovat voineet olla keskeinen historiallinen stressitekijä tässä ympäristön muutoksessa. Tuossa tilanteessa kyvyttömyys saavuttaa jumalallisten odotusten mukaista tulosta ja koettu uhka loivat tarpeita ”tiedonkulkua” ja ”valvontaa” kohtaan. Vaikeuksien tähden syntynyt evankeliumi ilmaisi tarvetta ylläpitää itsekuvaa kaikkivoipaisuuden illuusiosta ja ”pitäytyä totunnaisiin toimintatapoihin”.⁵⁰⁷ Q-evankeliumi päättyy uskollisuuden korostamiseen (Lk. 12:28/Mt. 19:28a) koetussa uhanalaisessa tilanteessa.

¹ Robins – Post 1997: 89–190.

² Staub 2003: 375.

³ Siltala 2001: 150. ”Tunteiden dynaaminen järjestelmä ja luonteenrakenteeseen sisältyvä ’kulttuuriviive’ tekevät ihmisen tyypistämisen vain ajankohtaisiin kulttuurivaikutteisiin tai rationaalisiin etuihin mahdottomaksi” (Siltala 2001: 163). ”Psykohistoriaa kiinnostaa, millaisia valintoja ihmiset voivat sisäisistä syistä tehdä” (Siltala 2004). Tiedostan sen, että Q-teksteissä kerrotuista henkilöistä sekä Johannes että Jeesus oli jo väkivaltaisesti surmattu ennen kuin evankeliumi syntyi. Vuosia 40–70 jKr. voidaan luonnehtia Palestiinassa sisällissodaksi, jossa rosvoilusta ja joukkosurmista ei kukaan ihminen voinut jäädä tietämättömäksi. Ihmisen arvomaailma pyrkii lähtökohtaisesti liittymään kaikkeen koettuun: ”Arvottamisen pitäminen erossa inhimillisestä kokemisesta on mahdotonta tieteelliselle ajattelulle asetettuna vaatimuksena”; Tähhä 2000: 14–15. Žižekin (2004) mukaan uskontoa ei tule tarkastella legitimiin immanenttien totuusväitteen esittäjänä, vaan pikemmin tapana sallia ihmisten ilmaista sisimmät tunteet ja asenteet. Kognitiivinen tiede on tukenut vahvasti näitä psykoanalyttisesti suuntautuneita käsityksiä. Boyer (2003) tähdentää, että uskonnolliset käsitteet aktivoivat erilaisia toiminnallisia mentaalisiä järjestelmiä, mutta uskonnolliset käsitteet poikkeavat usein siitä, mitä ihmiset uskovat uskovansa. Dogmien tutkimisella ei voi saavuttaa luotettavaa kuvaa ihmisten uskomusten sisällöstä ja syistä, koska kyse on myös koko mentaalisen järjestelmän toiminnasta.

⁴ Vrt. Wurmser & Jarass (2008b) ja Janowitz (2008), jotka tahtovat korostaa kateuden virittämien fantasioiden konstruktivista, defensiivista funktiota.

⁵ Esim. Vermes 1972, 1977; 1981; 1993; 2001; Sanders 1985; 1993; Meier 1991b; Charlesworth 1991a: 68–69; Wright 1992; 1996; Went 1998; Harrington 2000; Goodacre 2000b; Chilton & Neusner 2002; O’Laughlin 2003: 83–112; Maher 2003: 1–28; Freune 2003: 143–163. Meier (2001: 90 n. 22) lausuu tuomionsa kyynikkohypoteesille, ajatukselle jonka mukaan kyynikot olisivat antaneet merkittävästi esikuvia

varhaisten kristittyjen toiminnalle: "In my opinion, the attempt to draw Jesus as a Cynic is an example of a common phenomenon in Jesus research: making much out of little. – – There is little if anything in such a description that would tie him to the Cynic philosophical tradition. The whole context and motivating force of Jesus teaching and actions are different". Magee (2003) tukeutuu Vermesin ja Sandersin tutkimuksiin juutalaisesta Jeesuksesta. Erityisesti juutalaiset tutkijat ovat korostaneet yhä enemmän Jeesuksen juutalaisuutta. Buberin käsityksestä Jeesuksesta juutalaisten "veljenä" esim. Berry 1977. Juutalainen Jeesus-tutkimus, ks. myös Lapide 1976; Flusser 1981; Falk 1985; Ben-Chorin 1985; Thoma 1994; Loader 1996; Bodendorfer 1999; Sievers 2000. Tutkijat, jotka selittävät kirkon synnyn esseelaisuuden avulla, vastustavat myös kyynikkojen ratkaisevaa vaikutusta; ks. Thiering 1992; Eisenman 1997; Tabor 2001.

⁶ Kyynikkohypoteesistä evankeliumitutkimuksessa, ks. Molari 2005c.

⁷ Ks. Uro (1987: 18–20), joka liittyy Elliottin, Malinan, Scroggsin ja Malherben kriittiseen keskusteluun Theissenin rooli–faktori–funktio-analyysistä. Muita kriittisiä arvioita mm. Mack 1988b [mutta osoittaen myös hyväksyntää vaeltavaa radikalismia kohtaan]; Horsley 1989b, Crossan 1991a; 1991b. Theissen on myös vastannut kritiikkiin: mm. Theissen & Merz 1998. Myönteisesti ovat suhtautuneet Theissenin malliin mm. Sato 1987; Kloppenborg 1987. Theissen (1992) kritisoi sinänsä ankarasti Kloppenborgia, mutta Kloppenborg voi yhtyä joihinkin Theissenin havaintoihin: "Lisäksi, kuten Gerd Theissen on osoittanut, meidän lähteemme osoittaa, että Jeesuksen ensimmäiset seuraajat tulivat kalastajien, käsityöläisten ja veronkerääjien 'keskiluokasta'. Opetuslapseus sekä kodin, omaisuuden ja rikkauten tuomitsemista on pidettävä vapaaehtoisena (voluntary) Q:lle. – – [Kodittomalla Ihmisen Pojalla Q 9:58] oli tärkeä symbolinen funktio Q lähetystyöntekijöiden radikaalin (kodittoman) elämäntyylin legitimoinnissa." (Kloppenborg 1987: 251–252).

⁸ Vrt. Theissen (1974), jossa hän osoittaa suurta valmiutta esittää ihmekertomuksille yleisiä paralleelleja aina Apollonios Tyanalaisesta saakka.

⁹ Vrt. esim. Seeley 1989, Crossan 1991b.

¹⁰ Theissen & Merz 1998: 394. Ks. myös Theissen 1999.

¹¹ Theissen & Merz 1998: 538.

¹² Theissen 1973: 252.

¹³ Theissen 2003: 370, 378. Vrt. Oakes 2004: 367–371.

¹⁴ Theissen 1978; 1982. Tämä on arvokas seikka myös kaksilähdeteorian puolustuksen kannalta, sillä Q-hypoteesin kriitikot ovat moittineet, ettei Paavali mainitse Q-evankeliumia (ks. Linnemann 1996:6-7). Vaikuttaa päinvastoin siltä, että Paavali joutui ongelmiin Q-evankeliumista tutun uskonnollisen lahkon kanssa!

¹⁵ Tekstijaksosta itsenäisenä tekstinä, 'riidan dokumenttina', joka on myöhemmin liitetty kirjeen alkuosaan, itse asiassa myöhemmin syntyneeseen 'sovun dokumenttiin', ks. Aejmelaeus 1983.

¹⁶ Ks. Theissen 1978: 14–15.

¹⁷ Vrt. välikatkelman 2 Kor. 6:14–7:1 sisältöä, jota on epäilty epäpaavalilaiseksi interpolaatioksi. Tekstissä on Paavalille vierasta kieltä. Aejmelaeus (1983: 53) toteaa: "Lopulta ei voi päätyä muuhun kuin siihen tulokseen, että kysymyksessä on joka tapauksessa varsin mittava ja tilastollisestikin varteen otettava hapaks-kasauma: kahdeksan hapaks-sanaa mahtuu vain kolmeen ja puoleen jakeeseen." Tekstijaksossa tähdenne-tään radikaalin metafysisesti dualismia, valon ja pimeyden vastakohtaa, sekä kehoitetaan erottautumaan saastaisista, puhdistautumaan kaikesta lihan ja hengen saastaisuudesta. Paavalin kehoituksissa 'lihaa' ei puhdisteta, vaan siitä on luovuttava kokonaan. Tekstijaksossa "ihminen on kutsuttu puhdistamaan itse itsensä tehdäksään tällä tavoin täydelliseksi pyhyytensä" (Aejmelaeus 1983: 59). Tekstijakson henkinen koki-tapaikka on pyrittä paikallistamaan Qumranin veljeskuntaan (vrt. 1 QS 3:13–4:26), mutta Aejmelaeus toteaa huomattavista yhtäläisyyksistä huolimatta katkelman alkuperäksi kristillisen seurakunnan. Esim. Barrett (1973: 194) katsoo välikatkelman periytyvän seurakuntaan tulleilta vastustajilta (2 Kor. 10–13), jopa Paavalin itse sanella sen myönnytyksenä.

Karismaatikkoja on leimannut poikkeuksellisen jyrkkä eron tekeminen tämän maailman ihmisiin, koska jopa Paavalia voitiin luonnehtia maalliseksi. Näiden saapuneiden meriittinä on ollut ilmoittaa, että he ovat Kristuksen omia, koska Paavali puolustautuu, että "samalla tavoin myös me olemme Kristuksen omia" (2 Kor. 10:7). Nämä henkilöt ovat kokeneet tarpeelliseksi sanoa: "Hänen kirjeensä ovat kyllä ankaria ja kii-vaita, mutta hänen oma esiintymisensä on avutonta ja puheensa mitätöntä" (2 Kor. 10:10). Kyse on ollut lähetystyöntekijöistä, joille esiintyminen ja puheen suuruus on ollut arvossa. Nämä karismaatikot ovat Paavalin mukaan "suostutelleet itseään", ottaneet "mittapuukseen omat saavutuksensa" (2 Kor. 10:12). Saapuneilla karismaatikoilla on ollut voimakas elämys asemastaan ja saavutuksistaan, joka ei ole ilmeises-ti lyhyessä hetkessä hankittu, vaikka elettiin vasta 50-luvun puolta väliä. Paavali varoitti niistä, jotka saa-puivat ja julistivat "toista Jeesusta kuin me olemme julistaneet" (2 Kor. 11:4). Erilaista Jeesusta olivat ju-listaneet Paavalin "nuo mainiot apostolit" (2 Kor. 11:5), jotka olivat kiinnittäneet huomiota siihen, että Paavalin "puhetaito oli keho" (2 Kor. 11:6) ja Paavali oli julistanut Jumalan evankeliumia "ilman korva-usta" (2 Kor. 7:7). Nuo mainiot apostolit pitivät itseään Paavaliala parempina, mutta Paavalin mukaan nämä olivat "väärä apostoleita, petollisia työntekijöitä, he vain tekeytyvät Kristuksen apostoliksi" (2 Kor.

- 11:13). Paavalin mukaan näiden opetus ”orjuutti”, ”riisti” ja ”alensi” (2 Kor. 11:20). Seurakuntaa kohdeltiin ”tylysti”, ”lyödään kasvoihin” (2 Kor. 11:20). Paavali ei voinut kiistää vastustajiensa apostolisuutta, vaan myöntää apostolit ”heprealaisiksi”, ”israelilaisiksi”, ”Abrahamin jälkeläisiksi” ja ”Kristuksen palvelijoiksi” (2 Kor. 11:22–23). Paavali väitti kuitenkin, ettei ole ”noita mainioita apostoleja huonompi”, vaan ”oikea apostoli, kun olen tehnyt tunnustekoja, ihmeitä ja voimatöitä yhden toisensa jälkeen” (2 Kor. 12:12). Mainioiden apostoleiden jälkeen seurakunta alkoi kaivata Paavalilta todistusta myös siitä, että Paavalissa todella ”puhuu Kristus” (2 Kor. 12:3).
- 18 Theissen 1978: 14–15.
- 19 Ks. Theissenin ja Merzin (1998: 240) historian Jeesuksen rekonstruktio.
- 20 Theissen 1992: 164.
- 21 Theissen 1992: 226.
- 22 Theissen 1979: 12.13.
- 23 Theissen 1979: 8.
- 24 Theissen 1992: 6.
- 25 Theissen 1992: 9.
- 26 Theissen 1992: 204.
- 27 Theissen 1992: 204.
- 28 Theissen (1992:203) kritisoi erityisesti Kloppenborgin mallia. Hän viittaa ensimmäiseksi Kloppenborgin tutkimuksiin, kun aloittaa Q-evankeliumin redaktion tarkastelun. Moitteita saa Q-evankeliumin redaktion kolme vaihetta. Theissen (1992: 205 n. 8) toteaa alaviitteessä: ”This distinction of three layers (within the framework of a developing concept of genre) is very cleverly worked out in Kloppenborg, ‘Literary Genre,’ 410ff.”. Theissenin kritiikkiä voi täydentää moitteella, että Kloppenborgin mallissa on ongelmallista selittää Johannes Kastaja. Tämän tulisi menettää kaikki sukulaisuus Qumranin yhteisen eskatologiseen odotukseen raivata tietä Herralle autiomaassa. Jos Johannes oli lopunaikojä julistava profeetta, miksi Jeesuksen julistuksesta tämä aspekti puuttuisi kokonaan? Miksi Johannes löydettiin takaisin vasta vuosikymmenten jälkeen? Tällöin hänen eskatologinen odotuksensa väritti jälleen evankeliumeja läpeensä. Kloppenborg ei vastaa, kuinka intertestamentaalisen juutalaisen viisaukskirjallisuuden lopunodotus sopii hänen malliinsa: niissä teoksissahan on viisauden harjoitus ja profeetallinen – jopa apokalyptinen – lopun odotus samassa teoksessa.
- 29 Theissen 1992: 205.
- 30 Kloppenborg 1987: 27.
- 31 Kloppenborg (1987a: 4–8) kritisoi erityisesti Overbeckin (1837–1905; *Über die Anfänge der patristischen Literatur*, 1882) vaikutusta tulkita evankeliumit apokalyptiseksi primitiiviseksi kirjallisuudeksi, joka poikkeaisi olennaisesti kreikkalais-roomalaisesta kirjallisuudesta. Kritiikin kohteeksi joutuu myös Schweitzer (1906; 1911; 1923: 58), jonka vaikutuksesta Jeesus ymmärrettiin täysin apokalyptiseksi ja Jeesuksen etiikka ’sisäiseksi etiikaksi’. Ks. Kloppenborg 1987a: 287; Kloppenborg & Vaage 1991a: 2–3.
- 32 Kloppenborg 1987a: 306–316.
- 33 Kloppenborg 1987b: 306.
- 34 Kloppenborg 1987a: 324.
- 35 Kloppenborg 1987a: xv.
- 36 Mack (1991:16) määrittää Kloppenborgin Q-tutkimuksen haasteeksi kirjallisuushistorian ja sosiaalihistorian välisen avoimen suhteen.
- 37 Kloppenborg 1987a: 64.
- 38 Kloppenborg 1987a: 38, 107–121; Kloppenborg & Vaage 1991a: 6.
- 39 Kloppenborg 1987a: 294.
- 40 Kloppenborg 1987a: 306.
- 41 Kloppenborg 1987a: 312.
- 42 Kloppenborg 1991a: viii; 1998.
- 43 Kloppenborg 2005:21. Samaisessa julkaisussa myös Miller (2005:111–121) esittää kritiikkiä tutkijoille, jotka ovat muovanneet Jeesuksesta apokalyptikon ”teologisia pelastusoperaatioita” varten. Hänen mukaansa Jeesuksen vihamiesten rakastaminen ja vertauspuheet ova pikemmin epäapokalyptisiä.
- 44 Jacobson 1989: 151.
- 45 Boring (1982: 137–181) väittää, että useat Q-sanat olisivat kristittyjen profeettojen tuotoksia. Q-evankeliumin lajityyppi olisi lähempänä Jeremian kirjaa kuin Sananlaskuja. Jeremia alkaa historiallisella kerronnallisella johdannolla (Jer. 1:1–3), jota seuraa profeetan kutsuminen ja Herran sanat. Johdannon jälkeen kertoja on tarinan ”minä”, Jeremia. Yhtäläisesti Q-evankeliumissa ja Jeremian kirjassa esiintyy laajoja puheita, dialogeja ja myös ulkopuolinen kertoja. Kelber (1983) tähdentää Q-evankeliumin profeetallista formulaa ”sanon teille”. Sato (1988: 382–383, 409) huomauttaa, että kanonisten profeettojen kuolemaa ei kerrota teoksissa. Piirre on yhtäläinen Q-evankeliumissa. Tashjian (1988: 637) viittaa siihen, että Q-ryhmän lähetyssaarnaajat ymmärsivät itsensä profeetoiksi. Q-saarnan alussa kerrotaan autuaaksi ne, jotka jakoiivat vanhojen profeettojen kohtalon (Q 6:22–23). Tällä tavalla profeetat identifioituivat deuteronomis-

- tiseen traditioon. Myös Johannes Kastaja on identifioitu profeetaksi, jopa suuremmaksi kuin profeetta (Q 7:26). Tashjian päättelee kuitenkin, että Q-evankeliumin kirjallinen genre viittaa lopullisessa muodossaan pikemmin viisauksikirjallisuuteen kuin profeettakirjallisuuteen. Ks. myös Bruce 1963: 323; Kee 1980: 255.
- 46 Kloppenborg 1987b: 294–295.
- 47 Kloppenborg 1986b, 1987b. Hazani (2000: 37) nimeää determinismin tyyppilliseksi paranoian piirteeksi.
- 48 Ks. von Rad 1962: 407; 1965: 303–305. Von Radin kritiikkiä, ks. Charlesworth 1991a: 73 n. 12.
- 49 Sanders 1977: 424.
- 50 Esim. Güttgemanns (1971) tähdentää, ettei muotohistoriallinen tutkimus kykene osoittamaan, että tietty tilanne johtaa vain yhteen kirjalliseen muotoon. Vrt. myös Keck (1979: 30–31), joka muistuttaa, että Qumranin yhteisössä vallitsi useita erilaisia kirjallisia muotoja.
- 51 Stuhlmacher 1983: 7.
- 52 Ks. Charlesworth 1991a: 73–74.
- 53 Reese 1970: 8.
- 54 Ks. Tiede 1984: 1722. Viisaus oli personifioitu myös mm. Ciceron *Tusculanae disputationes* -teoksessa, ks. Eckle 1978: 67. Sukulaisuutta on voitu nähdä myös egyptiläisen jumalattaren Isiksen kanssa; ks. Reitzenstein 1901: 104–112; Knox 1937: 230–237; Suggs 1957; Kloppenborg 1982.
- 55 Fishter 1937: 113–132.
- 56 Ks. McCown 1922: 2–3.
- 57 Ks. D’Angelo 1992: 152; Ringgren 1947; Murphy 1994: 5; Köster 1982a: 269; Hengel 1986: 164–166.
- 58 Kiusauskertomukseen liittyvästä synoptisesta keskustelusta Taylor 1997.
- 59 Argyle (1952–1953: 382) ei katso kiusauskertomusta sopivaksi arameankielisiin Q-sanoihin, kuten hän määrittää Q-sanojen kielitaustan. Lührmann (1969: 56) uskoo Mt:n ja Lk:n itsenäisesti käyttäneen jotakin muuta traditiota, joka ei ollut kuitenkaan Q.
- 60 Schiavo 2002: 164.
- 61 Q-evankeliumin kertomus on muotona ensisijainen Markuksen lyhentyneeseen kertomukseen verrattuna; ks. esim. Marshall 1978: 167.
- 62 Ks. Best 1990: 8.
- 63 Hill (1972, 99) näkee Mk:n kertomuksen tiivistelmäksi. Mk. ei ollut kiinnostunut kirjanoppineesta dialogista.
- 64 Jos kiusauskertomusta ei olisi ollut Q-evankeliumissa, köyhien julistaminen autuaaksi ja muut seuraavat puheet jäisivät ilman julistajaa (paitsi jos puheille on ollut tuntemattomaksi jäänyt johdanto) tai julistajaksi muodostuisi Johannes Kastaja, joka on ainut Q-evankeliumin alussa esitelty henkilö. Q-teksti ei sen sijaan edellytä kastetta ja kasteeseen liittyvää teofaniaa kiusauskertomuksen ja autuaaksi julistusten edelle; toisin Tuckett 1983: 264. Q-evankeliumin kastekertomuksen rekonstruointi on mahdoton tehtävä, koska Mk:n evankeliumin tarjoama tekstipohja on aivan riittävä selittämään Mt:n ja Lk:n kastekertomusten synty. On luonnollista, että Mt ja Lk korjaavat satunnaisesti Mk:n evankeliumin kieltä. Kloppenborg (1987: 84–85) perustelee monipuolisesti, ettei Q-evankeliumissa ollut kastekertomusta. Lisäksi ei ole selvää, olisiko Q-evankeliumin kirjoittaja tahtonut kirjata muistettavaksi perinnöksi, jonka mukaan Jeesus oli menynyt Johanneksen luo kasteelle. Q-evankeliumissa koetaan tarpeelliseksi esittää pienin Jumalan valtakunnassa suuremmaksi kuin Johannes Kastaja. Johanneksen kasteen ja jopa Jeesuksen kokeman teofanian liittymistä kasteeseen on puolustettu historiallisiksi aineksiksi (mm. Dunn 1975: 11–67; Wright 1996: 648–653). Mahdollinen historiallisuus ei lisää tarvetta liittää nämä elementit Q-evankeliumiin.
- 65 Ks. Meier 1994: 113–114 (ks. myös Daniel 9; Esra 9:6–15; Neh. 9:6–37; 1 QS 1:18–22). Tässä kontekstissa kaste ja synnintunnustus eivät ole ilmauksia henkilökohtaisista synneistä, joista puhdistuakseen kastettava tarvitsisi katumusta, vaan huolta Israelin pyhyydestä ja tulevasta kohtalosta. Hollenbach [1982] selittää Jeesuksen kääntyneen pois keskiluokkaisesta käsityöläisyydestä köyhien puoleen. Johanneksen julistuksen ”deuteronomistinen” sävy tulee arvioida unohtamatta sitä, että myös Qumran oli hyvin kriittinen ”rikottua liittoa” vastaan (CD-A 6.18–19; 8.20–21; CD-B 19.33–34; 20:11–13; 1 QpHab 2.3; ks. Talbert 2002: 17). Kansalla oli puhdistautumisen tarve; ks. Neusner 1973; Wenham 1979: 15–29.
- 66 Tuckett (1996: 71) perustelee, että Johanneksen tuomitsevilla puhejaksolla on esihistoria, vaikka puhe vastaa Q-evankeliumille tyyppillistä poleemisuutta. Johannesta kuvaava puhejakso on usein jaettu kahteen osaan: Q 3:7–9 tuomion uhkaus ja kehotus kääntymyksen, sekä Q 3:16–17 apokalyptinen saarna pelastaja–tuomari-hahmosta. Myös mm. Funk [1997: 136; 1999: 11–14] liittää Johanneksen apokalyptisen julistuksen piiriin. Jälkimmäinen apokalyptinen tuomarihahmo kuvataan Q-evankeliumissa nimenomaisesti elonkorjuun herraksi, minkä tähden sukulaisuus elonkorjuun työmiehiin (Lk. 10:2/Mt. 9:37–38) on jopa verbaalinen. Kloppenborgin mukaan tekstijakso olisi Q:n syntyhistoriassa myöhäinen luomus, koska tässä aineistossa on ilmeistä deuteronomistinen käsitys Jumalan suhteesta Israeliin (Kloppenborg 1987a: 451–452). Uro (1984: 278) on kiinnittänyt huomiota mahdollisuuteen, että tekstijakso edellyttäisi pakanamission alkaneen, jolloin Israel on tuomittu ja näkökulma on kääntynyt universalismiksi. Johanneksen ilmaus sandaalien kantamisesta on epäilemättä merkillinen, jos ilmauksessa ei edellytetä ihmisen kaltaisen tuomarin saapumista (ks. myös Bretscher 1967: 81–87), vaikka toisaalla jo Psalmitt käytettävät antropomorfisia il-

mauksia Jumalan suuruutta ylistävissä kohdissa siitä, kuinka Jumalalla olisi ”kypärä päässä”, ”valtikka”, ”pesuvati” ja ”kengät” (Ps. 60:9–10, 108:9).

- Jacobson (1987: 289–290) kysyy perustellusti, kuinka Johannes Kastaja -aineisto olisi tällä tavalla yhtäkkiä ilmaantunut Q-traditioon. Tuomion uhkaaminen ja kehotukset kääntymykseen sekä ilmaisut ”Pyhä Henki ja tuli” kuuluvat niin VT:n kieliukuviin (Jes. 4:3–4, 32:15, 44:2, 66:24; Hes. 18:31, 36:1–37:14, 39:29; Joel 2:28–32, Mal. 4:1–6; ks. myös Brown 1986: 59; Meier 1994: 19–22; Marcus 1995: 283), juutalaiseen intertestamentaaliseseen kirjallisuuteen (ks. Viis. 3:8; 9:1; 11:23; 19:1; Sir. Or. 2:196–197, 205, 252–254), Qumranin opetuksiin (1 QS 4:20–23; 1 QH 3:28–31; ks. Brownlee 1958: 33–53; Newton 1985; Betz 1990: 18–25; Meier 1994: 19–22; Evans 1997; Talbert 2002: 17) kuin myös toisaalla Q-evankeliumin lähetysohjeiden sadonkorjuukuvaukseen (Q 10:2). Joelin (3:13) kirjassa sadonkorjuu on metafora kansakuntien tuomiosta. Ks. myös lukuisia muita juutalaisia tekstejä kasteesta ks. Marcus 1995. Lührmann (1969: 60) ja Uro (1984: 278) ovat tulkinneet Q-evankeliumin sadonkorjuukuvaukset merkkeinä Q-yhteisön missiosta pakanoiden parissa. Vaikka Q-evankeliumin komposition näkökulmasta Johanneksen viittaukset sadonkorjuuseen eivät ole välttämättä varhaisin osa Q-evankeliumia, tämä ei merkitse, ettei historiallinen Johannes olisi puhunut tuomiosta juuri näiden metaforien avulla. Johanneksella on historiallisesti ilmeinen yhtymäkohta Jeesuksen mission alkuun (Johanneksen kaste; Meier 1994: 100–105; Lüdemann 199: 101). Ei ole uskottavaa, että Johannes ja Johannekselle sukulaisuutta kokenut Jeesus olisivat hyvin merkittävästi poikenneet esimerkiksi Qumranin yhteisön tavasta luottaa Jumalan valtakunnan läheisyyteen: tällöin myös tuomion uhkaaminen ja kehotus kääntymykseen on ollut luonnollinen osa historiallisen Johanneksen ja Jeesuksen julistusta (näin huomauttaa myös mm. Ehrman 2000: 228; Fredriksen 2000b).
- ⁶⁷ Kloppenborg (1987: 246) ajoittaa kiusauskertomuksen Q-redaktion viimeiseen vaiheeseen. Jakeissa Q 4:5–7 ilmenevä käsitys omaisuudesta, joka kuuluisi pahalaisen valtapiiriin, on kuitenkin vaikea nähdä jännitteiseksi esimerkiksi köyhien autuaaksi julistamisen tai kiertävien julistajien askeettisten ehtojen kanssa.
- ⁶⁸ Ks. Talbot 2008:100–103.
- ⁶⁹ Jos Q-evankeliumin muotoilusta olisivat olleet vastuussa agraarikylien kirjurit ja kirjureiden mielikuvissa olisivat olleet isät, jotka hoitavat vastuullisesti perheitään, kaikkinaisen omistamisen liittäminen pahalaisen valtapiiriin sopisi hyvin huonosti noiden paterfamiiliaksien toivelistalle. Moitteet suostumisesta jumalattoman kuninkaan ja hänen hovinsa suosiosoituksiin eivät tukeneet vaan moittivat paterfamiiliaksien elämänmallia. Nämä olivat elantonsa vuoksi sidottuja yhteistoimintaan kirjureiden ja vallanpitäjien kanssa.
- ⁷⁰ Ks. Hoffmann 1972: 74–79; Theissen 1973: 245. ”Karismaattiset profeetat” voidaan nähdä tutkimukselliseksi perilliseksi jo kyseenalaiseksi syytetyille apokalyptiikkaan rakentuvalla selitysmallille. Vuonna 1857 Hilgenfeld julkaisi tutkimuksensa *Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Tämän jälkeen on apokalyptiikka nähty toistuvasti väliportaaksi Vanhasta testamentista Uuteen testamenttiin; ks. esim. Holzmann 1893; ks. apokalyptisen selitysmallin vaikutushistoriasta Q-tutkimuksessa: Aune 1981; 1987: 11–13; Dormeyer 1986: 48–58; Dormeyer & Frankemölle 1984: 1541–1704; Kloppenborg 1987a: 4–8; Frankemölle 1988; Koester 1990: 24–25; Kloppenborg & Vaage 1991b: 2–3. Overbeck (1882) on toinen merkittävästi vaikuttanut tutkija luodessaan käsityksen evankeliumeista primitiivisenä kirjoituksena (*Urliteratur*; vrt. Dibeliuksen Q-määritelmä *Kleinliteratur*), joka olisi syntynyt evankeliumien apokalyptisen maailmankuvan tähden. Myös Pflieger (1887), Baldensperger (1888), Weiss (1892), Bousset; Schweitzer, Jülicher, Wernle ym. ovat tukeneet käsitystä, jonka mukaan Jeesuksen julistusta on leimannut apokalyptisyys, jolla on tarkoitettu dualistista distinktiota kulttuurisesta elämästä; ks. tutkimushistoriaa varten Keck 1979; Nash 1984: 117–118; Kee 1980: 14; Theissen 1992: 25. Se, että tutkimushistorian uudessa kirjoittamisessa on 1800-luvun ja 1900-luvun alun tutkimukset koettu kestävämmiksi, ei kuitenkaan poista sitä havaintoa, että Q-evankeliumi vaikuttaa lopunaikoja odottavan ryhmän kirjoitukselta, jossa on tämä maailma ja omistaminen on nähty dualistisesti saatanalliseksi. Apokalyptiikka ei ole kadonnut tutkimuksista; esim. Ehrman (1999: 125–140; 2000: 228) luonnehtii Jeesusta uuden aikakauden apokalyptiseksi profeetaksi.
- ⁷¹ Sen sijaan Stegemann (1989), Elliott (1986), Draper (1995; 2000), Kloppenborg Verbin (2000: 183–184), Arnal (2001; 2005) ja Hallikainen (2005) asettavat kyseenalaiseksi Hoffmannin ja Theissenin kannattaman käsityksen vaeltavien karismaattikkojen dominoivasta asemasta Q-evankeliumin synnyssä. Meier (2001: 27–28) huomauttaa lisäksi, että kanonisten evankeliumien aineiston perusteella Jeesus on kommunikoinut myös varsin hyväosaisten ihmisten kanssa. Evankeliumien kuva ei ole yksiselitteisesti vain köyhyyden ihannoitua. Meierin (2001: 516–522) mukaan Qumranissa esiintyi toki henkilökohtaisen omaisuuden torjuntaa, mutta Jeesus ei esitä yleistä vaatimusta, vaan vain varoittaa omaisuuden vaaroista. Sama eetos säilyisi myös Jeesuksen seuraajien keskuudessa. Vrt. myös Oakman (2002: 347), joka väittää historian Jeesuksen kritisoineen poliittista ekonomiaa ja asettaneen vaihtoehtoiseksi yleisen vastapalvelujen periaatteen. Hallikainen (2005) näkee Q-evankeliumin muutamit luontoon liittyvät kielikuvat todisteena, että itse Q-evankeliumi on syntynyt galilealaisessa maaseutukulttuurissa, kirjoittamisesta olisivat vastanneet kirjureiden luokan jäsenet ja Q-kansa eli perhe-elämää, jonka pater familiakset olivat evankeliumin kuulijakun-

ta. 'Isä', 'leipä' ja 'velka' olisivat esimerkiksi sellaista perhepiirin sanastoa, että tämä todistaisi vanhemman tradition jo tulleen tunnetuksi perheympäristössä (*household setting*), Q-ruokakuntien jokapäiväisessä elämässä (*in the everyday life of the Q households*; Hallikainen 2005: 50). Sanasto on kuitenkin hyvin traditionaalinen jumalasuhteen ilmaukseksi (esim. Snl. 3:12).

Se seikka, että autuutta ei avoimesti perustella demonien tai paholaisen vastustuksella heti seuraavissa lauseissa autuaaksi julistusten yhteydessä, ei ole todellinen eksklusiivinen eroavuus tekstien välillä silloisessa maailmassa, jota leimasivat demonologia sekä eksorsismi. Juutalaiset traditiot ovat herättäneet pohdiskelua kiusauskertomuksesta, onko paholainen tuossa kertomuksessa vain Jumalalle alainen koetusten ja tuomion väline (instrumentti) vai todellinen pahan valtiias. Kertomus ei itse rajoita paholaisen roolia vain Jumalan instrumentiksi toisin kuin monet juutalaiset lähteet; vrt. 1 QS 3:15–4:26; ks. keskustelusta Gerhardsson 1966: 38–41; Schlatter 1982: 109; Evans 1990: 259.

⁷² Näin kritisoi mm. Schiavo 2002.

⁷³ Esim. Hill 1972: 99.

⁷⁴ Muuttunut käsitys Palestiinan kielioloista, monikielisestä populaatiosta ja kosmopoliittisesta ilmapiiristä, ks. Meyers 1979: 698; Meyers & Strange 1981.

⁷⁵ Gager (1975) arvioi uuden temppelin antaneen uutta toivoa Jeesus-liikkeelle. Myös Qumranin yhteisöä hallitsi keskustelu uuden temppelin vaatimasta paremmasta pyhydestä, jota temppelipapiston rikottu liitto ei edustanut.

⁷⁶ On mahdotonta päättää, onko temppelin kuvaus ilmausta seurakunnan elämästä temppelin yhteydessä Jerusalemissa ja mahdollisesti lähellä Jaakobin johtamaa yhteisöä, vai ilmaiseeko kuvaus yhtä hyvin Jerusalemiin pyhiinvaellukseen osallistuneiden galilealaisten tunnelmia. Dunn (2003: 790–824) pitää tärkeänä pohtia Jeesuksen intention ja varhaisen Jeesus-liikkeen ymmärtämiseksi, miksi Jeesus ylipäätään tahtoi mennä Jerusalemiin.

⁷⁷ Bultmann (1979: 147, 256, 272) liittää kiusauskertomuksen hellenistiseen kontekstiin, koska kertomuksessa käytetään Jumalan Poika -titteliä. Schulz (1961: 184–197; 1964; 1967; 1972: 177–181, 190–192, 204–206, 208–209, 216, 236–240, 250–252, 404–407, 476–477) on seurannut käsitystä ”hellenistisestä jumalmiehestä”, jonka paljastuminen kiusauskertomuksessa osoittaisi evankeliumin nuorta teologista reflektiota. Schmithals (1989: 58), Schenk (1981: 14), Schreiber (1961: 154–183) ja Petzke (1976: 180–204) uskovat Q-evankeliumissa olevan vain harvoja kuvauksia ihmeitä tekevästä Jumalan Pojasta, koska Q-evankeliumi poikkeaisi pääosaltaan ”hellenistisestä” Markuksen evankeliumin traditiosta. Bovon (1989: 199) on moittinut Bultmannin argumentointia. Ihmeitä tekevä Jumalan Poika liittyisi propagandistiseen kertomustarpeeseen; ks. Schulz 1961: 184–197; Georgi 1964: 184–200; Theissen 1974: 273–275; Zeller 1981: 204–222; Tiede 1984: 1705–1729; Uro 1987: 155. Ks. myös Kloppenborg 1987: 249. Smith (1978: 14) huomauttaa perustellusti, että mikä tahansa olisikin yksittäisten ihmekertomusten historiallisuus, nämä todistavat, että ”Jeesus muistettiin ihmeidentekijäksi varhaisimmissa Palestiinan kirkoissa”; ks. myös Trautmann (1980: 259); Twelfree (1986: 363).

⁷⁸ VT:n kappaleiden messiaanista selitystä ja kuninkaallista teologiaa on esiintynyt jo esikristillisessä juutalaisuudessa (4 Qflor 10–14; 4 Q246; 4 Q174); ks. Eskola 1992: 42–79; Vermes 1992: 303–304; Evans 1997: 97; Talbert 2002: 31. Tämä asettaa kyseenalaiseksi, että kiusauskertomus tulisi kristologian perusteella sijoittaa vasta Q-kerrostumissa sekundaariksi. Unohtaa ei kuitenkaan sovi, kun käännyttään uudelleen palestiinalaisen juutalaisuuden moni-ilmeisiin mahdollisuuksiin, että Rooman keisarin arvonimenä on *divi filius*, Jumalan poika; ks. rahoista, piirtokirjoituksista ja kirjallisesta aineistosta mm. Zanker 1987; Mowery 2002. Varhaisin säilynyt aineisto kristologiasta on Paavalin kirjeissä, joissa on esillä yliluonnollinen persoona, joka tyhjensi itsensä kaikista yliluonnollisista attribuuteista (Fil. 2:7). Wells (1992) ja Akenston (2000) kysyvät, kuinka voi luottaa, että myöhäisemmät dokumentit (evankeliumit) kuvaisivat varhaisinta kristinuskoa. Jos Wellsin ajattelua seuraa, Kiusauskertomuksen Jeesus ei vaikuta myöhäiseltä. Wells viittaa myös ekstaattisiin kokemuksiin kristinuskon lähtökohtina.

⁷⁹ Kloppenborg 1987: 247.

⁸⁰ Theissen 1992: 207–208. Myös Schmithals (1980: 59) korostaa kiusauskertomuksen poliittista motiivia: ”Der politische Klang ist deutlich: Das römische Weltreich ist in der Hand des Teufels (vgl. Off. 13).”

⁸¹ Ks. Josefus, *Ant.* 20,50–53,101.

⁸² Ks. Stroziér 1994; Hazani 2000; Irshai 2000: 113–154.

⁸³ Vrt. Moxnesin (2003: 3–29) huomautukseen, että moderni protestantti ei koe luopumista ja askeettisuutta merkittäväksi kutsumukseksi, mutta antiikissa kristityt kokivat identiteettinsä eri tavalla. Ks. myös Talbott 2008.

⁸⁴ Schiavo (2002: 157–158) kirjoittaa: ”Makrotaistelu oli jo tapahtunut Jeesuksen ja saatanan välillä, mutta nyt oli aika voittaa mikrotaistelu Jeesuksen seuraajien elämässä”.

⁸⁵ Ks. Hall, Schuyler & Trinh 2000.

⁸⁶ Jung 1977: 123–169; Whitmont 1991: 12–19; Zwieg – Abrams 1991; Robbins 1999b; Efthimiadis-Keith 2004.

- ⁸⁷ Ks. Uro (1984: 279), joka noudattaa Schweizerin (1981: 31) näkemystä uskontopoliittisesta välienselvittelystä.
- ⁸⁸ Esim. Hoffmann 1969; myös Schweizer (1981) viittaa selootteihin, jotka vastustivat roomalaisia väkivaltaisesti. Tällöin seloottien vastainen pyrkimys tulisi ilmi myös mm. kohdissa Q 6:39 (moite sokeita johtajia vastaan), Q 6:26 sekä Q 10:3 (lampaat susien joukossa). Seloottitulkinnan kriittikkiä, ks. Wiefel 1988: 98–102. Seloottivastaisen olettamuksen ongelma näkyy jo siinä, että Brandon (1967) kykenee selittämään kiusauskertomuksen ja koko Jeesuksen historian seloottien avulla.
- ⁸⁹ Hill 1972: 99. Kiusaaja perustaa omat väitteensä Kirjoituksista löydettyihin teemoihin, mutta myös Jeesuksen vastaukset tulevat Kirjoituksista. Gerhardsson (1966: 11–14) määrittelee tuolla perusteella kiusauskertomuksen haggadiseksi midrash-tekstiksi. Uro (1984: 279) katsoo, että kertomus on suunnattu juutalaisia messiasodotuksia vastaan. Schweizer (1982) on verrannut kertomuksen pyrkimyksiä ja Qumranissa vallinneita odotuksia keskenään. Myös kohdassa Q 11:16 ilmaistu kiusaus tukee käsitystä, että kiusauskertomuksessa paholainen olisi voinut olla kuvaus juutalaisuuden sisäisestä välienselvittelystä: jakeen Q 11:16 mukaan Jeesusta on kiusattu, kun häneltä on vaadittu merkkiä. Juutalaisuuden sisäistä välienselvittelyä korostava tulkintaperinne kysyy kriittisesti, miten kiusauskertomus voisi ylipäättensä palvella vastauksena Gaius Caligulan uhkaan? Olisiko Gaius Caligula edes tarjonnut varhaisille lopunaikojen karismaattisille sadonkorjaajille ja rauhan lapsille voimaa ja kunniaa? Toisaalla on kuitenkin totta, että juuri Gaius Caligulan jumalointi on joutunut tosiasiallisesti konfliktiin monoteistisen juutalaisuuden kanssa. Q-evankeliumin farisealaiskuvauksista on keskusteltu runsaasti: Theissen (1992: 227–231) otaksuu fariseusten aseman muuttuneen kristillisessä liikkeessä merkittävästi joskus vuoden 55 jKr. jälkeen. Theissen viittaa mm. Jaakobin kuolemaan (Josefus, *Ant.* 20.200). Theissen ajoittaa tuolla perusteella Q-evankeliumin moitteet fariseuksia vastaan (Q 11:39) vuosiin 40–55 jKr.
- ⁹⁰ De Masin näkemyksiä varten ks. Parvikko 2008:242–243.
- ⁹¹ Verbin käytöstä ekstaattisen kokemuksen ilmaisemisessa, ks. Ilm. 17:2, 21:10, 1 Henok 71:1,5; As. Jes. 6:9; Mt. 4:1. Ekstaattiseen kokemukseen kuuluvista taivasmatkoista, ks. 1 Heenok 17–19, 20–30, 2 Heenok, 3 Heenok, 4 Esra 5; 4 Esra 6; 4 Esra 9; 4 Esra 12; TLeevi 2; TAb. 8; 3 Baaruk 1; Ilm. 1:10, 4:2; 17:3; 21:10. Ks. Schiavo 2002; Pilch 2002: 103–115.
- ⁹² Downing 1992: 126. Downing liittää kiusauskertomuksen dialogin ”testikokemuksiin”, jotka ilmentäisivät kyynistä ”harjoitusta sekä ruumiille että sielulle” (Downing 1987b: 106–107). Jeesuksen tapa viitata Kirjoituksiin olisi Downingin mukaan juuri ”se, mitä kyynikolta odotettiin” tavaksi vastata tuossa tilanteessa (Downing 1987b: 106). Rabbiininen käsitys pahasta impulssista ja hyvästä impulssista on vähintään yhtä mahdollinen vertailukohdaksi tekstile. Rabbiinisessa käsityksessä saavutetaan voitto pahasta impulssista juuri Tooraa meditoiden; ks. myös *cor malignum* 4 Ezran kirjassa ja διαβόλιον teoksessa Sir. 15:14; Best 1990: 47–48.
- ⁹³ Kloppenborg 1987a: 261.
- ⁹⁴ Gerhardsson (1966:31) tuo esimerkkejä VT:sta ja rabbiinisesta kirjallisuudesta, kuinka kiusauksen perusajatus ei ole harjoitella tai harjoituttaa, vaan paljastaa henkilön todellinen asenne Jumalaan. Q-evankeliumin kiusauskertomuksen tehtävä näyttäisi olevan pikemmin paljastaa Jeesus oikeaksi Jumalan pojaksi kuin harjoittaa hänen ruumista ja sieluaan askeettiseen elämäntapaan.
- ⁹⁵ Borg (1998: 43) määrittää Jeesuksen profeetan kutsumuksen uskonnollisen uudistusliikkeen käsittein. Uudistusliikkeen kolme muovaavaa tekijää olivat lojaalius peritylle traditiolle, kutsun esittäminen vallitsevien olojen muuttamiseen sekä johtajan uskonnollinen kokemus. Hill (1972:100) korostaa kontrastia, että Jeesus vetoaa juutalaisiin Kirjoituksiin, mutta ei esiinny autonomisen elämänmallin ihanteena; ks. myös Nash 1983; Humphrey 1991; Theissen 1992: 223. Ks. myös Sanders 1993b: 448: ”Juutalaiset antoivat Raamatulle etusijan Homeroksen sijasta”.
- ⁹⁶ Mooses paastosi vuorella neljäkymmentä päivää ennen kuin kohtasi Jumalan (2 Moos. 24:18, 34:28; 5 Moos. 9:9, 19). Paasto liittyi usein rukoukseen: y.Ber. 4:33,30a; Judit 8:6; TJos. 9; TAss. 2; Eenok 108; Lk. 2:36–37; Lk. 18:12; Josefus, vit. 2; ks. Strathmann 1950a: 752.
- ⁹⁷ Ks. Schiavo 2002: 157–158.
- ⁹⁸ Näin Funk & The Jesus Seminar 1998: 43.
- ⁹⁹ Ks. myös Humphrey 1991: 21.
- ¹⁰⁰ Ks. Hill 1972: 99; Funk & The Jesus Seminar 1998: 43.
- ¹⁰¹ Gerhardsson 1966.
- ¹⁰² Danielin kolme toveria olivat tulisessa pätsissä. Riemuvuosien kirjan mukaan Jumala määrää paholaisen koettelemaan Abrahamin uskollisuutta. *Genesis Rabba* kertoo Abrahamin koettelemukset keskustelun muodossa. Ks. keskustelusta: Ginzberg 1909: 271–286; Vermes 1961: 193–218; Kelly 1964; Gerhardsson 1966: 21–27, 31 n. 21; Spiegel 1967; Pokorny 1973–74.; Veijola 1987: 179–191; Bovon 1989: 202. Psalmi 11:5 mukaan ”Herra tutkii vanhurskaat, mutta jumalattomia ja niitä, jotka vääryyttä rakastavat, hänen sielunsa vihaa” (vuoden 1933 kirkolliskokouksen käyttöön ottama käännös; vuoden 1992 raamatunkäännöksen mukaan ”Herra tutkii vanhurskaat ja jumalattomat”); יהוה יבדוק יבחר ורשע ואהב תמים שגאה נפשו . Masoreettinen teksti Psalmissa 91:13 esittää pahan edustajaksi villieläimet (צייים), mutta Septuaginta käyttää

- samaisessa kohdassa sanaa *δαμόνια*; ks. Best 1990:8. Luvun 5 Moos. 8 mukaan Jumala johti Israelin autiomaassa nöyryyttäen ja testaten (*נסם*), koska Herra kasvatti ”niin kuin isä kasvattaa poikaansa” (5 Moos. 8:5); ks. Gerhardsson 1966:25.
- ¹⁰³ Semelin 2007: 24–32, 54.
- ¹⁰⁴ Kummel (1975: 68) uskoo, että Q-lähde olisi luotu kirkon ”käytännöllisiä tarpeita” varten, jolloin kiusauskertomus kuvailisi, kuinka kristitty voi saavuttaa voittonsa omissa kiusauksissaan. Bovon (1989: 194) väittää kertomuksen dialogisen ja poleemisen muodon osoittavan, että kertomuksen ”Sitz im Leben” oli välienselvittely juutalaisuuden kanssa kristologian tematiikasta, joten kertomuksen painopiste ei olisi etiikassa. Bovon kuitenkin epäonnistuu päätelmässään, koska hän ei havaitse, kuinka omaisuudesta ja vallasta luopuminen läpäisee myös muualla Q-evankeliumin, ja kuinka kristologinen ihannoitiin on itse asiassa ymmärrettävissä psykohistoriallisesti defensiiviseksi reaktioksi kateuden ja ahneuden tunteita vastaan. Kristologiaa ja etiikkaa ei tule nähdä toisensa poissulkeviksi teemoiksi.
- ¹⁰⁵ Ks. Bäckman 2006: 20.
- ¹⁰⁶ Siltala (1993: 15) määrittää herätyskristillisyydessä ilmenevät regressiiviset kokemukset ja arkaaiset tasot ”yhteiskunnallisesti sallituksi psykoosiksi”.
- ¹⁰⁷ Keskustelua menneisyyden traumojen palautumisesta muistiin, ks. Freud 1939b (SE 23: 7-137); Lye 1996; Kihlstrom 1997; Freud and Religion; Kandel 2000; 2002; Mirsky 2000; Antze 2000; Siltala 2004; 2004b: 270–274. Traumaattisten kokemusten vaikutusta aivojen patologiaan on etsitty kortikosteroidien ja hypotalamuksen toiminnasta; ks. Gunnar 1998. Vrt. myös Lazarus & Folkman (1984) ja Vickers, Hervy, Rahe & Rosenman (1981), jotka tarkastelevat lasten käyttämiä coping-keinoja, jossa mielikuvitushahmot toimivat puskureina uhkaa vastaan.
- ¹⁰⁸ Levi 2004; 2007.
- ¹⁰⁹ Brett 1996.
- ¹¹⁰ Ks. esim. modernia tutkimusta 9–17 vuotiaista lapsista Yhdysvalloissa: Castello, Keeler & Argold (2001: 1494–1498); ks. myös Mead 1987: 11–19; 1992; Tuason 2002.
- ¹¹¹ Vrt. myös Bionin (1991: 142, 153) määritelmää ryhmälle. Q-evankeliumin kiusauskertomus täytyy määrittää eri tavalla kuin Siltalan (1993: 36) luonnehdinta heränneistä aikuisista, joiden ”sisällä kävivät Jumala ja saatana vuoropuheluaan tietoisien hallinnan ohi”. Siltalan mukaan ”helvetti aukesi, kun eriytyminen kumoutui ja sulautuminen pahan läheisyyden kanssa uhkasi kontrolloimattomasti”. Heränneiden muutamista psykoottista piirteistä huolimatta ihmisen sisälle kääntynyt taistelu ilmentää yhä minän kykyä sisäisiin jännitteisiin, kun taas Q-evankeliumissa taistelu käydään ulkopuolella, visuaalisessa maailmassa lohkomisen seurauksena. Liimatainen (1995) on päätenyt Kleinin psykoanalyttisten mallien avulla tulkitsemaan vanhan kirkon apokalyptiikan splittaukseksi.
- ¹¹² Usko autonomiseen, objektiiviseen vapaaseen ja pysyvästi toisesta eriytyneeseen itseen on perustavanlaatuisen vieraantumisen ilmentymä. Lacanin mukaan subjekti rakentuu halun ja sen tavoittamattoman kohteen välisessä kuilussa. Ego voi antaa subjektille pysyvyyden tunteen, mutta kyseessä on illuusio; ks. Ihanus 1995: 24–28. Aho (1999: 214) kuvaa suomalaisten kokemia illuusioita sortovuosien aikana. Hänen mukaansa tuolloin ilmenneet jyrkät lohkomiset olivat tyyppillisiä primitiivisiä psyykeen puolustusmekanismeja tilanteessa, jossa objektissisäistyksyet olivat jääneet minuuteen integroitumattomiksi. Seurauksena oli, että lapsen ego jäi heikoksi, itsen ja idealisoidun objektin välille muodostui sekaannus. Freudin mukaan halusta luopumisella oli juutalaisten keskuudessa sekä sisäisiä että ulkoisia syitä. Erityisesti ympäri-leikkaus oli symbolinen kastraatio (SE 23 [1939]: 7–137).
- Jos kiusauskertomuksen luoja on itse myös ”nähty” ja ”uskonut näkemänsä” pahalaisen ja Jeesuksen keskustelun, eikä ainoastaan tehnyt keskustelua puhtaaksi kirjalliseksi luomukseksi, liitos psykoottiseen kokemukseen vahvistuu. Vrt. Jeesus-seminaarin keskusteluun kiusauskertomuksen ”ytimestä” (kysymyksen siitä, oliko kyseessä Jeesuksen visio, ks. Funk & The Jesus Seminar 1998: 43–44). Webb (2000: 261–309) liittää Jeesuksen kokemusmaailmaan teofanian, vaikka tuon kokemuksen alkupaikka ei ole välttämättä ollut Johanneksen suorittama kaste. Jeesuksen kasteesta, ks. myös Sanders 1985: 11; Crossan 1991a: 234. Pilchin (2002) mukaan Jeesuksen kokemukset ”toisesta” liittävät hänet samaan joukkoon šamaanien kanssa. DeMaris (2002: 151) painottaa Jeesuksen visionaarisia kokemuksia ”toisesta”.
- ¹¹³ Pfeifer 1999: 252–259; Kulhara, Avasthi & Sharma 2000: 62–68; te Wildta – Schultz-Venrathb 2004: 141–144.
- ¹¹⁴ Freud, SE 19: 85–86.
- ¹¹⁵ Ks. Pattison 1984: 61–88.
- ¹¹⁶ Ks. Neyreyn (1995) artikkelia genealogian ja perheen merkityksestä antiikissa. Lacan korosti, että merkitys on aina sidottu puhujan itse-imagoon, sanojen merkitys on suhteessa egoon. Kiusauskertomuksen luoja on oman subjektin synty on liittynyt tiedostamattoman muodostumiseen, kun hän on omaksunut kulttuurin juutalaisessa ympäristössä. Tiedostamaton paljastuu suhteessa johonkuhun, joka on subjektille ”Toisen” edustaja; ks. Kurki 2004: 57; Bower 1991: 88, 194; Moncayo 2004; Ruti 2008. Tajfel (1969; 1978) lähestyi samaa havaintoa kognitiivisesta näkökulmasta ja sosiaalipsykologissa tutkimuksissaan. Ihminen oppii, kuka hän on, ryhmässä, johon hän kuuluu. Syreenin (2004: 175–177) havainnot evankeliumien tavasta il-

- maista Jeesuksen kuolemaa ovat analogiset: surutyön aikana rakastetun henkilön imago tulee surevalle inspiraation lähteeksi ja elämä ohjeeksi. Menetystä nähdyt näyt ja unet vahvistavat kuvattua kuolleen muistamista. Syreeni viittaa siihen, että Markuksen evankeliumi päättyy absurdisti ikään kuin kesken; vrt. toisaalta siihen, että Jeesuksen kuolemaa on tuskin lainkaan ilmaistu Q-evankeliumissa (Seeley 1992). Wright (2000: 85–97) katsoo ylösnousemusteologian esiintyvän Q-evankeliumissa. Jos ”ylösnousemusteologiaa” olisikin esiintynyt, tätä teologiaa varten evankeliumissa ei ole kuitenkaan kanonisista evankeliumeista tuttuja pääsiäiskertomuksia. Tällöin ”ylösnousemusteologia” samaistuu yhä enemmän menetyksestä nähtyihin näkyihin ja uniin, jotka ovat olleet Q-ryhmälle inspiraation lähde. Tähkän (1987b: 38) mukaan keskeisen rakkausobjektin menetys panee ihmisessä liikkeelle erilaisia yrityksiä vastustaa menetyksen realiteettia joko kieltämällä ne, korvaamalla menetetty objekti toisella tai yrittämällä eri tavoin säilyttää tätä sisäisessä kokemusmaailmassa. Näitä yrityksiä säilyttää voivat olla unet.
- ¹¹⁷ Freud, SE 18:14. Ks. Boothby 1991: 3. Chalquist (2001) tähdentää kuoleman vietin mytologista taustaa: Thanosta Nyxin poikana, isättömänä poikana.
- ¹¹⁸ Ks. halusta ja puutteesta ei-psykoottisen ja psykoottisen potilaan analyysissa, Kurki 2008:298-299.
- ¹¹⁹ Ks. Salecl 2000.
- ¹²⁰ Vrt. myös Kempainen (2003: 5), jonka mukaan isättömät pojat täyttävät sielunsa ”reiän” fantasioilla ja demoneilla. Kaikissa kulttuureissa isään liittyvä alkaisi merkitä paholaista. Levin (ks. Sharf 2002) mukaan painon asettaminen Poikaan on ”ikään kuin jos sanoisi, että hylkäämme Isän”. Q-evankeliumissa Herran rukouksen liitettyissä sanoissa pyydetään juuri Isältä, ja myös pahojen ihmisten kerrotaan antavan pojalle leivän tai kalan, jos lapset niin pyytävät (Lk. 11:13/Mt. 7:11). Hallikainen (2005) on ymmärtänyt kyseisen rukouksen ja rukouskehotuksen viittaukseksi avioliittoinstituutioon ja paterfamiilaksen tehtäviin. Leivän antaminen pojalle on koettu isän ansioksi, vaikka äiti leivän olisi leiponut. Silloisen avioliittoinstituution psykodynaamista merkittävyyttä tulee arvioida myös siitä näkökulmasta, että avioliitto ei juutalaisuudessa estänyt miehen moniavioisuutta juutalaisuudessa aina 1000-luvun tienoille saakka jKr.; ks. Veijola 1988: 188. Vaikka tutkimuksissa on usein puolustettu lapsen perhedynaamisia kasvuedellytyksiä juutalaisuudessa (esim. Wright 1990), sivuuttaa ei sovi, että lapset oli määrätty VT:ssa isän omaisuudeksi. Lapsilla oli rahallista arvoa (vrt. M Molarí 1996: 14–17). Van Aarde (2001) selittää Jeesuksen antautuneen voimakkaasti Isän palvontaan, koska Jeesus oli kokenut tuskan isättömyyden häpeästä. Isä on voinut olla merkittävä ja traumatisoiva tekijä tuolloisessa uskonnollisuudessa. Perhevastaista aineistoa on hyvin runsaasti evankeliumeissa (Mk. 1:16–18, 19–20; 10:28–30; Q 12:52–53; 14:26; Q 9: 57–60). Nämä perhevastaiset tekstit ovat jopa sopusoinnussa Jeesuksen oman elämäntyylin kanssa, jota leimasi kodittomuus (Q 9:58) ja kuljeskeleva elämä (Mk. 1:14–29); ks. keskustelusta mm. Malina (2001: 154–159; 2002: 3-26), Guijarro (2001: 211–222; 2004: 114–121). Myös Schüssler Fiorenza (1992: 151–154) ja Horsley (1993: 231–245) tukevat käsitystä, että Jeesus vaati kaikilta välikokoa perheisiin, mutta heidän mukaansa synynä oli Jeesuksen kriittikki patriarkaalista perheyhteisöä vastaan.
- ¹²¹ Psykoanalyttinen kuva tulesta, ks. Bachelard 1964: 99. Elbert & Schauer (2002) kuvaa nimenomaisesti trauman myöhempää kokemista sanoilla ”paloi muistiin”. Vrt. biologista tarkastelua samalle ilmiölle: Kandel 2000; 2002; Mirsky 2000; Antze 2000.
- ¹²² Ks. käsitteiden torjunta (*Verdrängung*), kieltäminen (*Verleugnung*) ja ulossulkeminen (*Verwerfung*) eroista, Lindell 2008:311.
- ¹²³ Ks. Klein 1992: 44; Siltala 2001: 166; Wurmser-Jarass 2008c; Kilborne 2008: 129–148; Jarass & Wurmser 2008: 149–178; Morrison & Lansky 2008: 179–188. Egolla on ollut tarve tulla toimeen elämän ja kuoleman viettien välisessä taistelussa, joten kertomuksen luoja on kehittänyt idealisoidun ja äärimmäisen pahan objektin: juuri syvä ja tarkkarajainen jako paljastaa, että tuhoavat impulssit, kateus ja vainoava ahdistus ovat olleet hyvin voimakkaita. Carpelan (1992: 167) havaitsee, kuinka myös paranoidisten potilaiden ryhmäpsykoterapiassa terapeutti saatetaan idealisoida tai nähdä omnipotenttina. Terapeutti koetaan eräänlaiseksi puolijumalaksi, joka on kostonhalun ja pahansuopaisuuden yläpuolella. Idealisointi muistuttaa alle kolmivuotiaan lapsen itsekuva, joka on riippuvainen kaikkivoipaisuuden illuusion ylläpitämisestä (Tähkä 2000: 22).
- Koko maailman ja kaikkien viisauksien näyttäminen on toistuva teema juutalaisessa kirjallisuudessa. Q-evankeliumin kiusauksertomuksessa tuo tehtävä annetaan paholaiselle. Mooses sai nähdä koko maailman ja kaikkien aikojen salaisuudet (*Mek. Amalek* 2:74–137; *Sifre Num.* § 136). Jumala antoi Moosekselle koko maailman (*Sifre Deut.* 357). Baaruk näki maailman valtakunnat (*Apok. Bar.* 76:3); ks. myös Gerhardsson 1966: 63–65; Schlatter 1982: 108.
- ¹²⁴ Ks. Klein 1992: 29–33.
- ¹²⁵ Ks. Klein 1992: 90–92, 94.
- ¹²⁶ Kuvaus on yleinen psykoottisen tai skitsofrenian potilaan kuvassa eikä rajoitu vain Kleinin viitekehyseen; ks. esim. Toskala 1997: 176; Hof 1981: 245–246; Siltala 2001: 166; Saraneva 2003b: 84. Hazani (2000: 15–40) kuvailee samoja ilmiöitä Liftonin mallin avulla. Ks. myös Syreeni (2004: 178–180), joka kiinnittää evankeliumien tutkimuksessa huomiota siihen, että surutyön aikana koettavat regressiiviset toimintatavat voivat estää kehittämästä kehittyneitä selviytymisstrategioita uutta tilannetta varten. Ihanuksen

- (1995: 22) mukaan länsimainen sivilisaatio projisoi paranoidisesti sisäiset uhkansa ulkoisiin vihollisiin, jolloin toinen on kuin me vain silloin, kun hän puhuu meidän totuuksiamme, muuten pahanlaatuisena tuhattava. Mustavalkuinen ajattelu, suvaitsemattomuus ja ihanteellisuus ovat myös nuoren ihmisen ja aikuisuvan nuoren puolustuskeinoja voimakkaita ristiriidan tunteita vastaan; ks. Erikson 1983: 132–133; Vuorinen 1997: 219–220.
- ¹²⁷ Freud (1923; SE 19: 85–86) selvitti maalari Haizmannin tapausta. Idealistinen kuva isästä kuului lapsuuteen. Ratkaisematon konflikti ambivalenttien tunteiden välillä tuli prototyyppiksi Jumalalle ja paholaiselle; ks. Ward 2001b; 2000. Tunteet ja mielikuvitus palauttavat kuitenkin epätarkan kuvan muistoista (Freud 1939b); ks. keskustelua Kihlstrom 1997: 100–117; Lye 1996.
- ¹²⁸ Ks. Gay 1990: 644; Freud 2001: 461, 472. Arvottaminen liittyy kertomuksen luojaan ja tallentajan kokemaan: arvot eivät ole erossa inhimillisestä kokemuksesta; ks. Tähkä 2000: 14–15, 21. Regression symbolista merkitystä psykoosissa (ks. Smail 1984: 103–104) ei tule samastaa siihen regressiiviseen ”emotionaaliseen tankkaukseen”, josta Siltala (2001:118) kirjoittaa. Kokemus avuttomuudesta pienenä lapsena eletään aikuisten kriiseissä uudestaan läpi (Siltala 2001: 131).
- ¹²⁹ Puglisi-Allegra & Oliverio (1990: 31–40) ja Borg (2007: 4) tarkastelevat hypotalamuksen ja aivojen GABA-järjestelmän sekä endogeenisen tasapainon häiriöitä ympäristön odottamattomissa muutoksissa hiirikokeiden valossa. Miczek, Thompson & Tornatzky (1990:15–36) havaitsevat vihollisuhkan aiheuttavan fysiologisia ja neurokemiallisia reaktioita, joista toiset ovat sopeuttavia ja toiset tuhoavia. Esimerkiksi dopamiinin (DA) ja Benzodiazepine-GABA –reseptoreiden muutoksia on havaittu; dopamiinista, ks. Cerwenka 2008. Stressin psykofysiologista: Post 2004:115–122. Cabib (1997: 344–346) havaitsee, etteivät stressiin liittyvät käytöksen muutokset ja fysiologiset häiriöt ole riippuvaisia haitallisen stimulaation intensiteetistä, van tiettyjen fysiologisten parametrien uutuudesta, hallitsemattomuudesta, epävarmuudesta ja ennustettamattomuudesta. Sekä skitsofrenialla että uskonnollisella hurmoksellisuuksella voi olla yhteys myös endogeenisten opiaattien tasoon. Ahlberg 1981: 64–66; Björkqvist 1981; Strassman 2000; Winkelman 2000: 23–37; Forte 2001; ks. myös Peters 1995; Kocsis, Haller, Ditrlich & Hinterhuber 2001; Andresen 2001, Andresen & Forman 2000; Newberg & d’Aquili 2000; Serotini Reseach Group 2001; Links 2001; Borg, André, Soderstrom & Farde 2003; Saylor 2004; Arehart-Treichel 2004; Nilsson, Damberg, Öhrvik, Leppert, Lindström, Anckarsäter & Orelund 2006; Borg 2007. Vrt. myös vieraiden ”äänten” kuulemisen biologiseen taustaan aivojen rakenteessa kuorikerroksen kuuloalueella ja välittäjäaineiden toiminnassa: Tiuhonen, Hari, Naukkarinen, Rimon, Jousmäki & Kajalo 1992; Puusaari 1996: 266. Serotoniini osallistuu kivun lievittämiseen ja ruokahalun säätelyyn (ks. Björkqvist [1981], joka pohtii paaston vaikutusta uskonnolliseen ekstaasiin).
- ¹³⁰ Ks. Alkan & Özdemir 2008:41–48.
- ¹³¹ Alkan & Özdemir 2008:47.
- ¹³² Ks. Nickelsburg & Stone 1983: 117–202; Irshai 2000: 113–143; Baumgarten 2000.
- ¹³³ Žižek 2004.
- ¹³⁴ Freudin näkemys minän uudestisyntymästä, idealisoidusta johtajasta, gradioosimaisesta fantasiasta ja organisaation suhteista, ks. Person 2001. Ks. myös Kernberg 1970: 51–85; Hof 1981: 245–246; Ashbach & Schermer 1987; Winnicott 1992; Levine 1999; Damasio 1999 (uskonnolliset ilmaukset ovat yhteydessä ihmisten emotioihin, jotka ovat yhteydessä kokemukseen henkeä uhkaavasta tilanteesta); Meissner 2000: 204; Siltala 2001: 154; Levi (pohtii identiteettikriisin yhteyttä siihen, että Poika syrjäytti Isän; Sharf 2002); Hinshelwood & Chiesa 2002 (Kleinin ja Bionin näkökulmasta ryhmän tavat käsitellä ahdistusta). Alford (1989a) haastatteli työläisiä, vankeja ja opiskelijoita pahan kokemuksesta. Hän päätyi johtopäätökseen, että peruskokemus pahasta ei ollut moraalinen, vaan eksistentiaalinen minän ongelma, uhka minälle. Tästä näkökulmasta paholaisen vastapuolena esitettävä Jumalan poika on mitä luonnollisin vastaus minän ongelmaan, ”ihanneminä”.
- ¹³⁵ Eriksonin 1996:291–337. Artikkelin taustoista, ks. Paranjpe 2000. On mahdollista, että Erikin vaimo, episkopaalisen papin tytär Joan, vaikutti viriävään uskonnolliseen mielenkiintoon, kun Erik oli itse tullut jo heikoksi vanhuuden päivänään. Tällöin syntyi mainittu uskonnolliseen mystiikkaan suuntautunut artikkeli, jossa Raamatun lainaukset ovat keskeisesti esillä. Erikillä oli myös itsellään vahvat suhteet Paul Tillichin ja Reinhold Niebuhrin.
- ¹³⁶ Lacan 1932; Fink 1997: 84; Fink 1997: 82–84, 245 n. 7. Dalin (1933: 65–67) mukaan Lacanin tulkinta osoittaa, että paranoidiset ilmiöt ovat harhaluuloisuutta, pseudo-hallusinatorisuutta. Psykoottisen ihmisen grandioottinen kokeminen on sukulainen lapsen self-representaatiolle ja pelolle rakkauden menetyksestä tilanteesta, jossa lapsi on täynnä suuruusideoita. Äidin rakkaus ja ihailu antavat onnistuessaan lapselle preoidipaalisessa vaiheessa eräänlaisen perusarvon (lepoarvon), joka realiteettitajun kasvaessa ja yliminän sisäistämisen jälkeen auttaa lasta luopumaan oidipaalisista päämääristä. Ihminen tarvitsee ja käyttää fallista viettienergiaa paljon sosiaalisessa toiminnassaan, mutta joissakin tilanteissa ihmisen myöhempi grandioosi self on fiksoitunut: manifestoisesti käyttäytyvä henkilö pyrkii herättämään ihailua ja tekemään vaikutuksen, jotta hän kompensoisi alempuudentunnetta (ks. myös Kohut 1971 narsistisesta persoonallisuudesta)

- häiriöstä ja grandioosi minästä). Lapsena hän ei saanut riittävästi äidin rakkautta. Henkilö vaatii Preussin kuningas Fredrik Wilhelmin tavoin ympäristöltä rakkautta; ks. Schalin 1992: 83–112.
- ¹³⁷ Lähes samoja sanoja käyttäen Siltala (2001: 151) kertoo, miksi psykoanalyysia alun alkaen sovellettiin yhteiskuntatieteisiin. Ks. myös Talbott 2008.
- ¹³⁸ Ks. Hanson 1996; Talbott 2008.
- ¹³⁹ Capps 1985: 226–244.
- ¹⁴⁰ Ks. Meeks 1986: 46. Dupont (1966: 185) on selvittänyt heprean, aramean, kreikan ja latinan onnellisuutta ilmaisevien sanojen keskinäistä suhdetta. Aristoteleen tavasta käyttää sanaa *μακάριοι*, ks. Risk 196: 2–6. Viisauden etsiminen, ei viisaus, tekee ihmisen onnelliseksi Ciceron mukaan; ks. van Oort 1991: 31. Heprean autuus-sanan (אשר) suhteesta egyptiläisiin teksteihin, ks. Gunkel 1913: 131–149; Gunkel 1926; Humbert 1929; Humbert 1952 (Humbert tulkitsee Psalmit varsin yksipuolisesti kuningasideologian ja ulkomaisten vaikutteiden avulla, mutta laiminlyö sosiaalisen oikeuden vaatimukset; vrt. Pleins 1992: 403–404); Dupont 1966: 185, 222 (Egyptin vaikutus evankeliumien autuuden julistukseen tulisi VT:n välittävän vaikutuksen kautta); Fiebig 1925: 29 (tarkastelee autuuden julistusta rabbiinisen tekstin *b.Joma* 87 avulla).
- ¹⁴¹ Lk. 6:20a tarjoaa johdannoksi: ”Jeesus katsoi opetuslapsiinsa ja sanoi”. Mt 5:1–2 tarjoaa johdannoksi: ”Nähdessään kansanjoukot Jeesus nousi vuorelle. Hän istuutui, ja opetuslapset tulivat hänen luokseen. Silloin hän alkoi puhua ja opetti heitä näin”. Näiden tekstien välillä yhtäläisyydet rajoittuvat sanaan ”opetuslapset” sekä puhua-verbin käyttöön, joka on kuitenkin evankelistoilla eri muodoissa. Kloppenborg (1988a: 22) toteaa oikein: ”Kaikki rekonstruktiot ovat äärimmäisen spekulatiivisia”. Rekonstruktioissa on tarjottu oppinutta arvausta, jonka mukaan johdannossa olisi ollut viittaus Nasaretiin. Jakeen Lk. 4:16 avulla Q-tekstin rekonstruktion laatiminen on kyseenalaista, koska Lk on voinut luoda käsityksensä Nasaretista Mk:n evankeliumin avulla (Mk 6:1). Mt:n tarve luoda Vuorisaarnan johdanto on syntynyt, koska hän siirtynyt kiusauskertomuksen jälkeen Mk:n evankeliumin kerrotaan seuraamiseen. Tällöin on katkennut autuaaksi-julistusten yhteys kiusauskertomuksiin. Mt:lle sopi hyvin sijoittaa julistukset vuorelle. Mt:n evankeliumissa kiusauskertomuksen ja autuaaksi-julistusten väliin on tullut kolme episodtia Mk:sta: Jeesuksen siirtyminen Galileaan (Mt. 4:12–17/Mk. 1:14,15), ensimmäisten opetuslasten valinta (Mt. 4:18–22/Mk. 1:16–20) ja maininta Jeesuksen ihmetekojen maineesta (Mt. 4:23–25/Mk. 1:39). Mk:n evankeliumissa kiusauskertomuksen jälkeen on kerrottu Jeesuksen julistuksen alku Galileassa ja opetuslasten valinta sekä Kapernaumin tapahtumista. Myös Lk. kertoo kiusauskertomuksen jälkeen Jeesuksen paluusta Galileaan, mutta sijoittaa tähän yhteyteen Mk:sta hiukan myöhemmin tunnetun tekstin Nasaretista (Lk. 4:16–30; Mk. 6:1–6). Nasaret-episodin jälkeen myös Lk. kertoo Kapernaumin tapahtumista.
- ¹⁴² Ks. myös orjuuden perusteluista Raamatun teksteissä Wadel 1997.
- ¹⁴³ Ks. Sacks 1985.
- ¹⁴⁴ Guelich (1976) korostaa autuaaksi julistusten ainutlaatuisuutta. Hän pohtii, ovatko Vuorisaarnan autuaaksi julistukset eettisiä vai eskatologisia. Autuaaksi julistukset eivät nousisi populaarista viisaudesta eivätkä silloisesta eettisestä opetuksesta. Autuaaksi julistukset eivät yksinkertaisesti toista Psalminkaan hurskautta. Guelich tahtoo liittää autuaaksi julistukset Jeesuksen ainutkertaiseen toimintaan. Guelichin (1976: 432) mukaan autuaaksi julistukset ovat niin Mt:n Vuorisaarnassa kuin Q-evankeliuminkin yhteydessä eskatologista julistusta uuden aikakauden läsnäolosta. Guelichin tarve perustella ainutkertaisuutta on eristänyt Vuorisaarnan lauseet juutalaisesta taustastaan; vrt. sen sijaan Betz (1985), joka korostaa Vuorisaarnan olevan kotonaan juutalaisen hurskauden piirissä.
- Teksti Q 7:18–23 sisältää viittauksen Jesajan kirjaan (61:1). Frankemölle (1971) kiistää Q-evankeliumin yhteyden Jesajaan. Hänen mukaansa viittaus on syntynyt vasta Mt:n redaktiossa. Yhteyksiä Jesajan kirjaan ovat korostaneet mm. Leney (1958: 135); Bonnard (1963: 55); Schürmann (1969: 326); Dunn (1978: 55, 376 n. 72); Finkel (1974: 158–159; viittaa *Haftaraan* kohdasta 1. Moos. 35:9 ja tekstiin *Mid. Hag. Gen.* 18:1); Schulz (1972: 155–157) painottaa tekstissä ilmenevää lopunajallista köyhyttä (”endzeitliche Armut”); Franklin 1975: 152; Catchpole 1986: 299; Tuckett 1996: 142–143, 226, 236 (”Jes. 61:n käyttö oli tärkeä ja leimallinen piirre Q:n kristologialle”); Hengel 1999d (erityisesti yhteyksiä rabbiinisen kirjallisuuden teemoihin); Tabor 2001 (yhteys tekstiin Jes. 66:2). Hallikaisen (2005: 106–110) mukaan Q 6:20b–21 ”ei sisällä viittaustakaan eskatologiseen tapahtumaan huolimatta jakeen Q 6:21 futuurisesta jännitteestä”. Hallikaisen tendenssi on rakentaa Q-evankeliumin tulkinta Q-kansan tarpeisiin, joka olisi elänyt perhekeskeistä elämää. Hallikaisen mukaan Q 6:20b liittyy riemuvuosi- ja sapattivuosi-ideaan, mahdollisesti kohtaan Jes. 61:1, mutta Hallikaisen tulkinnassa eskatologinen sisältö ei hallitse autuaaksi julistusta.
- Bonnardin (1963: 55) mukaan autuaaksi julistukset ovat kristosentrisia, eskatologisia, mutta ne eivät ole kohtaloon resignoitumista vaan autuuden julistusta uskoville kurjuudesta huolimatta, vakuutuksia uuden luomisesta. Vaage (1995b) selittää autuaaksi-julistusten sekä sitä seuraavien sanojen ”suullista mytologiaa” juutalaisuuden ja välimerellisen aatemaailman parissa.
- ¹⁴⁵ Danielin kirjassa on useita kertoja ilmaistu Jumalan valtakunnan ja maallisten valtakuntien kontrasti. ”Noiden kuninkaiden aikana on taivaan Jumala pystyttävä valtakunnan, joka ei ikinä tuhoutu, eikä sitä valtakuntaa anneta toiselle kansalle. Se murskaa lopullisesti kaikki nuo valtakunnat, ja se pysyy ikuisesti”

- (Dan. 2:44). Danielin mukaan Jumalan teot ja merkit ovat suuret ja ihmeelliset, ”Jumalan valtakunta on ikuinen valtakunta, hänen kuninkuutensa pysyy polvesta polveen” (Dan. 3:33). Korkein hallitsee ihmisten valtakuntia: ”Hän antaa kuninkuuden kenelle tahtoo ja voi nostaa valtaan alhaisimmankin ihmisistä” (Dan. 4:14).
- ¹⁴⁶ Ks. Guelich 1982: 68.
- ¹⁴⁷ Ks. esim. 2 Moos. 21 orjien vapauttamisesta sapattivuonna; 2. Moos. 22:20–22 vaatimukset muukalaisen, lesken ja orvon hyväksi (vrt. myös Sak. 7:10); 2. Moos. 23:6 (köyhän oikeuksia ei saa vääristää); 3. Moos. 19:9–10 (köyhälle ja muukalaiselle tuli jättää viljaa); 3. Moos. 25:35 (köyhää veljeä pitää tukea); 5. Moos. 15:2–4; 5. Moos. 24:14; Hes. 18:12, 17; Aam. 5:11, 6:4, 8:4; Miika 6:10–14; Hollenbach 1985: 153 (sapatit–riemuvuosi-traditio); Veijola 2004: 310–326 (luvun 5. Moos. 15 selitys). Heprean sanasto, jolla ilmaistiin köyhää tai köyhyyttä, on hyvin runsas; ks. Dearman 1988: 52; Pleins 1992: 403. Profeettakirjallisuuden, VT:n viisaukirjallisuuden ja Pentateukin keskinäistä erilaisuutta on joskus korostettu köyhyiden teeman käsittelyssä; ks. Dearman 1988: 52–57; Weber 1952: 61–89; Wolff 1964; Gerstenberger 1965. Duhm, Kuenen ja Wellhausen sekä monet VT:n tutkimuksen pioneerit otaksuivat, että profeettojen sosiaalikiitikki periytyy pikemmin luonnolliseen moraalilakiin kuin kirjoitettuihin sääntöihin (ks. tutkimushistoriasta: Dearman 1988:3).
- ¹⁴⁸ Ks. Pleins 1992: 403–404; Gordon 1989: 2–11. Sananlaskujen kirjat pitävät köyhyyttä laiskuuden seurauksena, mutta toisaalla moittivat epäoikeudenmukaisuudesta ja vääärstä ahneudesta etsiä rikkautta; ks. Dearman 1988: 28–31; Hengel 1986: 161–162; Gordon 1989: 34.
- ¹⁴⁹ Aamoksen tulkintaa varten ks. Beek 1948: 132–141; Rudolph 1971: 141–146; Dearman 1988: 18–25.
- ¹⁵⁰ Jo perusrakenteena tieto siitä, että Herra vapautti Egyptin orjuudesta, voi kertoa Jumalan pelastuksen mahdollisuudesta köyhälle: vrt. 5. Moos. 6:12, 5. Moos 8:3, 5. Moos. 32:10–13. Herra on jumalain Jumala, joka ei katso henkilöön, vaan hankkii orvolle ja leskelle oikeuden ja rakastaa muukalaista antaen hänelle ruuan ja vaatteen (5. Moos. 10:18). Ks. myös Westermann 1971: 49–60; 1978: 94–95.
- ¹⁵¹ Kun palvelee Herraa, hän siunaa ruoan ja juoman sekä pitää puutteen kaukana; esim. 2. Moos. 23:25; 5. Moos. 7:15. Sen sijaan rikkaus joutuu tuhotuksi, jos rikkauden päivinä ei palvele Herraa ”ilolla ja sydämen halulla” (5. Moos. 28:47–48). Herra tunnetaan paimeneksi, jolloin ihmiseltä ei mitään puutu (Ps. 23:1). Hannan kiitosvirsi tunnustaa Jumalan Herraksi, joka ”ylentää tomusta mitättömän ja korottaa tuhasta köyhän, sijoittaa heidät ylhäisten joukkoon ja antaa heille kunniasijan” (1. Sam. 2:7). Daavidin voittoa laulu kertoo Jumalasta: ”Nöyrät sinä pelastat, mutta ylpeiden katseen sinä painat maahan” (2. Sam. 22:28). Nehemian kirjan katumusrukous muistuttaa, että Jumala antoi taivaasta leipää, kun kansan oli nälkä, ja pani veden virtaamaan kalliosta, kun heidän oli jano (Neh. 9:15). Kaikkivaltias Jumala ”pelastaa köyhän heidän (vehkeilijöiden) miekaltaan, kurjan hän pelastaa vahvan vallasta” (Job. 5:15).
- ¹⁵² Psalmien kuvaus yksityisen ihmisen valituksesta ja Jumalasta pelastajana, ks. esim. Westermann 1982: 36–39; Psalmien köyhyiden kuvauksista ja kysymyksestä, onko ollut jonkinlaista juutalaista köyhien hurskautta ylistävää liikettä, ks. myös Rahlfs 1892; Baudissin 1912: 193–231; Renan 1891: 37–50; von Harnack 1901; Kittel 1914; Dibelius [1921] 1976: 39; Bruppacher 1924; Sattler 1927: 1–15; Birkeland 1933; Manson 1937; Munch 1936; van der Ploeg 1950; Guelich 1982: 68–69; Pleins 1992: 411–412. Psalmi 4 lupaa, että Herran kuulee, kun ahdistunut huutaa häntä avuksi. Psalmi 9:10 lupaa, että Herra on sorrettujen turva ja suoja ahdingon aikana. Psalmi 10:18 lupaa Herran hankkivan oikeuden orvolle ja sorretulle. ”Kun heikkoja sorretaan ja köyhät vaikeroivat, minä astun esiin”, sanoo Herra Psalmiin 12:6 mukaan. Psalmi 18:28 lupaa Herran pelastuksen nöyrille, kun ylpeiden katseen hän painaa alas. Psalmi 22 alkaa avun huudolla ”Jumalani, Jumalani, miksi hylkäsit minut”, mutta päättyy lupaukseen, että köyhät saavat syödä ja tulevat kylläisiksi, Herraa etsivät saavat ylistää häntä (Ps. 22:27). Herra pelastaa kuoleman vaaroista ja auttaa nälkävuosien yli (Ps. 32:19). Onnellisuus luvataan Psalmissa hänelle, joka turvaa Herraan: mitään ei puutu niiltä, jotka Häntä pelkäävät, kun sen sijaan nuoret leijonatkin uupuvat ja näkevät nälkää (Ps. 34: 9–11). Nöyrät perivät maan ja saavat osakseen onnen ja rauhan (Ps. 37:11). Turhaan ihmisen kokoa omaisuutta, koska hän ei tiedä, kuka sen saa (Ps. 39: 7; Ps. 49:17). Psalmi 40 ylistää, että Herra huolehtii köyhästä: ”Minä olen köyhä ja avuton, mutta sinä, Herra, pidät minusta huolen. Sinä olet apuni ja pelastajani. Jumalani, älä viivy!”. Myös Psalmi 70 päättyy pyyntöön, että Jumala rientäisi köyhän ja avuttoman avuksi. Psalmi 72:13 tietää kertoa, että Herra ”säälii kurjaa ja avutonta ja pelastaa köyhän ahdingosta”. Psalmissa 109 rukoilee syyttä syytetty, että hän on ”köyhä ja avuton”, mutta uskoo Herran seisovan ”sorretun vierellä” (Ps. 109: 22, 31; Ps. 140:13). Psalmiin 146 mukaan autuas on hän, joka panee toivonsa Herraan, Jumalaan, sillä tämä Jumala hankkii oikeuden sorretuille ja antaa leivän nälkäisille (Ps. 146: 5–7).
- ¹⁵³ Jesajan kirjan teologiaa varten ks. Westermann 1969: 128. Deutero-Jesajan kuvaamaa taloudellista ongelmaa varten ks. Seccombe 1982: 35; Gordon 1989: 22; Pleins 1992: 409.
- ¹⁵⁴ Ks. myös muita Targumin ja rabbiinisen kirjallisuuden selityksiä Jesajan kirjaan, BD Chilton (1984: 59–60, 143) ja Hengel 1999b.

- ¹⁵⁵ Ks. Neusner 1984b: 24. Neyrey (1995) väitti, että ”autuus” olisi käännettävissä ”kunniaksi”, joka poistaisi köyhän ”häpeän” ja ”saastaisuuden”, mutta väite on jo valmiiden sosiologisten mallien olettamista historiallisiin teksteihin.
- ¹⁵⁶ Vuonna 1921 Karl Holl väitti, että historian Jeesus käytti sanaa ”köyhät” teknisenä terminä kirkosta, joka ilmaisi itseään köyhäksi ja tunsu erityistä läheisyyttä Jumalaan. Tämän tulkinnan jälkeen oli vain lyhyt askel etsiä yhteyksiä yhtäällä Qumranin yhteisöön ja esseelaisiin sekä myöhempiin ebioniitteihin, ja toisaalla Jerusalemin seurakuntaan. Keck (1965b) huomauttaa kuitenkin, ettei voida päätellä varhaisen kirkon kutsuneen itseään sanalla ”köyhä”. Kyseinen sana ei esiinny Apostolien teoissa, vaikka juuri Apostolien teot kuvaavat seurakunnan elämää. Apostolien tekojen kirjoittaja tunsu jo nimityksen ”kristityt” (Apt. 11:26). Luukkaalla ei olisi mitään syytä sivuuttaa suullisissa ja kirjallisissa lähteissään olevaa nimitystä ”köyhä”. Edelleen Keck huomautti, että Jaakobin kirjeen kirjoittaja on ankara rikkaita vastaan. Kirjoittaja samaistuu köyhiin, mutta hän ei tunne kristittyjä nimityksen ”köyhä” avulla. Kohdassa 2. Kor. 8:9 Paavali sanoo, että Jumalan poika tuli köyhäksi, jotta köyhät tulisivat rikkaaksi Kristuksen köyhydestä. Jos sanaa ”köyhä” olisi käytetty teknisessä merkityksessä, jopa lahkon itsensä nimityksenä, Paavalin kielenkäyttöä olisi vaikea ymmärtää. Keckin mukaan Paavalin terminologia osoittaa, ettei hän tunne mitään Jerusalemin seurakunnan väitettä itsestään ”köyhänä”. Samoin kohdat Room. 15:26–77 ja Gal. 2:10 eivät ole ilmauksia tällaisesta teknisestä käytöstä köyhä-sanalle. Myöhemmästä juutalaiskristitystä ebioniittikirkosta, ks. esim. Braun 1957: 114; Hengel 1984: 99; Quispel 1967; Quispel 1991: 137; Levine 1990: 148; Finegan 1992: xxxvii; Häkkinen 1999; 2003. Häkkinen toteaa, että Epifanioksen tekstin mukaan ebioniitit ylpeilivät köyhydestään, jonka he uskoivat noudattavan apostolien tapaa, mutta ebionien maantieteellinen kotipaikka ja levinneisyys jäivät arvoitukseksi. Geografisesti tarkastellen nämä liikkeet, ebioniitit ja Q-julistajat, ovat sijoitettavissa samoille alueille Palestiinaa ja Syyriaa. Samastuksen ongelmana ovat ajoitukseen liittyvät vaikeudet.
- ¹⁵⁷ Levinen (1990: 148–154) mukaan Q-evankeliumia ei tule liittää kaikkein köyhimpiin. Käytännöllisen viisauden periaatteet olisi suunnattu niille ihmisille, joilla on ollut *status quon* vaatimukset – koti, raha ja perhe. Vaatimuksia ei olisi lausuttu niille, joilta nämä kaikki puuttuivat. Sorrettujen puolustamiselle ei omisteta sanoja eikä valituksia, vaan Jeesuksen sanat olisi suunnattu seuraajille vain kehoitukseksi ylistykseen ja ohjeeksi uskonnolliseen nöyryyteen (Q 6:20, 9:58).
- ¹⁵⁸ Holmberg 1990.
- ¹⁵⁹ Horsleyn (1989b: 198) mukaan Q 6:20b ei ilmaise mitään kehotusta vapaaehtoiseen köyhyyteen, vaan yhdessä muiden autuaaksi julistavien lauseiden kanssa tekstissä ilmenisi ”niiden ihmisen yleinen konkreettinen tilanne”, jolle Valtakunta lupataan.
- ¹⁶⁰ Autuaaksi julistuksesta ks. Meier 2001: 336, 485, 556. Meier (2001: 19–22, 54–55, 80–124) myös erottelee Jeesusta tukenet tavanomaiset kodit ja Jeesuksen opetuslapsuuden, joka käytännöllisesti edellytti luopumista.
- ¹⁶¹ Tuckett (1989: 367) otaksuu, että Q-evankeliumissa ilmenevä viittaus ”rauhan lapsiin” (Q 10:6) osoittaisi, että Q-evankeliumi ei heijasta täydellisen köyhyyden tilannetta. Rauhan lapsillahan oli koti ja edellytykset tukea sitä osaa liikkeestä, joka vastasi julistustoiminnasta. Lisäksi pitäisi ottaa huomioon, että Siirakin kirjan kirjoittaja on myös voimakkaasti kritisoinut rikkaita ja julistanut oikeutta köyhille, vaikka tämä henkilö oli Jerusalemin koulutettua aristokratiaa.
- ¹⁶² Septuagintassa on käytetty sanaa πτωτός (nöyrä) Psalmeissa, kun heprealaisessa tekstissä on lukenut עניים (köyhät), mikä viittaa siihen, että köyhydessä on nähty uskonnollisen hurskauden ulottuvuus. Myös myöhemmässä juutalaisuudessa köyhät-sanalla (עניים) on ilmaistu nöyryyttä (Mek. R.I. Ex. 20:21; b. AZ 20b). Ks. seuraavat Psalmit LXX:ssä: Ps. 24:9; 34:2; 37:11; 76:9; 147:6; 149:4. Ks. Lauterbach 1976: II, 273. Guelich 1982: 69; Seccombe 1982: 25. Q-evankeliumi ei ole kaikkien köyhien saavan autuutta, sillä olisi vaikea muutoin ymmärtää tuomion julistusta kokonaiselle Kapernaumin kaupungille: Kapernaumin kaivaukset ovat paljastaneet sekä keski- että alaluokan asuntoja. Kaikkia köyhiä ei ole julistettu autuaaksi. Köyhyyttä tai orjuutta on myös käytetty juutalaisen tradition ulkopuolella ilmauksissa antaumuksellisesta jumalanpalveluksesta; ks. esimerkiksi Sofokleelta, Isis-kultin vaikutuksista Lucius Apuleiuksella, Makedonian Straton piirtokirjoituksesta ym.: Martin 1990.
- ¹⁶³ Ks. Talbott 2008: 103–104.
- ¹⁶⁴ Seccombe 1982: 37; ks. myös Guelich 1982: 68 ja Boff 1988: 58–59.
- ¹⁶⁵ Meier (2001: 27–28) korostaa sekä valtaosan väestöstä olleen köyhiä että köyhien itsensä muodostaneen monia sisäisiä alaluokkia ja -ryhmiä.
- ¹⁶⁶ Ks. Hopking 1978: 35–77. Sanders (1993b: 446) korostaa, että Galilean maalaiset eivät olleet kaikkein köyhin väki maailmassa. Horsley (1995b) ja Reed (1995) otaksuvat voivansa sijoittaa Q-evankeliumin sosiaalisen paikan Galilean sosiaalisten konfliktien kenttään.
- ¹⁶⁷ Pleins 1992: 404. VT:ssä esiintyy köyhyyden profeettallista arviointia voimakkaan yhteiskunnallisen murroksen tilassa: Alt 1959: 348–372; Noth 1967:29; Dearman 1988: 56.
- ¹⁶⁸ Galilean populaation luokkarakenteesta, ks. Saldarini 1988b: 200–209; Jeremias 1962: 252–264; Neusner 1984b: 28. Siirtolaisiin viittaa mm. Stambaugh & Balch (1986: 41).

¹⁶⁹ Ks. Saraneva 2003b: 60.

¹⁷⁰ Ks. Elliott (1991; 2002; 2003) kutsuu anakronistisiksi ja idealistisiksi niitä teorioita, joissa Jeesus esitetään tasa-arvoajattelun edustajaksi. Kyseenalainen on myös Elliottin (2003) oma ratkaisu, sillä hän asettaa tasa-arvoajattelun sijaan Jeesus-liikkeen perhekeskeisyyden. Sawicki (2000: 168) tähdentää, ettei Jeesuksen ajan Palestiinasta löydy todisteita alkukantaisen tasa-arvoajattelun puolesta. Borg (1988; ks. myös 1999) havaitsee tutkijoiden vähenevän mielenkiinnon eskatologiaan ja apokalyptiikkaan, mutta lisääntyneen mielenkiinnon sosiaalis-poliittisen maailman merkitykseen. Sitä vastoin Stambaugh & Balch (1986: 66) selittävät köyhien siunaamisen hyökkäykseksi kreikkalaisroomalaisen yhteiskunnan aristokraattisten piirien etuoikeuksia vastaan. Monet sosiologisesti suuntautuneet tutkijat ottavat lähtökohdaksi rikkaiden hallitsijoiden ja köyhän kansan välisen ristiriidan. Näiden lähtökohtien varassa he otaksuvat, että Jeesuksen toimissa olisi ollut kyse kriittisestä poliittisesta – mahdollisesti patriarkaalista – järjestelmää vastaan; ks. esim. Oakman 1986; Schottroff & Stegemann 1986; Mack (1993: 27–28, 126–272); Draper 1994; Reed 1995; Crossan 1996f; Hanson & Oakman 1998; Stegemann & Stegemann 1999; Stegemann 2002: 45–61; Horsley 1987: 231, 240; 1995: 202–221; 1995b; 1996: 118–130; 2000a: 15–28 (perustelee köyhyyden epäapokalyptisyyttä sillä, ettei apokalyptisessä ja profeettallisessa kirjallisuudessa käytetä Jumalan valtakunta -ilmausta); 2000b: 46–60; 2001 (Mk:n evankeliumi olisi yksi haara Jeesuksen egalitaristisesta poliittisesta teologiasta); 2003: 76, 79–104. Horsley vaikennee siitä, kuinka pitäisi tulkita ilman valtakuntaspekulaatiota Danielin yöllinen näky taivaan Jumalasta, joka ”suistaa kuninkaat vallasta ja nostaa kuninkaat valtaan” (Dan. 2:21; 2:37–40, 44). Malina (1981) otaksuu, että puhtauden ja saastaisuuden välisen polariteetin loi keskeisen poliittisen rakenteen ensimmäisen vuosisadan juutalaisuuteen. Jeesus olisi julistanut saastaiset autuaaksi ja torjunut epäoikeudenmukaisen yhteiskunnan. Levine (2008:84–85) varoittaa Jeesuksen määrittämistä egalitaristiseksi ihanneopettajaksi.

¹⁷¹ Ks. Tacitus, *Annaalit* 2:42; Neyrey 2002.

¹⁷² Theissen (1993: 52–53) ei havaitse kaupunkien köyhän väen ja maaseudun väestön monipuolisuutta.

¹⁷³ Neyrey (2002) mukaan πτωχός oli kerjäläinen, jolle annettiin almuja. Näin myös Talbot 2008: 104–105.

¹⁷⁴ Ks. Stambaugh – Balch 1986: 41, 112; Theissen 1993: 67, 71.

¹⁷⁵ Esim. Mack (1993), Horsley (2000a: 16) ja Draper (2000: 29–45) väittävät, ettei profeetta- ja apokalyptiikkakirjallisuudesta löydy Jumalan valtakunta -ilmausta. Vuonna 1986 SBL-seminaarin historiallisen Jeesuksen jaoston osanottajista 59 % ajatteli, että Jeesus olisi odottanut maailman välitöntä loppua sukupolvensa aikana; ks. Borg 1988: 285–286. Erityisesti Jumalan valtakunnan ja Ihmisen Poika –sanojen yhteyden erottaminen on muuttanut Jumalan valtakunnan tulkintaa. Collins (1984b: 5–8) tarkentaa aiheellisesti, että apokalyptiikka ei edellytä sinänsä maailman loppua, vaan voi myös kuvailla pelkästään toisen maailman kokemuksia, näkyjä ja matkoja.

¹⁷⁶ Uro (1996: 95–97) on kiinnittänyt huomiota siihen, että Q-evankeliumin alussa Jeesusta kuvataan ”tulevaksi” (Q 3:6), Johanneksen oppilaiden kysymyksessä keskellä evankeliumia (Q 7:19) ja evankeliumin lopussa tuomio-oraakkelissa (Q 13:35). Jos Q-evankeliumin muotoutumista keskeisesti järjestävä tekijä on apokalyptinen odotus tulevasta, on erikoista, että köyhille julistettu odotus autuudesta ei muotoutuneessa Q-evankeliumissa olisikaan sisältänyt odotusta eskatologisiin tapahtumiin; ks. myös Ehrman 1999: 125–140; 2000: 228; Fredriksen 2000b. Uro (1997: 134) näkee Q-evankeliumien köyhyyden ilmentävän eskatologista tietoisuutta: köyhä manifestoi täydellistä riippuvuuttaan Jumalasta. Sen sijaan esim. Borg (1988; 1995: 29, 119, 216) kuvailee historian Jeesuksen pyhän välittäjäksi ja sosiaalisesti profeetaksi. Jeesuksen julistus olisi ollut ei-eskatologista: ”Jeesus ei oletanut eikä odottanut yliluonnollisen Jumalan valtakunnan yliluonnollista tulemistä maailman lopun tapahtumana oman sukupolvensa aikana”. Q 6:20 on nähty kuitenkin liian ohuesti suhteessa lopunajalliseen kuohuntaan, jos siinä ilmaistu köyhyys katsotaan eivapaaehtoiseksi, jolloin kyse olisi lähinnä vain halusta vapautua sorron tilanteesta (vrt. myös Hallikainen 2005: 109). Apokalyptisen piirteen esihistoriasta Jeesus-traditiossa ja Q-evankeliumin syntyprosessissa, ks. keskustelua Wrownlee 1958: 33–53; Bretscher 1967: 81–87; Lührmann 1969: 60; Uro 1984: 278; Brown 1986: 59; Kloppenborg 1987a: 451–452; Jacobson 1987: 289–290; Betz 1990: 18–25; Meier 1994: 19–22, 100–105; Marcus 1995: 283; Tuckett 1996: 71; Evans 1997; Funk 1997: 136; 1999: 11–14; Ehrman 2000: 228; Fredriksen 2000b; Talbert 2002: 17; Magee 2003b: 16.

¹⁷⁷ Vrt. siihen kognitiiviseen dissonanssiin, jota Gager (1975) pohtii paruuksien viivästyksen tähden.

¹⁷⁸ Käsemannin (1962: 112–114; 1969a) mukaan apokalyptiikka muovasi Jeesuksen opetusta ja kristinuskon alkua. Tuleva Jumalan valtakunta palautuisi nimenomaisesti Jeesuksen julistukseen. Jeesus määritteli radikaalisti uudelleen apokalyptiikkaan ja pyhään sotaan liittyvät juutalaiset odotukset. Myös askeettisen Johanneksen ilmaukset määriteltiin uudelleen. Jeesus puhui tulevasta Valtakunnasta ilmeisesti eri merkityksessä kuin Kastaja ja muut silloiset juutalaiset, otaksuu Käsemann, koska Jeesus olisi suunnannut kuulijansa armoon ja Jumalan palvelemiseen päivittäisessä elämässä vihan sijasta. Q-evankeliumi ei kuitenkaan tue sellaista ihannekuvaa, jonka mukaan apokalyptinen Jeesus olisi erittäin sovinnainen ja tarpeellinen myös länsimaisen yhteiskunnan hyvinvoinnille ja rauhanomaiselle kanssakäymiselle. Nickelsburg & Stone (1983: 117–202) tuovat esille myös useita muita näytteitä apokalyptiikan liittymisestä juutalaiseen uskoon ja hurskauteen.

- ¹⁷⁹ Vrt. Hoffmann (1994), joka otaksuu, että jakeessa Lk 6:22 ilmaukset ”vihaavat teitä” ja ”pyyhkivät pois teidän nimenne ikään kuin jonkin pahan” olisivat syntyneet vasta hellenistisen seurakunnan tilanteessa. Tuon olettamuksen mukaisesti on luontevaa olettaa, että autuaaksi julistukset olisivat apokalyptisoituneet myöhemmässä tilanteessa, kun julistuksen yhteyteen liitettiin titteliksi muodostunut Ihmisen Poika. Hoffmannin mukaan (1992) Q-evankeliumin deuteronomistinen redaktio toi Ihmisen Poika teologian vastaukseksi 60-luvun sosiaalis-poliittiseen kriisiin Israelissa. Hoffmannin käsityksen ongelmallisuus on siinä, että jo 50-luvulla on ollut Israelissa vakavia kriisejä; ylienkelin käskyhuutojen ja Jumalan pasuunan äänen odottaminen sekä elävien tempaaminen yläilmoihin ovat olleet jo 40-luvulla tunnettua apokalyptista uskonnollisuutta (1. Tess. 4:12–18). Ihmisen poika esiintyy myös jo esikristillisissä teksteissä, vaikkakin vaikeasti tulkittavissa: Dan. 7:13–14; 1. Ee. 46:1–71; 4. Esra 13:3; ks. Kee 1993: 99–100. Qumranissa אֱלֹהִים בְּרַ אֲנִישׁ esiintyy teksteissä QapGen 21:13, QTgJob 9:9 ja QTgJob 26:2–3.
- ¹⁸⁰ Itse asiassa sekundaarinen apokalyptisoiminen olisi aiheuttanut kognitiivisen dissonanssin siitä, kuinka kauan köyhyys vielä jatkuisi, vaikka apokalyptisten laskelmien mukaan Jumalan valtakunnan pitäisi saapua huomattavasti nopeammin. Profetallisten lauseiden ja viisautspuheiden muuttaminen apokalyptiseksi köyhyyden ihannoinniksi synnyttäisi myös apokalyptisen laskelmoinnin ja epäselvyyden loppuratkaisun viivästyttämisestä. Miksi tämä kognitiivinen dissonanssi olisi luotu lähes sukupolvi Jeesuksen kuoleman jälkeen?
- Kloppenborgin (1986c: 45–46; 1988b: 225–240) mukaan Q 6:22–23 kuuluvat Q-evankeliumin formaatiiviseen kerrokseen, jossa olisi kuitenkin kyyninen eetos. Viittaus Ihmisen Poikaan olisi kuitenkin sekundaarinen. Seeleyn (1991) mukaan vihan ja vainon ilmaukset ovat jakeissa Q 6:22–23 deuteronomistisen redaktion seurausta. Ilmaus ”Ihmisen pojan tähden” on sekundaarinen. Sitä vastoin alkuperäinen Q 6:23ab ei ilmentäisi futurista odotusta palkkiosta taivaassa, vaan sanomana olisi osallisuus jumalallisesti järjestettyyn ja pyhitettyyn elämän malliin. Sekä Kloppenborgin että Seeleyn ongelmana on, että heidän täytyy rekonstruoida ei-apokalyptinen varhaishistoria vastoin tarjolla olevaa Q-tekstiä. Tällöin heidän täytyy olettaa, että jakeiden Q 6:22–23 muutamien sanat olisi lisätty Q-evankeliumin myöhemmän edition aikana. Tästä rekonstruktioista on kuitenkin seurauksena, että syntynyt varhainen Q-ryhmä olisi ajatellut merkittävästi eri tavalla kuin Johannes Kastajan ja Q-evankeliumin antama käsitys Jeesuksesta. Varhainen Q-ryhmä olisi kaikista surmakokemuksista huolimatta kyennyt irtaantumaan tarjolla olevista (esim. Johannes Kastaja ja essealaiset) apokalyptisista tavoista tulkita Jumalan todellisuutta.
- ¹⁸¹ 1QpHab 12:3, 6, 10; 1QM 11:9, 13; 4QpPs 372:8–9, 3:9–10; 1 Qsb 5:21; 1 QS 4.23; 1QH 17.15. Qumranin köyhyydestä ks. myös Rehl 1961; Gelin 1964: 30; Gärtner 1965: 10; Hill 1972: 111; Seccombe 1982: 26; Hengel 1986: 157 (1999b näkee autuaaksi-julistuksen erityisesti rabbiinisen kirjallisuuden kanssa läheiseksi); Theissen 1993: 74; Meier 2001: 514–518. Dibelius (1976: 36) oletti, että Jeesuksen aikana olisi ollut tietynlaisia messiaanisia pietistisiä ryhmiä, joille sana ”köyhä” oli uskonnollisen itsensä ilmauksen muoto. Eräät tutkijat selittävät yhdenkaltaisuuksien tähden koko Jeesus-liikkeen synnyn essealaisuudeksi; ks. Eisenman 1997; Tabor 2001.
- ¹⁸² Viittaus Toseftaan Neyreyn (1995) kautta. Talbott (2008) liittyy Neyreyn käsitykseen kunniasta.
- ¹⁸³ Hübner (1970–71: 153–167) katsoo, ettei Qumranin yhteisöllä olisi ollut koko yhteisöä kattavaa selibaattia, vaan selibaatti oli kultillisesti rajattu ja motivoitunut. Sukupuoliyhteyttä on pidetty toisaalla Qumranin teksteissä luonnollisena aikuisille miehille (1 QSa 1:9). Q-evankeliumissa ei sen sijaan koeta ongelmattomaksi aviomiehen suhdetta vaimoonsa tai omaisuutensa hoitamiseen.
- ¹⁸⁴ Josefus, *Juutalaisissa* 7.438.
- ¹⁸⁵ Lacanin etiikasta ja halusta, ks. Minkkinen 1999:119–133.
- ¹⁸⁶ Kleinin kuolemanvietin käsitteestä, ks. Siitolahti 2005.
- ¹⁸⁷ Badiou 2003: 60–63. Ks. myös Lacoue-Labarthe 1993; Wallenius 1994.
- ¹⁸⁸ Manninen 2001: 230. Ks. myös Moxnes 2003. Tähän suuntaan Wadson Jr. (1996) arvioi psykoanalyttisesti evankeliumien apokalyptiikkaa ja messiasodotuksia.
- ¹⁸⁹ Ks. Žižek 2006:80.
- ¹⁹⁰ Ks. Salecl 2000.
- ¹⁹¹ ”Valituksi” tuleminen kokemus on sinänsä merkittävää tässä yhteydessä. Merkittävää ei ole teologinen keskustelu ”vanhan” ja ”uuden” liiton välillä tai ”rikoton” ja ”oikean vanhan” liiton välillä.
- ¹⁹² Ks. Salecl 2000.
- ¹⁹³ Ks. Tuckett 1983b: 198; vrt. Goulder 1983: 207–208.
- ¹⁹⁴ Ks. myös Hazani (2000: 19–22) juutalaisten kokemasta symbolisen järjestelmän tuhoutumisesta ja paranooidisten ilmiöiden synnystä.
- ¹⁹⁵ Ks. esim. Hazani 2000; Baumgarten 2002.
- ¹⁹⁶ Van Aarde (2001) haluaa selittää Jeesuksen toimintaa psykodynaamisten tekijöiden avulla, mutta hän laiminlyö sekä evankeliumien kirjoittajien psykohistoriallisen analyysin että evankeliumien syntyprosessin monivaiheisuuden. Sen sijaan Syreeni (2004) ottaa huomioon evankeliumien historialliskriittisen tutkimuksen, kun hän arvioi menetetyistä rakastetusta ihmisestä koettua surua. Tämä suru ilmenisi myös evankeliumien kerronnassa.

- ¹⁹⁷ Ks. esimerkkejä ryhmien kokemista psykologista traumaista, esim. McCann & Pearlman 1990; Horowitz 1992: 489–500; Pearlmann & Saakvitne 1995; Staub & Pearlmann 2001: 205–217; Twemlow, Sacco & Hough 2002; Morrison, Frame & Larkin 2003: 331–353. Ryhmän tavasta määritellä itsensä, ks. myös Tajfel 1978. Meissner (2000: xxvii) on kiinnittänyt huomiota varhaiskristilliseen vainoharhaisuuteen. Q-evankeliumissa esiintyy lukuisia viittauksia vainoon, väkivaltaan tai kuolemaan (Q 6: 22–23, 6:27–29, 11:47–51, 12:4, 13:34–35; ks. Seeley 1992). Q-evankeliumi viittaa profettojen kuolemaan, mutta ei eksplisiittisesti Jeesuksen kuolemaan. Jakeessa Q 14:27 on ilmaistu Jeesuksen ja hänen seuraajiensa suhde. Tuossa jakeessa on viittaus ”ristiin”, jota on tuskin kirjattu tietämättömänä Jeesuksen kohtalosta.
- ¹⁹⁸ Ks. esim. Veen & Selten 2004: 460–464; Marcelis, Navarro-Mateu, Murray, Selten & van Os 1998: 871–879; Zolkowska, Cantor-Graae & McNeil 2003: 820–826; Mitter, Krishnan, Bell, Stewart & Howard 2004: 286–290.
- ¹⁹⁹ Ks. Klebanov, Liaw & Duncan 1995; NCCP 1999.
- ²⁰⁰ Vrt. myös Danielin kirjan luonteenpiirteisiin: Collins 1984: 1–24; Sweeney 2001: 139. Ehrmann (2000) selittää Jeesuksen eettisen opetuksen ”sisäiseksi etiikaksi”, jossa lähtökohtana on apokalyptinen odotus lyhyestä ajasta. Ks. Tähkä (1987b: 47) ihmisen edellytyksistä ennakoita ja käsitellä tulevaisuutta.
- ²⁰¹ Ks. Salecl 2000.
- ²⁰² Tähkä 1987: 46–47.
- ²⁰³ Freud liitti fantasian tiedostamattomaan. Fantasiassa ei ole kyse päiväunelmista; ks. Isaacs 1952: 80–81. ”Fantasiaelämä on muoto, jossa todellinen sisäinen ja ulkoinen sensaatio ja havaitseminen on tulkittu ja esitetty mielelle nautinto-kipu periaatteiden alaisuudessa” (Riviere 1952: 41). Freudille psykoosissa esiintyy juuri tyypillisesti *Verwerfung*, kieltäminen; ks. Lindell 2001: 89. Syreeni (2004: 178) näkee Jeesuksen kuoleman aiheuttaman traumaattisen kokemuksen analogiseksi surutyön aikaisen regression kanssa, jossa surija voi nähdä unia, näkyjä ja kehittää menetyn imagosta inspiraation lähteen ja elämän ohjeen.
- ²⁰⁴ Ks. Toskala 1997: 182; Salecl 2000. Davies (1995b) määrittelee antropologian näkökulmasta Jeesuksen henkivaltaisen transsin persoonallisuuden jakautuneisuudeksi (dissociative disorder). Tähkän (1987b: 32) mukaan skitsofreenisessa psykoosissa itsen ja ulkomaailman eristynyttä kokemusta ei pystytä ylläpitämään. Kokemismaailman regressio johtaa itsekuvan ja objektimaailman sisäiseen sarkymiseen ja sirpaleiden sekaantumiseen keskenään. Tämä johtaa esipsykologiseen kokemustapaan.
- ²⁰⁵ Ks. Hazani 2000: 37. Killen (2006) mukaan terveesti kehittynyt lapsi kykenee käsittelemään luontaista elämän epävarmuutta. Jos tämä lapsi ei saa riittävästi hoitoa, hän reagoi aikuisena maailmaa kohtaan idealisoiden ja paranoidisesti lohkon. Pyhän tekstin idealisointi voi johtaa uskonnolliseen fanaattisuuteen.
- ²⁰⁶ Post (2004: 155) tekee eron ryhmän dynamiikasta syntyvän maagisen refleksion ja yksilön psykopatologian välille. Ryhmässä yksilö omaksuu tiettyjä uskomuksia ja väitteitä yleisenätietämyksenä.
- ²⁰⁷ Ks. Salecl 2000.
- ²⁰⁸ Ks. Gay 1990: 350–352; Reich 1949.
- ²⁰⁹ Autuus-sanojen paranoidinen luonne olisi erityisen ilmeinen kateutta ilmentävissä voi-sanoissa rikkaita vastaan, jos tekstijakso Lk. 6:24–26 kuuluisi Q-evankeliumiin, mikä on kuitenkin kiistanalaista. Klein on tunnetusti kuvannut kateuteen liittyviä defensiivisiä tunnereaktioita. Freudin arviot vihasta, jonka voimakkaat tunteet kiistetään itsestä vihollisrakkauden määrällä (Q 6:27) verhoten, tulisivat ilmeiseksi tekstijaksossa Lk. 6: 24–26. Tässä jaksossa kuvaillaan, kuinka Jumala toimittaa vihan ja tuomion, mutta heti seuraavissa jakeissa Lk. 6:27–28 vaaditaan, että tulisi rakastaa vihollista ja rukoilla hänen puolestaan.
- ²¹⁰ Ks. myös Meissner 2000: 28–29.
- ²¹¹ Josefus, *Juutalaisista* II, 6, 2.
- ²¹² Sama ajatus esiintyy Žizickillä (2006:80) tulkinnassa Jumalan ehdottomasta luotettavuudesta.
- ²¹³ Tekstijaksossa Q 3:7–9 ilmenevä rohkea vihan ilmaus on mahdollista ymmärtää Johanneksen läheisyyden esseealaiseen liikkeeseen. Myös Johanneksen rohkeudessa on haluttu nähdä yhteyksiä kyynikkojen rohkeaan esiintymiseen. Jos Johanneksen kaste muistuttaa Qumranin valmistautumista uuteen liittoon ja jumalallisen tuomion tuloon; ks. 1 QS 3–4, 4:13, 4:20–21 ja Hill 1972: 89–90. Q-evankeliumissa Johannes vaatii radikaalia kääntymistä Jumalan puoleen, ja siinä hyväksytään selvästi tuo Johanneksen vaatimus. Vaikka rohkeudessaan Johanneksessa voisi nähdä sukulaisuutta kyynikkojen esiintymiseen, Johanneksen rohkeus ilmeni vaatimuksena Jumalan puoleen kääntymiseen, kun taas kyynikot demonstroivat rohkeudellaan itseriittoisuutta ja vallitsevien arvojen kestättömyyttä. Johanneksen radikaali vaatimus kääntymyksestä Jumalan puoleen sekä hänen kasteensa ympärileikatuille juutalaisille merkitsi välienrikkoa juutalaisen vanhan liiton kanssa; ks. keskustelusta Bultmann 1926: 21; Dahl 1955: 36–42; Cullman 1961: 62; Bammel 1971–72: 95–128; Nolland 1989: 137–138; Meier 1994: 19–22; Cotter 1995. Vaikka Johanneksen toimet ja vaatimukset merkitsivät välierikkoa, hänen toimintansa myös ilmentää sukulaisuutta VT:n pelastuskäsityksen kanssa: juuri VT kuvaa pelastuksen pikemmin prosessiksi kuin vallitsevaksi tilaksi tai ominaisuudeksi (ks. Westermann 1982: 45). Pelastuksen prosessin rakenne näkyy historiallisessa tunnustuksessa kohdassa 5. Moos. 26:5–11, 2 Mooseksen kirjan kompositiossa, Daavidin laulussa (2. Sam. 22) ja monissa Psalmeissa (esim. Ps. 18, 69, 144); ks. Westermann 1982: 45–55. Tästä näkökulmasta käsin Johanneksen loukkaus ympärileikkaukseen ja vallitsevaan tilaan turvautuneita juutalaisia vastaan ei ollut

poikkeama VT:ssä ilmenevästä vakaumuksesta, jossa hätä ja hädän huutaminen on tärkeä osa Jumalan pelastustoimia.

- Jakeet Q 3:7b–8a on suunnattu katumattomille juutalaisille, jotka etsivät kastetta. Johanneksen käyttämät kielikuvat ovat hyvin tuttuja VT:stä. Q-evankeliumin kuvaamassa Johanneksen puheessa näyttäisi olevan myös runsaasti semitismejä (ks. esim. Wink 1968: 19 n. 1; Nolland 1989: 149–153). Johanneksen puheessa on myös sanaleikki kivet ja lapset -sanojen välillä ilmaisemassa hylkäämisen tunteita (ks. keskustelusta mm. Bultmann 1978: 141; Marshall 1978: 141; Nolland 1989: 148; Schulz 1972: 371). Tämä sanaleikki edellyttää hepreaa tai arameaa. Myös Johanneksen kuvaus eskatologisesta sadonkorjuusta ja puhdistamisesta merkitsevät voimistunutta kontrastia sisäpuolella ja ulkopuolella olevien välille (vrt. 5. Moos. 7: 6–11; *Ps.Sol.* 4:17; *M. Sanhedrin* 10:1; Justinus Martyryri, *Dial.* 140; *Mek. Exod.* 14:15 Aabrahamin ansioita Israelin hyväksi; Hill 1972: 93; Allison 1987: 59; Witherington 1988: 231; Piper 1989: 85; Evans 1990: 239). ”Ei ole todennäköistä, että kirkko olisi siirtänyt Jeesuksen sanan Johanneksen puheeksi tai kirkko olisi luonut puheen Johannekselle, jossa pelastus voitaisiin saavuttaa katumuksen kautta, eikä katumuksen plus uskon Jeesukseen avulla” (Witherington 1988: 230 n. 21; vrt. Bovon 1989: 173). Johanneksen toiminta autiomaassa ja kääntymyksen vaatimus ilmaisevat voimakasta tuntoa lopunajallisesta murroksesta; vrt. myös Jesaja 40:3 ja 1 QS 8:12–16. Ks. autiomaahan liittyvästä keskustelusta esim. Meyer 1979: 115–118; Murphy-O’Connor 1990: 359–360; Kloppenborg 1990a: 145, 155; Webb 1991: 202.
- ¹²⁴ Mm. stoalaisen tai platonistisen filosofian sekä antiikin yleisen filosofisen käsitteistön avulla, kuten lain ja luonnon kontrasti, on pyritty myös tarkastelemaan vihollisuutta ja vihollisen svaitemista; ks. esim. Heinemann 1945; Piper 1979; Nash 1984: 57–65; Feldman 1986: 83–111; Westra 1990: 30. Kyyrikot ilmaisivat kosmopoliittisuutta ja julistautuivat universumin kansalaisiksi (DL 6:98; ks. myös Risk 1969: 59; Ferguson 1973: 29–30). Zenon päätyi logos ja luonto -opista ihmisten universaaliin veljeyteen ja kosmopolikseen, jossa ei olisi perhe-, kansa- tai valtiorajoja, rotuerottelua, orjia eikä vapaita (ks. esim. Jones 1970: 330, 342; Ferguson 1973: 28; Reale 1985: 255, 283). Epiktetos opetti yleistä veljeyttä ja mielen tyyneyttä. Ehdoton determinismi ja panteismi johtivat resignaatioon: ihmisen piti hillitä itsensä, kun toinen puhui hänestä pahaa. Vihollinen oli viisaalle vain harjoitukseksi kuin painikumppani urheilijalle (Epiktetos, *Diss.* 3.20.9–11; ks. myös Ferguson 1973: 141; Billerbeck 1978: 49–50, 117–119; Piper 1979: 25–26; Nash 1984: 70–71; Armstrong 1990: 398). Senecan opetus muistuttaa myös vihollisen rakastamista (ks. Seneca, *De Otio* 1.4; *De Beneficiis* 7.30). Erityisesti *De Ira* -dialogi on nähty paraleeliksi kristilliselle vihollisrakkaudelle (Downing 1992: 130 n. 74). Eettisten ihanteiden laiminlyönti oli kuitenkin vain epäonnistumista yrityksessä toteuttaa täydellistä ihmisyyttä, mutta ei synty Jumalan edessä (ks. Griffin 1976: 178; Piper 1979: 22–23). Kyrseissä dialogissa pohti järkevän tuomarin toimintaa valtiollisen turvallisuuden hyväksi, jolloin tuomarin tulee kyetä rankaisemaan ilman vihantunnetta. Jalo sielu on loukkausten saavuttamattomissa, mutta alhainen ja typerä mies ei hallitse mieltänsä; ks. Senecasta myös mm. Griffin 1976: 155–159, 294–302. Ks. keskustelusta laajemmin: Molari 1995.
- ¹²⁵ 2. Moos. 23: 4–5 ilmaisee vaatimuksen vihamicieheen rakastamiseksi: ”Kun tapaat vihamiciehesi härän tai aasin kuljeksimassa karkuteilla, vie se hänelle takaisin. Jos näet vihamiciehesi aasin makaamassa taakkansa alla kaatuneena, älä kiellä häneltä apuasi, vaan auta häntä saamaan se jaloilleen”; ks. myös 3. Moos. 19:34; Snl. 24: 17–18, 29; Snl. 25: 21–22; 1. Kun. 3:10; Joon 4:2. Hillelin kehotus on tunnettu UT:n tutkimuksen piirissä: ”Olkaa Aaronin oppilaita: hän rakasti rauhaa ja edisti rauhaa, rakasti ihmiskuntaa ja saattoi heidät Tooran piiriin” (ks. Ferguson 1973: 19; Hill 1972: 149). Hillel opetti myös: ”Mitä sinä vihaat, älä tee sinun lähimmäisesellesi. Tämä on koko laki; kaikki muu on selitystä” (*B. Shab.* 31a). Myös muita tunnettuja esimerkkejä vihollisten hyväksi osoitettavasta rakkaudesta on juutalaisissa teksteissä, esim. Tob. 4: 15–17; Josefus, *Antiq.* 4. 265; Josefus, *Juutalaisista* 2.350–352; TJos. 18:2; B. Shab. 31a; 1Q20. Jakeen Q 6:28 sukulaisuus jakeen Jes. 53:12 välillä ei ole sinänsä voimakas, mutta juutalainen tulkinta luvusta Jes. 53 tekee paraleelisuuden läheiseksi. Ks. keskustelusta mm. Furnish 1972; Sanders 1989a: 320–322; Theissen 1993: 134–135; Molari 1995; Vaage 1995c; Auvinen 2003: 123–125.
- ¹²⁶ Ks. Kirjavainen 1996; Piispainkokous 5.3.1999; Kirkkohallitus 18.8.1999; Huovinen 1999a, 1999b; Paarma 2002, 2004a, 2004b, 2004c.
- ¹²⁷ Vrt. Josefus, *Juutalaisista* II, 6, 2.
- ¹²⁸ Ks. myös CD 8:5–6; TBenj. 4:1–5:5; ks. Hill 1972: 127. Kehotus vihollisrakkauteen ja kultainen sääntö johtivat siis erilaiseen käsitykseen, jossa edelleen julistettiin Jumalan toimittamaa rangaistusta (vrt. sen sijaan Selvanayagam 1993).
- ¹²⁹ Ks. mm. Hill 1972: 149; Guelich 1982; Hoffmann (1984; Mt:ssa ei ole seurakuntaeetos, vaan jo maailmaneeetos). Syreeni (1987: 177; ks. myös sivut 158–184) kysyy Kultaisen säännön suhteesta jakeisiin Mt. 5:17–7:12: ”To be sure, one may question whether the golden rule really is the sum of all the teaching given within this large stretch. One may even question whether it really was to Matthew, either. But since the evangelist reworked the golden rule so as to make it seem an anaphoric summary sentence and indicated that it is ‘the law and the prophets’, he certainly gave it a representative function in his sermon. While the golden rule itself may not be quite a comprehensive summary of Jesus’ teaching. Matthew has let it stand for such”.

- ²²⁰ Theissen (1993: 141–149) näkee vihollisuuden taustaksi kiertävien karismaatikkojen elämäntilanteen; ks. myös Dihle 1962 ja Bosold 1978. Sen sijaan esim. Hallikainen (2003: 45) ei edes pohdi vihollisen puolesta rukoilemisen suhdetta kiertävien karismaatikkojen elämäntilanteeseen. Hoffmannin mukaan (1984: 55) Jeesuksen opettama vihollisrakkaus muuttui evankeliumien syntyprosessissa, mutta siitä ei tullut seurakuntaetosta, vaan maailman eetos. Q-evankeliumin kohdat Q 6:22–23, 6:27–29, 11:47–51, 12:4, 13:34–35 ja 14:27 ilmaisevat varsin selvästi väkivallan, vainon tai kuoleman odotusta. Nämä monet kohdat osoittavat, ettei kyse ole vain satunnaisesta tuntemuksesta, vaan varsin hallitsevasta. Steck (1967) ja Lührmann (1989) pitivät epävarmana, olisiko tämä Q-evankeliumia hallitseva deuteronomistinen kuvaus profeetan kuolemasta jo Jeesuksen omaa julistusta. Pohtimatta kysymystä historian Jeesuksen kokemasta kohtalosta, joka on hänelle voinut hyvinkin olla selvä Johannes Kastajan kohtalon tähden, on ilmeistä, että Q-evankeliumin kirjoittaja on ilmaissut jakeen Q 14:27 sanoissa rististä myös tietämyksen Jeesuksen kuolemasta; ks. Seeley (1992), joka tosin selittää ristinkantamisen kyynisistä lähtökohdista käsin.
- ²²¹ Theissen (1993: 139–141) liittää rahahuolet hellenistiseksi eettiseksi sovellutukseksi, koska raha ja aineus ovat aiheuttaneet riitoja varhaiskirkossa (Apt. 6:1–6, 19:23). Q-tekstin perusteella rahaan ja omistamiseen liittyvät vihan ja ryöstön kokemukset näyttävät todelliselta kuitenkin jo Q-yhteisön varhaishistoriassa.
- ²²² Vrt. Hallikainen (2005: 150), joka tulkitsee jakeen Q 6:30,34 viittauksiksi lainaamiseen, joka olisi tavallinen taloudellinen toimenpide. Nyt Q-kansa olisi jo niin vauras, että uskalsi lainata ilman toivoa takaisin saamisesta. Horsley (1987) on myös ajattelut jo samansuuntaisesti, että Jeesus olisi rakentamassa sosiaalista vallankumousta egalitaarisen yhteisön hyväksi (vrt. sen sijaan Levine 2005:85–85). Vihollisrakkaudesta kertova teksti Mt. 5:38–48/Lk. 6:27–36 ilmentäisi vain paikallisen kyläyhteisön tasoa, jolloin se tarjoaisi mahdollisuuden ratkaista ongelma yhteisössä itsessään kutsumatta instituutioiden apua.
- ²²³ Odottaessaan Herran pikaista paluuta myös Paavali on kehottanut huolettomuuteen (Fil. 4:4–9). Auvinen (2003: 134) on myös havainnut samankaltaisuuden Paavalin tekstin Fil. 4:6 ja Q-evankeliumin kohdan välillä: Q-evankeliumi ilmaisee, että luottamus Jumalan vastaukseen tekee murehtimisen tarpeettomaksi. Vrt. myös Uro (1987: 134), joka näkee köyhyyden manifestoivan täydellistä riippuvuutta Jumalasta. Juuri mystikko tyhjentää rakkaudessaan itsensä ehtoista ja haluista lähimmäisen hyväksi, mutta haluista tyhjentäminen on tuttu myös skitsofreenikolle; ks. Moyaert (1966; 1998)
- ²²⁴ Nietzsche 1971: 30.
- ²²⁵ Gay 1990: 667–668; Siltala 1993: 132.
- ²²⁶ Ks. Klein 1933: 248–251; Achté 1997b: 98; Siltala 2001: 166, 182; Siitolahiti 2005.
- ²²⁷ Ks. Moyaert 1966:1–31; Minkinen 1992: 147–167; Žižek 2000b:107–110.
- ²²⁸ Illuusion, ihmismielen kehityksen ja omien tunteiden todellisuuden löytämisen suhteesta, ks. Tähkä 2001. Freudille illuusiot olivat menneisyyden piilotajuisten kokemusten toistamista, nykytodellisuuden kannalta epärealistisia. Ekstaattinen uskonnollisuus ilmenee siellä, missä kokemus omien tunteiden todellisuudesta on heikko: ehkä tästä syystä selibaatti on yksi tunnetuimmista ekstaasitekniikoista; Holm 1981.
- ²²⁹ Lacanin kuva psykoosista, ks. Kurki 2008: 293–294.
- ²³⁰ Klein 1992: 38–39; ks. myös Post 2004: 21.
- ²³¹ Klein 1992: 44.
- ²³² Vrt. esim. Weinstein, Dansky & Iacopino (1996: 112–117) kidutuksen uhreista.
- ²³³ Lührmann on luokitellut Q-tekstit kolmeen pääteemaan: tämä sukupolvi (*dieses Geschlecht*; Lührmann 1969:24), seurakunta (*Die Gemeinde*; Lührmann 1969: 49) ja eskatologia (*ide Eschatologie*; Lührmann 1969: 69). Tekstijakso Q 7:18–35 muodostuisi kolmesta osasta: 7:18, 23; 7:24–28 (Mt. 11:12–13) ja 7:31–35. Koko jakso on saanut uuden orientaation, kun viimeiset sanat ihmeestä Q 7:19–22 on liitetty rakentamiseen. Lührmannin mukaan tämä kompositio kuuluu sille kirjalliselle tasolle, jossa ilmaistaan toimituksellista teemaa Jeesuksen ja ´tämän sukupolven´ välisestä välienselvittelystä (Lührmann 1969: 24–25). Kompositionaalisten teemojen mahdollinen esiintyminen ei kuitenkaan vielä todista eskatologisten tai kristologisten käsitysten uskonnonhistoriallisesta kehityksestä toisin kuin Lührmann olettaa. Tekstijakson primääristen, sekundääristen ja tertiääristen elementtien erottelu ilmentää rohkeaa mielivaltaisuutta. Jeesuksen ihmiden messiaanisen tulkinnan mahdollisuudet ovat voineet olla ilmeiset myös ennen pääsiäistä ja ennen pakanaseurakuntien syntyä. Wilcox (1982: 137) on tähdentänyt faktaksi Pontius Pilatuksen tuomiolauselmaa ”juutalaisten kuningas”, jolloin ristiinnaulitun messiaaninen interpretaatio perustuu jo historiaan. Kloppenborg (1987: 107) ei hyväksy Bultmannin käsitystä, että Johannes Kastajaa käsitävässä perikoopissa olisi mahdollinen autenttinen Jeesuksen sana (Q 7:22–23), vaan Kloppenborgin mukaan tuokin teksti ilmentää pääsiäisen jälkeistä luomusta. Kloppenborg viittaa erityisesti tekstikonaisuuden kompositionaaliseen järjestelyyn ja kontroversiseen luonteeseen (ks. myös Kloppenborg 1990a: 146). Kloppenborg jättää vastaamatta, millä perusteella kontroverssi edellyttää tekstiosien sisällön täydellistä epäluotettavuutta; ks. Kloppenborgin väitöskirjan analyysin Q 7:18 kritiikkiä: Jacobson 1987: 292. Tutkijat ovat käyneet runsasta keskustelua siitä, kuinka historiallinen Jeesus on itse ymmärtänyt ihmeensä: ks. mm. Lindeskog 1972: xxx; Vermes 1973: 29–30, 42–44; Hollenbach 1981: 567–588; 1982: 196–216; 1989: 11–22; Wilcox 1982: 131–195. Schulz tekee jyrkän eron varhaisen palestiinalaisen Q-seurakunnan ja myöhemmän hellenistisen Q-seurakunnan välille. Hänen mukaansa tekstijakso Q 7:18–35 sijoittuu nuo-

- rempaan hellenistisen tradition tasoon (Schulz 1972: 216), jossa ihmeet palvelevat pakanamissiota propagandististen tarpeiden tähden. Schmithals (1985: 396–397, 404) katsoo, että ihmeet kuuluvat Q2 -tason redaktionaariisiin teemoihin, jotka ovat kokeneet Mk:n evankeliumin vaikutuksen. Varhaisin puheaineisto olisi kuitenkin vielä ei-kristologinen. Q1-tekstit heijastaisivat profeettallis-apokalyptisiä käsitteitä, jossa Jeesus on vain lopunaikojen profeetta. Schmithals yrittää etsiä kuitenkin ratkaisua, kuinka Mk:n messias-salaisuus ja Q-dokumentti voitaisiin liittää toisiinsa. Ongelmansa vastaukseksi hän muotoilee ratkaisun, jossa Matteus on tuntenut sekä Markuksen evankeliumin että Markuksen pohjatekstin (MkG, *Grundschrift*).
- ²³⁴ Tekstijakson kompositionaalista järjestelystä, ks. Jacobson 1987: 291–294; Cameron 1989.
- ²³⁵ Sanders 1993b: 448.
- ²³⁶ Näin Tuckett (1996: 137) luonnehtii Q-evankeliumin jaksoa Q 7:18–35. Meier luonnehtii Jumalan valtakunnan ”Jumalan kuninkaalliseksi vallaksi”. Kuvaukseen hän päätyy VT:n, pseudepigrafinen ja Qumranin kirjallisuuden avulla (1994: 243–270). Ks. myös Sandersin (1993: 169–188) käsitteilyä tulevasta valtakunnasta. Kee (1995) kuvailee eksiilin jälkeisiä useita erilaisia uskonnollisia malleja juutalaisessa kirjallisuudessa. Keen mukaan Q-evankeliumissa yhdistyy Jeesukseen tuomion sanansaattajan tai agentin rooli Jumalan kansan uudistajan rooliin, mutta tämä käsitys olisi voimakkaasti Mackin, Koesterin ja KloppenborGIN apokalyptiikasta riisuttua mallia vastaan.
- ²³⁷ Ks. esim. 1 QH 11:3–14; CD 4:12–5:15. Uro (1988: 31) muistuttaa, että tulevan valtakunnan ennakoivaan läsnäoloon ei uskottu vain Jeesus-liikkeessä, vaan myös eräissä apokalyptisissa ryhmissä (Qumran). Seuloitit pyrkivät toteuttamaan Jumalan herruuden oman toimintansa avulla. He näkivät omassa toiminnassaan merkin uuden aikakauden koitosta. Yhteisön mikrokosmoksessa koettiin etukäteen läsnä olevaksi tuleva ihannuus. Ensimmäisen Eenokin (1. Eenok 42) kirjan mukaan ”viisus ei löydä paikkaa, johon hän voisi asettautua asumaan. Ainoastaan taivaasta löytyi paikka hänelle”. Kun Viisus ei löytänyt kansan lasten parista asuinsijaa, hän muutti enkelten luo. Ks. myös Siirak 24; Baaruk 3:9–4:4; Jesaja Targum 28:11, 29:10. Ks. Milik 1971; Charlesworth 1979: 315–323; Knibb 1978; 1979: 345–359; Mearns 1979; Nickelsbury 1981: 216; Chilton 1984: 133–135. Deutero-Jesajan kärsivästä Herran palvelijasta ks. Schweizer 1962. Vanhurskaan kärsimyksestä Psalmien kirjassa ks. Kleinknecht 1984: 17–192. Viisauden kirjan 2:10–5:23 hylkäämisen kuvausten sukulaisuus Jesajan kirjan lauluihin ks. Suggs 1957: 26–33.
- ²³⁸ Ks. Dunn 1978: 79.
- ²³⁹ Danielin kirjan näky ihmishahmoisesta olenosta kertoo, että ”kaikkien kansojen, kansakuntien ja kielten tuli palvella häntä” (Dan. 7:14). Danielin kirja lupasi myös ihmeitä: ”Jumala pelastaa ja vapauttaa, antaa ennusmerkkejä ja tekee ihmeitä taivaassa ja maan päällä” (Dan. 6:28). Jesajan kirjasta oli luettavissa käsitys Herran palvelijan missiosta: ”Sinut minä asetan toteuttamaan sen liiton, jonka olen tehnyt tämän kansan kanssa kaikkien kansojen valoksi, avaamaan sokeat silmät, päästämään kahlitut vankeudesta, tyrmästä ne, jotka sen pimennossa istuvat” (Jes. 42:6–7; vrt. Jes. 49:5–6). Yhteys Jesajan kirjaan on ilmeinen kertomusta seuraavassa tekstijaksossa Q 7:18, jossa viitataan suoranaisesti Jesajan lupauksiin (Jes. 3). Rabbit Simeon ben Yohai ja Johanan otaksuivat Jesajan kirjan perusteella, erityisesti viitaten kohtaan Jes. 56:7, että Jumalan lupaukset ovat Israelille erittäin tärkeitä, sillä Jumala voi kääntyä myös ei-israelilaisten puoleen (*Shabbath* 118b). Rabbiinisesta kirjallisuudesta; Chilton 1984: 149. Essealaisten käsitysten mukaan ihmiskunta jakaantui kahteen erilliseen leiriin; ks. 1 QS, 1 QH, 1 QM (Charlesworth 1991d: 113). Deutero-Jesaja kertoo myös kahdesta eri palvelijasta. Jahve on valinnut tosi Israelin. Jahve on pannut hengen häneen (Jes. 42:1–9; 49:1–12; 50:4–11; 51: 4–8; 52:13–53:12), mutta toinen palvelija on sokea ja kuuro (Jes. 42: 18–25). Ks. myös Jes. 5:26–27; Jes. 11:1, 10.
- ²⁴⁰ Lukujen Q 6 ja 7 kompositiosta ks. Schürmann 1969: 387–388; Schulz 1972: 236; Kloppenborg 1987a: 117–121; Jacobson 1987: 293. Erityisesti Jacobson (1987: 286, 291) on ollut kriittinen niitä yrityksiä kohtaan, joissa kompositiohistorian rekonstruktioiden avulla uskotaan selvitetävän myös sosiaalisten olojen muutoksia. Humphrey (1991: 4) ei pidä selvänä, että sanat Q 7:9 uskosta, jota ei löydy Israelista, olisivat avoimesti deuteronomistinen tuomio Israelia vastaan, vaan pikemmin ihasteleva selitys sadanpäämiehen uskosta. Jo teksti Q 7:9 ilmaisee, että Jeesus ”ihmetteli” sadanpäämiehen uskoa; Humphrey 1991:48: ”First of all, the words ‘I have not found such faith in Israel’ (Q 7:9) do not necessarily imply a critique, a judgment against Israel; they can in context be an admiring exclamation at the extent of the centurion’s faith; admiration is apparent, after all, in the words which lead into the saying, ‘he marvelled at him’”.
- ²⁴¹ Kertomukset Hanina ben Dosan suorittamasta parantamisihmeestä muistuttavat Q-evankeliumin kertomusta sadanpäämiehestä. Vaikka Hanina ben Dosa oli Jeesuksen ikätoveri, kertomukset hänen suorittamastaan ihmeestä ovat kuitenkin vuosisatoja nuorempia kuin Q-evankeliumi. Tämän ongelman vuoksi rabbiinista kertomusta Gamalielin pojan parantamisesta ei voida käyttää aineistona, jolla todistettaisiin Q-evankeliumin kertomuksen ikää ja tehtävää. Gamaliel lähetti kaksi viestinviejää Hanina ben Dosan luo, kun poika oli sairaana. Viestinviejät palasivat Gamalielin luo, joka kertoi tarkan ajan, milloin pojan kuume oli alkanut vähetä ja poika oli pyytänyt vettä. Palestiinalaisessa Talmudissa ei ole vielä mielenkiintoa Haninaan ihmeidentekijänä, vaan vain tosi rukouksen edustajana; ks. Green 1979: 646; Freyne 1980: 233; Bokser 1985: 91. Sen sijaan Babylonialaisessa Talmudissa on Hanina kuvattu mestariksi, joka vapauttaa

- yhteisönsä pahasta ihmeen avulla; ks. Freyne 1980: 235; Bokser 1985: 60; Kampling 1986: 237–248. Haninan rukouksen sujuvuuden ja voimallisuuden korostus liittyy muinaisen Persian sassanidien dynastian kasvaneeseen voimaan, joka toi juutalaiselle pelkoa ja vaikeuksia. Nämä tekstit ovat syntyneet vasta puoli vuosituhatta historiallisen Haninan jälkeen, joten niiden painoarvo Jeesuksen ja Haninan ajan historian kuvauksena on niukka. Ks. myös Smith (1951: 81–84), joka kritisoi Fiebiä (1911), joka olettaa ihmekertomusten liittyneen yleisesti juutalaiseen opettajiin Jeesuksen ajan Palestiinassa. Ks. myös Keen (1986:81) kritiikkiä Vermesin (1972; 1973) metodia vastaan. Toisaalla myös mm. Bultmannin (1921: 256; 1962: 39–45), Keekin (1965: 341–358), Burkillin (1978: 409–417) ja Schulzin (1972: 240) käsitys hellenistisen ihmeuskon tunkeutumisesta sadanpäämiehen pojan ihmeperantumiseen on menettänyt perusteensä sen jälkeen, kun hellenististä ihmeidentekijän toposta ei ole kyetty luotettavasti muotoilemaan; ks. kriittinen arvio: Sabourin (1975: 154) ja Schürmann (1960: 396–397). Funk & The Jesus Seminar (1998: 46) viittavat Hanina ben Dosan ja Gamalielin tapaukseen varsin kursorisesti.
- ²⁴² Keskustelua siitä, onko sadanpäämies voinut olla Kapernaumissa Jeesuksen aikoina, ks. Zuntz 1945: 183–190; Schürmann 1969 [1990]: 397; Hill 1972: 157; Wegner 1985: 336–343. Funk & The Jesus Seminar (1998: 45) toteavat sotilasvirkaillijan roomalaiseksi, mutta he eivät ilmaisuillaan määritä kuitenkaan sotilaan rodullista taustaa, vaan virka-aseman. Hill ja Schürmann muistuttavat, että sadanpäämies ei ollut välttämättä roomalainen, vaan hän saattoi olla myös pakana tai Jumalaa pelkäävien ryhmästä. Jos hänet liitetään Jumalaa pelkäävien ryhmään, tuolloin on ignoroitu kertomuksessa ilmenevä kontrasti juutalaisten ja pakanoiden välillä. Schürmann (1969: 391) kirjoittaa: ”Dort such man in jenen Jahren aber nicht einen römischen Zenturio, sonder einen (vielleicht syrischen?) im Dienste des Herodes Antipas (vgl. Joh 4,46: βουσιλικός), der seine Söldnertruppe hauptsächlich aus Nichtjuden rekrutierte (vgl. JosAnt XVII, 8,3)”. Dunn (1978: 77) on perustellut sen puolesta, että kertomus sadanpäämiehestä on autenttinen kuvaus Jeesuksen elämäntilanteesta: perusosa Mt. 8:9–10 (Lk. 7:8–9) paljastaisi arameankielisen taustan, Jeesuksen epätavallisen ylistyspuheenvuoron ja dialogin apoftegmaattisen luonteen, mitkä kaikki viittaisivat Jeesuksen elämäntilanteeseen. Ks. myös Evans (1990: 341), joka tähdentää, että Rooman armeija ei ollut Kapernaumissa vuoteen 44 jKr. saakka. Sotilaiden hurskaus ei viittaa epäautenttiseen kerrontaan, koska myös Tacitus (*Historia* III, 24) kertoo, kuinka roomalaiset sotilaat saattoivat omaksua kulloisenkin alueen uskonnon; ks. myös Evans 1990: 344. Lührmannille (1969: 58) kertomus on uskon paradigma (*Paradigma des Glaubens*) ja kertomus on syntynyt juutalaiskristillisyyden ulkopuolella.
- ²⁴³ Ks. Meyer (1970: 405), joka arvelee, että pakanamission menestystä käytettiin Q-yhteisön propagandassa juutalaisia vastaan. Hoffmann (1977: 289–293) ei otaksu Jeesuksen sanojen sadanpäämiehen uskosta heijastavan pakanamission tilannetta, vaan ainoastaan tulevaisuuden mahdollisuuksia. Humphrey (1991: 48) on muistuttanut, että Israelia vastaan esitetty tuomio ei ole sellainen topos, joka voisi syntyä vasta myöhemmässä ”hellenistisessä” kirkossa. Vrt. sen sijaan Lührmann (1969: 58); Kloppenborg (1986a: 451 n. 38; 1987: 119). Kloppenborgin näkemyksen kriittinen arvio: Humphrey 1991: 43–50.
- ²⁴⁴ Apoftegmaattisesta luonteesta, ks. Bultmann 1979: 22; Lührmann 1969: 25; Schürmann 1969: 412–413; Tannehill 1984: 1825; Cameron 1989: 34–44; Stettler 2008:173. Jakeista Q 7:18–26 puuttuu didaktinen tai kehottava aines, paitsi jakeesta Q 7:26, jonka asema alkuperäisessä kertomuksessa on epäselvä (ks. Kloppenborg 1986a: 451, 454).
- ²⁴⁵ Ks. keskustelusta Hengel 1968; Vermes 1977: 28, 50; 1973; Sanders 1977: 424; 1985: 237–241; Barnett 1980–81: 679–697; Goppelt 1981: 30–31; Koester 1982b: 72; Twelfree 1986: 361–400; Witherington 1988: 225–244; Sato 1988: 371–381; Schnelle 1988: 107–113; Brown 1991:2; Meier 1994: 116–129; Funk 1999; Fredriksen 2000b (korostaa, että samankaltaisuudet osoittavat Jeesuksen julistaman Valtakunnan apokalyptiseksi); Stettler 2008:173. Johannes Kastajan ja Jeesuksen ohella myös Juudas galilealainen (Ant. 18:23), Theudas (Ant. 20.970) ja egyptiläinen profeetta (Ant. 20.169) ovat sijoitettavissa lopunajallisen lahkoon kategoriaan. Bornkamm (1960: 48) ja Conzelman (1975: 31–32) olettavat varhaisen kristillisen kirkon joutuneen poleemiseen tilanteeseen Kastaja-liikkeen kanssa, jolloin Q 7:18ss ilmentäisi tuota poleemista välienselvittelyä. Wilkin (1968: 109, 121–128) mukaan evankeliumien kirjoittajat ovat anakronistisesti projisoineet myöhemmän konfliktin kristittyjen ja Johanneksen oppilaiden välillä, vaikka itse ydin palautuukin historian Jeesukseen. Käsitystä seurakunnan myöhemmästä luomuksesta kritisoivat mm. Dibelius 1911: 33–39; Kümmel 1957: 110–111; Sint 1964: 95–102; Robinson 1957–58: 279 nootti 2; Dunn 1975: 55–60; Fitzmyer 1981: 662–664; Kazmierski 1987; Witherington 1988: 225–244; Meier 1994: 116–129. Koester (1982a: 73) ei pidä mahdollisena, että Johanneksen lahko olisi jatkanut olemassaoloaan mandalaisten lahkona, joka vaikuttaa Irakin alueella yhä edelleen. Sen sijaan Koester kyseenalaistaa käsityksen, että tekstin Apt. 18:1–7 avulla voisi todistaa Kastajan lahkoon jatkuvuutta, koska kertomus perustuu vain Luukkaan omaan teoriaan Pyhän hengen välittämisestä; vrt. Sanders 1989a: 313; Murphy-O’Connor 1990: 367.
- ²⁴⁶ Etiopialainen Eenokin kirja kuvailee saatanan valtakuntaa ja taistelua Jumalan palvelijoita vastaan. Jesajan marttyyrius – nimisessä teoksessa kuvataan, miten saatana käy taisteluun, jotta voitaisi Jumalan kansan. Hasidilaisen, juutalaisen apokalyptiikan dualismista ks. Hengel 1969: 347. Iranilaisperäisestä pelastushistoriasta ja antropologisesta dualismista ks. Hengel 1969: 420–422. Esssealainen Eleazer oli lääkekivien ja

- juurten eksperti (ks. Alexander 1986, 343). Josefus (Ant. viii 2, 5 [45–49]) väittää, että joitakin Salomon loitsuja käytettiin edelleen hänen päivinään. Fysionomia liittyi astrologiaan (4Q186, 4QMessar, 4QBrontologion; ks. Hengel 1969: 432–435; Alexander 1986: 364–365). Loitsumaljoista ja amuleteista ks. 2 Makk. 12:40; Hengel 1969, 442; Strack-Billerbeck 1978: 529–532; Alexander 1986: 352–353, Yamauchi 1986: 124; Kee 1986, 109). Honi oli tunnettu siitä, että hän kiersi kehän, jonka sisään hyppäsi (ks. Green 1979: 647). Josefus kertoo ns. merkkiprofeetoista, jotka vaikuttivat 40–70 jKr.; keskustelusta ks. Hengel 1961: 241–242, 257–258; Sabourin 1971b: 227–261; Barnett 1980–81: 679–698; Wildberger 1982: 1362–1363; Moiser 1984–85: 216–217; Allison 1984: 256–258; Stettler 2008:180-200.
- ²⁴⁷ Vrt. varsin analogiseen ehdistukseen 1770-luvun Suomessa (Siltala 1993: 27), vaikka Savonjärven niityn herätykset 1796 Pyhän Hengen voimasta, taivaallista näyistä ja kielistä tuskin edes syntyivät yhtä traumaattisissa oloissa kuin Jerusalemin hävitystä edeltäneet vuosikymmenet olivat.
- ²⁴⁸ Jes. 26:19; 29:18-19; 35:3-5; 61:1, Ps. 146:8 jne., ks. Stettler 2008: 179-180.
- ²⁴⁹ Ks. Stettler 2008: 180.
- ²⁵⁰ Viisauden kirja tuntee käsitteen, että Viisauteen liittyy pelastuksen ihmeet (Viis. 11:16) ja kehoitus katukukseen (Viis. 10; 12:10). Isiksen pelastusteot olivat toki myös tunnettuja: *Culter Égyptiens* 72 [166 eKr], *Medinet Madi* [1 vs. eKr]; ks. Kloppenborg 1982: 67–68. Conzelmann (1964, engl. 1971) esitti argumentit Isiksen mahdollisesta vaikutuksesta Viisauden kirjaan. Mack (1973) selitti Isiksen tulon juutalaiseen viisauteen ns. hellenistisen juutalaisen välityksellä (Betzin [1974] arvio Mackin tutkimuksesta oli varsin myönteinen). Kloppenborg (1982) seuraa tätä tulkintalinjaa.
- ²⁵¹ Meissner 2000: xxvii.
- ²⁵² Ks. myös Schwartzin (1992: 57–80) pohdintoja kristinuskon synnystä eräänä juutalaistaustaisena lahkona. Baumgarten (2002:301–315) nimittää lahkon syntyä splittaukseksi, jonka nyt synnytti erityinen suhde lakiin.
- ²⁵³ Ks. Semelin 2007: 24–32, 54.
- ²⁵⁴ Vrt. myös Lk. 7:22 ja Mk. 7:37; Lk. 10:4a-11a ja Mk. 6:7–13; Lk. 11:14–22 ja Mk. 3:22–30. Ks. myös Uro 1987: 97–116. Mk:n ja Q-evankeliumin välisen suhteen keskustelua, ks. Laufen 1978 ja Neirynek 1982: 53. Ei ole mahdollista olettaa suoranaista yhteistä edeltäjää Mk:lle ja Q-evankeliumille jaksoa Q 7:18ss varten, mutta on hyvin ilmeistä, että yhteinen käsitys Jeesuksen ihmeiden liittymisestä Jesajan profetioihin tulee jo Q-evankeliumin viimeistä redaktiota edeltäneeltä ajalta. Itse tekstin Q 7:18ss paralleelisiin lauseisiin ja aramean kieleen sopivaan poettiseen muotoon sekä jumalalliseen passiiviin ovat kiinnittäneet huomiota tekstin ajoituksessa mm. Jeremias 1971: 20–21, 30, 109; Witherington 1988: 234; Nolland 1989: 328–331; ks. myös Sanders 1985: 164; vrt. Wink 1989: 122.
- ²⁵⁵ Ks. esim. Tuckett 1996: 137.
- ²⁵⁶ Eristyisesti Theissen (1993: 41–42) on tulkinnut Johanneksen askeettisen vaatetuksen kritiikiksi Antipaksen ylellisyyttä vastaan.
- ²⁵⁷ Qumranin yhteisö uskoi olevansa valmistamassa tietä autiomaahan, kuten IQS osoittaa; ks. myös Fitzmyer 1981: 388–389, 543–544. Erityisesti Qumranin luolan 4 tekstiä (4Q521) ovat täydentäneet näkökulmaa messiaanista ja eskatologista odotuksista. Tekstissä 4Q521 on jopa kuolleiden herättämisen jälkeen kerrottu hyvän sanoman julistus köyhille. Ks. myös Bultmann 1961: 12–13; Sanders 1977: 425; Meyer 1979: 115, 118; Brown 1991: 4-5; Vermes 1992: 303–304; Wright 1996: 530–533; Evans 1997: 97; Meier 1999: 469; Stettler 2008: 180. Deutero-Jesajan profetioista ks. myös Kaiser 1980: 363–364; Hengel 1989: 253. Murphy-O'Connor (1990: 359–360) ei ymmärrä lainkaan, miksi Johannes Kastaja hakeutui autiomaahan. Niin hän kysyy: ”Why would the Baptist have chosen a place that was difficult for individuals, impossible for mass baptisms, and virtually inaccessible during the one season in the year when he could expect people to come to him, namely, the relatively cool winter months... If John’s mission was to convert all Israel, why preach in an area without a permanent population?” Kertomuksen eskatologisesta orientaatiosta, ks. myös Klostermann 1927: 94; Hengel (1961 [1989: 253–255]); Laufen 1978: 407–409; Wilcox 1982: 169–173; Brown 1986: 6; Cameron 1989: 54–57; Stettler 2008:180-200.
- ²⁵⁸ Ks. Finegan 1993: 11–12.
- ²⁵⁹ Jerikon arkeologiasta ja kulttuurista ks. Byatt 1973: 56; Thompson 1979: 275–288; McRay 1991: 96–97.
- ²⁶⁰ Schürmann (1969: 426) näkee ilmauksissa ”syömäri ja juomari” korostuksen, joka tähdentää Jeesuksen uran messiaanista luonetta ja eskatologista hääjuhlaa (vrt. Mk 2:19). Schürmann kysyykin, missä määrin teksti enää heijastaa historiallisen Jeesuksen sosio-teologista asennetta ja kirkon myöhempää kristologista kehitystä. Dewey (1989: 69, 75) kiinnittää huomion lasten käytöksen kuvailuun jakeissa Q 7:31–32: hänen mukaansa tekstissä ei ole mitään, mikä heijastaisi erityisesti juutalaista traditiota ja juutalaista kulttuuria. Kyseessä on pikemmin osa kristillistä retoriikkaa kuin Jeesuksen autenttinen puhe. Toisaalla on myös puolustettu tekstin historiallista autenttisuutta Jeesuksen puheena. Agora, välimerellisen kulttuurin tunto-merkki, oli yleinen myös ala-Galilean alueella. Esimerkiksi Breech (1983: 59) ja Witherington (1988: 239–242) ovat tähdentäneet jakeiden Lk. 7:31–35 olevan peräisin Jeesuksen elämän tilanteesta (*Sitz im Leben Jesu*). Breech on kysynyt, miksi kirkko olisi ylipäättensä muotoillut ja toistanut niin kauhistuttavan loukkauksen kuin Q 7:33–34 ja esittänyt Johanneksen Jeesuksen partneriksi. Witherington (1988: 23) olet-

- taa: ”Jos Jeesus käytti sanaa *bar enasha* kiertoilmauksena, kun viittasi omaan toimintaansa, niin ei ole yhtään hyvää syytä epäillä jakeen Q 7:33 alkuperää tässä kohtaa”. ”Tämän sukupolven” pejoratiivinen käyttö (Q 7:31) voidaan ymmärtää VT:n taustasta käsin (ks. 5. Moos. 32:5, 20; Tuom. 2:10; Psalmi 78:8, 95:10; Jer. 7:29); vrt. sen sijaan Dewey 1989: 67. Jakeessa Q 7:33 Ihmisen Poika ei ole harmiton kiertoilmaus viittauksena Jeesukseen, vaan ilmaus eskatologisesta hahmosta, jolla on jumalallinen voima ja arvovallta (ks. Witherington 1988: 241; vrt. Snl. 8 ja Q 9:58). Vrt. keskustelusta Jeesuksen suhteesta Viisauteen myös Grant 1990: 30; Kloppenborg 1986b: 460–461.
- 261 Ks. Lucas 2000. Kristeva (1982) on haastanut Lacanin fallisen käsityksen kielestä sillä perusteella, että semiotiikka on pikemmin feminiininen: äidin ja lapsen suhde. Ks. myös Hazanin (2000) pohdiskelua symbolisen järjestelmän eroosiosta uskonnollisissa paranoiassa.
- 262 Schreber 1955: 197.
- 263 Johannes on joskus nähty kyynikoksi; ks. esim. Downing 1984a: 58. Kyynikoille sopi kuitenkin myös ruumiillinen työ, kun he ilmaisivat eroavaisuutensa hovien rikkaista (ks. Musonius Rufus, fr. 111; ks. myös Dill 1905: 280–440). Autiomaahan hakeutuminen on hyvin vieras piirre kyynisyydelle.
- 264 Ks. Schweizer 1981: 169.
- 265 Hill 1972: 198–199; Hengel 1981: 36, 71; Flusser 1981: 52; Batey 1991: 120; Theissen 1992: 26–28.
- 266 Näin Theissen 1992: 41. Vrt. sen sijaan Uro (1984: 278), jonka mukaan Johanneksen julistus kohdassa Q 3:7–9, 16–17 heijastaa valmiissa muodossaan pakanoihin suuntautunutta missiota. Tällöin lähtökohtana on, että Israel on tuomittu ja missiökäsitys on muuttunut universaaliksi. Theissenin argumentaatiossa Israelin tuomio ainakin valituin osin liittyy jo historiallisen Johanneksen ja historiallisen Jeesuksen julistukseen, eikä vasta pakanamission heijastumaan.
- 267 Jeesuksen vastaus Johannekselle historiallisuudesta, ks. keskustelusta mm. Dunn 1978: 56. Tekstin 2QMelch sisällöstä, ks. Fitzmyer 1967; Stuhlmacher 1968: 142–150, 219; Miller 1969: 467–469; Dunn 1978: 57. Tekstien 1 QS 9.11 ja 4QP Bless 3 merkittävydestä tulkinnassa, ks. Witherington 1988: 233–235; Evans 1997. Ks. myös Kümmel (1953: 102–105), Schürmann (1969: 408–409); Witherington (1988: 233), jotka pitävät epäuskottavana, että varhainen kirkko olisi sijoittanut sellaisen epämääräisen termin kuin ”tuleva” Johanneksen suuhun; vrt. sen sijaan Kloppenborg 1987: 107; Cameron 1989: 38.
- 268 Näin Bultmann 1967: 126. Ks. myös mm. Tuckett 1996: 137.
- 269 Kloppenborg 1986a: 456. Kloppenborg on jakanut tekstijakson Q 9:57–60 kahteen itsenäiseen osaan. Vrt. myös Kloppenborg 1987a: 191; Jacobson 1987: 290.
- 270 Schragen (1964: 168–169) kiistanalaisen tutkimuksen mukaan Tuomaan evankeliumin logion 86 on suoranaisesti riippuvainen Uuden testamentin koptinkielisestä käännöksestä. Vaikka Schragen käsitykseen riippuvuudesta koptinkielisestä käännöksestä on voitu suhtautua kriittisesti, niin Schragen vertailu Tuomaan evankeliumin tekstien ja synoptisten evankeliumien redaktionaariseksi katsottujen piirteiden välillä synnyttää perusteltua varovaisuutta tulkita Tuomaan evankeliumin kohtaa varhaiseksi Q-sanojen ilmiäysuksi, vaan pikemmin Tuomaan avulla on nähtävissä vaikutushistoria.
- 271 Ks. Johnson 1990: 22.
- 272 ”Ihmisen Poika” on herättänyt keskustelua, ks. Bultmann 1921: 117, 129; 1953: 28–31, 34–36; 1961: 11 (Jeesus puhui tulevasta Ihmisen Pojasta, mutta ei itsestään; Jeesuksen seuraajat samaistivat tämän tulevan Ihmisen Pojan Jeesukseen); Black 1963; Tödt 1965; Perrin 1965–66; 1966; 1976a (Jeesus ei koskaan käyttänyt Ihmisen Poika -titteliä); Vermes 1967: 310–328 (Ihmisen Poika oli eräs ilmaus auktoriteetin itsetietoisuudelle karismaattisissa piireissä); Conzelmann 1969: 135–136; 1972 (varoittaa yhdistämästä Jumalan valtakuntaa Ihmisen Poika -sanoihin; Jeesus ei olisi koskaan viitannut Ihmisen Pojan hahmoon); Hoffmann 1972: 84–102; 1992 (liittää Ihmisen Poika -teologian synnyn vastaukseksi 60-luvun lopun sosiaalipoliittiseen kriisitilanteeseen); Hill 1972: 162–164; Vielhauer 1973: 129–147 (Jeesus ei käyttänyt Ihmisen Poika -titteliä); Casey 1976: 147–165; 1980; 2002: 3–32 (historiallinen Jeesus käytti *bar enasha* normaalinä idiomina viitattaessaan puhujaan, mutta ongelma tuli vasta käännöksessä kreikan kieleen); Polag 1977: 102; Wilcox 1982: 132; Vaage 1989: 167; Crossan 1991a: 238–255 (Jeesus ei käyttänyt Ihmisen Poika -titteliä); Kee 1993: 99–100; Collins 1996: 139–158 (Jeesus käytti ihmisen poikaa ihmisistä, ei tittelinä); Dreyer 2000 (Jeesus käytti ihmisen poikaa, mutta vain yleisesti ihmisestä; kultillinen yhteisö Jeesuksen kuoleman jälkeen ilmaisi Ihmisen Pojan kunnioittavana tittelinä); Owen & Shepherd 2001; Tuckett 2003: 164 (Danielin kirjan luvun seitsemän Ihmisen Poika on voinut olla ilmaus, jolla historian Jeesus määrittäi omaa rooliaan ja identiteettiään). Bultmannin (1979: 27) mukaan Ihmisen poika olisi alkuaan ollut vain ilmaus ”ihmiselle” jaksossa Luukas 9:57–62, jolloin ihminen on koditon: ”Und das dürfte in der Tat der ursprüngliche Sinn sein: der Mensch, auf Erden heimatlos, wid den Tieren gegenübergestellt; vermutlich ein alter Weisheitsspruch, den die Überlieferung zu einem Logion Jesus gemacht hat”. Witherington (1988: 239) otaksuu, että Jeesus käytti ”*bar enasha*” kiertoilmauksena, kun hän viittasi itse omaan toimintaansa. Nickelsbury (1981: 223) luonnehtii Eenokin kirjassa ilmestyvän termin ”Ihmisen Poika” sisältöä: ”The sheer repetition of the term ‘son of man’ provides an intermediate step toward the usage of ‘the Son of Man’ as a title and technical term in the gospels that differs from the more Semitic meaning of the term in a nontitular sense (=‘man’)”. Owen & Shepherd (2001: 81–122) pitävät epäselvänä idiomaattista käyt-

- töä "bar enasha" aramealaisissa lähteissä 200 eKr–200 jKr. Qumranissa בר אנשא esiintyy teksteissä Qap-Gen 21:13, QTgJob 9:9 ja QTgJob 26:2–3; ks. mm. Tödt 1965: 112–114, 124.
- ²⁷³ Kloppenborg 1986a: 456. Samalla tavalla myös Ihmisen pojan kodittomuuden näkevät mallina mm. Theissen 1973: 249; Piper 1989: 166; Hartin 1991: 126–131; Allison 1997: 13–15; Foster 2008:81. Sen sijaan Meierin (2001: 19–22, 54–55, 80–124) mukaan Jeesusta seurattiin fyysisesti, todellisesti, minkä tähden yksittäiset ihmiset jättivät kotinsa, mutta Jeesuksen tukijoiden ei pitänyt jättää kotejaan. Horsley (2000d: 228–249) näkee Jeesuksen kodittomuuden profetalliseksi kutsuksi Israelille uudistumiseen, jotta eriarvoisuus poistuisi yhteiskunnasta.
- ²⁷⁴ Foster 2008: 81.
- ²⁷⁵ Ihmisen Pojan kodittomuus jakeissa Q 9:57–58 on kerrottu ikään kuin valitettavana kohtalona. Sitä vastoin kiusauskertomuksen mukaan Jumalan Poika valitsi itse köyhyyden voidakseen olla uskollinen (Q 4:5–8). Toki kiusauskertomuksen rikkaus olisi tullut paholaiselta, ei itse Jumalalta tai ihmisten maailmasta. Köyhien autuus -julistus (Q 6:20–21), rauhanomainen kaiken poisluovuttava asenne moraalisisissa kehotuksissa (Q 6:29–30), Johanneksen köyhyyden ihannointi (Q 7:24–25), Johannekselle lähetetty viesti ilosanoman julistamisesta köyhille (Q 7:22), työmiehille annetut ohjeet matkavarustuksesta (Q 10:4), levollisuus ruoan ja vaatetuksen suhteen (Q 12:22–23), vastakkainasettelu mammonan ja Jumalan välillä (Q 12:34; Q 16:13) sekä vertaus Valtakunnan kutsuttujen esittämistä verukkeista (Q/Lk. 14:17 ss.) ovat enemmän tai vähemmän ihannoituja kuvia köyhyyden myönteisistä eskatologisista seurauksista. Nämä kuvaukset ilmaisevat autuasta odottamista ja kestävyyttä Jumalan valtakunnan saapumisessa siinä maailmassa, jossa epäuskoisten vallanpitäjien koettiin jakavan suosionosoituksia ja vaurautta. On kyseenalaista hahmottaa jännitettä kohtalonomaisen hylätyksi tulemisen ja vapaaehtoisen köyhyyden välille. Näiden tekstien on täytynyt sopeutua yhteen ja samaan hengelliseen eetokseen. Tällöin omaisuuden demonisuus, eskatologisesti tai jopa apokalyptisesti ihannoitu köyhyys ja kohtalonomainen kodittomuus ovat sopeutuneet saamaan maailmankuvaan.
- ²⁷⁶ Piper (1989: 167) on korostanut hylkäämisen eetoksen läsnäoloa tekstissä Q 9:57–60. Mack (1988b: 612–613) liittää hylkäämisen tematiikan juuri editioon Q2, johon kuuluisi myös apokalyptinen maailmankuva: "Since there is no indication in Q1 that the kingdom of God refers to an apocalyptic reversal of divine and worldly powers, the term must have something to do with a sense of order that could ground such behaviour elsewhere than in the legal and cultural conventions of contemporary society. -- Many scholars have in fact noted the strong similarity between the patterns of behaviour in Q and the popular Cynic ethic. What has not been taken into account is that the Cynics also talked about resetting a divine order that was different than the conventions of society. -- This is not markedly different from the attitude of popular Cynicism, however, for in that case also there was little interest in working out a systematic philosophical theology of nature to support the notion of life 'according to nature'" (Mack 1988b: 615). Mackin mukaan editiossa Q2 Jeesus on saanut uuden roolin hylättyinä profetana ja uuden järjestyksen julistajana. Apokalyptinen mielikuvitus viimeisestä tuomiosta luonnehtisi niiden kohtaloo, jotka kielsivät Jeesuksen ohjelman (Mack 1988b: 616). Tekstissä Q 9:57–60 Jeesus on sen sijaan jo kuvattu hylätyksi Ihmisen Pojaksi sekä uuden järjestyksen julistajaksi, vaikka tekstiä ei tarvitse sijoittaa vaiheen Q2 apokalyptiseen editioon.
- ²⁷⁷ Ks. Foster 2008:83–88.
- ²⁷⁸ Pojan velvollisuus suorittaa vanhempien hautajaiset on yleisesti tunnettu; ks. esim. 1. Moos. 49:29, 50:1, 25; MekEx. 13:19; Tob. 4:3, 6:15; M. *Berakoth* 3:1. Muita esimerkkejä ja keskustelua: Hill 1972: 165; Hengel 1981: 9 n. 23 (Jeesuksen menettely rikkoi juutalaisen lain ja tavat rakkauden teosta. Tämä on ymmärrettävä Jumalan valtakunnan eskatologisen läheisyyden valossa); Vaage 1989: 167–170; Meier 1991: 91; Schüssler Fiorenza 1992: 151–154; Horsley 1993: 231–245; Bockmuehl 2000: 41; 2003: 241–242 ("Jeesuksen menettely ei ole juutalaisten lähteiden valossa puolustettavissa. -- Arvioitava Palestiinan nasisiirejä koskevan halakhan perusteella"); Malina 2001: 154–159; Guijarro 2001: 211–222; 2004: 114–121; Wold 2008: 286–300 (4 Q 416.2. iii.15–19 "isä on niin kuin Jumala ja äiti on niin kuin enkeliolento"). McCanen (1990: 31–43) tulkinta kuolleen miehen uudelleen hautaamisesta ei ole sopuisuudessa Q-tekstin kanssa: Jeesuksen sanoissa ei ole mitään sallivuutta, vaan kontrasti. Neyrey (1996b) tähdentää hautajaisateriaa tärkeimmäksi sosiaalisten suhteiden symboliksi
- ²⁷⁹ Juutalaisuudessa ei ollut poikkeuksellista määrittää "elävien" ja "kuolleiden" avulla ryhmien välistä oikeauskoisuutta; *Midrash Rabbah Genesis* 39.7; *Joosef ja Asenath* 8.9; m.Pes. 8.8; y.Ber. 23.4c-d; ks. Bahak 1996; Fletcher-Louis 2003: 50–51. Tekstikohta "anna kuolleiden haudata kuolleet" voisi kääntää myös "kuolleet haudatkoon omat kuollensa". Kun syntiset palaavat Jumalan luo ateriyhteydessä Jeesuksen ja hänen kansaansa, niin he palaavat "kuolemasta elämään" (Luuk. 15: 24, 32; Kol. 2:13; Ef. 2: 1,4; Matt. 23: 27; ks. Fletcher-Louis 2003: 51).
- ²⁸⁰ Ks. erityisesti Hengel 1981:1–5 (vrt. Elian kutsu Elisalle, 1. Kun. 19:19–21); Schulz (1962: 17–32) tarkastelee VT:n ja rabbiinisen kirjallisuuden kutsukertomuksia; Deissmann (1923: 163–164) Aurelius Archelauksen kirjeen johdantoa Julius Domitiukselle (*Oxyrhynchos*, toiselta vuosisadalta jKr.). Ks. myös Hill 1972: 106; Kloppenborg 1987: 191; Webb 1991: 86; Lüdemann 1999: 94.

- ²⁸¹ Vrt. Hengel 1981: 5–6; Meeks 1986a: 107; Downing 1984b: 588, 592 n. 18; Horsley 1987: 326; Williams 1989: 23; Vaage 1989: 168, 171.
- ²⁸² Destro & Pesce 1995: 212–214; ks. myös Moxnes 1997: 23. Lisäksi myös omasta perhe-elämästään luopuneet opetuslapset ovat olleet altimpiä ekstaattisille uskonnollisille kokemuksille; ks. Holm 1981. Fletcher-Louisin (2003: 50–51) mukaan Jeesus-liike ei kieltänyt Tooraa, vaan määritteli Jumalan perheen uudestaan.
- ²⁸³ Näin Griffin 2000. Ehrman (2000) katsoo temppelein odotuksen ilmentävän apokalyptista maailman kokeamista.
- ²⁸⁴ Nasiiritulkintaa tukevat mm. Derrett 1985: 218–219; Bernheim 1997:90; Bockmuehl 2000: 47–48 (ei tee samaistusta, mutta kirjoittaa analogisuudesta).
- ²⁸⁵ Ks. esim. Regev 2000: 185.
- ²⁸⁶ Profeettojen julistuksen hylkäämiseen viitataan lukuisissa kohdissa Q-evankeliumia (Q 6:22–23, 27–35; Q 7:33; Q 11:49–52; Q 12:11; Q 13:34; Q 16:16), mutta myös kertomuksen varhaisimmassa kerrostumassa Q 9:57–58 Ihmisen poika on kuvattu hylätyksi. Kun edelleen tiedetään, että jo apostoli Paavalilla on ollut ”teologinen rakennelma” juutalaisten hylkäämisestä, niin pakanamission ja hylkäämisen eetoksen sijoittaminen Q-evankeliumin tekstihistoriaan näyttää liittyvän jo hyvin lähtökohtaisiin rakentaviin perusteisiin. Ihmisen Poika ei ole kuka tahansa kuljeskeleva saarnaaja tai itseoppinut julistaja, joten myös hänen seuraajillaan on erityinen ratkaiseva eskatologinen asema, kun määrätään juutalaisten lopunajallisesta kohtalosta. Ks. yhteyksistä juutalaiseen viisauksirajallisuuteen: Christ 1970; Meyer 1970: 405; Hengel 1979: 148–188; 1981: 7.
- ²⁸⁷ Selvitys siitä, miten rakastetun ihmisen menetyks on vaikuttanut evankeliumien kirjoitukseen, ks. erityisesti Syreeni 2004. Ks. myös Meissner 2000: xxvii.
- ²⁸⁸ Ks. Hes. 24:15–24; Jer. 16:1–7; Miika 7:6; 1. Eenok 42:1–2; Snl. 1:36; Job 28:21; Baarak 4:20; Qumranin yhteisö; vrt. myös 1. Kor. 7; Lk. 14:26; Mt. 10:37; Mt. 22:30; Mk 3:21 (keskustelusta ks. Oepke 1959b: 657–658; Molinski 1967: 965–967; Schulz 1972: 412–413; Hengel 1981:12–13; Witherington 1984: 32–35; Schnackenburg 1986: 151, 155; Gnilka 1988: 309–315; Sanders 1990: 4; Hartin 1991: 223.
- ²⁸⁹ Vrt. Siltala 1993: 172.
- ²⁹⁰ Theissen 1973: 248–249; ks. myös Moxnes 2003. Sitä vastoin Vaage (1989: 171, 175) tulkitsee tekstijaksoa häpeilemättömyyden mallin avulla. Toki molemmat tutkijat otaksuvat myös tekstijakson heijastavan historian Jeesuksen opetusta. Myös mm. Crossan (1999) liittää sanat ”kettujen luolista” historian Jeesukseen.
- ²⁹¹ Jeesuksen kodittomuuden sosiaalseta tulkinnasta ovat skeptisiä mm. Hahn 1964: 44 ja Huuhtanen 1977: 60. Ks. myös Fiorenza 1983: 105; Sato 1984: 444, 454; Malina (1964:58): ”As a staunch conservative revivalist he [Jesus] was devoted to the preservation rather than to the radical change of his society’s political culture”. Ks. myös Schnackenburg 1986: 138–145; Gnilka 1988: 311.
- ²⁹² Ks. keskustelusta Keck 1979: 13–36 (muistuttaa Qumranin yhteisön lukuisista erilaisista kirjallisista muodoista); Jacobson 1987: 290; Rodd 1987: 234–235; Williams (1989: 25 n. 43) kritisoi SBL seminaaria biblismistä ja literalismista, jossa on yritetty palauttaa yksittäiset sanat sosiaalisen informaation eri tasoille; Sell 1991: 21. Jacobson (1987: 285) kirjoittaa: ”The study of the Q community must also be subordinate to the history of the composition of Q, even though it too can be of great heuristic value. If Q has a history, then it is quite impossible to describe its genre, theology or community except as the genre, theology, and community of a stage in the history of Q”. Ks. myös Hill 1972: 165. Vrt. myös Uro 2004a.
- ²⁹³ Post 2004: 21.
- ²⁹⁴ Ks. Schalin 1992: 107.
- ²⁹⁵ Ks. Saraneva 2003b: 84.
- ²⁹⁶ Meissner 2000:204.
- ²⁹⁷ Ks. Laine (1997) elokuvien toiseudesta ja katseesta.
- ²⁹⁸ Näin Syreeni (2004: 177) kuvaa Jeesuksen kuoleman aiheuttamaa surutyötä hänen seuraajiensa keskuudessa. Ks. myös Meissner 2000:204.
- ²⁹⁹ Gay 1990: 647; Young 1995; Nikkola 2001. Meissnerin (2000:204) mukaan vainoharhainen laho idealisoi narsistisesti oman kulttinsa ja utopistisen visionsa. Karismaattinen, idealisoitu johtaja on paranoidisessa kulttuurisessa lahkossa keskeinen. Kille (2006) kiinnittää huomiota siihen, miten henkilö kykenee liikkumaan idealisoinnista aitoon kohtaamiseen tai miten tämä henkilö jää yksipuolisen idealisaation ja projektion otteeseen. Idealisointi voi johtaa uskonnolliseen fanaattisuuteen. Killen mukaan juuri uskonnollisessa paranoiassa on hyvin tunnettu lohkomisen (splitting) ja projektion puolustusmekanismit. Henkilö idealisoi itsensä ja oman yhteisönsä, mutta vähentää arvon muilta ihmisiltä.
- ³⁰⁰ Ks. Hof 1981: 245–246; Gay 1990: 665–666; Miczek, Thompson & Tornatzky 1990: 15–36; Cabib & Puglisi-Allegra 1990: 32; Cabib 1997:344–346; Young 1995. Vertaa myös lapsen self-representaatioon, yhä aikuisena tarpeelliseen falliseen viettienergiaan ja fiksoituneeseen tarpeeseen kompensoida alemmuudentunnetta huomion avulla; ks. Schalin 1992: 107. Endogeenisistä tekijöistä uskonnollisessa ekstaasissa;

- ks. 1981; Björkqvist 1981; Strassman 2000; Winkelman 2000: 23–37; Forte 2001; Nilsson, Damberg, Öhrvik, Leppert, Lindström, Anckarsäter & Oreland 2006; Borg 2007.
- 301 Gay 1990: 350–352. Lapselle, joka on saanut liian vähän äidin rakkautta ja joka ei ole voinut omaksua isänsä taitoja, on luonteenomaista sekä kompensoida alemmuudentunnetta huomiota herättäen että säilyttää edelleen illusorin fallinen omnipotenssi. Tämä henkilö ei kykene kuitenkaan välttämättä ilmaismaan surua hautajaisissa; ks. Schalin 1992: 107. Vrt. myös Webster (1998) ja Davies (1995b), jonka mukaan Jeesuksen henkivaltainen transsi on ilmaus persoonallisuuden jakautuneisuudesta (dissociative disorder).
- 302 Ks. Klein 1992: 38–39; Schalin 1992: 107.
- 303 Klein 1992: 44.
- 304 Klein 1992: 23.
- 305 Ks. Sharf 2002.
- 306 Näin Levi, ks. Shaft 2002. Trauman aiheuttamista illuusioista ks. myös Young 1995. Trauman biologisesta muistiinpainautumisesta ks. Kandel 2000; 2002; Mirsky 2000; Antze 2000.
- 307 Tähkän (1996: 91, 112–115, 154–155, 190; 2000:14–39) mukaan varhaislapsuudessa ja lapsuudessa koetut samastumiset ovat jopa tärkeimmät persoonallisuutta ja arvomaailmaa rakentavat prosessit. Tähkä 1996: 135–139. Mitä varhaisimmassa vaiheessa kokemusmaailman rakentuminen on häiriintynyt, sitä perustavanlaatuisempana poikkeavuudet näyttäytyvät myöhemmässä tavassa kokea itsensä ja suhteensa muuhun maailmaan; ks. Tähkä 2000: 16.
- 308 Sütalan 2008a; 2008b.
- 309 Alkan & Özdemir 2008:45–46.
- 310 Sütela 2008b:8.
- 311 Ks. Schaetzel 1994. Vrt. myös Pilch (2002) ja DeMaris (2002).
- 312 Uro 1987: 98–116. Crossanin (1999) mukaan tekstijakson ydin palautuu historian Jeesukseen.
- 313 Uro (1987: 122–123) torjuu määrätietoisesti Deissmannin (1923: 87 n. 3) esittämän mahdollisuuden, että *πῆρα* olisi kerjuusäkki (vrt. kreikkalainen piirtokirjoitus Kefr-Hauar, Syryia, Diogenes Laertiuksen kyynikkokuvaukset). Uro on mahdollisesti oikeassa, että *πῆρα* ei ole aktiivinen poleeminen ilmaus kyynikköjen tietoista matkatapaa vastaan, mutta eväslaukkuna ja kerjuusäkkinä on *πῆρα* kuitenkin varsin tunnettu merkityksessään; ks. laajempi keskustelu tutkimushistorian osassa Deissmannin yhteydessä. Theissen (1993: 47) kirjoittaa: ”Cloak, bag, and staff were the characteristic ‘uniform’ of the itinerant Cynic philosophers, the ‘mendicant friars of antiquity’, as they have been called. The prohibition of bag and staff was probably intended to avoid the least shadow of an impression that the Christian missionaries were these beggars, or were like them. They were probably forbidden to greet any one on the way for the same reason. Anyone who demonstratively displays his poverty and accosts another person on the road could easily be misunderstood”. Ks. myös Tuckett 1989: 367.
- 314 *Pseudo-Anakharsiksen kirje 5* on osoitettu Hannolle. Kirjeessä pohditaan laajasti pukeutumista. Kirjeessä Anakharsis väittää, että hänen jalkojensa nahka on hänen kenkänään, koko maailma on leposijana, maito, juusto ja liha ovat mieliruoat, mutta nälkä on pääruokalistana. paljasjalkaisuus tunnetaan myös eikyynisistä lähteistä. Näin mm. Vaage 1987: 316–317; ks. myös Crossan (1994), joka huomauttaa ilmauksen ”jalkojen nahkasta kenkinä” tulleen tunnetuksi myös Cicerolta.
- 315 Downing (1987b: 51–53; 1992:2) on kritisoinut käsitystä, että lähetysohjeissa torjuttaisiin samaistuminen kyynikköihin. Hänen mukaansa kieltö olisi jäänyt liian hämäräksi, koska kyynikköjen pukeutuminen ei ollut yhtenäistä. Downing viittaa Herakleen sankaritarinaan, jossa hänet on kuvattu kyynikköksi (Dio 1:61) ja Demonaxiin (Lukianos, *Demonax* 19). Itse Diogeneskin alkoi käyttää keppiä vasta vanhalla iällään (DL 6.22–23). On totta, että differointi kyynikköihin on voinut muodostua jossakin tilanteessa vaikeaksi, mutta yhtä hyvin vaikeaksi se on muodostunut myös muuhun moni-ilmeiseen köyhään väkeen, joka kuljeskeli. Downing vaikeenee muusta köyhydestä, jolloin Jeesuksen lähettämät köyhät työmiehet samaistuvat erheellisesti vain ainoaan kerrottuun köyhään väkeen eli kyynikköihin. Stoalainen Musonius kulki myös paljain jaloin. Pseudo-Plutarkhos kuvasi köyhyyden ihannetta (Περὶ ἀσκησῶς; ks. Goulet-Cazé 1986: 98).
- 316 Mishnan *Berakoth* antaa neuvoja, kuinka yksi Jumala tulisi pyhitetyksi ja laki Jumalan kuulemisesta (*Shema*) täytetyksi sydämessä (*Berakoth* 2:1). Hanina ben Dosan sujuva rukous oli yksi tunnettu malli siitä, kuinka Jumala kuulee oikeamielisen rukouksen ja parantaa jopa sairaan (*Berakoth* 5:5). Griffin (2000) selittää Jeesus-liikettä odotuksilla uudesta temppeleistä ja jaetta Q 10:4 Mishnan avulla. Ks. myös Rubin & Kosman (1997: 155–174) apokalyptiikan vaatimusten mukaisesta symbolisesta pukeutumisesta.
- 317 Hill (1972: 186): ”The purpose of all these prohibitions is not to advance ascetic poverty, but to ensure that apostles were unencumbered in their travelling mission and encouraged to trust in God’s providence”. Uron (1995: 41–42) mukaan ”köyhydessä” ilmenee Jeesus-liikkeen tunnustus, liikkeen eetos, arvot ja elämäntapa: ”Turvautuminen Jumalan huolenpitoon oli tämän eetoksen keskeisiä piirteitä”. Robinson (2000) arvioi, että jakeet Q 10:3–16 eivät kuvaa vain Jeesuksen seuraajien eetosta, vaan nämä jakeet ovat myös ”paras peili” Jeesuksen elämäntyyliin. Jeesus nimenomaisesti asettui ilman inhimillistä turvallisuuutta (vrt. myös Q 12:31). Luottamus Jumalaan, joka suojelee palvelijaansa tämän kulkiessa ”pimeässä laaksos-

- sa” ja ”vihollisten” edessä, on ilmaistu Psalmassa 23. Paimenpsalmi lupaa kuitenkin hyvyyden kokemusta jo ihmiselämän aikana. Paimenpsalmi ei torju ihmiselämän aikana koettavaa nautintoa. Elämän myönteisyys erottaa Paimenpsalmin Q-evankeliumista. Danielin kirja sen sijaan ilmaisee spekulatiivista Jumalan valtakunnan saapumisesta ja vaatii autuaaksi tahtovalta ihmiseltä jaksamista odottaa ja kestävyyttä. Sitä vastoin jumalattoman vallanpitäjän suojatit nauttivat hienoista lahjoista ja palkkioista. Kaikesta luopuminen psykoanalyysin valossa, ks. Žižek 2006:80–81.
- ³¹⁸ Robinson (2000) yhdistää jakeet Q 10:3–16 ja Q 12:31 ilmauksiksi Jeesuksen omasta elämäntyylisestä, jossa piti ”eksusiivisesti ojentautua Jumalan hallintaan”. Tuli siis täysin turvautua Jumalaan, joka hallitsee historian; Sanders 1993b: 448.
- ³¹⁹ Post 2004: 42.
- ³²⁰ Josefus, *Juutalaissota* II, 12, 4-5.
- ³²¹ Post 2004: 115–122. Ks. myös esim. Ticku 1983: 1459–1470; Miczek, Thompson & Tornatzky 1990; Cabib & Puglisi-Allegra 1990; Cabib 1997; Puglisi-Allegra & Oliverio 1990: 31–40; Nakagawa & Iwasaki 1995: 70-76; Borg 2007: 4; Cervenka 2008.
- ³²² Ks. Hengel 1986: 164–165.
- ³²³ Ks. 2. Kor. 2:17; Did. 11:6; Theissen 1987: 264; 1993: 76–77; Scroggs 1987. Paavalin seurakunnat olivat myös ”köyhiä”, jotka elivät toimeentulojen rajoilla; ks. keskustelusta Deissman 1908a: 36; Kautsky 1983; Meggitt 1998; Friesen 2004; Barclay 2004.
- ³²⁴ Ks. Hengel 1986: 165–166.
- ³²⁵ Kriittikinä Theissenin mallia vastaan vaeltavista karismaatikoista, joiden ohella olisi ollut toisenlaisia opetuslapsia eli perheisiin jääviä tukijoita, ks. Levine 1990: 149 ja Horsley 1989b: 196–197. Moxnes (2003: 115–118) katsoo perhekuntien muovanneen elämää, mikä olisi vaikuttanut myös Jeesus-liikkeen toimintaan kodeissa. Myös Schüssler Fiorenza (1992: 151–154) ja Horsley (1993: 231–245) painottavat, että Jeesuksen vaatimus välirikosta perheisiin koski kaikkia kuulijoita. Kyse olisi ollut Jeesuksen kriittistä patriarkaalista perhevaltaa vastaan. Ks. myös Guijarro 2004.
- ³²⁶ Uro 1987: 140–141.
- ³²⁷ Ks. Schulz 1972: 416; Malherbe 1983b: 66; Uro 1987: 141; Mack 1988b: 623.
- ³²⁸ Ks. Hengel 1986: 165–166.
- ³²⁹ Ks. keskustelusta, mm. Bultmann 1953: 85–105; Degenhardt (1965) katsoo kutsun täydelliseen luopumiseen koskettaneen vain seurakunnan johtajia; Lührmann 1969: 31, 43, 53 (liittää seurakunnan organisoinnin Q-evankeliumin temaatitseen korostukseen Jeesuksen ja ’tämän sukupolven’ välillä); Kelber 1983: 24; Malherbe 1983c: 66–67; Sato (1984: 444) ymmärtää askeettiset vaatimukset enemmän liturgiasta ja seurakunnallisesta perspektiivistä kuin kuvaukseksi sosiaalisesta todellisuudesta; Meeks (1986a: 106) ei liittäisi vaeltavien karismaatikkojen askeettisia ohjeita koko liikkeen normiksi; Mack (1988b: 621–623) liittää radikaalit lähetysohjeet Q-evankeliumin varhaisimpaan tasoon, jossa sosiaalisen maailman kuvauksena ne muistuttaisivat kynnikkojen ihanteita ja etiikkaa; Conzelmann & Lindemann (1988: 310–316) kiistävät Jeesuksen edes vaatineen yleisesti omaisuudesta luopumista, mutta vain erityisessä tilanteessa radikaali kuulaisuus Jumalalle edellyttäisi omaisuudesta luopumista; Tashjianin (1988: 639) mukaan sympatisoijien ryhmät ovat olleet pienehköt eikä kaikkia eettisiä vaatimuksia ole heille esitetty; Kloppenborg (1989a: 74–75) korostaa merkittävää muutosta varhaisista kuljeskelevista julistajista seurakuntaan, joka tuki lähetysohjeita; Levine 1990: 148–150; Hartin (1991: 220–223). Weber (1987b: 37) otaksuu tukijoiden saavuttavan pelastuksensa profeettojen mission avulla, jolloin molemmat ryhmät olivat sidottu toisiinsa.
- ³³⁰ Tämän suuntaisesti Hallikainen (2005), jonka näkemys on nähtävä vastakohtaiseksi Uron (1995: 41–42) kuvauksen kanssa. Myös mm. Meier (2001: 19–22, 80–124) tekee selvän erottelun kansan ja Jeesuksen seuraajien välillä. Uron mukaan itsensä marginaaliseksi kokeva Jeesus-liike puhutteli marginaaliryhmiä ja ilmaisi köyhyydessään myös liikkeen vallitsevia arvoja ja elämäntapaa. Guijarro (2004) ajattelee samansuuntaisesti Hallikaisen kanssa, kun hän korostaa Q-ryhmän ”kotilähetystä”, joka olisi eronnut ”kaupunkilähetyksestä”. Guijarron mukaan kodit olivat kärsineet elinkeinon ja elämän siirtymisestä markkinoiden määräämäksi ja urbanisoinnista. Tuossa tilanteessa perheillä olisi ollut kasvava uhka unohtaa perinteiset arvot. Siinä tilanteessa Jeesuksen sanansaattajat olisivat julistaneet, että Jumala oli nyt toimissaan kuningas ja kansan valtiat. Guijarro ei kuitenkaan onnistu todistaa, että perinteinen maaseutuyhteisö olisi tarjonnut kaikille perheen lapsille toimeentulon. Samoin hän ei pohdi rakennusprojektien ja kaupan kansainvälistymisen tuomaa toimeentulon mahdollisuutta tilattomalle väestölle.
- ³³¹ Vrt. Hallikainen 2005: 64.
- ³³² Vrt. myös Tuom.ev. 16; ks. Johnson 1990: 23; Levine (2005:83–97) korostaa apokalyptiikan tärkeää panosta Jeesuksen seksuaalietiikan sisällölle. Nämä opetukset ovat hyvin sopisoinnussa silloisen apokalyptisen juutalaisen tradition kanssa.
- ³³³ Teoksissa 2. *Baaruk* (56:6), *Vita Aadae et Evae* (8) ja *Riemuvuosien kirja* (4:1) paratiisi tulkitaan siten, että Aadam ja Eeva elivät paratiisissa ilman sukupuolista kanssakäymistä. Esseelaiset ja terapeutit olivat myös askeettisia suhtautumisessaan avioliittoon. Josefuksen mukaan esseelaiset halveksivat avioliittoa. Eskato-

- logiseen taisteluun osallistuivat vain sukupuolisesti puhtaat miehet (1 QM 7:5–6). Filon kuvaa terapeuttien lahkoon miesten ja naisten eläneen erillään toisistaan, ilman avioliittoa ja lapsia (Filon, *De Vita Contemplativa* 18 ja 32). Terapeutit olivat taivaan kansalaisia, joita Jumala rakasti siveellisen elämän vuoksi (*De Vita Contemplativa* 90). Ks. myös Levine 2005.
- 334 Jumalan valtakunta -käsitteestä Q-evankeliumissa ja erosta Mk:n tapaan käyttää Jumalan valtakuntaa, ks. Lührmann 1989: 68; Schweizer 1970: 30; Schniewind 1952: 1–13; Schürmann 1969: 411; Schenk 1981: 132–133.
- 335 Parantamista on pidetty jopa itse ilmauksena pelastuksesta (Jes. 24:21, 27:1); ks. keskustelusta myös Klostermann 1927: 109; Kümmel 1953: 100; Percy 1963: 178–179; Schmidt 1964: 583; Sabourin 1971a: 72; Dunn 1975: 47; Meyer 1979: 156; Schürmann 1982: 156; Kee 1983: 158, 1986: 73 (“Siinä määrin kuin pahan voimat olivat jo Jumalan hallinnan alaisuudessa oli Valtakunta tullut lähelle”); Merklein 1987: 128; Davies (1995; 1995b; antropologinen tutkimus eksorsismista). Vrt. myös *Jesaja Targum* 24:23, Chilton 1984: 40, 59–60.
- 336 Leevin testamentin mukaan Jumala herättää uuden papin, joka “sitoo Beliarin ja joka antaa voiman lapsilleen ajaa ulos pahoja henkiä”.
- 337 Tyyro ja Siidon ovat traditionaalinen kohde tuomioille VT:ssa (Jes. 23; Jer. 29; Hes. 28:11–12, 22–23; Sak. 9:2–4; Aamos 1:9–10; Joel 4:4–8; vrt. myös Ps. 82:8; 1. Makk. 5:15). Ks. myös Meyer 1967: 85; Hoffman 1972: 289–293; Polag (1977: 130–131); Theissen 1992: 52.
- 338 Ks. Syreeni 2004: 178.
- 339 Ks. Fink 1997: 75; Kurki 2004: 85, 94.
- 340 Fink 1997: 84.
- 341 Siltala (2000) arvioi taistelua omanarvontunnosta globaalitaloudessa sekä kansalliskiihkoa, mutta ilmoittaa analyysin soveltuvan muihinkin regressiivisiin ryhmittymiin.
- 342 Meissner 2000: xxvii.
- 343 Projekttiivisen identifikaation sovellutuksia: Alford 1989b; Rose 1993; Young 1993; Lewis 1996: 189–190; Robins - Post 1997; Schulman 2003; Post 2004; Semelin 2007
- 344 Ks. Schulman 2003: 167–168.
- 345 Schulman 2003: 172–174.
- 346 Ahlberg 1981; Björkqvist 1981; Strassman 2000; Winkelman 2000: 23–37; Forte 2001; Borg, Andrée, Soderstrom, Farde 2003; Saylor 2004; Arehart-Treichel 2004; Nilsson, Damberg, Öhrvik, Leppert, Lindström, Anckarsäter & Orelan 2006; Borg 2007.
- 347 Ahlberg 1981.
- 348 Ks. esim. Miczek, Thompson & Tornatzky 1990: 15–36; Cabib & Puglisi-Allegra 1996: 32; Cabib 1997: 344–346.
- 349 Bäckman 2006: 40–58, 108–172.
- 350 Ks. Bäckman 2006: 32–33.
- 351 Ks. Bäckman 2006: 33–34.
- 352 Ks. selitysmalleista Bäckman 2006: 35. Ks. myös Alkan & Özdemir 2008.
- 353 Bäckman (2006: 37) selostaa Yamik Volkanin näkemystä. Ks. myös Salecl 2000; Staub 2003: 397, 430.
- 354 Marcus (1995: 513) selittää, että Jeesuksen voimakas tunne profeettallisesta auktoriteetista ei ole peräisin kastekokemuksesta, vaan jakeessa Q 10:18 kerrotusta näkykokemuksesta. Vasta sittemmin olisi tämän näkykokemuksen tilalle asetettu kuvaukset profeettojen kuvauksista Hengen vuodatuksesta. Marcusen herättämä kysymys on joka tapauksessa tärkeä, sillä tutkimuksessa unohdetun jakeen Q 10:18 on täytynyt palvella jotakin olennaista ja alkuperäistä, koska se on säilynyt Q-evankeliumissa. Jeesuksen visionäärisistä kokemuksista ks. myös Pilch 2002: 103–115; DeMaris 2002: 137–147.
- 355 Hallikainen (2005: 106) korostaa ”Herran rukouksen” välitöntä kontekstia, jossa ilmeni paterfamilian instituutio pikemmin kuin kuljeskelevien julistajien köyhyys. Hallikaisen (2003: 24, 34–35) mukaan Q-evankeliumin retoriikassa ”isä”, ”poika”, ”lapset”, ”leipä” ja ”kala” ilmentävät vakiintuneen perhekunnan käsitteitä, mutta ne eivät sovi kodittomien kuljeskelijoiden retoriikkaan. Vrt. sen sijaan Vaage (1994: 59), joka liittää Herran rukouksen Valtakunnan tuloon, autuuden julistukseen (Q 6:20), lähetysohjeisiin (Q 10:4) sekä puheeseen murehtimisesta (Q 12:22–31), vaikka tuki kyseenalaisesti näkee näin muodostuvan eetoksen kynniseksi. Crossanin (1999) mukaan puheet ”leivästä” ja ”kalasta” eivät välttämättä palaudu historian Jeesukseen, mutta sitä vastoin ”kysymisen”, ”etsimisen” ja ”kolkuttamisen” kehotukset palautuvat mahdollisesti Jeesukseen.
- 356 Schweizer 1989: 109; Hallikainen 2005.
- 357 Eri tulkintavaihtoehtojen luokittelut, ks. Strecker (1982: 17), Boff (1988) ja Auvinen (2003: 133). Strecker määrittää tulkintavaihtoehdoiksi ”puhtaasti eskatologinen” (Brown 1968: 276; Jeremias 1971b: 193–196; Schulz 1972: 87–93) tai ”myös eskatologinen” (Vögtle 1974: 179–183), mutta nykyään esiintyy myös vaihtoehtoa ”ei-eskatologinen” (kynnikkohypoteesi). Boffin mukaan historian Jeesus ymmärsi ilmauksen apokalyptis-eskatologisessa kontekstissa (Lk. 14:15; Lk. 6:21; Lk. 22:30). Auvinen (2003: 24) moittii

- Crossanin kyynikkohypoteesiin rakentuvaa mallia siitä, että se olettaa liiaksi kyynisyyden ja ylipäättänsä pakanallisen vaikutuksen Galileassa. Auvinen viittaa Sandersin (2002) ja Chanceyn (2002) tutkimuksiin.
- 358 Neyrey 1996b.
- 359 Ks. keskustelua pientilallisten ja talonpoikien ylivelkaisuudesta Stambaugh & Balch 1986: 72–73. Stegemann & Stegemann (1999) kannattavat voimakkaasti käsitystä pientilallisten ja talonpoikien ylivelkaantumuksesta. Oakman (1986: 141–169, 215–216) selittää Herran rukouksen velkojen anteeksiannon Jeesuksen myöntämäksi vapautukseksi ihmisten velvollisuudesta maksaa temppeliveroa.
- 360 Keskustelua kiusaus-sanasta (πειρασμός), ks. Jeremias 1964: 33 (”lopunajallinen testi”); Gibson 1998 (”testaus, jossa Jumalan pojat/lapset kieltävät Jeesuksen kutsun”).
- 361 Verbi εισέλαθε on jakeessa Mt. 6:13 ja Lk. 11:4 aioristin imperatiivissä. Kirkkoraamattuun se on käännetty ”[älä] anna joutua [kiusaukseen]”, mikä on ehdottomasti vaimoa ilmaus pakotetun liikkeen ilmaukseksi; ks. Weiss 1974: 94–65; Marshall 1978: 462; Gibson 1998. Hallikainen (2005: 60) havaitsee, että leivässä on Herran rukouksen pääpyyntö, mutta Hallikainen ei koe leipään viittausta kriittiseksi omistamista kohtaan, vaan ilmaukseksi paterfamilian luontaisista tarpeista.
- 362 On kyseenalaista, olisiko Matteus lisännyt Jeesuksen suuhun lausetta juuri tämän sukupolven tuomiosta (Mt 12:45c). Yhä kyseenalaista on, että Jeesuksen sukupolven jälkeen olisi Q-evankeliumin myöhäisessä editiossa liitetty sanat tätä sukupolvea vastaan sekä varoittavat sanat Joonasta, Ihmisen Pojasta, Etelän kuningattaresta ja Niinivestä. Isä Meidän -rukous on nykyisessä Q-kontekstissa osa apokalyptista eetosta, mutta mikään ei vaadi, että Isä Meidän -rukous olisi joskus varhaisemmassa traditiovaiheessakaan täysin epäapokalyptista.
- 363 Ks. nimen pyhittämisestä doksologisiin tarpeisiin liittyvänä ja sukulaisuudesta synagoogan Qaddish-rukoukseen; Perrin 1976a: 29, Metzler 1994: 189.
- 364 Ks. Finkel 1974: 172. *Didakheen* (11:6) tekstissä apostolille piti antaa yhden päivän leipä eikä koskaan rahaa. Ks. G Theissen 1993: 41.
- 365 Ns. Beelsebul kiistan (Lk. 11:14–23/Mt. 12:22–30) varhaista ikää osoittanee yhteinen traditio Mk:n evankeliumin kanssa (Mk. 3:20–35); ks. keskustelua kaksostraditioon liittyvästä metodologisesta problematiikasta esim. Laufen 1978; Fuchs 1980; Kloppenborg 1987: 121. Bornkamm (1969), Goppelt (1981) ja Hollenbach (1981: 568) kyseenalaistavat Jeesuksen eksorsismin uskonnollisen merkityksen. Smith (1978: 14), Trautmann (1989: 259) ja Sellev (1988: 105–106) katsovat, että Jeesus on tunnettu varhaisimmassa traditiiossa eksorsistiksi ja hänen seuraajansa ovat jatkaneet samaa toimintaa. Juutalainen kirjallisuus, jonka historiallinen luotettavuus on kuitenkin tässä suhteessa kyseenalainen, tuntee myös Jeesuksen eksorsistiksi. Ks. myös Fridrichsen 1972: 170; Twelfree 1986: 367; Gallagher 1986; Kee 1986: 116–121; Maier 1978: 133–134, 268–275; Trautmann 1980: 263; Vaage 1995c; Lüdemann 2001: 83. Ks. myös varhaiskristillisiä apologettoja: Justinus Marttyyri (Dial. 69:5), Origenes (*Contra Celsus* I, 28); Arnobius (*Adv. Nat.* , 43); Lactantius (*Divin. Inst.* IV. 15, 1).
- 366 Tässä tutkimuksessa ei oteta kantaa siihen, miten historiallinen Jeesus on kokenut Jumalan valtakunnan läheisyyden. Sanders (1985: 134; ks. kuitenkin 1993: 169–188 tulevasta valtakunnasta) arvioi jaetta Lk. 11:20 ikään kuin sokkanaulaksi, kun arvioidaan Jeesuksen eskatologista itseymmärrystä: jos jaetta ei pidetä historian Jeesuksen sanomana, realisoitunutta eskatologiaa ei ole evankeliumeissa yhtään lausetta; ks. myös Trautmann 1979: 260; Schürmann 1982: 157. Jakeiden Lk 11:19 ja 11:20 (vrt. Mt. 12:27 ja 12:28) yhtäläinen muoto ei väistämättä osoita, että jakeet olisivat olleet jo alkuaan yhdessä; ks. keskustelusta Bultmann (1979:12); Kümmel 1953: 63; Schulz 1972: 212; Jacobson 1978: 164; Hultgren 1979: 105; Schweizer 1981: 184; Schürmann 1982: 154–155; Sanders 1985: 135; Vaage 1995c. Räisänen (1996: 137) on argumentoinut, että realisoitunut Jumalan valtakunta ei edustanut historian Jeesuksen julistusta.
- 367 Ks. *Ass.Mos.* 5:1, 10:1 ja *TJud.* 20:1.
- 368 Ks. 1 QM 1:15; vrt. myös 1 QS 3:18b ja 4Q521; Fitzmyer 1985: 922; Twelfree 1986: 388; Charlesworth 1991c: 77–78; Griffin 2000.
- 369 Nurmijärven kokemuksista, ks. Siltala 1993: 36. Jeesuksen harjoittamasta eksorsismista performanssina, ks. Strecker 2002: 117–133; Pilch 2002: 103–115; Love 2002: 85–101.
- 370 Siltala (1993: 87) selittää analogisesti Renqvistin rukousta.
- 371 Esim. Levi 2002. Van Aarde (2001; 2002) tulkitsee Jeesuksen suuntautuneisuutta Isään analogisesti sen kanssa, mitä tiedetään eräistä psykoottisista persoonista (esim. Schreber), joiden on täytynyt luoda uusi omakohtainen genealogia riittämättömän isänsä tähden.
- 372 Itkusta representaationa, ks. Tähhä 1996: 53–56, 60–62.
- 373 Jos poika saa omaksua isänsä taitoja, todellinen osaaminen tekee illusorisen fallisen omnipotenssin tarpeettomaksi ja hän voin identifioitua myös isän heikkouksiin ja hyväksy minäihannekuvaansa myös puutteita; ks. Schalin 1992: 93.
- 374 Ks. Ahlberg 1981.
- 375 Yhteiskunnallisia luokkaeroja korostavat tutkijat selittävät eksorsismin ihmisten vapauttamiseksi ”avuttomuuden kierteestä” (Draper 1994). Hämärältä vaikuttava ilmaus voi merkitä yhteiskunnallisissa viitekehyksessä sitä, että demoneista vapaaksi manattu ihminen ymmärretään vapautetuksi osallistumaan vallan-

- kumoukselliseen uudistusliikkeeseen, kun sen sijaan tämä ihminen oli aiemmin alistunut passiivisesti osaansa.
- ³⁷⁶ Ks. tulkinnoista esim. Kilgallen 1989: 46. Vertaus saastaisen hengen paluusta tuskin väittää fariseusten vain puolittain kääntyneen, sillä epäselväksi jää, milloin fariseusten huone olisi tullut puhtaaksi ylipäättän-
sä. Jakeen Lk. 11:39 mukaan fariseukset ovat siistineet ulkopuolen, mutta sisältä he ovat täynnä pahuutta. Tekstin välittömässä yhteydessä on moitto ”tätä pahaa sukupolvea”, josta myös kerrotaan, että se etsii merkkiä, mutta se saa vain Joonaan merkin (Q 11:29). Edelleen mainitaan välittömässä yhteydessä, että ihmisen tulee olla joutilas Valtakunnan sadonkorjuussa (Q 11:25). Ongelmaksi paljastuu pahan sukupol-
ven halu kokea eksorsismiin liittyviä merkkejä, mutta sitoutumattomuus itse eskatologiseen sadonkorjuu-
seen. Neutraalisuus tai agnostismi ei ollut sallittua; näin Kloppenborg 1987: 127.
- ³⁷⁷ Myyrä (2004: 48–49) kuvaa renessanssifilosofi Étienne de La Boétien (1530–1563) kirjoitusta siitä, miksi kansat alistuvat tyrannin ikeeseen.
- ³⁷⁸ Aarretta tulee etsiä maallisen omistuksen sijasta taivaasta (Mt. 6:20a/Lk. 12:33b). Tekstijakson muutamien lauseiden kuuluminen Q-evankeliumiin on kiistanalaista. Q-evankeliumiin eivät ole kuuluneet Luukkaan evankeliumin jakeet 11:36–38, 11:45, 12:1. Q-tekstin rekonstruktion ongelmia lisää se, että Matteuksen evankeliumissa Q-teksti on hajallaan monessa yhteydessä: Mt. 6:22, 23b; 23:25, 23; 23:6–7, 27; Mt. 23:4, 29–31, 34–35; 23:13; 10:26–33.
- ³⁷⁹ Ks. tulkinnasta Egyptin kristityillä, Augustinuksella, protestanteilla jne. Luz 1989: 409.
- ³⁸⁰ Theissen 1993: 39–40; ks. myös Hoffmann 1988b.
- ³⁸¹ Kloppenborg 1989a: 75. Robinson (2000) ei käsittele tekstijakson seurakunnallista intentiota, mutta painottaa jakeen Q 12:31 ilmaisevan eksklusiivista ojentautumista Jumalan hallintaan. Juuri tämä ehdottoman radikaali luottamus Jumalaan sopii hyvin köyhien julistajien vakaumukseksi.
- ³⁸² Ks. Kloppenborg 1987a: 220 n. 201 ja 1987b: 292.
- ³⁸³ Kloppenborg 1987a: 220 n. 201 ja n. 202. Ks. myös Vaage 1987: 393, 448; Downing 1992:2, 1993: 15. Mack (1990: 51, 93–94) on lähestynyt huolten jaksoa Q 12:22–31 retorisen analyysin avulla: hän on purkanut tekstijakson teesiin, perusteluun, analogiaan, esimerkkiin, analogiaan, paradigmaan, analogiaan, päätelemään, esimerkkiin ja kehotukseen. Hän otaksuu retorisen mallin osoittavan, mikä ero oli inhimillisen elämän toiminnan ja uskomusten välillä. Sen sijaan mm. Moserin (1999: 586–604) mukaan ei ole perustei-
tä liittää Jeesuksen sanojen ilmaisemaa antropologiaa kyynisyyteen.
- ³⁸⁴ Ks. Epistetus, *Diss.* 1.9.9, vrt. *Diss.* 1.3; 2.8. Stoaalaisesta luonnonmukaisuusopista ks. White 1979:16, 162; Bultmann 1980 [1949]: 139; Nash 1984: 36–38, 71–73; Reale 1985: 251–253; Cèbe 1972: 7 n. 1; Billerbeck 1991: 12 n. 29; Vischer 1965: 61; Tuckett 1989: 373–374; Armstrong 1990: 74–90; vrt. myös Aristoteleen oppiin Veatch 1974; White 1979: 177–178.
- ³⁸⁵ Dekalogin ensimmäinen käsky vaati uskoa Jumalaan. Fariseusten uskoon kuului luottamus, että koko luomakunta on Jumalan huolenpidossa (Josefus, *Ant.* 18:1.3 § 13 ja *Ab.* 3.13); ks. Finkel 1974: 130–131. Jobin (38:41) kirjan linnut ja Psalmin (147:9) korpin pojat eivät ole Downingin (1993: 12) mukaan ilmausta huolettomasta luottamuksesta Jumalaan. ”Sellaista huoletonta riippuvuutta ei ole missään muinaisessa juutalaisessa kirjallisuudessa”, väittää Downing. Hän ei löydä vastaavaa mistään säilyneestä kristillisestä kirjallisuudestaan, vaan ainoastaan kynnikoilta. Tosiasiallisesti Psalmi 4 kuvaa, kuinka hurskas luottaa Herraan, mikä edellyttää juuri sitä, ettei murehdi elämästään. Psalmin 8 mukaan Herra, Luoja, suojelee ihmisen poikia. Psalmin 23 mukaan Herra on hyvä paimen, joka auttaa. Psalmin 27 mukaan hurskas rukoi-
lija saa Herran avun. Rukoiija tietää, että Herra antaa turvan kaikkia maailman huolia vastaan. Psalmi 91 kertoo hurskaasta, joka saa istua Korkeimman suojassa. Uskon rooli ilmenee myös Jesajan kirjan kohdissa 51:1–3 ja 55:1–3, jossa Israel kutsutaan rahatta, ilmaiseksi ja maksutta syömään ja juomaa. Israelin tuleva hyvinvointi sidotaan Palvelijan hahmoon. Trito-Jesaja korostaa myös sosiaalisen oikeudenmukaisuuden saavutuksia väittäen, että hänet on lähetetty julistamaan ”hyvää sanomaa köyhille” (Jes. 61:1–12). *Viisau-
den kirjassa* (10:1,5,11,12) on kuvattu kuinka Viisaus suojelee vanhurskaita. Ks. myös Hengel 1981: 22; Gordon 1989: 23–25; Finkel 1974: 130–131; Kloppenborg 1982: 69–72 (Viisauden suhteesta Isikseen).
- ³⁸⁶ Neyrey 1996b: 159–182.
- ³⁸⁷ Ks. erilaisista tulkintatavoista Luz 1989: 402.
- ³⁸⁸ CEQ 2000: 318.
- ³⁸⁹ Catchpole (1983: 421–424) on korostanut tekstien Lk. 11:2–13 ja Lk. 12:22–31 keskinäistä yhteyttä Q-evankeliumissa. Ks. myös Piper 1989: 35 ja Kloppenborg 1986b: 453–454, 1989b: 83–98. Hoffmann (1989) ajattelee, että Jeesukselle huolettomuus oli ilmaus Jumalan osallistumisesta elämään. Q-evankeliumissa huolettomuus ilmaisisi ensisijasta vaeltavien saarnaajien elämäntilannetta, mutta uudelleen-apokalyptoimisissa huolten sanat Q 12:22–31 liitettiin Ihmisen Poika sanoihin Q 12:39–40, 42–46.
- ³⁹⁰ Hoffmann 1989.
- ³⁹¹ Ks. Luz 1989: 404. Schweitzer (1954: 303; 1964) korostaa, että Paavalin selibaatti oli juuri merkki hänen eskatologisesta odotuksestaan: ”Grundsätzlich zwar steht Paulus auf dem Standpunkt, dass man sich von allem Irdischen frei machen sollte, um bestens auf das Kommende bereitet zu sein”. Ks. myös Levine 1990: 158 n. 9. Schweitzerin mukaan Jeesus hyväksyi juutalaisen apokalyptiikan ja muotoili tehtävänsä tä-

- tä pitkäisen lopun odotusta varten. Jeesuksen motiiviksi tuli vain ”sisäinen etiikka” (*ethics of the interim*); ks. Schweitzerin tulkinnan keskustelusta Bultmann 1926: 68, 89. Bultmannin mukaan Jeesuksen opetukset kulkevat käsitysten futurisen eskatologian kanssa (”die Forderung des Gehorsams Hand in Hand geht mit der Verkündigung der Zukunft”), mutta eskatologia ei vielä edellytä, että etiikkaa voitaisiin luonnehtia sanoilla ”ethics of interim” (Bultmann 1926: 89). Bultmann vertaa profeetta Jeremiaan: ”Hier sieht man deutlich, wie das Verhalten des Propheten der Verzicht auf die Ehe, auf die Teilnahme and Totenklage und Festfreude des Volkes nicht durch die absolute Forderung des Gehorsams begründet ist, sonder durch die Voraussicht der nahen Katastrophe. Anders bei Jesus: den weder in den Streitworten gegen die gesetzliche Frömmigkeit, noch in den Forderungen der Bergpredigt spielt den Hinweis auf das drohende Weltende irgenkeine Rolle” (Bultmann 1926: 90).
- ³⁹² Ks. myös Huhtanen 1976: 117; Tashjian 1988: 638; Hoffmann 1988b; 1989; Robinson 2000. Kontrastisesti ruoan ja vaatteiden kanssa ilmaistu Jumalan valtakunnan etsiminen ei ilmennä ”yleistä vastavuoroisten palvelujen periaatetta”, jonka Oakman (2002: 347) väittää historian Jeesuksen eetokseksi. Vrt. myös *Tuomaan evankeliumin* korostusta maallisen ja hengellisen todellisuuden vastakohtasta: ”Joka on löytänyt maailman, se on löytänyt vain kuolleen ruumiin” (Tuom. 56); Uron (2001) mukaan Tuomas ei kuitenkaan tarjoa oikotietä kaikkein varhaisimpaan traditioon.
- ³⁹³ Filonin kuvaamat terapeutit kokivat olevansa taivaan kansalaisia, joita Jumala rakastaa ryhmän harjoittaman siveellisen elämän tähden. Tämä siveellinen elämä ymmärrettiin miesten ja naisten velvollisuudeksi elää erillään toisistaan, pidättäytyä avioliitosta ja lasten hankkimisesta (Filon, *De Vita Contemplativa* 18; 32; 90). Qumranin yhteisössä uskottiin, että eskatologiseen taisteluun voivat osallistua vain sukupuolisesti puhtaat miehet (1 QM 7:5-6). Tämän maailman luonnollinen asia eli miehen ja naisen välinen sukupuoli-nen suhde on koettu ongelmalliseksi sekä terapeuttien että essealaisten käsityksissä siitä, kuinka tulevaan valtakuntaan piti valmistautua.
- ³⁹⁴ Freudin uskontokäsitystä varten, ks. Forster & Carveth 1999.
- ³⁹⁵ Freudin, Kleinin ja Winnicottin uskontokäsityksen tarkastelua varten, ks. Forster & Carveth 1999.
- ³⁹⁶ Ks. erityisesti Winnicott 1971.
- ³⁹⁷ Kloppenborg (1987: 221) määrittää jakeet Q 12:33–34 kuuluvaksi Q:n viisauspuheisiin (*sapiential speeches of Q*). Hän kritisoi Schulzin (1972: 143–144) käsitystä, jonka mukaan ”minä sanon teille” on profeettallinen formula. Kloppenborgin mukaan jakeissa ei ilmene mitään eskatologista motivaatiota, kuten myös Bultmann ja Percy olisivat osoittaneet. Schulz (1972: 149–157) on tulkinut köyhyyden ihanteen eskatologiseksi köyhyydeksi (”*endzeitlichen Armut*”).
- ³⁹⁸ Ks. Degenhardt 1965: 91. Kloppenborg (1987a: 189) luonnehtii jakson ilmaisevan ymmärrystä, että välitön Valtakunta merkitsee ihmiselämän radikaalia uudelleen muotoutumista.
- ³⁹⁹ Ks. Van Oort 1991: 312–322; Bietenhard 1951: 113.
- ⁴⁰⁰ Ks. Van Oort 1991: 322–329.
- ⁴⁰¹ Jeremias (1972: 49–50) uskoo Jeesuksen muotoilleen vertauksen todellisen tapahtuman perusteella, koska vertauksessa tapahtumat ilmaistaan aoristissa (Lk. ἀρῆκε; Mt. ἐρηγορήσεν ja εἶπασεν). Riippumatta Jeremiasen väittämästä verbimuodosta on Josefuksen *Juutalaissota* -teoksen perusteella ilmeistä, että kuvatut tapahtumia on koettu toistuvasti Israelissa.
- ⁴⁰² Apokalyptiikan mukaisesta pukeutumisesta, ks. Rubin & Kosman 1997: 155–174.
- ⁴⁰³ Tähhä 1987b: 44–46. Vrt. myös Paavo Ruotsalaisen kokemusta: ”Älkää kiinnittäkö sydäntänne maailmaan. Minä tein sen, mutta Jumala otti minulta poikani”; ks. Siltala 1993: 255. Berg uskoi Jumalan tuhonneen epäjumalat, kun Stenbäckin rakas kirjasto tuhoutui Vaasan palossa 1852: ”Niin epäluotettavaa on kaikki tämän maailman hyvä”; ks. Siltala 1993: 264–265.
- ⁴⁰⁴ Ks. Fradenburg 1997.
- ⁴⁰⁵ Ks. Siltala 1993: 246.
- ⁴⁰⁶ Ks. Salecl 2000.
- ⁴⁰⁷ Ala 1999: 8.
- ⁴⁰⁸ Ks. Gray 1982; Redmond 1985.
- ⁴⁰⁹ Vrt. Nils Gustav Malmbergin kokemukseen siitä, että helvetillä pelottelu ja syntisten kutsuminen pimeydestä valoon ikään kuin ”silpoi pieniksi kappaleiksi” hänen omaa minuuttaan; ks. Siltala 1993: 94.
- ⁴¹⁰ Niin ovat myös sortovuosien ryhmäfantasiat toteuttaneet tehtävänsä, ks. Ala 1999:12–14, 212. Ala päätyy Heinz Kohutin avulla käsitykseen, että valtiollista luhistumista koskeville kuviteluille oli vastineensa yksilötasolla. Vrt. Alexander Gripenborgin uskonnolliseen sisäiseen fantasia- ja tunne maailmaan, jossa pahat tunteet ja mielen ristiriidat lohkottiin annihilaatiokauhun torjumiseksi pois ja sijoitettiin muualle. Uskonnon idealisoitu Jumala antoi maagisen turvan ja suojeli viime kädessä itseä tuhoutumiselta ja katoamiselta olemattomuuteen. Alan (1999: 138, 212) mukaan kyseessä oli todellisuuden maaginen korjaminen lohkoamisella. Ks. myös Hof (1981) ylipersonallisen kokemuksen, kosmisen yhteyden ja minän uudestisyntymisen piirteistä ekstaattisessa uskonnollisuudessa.
- ⁴¹¹ Q-evankeliumin tekstikohta Q 12:2–3 voi olla analoginen saarnaja Malmbergin menettelylle käsitellä saarnoissaan pitäjän uusimmat juorut; ks. Siltala 1993: 60–63.

- ⁴¹² Tähkä 1987: 45–46; Vauhkonen 1997: 68 (pienen lapsen paranoidisen mielikuvan aktivoituminen aikuisiän menetyksissä). Ks. myös Syreeni 2004.
- ⁴¹³ Josefus, *Juutalaisista* II, 13, 4.
- ⁴¹⁴ Retterstol & Opjordsmoen 1991; Young 1995.
- ⁴¹⁵ Ks. Jokela 2006: 98, 111.
- ⁴¹⁶ Ks. Retterstol & Opjordsmoen 1991: 209–218; Fuchs 1994; Woodcock 2001; Veen & Selten 2004; Mitter, Krishnan, Bell, Stewart & Howart 2004. Tien (1991) selvitti 15 000 henkilöä käsittävissä tutkimuksessa skitsofrenian ja äänten kuulemisen esiintyvyyttä populaatioissa. Äänten kuulemista esiintyi populaatioissa runsaalla kahdella prosentilla, kun skitsofreniaa vain yhdellä prosentilla väestöstä. Äänten kuulemisen ja hallusinaatioiden merkitystä traumaattisissa kokemuksissa, ks. mm. Romme & Escher 1993; 2000; Young 1995. Trauman muistiinpainautumisesta, ks. Kandel 2000; 2002; Mirsky 2000; Antze 2000. Syreeni (2004: 175–177) liittyy läheisesti S Freudin käsitteisiin ja arvioi Jeesuksen seuraajien nähneen menetehty henkilön juuri näyissä ja unissa.
- ⁴¹⁷ Ks. Nüchterlein & Dawson 1984; Young 1995; Coupland, MacDougall & Davis 2002.
- ⁴¹⁸ Vrt. Hilda Bergrothin lohdutukseen puolisonsa menettäneelle Alfred Kihlmanille: ”Ihmisparka tahtoi ’laittaa taivaan maan päälle’ ja tarrautui elämään. Jollei menetyksiä olisi, ihminen ei muistaisi elävänsä yhä maan päällä eikä paratiisissa eikä tiedostaisi palvelleensa epäjumalia” (Siltala 1993: 256).
- ⁴¹⁹ Levi 2002.
- ⁴²⁰ Ahlberg 1981. Serotoniinireseptorien toiminnasta yleisemmin Borg 2007 ja Jokela 2007: 13, 45. Serotoniinin toiminnan ja huolestuneisuutta kokeva persoonallisuus on voitu liittää toisiinsa. Myös alhaisen sosioekonomisen aseman on voitu nähdä ennustavan alhaista serotoniinin toimintatasoa (ks. Jokela 2007: 47). Psykoanalyysin, geenitutkimuksen ja sosiologian vuorovaikutuksesta, ks. Hauser 2008. Borg, Andrée, Soderstrom & Farde (2003) tutkivat 15 normaalia miestä, jotka olivat 20–45 vuotta vanhoja. Tutkijat laskivat korrelaatiot serotoniinireseptorin 5-HT_{1A} ja luonteenpiirteiden välille. Lineaarinen korrelaatio uskonnollisten kokemusten ja serotoniinin toiminnan välillä yllätti tutkijaryhmän; ks. myös Saylor 2004; Arehart-Treichel 2004. Nilsson, Damberg, Öhrvik, Leppert, Lindström, Anckarsäter & Orelund (2006) ovat todenneet 2004 henkilön ruotsalaisessa satunnaisotoksessa geenien (AP-2β) ja serotoniinijärjestelmän yhteydet ihmisen avoimuuteen uskonnollisia kokemuksia kohtaan. Vastaajat olivat 16- ja 19- vuotta vanhoja opiskelijanuoria. Verinäytteistä selvitettiin serotoniinin kuljettajaa (5-HTTLPR) ja AP-2β geeniiä. Tyttöillä ei voitu osoittaa geneettistä selitystä, mutta sekä tytöillä että pojilla löytyi interaktiivinen vaikutus 5-HTTLPR:n ja AP-2β-geotyypin välillä selitykseksi avoimuudelle hengellisiä kokemuksia kohtaan.
- ⁴²¹ Fallisesta viettienergiasta ja käyttömahdollisuuksista ks. Schalin 1992: 83–112.
- ⁴²² Poikien regressiivisyyttä on pidetty murrosiässä massiivisempänä kuin tyttöjen; ks. Bloss 1996: 47–48. Tähän regressiivisyyteen liittyy myös joskus kääntymisen halveksivasti pois vastakkaisesta sukupuolesta.
- ⁴²³ Ks. Gay 1990: 647 (illuusiosta); Smail 1984: 103–104 (regressiosta ja psykoosista); Daines 2000: 291–308; Lindell 2001: 89 (kieltämisen ja psykoosin yhteydestä); Roos 2001: 151 (illuusion kautta ihminen käsittelee todellisuutta); Tähkä 2001: 157 (”illuusiosta on kyse todellisuuden kokemisesta jonkun tärkänä välttämättömänä ylläpidetyn toiveen mukaisesti”); Syreeni 2004: 178 (Jeesuksen seuraajien kokemasta regressiosta). Vakavan stressin seurauksena hallusinaatiot eivät ole täysin epätavallinen kokemus; ks. trauman, unien ja sensorisen deprivaaation yhteydestä mm. Tien 1991: 287–292; Romme & Escher 1993; 2000; Zubin & Spring 1997: 103–126. Lindellin (2001: 188) mukaan kuvitelmat auttavat ihmistä kestämään arkitodellisuutta niin lapsina kuin aikuisina, mutta vasta kyky erottaa toiveet ja todellisuus kehittävät minuutta. Peloilta on joskus syvät tiedostamattomat juuret, pelkoja toiseen sulautumisesta ja itsen menettämisestä. Lindellin mukaan vain luottamus voi antaa ihmiselle mielenrauhan, mutta epäluulo itsensä mahdollisuuden hyvään oloon. Siltala (2001: 118) käsittelee regressiota myös ”emotionaalisenä tankkauksena”.
- ⁴²⁴ Näin Hartin 1991:224.
- ⁴²⁵ Ks. Neyrey 1995; 1996a: 80–104; 1996b: 159–182.
- ⁴²⁶ Vertausta sinapinsiemenestä ei tule välttämättä tulkita vertaukseksi odotetusta menestyksellisestä kasvusta, joka tapahtuisi Jumalan valtakunnan tähden. Pikemmin vertaus kertoo hallitsemattomasta, tuhoavasta voimasta. Sinapinsiemen kasvaa vertauksen mukaan puutarhassa jopa niin suureksi puuksi, että taivaan linnut rakensivat pesänsä sen oksille (Lk. 13:19/Mt 13:31). Sinapinsiemenen suuri kasvu ei ollut enää puutarhurin ja maatalouden edun mukaista. Sinapinsiementarhan hoidossa päämääränä ei ollut suurten puiden kasvattaminen, koska suuri kasvu houkutti linnut puutarhaan. Crossan (1991b) huomauttaa: ”sellainen oli juuri Jumalan valtakunta: ei niin kuin Libanonin seetrit, vaan niin kuin pistävä pensas, jolla oli vaarallinen ominaisuus. Puutarhuri tahtoi jotakin vain pientä ja huolellisesti valvottuja annoksia, jotta sitä voisi valvoa”. Ks. myös Horsley 2001: 104.
- ⁴²⁷ Näkemykseni on hyvin läheinen jo vanhalle Weissin (1892: 100–112) esitykselle, jonka mukaan Jeesuksen sanat perheen vihasta ilmentää julistusta Jumalan valtakunnasta; ks. myös Levine (2005), joka korostaa apokalyptiikan vaikutusta Jeesuksen seksuaalietikkaan.
- ⁴²⁸ Vrt. περιποίησις, “(1.) Erhaltung, Bewahrung, (2.) Erwerbunq, Gewinnen” (Bauer 1971: 1289).

- ⁴²⁹ Ks. Polag 1982: 459–461; Syreeni 1987: 190–194. Vassiliadis (1978: 98–110; 1980) on jättänyt tämän jakeen Lk 16:13 pois Q-rekonstruktioista ja olettanut sen suulliseksi traditioksi. Jakeet Lk. 16:13 ja Mt. 6:24 poikkevat kielellisesti toisistaan vain sanassa οὐκ ἐστις. Tuo sana esiintyy Uudessa testamentissa neljä kertaa (Lk. 16:13, Apt. 10:7; Room. 14:4; 1 Piet. 2:18). Sanan harvinaisuuden tähden on vaikea tehdä ratkaisua ilmaisen kuulumisesta Q-tekstiin. Jae Q 16:13 liittyy hyvin läheisesti mahdollisesti edellä esiintyneeseen jakeeseen Q 17:33 turvan etsimisestä, jos teemallisesti, tekstikonstruktion ja komposition kannalta epävarma vertaus Lk. 15:4–10 ei ole kuulunut mainittujen tekstien väliin. Tämä vertaus sijoitetaan kuitenkin joissakin Q-rekonstruktioissa juuri tälle paikalle.
- ⁴³⁰ Näin Hengel 1986: 172. Tuckett (1989: 367) ja Zeller (1982: 407–408) ovat uskoneet, ettei Q 16:13 ilmaisisi totaalista köyhyyttä. Oakman (2004: 127) ei voi ajatella, että Jeesus olisi todella suhtautunut periaatteessa torjuvasti omaisuuteen, vaan kyseessä olisi jokapäiväisessä elämässä ilmenevä maalaisten vastarintaliike yhteiskunnallista epäoikeudenmukaisuutta vastaan. Jeesus esittää poliittisen ekonomian vaihtoehdoksi ”Jumalan valtakunnan ja yleisen vastapalvelusten periaatteen” (Oakman 20002: 347). Oakmanin ongelma on, että hänen täytyy selittää Jeesuksen sanan merkitsevän jotakin vähemmän kuin hän itse myöntää sanan eksplisiittiseksi sisällöksi. Hän yrittää vähentää Jeesuksen sanan häiritsevyyttä, kun olettaa, että sanonnan lähtökohhta olisi maalaisten kokemana kärsimys kaupunkilaistuvassa ja kaupallistuvassa maailmassa. Oakmanin vaatima ennakkoehto ei ole suinkaan kiistaton. Hänen mallinsa edellyttää, että Jeesus olisi ehdottomasti toiminut modernin sosiaalisten arvostusten valossa varsin rationaalisesti ja elämää kunnioittaen.
- ⁴³¹ Ks. Bauer 1971: 968; Black 1998: 139.
- ⁴³² Ks. Von Oort 1991: 318–319.
- ⁴³³ Chilton 1984: 117–123.
- ⁴³⁴ G Theissen 1973: 248–249.
- ⁴³⁵ Hengel 1981: 13; vrt. myös Oepke 1959b: 657; Theissen 1973: 249; Vaage 1989: 172. Vaage (1987: 389) on liittänyt ehdottoman vaatimuksen perhesiteistä luopumisesta kyynikkoihin: ”In 14:26–27, to follow ‘me’ means not to love, if not to hate, parents and offsprings, just as certain Cynics thought that ‘one should not wed nor raise children’ nor thank one’s parents either for birth or for one’s character”. Tutkijat ovat selvittäneet runsaasti Jeesuksen ja varhaisen liikkeen perhekriittistä piirrettä sekä myöhemmin tapahtunutta Jeesus-liikkeen asettautumista yhteiskuntaan, joka rakentui perheille; ks. mm. Schüsser Fiorenza 1992: 151–154; Horsley 1993: 231–245; Theissen & Merz 1998; Malina 2001: 154–159; Guijarro 2001, 2004. Hellermann (2001) tulkitsee sen sijaan kriittiset ja positiiviset perheasenteet yhdeksi jatkumoksi, jossa ei ole eroja ja katkeamia, koska kyse on vain metaforista.
- ⁴³⁶ Näin Hengel 1981: 13.
- ⁴³⁷ 1. Heenok 99:5, 100:2; Jub. 23:16; syrBar. 70:6; 4. Esra 6:24; MekEx. 14:15; ks. Hengel 1981: 19–21; Theissen 1987: 250. Myös Downing (1984b: 585) myöntää, että Q-aineistossa on voimakas kiinnostus eskatologiaan, mitä ei kuitenkaan näy kyynikkojen kirjoituksissa. Hän kuitenkin toisaalla ilmoittaa löytävänsä ”enemmän stoaalisittain ajattelevasta kyynisyydestä eskatologian” (Downing 1984b: 586).
- ⁴³⁸ Ks. 4QTest 16; 1QS 6:2–3, 10–20; IQH 4:8–9, Josefus, *Juutalaissota* 2.120. Ks. myös Betz 1967: 47–48; Hengel 1981: 13 n. 34 ja s. 57; Theissen 1973: 250 n. 15; Stambaugh & Balch 1986: 84. *Ensimmäisen Makkabelaikirjan* (2:27–28) mukaan Mattatias asetti seuraamiskutsun: ”Jokainen, joka kiivailee lain puolesta ja tahtoo pitää liiton voimassa, lähteköön ja seuratkoon minua (ὄπισσω μου)”. Silloin hän ja hänen poikansa pakenivat vuorille ja jättivät kaupunkiin kaiken omaisuutensa”. Hengel (1981:19) päättää viittauksensa Makkabelaikirjeeseen ennenaikaisesti jakeeseen 28, kun jo jakeessa 29 olisi kerrottu, että monet etsivät vanhurskautta ja lähtivät myös erämaahan. Nämä miehet lähtivät kuitenkin erämaahan poikiensa, vaimonsa ja karjansa kanssa pakoon koettua vainoa (1. Makk. 2:29–30).
- ⁴³⁹ Tashjian 1988: 641.
- ⁴⁴⁰ Ks. Jeesuksen välirikko perheensä kanssa, Mk. 3:21. Jeesuksen jääminen naimattomaksi oli myös vallitsevien juutalaisten tapojen vastaista lahkomaista menettelyä. Ks. Hengel 1981: 13; Oepke 1959b: 659–657.
- ⁴⁴¹ Ks. Jeremias 1972: 44.
- ⁴⁴² Theissen (1993: 67) on viitannut piirtokirjoituksiin kaupunkien maahanmuuttajaväestöstä kahdessa inskriptiokokoelmassa: Corpus Inscriptionum Judaicarum (CIJ) ja Inscriptiones Graecae (IG). Siirtolaisiin ja alaluokkalaisten merkitykseen viittavat myös Stambaugh & Balch 1986: 41, 112.
- ⁴⁴³ Theissen 1993: 71.
- ⁴⁴⁴ Ks. DeMause 1988.
- ⁴⁴⁵ Ks. Simmel 1903; McCracke 1990; Campbell 2005. McCracke luonnehtii kehitystä, miten aiemmin tavarat ja vaatteet perittiin, mutta sittemmin ne alettiin ostaa itse. Campbell kuvaa, että traditionaalisen hedonistin tarpeet olivat rajalliset, mutta 1700-luvulta alkaen traditionaalinen hedonisti alkoi väistyä modernin hedonistin tieltä. Moderni talousjärjestelmä tarvitsee sekä pääomaa ja työntekijöitä että hedonistista kuluttajaa.
- ⁴⁴⁶ Filon, *De Migratione Abrahami* 16; ks. Bentwich 1910; DeMause 1982.

- ⁴⁴⁷ Jopa modernina aikana on raportoitu huomattavista fyysisistä ja psykologista kielteisistä seuraamuksista, jotka ovat syntyneet lapsen ympärileikkauksesta. Jotkut komplikaatiot ilmenevät jo pian operaation jälkeen, mutta toisten vaikutus tulee ilmeiseksi aikuisuudessa; ks. Ks. Paige 1978; Williams & Kapila 1993; Hammond 1999; Niehoff 2003. Ks. myös Luoman (2004) väitöskirjaa raskaudenaikaisten, synnytyksen jälkeisten ja ajankohtaisten tekijöiden vaikutuksesta 8–9-vuotiaiden lasten hyvinvointiin ja tunne-elämään. Lapsen synnytyksen jälkeiset vaikeudet ennustavat lapsen matalaa sosiaalista suorituskykyä. Äidin raskauden aikaiset masennusoireet ennustavat käytös- ja tunne-elämän kokonaisuoreiden esiintymistä. Varhaisten traumaattisten kokemusten merkitys neurofysiologisiin seurauksiin, emotioihin ja käytökseen on tunnustettu; ks. Nelson & Bloom 1997.
- ⁴⁴⁸ DeMause 1982. Puhar (1994) kertoo, että poikia saatettiin lyödä 15 vuoden ikään saakka ja perheissä vallinnut kuri oli brutaalia.
- ⁴⁴⁹ DeMause 1982.
- ⁴⁵⁰ Žižek 2006:80–86.
- ⁴⁵¹ Ks. Siltala 1993: 187.
- ⁴⁵² Jacobson (2000) argumentoi sen puolesta, että Q-evankeliumin säädös on nimenomaisesti vaatimus selibaattiin.
- ⁴⁵³ Freud (1934; SE 23: 7–137) arvioi ympärileikkausta symbolisena seksuaalisten halujen kastraatina; ks. myös Freud 1940 (SE 23: 275–278); Yates 1978; Brook 1992.
- ⁴⁵⁴ VT kertoo patriarkkojen moniavioisuudesta. *Joma 13a* rajoittaa ainoastaan, että ylimmäisellä papilla sai olla vain yksi vaimo. Lännessä tunnettiin juutalaisten sallima moniavioisuus keskiajalle asti. Vasta rabbi Gerson (960–1040 jKr.) julisti polygamian laittomaksi.
- ⁴⁵⁵ Rabbiinisessa perinteessä on avioero-oikeuden vapautta pohdittu jakeen 5 Moos. 24:1 tulkinnan avulla (*M.Gittin* 9:10; *Sifre Deut.* § 169). Hillelin koulukunnan mukaan Mooseksen kirjan vaatima ”jotain sopimatonta” tuli täytetyksi varsinkin useissa tilanteissa. Sitä vastoin Shaimmain koulukunta rajoitti avioero-oikeutta pelkästään aviorikokseen. Filon (*De spec. leg.* III 5 § 30) ja Josefus (*Ant.* IV 8 § 253; *Vita* 76 § 426) tuntevat vain Hillelin vapaata avioero-oikeutta tukevan näkemyksen; ks. Jeremias 1962: 407. Avioerokiello on jyrkkä tekstissä *1IQTemple* 57:17–19, jossa selitetään jaetta 5 Moos. 17:17 (Fitzmyer 1981: 1119–1121; ks. myös Isaksson 1965; Sanders 1990: 91; Oepke 1959b: 655–656; Levine 2005. Sayce ja Cowley julkaisivat vuonna 1906 Elefantinen arameankielisen avioliittosopimuksen (AP 15). Sopimus kertoo, että uusi vaimo Miftahiah avioitui kolmatta kertaa. Aviopuolisot tekivät mahdollista avioeroa varten sopimuksen jo ennen häitänään.
- ⁴⁵⁶ Vrt. eurajokelaisen talonpojan Matti Paavolan (1786–1859) kokemuksiin: Siltala 1993: 39–41. Ks. itsensäkieltämisestä ja ruumiillisista nautinnoista Bayer & Malone 1996.
- ⁴⁵⁷ Siltala 1993: 148.
- ⁴⁵⁸ Vrt. Laguksen perheen tuntemuksiin ks. Siltala 1993: 258.
- ⁴⁵⁹ Schalin 1989: 2–53, 56–57, 67–70 (isäänsä pettyneiden miesten tarina); Manninen 1991: 45–47; Parke 1996: 146–147. Siltala (2004): ”Luhistuneiden isien pojat eivät yleensä suuntaudu tulevaisuuteen puhtaalta pöydältä, vaan menneet elää heissä elämäniloa jäytävänä ja toimintakykyä lamaavana syyllisyytenä”.
- ⁴⁶⁰ Vrt. Fink 1997: 170. Ks. myös Othello-analyysiä, jossa Lago on personifioitu kateus. Psykoanalyitikot ovat selittäneet tunnetusti hänen häpeän kokemusta Othellon suhteen avulla; ks. Lansky 2008
- ⁴⁶¹ Alexander Gripenborg (1857–1913) projisoi sortovuosien ahdistavissa oloissa eroottiset fantasiansa muihin ja pystytti uskonnon avulla illuusion täydellisyydestä; ks. Ala 1999: 186, 208.
- ⁴⁶² Lacanin analyysi rakkautta paradoksisista, ks. Vinciguerra 1999; ks. myös Othellon ja Lagon suhteen arviointia psykoanalyttisessä kirjallisuustutkimuksessa, Lansky 2008. Malina (1995) ja Bustell (1995) kyseenalaistavat, että väliamerellistä askeesia voisi arvioida modernin psykologian kategorioin. Itse asiassa häpeän ja seksuaalisuuden välinen suhde näyttää olevan ilmeinen myöhäisantiikin juutalaisuudessa: Satlow 1995. ”Pyhän” ja seksuaalisuuden suhde on muuttunut vasta modernin länsimaisen kulttuurin aikana. Vain vähän aikaa sitten lapsi traumatisoitiin häpeän kokemuksilla, uhkauksilla ja rangaistuksilla (ks. Yates 1978). Juuri puhtaus ja saastaisuus olivat käsitteitä, joiden avulla juutalainen määritteli identiteettiään ja eroaan ”heistä” (Douglas 1966). Seksuaaliset kieltäykset eivät olleet poikkeuksellisia varhaisessa kristillisyydessä, ks. keskustelusta Brown 1988; Kirchoff 1994: 26; Uro 1994: 4–8; Clark 1999; Vaage 1999; Clark 1999; Moxnes 2003; Økland 2003; Riches 2003: 35–38 (arvioi asketismia Foucaultin olemassaolon estetiikan avulla, joka oli vastakohta kristilliselle peritylle transsendenssin uskolle).
- ⁴⁶³ Robins – Post (1997: 89–190) sanovat, että äärimmäiset uskonnolliset lahkot tarvitsevat vihollista ja uskonnollista apokalypsiä.
- ⁴⁶⁴ Levine (2000: 113–129; 2005: 83–97) tulkitsee historian Jeesuksen avioero-opetuksen eskatologisen profetismin ja apokalypsiikan näkökulmasta, kun taas UT:n kirjeet ja evankeliumit alkavat modifioida Jeesuksen absoluuttista ja radikaalia opetusta. Hänen mukaansa ”juutalaisen Jeesuksen” ja ”apokalypsiikan” opetukset ovat täysin sopusoinnussa keskenään seksuaalietiikasta (2005:97).
- ⁴⁶⁵ Murrosiän poikien regressio on ilmausta riittämättömästä sisäisestä kasvusta. Regressiossa voi poika halveksivasti kääntyä pois vastakkaisesta sukupolvesta; ks. Bloss 1996: 47–48, Siltala 1993: 150.

- ⁴⁶⁶ Fuchs 1994: 126–130; Veen & Selten 2004: 460–464; Mitter, Krishnan, Bell, Stewart & Howard 2004: 286–290. Myös yhteiskuntarakenteiden muutoksen, mm. uhkana koettavan urbanisoitumisen, on epäilty edistävän psykoottista kokemistapaa; ks. Marcelis, Navarro-Mateu, Murray, Selten & van Os 1998: 871–879. Yhteiskunnallisten olojen ohessa luonnollinen biologinen ikä vaikuttaa minäihanteen kehittymiseen. Kehittyvä minäihanne vaimentaa yliminää ja sulkee pois yliminän jyrkkyyden; ks. Tuhkanen 1999. Suvaitsemattomuus on ymmärrettävä 15–18-vuotiaan nuoren välttämätön puoluskeino identiteetin menettämisten tunnetta vastaan; Erikson 1983: 132–133. Beisel (2003; 2007; 2008) kiinnittää huomiota ihmisten itsetuhoon toisen maailmansodan aikana: kymmenet tuhannet tavalliset saksalaiset ja heidän natsijohtajansa (110 kenraalia) antautui itsemurhaan. Vuonna 1938 monet tshekit näkivät itsensä osallisiksi omaan itsetuhoonsa.
- ⁴⁶⁷ Fink 1997: 98–98; ks. myös Hazani 2000.
- ⁴⁶⁸ Asklepius; Herakles; Ifigeneia; Dionysos; Aesopius; Orja Drimacus [Athenaeus 6,265c–266e]; Hesiodos; Archilokhus; Peregrinus, Perseus, Sokrates, ym. Ks. myös Strabo 686, 720; Cassius Dio 54,9; 1. Kor. 13:3. Ks. Hornsby 1933: 71, 80–81; von Campenhausen 1936: 17–28; Hadas & Smith 1965; Aune 1990; Harrington 2000 (juutalainen aineisto); Constantelos 2004; Wills 2004; Finsterbusch, Lange & Romheld 2007; Hopkins 2007. Ks. Foucault (1975; 1999d) ja Scott (2003), jotka ovat käsitelleet varhaisen keskiajan ja keskiajan marttyyrikertomuksia, joissa marttyyriyden, itsensä uhraamisen ja itsemurhan välillä on vain hyvin pieni ero. Itsemurhan uskonnollisten asenteiden psykologisesta historiasta, ks. Girard 1986; Jarrick 2001: 137–172.
- ⁴⁶⁹ Keskustelusta Harrington 2000: 67–84; Wright (2000: 85–97) ei pidä riskiargumentointina, jos tutkija olettaa Q-evankeliumin hiljaisuutta myöntymiseksi ylösnousemusteologiaan ja Jeesuksen ylösnousemuksen ilmestyksiin.
- ⁴⁷⁰ Bäckman 2006: 37.
- ⁴⁷¹ Ks. Gutkin 1998.
- ⁴⁷² Links 2001; Serotonin Research Group 2001. Serotoniini toiminnan yhteydestä huoliin ja stressiin, ks. myös Gray 1982; Redmond 1985; Borg, Andrée, Soderstrom & Farde 2003; DeMause 2003:109; Saylor 2004; Jokela 2007. Paranoidisesta järjestelmästä ”puolustuksena itsemurhaimpulssia vastaan”, ks. Meissner 1986: 321–322.
- ⁴⁷³ Ks. Siltalan (1993: 35) arviota Winnicottin (1965: 128) tutkimuksista taantumun, itsen jäsentymisen ja ympäristön välisestä suhteesta.
- ⁴⁷⁴ Corday 1991. Ks. myös Primeau 1994 ja Davies 1995 (tulkinta Jeesuksen henkivaltaisuudesta). Itsensä menettämisen valmius on ilmausta vakavasta traumaattisesta stressistä; esim. Naton Irak-operaatioiden aikana havaittiin, että vakavan trauman jälkeen ilmeni stressiä, joka lisäsi itsemurha-alttiutta; näin US. Army Surgeon General 2004; ks. myös Freeman, Roetz & Moore 2000: 460–463; Horowitz 2002; Clague & Horowitz 2002. Horowitz (1986) tutki Vietnamin veteraaneja ja luokitteli heidän psyykkisten traumojensa synnyttämät oireet skitsofreenistyyppiseksi psykoosiksi. Trauma ei ”unohdu”, vaan jää biologiseen ”muistiin”, ks. Kandel 2000; 2002; Mirsky 2000; Antze 2000.
- ⁴⁷⁵ Schreber 1955: 214.
- ⁴⁷⁶ Ks. Tähkä 1996: 45, 56–58, 97.
- ⁴⁷⁷ Ks. Gay 1990: 350–352. Freudin käsitysten mukaan ihminen on nimenomaisesti olento, joka on uhattuna sisältäpäin. Uhan muodostavat omat vietinomaiset tarpeet ja halut sekä sisäisesti ylläpidetyt kiellot ja ideaaliset vaatimukset. Tämä ihminen kokee uhkaksi kaiken, mikä ei ole omassa vallassa; ks. Roos 1992: 14.
- ⁴⁷⁸ Roomalaisen pakanan Porfyriuksen (280 jKr) mukaan kristityt uskoivat maagisesti, kun luulivat voivansa siirtää vuoria (Mt. 17:20); ks. Hoffman 1994. Jeesus-liike ja ensimmäiset kristityt eivät nähneet uskon voimallisuutta ilmaisevia sanoja kuvauksiksi uskonnollisen ihmisen pienuudesta, vaan tulkitsivat sanat maagisesta maailmankuvasta käsin.
- ⁴⁷⁹ Vrt. Stenbäckin toiveita siitä, että Charlotte-sisaren avioliitto olisi epäseksuaalinen; ks. Siltala 1993: 110. Erikson (1975: 131–135) päätyi Luther-tutkimuksensa yhteydessä käsitykseen, että kaikissa uskonnoissa juuri pahuus olisi ahnetta itsesäilystarvetta.
- ⁴⁸⁰ Ks. Vassiliadis 1979: 67; Uro 1996; Robinson 1998b; Tuckett 2000c: 99–116.
- ⁴⁸¹ Sanan *παλιγγενεσία* esiintyminen eri teksteissä, ks. Bauer 1971: 1201–1202.
- ⁴⁸² Ks. Meier 2001: 145, 162. Keen (1995) mukaan Q-evankeliumi on erilainen kuin Mackin, Koesterin ja Kloppenborgin rakennelmissa: Q-evankeliumissa yhdistyvät Jeesus tuomion välittäjänä ja Jumalan kansan uudistajana.
- ⁴⁸³ Näin Uro 1996: 95–97.
- ⁴⁸⁴ Post 2004: 101–104 (tukeutuu pitkälle Irvin L. Janiksen tutkimuksiin).
- ⁴⁸⁵ Post 2004: 104–112.
- ⁴⁸⁶ Post 2004: 163–165.
- ⁴⁸⁷ Post 2004: 165.
- ⁴⁸⁸ Post 2004: 165.
- ⁴⁸⁹ Siltala 1993: 71.

- ⁴⁹⁰ Ettinger 2005:703.
- ⁴⁹¹ Ks. Ettinger 2005. Com-passionate ei ole oidipaallinen.
- ⁴⁹² Ettinger 2006; Nauha 2008.
- ⁴⁹³ Menettely muistuttaa alle kolmivuotiaan riippuvuutta oman itsekuvansa kaikkivoipaisuuden illuusion ylläpitämistä; ks. Tähkä 2000: 22. DeMause (1982; 1996) on kuvannut, miten ryhmäprosessi kehittyy ihaan yhteyteen. Yhteyden päätyminen aiheuttaa katastrofin ja hallusinatorisen uudestisyntymisen. Q-evankeliumi päättyi sananmukaisesti ”jälleensyntymiseen”, jossa minuus menettää vanhat kiinnikkeensä ja hakee uusia tunnevuorovaikutussuhteita; ryhmäpsykologiasta ks. Person 2001. Minän ”uudestisyntymisen” kokemuksista ryhmissä ks. Hof 1981; Siltala 1993: 14, 72, 145 (arvioi herätyskristillisyyden kaksijakoisen maailmankuvan ilmaisevan pyrkimystä turvata yhteisöllisen olemassaolo ja tunne osallisuudesta suureen hyvään); Hinshelwood & Chiesa 2002.
- ⁴⁹⁴ Näin Iakov Levi, ks. Shaft 2002.
- ⁴⁹⁵ Ks. Young 1993; Voyer, Gould & Ford (1996) tutkivat psykoanalyttisesti puolijohteita valmistavassa, toistatuhatta ihmistä työllistävässä Computer Chips International (CCI) tehtaassa koettua ahdistusta, mutta päätyvät havaintoihin puolustusmekanismista, jossa hyvän introjektiona rakennetaan omnipotenssin ja ”Messiah Loopin” avulla. Tämän mukaisesti innokas ryhmä odottaa pelastusta.
- ⁴⁹⁶ Moskovan Patriarkan virasto 1996; Korolenko & Dmitrieva 1999; 2004; Orel 2001; Šapar 2004; Oleinik & Sosnin 2005
- ⁴⁹⁷ Staub 2003: 357, 388.
- ⁴⁹⁸ DeMause 2003:123.
- ⁴⁹⁹ Ks. Baumgarten 1998.
- ⁵⁰⁰ Post 2004: 96.
- ⁵⁰¹ Ks. Hazani 2000: 37; Post 2004:191–192.
- ⁵⁰² Post 2004: 195; ks. myös Coen 2007.
- ⁵⁰³ Ks. Saraneva 2003b: 84.
- ⁵⁰⁴ Post 2004: 197; ks. myös Coen 2007.
- ⁵⁰⁵ Post 2004: 198–199.
- ⁵⁰⁶ Vrt. Wardin (2000: 269–282) ja Baumgartenin (2000b) viittauksia Festingerin kognitiivisen dissonanssin malliin tulkintana profeetan epäonnistumiselle. Kravel-Tovi & Bilu (2008) tarkastelevat vastaavasta näkökulmasta juutalaisen messianismin tähden koettuja pettymyksiä.
- ⁵⁰⁷ Vertaa Tuckett (1996: 71–75), joka kritisoi Kloppenborgin kuvauksia monivaiheisesta prosessista, joissa olisi muokattu kulloistakin Q-editiota. Tuckettin mukaan ei ole selvää näyttöä, että olisi edes ollut mitään Q-aineistoa kirjallisena kokonaisuutena (unity) ennen lopullisen Q-evankeliumin valmistumista. Tuckett kysyy, miksi Q-evankeliumin ensimmäisen edition (Q1) pitäisi olla yhtenäinen kokonaisuus. Tuckett huomauttaa, että Q-evankeliumia hallitsee useita pitkiä jaksoja Q-evankeliumin toiseen editioon (Q2) liitetty polemiikki, mutta tällä polemiikilla voi kuitenkin olla esihistoria. Tätä polemiikkia ei ole välttämättä vasta uutena Q-evankeliumin toisessa editiossa (esim. Q 3:7–9, 16–17; 7:18–35). Tuckettin mukaan Q-evankeliumin ensimmäisen edition kohdistettiin yhteisöä ja profeettoja varten, mutta Q-evankeliumin toisen edition kohdentaminen ulkopuolisille ei vakuuta. Yhtä hyvin myös Q2 voi olla suunnattu yhteisölle itselleen. Tuckett kysyy, miksi myöhäinen redakto olisi säilyttänyt niin paljon lähteensä aineistoa muuttamattomana, kun tilanne olisi kuitenkin muuttunut kovasti toiseksi.

4. YHTEENVETO

Tutkimustehtävänäni oli selvittää, (1) millainen kuva muodostuu Q-evankeliumista ja Q-evangelistasta, kun Q-aineistoa tarkastellaan yhtäällä psykohistorian valossa ja toisaalla poliittisen paranoian mallin avulla. (2) Mitä kriteerejä ja rajoituksia on psykohistoriallisella tutkimuksella aineistonsa kokoamisessa? (3) Millainen käyttäytymistieteellinen argumentaatio vaikuttaa psykohistoriallisten havaintojen taustalla? (4) Mitkä ovat psykoanalyysin heikot kohdat erityisesti muinaisen tekstikatkelman tulkinnassa? (5) Miten tutkimukset sotapsykoosista ja poliittisesta paranoiasta korjaavat, täydentävät ja muuttavat käyttäytymistieteellisinä viitekehyksinä psykoanalyysiin tukeutuvaa psykohistoriallista tulkintaa? (6) Miksi Q-evankeliumissa on köyhyyden ja kieltäytymysten eetos toistuvasti esillä?

1.

En johtanut Q-evankeliumista psykohistoriallista kuvaa, joka palautuisi yhteen lapsuuden aikaiseen psykodynaamiseen kokemukseen. Q-teksti on syntynyt monivaiheisessa redaktioprosessissa. Tällainen tekstikokoelma antaa informaatiota Q-yhteisön ja sen johtajien sosiopsykologisen dynamiikan muutoksista. Teksteistä havaittavaan mentaaliseen lopputulokseen voidaan tulla sinänsä monta erilaista polkua pitkin. Kognitiopsykologiset, sosiaalipsykologiset ja psykoanalyttiset selitysmallit voidaan nähdä sekä toistensa kilpailijoiksi että täydentäjiksi. Myös itse psykoanalyttinen selitysmalli on monipuolinen. Poliittisen psykologian tutkimuksissa on selvitetty ryhmän kokemaa paranoiaa ja traumaa. Poliitiikan tutkimuksessa on hyödynnetty Melanie Kleinin ja hänen jälkeensä kehitettyjä psykoanalyttisiä määritelmiä. Nämä tutkimukset ovat soveltuvien osin käyttökelpoisia Q-evankeliumin tutkimuksessa. Tällöin ne täydentävät psykohistoriallisten selitysten löytämistä Oidipus-kompleksin varassa käytävälle perinteiselle, yhä suosituille psykohistorialliselle tutkimussuuntaukselle.

Oidipus-kompleksi ei muodostunut tärkeäksi Q-tekstien selityksille. Neurobiologiset tekijät¹ jäävät vain arvailtaviksi mahdollisuuksiksi antiikin dokumentteihin pohjautuvassa tutkimuksessa. Lapsuudessa koettu äärimmäinen traumatisoiva niukkuus ja äidin malli nöyrästä alistuvasta avun saajasta ovat voineet osaltaan altistaa aikuisuudessa niukkuuteen ja toimeentuloon.² Näitä seikkoja ei voi enää todentaa enää tieteellisen luotettavuuden puitteissa.

Omistaminen ja kuluttaminen ovat sinänsä moderneja kulttuurisia ilmiöitä. Silti voi kiinnittää huomiota siihen, että ensimmäisen vuosisadan puolivälin pelonsekaisissa tunnelmissa omaisuudessa ei enää nähty turvaa luovaa funktiota. Omaisuudesta tuli jopa luopua vapaaehtoisesti. Q-evankeliumissa ilmaistut syvät ja tarkkarajaiset jaot hyvään ja pahaan paljastavat, että tuhoavat impulssit, kateus ja vainoava ahdistus olivat voimakkaita. Köyhyyden ja kieltäytymisen eetosta perusteltiin Q-evankeliumissa jo Vanhassa testamentissa annetuilla lupauksilla. Q-evankeliumin monivaiheinen kehkeytymisen aikana vahvistui vihamiesten

YHTEENVETO

tyypittely ja äärimmäinen vastakkainasettelu paha maailmaa vastaan. Q-evankeliumin synty noudattaa moraaliyrittäjien tunnettua menetelmää joukkojensa hallitsemiseksi.

Kiusauskertomus velvoitti Q-evankeliumin kuulijat regressiiviseen ryhmäorjuuteen. ”Identiteettiyritykset” tekivät kertomuksen avulla Jumalan Pojasta absoluuttisen ihanteen, jotta ihmiset valitsisivat nälissäänkin Jumalan sanan, so. ryhmään kuulumisen. Kertomus satoi ehdottomuudessaan sekä kertojansa että kuulijansa traumastaan nauttimiseen, koska maailma oli laajamittaisesti pahojen voimien vallassa. Moraaliyrittäjät saivat muusta juutalaisesta kirjallisuudesta tukea toimilleen moraalisen paniikin herättämisessä. Mainittua ehdottomuutta on pidettävä levottomille oloille tyypillisenä aatteellisena ratkaisutapana ja tunnereaktionä. Sellaisissa oloissa moraaliyrittäjät virittävät hysteriaa joukkojensa kokoamiseksi ja valtansa säilyttämiseksi.

Q-evankeliumin mukaan köyhät julistettiin autuaaksi. Tämä julistus oli idealisointia, joka johti uskonnolliseen fanaattisuuteen. Killen, Wadersonin ja Meissnerin tulkintoja seuraten on pääteltävissä, että kyse oli uskonnollisesta paranoiasta, jota hallitsivat lohkomisen ja projektion puolustusmekanismit. Q-ryhmä idealisoi oman yhteisönsä, mutta vähensi arvon muilta ihmisiltä. Ulkopuolelle jäi vain paholaisen valtakunta. Q-ryhmä synnytti itselleen fantasian Jumalan valtakunnan saapumisesta. Fantasiassa idealisoitiin oman ryhmän autuus. Sosiaalisen oikeudenmukaisuuden vaatimusta ei esitetty. Lopunajat vaativat uskollisuutta ja kestävyyttä torjua epäuskoisten vallanpitäjien suomat epäluotettavat toimeentulomahdollisuudet. Q-ryhmä koki olevansa kaikkien tapahtumien keskipisteessä, lopunajallisen draaman näyttämöllä.

Vihamiehet esiintyvät toistuvasti Q-evankeliumissa, mikä sopi hyvin viitekehukseen, jonka mukaan moraalisen paniikin ja paranoidisen syndrooman tavoin ääriryhmien johtajat tarvitsivat vihollisia. ”Vihollisrakkaus” ilmeni Q-evankeliumissa omistamisen halveksuntana ja jyrkkänä luottamuksena Jumalaan. Omista haluista oli tyhjennyttävä. Väkivallattomuuden ihanteen kääntöpuolena syntyi vakuuttuneisuus omasta moraalisesta ylemmydestä ja Jumalan valinnasta. Egosentrisesti Q-ryhmä uskoi rakastavansa vihamiestä paremmin kuin vihamiehet ja ulkopuoliset osaisivat toteuttaa rakkauttaan. Paha ja viha kiistettiin oman minän kokemuksina, jolloin ne siirtyivät vainon kokemuksiksi ja kuvauksiin Jumalan toteuttamasta ankarasta tuomiosta vihاميةhille.

Johannekseen liittyvä jakso Q 7:18–35 osoittaa, että vainoharhainen ryhmä tahtoi mobilisoida väkeä eskatologiseen sadonkorjuuseen. Ihmiset olivat lähteneet töistään ja kodeistaan Johanneksen luo, jonka luona he odottivat vapautusta tulevasta Jumalan vihasta ja kuuluivat toiveita saatavasta pelastuksesta. Johannes-kertomus piti yllä vaatimusta irrottautua lahkomaiseen elämään: Q-evankeliumin kuulijoita muistutetaan yhä siitä, että ihmiset olivat lähteneet jo Johanneksen aikana töistään ja kodeistaan suuren vapautuksen toivossa. Jeesuksen hylkääminen merkitsi Q-evankeliumin mukaan itse Jumalan hylkäämistä. Epävarmuutta ei sallittu. Liityin Robinsin ja Postin (1997) määritelmään paranoidisesta syndroomasta: ambivalenttisuutta ei suvaita.

Perhekunnasta luopuminen on leimallisesti yhteydessä Ihmisen Pojan idealisointiin kertomuksessa Ihmisen Pojan kodittomuudesta tekstissä Q 9:57–60. Tulkinnessa liityin Semelinin (2007) havaintoon, jonka mukaan vaikeuksien aikana lahkojen johtajista on tapana

YHTEENVETO

muodostua ”identiteettiryittäjiä” (*identity entrepreneurs*). Kultillinen idealisointi liittyi psykoottiseen tilaan egon disintegraatiossa. Tuota tilaa karismaattiset johtajat käyttivät hyödyksi. Q-liikkeen kokema psykososiaalinen kehitys lähti ehkä liikkeelle enemmän syrjäytyneisiin ihmisiin sitoutuneesta liikehdinnästä, mutta päättyi viimein Q-ryhmän hengellistä vallankäyttöön ja ryhmän olemassaolon puolustamiseen. Yksilön kunnia ja häpeä olivat silloisessa maailmassa perhekuntien varassa, minkä tähden Q-ryhmän poikien piti sanoutua irti perheistään, jotta voisivat vaeltaa Jeesuksen liikkeessä. Q-liikkeen jäsenelle ei myönnetty oikeutta ilmaista surua tai huolehtia perhesuhteistaan. Eskatologisen kutsumuksen nimissä tältä henkilöltä vaadittiin, että hän veti rakkautensa pois sukulaisistaan. Seurauksena oli oman sisäisen katastrofin heijastaminen yleismaailmallisen tuomion odotukseksi.

Q-evankeliumissa on ankara työmiesten matkaohje: ”Älkää ottako mukaanne rahakukkaroa, älkää laukkua, älkää kenkiä, älkää tervehtikö ketään tiellä” (Lk. 10:4/ Mt. 10:9). Mishnan *Berakoth* (9:5) auttoi ymmärtämään, että sauvan, kenkien ja kukkaron saatettiin kokea häiritsevän Jumalan rakastamista kaikesta sydäimestä. Q-evankeliumin mukaan Jeesus esitti Valtakunnan elonkorjaajille vaatimuksia, jotta nämä eivät etsisi henkilökohtaista suojaa, vaan luottaisivat ainoastaan Jumalaan. Heenokin (94:6–10) ja Jesajan (Jes. 48:22; 57:21) kirjojen valossa näytti siltä, että Q-tutkimuksessa paljon käyty keskustelu kodeissa asuvasta ”rauhan lapsesta” on pelkkä ilmaus vieraanvaraiselle henkilölle, joka ei ole kiintynyt mammonaan. Tämä ilmaus ei edellyttänyt seurakunnallisen sisäpiirin omaksumaa tervehdystä tai seurakuntaorganisaation olemassaoloa. Lopunajallinen sadonkorjuu uskottiin pelkäksi ”kertatapamiseksi”, jolloin hyvät hedelmät poimittiin ja pahat jätettiin tuomiolle. Perheen jäsenten keskinäiseen kunnioitukseen ja lapsen kasvatukseen sekä rehtiin työntekoon ja perheenjäsenten hyvinvoinnista huolehtimiseen ei ole minkäänlaisia myönteisiä kehotuksia Q-evankeliumissa. Viimeisen hetken julistuksen torjuvat ihmiset saisivat osakseen demonstraation Jumalan pian langettamasta tuomiosta (Lk. 10:10–11/Mt. 10:14). Q-evankeliumin lopunajalliset sadonkorjaajat uskoivat valinnan tarkoittavan juuri heitä. Epäilemätön varmuus valinnasta on psykoottinen asenne. Psykoottisen lahkoon perusrakenne ilmeni sekä suuruudenhulluina kuvitelmina sekä hallusinaatioina (unelmoinnissa, uneksimisessä).

Isä Meidän –rukouksessa Jeesus ei opeta hyvätahtoisesti ja vakavasti meidän ”päivittäin tarvitsevasta leivästä”. Herran rukous ilmaisee samaa lopunajallista askeettista eetosta, joka vaati myös tämän maailman hyvinvoinnin hylkäämistä. Monen päivän leivän etsiminen oli turvautumista patronusten tukeen. Rukouksen anteeksipyynnössä edellytettiin omaisuuden hylkäämistä: velaksi annettua omaisuutta ei saanut pyytää takaisin. ”Kiusaukseen pakottaminen” (Lk. 11:4/Mt. 6:12–13) oli epätoivoinen elämäntilanne, jossa henkilö olisi voinut sortua epäluottamukseen Jumalan huolenpitoa kohtaan ja langeta paholaisen tarjouksiin omaisuuden saamiseksi. Isä Meidän -rukous suggeroi rukoilijan hyväksi lapseksi: ei ollut enää ristiriitaa etäisen, poissaolevan ja ankaran isä-yliminän kanssa. Isä asettui maallisen isän sijaan ja korvasi perheiden isät, joita tekstijakso määrittä sanalla ”paha” (Lk. 11:13/Mt. 7:11).

Omistamista ja taloudenhoitoa oli käsitelty tekstijaksossa Q 11:33–42, 12:2–10. Aineisto monipuolisuudessaan tuki käsitystä omaisuutta nihiloivasta eetoksesta. ”Maailman” tarjoava nautinto koettiin demoniseksi pahaksi, joka uhkasi Isän kunniaa. Luultavasti silloiset ihmiset

YHTEENVETO

etsivät suojelijaa (patronusta) turvatakseen elämän. Suhde suojelijaan symbolisoitui ruoassa. Tämäkään Q-jakso ei rohkaissut edes vähäiseen suojan etsimiseen ravinnon ja vaatetuksen turvaamiseksi. Patronuksen alaisuuteen jääminen koettiin saatanalliseksi. Omaisuudesta luopuminen oli ilmaus uudesta asenteesta, täydestä luottamuksesta Jumalan huolenpitoon ja Jumalan valtakunnan etsimisestä (Q 12:31). Q-evankeliumin huolia käsittelevässä jaksossa torjuttiin jopa perustarpeet. Syömistä ja pukeutumista ei saanut murehtia. Ajallisen hylkääminen väliaikaisena ja ohimenevänä oli heijastumaa olemassaolon korostetusta epävarmuudesta.

Kieltämyksen etiikalla oli vastaavuutensa psyykkisessä kokemisessa. Tuomiokuva kertoi, että totutun maailmanjärjestyksen romahtamisen ja tulevaisuuden toiveiden kariutumisen tähden syntyi pelko omasta psyykkisestä hajoamisesta ja aggressiivisten yllykkeiden esiin nousemisesta. Traumaattiset kokemukset herättivät avuttomuuden, jossa tavoiteltiin kuvitteellista ”alkuperäistä nautintoa”. Lapsen tavoin aikuinen antoi regressiossaan myöten toiveille ja fantasialle. Jumalan valtakunnan saapuminen oli toivottu illuusio, lapsenomainen toivekuvitelma, jonka avulla ihminen käsitteli omaa todellisuuttaan.

Perhesiteet ja omistaminen on koettu ongelmallisiksi vertauksessa suurista pidoista (Lk. 14:16–24, 26–27/Mt. 22:1–14, 10:37–39). Itse vertauksessa Suurista pidoista ei mainita millään tavoin muihin maihin suuntautuvaa kutsumista. Palvelijat menivät saman kaupunkikulttuurin eri sosiaalisten ryhmien luo. Itse vertaus ei selitä, miksi aviomies ei olisi voinut saapua pitoihin vaimonsa kanssa. Avioituva ja omaisuutta hankkiva mies todettiin henkilöksi, joka ei halunnut lähteä pitoihin. Ateria oli sosiaalisten suhteiden symboli. Kutsun avulla köyhän häpeä muuttui köyhyyden idealisoinniksi. Vertaus tuomitsee kohtuullisesti toimeentulevat talonpojat. Nooan päivien tulva todisti tavanomaisen elämän vaarallisuuden (Lk. 17:27/Mt. 24:38b–39). Omat halut koettiin vyöryviksi, kaikkivaltiaiksi voimiksi, joiden hyväksi ei saanut antaa edes vähän huomiota. Vihaamista seuraava lause kieltää jopa elämän hallintaan perustuvan ylläpidon etsimisen (Lk. 17:33/Mt. 10:39).

Luomiskertomuksen siunaussanoista ja Laulujen laulun eroottisista runoista huolimatta juutalaisuudessa oli traumatisoivia rajoituksia, joissa symbolisesti kastrotiin seksuaaliset halut. Filon kirjoitti ympärileikkauksen symbolisesti kastroivan seksuaaliset halut, koska niitä pidettiin pahana uhkana Jumalan yhteydelle. Q-evankeliumin Jumala on poissaoleva, mustasukkainen Jumala, joka joutuu uhatuksi, koska ihmisen omat halut olivat kaikkivaltiaita. Pienikin huomion siirtäminen vaimoon, lapsiin tai omaisuuden hoitamiseen katkaisee yhteyden Jumalaan. Q-tekstiä ei voi pitää perhearvojen ja seksuaalisuuden puolustuspuheena. Q-evankeliumin vaatimukset ilmentävät mentaalisesti koettua pelkoa menettää seksuaalisuuden ja omistamisen tähden illuusio pyhydestä, jota Jumalan uskottiin vaativan. Viha oli turvallista, koska se puolusti riippumattomuutta sitä vastaan, johon oli halu, mutta joka olisi tuottanut häpeän. Viha oli myös yhteisöllinen voimavara, koska se piti rajan selvänä Jumalan kansan ja maailman lasten välillä. Perheen kokeminen ongelmaksi voi selittää psykoanalyttisen viitekehyksen avulla regressiiviseksi käyttäytymiseksi, jossa tapahtui halveksiva kääntymisen pois seksuaalisuudesta ja vastakkaisesta sukupuolesta. Tätä psykoottista reagoititapaa on todettu yhteiskunnallisten rakennemuutosten aikana kodittomien ja muukalaisten parissa, kun

YHTEENVETO

he ovat joutuneet uusissa oloissa käsittelemään vakavia stressitekijöitä ja traumaattisia kokemuksia.

Q-evankeliumin loppujakso (Lk 19:12–13, 15–24, 26, 22:28, 30b/ Mt. 25:14a15, 19–29, 19:28) on kompositiohistorian kannalta keskeinen. Evankeliumi päättyi lupaukseen niiden uskollisten ihmisten hyväksi, jotka ovat jääneet Jeesuksen luo. Yhteisön visioiden toteutumattomuus, pettymykset kasvutavoitteissa, halveksunta, vaino ja vastarinta aiheuttivat Q-liikkeelle uhkatilanteen. Tällöin lukkiutuminen vihamiesten tyypittelyyn ja äärimmäisiin vastakkainasetteluihin tätä pahaa maailmaa (”pahaa Israelia”) vastaan vahvistui. Q-evankeliumin synty noudattaa moraaliyrittäjien tunnettua menetelmää joukkojensa hallitsemiseksi. Q-liikkeessä jäsenet kokivat egon menettäneen vanhat kiinnikkeensä ja syntyvän hallusinatorisesti uudestaan kaikkivoipaisuuden illuusiossa. Yksilö tuli ryhmän jäseneksi omaksumalla sen projektiivisen identifikaation. Q-liike järjestäytyi yhä joustamattommaksi. Q-evankeliumiin koottiin kokonaiset uudet tekstijaksot, joissa määriteltiin suhde ”pahaa Israelia” vastaan. Vaihtoehdot olivat kohtalokkaan vähissä: ”Joka ei ole minun kanssani, se on minua vastaan. Ja joka ei minun kanssani kokoa, se hajottaa” (Mt. 11:23/Lk. 12:30). Mitättömyyden uhkaama ihminen sai tässä ryhmässä voimantunnon. Hän loi itsensä uudestaan osaksi lopunajallista valintaa.

2.

Psykohistoriallisten havaintojen tekemistä pidin kiinnostavana ja tärkeänä, koska sotapsykoosia selvittäneet tutkimukset ovat painottaneet elinolojen ja koettujen uskonnollisten ilmiöiden sukulaisuutta. Josefuksen *Juutalaissota* –teos tuki Q-evankeliumista tehtäviä havaintoja levottomasta ilmapiiristä. Katastrofaalinen tai lähes katastrofaalinen stressitekijä on yleisesti tunnustettu tekijä mielenrauhan järkkymiselle. Psykohistoriallinen tutkimus antaa vääriä tuloksia analysoiduista teoksista, jos näiden teosten traditiohistoria, kulttuuriympäristö ja kerrostuneisuus sivuutetaan analyysissä. Tuollaisia evankeliumien tekstiin pohjautuvia psykobiografioita on syntynyt aina näihin päiviin saakka. Nostin sosiologisen paranoidista syndroomaa valottavan mallin psykohistoriallisen tutkimusvälineistön osaksi. Psykoanalyttisesti toteutettavan psykohistoriallisen tutkimuksen ongelmana on heikko soveltuvuus evankeliumitutkimukseen, koska evankeliumien kirjoittajasta ei ole biografisia tietoja tai henkilökohtaista kirjeaineistoa. Tutkittavat tekstit saattavat olla myös traditionaalisia kertomuksia ja teemoja, jotka elävät itsenäistä elämäänsä, vaikka kirjoittajan ja hänen taustayhteisönsä elämä ovat poikenneet kertomuksen kuvauksista.

3.

Psykohistorian vanhat auktoriteetit Sigmund Freud, Melanie Klein ja Jacques Lacan osoittautuivat kiistanalaisiksi käyttäytymistieteilijöiden keskuudessa, mutta hyvin suosituiksi itse kirjallisuuden, historian ja politiikan tutkimuksissa. Tutkiessani psykoanalyysin ja psykohistorian tutkimushistoriaa havaitsin myös menetelmään liittyvän ideologisen painolastin, arvostelua herättäneen yksipuolisen Oidipus-kompleksiin tukeutuvan selitystradition, tekstin epäyhtenäisyyden ja kirjoittajan identiteetin välisen liian suorasukaisen samaistuksen sekä

YHTEENVETO

kyvyttömyyden tarkastella kollektiivisia ilmauksia taktisina. Näiden ongelmien tähden toistuvasti siirrytään liian välittömästi tekstistä kirjoittajan varhaislapsuuden psykodynaamiikkaan, vaikka tätä yhteyttä ei voida pätevästi osoittaa käytettävän kirjallisen aineiston avulla. Vielä 2000-luvulla on syntynyt näiden viitekehysten innoittamana Jeesuspsykobiografioita, joissa evankeliumien sanastoa on selitetty Jeesuksen lapsuuskokemuksilla! Käyttäytymistieteet ovat itsessään kehittyneet siten, että koko ihmisen elämänsäkaarella on merkitys. Tästä näkökulmasta Juha Siltalan kirjoitukset ja puheet erilaisten ryhmien ”äititikokemuksista” toistivat liian pelkistetysti vanhentunutta psykoanalyttista traditiota, vaikka hän täydentää tutkimustaan myös muilla näkökulmilla. Lacan painotti äärimmäishenkistä ehdottomuutta ja valintatietoisuutta, kun määritteli psykoosin tyypilliset piirteet. Valintatietoisuuteen on tärkeä kiinnittää huomiota, mutta sen painoarvo ja tulkittavuus vaikeutuvat, kun tutkittavat tekstit ovat syntyneet antiikissa ”Valitun kansan” parissa.

4.

Kulttuuriset ihanteet olivat erilaiset Jeesuksen ajan Israelissa kuin 1800–1900 –luvun Euroopassa. Ihmiset eivät eläneet vain oman psykodynaamiikkansa kehikossa, vaan myös yhteisönsä jäsenenä. Tällöin valintoja, tekoja ja arvostuksia ei myöskään voi palauttaa psykoanalyttisella suoraviivaisuudella tarkasteltavan henkilön lapsuuden psykodynaamiikkaan. Psykoanalyysi on kuitenkin laajentunut myös ryhmäkäyttäytymisen tutkimiseksi. Tuolloin sosiologian tutkimuskeinot voidaan liittää osaksi yhteistä psykohistoriallista näkökulmaa.

Psykoanalyttinen tarkastelu ei ole myöskään muutoin tarpeeton. Psykohistoriallinen tutkimus voi opastaa mielenterveyttä tukevaan vastuullisuuteen, kun vanhoja uskonnollisia tekstejä käytetään julistuksen lähtökohtana. Suomalaisen luterilaisen kirkollisuuden kaksijakoisuus suhteessa liiketoimintaan ja yrittäjyyteen voi pohjautua ainakin osaksi siihen, ettei edes Jeesuksen julistuksessa ja hänestä kertovassa ensimmäisessä evankeliumissa, Q-evankeliumissa, kyetty sen enempää aikuisen itsenäisyyden ja regressiivisyyden kuin reaalisen nykyisyyden ja hallusinoitun tulevaisuudenkaan välisten suhteiden käsittelyyn rauhanomaisissa yhteiskunta- ja perheoloissa. Käsittelemättömän trauman kirjallisesta tallentamisesta oli se seuraus, että yhä edelleen kirkollisessa etiikassa ja seurakunnallisissa puheissa mammona ja Jumala sekä rikkaat ja köyhät esiintyvät keskenään kilpailevina vastakohtina. Samanaikaisesti tiedetään hyvin selvästi, että kansankirkko selviytyy kustannuksistaan vain menestyvän kansantalouden ansiosta. Sen sijaan että tehokkuus, uuden oppiminen ja luovuus koettaisiin Jumalan toimiksi ihmisissä ja uskon hedelmiksi, ovat nöyrytminen, vaatimattomuus ja regressiivisyys muodostuneet sellaisiksi kuvitelluiksi hyveiksi, jotka ovat myös Jumalan mieleen.

5.

Tämän väitöskirjatutkimuksen mukaan sotatraumaa, poliittista paranoiaa ja moraalista hysteriaa käsittelevät tutkimukset täydentävät ja korjaavat merkittävästi perinteistä psykoanalyysiin rakentuvaa psykohistoriallista tutkimusta. Ryhmän johtajien taktiset toimet ja valtapeli tulevat paremmin analysoitavaksi näistä täydentävistä näkökulmista kuin ahtaasti lapsuutta

YHTEENVETO

tarkkailevasta psykoanalyysistä käsin, vaikka nämä eivät sulje toisiaan sinänsä pois. Kiinnitin kirjallisuustieteen näkökulmasta huomiota siihen, että aitoa julistusta ja julistustapahtumista kertovaa tekstiä ei voi samaistaa, koska kirjoittajalle yleisö on kauempana sekä ajallisesti että tilan puolesta. Kirjoittaja luo fiktiivisen ympäristön, johon hän vastaa tekstissään taktisten päämääriensä mukaisesti. Psykoanalyttinen kuva Q-evankeliumin julistuksesta, traumatologian antamat näkökulmat konfliktiojen eetoksesta ja poliittisen paranoian malli ryhmän johtajien taktisesta äärimmäishenkisyydestä ovat toisiaan täydentäviä argumentteja tapahtuneen kehityskulun ymmärtämiseksi. Psykoanalyysi on itsekin elävänä traditiona uudistunut sosiaalista dynamiikkaa seikkaperäisesti tarkastelevaksi tieteksi.

¹ Kandel 2000; 2002; Mirsky 2000; Antze 2000. Ks. myös lapsuuden äärimmäisten olojen vaikutuksesta; Brooks-Gunn, Klebanov, Liaw & Duncan 1995.

² Lennon, Blome & English 2001; Ek, Saari, Viinamäki, Sovio & Järvelin 2004.

KIRJALLISUUS

1. Lyhenteet

Evankeliumeista on käytetty erityisen lyhyitä lyhenteitä: Mt. on Matteuksen evankeliumi, Mk. Markuksen evankeliumi, Lk. Luukkaan evankeliumi ja Jh. Johanneksen evankeliumi. Diogenes Laertiuksen tekstiin olen viitanut lyhenteellä DL. Antiikin henkilönimien kirjoitusasussa noudatan käytäntöä, jonka Paavo Castrén ja Leena Pietilä-Castrén ovat esittäneet teoksessaan *Antiikin käsikirja* (Helsinki: Otava 2000).

Lisäksi tekstissä esiintyy usein vakiintuneita lyhenteitä SE, S I, S II ja S III.

SE Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. 1–24 (1951–1974; London: Hogart Press & the Institute of Psycho-Analysis). Toim. ja kääntänyt A. Strachey, A. Freud, et. al.

S I Jacques Lacan 1953–1954. *The Seminar of Jacques Lacan. Book 1. Freud’s Papers on Techique, 1953–54*. Toim. J.-A. Miller, kääntänyt J. Forrester. New York: W.W. Norton Co. (1988).

S II Jacques Lacan 1954–1955. *The Seminar of Jacques Lacan. Book 2. The Ego in Freud’s Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954–55*. Toimittanut J.-A. Miller, kääntänyt S. Tomasell. New York: W.W. Norton Co (1988).

S III Jacques Lacan 1955–1956. *The Seminar of Jacques Lacan: Book III*. Toimittanut J.-A. Miller, kääntänyt R. Grigg, New York London: W.W. Norton & Company (1988).

S XVII Jacques Lacan 1969–1970. *The Seminar of Jacques Lacan: Book XVII. The Other Side of Psychoanalysis*. Toimittanut J.-A. Miller, kääntänyt R. Grigg. W.W. Norton & Company: New York – London (2007).

2. Lähteet

Apokryfit ja Pseudeipigrafit, Vanhan testamentin

The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament. 2. Vols. Oxford. Toim. R.H. Charles. 1913

Apokryfit, Uuden testamentin

The Apocryphal New Testament. Oxford: Clarendon Press. Toim. Montague Rhode James. 1924.

New Testament Apocrypha, Gospels and Related Writings. James Clarke Company: Revised Edition. Toim. Wilhelm Schneenelcher & R.M. Wilson. 1990.

Apostoliset isät

The Apostolic Fathers. Käännös ja toim. Kirsopp Lake. LCL. 2 vols. Cambridge: Harvard Univ. Press; London: Heinemann, 1912–1913.

Aristoteles

The Works of Aristotle. Käännös ja toim. W.D. Ross. 12 Vols. London: Oxford Univ. Press, 1928–1952.

Biblia Hebraica. Toim. R. Kittel & P. Kahle. 7. ed. Stuttgart. 1961.

Diogenes Laertius

Lives of Eminent Philosophers. Käännös R.D. Hicks. LCL. 2 vols. Cambridge: Harvard Univ. Press; London: Heinemann, 1925.

Diogenes Laertius

Merkittävien filosofien elämät ja opit. Suomentanut Marke Ahonen. Summa 2002.

Ebioniittien evankeliumi

The Gospel of the Ebionites. Saatavana [www-muodossa](http://www.muodossa):

<http://www.bailychristianwritings.com/text/gospelebionites-panarion.html>

Epiktetus

Epictetus. LCL 2 vols. Käännös ja johdanto W.A. Oldfather. Cambridge: Harvard Univ. Press; London: Heinemann. 1925–1928.

Eusebios

Eusebius. *Eusebii Chronicorum Libri duo*. Toim. Schoene. 2 osaa. Berlin, 1866–1875

Eusebios

The History of the Church from Christ to Constantine. Käännös: G.A. Williamson. Penguin Books: London. 1989.

KIRJALLISUUS

Filon Aleksandrialainen

LCL, 12 vols. Käännös F.H. Colson, G.H. Whitaker & Ralph Marcus. London. 1929–1962.

Filon Aleksandrialainen

Die Werke in Deutscher Übersetzung. Band IV. Walter de Gruyter & Co. Berlin. 1962.

Gnomologium Vaticanum e Codice Vaticano Graeco 743.

Johdanto: O. Luschnat; Texte und Kommentare 2; Berlin: Walter de Gruyter. 1963 = repr. of "Wiener Studien" (9/1887, p. 175–206; 10/1888, p. 1–49, 211–260; 11/1889, p. 43–46, 192–242). Toim. L. Sternbach. 1963.

Gregorius Nazianzus

Select Writings and Letters of Gregory, Bishop of Nyssa. A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, 2nd Series. Vol. 5. Käännös W. Moore & H.A. Wilson. Oxford and New York. 1893.

Irenaeus

Irenaeus of Lyons, Adversus Haereses (Book I, Chapter 28). Doctrines of Tatian, the Encratites, and others. Ante-Nicene Fathers, vol 1. E-text: New Advent, saatavana [www-muodossa:](http://www.newadvent.org/fathers/0103128.htm)

<http://www.newadvent.org/fathers/0103128.htm>

Irenaeus

Irenaeus of Lyons. Adversus Haereses (Book III, Chapter 23). Ante-Nicene Fathers, Vol. 1. Online Edition 2004, saatavana www-muodossa: <http://newadvent.org/fathers/0103323.htm>

Josefus

Vol. I. The Life, Against Apion. 2ed. London–Cambridge. Mass. 1956. Käännös H.St.J. Thackeray. The Loeb Classical Library:

Josefus

Vol. II-III: The Jewish War. 2ed. London–Cambridge, Mass. 1956/1957. Käännös H.St.J. Thackeray. The Loeb Classical Library:

Josefus

Vol. IV-VII: Jewish Antiquities (Book I–XIV), 2 ed. London–Cambridge, Mass. 1957. Käännös H.St.J. Thackeray. The Loeb Classical Library:

Josefus

The Jewish War. Käännös G.A. Williamson. Penguin Books: London. 1988.

Kahdentoista patriarkan testamentit

Testaments of the Twelve Patriarchs A New Translation and Introduction. Käännös ja toim. H.C. Kee. Sivut 775–838 teoksessa J.H. Charlesworth (toim), The Old Testament Pseudepigrapha. Vol 1. 1983b.

Kuolleiden meren kirjakkääröt

The Dead Sea Scrolls in English. Third, revised and augmented edition, including the Temple Scrol and other recently published manuscripts. Käännös ja toim. G. Vermes. Penguin Books: London. 1990..

Kyynikkojen kirjeet.

The Cynic Epistles. A Study Edition. Toim. ja käännös A.J. Malherbe. SBLSBS 12. Missoula. Montana: Scholars Press. 1977.

The Lives of the Prophets.

Käännös C.C. Torrey. Society of Biblical Literature. 1946.

Lukianos Samosatolainen

LCL, 8 vols.; Cambridge: Harvard University Press. Käännös A.M. Harmon, K. Kilburn and M.D. Macleod. 1913–1967.

Lukianos Samosatolainen

The Passing of Peregrinus. Käännös A.M. Harmon 1936. Saatavana www-muodossa:

<http://www.tertullian.org/rpearse/lucian/peregrinus.htm>

Memphis

Isis Arétalogie d'Isis à Maronée. EPRO 49. Leiden: Brill.

Mishna

The Mishnah. Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes by H. Danby. Oxford. 1933.

Nag Hammadi

The Other Gospels: Non-Canonical Gospel Texts. Lutterworth Press. Helmut Koester & Ron Cameron (toim.). 2001.

Nag Hammadin kätketty viisaus. Gnostilaisia ja muita varhaiskristillisiä tekstejä. Ismo Dunderberg & Antti Marjanen. WSOY. 2001.

KIRJALLISUUS

Novum Testamentum Graece

Post Eberhard Nestle et Erwin Nestle communiter ediderunt Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger and Allen Wikgren. Deutsche Biblegesellschaft: Stuttgart. 1985. 26. Auflage; 8. Druck.

The Old Testament Pseudepigrapha

Apocalyptic Literature and Apocalypses. Vol. 1. Toim. J.H. Charlesworth. New York: Doubleday & Co. 1983.

Origenes

Contra Celsum. London, Cambridge: Cambridge University Press. Käännös H. Chadwick. 1980.

Origenes

Contra Celsum, Book III. Luettavissa englanniksi [www-sivulla: http://www.newadvent.org/fathers/04163.htm](http://www.newadvent.org/fathers/04163.htm)

Septuaginta

Toim. A. Rahlfs. Stuttgart.

Sofokles

Kuningas Oidipus. Suom. Veijo Meri. Keuruu (1988).

Stobaeus

Anthologium. 5 vols. Toim. C. Wachsmuth und O. Hense. Berlin: Weidmann. 1958.

Strabo

The Geography of Strabo. 8 vols. Käännös H.L. Jones. LCL. London, 1917–1932.

Talmud Babli pr. Vilna.

English Translation, with notes, glossary and indices under the editorship of I. Epstein. London. 1928–1952.

The Targum of Isaiah.

Toim. ja käännös Stenning, J.F. Clarendon. 1949.

1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch.

Käännös E. Isaach. Sivut 5–89 teoksessa J.H. Charlesworth (toim.), The Old Testament Pseudepigrapha. Vol 1. Apocalyptic Literature and Testaments. Doubleday & Company, Inc.: Garden City, New York. 1983.

2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch.

A New Translation and Introduction, by F.I. Andersen. Sivut 91–213 teoksessa J.H. Charlesworth (toim.), The Old Testament Pseudepigrapha. Vol 1. 1983.

3. Kirjallisuus

Aalberg, Veikko 1991. Nuoruus psykoanalyysissa. Sivut 233–238 teoksessa: T. Hoikkala (toim), Törmäävät tulkinnat. Kirja nuorista ja nuoruudesta. Helsinki, Gaudeamus.

Aarde, Andries van 2001. Fatherless in Galilee. Jesus as Child of God. Trinity Press International. Harrisburg, Pennsylvania.

Aarde, Andries van 2002. Jesus as Fatherless Child. Sivut 65–84 teoksessa: B.J. Malina, G. Theissen & W. Stegemann (toim.). The Social Setting of Jesus and the Gospels. Minneapolis: Fortress Press.

Aarnio, Kia 2007. Paranormal, superstitious, magical, and religious beliefs. Academic dissertation. *Department of Psychology Studies* 44: 2007. Department of Psychology University of Helsinki, Finland.

Abede, John 1999. Nazareth. The Village of Jesus, Mary & Joseph. Franciscan cyberspot. Saatavana [www-muodossa: http://198.62.75.1/www1/ofm/san/TSnzmain.html](http://198.62.75.1/www1/ofm/san/TSnzmain.html)

Abramowski, Luise 1983. Die "Erinnerungen der Apostel" bei Justin. Sivut 341–353 teoksessa: Peter Stuhlmacher (toim.), Das Evangelium und die Evangelien. WUNT 28. Tübingen.

Abrams, M.H. 1953. The Mirror and the Lamp. Romantic Theory and the Critical Tradition. New York: Oxford University Press.

Abrams, M.H. 1971. Natural Supernaturalism. Tradition and Revolution in Romantic Literature. New York: W.W. Norton.

Abrams, M.H. 1976. Rationality and Imagination in Cultural History. A Reply to Wayne Booth. *Critical Inquiry* 2: 447-464.

KIRJALLISUUS

- Achté, K. 1997b. Psykoosin hoidosta käytännön lääkärin kannalta. Sivut 81–101 teoksessa: Achté, K. & Tamminen, T. 1997. Psykoosi ja sen hoito. Jyväskylä: Gummerus.
- Achté, K., Hillbom, E., & Aalberg, V., 1969. Psychoses following war brain injuries. *Acta Psychiatrica Scandinavica* 45: 1–8.
- Achté, K., Jarho, L., Kyykkä, T & Vesterinen, E. 1991. Paranoid disorders following war brain damage. Preliminary report. *Psychopathology* 24: 309–315.
- Achté, K. & Tamminen, T. 1997. Psykoosi ja sen hoito. Gummerus: Jyväskylä.
- Achté, K., Schakir, T., Hynonen, E. & Achté, A-M. 1981. Tabut – Unet – Rituaalit. Transkulturaalinen psykiatria bushmannitutkimuksen valossa. Jyväskylä.
- Adam, A.K.M. 1995. What is Postmodern Biblical Criticism? Minneapolis: Fortress Press.
- Adam, A.K.M. 2002. Integral and differential hermeneutics. Sivut 24–38 teoksessa: Cosgrove, C. (toim.), *The Meanings We Choose*. New York: T & T Clark (2004). Saatavana [www-muodossa: http://akma.disseminary.org/06Adam.pdf](http://akma.disseminary.org/06Adam.pdf)
- Adams, Hazard 1986a. Introduction. Teoksessa: H. Adams and L. Searle (toim.), *Critical Theory Since 1965*. Tallahassee: Florida State University Press.
- Adams, Hazard & Searle, Leroy 1971. *Critical Theory Since Plato*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Adams, Hazard & Searle, Leroy 1986. *Critical Theory Since 1965*. Tallahassee: Florida State University Press.
- Adan-Bayewitz, David 1985. *Manufacture and Local Trade in the Galilee of Roman-Byzantine Palestine. A Case Study*. Hebrew University Dissertation. Jerusalem.
- Adking, A.W.H. 1960. *Merit and Responsibility. A Study of Greek Values*. Clarenton Press: Oxford.
- Adrados, Francisco Rodríguez 1999. *History of the Graeco-Latin Fable, vol. 1. Introduction and from the Origins to the Hellenistic Age*. Leiden: Brill.
- Aejmelaeus, Lars 1981. Paavali ja Korinton hurmos. Tutkimus 1. Korinttolaiskirjeen luvuista 12–14. Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja N:o 36. Helsinki.
- Aejmelaeus, Lars 1983. Riidan ja sovun dokumentti. Kirjallisuuskriittinen ja tutkimushistoriallinen selvitys 2. Korinttolaiskirjeen kokoonpanosta ja taustasta. Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja 39. Helsinki.
- Affholder, C., 1966–1967. L'Exégèse morale d'Homère chel Dion de Pruse. *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg* 45: 287–293.
- Ahbel-Rappe, Karin 2008. Freud's Little Oedipus: Hans as Exception to the Oedipal Rule. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 56: 833–861.
- Ahlberg, Nora 1981. Some Psychophysiological Aspects of Ecstasy in Recent Research. Sivut 64–66 teoksessa: Nils G. Holm (toim.), *Religious Ecstasy. Based on Papers Read at Symposium on Religious Ecstasy, Held at Åbo*. Scripta Instituti Donneriani Aboensis xi. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Aichhorn, August 1962. *Harhautunut nuoriso*. Jyväskylä: Gummerus.
- Ala, Juha 1999. *Suomi-neito ja suojelusikä. Sotavuosien psykohistoria*. Helsinki: Gaudeamus.

KIRJALLISUUS

- Ala, Juha 2001. Renvall ja psykohistoria Pentti Renvallin perintö ja 2000-luvun historiantutkimus. *Historiallisia papereita* 8. Saatavana www-muodossa: <http://www.helsinki.fi/hum/hist/yhd/julk/renvall/ala.html>
- Alexander, Irving 2005. Erikson and Psychobiography, Psychobiography and Erikson. Sivut 265-284 teoksessa: Schultz, William Todd (toim.) 2005. *Handbook of Psychobiography*. New York: Oxford University Press.
- Alanko, Outi 2003. Lukijasta lukemiseen, tulkinnasta elämykseen: lukijan käsite kirjallisuudentutkimuksessa. Sivut 207-240 teoksessa: Alanko, Outi – Käkelä-Puumala, Tiina (toim.) 2003. *Kirjallisuudentutkimuksen peruskäsitteitä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura: Helsinki.
- Alanko, Outi – Käkelä-Puumala, Tiina (toim.) 2003. *Kirjallisuudentutkimuksen peruskäsitteitä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura: Helsinki.
- Albini, U. 1991. Aelius Aristides and Asklepius. The joy of being ill. *Forum* 1 (1): 1–3.
- Albright, W.F. - Mann, C.S. 1984. Matthew, translation and notes. AncB 26. Doubleday & Company, Inc.: Garden City.
- Alexander, P.S. 1986. Incantations and Book of Magic. Sivut 342-379 teoksessa: Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ [175 B.C.–A.D. 135]*. Edinburg, T. & T. Clark Publishers.
- Alford, Fred C. 1989b. *Melanie Klein and Critical Social Theory. An Account of Politics, Art and Reason Based on Her Psychoanalytic Theory*. New Haven and London: Yale University Press.
- Alford, Fred C. 1997. *What Evil Means to Us?* Ithaca: Cornell University Press.
- Aleman, Jurge 2002. Lacan, Foucault: el debate sobre el “construccionismo”. *Symptom* 3/2002. Saatavana www-muodossa: <http://www.lacan.com/eldebatf.htm>
- Alkan, Necati & Özdemir, Yavuz 2008. Recruitment Methods of Terrorist Organizations. Sivut 37-50 teoksessa: Centre of Excellence - Defence Against Terrorism 2008. *Organizational and Psychological Aspects of Terrorism*. NATO Science for Peace and Security Series: Human and Societal Dynamics, 43. Published in cooperation with NATO Public Diplomacy Division. IOS Press: Amsterdam – Berlin – Oxford – Tokyo – Washington, DC.
- Allen, D., Ashok, M. & Ashok K. M. 1997. *Culture and Self: Philosophical and Religious Perspectives, East and West*. Westview Press.
- Allen, Willoughby C. 1947³. A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. Matthew. Edinburg: ICC.
- Alles, G.D. 2001. Religious Studies after Foucault: Comments on Carrette. *Culture and Religion* 2 (1), 121–126.
- Allison, Dale C. jr. 1987. Jesus and the Covenant: A Response to E.P. Sanders. *JSNT* 29: 57–78.
- Allison, Dale C. jr. 2005. The Problem of Apocalyptic: From Polemic to Apologetics. Sivut 98-110 teoksessa: Kloppenbog, John S. & Marshall, John W. (toim) 2005. *Apocalypticism, Anti-Semitism and the Historical Jesus: Subtexts in Criticism*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 275. London: T & T Clark.
- Allison, D.C., Borg, M.J., Crossan, J.D., Patterson, S.J. & Miller, R.J (toim.). 2001. *The Apokalyptic Jesus: A Debate*. Santa Rosa, Calif.: Polebridge Press.
- Allison, Dale J. 1984. Elijah must come first. *JBL* 103: 256–258.
- Allison, Dale J. 1997. *The Jesus Tradition in Q*. Harrisburg, PA: Trinity Press International.

KIRJALLISUUS

- Alt, A. 1953. Galiläische Probleme. Teoksessa: Kleine Schriften zur Geschichte Des Volkes Israel. Band II. Munich: C.H. Beck'she.
- Alt, A. 1959. Der Anteil des Königtum an der sozialen Entwicklung in den Reichen Israel und Juda. Teoksessa: Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israels. Band 3. München: C.H. Beck'she.
- Alter, Margaret G. 2002. The Wounded Healer Spelled Out. A Review of Jesus. *Pastoral Psychology* 50 (6): 447–458.
- Althusser, Louis 1984. Ideologiset valtiokoneistot. Suom. L. Lehto. Jyväskylä: Vastapaino.
- Altmann, Marion 1938. Ruler Cult in Seneca. *Classical Philology* 33: 198–204.
- American Psychiatric Association 2000. Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders; DSM-IV. 4th edition text revision. Washington: Author.
- Anderson, Hugh 1976. The Gospel of Mark. NCEB. London.
- Andresen, Jensine 2001. Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief Ritual, and Experience. Cambridge: Cambridge University Press.
- Andresen, Jensine & Forman, R.K.C. 2000. Cognitive Models and Spiritual Maps: Interdisciplinary Explorations of Religious Experience. *Journal of Consciousness Studies: Controverses in Science* 8. *The Humanities* 7; No 11–12.
- Andrews, Benjamin 2003. History of the Last Quarter-Century of the United States. New York: Charls Scribner's Sons.
- Annen, Franz 1976. Heil für die Heiden. Zur Bedeutung und Geschichte der Tradition vom besessenen Gerasener (Mk 5, 1–20 parr). *FThSt* 20. Frankfurt am Main.:Knecht.
- Anttila, Miikka 2008. Merkityksen täyteys transsendensissa Eero Tarastin eksistentiaalisemiotiikassa. *Teologien Aikakauskirja* 3: 222-229.
- Antze, Paul 2000. The Other Inside: Memory as Metaphor in Psychoanalysis. Saatavana [www-muodossa: http://www.nyu.edu/fas/ihpk/unconsciousforces/Antze.pdf](http://www.nyu.edu/fas/ihpk/unconsciousforces/Antze.pdf)
- Arehart-Treichel, Joan 2004. Serotonin Receptors May Be Linked to Spirituality. *Psychiatric News*, 39 (1): 33. American Psychiatric Association. Saatavana [www-muodossa: http://ajp.psychiatryonline.org/cgi/content/full/160/11/1965?](http://ajp.psychiatryonline.org/cgi/content/full/160/11/1965?)
- Arendt, Hannah 1944. The Jew as a Pariah: A Hidden Tradition. *Jewish Social Studies*, 6: 99-122.
- Argyle, A.W. 1952–1953. The Account of the Temptation of Jesus in Relation to the Q-Hypothesis. *ExpT*. 64: 382.
- Arieti, S. 1974. Interpretation of Schizophrenia. New York: Basic Books.
- Armstrong, A.H. 1963. An Introduction to Ancient Philosophy. Boston: Beacon.
- Armstrong, A.H. 1990. Hellenic and Christian Studies. *Phoenix* 47, 2, 185-187. Collected Studies Series 324. Great Yarmouth, Norfolk.
- Armstrong, Harvey 1997. All in the Family. *Canada Medical Association* 157: 1693–1694. Saatavana [www-muodossa: http://www.cmaj.ca/cgi/reprint/157/12/1693.pdf](http://www.cmaj.ca/cgi/reprint/157/12/1693.pdf)

KIRJALLISUUS

- Arnal, William E. 2001. *Jesus and the Village Scribes. Galilean Conflicts and the Setting of Q*. Minneapolis: Fortress Press.
- Arnal, William E. 2005. *The Symbolic Jesus. Historical Scholarship, Judaism and the Construction of Contemporary Identity. Religion in Culture. Studies in Social Contest & Construction*. London: Equinox Publishing.
- Arnal, William E. 2005b. The Cipher 'Judaism' in Contemporary Historical Jesus Scholarship. Sivut 25-54 teoksessa: Kloppenbog, John S. & Marshall, John W. (toim) 2005. *Apocalypticism, Anti-Semitism and the Historical Jesus: Subtexts in Criticism. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 275*. London: T & T Clark.
- Arnal, William E. & Michel Desjardins (toim.) 1997. *Whose Historical Jesus? Studies in Christianity and Judaism 7*. Waterloo: Canadian Corporation for Studies in Religion by Wilfrid Laurier University Press.
- Arnett, Ronald C. & Arneson, Pat 1999. *Dialogic Civility in a Cynical Age: Community, Hope, and Interpersonal Relationships. SUNY Series in Communication Studies*. Esipuhe: Julia T. Wood. Albany: State University of New York Press.
- Arnold, Bruce 2008. *Moral Panics*. Caslon Analytics. Saatavana www.muodossa.com: <http://www.caslon.com.au/moralpanicnote.htm>
- Arnold, Eberhard 2003. *The Early Christians in Their Own Words. A Source Book of Original Writings Including Texts by Tertullian, Hermas, Ignatius, Justin, Polycarp, Irenaeus, Origen, Clement of Alexandria, Extrabiblical Sayings of Jesus*. The Bruderhof Foundation. Alkuteos 1926. Saatavana www.muodossa.com: <http://www.bruderhof.com>.
- Ashbach, Charles & Victor L. Scherman 1987. *Object Relations, the Self, and the Group*. London & New York.
- Astrid Louven 2003. *Die Psychoanalyse aus anderer Perspektive*. Saatavana www.muodossa.com: http://www.queries.de/Astrid_Louven/martha.html. Luettu 14.5.2007.
- Attridge, Harold W. 1976. *First-Century Cynicism in the Epistles of Heraclitus. Theological Studies XXIV*. Harvard. Cambridge.
- Attridge, Harold W. 1978. *The Philosophical Critique of Religion under the Early Empire. ANRW II.16.1, 45–78*. Berlin - New York.
- Attridge, Harold W. 1991. *Reflections on Research into Q. Semeia 55: 223–234*.
- Audet, J. P. 1958. *La Didachè, Instructions des Apôtres*, Paris: Lecoffre.
- Aune, David E. 1980. *Magic in Early Christianity. ANRW 2.23.2, 1507–1557*. Berlin.
- Aune, David E. 1981. *The Problem of the genre of the Gospels. A critique of C.H. Talbert's 'What is a Gospel?'. Teoksessa: Gospel Perspectives Studies of History and Tradition in the Four Gospels. Vol II, 9–60*. Sheffield: Wipf & Stock Publishers.
- Aune, David E. 1987. *The New Testament in its Literary Environment. Library of Early Christianity, vol. 8*. Philadelphia, Pennsylvania.
- Auvinen, Ville 2003. *Jesus' Teaching on Prayer*. Åbo: Åbo Akademis Förlag.
- Aviam, Mordechai 1993. *Galilee. The Hellenistic to Byzantine Periods. The Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land, vol 2*. Jerusalem: The Israel Exploration Society Carta.
- Avigad, Nahman & Mazar, Benjamin 1993. *Beth She'arim. The Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land, vol 1*. Jerusalem: The Israel Exploration Society Carta.

KIRJALLISUUS

- Avi-Yonah, Michael 1950–1951. The Development of the Roman Road System in Palestine, *Israel Exploration Journal* 1, 54–60. Jerusalem.
- Avi-Yonah, Michael 1950. The Foundation of Tiberias. *Israel Exploration Journal* 1, 160–169. Jerusalem.
- Avi-Yonah, Michael 1962. A List of Priestly Courses from Caesarea. *Israel Exploration Journal* 12. Jerusalem.
- Avi-Yonah, Michael 1975. Ancient Synagogues. Sivut 29–43 teoksessa H.M. Orlinsky (toim), *The Synagogue: Studies in Origins, Archaeology and Architecture*. The Library of Biblical Studies. New York.
- Avi-Yonah, Michael 1976. *Gazetter of Roman Palestine: Monographs for the Institute of Archeology*, Jerusalem: Hebrew University.
- Avi-Yonah, Michael 1993. Hammat Gader. Tell El-Hammeh. *The Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, vol 2. The Israel Exploration Society Carta, Jerusalem.
- Babington, A., 1977. *Shell-shock. A History of the Changing attitudes to War Neurosis*. London: Leo Coeper.
- Bachelard, Gaston 1964. *The Psychoanalysis of Fire*. Käännös: A.C.M. Ross. Boston: Beacon Press.
- Bacon, B.W. 1923–24. The Nature and Design of Q. The Second Synoptic Source. *HibJ* 22, 678–688.
- Badiou, Alain 2003. *Etiikka. Essee pahan tiedostamisesta*. Suom. Janne Kurki. Apeiron kirjat, Helsinki. Alkuteos: *L'éthique: Essai sur la conscience du Mal Nous*.
- Badiou, Alain 2003b. *Saint Paul: The Foundation of Universalism*. Käännös: Ray Brassier. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.
- Bagatti, Bellermino 1969. Excavations in Nazareth. Vol. 1. From the Beginning till the XII Century. *Publications of the Studium Biblicum Franciscanum* 17. Jerusalem: Franciscan Printing Press.
- Bagatti, Bellermino 1993. Nazareth. Excavations. *The Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, vol 3. The Israel Exploration Society Carta, Jerusalem.
- Badiou, Alain 2004. *Etiikka. Essee pahan tiedostamisesta*. Suom. Janne Kurki. Alkuteos: *L'éthique: Essai sur la conscience du Mal. Nous*, 2003. Teoksessa: Alain Badiou, *Etiikka. Essee pahan tiedostamisesta* & Janne Kurki, Alain Badiou – Totuuden militantti. Apeiron kirjat, Helsinki.
- Bahak, G. 1996. *Joseph and Asenath and the Jewish Temple in Heliopolis*. Atlanta: Scholars Press.
- Bailey, Kenneth E. 1992. *Finding the Lost. Cultural Keys to Luke 15*. Concordia Scholarship today. St. Louis.
- Baker, Paul 2001. Moral Panic and Alternative Identity Construction in Usenet. *JCMC* 7 (1), October 2001.
- Bakhtin, Mikhail M. 1986. *Speech Genres & Other Late Essays*. Käännös: V. McGee, toim. C. Emerson & M. Holqvist. Austin: University of Texas Press.
- Balmory, Marie 1982. *Psychoanalyzing psychoanalysis. Freud and the hidden fault of the father*. The Johns Hopkins University Press. Baltimore.
- Balmory, Marie 1986. *Le Sacrifice interdit. Freud et la Bible*. Paris: Grasset.
- Balmory, Marie 1993. *L'Origine divine. Dieu n'a pas créé l'homme*. Paris: Grasset.
- Balsdon, J.P.V. 1962. *Roman Women*. London: The Bodley Head.

KIRJALLISUUS

- Balsdon 1969. *Life and Leisure in Ancient Rome*. New York; St.Louis; San Francisco: Zwingli.
- Balthasar, Hans Urs von 2001. *Origen: Spirit and Fire. A Thematic Anthology of His Writings*. Washington, D.C. Catholic University of America Press.
- Balstensweiler, H. 1967. *Die Ehe im Neuen Testament. Exegetische Untersuchungen über die Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung. ATHANT 52*. Zürich-Stuttgart.
- Baltzer, Klaus 1960. *Das Budesformular 1–2, Wissenschaftliche Monographie zum Alten und Neuen Testament*, 4. Neukirchen.103–141.
- Baltzer, Klaus 1975. *Die Biographie der Propheten*. Neukirchen, Neukirchener Verlag.
- Banks, R. 1975. *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition. SNTSMS 28*. Cambridge: Cambridge. University Press.
- Barclay, John 2004. *Poverty in Pauline Studies: A Response to Steven Friesen. JSNT 26.3:363–366*.
- Bardy, G. 1950. *Armut II (freiwillige). RAC 1;705–711*. Stuttgart.
- Barglow, Raymond 2001. *Silently the Wolves are Watching: An Essay on the Lacanian Gaze. The Other: the Online Journal of the SFSLs*. Saatavana [www-muodossa: http://www.lacan.org/](http://www.lacan.org/)
- Barker, Eileen 2003. *And the Wisdom to Know the Difference? Freedom, Control and the Sociology of Religion – 20002 Presidential Address. Sociology of Religion*, Fall 2003. http://www.findarticles.com/p/articles/mi:m0SOR/is_3_64/ai_109568880
- Barker, Keith Michael 1990. *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barker, Paul 2004. *Britain's nervous breakdown. The Independent 4.4.2004*.
- Barnett, P.W. 1980–1981. *The Jewish Sign Prophets AD 40–70. Their Intention and Origin. NTS 27, 679–697*.
- Baroja, J.C. 1966. *Honour and Shame. A Historical Account of Several Conflicts. Sivut 79–137 teoksessa: J.G. Peristiany (toim.), Honour and Shame. London: Weidenfeld & Nicholson*.
- Baroja, J.C. 1992. *Religion, World Views, Social Classes and Honor During the Sixteenth and Seventeenth Centuries in Spain. Sivut 91–102 teoksessa: J.G. Peristiany & J. Pitt-Rivers (toim.), Honour and Grace in Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press*.
- Baron, S.W. 1958. *A Social and Religious History of the Jews III–VIII. High Middle Ages 500–1200*. New York.
- Barr, James 1988. *Abba Isn't Daddy. Journal of Theological Studies 39: 28–47*.
- Barrett, C.K. 1961. *The New Testament Background. Selected Documents*. New York: Harper & Row.
- Barrett, C.K. 1973. *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians. BNTC*. London.
- Barrett, J.L. 2000. *Exploring the Natural Foundations of Religion. Trends in Cognitive Science 4: 29–34*.
- Barrett, J.L. & F.C. Keil 1996. *Conceptualizing a non-natural entity: anthropomorphism in God concepts. Cognitive Psychology 31: 219–247*.
- Barthes, Roland 1980. *From Work to Text. Sivut 73-81 teoksessa: J.V. Harari (toim.), Textual Strategies. Perspectives in Post-Structuralist Criticism. Methuen & co*.

KIRJALLISUUS

- Barthes, Roland 1993. Tekijän kuolema. Tekstin synty. Käännös ja toim. Lea Rajala ja Prijo Thorel. Jyväskylä.
- Bartnes, Roland 1986. Literatur oder Geschichte. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Basoglu, Metin; Livanou, Maria; Crnobaric, Svetana; Frančičković, Tanja; Suljić, Enra; Đurić, Dijana & Vranešić, Melin 2005. Psychiatric and Cognitive Effects of War in Former Yugoslavia. Association of Lack of Redress for Trauma and Posttraumatic Stress Reactions. *JAMA*, 294 (5): 580-591.
- Batey, Richard A. 1984. Jesus and the Theatre. *NTS* 30, 563–584.
- Batey, Richard A. 1991. Jesus and the Forgotten City. New Light on Sepphoris and the Urban World of Jesus. Grand Rapids, MI: Baker Book House.
- Batey, Richard A. 1992. Sepphoris - An Urban Portrait of Jesus. *Biblical Archaeology Review* 18, 3, 50–62.
- Batstone, David B. 1992. Jesus, Apocalyptic, and World Transformation. *Theology Today*. Saatavana myös [www-muodossa: http://theologytoday.ptsem.edu/oct1992/v49-3-article9.htm](http://theologytoday.ptsem.edu/oct1992/v49-3-article9.htm)
- Batten, Alicia 1994. More Queries for Q: Women and Christian Origins. *Biblical Theology Bulletin*, 24.
- Bauckham, R. 2003. The Eyewitnesses and the Gospel Traditions. *Journal for the Study of the Historical Jesus* 1: 28–60.
- Baudissin, W. 1912. Die alttestamentliche Religion und die Armen. *Preussische Jahrbücher*, 149, 193–231.
- Baudrillard, Jean 1987. Cool Memoriès. Paris: Editions Galilee.
- Baumbach, Günther 1965. Zeloten und Sikarier. *ThLZ* 90: 727-740.
- Baumgarten, Albert I. 1998. Ancient Jewish sectarianism. Saatavana [www-muodossa: http://findarticles.com/p/articles/mi_m0411/is_4_47/ai_54600116/pg_1?tag=artBody:col1](http://findarticles.com/p/articles/mi_m0411/is_4_47/ai_54600116/pg_1?tag=artBody:col1)
- Baumgarten, Albert I. (toim.) 2000. Apocalyptic Time. *Studies in the history of religions*, 86. Leiden, Boston: Brill.
- Baumgarten, Albert I. 2000b. Introduction. Sivut vii-xv teoksessa: Baumgarten, Albert L. (toim.) 2000. Apocalyptic Time. Leiden: Brill.
- Baumgarten, Albert I. 2002. But touch the Law and the Sect will split: Legal Dispute as the Cause of Sectarian Schism“. *Review of Rabbinic Judaism*, 5 (2): 301-315.
- Bauer, J.B. 1980. Bemerkungen zu den matthäischen Unzuchtsklauseln (Mt 5,32; 19,9). Teoksessa: J. Zmijewski & E. Nellessen (Hrsg.), *Begegnung mit dem Wort* (FS H. Zimmermann). Bonn.
- Bauer, Walter 1971. Grieschisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. Walter de Gruyter: Berlin – New York.
- Baumgarten, Joseph M. 1975. Art in the Synagogue. Some Talmudic Views. Teoksessa: H.M. Orlinsky (toim.), *The Synagogue: Studies in Origins, Archaeology and Architecture*. New York.
- Bayan, Rick 1994. What is Cynicism. Cynic´s Sanctuary. Saatavana [www-muodossa: http://www-i-cynic.com/whatis.asp](http://www-i-cynic.com/whatis.asp)
- Bayer, Betty M. & Kareen Ror Malone 1996. Feminism, Psychology and Matters of the Body. *Theory & Psychology* 1996. Ol 6 (4): 667–692. Saatavana [www-muodossa: www.psych.ucalgary.ca/thpsyc/VOLUMES.51/1996/6.4.Bayer.html](http://www.psych.ucalgary.ca/thpsyc/VOLUMES.51/1996/6.4.Bayer.html)

KIRJALLISUUS

- Beare, Francis W. 1987. *The Gospel according to Matthew*. Hendrickson: Peabody, Mass.
- Beardslee, W.A. 1967. The Wisdom Tradition and the Synoptic Gospels. *JAAR* 35, 231–240.
- Beardslee, W.A. 1969. *Literary Criticism of the New Testament*. Guides to Biblical Scholarship. Philadelphia: Fortress.
- Beardsley, Monroe C. 1958. *Aesthetics. Problems in the Philosophy of Criticism*. New York.
- Beardsley, Monroe C. 1981. Fiction as Representation. *Synthese* 46, 291–313.
- Beasley-Murray, George Raymond 1986. *Jesus and the kingdom of God*. Grand Rapids, Michigan.
- Beasley-Murray, George Raymond 1992a. The Kingdom of God in the Teaching of Jesus. *JETS* 35/1, 19–30.
- Beasley-Murray, George Raymond 1992b. Comments on Craig L. Blomberg's Respons to "The Kingdom of God in the Teaching of Jesus". *JETS* 35/1, 37–38.
- Beck, Aaron T. 1975. *Depression. Course and Treatment*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Beck, Sanderson 2003. *Jesus and the Early Christians*. Saatavana [www-muodossa:](http://www.muodossa.org) <http://www.san.beck.org/GPJ6-JesusandChristians.html>
- Becker, Ernest 1973. *The Denial of Death*. New York: Free Press.
- Becker, Jürgen 1989. Das Ethos Jesu und die Geltung des Gesetzes. Sivut 31–52 teoksessa: *Neues Testament und Ethik. Für Rudolf Schnackenburg*. Herausgegeben von Helmut Merklein. Herder: Freiburg-Basel-Wien.
- Beebe, H. Keith 1983. Caesarea Maritima: Its Strategic and Political Significance to Rome. *JNES* 42.
- Beek, M.A. 1948. The Religious Background of Amos 2:6–8. *OTS* 5.
- Beisel, David R. 1999. Peter Loewenberg's Psychohistories. *Digital Archive of Psychohistory*, vol. 27 (1). Saatavana myös [www-muodossa:](http://www.muodossa.org) <http://www.geocities.com/kidhistory/ja/peter.htm>
- Beisel, David R. 2003. *The Suicidal Embrace: Hitler, The Allies, and the Origins of the Second World War*. Nyack, NY: Circumstantial Production.
- Beisel, David R. 2007. A Conversation On Europe's Suicidal Embrace With Hitler. *Journal of Psychohistory*, Winter, 264-265.
- Piven, Jerry S. 2007b. Terror, Sexual Arousal, and Torture. The Question of Obedience or Ecstasy among Perpetrators. *The Discourse of Sociological Practice* 8, I, Spring 2007. Saatavana [www-muodossa:](http://www.muodossa.org) <http://www.sociology.umb.edu/journal/Vol81PDFS/25482412.pdf>
- Beisel, David R. 2008. Paris, 1940: A Traumatized City and Postwar Political Reliving. Paper presented at the annual meeting of the ISPP 31st Annual Scientific Meeting, Sciences Po, Paris, France. Saatavana [www-muodossa:](http://www.muodossa.org) http://www.allacademic.com/meta/p246199_index.html
- Bellinzoni, A.J. 1967. *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr*. *NovTSS* 17. Leiden: Brill.
- Belo, Fernando 1981. *A Materialist Reading of the Gospel of Mark*. Käännös M.J. O'Connell. Maryknoll, N.Y. Orbis Books.

KIRJALLISUUS

- Belzen, Jacob A. 2000. On the Necessity of the Psychology of Religion to Reflect its own History. Teoksessa: J.A. Belzen (toim.), *Aspects in Contexts. Studies in the History of Psychology of Religion*. Amsterdam/Atlanta, Ga. *International Series on the Psychology of Religion* 9.
- Belzen, Jacob A (toim.) 2001a. Psychohistory in Psychology of Religion. *Interdisciplinary Studies*. Amsterdam/Atlanta. *International Series in the Psychology of Religion* 12.
- Belzen, Jacob A. 2001b. Religion and Social Order – Psychological Factors in Dutch Pillarization, Especially among the Calvinists. Teoksessa: Belzen, Jacob A (toim.) 2001. *Psychohistory in Psychology of Religion*.
- Belzen, Jacob A. 2001c. Religion as Object of Empirical Research – Psychohistory as Exemplary Interdisciplinary Approach. Sivut 7-20 teoksessa: Belzen, Jacob A (toim.) 2001. *Psychohistory in Psychology of Religion*.
- Benjamin, Jessica 1998. *Shadow of the Other. Intersubjectivity and Gender in Psychoanalysis*. Routledge: London.
- Bennington, Geoffrey 2000. *Interrupting Derrida*. London: Routledge.
- Ben-Chorin, Schalom 1985. *Brother Jesus. A Jewish point of view on Nazareth*. Marcelliana, Brescia.
- Benvenuto, Sergio 2006. Wittgenstein and Lacan Reading Freud. Teoksessa: Nobus, Dany (toim.) 2006. *Journal for Lacanian Studies*, 4 (1). Karnac Books: London.
- Ben-Yehuda, Nachman 1990. *The Politics and Morality of Deviance. Moral Panics, Drug Abuse, Deviant Science, and Reserved Stigmatization*. SUNY Press.
- Ben-Yehuda, Nachman 1995. *The Masada Myth: Collective Memory and Mythmaking in Israel*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Ben-Yehuda, Nachman 2002. *Sacrificing Truth: Archaeology and the Myth of Masada*. Amherst, N.Y: Humanity Books.
- Ben-Yehuda, Nachman 2005. Terror, Media, and Moral Boundaries. *International Journal of Comparative Sociology* 49 (1-2): 33-53.
- Bentwich, Norman 1910. *Philo-Judaeus of Alexandria*. The Jewish Publication Society of America. Saatavana eBook Project Gutenberg: <http://library.beau.org/gutenberg/1/4/6/5/14657/14657-8.txt>
- Berg, Ria 2004. Vaatteet ja pukeutuminen. Sivut: 148–183. Roomalaista arkea ja juhlaa. Toim. Marja-Leena Hänninen ja Maijastina Kahlos. Helsinki: Suomen kirjallisuuden seura.
- Berg, Peter L. & Luckmann, Thomas 1966. *The Social Construction of Reality. A Treatise on the Sociology of Knowledge*. Garden City, New York: Anchor Books.
- Berger, Klaus 1972. Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum un im Alten Testament. Teil I: Markus und Parallelem. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.
- Berger, Klaus 1973. Die königlichen Messiastraditionen des Neuen Testaments. *NTS* 20,1–44.
- Berger, Klaus 1991. *Historische Psychologie des Neuen Testaments*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- Berger, Peter L. 1987. *Sociological and Theological Perspectives*. Teoksessa: *Theology and Sociology: A reader*. Toim: R.Gill. London – New York.
- Berger, P.L. & Berger, B. & Kellner, H. 1974. *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness*. New York: Random House.

KIRJALLISUUS

- Berger, Peter & Thomas Luckmann 2003. Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen. Suom. Vesa Raiskola. Helsinki: Gaudeamus. Ensimmäinen painos 1994.
- Berghold, Joe 1998. Why do Psychohistorical Research? A Few Pointers. *The Journal of Psychohistory*, 66–74.
- Berlinerblau, Jacques 2002. 'Poor Bird, not Knowing Which Way to Fly'. Biblical Scholarship, Marginality, Secular Humanism, and the Laudable Occident. *Biblical Interpretation* 10.3: 267. Koninklijke Brill NV: Leiden.
- Berman, Emanuel – Butler, William 1993. Essential Papers on Literature and Psychoanalysis. Essential Papers in Psychoanalysis. NYU Press: New York.
- Berman, Jeffrey 1990. Narcissism and the novel. New York: New York University Press.
- Berman, Jeffrey 1994. Diaries to an English professor: Pain and growth in the classroom. Amherst MA: University of Massachusetts Press.
- Bernard, L.W. 1967. Justin Martyr, His Life and Thought. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bernauer, James & Carrette, Jeromy 2004. Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience. Aldershot: Ashgate.
- Bernheim, P.-A. 1997. James, Brother of Jesus. London: SCM Press.
- Bernstein, Jeanne Wolff 2006. Love, Desire, Jouissance: Two out of Three Ain't Bad. *Psychoanalytic Dialogues*, 16:711-724.
- Bernstein, Michael André 1992. Bitter Carnical: resentment and the abject hero. Princeton University Press. Princeton, New Jersey.
- Berrol, Selma Cantor 1994. East Side/EastEnd. Eastern European Jews in London and New York 1870–1920. Westport: CN, Praeger.
- Beshore, David G. 1993. The "Authentic" Sayings of Jesus (A Review and Critique of the Historical Jesus) by Authors of the Early 1990s. California Lutheran University. Saatavana [www-muodossa: http://www.enerspace.com/jessays.htm](http://www.enerspace.com/jessays.htm)
- Beskow, P. 1962. Rex Gloriorum. The Kingdom of Christ in the Early Church. Stockholm.
- Best, Ernest 1976a. Mark III. 20,21,31–35. *NTS* 22, 309–319.
- Best, Ernest 1976b. An Early Sayings Collection. *Novum Testamentum*, 18(1): 1-16. Brill.
- Best, Ernest 1990². The Temptation and The Passion: The Markan Soteriology. Society for New Testament Studies. Monograph Series 2. Cambridge University Press: Cambridge. Ensi painos 1965.
- Betz, Hans Dieter 1967. Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament. Tübingen. BHTh 37.
- Betz, Hans Dieter 1972. Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition. Eine exegetische Untersuchung zu seiner "Apologie" 2 Korinther 10–13. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Betz, Hans Dieter 1974. "Burton L. Mack, Logos und Sophia" (review). *JBL* 93(4): 606–608
- Betz, Hans Dieter 1979. Galatians. Hermeneia; Philadelphia: Fortress Press.
- Betz, Hans Dieter 1985. Essays on the Sermon on the Mount. Philadelphia: Fortress Press.

KIRJALLISUUS

- Betz, Hans Dieter 1995. *The Sermon on the Mount. A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3–7:27 and Luke 6:20–49)*. Minneapolis: Augsburg Fortress Press.
- Betz, Otto 1983. *Jesu Evangelium vom Gottesreich*. Teoksessa: Peter Stuhlmacher (toim.), *Das Evangelium und die Evangelien*. *WUNT* 28, 55–77. Tübingen.
- Betz, Otto 1987. *Das Problem des Wunders bei Flavius Josephus im Vergleich zum Wunderproblem bei den Rabbinen und im Johannesevangelium*. Sivut: 398–419 teoksessa: *Jesus der Messias Israels. Aufsätze zur biblischen Theologie*, *WUNT* 42. Tübingen.
- Betz, Otto 1990. *Was John the Baptist an Essene?* *Bible Review* 6 (December): 18–25.
- Bewes, Timothy 1997. *Cynicism and Postmodernity*. London; New York: Verso.
- The Bible and Culture Collective 1995. *The Postmodern Bible*. New Haven: Yale University Press.
- Bickermann, E. & Sykutris, J. 1928. *Speusipps Brief an König Philipp*. *Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Phil-hist.*, 80 (3): 1–86. Leipzig.
- Bickhard, Mark H. 1986. *The Nature of Psychopathology*. Saatavana www.muodossa: http://www.lehigh.edu/~mhb0/psychopath.html
- Bieber, Margarete 1961. *The History of the Greek and Roman Theater*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Bieler, L. 1967. *Das Bild der "Göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum*. Band I 1935, Band II 1936. Darmstadt.
- Bietenhard, H. 1951. *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*. Tübingen: *WUNT* 2.
- Bilde, Per 1979. *The Causes of the Jewish War according to Josephus*. *JSJ* X(2).
- Bilde, Per 1998. *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome: his Life, his Works and their Importance*. Sheffield: JSOT Press.
- Bilezikian, Gilbert 1977. *The Liberated Gospel: A Comparison of the Gospel of Mark and Greek Tragedy*. Grand Rapids: Baker.
- Billinsky, John M. 1969. *Jung and Freud (the End of a Romance)*. *Andover Newton Quarterly* x: 39–43.
- Binder, Donald D. 2004. *Capernaum*. Saatavana www.muodossa: http://www.pohick.org/sts/capernaum.html
- Binion, Rudolph 1982. *Essais et conférences du Collège de France*. Teoksessa: R. Binion, *Introduction à la psychohistoire*, Paris: Collage de France & Presses Universitaires Paris.
- Bion, Wilfred R. 1955. *Group Dynamics – A Re-view*. Sivut 141–191 teoksessa: W.R. Bion (1961), *Experiences in Groups and Other Papers*. London: Tavistock Routledge.
- Bion, Wilfred R. 1963. *Elements of Psycho-Analysis*. Teoksessa: W.R. Bion (1977), *Seven Servants*. New York: Jason Aronson.
- Bion, Wilfred R. 1991. *Experiences in Groups and Other Papers*. London: Tavistock Routledge. 1. painos 1961.
- Birkeland, H. 1933. *'Ani und 'Anaw in den Psalmen*. Oslo: SNVAO.
- Björkqvist, Kaj 1981. *Ecstasy from a Physiological Point of View. Based on Papers read at the Symposium on Religions Ecstasy held at Åbo, Finland, on the 26th-28th of August 1981*. Teoksessa: Nils G. Holm (toim.), *Reli-*

KIRJALLISUUS

gious Ecstasy. Scripta institute Donneriani Aboensis XI. Reprint. Distribute by Almqvist & Wiksell International, Stockholm. Saatavana [www-muodossa: http://www.ex-premie.org/papers/religious_ecstasy.htm](http://www.muodossa: http://www.ex-premie.org/papers/religious_ecstasy.htm)

Black, Matthew 1963. The Son of Man Problem in Recent Research and Debate. *Bulletin of the John Rylands Library Manchester*, 45: 305–318.

Black, Matthew 1967. An Aramaic Approach to the Gospels and Acts; with an Appendix on the Son of Man. 3rd ed. Oxford: Clarendon Press. 1. painos 1946.

Black, Matthew 1969. The Scrolls and Christian Origins, toim. M. Black. SPCK Theological Collections. London.

Black, Matthew 1998. An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, with an Introduction by Craig A. Evans and an appendix by Geza Vermes. Peabody, MA: Hendrickson Publishers.

Blackburn, B.L. 1986. Miracle-working theioi anthres in Hellenism (and Hellenistic Judaism). Sivut 185-218 teoksessa: Gospel Perspectives 6, The Miracles of Jesus. Sheffield: JSOT Press.

Blasi, Anthony J. 2002. Marginality as a Societal Position of Religion – 2001 Presidential Address. *Sociology of Religion*, Fall 2002. Saatavana [www-muodossa: http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m0SOR/is_3_64/ai_92284221](http://www.muodossa: http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m0SOR/is_3_64/ai_92284221)

Bleich, A., & Moskowitz, L., 2000. Post Traumatic Stress Disorder with Psychotic Features. *Croat Med J.* 41: 442–445.

Blomberg, Craig L. 1992. A Responce to G.R. Beasley-Murray on the Kingdom. *JETS* 35(1): 31–36.

Blomberg, Craig L. 2001. Neither Poverty Nor Riches: A Biblical Theology of Possessions. Nottingham: Inter-
versity Press.

Bloom, J. & J. Feshback 1981. Historical Perspective on the Father's Role. Sivut 71–112 teoksessa: M.E. Lamb (toim.), The Role of the Father in Child Development. John Wiley & Sons: New York.

Blos, Peter 1979. The adolescent passage: developmental issues. New York: International Universities Press.

Blos, Peter 1996. Nuoruusiän alkuvaiheet: kliinisiä tutkimuksia. Helsinki: Nuorisopsykoterapia-säätiö.

Boatwright, Mary T. 1990. Theaters in the Roman Empire. *Biblical Archaeologist* 53 (4): 184–192.

Bock, Darrell 2002. Studying the Historical Jesus: A Guide to Source and Methods. Grand Rapids: Baker.

Bockmuehl, Markus 2000. Jewish Law in Gentile Churches. Edinburg: T & T Clark.

Bockmuehl, Markus 2003. Leave the Dead to Bury their own Dead. A Brief Clarification in Reply to Crispin H.T. Fletcher-Louis. *JSNT* 26 (2): 241–242.

Bodendorfer, Gerhard 1999. Jewish Voices about Jesus. Saatavana [www-muodossa: http://www.jcrelations.net/en/?id=738](http://www.muodossa: http://www.jcrelations.net/en/?id=738) Luettu 10.2.2006.

Boehrer, Bruce Thomas 1992. Paradise Lost and the General Epistle of James: Milton, Augustine, Lacan. *Exemplaria* 4 (2): 295–316.

Boer, Roland 2002. Non-Sense: total Recall, Paul and the Possibility of Psychosis. Teoksessa: George Aichele & Richard Walsh (toim.), Screening Scripture: Intertextual Connections Between Scripture and Film. Harrisburg: Trinity Press International.

KIRJALLISUUS

- Boff, Leonardo 1988³. *The Lord's Prayer. The Prayer of Integral Liberation*. Orbis Books: New York.
- Boheemen, Christine von 1999. *Joyce, Derrida, Lacan and the Trauma of History*. Cambridge University Press.
- Bokser, B.M. 1985. Wonder-working and the Rabbinic Tradition. The Case of Hanina ben Dosa. *JJS* 26: 42–92.
- Bonnard, P. 1963. *L'Évangile selon Saint Matthieu*. Neuchâtel, Paris.
- Bonsirven, J. 1934. *Le Judaïsme Palestinien au temps de Jésus-Christ, I*. Paris.
- Boheemen, Christine van 2004. *Joyce, Derrida, Lacan and the Trauma of History: Reading, Narrative and Post-colonialism*. eBook, Cambridge University Press.
- Booth, Roger P. 1986. Jesus and the Laws of Purity. Tradition History and Legal History in Mark 7. *Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series* 13. Sheffield.
- Boothby, Richard 1991. *Death and Desire. Psychoanalytic Theory in Lacan's Return to Freud*. New York and London: Routledge.
- Borg, Jacquelin 2007. *Molecular Imaging of the Serotonin System in Human Behaviour*. The Department of Clinical Neuroscience. Karolinska Institutet, Stockholm. Saatavana [www-muodossa: http://diss.kib.ki.se/2007/978-91-7357-134-0/thesis.pdf](http://diss.kib.ki.se/2007/978-91-7357-134-0/thesis.pdf)
- Borg, Marcus J. 1987. *Jesus: A New Vision*. San Francisco: Harper and Row.
- Borg, Marcus J. 1988. A Renaissance in Jesus Studies. *Theology Today*, October 1988. Saatavana www-muodossa: http://theologytoday.ptsem.edu/oct1988/v45-3-article2.htm
- Borg, Marcus J. 1995. *Meeting Jesus Again for the First Time: The Historical Jesus & the Heart of Contemporary Faith*. Harper San Francisco.
- Borg, Marcus J. 1998. *Conflict, Holiness, and Politics in the Teaching of Jesus*. Trinity Press Intl.
- Borg, Marcus J. 1999. God and the Just Society. Is the Bible a political playbook? Should religion be used to legitimate domination systems? Saatavana [www-muodossa: http://www-beliefnet.com/story/49/story_4931_1.html](http://www-beliefnet.com/story/49/story_4931_1.html)
- Borg, Marcus J. 2000. *The Meaning of Jesus. Two Visions*. Harper San Francisco.
- Borg, Jacqueline; Andrée, Bengt, Soderstrom, Henrik & Farde, Lars 2003. The Serotonin System and Spiritual Experiences. *American Journal of Psychiatry* 160:1965-1969, November 2003. American Psychiatric Association.
- Boring, M. Eugene 1982. *Sayings of the Risen Jesus. Christian Prophecy in the Synoptic Tradition*. *SNTSMS* 46; Cambridge: University Press.
- Bornkamm, Günther 1963. *Glaube und Vernunft bei Paulus*. Teoksessa: *Studien zu Antike und Urchristentum*.
- Bornstein, Robert F. 2007. Nomothetic Psychoanalysis. *Psychoanalytic Psychology*, 24:590-602
- Bosold, I. 1978. Pazifismus und prophetische Provokation. Das Grussverbot Lk 10.4b und sein historischer Kontext. *SBS* 90: 71. Stuttgart.

KIRJALLISUUS

- Boston College Department of Philosophy. A Reading Group: Post-Structuralist Resources for Re-thinking Philosophy. Saatavana www2.bc.edu/~anderso/poststructuralism/ps.html
- Bowersock, G.W. 1994. Fiction as History. Nero to Julian. Sather Classical Lectures. Berkeley: University of California Press.
- Bovon, Francois 1989. Das Evangelium nach Lukas. Lk 1,1–9,50. EKK III/1. Neukirchen.
- Bowie, Ewelyn Lyall 1970. Greeks and their Past in the Second Sophistic. *Past and Present* 46: 123–144.
- Bowie, Malcolm 1987. Freud, Proust and Lacan, Theory as Fiction. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bowie, Malcolm 1991. Lacan. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Bowlby, J. 1969. Attachment and Loss. Vol. 1: Attachment. New York: Basic Books.
- Boyer, Pascal 1994. The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion. Berkeley, CA: University of California Press.
- Boyer, Pascal 2000. Functional Origins of Religious Concepts: Conceptual and Strategic Selection in Evolved Minds. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 6: 195–214.
- Boyer, Pascal 2001. Religion Explained. The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors. London: Vintage.
- Boyer, Pascal 2003. Religious Thought and Behaviour As By-products of Brain Function. *Trends in Cognitive Sciences* 7 (3): 119–124.
- Boyer, Pascal & Charles Ramble 2001. Cognitive Templates for Religious Concepts: Cross-Cultural Evidence for Recall of Counter-Intuitive Representations. *Cognitive Science* 25: 535–565.
- Boyer, Pascal, Nathalie Bedoin & Sandrine Honore 2000. Relative contributions of kind- and domain-level concepts to expectation concerning exemplars development change and domain differences. *Cognitive Development* 15: 457–479.
- Bradley, Ann 1994. A Morality Play For Our Times. *Living Marxism* 63, January 1994. Saatavana www.muodossa: http://www.informinc.co.uk/LM/LM63/LM3_Burger.html
- Branham, R. Bracht & Goulet-Cazè, Marie Odile (toim) 2000. The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy. University of California Press.
- Brandon, S.G.F. 1967. Jesus and the Zealot. Manchester University Press: Manchester.
- Bracker, M. 1993. Lacan, discourse and social change: a Psychoanalytic cultural criticism. Ithaca: Cornell University Press.
- Brandon, S.G.F. 1967. Jesus and the Zealots. Scribners. New York-Manchester.
- Brandon, S.G.F. 1971a. The Trial of Jesus of Nazareth. London: Paladin.
- Brandon, S.G.F. 1971b. Jesus and the Zealots: Aftermath. *Bulletin of the John Rylands Library* 54, Manchester.
- Branscomb, B.H. 1930. Jesus and the Law of Moses. London: Hodder and Stoughton.

KIRJALLISUUS

- Bratt, Patricia Harte 2000. The Impact of Strategic Emotional Communication on Memory & Identity Development n-psa. Saatavana [www-muodossa: http://www.neuro-psa.org.uk/npsa/index.ph?module=article&view=5](http://www.neuro-psa.org.uk/npsa/index.ph?module=article&view=5)
- Braun, H. 1957. Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte, II. Die Synotiker; *BHTh* 24. 1969², Tübingen.
- Braun, Reni 1986. Reprising Schlegel's date of 202–3, with a response by R.B. Teoksessa: Willy Rordorf, Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens. Ÿtudes patristiques, Paris: Beauchesne (1986). *Thüologie historique* 75.
- Braungart, Jürgen 1999. Theology After Lacan? A Psychoanalytic Approach to Theological Discourse. *Other Voices, the eJournal of Cultural Criticism*, 1 (3; January 1999).
- Brearley, Michael 2008. Encounters with Melanie Klein: Selected Papers of Elizabeth Spillius' by Elizabeth Spillius. Saatavana [www-muodossa: http://www.melanie-klein-trust.org.uk/spillius%20review%202008%20brearley.htm](http://www.melanie-klein-trust.org.uk/spillius%20review%202008%20brearley.htm)
- Breech, James E. 1983. The Silence of Jesus. Philadelphia: Fortress.
- Brenner, Charles 2006. Psychoanalysis or mind and meaning. New York: Psychoanalytic Quarterly.
- Bretscher, P.C. 1967. Whose Sandals? (Matt 3:11) *JBL* 86: 81–87.
- Brett, E.A. 1996. The Classification of Posttraumatic Stress Disorder. Teoksessa: van der Kolk, Bessel A, McFarlane, Alexander C, & Weisaeth, Lars (toim.), Traumatic Stress: The Effects of Overwhelming Experience on Mind, Body, and Society. Guilford Press 1996.
- Brittain, Victoria 2001. Everyday Atrocities. "State of Denial: Knowing About Atrocities and Sufferings" by Stanley Cohen. *Guardian* 7.4.2001.
- Britton, Howard 2002. Contemporary Symptoms. *The Symptom* 3/2002. Saatavana [www-muodossa http://ww.lacan.com/csymptf.htm](http://ww.lacan.com/csymptf.htm)
- Britton, Ronald 1998. Belief and Imagination. Taylor & Francis LTD.
- Broadie, A. and MacDonald, J. 1977. The Anceint Near Eastern and Greek Concept of Universal Order. *Prudentia* IX, 1, 1–14.
- Broer, Ingo 1994. Das Ius Talionis im Neuen Testament. *NTS* 40: 1-21.
- Brook, J.A. 1992. Freud and splitting. *International Review of Psychoanalysis* 19: 335–50
- Brooks, Peter 1984a. Reading for the Plot: Design and Intention in Narrative. Oxford: Clarendon Press.
- Brooks, Peter 1984b. The Idea of Psychoanalytic Literary Criticism. Teoksessa: S. Rimmon-Kenan (toim.), Discourse in Psychoanalysis and Literature. London: Methuen.
- Brooks, Peter 1994. Psychoanalysis and Storytelling. Oxford: Blackwell.
- Brooks-Gunn, J., P. Klebanov, F. Liaw & G. Duncan 1995. Toward an understanding of effects of poverty upon children. Sivut 3-41 teoksessa: H.E. Fitzgerald, B.M. Lester & B. Zuckerman (toim.), Children of poverty. Research, health and policy issues. New York, NY: Garland Publishers.
- Broshi, Magen 1979. The Population of Western Palestine in hte Roman-Byzantine Period. *BASOR* 236: 1–10.

KIRJALLISUUS

- Broshi, Magen 1987. The Role of The Temple in the Herodian Economy, *Journal of Jewish Studies* 38(1): 32.
- Brown, Colin 1986. Synoptic Miracle Stories. A Jewish Religious and Social Setting. *Forum* 2: 55-76.
- Brown, Michael 1998. Why the Photographer Does Not See: Lacan, the Object petit a and the Gaze in Antonioni's Blowup. *The Øther: the Online Journal of the SFSLs*. Saatavana [www-muodossa: http://www.lacan.org](http://www.muodossa: http://www.lacan.org)
- Brown, Peter 1988. The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity. New York: Columbia University Press
- Brown, Raymond E. 1991. The Dead Sea Scrolls and the New Testament. Alunperin julkaistu: *ExpT* 78 (1966–1967). Teoksessa: John and the Dead Sea Scrolls, toim. J.H. Charlesworth. Crossroad: New York.
- Brown, Schuyler 1984. The Origins of Christianity. A Historical Introduction to the New Testament. Oxford Bible Series. Oxford – New York.
- Brown, Shelby 1992. Perspectives on Phoenician Art. *Biblical Archaeologist*, 55(1): 6–24.
- Brown, George W. & Harris, Tirril 1978. Social Origins of Depression. A Study of Psychiatric Disorder in Women. Cambridge.
- Brownlee, W.H. 1958. John the Baptist in the Light of Ancient Scrolls. Sivut 213-34 teoksessa: K. Stendahl (toim.), The Scrolls and the New Testament. London: SCM.
- Brunt, P.A. 1994. The Bubble of the Second Sophistic. *BICS* 39: 25–52.
- Brunt, P.A. 1990. Roman Imperial Themes. Oxford: Clarendon.
- Bruppacher, H. 1924. Die Beurteilung der Armut im Alten Testament. Zürich.
- Bruce, F.F. 1963. When is a Gospel not a Gospel? *Bulletin of the John Rylands Library Manchester* 45: 319–339.
- Bruce, V., Green, P.R. & Georgeson, M.A. 1966. Visual Perception. Physiology, psychology and ecology. Hove: Psychology Press.
- Bryk, Felix 1934. Circumcision in Man and Woman. Its History, Psychology and Ethnology. New York: American Ethnological Press.
- Buchanan, George Wesley 1977. The Use of Rabbinic Litteratur for New Testament Reseach. *Biblical Theology Bulletin*, 110–122.
- Bultmann, Rudolf 1913. Was lässt die Spruchquelle über die Urgemeinde erkennen? *Oldenburgisches Kirchenblatt* 19: 35–37, 41–44.
- Bultmann, Rudolf 1921. Die Geschichte der Synoptischen Tradition. *FRLANT* 29, Göttingen. 1979⁹.
- Bultmann, Rudolf 1926¹. Jesus. Berlin: Deutsche Bibliothek.
- Bultmann, Rudolf 1934. The Study of the Synoptic Gospels. Sivut: 7–78 teoksessa: R.Bultmann - K. Kundsinn, Form Criticism. Two Essays on New Testament Research. New York. (1962).
- Bultmann, Rudolf 1948. Theologie des Neuen Testaments. Tübingen: Mohr.
- Bultmann, Rudolf 1961b. Die Erforschung der Synoptischen Evangelien. Berlin: Alfred Töpelmann.

KIRJALLISUUS

- Bultmann, Rudolf 1967. *History of the Synoptic Tradition*. New York: C. Scribner's sons.
- Bultmann, Rudolf 1980. *Primitive Christianity in its Contemporary Setting*. Philadelphia: Fortress Press. Käännös: R.H. Fuller, teoksessa: "Das Urchristentum im Rahmen der Antiken Religionen" (1949).
- Burger, Christoph 1970. *Jesus als Davidssohn. Eine Traditionsgeschichtliche Untersuchung*. FRLANT 98. Göttingen.
- Burkert, W. 1982. *Craft Versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans*. Teoksessa: B.F. Meyer & E.P. Sanders (toim.), *Jewish and Christian Self-Definition, III*. Philadelphia: Fortress.
- Burkill, T.A. 1978. Mark 3, 7–12 and the Alleged Dualism in the Evangelist's Miracle Material. *JBL* 87: 409–417.
- Burkitt, F.C. 1910. *The Earliest Sources for the Life of Jesus*. Boston: Houghton Mifflin.
- Burney, C.F. 1922. *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*. Oxford: Clarendon Press.
- Bushell, William C. 1995. *Psychophysical and Comparative Analysis of Ascetico-Meditational Discipline: Toward a New Theory of Asceticism*. Teoksessa: V. Wimbush & R. Valantasis (toim.), *Asceticism*. Oxford: Oxford University Press.
- Busse, Ulrich 1979. *Die Wunder des Propheten Jesus. Die Rezeption Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas*. Stuttgart: FzB 24.
- Bussmann, Wilhelm 1929. *Synoptische Studien*. 2. Heft. Zur Redenquelle. Halle.
- Butler, B.C. 1961. The 'Two Ways' in the Didache. *Journal of Theological Studies* 12: 27-38.
- Butts, James R. 1986. The Chreia in the Synoptic Gospels. *Biblical Theology Bulletin* 16: 132-138.
- Butts, James R. 1987. Passion Apologetic, the Chreia, and the Narrative. *Forum*, 3: 96–127.
- Byatt, Anthony 1973. Josephus and Population Numbers in First Century Palestine. *Palestine Exploration Quarterly*, 51–60.
- Byrskog, Samuel 2000. *Story as History – History as Story. The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*. WUNT 123. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Byrskog, Samuel 2004. A New Perspective on the Jesus Tradition. Reflections on James D.G. Dunn's Jesus Remembered. *JSNT* 26(4):459–471.
- Bäckman, Johan 2006. *Itämaafia. Uhkakuvapolitiikka, rikosilmiöt ja kulttuuriset merkitykset. Poliisiammattikorkeakoulun tutkimuksia 25*, Espoo. Edita Prima Oy, Helsinki.
- Böcher, Otto 1970. *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe*. BWANT 90. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz.
- Böcher, Otto 1972a. *Das Neue Testament und die dämonischen Mächte*. SBS 58. Stuttgart.
- Böcher, Otto 1972b. *Christus Exorcista. Dämonismus und Taufe im Neuen Testament*. BWANT 96. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz.
- Böcher, Otto 1982. *Exorzismus I. Neues Testament*. TRE 10: 747–750. Berlin-New York.
- Böckle, Franz 1979. *Ehe und Ehescheidung*. Sivut 117-135 teoksessa: *Handbuch der Christlichen Ethik, Band 2*. Herder Freiburg. Basel, Wien.

KIRJALLISUUS

- Böhleemann, Peter 1997. Jesus und der Täufer. Schlüssel zur Theologie und Ethik des Lukas. *Society for New Testament Studies. Monograph Series* 99. Cambridge University Press.
- Bösen, W. 1985. Galiläa als Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Cabib, Simona & Puglisi-Allegra, Stefano 1990. Social Behavior of the House Mouse: A Potential Model for Preclinical Studies on Stress. Sivut 31-40 teoksessa: Puglisi-Allegra, S. & Oliverio, A. 1990. *Psychobiology of Stress. NATO Science Series*. Kluwer Academic Publishers.
- Cabib, Simona 1997. What is mild in mild stress? *Psychopharmacology* 134: 344-346. Springer-Verlag.
- Cameron, Averil 1991. Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse. *Sather Classical Lectures*, 55. Berkeley-Los Angeles-Oxford.
- Cameron, Norman 1959. The Paranoid Pseudo-Community Revisited. *American Journal of Sociology*, 65: 52-58.
- Cameron, Norman & Rychlak, Joseph F. 1985. *Personality Development and Psychopathology. A Dynamic Approach*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Cameron, Ron 1989. What Have You Come Out To See? Characterizations of John and Jesus in the Gospels. *Semeia* 49: 38-44.
- Cameron, Ron 1990. Introduction. *Semeia* 49: 1-5.
- Campbell, Aisling 2002. Freud, Hysteria, and Psychiatry as the Impossible. Sivut 124-132 teoksessa: Van de Vijver, Gertru; Van de Vijver, Gertrudis & Geerardyn, Filip (toim.) 2002. *The Pre-psychoanalytic Writings of Sigmund Freud*. Karnac Books: London.
- Campbell, Colin 2005. *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. WritersServices. Basil Blackwell: Oxford (1987).
- Campbell, J.K. 1964. *Honour, Family and Patronage*. New York: Oxford University Press.
- Cancik, H. 1976. Zur Entstehung der christlichen Sexualmoral. Teoksessa: B. Gladigow (hrsg.), *Religion und Moral*. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Capps, Donald 1985. The Beatitudes and Erikson's Life Cycle Theory. *Pastoral Psychology* 33: 226-244. Saatavana <http://www.muodossa: http://www.springerlink.com/content/n68up021jx68510t/>
- Capps, Donald 2004. Foreword. Sivut vii-xiv teoksessa: JH Ellens & WG Rollins, *Psychology the Bible: A New Way to Read the Scriptures*. Westport: Prager.
- Caputo, John D. 2004. Jacques Derrida (1930-2004). *Journal for Cultural and Religious Theory*, 6 (1). Saatavana myös www.muodossa: http://www.jcrt.org/archives/06.1/caputo.pdf
- Caragounis, C.C. 1986. The Son of Man: Vision and Interpretation. *WUNT* 38. Tübingen.
- Carlston, Charles E. 1982. Wisdom and Eschatology in Q. sivut 101-119 teoksessa: Logia, *Les Paroles de Jesus - The Sayings of Jesus*. Toim. J. Delobel. *BETL* 59.
- Carp, Teresa 1981. Two Matrons of the Late Republic. Sivut 343-354 teoksessa: *Reflections of Women in Antiquity*. Gordon and Breach Science Publishers. New York-Paris-London-Montreux-Tokyo.
- Carpelan, Henrik. Paranoisisista ilmiöistä psykoanalyttisessa ryhmäpsykoterapiassa. Sivut 157-178 teoksessa: E. Roos, V. Manninen & J. Välimäki (toim.), *Mielen ulottuvuudet. Suomen psykoanalyttisen yhdistyksen julkaisuja*. Yliopistopaino: Helsinki.

KIRJALLISUUS

- Carrette, J.R. 1999. Prologue to a confession of the flesh. Sivut 1–47 teoksessa: Foucault, Michel 1999a. Religion and Culture. Toim: Jeremy R. Carrette. New York: Routledge.
- Carrol, Michael P. 1998. Moses and Monotheism and the Psychoanalytic Study of Early Christian Mythology. *The Journal of Psychohistory*.
- Carrole, Robert 1998. Post-Structuralist Approaches, New Historicism and Postmodernism. Teoksessa: J. Barton (toim.), *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carruth, Shawn & Robinson, James M. 1996. Document Q. Reconstructions of Q Through Two Centuries of Gospel Research Excerpted, Sorted, and Evaluated. Q 4:1–13,16. The Temptation of Jesus. Nazara. Leuven: Peeters.
- Carson, David 1999. Jesus' Sermon on the Mounth and His Confrontation with the World: An Exposition of Matthew 5-10. Toronto and Grand Rapids: Global Christian Publishing.
- Carter, Philipp 2003. The Narcissistic Reader and the Parable of the Good Samaritan. *Journal of Religion & Society*, 5. Saatavana myös [www-muodossa: http://moses.creighton.edu/JR5/2003/2003-1.html](http://moses.creighton.edu/JR5/2003/2003-1.html)
- Casey, Maurice 1976. The Son of Man Problem. *ZNW* 67: 147–165.
- Casey, Maurice 1980. Son of Man. The Interpretation and Influence of Daniel 7. London: SPCK.
- Casey, Maurice 2002. Aramaic Idioms and the Son of Man Problem. A Response to Owen and Shepherd. *JSNT* 25(1):3–32.
- Casey, Maurice 2002b. An Aramaic Approach to Q. Sources for the Gospel of Matthew and Luke. Cambridge University Press.
- Caspi, Avshalom 2002. Social selection, social causation, and developmental pathways: Empirical strategies for better understanding how individuals and environments are linked across the life-course. Sivut 281–301 teoksessa: Pulkkinen, Lea & Caspi, Avshalom (toim.). *Paths to successful development: personality in the life course*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cassels, Walter R. 1902. Supernatural Religion. An Inquiry into the Reality of Divine Revelation. London: Watts & Co. Saatavana [www-muodossa: http://homepages.paradise.net.nz/freethought/cassels/sr/contents.htm](http://homepages.paradise.net.nz/freethought/cassels/sr/contents.htm).
- Castel, R. 1991. From dangerousness to risk. Sivut 281–298 teoksessa: G. Burchell, C. Gordon & P. Miller (toim.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chigago: University of Chicago Press.
- Castelli, Elizabeth 2005. Globalization, transnational feminisms, and the future of biblical critique. Teoksessa: Wicker, K.; Dube, Musa & Spencer-Miller, A. (toim.). *Feminist New Testament Studies: Global and Future Perspectives*. New York: Palgrave.
- Castello, E.J., G.P. Keeler & A. Angold 2001. Poverty, race/ethnicity, and psychiatric disorder: a study of rural children. *AmJ.PublicHealt* 2001, 91 (9): 1494–1498.
- Castells, Manuel 1997. The Information Age. Economy, Society and Culture. Vol. 2. The Power of Identity. Massachusetts & Oxford.
- Castrén, Paavo & Pietilä-Castrén, Leena 2000. *Antiikin käsikirja*. Helsinki: Otava.
- Catchpole, David R. 1979. The Poor on Earth and the Son of Man in Heaven. A re-Appraisal of Matthew xxv 31-46. *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 61: 355–397.
- Catchpole, David R. 1983. Q and 'The Friend at Midnight' (Luke xi.5-8/9). *JThS*, 34: 407–424.

KIRJALLISUUS

Catchpole, David R. 1986. Jesus and the community of Israel - The Inaugural Discourse in Q. *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 68: 296–316.

Catchpole, David R. 1991. The Mission Charge in Q. *Semeia* 55: 147–174.

Centre of Excellence - Defence Against Terrorism 2008. Organizational and Psychological Aspects of Terrorism. *NATO Science for Peace and Security Series: Human and Societal Dynamics*, 43. Published in cooperation with NATO Public Diplomacy Division. IOS Press: Amsterdam – Berlin – Oxford – Tokyo – Washington, DC.

Cervenka, Simon 2008. Dopamine D2-receptor mapping in restless Legs syndrome and human behaviour. The Department of Clinical Neurosciences. Karolinska Institutet: Stockholm. Saatavana [www-muodossa: http://diss.kib.ki.se/2008/978-91-7409-056-7/thesis.pdf](http://diss.kib.ki.se/2008/978-91-7409-056-7/thesis.pdf)

CEQ 2000. JM Robinson, P Hoffman & JS Kloppenborg (toim.), The Critical Edition of Q: A Synopsis, Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas, with English, German and French Translations of Q and Thomas. Minneapolis: Fortress Press.

Chaloupka, William 1999. Everybody Knows. Cynicism in America. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Chalquist, Craig 2001. Freud's Thanatical Reductions: The Death Drive as Symbolic Cynicis. Saatavana [www-muodossa: http://www.tearsoflorona.com/freud2.html](http://www.tearsoflorona.com/freud2.html)

Chamigny, Robert 1972. Ontology of the Narrative. An Analysis. The Hague: Mouton.

Chancey, Mark A. 2002. The Myth of a Gentile Galilee. *Society for New Testament Studies. Monograph Series* 118. Cambridge: Cambridge University Press.

Chancey, Mark A. 2005. Greco-Roman Culture and the Galilee of Jesus. *Society for New Testament Studies. Monograph Series* 134. Cambridge: Cambridge University Press.

Chapman, John 1908-9. Dr Harnack on Luke x.22. No man know the Son. *JTS* 10: 552–566.

Chapman, John 1911. Peregrinus. The Catholic Encyclopedia, Vol XI. Robert Appleton Käännös: Douglas J. Potter. Company. Online Edition 2003. Saatavana [www-muodossa: http://www.newadvent.org/cathen/11664b.htm](http://www.newadvent.org/cathen/11664b.htm)

Charles, R.H. 1913. The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English. Oxford: Clarendon Press.

Charlesworth, James H. 1979. The SNTS Pseudepigrapha Seminars at Tübingen and Paris on the Books of Enoch. *NTS* 25.

Charlesworth, James H. 1988. Jesus Within Judaism. New Light from Exciting Archaeological Discoveries. New York: Doubleday.

Charlesworth, James H. 1991a. The Foreground of Christian Origins and the Commencement of Jesus Research. Sivut 63-83 teoksessa: Jesus' Jewishness. Exploring the Place of Jesus within Early Judaism. The American Interfaith Institute. Crossroad, New York.

Charlesworth, James H. 1991b. Jesus, Early Jewish Literature, and Archaeology. Sivut 177–198 teoksessa: Jesus' Jewishness Exploring the Place of Jesus within Early Judaism. New York: Crossroad.

KIRJALLISUUS

- Charlesworth, James H. 1991c. A Critical Comparison of the Dualism in 1 QS 3:13-4:26 and the "Dualism" Contained in the Gospel of John. Teoksessa: J.H. Charlesworth (toim.), John and the Dead Sea Scrolls. Crossroad: New York.
- Charlesworth, James H. 1991d. Qumran, John and the Odes of Solomon. Teoksessa: J.H. Charlesworth (toim.), John and the Dead Sea Scrolls. Crossroad: New York.
- Charron, Jean-Marc 1996. Psychohistoire et Religion: Perspectives, Défis et Enjeux. Saatavana <http://www.unites.uqam.ca/religiologiques/no2/charron.pdf>
- Charvat, J.P.I.A.G. 2008. Terrorism; Today and in the Future with Possible Aspects (Conventional, Bio, WMD, Cyber, etc.). Sivut 23-36 teoksessa: Centre of Excellence - Defence Against Terrorism 2008. Organizational and Psychological Aspects of Terrorism. *NATO Science for Peace and Security Series: Human and Societal Dynamics*, 43. Published in cooperation with NATO Public Diplomacy Division. IOS Press: Amsterdam – Berlin – Oxford – Tokyo – Washington, DC.
- Chesnut, Glenn F. 1978. The Ruler and the Logos in Neopythagorean, Middle Platonic, and Late Stoic Political Philosophy. *ANRW II*, 16 (2):1310–1332.
- Childs, H. 2002. A Review of Jesus: A Psychological Biography. *Pastoral Psychology* 50(6): 459-468. Springer Netherlands.
- Chilton, Bruce D. 1979. God in Strength. Jesus' Announcement of the Kingdom. SNTU, Serie B, Band 1. Verlag F. Plöchl: Freistadt.
- Chilton, Bruce D. 1982. The Glory of Israel. The Theology and Provenience of the Isaiah Targum. *JSOTSup* 23. Sheffield: JSOT.
- Chilton, Bruce D. 1984. A Galilean Rabbi And His Bible. Jesus' Own Interpretation of Isaiah. SPCK: London.
- Chilton, Bruce D. & Jacob Neusner (toim.) 2002. The Missing Jesus. Rabbinic Judaism and the New Testament. Boston: Brill.
- Chomsky, Noam 1980. Rules and Representations. Oxford: Basil Blackwell.
- Christ, F. 1970. Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern. *ATHANT* 57. Zürich.
- Christ, W, Schmid- & Stählin 1924⁶. Geschichte der griechischen Literatur. *Handbuch der Altertumswissenschaft*, vol 2. München.
- Christiansen, Morten H. & Kirby, Simon 2003. Language evolution: consensus and controversies. *TRENDS in Cognitive Science* 7(7): 300-307.
- Chugani, H.T. 1998. A Critical Period of Brain Development: Studies of Cerebral Glucose Utilization with PET. *Prev. Med* 27: 184–188.
- Clague, Heather W. & Horowitz, Mardi J. 2002. Treating Trauma Survivors with PTSD. Toim.: Rachel Yehuda. American Psychiatric Publishing.
- Clark, Elizabeth A. 1988. Holy Women, Holy Words. Early Christian Women, Social History, and the "Linguistic Turn". *Journal of Early Christian Studies* 6
- Clark, Elizabeth A. 1993. The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate. Princeton NJ: Princeton University Press.

KIRJALLISUUS

- Clark, Elizabeth A. 1999. *Reading Renunciation. Asceticism and Scripture in Early Christianity*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Cocks, Geoffrey – Crosby, Travis L. 1987. *Psycho/History: Readings in the Method of Psychology, Psychoanalysis and History*. New Haven, Connecticut: Yale University Press.
- Coen, Stanley J. 2007. Narcissistic Temptations to Cross Boundaries and How to Manage Them. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 55: 1169-1190.
- Coffey, Michael 1976. *Roman Satire*. London: Methuen and Co Ltd & New York: Barnes & Noble.
- Cohen, Anthony P. 1999. *Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*. Mobipocket eBooks.
- Cohen, Anthony P. 2000. Culture as Identity: An Anthropologist's View. Saatavana [www-muodossa: http://xroads.virginia.edu/~DRBR/cohen.html](http://xroads.virginia.edu/~DRBR/cohen.html)
- Cohen, Anthony P. 2002. *Self Consciousness. An Alternative Anthropology of Identity*. Mobipocket eBooks.
- Cohen, Aviva 2002. Franz Brentano, Freud's Philosophical Mentor. Sivut 88-100 teoksessa: Van de Vijver, Gertru; Van de Vijver, Gertrudis & Geerardyn, Filip (toim.) 2002. *The Pre-psychoanalytic Writings of Sigmund Freud*. Karnac Books: London.
- Cohen, Stanley 1972. *Folk Devils and Moral Panics. The Creation of the Mods and Rockers*. London: MacGibbon and Kee. Kolmas painos 2002. Routledge.
- Cohen, Stanley 2001. *States of Denial: Knowing About Atrocities and Suffering*. Cambridge: Polity Press
- Cohen, Miri & Yahav, Rivka 2008. Acute Stress Symptoms During the Second Lebanon War in a Random Sample of Israeli Citizens. *Journal of Traumatic Stress*, 21 (1): 118-121.
- Cohn, Dorrit 2006. *Fiktio mieli. Suomentaneet P. Korhonen, M. Lehtimäki, K. Mikkonen ja S. Palomäki. Gaudemus: Helsinki. Alkuteos: The Distinction of Fiction, 1999.*
- Coleman, John A. 1999. *The Bible and Sociology. 1998 Paul Hanly Furfey Lecture Sociology of Religion, Summer 1998*. Saatavana [www-muodossa: http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m0SOR/is_2_60/ai_55208516/pg_3](http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m0SOR/is_2_60/ai_55208516/pg_3)
- Coleman, John A. 2004. *In Our Own Image. American Jesus*. Teoksessa: *America – the National Catholic Weekly*. Saatavana [www-muodossa: http://www.americamagazine.org/BookReview.cfm?textD=3676&articletypeid=31&issueD=491](http://www.americamagazine.org/BookReview.cfm?textD=3676&articletypeid=31&issueD=491)
- Coleman, Ryan 2004. *Usin Berger's Social Construction of Reality as a Methodological Approach to Understand the Emergence of the African Methodist Episcopal Church*. Saatavana [www-muodossa: http://www.wabash.edu/mxi/toots1.doc](http://www.wabash.edu/mxi/toots1.doc)
- Collins, A.Y. 1996. The Origin of the Designation of Jesus as "Son of Man". Sivut 139–158 teoksessa: *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism. Supplements to the Journal for the Study of Judaism*, 50. Leiden: Brill.
- Collins, Douglas 1997. *L'Amour intellectuel de Dieu: Lacan's Spinozism and Religious Revival in Recent French Thought. Anthopoetics. The Electronic Journal of Generative Anthropology*, III (1; Spring/Summer). Saatavana [www-muodossa: http://www.anthropoetics.ucla.edu/Ap0301/collins.html](http://www.anthropoetics.ucla.edu/Ap0301/collins.html)
- Collins, Douglas 2004. *L'Amour intellectuel de Dieu: Lacan's Spinozism and Religious Revival in Recent French Thought*. Department of Romance Languages University of Washington. Saatavana [www-muodossa: http://www.anthropoetics.ucla.edu/Ap0301/collins.html](http://www.anthropoetics.ucla.edu/Ap0301/collins.html)

KIRJALLISUUS

- Collins, John J. 1984. Daniel, with an Introduction to Apocalyptic Literature. FOTL 20. Grand Rapids: Eedmans.
- Collins, John J. 1984b. The Apocalyptic Imagination. New York: Crossroad.
- Colp, Ralph 1990. Living With Charles Darwin. Sivut 219-235 teoksessa: Paul H. Elovitz (toim.), Historical and Psychological Inquiry. The International Psychohistorical Association.
- Colp, Ralph 2008. Darwin's Illness. Florida: University Press of Florida.
- Comber, Joseph A. 1978. The Verb Therapeuo in Matthew's Gospel. *JBL* 97: 431-434.
- Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece 1985². Herausgegeben vom Institut für neutestamentliche Textforschung und vom Rechenzentrum der Universität Münster, unter besonderer Mitwirkung von H. Bachmann und W.A. Slaby. Berlin - New York.
- Comte, Auguste 1855. The Positive Philosophy. Kääntänyt ja toimittanut Harriet Martineau. New York: Kessinger Publishing Co. Englantilainen käännös 1974.
- Connolly, John M. & Thomas Keutner 1988. Hermeneutics versus science? Three German views. University of Notre Dame Press: Notre Dame.
- Conroy, Melissa 2004. The Invisible Body of God. Paul Verhoeven's Hollow Man. *Journal of Religion and Film*, 8 (1).
- Constantelos, Demetrios 2004. Altruistic Suicide or Altruistic Martyrdom? Christian Greek Orthodox Neomartyrs: A Case Study. *Archives of Suicide Research*, 8 (1).
- Conzelmann, Hanz 1961. Reich Gottes (im NT). *RGV* V: 912-918.
- Conzelmann, Hanz 1969. Geschichte des Urchristentums. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht.
- Conzelmann, Heinz 1971. The Mother of Wisdom. Bultmann Festschrift (1964). Sivut 230-243 käännetty ja julkaistu teoksessa: J.M. Robinson (toim.), The Future of Our Religious Past: Essays in Honour of Rudolf Bultmann. N.Y.: Harper & Row.
- Conzelmann, Hanz 1975². Jesus. The classic article from the RGG expanded and updated. Philadelphia: Fortress Press. Käännös: J. Raymond Lord.
- Conzelmann, Hanz & Lüdemann, Andreas 1988. Interpreting the New Testament. An Introduction to the Principles and Methods of N.T. Exegesis. Käännös: S.S. Schotzmann. Peabody, Massachusetts. Alkuteos: "Arbeitsbuch zur Neuen Testament" (Revised edition 1985, Tübingen).
- Cook, John G. 1993. Some Hellenistic Responses to the Gospels and Gospel Traditions. *ZNW* 84: 233-254.
- Copan, P., Crossan, J.P., Buckley, W.F., & Craig, W.L. 1998. Will the Real Jesus Please Stand Up? A Debate Between William Lane Craig and John Dominic Crossan. Baker Academic.
- Corbo, Virgilio C. 1974. Scavi archeologici a Magdala, *Liber Annuus* 24: 5-37.
- Corbo, Virgilio C. 1975. Cafarnao I: Gli Edifici della Citta. Jerusalem: Franciscan Press.
- Corday, Rachel 1992. Losing the Thread. The Experience of Psychosis. Boulder County, AMI. Loon Productions, NAMI Barlder, County Colorado. Video.

KIRJALLISUUS

- Corley, Kathleen E. 1993. Jesus' Table Practice: Dining with 'Tax Collectors and Sinners, including Women. *SBL Seminar Papers*.
- Corley, Kathleen E. 1993b. Private Women, Public Meal. *Social Conflicts in the Synoptic Tradition*. Peabody: Hendrickson.
- Cotter, Wendy J. 1989. Children Sitting in the Agora. Q (Luke) 7:31–35. *Forum*, 5: 63–82.
- Cotter, Wendy J. 1995. "Yes, I Tell You, and More Than a Prophet": The Function of John in Q. Teoksessa: J.S. Kloppenborg (toim.). *Conflict and Invention. Literary, Rhetorical and Social Studies on the Sayings Gospel Q*. Trinity Press International.
- Cotton, H. 1998. Some Aspects of the Roman Administration of Judaea/Syria-Palaestina. Teoksessa Werner Eck (toim.), *Lokale Autonomie und Römische Ordnungsmacht in den Kaiserzeitlichen Provinzen vom 1 bis 3. Jahrhundert. Schriften des Historischen Kollegs Kolloquien* 42. München: R. Oldenbough Verlag.
- Countryman, L.W. 1980. *The Rich Christians in the Church of the Early Empire: Contradictions and Accommodations*. NY and Toronto: Edwin Mellen.
- Coupland, K., Macdougall, V. & Davis, E. 2002. With One Voice. Guidelines for hearing voices groups in clinical settings. *New Therapist*. Saatavana [www-muodossa: http://www.newtherapist.com/32groups.html](http://www.newtherapist.com/32groups.html)
- Crawford, Sidnie White 2004. Romans, Greeks, and Jews. The World of Jesus and the Disciples. *Journal of Religion & Society*, 6. Saatavana [www-muodossa: http://www.moses.creighton.edu/JRS/2004/2004-7.html](http://www.moses.creighton.edu/JRS/2004/2004-7.html)
- Crittenden, Charles 1966. Fictional Existence. *APQ* 3: 317–321.
- Croix, G.E.M. de Ste. 1981. *The Class Struggle in the Ancient Greek World From the Archaic Age to the Arab Conquests*, Ithaca: Cornell University.
- Crossan, John Dominic 1973. Mark and the Relatives of Jesus. *NT* 15: 81–113.
- Crossan, John Dominic 1983. *In Fragments the Aphorisms of Jesus*. New York: Harper & Row.
- Crossan, John Dominic 1991. Lists in Early Christianity. A Response to "Early Christianity, Q and Jesus". *Semeia* 55: 235-243.
- Crossan John Dominic 1991b. *The Historical Jesus - The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. San Francisco: Harper and Row.
- Crossan, John Dominic 1994. *Jesus: A Revolutionary Biography*. San Francisco: Harper and Row.
- Crossan, John Dominic 1995. *The Essential Jesus: What Jesus Really Taught*. San Francisco: Harper and Row.
- Crossan, John Dominic 1996. *Who Killed Jesus? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel. Story of the Death of Jesus*. San Francisco: Harper and Row.
- Crossan, John Dominic 1996b. Why Christians Must Search for the Historical Jesus. *Bible Review* 12:34-39, 42–45.
- Crossan, John Dominic 1996c. The Necessity of historical Jesus Research for Christian Faith. Jesus at 2000 E-mail Debate. Harper San Francisco Publishing Company. Saatavana [www-muodossa: http://www.ntgateway.com/xtalk/crossan1.txt](http://www.ntgateway.com/xtalk/crossan1.txt) Keskustelupuheenvuoro 18.2.1996 klo 5:16:08.
- Crossan, John Dominic 1996d. The Necessity of historical Jesus Research for Christian Faith. Jesus at 2000 E-mail Debate. Harper San Francisco Publishing Company. Saatavana [www-muodossa: http://www.ntgateway.com/xtalk/crossan2.txt](http://www.ntgateway.com/xtalk/crossan2.txt) Keskustelupuheenvuoro 27.2.1996 klo 10:31:41.

KIRJALLISUUS

Crossan, John Dominic 1996e. The Necessity of historical Jesus Research for Christian Faith. Jesus at 2000 E-mail Debate. Harper San Francisco Publishing Company. Saatavana [www-muodossa](http://www.muodossa.com): <http://www.ntgateway.com/xtalk/crossan3.txt> Keskustelupuheenvuoro 7.3.1996 klo 15:54:29.

Crossan, John Dominic 1996f. The Necessity of historical Jesus Research for Christian Faith. Jesus at 2000 E-mail Debate. Harper San Francisco Publishing Company. Saatavana [www-muodossa](http://www.muodossa.com): <http://www.ntgateway.com/xtalk/crossan4.txt> Keskustelupuheenvuoro 10.3.1996 klo 14:59:53.

Crossan, John Dominic 1996g. The Necessity of historical Jesus Research for Christian Faith. Jesus at 2000 E-mail Debate. Harper San Francisco Publishing Company. Saatavana [www-muodossa](http://www.muodossa.com): <http://www.ntgateway.com/xtalk/crossan5.txt> Keskustelupuheenvuoro 19.3.1996 klo 14:08:51.

Crossan, John Dominic 1996h. The Necessity of historical Jesus Research for Christian Faith. Jesus at 2000 E-mail Debate. Harper San Francisco Publishing Company. Saatavana [www-muodossa](http://www.muodossa.com): <http://www.ntgateway.com/xtalk/crossan6.txt> Keskustelupuheenvuoro 28.3.1996 klo 9:05:11.

Crossan, John Dominic 1996i. The Necessity of historical Jesus Research for Christian Faith. Jesus at 2000 E-mail Debate. Harper San Francisco Publishing Company. Saatavana [www-muodossa](http://www.muodossa.com): <http://www.ntgateway.com/xtalk/crossan7.txt> Keskustelupuheenvuoro 31.3.1996 klo 16:16:45.

Crossan, John Dominic 1998. *Almost the Whole Truth. An Odyssey*. Sonoma, California: Polebridge Press. Saatavana [www-muodossa](http://www.muodossa.com): http://westarinstitute.org/Periodicals/4R_Articles/Crossan_bio/crossan_bio.html#membership#membership

Crossan, John Dominic 1999. An Inventory of the Jesus Tradition by Independent Attestation. Saatavana [www-muodossa](http://www.muodossa.com): <http://www.faithfutures.org/Jesus/Crossan2.rtf>

Crossan, John Dominic 2000. *A Long Way from Tipperary: What a Former Irish Monk Discovered in his Search for the Truth. A Memoir*. San Francisco: Harper Collins Publisher.

Crossan, John Dominic 2000b. Adventure Story. *Bible Review* 16.5.

Crossan, John Dominic 2000c. Earliest Christianity in Counterfactual Focus. *Biblical Interpretation* 8 (1-2): 92-112.

Crossan, John Dominic 2000d. The Cynic Jesus. Yahoo-ryhmässä keskustelupuheenvuoro 3.3. klo 7.22 pm. Saatavana [www-muodossa](http://www.muodossa.com): <http://groups.yahoo.com/group/hjmaterialsmethodolgy/mesage/181>

Crossan, John Dominic 2001. *Excavating Jesus: Beneath the Stones, Behind the Text*. Harper San Francisco.

Crossan, John Dominic & Reed, Jonathan L 2002. *Excavating Jesus: Beneath the Stones, Behind the Texts. Revised and Updated*. San Francisco: Harper Collins Publisher.

Crossan, John Dominic & Reed, Jonathan L. 2004. *In Search of Paul. How Jesus' Apostle Opposed Rome's Empire with God's Kingdom*. San Francisco: Harper Collins Publisher.

Crossan, John Dominic & Watts, Richard G. 1999. *Who is Jesus? Answers to Your Questions About the Historical Jesus*. Westminster: John Knox Press.

Crouthame, Jason 2002. War Neurosis versus Savings Psychosis: Working-Class Politics and Psychological Trauma in Weimar Germany. *Journal of Contemporary History* 37: 163-182.

Crum, J.M.C. 1925-26. The 'Q' Document. *HBJ* 24: 346-349, 537-562.

Crum, J.M.C. 1927. *The original Jerusalem Gospel. Being essays on the document Q*. London: Constable & Co.

KIRJALLISUUS

- Culler, Jonathan 1976. Ferdinand de Saussure. *Tutkijaliiton julkaisusarja 77*. Suomeksi: Risto Heiskala. Helsinki: Tutkijaliitto (1994).
- Culler, Jonathan 1981. *The Pursuit of Signs. Semiotics, Literature, Deconstruction*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Cullmann, Oscar 1958². *Die Christologie des Neuen Testaments*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Cullmann, Oscar 1959. *The Christology of the New Testament*. London: MacMillan and Co., Ltd.
- Cullmann, Oscar 1961. *Baptism in the New Testament*. SBT 1, Käännös: J.K.S. Reid. London: SCM Press LTD.
- Curran, John R. 2007. The Jewish War: Some Neglected Regional Factors. *Classical World*, 101 (1): 75-91.
- Cziffra, Ariana 2006. To Have or Not to Have... Envy: A Psychoanalytic Journey from Envy to Desire. Teoksessa: Nobus, Dany (toim.) 2006. *Journal for Lacanian Studies*, 4 (1). Karnac Books: London.
- Daines, Brian 2000. Ours the Sorrow, Ours the Loss. Psychoanalytic Understandings of the Role of World War I War Memorials in the Mourning Process. *Psychoanalytic Studies* 2 (3): 291-308.
- Dali, Salvador 1933. Interprétation paranoïaque – critique de l’image obsédante. L’Angélu’s de Millet. *Minotaure* 1: 65-67.
- Dalma, Juan 1963. La catarsis en Aristotelis, Berunays, y Freud. *Revista de Psiquiatria y Psicología Médica* 6: 253-269.
- Dalman, Gustav 1898. *Die Worte Jesu. Mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der Aramäischen Sprache*. 1. Einleitung und Wichtige Begriffe. Leipzig: Hinrichs.
- Dalman, Gustav 1922. *Jesus – Jeshua. Die drei Sprachen Jesu. Jesu in der Synagoge, auf dem Berge, beim Passahmahl, am Kreuz*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Dalman, Gustav 1924. *Orte und Wege Jesu*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Dalman, Gustav 1934. *Sacred Ways and Sacred Sites*. Käännös P. Leventorff. New York: Macmillan.
- Damasio, Antonio 1999. *Tapahtumien tunne. Miten tietoisuus syntyy*. Helsinki: Hakapaino.
- Danby, Herbert 1933. *The Mishnah. Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes* by H. Danby. New York, NY: Oxford University Press.
- D’Angelo, Mary Rose 1992. Theology in Mark and Q. *Abba* and "Father" in Context. *HTR* 85(2):149-174.
- Daniel, C. 1967-1969. Esséniens et eunuques (Matthieu 19,10-12). *RdQ* 6: 353-390.
- Dar, Shimon & Applebaum, Shimon 1973. The Roman Road from Antipatris to Caesarea. *Palestine Exploration Quarterly*, 91-99.
- Darroch, Jane 1947. An Interpretation of the Personality of Jesus. *British Journal of Medical Psychology* 21.
- Davies, Stevan L. 1983. *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*. New York, NY: Seabury Press.
- Davies, Stevan L. 1995. *Jesus the Healer. Possession, Trance, and the Origins of Christianity*. Continuum International Publishing Group. New York: Continuum.

KIRJALLISUUS

- Davies, Stevan L. 1995b. Jesus the Healer. Saatavana [www-muodossa: http://www.misericordia.edu/users/davies/thomas/summaryone.htm](http://www.misericordia.edu/users/davies/thomas/summaryone.htm)
- Davies, W.D. 1964. *The Setting of the Sermon on the Mount*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Davis, Robert Con (toim) 1983. *Lacan and Narration. The Psychoanalytic Difference in Narrative Theory*. Baltimore and London: Johns Hopkins UP.
- Davis, Robert Con & Schleifer, Ronald 1989. *Contemporary Literary Criticism. Literary and Cultural Studies*. New York & London: Longman.
- Davis, Stephen J. 2001. *The Cult of Saint Thecla. A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, Oxford Early Christian Studies. Oxford: Oxford University Press.
- Davison, Susan C. 2002. Bion's perspectives on psychoanalytic Method. *International Journal of Psychoanalysis* 84 (4): 913–917.
- Davoine, Françoise & Gaudillière, Jean-Max 2004. *Lacan Reconsidered: History beyond Trauma: Whereof One Cannot Speak, There of One Cannot Stay Silent*. New York: Other Press.
- Dawkins, Richard 1998. Postmodernism disrobed. *Nature*, 9 (394): 141–143. Saatavana [www-muodossa: http://www.physics.nyu.edu/faculty/sokal/dawkins.html](http://www.physics.nyu.edu/faculty/sokal/dawkins.html)
- Day, John 1948. *An Economic History of Athens under Roman Domination*. New York: Collier Books.
- Dayagi-Mendels, Michal 1993. *Perfumes and Cosmetics in the Ancient World*. The Israel Museum: Jerusalem.
- Dearman, John Andrew 1988. *Property Rights in the Eight-Century Prophets. SBL, Dissertation series; no. 106*. Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- De Conick, A.D. 1996. *Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas. Supplements to Vigiliae Christianae, Vol. 33*. Brill Academic Publishers.
- Deflem, Mathieu 1991. Ritual, anti-structure, and Religion: A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis. *Journal for the Scientific Study of Religion* 30 (1): 1–25.
- Degenhardt, Hans-Joachim 1965. *Lukas Evangelist der Armen. Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung*. Stuttgart: Verlag. Katholische Bibelwerk.
- Deissmann, Gustav Adolf 1901. *Bible Studies: Contributions Chiefly from Papyri and Inscriptions to the History of the Language, the Literature and the Religion of Hellenistic Judaism and Primitive Christianity*. Edinburgh: T & T Clark.
- Deissmann, Gustav Adolf 1908a. *Das Urchristentum und die unteren Schichten*. 2 Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Deissmann, Gustav Adolf 1908b. *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*. 4. painos 1923. Tübingen.
- Deissmann, Gustav Adolf 1909. *Hellenistic Greek with Special Consideration of the Greek Bible*. Teoksessa: *The Language of the New Testament: Classic Essays*, toim. Stanley Porter. Sheffield: JSOT Press, 1991. Sivut 39–59. Myös teoksessa: *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, toim. S.M. Jackson. New York: Funk and Wagnalls, 1909, vol. 5: 211–215. Saatavana myös [www-muodossa: http://www.bible-researcher.com/hellenistic.html](http://www.bible-researcher.com/hellenistic.html)

KIRJALLISUUS

- Deissmann, Gustav Adolf 1910. Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung; Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Deissmann, Gustav Adolf 1926. The Religion of Jesus and the Faith of Paul. The Selly Oak Lectures, 1923 on the Communion of Jesus with God & The Communion of Paul with Christ. Käännös: W.E. Wilson. London: Hodder And Stoughton, Ltd.
- Deissmann, Gustav Adolf 1929. Die ökumenische Erweckung. Schriften der Universität Berlin. Berlin: Stifter-Gedächtnisfeier.
- Delcor, M. 1968. Repas Culturels Esséniens et Thérapeutes Thiases et Haburoth. *Revue de Qumrân* 6: 401-425.
- Delling, Gerhard 1931. Paulus´ Stellung zu Frau und Ehe. BWANT 5. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Delling, Gerhard 1965. Das Logion Mark X 11 (und seine Abwandlungen) im Neuen Testament. *NovT* 1: 263–274.
- Delling, Gerhard 1959a. Ehebruch. *RAC* 4: 666–677.
- Delling, Gerhard 1959b. Eheleben. *RAC* 4: 691–707.
- Delling, Gerhard 1959c. Ehescheidung. *RAC* 4: 707–719.
- Delling, Gerhard 1959d. Eheschliessung. *RAC* 4: 719–731.
- DeMaris, Richard E. 2002. The Baptism of Jesus: A Ritual-Critical Approach. Sivut 137–157 teoksessa: B.J. Malina, G. Theissen & W. Stegemann (toim.) 2002. The Social Setting of Jesus and the Gospels. Minneapolis: Fortress Press.
- DeMause, Lloyd 1975. Psychohistory. A Bibliographic Guide. New York: Garland Publishing.
- DeMause, Lloyd 1982. Foundations of Psychohistory. New York: Creative Roots, Inc. Saatavissa myös [www-muodossa: http://www.psychohistory.com/htm/contents.htm](http://www.psychohistory.com/htm/contents.htm)
- DeMause, Lloyd 1982a. The Evolution of Childhood. Teoksessa: L. DeMause 1982, Foundations of Psychohistory. New York: Creative Roots. Kappale saatavissa myös [www-muodossa: http://www.psychohistory.com/htm/p1x22.htm](http://www.psychohistory.com/htm/p1x22.htm).
- DeMause, Lloyd 1982b. The Psychogenic Theory of History. Teoksessa: L. DeMause 1982, Foundations of Psychohistory. New York: Creative Roots. Saatavana myös [www-muodossa: http://www.psychohistory.com/htm/p132x146.htm](http://www.psychohistory.com/htm/p132x146.htm)
- DeMause, Lloyd 1988. Heads and Tails. Money As a Poison Center. *The Journal of Psychohistory* 16 (1), Summer 1988. Saatavana [www-muodossa: http://www.psychohistory.com/htm/money.html](http://www.psychohistory.com/htm/money.html)
- DeMause, Lloyd 1996. Restaging Early Traumas in War and Social Violence. *The Journal of Psychohistory*, 23:4.
- DeMause, Lloyd 2003. Traumat politiikan ja historian näyttämällä. Psykogeeninen historianteoriat. Sivut 97-161 teoksessa: Haaramo, Soili & Palonen, Kirsti (toim.) 2003. Trauman monet kasvot. Psykkinen trauma sisäisenä kokemuksena. Therapie-säätiö: Pieksämäki.
- DeMause, Lloyd 2008. The Childhood Origins of World War II and the Holocaust. *The Journal of Psychohistory*, 36 (1): 2-30.
- Deming, Will 1995. Paul on Marriage and Celibacy. The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7. *SNTS Monograph Series* 83. Cambridge: Cambridge University Press.

KIRJALLISUUS

- Denis, A.M. 1970. Introduction aux pseudepigraphes grecs d'ancien Testament. *Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece* 1. Leiden: Brill.
- Derrett, J.D.M. 1985. Two Harsh Sayings of Christ Explained. *Downside Review* 103: 218-219.
- Derrida, Jacques 1966. Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Science. Teoksessa: H. Adams and L. Searle, *Critical Theory Since 1965*. Florida State University Press: Tallahassee. 1986: Sivut 83–94 suomenoksena: Rakenne, merkki ja leikki ihmistieteiden diskurssissa; käänös: Ismo Nikander. *Niin & Näin* 1997.
- Derrida, Jacques 1967. *L'écriture et la difference*. Seuil: Paris. *Writing and Difference* (1978). Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques 1976. *On Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. Trans. G. Spivak. Alkuteos: *De La Grammatologie*. Pariisi: Éditions de Minuit. 1967.
- Derrida, Jacques 1994. *Specters of Marx, the State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. Käänös: Peggy Kamuf. Routledge.
- Derrida, Jacques 2003. Platonin apteekki ja muita kirjoituksia. Gaudeamus: Helsinki. Toim. T. Ikonen & J. Porttikivi. Suomenos: Tiina Arppe, Merja Hintsa, Antti Kauppinen, Miika Luoto, Marko Pasanen ja Hannu Sivenius
- Destro, Adriana & Mauro Pesce 1995. Fathers and Householders in the Jesus Movement: The Perspective of the Gospel of Luke. *Biblical Interpretation* 11 (2): 211–238.
- Detering, Hermann 2004. Is Lucian 's 'On the Death of Peregrinus' a Satire on Marcion? Käänös: Frans-J. Fabri & Rowan Berkeley. Alkuteos: *Ist Lucians Schrift 'Über das Lebensende des Peregrinus' eine Marcion-Satire?* Berlin: Herman Detering.
- Deudney, Daniel 2004. Publius Before Kant: Federal-Republican Security and Democratic Peace. *European Journal of International Relations* 10 (3): 315–356.
- Dewey, Joanna 1980. Markan public Debate. Literary technique, concentric Structure and Theology in Mark 2:1-3:6. *SBLDS* 48. Chico, California.
- Dibelius, Martin 1911. *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dent Täufer*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dibelius, Martin 1935. *From Tradition to Gospel*. New York. Käänös B.L. Woolf. New York: Charles Scribner's Sons.
- Dibelius, Martin 1953. *Botschaft und Geschichte*. Gesammelte Aufsätze. Tübingen: GuV.
- Dibelius, Martin 1971⁶. *Die Formgeschichte des Evangeliums*. Tübinge: GuV. Alkuperäisteos 1919.
- Dibelius, Martin 1976. *James*. Philadelphia: ET. Alkuperäisteos 1921.
- Dicenso, James 1998. *The Other Freud: Religion, Culture and Psychoanalysis*. Routledge.
- Dietzfelbinger, Christian 1964. *Pseudo-Philo. Liber Antiquitatum Biblicarum*. Ph.D., Göttingen University. Göttingen.
- Dihle, Albrecht 1962. *Die Goldene Regel: Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik*. Studienhefte zur Altertumswissenschaft, 7. Göttingen.
- Dihle, Albrecht 1983a. *Die Evangelien und die biographische Tradition der Antike*. *ZThK* 80: 33–49.

KIRJALLISUUS

- Dihle, Albrecht 1983b. Die Evangelien und die griechische Biographie. Teoksessa: Peter Stuhlmacher (toim.), Das Evangelium und die Evangelien. *WUNT* 28: 382–411. Tübingen.
- Diller, Jerry Victory 1991. Freud's Jewish Identity. A Case Study in the Impact of Ethnicity. London & Toronto: Associated University Press.
- Dodd, C.H. 1935. Parables of the Kingdom. London: Nisbet.
- Dodds, E.R. 1951. Greeks and the Irrational. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Dodds, E.R. 1965. Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Cambridge: CUP.
- Dodgson, C. 1848. Introduction. Teoksessa: Tertullianus. An Address to the Martyrs. *Library of the Fathers* 10: 150–157 [Käännös: C. Dodgson]. Saatavana [www-muodossa: http://www.tertullian.org/articles/lof/martyrs.htm](http://www.tertullian.org/articles/lof/martyrs.htm)
- Doherty, Earl 1999. The Jesus Puzzle. Did Christianity Begin with a Mythical Christ? Challenging the Existence of an Historical Jesus. Ottawa, Ontario: Canadian Humanist Publications.
- Dolto, Françoise & Angelino, Inès 2006. Evankeliumit ja usko psykoanalyysissa – halun elämä. Suomentanut Sari Hongell. Helsinki: Eveil.
- Donfried, K. 1974. False Presuppositions in the Study of Romans. *CCBQ* 36: 332–355.
- Douglas, Mary 1966. Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Tabos. Baltimore: Penguin (1970 repr).
- Dor, Joel 1998. Introduction to the Reading of Lacan. The Unconscious Structured Like a Language. Lacanian Clinical Field. Other Press: New York.
- Dorey, Thomas Alan (toim) & Dudley, Donald R. 1965. Roman drama. A collection of essays. Studies in Latin Literature and Its Influence. London: Routledge & K. Paul.
- Dormeyer, Detlev 1986. Evangelium als literarische und theologische Gattung. EdF 263. Darmstadt, WB.
- Dormeyer, Detlev & Frankemölle, Hubert 1984. Evangelium als literarischer und als theologischer Begriff: Tendenzen und Aufgabe der Evangelienforschung im 20. Jahrhundert, mit einer Untersuchung des Markus-evangelium in seinem Verhältnis zu griechischen Biographie. *ANRW* 2.25(2): 1541–1704.
- Dothan, Moshe 1976. Akko: Interim Excavation Report First Season, 1973/4. *BASOR* 224:1–48.
- Dothan, Moshe 1993. Hammath-Tiberias. *The Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, vol 2. The Israel Exploration Society Carta, Jerusalem.
- Douglas, R. Conrad 1995. "Love Your Enemies": Rhetoric, Tradents and Ethos. Teoksessa J.S. Kloppenborg (toim.). Conflict and Invention. Literary, Rhetorical and Social Studies on the Sayings Gospel Q. Trinity Press International.
- Dover, K.J. 1964. Eros and Nomos. *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London*, 11.
- Downey, G. 1965. Who is my Neighbor? The Greek and Roman Answer. *ATR* 47(1): 3–15.
- Downing, F.Gerald 1982. The Politics of Jesus, *Modern Churchman*, XXV I: 19–27.
- Downing, F.Gerald 1984a. Contemporary Analogies to the Gospels and Acts: 'Genres' or 'Motifs'? Sivut 51-65 teoksessa: C.M. Tuckett (toim.), Synoptic Studies. *JSNT Supplement* . Sheffield: JSOT Press.
- Downing, F.Gerald 1984b. Cynics and Christians. *NTS* xxx, 584–593.

KIRJALLISUUS

- Downing, F.Gerald 1985. *Strangely Familiar. An Introductory Reader to the First Century - to the Life and Loves, the Hopes and Fears, the Doubts and Certainties of Pagans, Jews and Christians.* Manchester: F. Gerald Downing.
- Downing, F.Gerald 1987a. The Social Contexts of Jesus the Teacher. Construction and Reconstruction. *NTS* 33: 439–451.
- Downing, F.Gerald 1987b. *Jesus and the Threat of Freedom.* London: SCM Press.
- Downing, F.Gerald 1988a. Compositional Conventions and the Synoptic Problem. *JBL* 107: 69-85.
- Downing, F.Gerald 1988b. Quite Like Q. A Genre for 'Q': The 'Lives' of Cynic Philosophers. *Biblica*. 69: 196–225.
- Downing, F.Gerald 1988c. Christ and the Cynics. Jesus and other Radical Preachers in First-Century Tradition. *JOT Manuals* 4. Sheffield, UK: Sheffield University Press.
- Downing, F.Gerald 1991. "Migaku Sato, Q und Prophetie. Studie zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q" (Recension). *Biblica*, 72:127–132.
- Downing, F.Gerald 1992. *Cynics and Christian Origins.* Edinburgh: T & T Clark.
- Downing, F. Gerald 1998. *Cynics, Paul and the Pauline Churches. Cynics and Christian Origin II.* London: Routledge.
- Draper, Jonathan A. 1994. Jesus and the Renewal of Local Community in Galilee. Challenge to a Communitarian Christology. *Journal of Theology for Southern Africa* 87: 29–42. Saatavana [www.muodossa: http://web.uct.ac.za/depts/ricsa/jtsa/j87/j87_drap.htm](http://web.uct.ac.za/depts/ricsa/jtsa/j87/j87_drap.htm)
- Draper, Jonathan A. 1995. Wandering Radicalism or Purposeful Activity? Jesus and Sending of Messengers in Mark 6:656. *Neotestamentica* 29 (2): 187–207.
- Draper, Jonathan A. 1999. Wandering Charismatics and Scholarly Circularities. Sivut 29–45 teoksessa: R.A.Horsley & J. Draper, *Whoever Hears You Hears Me. Prophets, Performance and Tradition in Q.* Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International.
- Draper, Jonathan A. 2000. Wandering Charismatics and Scholarly Circularities. Sivut 29–45 teoksessa: R. Horsley (toim.), *Whoever Hears You Hears Me: Prophets, Performance, and Tradition in Q.* Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- Draper, Jonathan A. 2000b. Recovering Oral Performance From Written Text in Q. Sivut 175–195 teoksessa: R. Horsley (toim.), *Whoever Hears You Hears Me: Prophets, Performance, and Tradition in Q.* Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- Drewermann, Eugen 1984. *Tiefenpsychologie und Exegese. Band 1: Die Wahrheit der Formen, Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende.* Düsseldorf: Walter Verlag.
- Drewermann, Eugen 1985. *Tiefenpsychologie und Exegese. Band 2: Die Wahrheit der Werke und der Worte. Wunder, Vision, Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis.* Düsseldorf: Walter Verlag.
- Drewermann, Eugen 1995. *Das Matthäus-Evangelium. Bilder der Erfüllung.* Düsseldorf: Walter Verlag.
- Drewermann, Eugen 1996. *Jesus von Nazareth. Befreiung zum Frieden. Glauben in Freiheit.* Düsseldorf: Walter Verlag. 6. painos 2001
- Drewermann, Eugen 2008. *Jesus von Nazareth - Bilder des Menschen.* Düsseldorf: Patmos Verlag.

KIRJALLISUUS

- Dreyer, Yolanda 2000. The Institutionalization of Jesus' Charismatic Authority: "Son of Man" as Case Study. *Hervormde Theologische Studies*. Saatavana www.muodossa: <http://www.vp.ac.za/academic/theology/news/htsdrey.htm> Luettu 19.7.2005.
- Drury, J. 1976. *Tradition and Design in Luke's Gospel. A Study in Early Christian Historiography*. Atlanta, GA: John Knox Press.
- Drury, Shadia 2004. *Terror and Civilization: Christianity, Politics and the Western Psyche*. New York: Palgrave MacMillan
- DSM-III. Psykiatrinen diagnostiikka. Toimittaneet Ben Furman, Matti Huttunen ja Jouko Lönnqvist. Lääketehdas Orion, Helsinki. Toinen korjattu painos 1983.
- DSM-IV. 1994. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders - Fourth Edition*. Washington DC: American Psychiatric Association.
- DSM-IV 2000. American Psychiatric Association. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders; DSM-IV. 4th edition text revision*. Washington DC: American Psychiatric Association.
- DSM-IV Made Easy. Toim. James Morrison. Guilford Press. Saatavissa www.muodossa: http://www.psychnet-uk.com/dsm_iv/misc/complete_tables.htm#Name
- DSM-IV-TR. 2000. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. Fourth Edition*. Washington DC: American Psychiatric Association.
- DSM-IV-TR vs. ICD-9-CM. Saatavana www.muodossa: <http://www.dsm4tr.org/2-2-1codingDis.cfm>.
- DSM-V Agenda. 2002. *A Research Agenda for DSM-V*. Toim. David J. Kupfer, Michael B. First & Darrel A. Regier. Washington DC: American Psychiatric Association.
- Dufva, Hannele 1999. Kieli, mieli ja konteksti. Sivut 11-44 teoksessa: Sajavaara, Kari & Piirainen-Marsh, Arja: *Kielenoppimisen kysymyksiä*. Jyväskylä: Soveltavan kielentutkimuksen keskus, Jyväskylän yliopisto.
- Duling, Dennis C. 1973. The Promises to David and Their Entrance into Christianity - Nailing Down a Likely Hypothesis. *NTS* 20: 55-77.
- Duling, Dennis C. 1975. Solomon, Exorcism, and the Son of David. *Harvard Theological Review* 68: 235-252.
- Duling, Dennis C. 1985. The Eleazar Miracle and Solomon's Magical Wisdom in Flavius Josephus's *Antiquitates Judaicae* 8.42-49. *Harvard Theological Review* 78: 125.
- Duncan, J. & Derrett, M. 1995. *Primitive Christianity as an Ascetic Movement*. Teoksessa: V. Wimbush & R. Valantasis (toim.) 1995. *Asceticism*. Oxford: Oxford University Press.
- Dunderberg, Ismo & Marjanen, Antti (toim.) 2001. *Nag Hammadin kätkeyty viisaus. Gnostilaisia ja muita varhaiskristillisiä tekstejä*. WSOY.
- Dunn, J.D.G. 1975. *Jesus and the Spirit. A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*. London: SCM. 1978².
- Dunn, J.D.G. 2003. *Jesus Remembered*. Grand Rapids and Cambridge: Eerdmans.
- Dupont, Jacques 1966. "Béatitudes" égyptiennes. *Biblica* 47: 185-222.
- Dupont-Sommer, A. 1960. Exorcismes et guérisons dans les écrits de Koumrân. *VT Suppl.* 7: 246-261.

KIRJALLISUUS

- Dupont-Sommer, A. 1961. *The Essene Writings from Qumran*. Oxford: Blackwell.
- Durkheim, Émile 1912. *The elementary forms of religious life*. Käännös J.W. Swain. London: George Allen & Unwin Ltd (1976).
- Durkheim, Émile 1980. *Uskonelämän alkeismuodot. Australialainen toteemijärjestelmä*. Suom. Seppo Randell. Helsinki: Tammi. Alkuteos: Émile Durkheim 1912. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*.
- Durkheim, Émile 1092. *Sosiologian metodisäännöt*. Käännös Seppo Randell. Helsinki: Tammi. Alkuteos vuodelta 1895.
- Eagleton, Terry 1991. *Kirjallisuusteoria. Johdatus*. Tampere: Vastapaino. Alkuteos: *Literary Theory. An Introduction*. Basil Blackwell Ltd, 1983.
- Easthope, Anthony 1999. *The Unconscious*. London & New York: Routledge.
- Easton, B.S. 1926. *The Gospel according to St. Luke*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Easton, B.S. 1932. *The New Testament Ethical Lists*. *JBL* 51: 1–12.
- Ebel, Henry 1987. *The Past, the Present and the Future of Psychohistory*. *Journal of Psychohistory*, Spring 1987. Saatavana www-muodossa: <http://www.henryebel.com/The%20Past%20Present%20and%20future%20of%20Psychohistory.htm>
- Ebert, Teresa L. 2000. *Globalization, Class and Cynical Reason: A Forum on Contemporary Theory and Transcultural Critique*. Working Papers Series, Department of Comparative American Cultures, Washington State University, Pullman. Saatavana myös www-muodossa: <http://www.autodidactproject.org/other/cynebert.html>
- Eckle, Wolfgang 1978. *Geist und Logos bei Cicero und im Johannesevangelium. Eine vergleichende Betrachtung des "Somnium Scipionis" und der johanneischen Anschauung von Abstieg und Aufstieg der Erlösers*. *Spu-dasmata*, xxxvi. New York.
- EC, NDC & GTZ 2002. *War-trauma, Kahat Abuse and Psychosis: Mental Health in the Demobilization and Reintegration Program Somaliland. Final Report of the Vivo mission 2 within the EC/GTZ. Vivo Mission Sept-Nov. 2002*.
- Eco, Umberto 1979. *The Role of the Reader*. Bloomington: Indiana University Press.
- Edmondson, Jonathan 2002. *Introduction. Flavius Josephus and Flavian Rome*. <http://www.yorku.ca/uhistory/faculty/cv/Edmondson/flavius%20josephus%20and%20flavian%20rome%20intro.pdf>
- Edwards, Douglas R. 1985. *Tiberias. Sivut 1069–1070 teoksessa: P.J. Achtemeier (toim.), The New Harpens Bible Dictionary*. San Francisco: Harper and Row.
- Edwards, Douglas R. 1988. *First Century Urban/Rural Relations in Lower Galilee: Exploring the Archaeological and Literary Evidence*. *SBL 1988 Seminar Papers*, 169–182.
- Edwards, Douglas R. 1992. *The Socio-Economic and Cultural Ethos of the Lower Galilee in the First Century. Implications for the Nascent Jesus Movement*. Sivut 53–73 teoksessa: L.I. Levine (toim.), *The Galilee in Late Antiquity*. New York: The Jewish Theological Seminary of America.
- Edwards, P. 1967. *Christian Hate*, *Way* 7(4): 300–308.

KIRJALLISUUS

- Edwards, Richard A. 1971a. The Sign of Jonah in the Theology of the Evangelists and Q. *Studies in Biblical Theology, Second Series* 18. London: SCM.
- Edwards, Richard A. 1971b. An Approach to a Theology of Q. *JR* 51:249–269.
- Edwards, Richard A. 1976. A Theology of Q: Eschatology, Prophecy and Wisdom. Philadelphia: Fortress.
- Efthimiadis-Keith, Helen 2004. The Enemy Is Within : A Jungian Psychoanalytic Approach to the Book of Judith. Biblical Interpretation Serie. Brill Academic Publishers, Netherland.
- Ehrman, Bart D. 1999. Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium. Oxford University Press, Inc.
- Ehrman, Bart. E. 2000. The New Testament. A Historical Introduction to the Early Christian Writings. Oxford University Press, Inc.
- Ehrnroot, Jari 1995. Psykoterapiasta terroriin. *Helsingin Sanomien kuukausiliite* 11/1995.
- Eichhorn, J.G. 1804. Einleitung in das Neue Testament. Leipzig. Weidmannische Buchhandlung.
- Einstein, Alberg & Freud, Sigmund 1931–1932. Why War? The Einstein-Freud Correspondence (1931–1932). Saatavana www-muodossa: <http://perso.wanadoo.fr/chabrieres/texts/whywar.html>
- Eisenhut, Werner 1982. Einführung in die antike Rhetorik und ihre Geschichte. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Ek, E & Saari, E & Viinämäki, L. & Sovio U., & Järvelin M-R 2004. Nuorten aikuisten työelämästä syrjäytymisen ja sosiaaliturvan käyttö. *Sosiaali- ja terveysturvan tutkimuksia* 76. Helsinki: Kela.
- Elbert, T. & Schauer, M. 2002. Psychological Trauma: Burnt into Memory. *Nature* 419: 883.
- Elden, Stuart 2003. Plague, Panopticon, Police. *Surveillance & Society* 1 (3): 240–253.
- Ellenberger, Henri F. 1976. The Discovery of the Unconscious. The History and Development of Dynamic Psychiatry. New York: Basic Book.
- Ellens, J. Harold 2002. A Psychological Biography for Jesus: Responding to Donald Capps. *Pastoral Psychology* 50. 6. Springer Netherlands.
- Ellens, J. Harold & Rollins, Wayne G. 2004. Psychology and the Bible: a new way to read the scriptures, osat 1–4. Westport, CT: Praeger Publishers.
- Elliott, John Hall 1981. A Home for the Homeless. A Social Scientific Criticism of 1 Peter. Its Situation and Strategy. 2 painos 1990. Minneapolis: Fortress.
- Elliott, John Hall 1986. Social Scientific Criticism of the New Testament and Its Social World. *Semeia* 35: 133.
- Elliott, John Hall 1991. What is Social-Scientific Criticism? Guides to Biblical Scholarship. Minneapolis: Fortress Press.
- Elliott, John Hall 2002. Jesus Was Not an Egalitarian. A Critique of an Anachronistic and Idealist Theory. *Biblical Theology Bulletin* 32(2): 79–91.
- Elliott, John Hall 2003. The Jesus Movement Was Not Egalitarian But Family-Oriented. *Biblical Interpretation* 11(2): 1–38.
- Elliott, John Hall 2008. From Social Description to Social-Scientific Criticism. The History of a Society of Biblical Literature Section 1973-2005. *Biblical Theology Bulletin* 38(1): 26-36

KIRJALLISUUS

- Ellis, A.E. 1996. Better, deeper and more enduring brief therapy. New York: Guilford.
- Ellis, E.E. 1973. La Fonction de l'eschatologie dans l'évangile de Luc. Sivut 141–155 teoksessa F. Neirynek (toim.), L'Évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques. *BETL* 32. Gembloux.
- Elm, Susanna 1994 "Virgins of God". The Making of Asceticism in Late Antiquity, Oxford Classical Monographs. New York: Oxford University Press.
- Elms, Alan C. 2005. Freud as Leonardo: why the first Psychobiography went wrong? Sivut 210-222 teoksessa: Schultz, William Todd (toim.) 2005. Handbook of Psychobiography. New York: Oxford University Press.
- Elovitz, Paul. H. 2000. The Next Assignment of Psychohistory. Ramapo College and the Psychohistory Forum. Clio's Psyche. <http://www.cliospsyche.org/calendar.html>
- Elovitz, Paul H., Henry Lawton & George Luhrmann 1985. On Doing Fantasy Analysis. *The Journal of Psychohistory* 12 (2), Summer 1985. Saatavana [www.muodossa: http://www.geocities.com/kidhistory/ja/onfa.htm](http://www.geocities.com/kidhistory/ja/onfa.htm)
- Enckell, Mikael 2001. Rakkaudesta sielun alkupeäiseen ja menetettyyn äidinkieleen eli "The Analyst as Artist". Sivut 61–80 teoksessa E. Roos, V. Manninen & J. Välimäki (toim.), Rakkaus, toive ja todellisuus. Psykoanalyttisia tutkimuksia. Yliopistopaino: Helsinki.
- Enslin, Morton S. 1968. Rome in the East. Sivut 125–136 teoksessa: J. Neusner (toim.), Religions in Antiquity. Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough. *Studies in the History of Religions. Supplements to Numen*, XIV. London: E.J. Brill.
- Epstein, Louis M. 1948. Marriage Laws in the Bible and the Talmud. *Harvard Semitic Series* 12. Reprinted 1968. New York-London. Sex Laws and Customs in Judaism. New York.
- Eribon, Didier 1991. Michel Foucault. Suom.: Päivi Järvinen & Pertti Hynynen. Tampere: Vastapaino 1993.
- Eriksen, C.W. 1990. Attentional search of the visual field. Teoksessa D.Brogan (toim), Visual Search. London: Taylor and Francis.
- Erikson, Erik Homburger 1958. Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History. New York: W. W. Norton & Co., Inc.
- Erikson, Erik Homburger 1975. Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie. Baden-Baden: Suhrkamp Verlag KG.
- Erikson, Erik Homburger 1982. Lapsuus ja yhteiskunta. Jyväskylä: Gummerus.
- Erikson, Erik Homburger 1983. Identity. Youth and crisis. London: Faber & Faber.
- Erikson, Erik Homburger 1996. The Galilean Sayings and the Sense of "I". *Psychoanalysis and Contemporary Thought*, 19:291-337
- Erkwoha, R. - Willmesb, K. - Eming-Erdmanna, A. - Kunerta, HJ 2002. Command Hallucinations: Who Obeys and Who Resists When? *Psychopathology* 35 (2002):272-279.
- Ernst, Josef 1976. Das Evangelium nach Lukas. RNT. Regensburg.
- Ernst, Josef 1981. Das Evangelium nach Markus. RNT. Regensburg.
- Ernst, Josef 1989. Johannes der Täufer. Interpretation - Geschichte - Wirkungsgeschichte. *BZ/NW* 53. Berlin - New York: De Gruyter.

KIRJALLISUUS

- Erola, Jan 2000. Psykoanalyysi on uskon asia. *Ylioppilaslehti* 26.5.2000. Saatavana myös www-muodossa: <http://www.ylioppilaslehti.helsinki.fi/ylioppilaslehti/000526/000526analyysi.html>
- Eschbach, Cheryl L. 2008. Toward an Understanding of Womb Envy: Developmental and Clinical Perspectives. Sivut 49-74 teoksessa: Wurmser, Léon – Jarass, Heidrun (toim.) 2008. *Jealousy and Envy: New Views about two Powerful Emotions*. New York: The Analytic Press.
- Eskola, Antti 1971. *Sosiaalipsykologia*. Helsinki: Tammi Helsinki.
- Eskola, Antti 1982. Vuorovaikutus, muutos, merkitys. Tammi. Helsinki.
- Eskola, Antti 1985. *Persoonallisuustyypeistä elämäntapaan*. WSOY. Juva.
- Eskola, Timo 18.2.2004. Uuden testamentin etiikan erityislaatu. Saatavana www-muodossa: <http://www.teolinst.fi/luennot/index.html>
- Esler, Philip F. 2000. Jesus and the Reduction of Intergroup Conflict: The Parable of the Good Samaritan in the Light of Social Identity Theory. *Biblical Interpretation* 8.4 (2000).
- Ettinger, Bracha Lichtenberg 2005. Copoiesis. *ephemera - theory & politics in organization*, 5(X): 703-713. Saatavana www-muodossa: <http://www.ephemeraweb.org/journal/5-X/5-Xettinger.pdf>
- Ettinger, Bracha Lichtenberg 2006. *The Matrixial Borderspace*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Ettinger, Bracha 2006b. Com-passionate Co-response-ability, Initiation in Jointness, and the link x of Matrixial Virtuality. Teoksessa: Sofie Van Loon (toim.), Gorge(l). *Oppression and Relief in Art*. Royal Museum of Fine Art: Antwerpen.
- Evans, Craig F. 1990. *Saint Luke*. TPI New Testament Commentaries. London: SCM. Press; Philadelphia: Trinity Press International.
- Evans, Craig F. 1997. Jesus and the Dead Sea Scrolls from Qumran Cave 4. Sivut 91–100 teoksessa C.A. Evans & P.W. Flint (toim.), *Eschatology, Messianism and the Dead Sea Scrolls*. *JOSS* 1. Grand Rapids: Eerdmans.
- Evans, Craig F. 2004. Archaeology and the Historical Jesus. Recent Development. *SBL Forum*. Saatavana www-muodossa: <http://www.sbl-site.org/Article.aspx?ArticleId=335>
- Evans, Dylan 1996. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. New York: Routledge
- Evans-Pritchard, Edward Evan 1940. *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press.
- Eysenck, H.J. 1993. Forty years on. The outcome problem in psychotherapy revised. Sivut 3–20 teoksessa: T.R. Giles (toim.), *Handbook of effective psychotherapy*. New York: Plenum Press.
- Eysenck, Michael 1998. *Personality*. Sivut 428–461 teoksessa: M. Eysenck (toim.), *Psychology an integrated approach*. Prentice Hall: Pearson Education.
- Faiierstein, M.M. 1981. Why do the scribes say that Elijah must come first. *JBL* 100: 75–86.
- Faimberg 1988. The Telescoping of Generations: Genealogy of Certain Identifications. *Contemporary Psychoanalysis*, 24: 99-188.
- Fairbairn, W. Ronald D. 1952. *Psychoanalytic Studies of the Personality*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Falk, Gerhard 2002. Words Make a Difference. Saatavana www-muodossa: <http://jbuff.com/c062101.htm> .

KIRJALLISUUS

- Falk, Harvey 1985. *Jesus the Pharisee. A New Look at the Jewishness of Jesus*. Paulist Press: New York.
- Fancher, R.T. 1995. *Cultures of Healing. Correcting the image of American mental health care*. New York: W.H. Freeman.
- Farmer, William R. 1962. Hasideans. *The Interpreter's Dictionary of the Bible II*, 528. Nashville: Abingdon Press.
- Farr, Robert M. 1996. *The Roots of Modern Social Psychology 1872–1954*. Oradell: Blackwell Publishers.
- Fay, Eric 2000. Emotion and 'ressenti' in the hyper-modern information processing organization. Saatavana [www-muodossa: http://www.ispso.org/symposia/London/2000fay.htm](http://www.ispso.org/symposia/London/2000fay.htm)
- Fay, Eric 2005. Derision and Management. *Critical Management Studies 4th Conference*. Cambridge July 4-6, 2005. Saatavana www-muodossa: www.mngt.waikato.ac.nz/reseach/ejrot/emsconference/2005/proceedings/psychoanalytic/Fay.pdf
- Fassnacht, Dieter 1979. Sexuelle Abweichungen. Sivut 177-194 teoksessa: *Handbuch der christlichen Ethik*. Band 2. Freiburg: Herder.
- Feister, John Bookser & John P. Meier 1997. Finding the Historical Jesus. An Interview With John P. Meier. Saatavana [www-muodossa: http://www.americancatholic.org/Messenger/Dec1997/feature3.asp](http://www.americancatholic.org/Messenger/Dec1997/feature3.asp)
- Feldman, Louis H. 1971. Prologomenon. Teoksessa: M.R.James, *The Biblical Antiquities of Philo*. New York: KTAV.
- Feldman, Louis H. 1986. How Much Hellenism in Jewish Palestine? *HUCA* 57: 83–111.
- Felicilda, Maxwell 2001. Postmodernist Debate: Derrida and Lyotard. *Orwatao*, vol. 1 (2001), no 1. Department of Philosophical Human Resource Development, San Beda College, Manila. Saatavana [www-muodossa: http://www.geocities.com/philodept/diwatao/derrida_and_lyotard.htm](http://www.geocities.com/philodept/diwatao/derrida_and_lyotard.htm)
- Ferch, A.J. 1983. *The Son of Man in Daniel 7*. AUSDDS 6. Berrien Springs, MI: Andrew University Press.
- Ferguson, Everett 1989. *Background of Early Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Ferguson, John 1973. *The Heritage of Hellenism*. London: Thames and Hudson.
- Ferrer, Javier Roca 1974. Kynikòs Trópos. Cinismo y subversión literaria en la antiqüedad. *Boletín del instituto de estudios helenicos*. Tomo VIII. Universidad de Barcelona.
- Festugière, André-Jean 1954. *Personal religion among the Greeks*. Berkeley: University of California Press.
- Fichtner, Johannes 1937. Die Stellung der Sapientia Salomonis in der Literatur- und Geistesgeschichte ihrer Zeit. *ZNW* 36.
- Fiebig, Paul 1911. Jüdische Wundergeschichten des neutestamentischen Zeitalters unter besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum Neuen Testament bearbeitet. Ein Beitrag zum Streit um die "Christusmythe". Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Fiebig, Paul 1925. Der Erzählungsstil der Evangelien im Lichte des rabbinischen Erzählungsstils untersucht, zugleich ein Beitrag zum Streit um die 'Christusmythe'. *UNT* 11. Leipzig.
- Fieger, Michael 1991. Das Thomasevangelium. *NTAbh* 22. Münster.
- Fiensy, David A. *The Teachings of Jesus in Context*. Saatavana sähköisessä muodossa: <http://campus.kcc.edu/faculty/dfiensy/html/articles.html>

KIRJALLISUUS

- Fine, Reuben 1990. *The History of Psychoanalysis*. New Expanded Edition. Jason Aronson: Northvale.
- Finegan, Jack 1992. *The archeology of the New Testament. The life of Jesus and the beginning of the early church*. New Jersey: Princeton University Press.
- Fink, Bruce 1995. *The Lacanian Subject – Between Language and Jouissance*. Princeton & New York: Princeton University Press.
- Fink, Bruce 1997. *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis – Theory and Technique*. Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press.
- Fink, Bruce 2004. *Lacan to the Letter. Reading Écrits Closely*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Finkel, Asher 1974. *The Pharisees and the Teacher of Nazareth. A Study of their Background, their Halachic and Midrashic Teachings, the Similarities and Differences*. *Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums*, IV. Institutum Iudaicum. Tübingen: E.J. Brill.
- Finklestein, M. & Dent-Brown, K 2008. *Psychosocial Stress in Immigrants and in Members of Minority Groups as a Factor of Terrorist Behavior*. *NATO Science for Peace and Security Series: Human and Societal Dynamics*, 40. IOS Press: Amsterdam.
- Finney, Patrick 2002. *On Memory, Identity and War*. *Rethinking History* 6 (1): 1–13.
- Finsterbusch, Karin; Lange, Armin & Romheld, K.F. Diethard 2007. *Human sacrifice in Jewish and Christian tradition*. *Numen Book Series, Studies in the History of Religions*, 112. Leiden – Boston: E.J.Brill.
- Fiorenza, Elisabet Schussler 1983. *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad.
- Fiorenza, Elisabet Schussler 1985. *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Boston: Beacon Press.
- Fiorenza, Elisabet Schussler 1988. *The Ethics of Biblical Interpretation: Decentering Biblical Scholarship*. *JBL* 107: 3-17.
- Fiorenza, Elisabet Schussler 1989. *The Plitics of Otherness. Biblical Interpretation as a Critical Praxis for Liberation*. Sivut 311–325 teoksessa: M.H. Ellis & O. Madura (toim.), *The Future and Liberation Theology: Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez*. Marisknoll: Urbis Bodd.
- Fiorenza, Elisabet Schussler 1994. *The Rhetoricity of Historical Knowledge. Pauline Discourse and Its Contextualization*. Sivut 443–461 teoksessa: L. Bormann, K. del Tredici & A. Standhartinger, *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World*. Leiden: E.J.Brill.
- Fiorenza, Elisabet Schussler 1995. *Jesus – Miriam’s Child, Sophia’s Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*. New York: Continuum.
- Fiorenza, Elisabet Schussler 1997. *Jesus and the Politics of Interpretation*. *Harvard Theological Review* 90: 343-358.
- Fiorenza, Elisabet Schussler 1999. *Rhetoric and Ethic. The Politics of Biblical Studies*. Minneapolis: Fortress Press.
- Fischel, H.A. 1968. *Studies in Cynicism and the Ancient Near East. The Transformation of a Chria*. Sivut 372-411 teoksessa: J. Neusner (toim.), *Religions in Antiquity: Essays in Memory of E.R. Goodenough*, Leiden: E.J. Brill.

KIRJALLISUUS

- Fisek, G.O. 1991. A Cross-Cultural Examination of Proximity and Hierarchy as Dimensions of Family Structure. *Family Process* 30:121–133.
- Fisekovic, S. 2003. Analysis of the Effect of the Stress of War on Schizophrenic Psychosis. *Med Arch* 57: 41–44.
- Fish, Stanley E. 1980a. Interpreting the *Variorum*. Sivut 101-117 teoksessa: R.C. Davis & R. Schleifer (toim.) 1989, *Contemporary Literary Criticism. Literary and Cultural Studies*. New York – London: Longman: New York & London.
- Fish, Stanley E. 1980b. Is There a Text in This Class? Sivut 55-533 teoksessa H. Adams & L. Searle (toim.) 1986, *Critical Theory Since 1965*. Tallahassee: Florida State University Press.
- Fisher, Loren 1968. Can This be the Son of David? Sivut 82-97 teoksessa: F.Thomas Trotter (toim), *Jesus and the Historian. Written in Honor of Ernest Cadman Colwell*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Fitzgerald, William 2000. *Slavery and the Roman Literary Imagination, Roman Literature and Its Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fitzmyer, Joseph A. 1966. Jewish Christianity in Acts in Light of the Qumran Scrolls. Teoksessa: L.E. Keck & J.L. Martyn (toim.), *Studies in Luke-Acts. Essays Presented in Honor of Paul Schubert*. Nashville: Abingdon.
- Fitzmyer, Joseph A. 1967. Further Light on Melchizedek from Qumran Cave 11. *JBL* 86.
- Fitzmyer, Joseph A. 1971. *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1*. Rome: Pontifical Biblical Institute 19.
- Fitzmyer, Joseph A. 1981. The Gospel According to Luke (i-ix). *AncB* 28. Garden City: Doubleday.
- Fitzmyer, Joseph A. 1985a. The Gospel According to Luke (x-xxiv). *AncB* 28-28a. New York.
- Fitzmyer, Joseph A. 1985b. More about Elijah coming First. *JBL* 104:295–296.
- Fitzmyer, Joseph A. 2003. An Lead Us Not into Temptation. *Biblica* 84: 259–273. Saatavana myös [www-muodossa: http://www.bsw.org/?l=71841&a=Ani05.html](http://www.bsw.org/?l=71841&a=Ani05.html)
- Fitzmyer, J.A. & Harrington, D.J. (toim) 1978. *A Manual of Palestinian Aramaic Texts*. Rome: Biblical Institute.
- Fletcher-Louis, Crispin H.T. 2003. Leave the Dead to Bury their Own Dead: Q 9:60 and the Redefinition of the People of God. *JSNT* 26(1): 39–68.
- Flusser, David 1981. *Das Wesen der Gleichnisse. Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus, I. Judaica und Christiana* 4. Berlin: Peter Lang.
- Foerster, Gideon 1975. Notes on Recent Excavations at Capernaum (Review Article). Teoksessa: H.M. Orlinsky (toim.), *The Synagogue: Studies in Origins, Archaeology and Architecture. The Library of Biblical Studies*. New York: KTAV Publishing House, Inc.
- Foerster, Gideon 1993a. Beth-Shean. Teoksessa: Ephraim Stern (toim.), *The Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land, vol 1*. New York: Simon and Schuster; Jerusalem: The Israel Exploration Society Carta.
- Foerster, Gideon 1993b. Tiberias. Excavations in the South of the City. Teoksessa: Ephraim Stern, A. Lewinson-Gilboa & J. Aviram (toim.), *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land, vol 4*. New York: Simon and Schuster; Jerusalem: The Israel Exploration Society. Carta.
- Fokkema, Douwe W. 1984. *Literary History, Modernism, and Postmodernism*. Teoksessa: *The Harvard University Erasmus Lectures, Spring 1983. Utrecht Publications in General and Comparative Literature, 19*. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

KIRJALLISUUS

- Foley, H.P. 1980. The Masque of Dionysus. *TAPhA* 110:107–133.
- Fontana, Giuseppe 2001. Keynes on the “Nature of Economic Thinking”. The Principle of Non-Neutrality of Choice and the Principle of Non-Neutrality of Money. Focus on Economic Theory. *American Journal of Economics and Sociology*, Oct.
- Forbes, Christopher 1995. “Extended Review of F.G. Downing, Cynics and Christian Origins”. *Classical Review* XLV(1):67-68. <http://www.anchist.mq.edu.au/cforbes/DowningReview.htm>.
- Forester, C.F. 1976. Sex and Salvation in Tertullian. *Harvard Theological Review* 68: 83–101.
- Forster, S.E. & Carveth, D.L. 1999. Christianity: A Kleinian Perspective. *Canadian Journal of Psychoanalysis/Revue Canadienne de Psychoanalyse*, 7 (2): 187-218. Saatavana [www.muodossa](http://www.muodossa.com): <http://www.yorku.ca/dcarveth/klein.htm>
- Forte, Robert 2001. Introduction. Teoksessa: Roberts, Thomas B. (toim.). *Entheogens and the Future of Religion*. San Francisco: Council on Spiritual Practices; Sebastopol, CA: Promind Services.
- Foster, Paul 2008. The Pastoral Purpose of Q’s Two-Stage Son of Man Christology. *Biblica* 89(1): 81-91.
- Foucault, Michel 1967. *Madness and Civilisation. A History of Insanity in the Age of Reason*. London: Tavistock Routledge.
- Foucault, Michel 1969. *The Archaeology of Knowledge*. London: Tavistock Routledge. Saatavana [www.muodossa](http://www.muodossa.com): <http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/fr/foucault2.htm>
- Foucault, Michel 1970. *The Order of Things. An Archaeology of Human Sciences*. London: Tavistock Routledge.
- Foucault, Michel 1974. *The Crisis of Medicine or the Crisis of Antimedicine?* Käännös: Knowlton, J.P., King, W.J. & O’Farrel, C. Teoksessa: *Foucault Studies* No 1 (2004): 5-19.
- Foucault, Michel 1975. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel 1976. *Histoire de la folie à l’âge classique*. Paris: Gallimard. Alkuteos: *Folie et déraison* (1961).
- Foucault, Michel 1978. *The History of Sexuality*. Translated by Robert Hurley. 3 vols. Vol. 1. New York: Pantheon. Alkuteos: *Histoire de la sexualité*, Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel 1980. *Tarkkailla ja rangaista*. Helsinki: Otava.
- Foucault, Michel 1981. *Subjektius ja totuus. Yhteenveto kurssista Collège de France 1980-1981. (Résumé des cours 1970-1982, 133–142)*. Käännös Antti Kauppinen (17. –18.10.97). Saatavana [www.muodossa](http://www.muodossa.com): <http://www.helsinki.fi/~amkauppi/phil/subj.html>
- Foucault, Michel 1983. *The Cynic Philosophers and their techniques* [excerpt from the seminar given by Foucault in 1983]. Saatavana [www.muodossa](http://www.muodossa.com): <http://foucault.info/documents/parrhesiasts/foucault.diogenes.en.html>. Myös teoksessa: Gros, Frédéric & Lévy, Carlos (toim) 2003. *Foucault et la philosophie antique*. Paris: Kimé.
- Foucault, Michel 1983b. *Discourse and Truth: The Problematization of Parrhesia*. Six lectures at Berkeley, Oct-Nov. 1983. Toim. Joseph Pearson. Saatavana [www.muodossa](http://www.muodossa.com): <http://foucault.info/downloads/discourseandtruth.doc>

KIRJALLISUUS

Foucault, Michel 1984a. Diogenes et la vie cynique. Extraits du cours de Foucault au collège de France: "Le courage de la vérité" 1984. (notes exactes mais en désordre). Saatavana www.muodossa: http://foucault.info/documents/parrhesiasts/foucault.diogenes.fr.html

Foucault, Michel 1984b. What Is Enlightenment? Sivut 39–42 teoksessa: Paul Rabionow (toim) 1986, The Foucault Reader. Harmondsworth, Mi: Penguin Books.

Foucault, Michel 1984c. On the Genealogy of Ethics. Sivu 350 teoksessa: Paul Rabionow (toim) 1986, The Foucault Reader. Harmondsworth, Mi: Penguin Books.

Foucault, Michel 1985. The Use of Pleasure. Käännös: Robert Harley. New York: Pantheon.

Foucault, Michel 1986. The Foucault Reader. Paul Rabinow (toim). Harmondsworth, Mi: Penguin Books, Harmondsworth.

Foucault, Michel 1986b. The Care of the Self. Käännös R. Hurley. London: Penguin Books.

Foucault, Michel 1988. The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom. Teoksessa: J. Bernauer & D. Rasmussen, The Final Foucault. Cambridge, Mass. MIT.

Foucault, Michel 1993. What is an Author? Teoksessa D.F. Bouchard (toim), Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays. Käännös D.F. Bouchard & Sherry Simon. New York: Cornell University Press.

Foucault, Michel 1998. Seksuaalisuuden historia. Tampere: Gaudeamus.

Foucault, Michel 1999a. Religion and Culture. Toim: Jeremy R. Carrette. New York: Routledge 1999.

Foucault, Michel 1999b. Who are you, Professor Foucault? Sivut 87–105 teoksessa: Michel Foucault 1999a. Religion and Culture. Toim: Jeremy R. Carrette. New York: Routledge.

Foucault, Michel 1999c. On Religion. Sivut: 106-109 teoksessa: Michel Foucault 1999a. Religion and Culture. Toim: Jeremy R. Carrette. New York: Routledge.

Foucault, Michel 1999d. Les Anormaux: cours au Collège de France 1974-75. Toim. F. Ewald & A. Fontana. Paris: Seuil et Gallimard.

Fortna, Robert T. 1970. The Gospel of Signs. A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel. *MSSNTS* 11. Cambridge.

Foulkes, A.P. 1976. On Wings of Fictionality. Some Thoughts on Literature's Relationship to Reality. Teoksessa: A.P. Foulkes (toim.), The Uses of Criticism. Bern: Herbert Lang.

Fowl, Stephen 1999. Engaging Scripture. A Model for Theological Interpretation. Oxford: Basil Blackwell.

Fowler, Alastair 1982. Kinds of Literature. An Introduction to the Theory of Genres and Modes. Oxford: Clarendon Press.

Fradenburg, Louise O. 1997. Sacrificial Desire in Chaucer's *Knight's Tale*. *The Journal of Medieval and Early Modern Studies* 27.(1): 47-75. The Duke University Press. Saatavana myös www.muodossa: http://muse.jhu.edu/journals/journal_of_medieval_and_early_modern_studies/v027/27.1fradenburg.html

Frank, Karl Suso (Hrsg) 1975. Askese und Mönchtum in der Alten Kirche (WdF, Bd. 409). VI. Darmstadt: WBG.

KIRJALLISUUS

Frankemölle, Hubert 1988. *Evangelium – Begriff und Gattung. Ein Forschungsbericht.* SBB 15. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.

Frankemölle, Hubert & Dormeyer, Detlev 1984. *Evangelium als literarischer und als theologischer Begriff: Tendenzen und Aufgabe der Evangelienforschung im 20. Jahrhundert, mit einer Untersuchung des Markus-evangeliums in seinem Verhältnis zu griechischen Biographie.* ANRW 2.25(2):1541–1704.

Fredrickson, David E. 1996. No Noose is Good News: Leadership as a Theological Problem in the Corinthian Correspondence. *Word & World*, xvi (4): 420–426.

Fredriksen, Paula 2000. Paganism in the Ancient World. Saatavana [www-muodossa](http://www.muodossa.com): <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/religion/portrait/empire.html>

Fredriksen, Paula 2000b. *Jesus of Nazareth, King of the Jews. A Jewish Life and the Emergence of Christianity.* New York: Vintage Books.

Freeman, T.W., Roca, V., & Moore, W.M. 2000. A Comparison of Chronic Combat-Related Posttraumatic Stress Disorder (PTSD) Patients with and without a History of Suicide Attempt. *Journal of Nervous and Mental Disease* 188: 460–463.

Freud, Sigmund 1901. *Psychopathology of Everyday Life.* Translation by A. A. Brill (1914) Originally published in London by T. Fisher Unwin. Saatavana [www-muodossa](http://www.muodossa.com) <http://psychclassics.yorku.ca/Freud/Psycho/>

Freud, Sigmund 1911. *The Interpretation of Dreams.* 3th Edition. Käännös A.A. Brill (1911). Saatavana [www-muodossa](http://www.muodossa.com): <http://www.psychwww.com/books/interp/toc.htm>

Freud, Sigmund 1911b. *Psychoanalytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia (Dementia Paranoides) (Schreber).* Teoksessa: Angela Richards & Albert Dickson, *Case Histories II*, vol. 9. Penguin & Freud Library.

Freud, Sigmund 1919. *Einleitung. Sivut 1–7 teoksessa S. Freud (toim), Zur Psychoanalyse der Kriegsneurosen.* Leipzig – Vienna: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.

Freud, Sigmund 1920. *Beyond the Pleasure Principle.* SE 18: 1–64.

Freud, Sigmund 1923. *A seventeenth century demonological neurosis.* SE 19: 85–86.

Freud, Sigmund 1923b. *The Ego and the Id.* SE 19: 10–66.

Freud, Sigmund 1927. *The Future of an Illusion. Part IV. Origins of Religion.* SE 21: 5–56.

Freud, Sigmund 1927b. *The Future of an Illusion. Part V. The Psychological Significance of Religious Ideas. Part VI. Religious Ideas are Illusions.* SE 21: 5–56.

Freud, Sigmund 1930b. *Civilization and its discontents. Part 1. Man's need for religion arises from feelings of helplessness.* SE 21:64–145.

Freud, Sigmund 1933. *New introductory lectures on psychoanalysis. Lecture xxxii: Anxiety and instinctual life.* SE 22: 5–182.

Freud, Sigmund 1932. *Moses, his people and monotheist religion. Renunciation of instinct.* SE 23/116. Teoksessa: S Freud 1939. *Moses and Monoteism: three essays.* [1934] SE 22: 7–127.

Freud, Sigmund 1938. *An Outline of Psychoanalysis.* SE 23: 201–204.

KIRJALLISUUS

- Freud, Sigmund 1939b. The Return of the Repressed. SE 23/124. Teoksessa: S Freud 1939. Moses and Monotheism: three essays. [1934] SE 22: 7–127.
- Freud, Sigmund 1939. Moses and Monotheism. Three essays. [1934] SE 22: 7–127.
- Freud, Sigmund 1940. Splitting of the ego in the process of defence. SE 23: 275–278.
- Freud, Sigmund 1943. Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehen. Gesammelte Werke viii: 230–238. London: Imago.
- Freud, Sigmund 1964. Johdatus psykoanalyysiin. Suom. E. Puranen. Jyväskylä: Gummerus.
- Freud, Sigmund 1966–1974. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. 1–24. Toim. ja käännös: A. Strachey, A. Freud, et. al. London: Hogart Press & the Institute of Psycho-Analysis.
- Freud, Sigmund 1973. Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. Frankfurt: Fisher Taschenbuch 147.
- Freud, Sigmund 1982. Ahdistava kulttuurimme. Jyväskylä: Gummerus. Suomennos E. Puranen. 1. painos 1972. Prisma-tietokirjasto: Weiling + Göös.
- Freud, Sigmund 1989. Toteemi ja tabu. Helsinki: Love.
- Freud, Sigmund 1993. Johdatus narsismiin ja muita esseitä. Suom. M. Rutanen. Helsinki: Love.
- Freud, Sigmund 1998. Konstruktio analyysissa. Suom. M. Lång. *Psykologia* 1: 11–16.
- Freud, Sigmund 2000. Analyysin päättäminen ja päättymättömyys. Suom. M. Lång. *Psykologia* 3: 5–20.
- Freud, Sigmund 2001. Unien tulkinta. Viipuri: Gummerus. Alkuteos: Dei Traum-deutung, 1948.
- Freud, Sigmund 2002. The Schreber Case. Psychoanalytic Remarks on an Autobiographically Described Case of Paranoia (Dementia Paranoides). London: Penguin Book.
- Freud, Sigmund & Zweig, Arnold 1968. Briefwechsel. Frankfurt. Englanniksi: The Letters of Sigmund Freud & Arnold Zweig. Hogarth: The Institute of Psycho-Analysis. London.
- Freud and Religion. Saatavana www-muodossa <http://www.freud.org.uk/religion.html>
- Freyne, Seán 1980a. Galilee From Alexander the Great to Hadrian 323 B.C.E to 134 C.E.: A Study of Second Temple Judaism. Wilmington, DE: Michael Glazier and Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Freyne, Seán 1980b. The Charismatic. Sivut 223–258 teoksessa Ideal Figures in Ancient Judaism. Profiles and Paradigms. SBL, Septuagint and Cognate Studies 12. Toim. G.W.E. Nickelsburg and H.M. Orlinsky. Michigan.
- Freyne, Seán 1988. Galilee, Jesus and the Gospels. Literary Approaches and Historical Investigations. Philadelphia: Fortress.
- Freyne, Seán 1992. Urban Rural Relations in First Century Galilee. Some Suggestions from the Literary Sources. Sivut 71–94 teoksessa: L.I. Levine (toim.), The Galilee in Late Antiquity. New York: The Jewish Theological Society of America.
- Freyne, Seán 1997. Galilean Questions to Crossan's Mediterranean Jesus. Whose Historical Jesus? Teoksessa: W.E. Arnol & M. Desgardins (toim.), Studies in Christianity and Judaism 2. Wildfried Laurie University Press.
- Freyne, Seán 2000. Galilee and Gospel. WUNT 125. Tübingen: Mohr Siebeck.

KIRJALLISUUS

- Freyne, Seán 2003. The Jesus-Paul Debate. Revisited and Re-Imaging Christian Origins. Sivut 143–163 teoksessa: K.J. O'Mahony (toim.) 2003. Christian Origins: Worship, Belief and Society. *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series*, 241. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Fridrichsen, Anton 1972. The Problem of Miracle in primitive Christianity. Minneapolis. Käännös: Ray A. Harrisville & John S. Hanson. Alkuteos: Le Probleme du miracle dans de Christianisme primitif. Strasbourg 1925.
- Friedlander, Saul 1992. The Emergence of anti-Semitism. Teoksessa: Eli Barna (toim), A Historical Atlas of the Jewish people. New York: Schocken Books.
- Friedländer, Saul 1975. Histoire et psychanalyse, essai sur les possibilités et les limites de la psychohistoire. Paris: Le Seuil.
- Friedman, M.S. & R. Yehuda 1995. Post-traumatic stress disorder and comorbidity. Philadelphia: Lippincott-Raven.
- Friesen, Steven J. 2004. Poverty in Pauline Studies: Beyond the So-called New Concensus. *JSNT* 26.3: 323–261.
- Fromm, Erich 1967a. Hyvän ja pahan välillä. Rauma: Oy Länsi-Suomen Kirjapaino.
- Fromm, Erich 1967b. Tuhoava ihminen. Jyväskylä: Gummerus.
- Fromm, Erich 1980. Freud ja freudilaisuus. Rauma: Kirjayhtymä.
- Fromm, Erich 1986. Psykoanalyysi ja uskonto. Helsinki: Kirjayhtymä. Suom. Riitta Siirola. Alkuteos 1950.
- Frye, Northrop 1957. Anatomy of Criticism. Princeton U.P. Princeton: New Jersey.
- Fuchs, Albert 1980. Die Entwicklung der Beelzebulkontroverse bei den Synoptikern. Linz: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, S B, B5.
- Fuchs, Thomas, 1994. Uprooting and late-life Psychosis. *Eur Arch Psychiatry Clin Neurosci* 244: 126–130.
- Fuchs, Thomas 2005. Delusional Mood and Delusional Perception - A Phenomenological Analysis. *Psychopathology* 38:133-139.
- Fuchsman, Kenneth 2008. Traumatized Soldiers. *The Journal of Psychohistory*, 36 (1): 72-84.
- Fujii, Daryl E. & Ahmed, Iqbal 2001. Risk Factors in Psychosis Secondary to Traumatic Brain Injury. *Journal of Neuropsychiatry Clin Neurosci* 13: 61–69.
- Funk, Robert Walter 1975. Jesus as Precursor. Semeia Supplements: Fortress Press.
- Funk, Robert Walter 1996. Honest to Jesus. Jesus for a new Millenium. San Francisco: Harper.
- Funk, Robert Walter & The Jesus Seminar 1998. The Acts of Jesus. What Did Jesus Really do? San Francisco: Harper.
- Funke, Hermann 1981. Bernays und die Aristotelische Poetik. Teoksessa: J. Glucker & A. Laks (toim), Jacob Bernays. Un philologue juif. Avant-Propos. Programme du Colloque de Tel-Aviv.
- Funks, Gideon 1983. The Jews of Scythopolis. G. Vermes and J. Neusner (toim), Essays in Honor of Yigael Yadin. Totowa, NJ: Allanheld, Osmun & Co.
- Furedi, Frank 1994. A Plague of Moral Panics. *Living Marxism* 73, Nov. 1994. Saatavana [www-muodossa: http://www.informinc.co.uk/LM/LM73/LM73_Franf.html](http://www.informinc.co.uk/LM/LM73/LM73_Franf.html)

KIRJALLISUUS

- Furnish, Victor Paul 1972. *The Love Command in the New Testament*. Nashville: Abingdon Press.
- Gabriel, Gottfried 1982. Fiction and Truth. Reconsidered. *Poetics* 11, 541–551.
- Gaca, Kathy L. 2003. *The Making of Fornication: Eros, Ethics and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity*. *Hellenistic Culture and Society* 40. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Gadamer, Hans-Georg 1960. Truth and Method. The Elevation of the Historicity of Understanding to the Status of Hermeneutical Principle. Sivut 840-855 teoksessa: H. Adams & L. Searle, *Critical Theory Since 1965*. Tallahassee: Florida State University Press. 1986.
- Gadamer, Hans-Georg 1987. Hermeneutiikka. Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa. Valikoinut ja suomentanut Ismo Nikander. Vastapaino: Tampere 2004. Saksankieliset alkuperäisartikkelit teoksissa H.-H. Gadamer, *Gesammelte Werke II ja IV* (Tübingen 1986, 1987).
- Gallagher, Eugene V. 1986. *Divine Men or Magician? Celsus and Origen on Jesus*. SBL Dissertation Series, 64. Missoula: Scholars Press.
- Galler, J.R., R.H. Harrison, F. Ramsey, V. Forde & S.C. Butler 2000. Maternal depressive symptoms affect infant cognitive development in Barbados. *J. Child Psychol. Psychiatry* 41: 747–757.
- Gagner, John G. 1972. *Moses in Greco-Roman Paranism*. SBL Monograph Series 16. Nashville-New York.
- Gager, John G. 1975. *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*. New Jersey: Prentice-Hall, Inc.
- Gager, John G. 1979. *Das Ende der Zeit und die Entstehung von Gemeinschaften*. Sivut 88–130 teoksessa *Zur Soziologie des Urchristentums*, herausgegeben von W.A. Meeks. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Gager, John G. 1987. *Christian Missions and the Theory of Cognitive Dissonance*. Teoksessa: R. Grill (toim.), *Theology and Sociology. A reader*. London - New York: Routledge.
- Gager, Mark Allan 1998. *Jesus As a Figure in History. How Modern Historians View the Man from Galilee*. Philadelphia: Westminster John Knox Press.
- Gagne, Kenneth A 2001. *Moral Panics Over Youth Culture and Video Games. A Major Qualifying Project Report Submitted to the Faculty of the Worcester Polytechnic Institute*. Saatavana [www-muodossa: http://www.gamebits.net/other/mqp.html](http://www.gamebits.net/other/mqp.html)
- Gagnon, Robert A.J. 1994. The Shape of Matthew's Q text of the Centurion at Capernaum: Did It Mention Delegations? *NTS* 40: 133–142.
- Gaiser, Konrad 1974. *Für und wider die Ehe. Antike Stimmen zu einer offenen Frage. Dialog mit der Antike* 1. Munich: Heimeran.
- Galea, Sandro; Tracy, Melissa; Norris, Fran & Coffey, Scott F. 2008. Financial and social circumstances and the incidence and course of PTSD in Mississippi during the first two years after Hurricane Katrina. *Journal of Traumatic Stress*, 21(4):357-368.
- Gallo, L.C. & K.A. Matthew 2003. Understanding the association between socio-economic status and physical health. Do negative emotions play a role? *Psychological Bulletin* 129: 10–51.
- Galvin, John P. 1996. I believe...in Jesus Christ, has only Son, our Lord. *Interpretation*, October 1.
- Gay, Peter 1987. *A Godless Jew? Freud, Atheism and the Making of Psychoanalysis*. New Haven: Yale University Press.

KIRJALLISUUS

- Gay, Peter 1990. Freud. Käännös: Mirja Rutanen. Keuruu: Otava. Alkuteos: Freud – A Life for Our Time. 1988.
- Garnsey, Peter & Saller, Richard 1987. The Roman Empire: Economy, Society and Culture. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Garzya, A. 1959. Menandro nel giudizio di tre retori del primo impero. *RIFC* 37: 237–252.
- Gasparro, Giulia Sfameni 1995. Asceticism and Anthropology. Enkrateia and Double Creation in Early Christianity. Teoksessa V. Wimbush & R. Valantasis (toim.), Asceticism. Oxford: Oxford University Press.
- Geertz, Clifford 1973. The Interpretation of Culture. Selected Essays. New York: Basic Books.
- Geertz, Clifford 1973b. Description: Toward and Interpretive Theory of Culture. The Interpretation of Culture. New York: Basic Books.
- Geiger, A. 1865². Das Judentum und seine Geschichte. Breslau: Schletter.
- Gelin, A. 1964. The Poor of Yahweh. Collegeville, MN The Liturgical Press.
- George, Alexander L. 2004. Foreword. Sivut ix-xiv teoksessa: Jerrold M. Post (2004), Leaders and Their Followers in a Dangerous World: The Psychology of Political Behavior. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Georgi, Dieter 1964. Die Gegner des Paulus von 2. Korintherbrief. Studien zur religiöser Propaganda in der Spätantike. Neukirchen-Vluyn. *WMANT* 11.
- Gercke, A. 1896. Handschriftliche Ordnung der Diogenesbriefe. Teoksessa: Seneca-Studien. *Jahrbücher für classische Philologie, Supp.* 22: 85–86.
- Gerhardsson, Birger 1966. The Testing of God's son. Matt 4:1–11 & Par. An Analysis of An Early Christian Midrash. CWK Gleerup Lund Sweden.
- Gerhardsson, Birger 1972. 2000 år senare. Om den genuina Kristentron. Stockholm: Verbum.
- Gerhardsson, Birger 1979a. The Mighty acts of Jesus according to Matthew. Lund: Scripta Minora. Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis 1978–1979.
- Gerhardsson, Birger 1979b. The Origins of the Gospel Traditions. London: SCM.
- Gevers, Ine 2000. Subversive Tactics of Neurologically Diverse Cultures. *The Journal of Cognitive Liberties*, 2 (1): 43–60 (Spring/Summer 2000). Saatavana [www-muodossa](http://www.muodossa.org): <http://www.cognitiveliberty.org/2jcl/2JCLL13.htm>
- Gibson, Jeffrey 1998. Testing Temptation: The Meaning of Q 11:46. *SBL Annual Meeting*, Orlando, Florida (November 1998). Saatavana [www-muodossa](http://www.muodossa.org): <http://www.bham.ac.uk/theology/synoptic-1/gibson.htm>
- Gibson, J.J. 1979. The Ecological Approach to Visual Perception. Boston, MA: Houghton Mifflin.
- Giddens, Anthony 1997. Sociology. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony 1984a. The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration. Cambridge: Polite Press.
- Giddens, Anthony 1984b. Yhteiskuntateorian keskeisiä ongelmia. Toiminnan, rakenteen ja ristiriidan käsitteet yhteiskunta-analyysissä. Helsinki: Otava.

KIRJALLISUUS

- Gill, Robin 1987. *Sociology Assessing Theology*. Teoksessa: R. Grill (toim.), *Theology and Sociology. A reader*. London – New York: Routledge.
- Gilmore, DD. 1987. Honor and Shame and the Units of the Mediterranean. *American Anthropological Association Special Publication 22*. Washington, DC: American Anthropology Association.
- Gilmore, WJ 1984. *Psychohistorical Inquiry. A Comprehensive Research Bibliography*. New York: Garland Publishers.
- Ginzburg, Carlo 2000. Family Resemblances and Family Trees. Two Cognitive Metaphors. Saatavana [www.muodossa: http://www.uchicago.edu/research/jnl-crit-inq/issues/v30/30n3.Ginzburg.html](http://www.uchicago.edu/research/jnl-crit-inq/issues/v30/30n3.Ginzburg.html)
- Girard, René 1986. *The Scapegoat Sacred*. Käännös: Yvonne Freccero. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Girard, René 1999. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Paris: Grasset.
- Gleason, Maud 1995. *Making men, Sophists and Self-Presentations in Ancient Rome*. Princeton: Princeton University Press.
- Gnilka, Joachim 1970. *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens. BiH 8*. München: Kösel.
- Gnilka, Joachim 1978. *Das Evangelium nach Markus, 1. EKK 2:1*. Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen-Vluyn.
- Gnilka, Joachim 1988. *Das Mattheusevangelium. Teil 1, 1–13, 58*. Freiburg-Bonn-Wien: Herder.
- Goffman, Erving 1971. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Penguin Books. (Alkuperäinen 1956, University of Edinburgh Social Sciences Research Centre). Suomennos Arikkielämän roolit (Porvoo-Helsinki: WSOY 1971).
- Goffman, Erving 1986. *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*. Pennsylvania. Northeastern University Press.
- Golden, Leon 1976. The Clarification Theory of Katharsis. *Hermes* 104.
- Goldhill, Simon 1995. "Review article: Sophistry, Rhetoric, History". *Bryn Mawr Classical Review* 6/95. Saatavana [www.muodossa: http://hegel.lib.ncsu.edu/stacks/serials/bmcr/bmcr-9506-goldhill-review](http://hegel.lib.ncsu.edu/stacks/serials/bmcr/bmcr-9506-goldhill-review)
- Goldman, R. 1964. *Religious Thinking from Childhood to Adolescence*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Goode, Erich – Ben-Yehuda, Nachman 1994. *Moral Panics. The Social Construction of Deviance*. Oxford: Blackwell. 2002 reprinted.
- Goodman, Martin 1983. *State and Society in Roman Galilee: A.D. 132–212*. Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies, Totowa, NJ: Rowman and Allanheld.
- Goodspeed, E. J. 1945. The Didache, Barnabas, and the Doctrina. *Anglican Theological Review* 27: 228–247.
- Goodspeed, E.J. 1950. Appendix. Teoksessa: *The Apostolic Fathers* (transl.). London: Independent Press.
- Goody, Jack 1969. *Comparative Studies in Kinship*. Stanford: Stanford University Press.
- Goppelt, Leonhard 1981. *Theology of the New Testament. Vol 1. The Ministry of Jesus in its theological Significance*. Käännös: John E. Alsup. Grand Rapids, Michigan.
- Gordon, Barry 1989. The Economic Problem in Biblical and Patristic Thought. *Supplements to Vigiliae Christianae*, IX. Leiden, New York, Kobenhavn, Köln: E.J. Brill.

KIRJALLISUUS

- Gosselin Paul 2003. Myths of Origin and the Theory of Evolution. Saatavana [www.muodossa: www.samizdat.qc.ca/cosmos/origines/myth.htm](http://www.muodossa.com/www.samizdat.qc.ca/cosmos/origines/myth.htm).
- Gottwald, Norman K. 1987. Sociological Method in the Study of Ancient Israel. Teoksessa: *Theology and Sociology. A reader.* Toim: R. Gill. London – New York: Routledge.
- Gould, Ezra P. 1948. A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. Mark. ICC. Edinburgh.
- Goulder, Michael D. 1983. The Beatitudes. A Source-critical study. A reply. *Novum Testamentum* xxv, 3: 207–216.
- Goulet-Cazé, Marie-Odile 1986. L'Ascèse Cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70–71. *Histoire des Doctrines de L'Antiquité Classique*, 10. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Goulet-Cazé, Marie-Odile 1990. Le cynisme à l'époque impériale. *ANRW* II,36(4):2720–2833.
- Goulet-Cazé, Marie-Odile & R. Goulet (toim) 1993. Le cynisme ancien et ses prolongements. Paris 1993 (Actes du colloque Paris 1991).
- Gow, A.S.F. 1965. *Machon: The Fragments*, Cambridge; Cambridge University.
- Gowler, David B. 1994. Hospitality and Characterization in Luke 11:37–54: A Socio-Narratological Approach. *Semeia* 64.
- Grafton, Anthony 2001. *Bring Out Your Dead*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Grant, Frederick C. 1926. *The Economic Background of the Gospels*. London: Oxford University Press.
- Grant, F.C. 1942. Ethics and Eschatology in the Teaching of Jesus. *JR* 22: 359-370.
- Gray, Jeffrey Alan 1982. *The Neuropsychology of Anxiety*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grech, P. 1971. Recent Development on the Jesus of History Controversy. *Biblical Theology Bulletin*, 190–213.
- Grech, P. 1975. The Old Testament as a Christological Source in the Apostolic Age. *Biblical Theology Bulletin*, 127–145
- Green, William Scott 1979. Palestinian Holy Men: Charismatic Leadership and Rabbinic Tradition. *ANRW* 2.19(2): 619–647.
- Greeven, Heinrich 1968-69. Ehe nach dem Neuen Testament. *NTS* 15: 365–388.
- Greeven, H. 1969. Die Ehe nach dem Neuen Testament. Teoksessa: G. Krems-R. Mumm (Hrsg.), *Theologie der Ehe*. Regensburg-Göttingen.
- Grego, Fr. Igino 2002. St. Justin of Nablus, Palestine, Martyr. Saatavana [www.muodossa: http://www.al-bushra.org/fathers/fath02.htm](http://www.al-bushra.org/fathers/fath02.htm)
- Gregory, R.L. 1980. Perception as hypotheses. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B* 290: 181–197.
- Greil, Arthur L. 2003. Meaning and Modernity: Religion, Polity, and Self – Book Review. *Sociology of Religion*, Summer 2003. Saatavana [www.muodossa: http://www.findarticles.com/p/articles/mi_05OR/is_2_64/ai_104733017](http://www.muodossa.com/www.findarticles.com/p/articles/mi_05OR/is_2_64/ai_104733017)
- Grimm, Veronika E. 1996. From Feasting to Fasting. The Evolution of a Sin. Attitudes to Food in Late Antiquity. London: Routledge.

KIRJALLISUUS

- Gronow, Jukka 2004. Modernin yhteiskunnan mahdollisuus: sosiaalinen eriytyminen ja esteettisen arvostelukyvyn kehkeytyminen. Sivut 237-290 teoksessa Keijo Rahkonen (toim.), *Sosiologia nykyaikakeskusteluja*. Helsinki: Gaudeamus.
- Gronow, J. & Töttö, P. 1996. Max Weber - kapitalismi, byrokraatia ja länsimainen rationaalisuus. Teoksessa: Gronow, J., Noro, A. & Töttö, Pertti: *Sosiologian Klassikot*. Gaudeamus. Tampere.
- Gros, Frédéric & Lévy, Carlos (toim) 2003. *Foucault et la philosophie antique*. Paris: Kimé.
- Gross, Paul & Levitt, Norman 1994. *Higher Superstition. The Academic Left and its Quarrels with Science*. Johns Hopkins University Press.
- Grundbaum, Adolf 1984. *The Foundations of Psychoanalysis*. Berkeley, CA.: University of California Press.
- Grundmann, Walter 1968. *Das Evangelium nach Matthäus*. ThHK 1. Berlin.
- Grundmann, Walter 1977. *Das Evangelium nach Markus*. ThHK 2. Berlin.
- Grundmann, Walter 1984. *Das Evangelium nach Lukas*. ThHK 3, Berlin.
- Grunewald, M. 1977. Ein Fragment aus Theon, *Progymnasmata*. *ZPE* 24: 23–29.
- Grässer, Erich 1960². Das Problem der Parusieverzögerung. *BZNW* 22.
- Grässer, Erich 1989. Zum Stichwort 'Interimethik'. Eine notwendige Korrektur. Sivut 16–30 teoksessa: *Neues Testament und Ethik*. Für Rudolf Schnackenburg. Herausgegeben von Helmut Merklein. Herder: Freiburg-Basel-Wien.
- Grätz, H. 1867. *Sinai et Golgatha, ou les origines du Judaïsme et du Christianisme suivi d'un examen critique des Evangiles anciens et modernes*. Käännös: M. Hess. Paris.
- Guattari, Félix & Ettinger, Bracha L. 2007. Transferenssistä esteettiseen paradigmaan. Käännös: Leena Aholainen. *Megafoni* 2007-07-10. Luettavissa myös [www-muodossa: http://megafoni.kulma.net/index.php?art=443](http://megafoni.kulma.net/index.php?art=443)
- Guelich, Robert A. 1976. The Matthean Beatitudes. "Entrance-Requirements" or Eschatological Blessings? *JBL* 95(3): 415–434.
- Guelich, Robert A. 1982. *The Sermon on the Mount. A Foundation for Understanding*. Waco, Texas: Word Books.
- Guelich, Robert A. 1983. The Gospel Genre. Teoksessa: Peter Stuhlmacher (ed), *Das Evangelium und die Evangelien*. *WUNT* 28: 183–219. Tübingen.
- Guelich, Robert A. 1989. Mark 1–8:26. *Word biblical Commentary*, Vol. 34 A. Dallas, Texas: Word Books.
- Guenther, Heinz Q. 1985. The Footprints of Jesus' Twelve in Early Christian Traditions: A Study in the Meaning of Religious Symbolism. *American University Studies*, Series vii. *Theology and Religion* 7. New York: Pater-noster.
- Guenther, Heinz O. 1989. Greek. Home of Primitive Christianity. *Toronto Journal of Theology*, 247-279.
- Guenther, Heinz O. 1990. A Fair Face is Half the Portion. The Lot Saying in Luke 17:28-29. *Forum* 6, 1.
- Guenther, Heinz O. 1991. The Sayings Gospel Q and the Quest for Aramaic Sources. *Rethinking Christian Origins*. *Semeia* 55: 41-76.

KIRJALLISUUS

- Guijarro, Santiago 2001. Kingdom and Family in Conflict. A Contribution to the Study of the Historical Jesus. Sivut 210–238 teoksessa J.J. Pilch (toim.), *Social Scientific Models for Interpreting the Bible. Essays by the Context Group in Honor of Bruce J. Malina*. Leiden, The Netherlands: Brill.
- Guijarro, Santiago 2002. The Politics of Exorcism. Sivut 159–174 teoksessa: B.J. Malina, G. Theissen & W. Stegemann (toim.) 2002. *The Social Setting of Jesus and the Gospels*. Minneapolis: Fortress Press.
- Guijarro, Santiago 2004. The Family in the Jesus Movement. *Biblical Theology Bulletin*, 34 (3): 114–121.
- Gunkel, H. 1913. *Reden und Aufsätze*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gunkel, H. 1926⁴. *Die Psalmen. Handkommentar zum Alten Testament, II,2*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Gunnar, M.R. 1998. Quality of early care and buffering of neuroendocrine stress reactions. Potential effects on the developing human brain. *Preu ed* 27: 208–211.
- Guntrip, Harry 1971. *Psychoanalytic Theory, Therapy and the Self. A Basic Guide*. New York: Basic Books.
- Gustafsson, Lars 2001. *Merkkillinen vapaus*. Suom. Erik Rosendahl. Helsinki: Loki-kirjat.
- Gutkin, Len 1998. Grief, Survival, and the Ethical Real. *The Øther: the online journal of the SFSLS*. Saatavana www.muodossa: http://www.lacan.org/The%20Ethics%20of%20the%20Real.htm
- Gutting, Gary 1990. *Michel Foucault's Archeology of Scientific Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gärtner, Bertil 1960. Bakgrunden till Qumranförsamlingens krig. *Religion och Bibel* 19.
- Gärtner, Bertil 1965. *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament. A Comparative Study in the Temple symbolism of the Qumran texts and the New Testament*. Society for New Testament Studies, Monograph Series 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haan, Norma 1977. *Coping and defending. Processes and self-environment organizations*. Academic Press: New York.
- Haaramo, Soili & Palonen, Kirsti (toim.) 2003. *Trauman monet kasvot. Psykkinen trauma sisäisenä kokemuksena*. Pieksämäki: Therapie-säätiö.
- Haas, Hans 1927. *Idee und Ideal der Feindesliebe in der ausserchristlichen Welt*. Leipzig: Edelmann.
- Haber, John 2003. Who Is Jacques Lacan? Saatavana www.muodossa: www.haberarts.com/lacan.htm
- Habermas, Jürgen 1968. *Erkenntnis und Interesse*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen 1971. Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. Sivut 120-159 teoksessa: Apel, Karl-Otto; Bormann, Claus von & Rüdiger, Bubner 1986. *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag KG.
- Habermas, Jürgen 1972. *Knowledge and Human Interests*. London: Heinemann.
- Habermas, Jürgen 1973. *Erkenntnis und Intresse. Mit einem neuen Nachwort*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 2005. Gadamerin hermeneutiikasta. Suom. Jarkko S. Tuusvuori. Sivut 202–210 teoksessa J. Tontti (toim.) 2005. *Tulkinnasta toiseen – Esseitä hermeneutiikasta*. Vastapaino, Tampere.

KIRJALLISUUS

- Hackett, Charles D. 1982. Psychoanalysis and theology: Jacques Lacan and Paul. *Journal of Religion and Health*, 21 (3): 183-192. Springer, Netherlands.
- Hacking, Ian 2001. *The Social Construction of What?* Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press.
- Hacking, Ian 2002. *Historical Ontology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hadas, Moses & Smith, Morton 1965. Heroes and gods. Spiritual biographies in antiquity. New York. *RPS* 13.
- Haenchen, Ernst 1968. *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen*. Berlin: de Gruyter.
- Hahn, Ferdinand 1964. Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im Frühen Christentum. *FRLANT* 85. Göttingen.
- Hakola, R. & Merenlahti, P. (toim) 1997. *Raamattututkimuksen uudet tuulet*. Helsinki: Helsinki University Press.
- Hakosalo, Heini 2003. Sairaudet ja parantaminen kristityn myöhäisantiikin aikana ja bysantissa. Saatavana [www-muodossa: http://herkules oulu.fi/isbn9514270606/html/a7.html](http://herkules oulu.fi/isbn9514270606/html/a7.html)
- Hale, Nathan 1996. *The Rise and Crisis of Psychoanalysis in the United States*. New York: Oxford University Press.
- Hall, G. Stanley 1917. *Jesus, the Christ, in the Light of Psychology*. Garden City: Doubleday, Page & Co. Saatavana [www-muodossa: http://www.archive.org/stream/jesusthechristin008794mbp/jesusthechristin008794mbp_djvu.txt](http://www.archive.org/stream/jesusthechristin008794mbp/jesusthechristin008794mbp_djvu.txt)
- Hall, John R., Schuyler, Philip D. & Trinh, Sylvaine 2000. *Apocalypse Observed: Religious Movements and Violence in North America, Europe, and Japan*. Routledge.
- Hall, Brian J.; Hobfoll, Stevan E.; Palmieri, Patrick A.; Canetti-Nisin, Daphna; Shapira, Oren; Johnson, Robert J. & Galea, Sandro 2008. The Psychological Impact of Impending Forced Settler Disengagement in Gaza: Trauma and Posttraumatic Growth. *Journal of Traumatic Stress*, 21 (1): 22-29.
- Hallikainen, Olli 2003. *The Lord's Prayer in Q*. New Testament Studies. Licentiate Thesis. Helsinki: University of Helsinki.
- Hallikainen, Olli 2005. *The Lord's Prayer in the Sayings Gospel Q*. Academic dissertation. Helsinki: Tyylipaino. Saatavana [www-muodossa: thesis.helsinki.fi/julkaisut/teo/ekseg/vk/hallikainen/thelords.pdf](http://thesis.helsinki.fi/julkaisut/teo/ekseg/vk/hallikainen/thelords.pdf)
- Hammerstaedt, Jürgen 1988. Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaus. *Beiträge zur klassische Philologie* 188. Frankfurt am Main.
- Hammerstaedt, Jürgen 1990. Der Kyniker Oenomaus von Gadara. *ANRW* II,36(4):2834–2865.
- Hammond, T. 1999. A Preliminary Poll of Men Circumcised in Infancy or Childhood. *British Journal of Urology International* 82, Suppl. 1 (January): 85–92. Saatavana [www-muodossa: http://www.noharrrm.org/bju.htm](http://www.noharrrm.org/bju.htm)
- Hanig, Roman 1993. Christus als "wahrer Salomo" in der frühen Kirche. *ZNW* 84: 111–134.
- Hankoff, L.D. 1992. Religious Healing in First-Century Christianity. *The Journal of Psychohistory* 19 (9) Spring 1992. Saatavana [www-muodossa: http://www.geocities.com/kidhistory/religion.htm](http://www.geocities.com/kidhistory/religion.htm)
- Hanks, Thomas D. 1992. Poor, Poverty. New Testament. *The Anchor Bible Dictionary*, 5: 414-424. Doubleday.

KIRJALLISUUS

- Hanks, Thomas D. 1992b. The Galilean Fishing Economy and the Jesus Tradition. *Biblical Theology Bulletin* 27: 99-111.
- Hanson, A.T. 1982. The Pastoral Epistles. The New Century Bible Commentary. London.
- Hanson, K.C. 1989a. The Herodians and Mediterranean Kinship. Part 1: Genealogy and Descent. *Biblical Theology Bulletin*, 19(3):75–84.
- Hanson, K.C. 1989b. The Herodians and Mediterranean Kinship. Part 2: Marriage and Divorce. *Biblical Theology Bulletin*, 19(4):142–151.
- Hanson, K.C. 1994. BTB Readers Guide: Kinship. *Biblical Theology Bulletin* 24: 183-194. Saatavana [www-muodossa: http://www.kchanson.com/PTJ/kinship.html](http://www.kchanson.com/PTJ/kinship.html). Luettu 13.2.2005.
- Hanson, K.C. 1996. The Galilean Fishing Economy and the Jesus Tradition. *Biblical Theology Bulletin* 27: 99-111. Saatavana [www-muodossa: http://www.kchanson.com/ARTICLES/fishing.html](http://www.kchanson.com/ARTICLES/fishing.html). Luettu 13.2.2005.
- Hanson, K.C. 1996b. How Honorable! How Shameful! A Cultural Analysis of Matthew's Makarisms and Reproaches. *Semeia* 68: 83–114. Saatavana [www-muodossa: http://www.kchanson.com/PTJ/mak.html](http://www.kchanson.com/PTJ/mak.html). Luettu 13.2.2005.
- Hanson, K.C. 2002. Jesus and the Social Bandits. Sivut 283-297 teoksessa: B.J. Malina, G. Theissen & W. Stegemann (toim.) 2002. The Social Setting of Jesus and the Gospels. Minneapolis: Fortress Press.
- Hanson, K.C. & Douglas E. Oakman 1998. Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts. Minneapolis: Fortress Press.
- Harnack, Adolf von 1907. Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas. Leipzig.
- Harnack, Adolf von 1908. The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries. Käännös: James Moffatt. London: Williams and Norgate. Theological Translation Library, 19-20. Alkuteos: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (1902). Saatavana [www-muodossa: http://ccat.sas.upenn.edu/rs/rak/courses/535/Harnack/bk0-TOC.htm](http://ccat.sas.upenn.edu/rs/rak/courses/535/Harnack/bk0-TOC.htm).
- Harnack, Adolf, von 1886. Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege, Leipzig: J.C.Hinrichs Verlag.
- Harnack, Adolf, von 1901. What is Christianity? Käännös: T.B. Saunders. London: Williams & Norgate.
- Harnack, Adolf von 1906. Lukas der Arzt. Der Verfasser des dritten Evangeliums and der Apostelgeschichte. Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament 1. Leipzig: J.C. Hinrichs Verlag.
- Harnack, Adolf von 1907. Sprüche und Reden Jesu: Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas. Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament 2. Leipzig: J.C. Hinrichs Verlag.
- Harnack, Adolf von 1908a. The Sayings of Jesus. The Second Source of St.Matthew and St.Luke. New Testament Studies 2. London: Williams & Norgate, New York.
- Harnack, Adolf von 1908b. The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries. The 1st vol. New York: G.P. Putnam's Sons.
- Harnack, Adolf von 1924. Marcion. Das Evangelium vom fremde Gott. 2d ed. Leipzig: J.C. Hinrichs Verlag.
- Harrington, Daniel 1988. Second Testament Exegesis and the Social Sciences. A Bibliography. *Biblical Theology Bulletin* 18: 77-85.

KIRJALLISUUS

- Harrington, Dan 2000. Retrieving the Jewishness of Jesus. Recent Development. Sivut 67-84 teoksessa: F.B. LeBeau, L. J. Greenspoon & D. Hamm (toim.) 2000. *The Historical Jesus Through Catholic and Jewish Eyes*. Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- Hartin, Patrick, J. 1991. James and the Q Sayings of Jesus. *Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series*, 47. Sheffield.
- Hartman, L.F. 1966. Prophecy Interpreted. The Formation of some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse Mark 13 and parallels. Käännös: N. Tomkinson. *Coniectanea Biblica, New Testament Series* 1. Lund: Gleenip.
- Hartman, L.F. 1978. A New Translation with Notes and Commentary on Chapters 1-9. Teoksessa: D.Lella, A.A., *The Book of Daniel*. The Anchor Bible. INC, New York.
- Hart, O van der; Dijke A. van; Son, M. van; & Steele, K. 2000. Somatoform Dissociation in Traumatized World War I Combat Soldiers: A Neglected Clinical Heritage. Saatavana www-muodossa: <http://www.trauma-pages.com/vdhart-2000.htm>
- Hart, O. van der; Witztom, E.; & Friedman, B. 1993. From Hysterical Psychosis to Reactive Dissociative Psychosis. *Journal of Traumatic Stress* 6: 43-64.
- Hau, Stefan & M. Louzinger-Bohleberg 2000. Empirical Studies on Freud's Dream Theory (fMRI and Polysomnography). Saatavana www-muodossa: <http://www.neuro-psa.org.uk/npsa/index.php?module=article&view=7>
- Hauser, Stuart T. 2008. The Interplay of Genes, Environments, and Psychoanalysis. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 56: 509-514.
- Hazani, Moshe 2000. Apocalypticism, Symbolic Breakdown and Paranoia: An Application of Lifton's Model to the Death-Rebirth Fantasy. Sivut 15-40 teoksessa: Baumgarten, Albert L. (toim.) 2000. *Apocalyptic Time*. Leiden: Brill.
- Hegarty, J.D, R.J. Baldessarini, M. Tohen, C. Watnau & G. Oepen 1994. One hundred years of schizophrenia: a meta-analysis of the outcome literature. *Amer. J. Psychiatry* 151: 1409-1416.
- Heidegger, Martin 1962. *Being and Time*. Käännös: John Macquarrie & E. Robinson. New York: Harper & Row.
- Heidegger, Martin 1987. *Zollikoner Seminare*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin 2000. *Oleminen ja aika*. Suomentanut Reijo Kupiainen. Tampere: Vastapaino.
- Heinemann, Felix 1945. *Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*. *Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft*, I. Basel: Reinhardt.
- Heinonen, Visa 1999. Niukkuuden ja kulutuksen mentaliteetit modernisoituvassa Suomessa. Sivut 75-98 teoksessa: Näre, Sari (toim.) 1999. *Tunteiden sosiologia II. Historiaa ja säätelyä*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Heisey, Nancy R. 1999. The Current State of Q. Saatavana www-muodossa: <http://www.ubs-translations.org/tictalk/ti39.html>
- Helén, Ilpo 1998. *Elämä seksuaalisuudessa*. Teoksessa: Foucault, Michel: *Seksuaalisuuden historia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Heiska, Nina 2003. *The Economy and Livelihoods of the Early Christian Monasteries in Palestine*. University of Helsinki. Institute for Cultural Studies, Archaeology. Master of Arts Thesis.

KIRJALLISUUS

- Hellermann, H. 2001. *The Ancient Church as Family*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Hengel, Martin 1961. *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herod I bis 70 n. Chr.* AGSU 1, Leiden.
- Hengel, Martin 1968. *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie, Mt 8,21f und Jesu Ruf in die Nachfolge.* BZNW 34. Berlin: Töpelmann.
- Hengel, Martin 1969. *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2 Jh v. Chr.* WUNT 10. Tübingen. In English: *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period* (London: SCM 1974).
- Hengel, Martin 1970a. *Leben in der Veränderung*, *EK* 3: 647-651.
- Hengel, Martin 1970b. *War Jesus Revolutionär?* Stuttgart. Calwer Hefte 110. Calwer Verl.
- Hengel, Martin 1971-72. *Die Ursprünge der Christlichen Mission.* *New Testament Studies* 18.
- Hengel, Martin 1974. *Christus und die Macht. Die Macht Christi und die Ohnmacht der Christen. Zur Problematik einer 'Politischen Theologie' in der Geschichte der Kirche.* Calwer Paperback, Stuttgart.
- Hengel, Martin 1976. *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorschristlicher Zeit.* *Stuttgarter Bibelstudien* 76. Stuttgart.
- Hengel, Martin 1978. *Jesus and die Tora.* *Theologische Beiträge* 9: 152-172.
- Hengel, Martin 1979. *Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie.* In: *Sagesse et religion.* Colloque de Strasbourg. Paris.
- Hengel, Martin 1981. *The Atonement. A Study of The Origin of the Doctrine in the New Testament.* London, SCM Press.
- Hengel, Martin 1981b. *The Charismatic Leader and His Followers.* Edinburg: T & T Clarke. Käännös: J.C.G. Greig. Alkuteos 1968.
- Hengel, Martin 1983. *Between Jesus and Paul. Studies in the Earliest History of Christianity.* London: SCM Press.
- Hengel, Martin 1984. *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung.* Stuttgart: Calwer Verlag.
- Hengel, Martin 1985. *Studies in the Gospel of Mark.* London: SCM Press.
- Hengel, Martin 1986. *Earliest Christianity. Containing "Acts and the History of Earliest Christianity" and "Property and Riches in the Early Church"* (= 1973, *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche: Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte.* Stuttgart). London: SCM Press.
- Hengel, Martin 1989. *The Zealots. Investigations into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 A.D.* Edinburg: T & T Clarke. Original published under the title 'Die Zeloten' (1961).
- Hengel, Martin 1989. *The 'Hellenization' of Judea in the First Century after Christ.* London: SCM Press.
- Hengel, Martin 1999a. *Jerusalem als jüdische und hellenistische Stadt.* Teoksessa: Hengel, Martin 1999. *Judaica, Hellenistica et Christiana: Kleine Schriften II. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 109. Tübingen: Mohr Siebeck.

KIRJALLISUUS

Hengel, Martin 1999b. Zur matthaäischen Bergpredigt und ihren jüdischen Hintergrund. Teoksessa: Hengel, Martin 1999. *Judaica, Hellenistica et Christiana: Kleine Schriften II. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 109*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Hengel, Martin 1999c. Das früheste Christentum als eine jüdische messianische und universalistische Bewegung. Teoksessa: Hengel, Martin 1999. *Judaica, Hellenistica et Christiana: Kleine Schriften II. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 109*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Henry, Carl F.H. 1992. Reflections on the Kingdom of God. *JETS* 35(1):39-49.

Henry, William E. 1977. Personal and Social Identities of Psychotherapists. Sivut 47-62 teoksessa: Alan S. Gurman & Andrew M. Razin (toim.), *Effective Psychotherapy. A Handbook of Research*. Oxford-New York-Toronto-Sydney-Paris-Frankfurt: Pergamon Press.

Hernadi, Paul 1978. Order without borders. Recent genre theory in the english-speaking countries. Teoksessa: J. Strelka (toim.), *Theories of Literary Genre. Yearbook of Comparative Criticism VIII*. University Park & London: The Pennsylvania State University Press.

Herschkopf, Marta 2005. American Jesus. *The Yale Review of Books*. Saatavana [www.muodossa: http://www.yalereviewofbooks.com/archive/winter05/review04.shtml](http://www.yalereviewofbooks.com/archive/winter05/review04.shtml)

Hertog, Cornelis den 2006. The 'Want-To-Be' of the Divine Name: A Psychoanalytical Reading of Exodus 2.23-4.17. Teoksessa: Nobus, Dany (toim.) 2006. *Journal for Lacanian Studies*, 4 (1). Karnac Books: London.

Hilgenfeld, A. 1857. Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Ein Beitrag zur Vogeschichte des Christenthums nebst einem Anhang über das gnostische System des Basilides. Jena: Mauke.

Hill, David 1972. *The Gospel of Matthew*. London: New Century Bible Commentary.

Hill, P., P. Hill & D. Leac 1997. *Lacan for Beginners. Writers and Readers Beginners Documentary Comic Book*. Writers & Readers.

Hillers, D.R. 1972. Dämons, Demonology. *Encyclopedia Judaica* 5: 1523-1525.

Hinshelwood, Robert D. 1991. *A Dictionary of Kleinian Thought*. 2 painos. London: Free Association Press.

Hinshelwood, Robert D. 1993. *Clinical Klein*. London: Free Association Press.

Hinshelwood, Robert D. & Marco Chiesa 2002. *Organisations, Anxieties & Defences. Towards a Psychoanalytic Social Psychology*. London: Whurr Publishers.

Hintikka, Jaakko 2001. *Filosofian köyhyys ja rikkaus*. Helsinki: Art House.

Hints, Merja 1998. *Mahdottoman rajoilla. Derrida ja psykoanalyysi. Paradeigma-sarja. Tutkijaliitto*, Helsinki.

Hirsch, E.D. 1967. *Validity in Interpretation*. New Haven, CT: Yale University Press.

Hirsch, E.D. 1976. *The Aims of Interpretation*. Chicago: The University of Chicago Press.

Hirschfeld, Yizhar 1991. Tiberias. Preview of Coming Attractions. *Biblical Archaeology Review*, xvii (2): 44-53.

Hirschfeld, Yizhar 1993a. Hammat Gader. Teoksessa: Ephraim Stern, A. Levinson-Gilboa & J. Aviram (toim.), *The Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, vol 2. Jerusalem: The Israel Exploration Society Carta.

KIRJALLISUUS

Hirschfeld, Yizhar 1993b. Hammat Gader. The Roman Baths. Teoksessa: Ephraim Stern, A. Levinson-Gilboa & J. Aviram (toim.), *The Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, vol 2. Jerusalem: The Israel Exploration Society Carta.

Hirschfeld, Yizhar 1993c. Tiberias. Teoksessa: Ephraim Stern, A. Levinson-Gilboa & J. Aviram (toim.), *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*. Vol 4. . Jerusalem: The Israel Exploration Society Carta.

Hirschmüller, Albercht 2002. Freud's Studies on Cocaine. Sivut 70-77 teoksessa: Van de Vijver, Gertru; Van de Vijver, Gertrudis & Geerardyn, Filip (toim.) 2002. *The Pre-psychoanalytic Writings of Sigmund Freud*. Karnac Books: London.

Hirvonen, Ahti 2005. Talentti-vertaus yhä ajankohtainen. *Kotimaa* 19.8.2005, s. 23.

Historical Roots of Schizophrenia 2001. *Psychiatry Clinical Mangement*, Vol. 5. Meds. Cape, Inc. Saatavana [www-muodossa: http://www.elnegrodeneuro.com/subscriptos/schizophrenia.htm](http://www.elnegrodeneuro.com/subscriptos/schizophrenia.htm)

Ho, B-C., D., Alicata, J., Ward, D.J. Moser, D.S. O'Leary, S. Arndt & N.C. Andreasen 2003. Untreated Initial Psychosis. Relation to Cognitive Deficits and Brain Morphology in First-Episode Schizophrenia. *American Journal of Psychiatry* 160: 142-148.

Hobbs, T. Raymond 2002. The Political Jesus: Discipleship and Disengagement. Sivut 251-281 teoksessa B.J. Malina, G. Theissen & W. Stegemann (toim.) 2002. *The Social Setting of Jesus and the Gospels*. Minneapolis: Fortress Press.

Hoberman, J. 2003. *The Dream Life: Movies, Media, and the Mythology of the Sixties*. New York: The New Press.

Hobfoll, Stevan E.; Canetti-Nisim, Daphna; Johnson, Robert J.; Palmieri, Patrick A.; Varley, Joseph D. & Galea, Sandro 2008. The Association of Exposure, Risk, and Resiliency Factors. With PTSD Among Jews and Arabs Exposed to Repeated Acts of Terrorism in Israel. *Journal of Traumatic Stress*, 21 (1):9-21.

Hobson, J. 1988. *The dreaming brain*. New York: Basic Books.

Hock, Ronald F. 1980. *The Social Context of Paul's Ministry: Tentmaking and Apostleship*. Philadelphia: Fortress.

Hodge, Mitch 1998. Scientific Common Sense to Fashionable NonSense. *The Examined Life On-line Philosophy Journal*. Saatavana [www-muodossa: http://examinedlifejournal.com/archives/vol1ed1/fashion.html](http://examinedlifejournal.com/archives/vol1ed1/fashion.html)

Hodgson, R. 1985. On the Gattung of Q: A Dialogue with James M. Robinson. *Biblica*, 66: 73-95.

Hoenisch, Steve 2004. The Myth of Psychoanalysis: Wittgenstein contra Freud. Saatavana [www-muodossa: http://www.criticism.com/md/tech.html](http://www.criticism.com/md/tech.html)

Hoenisch, Steve 2004b. A Wittgensteinian Approach to Discourse Analysis. Saatavana [www-muodossa: http://www.criticism.com/da/lw_da.html](http://www.criticism.com/da/lw_da.html)

Hoehner, Harold W. 1972. Herod Antipas. Society for New Testament Studies, Monograph Series 17. Cambridge: Cambridge University Press.

Hof, Hans 1981. Ecstasy and Mysticism. Sivut 245-246 teoksessa Nils G. Holm (toim.), *Religious Ecstasy*. Based on Papers Read at Symposium on Religious Ecstasy, Held at Åbo. Scripta Instituti Donneriani Aboensis xi. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

KIRJALLISUUS

- Hoffmann, Paul 1969a. Die Versuchungsgeschichte in der Logienquelle. Zur Auseinandersetzung der Judenchristen mit dem politischen Messianismus. *BZ* 13: 207-223. Myös teoksessa: Hoffmann, Paul 1995. Tradition und Situation.
- Hoffmann, Paul 1969b. Die Anfänge der Theologie in der Logienquelle. Sivut 134-152 teoksessa: J. Schreiner & G. Dautenberg (toim), Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments. Würzburg: Echter-Verlag.
- Hoffmann, Paul 1972. Studien zur Theologie der Logienquelle. *NTAbh* 8. Münster: Aschendorff.
- Hoffmann, Paul 1975. "S. Schulz, Q: Die Spruchquelle der Evangelisten". Review. *BZ* 19: 104-115.
- Hoffmann, Paul 1984. Zur 'Verbindlichkeit' des Gebots der Feindesliebe in der synoptischen Überlieferung und in der gegenwärtigen Friedensdiskussion. Teoksessa: Hoffmann, Paul 1995. Tradition und Situation.
- Hoffmann, Paul 1988a. Der Q-text der Sprüche vom Sorgen Mt 6.25-33/Luke 12.22-31: Ein Rekonstruktionsversuch. Teoksessa: Hoffmann, Paul 1995. Tradition und Situation.
- Hoffmann, Paul 1988b. Die Sprüche vom Sorgen (Mt 6.25-33/Luke 12,22-31) in der synoptischen Überlieferung. Teoksessa: Hoffmann, Paul 1995. Tradition und Situation.
- Hoffmann, Paul 1989. Jesu Verbot des Sorgen und seine Nachgeschichte in der synoptischen Überlieferung. Teoksessa: Hoffmann, Paul 1995. Tradition und Situation.
- Hoffmann, Paul 1992. QR und der Menschensohn: Eine Vorläufige Skizze. Teoksessa: Hoffmann, Paul 1995. Tradition und Situation.
- Hoffmann, Paul 1994. Q 6.22 in der Rezeption durch Lukas. Teoksessa: Hoffmann, Paul 1995. Tradition und Situation.
- Hoffmann, Paul 1995. Tradition und Situation: Studien zur Jesusüberlieferung in der Logienquelle und den Synoptischen Evangelien. Neutestamentliche Abhandlungen 28. Münster: Aschendorff.
- Hoffmann, Paul 2004. Wer war Jesus von Nazareth? Die Bedeutung der Spruchquelle Q für christologische Bekenntnis. Saatavana [www.muodossa: http://www.phil.uni-sb.de/projekte/imprimatur/2004/imp040302.html](http://www.phil.uni-sb.de/projekte/imprimatur/2004/imp040302.html)
- Hofstadter, Richard 1996. The Paranoid Style in American Politics: And Other Essays. Harvard University Press.
- Holden, Constance 2004. The Origin of Speech. *Science*, 303: 1316-1319.
- Holladay, C. 1977. Theios Aner in Hellenistic Judaism. A Critique of the Use of This Category in New Testament Christology. *SBLDS* 40. Missoula.
- Holland, Norman N. 1968. The Dynamics of Literary Response. New York: Oxford University Press.
- Holland, Norman N. 1975a. Five Readers Reading. New Haven: Yale University Press.
- Holland, Norman N. 1975b. Unity Identity Text Self. Proceedings of the Modern Language Association 90. Myös teoksessa J.P. Tompkins (toim.), Reader-Response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1980.
- Holland, Norman N. 1982. Why this is transference, nor am I out of it. *Psychoanalysis and Contemporary Thought* 5.
- Holland, Norman N. 1998. The Mind and the Book: A Long Look at Psychoanalytic Literary Criticism. Saatavana [www.muodossa: http://www.ap.krakow.pl/nkja/literature/theory/psychoanalysis_in_literature.htm](http://www.ap.krakow.pl/nkja/literature/theory/psychoanalysis_in_literature.htm)

KIRJALLISUUS

- Hollander, Nancy Caro 2008. Living Danger: On Not Knowing What We Know. *Psychoanalytic Dialogues*, 18 (5): 690-709.
- Hollerbach, Hans-Rainer 1964. Zur Bedeutung des Wortes. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln.
- Hollenbach, Paul W. 1981. Jesus, Demoniachs and Public Authorities. A Socio-Historical Study. *JAAR* 49: 567-588.
- Hollenbach, Paul W. 1982. The Conversion of Jesus From Jesus the Baptizer to Jesus the Healer *ANRW* 2.25(1): 96-216.
- Hollenbach, Paul W. 1985. Liberating Jesus for Social Involvement. *Biblical Theology Bulletin*, xv: 151-157.
- Hollenbach, Paul W. 1989. The Historical Jesus' Question in North America Today. *Biblical Theology Bulletin*, 19: 11-22.
- Holm, Nils G. 1981. Ecstasy Research in the 20th Century. Teoksessa Nils G. Holm (toim.), Religious Ecstasy. Based on Papers Read at Symposium on Religious Ecstasy, Held at Åbo. Scripta Instituti Donneriani Aboensis xi. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Holmberg, Bengt 1990. Sociology and the New Testament. An Appraisal. Minneapolis: Fortress Press.
- Holum, Kenneth G. & Raban, Avner 1993. Caesarea. Teoksessa: The Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land, vol 1. Jeusalem: The Israel Exploration Society Carta.
- Holzberg, Niklas 2001. Der Antike Roman: Eine Einführung. Düsseldorf : Artemis & Winkler.
- Holzberg, Niklas 2002a. Ancient Fable. Bloomington: Indiana University Press.
- Holzberg, Niklas 2002b. The Fable as Exemplum in Poetry and Prose. Saatavana [www.muodossa: http://iupress.indiana.edu/textnet/0-253-34146-9/ch1.pdf](http://iupress.indiana.edu/textnet/0-253-34146-9/ch1.pdf)
- Holzmann, Heinrich Julius 1863. Die synoptischen Evangelien: Ihr Ursprung und geschichtlichen Charakter. Leipzig: Wilhelm Engelmann.
- Holzmann, Heinrich Julius 1892³. Lehrbuch der historisch-kritisch Einleitung in das Neue Testament. Freiburg-Leipzig-Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Holzmann, Heinrich Julius 1892-93. Hand-Commentar zum Neuen Testament. 2nd, rev. and enlarged. Freiburg: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Holzmann, Heinrich Julius 1901. Hand-Commentar zum Neuen Testament. 3rd, ed. Freiburg: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Hopkins, Brooke 1989. Jesus and Object-Use: A Winnicottian Account of the Resurrection Myth. *International Review of Psycho-Analysis* 16: 93-100.
- Hopkins, K.1978. Economic Growth and Towns in Classical Antiquity. Sivut 35-77 teoksessa: P. Abrams & E. Wrigley (toim.), Towns and Societies: Essays in Economic History and Historical Sociology. Cambridge University.
- Hopkins, Ian W.J. 1980. The City Region in Roman Palestine. *Palestinian Exploration Journal*, 19-32.
- Hopkins, Jasper 2007. God's Sacrifice of Himself as a Man. Anselm of Canterbury's *Cur dues homo*. Sivut 237-257 teoksessa: Karin Finsterbusch; Armin Lange & K.F. Deithard Romheld (toim.) 2007. Human sacrifice in Jewish and Christian tradition. *Numen Book Series, Studies in the History of Religions*, 112. E.J.Brill: Leiden-

KIRJALLISUUS

Boston. Artikkele saatavana myös www-muodossa:

<http://cla.umn.edu/jhopkins/Anselm%20on%20Christ%27s%20atonning%20death.pdf>

Horkheimer, Max 1974. *Eclipse of Reason*. New York: Continuum.

Horna, Konstantin 1935. Gnome, Gnomendichtung, Gnomologien. Pauly-Wissowa, *Realencyklopaedie, Suppl* VI: 74-87.

Horowitz, Mardi J. 1986. *Stress Response Syndromes*. Northvale, NJ.: Aronson.

Horowitz, Mardi J. 1991. *Psychic Structure and the Process of Change*. Sivut: 193-261 teoksessa: Horowitz, M. (toim.), *Hysterical Personality Style and the Histrionic Personality Disorder*. Nortvale, NJ: Aronson.

Horowitz, Mardi J. 1992. *Effects of Psychic Trauma on Mind. Structure and Processing of Meaning*. Sivut 489-500 teoksessa: Barron, J.W., Eagle, M.N., & Wolitsky, D. (toim.), *Interface of Psychoanalysis and Psychology*. Washington, D.C.: APA.

Horowitz, Mardi J. 2002. *Treatment of Stress Response Syndromes*. Washington DC: American Psychiatric Association.

Horrell, David 1997. Leadership patterns and the development of ideology in early Christianity. *Sociology of Religion*, December 22.

Horrell, David & Christopher M. Tuckett (toim.) 2000. *Christology, Controversy, and Community: New Testament Essays in Honour of David R. Catchpole*. *NovTSup* 99. Leiden: Brill.

Horsley, Richard A. 1987. *Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*. San Francisco: Harpen and Row.

Horsley, Richard A. 1989a. *Jesus and the Spiral of Violence. A Summary*. *Forum*, vol. 5: 3-17.

Horsley, Richard A. 1989b. *Questions about Redactional Strata and the Social Relations Reflected in Q*. *SBL Seminar Papers* 1989:186-203.

Horsley, Richard A. 1991. *Q and Jesus. Assumptions, Approaches, and Analyses*. *Semeia* 55: 175-209.

Horsley, Richard A. 1994. *The Historical Jesus and Archaeology of the Galilee. Questions From Historical Jesus Research to Archaeologists*. *SBL Seminar Papers* 1994: 91-135.

Horsley, Richard A. 1995. *Galilee. History, Politics, People*. Valley Forge, PA: Trinity Press International.

Horsley, Richard A. 1995b. *Social Conflict in the Synoptic Sayings Source*. Teoksessa: J.S. Kloppenborg (toim.), *Conflict and Invention. Literary, Rhetorical and Social Studies on the Sayings Gospel Q*. Valley Forge, PA: Trinity Press International.

Horsley, Richard A. 1996. *Archaeology, History, and Society in Galilee. The Social Context of Jesus and the Rabbis*. Valley Forge, PA: Trinity Press International.

Horsley, Richard A. 1999. *Bandits, Prophets, and Messiahs. Popular Movements in the Time of Jesus*. Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International.

Horsley, Richard A. 2000a. *The Teaching of Jesus and Liberal Individualism*. Sivut 15-28 teoksessa: R. Horsley (toim.), *Whoever Hears You Hears Me: Prophets, Performance, and Tradition in Q*. Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International.

KIRJALLISUUS

Horsley, Richard A. 2000b. The Historical Context of Q. Sivut 46-60 teoksessa: R. Horsley (toim.), *Whoever Hears You Hears Me: Prophets, Performance, and Tradition in Q*. Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International.

Horsley, Richard A. 2000c. The Oral Communication Environment of Q. Sivut 123-149 teoksessa: R. Horsley (toim.), *Whoever Hears You Hears Me: Prophets, Performance, and Tradition in Q*. Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International.

Horsley, Richard A. 2000d. Prophetic Envoys for the Renewal of Israel. Q 9:57-10:16. Sivut 228-249 teoksessa: R. Horsley (toim.), *Whoever Hears You Hears Me: Prophets, Performance, and Tradition in Q*. Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International.

Horsley, Richard A. 2001. *Hearing the Whole Story. The Politics of Plot in Mark's Gospel*. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press.

Horsley, Richard A. 2001b. Moral Economy, Little Tradition, and Hidden Transcript. Applying the Work of James C. Scott to Q. *Society of Biblical Literature, Seminar Papers* 40. Atlanta, Georgia.

Horsley, Richard A. 2003. *Jesus and Empire. The Kingdom of God and the New World Disorder*. Minneapolis: Augsburg.

Horsley, Richard A. 2005. *Jesus Movements and the Renewal of Israel*. Sivut 23-46 teoksessa: R.A. Horsley – D.R. Janz (toim.), *Christian Origins*. Minneapolis, MN: Fortress Press.

Horsley, Richard A. & Draper, Jonathan A. 1999. *Whoever Hears You Hears Me: Prophets, Performance, and Tradition in Q*. Harrisburg, PA: Trinity Press International.

Horsley, Richard A. & John Hanson 1985. *Bandits, Prophets, and Messiahs*. Minneapolis: Winston Press.

Hotinen, Juha-Pekka 2002. Milloin vieraantumien lakkasi. TEAK julkaisut. Saatavana www.muodossa: http://www.teak.fi/Julkaisut/Elektra4_MilloinVieraantumienLakkasi.htm

Howitt, D., Billig, M., Cramer, D., Edwards, D., Kniveton, B., Potter, J. & Radley, A. 1989. *Social Psychology - Conflicts and Continuities: an Introductory Textbook*. Buckingham: Open University Press.

Hubel, D.H. – Wiesel, T.N. 1962. Reception fields, binocular interaction and functional architecture in the cat's visual cortex. *Journal of Physiology*, 1960: 106-154.

Hughes, Philip 1934. *A History of the Church*. Sheed And Warfine. Online Digital Edition 1999. Saatavana www.muodossa: http://www.netacc.net/~maf/book/v1c4s3.htm

Hull, John M. 1974. *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, *Studies in Biblical Theology*. London: SCM Press.

Hultgren, Arland 1979. *Jesus and His Adversaries. The Form and Function of the Conflict Stories in the Synoptic Tradition*. Minneapolis: Augsburg.

Humbert, P. 1929. *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël. Mémoires de l'Université de Neuchâtel*, VII. Neuchâtel.

Humbert, P. 1952. Le mot biblique 'ebyon. *RHPR* 32:1-6.

Hummel, Reinhart 1966. Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium. *EBEvTh* 33. München: Chr. Kaiser.

Humphrey, Hugh M. 1991. Temptation and Authority: Sapiential Narratives in Q. *Biblical Theology Bulletin*, 21: 43-50.

KIRJALLISUUS

- Hung, Philip Yim Kwok 1994. Sociology of Pauline Epistles. Saatavana www-muodossa: <http://philenid.tripod.com/biblestudy/NT/Sociology-PaulineEpistles.htm#social>
- Hurst, Andrea 2002. Self-formation and the speculative: Gadamer and Lacan. *South African Journal of Philosophy*, 21 (4): 258-273. Foundation for Education, Science and Technology: Pretoria.
- Huovinen, Eero 1999a. 22.1.1999. Rahan valta ja itsekkyyden kasvavat. *Kansan Uutisten Viikkolehti* 22.1.1999.
- Huovinen, Eero 1999b. 30.11.1999. Nälkäryhmän kokous Eduskunnassa 30.11.1999. Saatavana www-muodossa: <http://www.evli.fi/kkh/kt/uutiset/jou99/nalkar.htm>
- Husserl, Edmund & Biemel, W. 1976. Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Ein Einleitung in die Phänomenologische Philosophie. Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke, 6. Alkuteos 1935.
- Hutch, Richard A. 2001. Beyond the reach of a miracle. Hitler, Stalin, and the 'great man'. Sivut 113-136 teoksessa: Belzen, Jacob A (toim.) 2001a. Psychohistory in Psychology of Religion. Interdisciplinary Studies. Amsterdam/Atlanta. *International Series in the Psychology of Religion* 12.
- Hutch, Richard A. 2002. Review and Critique of Jesus [Review of Donald Capps' Jesus: A Psychological Biography]. *Pastoral Psychology* 50.6: 469-474. Springer Netherlands.
- Huhtanen, Pauli 1976. Opetuslapsi ja omaisuus. Omaisuuden arvostukseen ja käyttöön liittyvät korostukset Luukkaan evankeliumissa. Traditio- ja redaktiohistoriallinen tutkimus. *SESJ* 29. Helsinki.
- Huhtanen, Pauli 1977. Rikkaus ja köyhyys Raamatussa. *Suomen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja* 106. Helsinki.
- Huhtanen, Pauli 1984. Juutalaissota 66-74 jKr. Sodan syyt ja siihen osallistuneet ryhmät. *Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja* 40. Helsinki.
- Huhtanen, Pauli 1989. Jerusalem ja Rooma. Jyväskylä: Kirjapaja.
- Huhtanen, Pauli 2004. Josefuksen elämä ja teokset. Sivut vii-xv Pauli Huhtasen suomennoksessa Flavius Josefus, Juutalaissodan historia. Helsinki: WSOY.
- Huhtanen, P., Marjanen, A. & Uro, R. 1994. Jeesuksen salaiset sanat. Helsinki: Yliopistopaino.
- Hyrck, Matti 1995. Mielen kuvat Jumalasta. Psykoanalyttisen objektsuhdeteorian näkökulma jumalasuhteen mielikuvamaailmaa Suomen ev.lut. kirkon v. 1948 Kristinopin tarjoaman aineiston valossa. Pieksämäki.
- Hyrck, Matti 2001. Minun Jumalani. Diakoniatyöntekijöiden neuvottelupäivä 3.10.2001 Tampereella.
- Hyrck, Matti 2003. Ihmismieli ja Jumala psykoanalyysin näkökulmasta. Jyväskylä: Kirjapaja.
- Hyrkkänen, Markku 2002. Aatehistorian mieli. Vastapaino: Tampere.
- Hytönen, Maarit (toim) 2004. Raamattu ja kirkon usko tänään. *Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja* 87. Tampere.
- Hübner, Hans 1970-71. Zölibat in Qumran? *NTS* 17:153-167.
- Häggglund, Tor-Björn 1985. Psyken synty ja kehitys. Sivut 15-22 teoksessa: Häggglund, T.-B. (toim.) Nuoruusiän psykiatria. Jyväskylä: Gummerus.

KIRJALLISUUS

Hägglund, Tor-Björn & Hägglund, Vilja 1979. Nuori Oidipus ja vanheneva Laios. Sivut 28-44 teoksessa: Hägglund, Katajamäki, Pykkänen, Taipale (toim.). Nuoruus vai hulluus: Suomen nuorisopsykiatrisen yhdistyksen vuosikirja I 1979. Jyväskylä: Gummerus.

Hänninen, Sakari & Karjalainen, Jouko (toim) 1997. Biovallan kysymyksiä - Kirjoituksia köyhyyden ja sosiaalisten uhkien hallinnoimisesta. Gaudeamus. Tampere.

Häkkinen, Sakari 1999. Köyhät kerettiläiset. Ebionit kirkkoisien teksteissä. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisu 223. Helsinki.

Häkkinen, Sakari 2003. Ebionit alkuseurakunnan perillisinä. Saatavana [www-muodossa: http://www.helsinki.fi/collegium/events/ebionit.pdf](http://www.helsinki.fi/collegium/events/ebionit.pdf)

ICD-10-CM. International Classification of Diseases, Tenth Revision, Clinical Modification (ICD-10-CM). National Center for Health Statistics (NCHS). World Health Organization (WHO). Saatavana [www-muodossa: http://www.cdc.gov/nchs/about/otheract/icd9/icd10cm.htm](http://www.cdc.gov/nchs/about/otheract/icd9/icd10cm.htm)

Ihanus, Juhani 1995. Toinen. Kirjoituksia psyykestä, halusta ja taiteista. Jyväskylä: Gaudeamus.

Ihanus, Juhani 2003. Sohvien maailma. Psykoanalyysin ja neurotieteiden välimaastossa. Fred M. Levinin haastattelu, haastattelija Juhani Ihanus. *Psykoteraapia* 2/2003. Therapie-yhdistyksen ja Therapie-säätiön yhteisjulkaisu. Saatavana [www-muodossa: http://www.psykoteraapia-lehti.fi/tekstit/sohv203.htm](http://www.psykoteraapia-lehti.fi/tekstit/sohv203.htm)

Ihanus, Jaakko 2008. Ranskalaisen psykoanalyysin varhaisvaiheita. *Psykoteraapia* 4/2008: 278-289. Therapie-yhdistyksen ja Therapie-säätiön yhteisjulkaisu.

Ihde, Don 1974. Editor's Introduction. Teoksessa P. Ricoeur (1974b), *Conflict of Interpretations. Essays on Hermeneutics*. Toim. Don Ihde. Northwestern University Studies in Phenomenology & Existenti. Northwestern University Press.

Illes, Peter 1996. Wahrheitstheorien bei Sigmund Freud. Von der Korrespondenz zur Art Performance. Eine pragmatisch-ästhetische Untersuchung. Tectum: Marburg.

Immelman, Aubrey & Paul H. Elovitz 1999. A conversation on alternative approaches to political personality. With observations an Gore, Botha, De Klerk, and Mandale Clio's psyche. *Journal of the Psychohistory Forum*, 6 (1): 25-36.

Immonen, Kari 2001. Uusi kulttuurihistoria. Sivut 11-25 teoksessa Immonen, K. & Leskelä-Kärki, M. (toim.) 2001. Kulttuurihistoria – johdatus tutkimukseen. Helsinki: Suomen kirjallisuuden seura.

Immonen, Kari & Leskelä-Kärki, Maarit (toim.) 2001. Kulttuurihistoria – johdatus tutkimukseen. Helsinki: Suomen kirjallisuuden seura.

Irshai, Oded 2000. Dating the Eschaton: Jewish and Christian Apocalyptic Calculations in late Antiquity. Sivut 113-154 teoksessa: Albert I. Baumgarten (toim), *Apocalyptic Time*. Leiden: Brill.

Irvine, Janice M 2000. Emotional Scripts of Sex Panics. *Sexuality Research and Social Policy: Journal of NSRC*, 3 (3): 82-94.

Isaacs, Susan 1952. The Nature and Function of Phantasy. Sivut 67-121 teoksessa: Melanie Klein, Paula Heimann, J. Isaacs & Joan Riviere (toim), *Developments in Psycho-Analysis*. London: Hogart Press.

Isaksson, A. 1965. Marriage and Ministry in the New Temple. *ASNU* 24. Lund.

Iser, Wolfgang 1984³. *The Act of Reading: a Theory of Aesthetic Response*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

KIRJALLISUUS

Ittelson, W.H. 1952. *The Ames Demonstrations in Perception*. New York: Hafner.

Itävuori, Marita 2008. Tukahdetuista toiveista turhaan sotaan. Professori Juha Siltala tekee kirjaa sisällissodan psykohistoriasta. Loviisan sanomat. *Loviisan Sanomat* 6.5.2008. Saatavana [www-muodossa: http://www.loviisansanomat.net/lue.php?id=881](http://www.muodossa: http://www.loviisansanomat.net/lue.php?id=881)

Jacobson, Arland D. 1978. *Wisdom Christology in Q*. Ph.D. Diss, Claremont Graduate School.

Jacobson, Arland D.1982a. The Literary Unity of Q: Lc 10,2-16 and Parallels as a Test Case. Sivut: 419-423 teoksessa: Joël Delobel (toim.), Logia: Les Paroles de Jésus -The Saying of Jesus. Mémorial Joseph Coppens. *BETL* 59. Leuven.

Jacobson, Arland D.1982b. The Literary Unity of Q. *JBL* 101: 365-389.

Jacobson, Arland D.1987. The History of the Composition of the Synoptic Sayings Source, Q. *SBL Seminar Papers 1987*: 285-294.

Jacobson, Arland D.1989. "The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections" (Recension). *JBL* 108: 150-152.

Jacobson, Arland D. 2000. Jesus Against Family: The Dissolution of Family Ties in the Gospel Tradition. Sivut 189-218 teoksessa J.Ma. Asgeirsson, K. De Troyer & M.W. Meyers (toim.), *From Quest to Q: Festschrift James M. Robinson*. *BETL* 146. Leuven Leuven University Pres/Peeters.

Jaffa, Harry V. 1956. "The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity." Kirja-arvostelu: *American Political Science Review* 50 (2):515-519.

Jalava, Mrja & Jukka Relander 2001. Huomioita Petteri Pietikäisen artikkelista 'Psykokulttuurin kritiikki'. *Tieteessä tapahtuu* 1/2001.

Jambet, Christian & Lardeau, Guy 1976. *L'Ange*. Paris: Grasset.

James, Amy 2003. Lacan and the Postmodern Materialism. *The Øther: the online Journal of the SFSLs*. Saatavana [www-muodossa: http://www.lacan.org](http://www.muodossa: http://www.lacan.org)

James, Matthew 2003. Freud, Lacan and the Psychoanalytic Drive. *The Øther: the online Journal of the SFSLs*. Saatavana [www-muodossa: http://www.lacan.org/](http://www.muodossa: http://www.lacan.org/)

Janan, Micaela 2001. *The Politics of Desire: Propertius IV*. Berkeley: University of California Press.

Janan, Micaela 2005. Narcissus on the Text: Psychoanalysis, Exegesis, Ethics. American Philological Association, 2005 APA Annual Meeting. Saatavana [www-muodossa: http://www.apaclassics.org/AnnualMeeting/05mtg/abstracts/janan.htm/](http://www.muodossa: http://www.apaclassics.org/AnnualMeeting/05mtg/abstracts/janan.htm/)

Janis, Irving L. 1976. Groupthink among Policy Makers. Sivut 315-329 teoksessa Kren, G.M. – Rappoport, L. 1976, *Varieties of Psychohistory*. New York: Springer Publishin Company.

Janowitz, Naomi H. 2008. Envy of Maternal Functions in Sacrifice Rituals. Sivut 117-128 teoksessa: Wurmser, Léon & Jarass, Heidrun (toim.) 2008. *Jealousy and Envy: New Views about two Powerful Emotions*. New York: The Analytic Press.

Jarass, Heidrun & Wurmser, Léon 2008. "Evil Eye" and "Searing Look". Jealousy, Envy, and Shame in the Magic Gaze. Sivut 149-178 teoksessa: Wurmser, Léon – Jarass, Heidrun (toim.) 2008. *Jealousy and Envy: New Views about two Powerful Emotions*. New York: The Analytic Press.

KIRJALLISUUS

Jarrick, Arne 2001. To be or not to be... human – On the psychological history of religious and existential attitudes towards suicide. Sivut 137-172 teoksessa: J.A. Belzen (toim), *Psychohistory in Psychology of Religion: Interdisciplinary Studies*. Amsterdam/Atlanta. *International Series in the Psychology of Religion* 12.

Jauss, Hans Robert 1967. *Literary History as a Challenge to Literary Theory*. Sivut 164-183 teoksessa: H. Adams and L. Searle, *Critical Theory Since 1965*. Florida State University Press: Tallahassee. 1986.

Jauss, Hans Robert 1982. *Toward an Aesthetic of Reception*. Brighton: Harvester Press.

Jeffrey, A., Lieberman, M.O. & Fenton, Wayne S. 2000. Delayed Detection of Psychosis: Causes, Consequences, and Effect on Public Health. *American Journal Psychiatry* 157: 1727-1730.

Jeremias, G. 1963. *Der Lehrer der Gerechtigkeit*. SUNT 2. Göttingen.

Jeremias, Joachim 1958. Heiligengräber in Jesu Umwelt. (Mt. 23,29; Lk. 11,47): Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Jeremias, Joachim 1961. Drei weitere spätjüdische Heiligengräber. *ZNW* 52.

Jeremias, Joachim 1962. Jerusalem zur Zeit Jesus. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1969: Jerusalem in the Time of Jesus).

Jeremias, Joachim 1964. *The Lord's Prayer*. Philadelphia: Fortress Press.

Jeremias, Joachim 1966. *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Jeremias, Joachim 1967. *The Prayers of Jesus*. ET SCM Press.

Jeremias, Joachim 1971. *New Testament Theology. Part One: The Proclamation of Jesus*. London: SCM; New York: Charles Scribner's Sons.

Jeremias, Joachim 1971b. *Neutestamentliche Theologie. erster Teil: Die Verkündigung Jesu*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Jeremias, Joachim 1972. *The Parables of Jesus*,. SCM Press Ltd: London.

Jeremias, Joachim 1980. *Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums*. KEK. Göttingen.: Vandenhoeck & Ruprecht.

Jobling, D., Pippin, T., & Schleifer, R. (toim) 2001. *The Postmodern Bible Reader*. Oxford: Blackwell.

Johnson, Christopher 1999. *Derrida*. New York: Routledge.

Johnson, Luke Timothy 1996. *The Real Jesus*. San Francisco: Harper.

Johnson, Luke Timothy 1996b. *The Necessity of historical Jesus Reseach for Christian Faith. Jesus at 2000 E-mail Debate*. Harper San Francisco Publishing Company. Saatavana www.muodossa.com: <http://www.ntgateway.com/xtalk/johnson1.txt> Keskustelupeheenvuoro 22.2.1996 klo 8:34:25.

Johnson, Luke Timothy 1996c. *The Necessity of historical Jesus Reseach for Christian Faith. Jesus at 2000 E-mail Debate*. Harper San Francisco Publishing Company. Saatavana www.muodossa.com: <http://www.ntgateway.com/xtalk/johnson2.txt> Keskustelupeheenvuoro 25.2.1995 klo 18:59:59.

Johnson, Luke Timothy 1996d. *The Necessity of historical Jesus Reseach for Christian Faith. Jesus at 2000 E-mail Debate*. Harper San Francisco Publishing Company. Saatavana www.muodossa.com: <http://www.ntgateway.com/xtalk/johnson3.txt> Keskustelupeheenvuoro 7.3.1996 klo 8:26:44.

KIRJALLISUUS

Johnson, Luke Timothy 1996e. The Necessity of historical Jesus Reseach for Christian Faith. Jesus at 2000 E-mail Debate. Harper San Francisco Publishing Company. Saatavana [www-muodossa: http://www.ntgateway.com/xtalk/johnson4.txt](http://www.ntgateway.com/xtalk/johnson4.txt) Keskustelupeheenvuoro 11.3.1996 klo 16:07:33.

Johnson, Luke Timothy 1996f. The Necessity of historical Jesus Reseach for Christian Faith. Jesus at 2000 E-mail Debate. Harper San Francisco Publishing Company. Saatavana [www-muodossa: http://www.ntgateway.com/xtalk/johnson5.txt](http://www.ntgateway.com/xtalk/johnson5.txt) Keskustelupeheenvuoro 18.3.1996 klo 18:20:04.

Johnson, Luke Timothy 1996g. The Necessity of historical Jesus Reseach for Christian Faith. Jesus at 2000 E-mail Debate. Harper San Francisco Publishing Company. Saatavana [www-muodossa: http://www.ntgateway.com/xtalk/johnson6.txt](http://www.ntgateway.com/xtalk/johnson6.txt) Keskustelupeheenvuoro 28.3.1996 klo 9:05:11.

Johnson, Luke Timothy 1996h. The Necessity of historical Jesus Reseach for Christian Faith. Jesus at 2000 E-mail Debate. Harper San Francisco Publishing Company. Saatavana [www-muodossa: http://www.ntgateway.com/xtalk/johnson7.txt](http://www.ntgateway.com/xtalk/johnson7.txt) Keskustelupeheenvuoro 1.4.1996 klo 8:19:28.

Johnson, Luke Timothy 2000. The Real Jesus. The Challenge of Current Scholarship and the Truth of the Gospels. Sivut 51-65 teoksessa: F.B. LeBeau, L. J. Greenspoon & D. Hamm (toim.) 2000. The Historical Jesus Through Catholic and Jewish Eyes. Harrisburg, PA: Trinity Press International.

Johnson, Sherman E. 1957. The Dead Sea Manual of Discipline and the Jerusalem Church of Acts. The Scrolls and the New Testament, toim. K. Stendahl. New York.

Johnson, Sherman E. 1972². A Commentary on the Gospel according to St. Mark. BNTC. London.

Johnson, Sherman E. 1990. The Message of Jesus to the Poor and the Powerful. *ATR*, 16-28.

Johnston, William M. 1972. The Austrian Mind. An Intellectual and Social History 1848-1938. University of California Press.

Jokela, Markus 2006. Perimä ja ympäristö antisosiaalisuuden kehityksessä. Sivut 97-21 teoksessa: Honkatukia, Päivi & Kivivuori, Janne (toim.) (2006) Nuorisorikollisuus - Määrä, syyt ja kontrolli. Nuorisotutkimusverkosto, Nuorisotutkimusseura, julkaisuja 66. Nuorisosaian neuvottelukunta, julkaisuja 33. Saatavana [www-muodossa: http://www.optula.om.fi/uploads/0lla6m4jiaawmk.pdf](http://www.optula.om.fi/uploads/0lla6m4jiaawmk.pdf)

Jokela, Markus 2007. On the environmental genetics of depressive symptoms: Focus on two serotonergic genes. Department of Psychology University of Helsinki, Finland. Academic dissertation to be publicly discussed, by due permission of the Faculty of Behavioural Sciences at the University of Helsinki on the 26th of October 2007. University of Helsinki: Department of Psychology Studies 45.

Jokinen, Kimmo & Saaristo, Kimmo 2002. Suomalainen yhteiskunta. Helsinki: WSOY.

Jones, A.H.M. 1931a. The Urbanization of Palestine. In: *The Journal of Roman Studies*, xxi:78-85.

Jones, A.H.M. 1931b. The Urbanization of the Ituraean Principality. In: *The Journal of Roman Studies*, xxi: 265-275.

Jones, A.H. M. 1971. The Cities of the Eastern Roman Provinces, Oxford, Claredon.

Jones, Alissa Lea (toim.) 2003. "Ignore of the Law". *A Journal of the Unconscious, special Issue 1: 4-7*. Saatavana [www-muodossa: http://wings.buffalo.cdc/student-life/graduate/gsa/lacan/law_editorial.htm](http://wings.buffalo.cdc/student-life/graduate/gsa/lacan/law_editorial.htm)

Jones, Ernest 1960. Das Leben und Werk Sigmund Freuds. Band 1. Bern/Stuttgart/Wien: Hans Huber.

Jones, Ernest 1962. Das Leben und Werk Sigmund Freuds. Band 2-3. Bern/Stuttgart/Wien: Hans Huber.

KIRJALLISUUS

- Jones, James 2002. *Terror and Transformation: The Ambiguity of Religion in Psychoanalytic Perspective*. New York: Taylor and Francis.
- Jones, Phillip S. 1956. Irrationals or Incommensurables. Their discovery and a 'Logical Scandal'. *Mathematics Teacher* 49: 123-127.
- Jones, Tod. E. 1997. Matthew Arnold and the Jesus Seminar. Annual Central New York Conference on Language and Literature, October 1997. Saatavana [www-muodossa: http://www.geocities.com/Athens/Aegean/6354/ma2.htm](http://www.geocities.com/Athens/Aegean/6354/ma2.htm) ja <http://tejones.net/MatthewArnold/JesusSeminar.html>
- Jones, W.T. 1970. *The Classical Mind. A History of Western Philosophy*. Second Edition. Harcourt Brace Jovanovich, Inc. New York, Chicago, San Francisco, Atlanta.
- Joosten, Jan 1990. The Old Testament Quotations in the Old Syriac and the Peshitta Gospels: A Contribution to the Study of the Diatessaron. *Textus* 15: 55-76.
- Jounel, P. 1965. Die Ehe. *Handbuch der Liturgiewissenschaft II*. Hrsg. A.G. Martimort. Freiburg im Breisgau.
- Judge, E.A. 1960. *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century: Some Prolegomena to the Study of the New Testament on Social Obligation*. London: Tynadale Press.
- Jung, C.G. 1977. Relations between the ego and the unconscious. Sivut 123-169 teoksessa: *Collected works of C.G. Jung. Vol. 7: Two Essays on Analytical Psychology*. 2. painos. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Juntumaa, Raimo 1992. Kehitys kolmiosuhteessa: Isä lapsen toisena hoitajana. *Psykologia. Suomen psykologisen seuran julkaisu* 27 (6): 476-484.
- Järvilehto, Timo 2000. *Persoonallisuusteoria*. Luento 24.1.2000. <http://www.wedu.oulu.fi/homepage/tjarvile/pers2.htm>.
- Järvinen, Pertti 1991. Psykos och Religion. Psykodynamiska mekanismen och rollpsykologiska processer bakom religiösa föreställningar hos psykotiker. Åbo Akademis Förlag: Åbo.
- Kaarre, Samuli 1994. Foucaultin historia. Totuuden ja vallan filosofia. *Filosofinen aikakauslehti* 2/94.
- Kaartio, Tomi 2003. Romanttinen tekijäkäsitys, tekijän kuolema ja kirjailijafunktio. Sivut 163-183 teoksessa: Alanko, Outi – Käkälä-Puumala, Tiina (toim.) 2003. *Kirjallisuudentutkimuksen perus-käsitteitä. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura: Helsinki*.
- Kahan, Alan S. 1993. Aristocratic Liberalism: The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill, and Alex de Tocqueville. *JSTOR* 98/5.
- Kaiser, Otto 1980. Isaiah 13-39. A Commentary. SCM Press LTU. Käännös: P.A. Wilson. Alkuteos: 'Der Prophet Jesaja' (1973).
- Kajannes, Katriina & Leena Kirstina (toim.) 2000. *Kirjallisuus, kieli ja kognitio. Kognitiivisesta kirjallisuuden ja kielentutkimuksesta*. Helsinki: Helsingin Yliopistopaino.
- Kaldor, H. 1956. Alternative Theories of Distribution. *Review of Economic Studies* 23: 83-100.
- Kaltenbeck, Franz 2002. On Freud's Encounter with Brendano. Sivut 101-111 teoksessa: Van de Vijver, Gertru; Van de Vijver, Gertrudis & Geerdyn, Filip (toim.) 2002. *The Pre-psychoanalytic Writings of Sigmund Freud*. Karnac Books: London.
- Kamplung, Rudolf 1986. Jesus von Nazaret - Lehrer und Exorzist. *BZ* 30: 237-248.
- Kamplung, R. 1986. Jesus von Nazaret – Lehrer und Exorzist. *BZ* 30: 237-248.

KIRJALLISUUS

Kamppinen, Matti 1995. Epilogia. Riskit ja uskonto esimodernissa ja myöhäismodernissa yhteisössä. Teoksessa: M. Kamppinen et al. (toim), Riskit yhteiskunnassa. Maallikot ja asiantuntijat päätöksen tekijöinä. Helsinki: Gaudeamus.

Kandel, Eric R. 1998. A New Intellectual Framework for Psychiatry. *Am J. Psychiatry* 155 (4): 457-469.

Kandel, Eric R. 1999. Biology and the Future of Psychoanalysis: a New Intellectual Framework for Psychiatry Revised. *Am J. Psychiatry* 156: 505-524.

Kandel, Eric R. 2000. The Molecular Biology of Memory Storage. A Dialog between Genes and Synapses. Nobel Lecture December 8.2000, at hall Adams, Karolineke Institute Stockholm. Saatavana [www-muodossa: http://nobelprize.org/medicine/laureates/2000/kandel-lecture.pdf](http://nobelprize.org/medicine/laureates/2000/kandel-lecture.pdf)

Kandel, Eric 2005. Psychiatry, Psychoanalysis, and the New Biology of Mind. American Psychiatric Association. Washington, D.C: American Psychiatric Publishing.

Kann, Robert A. 1974. A History of the Habsburg Empire 1526-1918. Los Angeles: University California Press.

Kanter, Donald L. & Mirvis, Philip H. 1989. The Cynical Americans: Living and Working in an Age of Discontent and Disillusion. San Francisco: Jossey-Bass. The Jossey-Bass Management Series.

Karunakara, U., Neuner, F., Schauer, M., Singh, K., Hill, K., Elbert, T., & Burnham, G., 2004. Traumatic Events and Symptoms of Post-Traumatic Stress Disorder amongst Sudanese nationals, refugees and Ugandan nationals in the West Nile. *African Health Science* 4: 83-93.

Kaser, M. 1975². Das Römische Privatrecht, München: C.H. Beck.

Katz, Jacob 1961. Tradition and Crisis. Jewish Society at the End of the Middle Ages. New York: Schocken Books.

Kaufman, Ralph M. 1939. Religious delusions in schizophrenia. *International Journal of Psycho-Analysis* 20: 3 & 4.

Kauppinen, Jari 2008. Françoise Dolto. Lapsi kaikki kaikessa. *Psykoteraapia* 4/2008: 331-341. Therapeia-yhdistyksen ja Therapeia-säätiön yhteisjulkaisu.

Kazakov, A.N. 2000. Казаков. А.Н. 2000. Психологические механизмы вовлечения в религиозные тоталитарные секты. <http://camps.ru/pages/486>

Kazmierski, C.R. 1987. The Stones of Abraham. John the Baptist and the End of Torah (Matt 3, 7-10 parr. Luke 3, 7-9). *Biblica* 68.

Keck, Leander E. 1965a. Mark 3, 7-12 and Mark's Christology. *JBL* 84: 341-358.

Keck, Leander E. 1965b. The Poor Among the Saints in the New Testament. *ZNW* 56: 100-129.

Keck, Leander E. 1979. Das Ethos der frühen Christen. Sivut 13-36 teoksessa: Zur Soziologie des Urchristentums, herausgegeben von W.A. Meeks. Chr. Kaiser Verlag München. (= *JAAR* 42: 1974, 435-452).

Kee, Howard Clark 1967-68. Terminology of Mark's Exorcism Stories. *NTS* 14: 232-246.

Kee, Howard Clark 1970. Jesus in History: An Approach to the Study of the Gospels. New York: Harcourt, Brace & World. Jovanovich. 1977².

Kee, Howard Clark 1973. Aretalogy and Gospel. *JBL* 92: 402-422.

KIRJALLISUUS

- Kee, Howard Clark 1977. Community of the New Age. Studies on Mark's Gospel. New Testament Library: SCM.
- Kee, Howard Clark 1978. Mark's Gospel in Recent Research. *Interpretation* 32: 353-368.
- Kee, Howard Clark 1980. Christian Origins in Sociological Perspective. SCM Press Ltd: London.
- Kee, Howard Clark 1983. Miracle in the Early Christian World. A Study in Sociological Method. New Haven/London: Yale University Press.
- Kee, Howard Clark 1983b. Testaments of the Twelve Patriarchs.(Second century B.C.). A New Translation and Introduction. Sivut: 775-838 teoksessa: J.H. Charlesworth (toim), The Old Testament Pseudepigrapha. Vol 1.
- Kee, Howard Clark 1984. Christology and Ecclesiology: Titles of Christ and Models of Community. *Semeia* 30: 171-192.
- Kee, Howard Clark 1986. Medicine, miracle and magic in New Testament times. MSSNTS 55/ Cambridge.
- Kee, Howard Clark 1990. Christian Origins in Sociological Perspective. SCM Press Ltd: London.
- Kee, Howard Clark 1992. Early Christianity in the Galilee. Reassessing the Evidence from the Gospel. Teoksessa: Lee Levine (toim.), The Galilee in Late Antiquity. New York and Jerusalem: Jewish Theological Seminary.
- Kee, Howard Clark 1993. Understanding the New Testament. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Kee, Howard Clark 1995. Who Are the People of God. Early Christian Modes of Community. New Haven: Yale University Press.
- Kee, Howard Clark 1995b. A Century of Quests for the Culturally Compatible Jesus. *Theology Today*, April 1995. Saatavana www-muodossa: <http://theologytoday.ptsem.edu/apr1995/v52-1-article2.htm#about>
- Keil, Siegfried 1979. Eltern und Kinder. Sivut 135-148 teoksessa: Handbuch der christlichen Ethik, 2. Freiburg. Basel, Wien: Herder.
- Kekäläinen, Markku 2000. Michel Foucault ja poissuljetut – osa modernin ihmisen syntyhistoriaa. Saatavana www-muodossa: <http://www.vhkk.fi/ukh/8433.htm>
- Kelber, W. 1983. The Oral and Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul and Q. Philadelphia: Fortress.
- Keller, Chris 2007. Lacanian Psychoanalysis and the Traumatic Intervention of the Eucharist: An Interview with Marcus Pound. *The Other Journal*, 13. <http://www.theotherjournal.com/article.php?id=293>
- Kelly, H.A. 1964. The Devil in the Desert. *CBQ* 26: 190-220.
- Kemiläinen, A. 1983. Leopold von Ranke. Sivut 95-100 teoksessa: Setälä, Suvanto&Viikari (toim), Historiankirjoituksen historia. Tampere.
- Kempainen, Ilona 2004. Sosiaalishistoria. Yhteiskuntahistorian johdantokurssi. Helsingin yliopiston avoin yliopisto, kevät 2004. Saatavana www-muodossa: <http://www.valt.helsinki.fi/staff/kempain/kalvot03.htm>
- Kempainen, I., Veijola, J., Jokelainen, J., Hartikainen, A.-L., Järvelin, M.R., Jones, P., Croudace, T., & Isohanni, M. 2001. Birth Order and risk for schizophrenia: a 31-year follow-up of the Northern Finland 1966 Birth Cohort. *Acta Psychiatr. Scand.* 104: 148-152.
- Kempainen, Juha 2003. Yhteiskunnallisen muutoksen häviäjät: Isättömät pojat. *Ystävien kesken* 2/2003: 4-9.

KIRJALLISUUS

- Kennedy, George A. 1963. *The Art of Persuasion in Greece*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Kennedy, George A. 1972. *The Art of Rhetoric in the Roman world 300 BC - A.D. 300*. Princeton. New Jersey.
- Kennedy, George A. 1980. *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Kennedy, Michael D. 2000. *Power, Privilege and Ideology in Communism's Negotiated Collapse*. Saatavana [www-muodossa: www.umich.edu/~iinet/PolishRoundTable/negotiatingradicalchange/power.html](http://www.muodossa:www.umich.edu/~iinet/PolishRoundTable/negotiatingradicalchange/power.html)
- Kermode, Frank 1979. *Genesis of Secrecy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Kernberg, Otto 1970. Factors in the Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personalities. *Journal of the American Psychoanalytic Association* 18:51-85.
- Kernberg, Otto 1976. *Object Relations Theory and Clinical Psychoanalysis*. New York: Aronson.
- Kertsch, M. 1978. Zum Motiv des Blitzes in der griechischen Literatur der Kaiserzeit. *WS* 13: 166-174.
- Keseling, P. 1950. Askese II (christlich). *RAC* I: 762-795.
- Kesävuori, Saara 2003. Oidipus oli mies. Psykohistoriallinen elämäkerta Eila Pennasesta vuoteen 1952 saakka. Tampereen yliopiston humanistisen tiedekunnan väitöskirja. *Acta Universitatis Tamperensis* 931, Tampere.
- Ketonen, Oiva 1988. Terveys ja sairaus. Vallan varjoja. Teoksessa: Mahdollisuuksien kuuleminen. *Therapeia* 30. Jyväskylä: Gummerus Oy.
- Keynes, John Maynard 1930. *A Treatise on Money*. Kokoelmassa: *The Collected Writings of J. M. Keynes*, vol. V, *A Treatise on Money: Part I The Pure Theory of Money*, London: Macmillan for the Royal Economic Society.
- Keynes, John Maynard 1936. *The General Theory of Employment, Interest and Money*. Macmillan Cambridge University Press. Royal Economy Society. Saatavana [www-muodossa: http://www.marxists.org/reference/subject/economics/keynes/general-theory/](http://www.muodossa:http://www.marxists.org/reference/subject/economics/keynes/general-theory/). Suomeksi: Työllisyys, korko ja raha, 1951.
- Khan, Liaquat Ali 2006. *The Essentialist Terrorist*. Saatavana [www-muodossa: http://www.washburnlaw.edu/whl/45-1/articles/khan-liaquat.pdf](http://www.muodossa:http://www.washburnlaw.edu/whl/45-1/articles/khan-liaquat.pdf)
- Kiell, Norman (toim.) 1982. *Psychoanalysis, psychology, and literature: A bibliography* Toinen pianos. Metuchen NJ and London: Scarecrow Press.
- Kiilunen, Jarmo 1987. Synoptinen kysymys – jatkuva ongelma. *Tait* 92,;:223-229.
- Kilborne, Benjamin 2008. *The Evil Eye, Envy, and Shame: On Emotions and Explanation*. Sivut 129-148 teoksessa: Wurmser, Léon & Jarass, Heidrun (toim.) 2008. *Jealousy and Envy: New Views about two Powerful Emotions*. New York: The Analytic Press.
- Kilgallen, John J. 1993. The Return of the Unclean Spirit (Luke 11,24-26). *Biblica* 74: 45-59.
- Kilian, Hendrikje 1989. *Die jüdische Gemeinde in München 1813-1871. Eine Großstadtgemeinde im Zeitalter der Emanzipation*. München: *Miscellanea Bavarica Monacensia*.
- Kiljunen, Kimmo 1989 *Kolme maailmaa*. Helsinki: Yliopistopaino.

KIRJALLISUUS

- Kilpi, Harri 2001. Hölynplöy sosiaalisena konstruktiona. Saatavana www-muodossa: <http://www.helsinki.fi/jarj/kronos/kronikka/0004/teksti-holynpoly.html>
- Kille, D. Andrew 2000. Psychology and Biblical Studies. Saatavana www-muodossa: http://home.att.net/~revdak/psych_bible_biblio.htm
- Kille, D. Andrew 2001. Psychological Biblical Criticism. Minneapolis: Fortress Press.
- Kille, D. Andrew 2006. The Bible Made Me Do It: Text, Interpretation, and Violence. *SBL Forum* June 2006. Saatavana www-muodossa: <http://sbl-site.org/Article.aspx?ArticleID=160>
- Kimhy, David – Goetz, Ray – Yale, Scott – Corcoran, Cheryl – Malaspina, Dolores 2005. Delusions in Individuals with Schizophrenia: Factor Structure, Clinical Correlates, and Putative Neurobiology. *Psychopathology* 38:338-344.
- Kindler, Arie 1978. Akko: A City of Many Names. *BASOR* 231: 51-55.
- King, R. 2001. Foucault and the Study of Religion in a post-colonial Age. *Culture and Religion* 2 (1): 113-120.
- Kingsbury, J.D.1981. The 'Divine Man' as the Key to Mark's Christology - The End of an Era? *Interpretation* 35: 243-257.
- Kirchanov, M.V. 2008. Кирчанов М.В. Психистория: история и основные направления исследовательской деятельности. Saatavana www-muodossa: <http://psychosphaera.boom.ru/Public/psyhistori.htm>
- Kirchhoff, Renate 1994. Die Sünde gegen den eigenen Leib. SUNT 18. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kirjavainen, Heikki 1996. Moraali, motivaatio ja yhteiskunta. Johdatus eräisiin motivaatioteoreettisiin sosiaalietiikan keskeisiin ongelmiin. Helsinki: Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 199.
- Kirkkohallitus 1999. Kansan kirkosta kansojen kirkoksi. Kirkkohallituksen asettama monikulttuurisuustyöryhmän mietintö. Suomen ev.lut. kirkon kirkkohallituksen julkaisu 1999:2.
- Kirkkohallitus 18.8.1999. Kirkon sijoitustoiminnan eettiset periaatteet. Saatavana www-muodossa: http://www.evli.fi/kkh/talousetiikkateksti_koko.shtml#TopOfPage
- Kittel, R. 1914. Exkurs: Die Armen und Elenden im Psalter. Sivut 314-318 teoksessa: R. Kittel, Die Psalmen Israels, nach dem Verfass der Urschrift. Leipzig: A Deichertsche Verlagsbuchhandlung W. Scholl.
- Kivivuori, Janne 1999. Kaksi psykoanalyysin kriittikkoa. *Yhteiskuntapolitiikka* 3: 249-256.
- Kivivuori, Janne 1999b. Psykokirkko. Psykokulttuuri, uskonto ja moderni yhteiskunta. Helsinki: Gaudeamus.
- Kivivuori, Janne 2001. Kysymys psykoanalyysin asemasta tieteessä. *Tieteessä tapahtuu* 2001. Saatavana www-muodossa: <http://www.tsv.fi/ttapaht/012/kesk.htm>
- Klages, Mary 1997a. Michel Foucault, What is an Author? Saatavana www-muodossa: <http://www.colorado.edu/English/ENGL2012Klages/1997foucault.html>
- Klages, Mary 1997b. Jacques Lacan. University of Colorado, Boulder. Saatavana www-muodossa: <http://www.colorado.edu/English/ENGL2012Klages/1997lacan.html>
- Klages, Mary 1997c. Psychoanalysis and Sigmund Freud. University of Colorado, Boulder. Saatavana www-muodossa: <http://www.colorado.edu/English/ENGL2012Klages/1997freud.htm>

KIRJALLISUUS

Klages, Mary 2001. Jacques Lacan. University of Colorado, Boulder. Saatavana [www-muodossa: http://www.colorado.edu/English/ENGL2012Klages/lacan.html](http://www.colorado.edu/English/ENGL2012Klages/lacan.html)

Klages, Mary 2001b. Structuralism/Poststructuralism. Saatavana [www-muodossa: http://www.colorado.edu/English/ENGL2012Klages/1997derridaA.html](http://www.colorado.edu/English/ENGL2012Klages/1997derridaA.html)

Klages, Mary 2001c. Claude Levi-Strauss. 'The Structural Study of Myth' and Other Structuralist Ideas. Saatavana [www-muodossa: http://www.colorado.edu/English/engl2010mk/levistrauss.2001.htm](http://www.colorado.edu/English/engl2010mk/levistrauss.2001.htm)

Klages, Mary 2001d. Claude Levi-Strauss: The Structural Study of Myth. Saatavana [www-muodossa: http://www.colorado.edu/English/ENGL2012Klages/levi-strauss.html](http://www.colorado.edu/English/ENGL2012Klages/levi-strauss.html)

Klages, Mary 2004. J. Derrida. Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences. University of Colorado, Boulder. Saatavana [www-muodossa: http://www.colorado.edu/English/ENGL2012Klages/2001derridaB.html](http://www.colorado.edu/English/ENGL2012Klages/2001derridaB.html)

Klassen, W. 1963. Love your Enemy: A Study of New Testament Teaching on Coping with an Enemy. Sivut 153-183 teoksessa: Paul Reachey (toim.), Biblical realism confronts the Nation: ten Christian scholars summon the church to the discipleship of peace. Scottsdale, Pa.: Fellowship Publications.

Klassen, W. 1968. Love in the New Testament. IDB Supplementary Volume. Minneapolis: Fortress Press.

Klausner, Joseph 1929. Jesus of Nasareth, his Life, Times, and Teaching. London: Heinemann.

Klausner, Joseph 1955. The Messianic Idea in Israel. New York: Macmillan.

Klein, Melanie 1926. The Psychological Principles of Early Analysis. Teoksessa: M. Klein (1975), Love, Guilt and Reparation & Other Works, 1921-1945. The Writings of Melanie Klein, vol. 1. New York: The Free Press.

Klein, Melanie 1929. Personification in the Play of Children. Teoksessa: M. Klein (1975), Collected Works, vol 1. London: Hogarth.

Klein, Melanie 1933. The Early Development of Conscience in the Child. Sivut 199-209 teoksessa: M. Klein (1975), Love, Guilt and Reparation & Other Works, 1921-1945. The Writings of Melanie Klein, vol. 1. New York: The Free Press.

Klein, Melanie 1955. The Psychoanalytic Play Technique: its History and Significance. Teoksessa: D.E. Scharff (toim) 1994. Object relations theory and practice. Northvale: Jason Aronson.

Klein, Melanie 1986. The Selected Melanie Klein. Toim. Juliet Mitchell. London: Penguin.

Klein, Melanie 1992. Kateus ja kiitollisuus. Helsinki: Yliopistopaino. Alkuteos: M. Klein, Envy and Gratitude and Other Works, 1943-1963. London: Hogarth.

Klein, Melanie, Paula Heimann & R.E. Money-Kyrle 1955. New Directions in Psycho-analysis. London: Tavistock Publications.

Kleinknecht, H. 1937. Die Gebetsparodie in der Antike. Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 28. Stuttgart-Berlin.

Kleinknecht, K.D. 1984. Der leidende Gerechtfertigte. WUNT 2, Reihe 13. Tübingen.

Klemelä, Esko 2008. Häiriö dialektisessa prosessissa. Jacques Lacanin transferenssi-käsitteestä. *Psykoterapia* 4/2008: 325-330. Therapie-yhdistyksen ja Therapie-säätiön yhteisjulkaisu.

Klijn, A.F.J. 1973-74. The Study of Jewish Christianity. *NTS* 20: 419-431.

KIRJALLISUUS

- Klijn, A.F.J. & Reinink, G.J. 1973. *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*. SNT 36. Leiden: E.J. Brill.
- Kline, P. 1981. *Fact and Fantasy in Freudian Theory*. London: Methuen.
- Kloppenborg, John S. 1978. Wisdom Christology in Q. Sivut: 129-147. Teoksessa: *Laval théologique et philosophique* 34. Quebec City: Laval théologique et philosophique Faculté de théologie et de sciences religieuses Université Laval.
- Kloppenborg, John S. 1982. Isis and Sophia in the Book of Wisdom. *HTR* 75(1):57-84.
- Kloppenborg, John S. 1984. Tradition and Redaction in the Synoptic Sayings Source. *CBQ* 46: 34-62.
- Kloppenborg, John S. 1986a. The Formation of Q and Antique Instructional Genres, *JBL* 105: 443-462.
- Kloppenborg, John S. 1986b. The Function of Apocalyptic Language in Q. *SBL Seminar Papers* 1986: 224-235.
- Kloppenborg, John S. 1986c. Blessings and Marginality. The 'Persecution Beatitude' in Q, Thomas & Early Christianity. *Forum* 2: 36-56.
- Kloppenborg, John S. 1987a. The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections. Studies in Antiquity & Christianity. Philadelphia: Fortress.
- Kloppenborg, John S. 1987b. Symbolic Eschatology and the Apocalypticism of Q. *HTR* 80(3):287-306.
- Kloppenborg, John S. 1988a. *Q Parallels: Synopsis, Critical Notes & Concordance*. California.
- Kloppenborg, John S. 1988b. The Rejection of the Prophets in Q. *JBL* 107: 225-240.
- Kloppenborg, John S. 1989a. 'Easter Faith' and the Sayings Gospel Q. *Semeia* 51: 71-99.
- Kloppenborg, John S. 1989b. The Q Sayings on Anxiety (Q 12:2-7). *Forum*, 5: 83-98.
- Kloppenborg, John S. 1989c. The Formasion of Q Revisited: A Response to Richard Horsley. *SBL Seminar Papers 1989*: 204-215.
- Kloppenborg, John S. 1989d. Redactional Strata and Social History in the Sayings Gospel Q. *Semeia* 51.
- Kloppenborg, John S. 1990a. City and Wasteland: Narrative World and the Beginning of the Sayings Gospel Q. *Semeia* 52: 145-160.
- Kloppenborg, John S. 1990b. Ronald A. Piper, Wisdom in the Q Tradition. The Aphoristic Teaching of Jesus. (Recension). *Biblica* 71: 432-436.
- Kloppenborg, John S. 1991a. Literary Convention, Self-Evidence and the Social History of the Q People. *Semeia* 55: 77-102.
- Kloppenborg, John S. (toim.) 1995a. *Conflict and Invention. Literary, Rhetorical and Social Studies on the Sayings Gospel Q*. Harrisburg: Trinity Press International.
- Kloppenborg, John S. 1995b. *Conflict and Invention: Recent Studies on Q*. Teoksessa: J.S. Kloppenborg (toim.). *Conflict and Invention. Literary, Rhetorical and Social Studies on the Sayings Gospel Q*. Harrisburg: Trinity Press International.
- Kloppenborg, John S. 1996. The Sayings Gospel Q and the Quest of the Historical Jesus. *Harvard Theological Review* 89: 307-344.

KIRJALLISUUS

Kloppenborg, John S. 1999. A Dog Among the Pigeons: The 'Cynic Hypothesis' as a Theological Problem. Sivut 73-117 teoksessa: J. Asgeirsson, K. de Troger & M. W. Meyer (toim.), *From Quest to Q: Festschrift James M. Robinson*. BETL 146. Leuven: Uitgeverij, Peeters.

Kloppenborg Verbin, John S. 2000. *Excavation Q. The History and Setting of the Sayings Gospel*. Edinburg: T & T Clark.

Kloppenborg Verbin, John S. 2000b. Excavating-Q. Robert Miller on Q1/Q2 and the Historical Jesus. 9.11.2000 12:24pm. Saatavana [www-muodossa: http://groups.yahoo.com/group/Synoptic-S/message/33](http://groups.yahoo.com/group/Synoptic-S/message/33)

Kloppenborg Verbin, John S. 2000c. Is There a New Paradigm. Sivut 23-47 teoksessa D. Horrell & C. M. Tuckett (toim.) 2000. *Christology, Controversy, and Community: New Testament Essays in Honour of David R. Catchpole*. NovTSup 99. Leiden: Brill.

Kloppenborg, John S. 2005. As One Unknown, Without a Name? Co-opting the Apocalyptic Jesus. Sivut 1-23 teoksessa: Kloppenborg, John S. & Marshall, John W. (toim) 2005. *Apocalypticism, Anti-Semitism and the Historical Jesus: Subtexts in Criticism. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 275*. London: T & T Clark.

Kloppenborg, John S. 2006. The Tenants in the Vineyard: Ideology, Economics, and Agrarian Conflict in Jewish Palestine. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 195. Tübingen: Mohr Siebeck.

Kloppenborg, John S. 2008. *Q, the Earliest Gospel. An Introduction to the Original Stories and Sayings of Jesus*. Westminster Pr.

Kloppenborg, John S. & Marshall, John W. (toim) 2005. *Apocalypticism, Anti-Semitism and the Historical Jesus: Subtexts in Criticism. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 275*. London: T & T Clark.

Kloppenborg, John S. & Vaage, Leif E. 1991a. Early Christianity, Q and Jesus: The Sayings Gospel and Method in the Study of Christian Origins. *Semeia* 55: 1-14.

Kloppenborg, J.S. & Vaage, L.E. 1991b. Preface. *Semeia* 55: vii-viii.

Klostermann, Erich 1927. *Das Matthäusevangelium. HNT 4*, 2nd ed. Tübingen. Mohr-Siebeck.

Knibb, Michael A. 1978. *The Ethiopic Book of Enoch*. 2 osaa. Oxford: Clarendon.

Knibb, Michael A. 1979. The Date of the Parables of Enoch: A Critical Review. *NTS* 25.

Knierim, Rolf 1973. Old Testament Form Criticism Reconsidered. *Interpretation* 27.

Koch, Klaus 1967. *Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibelexegese*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins.

Koch, Klaus 1989⁵. *Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese*. 5., durchgesehene und ergänzte Auflage. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins.

Kocsis, E, Haller, R., Dittrich, I & Hinterhuber, H, 2001. Zum Gefahrenpotential von sogenannten „Freizeitdrogen“. Institut für Suchtforschung (ISF) Universität Innsbruck / Krankenhaus Maria Ebene Frastanz. Saatavana [www-muodossa: http://www.vorarlberg.biz/cms/files/userdocs/Gefahrenpotential%20von%20Freizeitdrogen.doc](http://www.vorarlberg.biz/cms/files/userdocs/Gefahrenpotential%20von%20Freizeitdrogen.doc)

Koester, Helmut 1971a. One Jesus and Four Primitive Gospels. Sivut 155-204 teoksessa: J.M. Robinson and H. Koester, *Trajectories through Early Christianity*. Philadelphia: Fortress.

Koester, Helmut 1971b. Gnomai DIAPHOROI: The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity. Sivut 114-157 teoksessa: J.M. Robinson and H. Koester, *Trajectories*.

KIRJALLISUUS

- Koester, Helmut 1971c. The Structure and Criteria of Early Christian Belief. Sivut 205-231 teoksessa: J.M. Robinson and H. Koester, Trajectories.
- Koester, Helmut 1980a. Apocryphal and Canonical Gospels. *The Harvard Theological Review* 73: 105-130.
- Koester, Helmut 1980b. Gnostic Writings as Witnesses for the Development of the Sayings Tradition. Teoksessa: Bentley Layton (toim.), The Rediscovery of Gnosticism, vol. 1: The School of Valentinus. *Studies in the History of Religion. NumenSup.* 41: 239-261. Leiden: E.J. Brill.
- Koester, Helmut 1982a. Introduction to the New Testament. Vol. 1: History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age. Philadelphia. Alkuteos: H. Koester, 'Einführung in das Neue Testament'.
- Koester, Helmut 1982b. Introduction to the New Testament. Vol. 2: History and Literature of Early Christianity. Philadelphia. Alkuteos: H. Koester, 'Einführung in das Neue Testament'.
- Koester, Helmut 1986. The History-of-Religions School, Gnosis, and Gospel of John. *Studia Theologica* 40:115-136.
- Koester, Helmut 1989. From the Kerygma-Gospel to Written Gospel. *NTS* 35: 361-381.
- Koester, Helmut 1990. Ancient Christian Gospels. Their History and Development. Philadelphia: Trinity Press International.
- Kogan, Ilony 1989. The Search for the Self. *International Journal of Psycho-Analysis*, 70: 661-681.
- Kohut, Heinz 1971. The Analysis of the Self. A Systematic Analysis of the Treatment of the Narcissistic Personality Disorders. New York: International University Press.
- Kohut, Heinz 1977. The Restoration of the Self. New York: International University Press.
- Kolbert, C.F.1979. Justinian. The Digest of Roman Law. Theft, Rapine, Damage and Insult. Penguin Classics.
- Kolk. van der, B.A. 1987. Psychological Traum. Cambridge University Press: Cambridge.
- Konstan, David & Keith Rutter (toim.) 2003. Envy, Spite and Jealousny. The Rivalrous Emotions in Ancient Greece. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Koponen, Hannu 1997. Psykoosien biologia. Sivut 51-59 teoksessa Achté, Kalle & Tapani Tamminen 1997. Psykoosi ja sen hoito. Jyväskylä: Gummerus.
- Korhonen, Anu 2001. Mentaliteetti ja kulttuurihistoria. Sivut 40-58 teoksessa: Immonen, Kari & Maarit Leskelä-Kärki (toim.) 2001. Kulttuurihistoria – johdatus tutkimukseen. Suomen kirjallisuuden seura: Helsinki.
- Korhonen, Kuisma 2003. Kirjallisuudentutkimuksen alue. Sivut 11-39 teoksessa: Alanko, Outi – Käkelä-Puumala, Tiina (toim.) 2003. Kirjallisuudentutkimuksen peruskäsitteitä. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura: Helsinki.
- Korhonen, Tapani 2004. Psykkisten häiriöiden neurobiologia. Luento 16/ 14.4.2004. Jyväskylän yliopisto. Saatavana [www-muodossa: http://www.cc.jyu.fi/~tkorhone/opetusmateriaali/neuro2/Luento16.htm](http://www.cc.jyu.fi/~tkorhone/opetusmateriaali/neuro2/Luento16.htm)
- Korolenko, C.P. & Dmitrieva N.V 1999. Короленко Ц.П. & Дмитриева Н.В. 1999. Социодинамическая психиатрия. Новосибирск.
- Korolenko, C.P. & Dmitrieva, N.V. 2004. Короленко, Ц.П. & Дмитриева, Н.В. Психодинамика сект. Saatavana [www-muodossa: http://psyfactor.org/sekta3.htm](http://psyfactor.org/sekta3.htm)

KIRJALLISUUS

- Korsisaari, Eva Maria 2003. Keskeisiä kirjallisuudentutkimuksen suuntauksia. Sivut 290-309 teoksessa: Alan-ko, Outi – Käkälä-Puumala, Tiina (toim.) 2003. Kirjallisuudentutkimuksen peruskäsitteitä. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura: Helsinki.
- Koskela, Hille 2003. 'Cam Era' - the Contemporary Urban Panopticon. *Surveillance & Society* 1 (3): 292-313.
- Koskenniemi, Erkki 1986. Die Religiösen Tendenzen des Philostratos in der Vita Apollonii Tyanensis. In: Literatur und Philosophie in der Antike hrsg. von Siegfried Jäkel, Heikki Koskenniemi und Vappu Pyykkö. Turku: Annales universitatis Turkuensis Ser. B 174.
- Koskenniemi, Erkki 1991. Der philostratische Apollonios. Helsinki: *CHL* 94.
- Koskenniemi, Erkki 1992. Apollonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese. Forschungsbericht und Weiterführung der Diskussion. Turku.
- Kovero, Seppo 2004. Puhdas, soveltava ja empiirinen. Ferdinand Tönniesin erityinen sosiologia järjestelmä. Mies, teoria ja tulkinat. Joensuun yliopiston yhteiskuntatieteellisiä julkaisuja N:o 68. Joensuun yliopisto: Joensuu.
- Kramer, S.N. 1969a. The Cradle of Civilization. New York: Little Brown & Co.
- Kramer, S.N. 1969b. The Sacred Marriage Rite. London: Indiana University Press.
- Kravel-Tovi, Michal & Bilu, Yoram 2008. The work of the present: constructing messianic temporality in the wake of failed prophecy among chahad hasidim. *American Ethnologist*, 35 (1): 64-80.
- Kren, George M. – Rappoport, Leon H. 1976. Varieties of Psychohistory. New York: Springer Publishing.
- Kren, George M. – Rappoport, Leon H. 1976b. Clio and Psyche. Sivut 81-98 teoksessa: Kren, George M. – Rappoport, Leon H. 1976. Varieties of Psychohistory. New York: Springer Publishing.
- Kren, George M. – Rappoport, Leon H. 1976c. Values, Methods, and the Utility of Psychohistory. Sivut 1-16 teoksessa: Kren, George M. – Rappoport, Leon H. 1976. Varieties of Psychohistory. New York: Springer Publishing.
- Krencker, Daniel & Zschietzschmann, Willy 1938. Römische Tempel in Syrien. Berlin: de Guyter.
- Kretzer, Armin 1971. Die Herrschaft der Himmel und die Söhne des Reiches. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum Balileiabegriff und Basileiaverständnis im Matthäusevangeliums. SBM 10. Stuttgart.
- Krisin, L.P. 2006. Крысин, Леонид Петрович. Крысин Л.П. М.В.Панов как социолог языка. *Общественные науки и современность*. 2006. № 6. С. 115–120.
- Kristeva, Julia 1982. Powers of Horror: An Essay on Abjection. Käännös L. S. Roudiez. New York: Columbia University Press.
- Kristeva, Julia 1984. Revolution in Poetic Language. Käännös M. Waller. New York: Columbia University Press.
- Kuhn, Heinz-Wolfgang 1970. Der irdische Jesus bei Paulus als traditionsgeschichtliches und theologisches Problem. *ZThK* 67.
- Kuhn, Heinz-Wolfgang 1971. Ältere Sammlungen im Markusevangelium. Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, Band 8. Göttingen.

KIRJALLISUUS

- Kuhn, Heinz-Wolfgang 1980. Nachfolge nach Ostern. Sivut 105-132 teoksessa: Kirche: Festschrift für Günter Bornkamm zum 75. Geburtstag. Toim.. Georg Strecker & Dieter Lührmann. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Kuhn, K.G. 1957. The Lord's Supper and the Communal Meal at Qumran. Teoksessa: Krister Stendahl (toim.), The Scrolls and the New Testament. London: Evangelical Library.
- Kuhn, Th.S. 1970. The Structure of Scientific Revolutions. Second Edition. International Encyclopedia of Unified Science, vol. II: 2. Chicago: University of Chicago Press.
- Kung, Hans 1979. Freud and the Problem of God. New Haven: Yale University Press.
- Kulhara, Parmanand – Avasthi, Ajit – Sharma, Avneet 2000. Magico-Religious Beliefs in Schizophrenia: A Study from North India. *Psychopathology* 33 (2000): 62-68
- Kuper, A. 1988. The Invention of Primitive Society. London: Routledge.
- Kupfer, David J., Michael B. First & Darrel A. Regier 2002. A Research Agenda for DSM-V. Washington, DC: American Psychiatric Association.
- Kupiainen, Antti 1996. Postmoderneilla ei ole vaatteita. *Helsingin Sanomat* 16.9.1996. Kulttuuriosasto/Keskustelua.
- Kupiainen, Antti 1996b. Onko vaikeaselkoisuus syvällisyyden tae? *Helsingin Sanomat* 3.10.1996, C 8. Kulttuuriosasto/Keskustelua.
- Kurki, Janne 2004. Lacan ja kirjallisuus. Poe, Shakespeare, Sofokles, Claudel, Duras ja Joyce. Helsinki: Apeiron.
- Kurki, Janne 2008. Psykodiagnostiikka lacanilaisesta näkökulmasta. *Psykoterapia* 4/2008: 290-305. Therapieyhdistyksen ja Therapie-säätiön yhteisjulkaisu.
- Kümmel, Werner Georg 1943. Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus. *Sy-BU* 1.
- Kümmel, Werner Georg 1953. Verheissung und Erfüllung: Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu. Zürich: Zwingli.
- Kümmel, Werner Georg 1957. The Promise and Fulfillment: The eschatological Message of Jesus. SBT 23. Naperville: Allenson. London: SCM (1958).
- Kümmel, Werner Georg 1965a. Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu. Sivut 457-470 teoksessa: Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag.
- Kümmel, Werner Georg 1965b. Heilsgeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsätze 1933-1964. *Marburger Theologische Studien* 3. N.G. ElwertVerlag Marburg.
- Kümmel, Werner Georg 1975. Introduction to the New Testament. Nashville: Abingdon; London: SCM Press LTD. 1987⁶.
- Kuschke, A. 1939. Arm und Reich im Alten Testament mit besonderer Berücksichtigung der nachexilischen Zeit. *ZAW* 57: 31-57.
- Kuula, Kari 2003. The Law, the Covenant and God's Plan. Vol. 2. Paul's Treatment of the Law and Israel in Romans. Helsinki: Publications of the Finnish Exegetical Society 85.

KIRJALLISUUS

Kuusela, Pekka 1990. Minotaurus labyrintissa. Rakenteistumisen teoria ja sosiaalipsykologian teorianhistoriallisen konstituution historia. Pro gradu -tutkielma. Tampereen yliopisto.

Kähler, Martin 1964. The So-called Historical Jesus and the Historical Biblical Christ. Käännös: Carl E. Braaten. Philadelphia: Fortress Press.

Käsemann, Ernst 1962. On the Subject of Primitive Christian Apocalyptic. Sivut 108-137 teoksessa E. Käsemann, New Testament Question of Today. Philadelphia: Fortress Press; London: SCM (1969).

Käsemann, Ernst 1969a. Apocalypticism. New York: Heder and Herder.

Käsemann, Ernst 1969b. The Beginnings of Christian Theology. Teoksessa: Ernst Käsemann, New Testament Questions of Today. Philadelphia: Fortress Press; London: SCM (1969).

Käsemann, Ernst 1970⁶. Exegetische Versuche und Besinnungen. Osat 1-2. Göttingen. (1960).

Laari, Jukka 1997. Ideologiateorian uusia tuulia. *Kulttuuritutkimus* 1/1997. Saatavana [www.muodossa: http://www.cc.jyu.fi/~jlaari/s22.htm](http://www.cc.jyu.fi/~jlaari/s22.htm)

Laari, Jukka 1998. Michel Foucault. *Filosofinen aikakauslehti* 4/98.

Lacan, Jacques 1932. De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité. Paris: Seuil. (1975)

Lacan, Jacques 1953-1954 (S I). The Seminar of Jacques Lacan. Book 1. Freud's Papers on Technique, 1953-54. Toim. J-A. Miller. Käännös J. Forrester. New York: W.W. Norton Co. (1988; Reprint Edition 1991).

Lacan, Jacques 1954-1955 (S II). The Seminar of Jacques Lacan. Book 2. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-55. Toim. J-A. Miller, käännös S. Tomasell. New York: W.W. Norton Co (1988; Reprint Edition 1991).

Lacan, Jacques 1954-55b. Le Séminaire – Livre II. Le moi dans le théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse. Éditions du Seuil, 1978, établi par Jacques-Alain Miller.

Lacan, Jacques 1955-1956 (S III). Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses. Toim. J-A. Miller. Paris: Editions du Seuil. (1981) Englanniksi: The Seminar of Jacques Lacan: Book III. Toimittanut Jacques-Alain Miller, käännös Russell Grigg, New York London: W.W. Norton & Company, 1988.

Lacan, Jacques 1963. Kant with Sade. Käännös James B. Swenson Jr. Journal Critique 191. Saatavana [www.muodossa: http://www.lacan.com/leantsade.htm](http://www.lacan.com/leantsade.htm)

Lacan, Jacques 1966. Écrits. Éditions du Seuil: Paris.

Lacan, Jacques 1968. Speech and Language in Psychoanalysis. Käännös Anthony Wilden. The Johns Hopkins University Press. Baltimore and London.

Lacan, Jacques 1969-1970 (S XVII). The Seminar of Jacques Lacan: Book XVII. The Other Side of Psychoanalysis. Toimittanut J-A. Miller, kääntänyt R. Grigg. W.W. Norton & Company: New York – London (2007).

Lacan, Jacques 1970. Discours du 6 décembre 1967 à l'E.F.P. *Scilicet*, 2-3-9-29.

Lacan, Jacques 1972-73. The Seminar of Jacques Lacan. Book XX: Encore: On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge, 1972-1973. Toimittanut J-A. Miller, käännös B. Fink. New York: Newton.

Lacan, Jacques 1976. Yale University, Kanzer Seminar 24.11.1975. *Scilicet* 6 (7): 7-31.

Lacan, Jacques 1977. The Mirror Stage as Formative of the Function of as I as Revealed in Psychoanalytic Experience. Teoksessa: Écrits, käännös A. Sheridan. London: Tavistock Publications.

KIRJALLISUUS

- Lacan, Jacques 1977b. *Ecrits: A Selection*. Käännös A. Sheridan. Tavistock Publications, Routledge: London – New York. Reprinted 2002, 2003, 2004, 2006 (kolme kertaa), 2007, 2008.
- Lacan, Jacques 1977c. The Signification of the Phallus. Sivut 281-291 teoksessa J. Lacan 1977b, *Ecrits: A Selection*.
- Lacan, Jacques 1981. *The Language of the Self : The Function of Language in Psychoanalysis*. Käännös: Anthony Wilden. Baltimore - London: Johns Hopkins University Press.
- Lacan, Jacques 1982a. Lettre de dissolution. Sivut 81-82 teoksessa: *Annuaire et textes statutaires. École de la Cause freudienne*, Paris.
- Lacan, Jacques 1982b. The Meaning of the Phallus. Sivut 74-85 teoksessa: Juliet Butler and J. Rose (toim.), *Feminine Sexuality. Jacques Lacan and the école freudienne*. New York: Norton and Company.
- Lacan, Jacques 1986. *The Ethics of Psychoanalysis, Book VII*. Käännös: Dennis Porter. New York: W.W. Norton. Alkuteos: *Le Seminaire. Livre VII: L'Éthique de la psychanalyse*. Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques 1994. *The Four Fundamental Concepts of Psycho-analysis*. Toim. J-A. Miller. London: Penguin.
- Lacan, Jacques 1996. On Freud's 'Trieb' and the psychoanalyst's desire. Teoksessa R. Feldstein, B. Fink & M. Jaanus (toim), *Reading Seminar XI*. New York: University of New York Press.
- Lacan, Jacques 1998. *On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge: The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore 1972-1973. Seminar of Jacques Lacan, BK 20*. Toim. Bruce Fink. Käännös: Jacques-Alain Miller. W.W. Norton & Company.
- Lacan, Jacques 2001. Introduction to the Names-of-the-Father Seminar. Sivut 102–16. teoksessa: Jobling, D., Pippin, T., & Schleifer, R. (toim) 2001. *The Postmodern Bible Reader*. Oxford: Blackwell.
- Lacan Chronology 2004. Saatavana [www-muodossa: http://www.lacan/rolleyes.htm](http://www.lacan/rolleyes.htm)
- Lacocque, A. 1979. *The Book of Daniel*. London: SPCK.
- Lacoue-Labarthe, Philippe 1993. Etiikasta. Lacan ja Antigone. Suomentanut Jaana Jalkanen ja työryhmä. Helsinki: Loki-kirjat.
- Lagerspetz, Kirsti 1977. *Aggressio ja sen tutkimus*. Helsinki: Tammi.
- Lahikainen, Anja Riitta 1982. Sukupuolisuus psyykkisenä polariteettina psykoanalyttisessä teoriassa. *Psykologia* 4/1982
- Lahtinen, Mikko 1995. Vielä valkopesusta. Vastine Juha Sihvolalle. *Filosofinen aikakauslehti Niin ja Näin* 3/95.
- Laine, Tapani 1996. Mielen rakentuminen. *Filosofinen aikakauslehti Niin & Näin* 4/1996.
- Laine, Tarja 1997. Samasta toisin: Subjektivinen ääni ja empatia (dokumentti)elokuvassa. *Lähikuva*, s. 2-3, 82-96: Turun elokuvakeho IY:n jäsenlehti.
- Laing, Ronald D. 1960. *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*. London: Tavistock.
- Lakatos, I. 1990. Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes. Sivut 91-196 teoksessa: Lakatos & Musgrave (toim). *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge University Press: Cambridge.

KIRJALLISUUS

- Lallukka, Kirsi 2003. Lapsuusikä ja ikä lapsuudessa. Tutkimus 6-12-vuotiaiden sosiokulttuurallisesta ikätiedosta. Jyväskylän yliopiston yhteiskuntatieteiden ja filosofian väitöskirja. Jyväskylä Studies in Education Psychology and Social Research 215. Saatavana [www-muodossa: http://selene.lib.jyu.fi:8080/vaitos/studies/studeduc/9513915387.pdf](http://selene.lib.jyu.fi:8080/vaitos/studies/studeduc/9513915387.pdf)
- Lamarque, Peter 1983. Fiction and Reality. Teoksessa: Philosophy and Fiction. Essays in Literary Aesthetics. Toim: P. Lamarque. Aberdeen.
- Lambrecht, J. 1966. Die Logion Quelle von Markus 13. *Biblica* 47: 321-360. Rome.
- Lambrecht, J. 1973. The Christology of Mark. *Biblical Theology Bulletin*, 256-273.
- Lambrecht, J. 1974a. Redaction and Theology in Mk iv. Sivut 269-307 teoksessa: M. Sabbe (toim.), L'Evangile selon Marc. Tradition et redaction. BETL xxxiv. Gembloux.
- Lambrecht, J. 1975b. The Relatives of Jesus in Mark. *NTS* 16: 241-258.
- Lange, Nicholas R.M. de 1978. Jewish Attitudes to the Roman Empire. Sivut 255-281 teoksessa: Peter D.A. Garnsey, Charles R. Whittaker & R.L. Hunter (toim.) 1978. Interpretation in the Ancient World. The Cambridge University Research Seminar in Ancient History. *Cambridge Classical Studies*. Reprint. 2007. Cambridge University Press.
- Langner, Albrecht 1998. Katholische und evangelische Sozialethik im 19. und 20. Jahrhundert. Beiträge zu ideengehichtlichen Entwicklungen im Spannungsfeld von Konfession, Politik und Ökumene. Paderborn: Schöningh.
- Lansky, Melvin R. 2008. Jealousy and Envy in Othello: Psychoanalytic Reflections on the Rivalrous Emotions. Sivut 25-48 teoksessa: Wurmser, Léon – Jarass, Heidrun (toim.) 2008. Jealousy and Envy: New Views about two Powerful Emotions. New York: The Analytic Press.
- Lapide, Pincnas 1976. Ist das nicht Josephs Sohn? Jesus im heuligen Judentum. Calwar Verlag: Stuttgart.
- Laplanche, Jean 1976. Life and Death in Psychoanalysis. Käännös: J. Mehlman. Baltimore, Md: Johns Hopkins University Press.
- Laplanche, Jean & Serge Leclaire 1972. The Unconscious: A Psychoanalytic Study. Käännös P. Coleman. Teoksessa: J. Mehlman (toim.), French Freud: Structural Studies in Psychoanalysis. Yale French Studies 48.
- Laplanche, Jean & J-B. Pontalis 1983. The Language of Psycho-Analysis. London: Hogarth Press.
- Lappalainen, Raimo 1997. Terapiakeskustelun seuraava taso. Kommentti prof. Markku Ojasen artikkeliin. *SKY-jäsenlehti* 3-4/1997. Suomen käyttäytymisanalyysin ja kognitiivisen käyttäytymisterapian yhdistys r.y.
- Lash, N. 1986. 'Performing the Scriptures' in Theology on the Way to Emmaus. London: SCM.
- Latvus, Kari & Peltonen, Kai (toim) 1992. Tulkinnan kehällä. Pieksämäki: Kirjapaja.
- Laufen, Rudolf 1978. Die Doppelüberlieferung der Logienquelle und des Markusevangeliums. BBB 54. Bonn: Hanstein.
- Laupot, Eric 2000. Tacitus' Fragment 2: The Anti-Roman Movement of the Christiani and the Nazareans. *Vigiliae Christianae* 54(3): 233-247.
- Laurila, Jukka 2008a. Jeremia 20:7-13 psykoanalyysissa. Nimettömän valituslaulun syntyprosessi tekstin objektimielikuvien muutosten valossa. Vanhan testamentin eksegetiikan pro gradu –tutkielma, hyväksytty Helsingin yliopiston teologisessa tiedekunnassa toukokuussa 2008. Luettavissa [www-muodossa: https://oa.doria.fi/bitstream/handle/10024/42127/jeremia2.pdf?sequence=1](http://oa.doria.fi/bitstream/handle/10024/42127/jeremia2.pdf?sequence=1)

KIRJALLISUUS

- Laurila, Jukka 2008b. Pro gradu –tutkielma: Toimiiko psykoanalyttinen raamatuntutkimus – Jer. 20: 7-13? teologia.fi – ikkuna yliopistoteologiaan 11.09.2008. Luettavissa [www-muodossa:](http://www.muodossa:) http://www.teologia.fi/index.php?option=com_content&task=view&id=382&Itemid=59
- Lauterbach, J.Z. 1976, Mekilta de-Rabbi Ishmael. I-II. ET. Philadelphia.
- Lawrence, Robert & Slaughter, Matthew, J. 1993. Trade and U.S. Wages: Giant Sucking Sound or Small Hiccup? *Brockings Papers of Economic Activity* 1: 161-226.
- Lawrence, W. Gordon 1994. The Politics of Salvation and Revelation in the Practice of Consultancy. Teoksessa: Roger Casemore (toim.), What Makes Consultancy Work? South Bank University Press.
- Lawrence, W. Gordon 1996. Totalitarian States of Mind in Institutions. Saatavana [www-muodossa:](http://www.muodossa:) <http://www.human-nature.com/group/chap2.html>
- Lazare, Bernard 1894. Antisemitism: Its History and Causes. Saatavana [www-muodossa:](http://www.muodossa:) <http://www.nalandanite.ac.in/resources/english/etext-project/history/antisemitic/index.htm>
- Lazarus, Richard S. & Susan Folkman 1984. Stress, Appraisal and Coping. New York: Springer Publishing Company.
- Leach, Edmund 1976. Culture and communication: the logic by which symbols are connected. An introduction to the use of structuralist. Analysis in social anthropology. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leaney, A.R.C. 1958. A Commentary on the Gospel according to St. Luke. BNTC. London.
- LeBeau, F. Bryan, Leonard J. Greenspoon & Dennis Hamm (toim.) 2000. The Historical Jesus Through Catholic and Jewish Eyes. Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- Ledbetter, Mark 1994. Telling the Other Story. A Literary Response to Socio-Rhetorical Criticism of the New Testament. *Semeia* 64.
- Lee, Clarence 1971. Social Unrest and Primitive Christianity. Teoksessa: S. Benko & J. O'Rourke (toim.), The Catacombs and the Colosseum: The Roman Empire as the Setting of Primitive Christianity. Valley Forge, Pa.: Judson Press.
- Lehmann, Christine 2004. Soldiers Say Combat Stress Second to Personal Stress. *Psychiatric News* 39 (8): 25.
- Lehtonen, Johannes 2005. Voidaanko aivotutkimuksen ja psykoanalyysin tietämystä yhdistää? *Duodecim* 121 (7): 733-740. Saatavana [www-muodossa:](http://www.muodossa:) <http://www.terveyskirjasto.fi/xmedia/duo/duo94895.pdf>
- Leming, Michael R. 1990. Research and Sampling Designs. Techniques for Evaluating Hypothesis. Saatavana [www-muodossa:](http://www.muodossa:) <http://www.stolaf.edu/people/leming/soc371res/research.html> Luettu 10.5.2003.
- Lengwiler, M. 2003. Psychiatry Beyond the Asylum. The Origins of German Military Psychiatry Before World War 1. *History of Psychiatry* 14 (1): 41-62.
- Leipoldt, J. 1961. Griechische Philosophie und frühchristliche Askese. Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse, CVI, 4. Berlin.
- Lendon, J.E. 2005. The Roman Siege of Jerusalem. *Military History Quarterly*, Summer 2005. Saatavana [www-muodossa:](http://www.muodossa:) http://www.preteristarchive.com/Jewish Wars/articles/2005_lendon_roman-siege.html
- Lennon, Mary Clare, Juliana Blome & Kevin English 2001. Depression and Low-Income Women: Challenges for TANF and Welfare-to-Work Policies and Programs. National Center for Children in Poverty, Columbia University.

KIRJALLISUUS

- Lenski, Gerhard E. 1966. *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*. New York: McGraw-Hill.
- Lenski, Gerhard E., Lenski, Jean & Nolan, Patrick 1970. *Human Societies. An Introduction to Macrosociology*. New York: McGraw-Hill, Inc.
- Leoni, Tommaso 2002. "Against Caesar's Wishes". Josephus as a Source for the Burning of the Temple. York University, Toronto. Dipartimento di Scienze Storiche. Saatavana [www-muodossa](http://www.muodossa.com): http://www.preteristarchive.com/JewishWars/pdf/2002_leoni_josephus-temple-titus.pdf
- Lesche, Carl 1978. Psykoanalyysin tieteenteoriaa. Sivut 211-230 teoksessa: Y.O. Alanen & V. Tähkä (toim.), *Psykoanalyysin ja psykoterapian suuntauksia*. Weilin & Göös: Espoo.
- Levi, Iakov. Biography. Luettavissa [www-muodossa](http://www.muodossa.com): http://www.zoominfo.com/people/Levi_Iakov_1106693128.aspx
- Levi, Iakov 2002. The Psychogenic Theory and the Perfect Society. Luettavissa [www-muodossa](http://www.muodossa.com): <http://www.geocities.com/psychohistory2001/ThePsychogenicTheory.html>
- Levi, Iakov 2004. John the Baptist; Father and Lover. Luettavissa [www-muodossa](http://www.muodossa.com): <http://www.geocities.com/psychohistory2001/johnthebaptist.html>
- Levi, Iakov 2007. The Demonization of Israel. The Psychoanalytic Meaning. *Mentalities/Mentalité* (Phillis Chesler Special) Volume 21:1, The Institute for the History of Mentalities, Outrigger Publisher, Hamilton, New Zealand. Luettavissa [www-muodossa](http://www.muodossa.com): http://www.geocities.com/psychohistory2001/DemonizationofIsrael_1_.html
- Levi, Iakov 2008. On Narrative Historians: Bernard Lewis and the Misunderstanding of Human Motivations. Luettavissa [www-muodossa](http://www.muodossa.com): <http://www.geocities.com/psychohistory2001/BernardLewis.html>
- Levin, Fred M. 1998. Mandelkern, Hippocampus und Psychoanalyse. *Psyche: Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen* 52: 1004-1013. Klett-Cotta: Stuttgart.
- Levine, Amy-Jill 1990. Who's Catering the Q Affair? Feminist Observations on Q Paraenesis. *Semeia* 50: 145-161.
- Levine, Amy-Jill 2000. Jesus, Divorce and Sexuality: A Jewish Critique. Sivut 113-129 teoksessa: F.B. LeBeau, L. J. Greenspoon & D. Hamm (toim.) 2000. *The Historical Jesus Through Catholic and Jewish Eyes*. Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- Levine, Amy-Jill 2001. Matthew's Advice to a Divided Readership. Sivut 22-41 teoksessa: D.E. Aune (toim.), *The Gospel of Matthew in Current Study: Studies in Memory of William G. Thompson*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Levine, Amy-Jill 2005. The Earth Moved: Jesus, Sex, and Eschatology. Sivut 83-97 teoksessa: Kloppenbog, John S. & Marshall, John W. (toim.) 2005. *Apocalypticism, Anti-Semitism and the Historical Jesus: Subtexts in Criticism. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* 275. London: T & T Clark.
- Levine, David P. 1999. The Fantasy of Inevitability in Organizations. Saatavana [www-muodossa](http://www.muodossa.com): <http://www.ispso.org/symposia/London/2000levine.htm>
- Levine, Lee I. 1982. The Ancient Synagogues. A Historical Introduction. Teoksessa: L.E. Levine (toim.), *Ancient Synagogues Revealed*. Jerusalem: Israel Exploration Society; Detroit: Wayne State University.
- Levine, Lee I. 1989. *The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity*. New York: The Jewish Theological Seminary of America; Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi.

KIRJALLISUUS

- Levine, Ross 2000. International Financial Liberalization and Economic Growth. JEL. Saatavana myös www-muodossa: <http://www.csom.umn.edu/Assets/3692.pdf>
- Levy, Neil 2001. Being Up-To-Fate: Foucault, Sartre and Postmodernity. New York: Peterhang.
- Levy, Neil 2004. Foucault as Virtue Ethicist. *Foucault Studies* 1: 20-31.
- Levä, Ilkka 2002. Psykoanalyysin tarpeellisuudesta. *Historiallisia Arvosteluja* 4. Saatavana www-muodossa: <http://www.helsinki.fi/hum/hist/yhd/julk/arviot/roudines.html>
- Lewis, Aron 1996. A Meeting of Minds: Mutuality in Psychoanalysis. London: Routledge.
- Lewis, Naphtali & Meyer Reinhold 1990. Roman Civilization: Selected Readings. Vol. 2. The Empire. New York: Columbia University Press.
- Lianos, Michalis 2003. Social Control after Foucault. *Surveillance & Society* 1 (3): 412-430. Käännös D. Wood & M. Lianus.
- Lieberman, S. 1942. Greek in Jewish Palestine. Studies in the Life and Manners of Jewish Palestine in the II-IV Centuries C. E New York: The Jewish theological Seminary of America.
- Lieberman, S. 1963. How much Greek in Jewish Palestine. Teoksessa: Alexander Altmann (toim), Biblical and Other Studies. Cambridge: Harvard University Press.
- Liebersohn, Harry 1986. Religion and Industrial Society: The Protestant Social Congress in Wilhelmine Germany. *Transactions of the American Philosophical Society*, 76:6.
- Lietzmann, Hans 1949. An die Korinther I. HNT 9. Vierte Auflage. Tübingen.
- Lieu, J. 1998. The Forging of Christian Identity. Teoksessa C. Clarke (toim.), Identities in the Eastern Mediterranean in Antiquity, Mediterranean. Archaeology v. 11 (Proceedings of a Conference held at the Humanities Research Center in Canberra, 10-12 November 1997). Sydney: University of Sydney.
- Liimatainen, Reijo 1995. Pimeys, varjo, saatana. Pahuus Jumalassa ja ihmisessä. Helsinki: Yliopistopaino.
- Lindeskog, S. 1972. Judarnas Jesus. Stockholm: SEK 75.
- Lindell, Juhani 2001. Representoidun repeämä: Lacan viettiteoretikkona. Teoksessa: Esa Roos, Vesa Manninen & Jukka Välimäki (toim), Rakkaus, toive, todellisuus. Psykoanalyttisiä tutkielmia. Yliopistopaino: Helsinki.
- Lindell, Juhani 2008. Lacan ja bi-logiikka. *Psykotopia* 4/2008: 306-315. Therapie-yhdistyksen ja Therapie-säätiön yhteisjulkaisu.
- Link, N., Victor, B., & Binder, R.L. 1985. Psychosis in Children of Holocaust Survivors: Influence of the Holocaust in the Choice of Themes in their Psychoses. *J. Nerv. Ment. Diss.* 173: 115-117.
- Links, Paul 2001. In Defence of Prozas. News@UofT. University of Toronto. Saatavana www-muodossa: <http://www.news.utoronto.ca/bin2/thoughts/comment010625.asp>
- Linnemann, Eta 1996. The Lost Gospel of Q – Fact Or Fantasy? *Trinity Journal* 17 (1): 3-18.
- Lius, Catherine 1998. Conspiracy (Theories). *South Atlantic Quarterly* 97 (2): 457-462.
- Lius, Esko 2008. Jälkiä lumessa. Halu ja transferenssi Umberto Econ romaanissa *Ruusun nimi*. Pro gradu –työ. Helsingin yliopisto. Taiteiden tutkimuksen laitos. Yleinen kirjallisuustiede. Toukokuu 2008. Luettavissa www-muodossa: http://www.lius.fi/esko/studia/Jalkia_lumessa.pdf

KIRJALLISUUS

- Liu, Peter 1992. Did the Lucan Jesus Desire Voluntary Poverty of his Followers? *EQ* 64(4):291-317.
- Llewelyn, Stephen 1994. The Traditions-geschichte of Matt. 11:12-13, par. Luke 16:16. *Novum Testamentum XXXVI* (4): 330-349.
- Loader, William 1996. Jesus the Jew. Western Australian Council of Christians and Jews 14th October 1996. Murdoch University. Saatavana myös [www-muodossa: http://www.jcrelations.net/en/?id=761](http://www.jcrelations.net/en/?id=761)
- Loewenberg, Peter 1995. *Fantasy and Reality in History*. New York: Oxford University Press.
- Loffreda, Stanislaw 1982. *The Late Chronology of the Synagogue of Capernaum. Teoksessa: L.I. Levine (toim.). Ancient Synagogues Revealed*. Jerusalem: Israel Exploration Society; Detroit: Wayne State University.
- Loffreda, Stanislaw 1993. Capernaum. *The Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, vol 1. Jerusalem: The Israel Exploration Society Carta.
- Loftus, F. 1978. The Anti-Roman Revolts of the Jews and the Galileans. *JQR* 68:80-81.
- Lohfink, Gerhard 1974. Jesus und die Ehescheidung. Zur Gattung und Sprachintention von Mt 5,32. Sivut 207-217 teoksessa: H. Merklein - J. Lange (Hrsg.), *Biblische Randbemerkungen*. Schüler-FS f. Rudolf Schnackenburg. Würzburg.
- Lohfink, Gerhard – Pesch, Rudolf 1987. *Tiefenpsychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann*. Stuttgarter Biblestudien 129. Herausgegeben von Helmut Merklein und Erich Zenger. Verlag Katholisches Bibelwerk: Stuttgart.
- Lohmeyer, E. 1936. Galiläa und Jerusalem in den Evangelien. *FRLANT* 52. Göttingen.
- Longstaff, Thomas R.W. 1990. Nazareth and Sepphoris: Insights into Christian Origins. *ATR*, 8-15.
- Longstaff, Thomas R.W. 1992. The Challenge of Hellenism for Early Judaism and Christianity. *Biblical Archaeologist* 55 (2): 84-91.
- Loos, H., van der 1965. *The Miracles of Jesus*. NT.S. 9. Leiden.
- Lorenzer, Alfred 1985. *Die Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnis. Ein historisch-materialistischer Entwurf*. Fischer: Frankfurt am Main.
- Louse, Rik 2002. The Place of Cocaine in the Work of Freud. Sivut 57-69 teoksessa: Van de Vijver, Gertru; Van de Vijver, Gertrudis & Geerardyn, Filip (toim.) 2002. *The Pre-psychoanalytic Writings of Sigmund Freud*. Karnac Books: London.
- Love, Stuart L. 2002. Jesus Heals the Hemorrhaging Woman. Sivut 85-101 teoksessa B.J. Malina, G. Theissen & W. Stegemann (toim.) 2002. *The Social Setting of Jesus and the Gospels*. Minneapolis: Fortress Press.
- Lövestam, Evald 1972. Davids-son-kristologin hos synoptikerna. *SEÅ* 15: 198-210.
- Paul Lowinger 2004, *Freud Meets the Clintons: The Psychohistory of Bill, Hillary and Chelsea*. West Victoria Street, Santa Barbara, CA.: Allen A. Knoll Publishers. Saatavana laaja [www-tiivistelmä: http://www.lowingerpaul.com/fruedmeets-the-clintons.html](http://www.tiivistelmä.com)
- Lown, John S. 1986. The Miraculous in the Greco-Roman Historians. *Forum*, 2: 36-42.
- Lucas, Janet 2000. *Reading Memoirs: Schreber and "False" Representation*. 3rd Annual International Conference of Culture and Psychoanalysis, 25.6-26.6.2000, New York, NY. Saatavana [www-muodossa: http://www.students.yorku.ca/~jucas/Schreber_False_Representation.htm](http://www.muodossa: http://www.students.yorku.ca/~jucas/Schreber_False_Representation.htm)

KIRJALLISUUS

- Lucas, Janet 2001. Lacan and 'Origami': A Three-Tiered Topographical Approach to Psychosis. The California's Psychoanalytic Circle's 2nd Annual Symposium 12.5-13.5.2001. Saatavana [www-muodossa: http://www.students.yorku.ca/~jlucas/San_Fran_Conf.html](http://www.students.yorku.ca/~jlucas/San_Fran_Conf.html)
- Lucas, Janet 2004. The Semiotics of Schreber's Memoirs: Sign, Sinthome, and Play. *The Symptom*. Saatavana [www-muodossa: http://www.lacan.com/semofmem.htm](http://www.lacan.com/semofmem.htm)
- Lund, Pekka 2006. Kuilun reunalla. Suomen Lähetyseura Kiinassa 1926-1929. Suomen Lähetyseura. Helsinki: Hakapaino. Saatavana [www-muodossa: http://ethesis.helsinki.fi/julkaisut/teo/kirkk/vk/lund/kuilunre.pdf](http://ethesis.helsinki.fi/julkaisut/teo/kirkk/vk/lund/kuilunre.pdf)
- Luoma, Iiona 2004. From Pregnancy to Middle Childhood. What Predicts a Child's Socio-Emotional Well-Being? Academic Dissertation, Medical School of the University of Tampere. Acta Universitatis Tamperensis 1002.
- Lång, Markku 1998. Teksti metakognitiivisena artefaktina. Sanataiteen ja säveltaiteen ontologia. *Synteesi* 4: 82-94. Saatavana [www-muodossa: http://www.helsinki.fi/~mlang/metakognitio.html](http://www.helsinki.fi/~mlang/metakognitio.html)
- Lång, Markus 2001. Sigmund Freud, pragmatismi? Klassisen psykoanalyysin totuus käsityksestä C.S. Peircean kirjoitusten valossa. Teoksessa Sami Inkinen & Mauri Ylä-Ketola (toim.), Semiosis-merkkien valtaa. Rovaniemi. Saatavana [www-muodossa: http://www.helsinki.fi/~mlang/kuusamo.html](http://www.helsinki.fi/~mlang/kuusamo.html)
- Lång, Markus 2003. Psykoanalyysin ja filosofian välisestä suhteesta. Tietoteoreettinen katsaus. *Filosofinen aikauslehti Niin & Näin* 1/2003: 41-51. Saatavana [www-muodossa: http://www.helsinki.fi/~mlang/opinnot/psykoanalyysi.html](http://www.helsinki.fi/~mlang/opinnot/psykoanalyysi.html)
- Lång, Markus 2005. Psykoanalyysi ja sen soveltaminen musiikin tutkimukseen. Helsinki: Studia musicologica universitatis Helsingiensis 12. Saatavana [www-muodossa: http://www.helsinki.fi/~mlang/opinnot/vaitos.html](http://www.helsinki.fi/~mlang/opinnot/vaitos.html)
- Lüdemann, Gerd 1980. The Successors of Pre-70 Jerusalem Christianity: A Critical Evaluation of the Pella-Tradition. Sivut 161-173 teoksessa: E.P. Sanders (toim), Jewish and Christian Self-Definition I. Philadelphia.
- Lüdemann, Gerd 2003. The Life of Jesus: A Brief Assessment. Saatavana [www-muodossa: http://www.user.gwdg.de/~gluedem/eng/index.htm](http://www.user.gwdg.de/~gluedem/eng/index.htm)
- Lührmann, Dieter 1969. Die Redaktion der Logienquelle. WMANT 33. Neukirchen-Vluyn.
- Lührmann, Dieter 1989. The Gospel of Mark and the Sayings Collection Q. *JBL* 108:51-71.
- Luck, Georg 1997. Die Weisheit der Hunde. Texte der antiken Kyniker in deutscher Übersetzung mit Erläuterungen. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Luoma, Matti 1988. Minä Freudin ja Jungin ajattelussa. Sivut 176-196 teoksessa: Ilkka Niiniluoto & Petri Stenman (toim), Minä. Suomen filosofisen yhdistyksen Helsingissä 13-14.1.1986 järjestämät kollokvion esitelmät. Suomen filosofinen yhdistys: Helsinki.
- Luomanen, Petri 1988. Entering the Kingdom of Heaven. WUNT II/101. Tübingen: Mohr.
- Luomanen, Petri 2008. Explaining Christian Origins and Early Judaism :Contributions from Cognitive and Social Science. Biblical Interpretation Serie. Brill Academic Publishers, Netherland
- Luomanen, Petri; Pyysiäinen, Ilkka & Uro, Risto (toim) 2007. Explaining Christian Origins and Early Judaism: Contributions from Cognitive and Social Science. Brill Academic Publishers, Netherland.
- Lutz, Ulrich 1985. Das Evangelium nach Matthäus. Mt 1-7. EKK Neukirchen-Vluyn. 1989².
- Lutz, Raphael 2003. Geschichtswissenschaft im Zeitalter der Extreme. Theorien, Methoden, Tendenzen von 1900 bis zur Gegenwart. München.

KIRJALLISUUS

- Luz, Menahem 1990. Cynics as Allies of Scepticism. Sivut 101-114 teoksessa: L.C. Bargeliotos (toim.), Scepticism: Inter-Disciplinary Approaches. Proceedings of Second International Symposium. Athens.
- Luz, Menahem 2001. Cynics of the Decapolis and Eretz Israel in the Hellenistic Period. Saatavana [www-muodossa: http://research.haifa.ac.il/~mluz/Gadaran.html](http://research.haifa.ac.il/~mluz/Gadaran.html)
- Lüdemann, Gerd 1996. The Other Side of Early Christianity. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Lüdemann, Gerd 1999. The Great Deception. And What Jesus Really Said and Did. Amherst NY: Prometheus Books.
- Lüdemann, Gerd 2001. Jesus After 2000 Years: What He Really Said and Did. Amherst NY: Prometheus Books.
- Lye, John 1996. Psychoanalysis and literature. Brock University. Saatavana [www-muodossa: http://brock.ca/ca/english/courses/4F70/psychlit/html](http://brock.ca/ca/english/courses/4F70/psychlit/html)
- MacCoby, E.E. 2000. Parenting and its effects on children. On reading and misreading behavior genetics. *Annual Review of Psychology*, 5101-5128.
- Macey, D. 1993. The Lives of Michael Foucault. London: Hutchinson.
- Macey, David 1988. Lacan in Context. Verso: London & New York.
- MacGregor, G.H.C. & Purdy, A.C. 1937. Jew and Greek: Tutors Unto Christ. London: Nicholson & Watson.
- Mack, Burton L. 1973. Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum. (Diss.) *Studien zur Umwelt des Neuen Testaments*, 10. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mack, Burton L. 1987a. The Kingdom Sayings in Mark. *Forum*, 3: 3-47.
- Mack, Burton L. 1987b. Anecdotes and Arguments: The Chreia in Antiquity and Early Christianity. The Institute for Antiquity and Christianity: Occasional Papers. Claremont: Institute for antiquity and Christianity.
- Mack, Burton L. 1988a. A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins, Philadelphia: Fortress Press.
- Mack, Burton L. 1988b. The Kingdom That Didn't Come: A Social History of the Q Tradents. *SBL Seminar Papers 1988*: 608-635.
- Mack, Burton L. 1990. Rhetoric and the New Testament. Minneapolis: Fortress Press.
- Mack, Burton L. 1991. Q and the Gospel of Mark: Revising Christian Origins: *Semeia* 55: 15-39.
- Mack, Burton L. 1993. The Lost Gospel - The Book of Q and Christian Origins. San Francisco: Harper.
- Mack, Burton L. 1994. Persuasive Pronouncements: An Evaluation of Recent Studies on the Chreia. *Semeia* 64.
- MacLaurin, E.L.B. 1978. Beelzeboul. *NT* 20: 156-160.
- MacLeod, Andrew 1998. Abnormal psychology. Sivut 532-562 teoksessa M. Eysenck (toim.), Psychology an integrated approach. Prentice Hall: Pearson Education.
- MacMullen, Ramsay 1966. Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest, and Alienation in the Empire. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- MacMullen, Ramsay 1970. Market. Days in the Roman Empire. *Phoenix* 24.4.

KIRJALLISUUS

- MacMullen, Ramsay 1974. *Roman Social Relations 50 B.C. to A.D. 284*. New Haven and London: Yale University Press.
- Maher, Michael 2003. *Knowing the Tree by its Roots: Jewish Context of the Early Christian Movement*. Sivut 1-28 teoksessa: K.J. O'Mahony (toim.) 2003. *Christian Origins: Worship, Belief and Society. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series*, 241. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Mahler, Margaret 1975. *The Selected Papers of Margaret S. Mahler. Infantile Psychosis and Early Contributions*. Vol. 1. New York: Aronson.
- Mahler, Margaret 1979. *Separation-Individuation. The Selected papers of Margaret S. Mahler*. Vol 2, Nortcale N.J. Toim. Jason Aronson.
- Maier, Corinne 2003. Jacques Lacan et l'exception. Saatavana [www-muodossa: lutecium.org/stp/maier.html](http://www.muodossa: lutecium.org/stp/maier.html)
- Maier, Johann 1978. *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung. Eträge der Forschung*; Bd. 82. WB. Darmstadt.
- Maier, Johann 1982. *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike. Erträge der Forschung*; Bd. 177. WB. Darmstadt.
- Majava, Heikki 2008. Mihail Bahtin – dialektinen materialismi ja psykoanalyysi. *Psykoaterapia*, 3/2008:229-236. *Therapeia-yhdistyksen ja Therapeia-säätiön yhteisjulkaisu*.
- Major, René 2001. *Lacan avec Derrida*. Paris: Flammarion.
- Malchow, Bruce V. 1982. Social Justice in the Wisdom Literature. *Biblical Theology Bulletin*, xii:120-124.
- Malherbe, Abraham J. 1968. The Beasts at Ephesus. *JBL* 87: 71-80.
- Malherbe, Abraham J. 1970. 'Gentle as a Nurse'. The Cynic Background to 1 Thess ii. *NT* 12.
- Malherbe, Abraham J. 1976. Cynicism. Teoksessa: *Interpreters's dictionary of the Bible*. Suppl. 201-203.
- Malherbe, Abraham J. 1977a. The Cynic Epistles. SBL/SBS 12. Missoula. Mont: Scholars Press.
- Malherbe, Abraham J. 1977b. *Social Aspects of Early Christianity*. Baton Rouge: Louisiana State University. 1983 Philadelphia: Fortress.
- Malherbe, Abraham J. 1978. Gentle as a Nurse, Pseudo Heraclitus, Epistle 4: The Divinization of the Wise Man. *JAC* 21:42-64.
- Malherbe, Abraham J. 1979. Soziale Ebene und literarische Bildung. Sivut 194-221 teoksessa: *Zur Soziologie des Urchristentums*, herausgegeben von W.A. Meeks. Chr. Kaiser Verlag München.
- Malherbe, Abraham J. 1980b. MH ΓΕΝΟΙΤΟ in the Diatribe and Paul. *The Harvard Theological Review*, 73: 231-240.
- Malherbe, Abraham J. 1982. Self Definition among Epicureans and Cynics, Jewish and Christian Self-Definition. Teoksessa: B.F. Meyer-E.P. Sanders (toim), *Jewish and Christian Self-Definition*. Vol. 3: Self-Definition in the Graeco-Roman World. Philadelphia: Fortress Press (=1983b). Myös teoksessa: Malherbe, Paul and the Popular Philosophers (1989).
- Malherbe, Abraham J. 1983a. Antishenes and Odysseus and Paul at War. *HTR* 76: 238-256.
- Malherbe, Abraham J. 1984. In Season and out of Season: 2 Timothy 4:2. *JBL* 103: 235-243.

KIRJALLISUUS

- Malherbe, Abraham J. 1986. Paul: Hellenistic Philosopher or Christian Pastor? *ATR* LXVIII(I):3-13.
- Malherbe, Abraham J. 1987. Paul and the Thessalonians, Philadelphia: Fortress Press.
- Malherbe, Abraham J. 1989. Paul and the Popular Philosophers. Fortress Press: Minneapolis.
- Malherbe, Abraham J. 1990. 'Pastoral Cure' in the Thessalonian Church. *NTS* 26: 275-391.
- Malina, Bruce J. 1984. Jesus as Charismatic Leader? *Biblical Theology Bulletin*, XIV: 55-62.
- Malina, Bruce J. 1986. Religion in the World of Paul. *Biblical Theology Bulletin* 16: 92-101.
- Malina, Bruce J. 1995. Pain, Power and Personhood: Ascetic Behavior in the Ancient Mediterranean. Teoksessa: V. Wimbush & R. Valantasis (toim.), *Asceticism*. Oxford: Oxford University Press.
- Malina, Bruce J. 2001. The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology. 3rd edition. Louisville: Westminster John Knox. (1981, 1. painos; 1993, 2. painos)
- Malina, Bruce J. 2002. Social-Scientific Methods in Historical Jesus Research. Sivut 3-26 teoksessa: B.J. Malina, G. Theissen & W. Stegemann (toim.) 2002. *The Social Setting of Jesus and the Gospels*. Minneapolis: Fortress Press.
- Malina, Bruce J., Gerd Theissen & Wolfgang Stegemann (toim.) 2002. *The Social Setting of Jesus and the Gospels*. Minneapolis: Fortress Press.
- Maliranta, Mika 2003. Luova tuho Suomen tehdasteollisuudessa. *Lectio praecursoria –esitelmä Helsingin kaupakorkeakoulussa 2003*.
- Maliranta, Mika 2004. Luova tuho ja tuottavuuden kasvu Suomessa. Elinkeinoelämän tutkimuslaitos Jyväskylä 5.4.2004.
- Malkavaara, Mikko 2000. Yhteisvastuun viisi vuosikymmentä. Sivut 127-227 teoksessa: M. Malkavaara (toim), *Ei etsi omaansa. Tutkimuksia altruismista ja yhteisvastuusta*. Kirkkopalvelujen julkaisuja nro 4. Kirjapaino Raamattutalo OY: Pieksämäki.
- Manheim, L. F., & Manheim, E. (toim.) 1966. *Hidden patterns: Studies in psychoanalytic literary criticism*. New York: Macmillan.
- Mannermaa, Tuomo 1980. Kontrapunkteja. Teologisia tutkimuksia ajankohtaisista teemoista. *STKS* J. 122. Helsinki.
- Mannermaa, Tuomo 2004. Lutherin ja psykoanalyysin ihmiskäsityksestä. Teoksessa: M-L. Heinonen, J. Myyrä, V. Rökköläinen, P. Siltala & T. Välikki (toim), *Rohkeus totuuteen*. Martti Siiralan juhlaKirja. *Therapeia-säätiö*, Helsinki.
- Mannheim, Karl 1987. *Theology and the Sociology of Knowledge*. Teoksessa: R. Gill (toim.), *Theology and Sociology: A Reader*. London - New York: SCM Press.
- Manninen Vesa 1991. Pojan polku, isän tie: psykoanalyttisiä tutkielmia pojan kasvusta, isän merkityksestä ja miehen tavoitteista. Helsinki: Kirjayhtymä.
- Manninen, Vesa 2001. E. Roos, V. Manninen & J. Välimäki (toim.), *Rakkaus, toive ja todellisuus*. Psykoanalyttisiä tutkielmia. Yliopistopaino: Helsinki.
- Manns, Frédéric 1977. *Yn centre Judéo-Chrétien important: Sepphoris. Essais sur le Judéo-Christianisme*. Publications of the Studium Biblicum Franciscanum, *Analecta*, 12.

KIRJALLISUUS

- Manoilo, Andrei Viktorovič 2005. Манойло, Андрей Викторович 2005. Информационно-психологическая война: факторы, определяющие формат современного вооруженного конфликта (часть 3). Saatavana [www.muodossa: http://articles.security-bridge.com/articles/19/11467/](http://articles.security-bridge.com/articles/19/11467/)
- Manoilo, Andrei Viktorovič 2008a. Манойло, Андрей Викторович 2008a. Модель информационно-психологической операции в международных конфликтах. *Право и политика*, 6: 1387–1394.
- Manoilo, Andrei Viktorovič 2008b. Манойло, Андрей Викторович 2008b. Культурно-цивилизационные модели и технологии психологического разрешения международных конфликтов. *Право и политика*, 4: 914–926.
- Manoilo, Andrei Viktorovič 2008c. Манойло, Андрей Викторович 2008c. Пределы регулирующего воздействия информационно-психологических технологий на международные конфликты. *Право и политика*, 7: 1653–1664.
- Manson, T.W. 1937. *The Sayings of Jesus. As recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke arranged with Introduction and Commentary.* London: SCM Press. Repr. 1949.
- Manuel, Frank E. 1976. *The Use and Abuse of Psychology in History.* Sivut 38-62 teoksessa: Kren, George M. – Rappoport, Leon H. 1976. *Varieties of Psychohistory.* New York: Springer Publishing.
- Marböck, J. 1985. *Im Horizont der Gottesfurcht. Stellungnahme zu Welt und Leben in der alttestamentlichen Weisheit.* BN 26.
- Marcelis, M., Navarro-Mateu, F., Murray, R., Selden, J-P., & Os, J. van, 1998. Urbanization and psychosis: a study of 1942-1978 birth cohort in the Netherlands. *Psychological Medicine* 28: 871-879. Cambridge University Press.
- Marcus, Joel 1995. Jesus' Baptismal Vision. *NTS* 41: 512-521.
- Markkanen, Kristiina 1996. Psykoanalytikot raiskaavat matematiikkaa mennen tullen. Belgialainen matemaatikko yhtyy postmodernismin kritikkoihin. *Helsingin Sanomat* 5.9.1996.
- Marion, Jean-Luc 1977. *L'Idole et la distance.* Paris: Grasset.
- Marion, Jean-Luc 1982. *Dieu sans l'être.* Paris: Fayard.
- Marion, Jean-Luc 1986. *Prolégomènes à la charité.* Paris: La Différence.
- Marion, Jean-Luc 1989. *Réduction et donation.* Paris: Presses universitaires de France.
- Marion, Jean-Luc 1991. The Coherence of Spinoza's Definitions of God in Ethics I, Proposition 11. Teoksessa: Y. Yovel. (toim), *God and Nature. Spinoza's Metaphysics.* Leiden: Brill.
- Marion, Jean-Luc 1991. *La Croisée du visible.* Paris: La Différence.
- Marone, Fulvio 2002. Suggestions from the Unconscious: Freud, Hypnosis, and the Mind-Body Problem. Sivut 226-232 teoksessa: Van de Vijver, Gertru; Van de Vijver, Gertrudis & Geerardyn, Filip (toim.) 2002. *The Pre-psychoanalytic Writings of Sigmund Freud.* Karnac Books: London.
- Marr, H.C. 1919. *Psychosis of the War.* London: Oxford University Press.
- Marr, D – Nishihara, K. 1978. Representation and recognition of the spatial organization of three-dimensional shapes. *Philosophical Transactions of the Royal Society (B-200)*: 269-294. London.
- Marshall, I. Howard 1973. Palestinian and Hellenistic Christianity. Some Critical Comments. *NTS* 19: 271-287.

KIRJALLISUUS

- Marshall, I. Howard 1978. *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text. The New International Greek Testament Commentary.* Exeter. The Paternoster Press.
- Martin, Dale B. 1990. *Slavery as Salvation. The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity.* New Haven: Yale University Press.
- Martin, Raymond A. 1974. *Syntactical Evidence of Semitic Sources in Greek Documents.* SCS 3. Cambridge: SBL.
- Martitz, Wulfing von 1969. Hyios, hyiosthesia (a). *ThWNT* 8: 334-340.
- Martola, Nils 1976. Jesus, juden. *TAik*, 511-526.
- Marx, Karl 1967. *Toward the critique of Hegel's philosophical law.* Sivut 249-264 teoksessa: L.D. Eastom & K.H. Guddat (toim.), *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society.* Garden City, NY: Doubleday.
- Marxsen, Marxen 1969. *Auslegung von 1 Thess. 4, 13-18.* *ZTK* 66.
- Mazlish, Bruce 1976. *What Is Psycho-history?* Sivut 17-37 teoksessa: Kren, George M. – Rappoport, Leon H. 1976. *Varieties of Psychohistory.* New York: Springer Publishing.
- Mazlish, Bruce 1977. *Reflections of the State of Psychohistory.* *Psychohistory Review*, 5 (4): 3-11.
- McCne, Byron R. 1990. *Let the Dead Bury their Own Dead. Secondary Burial and Matt 8:21-22.* *HTR* 83: 31-43
- McCann, L.I. & Pearlman, L.A. 1990. *Psychological trauma and the adult survivor: Theory, therapy, and transformation.* New York: Brunner/Mazel.
- McCarthy, Kathlee 2000. *Slaves, Masters and the Art of Authority in Pauline Comedy.* Princeton: Princeton University Press.
- McCasland, S.V. 1958. *The Way.* *JBL* 77.
- McCown, C.C. 1922. *The Christian Tradition as the Magical Wisdom of Solomon.* *The Journal of the Palestinian Oriental Society* 2(1): 1-24.
- McCracke, Grant 1990. *Culture & Consumption. New Approaches to the Symbolic Character of Consumer Goods and Activities.* Bloomington & Indianapolis. Indiana University Press.
- McCutcheon, R. 2004. *Just Follow the Money. The Cold War, the Humanistic Study of Religion, and the Fallacy of Insufficient Cynicism.* *Culture and Religion* 5 (1): 41-69.
- McDowell, Josh 1979. *Evidence That Demands a Verdict.* Nashville: Thomas Nelson.
- McDowell, Josh & Wilson, Bill 1988. *He Walked Among Us: Evidence for the Historical Jesus.* San Bernardino, CA: Here's Life.
- McNichol, Allan J, David L. Dungan & David B. Peabody (toim.) 2000. *Beyond the Q Impasse – Luke's Use of Matthew: A Demonstration by the Research Team of the International Institute for Gospel Studies.* Valley Forge, Pa: Trinity Press International.
- McNamara, M. 1966. *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch.* Pontifical Biblical Institute.
- McRay, John 1991. *Archaeology and the New Testament.* Baker Book House: Grand Rapids, Michigan.

KIRJALLISUUS

- McRobbie, Angela – Thornston, Sarah L. 1995. Rethinking 'Moral Panic' for Multi-Mediated Social Worlds. *The British Journal of Sociology*, 46 (4): 559-574.
- Mead, Lawrence M. 1987. The Obligation to Work and the Availability of Jobs. A Dialogue between Lawrence M Mead and William Julius Wilson. *Focus* 10 (2): 11-19.
- Mead, Lawrence M. 1992. Self or Society? How Might Psychology Explain Poverty. Saatavana [www-muodossa: http://poverty.smartlibrary.org/NewInterface/segment.cfm?segment=1890&table_of_contents=1422](http://poverty.smartlibrary.org/NewInterface/segment.cfm?segment=1890&table_of_contents=1422)
- Mead, Rebecca 2003. How a Philosopher from Slovenic became an international Star. *The New Yorker*. Life and Letters. Saatavana [www-muodossa: http://www.lacan.com/zing.htm](http://www.lacan.com/zing.htm)
- Mearns, C.L. 1979. Dating the Similitudes of Enoch. *NTS* 25.
- Medawar, Peter Brian 1969. *Induction and Intuition in Scientific Thought*. London: Methuen.
- Mediratta, P.K. & Sharma, K.K. 1997. Role of benzodiazepine-GABA receptor complex in stress - induced modulation of leucocyte migration inhibition factor. *Indian Journal of Pharmacology* , 29 (4): 228-232.
- Meeks, Wayne A. 1983. *The First Urban Christian: The Social Worlds of the Apostle Paul*. New Haven: Yale University.
- Meeks, Wayne A. 1986a. *The Moral World of the First Christians*. Library of Early Christianity 6. Philadelphia: The Westminster Press.
- Meeks, Wayne A. 1986b. Understanding Early Christian Ethics. *JBL* 105<. 3-11.
- Meggitt, Justin J. 1998. *Paul, Poverty, and Survival*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Mehtonen, Päivi 2003. Mihin kirjallisuushistoria päättyy? Sivut 40-63 teoksessa: Alanko, Outi – Käkelä-Puumala, Tiina (toim.) 2003. *Kirjallisuudentutkimuksen peruskäsitteitä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura: Helsinki.
- Meier, J & Brown R. 1983. *Antioch and Rome*, New York: Paulist.
- Meier, John P. 1991. Reflections on Jesus-of-History Research Today. Sivut: 84-107 teoksessa: *Jesus' Jewishness. Exploring the Place of Jesus within Early Judaism*. The American Interfaith Institute. Crossroad: New York.
- Meier, John P. 1991b. *A Marginal Jew - Rethinking the Historical Jesus. Vol 1: The Roots of the Problem and the Person*. The Anchor Bible Reference Library. Doubleday: New York.
- Meier, John P. 1994. *A Marginal Jew – Rethinking the Historical Jesus. Vol 2: Mentor, Message, and Miracles*. The Anchor Bible Reference Library. Doubleday: New York.
- Meier, John P. 1996. Dividing lines in Jesus research today: through dialectical negatia to a positive sketch. *Interpretation*, October 1996.
- Meier, John P. 1997. The Circle of the Twelve: Did It Exist during Jesus' Public Ministry? *JBL* 116: 635-672.
- Meier, John P. 1999. The Present State of the 'Third Quest' for the Historical Jesus: Loss and Gain. *Biblica* 80: 459-487. Saatavana [www-muodossa: http://www.bsw.org/project/biblica/bibl80/comm11.htm](http://www.bsw.org/project/biblica/bibl80/comm11.htm)
- Meier, John P. 2000. The Historical Jesus and the Historical Samaritans: What can be said? *Biblica* 81: 202-232.
- Meier, John P. 2001. *A Marginal Jew – Rethinking the Historical Jesus. Vol. 3: Companions and Competitors*. The Anchor Bible Reference Library. New York-London-Toronto-Sydney-Auckland.

KIRJALLISUUS

- Meisel, Perry 1997. The Unanalyzable A biography of the French theoretician who combined Freud, philosophy and Surrealism. *The New York Times Book Review* 13: 12. Saatavana myös [www-muodossa: http://www.jya.com/lacan.htm](http://www.jya.com/lacan.htm)
- Meissner, William W. 1984. *Psychoanalysis and Religious Experience*. New Haven: Yale University Press.
- Meissner, William W. 1986. *Psychotherapy and the Paranoid Process*. Northvale, NJ.: Aronson.
- Meissner, William W. 1990. The Role of Transitional Conceptualization in Religious Thought. Teoksessa: J.H. Smith – S.A. Handelman (toim.), *Psychoanalysis and Religion*. Baltimore: Johns Hopking.
- Meissner, William W. 2000. *The Cultic Origins of Christianity: The Dynamics of Religious Development*. Collegeville: Michael Glazier Books.
- Meissner, William W. 2001. Belief in non-belief. The Case of Wincent von Gogh. Sivut 65-90 teoksessa: Belzen, Jacob A (toim.) 2001a. *Psychohistory in Psychology of Religion. Interdisciplinary Studies*. Amsterdam/Atlanta. *International Series in the Psychology of Religion* 12.
- Mejer, Jorgen 1978. Diogenes Laertius and His hellenistic Background. *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*. Heft 40. Wiesbaden.
- Meloni, Maurizio 2003. Triangolo di pensieri: Girard, Freud, Lacan. Dialegesthai. *Rivista telematica di filosofia*, anno 5. Saatavana [www-muodossa: http://mondodomai.org/dialegesthai/mme01.htm](http://mondodomai.org/dialegesthai/mme01.htm)
- Meltzer, Donald 1978a. The Kleinian Development. Part 1: Freud´s Clinical Development. Strath Tay: Clunie.
- Meltzer, Donald 1978b. The Kleinian Development. Part 2: Richard Week-by-Week. Strath Tay: Clunie.
- Meltzer, Donald 1978c. The Kleinian Development. Part 3: The Clinical Significance of the Work of Bion. Strath Tay: Clunie.
- Mezzich, Juan E. 1993. An International survey on diagnostic assessment procedures. *Fortschritte der Neurologie und Psychiatrie* 61.13.
- Mezzich, Juan E. 2004. The Complexity of Health and the Validity of Diagnosis. New York. Saatavana myös [www-muodossa: http://psychiatrie.uni-hd.de/kongress/ppp2004/manuskript/mezzich.pdf](http://psychiatrie.uni-hd.de/kongress/ppp2004/manuskript/mezzich.pdf)
- Merenlahti, Petri 2000. Poetics for the Gospels? Rethinking Narrative Criticism. Ph.D. Diss., University of Helsinki.
- Merenlahti, Petri 2002. Poetics for the Gospels? Rethinking Narrative Criticism. *Studies of the New Testament and its World*. T & T Clard: London – New York.
- Merenlahti, Petri 2003. Reading Mark for the Pleasure of Fantasy. *SBL Annual Meeting Papers*, Nov-2003. Working Draft. Saatavana [www-muodossa: http://psybibs.home.att.net/2003/merenlahti.Mark.htm](http://psybibs.home.att.net/2003/merenlahti.Mark.htm)
- Merenlahti, Petri 2004a. Kirjallisuusteoria ja raamatuntutkimus. Teoksessa: Teologian uudet virtaukset. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran vuosikirja 2004.
- Merenlahti, Petri 2004b. Gospel Narrative and Psychoanalytic Criticism: Peter Brooks, Norman Holland and Jacques Lacan. Teoksessa: J. Harold Ellens & Wayne G. Rollins (toim), *Psychology and the Bible: A New Way to Read the Scriptures*. Vol. I: From Freud to Kohut. Westport: Praeger.
- Merenlahti, Petri 2004c. Reading as a Little Child: On the Model Reader of the Gospels. *Literature and Theology* 1 (2): 139-145.

KIRJALLISUUS

- Merenlahti, Petri 2005. Kuka onkaan terapian tarpeessa? Psykologisesta eksegeesista ja sen tutkimuskohteesta. *TAik* 5/2005.
- Merillat, Herbert Christian 1997. The Gnostic Apostle Thomas: "Twin" of Jesus? Saatavana [www-muodossa: http://members.aol.com/didymus5/ch30.html](http://members.aol.com/didymus5/ch30.html)
- Merklein, Helmut 1983. Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze. *SBS* 111. Stuttgart.
- Merklein, Helmut 1987. Studien zu Jesus und Paulus. *WUNT* 43. Tübingen.
- Merriam-Webster's Collegiate Dictionary 2005. Saatavana [www-muodossa: http://www2.merriam-webster.com](http://www2.merriam-webster.com)
- Meshorer, J. 1985. City-Coins of Eretz-Israel and the Decapolis in the Roman Period. Jerusalem: Israel Museum.
- Metzger, David 1995. The Lost Cause of Rhetoric: the relation of rhetoric and geometry in Aristotle and Lacan. Carbondale: Southern Illinois UP.
- Metzger, David 2000. The Neurotic Orientation of Religion in Freud and Lacan. Sivut: 45-58. Teoksessa: The Subject of Lacan. Toim: Stephen Friedlander & Kareen Malone. Albany: SUNY
- Metzger, David 2004. Interpretation and Topological Structure. Sivut 134-149 teoksessa: Ellie Ragland and Dragan Milovanovic (toim.), Lacan: Topologically Speaking. New York: The Other P.
- Metzler, Norman 1994. The Lord's Prayer. Second Thoughts of the First Petition. Sivut 187-2002 teoksessa: B. Chilton & G.A. Evans (toim), Authenticating the Words of Jesus. *NTTS* 28/1. Leiden: E.J. Brill.
- Mew, Peter 1973. Facts in Fiction. *JAAC* XXXI: 330-337.
- Meyer, Ben F. 1979. The Aims of Jesus. London. SCM.
- Meyer, P.D. 1967. The Community of Q. PhD thesis. University of Iowa.
- Meyer, P.D. 1970. The Gentile Mission in Q. *JBL* 89: 405-417.
- Meyers, Eric M. 1976. Galilean Regionalism as a Factor in Historical Reconstruction. *BASOR* 221: 93-102.
- Meyers, Eric M. 1979. The Cultural Setting of Galilee: The Case of Regionalism and Early Judaism. *ANRW* 2.19(1): 686-702.
- Meyers, Eric M. 1980. Ancient Synagogues in Galilee: Their Religious and Cultural Setting. *Biblical Archeologist* 43(2): 97-108.
- Meyers, Eric M. 1985. Galilean Regionalism: A Reappraisal. Sivut 115-131 teoksessa: W.S. Green (toim.), Approaches to Ancient Judaism, V. Atlanta: Scholars Press.
- Meyers, Eric M. 1988. Early Judaism and Christianity in the Light of Archaeology. *Biblical Archaeologist*, 51(2): 69-79.
- Meyers, Eric M. 1997. Jesus and His Galilean Context. Sivut 57-66 teoksessa: D.R. Edwards & C.T. McColough (toim.), Archeology and the Galilee. Atlanta: Scholar Press.
- Meyers, Eric M., Strange James F. & Groh, Dennis E. 1978. The Meiron Excavation Project: Archeological Survey in Galilee and Golan, 1976. *BASOR* 239: 1-56.
- Meyers, Eric M. & Strange James F. 1981. Archeology, The Rabbis, and Early Christianity: The Social and Historical Setting of Palestinian Judaism and Christianity. Nashville: Abingdon.

KIRJALLISUUS

Meyers, Eric M., Meyers Carol L. & E. Netzer 1986. Sepphoris. "Ornament of All Galilee". *Biblical Archaeologist* 49 (1): 4-19.

Meyers, Eric M., Meyers Carol L. & E. Netzer 1987. Artistry in Stone. The Mosaics of Ancient Sepphoris. *Biblical Archaeologist* 50 (4):223-231.

Miczek, Klaus A., Thompson, Michael L. & Tornatzky, Walter 1990. Short and Long Term Physiological and Neurochemical adaptation to Social Conflict. Sivut 15-36 teoksessa: Puglisi-Allegra, S. & Oliverio, A. 1990. Psychobiology of Stress. *NATO Science Series*. Kluwer Academic Publishers.

Mikkonen, Kai 2003. Lukeminen tulkintana. Sivut 64-90 teoksessa: Alanko, Outi – Käkälä-Puumala, Tiina (toim.) 2003. Kirjallisuudentutkimuksen peruskäsitteitä. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura: Helsinki.

Mikkonen, Kai 2006. Fiktio erityisyys ja ainutlaatuisuus Dorrit Cohnin mukaan. Sivut 249-264 teoksessa: Cohn, Dorrit 2006. Fiktio mieli. Suomentaneet P. Korhonen, M. Lehtimäki, K. Mikkonen ja S. Palomäki. Gaudeamus: Helsinki. Alkuteos: The Distinction of Fiction, 1999.

Milik, J.T. 1956. 'Prière de Nabonide' et Autres écrits d'un cycle de Daniel Fragments araméens de Qumrân 4 (Pl. I). *Revue Biblique* 63: 407-415.

Milik, J.T. 1971. Problèmes de la littérature Hénochique la lumière des fragments araméens de Qumrân. *HTR* 64: 333-378.

Milik, J.T. 1976. The Books of Enoch. Aramaich Fragments of Qumran Cave 4. Oxford.

Miller, Adam S. 2008. Review – Jesus, Trauma & Psychoanalytic Technique. *Journal for Cultural and Religious Theory*, 9 (3):53-64. Saatavana [www-muodossa: http://www.jcrt.org/archives/09.3/miller.pdf](http://www.jcrt.org/archives/09.3/miller.pdf)

Miller, Jacques-Alain 2001. Drive is Parole. Käännös Josefina Ayerza. *The Symptom* 1/2001. Alkuteos: L'Orientation lacanienne, Paris 1995-96. Saatavana [www-muodossa http://www.lacan.com/drivef.htm](http://www.lacan.com/drivef.htm)

Miller, Jacques-Alain 2002. The Effect of the Subject in the Psychoses. From the Symptom to the Fantasy and Back, ch. xxiv. Käännös: E. Ragland and A. Pulis. *The Symptom* 3/2002. Saatavana [www-muodossa: http://www.lacan.com/theeffectf.htm](http://www.lacan.com/theeffectf.htm)

Miller, Jacques-Alain 2002b. A Contribution of the Schizophrenic to the Psychoanalytic Clinic. Käännös Ellie Ragland & Anne Pulis. *The Symptom* 2/2002. Saatavana [www-muodossa: http://www.lacan.com/contributionf.htm](http://www.lacan.com/contributionf.htm).

Miller, James 1998. The Prophet and the Dandy: Philosophy as a Way of Life in Nietzsche and Foucault. *Social Research*, Winter 1998.

Miller, John W. 1997. Jesus at Thirty: A Psychological and Historical Portrait. Minneapolis, MN: Fortress Press.

Miller, M.P.1969. The Function of Isa. 61.1-2 in IIQ Melchizedek. *JBL* 88.

Miller, Owen 1985. Intertextual identity. Teoksessa: M.J.Valdes and O.Miller (toim.), Identity of the literary text. Toronto: Toronto University Press.

Miller, Robert J. 2005. Theological Stakes in the Apocalyptic Jesus Debate. Sivut 111-121 teoksessa: Kloppenbrog, John S. & Marshall, John W. (toim) 2005. Apocalypticism, Anti-Semitism and the Historical Jesus: Subtexts in Criticism. *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* 275. London: T & T Clark.

Miller, Stewart 1984. Studies in the History and Tradition of Sepphoris. *SJLA* 37, Leiden.

Miller, Stewart 1992. Sepphoris, the Well Remembered City. *Biblical Archaeologist*, 55 (2): 74-83.

KIRJALLISUUS

- Mitchell, Alan C. 1993. Rich and Poor in the Courts of Corinth: Litigiousness and Status in 1 Corinthians 6.1-11. *NTS* 39 (4): 562-586.
- Mitter, P.R., Krishnan, S., Bell, P., Stewart, R., Howard, R.J. 2004. The Effect of Ethnicity and Gender on First-Contact Rates for Schizophrenia – like Psychosis in Bangladeshi, Black and White elders in Tower Hamlet, London. *International Journal of Geriatric Psychiatry* 19 (3):286-290.
- Minkkinen, Panu 1992. Otherness and Difference: On the Cultural Logic of Racial Tolerance. *Law and Critique*, III (2):147-167. Deborah Charles Publications.
- Minkkinen, Panu 1996. Ketkä ovat postmodernisteja. *Helsingin Sanomat* 7.9.1996/ Kulttuuri.
- Minkkinen, Panu 1998: Correct Law. A Philosophy of the Aporetic. Basileus: Helsinki
- Minkkinen, Panu 1999. Thinking Without Desire. A First Philosophy of Law. Hart Publishing: Oxford.
- Minns, Ellis H. 1913. Scythians and Greeks. A Survey of Ancient History. Cambridge University Press.
- Mirstey, Steve 2000. The Future of Psychiatry. Eric Kandel Says it lies with Biology. *HHML Bulletin* 13(3): 6-8.
- Mitteis, L & Wilcken, U. 1912. Grundzüge und Chrestomathie der Papyrskunde I.2, Leipzig/Berlin.
- Moffatt, J. 1921. Love in the New Testament. New York: R. R. Smith.
- Moiser, J. 1984-85. Moses and Elijah. *ET* 96: 216-217.
- Mol, Hans 1977. Identity and the sacred. A sketch for a new social – scientific theory of religion. New York: The Free Press.
- Molari, Juha 1989. Eskatologinen eksorsisti. Analyysi Mk:n parantaja- ja ihmekertomusten traditioprosessin ja Jeesus-tradition suhteista. UT:n eksegetiikan pro gradu –tutkielma. Tammikuu 1989, Helsingin yliopisto teologien tiedekunta.
- Molari, Juha 1991. F.Gerald Downing, Christ and the Cynics. *TAik* 96: 88-90.
- Molari, Juha 1995. Lex naturae, Regula Aurea ja lapsenmielisten moraali. Teoksessa: Iustitia 6. Suomen teologisen instituutin aikakauskirja. Paavali ja laki. Helsinki.
- Molari, Juha 2005a. Varhaisen keisariajan dokumentit kyynikoista. Kirjoitus 2.3.2005. Luettavissa www-muodossa: <http://personal.inet.fi/business/molari/Dokumentit.pdf>
- Molari, Juha 2005b. Vanha kirkko ja kyynikot – saivatko kirkkoisät kyynikoilta askeettisuuden tartunnan? Kirjoitus 5.8.2005. Luettavissa www-muodossa: <http://personal.inet.fi/business/molari/Vanha%20kirkko.pdf>
- Molari, Juha 2005c. Evankeliumien tutkijat ja kyynikot. Kirjoitus 2.9.2005. Luettavissa www-muodossa: <http://personal.inet.fi/business/molari/Tutkimushistoria.pdf>
- Molari, Maili 1996. Naisen asema perheessä Paavalin mukaan. Tutkimus luvusta 1 Kor. 7. Uuden testamentin eksegetiikka. Lisensiaattitutkimus. Helsinki.
- Moles, J.L. 1978. The Career and Conversion of Dio Chrysostom. *JHS* 98: 79-100.
- Molinski, Waldemar 1967. Ehe. Sacramentum Mundi I, 961-998. Herder. Basel - Wien.
- Momigliano, Arnoldo 1969. Jacob Bernays. *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie* 32: 5. Amsterdam - London.

KIRJALLISUUS

- Monastersky, Richard 2002. Israeli Icon Under Fire. Did the nation's most celebrated archaeologist deliberately deceive the public about Masada? *The Chronicle of Higher Education – Research Publishing*, vol. 49 (15): A16. Saatavana [www-muodossa: http://chronicle.com/free/v49/i15/15a01601.htm](http://chronicle.com/free/v49/i15/15a01601.htm)
- Moncayo, Raul 2004. Psychoanalysis and Postmodern Spirituality. *The Other: Online Journal of the SFSLS*. Saatavana [www-muodossa: http://www.lacan.org/](http://www.lacan.org/)
- Moncayo, Raul 2006. Lacanian Perspectives on Psychoanalytic Supervision. *Psychoanalytic Psychology*, 23: 527-541.
- Moncayo, Raul 2008. Evolving Lacanian Perspectives for Clinical Psychoanalysis: On Narcissism, Sexuation, and the Phases of Analysis in Contemporary Culture. Karnac Books: London.
- Mondolfo, R. & Taran, L. 1972. Eraclito, Testimonianze e Imitazione, *Biblioteca di studi superiori*, 54; Florence, 300-302.
- Moore, Stephen D. 1992. Mark and Luke in Poststructuralist Perspectives. *Jesus Begins to Write*. Yale University Press. New Haven: Connecticut.
- Moore, Stephen D. 1994. Poststructuralism and the New Testament. Derrida and Foucault at the Foot of the Cross. Minneapolis: Fortress.
- Morgan, David H.J. 1996. Family Connections. An Introduction to Family Studies. Cambridge, Oxford: Polity Press.
- Morrison, A.P., Frame, L., & Larkin, W. 2003. Relationships between Trauma and Psychosis. A Review and Integration. *British Journal of Clinical Psychology* 42, no 4 (November), 331-353. British Psychological Society.
- Morrison, Andrew P. & Lansky, Melvin R. 2008. Shame and Envy. Sivut 179-188 teoksessa: Wurmser, Léon – Jarass, Heidrun (toim.) 2008. Jealousy and Envy: New Views about two Powerful Emotions. New York: The Analytic Press.
- Moscovici, Sergei 1988. Notes Towards a Description of Social Representations. *European Journal of Social Psychology* 18.
- Moser, Paul K. 1999. Jesus on Knowledge of God. *Christian Scholars Review* 28/4: 586-604.
- Moskovan Patriarkan virasto 1996. Миссионерский отдел Московского Патриархата РПЦ 1996. Классификация тоталитарных сект и деструктивных культов Российской Федерации. *В помощь епархиальному миссионеру*. Белгород, 1996.
- Moule, C.F.D. 1967. The Phenomena of the New Testament. London: SBT.
- Mowery, Robert L. 2002. Son of God in Roman Imperial Titles and Matthew. *Biblica* 83: 100-110. Saatavana [www-muodossa: http://www.bsw.org/?1=7183&a=Ani03.html](http://www.bsw.org/?1=7183&a=Ani03.html)
- Moxnes, Halvar 1997. Constructing Early Christian Families. London: Routledge.
- Moxnes, Halvar 2001. The Construction of Galilee as a Place for the Historical Jesus – part II. *Biblical Theology Bulletin*, Summer 2001. Saatavana [www-muodossa: http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m0LAL/is_2_31/ai_94332333/p9_1](http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m0LAL/is_2_31/ai_94332333/p9_1)
- Moxnes, Halvar 2003. Seeing with Families. *Biblical Interpretation* 11(2): 115-118.
- Moxnes, Halvar 2003b. Asceticism and Christian Identity in Antiquity. A Dialogue with Foucault and Paul. *JSNT* 26 (1): 3-29.

KIRJALLISUUS

- Moyaert, Paul 1966. Lacan on Neighborly Love: The Relation to the Thing in the Other. Who is My Neighbor. *Epoch: A Journal for the History of Philosophy* IV(1): 1-31.
- Moyaert, Paul 1998. Schizofrenie vanuit psychoanalytisch perspectief. *Tijdschrift voor psychoanalyse* 4(3): 132-149.
- Moyaert, Paul 2004. De Weg tussen Freud en Jung. Intellectuela krachttoer van Antoon Vergote. *Tertio* 205 (14): 2.
- Muller, John P. 1996. *Beyond the Psychoanalytic Dyad*. New York and London: Routledge.
- Muller, John P & Richardson, Willima J. 1988. *The Purloined Poe, Lacan, Derrida and Psychoanalytic Reading*. Baltimore, London: Johns Hopkins University Press.
- Mulligan, Kevin 1998. Impostures Intellectuelles. *Natural Science* 23.3.1998. Saatavana [www-muodossa: http://naturalscience.com/ns/books/book04.html](http://naturalscience.com/ns/books/book04.html)
- Muraoka, T. 1973. Purpose on Result? OSTE in Biblical Greek. *NOV.T.* 15: 205-219.
- Murphy, Roland E. 1994. Wisdom Literature and Biblical Theology. *Biblical Theology Bulletin* 24:1.
- Murphy-Connor, Jerome 1974. The Essenes and Their History. *RB* 81: 233-238.
- Murphy-Connor, Jerome 1990. John the Baptist and Jesus: History and Hypotheses. *NTS* 36:359-374.
- Mussen, P. & E. Rutherford 1963. Parent-child relations and parental personality in relation to young children's sex-role preferences. *Child Development* 34: 589-607.
- Mustakallio, Katariina 2001. Antiikin kulttuurin tutkimuksesta: sukupuoli, väkivalta ja kuolema. Sivut 29-39 teoksessa: Immonen, Kari & Maarit Leskelä-Kärki (toim.) 2001. *Kulttuurihistoria – johdatus tutkimukseen*. Suomen kirjallisuuden seura: Helsinki.
- Myers, Peter 2003. "F. Gerald Downing, Christ and the Cynics; John Dominic Crossan, Jesus: A Revolutionary Biography". Saatavana [www-muodossa http://users.cyberone.com.au/myers/downing.html](http://users.cyberone.com.au/myers/downing.html) .
- Myllykoski, Matti 1996. Saatanointa onko noita? *Filosofinen aikakauslehti Niin & Näin* 4/1996. Saatavana [www-muodossa: http://www.netn.fi/494/netn_496_kirja3.html](http://www.netn.fi/494/netn_496_kirja3.html)
- Myllykoski, Matti & Jarmo Kiilunen 1997. Synoptinen ongelma. Sivut 38-124 teoksessa Matti Myllykoski & Arto Järvinen (toim.), *Varhaiskristilliset evankeliumit*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Myyrä, Johannes 2004. Päästä meidät pahasta. Sivut 42-53 teoksessa: M.-L. Heinonen, J. Myyrä, V. Räcköläinen, P. Siltala & T. Vätkki (toim), *Rohkeus totuuteen*. Martti Siiralan juhlaKirja. Helsinki:Therapeia-säätiö.
- Mäkinen Olli 2004. Moderni, toisto ja ironia. Søren Kierkegaardin estetiikan aspekteja ja Joseph Hellerin *Catch-22*. Väitöskirja. Taideaineiden ja antropologian laitos, Oulun yliopisto. Oulu University Press: Oulu. Saatavana [www-muodossa: http://herkules oulu.fi/isbn9514272684/](http://herkules oulu.fi/isbn9514272684/)
- Mäkinen, Virpi 2002 *Lasaruksista leipäjonoihin. Köyhyys kirkon kysymyksenä*. Jyväskylä: Atena Kustannus Oy.
- Nakagawa Y. & Iwasaki T 1995. Involvement of benzodiazepine/GABA-A receptor complex in ethanol-induced state-dependent learning in rats. *Brain Research*, 686 (1): 70-76(7). Elsevier.
- Nagel, Thomas 1998. The Sleep of Reason. *The New Republic*, October 1998, 32-38. Saatavana myös [www-muodossa: http://www.physics.nyu.edu/faculty/sokal/nagel.html](http://www.physics.nyu.edu/faculty/sokal/nagel.html)

KIRJALLISUUS

- Nash, Ronald H. 1983. *The Word of God and the Mind of Man*, Grand Rapids, Michigan.
- Nash, Ronald H. 1984. *Christianity and the Hellenistic World*. CFUC. Grand Rapids, Michigan.
- Nasio, Juan-David & Fairfield, Susan 1998. *Hysteria from Freud to Lacan: The Splendid Child of Psychoanalysis*. New York: Other Press.
- National Center for Post-Traumatic Stress Disorder 2004. *Iraq War Clinician Guide*. 2nd Edition. Department of Veterans Affairs, National Center for PTSD.
http://www.mentalhealth.va.gov/MENTALHEALTH/ptsd/files/pdf/iraq_clinician_guide_v2.pdf
- Nauck, W. 1955. Freude im Leiden. *ZNW* 46: 68-80.
- Nauha, Tero 2008. Virtuaalitapaaminen Bracha Ettingerin kanssa. Huomioita herkkyydestä, lumovoimasta ja myötätuntemisesta, kanssatodistamisesta ja vastustuksesta. *Taide-lehti* 4/2008. Saatavana myös www-muodossa: <http://www.teronauha.com/?p=42>
- Negev, A. 1974. *The Nabatean Potter's Workshop at Oboda*. Bonn: Habelt.
- Negru, Teodor 2007. Gadamer-Habermas Debate and Universality of Hermeneutics. *Cultura - International Journal of Philosophy of Culture and Axiology*, 7: 113-119. Iassy, Romania. Saatavana www-muodossa: <http://www.international-journal-of-axiology.net/articole/nr7/art11.pdf>
- Neiderland, William 1984. *The Schreber Case*. Hillsdale, NJ: Analytic Press.
- Neiryneck, F. 1982. Recent Developments in the Study of Q. Teoksessa: *Logia. Les Paroles de Jésus - The Sayings of Jesus*. BETL LIX, 29-75. Leuven.
- Nelson, C.A. & F.E. Bloom 1997. Child Development and neuroscience. *Child Dev.* 68: 970-987.
- Nelson, Brett D; Fernandez, William G., Galea, Sandro; Sisco, Sarah; Dierberg, Kerry; Gorgieva, Gordana Subaric; Nandi, Arijit K.; Ahern, Jennifer; Mitrovic, Mihajlo; VanRooyen, Michael & Vlahov, David. 2004. War-related psychological sequelae among emergency department patients in the former Republic of Yugoslavia. *BMC Medicine* 2004, 2:22. Saatavana www-muodossa: <http://www.biomedcentral.com/1741-7015/2/22>
- Nesselrath, Heinz-Günther 1991. "C.P.Jones, Culture and Society". Kirja-arvostelu. *Gnomon* 63: 389-395.
- Nethe, Richard H. 2001. The Demystification of Belief Systems. *Humanist*, July 2001.
- Neudecker, Reinhard 1992. "And You Shall Love Your Neighbor as Yourself - I Am the Lord" (Lev 19,18) in Jewish Interpretation. *Biblica* 73: 496-517.
- Neuner, F., Schauer, M., Elbert T. & Roth, W.T. 2002. A Narrative Exposure Treatment as Intervention in a Macedonian's Refugee Camp. A Case report. *Journal of Behavioural and Cognitive Psychotherapy* 30: 205-209.
- Neusner, Jacob 1970. *A Life of Rabban Yohanah ben Zakkai ca. 1-80 AC*. StPB 6. Leiden.
- Neusner, Jacob 1971a. *The Rabbinic Traditions about Pharisees before 70. Part I. The Masters*. Leiden.
- Neusner, Jacob 1971b. *The Rabbinic Traditions about Pharisees before 70. Part III. Conclusions*. Leiden.
- Neusner, Jacob 1971c. *Pharisaic Law in New Testament Times. Union Seminary Quarterly Review*, 26.
- Neusner, Jacob 1973. *The Idea of Purity in Ancient Judaism*. SJLA 1. Leiden: Brill.
- Neusner, Jacob 1978. *From Scripture to Mishnah. The Origins of Tractate Niddah*. JJS 29:135-148.

KIRJALLISUUS

- Neusner, Jacob 1981. *Judaism: The Evidence of the Mishnah*. Chicago: University of Chicago Press.
- Neusner, Jacob 1982. *Formative Judaism. Religious, Historical, and Literary Studies. Brown Judaic Studies 37*. Chico, California: Scholars Press.
- Neusner, Jacob 1984a. Methodology in Talmudic History. *Biblica Theology Bulletin*, 99-109.
- Neusner, Jacob 1984b. *Judaism in the Beginning of Christianity*. SPCK: London.
- Neusner, Jacob 1985. *Torah: From Scroll to Symbol in Formative Judaism*. Philadelphia.
- Newberg, Andrew B. & Eugene G. d'Aquili 2000. The Neuropsychology of Religious and Spiritual Experience. *Journal of Consciousness Studies: Controverses in Science 8. The Humanities 7*:11-12.
- Newman, John Henry 1964. *Newman's Apologia: A Classic Reconsidered*. Toim. V.F. Blechl and F.X. Connolly. New York.
- Newton, Michael 1985. *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul*. SNTNS. Monog.Series 54. Cambridge: Cambridge University Press.
- Neyrey, Jerome H. 1966. Luke's Social Location of Paul: Cultural Anthropology and the Status of Paul in Acts. Sivut 251-279 teoksessa Ben Witherington III (toim.), *History Literature and Society in the Book of Acts*. Cambridge: Cambridge University Press. Myös [www-muodossa: http://www.nd.edu/~jneyrey1/location.html](http://www.nd.edu/~jneyrey1/location.html) .
- Neyrey, Jerome H. 1995. Loss of Wealth, Loss of Family and Loss of Honor: A Cultural Interpretation of the Original Four Makarisms. Sivut 139-158 teoksessa: P.F. Esler (toim.), *Modelling Early Christianity: Social-Scientific Studies of the New Testament in its Context*. London: Routledge. Saatavana [www-muodossa: http://www.nd.edu/~jneyrey1/loss.html](http://www.nd.edu/~jneyrey1/loss.html)
- Neyrey, Jerome H. 1996a. Clean/Unclean, Pure/Polluted and Holy/Profane. Sivut 80-104 teoksessa: R.L. Rohrbaugh (toim.), *The Social Sciences and New Testament*. Peabody Mass.: Hendrickson. Saatavana [www-muodossa: http://www.nd.edu/~jneyrey1/purity.html](http://www.nd.edu/~jneyrey1/purity.html)
- Neyrey, Jerome H. 1996b. Meals, Food and Tablefellowship. Sivut 159-182 teoksessa: R.L. Rohrbaugh (toim.), *The Social Sciences and New Testament Interpretation*. Peabody, Mass. Hendrickson. Saatavana [www-muodossa: http://www.nd.edu/~jneyrey1/meals.html](http://www.nd.edu/~jneyrey1/meals.html)
- Neyrey, Jerome H. 1998. Questions, Chreai, and Challenges to Honor. The Interface of Rhetoric and Culture in Mark's Gospel. *Catholic Biblical Quarterly* 60: 657-687. Saatavana [www-muodossa: http://www.nd.edu/~jneyrey1/questions.html](http://www.nd.edu/~jneyrey1/questions.html)
- Neyrey, Jerome H. 2001. Prayer In Other Words: A Social Science Model for Interpreting Prayers. Sivut 349-380 teoksessa: J.J. Pilch (toim.), *Social Scientific Models for Interpreting the Bible. Essays by the Context Group in Honor of Bruce J. Malina*. Leiden: Brill. Saatavana [myös www-muodossa: http://www.nd.edu/~jneyrey1/Prayer.htm](http://www.nd.edu/~jneyrey1/Prayer.htm)
- Neyrey, Jerome H. 2002. Who is Poor in the New Testament? Scripture from Scratch, October 2002. Saatavana [www-muodossa: http://www.nd.edu/~jneyrey1/Attitudes.html](http://www.nd.edu/~jneyrey1/Attitudes.html) .
- Nickelsburg, George W.E. 1972. *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*. HTS 26. Cambridge, MA: Harvard. London: Oxford.
- Nickelsburg, George W.E. 1981. *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction*. Philadelphia.

KIRJALLISUUS

- Nickelsburg, George W. & Michael E. Stone 1983. Faith and Piety in Early Judaism. Philadelphia: Fortress Press.
- Nicklas, Tobias 2003. "Merenlahti, Petri: Poetics for the Gospels? Rethinking Narrative Criticism". Kirjarvostelu. *RBL* 10/2003.
- Niehoff, Maren R. 2003. Circumcision as a Marker of Identity: Philo, Origen and the Rabbis on Gen 17:1-14. *Jewish Studies Quarterly*, 10 (2): 89-123.
- Nielsen, H.K. 1987. Heilung und Verkündigung. Das Verständnis der Heilung und Ihres Verhältnisses zur Verkündigung bei Jesus und in der Ältesten Kirche. *ATHD* 22, Leiden - New York - København - Köln.
- Niemelä, Heikki & Salminen, Kari 2003. Suomalainen sosiaaliturva. KELA, Edita Prima Oy. Helsinki.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm 1971. Twilight of the Idols, and the Antichrist. Käännös, johdanto ja selitykset R.J. Hollindale. Harmondsworth: Penguin Books.
- Nikkola, Kristiina 2001. Psykiatria sairaanhoitajalle. Saatavana [www-muodossa: http://www.kakspy.com/kakspy/kirj_kn3.html](http://www.muodossa.com/kakspy/kakspy/kirj_kn3.html)
- Nilsson, Kent W., Damberg, Mattias; Öhrvik, John; Leppert, Jerzy; Lindström, Leif; Anckarsäter, Henrik & Orelund, Lars. 2006. Genes encoding for AP-2 β and the Serotonin Transporter are associated with the Personality Character Spiritual Acceptance. *Neuroscience Letters*, 411 (3/ 16 January 2007): 233-237.
- Nissen, Andreas 1974. Gott und der Nächsten im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe, *WUNT* 15, Tübingen.
- NCCP 1999. Poverty and Brain Development in Early Childhood (June 1999). National Center for Children in Poverty Columbia University. School of Public Health
- Noack, Bent 1948. Satanias und Soteria. Untersuchungen zur neutestamentlichen Dämonologie. København.
- Nock, A.D.1933. Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo. Oxford.
- Nolland, John 1989. Luke 1- 9:20. Word Biblical Commentary, vol 35a. Dallas, Texas.
- Norberg, Johan 2004. Globaalin kapitalismin puolustus. Jyväskylä: Gummerus.
- Norden, E. 1893. Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie. *Jahrbücher für classische Philologie*. Supplementband 19,2, 393-410.
- Norden, E. 1898. Die Antike Kunstprosa. Vom VI. Jahrhundert v. Chr. Bis in die Zeit der Renaissance. Zweiter Band. Leipzig.
- Noro, Arto 1989. Kansalaisyhteiskunta, modernisoituminen ja yksilöllistyminen. *Tiede & edistys* 4/1989.
- North, R. 1977. Discoveries at Capernaum, *Biblica* 58:424-431.
- Noth, M. 1967. The Laws in the Pentateuch and other Studies. Philadelphia: Fortress Press.
- Nowak, Kurt 1997. Sozialpolitik als Kulturauftrag. Adolf von Harnack und der evangelisch-soziale Kongreß. Sivut 79-93 teoksessa: J.-C. Kaiser & W. Loth (Hrsg.), Soziale Reform im Kaiserreich. Protestantismus, Katholizismus und Sozialpolitik. Stuttgart: Kohlhammer.

KIRJALLISUUS

- Nuolijärvi, Pirkko 2000. Sosiolingvistiikka kielentutkimuksen kentässä. Sivut 13–38 teoksessa: *Kari Sajavaara & Arja Piirainen-Marsh: Kieli, diskurssi ja yhteisö*. Jyväskylä: Soveltavan kielentutkimuksen keskus, Jyväskylän yliopisto.
- Nüchterlein, K. & Dawson, M.E. 1984. A Heuristic Vulnerability – Stress Model of Schizophrenia. *Schizophrenia Bulletin* 10: 300-312.
- Näre, Sari (toim.) 1999. Tunteiden sosiologiaa II. Historiaa ja säätelyä. Suomalaisen kirjallisuuden seura: Helsinki.
- Oakes, Peter 2004. Constructing Poverty Scales for Graeco-Roman Society. A Response to Steven Friesens *Poverty in Pauline Studies*. JSNT 26(3):367-371.
- Oakman, Douglas E. 1985. Jesus and the Economic Questions of His Day. Lewiston-Queenston: *Edwin Mellen Press*, 5(12):11.
- Oakman, Douglas E. 1985b. Jesus and Agrarian Palestine: The Factor of Debt. *SBL Seminar Papers* 1985: 57-73. Chico, California: Scholing.
- Oakman, Douglas E. 1986. Jesus and the Economic Questions of His Day. *Studies in the Bible and Early Christianity* 8. Lewiston: Edwin Miller.
- Oakman, Douglas E. 1988. Rulers' Houses, Thieves, and Usurpers. The Beelzebul Pericope. *Forum*, 4: 109-123.
- Oakman, Douglas E. 2002. Money in the Moral University of the New Testament. Sivut 335-348 teoksessa: B.J. Malina, G. Theissen & W. Stegemann (toim.) 2002. *The Social Setting of Jesus and the Gospels*. Minneapolis: Fortress Press.
- Oakman, Douglas E. 2002b. The Love of Money or the Curse of Mammon? Teoksessa B.J. Malina, G. Theissen & W. Stegemann (toim.) 2002. *The Social Setting of Jesus and the Gospels*. Minneapolis: Fortress Press.
- Oakman, Douglas E. 2004. The Radical Jesus: You Cannot Serve God and Mammon. *Biblical Theology Bulletin*, 34(3): 122-129.
- Oakman, Douglas E. & K.C. Hanson 1998. Palestine in the Time of of Jesus: Social Structures and Social Conflicts. Minneapolis: Fortress. Lukujen 1-3 tiivistelmä myös [www-muodossa: http://www.kchanson.com/ptj/ptj.html](http://www.kchanson.com/ptj/ptj.html)
- Obens, W. 1912. Qua aetate Socratis et Socraticorum epistulae quae dicuntur scriptae sint. Dissertation, Münster.
- Oberhelman, S.M.1993. Dreams in Graeco-Roman medicine. *ANRW* II.37(1): 121-156
- Oberlinner, L. 1975. Historische Überlieferung und christologische Aussage. Zur Frage der 'Brüder Jesu' in der Synops. Stuttgart.
- O'Collins, Gerald 1995. *Christology: A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus*. Oxford University Press.
- Oepke, A. 1959a. Auferstehung II (des Menschen). *RAC* I: 936.
- Oepke, A: 1959b. Ehe I (Institution). *RAC* 4: 650-666.
- Ogden, Danile 1979. On Projective Identification. *International Journal of Psycho-Analysis*, 60:357-373.
- Ogden, Danile 1992. The Dialectically Constituted/Decentered Subject of Psychoanalysis, II. The Contributions of Klein and Winnicott. *International Journal of Psycho-Analysis*, 73: 613-626.

KIRJALLISUUS

Ogden, Danile 1999. *Polygamy, Prostitutes and Death: The Hellenistic Dynasties*. London: Duckworth, with the Classical Press of Wales.

Ojanen, Markku 1996. *Mikä minä on?* Tampere: Kirjatoimi.

Ojanen, Markku 1997. Henkilökohtainen näkemys psykoterapian lähestymistavoista: Osa 1. *SKY-jäsenlehti* 3-4/1997. Suomen käyttäytymisanalyysin ja kognitiivisen käyttäytymisterapian yhdistys r.y.

Ojanen, Markku 1998. Skitsofrenia. Saatavana [www-muodossa: http://www.uta.fi/laitokset/psyk/studies/opetmat/psyh/a7_5.htm](http://www.uta.fi/laitokset/psyk/studies/opetmat/psyh/a7_5.htm)

Ojanen, Markku 2000. Psykoterapian lähestymistapoja. Saatavana [www-muodossa: http://www.markkuojanm.com/markkuojanen/index.php?p9=8](http://www.markkuojanm.com/markkuojanen/index.php?p9=8)

Ojanen, M. & E. Sariola 1986. Skitsofrenia. Laitoskierteestä vapauteen. Keuruu: Otava.

Okkola, Jari 1997. Kirjain, Oleminen ja Toinen. Snellman-korkeakoulu, syyskuu 1997. Saatavana [www-muodossa: http://www.saunalahti.fi/jariokko/kotisivu5.html](http://www.saunalahti.fi/jariokko/kotisivu5.html)

Økland, Jorunn 2003. Sex Slaves of Christ: A Response to Halvor Moxnes. *JSNT* 26(1):31-34.

Oleinik, I.V. & Sosnin, V.A. 2005. Олейник И.В, Соснин В.А. 2005. Тоталитарная секта: как противостоять ее влиянию. М. Генезис.

Ollila, Perttu 1993. Huuto pimeästä huoneesta – Bruce Naumanin Anthro/Socio-teoksen kokeminen ja psykodiegeesi. *Wider Screen* 4/2003. Saatavana [www-muodossa: http://www.film-olic.com/widerscreen/2003/4/huuto_pimeasta_huoneesta.htm](http://www.film-olic.com/widerscreen/2003/4/huuto_pimeasta_huoneesta.htm)

Olmstead, Albert T. 1942. *Jesus in the Light of History*. New York: Charles Scribner's Sons.

O'Loughlin, Thomas 2003. The Didache as a Source for Picturing the Earliest Christian Communities. The Case of the Practice of the Fasting. Sivut 1-28 teoksessa: K.J. O'Mahony (toim.) 2003. *Christian Origins: Worship, Belief and Society. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series*, 241. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Olson, Gary A. 1990. Jacques Derrida on Rhetorica and Composition: A Conversion. *JAC* 10.1. Saatavana [www-muodossa: http://jac.gsu.edu/jac/10/Articles/1.htm](http://jac.gsu.edu/jac/10/Articles/1.htm)

O'Mahony, Kieran J. (toim.) 2003. *Christian Origins: Worship, Belief and Society. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series*, 241. Sheffield: Sheffield Academic Press.

O'Neill, J.C. 1983. The Unforgivable Sin. *JSNT* 19.

O'Neill, J.C. 1993. The Kingdom of God. *Novum Testamentum*, vol xxxv.

Ong, Walter J. 1972. The Writer's Audience Is Always a Fiction. Sivut 83-99 teoksessa: R.C. Davis and R. Schleifer (toim), *Contemporary Literary Criticism. Literary and Cultural Studies*. Longman: New York & London. 1989.

Oort, Johannes Van1991. *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's City of God and the Sources of His Doctrine of the Two Cities. Supplements to Vigiliae Christianae*, vol 14. Leiden, New York, København, Köln: E.J. Brill.

Oppenheimer, Aharon 1977. *The 'Am Ha-Aretz. A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic Period. Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentum*, 8. Leiden: E.J. Brill

Oranje, Hans 1984. *Euripides' Bacchae: Play and its Audience*. Leiden: E.J. Brill.

KIRJALLISUUS

- Orel, Nikolai 2001. Орел, Николай 2001. Психологические механизмы влияния тоталитарных групп на личность: профилактика и преодоление зависимости. Sivut 413–443 teoksessa: K.V. Selčенок (toim.), K. B. Сельченко, Контроль сознания и методы подавления личности: Хрестоматия. Библиотека практической психологии. М. Харвест, М.: ООО "Издательство АСТ". Saatavana [www.muodossa: http://evolkov.net/cults/articles/Orel.N.Psych.mechanisms.of.totalit.groups.html](http://evolkov.net/cults/articles/Orel.N.Psych.mechanisms.of.totalit.groups.html)
- Orlando, Francesco 1984. Freud and Literature. Eleven ways he did it. *Poetics* 13: 261-380.
- Osiek, Carolyn 1996. The Family in Early Christianity: Family Values Revisited. CBQ 58: 1-24.
- Ostow, Martimer 1987. Archetypes of apocalypse in dreams and fantasies and religious scripture. *American Imago* 43:4.
- Overman, J. Andrew 1988. Who Were the First Urban Christians? Urbanization in Galilee in the First Century. *SBL Seminar Papers* 1988: 160-168.
- Owen, Paul & David Shepherd 2001. Speaking up for Qumran, Dalman and the Son of Man. Was Bar Enasha a Common Term for "man" in the time of Jesus? *JSNT* 81: 81-122.
- Paarma, Jukka 2002. Köyhät teillä on aina keskuudessanne. Eriarvoisuus tulevaisuuden haasteena. Alustus Sosiaali- ja terveystieteiden tutkimuskeskuksen vaikuttajafoorumissa Helsingissä 21.1.2002. Saatavana [www.muodossa: http://www.evl.fi/arkkipiispa/vaikuttajafoorumi2002.htm](http://www.evl.fi/arkkipiispa/vaikuttajafoorumi2002.htm)
- Paarma, Jukka 2004a. Kirkko toisia varten. Piispainkokouksen avauspuhe Helsingissä 10.2.2004. Saatavana [www.muodossa: http://www.evl.fi/arkkipiispa/piispainkokous10022004.htm](http://www.evl.fi/arkkipiispa/piispainkokous10022004.htm)
- Paarma, Jukka 2004b. Yhteiskunnan muutokset ja yhteiset arvomme. Onko maillamme malttia säilyttää hyvinvointiyhteiskunta. Oiva Ketonen – luento Kristiinankaupungissa 26.4.2004. Saatavana [www.muodossa: http://www.evl.fi/arkkipiispa/oivaketonenluento26042004.htm](http://www.evl.fi/arkkipiispa/oivaketonenluento26042004.htm)
- Paarma, Jukka 2004c. Totuuden ja sovinnon globaaliin rinnakkaineloon. Puheenvuoro Kirkon Ulkomaanavun ja Suomen Kuvalehden keskustelutarjassa globalisaation oikeudenmukaisuudesta Helsingin Tuomiokirkossa 8.9.2004. Saatavana [www.muodossa: http://www.evl.fi/arkkipiispa/globalisaatio08092004.htm](http://www.evl.fi/arkkipiispa/globalisaatio08092004.htm)
- Paarma, Jukka 2004d. Kohtuu ja kohtuuttomuus. Sosiaaliettisiä näkökohtia talouselämän kohtuullisuudesta. Esitelmä Eettisessä foorumissa Turussa 4.10.2004. Antiikin perushyveet. Saatavana [www.muodossa: http://www.evl.fi/arkkipiispa/Kohtuudesta04102004.htm](http://www.evl.fi/arkkipiispa/Kohtuudesta04102004.htm)
- Paige, Karen Ericksen 1978. The Ritual of Circumcision. *Human Nature* 1978: 40-48. Saatavana [www.muodossa: http://www.noharm.org/paige.htm](http://www.noharm.org/paige.htm)
- Palmer, Stephen 1991. Severian as Christ-figure. *Vector* 162, British Science Fiction Association.
- Pakaslahti, Antti 1997. Psykoosien diagnostiikka ja erotusdiagnosi. Teoksessa: Achté, Kalle & Tapani Tamminen 1997. Psykoosi ja sen hoito. Gummerus: Jyväskylä.
- Papas, Arthur N. 2005. "Post. Jerrold M. 2004. Leaders and Their Followers in a Dangerous World: The Psychology of Political Behavior" (Book Reviews). *American Psychiatric Services* 56: 761.
- Paranjpe, Anand 2000. Identity's Architect: A Biography of Erik H. Erikson. *Canadian Psychology*. Saatavana [www.muodossa: http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3711/is_200011/ai_n8925466/pg_1?tag=artBody:col1](http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3711/is_200011/ai_n8925466/pg_1?tag=artBody:col1)
- Parke Ross D. 1996. *Fatherhood*. Cambridge (Mass.): Harvard University.
- Parker, Ian 1997. *Psychoanalytic Culture. Psychoanalytic Discourse in Western Society*. London: Sage.

KIRJALLISUUS

- Parvikko, Kari 2008. Vaikeiden häiriöiden psykoanalyttinen psykoterapia –konferenssi. Belfast, kesäkuu 2008. *Psykotopia*, 3/2008:237-247. Therapeia-yhdistyksen ja Therapeia-säätiön yhteisjulkaisu.
- Patai, Raphael 1959. *Sex and Family in the Bible and the Middle East*. New York: MacMillan.
- Patte, Daniel 1990. *Structural exegesis for New Testament critics*. Guides to biblical scholarship. New Testament series. Minneapolis.
- Patte, Daniel 1995. *Ethics of Biblical Interpretation: A Reevaluation*. Louisville, KY: Westminster: John Know Press.
- Patterson, Orlando 1982. *Slavery and Social Death*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Patterson, Stehen J. 1993. The Lost Gospel. *Bible Review*, ix (5): 34-41, 61-62.
- Pattison, E.M. 1984. Psychoanalysis and the concept of evil. Sivut 61-88 teoksessa M.C. Colmen and M. Eisen (toim.), *Evil: Self and Culture*. New York: Human Science Press.
- Pauku, Timo 1997. Postmodernistin pussittaja. Kohufyysikko Alan Sokal lähti Suomesta ristiretkelle. *Helsingin Sanomat* 5.10.1997. Saatavana www-muodossa: <http://www2.helsinginsanomat.fi/klik/arkisto/sokal97/>
- Payne, Michael 1993. *Reading Theory: An Introduction to Lacan, Derrida and Kristeva*. Blackwell Publishers.
- Pearcy, L.T. 1992. Diagnosis as narrative in ancient literature. *AJPh* 113: 595-616.
- Pearlman, L.A. & Saakvitne, K.W. 1995. *Trauma and the therapist: Countertransference and vicarious traumatization in psychotherapy with incest survivors*. New York: W.W. Norton.
- Pearson, A. 1969. Is the Oedipus Complex Universal? The Jones-Malinowski Debate Revisited. Sivut 3-66 teoksessa: R.L. Coser, F.C. Fox, L.P. Fox, L.P. Howe, M. Kahne, S. Mintz, J.P. Pitts & D.M. Schneider (toim), *Belief, Magic, Anowie. Essays in Psychosocial Anthropology*. The Free Press: New York.
- Pearson, Birger 1995. The Gospel according to the Jesus Seminar. *Religion* 25: 317-338. Saatavana myös www-muodossa: <http://id-www.ocsb.edu/Fscf/library/pearson/seminar/js2.html>
- Peirce, Charles S. 2001. Johdatus tieteen logiikkaan ja muita kirjoituksia. Suom. M. Lång. Vastapaino: Tampere.
- Percy, Ernst 1953. *Die Botschaft Jesu. Eine traditionskritische und exegetische Untersuchung*. LUA NF 1, Band 49. Lund.
- Peristiany, J.G. (toim) 1966. *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*. London: Weidenfeld & Nicholson.
- Peristiany, J.G. & Pitt-Rivers, J. (toim.), 1992. *Honour and Grace in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Perrin, Norman 1963. *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*. Philadelphia: Westminster Press.
- Perrin, Norman 1956-66. Mark xiv.62. The End Product of a Christian peshet tradition. *New Testament Studies* 12: 150-155.
- Perrin, Norman 1966. The Son of Man in Ancient Judaism and Primitive Christianity. A Suggestion. *Biblical Research* 11: 27-28.
- Perrin, Norman 1976a. *Jesus and the Language of the Kingdom. Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation*. Philadelphia: Fortress Press.
- Perrin, Norman 1976b. *Rediscovering the Teaching of Jesus*. New York.

KIRJALLISUUS

- Person, Ethel Spector 2001. On Freud's „Group Psychology and the Analysis of the Ego“. Contemporary Freud. Turning Points and Critical Issues 6. International Psychoanalytic Association. Hillsdak, NJ/London: The Analytic Group.
- Pesch, Rudolf 1971. Freie Treue. Die Christen und die Ehescheidung. Freiburg-Basel-Wien.
- Pesch, Rudolf 1975. Paulinische 'Kasuistik'. Zum Verständnis von 1 Kor 7,10-11. Sivut 433-442 teoksessa: Publicado en 'Homenaje a Juan Prado'. C.S.I.C. Madrid.
- Pesch, Rudolf 1976. Das Markusevangelium. 1 Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap 1.1-8.26. HThK 2, Freiburg-Basel-Wien.
- Peskowitz, Miriam B. 1997. Spinning Fantasies: Rabbis, Gender, and History. Critical Studies in Jewish Literature, Culture, and Society 9. Berkeley: University of California Press.
- Peters, Alexis 1995. Vertigo. Saatavana [www-muodossa: http://www.westmont.edu/departments/biology/Journals/Wjneuroscience/Volume1/vertigo.html](http://www.westmont.edu/departments/biology/Journals/Wjneuroscience/Volume1/vertigo.html)
- Pétré, H. 1948. Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne. Louvain.
- Petzke, Gerd 1970. Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament. SCHNT 1. Leiden.
- Petzke, Gerd 1976. Die historische Frage nach den Wundertaten Jesu. NTS 22: 180-204.
- Pfeifer, Samuel 1999. Demonic Attributions in Nondelusional Disorders. *Psychopathology* 32:252-259.
- Phillips, Adam 1997. The Mirror Stage. Jacques Lacan and biography. Saatavana [www-muodossa: http://slate.msn.com/ia/2977](http://slate.msn.com/ia/2977)
- Phillips, Thomas E. 2002. Was Jesus a Bad Stoic? SBL Forum. Saatavana [www-muodossa: http://www.sbl-site.org/Article.aspx?ArticleId=334](http://www.sbl-site.org/Article.aspx?ArticleId=334)
- Piering, Julie 2000. Discipline, Foucauldian Resistance, and Cynic Subversion. Teoksessa: International Studies in Philosophy, Vol. XXXII/2
- Piering, Julie 2002. Practices of the Self. Michel Foucault and Socratic Ethics. Disseration: Emory University.
- Pietikäinen, Petteri 1998. Alitajunta ja evoluutio – huomioita syvyyspsykologian biologisista lähtökohdista. *Tieteessä tapahtuu* 7: 41-45.
- Pietikäinen, Petteri 2000. Psykokulttuurin kritiikki. *Tieteessä tapahtuu* 8/2000. Saatavana [www-muodossa: http://www.tsv.fi/tapaht/008/pietikainen.htm](http://www.tsv.fi/tapaht/008/pietikainen.htm)
- Pietikäinen, Petteri 2001. Psykokulttuurista. *Tieteessä tapahtuu* 2001. Saatavana [www-muodossa: http://www.tsv.fi/tapaht/01Zkesk.htm](http://www.tsv.fi/tapaht/01Zkesk.htm)
- Piispainkokous 5.3.1999. Kohti yhteistä hyvää. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon piispojen puheenvuoro hyvinvointiyhteiskunnan tulevaisuudesta. Saatavana [www-muodossa: http://www.evl.fi/piispainkokous/hyvinv/kohti.htm](http://www.evl.fi/piispainkokous/hyvinv/kohti.htm)
- Pilch, John J. 1993. Insights and Models for Understanding the Healing Activity of the Historical Jesus. *SBL 1993 Seminar Paper*.
- Pilch, John J. 2002. Altered States of Consciousness in the Synoptics. Sivut 103-115 teoksessa: B.J. Malina, G. Theissen & W. Stegemann (toim.) 2002. The Social Setting of Jesus and the Gospels. Minneapolis: Fortress Press.

KIRJALLISUUS

Piliavin, I.M., Rodin, J. & Piliavin, J.A. 1970. Good Samaritanism: An Underground Phenomenon. *Journal of Personality and Social Psychology* 13: 289-299.

Piper, John 1979. 'Love Your Enemies'. Jesus' love command in the synoptic gospels and in the early Christian paraenesis. A history of the tradition and interpretation of its uses. SNTSMS 38. Cambridge.

Piper, Ronald A. 1982. Matthew 7,7-11 Par Lk 11,9-13: Evidence of Design and Argument in the Collection of Jesus' Sayings. Sivut 411-418 teoksessa J. Delobel (toim.), Logia. Les Paroles de Jesus - The Sayings of Jesus: Mémorial Joseph Coppens. BETL 59. Leuven: Uitgeverij Peeters; Leuven University Press.

Piper, Ronald A. 1989. Wisdom in the Q Tradition. Aphoristic Teaching of Jesus. The Society for New Testament Studies. Monograph Series 61. Cambridge - New York, Cambridge University Press.

Pitt-Rivers, Julian 1966. Honour and Social Status. Sivut 19-77 teoksessa: J.G. Peristiany (toim.), Honour and Shame. London: Weidenfeld and Nicholson.

Pitt-Rivers, Julian 1968. Honor. *International Encyclopedia of the Social Sciences* 6: 503-511.

Piven, Jerry S. 2002. Introduction: Terror and Fantasy. Sivut xiii-xxiv teoksessa: Piven, Jerry S.; Ziolo, Paul & Lawton, Henry W. (toim.) 2002. Terror and Apocalypse. Psychological Undercurrents of History. Writer's Showcase Press.

Piven, Jerry S. 2002b. On the Psychosis (Religion) of Terrorists. Sivut 153-204 teoksessa: Piven, Jerry S.; Ziolo, Paul & Lawton, Henry W. (toim.) 2002. Terror and Apocalypse. Psychological Undercurrents of History. Writer's Showcase Press. Artikkelin myös julkaistu 2004: *Journal of Psychohistory*, 32 (2): 151-201.

Piven, Jerry S. 2007. Terror, Sexual Arousal, and Torture. The Question of Obedience or Ecstasy among Perpetrators. *The Discourse of Sociological Practice*, 8 (1): 1-21.

Piven, Jerry S.; Ziolo, Paul & Lawton, Henry W. (toim.) 2002. Terror and Apocalypse. Psychological Undercurrents of History. Writer's Showcase Press.

Pixner, Bargil 1985a. Searching for the New Testament Site of Bethsaida. *Biblical Archaeologist*, 207-216.

Pixner, Bargil 1985b. An Analysis of Josephus' Report of the Battle of Bethsaida-Julias. *Biblical Archaeologist*, 209.

Pleins, J. David 1992. Poor, Poverty. Old Testament. Sivut 402-414 teoksessa: The Anchor Bible Dictionary, vol. 5. Doubleday.

Ploeg, J. van der 1950. Les Pauvres d'Israël et Leur Piété. *OTS* 7: 236-270.

Plornitsky, Arkady 2000. On Lacan and Mathematics. Teoksessa: Rabate, Jean-Michel (toim.), Lacan in America (Lacanian Clinical Field). New York, NY.: Other Press.

Роџерсов, Георги Георгиевич 1994. Почепцов Георгий Георгиевич. 1994. Тоталитарный человек. Очерки тоталитарного символизма и мифологии. Киев.

Роџерсов, Георги Георгиевич 1999. Почепцов Георгий Георгиевич. 1999. Психологические войны. Москва, Киев.

Роџерсов, Георги Георгиевич 1999b. Почепцов Георгий Георгиевич. 1999b. Информационные войны в бизнесе и политике. Киев.

Pokorný, P. 1973-74. The Temptation Stories and their Intention. *NTS* 20: 115-127.

KIRJALLISUUS

- Polag, Athanasius 1977. Die Christologie der Logienquelle. Neukirchen-Vluyn. WMAN 45.
- Polag, Athanasius 1982. Fragmenta Q. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Pomeroy, Sarah B. 1975. Goddesses, Whores, Wives, and Slaves. Women in Classical Antiquity. New York.
- Pomeroy, Sarah B. 1981. Women in Roman Egypt (A Preliminary Study Based on Papyri). Sivut 303-322 teoksessa: Reflections of Women in Antiquity. Gordon and Breach Science Publishers: New York-Paris-London-Montreux-Tokyo.
- Pomeroy, Sarah B. 1997. Families in Classical and Hellenistic Greece. Representations and Realities. New York: Oxford University Press.
- Popper, Karl R. 1945. Avoin yhteiskunta ja sen viholliset. Suomennos: Paavo Löppönen. Helsinki: Otava 2000.
- Popper, Karl R. 1977. The Logic of Scientific Discovery. 9th impression. London.
- Portin, Petter 2003. Ihmisluonnosta, evoluutiopsykologiasta ja sosiobiologiasta. *Tieteessä tapahtuu*, 1. Saatavana: <http://www.tsv.fi/tapaht/031/Portin.pdf>
- Porton, G.G. 1981. The Pronouncement Story in Tannaic Literature: A Review of Bultmann's Theory. Sivut: 81-100. Teoksessa: R.C. Tannehill (toim.), Pronouncement Stories. *Semeia* 20.
- Porter, James I. 2003. Nietzsche and Tragedy. Comparative Studies in Form and Genre Meets with Classical Civilization 386. *Syllabus*. Saatavana www-muodossa: <http://www-personal.urnich.edu/~jport/courses/cl/N-Tragedy.html>
- Posener, G., Sauneron, S. & Yoyotte, J. 1962. Ma t. A Dictionary of Egyptian Civilization. London: Methuen.
- Post, Jerrold M. 2004. Leaders and Their Followers in a Dangerous World: The Psychology of Political Behavior. New York: Cornell University Press.
- Pound, Marcus 2007. Theology, Psychoanalysis and Trauma. London: SCM Press.
- Pound, Marcus 2008. The Assumption of Desire: Kierkegaard, Lacan, and the Trauma of the Eucharist. *Journal for Cultural and Religious Theory*, 9(1): 67- 78. Saatavana www-muodossa: <http://www.jcrt.org/archives/09.1/Pound.pdf>
- Powell, Mark Allen 1998. Jesus As a Figure in History. How Modern Historians View the Man from Galilee. Westminster John Knox Press.
- Praeder, Susan Marie 1986. Miracle Stories in Christian Antiquity. Some Narrative Elements. *Forum*, 2: 43-54.
- Preisendanz, K. 1961. Papyro Graicae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri. Leipzig, Berlin: Akademie-Verlag.
- Price, James L. 1991. Light from Qumran upon Some Aspects of Johannine Theology. Teoksessa: J.H. Charlesworth (toim.), John and the Dead Sea Scrolls. Crossroad: New York.
- Price, Robert M. 2000. Deconstructing Jesus. Amherst, NY: Prometheus Books.
- Price, Robert M. 2004. The Incredible Shrinking Son of Man. Some Shocking Implications of the Recent Work of John Dominic Crossan and Burton L. Mack. Saatavana www-muodossa: http://chss.montclair.edu/english/furr/essays/incredible_shrinking_son_of_man.html
- Price, S.R.F. 1984. Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor. Cambridge: Cambridge University Press.

KIRJALLISUUS

- Prilleltensky, Isaac 2001. Cultural assumption, social justice, and mental health. Sivut 251-265 teoksessa: J. Schumaker & T. Ward (toim.), *Cultural cognition and psychopathology*. Westport, Co: Praeger. Saatavana [www-muodossa: http://people.vanderbilt.edu/~isaac.prilleltensky/cultural.htm](http://people.vanderbilt.edu/~isaac.prilleltensky/cultural.htm)
- Prilleltensky, Isaac, Geoff Nelson & Les Peirson 2001. *Promoting Family Wellness & Preventing*. University of Toronto Press.
- Primeau, Gérard 1994. A Lacanian Psychosis. Teoksessa: Stuart Schneiderman (toim), *How Lacan's Ideas Are Used in Clinical Practise*. Rowman & Littlefield Pub, Inc.
- Prothero, Stephen 2004. *American Jesus: How the Son of God Became a National Icon*. Farrar Straus & Giroux.
- Pryke, E.J. 1978. Redactional Style in the Markan Gospel: A Study of Syntax and Vocabulary as Guides to Redaction in Mark. SNTSMS 33. Cambridge and New York. Cambridge University Press.
- PsychEducation 2004. What's the difference between bipolar disorder and "Borderline Personality Disorder"? Saatavana [www-muodossa: http://www.psycheducation.org/depression/borderline.htm](http://www.psycheducation.org/depression/borderline.htm)
- Psychopathology. Saatavana [www-muodossa: http://content.karger.com/ProdukteDB/produkte.asp?Aktion=JournalHome&ProduktNr=224276](http://content.karger.com/ProdukteDB/produkte.asp?Aktion=JournalHome&ProduktNr=224276)
- Pugatseva, M.G. 1994. Пугачева М. Г. 1994. Российская социологическая традиция 1960-х годов и современность. *Социологический журнал*, Номер: №4 за 1994 год. Saatavana Internetissä: <http://www.socjournal.ru/article/121>
- Puglisi-Allegra, S. & Oliverio, A. 1990. *Psychobiology of Stress. NATO Science Series*. Kluwer Academic Publishers.
- Puhar, Alenka 1994. Childhood Nightmares and Dreams of Revenge. *The Journal of Psychohistory* 22 (2), Fall 1994. Saatavana [www-muodossa: http://www.geocities.com/kidhistory/yugoslav.htm](http://www.geocities.com/kidhistory/yugoslav.htm)
- Puech, E. 1992. Une apocalypse messianique (4Q521). *RevQ* 15(60): 475-522.
- Pulkkinen, Risto 2003. C.A. Gottlund 1800-luvun suomalaisena toisinajattelijana: psykobiografinen tutkimus. Väitöskirja, toukokuu 2003. Helsingin yliopisto, teologinen tiedekunta, uskontotieteen laitos. Saatavana [www-muodossa: http://ethesis.helsinki.fi/julkaisut/te/uskon/vk/pulkkinen/vastavir.pdf](http://ethesis.helsinki.fi/julkaisut/te/uskon/vk/pulkkinen/vastavir.pdf)
- Purhonen, Hannu 1988. Muuttuva ihminen. Carl Rogersin filosofinen antropologia. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 158. Helsinki.
- Puuronen, Vesa 1997. *Johdatus nuorisotutkimukseen*. Tampere: Vastapaino.
- Puusaari, Hille 1996. Ron Coleman oppi elämään seitsemän äänen kanssa. *Mielenterveys* 1/1996: 24-26.
- Pyysiäinen, Ilkka 1996. Belief and Beyond. Religious Categorization of Reality. Åbo: Åbo Akademi Religionsvetenskapliga Skrifter 33.
- Pyysiäinen, Ilkka 1997. Jumalan selitys. 'Jumala' kongitiivisena kategoriana. Otava.
- Pyysiäinen, Ilkka 2001. *How Religion Works: Toward a New Cognitive Science of Religion*. Leiden: Brill.
- Pyysiäinen, Ilkka 2001b. Harvat ja valitut. Kirjoituksia ihmismielestä ja uskonnosta. Helsinki: Yliopistopaino.
- Pyysiäinen, Ilkka 2002. Puolitotuuksia ja mörköjä – mutta missä on pihvi? Saatavana [www-muodossa: http://www.tsv.fi/tpaht/022/pyysiainen.htm](http://www.tsv.fi/tpaht/022/pyysiainen.htm)

KIRJALLISUUS

- Quispel, Gilles 1967. Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle. Leiden.
- Quispel, Gilles 1968. The Discussion of Judaic Christianity. *VigChr* 22: 81-93.
- Quispel, Gilles 1991. Qumran, John and Jewish Christianity. Teoksessa: J.H. Charlesworth (toim.), John and the Dead Sea Scrolls. Crossroad: New York.
- Raban, Avner 1993. Maritime Caesarea. The Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land, vol 1. Jerusalem: The Israel Exploration Society Carta.
- Raban, Avner & Hohlfelder, Robert L. 1981. The Ancient Harbors of Caesarea Maritima. *Archaeology* 34.
- Rabaté, Jean-Michel 1996. The Ghosts of Modernity. University of Florida Press.
- Rabaté, Jean-Michel 1998. Kant with Sade, Lacan with Adorno: "Enjoying Bodies, the Ram and the Law. Saatanavaana [www-muodossa](http://www.muodossa.org): <http://www.apres-coup.org/archives/articles/rabate.html>
- Rabaté, Jean-Michel 2001. Jacques Lacan and Literature. Palgrave.
- Rabinowitz, L.I. 1972. Demons, demonology. Encyclopedia Judaica 5, Jerusalem.
- Rad, Gerhard von 1962. Old Testament Theology. Vol. 1. Käännös: D.M.G. Stalker. New York.
- Rad, Gerhard von 1965. Old Testament Theology. Vol. 2. Käännös: D.M.G. Stalker. New York.
- Radke, Gerhard 1979. Gadara. Der Kleine Pauly 2. München.
- Rahlf's, A. 1892. עני ועני in den Psalmen. Göttingen.
- Rahn, Helmut 1960. Die Frömmigkeit der Kyniker. Paideuma, 7, 280-292. Sivut 41-257 teoksessa: M. Billerbeck (Hrsg), Die Kyniker in der modernen Forschung.
- Rahn, Helmut 1969. Morphologie der Antiken Literatur. Einführung. Darmstadt, WB.
- Rancour-Laferriere, Daniel 2004. Stalinin psyke. Psykoanalyttinen tutkimus. Johan Beckman Institute: Helsinki-Pietari. Alkuteos: The Mind of Stalin: A Psychoanalytic Study. Ardis Publishers: An Arbor, Michigan.
- Rank, Otto 1936. Will Therapy and Truth and Reality. New York: Knopf.
- Rashkow, Ilona N. 1993a. The Phallacy of Genesis: A Feminist-Psychoanalytic Approach. Louisville: Westminster/John Knox Press.
- Rashkow, Ilona N 1993b. In Our Image We Create Him, Male and Female We Create Them: The E/Affect of Biblical Characterization. *Semeia* 64: 105-113.
- Rashkow, Ilona N. 2000. Taboo or Not Taboo: The Hebrew Bible and Human Sexuality. Minneapolis: Fortress Press.
- Rashkow, Ilona N. 2001. And God Said...: God, Language, and Lacan. Society of Biblical Literature National Conference. November 2001.
- Rauhala, L. 1976. Filosofinen orientoituminen psykosomaatiikan ongelmaan. Helsingin yliopiston monistuspalvelu
- Rauhala L. 1996. Tajunnan itsepuolustus. Helsingin yliopistopaino

KIRJALLISUUS

Rauhala L. 1998. Ihmisen ainutlaatuisuus. Helsingin yliopistopaino.

Rautio, Pertti 2000. Mielen kätköistä kielen piiloihin – Freudin metapsykologian vaiheita. Sivut 69-90 teoksessa Pekka Kuusela & Mikko Saastamoinen (toim.), Ruumis, minä ja yhteisö. Sosiaalisen konstruktionismin näkökulma. Kuopion yliopiston selvityksiä E. Yhteiskuntatieteet 21. Saatavana myös www-muodossa: http://www.uku.fi/ssf/80spsyk/mielen_new.htm

Ratschow. C.H. 1950. Agape, Nächstenliebe, und Brüderliebe, *ZStH* 21: 160-182.

Rawlings, John 1999. Jacob Derrida. Stanford University. Saatavana www-muodossa: <http://prelectur.stanford.edu/lecturers/derrida/index.html>

Rawson, Beryl 2003. 'The Roman Family' in Recent Research. State of the Questions. *Biblical Interpretation* 11.2. Koninklijke Brill NV: Leiden. Esitetty alkuaan v. 2001 SBL konferenssissa.

Rayland-Sullivan, Ellie 1986. Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Rechardt, Eero 2001. Transferenssi. Historiaa ja nykypäivää. Sivut 40-60 teoksessa: E. Roos, V. Manninen & J. Välimäki (toim.), Rakkaus, toive ja todellisuus. Psykoanalyttisia tutkielmia. Yliopistopaino: Helsinki.

Redmond, D.E. 1985. Neurochemical basis for anxiety and anxiety disorders: evidence from drugs which decrease human fear or anxiety. Teoksessa: A.H. Tuma & J.D. Maser (toim.), Anxiety and the Anxiety Disorders. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.

Reed, Jonathan L. 1995. The Social Map of Q. Teoksessa: J.S. Kloppenborg (toim.). Conflict and Invention. Literary, Rhetorical and Social Studies on the Sayings Gospel Q. Trinity Press International.

Reed, Jonathan L. 2000. Archaeology and the Galilean Jesus: A Re-Examination of the Evidence. Harrisburg, PA: Trinity Press International.

Reese, J.M. 1970. Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences. *AnBib* 41. Rome: Biblical Institute.

Regev, Eyal 2000. Pure Individualism: The Idea of Non-Priestly Purity in Ancient Judaism. *Journal for Study of Judaism*, XXXI (1): 176-202. Saatavana www-muodossa: http://scholion.huji.ac.il/upload/eyal_regev.pdf

Rehr, S. 1961. Das Problem der Demut in der profan-griechischen Literatur im Vergleich zu Septuaginta und neuen Testament. München.

Reich, Wilhelm 1949. Character Analysis. New York: Farrar, Strauss & Giroux.

Reicke, B. 1951. Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier. Uppsala.

Reider, Joseph 1957. The Book of Wisdom. An English Translation with Introduction and Commentary. New York.

Reifenberg, A. 1950-51. Caesarea. A Study in the Decline of a Town. *IEJ* 1: 20-32.

Relander, Jukka 1999. Taistolaisuuden psykohistoria. Sivut 190-226 teoksessa: Näre, Sari (toim.) 1999. Tunteiden sosiologia II. Historiaa ja säätelyä. Suomalaisen kirjallisuuden seura: Helsinki.

Reitzenstein, Richard 1901. Zwei religionsgeschichtliche Fragen. Strassburg: Trübner.

KIRJALLISUUS

- Reitzenstein, Richard 1906. *Hellenistische Wundererzählungen*. Leipzig: Teubner.
- Reitzenstein, Richard 1910. *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*. Leipzig: Teubner.
- Retterstol, N. & Opjordsmoen, S. 1991. Delusional Psychoses Associated with Unpatriotic Conduct during World War II. A Long-term follow-up Study. *Psychopathology* 24: 209-218.
- Rhoads, David 1976. *Israel in Revolution: 6-74 C.E.* Philadelphia.
- Rich, Audrey N.M. 1956. The Cynic Conception of ΑΥΤΑΡΚΕΙΑ. *Mnemosyne*, Ser. IV 9, 23-29. Sivut 235-239 teoksessa: M. Billerbeck (Hrsg), *Die Kyniker in der modernen Forschung*.
- Ricardo, David 1817. *On the Principles of Political Economy and Taxation*. London: John Murray 1821. 3 painos. Saatavana [www-muodossa: http://www.econlib.org/library/Ricardo/ricP.html](http://www.muodossa: http://www.econlib.org/library/Ricardo/ricP.html)
- Richardson, Alan 1959. *The Miracles Stories of the Gospel*. London.
- Richardson, Andy 2000. *Whatever Happened to the New Testament Church?*. Saatavana [www-muodossa: http://www.familybiblefellowship.org/doctrine/whatever/thesis4.htm](http://www.muodossa: http://www.familybiblefellowship.org/doctrine/whatever/thesis4.htm)
- Richardson, Peter 2000. *First-Century Houses and Q's Setting*. Sivut 68-83 teoksessa: D. Horrell & C. M. Tuckett (toim.) 2000. *Christology, Controversy, and Community: New Testament Essays in Honour of David R. Catchpole*. NovTSup 99. Leiden: Brill.
- Richardson, William J. 1983. *Lacan and the Subject of Psychoanalysis*. Teoksessa J.H. Smith & W. Kerrigan (toim), *Interpreting Lacan. Psychiatry and the Humanities* 6. New Haven: Yale University Press.
- Riches, John 1980. *Jesus and the Transformation of Judaism*. London.
- Riches, John 2003. *Asceticism and Christian Identity in Antiquity: A Response*. *JSNT* 26(1):35-38.
- Richlin, Amy 1981. *Sources on Adultery at Rome*. Sivut 379-404 teoksessa: *Reflections of Women in Antiquity*. Gordon and Breach Science Publishers. New York-Paris-London-Montreux-Tokyo.
- Richmand, I.A. 1956. *The Cult of Mithras and its Temples at Carrawborgh*. Sivut 136-142 teoksessa: R.L.S. Bruce –Mitford (toim), *Recent Archaeological Edcavations in Britain*.
- Richmond, R.L. 2004. *Catholic Guide to Psychology and its Practice. Ture Love, Catholic Links, and a `Test´*. San Francisco, California USA. Saatavana [www-muodossa: http://www.guidetopsychology.com/catholic.htm](http://www.muodossa: http://www.guidetopsychology.com/catholic.htm)
- Ricoeur, Paul 1965. *De l'interprétation Essai sur Freud*. Seuil: Paris.
- Ricoeur, Paul 1970. *Freud and Philosophy. Essay on Interpretation*. Käännös D. Savage. New Haven: London. Yale University Press. (1978 toinen painos).
- Ricoeur, Paul 1974. *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*. München: Kösel-Verlag.
- Ricoeur, Paul 1974b. *Conflict of Interpretations. Essays on Hermeneutics*. Toim. Don Ihde. *Northwestern University Studies in Phenomenology & Existenti*. Northwestern University Press.

KIRJALLISUUS

- Ricoeur, Paul 1974c. Psychoanalysis and the Movement of Contemporary Culture. Käännös Willis Domingo. Sivut 121-159 teoksessa: P. Ricoeur (1974b), *Conflict of Interpretations. Essays on Hermeneutics*. Toim. Don Ihde. Northwestern University Studies in Phenomenology & Existenti. Northwestern University Press.
- Ricoeur, Paul 1974d. A Philosophical Interpretation of Freud. Käännös Willis Domingo. Sivut 160-176 teoksessa: P. Ricoeur (1974b), *Conflict of Interpretations. Essays on Hermeneutics*. Toim. Don Ihde. Northwestern University Studies in Phenomenology & Existenti. Northwestern University Press.
- Ricoeur, Paul 1974e. Technique and Nontechnique in Interpretation. Käännös Willis Domingo. Sivut 177-195 teoksessa: P. Ricoeur (1974b), *Conflict of Interpretations. Essays on Hermeneutics*. Toim. Don Ihde. Northwestern University Studies in Phenomenology & Existenti. Northwestern University Press.
- Ricoeur, Paul 1974f. Fatherhood: From Phantasm to Symbol. Käännös Roert Sweeney. Sivut 468-498 teoksessa: P. Ricoeur (1974b), *Conflict of Interpretations. Essays on Hermeneutics*. Toim. Don Ihde. Northwestern University Studies in Phenomenology & Existenti. Northwestern University Press.
- Ricoeur, Paul, 1986. Du texte à l'action. Editions du Seuil. Paris. Antti Kamppisen käännöksenä sivut 11-35 suomeksi www-muodossa: <http://www.helsinki.fi/~amkaupp/phil/ricoeur.htm>
- Ricoeur, Paul 1995. *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and the Imagination*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Ricoeur, Paul 2000. Tulkinnan teoria. Diskurssi ja merkityksen lisä. Suom. Heikki Kujansuu. Paradeigme-sarja. Tutkijaliiton julkaisuja 98. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Riedesser, Peter 2004. Psychosis as Traumatic Event. Sivut 61-66 teoksessa: D. Bärgerin & H. Meng (toim), *Childhood and Adolescent Psychosis*. Basel: Karger.
- Riekkinen, V. 1986. Eksegetiikan teologinen tehtävä? *Taik* 91, 245-251.
- Riesenfeld, Harold 1970. *The Gospel Tradition*. Philadelphia: Fortress.
- Riesner, R. 1985. Essener und Urkirche in Jerusalem. *BiKi* 40: 64-76.
- Riessler, P. 1966². *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel, übersetzt und erläutert*. Darmstadt: WB.
- Riffaterre, Michael 1980. La trace de l'intertexte. *La Pensée* 215: 4-18.
- Riffaterre, Michael 1984. Intertextual Representation: On Mimesis as Interpretive Discourse. *Critical Inquiry* 11: 141-162.
- Riikonen, Hannu K. 1976. Piirteitä antiikin välittymisestä Euroopan kirjallisuuteen. Jyväskylän yliopiston kirjallisuuden laitos, monisteita 9.
- Riikonen, Hannu K. 1987. Menippean Satire as a Literary Genre with special reference to Seneca's *Apocolocyntosi*. *Commentationes Humanarum Litterarum* 83. Societas Scientiarum Fennica. Helsinki.
- Rimmon-Kenan, Shlomith 1987. Introduction. Teoksessa: *Discourse in Psychoanalysis and Literature*. Lodon: Methuer.
- Ringeling, Hermann 1979. Sexuelle Beziehungen Unverheirater. Sivut 160-176 teoksessa: *Handbuch der christlichen Ethik. Band 2*. Freiburg. Basel, Wien: Herder.

KIRJALLISUUS

Rist, J.M. 1969. *Stoic Philosophy*. Cambridge University Press.

Ritzer, Korbinian 1962. Formen, Riten und Religiöses Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends. *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 38. Münster.

Riviere, John 1952. On the Genesis of Psychological Conflict in Early Infancy. Sivut 37-66 teoksessa: Melanie Klein, Paula Heimann, Susan Isaacs and Joan Riviere (toim.), *Developments in Psycho-Analysis*. London: Hogart.

Rizzuto, Ana-Maria 1979. *A Psychoanalytic Study*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Rizzuto, Ana-María 2001. Freud's disrupted idealizations, religious unbelief, and his collection of antiquities. Sivut 91-112 teoksessa Belzen, Jacob A (toim.) 2001. *Psychohistory in Psychology of Religion. Interdisciplinary Studies*. Amsterdam/Atlanta. International Series in the Psychology of Religion 12.

Roazen, Paul 1976. *Freud and his Followers*. New York: New American Library.

Roberts & Donaldson. Introduction. Saatavana [www-muodossa: http://www.earlychristianwritings.com/info/aristides.html](http://www.earlychristianwritings.com/info/aristides.html)

Robbins, Brent Dean 1999. Melanie Klein. Saatavana [www-muodossa: http://www.mythosandlogos.com/Klein.html](http://www.mythosandlogos.com/Klein.html)

Robbins, Brent Dean 1999b. A Brief History of Psychoanalytic Thought and Related Theories of Human Existence. Saatavana [www-muodossa: http://mythosandlogos.com/psychandbe.html#OBJECT](http://mythosandlogos.com/psychandbe.html#OBJECT)

Robbins, Brent Dean & Goicoechea, Jessie 2002. The Paranoid-Schizoid and Depressive Positions in the Psychogenesis of the Self: A Phenomenological Investigation into the Ontological Foundations of Object Relations Theory. *Mythos & Logos*: Duquesne University, Pittsburg, PA. Saatavana myös [www-muodossa: http://mythosandlogos.com/objectrelatios.html](http://mythosandlogos.com/objectrelatios.html)

Robbins, Michael 2008. Primary Mental Expression: Freud, Klein, and Beyond. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 56 (1): 177-202.

Robbins, Thomas 1996. The Sociology of Religion. Theoretical and Contemporary Perspectives. Book Reviews, *Sociology of Religion*, Winter 1996. Saatavana [www-muodossa: http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m0SOR/is_h4_v57/ai_19178628](http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m0SOR/is_h4_v57/ai_19178628)

Robbins, Vermon K. 1984. Pronouncement Stories and Jesus' Blessing of the Children. A Rhetorical Approach. *Semeia* 29, 43-74.

Robbins, Vermon K. 1988a. Pronouncement Stories From a Rhetorical Perspective. *Forum*, 2: 3-32.

Robbins, Vermon K. 1988b. The chreia. Sivut 1-23 teoksessa: D.E. Aune (toim.), *Greco-Roman Literature and the New Testament. Selected Forms and Genres. SBL, Sources for Biblical Study*, 21. Atlanta, Georgia: Scholars Press.

Robins, Robert S – Post, Jerrold 1997. *Political Paranoia. The Psychopolitics of Hatred*. New Haven, CT: Yale University Press.

Robinson, J.A.T. 1957-58. Elijah, John and Jesus: An Essay in Detection. *NTS* 4.

Robinson, James M. 1964. *Zeit und Geschichte*. Tübingen: Mohr-Siebeck.

KIRJALLISUUS

Robinson, James M. 1964. ΛΟΓΟΙ ΣΟΦΟΝ. Zur Gattung der Spruchquelle Q. Sivut 77-96 teoksessa: E. Dunkler (toim.), Zeit und Geschichte. Danksgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag. Tübingne.

Robinson, James M. 1971. Logoi Sophon. On the Gattung of Q. Teoksessa: J.M.Robinson - H.Koester, Trajectories through Early Christianity. Philadelphia.

Robinson, James M. 1975. Jesus as Sophos and Sophia: Wisdom Tradition and The Gospels. Teoksessa: Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity. Toim: R.L. Wilken; University of Notre Dame Center for the Study of Judaism and Christianity in Antiquity, 1. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Robinson, James M. 1998a. Theological Autobiography. Sivut 117-150 teoksessa: John R. Stone (toim.), The Craft of Religious Studies. London: Macmillan.

Robinson, James M. 1998b. Evaluations Q 22:28,30. You Will Judge the Twelve Tribes of Israel. Document Q: Reconstructions of Q Through Two Centuries of Gospel Reseach Excerpted, Sorted, and Evaluated. Leuven: Pecbers Press.

Robinson, James M. 1999. A Written Greek Sayings Cluster Older than Q. A Vestige. *HTR* 92: 61-62.

Robinson, James M. 2000. Jesus of Nazareth. The Availability of Christianity in a Postmodern World. Fifth Annual Religion and the Humanities Conference Utan Valley State College. Saatavana myös www.uvsc.edu/ethics/robinson.pdf

Robinson, James M., Paul Hoffman & James S. Kloppenborg (toim.) 2000. The Critical Edition of Q: A Synopsis, Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas, with English, German and French Translations of Q and Thomas. Minneapolis: Fortress Press.

Robleda, Olis 1982. Il divorzio in Roma prima di Constantino. *ANRW* II(14): 347-390.

Rodd, Cyril S. 1987. Max Weber and Ancient Judaism. Teoksessa: Theology and Sociology. A reader. Toim: R. Gill. London: Geoffrey Chapman.

Roesch-Elya, Daniela - Spitzerb, Manfred – Weisbroda, Matthias 2003. Cognitive Inhibition and Thought Disorder in Schizophrenia. *Psychopathology* 36 (2003):23-32

Rogers, C.R. 1951. Client-Centred Therapy: Its current practice, implications and theory. Boston: MA: Houghton Mifflin.

Rogland-Sullivan, Ellie 1984. The magnetism between reader and text: Prolegomena to a Lacanian poetics. *Poetics* 13: 381-406.

Rohrbaugh, Richard 2002. Ethnocentrism and Historical Questions about Jesus. Sivut 27-44 teoksessa: B.J. Malina, G. Theissen & W. Stegemann (toim.) 2002. The Social Setting of Jesus and the Gospels. Minneapolis: Fortress Press.

Rollins, Wayne G. 1999. Psychology and Biblical Studies. Sivut 337-341 teoksessa: J. Hayes (toim.), Dictionary of Biblical Interpretation. Nashville: Abingdon.

Rollins, Wayne G. 1999b. Soul and Psyche: The Bible in Psychological Perspective. Minneapolis: Fortress. Saatavana [www-muodossa: http://psybibs.home.att.net](http://psybibs.home.att.net)

Romme, M.A.J. & Escher, S. 1993. Accepting Voices. London: Mind.

KIRJALLISUUS

- Romme, M.A.J. & Escher, S. 2000. *Making Sense of Voices*. London: Mind.
- Rooney, Ronan – Oakman, Douglas E. 2008. The Social Origins of Q: Two Theses in a Field of Conflicting Hypotheses. *Biblical Theology Bulletin* 38/3: 114-121.
- Roos, Esa 1992. Psykoanalyysin tulo Suomeen. Sivut 13-27 teoksessa Roos, E., Manninen, V., & Välimäki, Jukka (toim). 1992. *Mielen ulottuvuudet*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Roos, Esa 2001. Mitä on rakkaus? Sivut 129-156 teoksessa: E. Roos, V. Manninen & J. Välimäki (toim.), *Rakkaus, toive ja todellisuus*. Psykoanalyttisia tutkielmia. Helsinki: Yliopistopaino.
- Roos, E., Manninen, V., & Välimäki, Jukka (toim). 1992. *Mielen ulottuvuudet*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Roos, E., Manninen, V. & Välimäki, Jukka (toim) 2001. *Rakkaus, toive, todellisuus*. Psykoanalyttisia tutkielmia. Helsinki: Yliopistopaino.
- Roos, J-P. 2000. ”Juha Siltala: Valkoisen äidin pojat. Siveellisyys ja sen varjot kansallisessa projektissa. Otava 1999” *Yhteiskuntapolitiikka* 6/2000. Saatavana myös www-muodossa: <http://www.valt.helsinki.fi/staff/jproos/siltala.htm>
- Roos, J-P 2001. Miksi psykoanalyysi (joutaa museoon)? *Tulevaisuuden ystävä* 19.3.2001. Teatteri Avoimet Ovet, Cygnaeuksenkatu 4. Saatavana www-muodossa: <http://www.valt.helsinki.fi/staff/jproos/psykoan173.htm>
- Rose, Gillian 1981. *Hegel contra Sociology*. London: Athlone Press.
- Rose, Jacqueline 1993. *Why war? Psychoanalysis, Politics, and the Return to Melanie Klein*. Blackwell Publishers.
- Rosenbloom, Philip 2003. Sigmund Freud the Jew. *The Jewish Side of Freud*. Saatavana www-muodossa: <http://www.jewishmag.com/7/mag/Freud/freud.htm>
- Rosenfeld, H. 1971. A Clinical Approach to the Psychoanalytic Theory of the Life and Death Instincts: An Investigation into the Aggressive Aspects of Narcism. *International Journal of Psycho-Analysis*, 52: 169-172.
- Ross, Stephen 2002. *A Very Brief Introduction to Lacan*. University of Victoria. Saatavana www-muodossa: <http://web.uvic.ca/~saross/lacan.html>
- Rostovtzeff, Michael Ivanovitch 1941. *The Social & Economic History of the Hellenistic World*. Vol. II. Oxford: Clarendon Press.
- Roudinesco, Elisabeth 1990. *Jacques Lacan & Co: A History of Psychoanalysis in France, 1925-1985*. Käännös: Jeffrey Mehlman. Free Association Books: London.
- Roudinesco, Elizabeth 1992. *Lacan et Spinoza, essai d'interprétation*. Sivut 577-586 teoksessa: O.Bloch (toim.), *Spinoza au XXe siècle*. Paris: Presses universitaires de France.
- Roudinesco, Elizabeth 1994. *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*. Paris: Fayard. Engl. käännös: Barbara Bray 1999, Cambridge: Polity Press
- Roudinesco, Elizabeth 2000. *Miksi psykoanalyysia yhä tarvitaan?* Helsinki: Gaudeamus. Suom. Kaisa Sivenius. *Alkuteos: Pourquoi la psychanalyse? (1999)* Paris: Fayard.

KIRJALLISUUS

- Rousseau, J.J. & Arau, R. 1995. Jesus and His World. Sivut 240-245 teoksessa: An Archaeological and Cultural Dictionary. Minneapolis.
- Rowe, A. 1930. Beth-Shean. Topography and History. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Roy, M.J. 2006. Novel Approaches to the Diagnosis and Treatment of Posttraumatic Stress Disorder. *NATO Security through Science Series: Human and Societal Dynamics*, 6. IOS Press: Amsterdam.
- Rubin, Nissan & Kosman, Admiel 1997. The Clothing of the Primordial Man as a Symbol of Apocalyptic Time in the Midrashic Sources. *Harvard Theological Review*, 90: 155-174, 1997.
- Rudnytsky, Peter L. 1993. Transitional objects and potential spaces: Literary uses of D. W. Winnicott. New York: Columbia University Press.
- Rudolph, W. 1971. Joel-Amos-Obadja-Jona. *KAT* 13/2. Gütersloh: Gerd Mohn.
- Ruitenbeek, H. (toim.) 1964. Psychoanalysis and literature. New York: Dutton.
- Runions, Erin 2004. The Bible and Critical Theory. Monash University ePress. Saatavana [www-muodossa: http://publications.epress.monash.edu/doi/full/10.2104/bc040004?cookieSet=1](http://publications.epress.monash.edu/doi/full/10.2104/bc040004?cookieSet=1)
- Runyon, Willam McKinley 2005. Envolving Conceptions of Psychobiography and the Study of Lives. Encounters with Psychoanalysis, Personality Psychology, and Historical Science. Sivut 19-41 teoksessa: Schultz, William Todd (toim.) 2005. Handbook of Psychobiography. New York: Oxford University Press.
- Ruoppila, Isto 1992. Pojasta isän rooliin. Sivut 154-167 teoksessa Niemelä & Ruth (toim.), Ihmisen elämäankaari. Helsinki: Otava.
- Russo, M. 2002. Cynicism. Saatavana [www-muodossa: http://www.molloy.edu/academic/philosophy/sophia/ancient_lit/happiness/cynicism.htm](http://www.molloy.edu/academic/philosophy/sophia/ancient_lit/happiness/cynicism.htm)
- Ruti, Mari 2008. The Fall of fantasies: A Lacanian Reading of Lack. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 56 (2): 483-508.
- Rutter, M. 1989. Pathway from Childhood to adult life. *J. Child Psychol Psychiatry* 30: 23-51.
- Rutter, M. & L.A. Sroufe 2000. Developmental psychopathology. Concepts and Challenges. *Dev. Psychopathol* 12: 265-296.
- Rueter, Ted 2006. "Post, Jerrold M. Leaders and Their Followers in a Dangerous World: The Psychology of Political Behavior" (Book Review). *Perspectives on Political Science*, June 2006.
- Räisänen, Heikki 1969. Die Mutter Jesu im Neuen Testament. Suomalaisen tiedeakatemian toimituksia. AASF. Ser B: 158. Helsinki.
- Räisänen, Heikki 1982. Jesus and the Food Laws. Reflections on Mark 7.15. *JSNT* 16: 59-100.
- Räisänen, Heikki 1986. The Torah and Christ. Essays in German and English on the Problem of the Law in Early Christianity. PFES 45, Helsinki.
- Räisänen, Heikki 1987. Kokemus raamatuntulkinnan avainkäsitteenä. *Taik* 5: 377-390.
- Räisänen, Heikki 1988. Jäähvyäiset 'Uuden testamentin teologialle'. *Taik* 93: 465-474.

KIRJALLISUUS

- Räisänen, Heikki 1989. Tuhat ja yksi tulkintaa. Luova näkökulma Raamattuun. Yliopistopaino, Helsinki.
- Räisänen, Heikki 1993. Uuteen uskoon. Kristinuskon itsekriittistä uskontojen vuoropuheluun. Kirjapaja, Jyväskylä.
- Räisänen, Heikki 1996. Exorcisms and the Kingdom. Is Q 11:20 a Saying of the Historical Jesus? Sivut 119-142 teoksessa: R. Uro (toim.), Symbols and Strate. Essays on the Sayings Gospel Q. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht.
- Sabourin, Leopold 1971. The Miracles of Jesus I. Preliminary Survey. *Biblical Theology Bulletin*, 1-80.
- Sabourin, Leopold 1971b. Old Testament Miracles. *Biblical Theology Bulletin*, 227-261.
- Sabourin, Leopold 1972. Hellenistic and Rabbinic 'Miracles'. *Biblical Theology Bulletin*, 281-307.
- Sabourin, Leopold 1974. The Miracles of Jesus (II). Jesus and the Evil Powers. *Biblical Theology Bulletin*, 115-175.
- Sabourin, Leopold 1975. The Miracles of Jesus (III): Healing, Resuscitation, Nature Miracles, *Biblical Theology Bulletin*, 146-200.
- Sachdev, P., Smith, J.S. & Cathcart, S. 2001. Schizophrenia – like psychosis following traumatic brain injury: a chorbased descriptive and case-control study. *Psychol. Med.* 31: 231-239.
- Sacks, Jonathan 1985. Wealth and Poverty. A Jewish Analysis. The Social Affairs Unit. Online julkaisija: *the Big Blog Company*. Saatavana [www-muodossa: http://socialaffairsunit.org.uk/digipub/index2.php?option=content&do_pdf=1&id=16](http://socialaffairsunit.org.uk/digipub/index2.php?option=content&do_pdf=1&id=16)
- Safrai, Shmuél 1965. Teaching of Pietists in Mishnaic Literature. *JJS* 16: 15-33.
- Safrai, Shmuél 1974. Relations between the Diaspora and the Land of Israel. Teoksessa: S. Safrai and M. Stern (ed.), *The Jewish People in the First Century, I*. Assen: Van Gorcum and Philadelphia: Fortress.
- Saldarini, Anthony J. 1988a. Pharisee, Scribes and Sadducees in Palestinian Society, Wilmington: Michael Glazier.
- Saldarini, Anthony J. 1988b. The Political and Social Roles of the Pharisees and Scribes in Galilee. *SBL Seminar Papers* 1988:200-209.
- Salecl, Renata 2000. Why One Would Pretend to be a Victim of the Holocaust. *Other Voices*, 2 (1) (February 2000). Saatavana myös [www-muodossa: http://www.othervoices.org/2.1/salecl/wilkomirski.html](http://www.othervoices.org/2.1/salecl/wilkomirski.html)
- Saller, R. 1980. Anecdotes as Historical Evidence for the Principate. *G & R*, 27: 69-83.
- Salo, Sinikka 2004. Suomi, EU ja globalisaation haste. Puheenvuoro Talousforum 2004 –seminaarissa 4.2.2004. Saatavana [www-muodossa: http://www.bof.fi/fin/1-suomen-pankki/1.8-puheet/1.8.1-SPpuheet/2004/index.asp?page=intro.stm](http://www.bof.fi/fin/1-suomen-pankki/1.8-puheet/1.8.1-SPpuheet/2004/index.asp?page=intro.stm)
- Sameroff, A.J. 2000. Developmental systems and psychopathology. *Dev. Psychopathol.* 12: 297-312.
- Sanders, E.P. 1977. Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion. London and Philadelphia. SCM Press LTD.

KIRJALLISUUS

- Sanders, E.P. 1985. *Jesus and Judaism*. Philadelphia: Fortress Press.
- Sanders, E.P. 1989a. Research into the Life and Teaching of Jesus. Sivut 299-344 teoksessa: E.P. Sanders & M. Davies, *The Studying the Synoptic Gospels*. London: SCM.
- Sanders, E.P. 1989b. Form Criticism. Sivut 123-197 teoksessa: E.P. Sanders & M. Davies, *The Studying the Synoptic Gospels*. London: SCM.
- Sanders, E.P. 1989c. The Synoptic Problem. Sivut 51-122 teoksessa: E.P. Sanders & M. Davies, *The Studying the Synoptic Gospels*. London: SCM.
- Sanders, E.P. 1990. *Jewish Law from Jesus to the Mishnah. Five Studies*. London – Philadelphia: Trinity Press International.
- Sanders, E.P. 1992. *Judaism. Practice and Belief 63 BCE – 66 CE*. Philadelphia: Trinity Press International.
- Sanders, E.P. 1993. *The Historical Figure of Jesus*. London: Penguin Books Press.
- Sanders, E.P. 1993b. Jesus in Historical Context. *Theology Today*, Oct. 1993. Saatavana myös www-muodossa: <http://theologytoday.ptsem.edu/oct1993/v50-3-article8.htm>
- Sanders, E.P. 2001. Jesus´ Galilee. Sivut 3-41 teoksessa: Ismo Dunderberg, Kari Syreeni & Christopher Tuckett (toim.), *Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity. Essays in Honor of Heikki Räisänen*. Leiden: Brill.
- Sanders, E.P. 2002. Jesus´ Galilee. Sivut 3-41 teoksessa: I. Dunderberg, C. Tuckett & K. Syreeni (toim), *Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity. Essays in Honour of Heikki Räisänen. Supplements to Novum Testamentum* 103. Leiden.
- Sanders, E.P. 2004. Comparing Judaism and Christianity. An Academic Autobiography. A Paper Read at “New Views of First-Century Jewish and Christian Self-Definition: An International Conference in Honor of E.P. Sanders”, April 2003. Saatavana www-muodossa: www.duke.edu/religion/home/EP/Intel%20autobiog%20rev.pdf
- Sandmel, Samuel 1978. *Judaism and Christian Beginning*. New York: Oxford University Press,
- Sando, Lesley 1998. Moral Panics. Saatavana www-muodossa: <http://www.aber.ac.uk/media/Students/lcs9603.html>
- Sands, D.J. & B. Doll 1996. Fostering Self-Determination is a Developmental Task. *The Journal of Species Education* 30 (1): 58-76.
- Sands, Lesley 1998. Moral Panics. Saatavana www-muodossa: <http://www.aber.ac.uk/media/Students/lcs9603.html>
- Šapar, V.B. 2004. Шапарь В.Б. 2004. Психология религиозных сект. Харвест.
- Saraneva, Kristina 2003. Winnicotin henkilö ja teoria. *Psyko terapia* 3/2003: 155-169. Saatavana www-muodossa: http://www.psyko terapia-lehti.fi/tekstit/Saraneva_winnicott.htm
- Saraneva, Kristina 2003b. Trauma ja pakolaisuus. Psykoanalyttinen käsitys traumasta ja sen hoidosta pakolais- ja siirtolaiskohtaloissa. Sivut 49- 96 teoksessa: Haaramo, Soili & Palonen, Kirsti (toim.) 2003. *Trauman monet kasvot. Psykkinen trauma sisäisenä kokemuksena*. Therapie-säätiö: Pieksämäki.

KIRJALLISUUS

- Saraneva, Kristina 2008. Freudin traumateoria ja Nachträglichkeit-periaatteen merkitys psykoanalyysissa. *Psyko-terapia*, 3/2008:168-88. Therapie-yhdistyksen ja Therapie-säätiön yhteisjulkaisu.
- Satlow, Michael L. 1995. Shame and Sex in Late Antique Judaism. Teoksessa: V. Wimbush & R. Valantasis (toim.), *Asceticism*. Oxford: Oxford University Press.
- Sato, Mikagato 1988. Q und Prophetie. Studien zur Gattungs- und Traditions-geschichte der Quelle Q. WUNT 29. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Sattler, W. 1927. Die Anawim im Zeitalter Jesus Christi. Sivut 1-15 teoksessa: Festgabe für A. Jülicher. Tübingen: JCBMohr (Paul Siebeck).
- Saussure, Ferdinand de 1966. Course in General Linguistics. Käännös: Wade Baskin. New York: McGraw-Hill Book Company.
- Sauvagnat, François 2002. Fatherhood and naming in J. Lacan's works. *Symptom* 3/2002. Saatavana [www-muodossa: http://www.lacan.com/fathernam.htm](http://www.lacan.com/fathernam.htm)
- Sawicki, Marianne 2000. Crossing Galilee. Architectures of Contact in the Occupied Land of Jesus. Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International.
- Saylor, Frederica 2004. Brain Chemicals Key to Spiritual Experience. Science and Theology News. Saatavana [www-muodossa: http://www.beliefnet.com/News/Science-Religion/2004/03/Study-Brain-Chemicals-Key-To-Spiritual-Experience.aspx?p=1](http://www.beliefnet.com/News/Science-Religion/2004/03/Study-Brain-Chemicals-Key-To-Spiritual-Experience.aspx?p=1)
- SBU 1997. Neuroleptihoito. FinOHTA TAseloste 2/1997. Käännös: Risto Roine & Kristian Lampe. Saatavana [www-muodossa: http://www.stakes.fi/finohta/taseloste/199702.html](http://www.stakes.fi/finohta/taseloste/199702.html) Alkuperäisteos: Statens beredning för utvärdering av medicinsk metodik, SBU-rapport 133, 1 ja 2. Tukholma, toukokuu 1997.
- Schaefer, Richard 2007. Infallibility and Intentionality: Franz Brentano's Diagnosis of German Catholicism. *Journal of the History of Ideas* 68.3: 477-499
- Schaetzel, Jean-Claude 1994. Bronzehelmet, or the Itinerary of the Psychotherapy of a Psychotic. Sivut 184-193 teoksessa: Stuart Schneiderman (toim), *How Lacan's Ideas Are Used in Clinical Practise*. Rowman & Littlefield Pub., Inc.
- Schalin, Lars-Johan 1989. Narsismin kohtaloita. Psykoanalyttisiä tutkimuksia kateudesta, isättömyydestä ja vanhenemisestä. Helsinki: Yliopistopaino.
- Schalin, Lars-Johan 1991. Perheen ihmissuhteista. Helsinki: Yliopistopaino.
- Schalin, Lars-Johan 1992. Näkökohtia fallisesta viettienergiasta, sen kehityshistoriasta ja käyttömahdollisuuksista aikuisen viettitaloudessa. Sivut 83-112 teoksessa: Roos, E., Manninen, V., & Välimäki, Jukka (toim). 1992. *Mielen ulottuvuudet*. Yliopistopaino: Helsinki.
- Schauer, Margarete 2000. Evaluation of Testimony Therapy of Survivors of Severe human rights violations. Saatavana [www-muodossa: http://www.traumaresearch.net/focus1/scha.htm](http://www.traumaresearch.net/focus1/scha.htm)
- Schauer, M., Kluttig, T., Elbert, T., Junhöfer, M., Neuner, F., Hoffmann, K., & Rockstoh, B., 2002. Trauma & Delinquency. Psychophysiological Evidence for the Dysregulation of Affect in Traumatized Forensic Patients. *Psychophysiology* 39: 75.
- Schauer, M., Neuner, F. & Elbert, T. 2005. Narrative Exposure Therapy (NET). A Short-Term Intervention for Traumatic Stress Disorders after War, Terror, or Torture. Vivo Publications. Hogrefe & Huber.

KIRJALLISUUS

- Schechter, Solomon 1975. *Aspects of Rabbinic Theology*. New York: Adam & Charles Black.
- Scheier, M.F. & Carver, C.S. 1985. Optimism, coping and health. Assessment and implications of generalized outcome expectancies. *Health Psychology* 4: 219-247.
- Scheier, M.F. & C.S. Carver 1987. Dispositional optimism and physical well-being. The influence of generalized outcome expectancies on health. *Journal of Personality*. Special Issue: Personality and physical health 55: 169-210.
- Schenk, Wolfgang 1981. Synopse zur Redenquelle der Evangelien. Q -synopse und Rekonstruktion in deutscher Übersetzung. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Schleiermacher, Friedrich 1832. Über die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelium. *SK* 5: 735-768.
- Schlier, H. 1954. Παρησία. Sivut 885-895 teoksessa: G. Kittel-G. Friedrich (toim.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schloessinger, Miriam Schaar 1950-51. Five Lamps with Fish Reliefs: From Israel and Other Mediterranean Countries. *IEJ* 1: 84-95.
- Schmithals, Walter 1965. Die historische Situation der Thessalonicherbriefe. Teoksessa: Paulus und die Gnostiker.
- Schmithals, Walter 1972. Jesus und die Weltlichkeit des Reiches Gottes. Sivut 91-117 teoksessa: W. Schmithals, *Jesus Christus in der Verkündigung der Kirche*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Schmithals, Walter 1979. Das Evangelium nach Markus. Kapitel 1-9:1. ÖTK 2:1. Gütersloh-Würzburg.
- Schmithals, Walter 1980. Das Evangelium nach Lukas. Zürcher Bibelkommentare. NT 3.1. Zürich: Theologischer Verlag.
- Schmithals, Walter 1985. Einleitung in die drei ersten Evangelien. Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- Schmidt, Karl Ludwig 1919. Der Rahmen der Geschichte Jesu: Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung. Berlin. Darmstadt 1964^{rppf}.
- Schmidt, Karl Ludwig 1923. Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte. Teoksessa: H. Schmidt (toim), *Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Hermann Gunkel zum 60. Geburtstag., dargebracht. Göttingen: FRLANT NF 19(2):50-134.
- Schwartz, Daniel R. 1992. "Kingdom of Priests" – A Pharisaic Slogan? *Studies in the Jewish Background of Christianity*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Sharf, Robert 2002. Corrispondence February 2002. Hatred for Women and Islamic Terror. Luettavissa [www.muodossa: http://www.geocities.com/psychohistory2001/corrispondenceBoblavkov.html](http://www.geocities.com/psychohistory2001/corrispondenceBoblavkov.html)
- Schenk, Wolfgang 1981. Synopse zur Redenquelle der Evangelien. Q-Synopse und Rekonstruktion in deutscher Übersetzung mit kurzen Erläuterungen. Düsseldorf.
- Schiavo, Luigi 2002. The Temptation of Jesus: The Eschatological Battle and the New Ethic of the First Followers of Jesus in Q. *JSNT* 25(2):141-164.
- Schlatter, Adolf 1960². Das Evangelium des Lukas. Stuttgart: Calwer Verlag.

KIRJALLISUUS

- Schlier, H. 1982⁷. Der Evangelist Matthäus: seine Sprache; seine Ziel; seine Selbständigkeit. Ein Kommentar zum ersten Evangelium. Stuttgart: Calwer Verlag. Ensimmäinen painos 1948.
- Schmeller, Thomas 1994. Jesus im Umland Galiläas. Zu den markinischen Berichten vom Aufenthalt Jesu in den Gebieten von Tyros, Caesarea Philippi und der Dekapolis. *Biblische Zeitschrift*.
- Schmid, H.H. 1984. אָבִיר *abbîr* stark. Sivut 25-27 teoksessa: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, band 1. Chr. Kaiser Verlag München: Theologischer Verlag.
- Schnackenburg, Rudolf 1986. Die Sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Erster Band. Von Jesus zur Urkirche. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Freiburg-Basel-Wien.
- Schneider, Gerhard 1977. Die Evangelium nach Lukas. Kapiterl 11-22. ÖTK 3:2. Gütersloh-Würtzburg.
- Schnelle, Udo 1988. Jesus, ein Jude aus Galiläa, *BZ*, 107-113.
- Schniewind, Julius 1930. Zur Synoptiker-exegese. ThR N.F. 2: 129-189.
- Schniewind, Julius 1952. Messiasgeheimnis und Eschatologie. Nachgelassene Reden und Aufsätze. TBT 1. Berlin.
- Schottroff, Luise & Wolfgang Steigemann 1986. Jesus and the Hope of the Poor. Maryknoll: The Catholic Foreign Mission Society of America.
- Schrage, Wolfgang 1964. Das Verhältnis des Thomasevangeliums zur synoptischen Evangelien. BZNW 29. Berlin: Töpelmann.
- Schrage, Wolfgang 1976. Zur Frantstellung der paulinischen Ehebewertung in 1 Kor 7:1-7. *ZNW* 67: 214-234.
- Schrage, Wolfgang 1988. Ethics of the New Testament. Philadelphia: Fortress.
- Schreber, Daniel Paul 1955. Memoirs of My Newous Illness. Toim. ja kääntänyt Ida MacAlpine & Richard Hunter. London: W. Dawson.
- Schreiber, J. 1961. Die Christologie des Markus-evangeliums. Beobachtungen zur Theologie und Komposition des zweiten Evangeliums. *ZTK* 58: 154-183.
- Schrottroff, W. 1983. Gottmensch I. *RAC* 12: 228-234.
- Schuld, J. Joyce 2003. Foucault and Augustine. Feconsidering Power and Love. Notre Dame, Indiana; Notre Dame, University Press.
- Schulman, Gustav 2003. Sietämättömän kestämisestä eheytymiseen. Objektin sisällyttämiskyky ja trauman integrointi. Sivut 162-187 teoksessa: Haaramo, Soili & Palonen, Kirsti (toim.) 2003. Trauman monet kasvot. Psykkinen trauma sisäisenä kokemuksena. Therapie-säätiö: Pieksämäki.
- Schulman, Gustav 2006. Aiheutuvatko psykoosit sittenkin useammin lapsuuden traumaista kuin geeneistä? *Psyko-terapia*, 25 (2): 83-97. Therapie-yhdistyksen ja Therapie-säätiön yhteisjulkaisu.
- Schulman, Gustav 2008. Psykkisen trauma ymmärtäminen. "Garland, Caroline (toim.) (2005). Understanding Trauma. A Psychoanalytical Approach. Tavistock Clinic Series. New York: Routledge". Kirja-arvostelu julkaisussa *Psyko-terapia*, 3/2008:256-259. Therapie-yhdistyksen ja Therapie-säätiön yhteisjulkaisu.
- Schulz, Siegfried 1961. Markus und das Alte Testament. *ZTK* 58: 184-197.
- Schulz, Siegfried 1964. Die Bedeutung des Markus für die Theologiegeschichte des urchristentums. *StEV* 2: 134-145.

KIRJALLISUUS

- Schulz, Siegfried 1967. Die Stunde der Botschaft. Einführung in die Theologie der vier Evangelisten. Hamburg.
- Schulz, Siegfried 1972. Q. Die Spruchquelle der Evangelisten. Zürich: Theologischer Verlag.
- Schultz, William Todd (toim.) 2005. Handbook of Psychobiography. New York: Oxford University Press.
- Schultz, William Todd 2005b. Introducing Psychobiography. Sivut 3-18 teoksessa: Schultz, William Todd (toim.) 2005. Handbook of Psychobiography. New York: Oxford University Press.
- Schürer, Emiel 1901. Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesus Christi. Leipzig: Hinrichs.
- Schürer, Emiel 1979. The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, II. Toim. Vermes-Miller.
- Schürmann, Heinz 1969. Das Lukasevangelium. 1. Kommentar zu Kap. 1,1-9,50. HTKNT 3/1. Freiburg. 1990⁴.
- Schürmann, Heinz 1974. 'Das Gesetz des Christus' (Gal 6,2). Jesu Verhalten und Wort als letztgültige sittliche Norm nach Paulus. Teoksessa: H. Schürmann, Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick. Freiburg i.Br.
- Schürmann, Heinz 1982. Das Zeugnis der Redenquelle für die Basilea-Verkündigung Jesu. Sivut 121-200 teoksessa: J. Delobel (toim.), Logia. Les Paroles de Jésus - The Sayings of Jesus. BETL LIX, Leuven.
- Schürmann, Heinz 1969. Das Lukasevangelium. 1. Kommentar zu Kap. 1,1-9,50. HTKNT 3/1. Freiburg. 1990⁴.
- Schürmann, Heinz 1974. 'Das Gesetz des Christus' (Gal 6,2). Jesu Verhalten und Wort als letztgültige sittliche Norm nach Paulus. Teoksessa: H. Schürmann (toim.), Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Schürmann, Heinz 1982. Das Zeugnis der Redenquelle für die Basilea-Verkündigung Jesu. Sivut 121-200 teoksessa: J. Delobel (toim.), Logia. Les Paroles de Jésus - The Sayings of Jesus. BETL LIX, Leuven.
- Schwall, Hedwig 1997. Lacan and the Bible. Literature and Theology 11, no. 2. *An International Journal of Theory, Criticism and Culture*. Oxford University Press.
- Schwank, Benedikt 1976. Das Theater von Sepphoris und die Jugendjahre Jesus. *Erbe und Auftrag* 52: 199-206.
- Schwartz, E. 1905. Diogenes Laertius. Teoksessa: Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft. V:1, 738-763. Stuttgart.
- Schweizer, Eduard 1955. Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern. Zürich: Zwingli Verlag
- Schweizer, Eduard 1959. Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament. Zürich: Zwingli Verlag
- Schweizer, Eduard 1962². Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seine Nachfolgern. ATANT 28. Zürich: Zwingli Verlag.
- Schweizer, Eduard 1964. The Mystery of the Kingdom of God: The Secret of Jesus' Messiahship and Passion. Käännös: W. Lohrie. New York.
- Schweizer, Eduard 1970. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments. Neutestamentliche Aufsätze (1955-1970). Zürich: Zwingli Verlag.
- Schweizer, Eduard 1978. Das Evangelium nach Markus. NTD 1. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Schweizer, Eduard 1981. Das Evangelium nach Matthäus. NTD 2. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

KIRJALLISUUS

- Schweitzer, Eduard 1982. Das Evangelium nach Lukas. NTD 3. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Schweitzer, Albert 1906. Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Schweitzer, Albert 1911. Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf de Gegenwart. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Schweitzer, Albert 1919. The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede. Alkuteos: Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen: Mohr-Siebeck. 1906. Käännös: W. Montgomery (London. A & C. Black, 1910; New York 1919).
- Schweitzer, Albert 1923. Kulturphilosophie II: Kultur und Ethik. Bern: Paul Haupt.
- Schweitzer, Albert 1954². Die Mystik des Apostels Paulus. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Schweitzer, Albert 1964. The Mystery of the Kingdom of God: The Secret of Jesus' Messiahship and Passion. Käännös: W. Lowrie. New York: Schocken Book.
- Schürmann, Heinz 1969. Das Lukasevangelium 1. Kommentar zu Kap. 1,1-9,50. HTKNT 3/1, Freiburg.
- Scobie, Charles H.H. 1964. John the Baptist. Philadelphia: Fortress.
- Scott, Bernard Brandon 2000. New Options in the Old Quest. Sivut 1-49 teoksessa: F.B. LeBeau, L. J. Greenspoon & D. Hamm (toim.) 2000. The Historical Jesus Through Catholic and Jewish Eyes. Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- Scott, D. Russell 1909. Boldness (Christian). Sivut 785-786 teoksessa: J. Hastings (toim.), Encyclopedia of Religion and Ethics. Edinbury.
- Scott, Paul 2003. Some Perspectives on Execution and Martyrdom during the Ancient Régime. Saatavana www.muodossa: www.dur.ac.uk/j.c.m.starkey/DMLS/Abnormalities/02Martyrdom.pdf
- Scroggs, Robin 1968. The Earliest Hellenistic Christianity. Sivut 176-206 teoksessa: J. Neusner (toim.), Religions in Antiquity Essays in memory of Erwin Ramsdell Goodenough. *Studies in the History of Religions, Supplements to Numen*, XIV. Leiden: E.J. Brill.
- Scroggs, Robin 1980. The Sociological Interpretation of the New Testament: The Present State of Research. *NTS* 26.:164-179.
- Scroggs, Robin 1987. The Sociological Interpretation of the New Testament: The Present State of Research. Teoksessa: R. Gill (toim.), *Theology and Sociology: A reader*. London - New York: SCM Press.
- Seccombe, David Peter 1983. Possessions and the Poor in Luke-Acts. SNTU, Serie B, Band 6. Linz.
- Seeley, David 1989. Was Jesus Like a Philosopher? The Evidence of Martyrological and Wisdom Mofif in Q, Pre-Pauline Traditions, and Mark. *SBL Seminar Papers 1989*: 540-549.
- Seeley, David 1991. Blessings and Boundaries. Interpretations of Jesus' Death in Q. *Semeia* 55: 131-146. Saatavana myös www.muodossa: http://www.bhan.ac.uk/theology/synoptic-1/blessings.htm
- Seeley, David 1992. Jesus' Death in Q. *New Testament Studies* 38: 222-234. Saatavana www.muodossa: http://www.bham.ac.uk/theology/synoptic-1/jdeath.htm
- Seeley, David 1997. Jesus and the Cynics Revisited. *JBL* 116 (4), 704-712.

KIRJALLISUUS

- Segal, Hanna 1973. Introduction to the Work of Melanie Klein. London: The Hogarth Press Ltd.
- Seitz, O.J.F. 1969. Love your Enemies. *NTS* 16: 39-54.
- Segal, Hanna 2001. Yesterday, Today and Tomorrow. November 2001. Inaugural Lecture for the Opening of the Institute's New Centre for the Advancement of Psychoanalytic Studies. Saatavana [www-muodossa.org](http://www.muodossa.org): <http://www.melanie-klein-trust.org.uk/segal2002.htm>
- Sell, Roger D. 1991. Literary Genre and History: Questions from a Literary Pragmaticist for Socio-Semioticians. Sivut 1-38 teoksessa Approaches to the Analysis of Literary Discourse. Åbo Akademis Förlag: Åbo.
- Sellew, Philip 1988. Beelzebul in Mark 3. Dialogue, Story or Sayings Cluster? *Forum*, 4: 93-108.
- Selvanayagam, Israel 1993. Evangelism and Inter-Faith. Are they incompatible or complementary? A study written for the Department of Mission of the Selly Oak Colleges. *Occasional Paper* No. 13. Selly Oak Colleges. Birmingham.
- Semelin, Jacques, 2007. Purify and Destroy: The Political Uses of Massacre and Genocide. New York: Columbia University Press.
- Sennett, Richard 2003. Respect. The Formation of Character in a World of Inequality. London: Allen Lane & Penguin Books.
- Serotin Reseach Group 2001. Serotin. Saatavana [www-muodossa.org](http://www.muodossa.org): <http://1-serotonin.com/what-is-serotonin.html>
- Sevenster, J.N. 1962. Paul and Seneca. Leiden: Brill.
- Sevenster, J.N.1968. Do You Know Greek? Leiden: Brill.
- Shabad, Peter 2008. Of Woman Born: Womb Envy and the Male Project of Self-Creation. Sivut 75-90 teoksessa: Wurmser, Léon – Jarass, Heidrun (toim.) 2008. Jealousy and Envy: New Views about two Powerful Emotions. New York: The Analytic Press.
- Shaffer, D.R. 1993. Developmental Psychology: Childhood and adolescence. 3 painos. Pacific Grove: Brooks/Cole.
- Shalev, A.Y. 1996. Stress versus traumatic stress. Sivut 77-101 teoksessa: B.A. van der Kolk, A.C. McFarlane & L. Weisaeth (toim), Traumatic Stress. New York: Guilford.
- Shapre, Erich J. 1975. Comparative Religion: A History. London: Cuckworth.
- Sharpe, M. (toim.) 2008. Suicide Bombers: the Psychological, Religious and Other Imperatives. *NATO Science for Peace and Security Series: Human and Societal Dynamics*. IOS Press: Amsterdam.
- Sharf, Rober 2002. Correspondence February 2002, Hatred for Women and Islamic Terror. Saatavana [www-muodossa.org](http://www.muodossa.org): <https://www.geocities.com/psychohistory2001/correspondenceBoblavkov.html>
- Sharpe, Matthew 2003. Contemporary Sexuality and its Discontents. On Stanley Kubrik's Eyes Wide Shut. *The Symptom* 4 /2003. Saatavana [www-muodossa.org](http://www.muodossa.org): <http://www.lacan.com/ewshutf.htm>
- Shiffrin, R.M – Schneider, W. 1977. Controlled and automatic human information processing II: perceptual learning, automatic attendin, and a general theory. *Psychological Review* 84: 127-190.
- Shklovsky, Viktor Borisovich 1917. Art as Technique. Sivut 55-66 teoksessa: R.C. Davis and R. Schleifer (1989), Contemporary Literary Criticism. Literary and Cultural Studies. Longman: New York & London.
- Shore, R. 1997. Rethinking the brain: New Insights into early development. New York, NY: Families and Work Institute.

KIRJALLISUUS

- Shuler, P.L. 1982. A Genre for the Gospels. The Biographical Character of Matthew. Philadelphia.
- Siboni, Jacques 1997. Les Mathimes de Lacan. Anthologie des assertions entièrement transmissibles et de leurs relations dans les écrits de Jacques Lacan. Lysimaque: Paris, France. Saatavana myös www-muodossa: <http://www.shef.ac.uk/~psysc/thesaur3/index.html>
- Sibony, Daniel 1980. Le Groupe Inconscient: Le Lien Et La Peur. C. Bourgois.
- Sibony, Daniel 1983. La Juive, Une Transmission D'inconscient. Paris: B. Grasset.
- Sibony, Daniel 1992. Les Trois monothéismes: juifs, chrétiens, musulmans entre leurs sources et leurs destins. Paris : Seuil.
- Sibony, Daniel 2002. Nom de Dieu: par delà les trois monothéismes. Paris : Seuil.
- Siegel, Paul F. 2003. Dissociation and the Question of History: "What, Precisely, Are the Facts?" *Psychoanalytic Psychology*, 20:67-83
- Siegel, Paul; Josephs, Lawrence & Weinberger, Joel 2002. Where's the Text? The Problem of Validation in Psychoanalysis. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 50:407-428
- Sihvola, Juha 1999. Antiikin tunneteoriat nykyajattelun lähtökohtana. Sivut 15-47 teoksessa: Näre, Sari (toim.) 1999. Tunteiden sosiologiaa II. Historiaa ja säätelyä. Suomalaisen kirjallisuuden seura: Helsinki.
- Sitolahti, Terttu 2005. Melanie Kleinin lisä kuolemanvietin ja yliminän käsitteisiin. *Psykoterapia* 24 (2): 93-94.
- Siivola, Markku 1996. Freud yksityiskohtien kimpussa. Sigmund Freud: Uni ja isänmurha. Kuusi esseetä taiteesta. Johdanto Mikael Enckell. Suom. Mirja Rutanen. Helsinki: Love kirjat 1995. Saatavana www-muodossa: http://www.netlife.fi/users/msiivola/krit/freud_yksityiskohtien_kimpussa.html
- Siltala, Juha 1989. The Dimension of Change in Psychohistory. Sivut 287-384 teoksessa: Antero Tammisto – Katariina Mustakallio- Hannes Saarinen (toim.), Societas Historica Fennica. Studia Historica 33. Miscellanea. Vammala.
- Siltala, Juha 1993. Suomalainen ahdistus. Huoli sielun pelastumisesta. Helsingin Kustannusosakeyhtiö Otava.
- Siltala, Juha 1995. Prenatal Fantasies During the Finnish Civil War. *Journal of Psychohistory* 22: 481-489.
- Siltala, Juha 1996. Ihmiset – kohtalotovereita vai puhetapoja? *Yliopistolehti*. Saatavana www-muodossa: <http://yliopistolehti.helsinki.fi/yli111puhe.htm>
- Siltala, Juha 1999. Valkoisen äidin pojat. Siveellisyys ja sen varjot kansallisessa projektissa. Otava: Keuruu.
- Siltala, Juha 1999b. Sosiologinen ja psykologinen minä: minuus vuorovaikutuksen historiana ja tynnedynaamisena kokonaisuutena. Sivut 371-465 teoksessa: Sari Näre (toim), Tunteiden sosiologia – historiaa ja säätelyä. Suomalaisen kirjallisuuden seura: Helsinki.
- Siltala, Juha 2000. Taistelu omanarvontunnosta globaalitaloudessa. Professori Juha Siltalan puheenvuoro Väinö Tannerin säätiön juhlassa 12.3.2000. Saatavana www-muodossa: <http://www.vainotanannerinsaatio.fi/siltala2.htm>
- Siltala, Juha 2001. Psykohistorian metodologisia kysymyksiä. Sivut 107-193 teoksessa: Immonen, Kari & Maarit Leskelä-Kärki (toim.) 2001. Kulttuurihistoria – johdatus tutkimukseen. Suomen kirjallisuuden seura: Helsinki.
- Siltala, Juha 2004. Psykohistorian metodisia kysymyksiä. Saatavana www-muodossa: <http://www.valt.helsinki.fi/staff/jproos/siltmet.htm>

KIRJALLISUUS

- Siltala, Juha 2004b. Työelämän huonontumisen lyhyt historia. Muutokset hyvinvointivaltioiden ajasta globaaliin hyperkilpailuun. Otava: Helsinki.
- Siltala, Juha 2005. Nation as Mother Figure for Reformers in Finland, 1840-1910. *Journal Scandinavian Journal of History*, 30 (2): 135-158.
- Siltala, Juha 2008. Esko Salmisen sisällissodan trauma. Tietessä tapahtuu 1: 52-55. Saatavana www-muodossa: <http://oj.tsv.fi/index.php/tt/article/viewFile/441/373>
- Siltala, Juha & Ilkka Sipiläinen 1999. Sinnittelijät pyristelevät virtuaalitaloudessa vailla oman elämänsä hallintaa. STT 23.12.1999.
- Silva, Elizabeth B. & Smart, Carol 1999. The 'New' Practices and Politics of Family Life. Sivut 1-12 teoksessa: EB Silva & C Smart (toim.), *The New Family*. London: Sage Publications.
- Silver, Ann-Louise 2001. Psychoanalysis and Psychosis. Trends and Developments. *Journal of Contemporary Psychotherapy* 31: 21-30. Human Science Press.
- Silvola, Kalevi 1984. Lapset ja Jeesus. Traditio- ja redaktiohistoriallinen tutkimus synoptisten evankeliumien lapsiperikoopeista. Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja 41. Helsinki.
- Simmel, Georg 1903. The Metropolis and Mental Life. Kurt Wolff (käännös), *The Sociology of Georg Simmel*. New York: Free Press, 1950: 409-424. (1903 alkuperäinen). Saatavana www-muodossa: http://www.uwgb.edu/urs/Ray_Hutchison_web_pages/Metropolis%20&%20Mental%20Life.htm
- Sint, J. 1964. Die Eschatologie des Täufers, die Täufersgruppe und die Polemik der Evangelien. Sivut 95-102 teoksessa: K. Schubert (toim), *Von Messias zum Christus: die Fülle der Zeit in religionsgeschichtlicher und theologischer Sicht*. Vienna.
- Sivenius, Pia 2008. Valokuvan ja psykoanalyysin välimerkityksiä. *Psyko-terapia* 4/2008: 316-324. Therapeia-yhdistyksen ja Therapeia-säätiön yhteisjulkaisu.
- Skeat, TC 1995. Was Papyrus Regarded as 'Cheap' or 'Expensive' in the Ancient World? *Aeg* 74:75-93.
- Skepsis. Skokolin tapaus. Saatavana www-muodossa: http://www.skepsis.fi/ihmeellinen/sokolin_tapaus.html
- Skinner, Questin 1970. Convention and the understanding of speech acts. *The Philosophical Quarterly* 20: 118-138.
- Sloterdijk, Peter 1987. Critique of Cynical Reason. Käännös: Michael Eldred. Esipuhe Andreas Huyssen. Minneapolis: University of Minnesota Press. *Theory and History Literature* 40. Alkuteos: Kritik der zynischen Vernunft, 1983.
- Smail, David 1984. Illusion and Reality. The Meaning of Anxiety. J.M. Dent & Sons Ltd: London & Melbourne.
- Smend, Rudolf 1978. Die Entstehung des Alten Testaments. Verlag W. Kohlhammer.
- Smith, Dennis E. 1989. A Review of Richard A. Horsley, Jesus and the Spiral of Violence. *Forum*, 5: 18-26.
- Smith, Morton 1951. Tannaitic Parallels to the Gospels. Philadelphia: Society of Biblical Literature.
- Smith, Morton 1956. Palestinian Judaism in the First Century. Teoksessa: Moshe David (toim), *Israel: Its Role in Civilization*. New York: Harper & Brothers.
- Smith, Morton 1960. The Dead Sea Sect in Relation to Ancient Judaism. *New Testament Studies* 7.

KIRJALLISUUS

Smith, Morton 1971a. Prolegomena to a Discussion of Aretologies, Divine Men, the Gospel, and Jesus. *JBL* 90: 174-199.

Smith, Morton 1971b. *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*. New York and London: Columbia University Press.

Smith, Morton 1973. On the Problem of Method in the Study of Rabbinic Literature. *JBL* 92: 112-113.

Smith, Morton 1975. Goodenough's Jewish Symbols in Retrospect. Teoksessa: *The Synagogue: Studies in Origins, Archaeology and Architecture*, toim: H.M. Orlinsky. The Library of Biblical Studies. New York.

Smith, Morton 1978. *Jesus the Magician, Charlatan or Son of God?* London-New York.

Smith, M.L., Glass, G.V. & Miller, T.I. 1980. *The benefits of psychotherapy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Smith, Robert Houston 1973. An Early Roman Sarcophagus of Palestine and Its School. *Palestine Exploration Quarterly*, 71-86.

Smothers, E.R. 1944. Give Place to Wrath. *CBQ* 6:205-215.

Snyder, C.R. 1989. Reality negatiation. From excuses to hope and beyond. *Journal of Social and Clinical Psychology* 8: 130-157.

Snyder, C.R. 2002. Hope Theory. Rainbows in the mind. *Psychological Inquiry* 13: 249-275.

The Society for Research in Psychopathology (SRP). Saatavana <http://www.muodossa:www.rychopathology.org/>

Sokal, Alan D. 1996. Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity. *Social Text* 46/47: 217-252. Saatavana www.muodossa:www.physics.nyu.edu/faculty/sokal/transgress_v2/transgress_v2_singlefile.html

Sokal, Alan & Bricmont, Jean 1998. *Fashionable Nonsense. Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*. Picador: New York. Alkuaan ranskaksi: *Impostures intellectuelles*

Solbakk, Jan Helge 2002. Catharsis and Moral Therapy I. A Platonic Account. Saatavana www.muodossa:www.uio.no/etikprogrammet/catharsis%20and%20Moral%20Therapy%201.doc

Solms, M. 2000. *Traumdeutung und Neurowissenschaften*. Teoksessa I. Grubrich-Simitsi (toim), *100 Jahre Traumdeutung*. Frankfurt am Main: Fischer.

Sonis, Jeffrey; Palmieri, Patrick A; Lauterbach, Dean; King, Lynda A. & King, Daniel W. 2008. Introduction to the Special Section: Innovations in Trauma Research Methods, 2007. *Journal of Traumatic Stress*, 21 (5): 431-432.

Sorenson, R.L. 2000. Psychoanalytic Institutes as Religious Denominations: Fundamentalism, Progeny, and Ongoing Reformation. *Psychoanalytic Dialogues*, 10 (6): 847-874.

Soule, Richard M. 2004. The Ante-Nicene Fathers. Saatavana www.muodossa:www.peculiarpress.com/ekklesia/archive/Ekklesia6-8.htm

Soussloff, Catherine M. 2000. Projecting Culture: Jewish Art Historians and the History of Art. Saatavana www.muodossa:www.findarticles.com/p/articles/mi_m0411/is_3_49/ai_66353972 .

Spence, Donald 1982. *Narrative and Historical Truth*. New York-London: W. W. Norton & Company, Inc.

KIRJALLISUUS

- Spencer, F. Scott 1992. The Ethiopian Eunuch and His Bible: A Social-Science Analysis. *Biblical Theology Bulletin*, 22 (4): 155-165.
- Sperber, D. 1985. Some Rabbinic Themes in Magical Papyri. *JJS* 26:96-103.
- Spijkerman, Augusto 1962-63. Some Rare Jewish Coins. *Liber Annus* 13. Jerusalem: Studium Biblicum Franciscanum.
- Spijkerman, Augusto 1970. La Sinagoga di Cafarnao dopo gli scavi del 1969. *Liber Annus* 20. Jerusalem: Studium Biblicum Franciscanum.
- Spillius, Elizabeth 1992. Clinical Experiences of Projective Identification. Sivut 59-73 teoksessa: R. Anderson (toim), *Clinical Lectures on Klein and Bion*. London: Routledge.
- Spillius, Elizabeth 2007. Encounters with Melanie Klein: Selected Papers of Elizabeth Spillius. The New Library of Psychoanalysis. Toim. Priscilla Roth – Richard Rusbridger. Routledge.
- Spilsbury, Paul 2002. Josephus on the Burning of the Temple, the Flavian Triumph and the Fall of Rome. Saatanava [www-muodossa](http://www.muodossa.com): http://www.preteristarchive.com/JewishWars/2002_spilsbury_josephus-temple.pdf
- Spiro, M. & R.G. D'Andrade 1958. A Cross-cultural study of some supernatural beliefs. *American Anthropologist* 60: 456-466.
- Spitzer, R.L., J.B.W. Forman & J. Nee 1979. DSM-III Field Trials: I Initial Interrater Diagnostic Reliability. *Am.J.Psychiatry* 136: 815-817.
- Staats, Reinhard 1967. Die Asketen aus Mesopotamien in der Rede des Gregor von Nyssa "In suam ordinationem". *Vigiliae Christianae* 21: 165-179.
- Staats, Reinhard 1985. Basilius als lebende Mönchsregel in Gregors von Nyssa "De virginitate". *Vigiliae Christianae* 39: 228-255.
- Staats, Reinhard 2000. Gottesliebe als Ziel christlicher Ethik. Makarios-Symeon und Ignatius von Antiochien. *Wiener Jahrbuch für Theologie* 3: 279-295.
- Stadlen, Anthony 1993. Freud's Judaism-Renewal and Betrayal. Teoksessa: *Is Psychoanalysis another Religion?* Leiden: Freud Mucuum Publications.
- Stanton, Graham N. 2004. *Jesus and Gospel*. Cambridge: University Press.
- Stegemann, Wolfgang 1984. Vagabond Radicalism in Early Christianity? A Historical and Theological Discussion of a Thesis Proposed by Gerd Theissen. W. Schottroff & W. Stegemann (toim), *God of the Lowly: Socio-Historical Interpretations of the Bible*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- Stalzer, Alfred 2001. Jewish Intellectuals and Artists and Their Contribution to the Cultural and Intellectual History of Vienna – an Overview. Saatanava [www-muodossa](http://www.muodossa.com): http://b2b.wien.info/data/artikel-db/e/Jewish_Intellectuals.doc
- Staub, Ervin 2003. *The Psychology of Good and Evil. Why Children, Adults, and Groups Help and Harm Others*. Cambridge University Press.
- Staub, Ervin & Pearlman, Laurie Anne 2001. Healing, reconciliation, and forgiving after genocide and other collective violence. Sivut 205-217 teoksessa: S.J. Helmick & R.L. Petersen (toim), *Forgiveness and reconciliation: Religion, public policy and conflict transformation*. Radnor, PA: Templeton Foundation Press.

KIRJALLISUUS

- Staw, Barry M., Lance E. Sandelands & Jane E. Dutton 1981. Threat-Rigidity Effects in Organizational Behavior. Multilevel Analysis Administrative. *Science Quarterly* 26: 501-524.
- St.Clair, Michael 2000. Object Relations and Self Psychology. An Introduction. London: Thomson Learning.
- Starr, Karen E. 2008. Metaphors of Transformation in Jewish Mysticism and Psychoanalysis. Forewords by Aron Lewis. Hillsdale, N.J.: Analytic Press.
- Steadman, Lyle B. & Palmer, Craig T. 2008. The Supernatural and Natural Selection: Religion and Evolutionary Success. Studies in Comparative Social Science. Paradigm Publishers.
- Steck, O.H. 1967. Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten: Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Ste. Croix, G.E.M. de 1975. Early Christian attitudes to property and slavery. *Studies in Church History* 12: 1-38.
- Ste. Croix, G.E.M. de 1981. The Class Struggle in the Ancient Greek world. London: Duckworth.
- Stegemann, Wolfgang 2002. The Contextual Ethics of Jesus. Sivut 45-61 teoksessa: B.J. Malina, G. Theissen & W. Stegemann (toim.) 2002. The Social Setting of Jesus and the Gospels. Minneapolis: Fortress Press
- Stegemann, Ekkehard W. & Wolfgang Stegeman 1999. The Jesus Movement. A Social History of Its First Century. Minneapolis: Fortress Press.
- Steinberg, David 2003. Flavius Josephus, Judea and Rome: A Question of Context. Saatavana [www-muodossa: http://www.adath-shalom.ca/josep-ds.htm](http://www.muodossa: http://www.adath-shalom.ca/josep-ds.htm)
- Steinhauser, Michael G. 1990. The Sayings on Anxieties. Matt 6:25-34 and Luke 12:22-32. *Forum* 6,1.
- Stern, Donnel B. 1991. A Philosophy for the Embedded Analyst: Gadamer's Hermeneutics and the Social Paradigm of Psychoanalysis. *Contemporary Psychoanalysis*, XXVII: 51-80. William Alanson White Society. The Sheridan Press: Hanover, PA
- Stettler, Hanna 2008. Die Bedeutung der Täuferanfrage in Matthaus 11, 2-6 par Lk 7, 18-23 für die Christologie. *Biblica* 89 (2): 173-200.
- Stien, Phyllis T. & Kendall, Joshua C. 2003. Psychological Trauma and the Developing Brain: Neurologically Based Interventions for Troubled Children. Binghamton (NY): Haworth Maltreatment and Trauma Press.
- Stock, Augustine 1986. Jesus, Hypocrites, and Herodians. *Biblical Theology Bulletin*, Vol. XVI (1): 3-7.
- Stockmeier, Peter 1980. Christlicher Glaube und antike Religiösität. ANRW 23(2): 871-909.
- Stoltzfus, Ben 1996. Lacan and Literature. Purloined Pretexts. Albany NY: State University of New York Press.
- Stone, Alan A. 1982. Psychiatry and Morality. The Tanner Lecture on Human Values. Delivered at Stanford University, March 31 and April 5, 1982.
- Stoneman, Richard 1994. Legends of Alexander the Great. London and Rutland, Vermont: J.M. Dent and Charled E. Tuttlé.
- Strack, Hermann & Billerbeck, Paul 1965. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Band 1. München: C.H. Beck.

KIRJALLISUUS

- Strack, Hermann & Billerbeck, Paul 1978. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Band 2. München: C.H. Beck.
- Strack, Hermann & Billerbeck, Paul 1983. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Band 4. München: C.H. Beck.
- Strange, James F. 1977. Review Articles: The Capernaum and Herodium Publications. *BASOR* 226: 65-73.
- Strange, James F. 1979a. Review Articles: The Capernaum and Herodium Publications, Part 2. *BASOR* 233: 63-69.
- Strange, James F. 1979b. Archeology and the Religion of Judaism in Palestine. *ANRW* 2.19(1): 646-685.
- Strange, James F. 1989. Cana. The Anchor Bible Dictionary, Garden City: Doubleday.
- Strange, James F. 1990. Two Aspects of the Development of Universalism in Christianity: The First to the Fourth Centuries. Teoksessa: Religion and the Quest for Global Order, New York.
- Strange, James F. 1992. Magdala. Sivut 464-464 teoksessa: D.N. Freedman (toim.), Anchor Bible Dictionary 4. New York: Doubleday.
- Strange, James F. & Longstaff, Thomas R.W. 1984. Sepphoris (Sippori). *IEJ* 34.
- Strange, James F. & Longstaff, Thomas R.W. 1985. Sepphoris (Sippori) 1985 (II), *IEJ* 35.
- Strange, James F. & Longstaff, Thomas R.W. 1987. Sepphoris (Sippori), 1986 (II), *IEJ* 37.
- Strassman, Rick 2000. DMT: The Spirit Molecule: A Doctor's Revolutionary Research into the Biology of Near-Death and Mystical Experiences. Park Street Press.
- Strathmann, H. 1950a. Askese I (nichtchristlich). *RAC* I: 749-758.
- Strathmann, H. 1950b. Askese II (christlich). *RAC* I: 758-763.
- Strecker, Christian 2002. Jesus and the Demoniacs. Sivut 117-133 teoksessa: B.J. Malina, G. Theissen & W. Stegemann (toim.) 2002. The Social Setting of Jesus and the Gospels. Minneapolis: Fortress Press.
- Strecker, Georg 1962. Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus. Göttingen.
- Streeter, Burnett Hillman 1924. The Four Gospels. A Study of Origins treating of the manuscript tradition, sources, authorships and dates. London.
- Strozier, Charles 1994. Apocalypse. Beacon Press: Boston, Ma.
- Stuhlmacher, Peter 1968. Das paulinische Evangelium. I. Vorgeschichte. *FRLANT* 95. Göttingen.
- Stuhlmacher, Peter 1983. Zum Thema: Das Evangelium und die Evangelien. Sivut 1-26 teoksessa: Peter Stuhlmacher (toim.), Das Evangelium und die Evangelien. WUNT 28. Tübingen.
- Sturrock, John 1998. Le pauvre Sokal. *London review of book* 20/1998. Saatavana [www-muodossa: http://www.lrb.co.uk/v20/n14/stur01_.html](http://www.lrb.co.uk/v20/n14/stur01_.html)
- Subasic, Katarina 2002. War Psychosis. *World Press Review*, June 2000 Issue, 47(6).
- Sugarman, Roy 2002. *Why Therapy Doesn't Work And What We Should Do About It* and *The Nature of Unhappiness* by David Smail. *Human Nature Review* 2002(2): 402-405.

KIRJALLISUUS

- Suggs, M. Jack 1957. Wisdom of Solomon 2:10-5:23. A Homily Based on the Fourth Servant Song. *JBL* 7:26-33.
- Suggs, M. Jack 1970. *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Suggs, M. Jack 1972. The Christian Two Ways Tradition: Its Antiquity, Form, and Function. *NT.S.* 33: 60-74. Leiden.
- Suhail, Kausar 2003. Phenomenology of Delusions in Pakistani Patients: Effect of Gender and Social Class. *Psychopathology* 36 (2003):195-199.
- Suhl, Alfred 1965. Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium. Gütersloh.
- Sundwall, Johannes 1934. Die Zusammensetzungen des Markusevangeliums. *AAAbö. H 9.2. Åbo*.
- Sungenis, Robert 2003. Art Sippo and the Demise of Catholic Apologetics. *Catholic Apologetics International*. Saatavana [www-muodossa: http://www.preteristarchive.com/PartialPreterism/catholic-apologetics-international_03_ga_01.html](http://www.preteristarchive.com/PartialPreterism/catholic-apologetics-international_03_ga_01.html)
- Suolos, Thomas 2001. Past and Future of Psychoanalysis in Psychiatry. *The Symptom* 1/2001. Saatavana [www-muodossa: http://www.lacan.com/suolosf.htm](http://www.muodossa: http://www.lacan.com/suolosf.htm)
- Susemihl, F. 1891-92. Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit. 2 vols, Leipzig, Teubner.
- Sütalan, Zeynep 2008a. The Causes of Terrorism. Sivut 1-12 teoksessa: Centre of Excellence - Defence Against Terrorism 2008. Organizational and Psychological Aspects of Terrorism. *NATO Science for Peace and Security Series: Human and Societal Dynamics*, 43. Published in cooperation with NATO Public Diplomacy Division. IOS Press: Amsterdam – Berlin – Oxford – Tokyo – Washington, DC.
- Sütalan, Zeynep 2008b. Major Ideologies Motivating Terrorism and Main Characteristics of Terrorism. Sivut 13-22 teoksessa: Centre of Excellence - Defence Against Terrorism 2008. Organizational and Psychological Aspects of Terrorism. *NATO Science for Peace and Security Series: Human and Societal Dynamics*, 43. Published in cooperation with NATO Public Diplomacy Division. IOS Press: Amsterdam – Berlin – Oxford – Tokyo – Washington, DC.
- Sutcliffe, E.F. 1952. Not to Resist Evil (Mt 5:39). *Scripture* 5: 33-35.
- Svolos, Th. 2001. The Specificity of Psychoanalysis Relative to Psychotherapy. Friday Conference of the Center for Psychotherapy and Psychoanalysis in Omaha, Nebraska on September 7.2001. Saatavana [www-muodossa: http://www.wapol.org/psicoytera/psicoytera.asp?textosref/suolos-thespecificity.html](http://www.wapol.org/psicoytera/psicoytera.asp?textosref/suolos-thespecificity.html)
- Swain, Simon 1996. Hellenism and Empire, Language, Classicism and Power in the Greek World, AD 50-250. Oxford.
- Swates, Peter J. 1982. Freud, Minna Bernays, and the Conquest of Rome: New Light on the Origins of Psychoanalysis. *New American Review: A Journal of Civility and the Arts* 1: 1-23.
- Sweeney, Marvin A. 2001. The End of Eschatology in Daniel? Theological and Socio-Political Ramifications of the Changing Contexts of Interpretation. *Biblical Interpretation* 9(2): 123-140.
- Sweetland, Dennis M. 1984. Discipleship and Persecution: A Study of Luke 12,1-12. *Biblica*, 65: 61-79.
- Syme, Ronald 1988. Greeks invading the Roman Government'. *Roman Papers IV* (Oxford): 1-20.

KIRJALLISUUS

- Syreeni, Kari 1987. The Making of the Sermon on the Mount: A Procedural Analysis of Matthew's Redactional Activity. Part 1: Methodology and Compositional Analysis. Finnish Academy of Science and Letters. *Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Series B. Dissertationes Humanarum Litterarum* 44.
- Syreeni, Kari 1988. Jeesuksen 'läsnäolo' evankeliumeissa. Teoksessa R. Saarinen & R. Uro (toim.), *Lopun ajat ennen ja nyt. Kirkon tutkimuskeskus A* 48. Pieksämäki.
- Syreeni, Kari 1990a. Matthew, Luke, and the Law: A Study in Hermeneutical Exegesis. Teoksessa T. Veijola (toim.), *The Law in the Bible and in its Environment. Publications of the Finnish Edegetical Society* 51. Helsinki: Suomalainen eksegeettinen seura.
- Syreeni, Kari 1990b. Between Heaven and Earth: On the Structure of Matthew's Symbolic Universe. *JSNT* 46.
- Syreeni, Kari 1993. Metaforan hermeneutiikkaa. *TAik* 5: 368-381.
- Syreeni, Kari 1995. Uusi testamentti ja hermeneutiikka: tulkinnan fragmentteja. *SESJ* 61. Helsinki: Suomen eksegeettinen kirjallisuusseura.
- Syreeni, Kari 1997. Tre Världar: En inledning till den hermeneutiska trevärlds-modellen. *Religion och Bible* 56.
- Syreeni, Kari 1999. Wonderlands: A Beginner's Guide to Three Worlds. *Svensk Exegetisk Årsbok* 64: 33-46.
- Syreeni, Kari 2004. In Memory of Jesus: Grief Work in the Gospels. *Biblical Interpretation* 12,2.
- Szaluta, Jacques 1999. Conclusion: The Future of Psychohistory. Teoksessa: Szaluta, *Psychohistory: Theory and Practice*. New York: Peter Lang Publishing.
- Säävälä, Hanna 2001. Isänsä surmannut poika. Psykiatrinen tutkimus. Oulun yliopiston lääketieteellinen tiedekunta. Oulu.
- Tabor, James D. 2001. The Jewish Roman World of Jesus. Saatavana [www-muodossa: http://www.religiousstudies.uncc.edu/JDTABOR/philosophy.html](http://www.religiousstudies.uncc.edu/JDTABOR/philosophy.html)
- Tajfel, Henri 1969. Cognitive aspects of Prejudice. *Journal of Social Issues* 25: 79-97.
- Tajfel, Henri 1978. Differentiation between Social Groups. *Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations*. London: Academic Press.
- Talbert, Charles H. 1977. What is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels. London.
- Talbert, Charles H. 1994. Political Correctness Invades Jesus Research. *Perspectives in Religious Studies* 21: 245-252.
- Talbert, Charles H. 2002. Romans. Smyth & Helwyn Bible Commentary 24. Smyth & Helwys Publishing, Inc. Macon, Georgia.
- Talbott, Rick F. 2008. Nazareth's Rebellious Son: Deviance and Downward Mobility in the Galilean Jesus Movement. *Biblical Theology Bulletin* 38(3): 99-113.
- Talmon, Y., Guy, N., Mayor, K., Raps, A., & Naor, S. 1992. ["Saddam Syndrome". Acute Psychotic Reactions During the Gulf War – Renewal of Concept of Brief Reactive Psychosis]. *Harefuah* 7-8: 237-240, 308. Hapreankielinen.
- Tamminen, Tapani & Kalle Achté 1997. Johdanto – mitä psykoosi on. Teoksessa: Achté, Kalle & Tapani Tamminen 1997. *Psykoosi ja sen hoito*. Gummerus: Jyväskylä.
- Tamminga, C.A. & Carlsson, A. 2002. Partial Dopamine Agonists and Dopaminergic Stabilizers, in the Treatment of Psychosis. *Current Drug Targets – CNS & Neurological Disorders* 1: 141-147.

KIRJALLISUUS

Tammisalo, Osmo 2002: Sosiobiologia ei ole konservatiivista. *Tieteessä tapahtuu*, 8: 44-45.

Tan, Randall K. J. 2004. "Poetics for the Gospels? Rethinking Narrative Criticism". Kirja-arvostelu, *Journal of the Evangelical Society*, Sep. 2004. Saatavana myös www-muodossa: http://www.findarticles.com/p/articles/mi_qa3817/is_200409/ai_n9440326.

Tashian, J.S. 1988. The social setting of the Q mission: three dissertations. DJ Lull (toim.), Society of Biblical Literature: 1988 seminar papers. Atlanta: Scholars Press. *Society of Biblical Literature: Seminar Papers*, 27.

Tatián, Diego 1997. Desde la Línea. Dimensión política de Heidegger. Córdoba, Argentina. *Alción*, 87-142. Saatavana www-muodossa: www.nietzscheana.com.ar/tatian.htm

Tavard, George H. 1973. Out of Utopia. Woman in Christian Tradition. University of Notre Dame Press. Sivut 72-96 saatavana sähköisesti: <http://www.womenpriests.org/classic2/tavard04.asp>

Taylor, Charles 1989. Sources of the Self. The Making of the Modern Identity. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Mark 1997. The Temptation of Jesus. Luke 4:1-13. Southwestern Baptist Theological Seminary School of Theology. Saatavana www-muodossa: <http://cranfordville.com/Cranfordville/TEMPJESUS.pdf>

Taylor, S.E. & R.L. Repetti 1997. Health psychology: What is an unhealthy environment and how does it get under the skin? *Annual Review of Psychology* 48: 411-447.

Terry, Ralph Bruce 1993. An Analysis of Certain Features of Discourse in the New Testament Book of 1 Corinthians. The Doctoral Dissertation. The Graduate School of the University of Texas at Arlington. Saatavana www-muodossa: <http://bible.ovc.edu/terry/dissertation/index.htm>

Texas 2004. The University of Texas at Austin, Dopamine – A Sample Neurotransmitter. Saatavana www-muodossa: <http://www.utexas.edu/research/asrec/dopamine.html>

Thalheimer, Fred 1965. Continuity and Change in Religiosity: A Study of Academicians. *Pacific Sociological Review* 8.

Thalheimer, Fred 1973. Religiosity and Secularization in the Academic Professions. *Sociology of Education* 46: 183-202.

Theissen, Gerd 1973. Wanderradikalismus. Literatur-soziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesus im Urchristentum. *ZTK* 70: 245-271.

Theissen, Gerd 1974. Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien. Gütersloh. StNT 8.

Theissen, Gerd 1975. Legitimation und Lebensunterhalt. Ein Beitrag zur Soziologie urchristlicher Missionare, *NTS* 21: 192-221.

Theissen, Gerd 1975. Legitimation and Subsistence: An Essay on the Sociology of Early Christian Missionaries.

Teoksessa: Theissen, Gerd 1982. The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth

Theissen, Gerd 1977. Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums. TEH 194. München. Saatavana myös www-muodossa: http://www.1theolexamen.de/nt/spezials/Theissen_Soziologie.pdf

KIRJALLISUUS

- Theissen, Gerd 1978. *The First Followers of Jesus. A Sociological Analysis of the Earliest Christianity*. London: SCM.
- Theissen, Gerd 1979. *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. WUNT 19. Tübingen: Mohr, Siebeck.
- Theissen, Gerd 1982. *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*. Philadelphia: Fortress Press.
- Theissen, Gerd 1989. *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in dem Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition*. NTOA 8. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Theissen, Gerd 1992. *The Gospels in Context. Social and Political History in the Synoptic Tradition*. Käännös L.M. Maloney. Edinburgh: T & T Clark.
- Theissen, Gerd 1993. *Social Reality and the Early Christians. Theology, Ethics, and the World of the New Testament*. Käännös M. Kohl. Edinburgh: T & T Clark.
- Theissen, Gerd 1999. *A Theory of Primitive Christian Religion*. Käännös John Bowden. London: SCM.
- Theissen, Gerd 1999b. *Jesus im Judentum. Drei Versuche einer Ortsbestimmung*. *Kirche und Israel* 14(2): 93-109.
- Theissen, Gerd 1999c. *The Religion of the Earliest Churches: Creating a Symbolic World*. Minneapolis: Fortress.
- Theissen, Gerd 2002. *The Political Dimension of Jesus' Activities*. Sivut 225-250 teoksess: B.J. Malina, G. Theissen & W. Stegemann (toim.) 2002. *The Social Setting of Jesus and the Gospels*. Minneapolis: Fortress Press.
- Theissen, Gerd 2003. *Social Conflicts in the Corinthian Community. Further Remarks on J.J. Meggitt, Paul, Poverty and Survival*. *JSNT* 25(3):371-391.
- Theissen, Gerd & Winter, Dagmar 2002. *The Quest for the Plausible Jesus. The Question of Criteria*. Käännös: M.E. Boring. Louisville, Kentucky. Westminster John Knox.
- Theissen, Gerd & Merz, Annette 1998. *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide*. Käännös: J. Bowden. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Thesleff, Holger & Sihvola, Juha 1994. *Antiikin filosofia ja aatemaailma*. Porvoo-Helsinki-Juva: WSOY.
- Thevathason, Pravin 2002. *Christianity according to Sigmund Freud*. Theotokos Catholic Books. Saatavana [www-muodossa: http://www.theotokos.org.uk/pages/churpsyc/Freud.html](http://www.theotokos.org.uk/pages/churpsyc/Freud.html)
- Thiering, Barbara E. 1992. *Jesus and the Riddle of the Dead Sea Scrolls*. San Francisco: HarperCollins.
- Thiselton, Anthony 1992. *New Horizons in Hermeneutics. The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*. London: HarperCollins.
- Thompson, E.P. 1964. *Making of the English working class*. London: Victor Gallanz, Ltd.
- Thompson, Kenneth 1998. *Moral Panics*. London: Routledge.
- Ticku, M.K. 1983. *Benzodiazepine-GABA receptor-ionophore complex. Current concepts*. *Neuropharmacology*, 22(12B):1459-70.

KIRJALLISUUS

- Tiede, David L. 1984. Religious Propaganda and the Gospel Literature of the Early Christian Mission. Sivut 1705-1729 teoksessa *Aufstieg und Niedergang der Roemischen Welt*. Toim. Wolfgang Haase. II.2. Berlin: Walter deGruyter.
- Tien, A.Y. 1991. Distributions of Hallucinations in the Population. *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology* 26: 287-292.
- Tienari, Pekka 1997. Psykoosien epidemiologia ja genetiikka. Sivut 37-49 teoksessa: Achte, Kalle & Tapani Tamminen 1997. Psykoosi ja sen hoito. Gummerus: Jyväskylä.
- Tiihonen, J., R. Hari, N. Naukkarinen, R. Rimon, V. Jousmäki & M. Kajalo 1992. Modified activity of the human auditory cortex during auditory hallucinations. Saatavana [www-muodossa: http://liisteri.hut.fi/LTZ-publications/Publications.gry?function=detail&Layout_0_uid1=33676](http://liisteri.hut.fi/LTZ-publications/Publications.gry?function=detail&Layout_0_uid1=33676)
- Tilborg, Sief von 1972. *The Jewish Leaders in Matthew*. Leiden: Brill Tisera.
- Tisseron, Serge 2000. La catharsis, purge ou thérapie? Saatavana [www-muodossa: http://libertaire.free.fr/tisseron9.html](http://libertaire.free.fr/tisseron9.html)
- Tontti, Jarkko 1999. Panu Minkkisen haastattelu. *Niin & Näin – Filosofinen aikakauslehti*, 2/1999. http://www.netn.fi/299/netn_299_mink.html
- Torkki, Juhana 2004. *The Dramatic Account of Paul's Encounter with Philosophy. An Analysis of Acts 17:16-34 with Regard to Contemporary Philosophical Debates*. Academic dissertation of the Faculty of Theology at the University of Helsinki. Helsinki University Printing House: Helsinki.
- Toskala, Antero 1997. Psykoottisen potilaan kognitiivinen terapia. Teoksessa: Kalle Achte & Tapani Tamminen (toim). Psykoosi ja sen hoito. Gummerus: Jyväskylä.
- Trautmann, Maria 1980. *Zeichenhafte Handlungen Jesu. Ein Beitrag zur Frage nachdem geschichtlichen Jesus*. Würzburg.
- TT 2001. Hyvinvointi ja tuloerot kasvat – entä köyhyys? Helsinki.
- Tuckett, Christopher M. 1980. The Argument from Order and the Synoptic Problem. *TZ* 36:338-54.
- Tuckett, Christopher M. 1983a. 1 Corinthians and Q, *JBL* 102: 607-619.
- Tuckett, Christopher M. 1983b. The Beattitudes: A Source Critical Study. With a reply by M.D. Goulder. *NovT* 25: 193-207.
- Tuckett, Christopher M. 1983c. The revival of the Griesbach hypothesis: an analysis and appraisal. New York : Cambridge University Press, 1983. *Society for New Testament studies monograph series* 44.
- Tuckett, Christopher M. 1986. *Nag Hammadi and the Gospel tradition Studies in the New Testament and its World*. Edinburgh: T&T Clark.
- Tuckett, Christopher M. 1987. *Reading the New Testament: Methods of Interpretation*. Philadelphia: Fortress.
- Tuckett, Christopher M. 1988. Thomas and the Synoptics. *Nov T* 132-157.
- Tuckett, Christopher M. 1989. A Cynic Q? *Biblica* 69: 349-376.
- Tuckett, Christopher 1990. Response to the Two-Gospel Hypothesis. Teoksessa: D.L. Dungan (toim), *The Inter-relations of the Gospels: A Symposium*. BETL 95; Leuven: Leuven University Press.

KIRJALLISUUS

- Tuckett, Christopher 1992. Synoptic Problem. Sivut 295-270. The Anchor Bible Dictionary 6. New York: Double day.
- Tuckett, Christopher M. 1993a. Mark and Q. Teoksessa: C. Focand (toim), The Synoptic Gospels: Source Criticism and New Literary Criticism. BETL 110. Leuven: Leuven University Press: Uitgeverig Peeters.
- Tuckett, Christopher M. 1993. The Minor Agreements and Textual Criticism. Teoksessa: G. Strecker (toim), Minor Agreements: Symposium Göttingen 1991. Göttinger theologische Arbeiten, vol. 50. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tuckett, Christopher M. 1996. Q and the History of Early Christianity. Studies on Q. Edinburgh, Peabody, MA. T & T Clark, Henricksen Publishers.
- Tuckett, Christopher M. 1998. "McNichol, Allan J., David L. Dungan, and David B. Peabody, eds. Beyond to Q Impasse – Luke's Use of Matthew" *RBL* 01/05.
- Tuckett, Christopher M. 2000. Q 22:28-30. Sivut 99-116 teoksessa: Horrell, David G. & Tuckett, Christopher M. (toim), Christology, Controversy, and Community: New Testament. Essays in Honour of David R. Catchpole. NovTSup 99. Leiden: Brill.
- Tuckett, Christopher M. 2001. Christology and the New Testament: Jesus and His Early Followers. Westminster John Knox Press.
- Tuckett, Christopher M. 2002a. Q and the Historical Jesus. Teoksessa: J. Schröter (toim), Der historische Jesus: Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung. BZNW 114. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Tuckett, Christopher M. 2002b. The Search for a Theology of Q. A Dead End? Exp.T. 113(9):291-294
- Tuckett, Christopher M. 2000c. Q 22:28-30. Sivut 99-116 teoksessa: D. Horrell & C. M. Tuckett (toim.) 2000. Christology, Controversy, and Community: New Testament Essays in Honour of David R. Catchpole. NovTSup 99. Leiden: Brill.
- Tuckett, Christopher M. 2003. The Son of Man and Daniel 7: Inclusive Aspects of Early Christologies. Teoksessa: O'Mahony, Kieran J. (toim), Christian Origins: Worship, Belief and Society. *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series*, 241. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Tuhkanen, Jari 1999. Ihailtu, vihattu, rakastettu isä. Psykoanalyttinen näkemys isän merkityksestä nuorelle. Oulun yliopisto. Kasvatustieteiden tiedekunta. Käyttätymistieteiden laitos. Pro Gradu. Saatavana myös www-muodossa: <http://www.student.oulu.fi/~jatuhkan/gradu.htm>
- Tuomisto, Martti T. 1997. Enemmän arvoja, vähemmän minuutta. Kommentti prof. Markku Ojasen artikkeliin. *SKY-jäsenlehti* 3-4/1997. Suomen käyttäytymisanalyysin ja kognitiivisen käyttäytymisterapian yhdistys r.y.
- Turner, William 1908. Cynic School of Philosophy. The Catholic Encyclopedia, iv. Robert Appleton Company. Online Edition 2003. Saatavana www-muodossa: <http://www.newadvent.org/cathen/04582a.htm>
- Treml, Martin 1997. Zum Verhältnis von Jacob Bernays und Sigmund Freud. *Luzifer-Amor* 19: 7-32.
- Tuason, M.T. 2002. Culture of poverty. Lessons from two case studies of poverty in the Philippines: One became rich, the other one stayed poor. Teoksessa: W.J. Linner, D.L. Dinnel, S.A: Hayes & D.N. Sattler (toim), Online Reading in Psychology and Culture, Unit 8, Chapter 3. Center for Cross-Cultural Research, Western Washington University, Bellington, Washington. Saatavana www-muodossa: <http://www.wvu.edu/~culture/Tuason.htm>
- Turner, Bryan 2004. Religion, Romantic Love, and the Family. Teoksessa Jacqueline Scott, Judith K Treas & Martin P Richards (toim.), The Blackwell Companion to the Sociology of Families. Blackwell Companions to Sociology. Malden, MA : Blackwell Pub.

KIRJALLISUUS

- Turner, Victor W. 1977. Symbols in African ritual. Teoksessa J.L. Dolgin, D.S. Kemnitzer & D.M. Schneider (toim.), *A Reader in the Study of Symbols and Meanings*. New York: Columbia University Press.
- Twelfree, Graham H. 1986. 'EI ΔΕ ... ΕΓ' ΕΚΒΑΛΛΟ ΤΑ ΔΑΙΜΟΝΙΑ...'. Sivut 361-400 teoksessa: D. Wenham & C. Blomber (toim.), *Gospel Perspectives. The Miracles of Jesus*, vol. 6. Sheffield.
- Twelfree, Graham H. 1993. Jesus the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus. WUNT 54. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen.
- Twemlow, S.W., Sacco, F.C. & Hough, G. 2002. Reflections on the Making of a Terrorist. Teoksessa: C.Covington, P. Williams, J. Arondale & J. Knox (toim), *Terrorism and war: Unconscious Dynamics of Political Violence*. London, Karnac-Other Press.
- Tähkä, Riitta 2001. Illuusio ja todellisuus psykoanalyttisessa suhteessa. Sivut 157-192 teoksessa: E. Roos, V. Manninen & J. Välimäki (toim.), *Rakkaus, toive ja todellisuus. Psykoanalyttisia tutkimuksia*. Yliopistopaino: Helsinki.
- Tähkä, Veikko. 1982. Psykoterapian perusteet psykoanalyttisen teorian pohjalta. WSOY. Juva.
- Tähkä, Veikko 1987. Psykoanalyttinen hoito kehityksellisenä jatkumona; Näkökohtia mielen häiriintyneestä rakentumisesta ja sen vaihespesifisestä kohtaamisesta. *Duodecim* 103: 1401-1418.
- Tähkä, Veikko 1987b. Menetyksen psyykkisestä käsittelystä. Tähkän 28.5.1987 pitämä jäähyväisluento Kuopion yliopiston psykiatrian professorin virasta. *Suomen lääkirilehti* 33 (1987). Myös sivut 31-49 teoksessa: Roos, E., Manninen, V., & Välimäki, Jukka (toim). 1992. *Mielen ulottuvuudet*. Yliopistopaino: Helsinki.
- Tähkä, Veikko 1996. Mielen rakentuminen ja psykoanalyttinen hoitaminen. WS Bookwell Oy. Juva.
- Tähkä, Veikko 2000. Ihmismielen arvorakenteiden kehityksestä. Helsingin yliopistossa 11.10.2000 pidetty Studia Generalia –luento. Sivut 14-39 teoksessa Roos, E., Manninen, V. & Välimäki, Jukka (toim) 2001. *Rakkaus, toive, todellisuus. Psykoanalyttisia tutkimuksia*. Yliopistopaino: Helsinki.
- Tähkä, Veikko 2000b. Ihmismielen arvomaailman rakentumisesta ja sen häiriintymisestä. Studa psychoanalytica-luento 11.10.2000. Helsingin yliopisto.
- Tödt, Heinz Eduart 1965. Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung. Gütersloh: Mohn.
- Töttö, Pertti 1996. Émile Durkheim - kaikki on sosiaalista. Teoksessa: Gronow, J., Noro, A. & Töttö, P., *Sosialogian Klassikot*. Gaudeamus. Tampere.
- Ujike, Hiroshi 2002. Stimuland-induced Psychosis and Schizophrenia: The Role of Sensitization. *Current Science* 4: 177-184.
- Uro, Risto 1984. Q-seurakunnan itseymmärrys. *TAik* 89: 274-280.
- Uro, Risto 1987. Sheep among the Wolves. A Study on the Mission Instructions of Q. Helsinki: Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Series B. Dissertationes Humanarum Litterarum 47.
- Uro, Risto 1988. Alkukristillisuus apokalyptisena liikkeenä. Sivut 29-46 teoksessa: Lopun ajat eilen ja tänään. Kirkon tutkimuskeskuksen sarja A, n:o 48.
- Uro, Risto 1998. Is Thomas an encratite Gospel? Teoksessa: R. Uro (toim.), *Thomas at the Crossroads. Essays on the Gospel of Thomas*. Edinburgh: T & T. Clark.

KIRJALLISUUS

- Uro, Risto 1990. Neither Here Nor There. Lk 17:20-21 and Related Sayings in Thomas, Mark and Q. Sivut 20-26. Occasional Paper 20. Institute for Antiquity and Christianity at Claremont.
- Uro, Risto 1994. Ylösnousemuksen lapset: Seksuaalinen asketismi varhaiskristillisyydessä. *Diakonia* 4/1994: 4-8.
- Uro, Risto 1994b. John the Baptist and the Jesus Movement: What Does Q Tell Us? Sivut 231- 257 teoksessa R.A.Piper (toim), *The Gospel Behind the Gospels: Current Studies on Q. NT.S. 75.* Leiden:Brill.
- Uro, Risto 1995. Jeesus-liikkeestä kristinuskoksi. Helsinki: Yliopistopaino.
- Uro, Risto 1996. Apocalyptic Symbolism and Social Identity of Q. Sivut 67-118 teoksessa R. Uro (toim), *Symbols and Strata. Essays on the Sayings Gospel Q.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Uro, Risto 1997. Asceticism and Anti-familial Language in the Gospel of Thomas. Sivut 213-234 teoksessa: Halvor Moxnes (toim.), *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor.* London: Routledge .
- Uro, Risto 1998. Is Thomas an encratite gospel? Sivut 140-162 teoksessa: Risto Uro (toim.), *Thomas at the Crossroads. Essays on the Gospel of Thomas.* Edinburgh: T&T Clark.
- Uro, Risto 2001. Gnostilaiset evankeliumit ja kristinuskon synty. Tieteen päivät Helsingissä 10.1.2001. *Tieteessä tapahtuu* 3: 11–15. Saatavana myös www-muodossa: http://www.helsinki.fi/teol/hyel/gnosti/vanha/Gnostilaiset_evankeliumit.pdf
- Uro, Risto 2002. Jos Tuomas olisi viides evankeliumi. *TAik* 107:544–54. Saatavana myös www-muodossa: http://www.helsinki.fi/teol/hyel/gnosti/vanha/viides_ev.pdf .
- Uro, Risto 2003. Thomas. Seeking the Historical Context of the Gospel of Thomas. Edinburgh: T&T Clark.
- Uro, Risto 2004a. Eksegetiikka ja kognitiivinen uskontiede. Uutta valoa uskonnollisiin teksteihin? Sosiologian ja kognitiotieteen mahdollisuudet. Seminaari 7.5. 2004, Päärakennus, sali 7.
- Uro, Risto 2004b. Kuinka tutkia Uuden testamentin sosiaalista maailmaa? Sosiologia ja antropologia Uuden testamentin aputieteinä. *Suomen teologisen kirjallisuusseuran vuosikirja* 2004. Toim. L. Larjo. Helsinki.
- Uro, Risto 2004c. Explaining Radical Family Ethos: a Critique of Theories Concerning the Synoptic Antifamilial Traditions. [Julkaisematon essee]
- US. Army Surgeon General 2004. Review of Soldier Suicides. Operation Iraqi Freedom (OIF). Mental Health Advisors Team (MHAT). Saatavana www-muodossa: http://www.globalsecurity.org/military/library/report/2004/mhat_report.pdf
- Uschanov, Tommi 1996. Postmoderni matematiikka tuskin srotaa siltoja. *Helsingin Sanomat* 21.9.1996. Kulttuuriosasto/Keskustelua.
- Uschanov, Tommi & Tapani Kilpeläinen 1996. Filosofiako tiedettä? *Helsingin Sanomat* 13.10.1996. Kulttuuriosasto/Keskustelua.
- Uskontojen uhrien tuki ry. Terve uskonnollisuus. Saatavana www-muodossa: <http://www.uskontojenuhrientuki.fi/terve.html#alku#alku>
- UTA 2004. Sigmund Freudin elämäntyö. Sosiaalipsykologian peruskurssi. Saatavilla www-muodossa: <http://www.uta.fi/tyt/avoin/verkko-opinnot/sosiaalipsykologia/freud.html> .
- Vaage, Leif E. 1987. *The Ethos and Ethics of an Itinerant Radicalism.* Claremont Graduate School. Julkaisematon väitöskirja.

KIRJALLISUUS

- Vaage, Leif E. 1994. *Galilean Upstarts: Jesus' First Followers According to Q*. Valley Forge, Pa.
- Vaage, Leif E. 1995. *Ascetic Moods, Hermeneutics, and Bodily Deconstruction: Response to the Three Preceding Papers*. Teoksessa: V. Wimbush & R. Valantasis (toim.), *Asceticism*. Oxford: Oxford University Press.
- Vaage, Leif E. 1995b. *Composite Texts and Oral Mythology: The Case of the "Sermon" in Q (6:20-49)*. Teoksessa: J.S. Kloppenborg (toim.), *Conflict and Invention. Literary, Rhetorical and Social Studies on the Sayings Gospel Q*. Trinity Press International.
- Vaage, Leif E. 1995c. *More than a Prophet, and Demon-Possessed: Q and the "Historical" John*. Teoksessa: J.S. Kloppenborg (toim.), *Conflict and Invention. Literary, Rhetorical and Social Studies on the Sayings Gospel Q*. Trinity Press International.
- Vaage, Leif E. 2000. *The Historical Jesus, Q, Cynicism and Qumran*. Historical Jesus Seminar, SNTS Annual Meeting. Tel Aviv, Israel.
- Vaage, Leif E. & Vincent L. Wimbush 1999. *Asceticism and the New Testament*. New York: Routledge.
- Valantasis, Richard 1995. *The Stranger Within, The Stranger Without. Ascetical Withdrawal and the Second Letter of Basil the Great*. Sivut 64-81 teoksessa *Christianity and the Stranger: Historical Essays*, toim. Francis W. Nichols. Atlanta GA: Scholars Press.
- Van de Vijver, Gertru; Van de Vijver, Gertrudis & Geerardyn, Filip (toim.) 2002. *The Pre-psychoanalytic Writings of Sigmund Freud*. Karnac Books: London.
- Vartiainen, Eija 1999. *Tunteiden ja vallan ryhädynamiikasta*. Sivut 270-295 teoksessa: Näre, Sari (toim.) 1999. *Tunteiden sosiologiaa II. Historiaa ja säätelyä*. Suomalaisen kirjallisuuden seura: Helsinki.
- Vartiainen, Heikki & Vartiainen, Aino 1997. *Psykoosipotilaan itsemurha-alttius ja vaarallisuus*. Teoksessa: Kalle Achté & Tapani Tamminen (toim.), *Psykoosi ja sen hoito*. Gummerus: Jyväskylä.
- Vasse, Dennis 1991. *L'Autre du de'sir et le Dieu de la foi. Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*. Paris: Seuil.
- Vasse, Dennis 1995. *Inceste et Jalousie, la question de l'Homme*. Paris: Seuil.
- Vassiliades, Petrus 1979. *The Nature and Extent of the Q document*. *NovT*, 49-73.
- Vauhkonen, Kauko 1992. *Varhaisten traumojen ilmaisemisesta oireissa ja luonteenpiirteissä*. Sivut 51-81 teoksessa: Roos, E., Manninen, V., & Välimäki, Jukka (toim.) 1992. *Mielen ulottuvuudet*. Yliopistopaino: Helsinki.
- Vauhkonen, Kauko 1997. *Psykoosien psykologia ja psykodynamiikka*. Sivut 61-71 teoksessa: Achté, Kalle & Tapani Tamminen 1997. *Psykoosi ja sen hoito*. Gummerus: Jyväskylä.
- Vaz, Paulo & Bruno, Fernanda 2003. *Types of Self-Surveillance. From abnormality to individuals 'at risk'*. *Surveillance & Society* 1 (3): 272-295.
- Veen, Natalie D., & Selten, Jean-Paul 2004. *Diagnostic Stability in a Dutch psychosis incidence cohort*. *Br J Psychiatry* 185: 460-464.
- Vehkovaara, Tommi 1997. *Huijauksia vai konstruktioita? Filosofinen aikakauslehti Niin & Näin* 4, 32-36. Saatavana [www-muodossa: http://mt1Server.uta.fi/~attove/NN_SOKAL.HTM](http://mt1Server.uta.fi/~attove/NN_SOKAL.HTM)
- Veijola, Timo 1988. *Dekalogi. Raamatullisen etiikan perusteita*. Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja 49. Helsinki.

KIRJALLISUUS

- Veijola, Timo 1998. Teksti, tiede ja usko. Epäajanmukaisia eksegeettisiä tutkielmia ajankohtaisista aiheista. Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja 69. Helsinki.
- Veijola, Timo 2004. Das 5. Buch Mose. Deuteronomium. Kapitel 1.1-16.17. ATD 8.1. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.
- Vergote, Antoon 1978. Guilt and Desire. New Haven-London: Yale University Press.
- Vergote, Antoine 1994. God Beyond the Seduction of Deism. Sivut 63-78 teoksessa: H. E. Mertons - L. Boeve (toim.), Naming God Today. Leuven: Leuven University Press.
- Vergote, Antoon 1998. Psychoanalysis, Phenomenological Anthropology and Religion. Toim. Jozef Corveleyn & Dirk Hutsebaut. Leuven University Press.
- Vergote, Antoon 2001. Changing Figures and the Importance of Demonic Possession. Sivut 21-40 teoksessa: J.A. Belzen (toim), Psychohistory in Psychology of Religion: Interdisciplinary Studies. Amsterdam/Atlanta. *International Series in the Psychology of Religion* 12.
- Vermes, Geza 1972. Hanina ben Dosa I. A Controversial Galilean Saint from the First Century of the Christian Era. *JJS* 23: 28-50.
- Vermes, Geza 1977. Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels. London: SCM Press.
- Vermes, Geza 1981. The Gospel of Jesus the Jew. Newcastle: RML.
- Vermes, Geza 1992. Qumran Forum Miscellanea 1. *Journal of Jewish Studies* 43: 299-305.
- Vermes, Geza 1993. The Religion of Jesus the Jew. London: SCM Press.
- Vermes, Geza 2001. The Changing Faces of Jesus. London: Penguin Books Ltd.
- Victor, JS 1993. Satanic Panic: The Creation of a Contemporary Legend. Chicago: Open Court Press.
- Victor, JS 1998. Moral Panics and the Social Construction of Deviant Behavior: a Theory and Application to the Case of Ritual Child Abuse. *Social Perspective, Fall*.
- Vielhauer, Philip 1973. Beobachtungen zum Menschensohn-Titel in der Redenquelle. Sivut 124-147 teoksessa: R. Pesch & R. Schnackenburg (toim.), Jesus und der Menschensohn, Festschrift für A. Vögtle. Freiburg: Herder.
- Vigotski, L.S. 1991. Л.С.Выготский. Проблема культурного развития ребенка (1928). Saatavana 1991: Вестн. Московского университета. Сер. 14, *Психология*. 1991. N 4. С. 5-18. Luettavana internetissä: http://flogiston.ru/library/vvg_cult.
- Vinciguerra, Rose-Paule 1999. The Paradoxes of Love. Psychoanalytical Notebook 3. Saatavana www-muodossa: http://www.londonsociety-nls.org.uk/Vinciguerra_paradoxes.htm
- Vihanto, Martti 2003. Konstitutionaalinen näkökulma kilpailuoikeuden hyvinvointiarvioon. Kilpailuoikeudellinen vuosikirja 1. Suomen kilpailuoikeudellinen yhdistys. Helsinki. S. 215-223. Saatavana www-muodossa: <http://www.tukkk.fi/yhtalous/KT/mvihanto/konkil.pdf>
- Virtanen, Matti-Pekka 1994. Ihmiskäsitys psykoterapiassa ja sielunhoidossa. Dialogin mahdollisuus sielunhoitajan näkökulmasta. *Sielunhoidon aikakauskirja* 7.
- Virtanen, Matti-Pekka 1981. Sielunhoitoko psykoterapiaa? Sivut 114-120 teoksessa: Eeva Martikainen ja Kalevi Tamminen (toim), Teologian näkymiä 1980-luvun alkaessa. STK S 1, 130. Helsinki.
- Visker, Rudi 1995. Michel Foucault: Genealogy as Critique. London & New York: Verso.

KIRJALLISUUS

- Vitz, Paul C. 1988. Sigmund's Christian Unconscious. New York: The Guilford Press.
- Voget 1975. The Interpretation of Cultures. London: Fontana Press.
- Vogt, Dawne S.; Samper, Rita E.; King, Daniel W.; King, Lynda A. & Martin, James A. 2008. Deployment Stressors and Posttraumatic Stress Symptomatology: Comparing Active Duty and National Guard/Reserve Personnel from Gulf War I. *Journal of Traumatic Stress*, 21 (1): 66-74.
- Volkan, V. 1990. Psychoanalytic psychotherapy of schizophrenia. Teoksessa: Boyer, L.B. & Giovacchi, P. (toim.), Master: Clinicians on Treating the regressed Patient. Northvale, NJ: Jason Aronson.
- Voyer, John J.; Gould, Janet M. & Ford, David N. 1996. Systematic Creation of Organizational Anxiety: An Empirical Study. Massachusetts Institute of Technology. Saatavana [www-muodossa: http://www.solonline.org/res/wp/org_anxiety.html](http://www.solonline.org/res/wp/org_anxiety.html)
- Vuola, Elina 1998. Milloin kirkon eettiselle keskustelulle on merkitystä? *Diakonia* 1998.
- Vuola, Elina 1999. Uskonto Latinalaisessa Amerikassa. Teoksessa Juha Pentikäinen & Katja Pentikäinen (toim.), Uskonnot maailmassa. Helsinki: WSOY.
- Vuorinen, Risto 1997. Minän synty ja kehitys: Ihmisen psyykinen kehitys yli elämänkaaren. Helsinki; Porvoo: WSOY. 2 painos.
- Vögtle., Anton 1974. Das Vaterunser – ein Gebet für Juden und Christen?. Sivut 165-195 teoksessa: M. Brocke, J.J. Petuchowski & W. Stroltz (toim), Das Vaterunser: Gemeinsames im Beten von Juden und Christen. Schriftenreihe zur grossen Ökumene, Band. 1. Freiburg-Basel-Wien.
- Wace, Henry 1911. A Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century A.D., with an Account of the Principal Sects and Heresies. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library. Saatavana [www-muodossa: http://www.ccel.org/ccel/wace/biodict.html](http://www.ccel.org/ccel/wace/biodict.html)
- Wade, Rick 1999. Persecution in the Early Church, Probe Ministries, Sept. 1999. Luettavissa [www-muodossa: http://www.probe.org/docs/persecution.html](http://www.probe.org/docs/persecution.html)
- Wade, Rick 2000. Justin Martyr: Defender for the Church. Probe Ministries International. Saatavana [www-muodossa: http://www.probe.org/docs/justin.html](http://www.probe.org/docs/justin.html)
- Wadel, Luke 1997. On Slavery in the Old Testament. Saatavana [www-muodossa: http://www.geocities.com/Athenis/7273/slavery.html](http://www.geocities.com/Athenis/7273/slavery.html)
- Wadson Jr., Ralph 1996. Thy Kingdom Come: Psychoanalytic Perspectives on the Messiah and the Millenium. *Theological Studies*, 57.
- Waldron, David 2005. Role-Playing Games and the Christian Right: Community Formation in Response to a Moral Panic. *Journal of Religion and Popular Culture*, IX. Saatavana [www-muodossa: http://www.usask.ca/relst/jrpc/art9-roleplaying-print.html](http://www.usask.ca/relst/jrpc/art9-roleplaying-print.html)
- Walker, Kendall 2004. Ancient Heresies. Saatavana [www-muodossa: http://www.kwministry.org/site/pg_details.asp?idcategory=75&idarticle=175](http://www.kwministry.org/site/pg_details.asp?idcategory=75&idarticle=175)
- Wallace-Hadrill, A. 1990. Patronage in Ancient Society. London: Routledge.
- Wallenius, Tommi 1994. Etiikasta. Antigone. *Filosofinen aikakauslehti Niin & Näin* 2.
- Ward, Ivan 2001. Poor Muhamed! Freud Museum. Saatavana [www-muodossa: http://www.freud.org.uk/sept11_atta.html](http://www.freud.org.uk/sept11_atta.html)

KIRJALLISUUS

- Ward, Ivan 2001b. The Great Satan. Freud Museum. Saatavana [www-muodossa: http://www.freud.org.uk/Sept11_satan.html](http://www.freud.org.uk/Sept11_satan.html)
- Wardi, E. 2000. Cognitive Dissonance and Proselytism: An Application of Festinger's Model to Thirteenth-Century Joachites. Sivut 269-282 teoksessa: Baumgarten, Albert L. (toim.) 2000. *Apocalyptic Time*. Leiden: Brill.
- Warman, D.M., Furman, E.M., Henriques, G.R., Brown, G.K. & Beck, A.T., 2004. Suicidability and Psychosis: Beyond Depression and Hopelessness. *Suicide and Life-Threatening Behavior* 34 (1): 77-86.
- Waska, Robert T. 2000. Hate, Projective Identification, and the Psychotherapist's Struggle. *Journal of Psychotherapy Practice and Research* 9:33-38. American Psychiatric Association.
- Watson, Francis & Kevin J. Vanhoozer 1998. Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Biblical Knowledge. Leicester, England: Apollos.
- Watts, F. & M. Williams 1988. *The Psychology of Religious Knowing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Webb, Robert L. 2000. Jesus' Baptism: Its Historicity and Implications. *Bulletin for Biblical Research* 10(2): 261-309.
- Webster, Richard 1995. *Why Freud Was Wrong. Sin, Science and Psychoanalysis*. London: Harper Collins.
- Webster, Richard 1998. *History and hatred. Political Paranoia: The Psychopolitics of Hatred* by Robert S. Robins and Jerrold M. Post. Yale University Press. Kirja-arvostelu julkaistu: *Times Literary Supplement*, 10. April 1998. Saatavana myös [www-muodossa: http://www.richardwebster.net/historyandhatred.html](http://www.richardwebster.net/historyandhatred.html)
- Webster, Richard 2002. The Cult of Lacan. Saatavana [www-muodossa: http://www.richardwesbter.net/theCulfoflacan.html](http://www.richardwesbter.net/theCulfoflacan.html)
- Wehler, H.U. 1977. *Geschichte als historische Sozialwissenschaft*. Frankfurt.
- Weinreich, William C. 1981. Evangelism in the Early Church. *Concordia Theological Quarterly* 45: 61-74. Saatavana [www-muodossa: http://www.ctsfw.edu/library/files/pb/852](http://www.ctsfw.edu/library/files/pb/852).
- Weinstein, H.M., Danksy, L., & Iacopino, V., 1996. Torture and War Trauma Survivors in Primary Care Practice. *The Western Journal of Medicine* 165(3): 112-117.
- Weiss, Johannes 1892. *Die Predigt Jesu von Reiche Gottes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Weiss, K. 1974. εἰσφερω. *TDNT* 9:64-65.
- Wells, G.A. 1982. *The Historical Evidence for Jesus*. Buffalo: Prometheus.
- Wells, G.A. 1989. *Who Was Jesus? A Critique of the New Testament Record*. La Salle, Illinois: Open Court.
- Wells, G.A. 1998. *The Jesus Myth*. Open Court Publishing Company.
- Wells, G.A. 1999. Earliest Christianity. *The New Humanist* 114 (3), 13-18. Saatavana [www-muodossa: http://jeromekahn123.tripod.com/newtestament/id20.html](http://jeromekahn123.tripod.com/newtestament/id20.html).
- Wells, G.A. 1999b. *The Jesus Legend*. La Salle, Illinois: Open Court
- Wenham, G.J. 1979. *The Book of Leviticus*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Went, Jonathan 1998. Jesus the Jew. Saatavana [www-muodossa: http://www.sullivan-country.com/id3/study.jesus.htm](http://www.sullivan-country.com/id3/study.jesus.htm)

KIRJALLISUUS

- Wertheimer, M. 1923. Principles of perceptual organisation. Teoksessa: D.C. Beardslee – M. Wertheimer (toim.), *Readings in Perception*. Princeton, NJ: Van Nostrand.
- Westermann, Claus 1969. *Isaiah 40-66: A Commentary*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Westermann, Claus 1971. *Creation*. London: SPCK.
- Westermann, Claus 1978. *Blessing*. Philadelphia: Fortress Press.
- Westermann, Claus 1982. *Elements of Old Testament Theology*. Atlanta: John Knox.
- Westermann, Claus 1990. *Parables of Jesus in the Light of the Old Testament*. Toim. ja käännös: Friedemann W. Golka & Alastair H.B. Logan. Minneapolis: Fortress Press.
- Wheaton, B. & I.H. Gotlib 1997. Trajectories and turnign points over the life course: concepts and them. Sivut 1-28 teoksessa: B. Wheaton & I.H. Gotlib (toim), *Stress and Adversity over the Life Course. Trajectories and Turning Points*. Cambridge University Press.
- Whitmont, E. C. 1991. The Evolution of the Shadow. Sivut 12–19 teoksessa: C. Zwiég & J. Abrams (toim.), *Meeting the shadow: The hidden power of the dark side of human nature*. Los Angeles: Jeremy P. Tarcher, Inc.
- Wildta, Bert Theoder te – Schultz-Venrathb, Ulrich 2004. Magical Ideation - Defense Mechanism or Neuropathology? A Study with Multiple Sclerosis Patients. *Psychopathology* 37:141-144.
- Wildberger, Hans 1982. Jesaja. 3. Teilband. Jesaja 28-39. *Biblischer Kommentar Altes Testament X/ 3*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag
- Wilden, Anthony 1968. Lacan and the Discourse of the Other. Sivut 159-311 teoksessa J. Lacan (1981), *The Language of the Self : The Function of Language in Psychoanalysis*. Käännös: Anthony Wilden. Baltimore and London. Johns Hopkins University Press. Artikkelijulkaisu alkuaan ranskaksi "Comment se développe chez l'enfant la notion du corps propre". *Journal de Psychologie* 1931, 705-748).
- Wilken, Robert L. 1984. *The Christians As the Romans Saw Them*. New Haven, Yale University Press.
- Wilken, Robert L. 1985. *Alexandria: A School for Training in Virtue*. Sivut 15-30 teoksessa: Patrick Henry (toim). *Schools of Thought in the Christian Tradition*. Philadelphia: Fortress Press.
- Williams, J.G. 1996. *The Girard Reader*. Crossroad: New York.
- Williams, N. & Kapila, L. 1993. Complications of circumcision. *British Journal of Surgery*, Volume 80 (October), 1231-1236. Saatavana [www-muodossa: http://www.cirp.org/library/complications/williams-kapila/](http://www.cirp.org/library/complications/williams-kapila/)
- Wills, Lawrence M. 2004. The Sacrifice of the Hero and the Death of Jesus in Mark. *SBL Annual Meeting* San Antonio, TX, November 20-23, 2004.
- Wilska, Ken, Max von Bonsdorff, Matti Lahtinen & Juha Rokola 2004. *Köyhdytetyt – Ihmiskunnan epävirallinen enemmistö*. Like.
- Wilson, Edward O. 1975: *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Wimbush, Vincent & Richard Valantasis (toim.) 1995. *Asceticism*. Oxford: Oxford University Press.
- Wink, Walter 1989. Jesus' Reply to John: Matt. 11:2-6//Luke 7:18-23. *Forum* 5: 121-128.

KIRJALLISUUS

- Winnicott, D.W. 1967. *Mirror-Role of Mother and Family in Child Development*. Teoksessa: P. Lomas (toim), *The Predicament of the Family: A Psycho-analytical Symposium*. London: Hogart Press and the Institute of Psycho-Analysis. Saatavana myös www-muodossa: <http://www.sectionfive.org/winarticle.htm>
- Winnicott, Donald W. 1971. *Playing and Reality*. London: Tavistock Publications.
- Wimbush, Vincent L. 1990. *Ascetic Behavior in Greco-Roman Antiquity*. Minneapolis: Fortress Press.
- Wimbush, Vincent L. 1997. Introduction: Interpreting Resistance, Resisting Interpretations. *Semeia* 79: 1-10.
- Wimsatt, W.K. Jr & Monroe C. Beardsley 1978. *The Intentional Fallacy*. Teoksessa J. Margolis (toim), *Philosophy Looks at the Arts. Contemporary Readings in Aesthetics*. Temple University Press: Philadelphia.
- Windelband, Wilhelm 1894. *Geschichte und Naturwissenschaft. Rede zum Antritt des Rektorats der Kaiser-Wilhelms-Universität Starssburg behalten am 1 May 1894*. Saatavana www-muodossa: http://www.fh-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/19Jh/Windelband/win_rede.html
- Windschuttle, Keith 2002. *The Ethnocentrism of Clifford Geertz*. Saatavana www-muodossa: <http://www.newcriterion.com/archive/21/oct02/geertz.htm>
- Winkelman, Michael 2000. *Shamanism: The Neural Econology of Consciousness and Healing*. Westport, CT: Bergin Garuey.
- Winkler, J.J 1985. *Auctor & Actor: a narratological reading of Apuleius' Golden Ass*. Berkeley.
- Winnicott, Donald Wood 1965. *Classification – is there a psycho-analytic contribution to psychiatric classification?* Teoksessa: D.W. Winnicott, *The Maturation Process and the Facilitating Environment*. New York.
- Winnicott, Donald Woods 1971. *Playing and Reality*. London: A Tavistock/Routledge Publication.
- Winnicott, Donald Woods 1986. *Home is Where We Start From. Essays by a Psychoanalyst*. Toim. C. Winnicott. Harmondsworth: Penguin. Toinen painos 1990, Penguin Books Ltd.
- Winnicott, Donald Woods 1992. *Psycho-Analytic Explorations*. Toim. C. Winnicott, R. Shepherd & M. Davis. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Witherington, Ben III 1994. *Jesus the Sage*. Minneapolis: Fortress.
- Witherington, Ben III 1995. *Conflict and Community in Corinth: A Socio-rhetorical Commentary*. Grand Rapids, MI: William Eerdmans Publishing.
- Witherington, Ben III 1995b. *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth*. Paternoster Press: Carlisle.
- Wittgenstein, Ludwig 1967. *Lectures & Conversations on Aesthetics*. Teoksessa: Cyril arrett (toim.), *Psychology and Religious Belief*. Berkeley: University of California Press.
- Wittgenstein, Ludwig 1975. *Varmuudesta*. Suom. Heikki Nyman. Taskutieto 124. Helsinki: WSOY.
- Wittgenstein, Ludwig 1988. *Huomautuksia psykologian filosofiasta I*. Suom. Heikki Nyman. Helsinki: WSOY.
- Wold, Benjamin G. 2008. *Family Ethics in 4QInstruction and the New Testament*. *Novum Testamentum* 50: 286-300.
- Wong, D.F., H.N. Wagner & L.E. Tune 1986. *Positron emission tomography reveals elevated D2 receptors in drug naive schizophrenics*. *Science* 234: 1558-1563.

KIRJALLISUUS

- Wood, David 2003. Editorial. Foucault and Panopticism Revisited. *Surveillance & Society* 1 (3): 234-239.
- Woodcock, Jeremy 2001. Therapy with Refugee Families. Threads from the Labyrinth: Therapy with Survivors of War and Political Oppression. *Journal of Family Therapy* 23(2): 136.
- World Bank 2004. World Development Report 2005. A Better Investment Climate for Everyone. Oxford University Press, World Bank.
- Wright, Christopher J.H. 1990. God's People in God's Land. Family, Land, and Property in the Old Testament. Grand Rapids: Michigan.
- Wright, David F. 1982. Christian Faith in the Greek World: Justin Martyr's Testimony. *Evangelical Quarterly* 54(2): 77-87.
- Wright, Elizabeth 1984. Psychoanalytic Criticism. Theory in Practice. London: Methuen.
- Wright, N.T. 1992. The New Testament and the People of God. Christian Origins and the Question of God. London: SPCK.
- Wright, N.T. 1996. Jesus and the Victory of God. Christian Origins and the Question of God. Minneapolis: Fortress.
- Wright, N.T. 2000. Recurrection in Q? Sivut 85-97 teoksessa: D. Horrell & C. M. Tuckett (toim.) 2000. Christology, Controversy, and Community: New Testament Essays in Honour of David R. Catchpole. *NovTSup* 99. Leiden: Brill.
- Wurmser, Léon & Jarass, Heidrun (toim.) 2008. Jealousy and Envy: New Views about two Powerful Emotions. New York: The Analytic Press.
- Wurmser, Léon & Jarass, Heidrun 2008b. Introduction. Sivut xi-xx teoksessa: Wurmser, Léon & Jarass, Heidrun (toim.) 2008. Jealousy and Envy: New Views about two Powerful Emotions. New York: The Analytic Press.
- Wurmser, Léon & Jarass, Heidrun 2008c. Pathological Jealousy: The Perversion of Love. Sivut 1-24 teoksessa: Wurmser, Léon & Jarass, Heidrun (toim.) 2008. Jealousy and Envy: New Views about two Powerful Emotions. New York: The Analytic Press.
- Yadin, Yigael 1966. Masada: Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand. Käännös: Moshe Pearlman. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Yamauchi, Edwin 1986. Magic or Miracle? Diseases, Demons and Exorcisms. Sivut 89-183 teoksessa: Gospel Perspectives. The Miracles of Jesus, vol. 6. Toim. David Wenham & Craig Blomberg. Sheffield: JSOT.
- Yamauchi, Edwin 1986. Magic or Miracle? Diseases, Demons and Exorcisms. Sivut 89-183 teoksessa: David Wenham & Craig Blomberg (toim), Gospel Perspectives. The Miracle of Jesus. Vol. 6. Sheffield: JSOT.
- Yates, Alayne 1978. Sex Without Shame. Encouraging the Child's Healthy Sexual Development. Morrow . Saatavana www.muodossa: http://www.ipce.info/booksreborn/yates/sex/SexWithoutShame.pdf
- Yolles, Maurice I. 2007. From sociohistory to psychohistory. *Kybernetes* 36(3/4): 378 – 405. Emerald Group Publishing Limited.
- Young, A. 1995. The Harmony of Illusions. Inventing post-traumatic stress disorder. Princeton, NJ: Princeton University Pres.
- Young, Robert M. 1992. Psychotic Anxieties and the Fading Hopes of the Left. Saatavana www.muodossa: http://human-nature.com/rmyoung/papers/paer20h.html

KIRJALLISUUS

Young, Robert M. 1993. The Psychoanalysis of Sectarianism. The British Psychological Society, Psychotherapy Section. Scientific Meeting on 'Impasse in Political Conflict', London, 20 November 1993. *The British Psychological Society, Psychotherapy Section*, 15 (1994): 2-15. Saatavana [www-muodossa: http://www.human-nature.com/~rmyoung/papers/paper19h.html](http://www.human-nature.com/~rmyoung/papers/paper19h.html)

Young, Robert M. 1994. Mental Space. Process Press. Saatavana myös [www-muodossa: http://www.human-nature.com/rmyoung/papers/papers5.html](http://www.human-nature.com/rmyoung/papers/papers5.html)

Young, Robert M. 2000. Benign and Virulent Projective Identification in Groups and Institutions. Saatavana [www-muodossa: http://www.human-nature.com/~rmyoung/papers/paper3h.html](http://www.human-nature.com/~rmyoung/papers/paper3h.html)

Zeller, Dieter 1977. Die weisheitliche Mahnsprüche bei den Synoptikern. FzB 17. Würzburg: Echter.

Zanker, Paul 1987. Augustus und die Macht der Bilder. München: C.H. Beck.

Zeller, Dieter 1981. Wunder und Bekenntnis. Zum Sitz im Leben urchristlicher Wundergeschichten. *BZ*, 204-222.

Zeller, Dieter 2000. New Testament Christology in its Hellenistic Reception. *SNTS. New Testament Studies* (2001), 47:312-333. Cambridge University Press.

Ziegler W. 2008. Der hermeneutische Ansatz Eugen Drewermanns am Beispiel der Wunderexegeese. Saatavana [www-muodossa: http://www.fkg-wuerzburg.de/schule/faecher/ev-rel/dokumente/Facharbeiten/Der%20hermeneutische%20Ansatz%20Eugen%20Drewermanns%20am%20Beispiel%20der%20Wunderexegeese.pdf](http://www.fkg-wuerzburg.de/schule/faecher/ev-rel/dokumente/Facharbeiten/Der%20hermeneutische%20Ansatz%20Eugen%20Drewermanns%20am%20Beispiel%20der%20Wunderexegeese.pdf)

Žižek, Slavoj 1992. Enjoy Your SYmtom. Jacques Lacan in Hollywood and Out. New York: Routledge.

Žižek, Slavoj 1995. Ideologian haamu. Englanninkielisenä teoksessa: Slavoj Žižek (1994), Mapping Ideology. Verso: Lontoo. Saatavana myös [www-muodossa: http://www.ecn.org/finlandia/tottelemattomat/teoria/spectre.htm](http://www.ecn.org/finlandia/tottelemattomat/teoria/spectre.htm)

Žižek, Slavoj 1997. From Joyce-the-Symptom to the Symptom of Power. Saatavana [www-muodossa: http://www.plexus.org/lacink/lacink11/zizek.html](http://www.plexus.org/lacink/lacink11/zizek.html)

Žižek, Slavoj 2000. The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology. Verso: Lontoo.

Žižek, Slavoj 2000b. The Fragile Absolute. London: Verso.

Žižek, Slavoj 2001. On Belief. New York: Routledge

Žižek, Slavoj 2002. Welcome to the Desert of the Real: Five Essays on September 11 and Related Date. Verso: Lontoo.

Žižek, Slavoj 2003. The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity. Cambridge, MA: MIT Press

Žižek, Slavoj 2004. Passion In The Era of Decaffeinated Belief. Saatavana [www-muodossa: http://www.lacan.com/passion.htm](http://www.lacan.com/passion.htm).

Žižek, Slavoj 2006. The Parallax View. Cambridge, Massachusetts.: MIT Press

Zolkowska, K., Cantor-Graae, E., & McNeil, T.F. 2003. Psychiatric Admissions for Psychosis in Malmo during the NATO bombing of Kosovo. *J. Nerv Ment Dis* 191: 820-826.

Zornado, Joseph 1988. Free Play: Christian Hierarchies, the Child, and a Negative Way. *Christianity and Literature* 47.2.

KIRJALLISUUS

Zubin, J. & Spring, B. 1977. Vulnerability – A New View of Schizophrenia. *Journal of Abnormal Psychology* 86: 103-126.

Zuckerman, Phil 2002. The Sociology of Religion of W.E.B. Du Bois. *Sociology of Religion*, Summer 2002.
Saatavana [www-muodossa](http://www.muodossa.com): www.findarticles.com/p/articles/mi_m05OR/is_2_63/ai_89078706

Zwieg & Abrams, J. 1991. Introduction: the Shadow Side of Everyday Life. Teoksessa: Zwieg & Abrams (toim.), *Meeting the Shadow: the Hidden Power of the Dark Side of Human Nature*. New York: Putnam Books.

Q-evankeliumi suomeksi

Seikkaperäinen tieteellinen Q-tutkimus tehdään aina kreikankielisen tekstin kanssa.¹ Kansainvälisen Q projektin rekonstruoima Q teksti, *The Critical Edition of Q* (CEQ), on ollut eräs apuväline suomenkielistä rekonstruktioita laatiessani. Toinen arvokas apuväline on ollut Kloppenborgin *Q parallels* (1988a). Poikkeamat CEQ:n tekstistä ovat vähäisiä. Olen kommentoinut rekonstruktion loppuviitteissä poikkeamia. Poikkeamat ovat usein Kloppenborgin edition esittämään suuntaan.

Merkittävin eroni CEQ:n tekstiin on epäluottamukseni siihen olettamukseen, että autuaaksi julistusten johdantona olisi ollut viittaus Nasaretiin. Sen enempää Luukas kuin Matteuskaan eivät viittaa autuaaksi julistusten yhteydessä Nasaretiin. Luukas voi kirjoittaa Jeesuksen saapuneen Nasaretiin jakeessa Lk. 4:16, koska Luukkaan lähde Markus kertoi Jeesuksen saapuneen ”kotikaupunkiinsa” (Mk. 6:1).

CEQ ei esitä Jeesuksen kastetta varmaksi Q-tekstiksi, vaikka muutamat tutkijat ovat pitäneet mahdollisena jonkinlaisen kastekertomuksen olemassaoloa Q-evankeliumissa. Matteuksen ja Luukkaan evankeliumien perusteella ei ole entisöitävissä Q-tekstiä, joka poikkeaisi Markuksen evankeliumista.

Suomenkielisen tekstin tarpeellisuus syntyi käsityksestäni, että oma äidinkieli vapauttaa luovuutta ja voimaa lukea pitkät tekstikokonaisuudet. Tutkijoidenkaan argumentaatio ei lepää aina kreikankielisissä detaljeissa, vaan pikemmin kokonaiskuvassa. Vakiintuneen käytännön mukaan Logialähde voidaan ilmaista kirjaimella Q (=Quelle, lähde). Merkintä Q 3:2 tarkoittaa, että tarkastelussa on se Logialähteen teksti, joka oli käsillä, kun Lk. kirjoitti jakeen Lk. 3:2, vaikka Q 3:2 ja Lk. 3:2 eivät ole enää välttämättä identtiset. Mt:n käyttämä Logiateksti ilmaistaan myös tavanomaisesti Lk:n välityksellä: Q ja sijainti. Niin Mt. 5:3 on Q 6:20. Ilmaisen kuitenkin sekä tässä käännösoosassa että analyysin yhteydessä Q- tekstin pääsääntöisesti sekä Mt:n että Lk:n jaumerkinnöin, esim. Lk. 6:20/Mt. 5:3. Tämä siitä syystä, että kyseessä on vain rekonstruktio. Rinnakkaiskohdan avoin ilmaiseminen on hyödyllistä lukijalle, joka etsii argumentaatioissa käytettyjä kohtia.

Sulut () ilmaisevat rekonstruktiossa epävarmuutta, joka on voinut syntyä monista erilaisista syistä. Tekstiä ei voi määrittää tarkoin, koska sana esiintyy vain Matteuksessa tai Luukkaassa, muttei molemmissa. Tämä merkintä muistuttaa CEQ (2000: lxxxii) menettelyä. Sulkumerkintään on sisällytetty tässä suomalaisessa rekonstruktiossa myös se epävarmuus, jonka CEQ ilmaisee kaksinkertaisten hakasulkujen avulla [[]]. Mielestäni CEQ:n erottelu kahdenlaisen eri asteisen epävarmuuden välillä ei ole tarpeellinen. Hakasulut ilmaisevat kansainvälisessä projektissa rekonstruktion todennäköisyyttä (*probable*), mutta epävarmuutta. Esim. eräissä kohdin täytyy olettaa, että Q-evankeliumi on sisältänyt jotakin kirjoitusta, mutta tämä teksti on enää mahdollista jäljittää Mt:n ja Lk:n avulla.

Hakasulut [] ilmaisevat tutkimustyön aikana syntyneitä käsityksiä jo merkittävästä epätodennäköisyydestä. Kyseinen teksti ei ilmeisesti kuulu Q-evankeliumiin, vaikka jotkut tutkijat ovat esittäneet ko. tekstiä Q-evankeliumiin kuuluvaksi. CEQ on ilmaissut vastaavat kohdat sanan yliviivauksella ja sivuuttanut koko rekonstruktiosta. Kaikkia kiistanalaisia rekonstruktioehdotuksia en mainitse, koska (a) lukuisten epävarmojen kohtien kuvailu häiritseisi tekstin luentaa. (b) Epätodennäköisiksi jätettäviä tekstirekonstruktioita on arvioitu toisaalla Q-tutkimuksen piirissä niin mittavasti, ettei näiden arvioimiseksi ole tämän väitöskirjan valitun tutkimusekonomian vuoksi tarvetta.

Kaarisulut { } ovat suomen kielen tähden välttämättömiksi koettuja täydennyksiä, jotta rekonstruoitu teksti olisi luettavissa. Tämä poikkeaa CEQ:n menettelystä, jossa hakasulkujen avulla ilmaistaan sanaa, joka esiintyy myös Mk:n evankeliumissa. CEQ:n rekonstruktioimerkinnot häiritsevät lukemista eivätkä ole kuitenkaan määräviä tieteellisessä keskustelussa. Suomen kielen rakenteet ovat erilaiset kuin kreikan. Toki kreikankielinen teksti voi olla jo alkuaan kielellisesti kömpelö. Tarkoitukseni ei ole poistaa merkittävästi tätä tekstin alkuperäistä ilmeisyyttä alkeellisuutta.

Kursiivilla olen ilmaissut vaikeasti suomen kieleen käännettäviä sanat. Kreikankielinen ilmaisu on ehkä poikkeuksellisen värikäs ja kuvaileva tai tilanteeseen sopimaton. Tekstissä saattaa olla myös vierasperäinen tekninen termi, jota en ole poistanut käännöksestä.

Plus-merkillä + olen ilmaissut rekonstruktion loppuviitteissä Matteuksen tai Luukkaan evankeliumissa esiintyvää ilmausta, joka ei kuulu Q-evankeliumiin. Tämä ilmaus on kuitenkin lisätty eräissä rekonstruktioissa Q-evankeliumin tekstiin. CEQ ilmaisee vastaavia tapauksia rekonstruktioon liittyvän keskustelun yhteydessä sanan yliviivauksella.

Q-EVANKELIUMI SUOMEKSI

(Ja hän kulki kaikkialla Jordanin seudulla.)²

Lk. 3:3a /Mt. 3:3

(Hän sanoi kansalle, joka oli tulossa kastettavaksi):³ ”Te myrkkykäärmeitten siemenet, kuka on teitä neuvonut pakenemaan tulevaa vihaa?”

Ltk. 3:7 /Mt. 3:7

”Tehkää sen tähden kääntymyksen (sopivaa hedelmää)⁴! Älkääkää (ajatelko)⁵

sanoa mielessänne: ”Meidän isämme on Abraham”. ”Sillä minä sanon teille, että Jumala voi näitä kivistä herättää lapsia Aabrahamille.”

Lk. 3:8 /Mt. 3:8-9

”Nyt on jo kirveskin pantu puiden juurelle. Jokainen puu, joka ei tee hyvää hedelmää, hakataan pois ja heitetään tuleen.”

Lk. 3:9 /Mt. 3:10

”Minä tosin kastan teidät vedellä, mutta se, joka on tuleva, minua väkevämpi.” ”Minä en ole kelloinen (kantamaan⁶) sandaaleja. Hän kastaa teidät (Pyhällä Hengellä ja)⁷ tulella.”

Lk. 3:16 /Mt. 3:11/vrt. Mk 1:7-8

”Hänellä on viskaimensa kädessään, ja hän puhdistaa puimatanterensa ja kokoaa jyvät aittaansa, mutta ruumenet hän polttaa sammumattomassa tulessa.”⁸

Lk. 3:17 /Mt. 3:12

Henki vei Jeesuksen autiomaahan *paholaisen* koetuksiin

Lk. 4:1/Mt. 4:1

Ja kun Jeesus oli (paastonnut) neljäkymmentä päivää⁹, tuli {hänen} lopulta nälkä.

Lk. 4:2 /Mt. 4:2

Niin *paholainen* tuli hänen luokseensa,¹⁰ {ja} sanoi hänelle: ”Jos sinä olet Jumalan Poika, niin sano tälle (kivelle¹¹), että se muuttuu (leiväksi)¹²”.

Lk. 4:3 /Mt. 4:3

Jeesus vastasi hänelle: ”On kirjoitettu: ”Ei ihminen elä pelkästään leivästä””.

Lk. 4:4 /Mt. 4:4

Niin hän vei hänet Jerusalemiin ja asetti hänet temppelin harjalle. Ja {paholainen} sanoi hänelle: ”Jos sinä olet Jumalan Poika, heittäydy tästä alas.”

Lk. 4:9 /Mt. 4:5–6a

”Sillä kirjoitettu on, että hän antaa enkeleilleen käskyn sinusta”

Lk. 4:10 /Mt. 4:6b

”Ja he kantavat sinua käsillään, ettet jalkaasi kiveen loukkaisi.”

Lk. 4:11 /Mt. 4:6c

Ja Jeesus sanoi hänelle: ”On kirjoitettu: ”Älä kiusaa Herraa, sinun Jumalaasi.””

Lk. 4:12 /Mt. 4:7

Ja {paholainen} vei hänet korkealle vuorelle ja näytti hänelle kaikki (maailman)¹³ valtakunnat.

Lk. 4:5 /Mt. 4:8

Ja {paholainen} sanoi hänelle: ”Annan sinulle (kaiken loiston), jos *kumarrat*.”

Lk. 4:6-7 /Mt. 4:9

Jeesus sanoi hänelle: ”Kirjoitettu on: ”Sinun *pitää kumartaa* Herraa, sinun Jumalaasi ja Häntä ainoastaan palvelulla””

Lk. 4:8 /Mt. 4:10

Silloin *paholainen* jätti hänet.

Lk. 4:13 /Mt. 4:11

¹⁴Autuaita ovat varattomat, sillä heidän on Jumalan valtakunta.¹⁵

Lk. 6:20b /Mt. 5:3

Autuaita ovat nälkäiset, sillä heidät ravitaan! Autuaita [he, jotka itkevät, sillä he saavat nauraa]¹⁶!

Lk. 6:21 /Mt. 5:6,4

Autuaita olette te, kun ihmiset vihaavat teitä (ja erottavat teidät keskuudestaan)¹⁷ ja herjaavat teitä. Ihmisen Pojan tähden he pyyhkivät pois teidän nimenne ikään kuin jonkin pahan.

Lk. 6:22 /Mt. 5:11

Poika¹⁸ ja riemuitkaa, sillä, katso, teidän palkkanne on suuri (taivaissa)¹⁹; sillä näin tekivät heidän isänsä profetoille.

Lk. 6:23 /Mt. 5:12

(Teille, jotka kuulette, minä sanon)²⁰: ”Rakastakaa vihollisianne, tehkää hyvää niille, jotka teitä vihaavat.”

Lk. 6:27 /Mt. 5:44a

Q-EVANKELIUMI SUOMEKSI

- ”Siunatkaa niitä, jotka teitä kiroavat, rukoilkaa niiden edestä, jotka teitä parjaavat.”
Lk. 6:28 /Mt. 5:44b
- ”Jos joku (Iyö)²¹ sinua poskelle, tarjoa hänelle toinenkin”
- ”Ja jos joku ottaa sinulta vaipan, älä häneltä kiellä ihokastasiakaan”.²²
Lk. 6:29 /Mt. 5:39b-40
- ”Anna [jokaiselle], joka sinulta anoo. Äläkä vaadi takaisin siltä, joka sinulta jotakin vie”.²³
Lk. 6:30 /Mt. 5:42
- ”Ja niin kuin te tahdotte ihmisten teille tekevän, niin tehkää tekin heille”.
Lk. 6:31 /Mt. 7:12
- ”Ja jos te rakastatte niitä, jotka teitä rakastavat, mitä palkkaa teille siinä on? Rakastavathan syntisetkin²⁴ niitä, jotka heitä rakastavat”.
Lk. 6:32 /Mt. 5:46
- ”Ja jos teette hyvää niille, jotka teille hyvää tekevät²⁵, mitä kiitosta teille siitä tulee?²⁶ Niinhän syntisetkin tekevät”.²⁷
Lk. 6:33 /Mt. 5:47
- ”Vaan rakastakaa vihollisianne ja tehkää hyvää ja lainatkaa, toivomatta saavanne mitään takaisin. Niin teidän palkkanne on oleva suuri, ja te tulette Isänne lapsiksi, sillä hän on hyvä kiittämättömille ja pahoille.”²⁸
Lk. 6:35 /Mt. 5:44a, 45
- ”Olkaa armahtavaiset, niin kuin teidän Isänne on armahtavainen.”²⁹
Lk. 6:36 /Mt. 5:48
- ”Älkää tuomitko, niin ei teitäkään tuomita,³⁰
Lk. 6:37 /Mt. 7:1
- sillä millä mitalla te mittaatte, sillä mitataan teille takaisin.”³¹
Lk. 6:38b /Mt. 7:2b
- ”Eihän sokeaa voi sokeaa taluttaa? Eivätkö molemmat lankea kuoppaan?”
Lk. 6:39b /Mt. 15:14
- ”Ei ole oppilas opettajaansa parempi. Täysin oppineena jokainen on oleva niin kuin hänen opettajansa.”³²
Lk. 6:40 /Mt. 10:24–25
- ”Kuinka näet roskan, joka on veljesi silmässä, mutta et huomaa hirttä omassa silmässäsi?”
Lk. 6:41 /Mt. 7:3
- ”Kuinka (saatat sanoa)³³ veljellesi: 'Veljeni, annas, minä otan pois roskan,³⁴ joka on silmässäsi?' Sinä, joka et näe hirttä omassa silmässäsi! Sinä ulkokullattu, ota ensin hirsi omasta silmästäsi, sitten sinä näet ottaa pois roskan, joka on veljesi silmässä!’”
Lk. 6:42 /Mt. 7:4
- ”Sillä ei ole hyvää puuta, joka tekee huonon hedelmän, eikä [taas]³⁵ huonoa puuta, joka tekee hyvän hedelmän,
Lk. 6:43 /Mt. 7:18
- sillä jokainen puu tunnetaan hedelmästänsä.”
Lk. 6:44a /Mt. 12:33b
- ”Eihän viikunoita koota orjantappuroista eikä rypäleitä korjata piikkipensaasta.”
Lk. 6:44b /Mt. 7:16
- ”Hyvä ihminen tuo esiin hyvää sydämensä runsaasta hyvästä. Ja paha tuo pahastansa esiin pahaa, sillä mitä sydän on täynnä, sitä suu puhuu.”
Lk. 6:45 /Mt. 12:35
- Miksi te huudatte minulle: “Herra, Herra!” mutta ette tee, mitä minä sanon?³⁶
Lk. 6:46 /Mt. 7:21
- Jokainen, joka kuulee sanani ja tekee niiden mukaan – minä osoitan teille, kenen kaltainen hän on!³⁷
Lk. 6:47 /Mt. 7:24
- Hän on kuin mies, joka taloa rakentaessaan kaivoi syvään ja laski perustuksen kalliolle. Kun sitten tulva tuli, virta syöksyi sitä taloa vasten, [ja myrskytuuli pieksi] mutta ei voinut horjuttaa sitä, sillä se oli hyvin rakennettu.³⁸
Lk. 6:48 /Mt. 7:24b–25
- Mutta se, joka kuulee mutta ei tee, on kuin mies, joka rakensi talon maan pinnalle, ilman perustusta. Ja virta syöksyi taloa vasten. [Ja myrskytuuli pieksi]. Ja se sortui heti. Ja sen huoneen kukistuminen oli suuri.
Lk. 6:49 /Mt. 7:26–27
- (Ja Jeesus saapui Kapernaumiin.)³⁹
Lk. 7:1b/Mt. 8:5

Q-EVANKELIUMI SUOMEKSI

Ja muuan sadanpäällikkö (pyysi häneltä apua). [Hän] sanoi: ("Herra! Poikani⁴⁰) makaa kotona halvaantuneena, kovissa tuskissaan".

Mt. 8:6 Q/Lk. 7:2

Ja hän sanoi: "Minä tulen ja parannan hänet"⁴¹.

Mt. 8:7 Q/Lk. 7:3

Ja sadanpäällikkö (vastasi): "Herra! Minä en ole sen arvoinen, että tulisit kattoni alle. Sano (vain) sana, niin palvelijani paranee."⁴²

Mt. 8:8 Q/Lk. 7:6-7

Sillä minä itsekin olen toisen vallan alaisuudessa ja minulla on alaisuudessani sotamiehiä. Ja minä sanon yhdelle 'Mene' ja hän menee, ja toiselle 'Tule' ja hän tulee tai palvelijalleni 'Tee tämä' ja hän tekee."

Mt. 8:9 Q/Lk. 7:8-9

Kuultuaan Jeesus ihmetteli, kääntyi ja sanoi niille, joka häntä seurasivat:⁴³ "Minä sanon teille: en ole Israelissakaan löytänyt näin suurta uskoa."

Mt. 8:10 Q/Lk. 7:9

(Ja poika⁴⁴) parani.

Mt. 8:13b Q/Lk. 7:10

Kun Johannes⁴⁵ kuuli (teoista)⁴⁶, hän lähetti opetuslapsensa

Mt. 11:2 Q/Lk. 7:18

kysymään: "Oletko sinä se, jonka on määrä tulla, vai pitääkö meidän odottaa jotakuta muuta?"⁴⁷

Lk. 7:19/Mt. 11:3

Ja Jeesus vastasi heille: "Menkää ja kertokaa Johanneselle, mitä kuulette ja näette: sokeat saavat näkönsä ja rannat kävelevät, spitaaliset puhdistuvat ja kuurot kuulevat, kuolleet herätetään henkiin ja köyhille julistetaan ilosanomaa"⁴⁸

Lk. 7:22 /Mt. 11:4-5

Ja autuas on se, joka ei torju minua.⁴⁹

Lk. 7:23 /Mt. 11:6

Heidän mentyään Jeesus alkoi puhua ihmisille Johannesesta: "Mitä te lähditte autiomaahan katsomaan? Ruokoako, jota tuuli huojuttaa?"

Lk. 7:24 /Mt. 11:7

"Vai mitä lähditte katsomaan? Ihmistäkö, hienoihin⁵⁰ pukeutuneena? Katso! Kuninkaanlinnoista te niitä löydätte, jotka hienostelevat vaatteillaan!"

Lk. 7:25 /Mt. 11:8

"Vaun mitä lähditte katsomaan? Profeettaako? Niin juuri – minä sanon teille: hän on enemmän kuin profeetta".

Lk. 7:26 /Mt. 11:9

"Hän on se, josta on kirjoitettu: 'Katso, (minä)⁵¹ lähetän enkelini sinun edelläsi ja hän on raivaava tiesi sinun eteesi'."

Lk. 7:27 /Mt. 11:10

"Minä sanon teille: yksikään vaimosta syntynyt ei ole Johannesta suurempi, mutta kaikkein vähäisin, joka on Jumalan valtakunnassa, on suurempi kuin hän."⁵²

Lk. 7:28 /Mt. 11:11

"Johannes Kastajan päivistä asti Jumalan valtakunta on ollut murtautumassa esiin, ja jotkut yrittävät väkivalloin temmata sen itselleen. Kaikki profeetat ja laki ovat Johanneseseen asti."⁵³

Lk. 16:16 /Mt. 11:12-13

"Mihin minä vertaan tämän sukupolven."⁵⁴

Lk. 7:31/Mt. 11:16

"He ovat kuin torilla istuvat lapset, jotka huutavat toisilleen ja sanovat: 'Me soitimme teille huilua, ja te ette tanssineet; me pidimme valittajaisia, ja te ette itkeneet'."

Lk. 7:32 /Mt. 11:16b-17

"Sillä Johannes on tullut, hän ei syö leipää eikä juo viiniä, ja te sanotte: 'Hänessä on demoni'"

Lk. 7:33 /Mt. 11:18

"Ihmisen Poika tuli, hän syö ja juo, ja te sanotte: 'Katso, mikä syömäri ja juomari, publikaanien ja syntisten ystävä!'"

Lk. 7:34 /Mt. 11:19

Ja viisaus on kaikkien lastensa puolelta oikeaksi näytetty.

Lk. 7:35 /Mt. 11:19b

Ja eräs sanoi ⁵⁵hänelle: "Minä seuraan sinua, mihin ikinä menetkin".

Lk. 9:57 /Mt. 8:18-19

Q-EVANKELIUMI SUOMEKSI

Ja Jeesus sanoi hänelle: ”Ketuilla on luolansa ja taivaan linnuilla pesänsä, mutta Ihmisen Pojalla ei ole, mihin hän päänsä kallistaisi”.

Lk. 9:58 /Mt. 8:20

Mutta toinen sanoi: ”[Herra]⁵⁶, anna minun ensin käydä hautaamassa isäni.”

Lk. 9:59 /Mt. 8:21

Mutta Jeesus sanoi hänelle: ”Anna kuolleiden haudata kuolleensa. (Seuraa minua)”⁵⁷

Lk. 9:60 /Mt. 8:22

Jeesus sanoi:⁵⁸

Lk. 10:1-2a/Mt. 9:36

”Eloa on paljon, mutta työmiehiä vähän. Rukoilkaa siis elon Herraa, että hän lähettäisi työmiehiä elonkorjuuseen”.

Lk. 10:2b/Mt. 9:37b-38

”[Menkää!]⁵⁹ Katso, minä lähetän teidät niin kuin lampaat susien keskelle.”

Lk. 10:3/Mt. 10:16

”Älkää ottako (mukaan)⁶⁰ rahakukkaroa, älkää laukkuja, älkää kenkiä, älkää tervehtikö ketään tiellä.”

Lk. 10:4/Mt. 10:9

”Kun tulette johonkin taloon, niin sanokaa (ensiksi)⁶¹: ’Rauha tälle talolle!’”

Lk. 10:5/Mt. 10:12

”Ja jos siellä on rauhan lapsi niin teidän rauhanne on lepäävä hänen päällensä. Mutta jos ei ole, niin se (palaa)⁶² teille”.

Lk. 10:6/Mt. 10:13–14

”Ja olkaa siinä talossa,⁶³ sillä työmies on palkkansa ansainnut. Älkää siirtykö talosta taloon.”

Lk. 10:7/Mt. 10:10

”Ja mihin kaupunkiin te tulettekin, missä teidät otetaan vastaan,⁶⁴

Lk. 10:8/Mt. 10:11

[niin] parantakaa sairaita siellä ja sanokaa heille: ’Jumalan valtakunta on tullut teitä lähelle’.”

Lk. 10:9/Mt. 10:7

”Mutta kun tulette kaupunkiin, jossa teitä ei oteta vastaan, sanokaa:⁶⁵

Lk. 10:10/Mt. 10:14a

”Tomunkin, joka teidän kaupungistanne on jalkoihimme tarttunut, me pudistamme teille takaisin”⁶⁶.

Lk. 10:11/Mt. 10:14b

Minä sanon teille: ”Sodoman⁶⁷ on oleva (sinä päivänä)⁶⁸ helpompi kuin sen kaupungin.”

Lk. 10:12/Mt. 10:15

Voi sinua, Korasin! Voi sinua, Beetsaida! Sillä jos ne voimalliset teot, jotka teissä ovat tapahtuneet, olisivat tapahtuneet Tyrossa ja Sidonissa, niin nämä jo aikaa sitten olisivat säkissä ja tuhassa istuen tehneet parannuksen.

Lk. 10:13/Mt. 11:21

Mutta Tyron ja Sidonin on oleva tuomiolla helpompi kuin teidän.

Lk. 10:14/Mt. 11:22b

Ja sinä, Kapernaum, korotetaankohan sinut hamaan taivaaseen? Hamaan tuonelaan on sinun astuttava alas.

Lk. 10:15/Mt. 11:23

”(Joka kuulee teitä)⁶⁹, (hän kuulee minua).⁷⁰ Ja joka hylkää teidät, [hän] hylkää minut. Mutta joka minut hylkää, hylkää hänet, joka on minut lähettänyt.”

Lk. 10:16/Mt. 10:40

(Jeesus sanoi heille: ”Minä näin, kuinka Saatana sinkoutui taivaasta kuin salama”).⁷¹

(Q/Lk. 10:18)

(Niin, minä olen antanut teille vallan. Te voitte polkea käärmeitä ja skorpioneja ja kaikkea vihollisen voimaa, eikä se vahingoita teitä.)

(Q/Lk. 10:19)

(Mutta älkää siitä iloitko, että henget teitä tottelevat. Iloitkaa siitä, että teidän nimenne on merkitty taivaan kirjaan.)

Q/Lk. 10:20)

(Jeesus sanoi):⁷²

(Lk. 10:21a/Mt 11:25a)

”Minä ylistän sinua Isä, taivaan ja maan Herra, että olet salannut nämä järkeviltä ja viisailta ja ilmoittanut ne lapsenmielisille.”

Lk. 10:21b/Mt. 11:25b

”Niin, Isä, koska sinä olet näin hyväksi nähnyt. Kaiken on Isäni antanut minun haltuuni.

Ei kukaan muu kuin Isä tiedä, kuka Poika on. Eikä sitä, kuka Isä on, tiedä kukaan muu kuin Poika ja se, jolle Poika tahtoo hänet ilmoittaa.”

Lk. 10:22/Mt. 11:26–27

Q-EVANKELIUMI SUOMEKSI

”Autuaat ne silmät, jotka näkevät, mitä te näette.”

Lk. 10:23b/Mt. 13:16

Sillä minä sanon teille: ”Monet profeetat ja kuninkaas ovat tahtoneet nähdä (ne), mitä te näette, eivätkä ole nähneet, ja kuulla (ne), mitä te kuulette, eivätkä ole kuulleet.”⁷³

Lk. 10:24/Mt. 13:17

Kun rukoillette, sanokaa: ”Isä, olkoon sinun nimesi pyhitetty. Tulkoon sinun valtakuntasi.”⁷⁴

Lk. 11:2/Mt. 6:9-10

”Anna meille päivästä päivään meidän jokapäiväinen leipämme”.⁷⁵

Lk. 11:3/Mt. 6:11

”Ja anna meille meidän velkamme⁷⁶ anteeksi, sillä mekin annamme anteeksi jokaiselle, joka on meille velassa.” Äläkä *pakota* meitä kiusaukseen”.⁷⁷

Lk. 11:4/Mt. 6:12–13

⁷⁸”Pyytäkää, niin teille annetaan. Etsikää, niin te löydätte. Kolkuttakaa, niin teille avataan.”

Lk. 11:9/ Mt. 7:7

”Sillä jokainen pyytävä saa. Ja etsivä löytää. Ja kolkuttavalle avataan”.

Lk. 11:10/Mt. 7:8

”Ja ei kai kukaan teistä ole sellainen (ihminen)⁷⁹

Lk. 11:11/Mt. 7:9–10

joka antaisi⁸⁰ pojalle kiven, kun tämä pyytää leipää?” ”Tai käärmeen, kun hän pyytää kalaa?”

”Jos kerran te pahat osaatte antaa lapsillenne kaikenlaista hyvää, niin paljon enemmän Hän antaa (taivaista)⁸¹ hyvää niille, jotka häneltä pyytävät.”

Lk. 11:13/Mt. 7:11

Ja hän ajoi ulos demonin, ja se {demoni} oli mykkä. Ja kun demoni oli lähtenyt, mykkä mies puhui. Ja kansa ihmetteli.

Lk. 11:14/Mt. 12:22

Mutta⁸² [jotkut kansasta]⁸³ sanoivat: ”Beelsebulin, demonien päämiehen, voimalla hän ajaa ulos demoneja”.

Lk. 11:15/Mt. 12:24

Mutta hän näki heidän ajatuksensa. {Hän} sanoi heille: ”Jokainen valtakunta, joka riitautuu itsensä kanssa, joutuu autioksi. Eikä mikään perhe, joka riitautuu itsensä kanssa, pysy pystyssä”.

Lk. 11:17/Mt. 12:25

”Jos nyt saatanakin on riitautunut itsensä kanssa, kuinka hänen valtakuntansa pysyy pystyssä?”

Lk. 11:18a/Mt. 12:26

”Mutta jos minä Beelsebulin voimalla ajan ulos demoneja, kenenkä voimalla sitten teidän lapsenne ajavat niitä ulos? Sen tähden he tulevat olemaan teidän tuomarinne.”

Lk. 11:19/Mt. 12:27

”Mutta jos minä Jumalan sormella ajan ulos demoneja, niin onhan Jumalan valtakunta tullut teidän tykönnö.”

Lk. 11:20/Mt. 12:28

[”Kuinka voi kukaan tunkeutua väkevän taloon ja ryöstää hänen tavaroitaan, jos ei ensin sido sitä väkevää? Vasta sitten hän ryöstää hänen talonsa”].⁸⁴

(Q/Mt. 12:29?)

”Joka ei ole minun kansani, se on minua vastaan. Ja joka ei minun kansani kokoa, se hajottaa.”

Mt. 11:23/Lk. 12:30

Kun saastainen henki lähtee ihmisestä, se kuljeksii autioita paikkoja ja etsii lepoa. Ja kun ei löydä, se sanoo: ”Minä palaan huoneeseeni, josta lähdin”.⁸⁵

Lk. 11:24/Mt. 12:43

”Ja kun se tulee {takaisin}, tapaa se sen (tyhjänä)⁸⁶, lakaistuna ja kaunistettuna.”

Lk. 11:25/Mt. 12:44

”Silloin se menee ja ottaa mukaansa seitsemän muuta henkeä, pahempaa kuin se itse. Ja ne tulevat sisään ja asuvat siellä. Ja sen ihmisen viimeiset tulevat pahemmiksi kuin ensimmäiset.”

(”Niin käy myös tälle pahalle sukupolvelle”).⁸⁷

Lk. 11:26/Mt. 12:45

Mutta toiset sanoivat: ”Me tahdomme nähdä sinulta merkin!”

Lk. 11:16/Mt. 12:38

Mutta hän rupesi puhumaan: ”Tämä sukupolvi on paha sukupolvi: se tavoittelee merkkiä, mutta sille ei anneta muuta merkkiä kuin Joonan merkki.”

Lk. 11:29/Mt. 12:39

Q-EVANKELIUMI SUOMEKSI

”Sillä niin kuin Joonas oli merkki niniväläisille, niin on Ihmisen Poika tälle sukupolvelle.”

Lk. 11:30/Mt. 12:40

”Etelän kuningatar herää tuomiolle yhdessä tämän sukupolven⁸⁸ kanssa ja langettaa heille tuomion. Sillä hän tuli maan ääristä kuulemaan Salomon viisautta. Ja katso, tässä on enemmän kuin Salomo!”

Lk. 11:31/Mt. 12:42

”Niniven miehet nousevat tuomiolle yhdessä tämän sukupolven kanssa ja langettavat sille tuomi on. Sillä he kääntyivät Joonaan saarnan vaikutuksesta. Ja katso, tässä on enemmän kuin Joonas.”

Lk. 11:32/Mt. 12:41

Ei kukaan sytytä lampua ja sitten piilota sitä, vaan se pannaan lampunjalkaan, jotta sisään tulevat näkisivät valon.

Lk. 11:33/Mt. 5:15

Sinun silmäsi on ruumiin lamppu. Kun silmäsi on terve, on koko sinun ruumiisi on valaistu. Mutta kun sinun silmäsi ovat huonot, sinun ruumiisi on pimeä.

Lk. 11:34/Mt. 6:22

Jos siis se valo, joka sinussa on, on pimeyttä, millainen onkaan pimeys!

Lk. 11:35/Mt. 6:23b

[Jos koko ruumiisi on valaistu, on ruumiisi kauttaaltaan valoisa, aivan kuin lamppu valaisisi sinua loisteellaan.]

[Q/Lk. 11:36?]⁸⁹

Voi teitä, fariseukset! Puhdistatte maljan ja vadin ulkopuolelta, mutta sisältä ne ovat täynnä ryöstöä ja hillittömyyttä.⁹⁰

Lk. 11:39/Mt. 23:25

Voi teitä, fariseukset! Te maksatte kymmenykset jopa mintusta, tillistä ja kuminasta, mutta laiminlyötte oikeudenmukaisuuden ja rakkauden Jumalaa. Näitä teidän pitäisi noudattaa, noita muitakaan unohtamatta.

Lk. 11:42/Mt. 23:23

Voi teitä, fariseukset! Te istutte synagogassa mielellänne etumaisilla paikoilla ja olette hyvillänne, kun ihmiset tervehtivät teitä toreilla.

Lk. 11:43/Mt. 23:6–7

Voi teitä, (fariseukset)⁹¹! Te olette kuin merkitsemättömät haudat, joita ihmiset tietämättään tallaavat.

Lk. 11:44/Mt. 23:27

Voi teitä(kin), lainopettajat! He (köyttävät kokoon)⁹² raskaita ja hankalia taakkoja ja sälyttävät ne ihmisten kannettaviksi, mutta itse he eivät halua niitä sormellaankaan liikuttaa.

Lk. 11:46/Mt. 23:4

Voi teitä! Te myös rakennatte muistomerkkejä profettojen haudoille. Ja teidän isänne tappoivat heidät! Ja teidän isänne ovat heidät tappaneet!

Lk. 11:47/Mt. 23:29

Näin te itse tunnustatte olevanne niiden jälkeläisiä, jotka (murhasivat)⁹³ profeetat.

Lk. 11:48/Mt. 23.30–31

Tämän vuoksi onkin Jumalan Viisaus sanonut: ”Minä lähetän heidän luokseen profettoja⁹⁴{mutta} he tappavat ja vainoavat näitä”.

Lk. 11:49/Mt. 23:34

Niinpä tämä sukupolvi saa maksaa kaikesta profettaiden verestä, joka maailman luomisesta lähtien on vuodatettu.

Lk. 11:50/Mt. 23:35a

Abelin verestä aina Sakarjan, (Barakjan pojan)⁹⁵, vereen asti, – hänen, joka surmattiin alttarin ja pyhäkön välillä. Niin, minä sanon teille: ”Tämä sukupolvi vaaditaan tilille.”

Lk. 11:51/Mt. 23:35b

Voi teitä, lainopettajat! Te olette vieneet tiedon avaimen. Itse te ette mene sisälle ettekä päästä niitäkään, jotka menisivät.⁹⁶

Lk. 11:52/Mt. 23:13

Ei ole mitään kätkettyä, joka ei paljastu, eikä salaisuutta, joka ei tule tunnetuksi.

Lk. 12:2/Mt. 10:26

Minkä minä sanon teille pimeässä, se puhukaa {avoimesti} päivän valossa. Ja minkä kuulette kuiskattavan korvaanne, se julistakaa katoilta.

Lk. 12:3/Mt. 10:27

Älkää siis pelätkö niitä, jotka tappavat ruumiin, mutta eivät kykene tappamaan sielua.

Lk. 12:4/Mt. 10:28a

Pelätkää häntä, joka voi hukuttaa sekä sielun että ruumiin helvettiin.

Lk. 12:5/Mt. 10:28b

Varpusia saa kolikolla kaksi, mutta yksikään niistä ei putoa maahan, ellei (Isä)⁹⁷ salli sitä.

Lk. 12:6/Mt. 10:29

Q-EVANKELIUMI SUOMEKSI

- Teidän jokainen hiuskarvannekin on laskettu. Älkää pelätkö! Te olette arvokkaampia kuin kaikki varpuset.
Lk. 12:7/Mt. 10:30–31
- Jokaisen, joka tunnustaa minut ihmisten edessä, myös (Ihmisen Poika)⁹⁸ tunnustaa (Jumalan enkelien)⁹⁹ edessä.
Lk. 12:8/Mt. 10:32
- Mutta joka ihmisten edessä kieltää minut, se kielletään (Jumalan enkelien)¹⁰⁰ edessä.
Lk. 12:9/Mt. 10:33
- Ja jokaiselle, joka sanoo sanan Ihmisen Poikaa vastaan, annetaan anteeksi; mutta sille, joka (sanoo)¹⁰¹ Pyhää Henkeä vastaan, ei anneta anteeksi.¹⁰²
Lk. 12:10/Mt. 12:32
- Veli antaa veljensä surmattavaksi, isä lapsensa. Ja lapset nousevat vanhempiaan vastaan ja tuottavat heille kuoleman.
(Q?/Mt. 10:21)
- Kaikki tulevat vihaamaan teitä minun nimeni tähden, mutta se, joka kestää loppuun asti, pelastuu.
(Q?/Mt. 10:22)
- [Kun teitä yhdessä kaupungissa vainotaan, paetkaa toiseen.
Totisesti: te ette ehdi käydä kaikissa Israelin kaupungeissa ennen kuin Ihmisen Poika tulee.]¹⁰³
(Q?/Mt. 10:23)
- Älkää murehtiko sielusta, siitä mitä söisitte, älkääkä ruumiista, siitä mitä päälle pukisitte.
Lk. 12:22b/Mt. 6:25
- Sillä sielu on enemmän kuin ruoka ja ruumis enemmän kuin vaatteet.
Lk. 12:23/Mt. 6:25
- Katsokaa (korppeja)!¹⁰⁴ Eivät ne kylvä eivätkä leikkaa. (Eikä niillä ole aittaa eikä latoa)¹⁰⁵ Ja silti (Jumala)¹⁰⁶ ruokkii ne. Kuinka paljon arvokkaampia te olettekaan!¹⁰⁷
Lk. 12:24/Mt. 6:26
- Kuka teistä voi murehtimisella lisätä elämänsä pituutta (yhden)¹⁰⁸ kyynärän vertaa?
Lk. 12:25/Mt. 6:27
- (Jos siis näinkään vähäinen asia ei ole teidän vallassanne, {niin}mitä te muusta huolehditte?)¹⁰⁹
(Lk. 12:26 /Mt. 6:28)
- (Oppikaa)¹¹⁰ kedon kukista, kuinka ne nousevat maasta! Ne eivät näet vaivaa eivätkä kehrää. Mutta minä sanon teille: ”Edes Salomo kaikessa loistossaan ei ollut niin vaatetettu kuin mikä tahansa niistä”.
Lk. 12:27/Mt. 6:29
- Kun Jumala näin pukee kedon ruohon, joka tänään kasvaa ja huomenna joutuu uuniin, {niin} kuinka paljoa enemmän teidät? Te vähäuskoiset!
Lk. 12:28/Mt. 6:30
- Älkää siis (etsikö)¹¹¹ {sitä}, ’mitä me nyt syömm?’ tai ’Mitä me juomme?’ tai ’Mistä me saamme vaatteet?’.
Lk. 12:29/Mt. 6:31
- Sillä tätä kaikkea kansat etsivät esille, (mutta)¹¹² Isä tietää, että {olette} tuon¹¹³ tarpeessa.
Lk. 12:30/Mt. 6:32
- Kuitenkin¹¹⁴ etsikää yli kaiken hänen valtakuntaansa, niin tämän te saatte.
Lk. 12:31/Mt. 6:33
- [Älä pelkää, pieni laumani. Teidän Isänne antaa mielellään teille valtakunnan.]¹¹⁵
(Q?/Lk. 12:32)
- (Myykää, mitä teillä on, ja antakaa köyhille. Hankkikaa kukkarot, jotka eivät tyhjene.)¹¹⁶
(Q?/Lk. 12:33 a)
- Kootkaa itsellenne (aarre)¹¹⁷ taivaaseen.
Mt. 6:20a/Lk. 12:33b
- Siellä¹¹⁸ eivät varkaat [tule sisälle]¹¹⁹
Mt. 6:20b /Lk. 12:33c
- Missä (teidän)¹²⁰ aarteenne on, siellä on myös (teidän)¹²¹ sydämenne.¹²²
Lk. 12:34/Mt. 6:21
- Mutta tietäkää: ”Jos talon isäntä tietäisi, minä (hetkenä)¹²³ varas tulee, hän ei (antaisi)¹²⁴ {varkaan} murtautua taloonsa.”
Lk. 12:39/Mt. 24:43
- ”Myös te olkaa valmiit, sillä ette aavista hetkeä, jona Ihmisen Poika tulee.”
Lk. 12:40/Mt. 24:44
- Kuka on siis se uskollinen ja viisas (palvelija)?¹²⁵ {Hän on} sellainen,

Q-EVANKELIUMI SUOMEKSI

- jonka isäntä asettaa (esimieheksi) huolehtimaan (palvelusväestä)¹²⁶ {ja} antamaan (ruoan)¹²⁷ ajallaan.
Lk. 12:42/Mt. 24:45
- Autuas se palvelija, jonka hänen herransa tapaa palatessaan näin tekemässä!
Lk. 12:43/Mt. 24:46
- ”Totisesti)¹²⁸ minä sanon teille, että hän uskoo hänen hoitoonsa koko omaisuutensa.”
Lk. 12:44/Mt. 24:47
- Mutta jos¹²⁹ palvelija sanoo sydämessään: ”Herrani tulo viivästyy”. Ja hän alkaa lyöä (palvelijoita ja palvelijattaria)¹³⁰ sekä syö ja juo (juoppojen seurassa).¹³¹
Lk. 12:45/Mt. 24:48–49
- {Silloin} tulee isäntä hetkellä, jota ei tuo palvelija tiedä, ja hänen isäntänsä tulee ja paloittelee hänet. Ja palvelija saa saman kohtalon kuin epäuskoiset.¹³²
Lk. 12:46/Mt. 24:50–51
- ”Luuletteko, että minä olen tullut heittämään rauhaa (maan päälle)¹³³?
En tullut heittämään rauhaa¹³⁴, vaan miekan!”
Lk. 12:51/Mt. 10:34
- ”Minä olen tullut nostamaan pojan isäänsä, tyttären äitiään ja minian anoppiaan vastaan.”¹³⁵
Lk. 12:53/Mt. 10:35
- (Kun te näette pilven nousevan lännestä, sanotte heti: ”Tulee sade”. Ja niin tuleekin.)¹³⁶
(Lk. 12:54b/vrt. Mt. 16:2b-3a)
- (Tai kun tuulee etelästä, te sanotte: ”Tulee helle”. Ja niin tulee.)
Lk. 12:55/vrt. Mt. 16:2b-3a)
- Taivaan¹³⁷ kasvot te kyllä osaatte erotella.¹³⁸ Kuinka sitten ette (voi)¹³⁹ tätä aikaa?¹⁴⁰
Lk. 12:56/Mt. 16:3b
- Kun menet¹⁴¹ sinun vastapuolesi kanssa matkalla (*oikeuteen*)¹⁴², niin tee matkalla kaupat¹⁴³ päästäksesi vapaaksi.¹⁴⁴ Muuten hän (repää) sinut (tuomarin eteen)¹⁴⁶ ja tuomari luovuttaa (praktorille).¹⁴⁷ Ja (praktori heittää)¹⁴⁸ sinut vankilaan.
Lk. 12:58/Mt. 5:25
- ¹⁴⁹Sanon sinulle: ”Et pääse sieltä, kunnes olet maksanut viimeistä (*quantrantesta*)¹⁵⁰ myöten”.
Lk. 12:59/Mt. 5:26
- ¹⁵¹Millainen on Jumalan valtakunta. (Ja mihin vertaisin sitä?)¹⁵²
Lk. 13:18b/Mt. 13:31b
- {Se on kuin}¹⁵³ sinapinsiemenen, jonka mies otti ja kylvi (puutarhaansa)¹⁵⁴. Ja {se} kasvoi ja tuli puuksi. (Ja)¹⁵⁵ taivaan linnut rakensivat pesänsä sen oksille.
Lk. 13:19/Mt. 13:31c
- (Mihin vertaisin)¹⁵⁶ Jumalan valtakuntaa?
Lk. 13:20/Mt. 13:33a
- (Samanlainen on)¹⁵⁷ (hapate),¹⁵⁸ jonka nainen otti¹⁵⁹ {ja} sekoitti kolmeen vakalliseen jauhoja, kunnes {jauhot} kokonaan happanivat.
Lk. 13:21/Mt. 13:33b
- Taistele¹⁶⁰ mennäksesi sisälle ahtaasta (portista),¹⁶¹ (sillä)
(Lk. 13:24/Mt. 7:13)
- [avara portti ja laeva tie vievät monet kadotukseen. Ja niitä on monta, jotka siitä menevät sisälle.]¹⁶²
[Q?/Mt. 7:13]
- (Sanon teille):¹⁶³ (”Moni sanoo sinä päivänä: ”Herra, avaa meille!”. Ja hän vastaa: ”Minä en tunne teitä. Menkää pois luotani laittomuuden tekijät!”).¹⁶⁴
(Mt. 7:22–23, Lk. 13:25–27, Mt. 25:11–12)
- [Ihmisiä] tulee idästä ja lännestä¹⁶⁵ ja he kallistuvat aterialle Jumalan valtakunnassa
Lk. 13:29,28/Mt. 8:11a
- Abramin ja Iisakin ja Jaakobin kanssa.¹⁶⁶
Q/Mt. 8:11b
- Mutta valtakunnan pojat (heitetään ulkonaiseen pimeyteen.)¹⁶⁷
Q/Mt. 8:12
- Viimeiset (tulevat)¹⁶⁸ ensimmäisiksi ja ensimmäiset viimeisiksi.
Lk. 13:30/Mt. 20:16
- Jerusalem, Jerusalem, joka tapat profeetat ja kivität sinun luoksesi lähetetyt! Kuinka usein olenkaan tahtonut koota lapsesi, niin kuin kanaemo kokoaa (hänen)¹⁶⁹ poikasensa siipiensä

Q-EVANKELIUMI SUOMEKSI

suojaan! Ja te ette tahtoneet [kokoontua].

Lk. 13:34/Mt. 23:37

Katso: teidän huoneenne jätetään!¹⁷⁰

Lk. 13:35/Mt. 23:28

Ja sanon teille: ”Ette näe minua kunnes sanotte: ’Siunattu olkoon hän, joka tulee Herran nimessä!’”¹⁷¹

Lk. 13:35/Mt. 23:39

¹⁷²Eräs mies teki [suuret pidot]¹⁷³ ja kutsui monta.¹⁷⁴

Lk. 14:16/vrt. Mt. 22:1–2

Ja {hän} lähetti (pitojen hetkellä)¹⁷⁵ palvelijansa {niin että nämä} sanoivat kutsutuille: ”Tulkaa, on jo valmiina!”

Lk. 14:17/vrt. Mt. 22:3–4

(Ja {kutsutut} rupesivat kaikki järjestään pyytelemään anteeksi. ”Olen ostanut pellon”, sanoi yksi, ”minun täytyy mennä katsomaan sitä. Suothan anteeksi, etten pääse tulemaan”.)¹⁷⁶

(Q/Lk. 14:18)

(”Ostin viisi härkäparia”, sanoi toinen, ”ja olen lähdössä kokeilemaan niitä. Suothan anteeksi, etten pääse tulemaan”).

Q/Lk. 14:19

(Kolmas sanoi: ”Olen juuri mennyt naimisiin enkä siksi voi tulla”).

(Q/Lk. 14:20)

Palvelija palasi ja kertoi tämän herralleen. Silloin isäntä vihastui¹⁷⁷ ja sanoi palvelijoille:

(”Mene kiireesti kaupungin kaduille ja toreille ja tuo tänne köyhät ja raajarikot, sokeat ja rammaat”).¹⁷⁸

Q/Lk. 14:21

[Palvelija tuli {ja} sanoi: ”Herra, olen tehnyt niin

kuin käskit, mutta vielä on tilaa”.]¹⁷⁹

[Q?/Lk. 14:22]

Silloin herra sanoi: ”Mene maanteille ja aidoille¹⁸⁰ ja vaadi ihmisiä tulemaan, jotta taloni täytyisi.

Q/Lk. 14:23

[Ja siitä voitte olla varmat, ettei yksikään noista, jotka minä

kutsuin, pääse minun pitopöytäni!”]¹⁸¹

[Q/Lk. 14:24]

Jos joku (tulee minun luokseni mutta ei vihaa)¹⁸² isäänsä ja äitiänsä, ([vaimoaan ja lapsiaan, veljiään ja sisariaan]¹⁸³, ja omaa elämänsä),¹⁸⁴ (ei voi olla minun opetuslapseni).¹⁸⁵

Lk. 14:26/Mt. 10:37

Joka ei (kanna)¹⁸⁶ ristiään ja (kulje perässä {ja})¹⁸⁷ seuraa minua, ei (voi olla minun opetuslapseni).¹⁸⁸

Lk. 14:27/Mt. 10:38

Joka (yrittää turvata)¹⁸⁹ sielunsa, kadottaa sen, (mutta jos joku kadottaa),¹⁹⁰ {hän} (löytää sen).¹⁹¹

Lk. 17:33/Mt. 10:39.

Hyvä on suola. Mutta jos suola *tulee tyhmäksi*,¹⁹² miten (sen {saa} suolaiseksi)¹⁹³?

Lk. 14:34/Mt. 5:13a

Ulos se heitetään (maahan ja ihmiset tallaavat).¹⁹⁴

Lk. 14:35/Mt. 5:13b

Jollakin ihmisellä on sata lammasta ja yksi niistä (eksyy)¹⁹⁵ autiomaahan. Eikö {hän} jätä yhdeksääkymmentäyhdeksää (vuorille)¹⁹⁶, ja mene (eksyneen)¹⁹⁷ perään?

Lk. 15:4/Mt. 18:12

(Ja jos {hän} löytää sen), [sanon teille, että {hän} iloitsee siitä enemmän kuin niistä yhdeksästäkymmenestäyhdeksästä, jotka eivät olleet eksyksissä]¹⁹⁸. (Sanon teille: Niin on taivaassakin.)¹⁹⁹

Lk. 15:5–7/Mt. 18:13–14

[Jos naisella on kymmenen hopearahaa ja hän kadottaa niistä yhden, niin totta kai hän syyttää lampun, lakaisee huoneen ja etsii tarkoin, kunnes löytää sen.

Ja löydettyään rahan, hän kutsuu ystävättärensä ja naapurin naiset ja sanoo:

”Iloitkaa kanssani! Minä löysin rahan, jonka oli kadottanut”. Yhtä lailla, sen sanon teille, iloitsevat Jumalan enkelit yhdestäkin syntisestä, joka kääntyy].²⁰⁰

[Q?/Lk. 15:8–10].

Kukaan²⁰¹ ei voi palvella kahta herraa. Jos hän yhtä vihaa, niin toista rakastaa.

{Hän} riippuu yhdessä ja ylenkatsoo toista. Ette voi palvella Jumalaa ja mammonaa.²⁰²

Lk. 16:13/Mt. 6:24

Taivas ja maa katoavat (pikemmin kuin) piirtokaan laista (putoa {isi})²⁰³

Lk. 16:17/Mt. 5:18

Q-EVANKELIUMI SUOMEKSI

- Joka hylkää vaimonsa (ja nai toisen),²⁰⁴ hän tekee huorin. Ja (joka)²⁰⁵ nai hylätyn, hän tekee huorin.
Lk. 16:18/Mt. 5:32
- Mahdotonta on, että pahennukset (eivät) tule, mutta voi sitä, jonka kautta [ne] tulevat.²⁰⁶
Lk. 17:1b/Mt. 18:7b
- Jos veljesi tekee väärin, (nuhtelee häntä).²⁰⁷ Ja jos (hän *muuttaa mieleltänsä*),²⁰⁸ {niin} anna hänelle anteeksi.
Lk. 17:3/Mt. 18:15
- (Ja jos) hän rikkoo sinua vastaan seitsemän kertaa (päivässä),²⁰⁹ ja seitsemän kertaa päivässä {hän} palaa sinun luoksesi, (ja sanoo: "Muutan mieleni")²¹⁰, [niin] anna anteeksi.
Lk. 17:4/Mt. 18:21–22
- Jos teille olisi uskoa edes *niin kuin* sinapinsiemenen, ({te} sanoisitte tälle silkkiäispuulle)²¹¹: ("Nouse juurinesi ja istuta mereen", ja [se] tottelisi.²¹²
Lk. 17:6b/Mt. 17:20b
- (Ja)²¹³ teille sanotaan: "Katso (tuolla),"²¹⁴ ja: "(Täällä)"²¹⁵, {niin} älkää (lähtekö, älkääkä *vainotko*).²¹⁶
Lk. 17:23/Mt. 23:26
- Sillä niin kuin salama leimahtaa taivaan alla ja valaisee, mitä on taivaan alla, niin on Ihmisen Poika²¹⁷.
Lk. 17:24/Mt. 24:27
- Missä on (raato),²¹⁸ sinne korppikotkat kokoontuvat.
Lk. 17:28/Mt. 24:38b
- (Sillä niin kuin)²¹⁹ {on} Nooan päivinä, niin on Ihmisen Pojan (päivinä)²²⁰.
Lk. 17:26/Mt. 24:37
- {Ihmiset} joivat, söivät, menivät naimisiin ja naittoivat aina siihen päivään asti, jona Nooa meni arkiin. Ja tulva tuli ja (otti)²²¹ kaikki.
Lk. 17:27/Mt. 24:38b–39
- (On niin kuin Lootin aikana: ihmiset söivät ja joivat, ostivat ja myivät, istuttivat ja rakensivat. Mutta sinä päivänä, jona Loot lähti Sodomasta, satoi taivaasta tulta ja tulikiveä. Ja se {sade} tuhosi heidät kaikki).
Q?/Lk. 17:28–29²²²
- (Tämän mukainen)²²³ on Ihmisen Pojan (ilmestymisen päivä)²²⁴.
Lk. 17:30/Mt. 24:39b
- On kaksi {ihmistä} samalla (vuoteella):²²⁵ yksi otetaan, toinen jätetään.
Lk. 17:34/Mt. 24:40
- Kaksi²²⁶ {on} jauhamassa:²²⁷ yksi otetaan, toinen jätetään.
Lk. 17:35/Mt. 24:41
- {(On) niin kuin}²²⁸ ihmisen, {joka} matkusti (kauas ja antoi heille omaisuutensa.)²²⁹
Lk. 19:12/Mt. 25:14a
- {Hän} kutsui luokseen palvelijansa, antoi viisi *minaa*²³⁰ ja toiselle kaksi ja kolmannelle yksi. Jokaiselle varallisuutensa mukaan.²³¹
Lk. 19:13/Mt. 25:15
- (Ja {hän} palasi)²³²(ja kutsui palvelijat luokseen.)²³³
Lk. 19:15–16a/Mt. 25:19
- (Ensimmäinen tuli {ja} sanoi: "Herra, antamasi *mina* on tuottanut kymmenen lisää".)²³⁴
Lk. 19:16/Mt. 25:20
- (Hänen herransa)²³⁵ sanoi hänelle: "Hyvä! Olet hyvä"²³⁶ palvelija. Koska vähässä olet ollut uskollinen, asetan sinut paljon haltijaksi. (Mene herrasi ilojuhlaan!)²³⁷
Lk. 19:17/Mt. 25:21
- (Tuli se, joka oli ottanut kaksi *minaa* ja sanoi: "Herra, kaksi *minaa* sinä annoit minulle. Katso, toiset kaksi olen minä niillä voittanut!")²³⁸
Lk. 19:18/Mt. 25:22
- (Hänen herransa sanoi hänelle: "Hyvä! Sinä hyvä palvelija! Vähässä olet ollut uskollinen. Minä panen sinut paljon haltijaksi. Mene herrasi ilojuhlaan!")²³⁹
Lk. 19:19/Mt. 25:23
- Mutta tuli myös se, joka oli ottanut yhden *minan*, ja sanoi: "Herra, minä tiesin sinut kovaksi mieheksi. Sinä otat, mitä olet talteen pannut, ja leikkaat mitä et ole kylvänyt. Pelkäsin ja kätkin *minan* (maahan)."²⁴⁰
Lk. 19:20–21/Mt. 25:24–25
- {Herra} sanoo hänelle: "Sinä paha palvelija. Tiesit, että niitän, minne en kylvänyt. Kokoan sieltä, minne en ole viskannut. (Katso, sinun omasi!)²⁴¹
Lk. 19:22/Mt. 25:26
- ("Sinun olisi tullut antaa) minun rahani rahanvaihtajalle,

Q-EVANKELIUMI SUOMEKSI

ja minä tultuani {voisin}nostaa sen korkoineen!”
Lk. 19:23/Mt. 25:27
”Ottakaa häneltä *mina*, antakaa sille, jolla on kymmenen!”²⁴²
Lk. 19:24b/Mt. 25:28
”Jolla on, hänelle pitää antaa. Jolla ei ole, otetaan pois se, mitä on.”
Lk. 19:26/Mt. 25:29
”Te olette ne, jotka (jätite)²⁴³ minun kanssani minun (koettelemuksiin)!²⁴⁴
Lk. 22:28/Mt 19:28
(*Jälleensyntymisessä*),²⁴⁵ kun Ihmisen Poika istuu kunniansa istuimella, (myös)
Mt 19:28
Te tulette istumaan [kahdellatoista]²⁴⁶ istuimella ja tuomitsette Israelin kahtatoista sukukuntaa.
Lk. 22:30b/Mt. 19:28a

¹ Ks. Q-evankeliumin kreikan kielisyydestä esim. Robinson 1999.

² Ilmaus esiintyy vain jakeessa Lk. 3:3a. CEQ 2000:5 on otaksunut kohdan palautuvan Q-evankeliumiin. Sen sijaan jae Lk 3:4 Jesajan kirjan profetiasta ei palaudu Mk:n evankeliumin paralleelin tähden (Mk. 1:2).

³ CEQ (2000:8) poimii saapumista ilmaisevan verbin (ἐρχομένους) Mt:n (3:7) tekstistä, mutta saapuvan ryhmän, kansan (ὄχλος) Lk:n (3:7) evankeliumista. Mt:n kertoma ryhmä ”fariseukset ja saddukeukset” esiintyvät Mt:n evankeliumissa niin usein vastustajina, että CEQ-tutkijaryhmä on olettanut ilmaisen Mt:n redaktioon kuuluvaksi.

⁴ (Mt 3:8) (vrt. Lk 3:8: sopivia hedelmiä)

⁵ (Mt. 3:9) [Lk. 3:8: ruvetko]

⁶ (Mt. 3:11) (Lk. 3:16:19: päästämään nauhoja)

⁷ Myös CEQ on liittänyt hakasuluilla ”Pyhän” rekonstruktioon.

⁸ CEQ (2000:18) on olettanut jakeiden Lk. 3:21 ja Mt 3:16 verbien perusteella, että Q-tekstissä olisi ollut ilmaus: Ἰησοῦ...βαπτισθε...νεωχθη...ὁ...οὐρανο... CEQ sijoittaa rekonstruktionsa kaksinkertaisesti hakasulkuihin ilmaisten todennäköisyyttä, mutta epävarmuutta. Jeesus-sanan käyttö selittyy kuitenkin sillä, että Mk. 1:9 kertoo ”Jeesuksen” saapumisesta ”kastettavaksi”. Matteus on sijoittanut Mk:sta saadun johdannon (Mt. 3:12 – Mk. 1:9) jälkeen jakeiden 3:14-15 kuvailut Johanneksesta, joten hänen täytyy nyt toistaa Jeesuksen-nimi uudestaan jakeessa 16. Mt ja Lk ovat voineet itsenäisesti vaihtaa Mk:n erikoisen ilmauksen taivaiden ”repeämisestä” (σχιζομενους) yleiskielisemmäksi ”aukeamiseksi” (Mt 3:16: ἡνεωχθησαν/ Lk 3:21: ἀνεωχθηvai).

⁹ [Mt. 4:2: ja neljäkymmentä yötä]

¹⁰ (Mt. 4:3) *Diabolos* = Joka asettaa koetuksen. [Lk. 4:3: *Peirasmō*] *Peirasmō* = Joka asettaa kiusauksen.

¹¹ (Lk. 4:3) (/Mt. 4:3: näille kiville)

¹² (Lk. 4:3) (/Mt. 4:3 leiviksi)

¹³ (Mt. 5:8) (/Lk. 4:5 maanpiirin).

¹⁴ Joissakin Q-rekonstruktioissa (esim. CEQ 2000:46) esiintyy viittaus kohtiin Lk. 6:20a ja Mt. 5:2 (Jeesus opetti ja sanoi). Vuorisaarnan ja kenttäsaarnan johdannot poikkeaa toisistaan niin merkittävästi, ettei Lk:n ja Mt:n yhteiseksi sanoiksi jää muuta kuin sana Jeesus, jonka kerrotaan opettavan tai puhuvan. Tämä yhtäläisyys on niin minimaalinen, että se on voinut syntyä myös ilman Q-evankeliumissa olevaa puhejohdantoa. Kumpikin evankelista on omatoimisesti luonut jotakin seuraavan puhejakson johdannoksi. Tämä tarve johdantoon on syntynyt, koska evankelistat ovat sijoittaneet Mk:n evankeliumista tullutta aineistoa kiusauskertomuksen ja autuaaksi julistusten väliin.

Eräissä Q-rekonstruktioissa, kuten CEQ 2000:42, on viitattu jakeeseen Lk 4:16, jonka on uskottu sisältävän Q-evankeliumista peräisin olevan ytimen. Huomattavasti todennäköisempi on kuitenkin selitys, että jakeen Lk. 4:16 Nasaret-sana on syntynyt tekstin Mk. 6:1-6 vaikutuksesta, jota Luukas myös muutoin seuraa tekstijaksossa. Markus kertoo Jeesuksen saapuneen ”kotikaupunkiinsa”, joka on helposti luonut innoituksen Nasaret-sanan käytölle. CEQ perustelee, että Mt. 4:13 antaisi paralleelin jakeelle Lk. 4:16,31, mutta todellisuudessa Mt 4:13 on muistuma Mt:n lähteestä Markuksen evankeliumista (Mk. 1:9). CEQ ei ole sijoittanut Nasaret-sanaan edes epävarmuutta ilmaisevia hakasulkuja tai kaarisulkuja.

¹⁵ Matteus viittaa ”murheellisiin” (Mt. 5:4) ja ”kärsivällisiin” (Mt. 5:5). Luukas ei kerro murheellisten autuudesta, mutta tuntee heidät voi-huutojen yhteydessä (Lk. 6:25). Hill (1972: 111) on puolustanut Mt:n muotoa alku-peräisempänä kuin Lk:n muotoa. Luukas olisi vaihtanut myös kolmannen persoonan toisen persoonan yksiköksi, vaikka kolmas persoona esiintyy muuallakin Q-evankeliumissa (Mt. 11:6/Lk. 7:23), koska Luukas halusi kohdentaa julistuksen opetuslapsille (vrt. Lk. 6:20a) ja liittää ne viimeiseen pitkään autuaaksi julistukseen

- (Mt. 5:11–12/Lk. 6:22–23); ks. myös Catchpole 1986. Toisaalta Luukas kirjoittaa ensimmäisen autuaaksi julistuksen (Lk. 5:20) jälkeen nälkästä, ”joilla on nälkä” (Lk. 6:21), mutta Matteus ilmaisee, että heillä on ”vanhurskauden nälkä ja jano” (Mt. 5:6). Matteuksen ilmaus on selvästi hengellinen ilmaus. Vanhurskaus merkitsee tässä elämää sopusoinnussa Jumalan tahdon kanssa (ks. Hill 1972: 112); Mt:n toimituksellisista lisäyksistä, ks. Tuckett 1983b: 196–197.
- ¹⁶ CEQ seuraa kaksinkertaisilla hakasuluilla merkittynä rekonstruktiossa Lk:n sijasta Mt:n tekstiä (5:4), jossa murheellisiä ”lohdutetaan” (παράκληθήσονται). Mt:n käyttämä verbi on hyvin yleinen UT:ssa (yhteensä 109 kertaa). Apostolien teoissa kyseinen verbi esiintyy 22 kertaa. Miksi Lk olisi luopunut lohduttamisen teologiasta, joka oli hänelle kuitenkin mieluisa, jos Q-evankeliumissa oli tuo sana esillä? Lk:n ilmaisu itkemisestä (κλαίοντες) ei ole epätavallinen juuri Lk:n ilmaukseksi (11 kertaa evankeliumissa, 2 kertaa Apostolien teoissa). Sen sijaan verbi nauramisesta (γελάσατε) esiintyy vain kahdesti UT:ssa tässä lyhyessä katkelmassa (Lk. 6:21, 25). On hyvin ilmeistä, että itkun jälkeinen nauru vaikutti tarkasteltavassa kohdassa vahingoniloiselta rehvassilta, mistä syystä ”lohdutus” sopi paremmin Mt:n jo muutoinkin voimakkaasti rakentamaan Vuorisaaunaan.
- ¹⁷ CEQ (2000: 52) sijoittaa kaksinkertaisilla hakasuluilla vain jakeessa Mt 5:12 esiintyvän ilmaisun ”erottamisesta” (ἀγαλλιασθε) Q-rekonstruktioon.
- ¹⁸ + [Lk. 6:23: sinä päivänä]
- ¹⁹ (Mt.)/ taivaassa (Lk.)
- ²⁰ (Lk. 6:27)[Minä sanon teille (Mt. 5:44a)]. Lk. ei tarjoa paralleelia jakeille Mt. 5:38 ja 5:43, joissa on Vuorisaaunnalle tyyppillinen puhejohtanto: ”Teille on opetettu”. Tuon puhejohtannon avulla on Vuorisaaunnassa korostettu väärin opetusten ja Jeesuksen opetuksen kontrastia; vrt. myös 2. Moos. 21:24; 5. Moos. 19:21. Ks. myös CEQ 2000: 59.
- ²¹ Lk. 6:29 kertoo ”hänestä joka lyö” ilmaisun τῷ τύπτοντί avulla, mutta Mt. 5:39 käyttää eri ilmaisua (”joka sinua lyö”; ὅστις σε ῥαπίζει). CEQ (2000: 60) on sijoittanut rekonstruktioon Mt:n tekstin kaksinkertaisin hakasuluin.
- ²² + [Mt. 5:41: ja jos joku pakottaa sinua (kulkemaan) yhden ’miljon’ (1,5 km) matkan, kulje hänen kanssaan kaksi.], CEQ (2000: 62) sijoittaa jakeen Mt 5:41 tekstin kaksinkertaisin sulkein Q-tekstin rekonstruktioiksi. Jae Mt. 5:41 on oma kysymyksensä: onko se jakeen Mt. 5:40 innoittamana syntynyt sovellus vai onko Lk. jostain syystä sivuuttanut sen tai ollut tietämätön siitä? Mt. 5:41 muodostaa jakeen 5:40 kanssa kokonaisuuden. Jansan toisto voi viitata laupiaiden sovellutusten joukon kasvaneen aikojen kuluessa. Marshall, Polag, Schweizer, Crossan, Harnack ja Hoffmann pitävät mahdollisena, että tämä jae olisi peräisin jo Q-lähteestä; ks. keskustelusta Kloppenborg 1988a: 30; Hoffmann 1988a. Tuolloin Lk. olisi jättänyt jakeen pois, koska hän eli toisenlaisessa ympäristössä. Sen sijaan Bussmann ja Lührmann katsovat, että jae Mt. 5:41 ei olisi peräisin Q-lähteestä.
- ²³ CEQ (2000: 60) sijoittaa jakeesta Mt 5:40 tekstiä kaksinkertaisin hakasuluin Q-rekonstruktioon: τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι καὶ τὸν χιτῶνα σου λαβεῖν, ἄφες αὐτῷ. Myös jakeen Mt. 5:42 on katsottu (mm. Polag 1982: 34) edustavan paremmin Q-evankeliumin muotoa kuin jakeen Lk. 6:30, joka puhuu ”jokaisesta anojasta”. Erityisesti on viitattu Matteuksen muotojen ilmentämään israelilaiseen oikeustuntemukseen. Lk. ei mainitse kieltoa ”selän kääntämisestä” anovalle, vaan kieltää vaatimasta takaisin vietyä omaisuutta (myös ryöstettyä). Mt. on kertonut opetuksen yhdessä osassa (Mt. 5:42), mutta Lk. kahdessa (Lk. 6:30, 34). Mt:n mukaan Jeesus kehottaa lainaamaan jokaiselle, mutta Lk:n mukaan antamaan kaikki ryöstöt anteeksi. Tuomaan evankeliumi (95) antaa oman versionsa velan pyynnöstä kieltämällä lainaamasta korkoa vastaan. Näissä kohdin on vaikea ratkaista Q:n muotoa. Kloppenborgin (1987) mukaan Mt. jätti pois jakeet Lk./Q 6:34–35, mutta Mt. säilyttäisi viittauksen pois jättämäänsä kohtaan siinä, kun hän kirjoitti uudelleen kohdan Q 6:30 (= Lk.). Opetus liittyy kiinteästi edelliseen kehoitukseen: jakeen Lk. 6:29 mukaan rosvo ryövää vaipan, mutta hänelle annetaan myös ihokas. Jakeen Mt. 5:40 mukaan joku tahtoo ottaa ensin ihokkaan, mutta hänelle annetaan myös vaippa. Mt. on ajatellut oikeudellista osapuolta, joka haluaa ihokkaan, koska vaippa ei ollut israelilaisille ulosottokelpoinen. Jeesus opettaa hämmäntävästi, että elämää sopii jatkaa pikemmin alastomana kuin ajaen oikeutta toista vastaan. Polagin mukaan Lk. ei olisi ymmärtänyt täysin Q-evankeliumin israelilaiseen oikeuteen liittyvää kuvaa. Sen vuoksi Lk. olisi tulkinut kuvauksen ryöstäjän ja ryöstetyn välisen suhteen selvittämiseksi. On kuitenkin kiistatonta, että juuri edellinen jae Q 6:29 kuvaa ryöstön tilannetta, joten seuraavan jakeen Lk. 6:30 seuraava teema on myös aivan odotettava. Matteus on muokannut myös muutoin runsaasti Q-tekstejä luodessaan Vuorisaaunan, joten Matteuksen oma tietoisuus israelilaisesta ulosottokäytännöstä ja oikeudesta on voinut olla muovaamassa tekstikohtaa. CEQ sijoittaa Q-rekonstruktioon myös oikeudellista kieltä ilmaisevan ”lainaamisen” (δανείσασθε) sanan jakeesta Mt. 5:42, mutta yhtä hyvin tämäkin ilmaisu on syntynyt Mt:n intressistä. Miksi Lk. olisi johdonmukaisesti poistanut kaikki oikeudelliset termit?

- ²⁴ (Lk.); vrt. publikaanitkin (Mt.)
- ²⁵ [Mt. 5:47: jos te osoitate ystävällisyyttä ainoastaan veljillenne]
- ²⁶ Vrt. /[Mt. 5:47: mitä erinomaista te siinä teette?]
- ²⁷ + [Lk. 6:34: Ja jos te lainaatte niille, joilta toivotte saavanne takaisin, mitä kiitosta teille siitä tulee. Syntisetkin lainaavat syntisille saadakseen saman verran takaisin.]. CEQ (2000:70) on sijoittanut jakeen alusta osan Q-rekonstruktioon kaksinkertaisin hakasuluin: δανίσητε παρ' ὧν ἐλπίζετε λαβεῖν.
- ²⁸ CEQ (2000:58) sijoittaa tähän myös kaksinkertaisiin hakasulkuihin Mt:n tekstin sateesta oikeille ja väärille (ἀγαθοὺς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους.; Mt 5:45). Mt:lla on kuitenkin hyvin tyypillistä vertailevat ilmaukset ”hyvästä” ja ”pahasta” (5:45; 7:11; 7:17-18; 12:34; 20:15; 22:10) jne. Jakeessa Mt 5:45 sopi evan gelistan intressiin vertauksen voimistaminen, jotta taivaallisen Isän täydellinen rakkaus (Mt. 5:48) oli selvästi kriittinen moitteeksi joutunutta ryhmää (Mt. 5:46) vastaan. Mt on poiminut jaksioon myös muita teemaa sivua via viisauksia (Mt. 5:47).
- ²⁹ Näin myös CEQ 2000: 72.
- ³⁰ + [Lk. 6:37c: Antakaa anteeksi, niin teillekin anteeksi annetaan; Lk. 6:38a: Antakaa, niin teille annetaan. Hyvä mitta, tiiviiksi paineltu, ravisteltu ja kukkurainen, annetaan teidän syliinne;]
- ³¹ CEQ (2000: 74) on sijoittanut Q-rekonstruktioon hakasulkuihin jakeesta Mt. 7:2 tekstin ἐν ᾧ γὰρ κρίματι κρίνετε κριθήσεσθε. On toki mahdollista, että jakeen Lk. 6:37b kasvu alun jälkeen on ol lut syy, miksi Lk olisi kadottanut ajatuksen siitä, että tuomitseva saa kohdata itse samanlaisen tuomion. Lk olisi si valottanut tematiikkaa uusilla esimerkeillä.
- ³² CEQ (2000: 78) sijoittaa hakasuluissa Q-rekonstruktioon vain jakeessa Mt 10:25a esiintyvän ilmaus ”opetus lapsen tyytymisestä olemaan” opettajansa tavoin: ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ ἵνα γένηται. Sana ἀρκετός esiintyy vain kolme kertaa UT:ssa (Mt. 6:34, 10:25 ja 1 Piet. 4:1). Sanan esiintymisten perusteella ei voi kuitenkaan nyt päätellä mitään tekstin kuulumisesta Q-evankeliumiin. Mt on korostanut ilmaisulla opetuslasten tarvetta hyvä väksyä pilkka, jopa syytökset Beelsebulista. Ymmärrän kohdan Mt:n omaksi muotoiluksi, joka sopii hänen in tresseihin luvun 10 lopussa korostaa opetuslapsen pelottomuutta, vaikka opetuslapsen kohtalo ei olisi suotuista. Lk:n ilmaus opetuslapsesta, joka täysin oppineena on opettajansa veroinen, on voinut vaikuttaa häiritsevältä ilmaukselta Jeesuksen kunnioitusta odottavan evankelista Matteuksen mielissä. Miksi Lk olisi muuttanut Mt:sta tunnetun ilmaus, joka sopisi hyvin kristillisen puheen kontekstiin, erikoiseksi ilmaukseksi, jossa ope tuslapsi kohoaa opettajansa veroiseksi, kun Lk ei kuitenkaan jatka mitenkään teeman käsittelyä?
- ³³ Lk. 6:42 ”saatat sanoa” (δύνασαι λέγειν), Mt 7:4 ”sanot” (ἐρεῖς).
- ³⁴ Tässä on noudatettu jakeen Mt 7:4 tekstimuotoa:
τῷ ἀδελφῷ σου, ἄφες ἐκβάλω τὸ κάρφος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου.
Lk 6:42 esittää puhuttelun tälle veljelle:
”τῷ ἀδελφῷ σου, ἀδελφέ, ἄφες ἐκβάλω τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ σου”. Ks. CEQ 2000: 82.
- ³⁵ CEQ (2000: 88) sijoittaa sanan πάλιν (Lk 6:43) hakasiin.
- ³⁶ Mt. 7:21 on kasvanut huomattavasti; ks. CEQ 2000: 94.
- ³⁷ Lk. 6:47 kertoo myös niistä, ”jotka tulevat minun luo” (ὁ ἐρχομενος προς με). Mt:lla ei ollut mitään syytä jättää ilmaisia pois, jos se olisi ollut Q-dokumentissa.
- ³⁸ CEQ (2000: 100) sijoittaa hakasuluissa rekonstruktioon myös jakeen Mt. 7:27 ilmauksen ”myrskytuulen saa rumisesta” (ἔπνευσαν οἱ ἄνεμοι).
- ³⁹ On epäselvää, missä määrin Lk. 7:1 enää antaa informaatiota Q-kertomuksen alusta: Lk:n tapana on muotoilla kertomusten alkuja; ks. keskustelusta Kloppenborg 1987: 117. Polag (1982) on muotoillut Mt:n Vuorisaa rnan lopun (Mt. 7:28a) ja jakeen Mt. 8:5a avulla sadanpäämiehestä kertovan tarinan alun; Polagin ongelmana on käyttää rekonstruktiossa Mt:lle tyypillistä täytyä-verbiiä (ks. Mt. 7:28; 11:1; 13:53; 19:1; 26:1). CEQ (2000: 102) poimii jakeesta Mt. 7:28a ilmaus ”ja tapahtui, että” (καὶ ἐγένετο ὅτε), mutta sijoittaa ilmaus ha kasulkuihin.
- ⁴⁰ Mt 8:6. (Lk 7:2: palvelijani). Lk:n versio voi olla korjaus, koska kyseessä oli sittenkin palvelija.
- ⁴¹ Jakeita Lk 7:4–5 ja 7:6a ja 7:7a ei yleensä liitetä Q-evankeliumiin rekonstruktiossa. CEQ (2000:106) arvioi jakeet Lk. 7:2, 4-6a evankelistan tekemiksi laajentumiksi. Marshall (1978: 277–278) on kuitenkin menetellyt toisin kuin valtavirta. Hänen mukaansa Lk:n versio on niin monimutkainen, että se vaikuttaa alkuperäiseltä: on outoa, että sadanpäämies yrittää estellä Jeesusta. Matteus olisi lyhentänyt kertomusta sen sijaan, että Luukas olisi laajentanut tarinaa. Marshall (1978: 278) katsoo lingvistikien seikkojen tukevan, ettei Luukas olisi itse kehittänyt kertomusta tähän laajennettuun muotoon, jos hän ei olisi saanut sitä lähteistään. Ks. sen sijaan yksi tyiskohtainen analyysi delegaatioista Lk:n kirjoituksissa: Gagnon 1994: 133–142; Schürmann 1990: 395–397.
- ⁴² Näin myös CEQ 2000: 108-110.

Q-EVANKELIUMI SUOMEKSI

- ⁴³ + [Mt 8:10: Aamen.]. Aamen-sana esiintyy 31 kertaa Mt:n evankeliumissa (Mk. 13 kertaa + Mk 16:8; Lk 6 kertaa). Polag (1982) uskoo sen sijaan, että aamen-sana olisi kuulunut jo Q-evankeliumiin, vaikka toki epävarmuudella; ks. myös Strecker 1962: 100.
- ⁴⁴ (Mt 8:13b). (Lk 7:10: palvelija)
- ⁴⁵ + [Mt: 11:2 vankilassa]. Lk:lla ei ollut tarvetta ignoroida tietoa, jos se oli hänellä käytössä.
- ⁴⁶ (Mt 11:2). Johanneksen kuuleminen vaatii objektin. CEQ (2000: 118) rakentaa objektin jakeen Lk. 7:18 ilmaisun avulla, mutta sijoittaa sen hakasulkuihin: $\pi\epsilon\rho\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omega\nu$, sen sijaan ”kuuleminen” on poimittu jakeesta Mt. 11:2.
- ⁴⁷ Jakeiden Lk. 7:20-21 keskustelun on CEQ (2000: 120-122) merkinnyt yliviivauksella Q-evankeliumiin kuulumattomaksi.
- ⁴⁸ Näin myös CEQ 2000:124.
- ⁴⁹ CEQ 2000:126.
- ⁵⁰ + [Lk 7:25: vaatteisiin]. Lk:n tekstin tyyllistä korjailua. Ks. CEQ 2000: 130.
- ⁵¹ CEQ 2000: 134 sijoittaa jakeesta Mt 11:10 poimitun ”minä” –sanan hakasulkuihin.
- ⁵² CEQ (2000:138) pitää mahdollisena, muttei varmana (hakasulut) jakeiden Lk. 7:29-30 alkuperää Q-evankeliumissa. Mt 21:32 voisi olla muisto samaisesta Q-tekstistä. Lk:n teksti ilmaisee poikkeuksellisen myönteisesti Johanneksen kasteen pysyvän arvon: fariseusten ja lainopettajien menettely oli ”Jumalan tahtoa vastaan” näiden torjuessa Johanneksen kaste. Suomenkielisessä rekonstruktiossa en ole sijoittanut kuitenkaan kohtaa Q-evankeliumin osaksi, koska Mt ei kuitenkaan anna selvää paralleelia.
- ⁵³ + [Lk 16:16: ennustusta]. Lk:lle sopii hyvin nähdä VT ennustuksena Jeesuksen ja kirkon aikaa varten, mutta on vaikea selittää, miksi Mt olisi jättänyt pois sanan, koska hän suosii myös mielellään VT:n ennustusformeleita. + [Q?/Lk 7:29–30, vrt. Q?/Mt 21:31–32: Kaikki, jotka kuulivat Johanneksesta, publikaanit, taipuivat tunnustamaan, että Jumalan vaatimus oli oikea, ja ottivat Johannekselta kasteen. Mutta fariseukset ja lainoppineet asettuivat Jumalan tahtoa vastaan eivätkä ottaneet Johannekselta kastetta.] CEQ (2000:464) on sijoittanut jakeen Lk. 16:16 Q-rekonstruktiossa jakeen Lk. 16:17 ja 16:18 edelle. On totta, että laki voisi olla yhdistävä teema näiden jakeiden välillä, mutta tämä yhdistäminen on voinut syntyä myös evankelista Lk:n tähden, jolloin Mt olisi säilyttänyt alkuperäisen tekstijärjestyksen. Ks. keskustelua Kloppenborg 1988a: 56.
- ⁵⁴ + [Lk 7:31: ihmisiä, kenen kaltaisia he ovat]. Ks. CEQ 2000:140. Lk jatkaa myös vastaten 7:32 ’kenen’ kaltaisia he ovat. Näin on saatu luotua tiiviyyttä tekstiin. Tekstijakson Q 7:31–35 rekonstruktioita varten, ks. WJ Cotter (1989: 63–66), jonka mukaan Matteus olisi säilyttänyt huolellisemmin Q-tradition jakeissa Mt. 11:18–19a kuin Luukas jakeissa Lk 7:33–34.
- ⁵⁵ + [Lk 9:57: tiellä]. Lk luo kertomuksen kaipaaman paikan, joka puuttui Q-evankeliumista.
- ⁵⁶ M Hengelin (1981:3) mukaan Matteus on muuttanut, että eräs opetuslapsista esittää kysymyksen Herralle (Mt. 8:2). Puhuttelu herraksi ($\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\epsilon$) esiintyy myös muutamissa tärkeissä käsikirjoituksissa jakeeseen Lk 9:59.
- ⁵⁷ (Mt 8:20). Vrt. [Lk 9:60: lähde julistamaan Jumalan valtakuntaa]; tyypillinen lukanismi, ks. ks. M. Hengel 1981:4. Lk on luonut yhteyttä seuraavan tekstijaksoon Lk 10:2, kun väliin Lk 9:61–62 hän on kuitenkin löytänyt seuraamisesta kuvaavat sanat edeltävän Q-tekstin innoittamana. Noille sanoille ei ole Mt-paralleelia. + [Q?/Lk 9:61 Vielä eräs toinen sanoi: ”Herra, minä seuraan sinua, mutta anna minun ensi käydä hyvästelemässä kotiväkeni”. [Q?/Lk 9:62 Hänelle Jeesus vastasi: ”Joka tarttuu auraan ja katsoo taakseen, ei ole kelvollinen Jumalan valtakunnan työhön”. Useimmat tutkijat (myös CEQ 2000: 156) otaksuvat, että jakeet Lk. 9:61–62 eivät kuuluneet Q-evankeliumiin, koska on vaikea selittää, miksi Matteus olisi jättänyt jakeet pois; näin mm. Manson 1937: 72; Lührmann 1969: 58 n. 5; Schenk 1981: 48; Fitzmyer 1981: 833; Hoffmann 1975: 251; Jacobson 1978: 131.
- ⁵⁸ + [Lk 10:2: seitsemällekympenelle]. Jakso Q 10 ei ole tarvinnut Q-evankeliumissa opetuslapsia kohderyhmäksi: heitä ei muutoinkaan mainita teoksessa. Sen sijaan Lk:lle oli tarve määritellä tähän kohderyhmä, koska toisessa tunnetussa läheisessä kohdassa tuli seurata puolestaan Mk:n versiota. Tieto voi olla hyvinkin Lk:lle kantaautunutta yleistä perimätietoa. Mt:n evankeliumissa ei ole seitsemääkympentä. Ks. CEQ 2000: 158.
- ⁵⁹ CEQ (2000: 162) otaksuu, että Lk:n kirjoittama kehotus ”menkää” ($\acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\gamma\epsilon\tau\epsilon$; Lk. 10:3) on mahdollisesti ollut Q-evankeliumissa, mutta ratkaisu jää epävarmaksi. Suomennoksen rekonstruktiossa on päädytty epäilemään ilmaisun kuulumista Q-evankeliumiin, sillä Mt ei käytä ilmaisua.
- ⁶⁰ CEQ (2000:164) sijoittaa sanan $\beta\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ (<Lk. 10:4) hakasulkuihin.
- ⁶¹ CEQ (2000:166) sijoittaa Lk:n ilmaisun $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omega\nu$ hakasulkuihin.

- ⁶² CEQ (2000: 168) käyttää jakeen Mt: 10:13 ilmaisua ἐπιστροφήτω, mutta merkitsee sen hakasuluilla. Jakeessa Lk 10:6 on ilmaus: ἀνακάλυψαι. Myös Lk:n käyttämä verbi ilmaisee ”takaisin palaamista”. Se esiintyy vain neljä kertaa UT:ssa. Mt:n käyttämä verbi on huomattavasti yleisempi UT:ssa (36 kpl).
- ⁶³ + [Lk 10:7a: ja syökää ja juokaa, mitä heillä on tarjota]. Ruokasäädöstä ei ole Mt:ssa, mutta poisto voitaisiin tulkita Mt:n sensuuriksi. Toisaalla Lk on hyvin tietoisena Mk:n Jeesuksesta, joka julisti ruoat puhtaaksi, Mk 7:19. Jos tällainen vapauttava ruokasäädös on ollut jo Jeesuksen antamissa käskyissä työntekijöille, miksi siihen ei tiedetä vedotun myöhemmissä kirkon kiistoissa ruoan puhtaudesta. Mutta myös kohtaa Mk 7:19 on Mt 15:17 toki käsitelty, jolloin voisi ajatella, että muutoin jae on kopioitu, paitsi suora viittaus ruokien puhtauteen olisi sensuroitu. Mk:n tekstin käsittely ei kuitenkaan edellytä, että Mt olisi käsitellyt myös Q-evankeliumin tekstiä. Erityisesti Q 16:17 (Lk 16:17/Mt 5:18) kertoo Q-ryhmän kokeneen, että he pitävät koko Lain. On kyseenalaista, että he olisivat katsoneet ruoan lakiin kuulumattomaksi tekjäksi. Lk on siirtänyt jakeeseen motiivin ruokien syömiseen, kun Q-evankeliumissa on kyse siitä, ettei talosta taloon siirrytä. CEQ (2000:178) sijoittaa ruokasäädöksen jakeesta Lk. 10:8 rekonstruktioon, mutta liittää siihen hakasulut epävarmuuden merkiksi.
- ⁶⁴ + [Lk 10:8: syökää, mitä eteenne pannaan]. Ruokasäädöksen mukanaolo on hyvin epävarma, mutta mahdollinen. Mt on voinut jättää kohdan pois. Q 16:17 viittaisi, ettei ruokasäädöksestä ollut vielä vapautusta Q-ryhmän aikana.
- ⁶⁵ + [Lk 10:10: niin menkää sen kaduille ja]. Mt ei kerro katudemonstraatiosta, mutta Mt:lla ei olisi ollut mitään syytä vaeita siitä. CEQ (2000:176) sijoittaa jakeen Mt. 10:14a ympärille hakasulut, mutta arvioi ilmaisan kuitenkin todennäköisemmin Q-tekstiksi kuin Lk:n ilmaisun kaduille menemisestä.
- ⁶⁶ + [Lk 10:11: mutta se tietäkää, että Jumalan valtakunta on tullut lähelle.] Miksi Mt olisi sensuroinut tämän lauseen pois?
- ⁶⁷ + [Mt 10:15 maan]. Vain Mt:ssa.
- ⁶⁸ (Lk 10:12). Sen sijaan, että uskoi tuolla hetkellä tehdyn maagisen demonstraation seuraamuksiin, on helpompi ajatella, kuten Matteus viimeistä tuomion päivää: [Mt 10:15 tuomion päivänä]
- ⁶⁹ (Lk 10:16) [Mt 10:40: joka ottaa vastaan teidät]. Tekstijaksossa on ollut todella puhe vastaanottamisesta, joten Mt:n vieraanvaraisuus on helppo ymmärtää. Olisiko Lk muuttanut luonnollisen vieraanvaraisuuden kuulemisteemaan, vaikka kuulemista Lk:n on toisaalla mieluisaa korostaa. Kuuleminen palautuu kuitenkin lukuisia kertoja Q-tekstiin, esim. Q 10:24, kun taas ’vastaanottamista’ on Mt suosinut useamman kerran. Vastaanottaminen edustaa sitä vieraanvaraisuutta, joka Mt:n mukaan kuuluisi juutalaiseen miljööseen, vaikka Q-evankeliumissa vaatimus koski myös kuulemista. Ks. CEQ 2000: 188.
- ⁷⁰ (Lk 10:16) [Mt 10:40: se ottaa vastaan minut] + [Mt 10:40c: joka ottaa vastaan minut, ottaa vastaan sen, joka on minut lähettänyt]. Mt 10:40c on ilman paralleelia Lk:n kuvauksessa, mikä myös vahvistaa Mt:n muovanneen kohtaa lähettämisteologian suuntaan.
- ⁷¹ Vaikka Lk 10:18–20 on ilman Mt-paralleelia, kohta palautunee Q-evankeliumiin. CEQ (2000: 188-196) ei sijoita tekstiä Q-evankeliumiin. Mt 7:21–23 sisältää kuitenkin muistuman Q-tekstistä. Mt jätti kohdan pois, koska lähetysspuheissa oli eroa Q-evankeliumin ja Mk:n välillä. Mt on kokenut ongelmaksi demonologiset ilmaukset, kuten myös muualla evankeliumissaan. Hänelle Kristus on pikemmin terapeutinen kuin eksorsistinen toimija. Lk:lle itselleenkin tämä kohta ei ole ollut helppo: Lk myös riisuu mm. Mk:n evankeliumissa olutta demonologiaa. Täten tämä kohta on tullut traditiosta, joka on ilmeisesti Q-evankeliumista.
- ⁷² [vrt, Lk 10:21: Sillä hetkellä riemuitsi pyhässä hengessään/ Mt 11:25 sillä ’kairoksella’ Jeesus vastasi]. Välttämättä kumpikaan kohta ei suoraan palaudu Q-evankeliumiin ja siten on nyt mahdotonta rekonstruoida alkuperäistä tekstiä. Lk:lle sopii Pyhässä Hengessä riemuitseminen, kun taas Mt 11:25 kairos-hetki ei sekään ole tyypillistä Q-kieltä. Ks. CEQ 2000: 196, joka noudattaa Mt:n kieliasua.
- ⁷³ CEQ 2000: 198. Jakeissa Lk. 10:25-28 ja 11:1-2a ei ole CEQ:n (2000: 200-206) mukaan Q-evankeliumista peräisin olevaa tekstitradiitiota.
- ⁷⁴ Ks. CEQ 2000: 206.
- ⁷⁵ Mt. 6:11 σήμερον, mutta Lk. 11:3 τὸ καθ’ ἡμέραν; ks. Black 1967: 203–208; Kloppenborg (1987: 57 n. 61) pitää Blackin yritystä palauttaa ilmaus yhteiseen aramean kielen sanontaan hyvin hypoteettisena, koska jo kreikan kielessä on ilmaus epäselvä. CEQ 2000: 208.
- ⁷⁶ [Lk 11:4: syntimme]. Lk:lla anteeksiäntö on jo syntien anteeksiäntöä, jossa voi olla myös myöhempää teologista kehitystä, kun alussa oli käytännöllisempää omaisuuteen liittyvää velkajärjestelyä. Sitä velkakysymystä käsitellään tässä kohdassa Q-evankeliumia, mutta myös muualla. Mt:lla ei olisi ollut mitään syytä poistaa ’syn-ti’ -sanaa, jos hän olisi sen tavannut kohdassa. Auvinen (2003: 119) korostaa Q-tekstin rekonstruoinen vaikeutta. Hänen mukaansa ”on hyvin mahdollista, että Matteus ja Luukas ovat käyttäneet eri lähteitä”. Matteuksen poikkeamat Luukkaasta eivät ole rukouksen yhteydessä poikkeuksellisen suuret. Auvinen on pohtinut vain

hyvin niukasti mahdollisuutta, että osa poikkeamista syntyisi evankelistojen omien intressien tähden. Auvinen (2003: 199 n. 535) esittää mieltymyksensä käsitykseen, että erilaisuus perustuu erilaiseen suulliseen traditioon. Auvinen ei esitä kuitenkaan mitään varsinaista argumenttia, että jo Matteuksen ja Luukkaan tuntemat Q-evankeliumit olisivat olleet erilaiset keskenään. Didakheen (8:2) versio rukouksesta lienee riippuvainen Mt:n versiosta; ks. Auvinen 2003: 129.

⁷⁷ + [Q?/Lk 11:5: Kuvitelkaa, että joku teistä menee keskellä yötä ystävänsä luo ja sanoo: "Veli hyvä, lainaa minulle kolme leipää."] [Q?/Lk 11:6: Eräs ystäväni poikkesi matkallaan luokseni, eikä minulla ole tarjota hänelle mitään] [Q?/Lk 11:7: Toinen vastaa sisältä: Älä häiritse minua. Ovi on jo lukossa ja minä olen nukkumassa lasten kanssa. En minä voi nousta antamaan mitään.] [Q?/Lk 11:8: Mutta minä sanon teille: vaikka hän ei nousisikaan antamaan toiselle leipää pelkkää ystävytyttään, hän kuitenkin tekee sen, kun tämä häikäilemättä pyytää, ja hän antaa niin paljon kuin toinen tarvitsee.]. Useimpien tutkijoiden (mm. CEQ 2000:212) mukaan jakso ei ole Q-evankeliumista, vaikka tekstissä lienee joitakin ei-luukasmaisia ilmauksia.

⁷⁸ + [Lk 11:9: Minä sanon teille]. Puhejohtanto, joka esiintyy usein Lk:lla, mutta on vaikea selittää, miksi Mt olisi sen ignoroinut. CEQ (2000:9) sijoittaa sen ilman epävarmuutta Q-tekstiksi.

⁷⁹ (Mt 7:9). Mt:n muoto on Q-kieltä, mutta on vaikea ymmärtää, miksi Mt olisi jättänyt pois huomattavasti pehmeämmän ja herkemman ilmauksen isästä ja pojasta, jos sellainen olisi tekstissä ollut. Vrt. Lk 11:11. Ks. CEQ 2000: 218.

⁸⁰ [+ Mt 7:9 hänen]. CEQ 2000: 218.

⁸¹ (Mt 7:11) vrt. (Lk 11:13: taivaasta). Mt:n pluraali on alkuperäisempi kuin Lk:n singulaari, jossa monikerroksinen taivas on yleistynyt. Ratkaisu ei kuitenkaan ole ehdoton. Ks. CEQ 2000: 220.

⁸² + [Lk 11:15: muutamit kansasta]. Ilmaus on lukanismi, jossa jännitettä on lievitetty. Mt:n ilmaus fariseuksista ja kirjanoppineista ei palautune Q-evankeliumiin. Mt kirjoittaa heidät mielellään vastustajiksi. Ei ole välttämätöntä olettaa ketään erityisesti nimettyä vastustajaa, mutta Mt:n ja Lk:n rakentaessa Q-evankeliumin ja Mk. 3:20–35 yhdeksi kertomukseksi he kokivat nimeämisen tarpeelliseksi.

⁸³ Mt on tuonut kohtaan evankeliumin tyypilliset vastustajat, mutta myöskään Lk:n ilmaus *τινες δε εἰς αὐτων* ei välttämättä palautu Q-evankeliumiin. CEQ (2000: 224) asettaa Lk:n ilmauksen kuitenkin ilman epävarmuutta Q-rekonstruktion. Mt:n fariseus-sanana taustalla voi olla evankelistan kokema tarve käydä polemiikkia. Kansan ja fariseusten väliin on tällöin luotu tietoisesti kontrastia. Fariseukset edustavat Israelin uskonnollista johtoa (ks. esim. van Tilborg 1976:6; Gerhardsson 1979: 73; Fuchs 1980: 132 n 273; Schweizer 1981: 184. Lk:n tekstiä pidetään tällä kohtaa lähempänä Q-evankeliumin ilmaisua kuin Mt:n tekstiä. Näin mm. Käsemann 1960: 243; Hahn 1964: 298; Lührmann 1969: 32; Schulz 1972: 204; Laufen 1978: 429. Sitä vastoin Crossan (1978: 88 n 2) on sijoittanut ”fariseukset” Q-evankeliumin ilmaukseksi. Hän perustelee menettelyään sillä, että Lk:n yleistävä ilmaus ”jotkut kansasta” tavataan myös muualla Lk:n evankeliumissa (Mt 3.7-Lk 3.7; Mt 12:38-Lk 11:16,24; Mt 16:1-Lk 12:54). Fuchs (1980: 162-163) on havainnut ilmauksesa Lk:n kielelle tyypillisiä piirteitä, muttei pidä Lk:n ilmaisua silti välttämättä vain Lk:n käsialana (1980: 164-169).

⁸⁴ Tutkijoiden käsitykset vakaantuvat vertauksessa ”väkevästä” (Mt. 12:29; vrt. Mk. 3:27 ja Lk. 11:21–22). Q-rekonstruktion laatiminen on erittäin vaikeaa, koska Mk:n teksti ja ilmeinen Q-teksti ovat osittain lomittaiset (ns. overlapping tradition). Lk ei ole kuitenkaan ilmeisen huolellisesti tallentanut traditiotaan. CEQ (2000: 234) sijoittaa vertauksen väkevästä Q-evankeliumiin hakasuluissa.

Ernst (1981: 117) ajattelee vertauksen Lk. 11:21–22 tulevan jostakin suullisesta ”Vorlagesta” samoin kuin tekstin Mk. 3:27, mutta tämä varhainen traditio ei olisi Q-traditio. Hultgren (1979: 101), Grundmann (1984: 237) ja Fitzmyer (1985a: 922) liittävät vertauksen Lk. 11:21–22 Q-sanoihin, jonka Lk. olisi huolellisesti tallentanut; vrt. sen sijaan Laufen 1978: 130. Lambrecht (1974b: 247) katsoo Mk:n muuttaneen voimakkaasti traditiotaan, kun Lk olisi säilyttänyt uskollisesti Q-tradition. Sen sijaan Klostermann (1927: 243), Perrin (1976: 64) ja Crossan (1973: 91–92) ovat kiinnittäneet huomiota, että Lk on joka tapauksessa voimakkaasti muuttanut traditiotaan, olipa tämä traditio Mk:n evankeliumi tai Q-sanat. Lk:n sanasto (ks. erityisesti Fuchs 1989: 96–97) on juuri tyypillistä hänelle itselleen tuon vertauksen kohdalla: *φύλασση* (esiintyy Lk. kuusi, Apt. kahdeksan, Mk. kaksi ja Mt. yhden kerran, reflektiivisen pronomiinin kanssa vain jakeissa Lk. 2:3, 9:60, 11:21, 13:34 ja 14:33, mutta ei koskaan Mk:lla ja Mt:lla vain kerran, Mt 8.22 = Lk. 9:60); *εἰρήνη* (esiintyy Lk. kolmetoista, Apt. seitsemän, Mk. yhden ja Mt. neljä kertaa); *ὑπάρχω* (esiintyy Lk. viisitoista, Apt. kaksikymmentäviisi, Mt. kolme ja Mk nolla kertaa); *ἐπερχομαι* (esiintyy vain kolme kertaa evankeliumeissa Lk. 1:35, 11:22, 21:26 ja neljä kertaa Apostolien teoissa, Apt. 1:8, 8:24, 13:40, 14:19); *πειθῶ* (Mt kolme, Mk yhden ja Lk neljä kertaa, mutta yleinen Apostolien teoissa, jossa 17 kertaa); *διαδίδωμι* (UT:ssa vain seuraavissa jakeissa: Lk. 11:22, 18:22, Apt. 4:35 ja Joh. 6:11); *relatiivipronomiinin datiiivimuoto ἧ* (esiintyy Lk. yksitoista, Apt. kolme, Mk. yhden ja Mt. kolme kertaa); *ὄταν* (esiintyy Mk. yhdeksäntoista, Mk. kaksikymmentäyksi, Lk. kaksikymmentähdeksän, Joh. seitsemäntoista ja Apt. kaksi kertaa). Erityisesti Lk. on osoittanut mielenkiintoa

köyhiä ja varallisuus -sanaa kohtaan (ὀπάρχοντα; ks. Lk. 8:3, 12:15, 14:33, 16:1, 19:8; Huuhtanen 1976: 199–121). Yksikään vertauksessa käytetyistä sanoista ei ole Lk:lle sopimaton: αἶρω (Mt. yhdeksäntoista, Mk. kaksikymmentä, Lk. kaksikymmentä, Joh. kaksikymmentäkuusi ja Apt. yhdeksän kertaa); ἔπαν (ei ole yleinen sana, mutta esiintyy Mt. yhden, Lk. kaksi, Apt. kerran ja Mk nolla ja Joh. nolla kertaa) ja ἀλλή (Mt. kolme, Mk. kolme, Lk. kaksi, Joh. kolme ja Apt. nolla kertaa). Poikkeuksellisia sanoja Lk:n vertauksessa ovat καθολίζω (HplUT), νικάω (vain tässä evankeliumeissa), πανοπλία (UT:ssa vain tässä ja Ef. 6:11,13) ja σκόλον (HplUT). Lk. näyttäisi tietoisesti voimistaneen väkevä-kuvauksen yhteyttä jakeeseen Jes. 53:12, jossa viitataan Herran palvelijaan; näin myös A. Fuchs 1980: 97. Myös jakeen Jes. 49: 24–25 (vrt. Ps.Sol. 5:3) mukaan taistelu väkivän kanssa on tärkeä tapahtuma.

Todennäköisimmin Mt. on hyödyntänyt Q-fragmenttia, joka on ollut kuitenkin hyvin samankaltainen kuin Mk:n vertaus. Mt aloittaa vertauksensa interrogatiivipronomiinilla ”kuinka” (πῶς, Mt. 12:29), mutta hän ei yleisesti käytä tätä interrogatiivipronomiinia vastaavalla tavalla. Kyseinen pronomiini esiintyy: Mt. neljätoista, Mk neljätoista ja Lk. kuusitoista kertaa. Mk:n käyttäessä pronomiinia ”kuinka” Mt. on seurannut Mk:n käyttöä vain kerran (Mk. 2:26 – Mt. 12:4). Tämä pronomiini esiintyy useissa kohdissa mahdollista Q-evankeliumia. Mt. on saanut viisi tai kuusi kertaa pronomiinin πῶς Q-tekstistä: Mt. 5:28/Lk. 12:27; Mt. 7:4/Lk. 6:42; Mt. 10:19/Lk. 12:11; Mt. 12:26/Lk. 11:18; Mt. 12:29; Mt. 22:43/Lk. 20:41,44 (vrt. Mk. 12:35). NK Nielsen (1987: 30 n. 79) olettaa, että jae Mt. 12:26 (Lk. 11:18a) olisi myöhemmin lisätty selitys edellisille jakeille. Nielsen viittaa siihen, että Mk on kirjoittanut kysymyksen interrogatiivipronomiinin avulla jakeessa Mk. 3:23b. Tämä väite olisi pätevä vain, jos samanaikaisesti hyväksytään, että Mt. 12:26b on Q-sanoista. On hyvin epätodennäköistä, että sekä Mt. ja Lk. olisivat identtisesti lisänneet saman pronomiinin Q-sanoihin ilman keskinäistä vuorovaikutusta. Jakeiden Mt. 12:26b ja Mt. 12:29 πῶς -kysymysten välillä on lingvistinen yhteys, mutta epävarmaa on, missä vaiheessa tämä yhteys on syntynyt: joko Q-evankeliumissa vain vasta Mt:n evankeliumissa.

On mahdollista, että aiemman vertauksen tehtävänä on valmistella kysymystä väkevämmästä; ks. Schweizer 1978:42 ja Fitzmyer 1985: 918. Useimmat tutkijat väittävät, että vertaus valtakunnasta, joka jakaantuu itseään vastaan, ja vertaus väkevästä eivät ole olleet alkuaan yhdessä; ks. Pesch 1976: 215; Laufen 1978: 133. Laufenin (1978:135) mukaan jakeen Mk. 3:26 (!) ilmaus ”on tullut loppu” muodostaa jännitteen vertauksen Mk. 3:23–26 ja vertauksen väkevästä (Mk. 3:27) välille, koska ensimmäinen vertaus ei viittaa vielä saatavan loppuun. Myöhemmin Laufen (1978: 135) sanoo kuitenkin, että nämä vertaukset eivät sovi keskenään yhteen. Hän hyväksyy Mk:n väkevä-vertauksesta mahdollisesti alkuperäisimpänä traditiohistoriallisesti, mutta ei hyväksy Q-tekstin muodoksi Mt:n vertausta, joka on hyvin samankaltainen kuin Mk:n muoto. Muutamat tutkijat ovat tukeneet käsitystä, että vertaus väkevästä olisi ollut sekä Mk:ssa että Q-evankeliumissa; ks. Schweizer 1970: 30; Johnson 1972: 82; Schürmann 1982: 154. Schweizerin käsityksen mukaan vertaus väkevästä (Mk. 3:27) on alkuaan liittynyt juutalaisiin eksorsisteihin, kun taas jakeet Mk. 3:22–26 jakaantuvasta valtakunnasta olisi myöhempi kirkollinen selitys saatanallisesta valtakunnasta. Schweizerin käsitys ei ole ongelmaton, sillä se edellyttäisi, että sekä Mk. ja Q ovat liittäneet alkuaan kaksi itsenäistä fragmenttia toisiinsa täsmälleen samalla tavalla; ks. Perrin 1976b: 64; Laufen 1978: 453. Vertaukset jakeissa Mk. 3:22–27 ja Mk. 3:27 ovat voineet liittyä toisiinsa jo ennen kuin Q-sanat ja Mk:n evankeliumi ovat syntyneet; näin Laufen 1978: 133; ks. myös Crossan 1973: 91–92.

⁸⁵ Mt:n ja Lk:n teksti on lähes identtinen tämän jakeen kohdalla, mutta suomennoksessa ei havaitse sitä eroa, että Lk. on käyttänyt verbiä ὑποστρέφω (”kääntyä ympäri”, ”kääntyä takaisin”), jota hän käyttää myös usein muualla (Lk. kaksikymmentäyksi, Apt. yksitoista kertaa, mutta verbi ei esiinny muissa evankeliumeissa, ja muualla UT:ssa se on vain kohdissa Gal. 1:17, Hepr. 7:1 ja 2 Piet. 2:21). Matteus käyttää verbiä ἐπιστρέφω (”kääntyä”, ”katua”), jota hän käyttää vain, jos sana tulee hänen käyttämästään traditiosta. Tämä sana esiintyy UT:ssa 36 kertaa, mutta Mt:n evankeliumissa vain neljä kertaa: Mt. 10:13 palautuu Q-evankeliumin lähetysohjeisiin, Mt 12:44, Mt. 13:15 viittauksessa VT:iin ja Mt. 24:18 (vrt. Mk. 13:16). Lk. on myös käyttänyt melko usein verbiä ἐπιστρέφω (Lk. seitsemän, Apt. yksitoista kertaa).

⁸⁶ Jakeen Mt. 12:44 mukaan talo on myös ”tyhjänä”, ”joutilaana” (verbistä σκολάζω). Mt:n käyttämä verbi ei ole kovin tavallinen UT:ssa: se esiintyy vain kahdesti, Mt. 12:44 ja 1. Kor. 7:5. Tämä harvinaisuus tukee käsitystä, että verbi olisi ollut jo alkuaan Q-evankeliumissa, mutta Lk on poistanut epätavallisen verbin. ”Tyhjyys” ei ole sopuoinnussa kristillistyneenkään käsityksen kanssa. Lk on havainnut, että ihminen saa Pyhän Hengen, jos saastainen henki on poistunut ihmisestä. Tämä ”talo” ei voi olla tyhjä.

⁸⁷ (Mt 12:45c). On kyseenalaista, olisiko Mt:lla ollut tarvetta lisätä tekstiä, kun Lk:lla on hyvinkin ollut tarve poistaa, koska kirkon aika oli Lk:n mielessä jo kovasti toista sukupolvea kuin tämä Q-evankeliumin paha sukupolvi. Ks. CEQ 2000: 242.

⁸⁸ + [Lk 11:31: miesten]

Q-EVANKELIUMI SUOMEKSI

- ⁸⁹ CEQ (2000: 268) ei lue jakeen Lk. 11:36 sisältöä Q-evankeliumiin.
- ⁹⁰ + [Mt 23:25: ja lainopettajat]. Ks. CEQ 2000: 268. CEQ noudattaa Mt:n tekstijärjestystä, kun tässä suomennoksessa seurataan Lk:n tekstijärjestystä tällä kohtaa. CEQ (2000: 272) rekonstruoi myös jakeen Q 11:41 jakeen Mt 23:26b avulla, mutta asettaa sen hakasulkuihin.
- ⁹¹ CEQ (2000: 276) sijoittaa hakaset ”fariseus” –sanan ympärille, koska ilmaisu vain kohdassa Mt. 23:27.
- ⁹² CEQ (2000: 278) noudattaa jakeen Mt 23:4 ilmaisua δεσμεύουσιν (sitoa, köyttää), mutta merkitsee ratkaisun hakasulkuihin. Lk:n 11:46 ilmaus on synonyminen φορτίζετε, asettaa kuorman kannettavaksi.
- ⁹³ (Mt 23:31)
- ⁹⁴ + [Lk 11:49: ja apostoleja]. Sinänsä jo n. 55 jKr Paavali joutui Korintossa ongelmiin heprealaisten Kristuksen ’apostolien’ kanssa, vaikka ei tiedetä, käyttivätkö nämä itse apostoli-nimeä. Sen sijaan Mt:n menettelyä jättää apostoli-sana pois ihmetyttää, jos hänellä oli se lähteessään. Näyttää pikemmin siltä, että Q-ryhmä on identifioinut itsensä profeettojen seuraajiksi pikemmin kuin kutsunut itseään myöhemmällä kirkollisella termillä ’apostoli’.
- ⁹⁵ (Mt 23:35b). Ilmeisesti Lk:lle epärelevantti nimi.
- ⁹⁶ CEQ (2000: 280) noudattaa Mt:n evankeliumin tekstijärjestystä. Tällöin kohta olisi jo kohdan Q 11:46 jälkeen.
- ⁹⁷ (Mt 10:29). Lk käyttää Jumala-sanaa. CEQ (2000:300) sijoittaa ilmaisun ”teidän isänne” hakasulkuihin.
- ⁹⁸ (Lk 12:8). CEQ (2000: 304) sijoittaa hakasulkuihin.
- ⁹⁹ (Lk 12:8).
- ¹⁰⁰ (Lk 12:9).
- ¹⁰¹ (Mt 12:32).
- ¹⁰² + [Lk 12:11/Mt 10:19; vrt. Mk 13:11][Kun teitä kuljetetaan {synagogiin ja viranomaisten ja esivallan} eteen, älkää olko huolissanne siitä, mitä puhutte],[Lk 12:12/Mt 10:19; vrt. Mk 13:11][Kun se hetki tulee, Pyhä Henki neuvoo, mitä teidän on sanottava]. CEQ (2000: 314-316) sijoittaa tekstin kuitenkin Q-evankeliumiin, mutta pistää vain jakeesta Lk. 12:12 poimitun ilmauksen ”Pyhän hengen opetuksesta” hakasulkuihin. Mt:n ja Lk:n tekstissä on joitakin pieniä eroavuuksia Mk:n tekstiin. Mt 10:19 ja Lk 12:11 kirjoittavat ὄσον δὲ, kun Mk 13:11 kirjoittaa pelkästään ὄσον. Tämä poikkeama voisi selittyä toki vielä kielelliseksi parannukseksi. Mt ja Lk kirjoittavat identtisesti keskenään, että μὴ μεριμνήσητε πῶς ἢ τί, kun Mk ilmaisee synonymisesti, mutta hiukan eri tavalla: μὴ προμεριμνᾶτε τί. Mt seuraa jakeesta Mt 10:17 lähteensä Mk:n evankeliumin kulkua (Mk. 13:9-13). Tekstijakson liittyminen ei tämän Mk:n evankeliumin rinnakkaistradition vuoksi ole varmaa. On mahdollista, että Mt:n ja Lk:n käyttämässä Mk:n evankeliumissa oli jo eri ilmaisu kuin tällä hetkellä tarjolla oleva Mk:n käsikirjoitusaineisto kertoo. Mk:n ilmaus ”ennaltamurehtimisesta” on erikoinen, esiintyy vain tässä kohtaa UT:ssa. Täten Lk:n ja Mt:n yhtenäisyydet Mk:sta vastaan selittyisivät kiellisinä parannuksena Mk:n ilmauksiin.
- ¹⁰³ CEQ (2000: 318) ilmoittaa yliviivauksella, ettei Mt 10:23 olisi Q-evankeliumista peräisin. Q-tekstiksi tuskin myöskään palautuvat seuraavat Lk:n teksti (ks. CEQ 2000: 320-326): [Lk 12:13–14, 16–21] [Q?/Lk 12:13: [Muuan mies väkijoukosta sanoi Jeesukselle: Opettaja, sano veljelleni, että hän suostuisi perinnönjakoon]. [Q?/Lk 12:14: Mitä? kysyi Jeesus: Onko minut pantu teidän tuomariksenne tai jakomieheksenne?] [Q?/Lk 12:16: Ja hän esitti heille vertauksen: Oli rikas mies, joka sai maastaan hyvän sadon.] [Q?/Lk 12:17: Hän mietti itseksen: Mitä tekisin? Minun satoni ei mahdu enää mihinkään.] [Q?/Lk 12:18: Hän päätti: Minäpä teen näin: puran aittani ja rakenna isommat niiden sijaan. Niihin minä kerään koko satoni ja kaiken muun, mitä omistan.][Q?/Lk 12:19: Sitten sanon itselleni: Kelpaa sinun elää! Sinulla on kaikkea hyvää varastossa moneksi vuodeksi. Lepää nyt, syö, juo ja nauti elämästä!] [Q?/Lk 12:20: Mutta Jumala sanoi hänelle: Sinä hullu! Tänä yönä sinun elämäsi vaaditaan sinulta takaisin. Ja kaikki, minkä olet itsellesi varannut - kenelle se joutuu?][Q?/Lk 12:21: Näin käy sen, joka kerää rikkautta itselleen mutta jolla ei ole aarretta Jumalan luona.]
- ¹⁰⁴ (Lk 12:24)
- ¹⁰⁵ (Lk 12:24)
- ¹⁰⁶ (Lk 12:24)[Mt 6:26: Isä]. Herää epäily, olisiko Lk muuttanut Isä-sanana Jumalaksi, jos olisi tavannut sen lähteessään.
- ¹⁰⁷ + [Lk 12:24: kuin linnut]!
- ¹⁰⁸ (Mt 6:27).
- ¹⁰⁹ (Lk 12:26). Ks. CEQ 2000: 342.
- ¹¹⁰ (Mt 6:29). CEQ (2000: 344) sijoittaa oppimis-kehotuksen hakasulkuihin.
- ¹¹¹ (Lk 12:29) [Mt 6:31: murehtiko]. Murehtimisen ja etsimisen välillä on suuri aste-ero. Murehtimisessa painotetaan asian henkistä ulottuvuutta, mutta Lk:n ja Q:n etsimisen kieltö tarkoittaa täydellistä välinpitämättömyyttä ruoan hankinnasta. Tällainen ankara vaatimus on tuskin syntynyt Lk:n luomana, jos hänellä olisi ollut tarjolla murehtimista ilmaiseva sanonta Q:ssa.

- ¹¹² (Lk 12:30) [Mt 6:32: sillä] [Mt 6:32: teidän].
- ¹¹³ CEQ (2000:352) sijoittaa hakasulkuihin jakeesta Mt 6:33 sanan ”kaikkea” (παντα), jota ei ole kuitenkaan Lk:n tekstissä ilmauksen yhteydessä.
- ¹¹⁴ Lk 12:31, vrt. [Mt 6:33: Mutta ensin]. Lk:n ja Q:n ilmaisu on huomattavasti radikaalimpi, joka radikaalisuudessaan on häirinnyt Mt:sta.
- ¹¹⁵ Lausetta ei ole Mt:n vastaavassa tekstijaksossa. Mt on kuitenkin voinut ajatella käskyä tehdä ’kaikki kansat’ opetuslapsiksi, jolloin ’piskuisen lauman’ korostaminen ei enää sopinut. Lk:lla on myös ollut mielellään kirkon missio. Onkin oletettavaa, että tämä teksti tuli traditiosta. Epäselvää on, oliko traditio Q. Tekstijaksossa on ongelmana paha sukupolvi, jota vastassa on väärin kohdeltu piskuihin lauma. CEQ (2000: 354) ei lue jaetta Q-aineistoon.
- ¹¹⁶ [Mt 6:19: Älkää kootko itsellenne aarteita maan päälle. Täällä tekevät koi ja ruoste tuhojaan ja varkaat murtautuvat sisään ja varastavat] HUUHTANEN (1976: 118-124) ja GRUNDMANN (1984: 262) otaksuvat, että Matteus olisi säilyttänyt Q-tekstin uskollisemmin kuin Luukas tässä tekstikohdassa. Sen sijaan BUSSMANN (1929: 82) ja MANSON (1937: 114) ovat päätyneet vastakkaiseen käsitykseen; ks. keskustelusta KLOPPENBORG 1988a: 134. Jakeen Lk. 12:33 sanastoa on pidetty Lk:lle tyypillisenä; ks. HUUHTANEN 1976: 119-120. Yhtäläisyys jakeiden Lk. 12:33 ja Lk. 18:22 välillä on ilmeinen. HUUHTANEN mukaan Lk. on yhdistänyt Mk-tradition Q-traditioon.
- ¹¹⁷ Lk 12:33b. [Mt 6:20a: aarteita]. Matteuksen ilmaus on hyvin symmetrinen: ei aarteita maan päälle, vaan aarteet taivaaseen, ks. P HUUHTANEN 1976: 119.
- ¹¹⁸ + [Mt 6:20 Siellä ei koe eikä ruoste tee tuhoaan]
- ¹¹⁹ (Lk 12:33c). [Mt 6:20b: murtaudu sisään ja varasta]. Matteuksen ilmaus ”murtaumisesta sisälle” on sekä jakeissa Mt. 6:19–20 että Lk 12:39 (=Q?). Jakeessa Lk. 12:39 puhutaan ”varkaasta”, joka ”murtautuu sisään”. On mahdollista, että kohdassa Q 12:33 on ollut myös ilmaus, jossa on ollut viittaus sisään murtautumiseen. Toisaalla on vaikea selittää, miksi Lk on poistanut kuvailevan iskusanan.
- ¹²⁰ (Lk 12:34)[Mt 6:21 sinun].
- ¹²¹ (Lk 12:34)[Mt 6:21: sinun].
- ¹²² + [Q?/Lk 12:35: Pitäkää vaatteenne vyötettyinä ja lampunne palamassa.] Tekstiä ei Mt:lla. [Q?/Lk 12:36: Olkaa niin kuin palvelijat, jotka odottavat isäntäänsä häistä valmiina heti avaamaan oven, kun hän tulee ja kol-kuttaa.] [Q?/Lk 12:37: Autuaita ne palvelijat, jotka heidän herransa palatessaan tapaa valvomasta! Totisesti: hän vyötyytyy, kutsuu heidät pöytään ja jää itse palvelemaan heitä.] [Q?/Lk 12:38: Autuaita nuo palvelijat, jos hän tapaa heidät näin valvomasta, tulipa hän ennen sydänyötä tai sen jälkeen!]
- ¹²³ Lk 12:39)/(Mt 24:43 yöllä).
- ¹²⁴ (Mt 24:43, vrt. Lk 12:39: antaisi).
- ¹²⁵ (Mt 24:45)[Lk 12:42: taloudenhoitaja].
- ¹²⁶ (Mt 24:45)[Lk 12:42: palveluväestään].
- ¹²⁷ Lk 12:42: vilja-annokset/Mt 24:45.
- ¹²⁸ CEQ (2000: 370) pitää mahdollisena ilmauksena ἀμην (Mt 24:47), kun Lk (12:49) käytti ilmaisua ἀληθως.
- ¹²⁹ + [Mt 24:48: paha].
- ¹³⁰ (Lk 12:45) Mt 24:49: tovereitaan). CEQ (2000:378) pitää mahdollisena, mutta ilmaisee epävarmuutta Mt:n ilmaisun alkuperästä Q-tekstiksi: συνδούλους αὐτοῦ.
- ¹³¹ (Mt 24:49) [Lk 14:45: ja juopottelee]. Lk on kokenut, ettei itse seura ole pahe, vaan juopottelu, minkä tähden hän on korjannut Q-tekstin ilmaisua. Mt:n ei olisi tarvinnut osoittaa juopottelevien seurauksia muuttaakseen yleisesti juopottelun moitiskelun omaan muotoonsa, joten Q-teksti on ollut samanlainen kuin Mt:ssa jo oli.
- ¹³² Lk 12:46[Mt 24:51: näyttelijät]. Erityisesti Mt suosii sanaa ’näyttelijät’/teeskentelijät, joka muodostuu kahdesta kreikansanasta: päällä+naamari. Ilmeikkäästä kielikuvasta huolimatta sana ei palaudu Q-evankeliumiin. Mt käyttää ὑποκριτής kolmetoista tai neljätoista kertaa, Mk kerran ja Lk kolme kertaa. Sen sijaan sana ’epäuskoinen’ on harvinaisuus evankeliumeissa: Mt 17:17 Mk 9:19, Lk 9:41, Lk 12:46 (+ Apt 26:8), Joh 20:27. Lk lisää tämän logionin jälkeen sanoja muualta kuin Q-lähteestä: + [Q?/Lk 12:47: Jos palvelija tietää, mitä hänen herransa tahtoo, mutta ei varaudu siihen eikä toimi hänen tahtonsa mukaan, hän saa monta raipaniskua.] [Q?/Lk 12:48: Jos taas palvelija tietämättään tekee sellaista, mistä rangaistaan raipoin, hän pääsee vähillä iskuilla. Jolle on paljon annettu, siltä paljon vaaditaan, ja jolle on paljon uskottu, se pannaan paljosta vastaamaan.] [Q?/Lk 12:49: Tulta minä olen tullut heittämään maan päälle – ja kuinka minä taivonkaan, että se jo olisi syttynyt!] [Q?/Lk 12:50 Mutta minut on kasteella kastettava – ja missä ahdistuksessa olenkaan ennen kuin se on täytetty!] CEQ (2000:376-378) pitää mahdollisena jakeen Lk. 12:49 syntyä Q-tekstin perusteella, vaikka sijoittaakin rekonstruktiossa kohdan hakasulkuihin. Sen sijaan jaetta Lk 12:50 ei palauteta Q-evankeliumin tekstiksi.
- ¹³³ Mt 10:34; vrt. Lk 2:14.

- ¹³⁴ Mt 10:34. Lk on 'sensuroinut' kohdan, koska se ei ollut sopusoinnussa Lk:n kirjoittaman enkelten rauhanotuksen kanssa (Lk 2:14).
- ¹³⁵ [+ Lk 12:54a/Mt 16:2a]. Puhejohtantoon ei tarvita mitään yhteistä lähdettä sillä perusteella, että kreikankielissä esiintyy 'mutta', 'ja' sekä 'sanotte' -sanat. Verbin muoto on luonnostaan seurausta seuraavasta puhuttelusta. Puhejohtannon olemassaolo Mt:lla ja Lk:lla johtuu puolestaan siitä, että Mt on siirtänyt seuraavat logionit eri yhteyteen edellisestä Q-tekstistä.
- ¹³⁶ (Lk 12:54b). Q 12:57 tuomitsemisesta on iskusana, joka on luonut yhteyttä. CEQ (2000: 388-390) mukaan teksti Lk. 12:54-55 voi olla peräisin Q-evankeliumista, mutta ratkaisu on epävarma.
- ¹³⁷ + [Lk 12:56: Maan ja] Miksi Mt olisi jättänyt sanan pois, jos jotain olisi ollut tarjolla? + [Lk 12:56: Te tekopyhät!]. Lk-ilmaus on tuskin ollut sanan edellä, koska Mt käyttää kovin mieluisasti ilmaisua, mutta nyt hän olisi jättänyt käyttämättä, vaikka olisi tarjolla lähteessään.
- ¹³⁸ Mt 16:3b: διακρίνεν < διακρίνω esiintyy evankeliumeissa: Mt 16:3, Mt 21:21, Mk 11:23. Ei Lk:ssa tai Joh:ssa, mutta Apt. 10:20; 11:2, 11:12 ja 15:9. Lk käyttää tässä kohdassa ilmaisua [Lk 12:56: tutkia < δοκιμαζεν], joka esiintyy evankeliumeissa vain kolme kertaa: Lk 12:56 (kaksi kertaa) ja Lk 14:19.
- ¹³⁹ Mt 16:3b. [Lk 12:56: tutki]. Lk on painottanut tutkimisen intensiteettiä.
- ¹⁴⁰ + [Lk 12:57: Miksi te ette jo itse tuomitse, mikä on oikein]. Myöskään CEQ (2000: 392) ei sijoita kohtaa Q-evankeliumiin.
- ¹⁴¹ Mt 5:25 = "Ole hyvätahtoinen"; < εὐνοεω. Verbi siintyy UT:ssa vain tässä kohtaa. Hyvätahtoisuuden sijasta Lk:lla verbi ὑπαγω ("mennä"), joka on hyvin yleinen UT:ssa (79 kertaa), vaikka toki vain viisi kertaa Lk:ssa. Hänen lähteessään Mk:ssa se on 18 kertaa, joista useimmat Lk on vaihtanut muuksi ilmaisuksi. Hyvätahtoisuus antaa viekkaan vaikutelman, jossa matkan aikana yritetään vaikuttaa osapuoleen. Lk:n evankeliumissa toivotetaan nimenomaisesti hyvää tahtoa (Lk 2:14: ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας) ihmisille. Lk ei ole vaihtanut hyväntahtoisuutta verbiin, jota hän muutoinkin karsii suhteessa verbin esiintymiseen lähteissä.
- ¹⁴² Lk. 12:58.
- ¹⁴³ Lk 12:58: ἐρχασα esiintyy vain kuusi kertaa UT:ssa, joista viisi kertaa Lk:lla (Lk 12:58 + Apt. 16:16, 16:19, 19:24, 19:25). Sanalla on viitattu aina tulojen hankintaan, kauppaan. Mm. Ksenofonilla sana ilmaisee myös kaupankäyntiä. Vaikka sana esiintyykin Apt:n tähden pääsääntöisesti vain Lk:lla, niin rekonstruktiossa oletan sen palautuvan Q-evankeliumiin. Muita esiintymisiä evankeliumissa ei ole tälle sanalle. Toinen vaihtoehto olisi ollut Mt 5:25 "hyvä tahto", mutta on vaikea ymmärtää, miksi Lk olisi sen ignoroinut.
- ¹⁴⁴ Lk 12:58 < ἀπαλλασσω, päästää vapaaksi, antaa lähteä pois. Esiintyy vain kolme kertaa UT:ssa: Lk 12:58, Apt. 19:12, Hepr. 2:15. Virkkeen alkuosan muutos Mt:lla on vaikuttanut, että tätä verbiä hän ei ole tarvinnut enää käyttää. Lk:n ilmaisema voimakas aktiivisuus matkan aikana on lieventynyt Mt:lla.
- ¹⁴⁵ Lk 12:58 < κατασφω, repii, raahata. Erittäin voimakas ilmaus toisen haluttomuudesta ja toisen voimakkaasta tahdosta viedä oikeuteen. Verbi esiintyy vain tässä kohdin UT:ssa.
- ¹⁴⁶ (Lk 12:58; vrt. Mt 5:25: tuomarille).
- ¹⁴⁷ (Lk 12:58 < πράκτωρ, oikeudenpalvelija finassiasioissa, vrt. (Mt 5:25 < ὑπηρετής, apulainen, palvelija). Antifo Orator ja Sofisti 400-luvulla eKr ym. käyttävät praktoria oikeuspalvelijana juuri talusasioissa (ks. Bauer 1971: 1368), mutta Liddle-Scott (1987: 666) rinnastaa hänet henkilöön, joka panee tuomion täytäntöön (vrt. Sofokles), myös verojen ja maksujen kerääjään (Demosthenes) tai 'kostajaan' ("avenger", kuten Sofokles. Sana esiintyy vain nämä kaksi kertaa UT:ssa tässä jakeessa Lk 12:58. Sen sijaan Mt:n 'palvelija' on huomattavasti tavanomaisempi ilmaus: UT:ssa 20 kertaa. Kuitenkin tämän kohdan ohessa Mt käyttää sanaa vain jakeessa Mt 26:58, johon hän on saanut ilmaisunsa Mk:sta (14:54; 14:65). Lk käyttää sanaa kuusi kertaa (Lk 1:2, 4:20, Apt. 5:22, 5:26, 13:5, 26:16).
- ¹⁴⁸ Mt:ssa on futuurin passiivi, kun taas Lk:ssa aktiivin futuuri samasta verbistä. Lk kertoo, että praktori heittää vankilaan, Mt ilmaisee lyhyemmin passiivissa. Lk:ssa toistuu praktori tiivistä kahdesti, mutta asiallisesti hän ei ilmaise mitään ylimääräistä Mt:n tietoon nähden. Mitä Lk olisi voinut tavoitella näillä sanoilla, jotka eivät antaneet mitään lisätietoa oikeudenkulusta? Pikemmin Mt on tiivistänyt tarpeetonta kuvailua.
- ¹⁴⁹ + [Mt 5:26a: aamen]. Lk karsii aamen-sanoja myös suhteessa Mk:n evankeliumiin (Mk kolmetoista kertaa, Lk kuusi kertaa, Apt nolla kertaa), mutta toisaalla Mt erityisesti suosii aamen-sanoja (31 kertaa). Tällä kohdalla on mahdotonta ratkaista, olisiko Lk tavalliseen tapaan karsinut taas kerran aamen-sanat lähteestään vai olisiko Mt taas kerran tehnyt aamen-lisäyksen. Puhejohtanto 'sanon sinulle' on toki altis lisäykselle.
- ¹⁵⁰ Mt 5:26 < κοδράνης, esiintyy tämän ohessa UT:ssa vain Mk 12:42, latinalainen lainasana quadrans eli neljäsosa roomalaisesta kuparirahasta. Jakeen Mk 12:42 paralleelissa Lk 21:2 on myös Lk käyttänyt sanaa "leptos", pienin kuparirahayksikkö (< λεπτον). Täten hän olisi näissä molemmissa tapauksissa vaihtanut sanaa yhtäläisesti. CEQ (2000:398) sijoittaa Mt:n käyttämän rahayksikön hakasulkeisiin.
- ¹⁵¹ + [Lk 13:18a/Mt 13:31a: Lk 13:18a: Hän sanoi].

- ¹⁵² (Lk 13:18c), vrt. Lk 13:20 (Q).
- ¹⁵³ (Lk 13:19).
- ¹⁵⁴ (Lk 13:19) < κηπος, puutarha, hedelmätarha, yrttarha, esiintyy UT:ssa vain 5 kertaa: Lk 13:19 ja Joh 4 kertaa (Joh 18:1, 18:26, 19:41, 19:41). Sen sijaan Mt 13:31c: “kylvi hänen maahansa” (<αργος, esiintyy 37 kertaa UT:ssa: Mt 17 kertaa, Mk 9 kertaa, Lk 9/10 kertaa, Apt. 1 kertaa).
- ¹⁵⁵ (Lk 13:19, vrt. Mt 13:32: “niin että”).
- ¹⁵⁶ Lk 13:20 < ὁμοιος; vrt. [Mt 13:33: “Samanlainen on” < ὁμοιος]]. Lk:n käyttämä verbi on UT:ssa 15 kertaa, joista Mt kahdeksan kertaa, Mk kerran [Mk 4:30], Lk kolme kertaa + Apt 14:11 sekä Room 9:26 ja Hepr. 2:17. Sekä Mt että Lk ovat luopuneet jakeesta Mk 4:30 paralleelikohdissaan ja korvanneet sen yleisemmällä ilmauksella: ὁμοιος. Sen sijaan ὁμοιος esiintyy UT:ssa 45 kertaa, joista Mt yhdeksän kertaa, Lk yhdeksän kertaa + Apt 17:29, Joh kaksi kertaa.
- ¹⁵⁷ Lk 13:21 [Mt 13:33 –]. Vrt. Lk 13:20 (Q).
- ¹⁵⁸ (Lk 13:21)[Mt 13:33 hapatteelle].
- ¹⁵⁹ + [Lk 13:21: ja].
- ¹⁶⁰ Lk 13:24 ἀγωνίζομαι, ‘taistella’, ‘kilpataistella’, ‘kilpailla palkinnon saavuttamiseksi’ (julkisissa kilpailuissa, esim. Herodotos, Platon), mutta myös ‘taistella itsekseen’ (Thukydidides). Ilmaisee sisäänpääsemisen vaikeutta. Sana on harvinainen UT:ssa: vain Lk 13:24 (Q), Joh 18:36 [”jos kuninkuuteni kuuluisi tähän maailmaan, minun mieheni olisivat taistelleet!”], 1. Kor 9:25 [jokainen kilpailija/taistelija noudattaa lujaa itsekuria], Kol 1:29 [taistelen kaikella hänen voimallaan], Kol 4:12 [joka taistelee rukouksin teidän puolestanne], 1. Tim 4:10, 1. Tim 6:12 ja 2. Tim 4:7.
- ¹⁶¹ Mt 7:13; vrt. Lk 13:24: “ovesta”. ‘Portti’ vai ‘ovi’ on jakanut voimakkaasti mielipiteet; ks. Kloppenborg 1987: 223–224.
- ¹⁶² Hyvin epävarma valinta, ks. keskustelu Kloppenborg 1987: 224. CEQ (2000) ei sijoita tekstiä Q-evankeliumiin.
- ¹⁶³ (Lk 13:24; vrt. Mt 25:12).
- ¹⁶⁴ Yhtäällä Mt 25:10–12 ja Lk 13:25–27 ovat hyvin läheiset kreikankielen puolesta, mutta jakeen Mt 7:23 viimeiset sanat ja Lk 13:27 poislähtämisestä ‘minun luota’ sekä perusteena ‘vääryydentekijät’ ovat läheiset toisilleen; ks. keskustelua Kloppenborg 1987: 224–225; CEQ 2000: 408–416. Mt 7:22–23 on saanut uudessa Vuorisarnan kontekstissa hyvin taumaturgiaa varoittavan sisällön. Vain siinä on myös ajatus, että sisäänpyrkijät lausuvat pyynnön Jeesukselle ‘sinä päivänä’. Mt 7:23 lähettää pois ‘laittomuuden’ (<ἀνομία) tekijät, mutta Lk 13:27 ‘epäoikeudenmukaisuuden’ tai ‘vääryyden’ (<ἀδικία) tekijät. ”Laittomuus” esiintyy UT:ssa 15 kertaa, joista evankeliumeista vain Mt:lla (7:23, 13:41, 23:26, 24:12). ”Epäoikeudenmukaisuus” esiintyy UT:ssa 25 kertaa, joista Lk neljä kertaa (13:27, 16:8, 16:9[vertaus ‘väärästä’ huoneenhaltijasta] ja 18:6 (‘väärä’ tuomari); ei esiinnyt Mt:lla tai Mk:lla). Kun toisaalla Mt:n Vuorisarnassa vaaditaan lain noudattamista ja Jumalan tahdon noudattamista ”paremmin” (!) kuin lainopettajat ja fariseukset (Mt 5:19–20), olisi myös mahdollista ymmärtää, että Mt toi moitteen ‘laittomuutta’ vastaan. Kuitenkin Q 16:17 (Lk 16:17/Mt 5:18) antaa ymmärtää, että Q-ryhmä on moittinut huonoa Lain noudattamista. Täten Mt jatkaisi Q:n perinnössä Lain tulkintaa (pääsi ruokasäädöksen suhteen, mikäli se on ollut Q:ssa).
- ¹⁶⁵ + [Lk 13:29: pohjoisesta ja etelästä]. Lk on halunnut luoda universaalien perspektiivin, mikä olisi toki Mt:llekin (Mt 28:18–20) sopinut, jos hän olisi havainnut ongelmaa Q-lähteessä. Sen sijaa on erikoista, että Mt olisi muuttanut lupauksen vain partikulaariseksi, joka mahdollisesti koskisi idästä Dekapolin alueelta tulevia ja lännestä Syyrian alueelta tulevia, kuten Q-evankeliumista saattaa saada käsityksen, jos tekstiä kuuntelee Galileassa tai Juudeassa.
- ¹⁶⁶ Vrt. [Lk 13:28: näette Abrahamin ja Iisakin ja Jaakobin ja kaikki profeetat Jumalan valtakunnassa]. Mt:lla ei ole ”kaikki profeetat”, mutta on vaikea ymmärtää, miksi hän olisi jättänyt sen pois, jos lähteessä olisi ollut. Lk:lla on ajatus jo ‘vanhan liiton’ edustajista, kun taas Q-evankeliumissa Aabraham, Iisak ja Jaakob ovat ‘saman liiton’ edustajia. Ks. myös Kloppenborg 1987: 225–227.
- ¹⁶⁷ (Mt: 8:12). Ks. keskustelu: Kloppenborg 1987: 227. Vrt. [Lk 13:28 on heitetty ulos; Lk 13:30a ja katso]
- ¹⁶⁸ CEQ:n (2000: 416) valinta on merkitä hakasuluissa Q-rekonstruktioksi jakeen Mt. 20:16 futurista ilmaus εσονται, Lk:n käyttäessä presensissä ilmausta εστιν.
- ¹⁶⁹ (Mt 23:37)[Lk 13:34: omat]
- ¹⁷⁰ + [Lk 13:35: autioksi].
- ¹⁷¹ + [Lk 14:5]. Ks. keskustelu Kloppenborg 1988a: 160; CEQ 2000:424–428. Lk 18:4/Mt 23:12 on itsenäinen traditio, jonka myös molemmat evankelistat ovat sijoittaneet itsenäisesti erilaisiin yhteyksiin. Ks. keskustelu Kloppenborg 1988a: 162.

- ¹⁷² [Lk 14:16: puhui heille] [Mt 22:1: Jeesus jälleen puhui heille vertauksin sanoen]. Puhejohdannot ovat syntyneet itsenäisesti, koska vertaus on siirretty toiseen yhteyteen. Itse vertauksen kuulumisesta Q-evankeliumiin tutkijoiden mielipiteet jakaantuvat; ks. Kloppenborg 1988a: 166.
- ¹⁷³ Lk 14:16 ”pidot” (δειπνον), esiintyy Mt 23:6, Mk 6:21 [Herodes järjesti pidot Galileassa], Mk 12:39 [rakastavat ensimmäisiä sijoja pidoissa], Lk 14:12; Lk 14:16, Lk 14:17, Lk 14:24; Lk 20:46 [kirjanoppineet ottavat parhaat sijat pidoissa] sekä neljä kertaa Joh:lla, 1. Kor 11:20,21 ja Ilm 19:9, 17. Kloppenborg (1987: 229): ”The meal setting for 14:1-24 is undoubtedly a product of Lucan redaction”. Sanastollisesti on tuskin perusteita päätellä kuitenkaan pitoja itsessään Lk:n redaktioksi. Vertauksen on yleisesti uskottu kuuluneen Q-evankeliumiin, ks. Kloppenborg 1987a: 229–230 ja 1988a: 166.
- ¹⁷⁴ + [Mt 22:2 kuningas järjesti häitä pojalleen; ja oli kutsunut monia]
- ¹⁷⁵ CEQ (2000: 434) sijoittaa myös Lk:n kohdan Q-rekonstruktiksi, mutta merkitsee sen hakasuluilla.
- ¹⁷⁶ Lk 14:18–20 esittää, että kutsutut eivät noudata kutsua, koska muut asiat ovat heille tärkeämpiä. Mt 22:5 kertoo sen sijaan vain lyhyesti samoja torjunnan syitä: yksi meni pellolle, toinen kauppaan. Kieltäminen on Mt:lla ylenkatsomista, kun Lk:lla anteeksipyytävää. Ei näytä ilmeiseltä, että Lk olisi poistanut ylenkatsomisen ja palvelijoiden surmaamisen, vaan pikemmin Mt on ankaroinnut vertausta. Tästä syystä paralleeli Lk:lle kohdassa Mt 22:5 on enää vain lyhennetty muistuma Q-evankeliumista, koska jo jakeissa Mt 22:2–4 oli torjuttu kutsu. CEQ (2000: 436) otaksuu jakeiden Lk 14:18–20 teeman tulevan asiallisesti Q-evankeliumista, muttei ilmoita tekstin kirjaimelliseen muotoon liittyvän epävarmuuden tähden rekonstruktia.
- ¹⁷⁷ Vrt. Mt 22:6–7, jossa kerrotaan palvelijoiden kohtaama pilkka ja tappaminen, jonka jälkeen kutsuväkeä odotettava kuningas lähetti vihoissaan sotaväen tappamaan murhamiehet ja polttamaan heidän kaupunkinsa. Schweizerin (1989:282) mukaan Mt 22:6–7 on myöhempi lisäys kertomukseen, koska jakeet tekisivät tarpeettomaksi jakeen 8 kuninkaan johtopäätöksen. Tuomaan evankeliumissa (64) puolustelut ovat kerrottu perusteellisesti urbaanisesti sovitettuina: velkomistehtävät, talon osto ja vuokranmaksu.
- ¹⁷⁸ Vrt. Mt 22:9–10.
- ¹⁷⁹ CEQ:n (2000: 444) mukaan jae Lk 14:22 ei periydy Q-evankeliumista.
- ¹⁸⁰ Kirkkoraamattu 1992: ”kujille”; kreikassa merkitys ”aidoille” < φραγγμός. Esiintyy UT:ssa vain neljä kertaa (Mt 21:33, Mk 12:1, Lk 14:23, Ef. 2:14). CEQ (2000: 446) lukee tekstin Q-rekonstruktioon.
- ¹⁸¹ CEQ:n (2000: 448) mukaan jae Lk. 12:24 ei ole peräisin Q-evankeliumista.
- ¹⁸² (Lk 14:26) vrt. [Mt 10:37 rakastaa enemmän]. Mt on lieventänyt kontrastia perhettä vastaan. Ks. myös Lk:n muodon ja Q-evankeliumin suhteesta: Oepke 1959b: 657; Vaage 1989: 171–173; Hartin 1991: 223; Piper 1989: 197–202 (ei ole varma jakeen Lk. 14:26–36 Q-alkuperästä); Liu 1992: 302–303 (uskoo Lk:n voimistaneen opetuslapseuden vaatimusta); CEQ 2000: 452.
- ¹⁸³ Vihaamisen kohdistuminen myös vaimoon, lapsiin ja sisaruksiin ei CEQ:n (2000:452) käsityksen mukaan palaudu Q-evankeliumiin.
- ¹⁸⁴ (Lk 14:26). Mt ei kerro vaimon, lapsen, veljen, siskon tai oman sielun vihaamisesta. Tässä kohtaa ei tarvitse olla jakeen Mk 8:34–35 vaikutusta, joka näkyy sen sijaan kohdissa Lk 9:23–24 ja Mt 16:24–25. Vain Q-tekstissä (Lk 14:26/Mt 10:37) on isän ja äidin vihaaminen, kun Mk-traditiossa tätä mainintaa ei ole, vain ’itsensä kieltäminen’. Traditio ei näyttäisi kulkevan kuitenkaan siihen suuntaan, että Lk olisi lisännyt lapsen vihaamisen, vaan esim. lasten evankeliumissa Lk 18:9–14 hän pikemmin lisää Jeesuksen luo tuoduksi myös pieniä lapsia. Lk:lla lapsi-motiivin merkitys on tuolloin havainnollistaa, että Jeesus ottaa pienet lapsetkin luo: sitä suuremmalla syyllä aikuiset saavat uskoa tulewansa vastaanotetuiksi (Silvola 1984:51). Edelleen Silvola (1984: 171) päätelee Mt:n evankeliumin ”seurakuntasäännöstä” (Mt 18), että lasta arvostavat asenteet ovat saaneet jalansijaa seurakunnassa. Täten lasten vihaaminen on tradition kehittyessä sivuutettu, mitä johtopäätöstä ei Silvola tee, mutta joka Q-aineiston käsittelyn perusteella joudutaan tekemään. Fiorenza (1983: 145–147) väittää Lk:n lisänneen Q-tekstiin vaimon vihaamisen, koska Lk:n käsityksenä olisi opetuslasten olleen miehiä, kun naiset olivat vain tukijoita (vrt. myös Mk. 10:29b – Lk. 18:29, jossa myös Lk:n tekstiin on ilmaantunut ”vaimot”); ks. myös Vaage 1988b: 217 n. 102 ja Vaage 1989: 169; Levine 1990: 158 n. 9; Batten 1994: 49.
- ¹⁸⁵ (Mt 10:37: kelvollinen < ἄξιος on Q-evankeliumin sanastoa: varmasti Q 3:8 ja Q 10:7, mutta niin myös Lk 14:26 sana ’opetuslapsi’ (varmasti Q 6:40, Q 7:18). Sanaa ’kelvollinen’ Mt käyttää 9 kertaa, Lk 8 kertaa. Sanaa opetuslapsi käyttää Mt 71 kertaa ja Lk 37 kertaa. Kohdan Q 6:40 mukaan opetuslapsi on niin kuin opettajakin. Myös tässä näyttää olevan kyse opetuslapselle esitetystä vaatimuksesta jakaa sama elämäntapa. Mt:n muutos on syntynyt jakeen Mt 10:32–33 paineesta, jossa ratkaistaan, keitä tunnustetaan omaksi Isän edessä taivaassa. Täten myös jatkossa on kyse kelpaavuudesta Isän edessä taivaassa. Luultavasti Q-evankeliumi ei poikkea Mt:sta asiallisesti, mutta sanavalinnoissaan Mt on luonut tiiveyttä tekstijaksoonsa. Ks. CEQ 2000: 452.

- ¹⁸⁶ Lk 14:27 “kanna” < βασάξω; esiintyy synoptisissa evankeliumeissa Mt 3:11 (Q: ei kelvollinen kantamaan sandaaleja), 8:17 (hän kantoi sairautemme), 20:12 (kantaneet päivän kuorman), Mk 14:13 (kantaa vesiruukkua), Lk 7:14 (kantajat pysähtyivät), Lk 10:4 (Q älkää kantako kukkaroa); 11:27 (autuas, joka on sinut kantanut); 14:27; 22:10. vrt. [Mt 10:38: ota <λαμβάνω, esiintyy UT:ssa 260 kertaa, joista Mt 19 kertaa, Lk 22 kertaa]. Mt on ottanut käyttöönsä huomattavasti yleisemmän verbin. Ks. myös CEQ 2000: 454.
- ¹⁸⁷ Mt 10:38: ‘kulkien perässä seuraa’, ἀκολουθεῖ, ὀπίσω). Verbi ἀκολουθεῖ: Mt 25 kertaa, Mk 18 kertaa, Lk 17 kertaa. Sen sijaan Lk 14:27 ‘tulla perässä’ (<ερχεται) esiintyy UT:ssa 636 kertaa, joista Lk 104 kertaa. Lk on myös toisaalla vaihtanut vastaavassa tapauksessa verbiäsi ‘tulla’ (vrt. Lk 9:23–24 ja Mk 8:34–35). Toisaalla Mt 10:38 voi tulkita myös Mk 8:34 vaikutukseksi. Olisiko Mt kokenut tarpeelliseksi vaihtaa tunnetumman verbin toiseksi? Monet kohdat Mt perii Mk:n evankeliumista, Mt 8:1 (tuli alas vuorelta, suuri ihmisjoukko seurasi häntä); Mt 8:10 (sanoi niille, jotka seurasivat häntä). Toisaalla kohdassa Q 9:57ss. käytetään juuri vastaavaa ilmausta kuin Mt 10:38.
- ¹⁸⁸ Lk 14:27, vrt. Mt 10:38: ei ole minulle kelvollinen.
- ¹⁸⁹ Lk 17:33 < ζητήσῃ ...περιποιήσασθαι, joista jälkimmäinen verbi esiintyy UT:ssa vain kolme kertaa (Lk 17:33, Apt. 20:28 ja 1. Tim 3:13). Lk:n Q-traditiossa kielletään ‘pyytämästä/etsimästä turvaa’ elämälle (<tehdä- ympäri), kun Mt 10:39 torjuu elämän löytämisen. Lk:sta puuttuu myös sanat “minun tähteni”, joten Mt on sekä kristologisoanut askeesia, että muokannut sitä abstraktisemmaksi. Kun Q kielsi etsimästä ‘ylläpitoa’/‘ansiotuloa’, niin Mt päinvastoin välittömästi antaa ohjeeksi huolehtia opetuslapsien elämän turvallisuudesta (Mt 10:40). Lk:n (Q) käyttämästä verbistä muodostettu substantiivi on περιποίησις, joka merkitsee “(1.) Erhaltung, Bewahrung, (2.) Erwerbung, Gewinnen” (Bauer 1971: 1289).
- ¹⁹⁰ (Lk 17:30); vrt. Mt 10:29: ja joka sielunsa kadottaa.
- ¹⁹¹ Mt 10:39 [Lk 17:33: pelastaa sen]. Lk:n version sanavalintaan on vaikuttanut konteksti, jossa on kyse Ihmisen Pojan ilmestymisen päivästä (Lk 17:22-37). Ks. CEQ 2000: 456.
- ¹⁹² Ilmaisun suolan tulemisesta “tyhmäksi” (< μωραίνω) on erikoinen. Merkitysi esiintyy niin Euripideksella kuin Ksenofonilla ym. Ilmaisun on epäilty olevan väärinkäännös aramean kielestä, mutta siitä huolimatta sananvalinta on ollut kreikaksi outo. Kirkkoraamatun (1992) kääntäjät ovat kätkenet ongelman suomentaen “menettää mukunsa”. Bauer (1972, 1050): “Törich machen, als Torheit erweisen). Vrt. myös 1. Kor 1:20. Erikoinen ja keskenään identtinen sananvalinta Mt 5:13 ja Lk 14:34 osoittaa, että evankelistat ovat saaneet tietonsa lähteestä, joka ei ole Mk 9:49–50.
- ¹⁹³ Mt 5:13, vrt. Lk 14:34: “valmistetaan” (<ἀπρω, järjestää, valmistaa). Lk:n ilmaus voi olla mukautumista Mk 9:50 vastaavaan ilmaukseen (esiintyy vain näiden kohtien lisäksi UT:ssa Kol. 4:6: “puhukaa ystävällisesti, kuitenkin sananne suolalla valmistaa”); valmistukseen kelpaamaton suola heitetään ulos. Kolossalaiskirjeessä on vastaavan ilmauksen ymmärretty viittaavan siihen, että puheen ei tule olla vain ystävällisyyttä, vaan kuulijaa tulee ‘valmistaa’. Mt:n käyttämä ilmaus esiintyy kohdassa Mk 9:49, jonka mukaan “kaikki tulella suolataan”. Tuossa kohdassa Jumalan tuli suojelee pilaantumiselta. Kun Lk on siirtänyt huomiota opetuslasten valmistavaan puheeseen (ks. myös Lk 14:35b: jolla on korvat, kuulכון), Mt on säilyttänyt Q-evankeliumin viittauksen pilaantumisen välttämiseen.
- ¹⁹⁴ (Mt 5:13b) [Lk 14:35: Ei se maahan eikä sotaan sovellu]. Lk on myös tässä selventänyt näkemyksensä mukaisesti hämärää vertausta korostaen suolan käyttöä tai siihen kelpaamattomuutta.
- ¹⁹⁵ Vrt. Lk 15:4 ‘katoaa’; Mt 18:12 ‘eksyy’. Lk 15:8-10 puhuu myös “kadottamisesta”, eikä “eksymisestä”, myös Lk:n käyttämä verbi on huomattavan tavallinen evankeliumeissa: UT:ssa 91 kertaa, joista Lk 27 kertaa + Apt 2 kertaa. Esiintyy myös Mt:lla 19/20 kertaa, ja Mk:lla 10 kertaa. Eksyä-verbi on puolestaan Mt:n suosiossa, vaikka UT:ssa esiintyy vain 39 kertaa. Näistä 8 kertaa Mt:lla, Mk:lla 4 kertaa ja Lk:lla kerran. Q-tekstijaksoissa “eksyä” esiintyy 3 kertaa Mt:n tekstissä (Mt 18:12-13), mutta “kadottaa” esiintyy Mt:lla 4 kertaa Q-jaksojen yhteydessä, joista Mt 10:30 (2 kertaa) on epäilemättä myös Q-tekstin ilmaus. Lk:lla “kadottaa” esiintyy Q-jaksoissa 10 kertaa, joista Lk 17:33 epäilemättä on Q:sta. Hes 34:4–5 on voinut olla toki Mt:n mielessä, kun lampaan kerrotaan “eksyneen” “vuorille”: “Minun lampaani ovat hajoitettut, niin kuin ne joilla ei paimenta ole, ja käyvät eksyksissä kaikilla vuorilla ja korkeilla kukkuloilla” Toisaalla jos Q-evankeliumissa oli ‘eksyä’, niin Lk olisi vaihtamalla sanaa luonut yhteyttä seuraavaan vertaukseen, jossa pääpaino on kadonneen löytymistä seuranneessa ilossa – ja jo Q-tekstissä oli yhteys VT:n vertaukseen, mikä ei olekaan mahdotonta. CEQ (2000: 462-476) on sijoittanut vertauksen edelle tekstit Q 16:13,16, 17, 18 ja 17:1-2.
- ¹⁹⁶ Mt 18:12 vuorille; Lk 15:4 autiomaahan.
- ¹⁹⁷ Mt 18:12 eksyneen; Lk 15:4 kadonneen.

- ¹⁹⁸ Jae on muutoin rekonstruoitu Mt:n mukaan, mutta ´eksymisen´ epäillään syntyneen Hes 34:4–5 ym. vaikutuksessa Mt:n evankeliumiin. CEQ (2000: 482) liittää vertauksen Q-evankeliumiin, mutta jakeet Lk 15:6b-10 eivät tutkijaryhmän mukaan ole peräisin Q-evankeliumista.
- ¹⁹⁹ + [Lk 15:7/Mt 18:14]. Lk 15:7 korostaa syntisen kääntymystä, josta ”taivaassa” iloitaan. Tämä kääntymystä seuraava ilo hallitsee koko Lk:n evankeliumin 15. lukua, kun taas Mt 18:10 ja 18:14 ovat kehykset, joissa tarkastellaan ”yhtä vähäisistä” sekä viitataan ”taivaallisen Isän” ”tahtoon”. Molemmissa teksteissä on nostettu esille ”yksi” sekä viitataan tavalla tai toisella ”taivaaseen”, jossa suhtaudutaan myönteisesti eksyneen löytymiseen. Tekstiä ei voi enää kuitenkaan rekonstruoida tekstien eroavuuksien tähden, jotka aiheutuvat molempien evankelistojen tekemistä muutoksista. Mt:n viittausta ”Isään” ei voi pitää Q-tekstinä: Miksi Lk olisi ignoroinut erinomaisen mahdollisuuden viitata Isän iloon jo Lk 15:7, jos Q-teksti olisi tarjonnut siihen mallin, koska juuri heti oleva kertomus tuhlaajapojasta kertoo Isän ilostakin? Ainoaksi selitettäväksi ongelmaksi tulee, miksi Mt löysi ”taivaallisen” Isän ja Lk ilon ”taivaassa”, jos heidän lähteessä ei ollut viittausta taivaaseen. Mahdollisuus oli, että Q-tekstinä on ollut vain Lk 15:7a: ”Sanon teille: näin on taivaassakin”. Jakeen jatko on Lk:n johdantoa oman teologiansa esittelyyn. Mt on muovannut kohtaa taivaallisen Isän tahdon nouttamiseen.
- ²⁰⁰ + [(Lk 15:8-10):]. Tekstijaksoa ei ole Mt:lla. Lk:lla tekstijakso päättyy yhden syntisen parannukseen, mikä sopii Lk:n omien pyrkimysten korostamiseen - teksti edeltää tuhlaajapojan kääntymystä. Raha ei toki voi mihinkään kääntyä, joten rahavertauksen käyttö kääntymykseen aiheuttaa ongelmia: kuka kääntyy, raha, nainen, vai taivas. Vertaus ei pohdi ongelmaa, vaan toteaa löydöstä tulemisen ilon, joka toimii perusteluna kääntymysvaatimukselle. Vertauksen kuulumista Q-evankeliumiin on puolustettu: ks. keskustelua Kloppenborg 1988a: 176; CEQ 2000: 482. Mt 18:10 puhuu myös ”taivaan enkeleista”, Lk 15:10 ”Jumalan enkeleistä”. Mt:n mukaan vähäisten puolella olevat ”Taivaan enkelit” katsovat joka hetki Isän kasvoja. Lk:n mukaan ”Jumalan enkelit” iloitsevat syntisen parannuksesta. Mt:n teema on kuitenkin toisaalla: ”Jumalan tahto”, jotta seurakunta nuhtelee syntistä veljeä (Mt 18:15–19).
- ²⁰¹ + [Lk 16:13: palvelija].
- ²⁰² CEQ (2000: 462-474) sijoittavat tekstit Q 16:13, 16-18 ja 17:1-2 ennen jakeesta Q 15:4 alkavaa vertausta. Suomennoksessa on kuitenkin Johannes sijoitettu toisaalla. Keskustelu avioeroista tulee Q-evankeliumissa tässä vertauksen jälkeen.
- ²⁰³ Lk 16:17,[Mt 5:18 häviää].
- ²⁰⁴ Mt 5:32 ei suoraan ilmaise ”toisen kanssa naimisiin menemisestä”, vaikka puhuu ”hylätyn naimisesta”. Mt on kieltänyt avioeron muusta syystä paitsi ”huoruuden sanan tähden” (παρεκτός λόγου πορνείας). Sen sijaan Lk:lla kielletty avioero on ajateltu tehtävän uudelleen avioitumista varten, mutta sinänsä ei avioero ole kielletty: καὶ γαμῶν ἐτέραν, ”ja nai toisen” (CEQ 2000: 470 sijoittaa hakasulkuihin). Mt:n täydennys avioero-oikeuden määrittämiseksi on johtanut tekstikohdan uudelleen muotoutumiseen. Siinä kohdassa hylätään ajatus vaimon hylkäämisestä, kun taas Q-tekstissä tätä kieltoa ei ollut, vaan ainoastaan uudelleen avioitumisen kielto.
- ²⁰⁵ Lk 16:18; vrt. Mt 5:32: ”jos joku”.
- ²⁰⁶ + Vrt. Lk 17:2, Mt 18:6, Mk 9:42. Lk 17:2: hänet heitettäisiin/Mt 18:6: pantaisiin kaulaan ja upotettaisiin; Mk 9:42: hänet heitettäisiin myllykivi kaulassa mereen, (Lk 17:2 kuin että/Mt 18:6: jos joku; Mk 9:42: jos joku) johdattaa pahennukseen yhden näistä pienistä. Ks. keskustelu Kloppenborg 1988a: 182.
- ²⁰⁷ (Lk 17:3<επιτίμωσ> esiintyy Mt kuusi kertaa, Mk yhdeksän kertaa, Lk kaksitoista kertaa; Liddel-Scotts (1997: 305) ”asettaa rangaistus” (”to lay a penalty”, Herodotos), ”moittia” (”to censure”; Demosthenes); Bauer (1971, 599–600) ”moittia”, ”soimata”, ”rangaista” (tadeln, schelten, strafen). Mt 18:15 ”ottaa asian puheeksi” kahden kesken. Myös Qumranissa kehoitettiin huolehtimaan eksyneistä 1 QS 5:25-26, CD 9:2-4. Lk:lla ei ole tekstiä, joka olisi paralleelinen kohdalle Mt 18:16–20. Mt käsittelee seikkaperäisesti syntiä tekevän veljen suhdetta seurakuntaan. Ei ole ilmeistä, että Lk jätti Q:sta tuon tradition kirjoittamatta.
- ²⁰⁸ (Lk 17:3), vrt. [Mt 18:15: kuulee sinua]. Lk: μετὰ-voῶ, joka merkitsee ´mielipiteen muuttamista´, mistä johtuu raamatunkäännöksissä käytetty ilmaus ”katua”. CEQ (2000: 488) sijoittaa Lk:n ilmaisun Q-rekonstruktioon hakasuluissa.
- ²⁰⁹ Lk 17:4.
- ²¹⁰ Lk 17:4.
- ²¹¹ (Lk 17:6b: συκαμίνω; vrt. lat. morus)[Mt 17:20b: sanoisitte tälle vuorelle]; vrt. Mk 11:22–23, Mt 21:21.
- ²¹² (Lk 17:20c)[Mt 17:20b: siirry täältä tuonne ja siirtyisi teitä. Mikään ei teille olisi mahdotonta]. Teksti Lk 17:20–21 ei ole Q-evankeliumista; ks. keskustelua esim. Kloppenborg 1987: 154–155. [Q?/Lk 17:20 [Kun fariseukset kysyivät Jeesukselta, Milloin Jumalan valtakunta tulee, hän vastasi:”Jumalan valtakunta ei tule niin, että sen tulemista voidaan [tarkkailla]; [Q?/ Lk 17:21 Eikä voida sanoa: 'Se on täällä', tai: 'Se on tuolla.' Katsokaa: Jumalan valtakunta on teidän keskellänne." CEQ (2000: 494-500) pitää mahdollisena jakeiden Lk

- 17:20-21 syntymistä Q-tekstin perusteella, mutta ilmaisee epävarmuuden hakasuluilla. Jaetta Lk. 17:22 ei sitä vastoin katsota periytyvän Q-evankeliumista.
- ²¹³ (Lk 17:23)[Mt 24:26 niin siis].
- ²¹⁴ (Lk 17:23, [Mt 24:26: autiomaassa]
- ²¹⁵ (Lk 17:23) [Mt 24:26: kammiossa]
- ²¹⁶ (Lk 17:23) vrt. [Mt 24:26: älkää uskoko]. Tässä kohtaa on seurattu rekonstruktiossa Lk:n versiota, vaikka myös Mk 13:21–23 varottaa sanoista ”täällä” tai ”tuolla”, kun taas Mt:lla puhutaan ”autiomaasta” ja ”kammiossa”. Lk 17:23 käyttää verbiä διώξτε, joka merkitsee itse asiassa ’takaa ajaamista’, ’vainoamista’, ’metsästämistä’, pikemmin kuin ’seuraamista’. Liddell-Scotts (1987: 207): “To pursue a person, to chase, hunt; persecute, bring an action against, banish”. Seuraaminen hyvässä ja pahassa on sinänsä keskeinen teema Q-evankeliumissa, kun taas Mt kirjoittaa ’uskosta’. Ko. verbia Lk käyttää 11:49 (Q), 17:23, 21:12. Ks. myös CEQ 2000: 502.
- ²¹⁷ Lk 17:24 jatkaa: ”hänen päivänsä”, joka voi olla Lk:n selitys, kun taas Mt 24:27 kertoo ”paruusiasta”, joka esiintyy UT:n evankeliumeissa vain Mt:lla ja kaikki kerrat tässä samaisessa luvussa: 24:3, 24:27; 24:37 ja 24:39. CEQ (2000: 506) pitää mahdollisena Q-tekstinä ilmaisua ”hänen päivänsä”, mutta merkitsee sen hakasuluilla. CEQ (2000: 514) sijoittaa hakasuluissa jakeen Q 17:27 alkuun jakeesta Mt. 24:38 ilmaisun ὡς γὰρ ἦσαν ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκεῖνας.
- ²¹⁸ Mt 24:28: πῶμα, ”raato”, ”kuollut ruumis”, ”teurastettu ruho”, joka esiintyy Mt 14:12, Mk 24:28, Mk 6:29, Mk 15:45, Ilm. 11:8,9,9. Lk 17:37: ruumis). Lk:n ilmaus on paljon pehmeämpi kuin Q-evankeliumissa. Hän on vaihtanut myös molemmat Mk:n ev:n kohtien ilmaukset evankeliumissaan.
- ²¹⁹ Mt 24:37.
- ²²⁰ [Lk 17:26; Mt 24:37 parusia].
- ²²¹ (Mt 24:39: otti; vrt. Lk 17:27: tuhosi heidät)
- ²²² Tekstikohtaa ei ole Mt:n evankeliumissa. Kloppenborg (1987: 157–158) ym. ovat perustelleet kohdan kuulusta Q-evankeliumiin sillä, että (i) jakeet ovat kuitenkin esi-luukasmaisia. (ii) On mahdollisuus, että Mt ei tiennyt omasta versiostaan sanoja, (iii) tai Mt:n toimituksellinen mielenkiinto oli toisaalla: parusiain tuli olla Lk:lle tuntemattomassa ajassa, jolloin merkit eivät sopisi. Mt 24:39 alkaa nimenomaisesti: ”Kukaan ei aavastanut mitään...”.
- ²²³ (Lk 17:30)[Mt 24:39b: Samoin]
- ²²⁴ (Lk 17:30)[Mt 24:39b: parusia]. [Lk 17:31: Jos sinä päivänä joku on katolla ja hänen tavaran sa ovat sisällä talossa, hänen ei pidä mennä alas noutamaan niitä, ja jos joku on pellolla, hänen ei pidä palata kotiin; Lk 17:32: Muistakaa Lootin vaimoa!] Vrt. Mk 13:15–16. CEQ (2000: 520) ei liitä jakeita Lk. 17:31-32 Q-evankeliumiin.
- ²²⁵ Lk 17:34[Mt 24:40: pellolla].
- ²²⁶ [Lk 17:35: yhdessä].
- ²²⁷ + [Mt 24:41: viljaa].
- ²²⁸ Mt 25:14.
- ²²⁹ Mt 25:14. + [Lk 19:12: kaukaiseen maahan, ottaakseen itselleen valtakunnan ja palatakseen takaisin].
- ²³⁰ Lk ilmaisee saaduksi rahaksi ’*mina*’ eli sata denaaria, mutta Mt kertoo rahaksi ’*talenti*’ eli 6000 denaaria. Mt:n kertomuksessa miesten saamat rahamäärät ovat mielikuvituksellisen suuria, kun Lk:lla vain muutaman vuoden palkan verran. Olisiko Lk kohtuullistanut rahamäärän, vai Mt liioitellut, vai oliko jo molempien saamassa traditiossa eri summat? Myös vertauksessa armottomasta palvelijasta Mt esittää valtaiset velkasummat (Mt 18:21ss), kun taas Lk:n velkakertomuksessa velka on vain denaareissa (Lk 7:41). Miksi Lk olisi pienentänyt rahasummaa, jos lähteessä olisi ollut suurellinen summa? Luonnollisempaa on olettaa, että Mt:n vertauksessa joko hänen tai jonku edeltäjä on dramatisoinut summia suuremmiksi. Tätä dramatisointitarvetta on lisännyt tieto, että ”pitkän ajan kuluttua isäntä palasi” (Mt 25:19) sekä vertauksen välitön liittäminen jakeesta Mt 25:31 alkavaan vertaukseen Ihmisen Pojan tulosta viimeiselle tuomiolle. Summat ovat nyt valtaisia, koska ne on ihmiselle annettu koko tulevaa elämää varten, mutta tämä elämä mitataan Mt:n mukaan tuomiolla: toiset saavat palkat, toiset tuomion. Q-vertauksessa tulevan elämän perspektiivi ei ollut yhtä pitkä kuin Mt:n mielikuvissa. Myös CEQ (2000: 544) on tulkinut Lk:n rahayksikön *minan* Q-evankeliumista peräisin olevaksi ilmaukseksi.
- ²³¹ + [Mt 25:16: Niin meni se, joka oli ottanut viisi talenttia, teki niillä kauppaa ja voitti toiset viisi talenttia] [Mt 25:17: Niin myös se, joka oli ottanut kaksi, voitti myös toiset kaksi] [Mt 25:18: Mutta, joka oli ottanut yhden, meni pois ja kaivoi maahan ja kätki herransa rahan]. Lk 19:14 ei myöskään liity Q-evankeliumiin. Ks. CEQ 2000: 524-532.
- ²³² (Lk 19:15; [Mt 19:19: ja pitkän ajan perästä tuli].

-
- ²³³ Lk 19:15/Mt 25:19: vaati palvelijoiltaan tilitykset).
- ²³⁴ Lk 19:16. CEQ 2000: 534.
- ²³⁵ Mt 25:21 /[Lk 19:17 kuningas].
- ²³⁶ + [Mt: 25:21 ja uskollinen].
- ²³⁷ (Mt 25:21c). Ks. CEQ 2000: 536.
- ²³⁸ (Mt 25:22).
- ²³⁹ (Mt 25:23).
- ²⁴⁰ Mt 25:25 /Lk 19:21 liinaan käärien.
- ²⁴¹ Mt 25:26c.
- ²⁴² Jaetta Lk. 19:25 ei liitetä Q-evankeliumiin, ks. CEQ 2000: 552.
- ²⁴³ Lk 22:28: 'jätte', διαμεμενηκότες, joka esiintyy UT:ssa vain viisi kertaa: Lk 1:22, Lk 22:28, Gal 2:5, Hepr. 1:11 ja 2. Piet 3:4. Vrt. Mt 19:27b seuranneet + [Lk 22:29: Minä säädän teille, niinkuin minun Isäni sääsi minulle, valtakunnan: Että teidän saatte syödä ja juoda minun valtakunnassani]. Jaetta Lk. 22:29 ei liitetä yleensä Q-evankeliumiin, CEQ 2000: 560.
- ²⁴⁴ Lk 22:28, kuten jo Q-evankeliumin alussa Diaboloksen tuottaessa koetukset. Jakeen rekonstruktion vaikeuksista, ks. JM Robinson 1998b. CEQ (2000:558) rekonstui Q-tekstiksi jakeen Mt 19:28 avulla: ὡμεις οἱ ἀκολουθησαντες μοι.
- ²⁴⁵ Mt 19:28. Poikkeuksellinen ilmaus: ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ. Kirkkoraamatun käännöksen mukaan kyseessä on "uuden maailman syntyminen".
- ²⁴⁶ Mt 19:28c. + [Mt 19:28: kahdellatoista]. Lk:lla ei ole mainintaa kahdestatoista istuimesta. On toki mahdollista, että Lk. ei ignoroinut kahtatoista, vaan Mt on korostanut 'kahdentoista' asemaa. Tällöin Q-evankeliumissa puhuttaisiin vain 'kahdentoista sukukunnan' tuomitsemisesta, mutta tuomareiden lukumäärää ei mainittaisi. Näin tulkinnee myös CEQ 2000: 560.