

# Tie, totuus vai elämä? – John Shelby Spongin käsitys kristinuskon keskeisistä opinkohdista

Joonas Vapaavuori  
Ekumeniikan pro gradu -tutkielma  
Helmikuu 2016



HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET		
Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion <b>Teologinen tiedekunta</b>	Laitos – Institution Systemaattinen teologia	
Tekijä – Författare <b>Joonas Vapaavuori</b>		
Työn nimi – Arbetets titel <b>Tie. totuus vai elämä? – John Shelby Spongin käsitys kristinuskon keskeisistä opinkohdista</b>		
Oppiaine – Läroämne <b>Ekumeniikka</b>		
Työn laji – Arbetets art <b>Pro gradu</b>	Aika – Datum <b>5.2.2016</b>	Sivumäärä – Sidoantal <b>82</b>
Tiivistelmä – Referat <p>John Shelby Spong (1935– ) on yhdysvaltalainen teologi ja episkopaalisen kirkon emerituspiispa. Tässä tutkielmassa tarkastellaan hänen käsityksiään kristinuskon keskeisistä opinkappaleista ja niiden merkityksestä kolmannella vuosituhanella eläville ihmisille. Spong tunnetaan ennen muuta kriittisestä suhtautumisestaan traditionaaliseen kristinuskoon, jonka oppilauselmista lähes kaikki ovat hänen mukaansa menettämässä merkityksensä. Spongin ajatuksilla on kannattajansa, mutta hän on kohdannut myös kiihkeää vastustusta kirjallisen uransa alkuvaiheilta asti. Yhdysvaltain kristillisen viitekehyksen värikkyyden taannut kärkeäiden äänenpainojen ilmaantumisen Spongin julkaistessa uutta materiaalia tai ajaessa esimerkiksi seksuaalivähemmistöjen oikeuksia kirkoissa.</p> <p>Spongilta on julkaistu huomattava määrä kirjoja, joiden tarkoituksena on ollut poikkeuksetta kuvailla traditionaalisen uskon sudenkuoppia ja määrittellä sitä kautta uusia lähtökohtia kristinuskolle. Julkaisujen näkökulmat vaihtelevat yksittäisten Uuden testamentin evankeliumien käsittelystä kristinuskoa kokonaisuutena tarkasteleviin esityksiin. Spongin oma tausta on ennen kaikkea raamatuntutkimuksen kentällä, ja useimmat teoksista keskittyvätkin juuri tähän aihepiiriin. Kirjojen sisältö on monilta osin päällekkäistä, minkä vuoksi tutkielmassa on katsottu parhaaksi keskittyä ennen kaikkea Spongin tuoreempaan materiaaliin uusimpien näkökulmien esiin tuomiseksi.</p> <p>Spongin uudistuspyrkimysten lähtökohtana on vakaumus siitä, että traditionaalinen kristinuskko on erityisesti uudella ajalla koittaneiden tieteellisten vallankumousten seurauksena ajautunut tiensä päähän, eikä sillä enää ole uskottavuutta rationaalisesti ajattelevien ihmisten mielissä. Niinpä tutkielman ensimmäisessä pääluvussa tarkastellaan juuri näitä Spongin esiinnostamia kehityskulkuja. Hän esittää myös näkemyksensä historiassa vääjäämättömästi kehkeytyneestä kirkkojen ja luonnontieteiden välisestä konfliktista, minkä vuoksi myös tähän liittyviä väitteitä pyritään tarkastelemaan. Spongin teologinen tausta nousee liberaaliprotestantismista sekä Paul Tillichin ja John A. T. Robinsonin ajatteluista. Heidän ajattelunsa pääpiirteet esitellään niin ikään taustaluvussa.</p> <p>Tutkielman toinen pääluku keskittyy siihen kritiikkiin, jonka Spong kohdistaa kristinuskon jumalakäsitykseen ja keskeisiin oppeihin. Raamatun auktoritatiivisen asema ja teistisen Jumalan olemassaolon kyseenalaistamisesta Spong siirtyy Jeesuksen persoonaan ja merkitykseen, joiden hän katsoo vähitellen vääristyneen kristillisen tradition kehittymisen myötä. Jeesuksen jumaluus, sovitusoppi sekä ylösnousemus sellaisina kuin ne tyypillisesti on ymmärretty, on kaikki arvioitava uudelleen teismistä luopumisen valossa. Spongin jatkuvana pyrkimyksenä on löytää väärin tulkittujen raamatuntekstien takaa autenttinen Jeesus- ja jumalakokemus, jolla voisi olla merkitystä myös tänä päivänä.</p> <p>Viimeisessä pääluvussa esitellään Spongin käsitys Jumalan, Jeesuksen ja uskonnollisuuden mahdollisuuksista kolmannella vuosituhanella. Spongin osoittautuu korostuneen tämänpuoleiseksi, ja puhe Jumalasta on ennen kaikkea puhetta elämän mahdollisuuksista ja syvyyssulottuvuuksista. Hän tunnustautuu yhä Jeesuksen seuraajaksi, mutta uskonnossa Spongille ei ole kyse matkasta kohti taivasta, vaan kohti laajenevaa elämää ja kasvavaa tietoisuutta.</p>		
Avainsanat – Nyckelord Spong, teismi, ateismi, Jumala, kristinuskon tulevaisuus, liberaaliteologia, usko ja tiede, tietoisuus		
Säilytyspaikka – Förvaringställe Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia		
Muita tietoja		



1. Johdanto .....	2
1.1 Lähteet .....	6
2. Tieteelliset vallankumoukset ja Spongien esi-isät .....	10
2.1 Maailmankuvat, kirkko ja luonnontiede .....	11
2.2 Liberaaliprotestantismi ja Paul Tillichin huolenaihe .....	22
2.3 Robinson näyttää mallia .....	26
3. Menneisyyden painolasti .....	31
3.1 Jumalan Sana & Sanan Jumala .....	31
3.2 Teismin tarina .....	36
3.3 Kristus – Jumala maan päällä? .....	40
3.4 Kristus – ihmeidentekijä? .....	42
3.5 Uhrikaritsa? – tyhjän haudan mysteeri .....	48
4. Uusi tie .....	56
4.1 Uskonto, kieli ja kokemus .....	57
4.2 Jumalan paikka .....	64
4.3 Kristus – uusi tietoisuus .....	66
5. Loppukatsaus .....	72
Viitteiden lyhenteet .....	79
Lähteet .....	79
Kirjallisuus .....	80

*”Uskon, että elämän ytimessä on transsendenttinen todellisuus. Kutsun tuota todellisuutta Jumalaksi. Uskon, että tämä todellisuus on taipuvainen elämään ja täysinäisyyteen, ja koemme sen läsnäolona, joka kutsuu meidät ylittämään kaikki pelokkaat ja hauraat inhimilliset rajamme”<sup>1</sup>*

## 1. Johdanto

John Shelby Spong (1935–) on yhdysvaltalainen, eläkkeellä oleva episkopaalisen kirkon piispa ja teologinen ajattelija. Piispanvirassa hän toimi New Jerseyyn Newarkissa vuosina 1979–2000. Spong herätti jo kirjallisen uransa alkuvaiheilla julkista huomiota keskustelunavauksillaan ja kannanotoillaan ja on tähän päivään asti ollut kristinuskoa koskevan polemiikin ympäröimänä sekä vihattu että rakastettu kirjoittaja. Toiset pitävät häntä uudistajana, joka uskaltaa lausua ääneen tämän päivän ihmisen epäilykset ja tuoda kristinuskoa nykyaikaan. Toiset taas katsovat, että Spong lähinnä pahoinpitelee kristillistä perinnettä purkaen perustuksiaan myöten kaiken sen, mikä viime kädessä on totta.<sup>2</sup>

Tämän tutkielman tehtävänä on selvittää John Shelby Spongin käsitys kristinuskon keskeisistä opeista ja niiden ajankohtaisuudesta. Tutkielmani metodina käytän systemaattista analyysia. Tähän sisältyy lähteissä esiintyvien käsitteiden ja argumenttien sekä niiden edellytysten analysoiminen. On myös tarpeen sijoittaa käsitteet osaksi sitä aatehistoriallista ja maantieteellistä viitekehystä, jossa niitä käytetään. Samoin niitä tulee tarkastella suhteessa sekä aiempaan että samalla aikakaudella esiintyvään vastaavankaltaiseen ajatteluun.

Yksi keskeisimmistä Spongin ajattelua ohjaavista tekijöistä on käsitys Jumalasta ja siihen viittaavasta kielestä. Apostolinen uskontunnustus, jossa Jumala todetaan niin ”Luoja”, ”Isä”, kuin ”Kaikkivaltiaaksikin”, on Spongin mielestä jäämässä nykyihmisen järjen ulottumattomiin. Se niin ikään rajoittaa hänen omaa jumalakokemustaan tarkoilla, inhimillissävytteisillä määritelmillään. Esimerkiksi ”Isän”, kaikin puolin maskuliinisena käsitteenä, hän katsoo osaltaan

---

<sup>1</sup> MKTM 2005, 277.

<sup>2</sup> Spong herätti ajatuksia myös suomalaisten teologien keskuudessa vierailtuaan Suomessa pariinkin otteeseen 2000-luvun alkupuolella. Hänen uudistuspyrkimyksiään ovat arvioineet muun muassa Jyri Komulainen Kanava-lehdessä (7/2006) ja Jarmo Tarkki Vartijassa (4/2006). Komulainen suhtautuu kirja-arviossaan kriittisesti Spongin teismä dogmeja koskevaan kritiikkiin sekä väitteisiin maallistumisesta, kun taas Tarkki näkee monet kysymyksenasettelut tervetulleina avauksina myös Suomen evankelis-luterilaisen kirkon haasteissa.

vaikuttaneen kristinuskon ja patriarkaalisen yhteiskunnan läheiseen vuorovaikutukseen, ylläpitäen sukupuolten epätasa-arvoa tähän päivään asti.<sup>3</sup>

Hallitseeko Jumala maailmaa sen ulkopuolelta, ollen perimmäinen syy tapahtumien kulkuun? Voiko yksittäinen ihminen näin ollen vaikuttaa kohtaloonsa positiivisesti rukoilemalla tai negatiivisesti jättämällä rukoilun väliin? Kysymys Jumalan ja maailman keskinäisen vuorovaikutuksen mahdollisuudesta nousee esiin kaikkivaltiuden käsitettä tarkastellessa. Spongin mukaan ihmisiä kohdanneet katastrofit, niin henkilökohtaiset kuin kansallisetkin, on kristillisen historiamme varrella usein tulkittu jumalallisen väliintulon vaikuttamiksi rangaistuksiksi. Toisaalta taas menestys ja parantuminen sairauksista on nähty erityisinä siunauksina ja palkintoina. Lukemattomat ilmiöt, joita aiemmin pidettiin selittämättöminä tai ihmeinä, eivät kuitenkaan enää ole järjen tavoittamattomissa. Tieteen tekemisen mullistavat saavutukset ovat laajentaneet ymmärrystämme ja inhimillisen kokemusmaailmamme rajoja. Raamatun luomiskertomus on Spongin mukaan käsitetty perinteisesti hyvin kirjaimellisesti. Niin ikään tämä näkemys on joutunut perääntymään tutkimusten paljastaessa maapallon todellisen iän ja eri kehitysvaiheiden määrän. Näin myös ”Luoja” Jumalan määritelmänä näyttää väistämättä joutuvan kysymysten ympäröimäksi ja vaille uudenlaisia lähestymistapoja.<sup>4</sup> Yksi ilmeisimmistä Spongin teologiaa ohjaavista periaatteista on vaatimus luopua tieteellisen tiedon ja Jumalan käsitteen välisistä ristiriidoista ja vastakkainasettelusta. Ilmaukset Jumalasta ovat hänen mukaansa kautta historian olleet sidoksissa ihmisen maailmankuvaan, jonka kehityksen taas tulisi sallia muutokset myös käsityksissä Jumalasta.

Spong pitää inhimillisiin ilmauksiin sidottua teististä jumalakäsitystä monin tavoin ongelmallisena, sillä aika-avaruuden rajaama kielenkäyttö määrittelee samalla aina rajoja Jumalalle eikä lopulta tee oikeutta transsendenssin kokemukselle.<sup>5</sup> Spongin mukaan teistisen jumalakäsityksen synty voidaankin liittää ihmisen tietoisuuden ja samalla erillisyyden tunteen kehittymisen varhaisiin vaiheisiin. Tästä vanhentuneesta käsityksestä tulisi nyt kuitenkin siirtyä uudenlaiseen tapaan ymmärtää Jumala ja transsendenttisuus.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> MKTM 2005, 25–26.

<sup>4</sup> MKTM 2005, 26–31.

<sup>5</sup> EL 2009, 161–163.

<sup>6</sup> MKTM 2005, 73, 75.

Spong in ajattelua on toisinaan syytetty ateismista.<sup>7</sup> Syytös on sikäli aiheellinen, että ateismi teistisen jumaluuden kieltävänä katsantokantana osuu tässä tapauksessa kohdalleen. Spong pyrkiikin kuvaamaan omaa jumalakäsitystään teististen käsitysten rajat ylittävän kokemuksen kautta.<sup>8</sup> Paul Tillich on tässä suhteessa vaikuttanut hänen ajatteluunsa merkittävästi. Tillichin pyrkimys oli niin ikään kuvata Jumalaa ei-teistisin käsittein ja kyseenalaistaa kaikin puolin inhimillisten ilmausten mahdollisuudet Jumalan tavoittamisessa.<sup>9</sup>

Spong in näkemyksistä nostetaan yleensä esiin ennen kaikkea teesit, joissa hän kiistää perinteisten kristinuskon dogmien totuusarvon. Kaksi tyypillistä esimerkkiä ovat oppi neitseestäsyntymisestä sekä Jeesuksen kärsimyksessä, kuolemassa ja ylösnousemuksessa toteutunut kaikkien ihmisten syntien sovitus. Spong katsoo, että Jeesuksen syntymää kuvaavat tarinat ovat yhteneväisiä aikakauden monien muiden legendakertomusten tapaan. Lisäksi evankeliumeita tarkastellessa voidaan nähdä kehityskaaria, joissa Jeesuksen synnyn voidaan nähdä sijoitettavan niin ajanlaskumme alkuaikojen Beetlehemiin kuin jo luomisenkin päiviin.<sup>10</sup>

Syntien sovitus on perinteisesti nähty Jumalan ja ihmiskunnan uuden liiton alkuna, samoin kuin Jeesuksen kuolema ja ylösnousemus tien avautumisena Jumalan luo Taivaaseen. Spong kiinnittää huomiota syntisyyden ja syyllisyyden tematiikkaan ja sen voimakkaaseen vaikutukseen kristinuskon historiassa. Tätä mekanismia on hänen mielestään käytetty onnistuneesti hyväksi kirkollisissa viitekehyksissä, tarkoituksena myös alistaa ja hallita ihmisiä. Riittämättömyys ja epätäydellisyys ihmiselle ominaisina olotiloina ovat sopineet hyvin tähän kokonaisuuteen.<sup>11</sup> Jeesus alettiin Spong in mukaan jo varhain nähdä täydellisenä uhrina, juutalaisesta Jom kippur -juhlasta tuttuna uhrikaritsana, joka annetaan kuolemaan uskovien puolesta. Niinpä syyllisyys ja syntisyys ovatkin säilyneet osana kristillistä elämää ja ihmiskäsitystä, samoin kuin helvetti ja taivas vaihtoehtoisina kuolemanjälkeisinä kohtaloina.<sup>12</sup>

Spong in esittämä kritiikki kristinuskoa ja kirkkoja kohtaan vaikuttaa ajoittain yksioikoiselta ja toisinaan se muistuttaa hämmästyttävästi uusateistisen

---

<sup>7</sup> JNR 2007, 214. Spong ia brittiläiseen *Sunday Independent* -lehteen haastatellut Andrew Brown oli artikkelia julkaistessaan, monien positiivisiksi katsomiensa havaintojen ohella, tullut siihen tulokseen että ”ateisti” oli viime kädessä sopivin määre kuvaamaan piispa Spong ia.

<sup>8</sup> MKTM 2005, 81.

<sup>9</sup> MKTM 2005, 86–87.

<sup>10</sup> MKTM 2005, 32–33, 14–108, 110.

<sup>11</sup> MKTM 2005, 122.

<sup>12</sup> MKTM 2005, 120–121, 124, 254–255.



rintaman voimahahmon, Richard Dawkinsin esittämiä huomioita<sup>13</sup>. Heidän päämääränsä ovat kuitenkin varsin erilaiset<sup>14</sup>. Spong in ajoittain karkealta vaikuttaviin lähtökohtiin lienee osaltaan vaikuttanut se kristillisten virtausten moninaisuus, jonka seassa hän on elänyt, julkaissut teesejään ja etsinyt omaa tietään. Hänen nuoruutensa ajan Pohjois-Carolinassa muun muassa rotuerottelussa ja sen oikeuttamisessa hyödynnettiin systemaattisesti raamatunjakeiden arvovaltaa.<sup>15</sup> Spong onkin useaan otteeseen uransa varrella ajautunut konfliktien keskelle juuri mielipiteitä jyrkästi jakavien sosiaalieettisten kysymysten vuoksi. Newarkin hiippakunnan vuonna 1987 esittämä vaatimus homoseksuaalien ihmisten sisällyttämisestä potentiaalsiin kirkon työntekijöihin ja vuonna 1989 toteutunut julkisessa homoseksuaalisessa suhteessa eläneen miehen pappisvihkimys herättivät Spong in mukaan uskonnollisen oikeiston, evankelikaalien ja fundamentalistien<sup>16</sup>, vastustuksen, joka ei sen koommin laantunut.<sup>17</sup>

Spong in esittämän kristinuskon kritiikin lähtökohdat näyttävät mitä ilmeisimmin nousevan hänen irtisanoutumisestaan kristillisestä fundamentalismista, jota Yhdysvaltain aatteellisella kentällä esiintyy verrattain runsaasti. *A New Christianity for a New World* -kirjassaan hän luetteleekin tunnetut viisi fundamenttia, jotka vuonna 1910–1915 julkaistiin vastineeksi Raamattuun kohdistuvalle kritiikille ja darwinistisille näkökannoille. Fundamentit vaativat Raamatun erehtymättömyyden, Jeesuksen neitseestä syntymisen, sovituskuoleman, ruumiillisen ylösnousemuksen ja toisen tulemisen sekä ihmisen kohtalon sanelevan tuomiopäivän tunnustamista kirjaimellisina totuuksina, edellytyksinä oikealle uskolle.<sup>18</sup> Spong in päämäärät eivät kuitenkaan rajaudu fundamentalismin vastustamiseen, sillä hän näkee samankaltaisia ongelmia myös kristinuskon maltillisemmän valtavirran piirissä, jossa niin ikään laajalti vastustetaan esimerkiksi naisten pappetta tai homoseksuaalien oikeuksia

---

<sup>13</sup> Dawkins on tieteen popularisoinnin ohessa liputtanut aktiivisesti ateismin puolesta, pitäen sitä ainoana järkevänä vaihtoehtona luonnontieteellisesti orientoituneelle ihmiselle. Hänen mielestään jokaisen aikuisen tulisi kyetä luopumaan Jumalasta, samalla tavoin kuin usko hammaskeijuihin tai joulupukkiin yleensä lakkaa aikanaan. McGrath 2006, 101, 107.

<sup>14</sup> Spong on Dawkinsin tavoin liittänyt teistiseen jumalauskoon piirteitä, joista ihmisten olisi korkea aika kasvaa ulos. Ja näkeepä hänkin yhtäläisyyksiä Jumalan ja kilteille lapsille lahjoja jakelevan joulupukin välillä. MKTM 2005, 257.

<sup>15</sup> SoS 2005, 11.

<sup>16</sup> Spong huomauttaa, että myös hänet kasvatettiin lapsena omaksumaansa fundamentalistinen raamattunäkemyks, josta hän sittemmin irrottautui. EL 2009, 2–3.

<sup>17</sup> MKTM 2005, 11–12.

<sup>18</sup> NCFNW 2001, 1–2.

Raamatun ja traditioiden erehtymättömyyteen nojaten, vaikkakin ulosanti saattaa olla fundamentalismia hienostuneempaa ja monisyisempää.<sup>19</sup>

## 1.1 Lähteet

Suurin osa Spongin julkaisuista tarkastelee Raamatun sisältöä ja arvioi sen tulkintaan liittyviä seikkoja. Raamattukäsityksensä pohjalta Spong myös esittää monet kristinuskoa, sen ongelmia ja mahdollista tulevaisuutta koskevista väitteistään. *Rescuing the Bible from Fundamentalism* (1991) on yksi Spongin menestyneimmistä teoksista. Siinä hän esittää huolensa ennen kaikkea Raamatun kirjoitusten ajautumisesta konservatiivisten tulkintatapojen monopolisoimaksi, samalla kun monet näyttävät erkaantuvan raamattuopetuksensa laiminlyövien valtavirtakirkkojen yhteydestä. Teoksen tavoitteena on tuoda esiin myös Raamatussa esiintyvien sanojen ja ilmausten riippuvuus niiden syntykontekstista ja sellaisinaan niiden riittämättömyys tämän ajan ihmisten uskon ilmentäjinä. Spongin mukaan inhimillisten ilmaisujen takaa on kenties kuitenkin mahdollista löytää kokemus Jumalan rajat ylittävästä rakkaudesta, joka koskettaa tänä päivänäkin.<sup>20</sup> Niin tässä julkaisussa esiteltävät teemat kuin muutkin Spongin kristinuskoa koskevat näkemykset toistuvat hänen tuoreemmissa teoksissaan. Olenkin katsonut parhaaksi painottaa tutkielmassani Spongin myöhäisempää tuotantoa tuodakseni esiin hänen ajattelunsa ajankohtaisimman aineksen. Teosten päämäärä vaikuttaisi kuitenkin pohjimmiltaan olevan sama: Raamattu on otettava vakavasti, niin hyvässä kuin pahassa.

*The Sins of Scripture. Exposing the Bible's Texts of Hate to Reveal the God of Love* (2005) on lähtökohdissaan pessimistinen. Raamattu itsessään on osittain paha – vika ei ole yksinomaan tekstin tulkitsijassa – eikä tätä seikkaa tulisi Spongin mukaan yrittää peitellä kirkkojen sisälläkään. Kristinuskon ja kaikkien sen läpäisemien yhteiskuntien historiassa sodankäynti, alistaminen, orjuuttaminen ja syrjiminen ovat monesti olleet vuorovaikutuksessa Jumalan Sanaksi kutsutun pyhän tekstin kanssa. Valkoisena heteroseksuaalina ja kristittynä miehenä Spong katsoo olleensa etuoikeutetussa asemassa. Toisaalta juuri nämä ominaisuudet ovat viivästyttäneet Raamatun syrjivien piirteiden tiedostamista hänen kohdallaan. Teos eteneekin temaattisesti, tarkastellen Raamatun ja sen tulkintojen suhtautumista naisiin, juutalaisiin, homoseksuaaleihin ja lapsiin. Näiden lisäksi myös ajankohtainen kysymys ympäristönsuojelusta ja väestökehityksestä saa

---

<sup>19</sup> RBF 1991, 5, 7.

<sup>20</sup> RBF 1991, 9, 245, 248.

oman lukunsa. Maailmaa repineet konfliktit ovat olleet osasy teoksen kirjoittamiseen ja Spong viittaa esimerkiksi vuoden 2001 syyskuun 11. päivän tapahtumiin ja sen seurauksiin, sekä Palestiinan ja Israelin tulehtuneisiin väleihin. Riippumatta konfliktin osapuolesta vetoaminen Jumalaan sotatoimien oikeuttajana on ollut tyypillistä. Jumala, johon vedotaan, ja pyhät kirjoitukset ovat Spongin mukaan aktiivisessa vuorovaikutuksessa. Siksi hän pyrkiikin nyt tarkastelemaan Raamattua paljastaakseen siihen sisältyvän pahan ja säilyttääkseen hyvän.<sup>21</sup>

John Shelby Spongin jännitteinen suhde perinteisen kristinuskon dogmeihin, traditioon ja kirkolliseen kielenkäyttöön kulkee koko hänen kirjallisen tuotantonsa läpi. Teistisen jumalakäsityksen hylkäämistä seuraa väistämättä kysymys kristinuskon varsinaisen syntyprosessin merkityksestä ja palautumisesta Jeesus Nasaretilaisen persoonaan. Jos Jeesuksella vaikuttaisikin olevan luovuttamaton asema Spongin ajattelussa, ei se kuitenkaan rakennu esimerkiksi kolminaisuusopin tai inkarnaation oletuksille.

David Friedrich Strauss'n *Leben Jesu* (1834) ja historiallis-kriittisen Raamatuntutkimuksen kehittyminen olivat lähtökohtina tutkimusperinteelle, jonka tuloksia *Jesus for the Non-religious* (2007) pyrkii Spongin mukaan hyödyntämään. Jeesus on Spongille lähtökohtaisesti ihminen ja tämä näkökulma korostuu ja nousee ensisijaiseksi syvempien merkitysten etsimisessä. Sekä ihmisyyttä että ennen kaikkea juutalaisuus ovat keskeisesti Jeesusta määrittäviä tekijöitä, jotka Spongin mielestä on lähes häivytetty kirkollisessa kontekstissa. Kriittisen Raamatuntutkimuksen saavutuksia ei kuitenkaan turhaan tulisi peitellä tavalliselta kristityltä, sillä totuus ja Jumala eivät ole toisiaan poissulkevia suureita. Jo ensimmäisten vuosisatojen kristityille kiistanalainen kysymys jumalallisen ja inhimillisen suhteesta on olennainen tässä esityksessä. Spong pyrkii osoittamaan että dualistinen, jumalallisen ja inhimillisen tai luonnollisen ja yliluonnollisen erottava lähtökohta on itsessään harhainen.<sup>22</sup> Tavoitteena on paljastaa ”luonnollinen” Jeesus, ihminen, joka sellaisenaan on riittävä osoittamaan tien Jumalan merkitykseen. Myyttisen aineksen ja harhaanjohtavien käsitysten kyseenalaistaminen ja häivyttäminen esitetään ensimmäisenä askeleena tehtävässä. Kriittinen suhtautuminen Uudessa testamentissa kuvattuihin Jeesuksen

---

<sup>21</sup> SoS 2005, 11–13.

<sup>22</sup> JNR 2007, ix–xiii.

ihmetekoihin, jopa mahdottomuus uskoa niihin, ei Sponginkin mukaan kuitenkaan ole este Jumalan merkityksen löytämiseksi Jeesuksen persoonan kautta.<sup>23</sup>

Jeesuksen ylösnousemus vaikutuksineen on kristinuskon lähtöpiste ja edellytys. Kysymykset ylösnousemuksen vaikutuksesta, historiallisuudesta, symbolisuudesta ja fysikaalisuudesta ovat niin ikään Sponginkin ajattelulle keskeisiä. Tämän aiheen tiimoilta järjestettiin myös televisioitu debatti Sponginkin ja William Lane Craigin, tunnetun yhdysvaltalaisen uskonnonfilosofin ja apologeetan välillä; oliko ylösnousemus viime kädessä fysikaalis-historiallinen vai symbolismyyttinen tapahtuma? Voidaanko puhua ylösnousemuksen todellisuudesta, ja missä mielessä? Väittelyssä kävi ilmi teoksen *Resurrection. Myth or Reality?* (1994) virallisen nimen harhaanjohtavuus. Sponginkin alkuperäinen otsikko *Myth and Reality* muuntui kustannusyhtiön käsissä poleemisempaan ja kenties paremmin myyvään muotoon.

Spongille kysymys ylösnousemuksesta liittyy lähtemättömästi kysymykseen elämän tarkoituksesta. Pääsiäisen merkitys ei hänen mukaansa kuitenkaan palaudu tapahtuman hyväksymiseen historiallisena ja myyttisyydestä vapaana kirjaimellisena tosiasiana. Kokemus kirjoitetun sanan taustalla ja sen vaikutus ovat olennaisia seikkoja.<sup>24</sup> Spong tuo teoksen alussa esiin midrash-nimellä tunnetun juutalaisen pyhien kirjoitusten tulkitsemisen perinteen, jossa aiemman tradition ja nykytilanteen tulkitsemisen vuorovaikutuksella on keskeinen osansa. Sponginkin mukaan midrash on ollut hämmästyttävän vähän esillä kristinuskon tutkimuksen piirissä ja hän itse näkee Evankeliumien ja juutalaisen tulkintaperinteen välillä merkittävän yhteyden.<sup>25</sup> Teoksen pyrkimyksenä ei ole ylösnousemuksen todellisuuden ja merkityksen hylkääminen, vaan merkitysten osoittaminen jossakin muussa kuin fysikaalisessa tai biologisessa todistettavuudessa. Totuutta Spong etsii Raamatusta, ennen kaikkea varhaisimpana pidetyistä Uuden testamentin kirjoituksista.

*Eternal Life: A New Vision. Beyond Religion, Beyond Theism, Beyond Heaven and Hell* (2009) on Sponginkin tuoreimpia julkaisuja. Sen painopisteet ovat kysymyksissä kuolemanjälkeisen elämän mahdollisuudesta ja ikuisuuden käsitteen luonteesta. Teos on Sponginkin mukaan näkökulmaltaan henkilökohtainen ja hyvin subjektiivinen, eräänlainen hengellinen omaelämäkerta, verrattuna vuoden 2001 julkaisuun *Here I stand. My Struggle for a Christianity of Integrity*,

---

<sup>23</sup> JNR 2007, 12–14.

<sup>24</sup> RMR 1994, ix–xiii.

<sup>25</sup> RMR 1994, 3–4, 15.

*Love, and Equality*.<sup>26</sup> Spong on tuotannossaan keskittynyt johdonmukaisesti etsimään ikuisuuden näköaloja tämänpuoleista elämää ja sen kehitystä tarkastellen. Näkökulma korostuu erityisesti *Eternal Life* -teoksessa, jossa annetaan merkittävästi tilaa elämän ja ihmiskunnan varhaisen kehityksen kuvaamiseen. Lopulta Spong purkaa esteitä ja rajoja, joita hänen mukaansa kristinusko ja uskonnollisuus yleensä ovat aidolle ikuisuuden kokemukselle asettaneet.

Spong in kirjalliseen tuotantoon sisältyy kaksi kristinuskon kokonaiskuvaa ja tulevaisuutta käsittelevää teosta. Varhaisempi *Why Christianity Must Change or Die* (1998) on myös ainoa suomeksi ilmestynyt teos otsikolla. Miksi kristinuskon tulee muuttua tai kuolla (2005) esittelee Spong in siihenastisen ajattelun pääpiirteissään, alkaen uskontunnustuksen ja teismien kritiikistä ja päätyen aavistuksiin tuonpuoleisen todellisuuden mahdollisuudesta. Muutamaa vuotta myöhemmin seurannut *A New Christianity For a New World. Why Traditional Faith Is Dying And How a New Faith Is Being Born* (2001) kehittää ja syventää näitä ajatuksia.

Spong in julkaisuista tuorein on vuonna 2014 julkaistu *The Fourth Gospel: Tales of a Jewish Mystic*, joka keskittyy Johanneksen evankeliumin tarkasteluun juutalaisen mystiikan näkökulmasta. Spong koki suhteensa evankeliumeista myöhäisimpään pitkään etäisenä ja ristiriitaisena. Sen välittämä kuva, johon kuuluivat Jeesuksen ennalta oleminen, kyky tietää ihmisten ajatukset ja suvereeni kärsimystehtävän suorittaminen, vaikutti pakenevan kaikkea ihmisyyttä. Toisaalta Spong oli nähnyt juuri Johanneksen evankeliumin kristillisten uskontunnustusten ja oikeaoppisuuden vaatimusten keskeisimpänä tausta-auktoriteettina, mikä oli osaltaan suitsinut hänen intoaan sen lähestymisessä. Vähitellen evankeliumin sisältö alkoi kuitenkin aueta Spongille enenevässä määrin juutalaisesta näkökulmasta käsin. Tähän vaikuttivat sekä Spong in aiempi, muiden evankeliumien juutalaisiin juuriin kohdistama mielenkiinto, että käsillä olevasta aiheesta jo löytyvä tutkimus<sup>27</sup>. Juutalaisuus yläkäsitteenä ei kuitenkaan vielä riittänyt, vaan ennen kaikkea ensimmäisellä vuosisadalla havaittava juutalainen mystiikka oli se elementti, joka Spong in mukaan alkoi valaista Jeesuksen puheita ja ehdotonta yhteyttä Jumalan kanssa. Löytämiensä uusien lähestymistapojen

---

<sup>26</sup> EL 2009, 16–17.

<sup>27</sup> Johanneksen evankeliumin juutalainen viitekehys nousi ratkaisevaksi näkökulmaksi Spongille hänen tutustuttuaan Aileen Guildingin teokseen *The Fourth Gospel and Jewish Worship: A Study of the Relation of St. John's Gospel to the Ancient Jewish Lectionary System* (1960).

kautta Spong lähestyykin nyt aiemmin vieroksumaansa Johanneksen evankeliumia teoksena, joka välittää ajankohtaisen, mutta traditionaalista tunnustuksista irtautuvan viestin Jeesuksen merkityksestä.<sup>28</sup>

Olen jakanut tutkielman kolmeen päälukuun. Ensimmäisessä tarkastelen ensinnäkin niitä ilmiöitä, niin teologisia kuin luonnontieteellisiäkin, jotka Spongin ajatteluun ovat vaikuttaneet. Syytä on esitellä myös tärkeimmät henkilöt Spongin teologisten näkemysten taustalla. Toinen luku keskittyy siihen kritiikkiin, jonka Spong on kohdistanut traditionaaliseen kristinuskoon, sen jumalakuvaan sekä Kristus- ja ihmiskäsitykseen. Kolmannessa, viimeisessä pääluvussa selvitän Spongin käsityksen Jumalan ja Jeesuksen uudenlaisesta ymmärtämisestä sekä vision kristinuskon ja samalla kaiken uskonnollisuuden uusista lähtökohdista. Päälukuja seuraavassa loppukatsauksessa teen yhteenvedon tutkitusta aineistosta ja esitän johtopäätökset koskien Spongin ajattelua.

Vanhassa testamentissa kerrotaan Babylonian pakkosiirtolaisuudesta, johon Juudan kansa joutui vuonna 586 eKr. “Kuinka voisimme laulaa Herran lauluja vieraalla maalla?” kysyy psalmin 137 kirjoittaja. Spong vertaa tilannetta tämän päivän ihmiseen – ennen kaikkea itseensä – joka on vieraantunut traditionaalista uskonnollisesta kielestä ja jumalakuvasta, muttei voi luopua uskostaan. Hän kutsuu läpi tuotantonsa samankaltaiseen tilanteeseen ajautuneita etsimään hengelliselle janolleen uusia sanoja ja näkökulmia.<sup>29</sup>

## **2. Tieteelliset vallankumoukset ja Spongin esi-isät**

Spong perustelee useissa käänteissä teesiensä ja visioidensa tarpeellisuutta tieteelliseen kehitykseen ja maailmankuviin liittyvillä muutoksilla. Tästä syystä on tarpeen tehdä katsaus niihin kehityskulkuihin, aatteisiin ja keskeisiin henkilöihin, joiden vaikutusten tulisi Spongin mukaan tänä päivänä näkyä voimakkaammin kristinuskossa ja kirkoissa. Tutkijana Spong on ennen kaikkea eksegeetikko ja perustelee monia ajatuksiaan Raamatun, erityisesti Uuden testamentin sisältöön liittyvillä huomioilla. Hän nojaa monissa kohdin historialliskriittiseen tutkimusperinteeseen, jonka juuret ovat ennen muuta valistuksen ajan järkeisuskossa ja sen jälkimainingeissa. Ajattelunsa puolesta Spong näyttäisi asettuvan tukevasti liberaaliteologian piiriin, minkä vuoksi tarkastelen myös tämän suuntauksen kehitystä ja niitä keskeisiä henkilöitä, joihin hänen ajattelullaan on selkeitä yhtymäkohtia.

---

<sup>28</sup> TFG 2014, 3–5, 6–9.

<sup>29</sup> MKTM 2005, 49–50, 52.

## **2.1 Maailmankuvat, kirkko ja luonnontiede**

Spong in mukaan ihmisen käsitys ympäröivästä todellisuudesta ja omasta itsestään on kristinuskon alkusysäyksen jälkeen muuttunut niin perusteellisesti, että Jumalan käsitteen ja kristinuskon keskeisten oppien kriittinen tarkastelu on välttämätöntä. Hän väittää, että tämän päivän kristinuskon valtavirta on perinteissään ja uskonnollisessa kielenkäytössään edelleen monilta osin sitoutunut maailmankuvaan ja ihmiskäsitykseen, jotka vallitsivat Raamatun kirjoittamisen ja uskontunnustusten muotoilemisen aikoihin.<sup>30</sup> Erityistä huomiota Spong kohdistaa Uudelta ajalta lähtien tapahtuneisiin luonnontieteellisiin edistysaskeliin ja valistuksen ilmapiiriin, jossa myös Raamatun luovuttamaton auktoriteetti oikean tiedon antajana joutui kovan kritiikin kohteeksi. Niinpä hän vyöryttääkin väitteidensä tueksi joukon keskeisiä tieteentekijöitä, joihin viime vuosisatojen merkittävimpiin lukeutuvat edistysaskeleet on liitetty. Näiden vaikuttajien kautta Spong pyrkii peilaamaan myös tieteen ja institutionaalisen uskonnon välistä kamppailua.

Spong katsoo Raamatun ilmentämän maailmankuvan heijastavan kreikkalaisen Hipparkhos Nikealaisen (k. 127 eKr.) muotoilemaa ja Ptolemaioksen (k. noin 170 jKr.) vakiinnuttamaa teoriaa kolmikerroksisesta universumista. Spong in mukaan ainoastaan tällä tavoin tulkitussa maailmankaikkeudessa Jeesuksen voidaan, Apostolisen uskontunnustuksen tavoin, väittää palanneen kuolemansa jälkeen Jumalan luo ylös taivaaseen. Nikolaus Kopernikuksen ja Galileo Galilein jälkeisessä todellisuudessa Aurinko ei kierräkään maapalloa, jonka aiemmin luultiin olevan kaiken keskus, eikä avaruuskaan ole enää ihmiselle tutkimaton. Niinpä ei ole enää ole mahdollista eikä uskottavaa puhua Jeesuksen liikeradoista ja taivaassa tai sen yläpuolella asuvasta Jumalasta samalla tavoin kuin Uuden testamentin tekstien muotoutumisen aikoihin.<sup>31</sup> Spong esittää melko jyrkän näkemyksen koskien kuilua raamatunajan ja nykypäivän maailmankuvien välillä. Tästä syystä on tarpeen tarkastella seuraavaksi ajanlaskun alun molemmiin puolin raamatullisessa kontekstissa ilmeneviä käsityksiä kosmoksista.

Vanhan testamentin ilmentämässä ja yleisemmin muinaisen Lähi-idän kulttuurien maailmankuvassa olennaista oli käsitys luonnollisen, havaittavan maailman ja uskonnollisten symbolijärjestelmien läheisestä suhteesta.

---

<sup>30</sup> MKTK 2005, 24, 116.

<sup>31</sup> MKTM 2005, 34, 52.

Nykypäivistä poiketen eri sivilisaatiot muodostivat omat järjestelmänsä ympäröivän todellisuuden tulkitsemisessa. Koulukirjoista tuttu malli muinaisen Lähi-idän maailmankuvasta muistuttaa juustokuvun kaltaista suljettua tilaa. Laajemman teorian ovat esittäneet Othmar Keel ja Izak Cornelius, jotka pyrkivät näkemyksessään esittämään sekä Vanhan testamentin sisältöä että Lähi-idän kulttuureja kokonaisvaltaisemmin yhdistävän kuvan. Tässä kuvassa maailma jakautuu kolmeen tasoon, taivasiin, meren kehystämään maahan ja alla olevaan maailmaan. Ihmisen osana oli tasapainoilla todellisuudessa vallitsevien jännitteiden, kuten sairauden ja terveyden, elämän ja kuoleman, puhtauden ja epäpuhtauden sekä järjestyksen ja epäjärjestyksen välillä.<sup>32</sup>

On kuitenkin ongelmallista yrittää rekonstruoida Lähi-idän ja Vanhan testamentin maailmankuva yhden, kaiken kattavan näkemyksen avulla. Jo Vanhan testamentin sisäiset historialliset kehityskaaret tuovat kuvaan omat painotuksensa ja muunnelmansa. Esimerkiksi juutalaisen temppelekultin kehittymisestä ja Jahven kuninkuuden ajatuksesta, samoin kuin Eksiilistä ja ajallisesti sen molemmiin puolin asettuvista teksteistä löytyy aineksia erilaisiin näkemyksiin maailmasta. Niinpä olisikin luonnollisinta puhua vanhatestamentillisten ja Lähi-idän maailmankuvien moninaisuudesta, eikä pyrkiä esittämään yhtä ainoaa näkemystä.<sup>33</sup>

Uusi testamentti puolestaan jakaa maailmankuvansa roomalais-hellenistisen ja ekssiilinjälkeisen juutalaisuuden kanssa. Edellinen antaa aineksia tilan käsittelemiseen, jälkimmäinen taas ajan ja apokalyptiikan ulottuvuuksiin. Muinaisen Lähi-idän ja Vanhan testamentin tavoin kyseessä on kuitenkin maailmankatsomuksellinen mosaiikki, josta yhden kaavion teoriat eivät anna riittävää kuvaa. Yksi huomattavista muutoksista vanhatestamentilliseen maailmaan nähden on käsitys kuolleiden ylösnousemuksesta ja viimeisestä tuomiosta. Osaltaan tähän vaikutti uudenlainen ymmärrys tekojen ja niiden seurausten suhteista; seurausten nähtiin entistä enemmän aktualisoituvan kuoleman jälkeen ja tulevassa elämässä. Merkittävä Uuden testamentin maailmankuvaan sisältyvä tema oli myös Jumalan lähettämän messias-hahmon taistelu pahan valtoja vastaan. Tämän edellytyksenä voidaan pitää dualististen katsantokantojen kehittymistä.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Janowski 2011.

<sup>33</sup> Janowski 2011.

<sup>34</sup> Sellin 2011.



Uuden testamentin maailmankuvaa ei voi tarkastella ilman että otetaan huomioon hellenistisen kulttuurin myyttinen ja filosofinen ja perintö. Myyttiseen traditioon voidaan sisällyttää kuva kolmikerroksisesta maailmasta, joka koostuu usein kiekkomaisena levynä esitetystä asutusta maasta, jumalten asuinsijasta ja maanalaisesta alimmasta kerroksesta. Filosofisessa perinteessä taas korostettiin olympolaisten jumalien vaikutuksen sijaan fysikaalisia luonnonvoimia. Jo Platonin kirjoituksissa esiintyy kuitenkin ajatus maakeskisestä ja pyöreästä maailmankaikkeudesta, ja luodun näkyväisen kumpuaminen ikuisesta ideamaailmasta taas tuo todellisuuteen dualistisen vireen.<sup>35</sup>

Hellenistisessä filosofiassa kehitys näkyi myös jumalakäsitteiden muuttumisessa, esimerkiksi Ksenofaneen kritiikissä ihmismäisiä jumalia kohtaan. Monoteismi, negatiivinen teologia ja transsendenttisuuden korostuminen nostivat esiin kysymyksiä koskien Jumalan puuttumista maailman kulkuun. Dualistinen, ikuisen olemisen ja joksikin tulemisen välinen jännite puolestaan näkyi erityisen hyvin Platonin ja Aristoteleen jättämässä perinnössä. Tätä ainesta Filon Aleksandrialainen hyödynsi juutalaisessa viitekehyksessä, jossa Logos sai muotonsa Jumalan toimien ilmentymänä, maailmaan vaikuttavana ja ihmismielen tavoitettavissa olevana. Apostoli Paavalin kirjeissä näkyy sekä juutalaisen apokalyptiikan että hellenistisen filosofian dualistissävyytteinen ote, jossa henki ja liha, taivas ja maa muodostavat vastapareja. Hellenismin perinteen voidaan nähdä voimistuvan Johanneksen evankeliumissa, jossa Kristus Logoksena sekä ero Jumalan valtakunnan ja maailman välillä ovat keskeisiä elementtejä.<sup>36</sup>

Filosofisen perinteen lisäksi Uudessa testamentissa nähtävän maailmankuvan olennaisia osia ovat myös kansanomaisemmat virtaukset, joissa ihmisten ympäröivään maailmaan tulkittujen olevaisten joukko on monenkirjavampi. Todellisuuden perustavina elementteinä maa, vesi, ilma ja tuli pitivät kaikki sisällään olentoja, kuten enkeleitä ja pahoja henkiä. Taivaankappaleet nähtiin jumalallisen vaikutuksen lähteinä, minkä lisäksi magiaa ja ennustamista pidettiin arkista elämää ohjaavina normaaleina toimintamalleina. Niin sanotun taivaallisen matkustamisen ajatus näkyy Uudessa testamentissa kuvauksena Jeesuksen taivaaseenastumisena ja toisaalta Paavalin puheessa tempaamisesta kolmanteen taivaaseen (2. Kor. 12), joka tosin jättää runsaasti tulkinnan varaa tapahtuman metafysisen luonteen suhteen. Sekä Vanha että Uusi

---

<sup>35</sup> Furley 2011.

<sup>36</sup> Sellin 2011.

testamentti voidaankin nähdä erilaisten maailmankatsomuksellisten ainesten moniulotteisena kokonaisuutena, jossa sekä filosofiset että myyttiset ainekset esiintyvät yhdessä ja erikseen. Näin ollen on ongelmallista puhua johdonmukaisesta raamatullisesta maailmankatsomuksesta.

Muinaisen Lähi-idän ja Vanhan testamentin perinteen ilmentämä kolmitasoinen maailmankuva sovellutuksineen toistuu Raamatun teksteissä, mutta sen liittäminen Sponginkin tavoin Hipparkhokseen<sup>37</sup> ja Ptolemaiokseen ei ole mielekäästä. Molemmat edustivat käsitystä pyöreästä maapallosta kaikkeuden keskipisteenä, samoin kuin jo Aristoteles heitä ennen.<sup>38</sup> Spong vaikuttaisi maalaavan jossain määrin yksinkertaistavan kuvan siitä ajanlaskun alun maailmasta, jota hän kritisoi ja jonka hän katsoo kauttaaltaan hävinneen nykyihmisen ymmärryksestä. Voidaan myös kysyä, missä määrin esimerkiksi Raamatussa esiintyvä filosofian ja myyttisen aineksen vaikuttama kieli on nähty yhteismitallisena fysikaalista todellisuutta koskevien käsitysten kanssa. Spong ei kritiikissään tunnu erottavan toisistaan näitä kahta elementtiä. Hän ei liioin näytä tekevän eroa filosofisten ja kansanomaisten virtausten välillä, vaan päätyy pikemminkin painottamaan menneiden maailmankuvien primitiivisiä aineksia.

Kirkolliset auktoriteetit ovat Sponginkin mukaan toistuvasti vastustaneet merkittäviä tieteellisiä läpimurtoja, jotka ovat koetelleet kirkon ja Raamatun arvovaltaa. Galileo Galileita vaadittiin rangaistuksen uhalla perääntymään hänen aurinkokeskeistä maailmankuvaa tukevien väitteidensä suhteen, jotka myös heikentäisivät maan ja ihmisten asemaa Jumalan vaikutuspiirissä. Väitteitä vastustettiin esimerkiksi nojaten Joosuan kirjan kuvaamiin tapahtumiin, jossa aurinko kyetään Jumalan avulla pysäyttämään. Sponginkin mukaan näiden tapahtumien kirkolle traumaattista vaikutusta kuvastaa hyvin myönnitys, jonka Vatikaani teki Galilein oikeassa olemisen suhteen vasta vuonna 1991.<sup>39</sup>

Siinä missä Kopernikus ja Galilei ravisuttivat kosmosta suuressa mittakaavassa, oli Sponginkin mielestä Isaac Newtonin (1643–1727) vaikutus ihmistä ympäröivän luonnon ymmärtämisessä vähintäänkin yhtä hämmästyttävä. Newtonin havainnot toivat Sponginkin mukaan monille aiemmin ihmeinä ja käsittämättöminä pidetyille ilmiöille aivan luonnollisen selityksen. Myös aktiivisena kirkollisena vaikuttajana tiedemies tasapainotteli oman työnsä ja hengellisten auktoriteettien välillä ja selitti ansiokkaasti työnsä oikeutusta; luonto

---

<sup>37</sup> Jones 2015.

<sup>38</sup> Cormack 2015.

<sup>39</sup> NCFNW 2001, 9.

oli toinen kirja, josta hän tutki ”Jumalan sanaa”. Tämä lähestymistapa oli työrauhan tae. Spong katsoo että Newtonin saavutukset kuitenkin pienensivät merkittävästi Jumalan toimintakenttää ympäröivässä todellisuudessa, jossa oli enenevässä määrin alettu havaita omaehtoisesti toimivia luonnonlakeja.<sup>40</sup>

Charles Darwinin ansioksi (1809–1882) Spong lukee ihmisen itseymmärryksen kääntymisen pääläelleen. Ihminen ei kenties sittenkään ollut Jumalan luomuksista suurin ja syy muun todellisuuden olemassaoloon. Samalla Jumalan kuvan käsite muuttui vähitellen häilyväksi. Spongin mukaan ennen Darwinia ei juurikaan osattu ajatella aikaa ennen ihmistä ja mahdollisia tätä edeltäneitä elämänmuotoja. Kuusi päivää kestänyt luominen oli ollut valtaosalle selviö. Darwinin työ kuitenkin kyseenalaisti loppuun saatetun luomisen ja viittasi pikemminkin jatkuvaan, evolutiiviseen prosessiin; jos ihmisellä oli yhteys apinoihin, milloin ensimmäisten ihmisten oikeastaan voitiin katsoa eläneen? Spongin mukaan keskeinen huomio oli ettei ihminen, jolla tosin oli pisimmälle kehittyneet aivot, ehkä sittenkään ollut Jumalan erityinen luomus. Kirkollisille tahoille tilanne oli ongelmallinen, ja Spong korostaakin Darwinin saaneen osakseen kovaa kritiikkiä.<sup>41</sup>

Oman, erilaisen näkökulmansa ihmisen uskonnolliseen elämään toi ihmisen psyykettä tarkastellut Sigmund Freud (1856–1939), joka Spongin mukaan paljasti erityisesti kristinuskon käyttämään kieleen liittyviä lapsellisuuksia ja toisaalta jumalasuhteessa näyttäytyvää neuroottista riippuvuutta, suosion kaipausta ja rangaistuksen pelkoa. Freudille ja hänen ajattelulleen läheisen Carl Jungin (1875–1961) lähestymistapaa Spong pitää maltillisempänä näkemyksenä, jossa uskonnoilla ja uskonnollisilla symboleilla on paikkansa ihmisen tietoisuuden kehittymisen historiallisina välivaiheina.<sup>42</sup> Freudilla on ollut shokeeraava vaikutus ihmismielen kiemuroita selvittelevien kysymysten muotoutumisessa, mutta hänen Jumalaa koskevat väitteensä ovat saaneet osakseen myös runsaasti kritiikkiä<sup>43</sup>.

Spong vaatii lopulta että myös 1900-luvun merkittävien kosmologian saralla saavutettujen tieteellisten tutkimustulosten tulisi vaikuttaa käsityksiimme

---

<sup>40</sup> MKTK 2005, 57–58.

<sup>41</sup> MKTK 2005, 58–60.

<sup>42</sup> MKTK 2005, 61–62.

<sup>43</sup> Freud edustaa funktionalistiseksi reduktionismiksi nykyisin kutsuttua näkökantaa, jota seuraillen uskonto on palautettavissa täysin ihmismielen ongelmallisuuteen. Psyöken häiriöiden ratkominen samaistuu näin uskonnollisten illuusioiden häivyttämiseen. Daniel L. Palsin mukaan Freudin ansioita persoonallisuuden ja uskonnollisuuden yhteenliittymien esiin nostamisessa hyödynnetään nykyäänkin, mutta kokonaisvaltaisena uskonnon selittämisenä hänen teoriansa on pitkälti torjuttu. Pals 1996, 79, 281.

Jumalasta ja uskonnosta. Einsteinin esitys ajallisen ja avaruudellisen kaikkeuden suhteellisuudesta herättää Spongin mukaan väistämättä epäilyksen ikuisen ja muuttumattoman todellisuuden merkityksestä. Lisäksi atomiakin pienempien hiukkasten löytäminen, kvanttifysiikka, todellisuuden sattumanvaraisen luonteen korostuminen ja samalla ennustettavuuden käsitteen hämärtyminen asettavat Spongin mielestä maailmaan sen ulkopuolelta vaikuttavan Jumalan olemassaolon kyseenalaiseksi. Sen sijaan käsitykset kaiken olevaisen keskinäisestä riippuvuudesta näyttävät hänen mukaansa vahvistavan jalansijaansa. Raamatun ajan ihmisille vieraiden, yhä monimutkaisempien sosiaalisten ja psykologisten keskinäisten riippuvuussuhteiden tiedostaminen synnyttää Spongin mukaan huomattavia lisäkysymyksiä Jumalan viimeisen tuomion suhteen; kuinka yksilön vastuu tulisi määritellä?<sup>44</sup> Spongin ajattelulle näyttäisi olevan keskeistä vaatimus todellisuuden ehdottomasta ykseydestä. Hengellinen ja maallinen sektori eivät voi olla erillisiä todellisuuksia, vaan niiden on viime kädessä puhuttava samasta asiasta. Hengellinen ja sekulaari kieli ovat olleet monin tavoin yhteen kietoutuneita, mutta Spong vaikuttaisi ajattelevan, että ne eivät ole seuranneet toisiaan historian saatossa, vaan ajautuneet ristiriitaan. Tämän ristiriidan syntymiseen taas olisivat vaikuttaneet historiassa syntyneet ja havaintotodellisuuteen kytköksissä olevat uskonnolliset ilmaisut, jotka on sementoitu, vaikka ymmärrys havaintotodellisuudesta on laajentunut. Tästä näyttää kumpuavan koko Spongin missio; kristinuskon kielen tulisi kiria todellisuutta kiinni, koska todellisuuden hengellisenä ja maallisena tulisi olla yksi.

Spong näyttää nostavan tieteellisten vallankumousten keskushenkilöitä esiin eräänlaisina kirkollisen taantumuksellisuuden vastaisina kamppailijoina ja vainon uhreina, jotka symboloivat tieteen ja uskonnon välisen kuilun syvyyttä. Kirkon osana on Spongin näkemyksissä ollut ennen kaikkea vastustaa järjestelmällisesti kaikkia tieteen parissa tehtyjä löydöksiä. Uskonnon ja tieteen järjestelmällistä konfliktia puoltava diskurssi vaikuttaisi kuitenkin pitävän sisällään lukuisia kärjistyksiä, erityisesti edellä mainittujen merkkihenkilöiden suhteen. Ronald L. Numbersin toimittamassa teoksessa Galileo tyrmässä ja muita myyttejä tieteestä ja uskonnosta monialainen ja erilaisia maailmankatsomuksia edustava tutkijajoukko pyrkii kyseenalaistamaan sitkeimpiä tieteen ja uskonnon konfliktiin liittyviä oletuksia. Tarkastelen seuraavaksi näiden tutkijoiden kautta keskeisiä Spongin esiin nostamia henkilöitä. Tämän jälkeen on myös syytä selvittää luonnontieteiden

---

<sup>44</sup> MKTM 2005, 37–38, 62–63.

asemaa kirkollisella kentällä yleisesti. Sponginkin mukaan se vaikuttaisi kautta aikain olleen varsin heikko. Mutta onko näin?

Galileo Galileilla (1564–1642) oli toki hyvinkin suuria vaikeuksia joidenkin kirkollisten auktoriteettien kanssa, mutta hänen tapaustaan on liioitellusti käytetty korostamaan katolisen kirkon kielteistä suhtautumista luonnontieteisiin. Galilei ryhtyi aktiivisesti ajamaan Kopernikuksen aurinkokeskeistä teoriaa tehtyään sitä tukevia havaintoja itse vahvistamallaan kaukoputkella.<sup>45</sup> Kopernikus oli edelleen nojannut Ptolemaioksen pohjatyöhön ja hänen teoriansa oli näin ollen jäänyt vakuuttavasta esteettisestä retoriikastaan huolimatta tarkkuudeltaan ennustukseksi.<sup>46</sup> Galileo tiedosti että hänen esityksensä tulisivat merkitsemään myös Raamatun kirjoituksilla perusteltujen vastaväitteiden kyseenalaistamista.<sup>47</sup> Hänen ulostulojaan seurasi inkvisition tutkinta ja myöhemmin ohjeistus olla puhumatta julkisesti kopernikaanisen ja raamatullisesti paikkansapitämättömän maailmankuvan puolesta. Seuraavat pyrkimykset pitää asiaa esillä johtivat oikeudenkäyntiin, harhaoppituomioon ja Galilein julkiseen irtisanoutumiseen omista näkemyksistään.<sup>48</sup> Galilein ja kirkon välisen konfliktin syynä ei kuitenkaan ollut katolisen kirkon tietenvastaisuus sinänsä, vaan siihen vaikuttivat pikemminkin raamatuntulkinnalliset periaatteet ja keskustelu Raamatun ja tieteen arvovaltojen suhteista.<sup>49</sup> Vähäinen seikka ei myöskään ollut Aristoteleen vankan aseman kyseenalaistaminen luonnontieteellisenä auktoriteettina.<sup>50</sup>

Maapallon ja ihmiskunnan siirtyminen pois kaikkeuden keskipisteestä kopernikaanisen vallankumouksen myötä on myöhemmin nähty kovana iskuna ihmisen itsekeskeisyydelle ja erityisyydentunteelle Jumalan vaikutuksen alla, mihin myös Spong on kiinnittänyt huomiota. Maan ja ihmiskunnan keskeistä sijaintia ei ennen Kopernikusta ja Galileita tosiasiallisesti pidetty erityisen ihanteellisena, päinvastoin. Muun muassa juutalainen filosofi Maimonides (1135–1204) luonnehti kirjoituksissaan maapallon keskustasijaintia vaatimattomaksi ja pimeäksi suhteessa kaikkein ylevimpään aurinkoon. Samoin Tuomas Akvinolainen korosti maan aineellista alhaisuutta. Maapallo oli pitkään sijainnut tukevasti kaiken keskellä Aristoteleen fysiikan ansiosta, jossa keskuksen oletettiin vetävän puoleensa raskaita kappaleita, joista taas maa edusti raskainta alkuainetta.

---

<sup>45</sup> Finocchiaro 2015, 71.

<sup>46</sup> Gingerich 2002, 96–97.

<sup>47</sup> Finocchiaro 2015, 71.

<sup>48</sup> Finocchiaro 2015, 72–73.

<sup>49</sup> Osler 2015, 98.

<sup>50</sup> Danielson 2015, 55.

Kopernikuksella ja hänen seuraajillaan olikin muun ohessa täysi työ selittää, miksi arvostettu aurinko pitäisi nähdä keskustassa ja halveksittu maa nostaa sieltä pois. Retoriikka, jossa painotettiin auringon kuninkaallista asemaa kaikkea ohjaavana keskuksena sekä maan arvokkuutta sen noustessa pois pohjalta, liikkuvaksi ja kiertäväksi näköalapaikaksi, oli kuitenkin tehokasta ja vaikutti molempien taivaankappaleiden asemaan positiivisesti. Tämä ei silti estänyt myöhempiä näkemyksiä ihmisen itsekeskeisyyden kärsimistä tappioista kopernikaanisessa vallankumouksessa, vaikkapa Freudin teorioissa.<sup>51</sup>

Isaac Newton ei ollut deisti, vaikka hänet usein nähdäänkin suuntauksen esimarssijana. Deistit kylläkin hyödynsivät Newtonia tarpeettomaksi käyneen ja pelkkänä luonnon virittäjänä näkemänsä passivoituneen Jumalan markkinoimisessa. Newton itse oletti Jumalan tahdon aktiivisen toiminnan luonnossa. Hän oli paneutunut teologiaan perusteellisesti ja hänen näkemyksensä poikkesivat muun muassa kirkon vaalimasta kolminaisuusopista, jonka raamatulliset perusteet – Newton piti Raamatua monilta osin erehtymättömänä – eivät olleet riittävät. Isaac Newtonin mekaniikka sinänsä tuki deismin painottamaa omalakista todellisuutta, johon Jumalan ei jatkuvasti tarvitse puuttua. Hänen oma näkemyksensä oli kuitenkin kaikkea muuta kuin kellokoneiston materialismi: Jumalan ja Kristuksen suvereeni valta luonnon ohjaamisessa, teologian, luonnontieteiden ja alkemian liitto.<sup>52</sup>

Juha Pihkala on eritellyt kristinuskon ja eri kirkkojen suhteita luonnontieteisiin kristillisen historian varhaisista vuosisadoista lähtien. Raamatun ja havaintotodellisuuden suhteesta käytävä keskustelu ei Pihkalan mukaan ole tieteellisten vallankumousten uudella ajalla synnyttämä ilmiö. Jo kristinuskon varhaisvaiheilta löytyy Origeneen puolustuspuheenvuoro *Contra Celsum* (247 jKr.) Aleksandrialaisen Kelsoksen kristinuskoa koskevaan kritiikkiin, jonka aiheisiin kuuluivat juuri maailmankuviin liittyvät ristiriitaisuudet. Antiikin ajalta on muutenkin havaittavissa samankaltaisia vastakkainasetteluja kuin aivan viime vuosisadoiltakin. Esimerkiksi Antiokian ja Aleksandrian raamatuntulkinnalliset lähtökohdat näyttävät eronneen juuri kirjoitusten luonnontieteellisen todistusvoiman korostamisessa. Vaikkakin eri suuntausten painopisteet tuskin ovat olleet aivan mustavalkoisia, ensiksi mainitun koulukunnan edustajista löytyi Pihkalan mukaan juuri Raamatun tieteellisen kyseenalaistamattomuuden

---

<sup>51</sup> Danielson 2015, 53–54, 56–58.

<sup>52</sup> Davis 2015, 114–119.

kannattajia. Yleisesti ottaen Pihkala näkee kristinuskon antaneen luonnontieteelliselle tutkimukselle tilaa sekularisoimalla luonnon – mitkään kosmoksen osat sinänsä eivät ole jumalallisia – ja eriyttämällä näin tutkimuksen ja teologian. Suurten kirkkojen näkemyksissä yhdistyvät hänen mukaansa Raamatun ilmoituksen luovuttamattomuuden ja kirjoitusten luonnontieteellisen aineksen aikasidonnaisuuden yhtäaikaisuuden hyväksyminen.<sup>53</sup>

Väitteet katolisen kirkon tieteenvastaisuudesta ovat Pihkalan mukaan eläneet sitkeinä, mutta niiden olettamukset ovat monilta osin yksinkertaistavia. Jo sydänkeskijalla vallitsi katolisuuden sisällä käsitys armosta ja Jumalan ilmoituksesta luonnon täydellistäjänä, ei kumoajina. Samoin tulisi muistaa, että katolinen kirkko oli kaikkien keskijalla perustettujen yliopistojen taustalla. Konfliktien syntymiseen vaikuttivat Pihkalan mukaan ennen kaikkea pitkän ajan kuluessa syntynyt liitto hellenismien ajan tieteellisten saavutusten ja kristinuskon välillä ja toisaalta tieteenfilosofinen hierarkia, jossa teologialla oli viimeinen sana. Yhtä lailla hierarkkiseksi oli muodostunut katolinen kirkko, ja niinpä paavin auktoriteetti yhdistettynä teologisten kannanottojen priorisointiin aiheutti Pihkalan mukaan kitkaa suhteissa luonnontieteisiin ja niiden autonomiaan.<sup>54</sup>

Järjestelmällisen tieteenvastaisuuden sijaan katolisen kirkon pidättyväisyyteen keskusteluissa luonnontieteiden kanssa vaikutti myös tieteen saavutusten, esimerkiksi darwinististen näkökantojen, uskontokielteinen käyttö, joka kumpusi muun muassa Ranskan vallankumouksen ateistisista arvoista.<sup>55</sup> Tieteellisiä läpimurtoja ja tiedemiehiä on muutoinkin hyödynnetty konfliktien korostamisessa ja poliittisten tarkoitusperien keppihevosina. Galilei haluttiin nähdä antiklerikalismien sankarihahmona paavin vastaisen liikehdinnän sisällä, joka heräsi jo 1600-luvun Englannissa. Myös Manner-Euroopassa, monien vahvasti katolisten maiden poliittisissa ja sosiaalisissa liikehdinnöissä 1700- ja 1800-luvuilla yhdistyivät tieteellisen kehityksen kannatus ja paavin maallisen vallan kritiikki, jolloin kertomus Galilein antamasta uhrista vahvistui. Galilei kuitenkin oli ja pysyi katolisena, puhumattakaan Kopernikuksesta, joka kuului pappissäätöön ja toimi papiston sisällä luottamustehtävissä. Lisäksi Kopernikuksen julkaisutoiminta sai kattavasti tukea katolisen kirkon hierarkian

---

<sup>53</sup> Pihkala 2013, 9–14.

<sup>54</sup> Pihkala 2013, 14–15.

<sup>55</sup> Pihkala 2013, 15.

sisältä, vaikkakaan hän ei toki täysin säästynyt työnsä tuloksiin kohdistuneelta ajojahdilta.<sup>56</sup>

Juha Pihkala muistuttaa katolisten olleen kaiken kaikkiaan aktiivisia toimijoita luonnontieteellisessä tutkimuksessa ja mainitsee erityisesti belgialaisen Georges Lemaîtren, joka ensimmäisten joukossa esitti hypoteesin alkuräjähdyksestä. Katolinen kirkko kuitenkin aktivoitui tieteen ja teologian välisessä dialogissa kunnolla vasta 1900-luvun puolivälin jälkeen. Paavi Pius XII ja erityisesti Johannes Paavali II ottivat kantaa evoluutioteoriaan ja tunnustivat sen merkityksellisyyden, ensin pätevänä työhypoteesina ja myöhemmin vahvapohjaisena teoriana.<sup>57</sup>

Luterilaisen kirkon suhtautumista luonnontieteelliseen tutkimukseen on Pihkalan mukaan kuvastanut ero Lutherin ja Melanchtonin painotusten välillä. Kumpikaan ei suhtautunut asiaan negatiivisesti, mutta Melanchtonin henkilökohtainen kiinnostus tutkimustuloksiin ja esimerkiksi Kopernikusta koskevaan keskusteluun oli suurempaa. Lutherin teologiassa Jumalan armo ja luomakunta olivat sisäkkäisiä, myönteisessä ja ei-hierarkkisessa suhteessa toisiinsa. Lutherin näkemyksissä Jumala täydessä tuonpuoleisuudessaan on samalla läsnä kaikkialla maailmankaikkeudessa, minkä Pihkala näkee viestivän panenteistisen kaltaisesta jumalakuvasta. Lutherilla ei kuitenkaan ollut Melanchtonista poiketen kiinnostusta luonnolliseen teologiaan tai pyrkimyksiä rationaalisten jumalatodistusten kehittälemiseen. Luonnontieteellisen tutkimuksen autonomian kannalta Lutherin erottelu hengellisen ja maallisen hallintavallan välillä voidaan joka tapauksessa nähdä merkityksellisenä seikkana. Pihkalan mukaan enemmistö luterilaisten kirkkojen johtajista ei näekään ristiriitaa luonnontieteiden vaikuttaman maailmankuvan ja toisaalta Jumalan ilmoituksen välillä.<sup>58</sup>

Englannissa kirkon suhde luonnontieteiden edistämiseen ja dialogiin teologian kanssa on ollut hyvin aktiivinen keskiajalta lähtien. Muun muassa Newtonin saavutukset poikivat luonnollisen teologian esityksiä, joista kenties tunnetuin on William Paleyn klassikkoteos *Natural Theology* (1802), jonka keskeiseen sisältöön kuului ajatus älykkäästä suunnittelijasta luonnon koneiston takana. Myöhemmin Darwinin työ luonnonvalinnan parissa kuitenkin jarrutti luonnollisen teologian suosiota. Dialogin ajankohtaisuutta kuvastaa Pihkalan

---

<sup>56</sup> Principe 2015, 100–102.

<sup>57</sup> Pihkala 2013, 15–16.

<sup>58</sup> Pihkala 2013, 19–21.



mukaan Richard Dawkinsin viimeaikainen väite luonnontieteiden ja uskon yhteensopimattomuudesta, josta Englannin kirkko on irtisanoutunut ja korostanut jatkuvan vuoropuhelun merkitystä.<sup>59</sup>

Reformoitujen kirkkojen piirissä näkemykset luonnontieteistä ovat Pihkalan mukaan jakautuneet luterilaisuutta jyrkemmin, varsinkin jos tarkastellaan suhtautumista darvinismiin 1800-luvun loppupuolella. Avoimen kielteisesti Darwinin työtä ja evoluutiota käsittelevä Princetonissa vaikuttanut Charles Hodge teoksessaan *What is Darwinism?* (1874). Hänen jälkiään on Pihkalan mukaan seurattu reformoidussa perinteessä lähinnä kirkkokuntarajat ylittävän evankelikaalisen liikkeen sisällä. Toiset Hodgen aikalaiset puolestaan pitivät evoluution ja luomisuskon yhtäaikaisuutta täysin mahdollisena, mikä on näkynyt laajalti 1900-luvun reformoiduissa kirkoissa teistisen evoluution kaltaisena suuntauksena. Alvin Plantinga (1932– ) on ollut viimeaikojen ajankohtaisimpia nimiä uskonnonfilosofisessa sekä uskon ja tieteen suhdetta koskevassa keskustelussa edustamansa reformoidun epistemologian kautta. Tässä näkemyksessä edellytetään sekä teologian että luonnontieteiden autonomisuuden, tunnustuksellisuuden ja omalakisena rationaalisuuden hyväksymistä. Pihkalan mukaan reformoidun epistemologian syntyyn ovat osaltaan vaikuttaneet Newtonin mallien järkkäytyminen Einsteinin suhteellisuusteorian seurauksena, sekä kvanttifysiikan paljastamat determinismin vastaiset ilmiöt. Suuntaus avaa Pihkalan mielestä mahdollisuuksia tieteen ja teologian dialogille<sup>60</sup> vastavuoroisen tunnustamisen toteutuessa.<sup>61</sup>

Luonnontieteiden ja kristinuskon väliset kiistat ja vuoropuhelut juontavat juurensa ensimmäisille vuosisadoille saakka. Kirkollisia toimijoita, teologeja, pappeja ja tiedemiehiä on aina ollut edistämässä tieteen tekemistä, monesti ensimmäisten joukossa, mutta yhtä lailla usko ja tiede ovat olleet säännöllisesti törmäyskurssilla eri syistä. Olisi kuitenkin hyvin mustavalkoista väittää, että kirkkojen ja luonnontieteiden suhdetta määrittäisi ensisijaisesti konflikti. Tässä mielessä Spong in esittelemänä kristinuskon ja tieteen tekemisen kamppailu on, vaikkakin tarkoituksen mukainen hänen omien pyrkimystensä kannalta, hyvin yksipuolinen ja siten harhaanjohtava kuvaus vuosituhansien mittaisesta yhteiselosta.

---

<sup>59</sup> Pihkala 2013, 22–24.

<sup>60</sup> Spong näkee suhteellisuusteorian ja kvanttifysiikan merkityksellisinä kulkiessaan kohti syvemmäksi katsomaansa jumalakäsitystä, joka ei hänen tapauksessaan kuitenkaan tarkoita reformoitua epistemologiaa. Palaan aiheeseen viimeisessä pääluvussa.

<sup>61</sup> Pihkala 2013, 25–27.

## **2.2 Liberaaliprotestantismi ja Paul Tillichin huolenaihe**

Alister McGrath on luonnehtinut ”liberaalia” vaikeasti hahmotettavaksi määritelmäksi, mutta kristillisen teologian kohdalla sen voidaan hänen mukaansa nähdä tarkoittavan pyrkimystä yhteyteen kristinuskon sisällön ja vallitsevan inhimillisen kulttuurin välillä. Liberaaliteologia toisin sanoen on taipuvainen hyväksymään uskon muokkautumisen ajassa. McGrathin mukaan tällainen kuvaus kuitenkin sisällyttää piiriinsä melkoisen määrän merkittäviä teologeja, eikä ”liberaalia” siten voida pitää erityisen tarkkana ajattelun määritelmänä.<sup>62</sup>

Spongien määrittelemine liberaaliksi on perusteltua, kun hänen ajattelunsa suhteutetaan sananmukaisesti konservatiivisiin pyrkimyksiin säilyttää traditionaaliset kristilliset opit ja uskontunnustusten ilmaisut. Spongien ohjelmanjulistus kristinuskon päivittämiseksi mukaileekin monilta osin liberaaliprotestantismiksi kutsutun suuntauksen ihanteita, joissa kristillisen uskon ja uusimman inhimillisen tietämyksen välillä havaittua kuilua on pyritty pienentämään. Liikehdinnän taustalla on nähty erityisesti Friedrich Schleiermacherin (1768–1834) esitykset universaalien uskonnollisen tunteen ja inhimillisen kokemuksen merkityksistä. Liberaaliprotestantismin tavoitteisiin on sisällytynyt myös oletus perinteisten opillisten käsitysten ja raamatuntulkinnan mukautumismahdollisuuksista kulloisenkin ajan älyllisiin vaatimuksiin. Toimimattomiksi katsottuja uskonnollisia näkemyksiä on joko hylätty tai radikaalisti uudelleentulkittu. Tarkoituksena on ollut saattaa kristillinen usko hyväksyttäväksi ja uskottavaksi uudessa historiallisessa tilanteessa. Alister McGrath näkee liberaaliprotestantismin yhtenä tärkeimmistä modernin ajan kristillisistä aatesuuntauksista, mutta huomauttaa se saaneen osakseen myös kritiikkiä; universaalien uskonnollisen kokemuksen epämääräisyys, ohimeneville kulttuurisille ilmiöille annettu huomattava painoarvo, sekä keskeisten kristillisten oppien hylkääminen ajan hengessä eivät ole vakuuttaneet kaikkia<sup>63, 64</sup>.

Jumalan olemuksesta puhuessaan Spong viittaa toistuvasti ”Olemisen perustaan” tai ”itse olemiseen”, lainaten suoraan Paul Tillichin teologista käsitteistöä. Saksalaissyntyinen Tillich (1886–1965) oli yksi liberaaliprotestanttisen suuntauksen merkittävimpiä teologeja ja hänen

---

<sup>62</sup> McGrath 2012, 125.

<sup>63</sup> 1900-luvun merkittävimpiin teologeihin lukeutuva Karl Barth, muiden muassa, on suhtautunut kriittisesti liberaaliprotestantismin optimistiseen ihmiskäsitykseen ja korostanut ennen muuta Jumalan toiseutta sekä ilmoituksen ensisijaisuutta kristillisen teologian perustana.

<sup>64</sup> McGrath 2012, 123–126.

vaikutuksensa yhdysvalloissa kukoisti erityisesti 1950–60 -lukujen taitteessa.<sup>65</sup> Spong tutustui Tillichin teologiaan ennen kaikkea Virginian teologisessa seminaarissa vaikuttaneen professori Clifford Stanleyyn kautta. Tillich myös luennoi ja saarnasi säännöllisesti New Yorkissa, Spongin mukaan kuitenkin lähinnä akateemisille kuulijakunnille, joista oli pitkä matka tavallisen kirkossakävijän kokemusmaailmaan. Tillichin tarjoilemat ajatukset Jumalan olemuksen ja ihmisten itse muodostamien jumalakuvien suhteista tulivat joka tapauksessa vaikuttamaan keskeisesti Spongin tuleviin pyrkimyksiin.<sup>66</sup>

Usko on Tillichin mukaan yhtä kuin ihmisen perimmäinen huolenaihe. Olennaista on ihmisessä oleva mahdollisuus, taipumus tähän huolenaiheeseen. Ehdolliset ja äärelliset elementit määrittävät ihmiselämää, mutta perimmäinen huolenaihe, usko, ylittää nämä elementit ja osoittaa samalla kohti ihmisessä piilevää ehdottoman ja äärettömän ulottuvuutta. Tähän huolenaiheen käsitteeseen sisältyvät sekä huolenkantaja että huolen aiheuttaja. Jälkimmäisen voidaan nähdä viittaavan Jumalan käsitteeseen. Tillichin mielestä puhe Jumalasta tässä yhteydessä ei kuitenkaan ole avuksi. Sen sijaan on tärkeää huomioida jumalallisuuden ajatuksen yhteys johonkin perimmäiseen ja ehdottomaan.<sup>67</sup>

Usko ja sen kohde tulevat perimmäisen huolenaiheen käsitteessä sisäkkäisiksi. Tillichin mukaan toista ei voi olla ilman toista. Samoin on järjetöntä puhua jumalallisista asioista muutoin kuin uskon ja perimmäisen huolenaiheen kautta; perimmäisyys itse synnyttää sitä kohti suuntautuvan huolen. Tillich esittää tämän käsityksensä vertauskohdaksi Paavalin sanat ensimmäisestä Korinttilaiskirjeestä: ”Nyt tietoni on vielä vajavaista, mutta kerran se on täydellistä, niin kuin Jumala minut täydellisesti tuntee.” Tietoa Jumalasta ja itse Jumalaa, samoin kuin perimmäistä huolenaihetta ja sen kohdetta, ei voida erottaa toisistaan.<sup>68</sup>

Tillichin mukaan uskon käsite on jatkuvasti altis vääristymille, jotka ovat hyvin tavallisia uskonnollisessa kontekstissa, ja jotka toisaalta vieraannuttavat monia suhteessa uskontoon. Uskon (faith), perimmäiseen suuntautuvan huolen, ja uskomuksen (belief) välillä on merkittävä ero. Uskomukseksi voidaan luokitella vaikkapa tietämisen kohde vailla riittäviä todisteita. Uskon käsitettä ei voida Tillichin mielestä samaistaa tähän, sillä muutoin suuri osa

---

<sup>65</sup> McGrath 2012, 125.

<sup>66</sup> HIS 2001, 63, 67–68.

<sup>67</sup> Tillich 1957, 9–10.

<sup>68</sup> Tillich 1957, 10–11.

todellisuuskäsitystämme menisi sen alle. Usko ei ole luottamusta auktoriteetteihin. Näin ollen usko ei ole ehdotonta luottamusta Raamatun kirjoittajiin; Raamattu ei ole ehdottoman uskon kohde. Uskossa on kysymys olemassaolon ulottuvuuksista, äärellisen ja ehdollisen suhteesta äärettömään ja ehdottomaan, ei heikosti todistettavista uskomuksista, joita uskonnolliset auktoriteetit tukevat.<sup>69</sup>

Perimmäisen todellisuuden ja huolenaiheemme lähestyminen ei Tillichin mukaan ole äärelliselle ihmiselle mahdollista muutoin kuin symbolisen kielen kautta. Symbolin ominaisuutena hän kuvailee useasta eri näkökulmasta. Se ensinnäkin viittaa aina johonkin itsensä ulkopuolelle. Toisaalta, erotuksena merkkiin (sign), symboli ottaa osaa siihen mihin se viittaa. Merkin merkitys sen sijaan on sovittu asia, kuten on liikennemerkkien kohdalla. Symbolit avaavat uusia, muutoin suljettuja tasoja todellisuuteemme. Samoin ne vaikuttavat uusien näkökulmien ja ulottuvuuksien syntymiseen sisimmässämme, sielussamme. Symbolit eivät synny tarkoituksellisesti; niihin sisältyy yksilön tai yhteisön tiedostamaton ulottuvuus. Ne eivät myöskään ole ikuisia, vaan lakattuaan resonoimasta siinä viitekehyksessä, jossa ne ovat syntyneet, niiden voidaan katsoa kuolleen.<sup>70</sup>

Uskonnollista kieltä tarkasteltaessa on huomattava, miten käyttämämme käsitteet nousevat inhimillisestä kokemusmaailmastamme. Esimerkkinä Tillich käyttää ”syvyyttä”, joka yhdistetään usein esimerkiksi ajatuksiin kärsimyksestä ja totuudesta. Kieli ei kuitenkaan ole sattumanvaraista, vaan tietyt kuvaukset päätyvät käyttöön syystä. Toisen ihmisen voi tuntea pinnalta, tai syvällisemmin, ja syvyydulottuvuus näyttäisi Tillichin mielestä muutoinkin määrittävän elämäämme monilta osin; ihmisen olemassaolossa on syväkerroksia, ei pelkkää pintaa. Tätä syvyyttä ei kuitenkaan voi seurata loppuun asti, olemassaolomme perustaan, syvyyteen, jota käsitteenä voidaan käyttää myös Jumalan tilalla. Näin pääsemme Tillichin ajattelussa Jumalan jäljille; on tarpeen tullen hylättävä perinteinen Jumalan käsite kaikkine ennakko-oletuksineen ja katsottava inhimillistä kokemusmaailmaa sen syvyydulottuvuuksineen. Tillich esittää, että elämän syvyydulottuvuuksien näkeminen on jo Jumalan näkemistä, minkä voi ajatella vastalauseeksi Jumalan ymmärtämiselle käsitteellisenä hyväksymisenä ja todisteluna. Suhteet toisiin ihmisiin ovat keskeisessä osassa oman sielun

---

<sup>69</sup> Tillich 1957, 30–32, 34–35.

<sup>70</sup> Tillich 1957, 41–43.

syvyyksien tavoittamisessa. Toinen ihminen on peili, joka heijastaa oman olemassaolomme ulottuvuuksia.<sup>71</sup>

Perimmäinen huolenaihe täytyy ilmaista symbolein. Suora puhe siitä on mahdotonta, sillä se mikä on perimmäistä ja ääretöntä, ylittää äärellisen olemisemme ilmaisukeinot. Tillichin mukaan kaikki mitä yritämme sanoa perimmäisestä huolenaiheesta, on väistämättä symbolista – muunlaista uskonnollista kieltä ei ole. Symbolinen kieli ei kuitenkaan ole vähäpätöinen, ainoastaan väistämätön; viitattaessaan itsensä ulkopuolelle se samalla osallistuu kohteeseensa, sitä kuitenkaan objektiivisesti tavoittamatta. Symboliseen lähestymistapaan sisältyy sekä perimmäinen että konkreettinen elementti, joista jälkimmäinen nousee äärellisestä kokemusmaailmastamme. Jumala on Tillichin mielestä ymmärrettävä olemassaoloamme koskevan perimmäisen huolenaiheen perustavaksi symboliksi. Näin ollen ainut mahdollinen ateismin muoto voidaan hänen mielestään määritellä piittaamattomuudeksi omaa olemassaoloa kohtaan.<sup>72</sup>

Kristinuskko on Tillichille historiallinen myytti. Historiallisuus nousee määritelmässä olennaiseksi, sillä myytin käsite on hänen mukaansa ajoittain yritetty tyypistää koskemaan vain luonnon ilmenemismuotoja ja kiertokulkua kuvaavaksi symboliseksi puheeksi. Myytin käsitettä ei kuitenkaan pidä rajata näin. Jumala johdattamassa kansaansa läpi historian, tai Jeesus, oikean ajan koitettua, maan päällä eläneenä, kuolleen ja ylösnousseena, ovat mitä suurimmassa määrin historiallisia myyttejä. Tämä on myös niiden keskeinen arvo perimmäisen huolenaiheen kuvauksina ja lähestymistapoina. Myyttiä, jonka myyttisyys tunnustetaan, ja kuitenkin säilytetään, Tillich kutsuu ”rikotuksi myytiksi”. Tätä edustaa hänen mukaansa tosiasiasa myös kristinuskko, vaikka ajatus on pyritty torjumaan monin tavoin. Kristinuskko itse kieltää myytin nojaamalla ensimmäiseen käskyyn, jossa kielletään idolatria, epäjumalanpalvonta, ja vahvistetaan ainut oikea ja perimmäinen. Kristinuskon myyttinen aines on Tillichin mielestä joutunut kirjaimellisuutta vaativien hyökkäysten kohteeksi, joita pelko, turvattomuuden tunne ja epävarmuus suhteessa rikotun myytin ajatukseen ovat synnyttäneet.<sup>73</sup>

Uskonnolla on osittain negatiivinen kaiku Tillichin ajattelussa, varsinkin kun se ymmärretään ihmistä hallitsevana järjestelmänä ja lakikeskeisenä. Jeesus ei hänen nähdäkseen tullut perustamaan uutta uskontoa, lakia, vaan vapauttamaan

---

<sup>71</sup> Tillich 1966, 47, 50–51.

<sup>72</sup> Tillich 1957, 44–46.

<sup>73</sup> Tillich 1957, 50–54.

ihmiset sen vaatimusten alta. Kun fariseusten ja oppineiden laatimat kuormittavat säädökset ajoivat ihmisiä ponnistelemaan kohti saavuttamattomissa olevaa täydellisyyttä, tuli Jeesus tuomaan uuden, uskonnosta vapautetun olemassaolon muodon. Uskonnon aiheuttamaan ahdistukseen kuuluvat vaatimukset dogmaattisista uskonkäsityksistä löytävät Tillichin näkemyksissä vastineita myös jyrkästi uskonnonvastaisista, lopulta uskonnon kaltaisista, ideologioista, joiden avulla ihmisiä orjuutetaan. Kristinuskon erityisasiantuntijoiden, pappien ja opettajien, tehtävänä on kutsua ihmisiä uuteen olemassaoloon – tämä olemassaolo ilmenee Kristuksessa – joka on vapaa uskonnon painolastista. Uskonto tai kristillisyys sinänsä ei näin ollen merkitse Tillichin mielestä mitään erityistä hyvää, paitsi ollessaan merkinä ja todistuksena uudesta olemassaolosta.<sup>74</sup>

Jumalan ja olemisen käsitteitä Tillichin teologiassa tarkastellut Timo Saarinen näkee tutkimuskohteensa ajatuskuluissa ajoittaisia ongelmakohtia. Saarisen mukaan Tillichin pyrkimykset äärimmäiseen jumalapuheen karsimiseen eivät filosofisessa mielessä johda mihinkään ennenkuulumattomaan lopputulokseen, sillä käsitykset Jumalasta ”Olemisen perustana”, Tillichä seurailleen, tai vaihtoehtoisesti ja traditionaalisemmin ”äärettömänä”, pakenevat kumpainkin tyypillisiä olemassaolon kategorioita. Samalla ”olemisen perusta”, sen enempää kuin ”ikuinen Jumalakaan”, ei kykene väistämään ajautumistaan objektivoinnin kohteeksi. Tillichin esitykset jumalapuheen mahdottomuudesta estävät Saarisen mielestä myös rationaalisen keskustelun jatkumisen ja edellyttävät astumista uskon alueelle symbolisen kielen muodossa.<sup>75</sup> Myös Spong in ajattelussa inhimillisen kielen riittämättömyydellä ja symbolisilla ilmaisuilla on suuri merkityksensä, eikä aina ole selvää, onko hänen suhteensa kieleen viime kädessä negatiivinen vai positiivinen.

### **2.3 Robinson näyttää mallia**

Friedrich Nietzschen Näin puhui Zarathustra ja David Friedrich Strauss in *Leben Jesu* näyttäytyvät Spong in mukaan keskeisinä kirjallisina ulostuloina teistisen Jumalan haihtumisen historiassa. Molemmat saivat kuitenkin hyytävän vastaanoton; Nietzscheä pidettiin hulluna ja Strauss puolestaan sai huomata esteiden lisääntyvän opetusurallaan. 1900-luvun puolivälin jälkeen väitteitä Jumalan kuolemasta alkoi kuulua kristittyjen tutkijoiden ja pastoreiden esittäminä. Spong nostaa tuolta ajalta esiin muiden muassa Thomas J. J. Altizerin ja Paul Van

---

<sup>74</sup> Tillich 1966, 81–83, 87.

<sup>75</sup> Saarinen, 1966, 152–153.

Burenin traditionaalisen kristinuskon näkyvinä kriitikkoina<sup>76</sup>. Todelliset ja vakavat kysymyksenasettelut kuitenkin sivuutettiin Spongin mukaan, ja ne peittyivät kliseisiin vastaväitteisiin vaikkapa ajoneuvoihin kiinnitetyissä tarroissa: *My God is Alive! Sorry about yours*. 1960-luvun puolivälin tienoilla teistisen Jumalan kuolemaa julistavien teologien joukkoon oli liittynyt myös englantilainen piispa John Robinson teoksellaan *Honest to God*.<sup>77</sup>

John Arthur Thomas Robinsonin (1919–1983) voidaan katsoa olevan merkittävin taustavaikuttaja Spongin ajattelussa ja kirjallisessa tuotannossa, jonka yhtenä keskeisenä tehtävänä onkin jatkaa Robinsonin jo aloittamaa työtä. Spongin mukaan Heitä yhdisti samankaltaisten teologisten tavoitteiden lisäksi myös piispanrooli; Robinson toimi anglikaanisen kirkon piispana Woolwichissa, Southwarkin hiippakunnassa Lontoossa.<sup>78</sup> *Honest to God* julkaistiin vuonna 1963. Se herätti heti ilmestymisensä jälkeen keskustelua niin kirkon sisällä kuin pubeissa ja ihmisten kotisohvilla. Kirjan merkittävänä antina oli Spongin mielestä monien akateemisten teologisten kysymystenasettelujen ymmärrettävä esillepano ja tuominen suuremman yleisön tietoisuuteen. Kirkon sisällä Robinson joutui kovan kritiikin kohteeksi ja samalla hänen etenemismahdollisuutensa niin kirkollisella kuin akateemisella uralla katkesivat; Spongin mukaan anglikaanisella kirkolla oli tässä suhteessa riittävästi valtaa myös Cambridgen yliopiston piirissä. Robinson ehti osoittaa ne ongelmat, joihin myös Spong päätyi tarttumaan, mutta uuden suunnan määrittäminen jäi vielä kesken.<sup>79</sup>

Paul Tillich, Dietrich Bonhoeffer ja Rudolf Bultmann ovat ajattelijoita, joiden työstä John Robinson näyttäisi ammentavan eniten. Tillichin merkittävimpänä perintönä on Jumalan käsittäminen olemisen perustana ja Bonhoefferin ajattelusta korostuu näkemys/visio uskonnottomasta kristinuskosta. Bultmannin Raamattua koskeva demytologisaatio tukee, jos ei kaikilta niin suurilta osin, Robinsonin huolenaiheita. Robinsonin mukaan monet ihmiset ovat lähempänä evankeliumin sanomaa ja Jumalaa kuin luulevatkaan. Luopuminen koskee ennen kaikkea järjestelmää, johon heidän on vaikea uskoa. Vakiintuneen

---

<sup>76</sup> Kirjassaan *Ateismin lyhyt historia* Alister McGrath toteaa Jumalan kuoleman julistuksen saavuttaneen hetkellisesti valtavan mediahuomion, mutta kadonneen lähes yhtä nopeasti ihmisten tietoisuudesta. 1960-luvulla ilmapiiri Yhdysvalloissa oli hänen mukaansa otollinen ateistisille virtauksille, minkä vuoksi myös Jumalan kuoleman teologeille löytyi palstatilaa. McGrath esittää kuitenkin, että esimerkiksi Altizerin tarjoamat vaihtoehdot kuolleelle Jumalalle olivat niin epämääräisiä, että niistä oli hankala löytää tarttumapintaa, ja hetkellinen innostus ateismiinkin oli vähitellen menossa ohi. McGrath 2004, 181.

<sup>77</sup> EL 2009, 137–140.

<sup>78</sup> NCFNW 2001, x–xi.

<sup>79</sup> NCFNW 2001, x–xiii.

uskonnollisen kielen ja sen luomien mielikuvien hylkääminen ei näin ollen tarkoittaisi totuuden hylkäämistä. Näiden asioiden pohtimiseen Robinsonia ajanut erityisesti piispan rooli kristillisen oikeaoppisuuden vaalijana ja tähän tehtävään liittyvät sisäiset ristiriidat.<sup>80</sup>

Ajatukset Jumalasta johonkin konkreettiseen maailmankaikkeuden kolkkaan sijoittuvana ovat juurtuneet ihmisissä syväälle, vaikka toisin väitettäisiin. Tämä näkyy Robinsonin mielestä tyypillisesti uskosta luopumisena sitä mukaa kun tiede onnistuu luotaamaan maailmaamme. ”Isiemme Jumalaa”, jolle vaihtoehtoja ei uskalleta edes kuvitella, määrittää ennen kaikkea erillisyys ihmisestä ja ulkopuolisuus luomastaan maailmasta. Tästä Jumalakuvasta näyttää pitävän kiinni niin uskollinen seurakuntalainen kuin ateistikin<sup>81</sup>

Robinson toteaa, ettei kukaan enää ajattele Jumalaksi nimetyn olennon fyysisesti asustavan yläpuolellamme avaruudessa. Jumala, joka esiintyy uskonnollisessa kielenkäytössämme, vaikuttaisi monien ajatuksissa kuitenkin *ikään kuin* sijaitsevan sen kaltaisessa positiossa maailmaan nähden. Tämä Jumala on riippuvainen ihmisten todistusvoimasta. Jumalan käsittäminen perimmäisenä todellisuutena poistaa Robinsonin mielestä tarpeen kehitellä todistuksia yliluonnollisen, maailmasta erillisen olion tai todellisuuden olemassaololle. Ei kysytä, kuka tai mikä meidät on luonut, vaan mitä olemassaolomme syvimmiltään on. Vedotessaan Tillichin painotukseen syvyyden käsitteestä Jumalan kuvauksena Robinson tähdentää, että tarkoitus on ymmärtää Jumala uudella tavalla osana omaa elämäämme, eikä vain siirtää tätä korkeuksista syvyyteen.<sup>82</sup>

Ihmisen autonomisen aseman kehittyminen 1200-luvulta lähtien on Robinsonin mukaan tehnyt Jumalan läsnäolon jatkuvasti vähemmän tarpeelliseksi; Jumalasta ei enää ole ollut entiseen tapaansa ongelmanratkaisun välineeksi eikä häntä ole tarvittu enää kannattelemaan jokaista projektia. Ongelmallisena hän näkee erityisesti teistisen jumalakäsityksen ja sen vaikutukset. Hän kuitenkin huomioi, ettei käsitys Jumalasta jonkinlaisena taivaallisena henkilönä ole kuulunut klassiseen kristilliseen teologiaan tai kirkon johtavien teologien ajatusmaailmaan<sup>83</sup>, vaan pikemminkin tavallisille ihmisille ja kansanhurskaudelle.

---

<sup>80</sup> Robinson 1965, 6.

<sup>81</sup> Robinson 1965, 12–14, 18.

<sup>82</sup> Robinson 1965, 33–35, 56.

<sup>83</sup> Robinson toteaa epäpersoonallisten määritelmien kelpaavan monille kirkon piirissä vaikuttaville teologeillekin. Esimerkkinä tällaisesta määritelmästä hän lainaa anglikaanipastori Norman Pittengeriä, joka on kuvannut Jumalaa ”todellisuudeksi, joka kannattaa siitä itsestään syntyynyttä luomakuntaa ja tunkeutuu sen läpi”



Keskeistä on Robinsonin mielestä tavoittaa nykyihmiset<sup>84</sup>, joiden usko teistiseen Jumalaan on loppumassa. Tuonpuoleista Jumalaa ei ole tarkoitus korvata tämänpuoleisella, mutta puhe tuonpuoleisesta vaatii uusia lähestymistapoja.<sup>85</sup>

Robinsonin mukaan puheen persoonallisesta Jumalasta voi ymmärtää eri tavoin. Kun kritiikin kohteena oleva ja ongelmalliseksi käynyt teistinen perinne olettaa yliluonnollisen jumalolennon kanssakäymisen yksittäisen ihmisen kanssa, on nyt ajatuksena ymmärtää koko inhimillisen olemassaolomme perusta pohjimmiltaan persoonallisena. Tämä persoonallisuus ilmenee ja tulee selkeimmin todeksi suhteissamme toisiin ihmisiin. Robinsonin ajattelulle onkin olennaista, että Jumala käsitetään lähtökohtaisesti rakkaudeksi, joka määrittää olemassaolomme perustaa ja ilmenee ihmissuhteissamme. Hän toisaalta myöntää välittömät teologiset ongelmat. Ludwig Feuerbachin vaatimukset Jumalan ominaisuuksien palauttamisesta niille kuuluvalla paikalleen, oman olemassaolomme ja ihmissuhteidemme kuvauksiksi sopivat hyvin tähän uuteen ajattelutapaan. Tästä näyttäisi kuitenkin Robinsonin mukaan loogisesti seuraavan ihmisen asettaminen Jumalan paikalle; teologia on korvattu antropologialla. Tätä näkemystä Robinson ei hyväksy<sup>86</sup>

Yhtenä kristinuskoa ja Jumalaa keskeisesti koskevana ongelmana Robinson näkee naturalismin ja supranaturalismin välisen jännitteen. Tillichin katsoi, että kristinuskko omaksutaan tyypillisesti yliluonnollisena elämän osa-alueena, jonka keskeinen elementti on maailman ulkopuolinen jumalolento. Juuri tämä supranaturalistinen Jumala on se, jonka naturalisti pyrkii pyyhkimään pois todellisuudestaan.<sup>87</sup>

Robinsonin mielestä naturalistisen lähestymistavan kritiikki maailman ulkoisen ja ihmismäisen jumaluuden kuvaa kohtaan on täysin oikeutettua. Se ei kuitenkaan voi olla lopullinen lausunto Jumalasta. Jumalan painopisteen asettuminen tämänpuoleiseksi on olennaista, muttei Robinsoninkaan mukaan ongelmatonta; tavoitteena ei ole sen enempää panteismi kuin naturalistinen humanismikaan. Hän nostaa esiin Martin Buberin ajatukset *minän* ja *sinän*, tai *Sinän*, suhteesta lähestymistapana Jumalan käsitteeseen. Ikuinen *Sinä* heijastuu

---

<sup>84</sup> Nykyihminen esiintyy Robinsonin teoksessa tieteellisten vallankumousten tuotoksena, jonka maailmankuva on muuttunut, mutta jonka uskonnollinen käsitteistö nojaa yhä Raamatun aikaisiin oletuksiin todellisuudesta.

<sup>85</sup> Robinson 1965, 42–43, 52.

<sup>86</sup> Robinson 1965, 59–63.

<sup>87</sup> Robinson 1965, 34–37.

ihmissuhteissamme. Se ei Robinsonin mielestä kuitenkaan voi olla sama asia rajallisen *sinän* kanssa.<sup>88</sup>

Uskonnottomuuden ja kokemuksen Jumalasta tulisi Robinsonin mielestä voida olla totta yhtäaikaisesti. Esimerkiksi hän nostaa brittiläissyntyisen John Wren-Lewisin (1923–2006) lausumat omista kokemuksistaan. Wren-Lewis tunnettiin tutkijana, kirjailijana ja yhtenä niin kutsutun Jumalan kuolema -liikkeen johtohahmona<sup>89</sup>. Samoin kuin Tillich käyttää syvyyden käsitettä Jumalan yhteydessä, myös Wren-Lewis näkee sen merkityksellisenä arkisten kokemustemme yhteydessä<sup>90</sup>. Robinsonin mielestä uskonnollisten ja mystisten kokemusten olemassaoloa olisi hullua lähteä kiistämään. Näistä kokemuksista ei kuitenkaan pitäisi tehdä Jumalan olemassaolon mittaria, vaan tulisi tunnustaa vaihtelu eri ihmisten välillä suhteessa kokemukselliseen herkkyyteen.<sup>91</sup>

Robinsonin etsimä uskonkäsitys, joka pyrkii väistämään sekä naturalismin että supranaturalismin, koettelee myös traditionaalista Kristus-käsitystä. Hänen mielestään Jeesuksen luonto määriteltynä tosi ihmiseksi ja tosi Jumalaksi muuttuu kansanhurskauden parissa lähes poikkeuksetta kuvaksi valepukuisesta Jumalasta, joka saapuu jostakin avaruuden tuolta puolen, vain esittää hetkenaikaa ihmistä, ja poistuu esityksen jälkeen paikalta. Kysymykseen, pitäisikö kaikesta tarunhoitoisesta aineksesta, kuten joulukertomuksista luopua, Robinson vastaa kahtalaisesti. Niiden merkitystä ihmisen mielenliikuttajina ja merkitysten synnyttäjinä ei tule vähätellä tai hylätä, mutta ne eivät toisaalta voi enää edustaa supranaturalistista objektiivista totuutta. Robinsonin mielestä on tärkeämpää yrittää ymmärtää kristinusko uudella tavalla, kuin pitää kiinni supranaturalistisesta tavasta ja antaa Jumalan ja Jeesuksen eristyä vain niiden ulottuville, jotka suostuvat uskomaan yliluonnollisen tarun todeksi.<sup>92</sup>

Rakkaudella on Robinsonin mukaan viimeinen sana kristityn elämässä ja tätä rakkautta edustaa Kristus. Jeesuksessa tämä perimmäinen totuus, niin ihmisluonnosta kuin olemassaolosta yleensä, tulee ilmi. Tämän näkemyksen kautta on Robinsonin mielestä helppo ymmärtää myös keskustelu siitä, onko

---

<sup>88</sup> Robinson 1965, 66–67.

<sup>89</sup> <http://www.capacity.org/wren/>

<sup>90</sup> Robinson lainaa Wren-Lewisia teoksesta *They Became Anglicans (1959)*: ”... Rukous ja mystilliset näyt ovat todellisia ja tärkeitä, mutta ne eivät voi olla uskonnollisen vakaumuksen pääperusta. Sen täytyy syntyä yleisestä kokemuspöörästä. Erikoisilla uskonnollisilla elämyksillä, kuten esimerkiksi rukouksella, on merkitystä vain sikäli kuin ne viittaavat näihin yhteisiin kokemuksiin.”

<sup>91</sup> Robinson 1965, 78–79.

<sup>92</sup> Robinson 1965, 81–86.

Poika samaa olemusta kuin Isä. Olemus ja olemassaolon syvyys, joka Kristuksessa paljastuu, puhuu perimmäisen todellisuuden persoonallisen ytimen puolesta.<sup>93</sup>

Robinson ajattelee, että jokainen sukupolvi voi, ja sen pitää luoda oma kielensä lähestyä Jumalan todellisuutta. Hän ei hylkäisi vertauskuvia, vaan tunnustaa niiden voiman; elämän ja olemassaolon persoonallinen perusta voi vaatia tuekseen ajatuksen Jumalasta persoonallisena hahmona. Vaarana tässä on epäjumalankuvien rakentuminen. Jos vertauskuvallinen ilmaisu ei auta ihmistä ymmärtämään todellisuutta, vaan nousee sen ymmärtämisen esteeksi, on tullut aika luopua siitä. Samoin on myyttisenä pidetyn aineiston kanssa. Jos se tukee uskoa, se on löytänyt paikkansa.<sup>94</sup>

### **3. Menneisyyden painolasti**

#### **3.1 Jumalan Sana & Sanan Jumala**

John Shelby Spong tarkastelee ongelmalliseksi katsomaansa kristinuskon jumalakäsitystä Raamatun auktoritatiivisena pidetyn aseman kautta. Huomiota hän kiinnittää sekä Raamatun kirjoitusten pyhittämiseen Jumalan aseman avulla että sen jumalakuvan, ”Sanan Jumalan”<sup>95</sup>, ristiriitaisuuteen, jonka kirjoitukset välittävät.

Kautta kristityn maailman eri kirkot ja yhteisöt nojaavat uskonsa pyhiin teksteihinsä, Raamatun Vanhaan ja Uuteen testamenttiin. Spongin mukaan erityistä huomiota on syytä kiinnittää Raamatusta niin yleisesti käytettyyn ilmaukseen ”Jumalan Sanana”. Eri kirkkojen liturgioissa ja virkavalojen yhteydessä ”Jumalan Sanaan” vetoaminen ja uskomisen on aivan arkipäiväistä, myös Spongin omassa viitekehyksessä, episkopaalisessa kirkossa. Ongelmia tämän vakaumuksellisen termin käytössä ilmenee Spongin mukaan sen päätyessä merkittäviä sosiaalisia ja eettisiä kysymyksiä<sup>96</sup> ratkovaksi työkaluksi, auktoriteetiksi, jota ei voi ohittaa. Huomionarvoista on myös ”Jumalan Sana” -käsitteen luoma kuva Jumalasta varsin inhimillisenä, ihmisten kielellä puhuvana tahona. Spong väittää kuitenkin, että muiden traditioiden teksteistä esitettyihin

---

<sup>93</sup> Robinson 1965, 165–166.

<sup>94</sup> Robinson 1965, 170–171.

<sup>95</sup> Oma termi

<sup>96</sup> Spong viittaa tässä *Sins of Scripture* -kirjassaan käsittelemiinsä teemoihin, kuten naisten, lasten, ja homoseksuaalien asemaan sekä antisemitismiin.

vastaavanlaisiin väitteisiin suhtaudutaan kristinuskon viitekehuksesta käsin monesti ”pakanallisina” ja naurettavina.<sup>97</sup>

”Jumalan Sana” voidaan Sponginkin mukaan ymmärtää kristinuskon parissa erilaisten painotusten kautta, joista muutamia hän esittelee. Ensimmäisessä vaihtoehdossa kirjoitukset nähdään joko Jumalan itsensä kirjoittamina tai sanelemina, kaikkienensa siis erehtymättöminä ja vailla minkäänlaisia inhimillisiä välittäjäaineita. Toinen, hiukan vähemmän ehdoton tapa on tulkita Sana ihmisten kirjoittamaksi, vaikkakin Jumalan inspiroimina. Kolmantena vaihtoehtona kirjoitusten ajatellaan tuovan ”Jumalan Sanan” ja tulevan ymmärrettäviksi sukupolvelle toisensa jälkeen huolimatta niiden kaukaisesta kirjoitusajankohdasta. Tämä viimeisin katsantokanta kertoo Sponginkin näkemyksen mukaan jo melko etäännyneestä ja löyhästä suhteesta uskoon ja traditioon, josta kirjoitusten auktoriteetin hylkäävä todennäköisesti aikanaan päätyisi lopullisesti eroon.<sup>98</sup>

Raamatun kaltaisen, pitkän ajan kuluessa syntyneen kirjakokoelman kutsuminen ”Jumalan Sanaksi” joka käänteessä on Sponginkin mielestä ylipäänsä arveluttavaa. Todennäköisesti termin kirjoituksille luoma status on ollut myös ensisijainen syy lukemattomat moraalittomat teot ja ennakkoluulot oikeuttavaan mentaliteettiin kirkollisissa viitekehyksissä. Kristinuskon on Sponginkin mukaan niin syvästi kiinnittyneenä tähän ilmaukseen, että voidaan hyvällä syyllä kysyä, kuinka sen kävisi yrittäessään irrottautua siitä.<sup>99</sup>

”Jumalan Sanaan” kristinuskon auktoritatiivisena lähteenä liitetään usein paikkansa pitävyyden ja erehtymättömyyden ominaisuuksia; sen tulisi siis olla totta. Näin ei voi Sponginkin mukaan kuitenkaan olla, mikäli tekstien kriittiselle tarkastelulle annetaan mahdollisuus. Voidaan kysyä, missä mielessä kirjoitukset ovat erehtymättömiä ja totta, kun huomioidaan luonnontieteisiin ja maailmankuvaan liittyvät epätarkkuudet, käsittämättömät ihmeteot niin Vanhassa kuin Uudessakin testamentissa, sekä esimerkiksi neljä rinnakkaista evankeliumitekstiä eroavaisuuksineen ja lisäyksineen. Myös Paavalin sosiaalieteettisten kannanottojen yhdistäminen ikuiseen ja objektiiviseen totuuteen on Sponginkin mukaan kyseenalaista. Mitä siis tarkoittaa ”Jumalan Sana”?<sup>100</sup> Spong vaikuttaa pitävän kyseenalaisena Raamatun, ”Jumalan Sanan”, käyttämistä auktoritatiivisena lähteenä inhimillisten kysymysten ratkaisemisessa. Tähän

---

<sup>97</sup> SoS 2005, 15–16.

<sup>98</sup> SoS 2005, 16–17.

<sup>99</sup> SoS 2005, 17.

<sup>100</sup> SoS 2005, 19–20, 22.

näkemykseen näyttäisi johtavan hänen käsityksensä Raamatusta ihmislähtöisenä, pitkän ajan kuluessa syntyneenä kirjakokoelmana, sellaisenaan sisäisesti ristiriitaisena ja yliluonnollisen aineksensa vuoksi epärationaalisen kokonaisuutena.

Raamatuntekstien takaa löytyvä maailma näyttää olleen täynnä ihmeellisiä tapahtumia, joiden toimeenpanijana on taivaasta käsin maanpäällistä elämää hallitseva Jumala. Vaikka Raamatun syntyhistorian aikana yleisesti vallinnut käsitys kolmikerroksisesta kosmoksesta onkin suurimmaksi osaksi kadonnut nykykristityn mielestä, ilmenee Spongin mukaan sen symbolisia jäänteitä yhä vaikkapa urheilusuoritusten jälkeisissä, kohti taivasta osoitetuissa kiitoksissa. Ajatus Jumalasta yläpuolellamme linkittyy voimakkaasti myös käsityksiin ihmistä tarkkailevasta ja tämän käytöstä kontrolloivasta jumaluudesta. Tällaisen Jumalan arkkityyppi löytyy Spongin mielestä syntiinlankeemuskertomuksesta, jossa Aatami ja Eeva saavat välittömän henkilökohtaisen palautteen ja rangaistuksen epäonnistumisestaan.<sup>101</sup>

Spong esittää että Jumalan hallinta maailmassa ja vallankäyttö luotujaan kohtaan ilmenee hyvin vedenpaisumusta kuvaavissa tapahtumissa, joissa pettymyksen tuottanut ihmiskunta tuhotaan yhtä perhekuntaa lukuun ottamatta. Valtavat voimat omaava Jumala aiheutti häntä palvovissa ja häneen turvaavissa ihmisissä myös pelkoa, ja onkin ilmeistä että suureen tuhoon kykenevään Jumalaan pyrittiin vaikuttamaan, kun kyseessä oli oman lähipiirin selviytyminen. Ihmeillä pelaavan Jumalan hyvyys voi tarkemmin tarkasteltuna näyttäytyä kyseenalaisessa valossa; miellyttämisen, vihan hillitsemisen ja palvomisen kohdetta voidaan Spongin mukaan kuvailla ennen muuta käytöstä kontrolloivana jumaluutena. Entä ovatko kirjoituksissa kuvatut Jumalan ihmeelliset teot kyseenalaistamattoman oikeamielisiä, vai onko niitä mahdollista pitää moraalittomina? Esimerkkeinä Spong mainitsee kertomukset Egyptin jokaisen esikoispojan surmaamisesta (Exodus 11:1-11) sekä Auringon pysäyttämisen taivaalla, jotta Joosua joukkoineen ehtisi ottaa amorilaiset hengiltä päivänvalossa (Joosuan kirja 10:12). Meidän on Spongin mielestä otettava kantaa siihenkin, missä määrin palvojiensa vihaa myötäilevä Jumala voidaan nähdä moraalisenä tai hyvänä.<sup>102</sup> Spong näyttäisi ajattelevan, ettei ole mahdollista yhdistää käsitystä Jumalasta hyvänä siihen jumalakuvaan, joka esimerkiksi Vanhan testamentin

---

<sup>101</sup> JNR 2007, 55.

<sup>102</sup> JNR 2007, 55–57.

teksteistä välittyä. VT:n Jumala heijastelee Spong in mielestä siinä määrin palvojiensa tarpeita, ettei tätä Jumalaa nähtävästi ole mahdollista samaistaa universaalin oikeudenmukaisuuden ajatukseen.

Raamatusta, ”Jumalan Sanasta”, voidaan löytää perusteet kirkon ilmaisemalle ja vakiinnuttamalle uskolle. Niinpä poikkeaminen kirkon opista ja erimielisyydet sen kanssa voidaan Spong in mielestä viime kädessä nähdä erimielisyytenä itse Jumalan kanssa. Yksi kristinuskon ongelmallis in määrittävä tekijä on Spong in mukaan käsitys ikuisesta totuudesta ja pyrkimys sen varjelemiseen keinolla millä hyvänsä. Tämä vaatii henkisiä ponnisteluja monien ristiriitaisuuksien väistämiseksi ja samalla kehällisen ajattelun ylläpitämiseksi. Minkälainen arvo tulisi antaa esimerkiksi pyhistä teksteistä löydettäville ja yhä siteeratuille lausumille, kuten ”... ja nyt sain aiheen kehottaa teitä taistelemaan sen uskon puolesta, joka pyhille on kertakaikkisesti annettu.” (Juud. 1:3). Spong kysyykin, millä tavoin tuo usko ”joka pyhille on kertakaikkisesti annettu” suhteutuu kirkon opilliseen kehitykseen ja totuuden puolustamiseen.<sup>103</sup>

Spong in ”uskon puolustajiksi” kutsumansa ihmiset kritisoivat hänen mukaansa liberaalia eetosta siitä, etteivät vapaamielisemmin kirkon oppeihin suhtautuvat seurakunnat kykene lopulta säilyttämään jäseniään. Sen sijaan teologisen ja hengellisen varmuuden puolesta puhuvat tahot kasvavat monin paikoin. Spong näkee väitteessä totuuden siemenen, mutta esittää samalla, ettei varman totuuden rakennelmaa voi ylläpitää muuten kuin tukemalla kuulijoiden turvalliseksi kokemia ajatusrakennelmia, mitään lisäämättä tai poistamatta. ”Kirkon uskoa” sinänsä ei Spong in mukaan koskaan ole voinut ollakaan ja niin sanottu totuus kokee tappion ja näivettymisen samalla hetkellä kun se päätetään vakiinnuttaa tiettyihin muotoiluihinsa. Kristitylle luontevaksi osaksi hän näkisi ennemminkin pyhiinvaelluksen kuin paikallaan pysymisen.<sup>104</sup> Spong tuntuu ajattelevan, että totuuden etsimistä on jatkettava ja muutosten mahdollisuus hyväksyttävä, vaikka se vaikeuttaisi kristillisen yhteisön koossa pysymistä ja säilymistä; ikuista totuutta, jota Spong näyttää pitävän illuusiona, ei hänen mukaansa näin ollen tulisi pitää yllä institutionaalisuuden tukemiseksi.

Spong pyrkii kristinuskon opillis-historiallista kehitystä seurailemalla osoittamaan, kuinka uskonnosta totuuden etsimisen sijaan kehkeytyy turvallisuushakuisuuden väline. Hänen mukaansa kirkon tunnukset eivät,

---

<sup>103</sup> SoS 2005, 215–216.

<sup>104</sup> SoS 2005, 217–218.

paradoksaalisesti, ensisijaisesti yhdistäkään vaan erottavat ihmisiä; niiden alkuperäinen tarkoituskin on jo ollut ilmaista, mikä usko on oikea, kuka kuuluu joukkoon ja millä edellytyksillä. Tunnustusten kehittymistä havainnollistaa hyvin muistutus ensimmäisten kristittyjen uskonilmauksesta kaikessa lyhykäisyydessään: ”Jeesus on messias”.<sup>105</sup>

Kolmisanaisestä Jeesuksen seuraajien uskontunnustuksesta kehitys kulki vaihe vaiheelta kohti monisanaisempia, yksityiskohtaisempia ja samalla kiistanalaisempia opillisia esityksiä. Merkittävänä syynä opillisiin keskusteluihin Spong näkee uuden uskon levittäytymisen hellenistisen pakanaväestön keskuuteen, jossa kieli ja filosofinen perusta erosivat ratkaisevasti juutalaisesta viitekehuksesta. Erilaisten näkemysten ja ilmaisujen lisääntyessä asioiden selkeyttäminen oli välttämätöntä; oli päätettävä mitä tarkoittaa olla tunnustava kristitty ja mitä on yhteinen usko. Tästä seuranneeseen kehitykseen tulisi Spongin mielestä suhtautua varauksella. Kristinuskon valtavirtaa yhdistävä, Apostolinen uskontunnustuksena tuntemamme julkilausuma ei hänen mukaansa yksinkertaisesti vastaa sitä uskoa joka Jeesuksen ensimmäisillä seuraajilla oli. Näin siitä huolimatta, että tunnustuksen nimi pyrkii viestimään päinvastaista.<sup>106</sup>

Apostolinen uskontunnustus vakiinnutti kolminaisuuden ja neitseestäsyntymisen kaltaisia opinkohtia, joita ei Spongin mukaan voi millään nähdä keskeisinä ensimmäisille Jeesuksen seuraajille. Apostoliseen uskontunnustukseen hän lukee myös poliittisia elementtejä esittämällä, että ilmauksella ”Pontius Pilatuksen aikana” – ei niinkään ilmeisesti Pilatuksen toimeenpanemana – pyrittiin vähentämään roomalaisiin kohdistuvaa syyllistämistä ristiinnaulitsemisessa.<sup>107</sup> Spong näyttää suhtautuvan hyvin kriittisesti Jeesuksen elämää ja kuolemaa seuranneeseen kristilliseen traditioon ja opilliseen kehitykseen, joiden hän katsoo kulkeneen harhaan alkuperäisestä kokemuksesta ja vahvistaneen kristinuskon eksklusiivista luonnetta. Eksklusiivinen uskonnollisuus taas näyttäisi edustavan Spongille harhaa ja idolatria, epäjumalanpalvelusta.

Yhä yksityiskohtaisemmiksi muuttuvat uskontunnustukset, se mihin uskotaan ja nojaututaan, velvoittavat yksilöä yhä yksityiskohtaisempaan tunnustautumiseen, mikä kiihdyttää rajanvetoa oikea- ja vääräuskoisten välillä. Ykseys johon Apostolisella uskontunnustuksella pyrittiin, ei Spongin mukaan

---

<sup>105</sup> SoS 2002, 220, 223(?).

<sup>106</sup> SoS 2005, 223–224.

<sup>107</sup> SoS 2005, 224–225.

edes toteutunut. Väittely ja politikointi kristinuskon sisällöstä, erityisesti Jeesuksen persoonan luonteesta, kiihtyi Konstantinus Suuren voittokulun myötä, kun imperiumin virallisen uskonnon ollessa kyseessä rajojen määrittelystä tuli entistä tärkeämpää. Uskontunnustukseen lisättiin yhä uusia sanoja ja tarkennuksia areiolaiskiistan kaltaisten episodien seurauksena. Athanasioksen uskontunnustus ei enää edes vakiintunut kirkollisiin liturgioihin ja Khalkedonin kirkolliskokous vuonna 451 jKr. keskittyi ennen kaikkea siihen mitä Kristuksesta ei voinut sanoa. Spong katsoo, että syy täydellisen uskontunnustuksen synnyttämiseen liittyviin hankaluuksiin piilee siinä harhakäsityksessä, että ihminen ylipäätään kykenisi sitomaan Jumalan ja kokemuksen Jeesuksesta inhimillisiin ilmauksiin ja kielellisiin muotoiluihin. Niinpä erinäiset uskontunnustukset ovatkin ensisijaisesti toimineet uskonnollisen rajanvedon välineenä.<sup>108</sup> Spong vaikuttaisi pitävän kristillisen tradition kehitysvaiheita ennen kaikkea inhimillisen vallankäytön näyttämönä, jossa kilpailu oikeaoppisuudesta ja oikeista sanamuodoista määrittää uskovan arvon. Hän väittää myös Apostolisen uskontunnustuksen olevan vääristymä ensimmäisten kristittyjen uskosta, eikä sen sanoja ylipäänsä tulisi samaistaa tuon alkuperäisen uskon synnyttäneeseen kokemukseen.

### **3.2 Teismen tarina**

Teistiset käsitykset, joihin Spong katsoo suuntaavansa kritiikkinsä, puhuvat Jumalasta joka on ”tuolla jossakin”. Tämä Jumala vastaa ihmisten rukouksiin, on kykenevä puuttumaan maailman tapahtumiin ja jumalallisen tahtonsa mukaisesti osoittaa ihmiselle palkintoja ja rangaistuksia.<sup>109</sup> Tämä Jumala on Spongille yliluonnollinen, potentiaalisesti hyökkäävä olento.<sup>110</sup> Michael D. Goulder (1927–2010), joka toimi Birminghamin yliopiston raamatuntutkimuksen professorina ja anglikaanisen kirkon pappisvirassa, on vaikuttanut Spong in ajatteluun huomattavasti tässä suhteessa. Goulder luopui lopulta pappeudestaan tultuaan kielteiseen lopputulokseen Jumalan olemassaolosta. Goulder ei Spong in mukaan ollut nähnyt enää muita vaihtoehtoja tilanteessa, jossa hänen käsitystensä mukaisesti työttömäksi jäänyt jumaluus vaikutti edelleen olevan kristillisen uskon ensisijainen kohde. Määritellesään teististä katsantokantaa Spong viittaa myös Richard Swinburnen muotoiluun<sup>111</sup>, jossa teistisen jumalauksen kohde on ”ikään kuin ihminen ilman ruumista, ikuinen, vapaa, kykenevä tekemään mitä tahansa,

---

<sup>108</sup> SoS 2005, 226–228

<sup>109</sup> JNR 2007, 214.

<sup>110</sup> MKTM 2005, 70.

<sup>111</sup> Swinburne 1977, 1.



kaikkیتietävä, täydellisesti hyvä, oikea kohde inhimilliselle palvonnalle ja kuuliaisuudelle, maailmankaikkeuden luoja ja ylläpitäjä.”<sup>112</sup>

Jos teistisiä määreitä kantava Jumala onkin nyt menettämässä elinvoimaansa ja kuolemassa, voimme Sponginkin mukaan kuitenkin palata historiamme alkuhämäriin ymmärtääksemme, kuinka se alun perin on syntynyt. Ihminen ei ole samankaltainen muiden maan päällä elävien olentojen kanssa. Ongelmat ja ilmiöt kuten ahdistus, taipumus itsemurhaan, stressiä rauhoittavat lääkkeet, väkivaltaisuus omia lajitovereita kohtaan ja vaikkapa etniset puhdistukset esiintyvät ennen kaikkea Homo sapiensien keskuudessa. Spong katsoo että ristiriitaisen elämämme taustalla vaikuttavista tekijöistä merkittävimpänä voidaan pitää itsetietoisuuden kehittymistä. Sigmund Freud puhui tässä yhteydessä traumasta<sup>113</sup>, Paul Tillich puolestaan ”ei-olemisen shokista” ja ihmisen kohtaamisesta oman, ahdistusta aiheuttavan rajallisuutensa kanssa. Spong esittää että nämä molemmat ilmaukset liittyvät juuri mainittuun kehitysvaiheeseen ihmiskunnan historiassa; ahdistus tuli ihmisen elämään itsetietoisuuden mukana ja alkoi samalla peruuttamattomasti määrittää tämän kokemusta todellisuudesta.<sup>114</sup>

Sponginkin mielestä olennaista on myös huomioida seikkoja, jotka määrittivät elämän luonnetta ennen ihmisen aikaa, joka lajin määritelmästä riippuen alkoi vasta noin 200 000–2 000 000 vuotta sitten. Tätä ennen erilaiset elämänmuodot yksisoluisista lähtien ehtivät elää ja kehittyä miljardien vuosien ajan. Nämä olavaiset eivät kyselleet olemassaolonsa tarkoituksen perään; ne syntyivät ja kuolivat luonnon kiertokulun keskellä potematta eksistentiaalista ahdistusta, vaistonvaraisia selviytymispyrkimyksiä lukuun ottamatta. Niillä ei ollut käsitystä olemassa olemattomuuden mahdollisuudesta. Ihmisen kohdalla, tietystä kehitysvaiheesta, tapahtui Sponginkin mukaan kuitenkin jotakin mullistavaa. Tietoisuus omasta olemassaolosta toi mukanaan ymmärryksen ei-olemisen mahdollisuudesta, kuolemasta, olemisen rinnalle.<sup>115</sup>

Todennäköisesti itsetietoisuuden kehittyminen ihmisessä on tapahtunut hyvin pitkän ajan kuluessa. Sponginkin mukaan osa tutkijoista arvioi sen tapahtuneen

---

<sup>112</sup> MKTM 2005, 67–68, 70.

<sup>113</sup> Yksi keskeisistä ongelmakohdista Freudin ajattelussa on Daniel Palsin mukaan ontuvien analogioiden hyödyntäminen. Freud muun muassa rinnastaa yksilössä havaitsemansa traumaattisen kehityksen kokonaisuun antiikin ajalla eläneisiin uskonnollisiin yhteisöihin ja niiden edesottamuksiin, tässä tapauksessa juutalaisuuteen. Lisäksi Freud ammentaa teoriasta, jonka mukaan trauman kaltaiset kokemukset voivat periytyä biologian välityksellä. Tämä näkemys oli kuitenkin jo Freudin aikana syrjäytymässä darwinistiseen luonnonvalintaan perustuvien evoluutioteorioiden tieltä. Pals 1996, 80–81.

<sup>114</sup> NCFNW 2001, 37–38.

<sup>115</sup> NCFNW 2001, 39–42.

50 000, toiset niinkin kauan kuin 200 000 vuotta sitten. Tietoisuuden laajeneminen pelkästä vaistonvaraisesta vaaroihin reagoimisesta elävän olennon itsensä tiedostamiseen oli valtava evolutiivinen askel. Tätä ennen ei mikään maan päällä kulkeva ollut kyselty elinympäristönsä tapahtumien merkitystä tai pohtinut omaa suhdettaan niihin. Käsitys ajasta, sen kulumisesta ja jopa ikuisuuden käsitteestä oli kehittymässä ihmisen mielessä. Hetkessä elämisen sijaan läsnä olivat myös menneet tapahtumat, mukaan lukien uhkakuvat ja pelot, sekä oletukset ja suunnitelmat koskien tulevaisuutta. Nämä asiat mielessä pitäen voisi ihmisenä olemista Spongina mukaan pitää äärimmäistä rohkeutta vaativana elämänmuotona.<sup>116</sup>

Samoin ihminen huomasi uuden tietonsa kanssa olevansa erityinen ja erillinen suhteessa muuhun maailmaan. Elämän väliaikaisuuden kirkastuminen kirvoitti tässä halun etsiä tarkoitusta ja pysyvyyttä avuksi pysymättömyyden uhkaan ja toisaalta taistella merkityksettömyyden tunnetta vastaan laajenevana näyttäytyvässä maailmassa. Itsetietoisuuden aiheuttaman ahdistuksen peittoamisesta tuli näin kohtalonkysymys ihmisen selviytymisessä oman olemassaolonsa kohtaamisessa.<sup>117</sup> Itsestään tietoisin ihmisen kamppailu ahdistusta, yksinäisyyttä ja erillisyyden tunnetta vastaan asettuu Spongina mielestä hyvin limittäin Vanhan testamentin paratiisikertomuksen kanssa. Aatami ja Eeva elivät luonnollisessa yhteydessä luojaansa ja luontoon kunnes dramaattiset tapahtumat löivät pysyvän särön tuohon suhteeseen. Uutta tietoisuutta seurasi erillisyyden luonnollisesta jumalayhteydestä ja nuo ensimmäiset ihmiset ymmärsivät, ettei paluuta paratiisiin enää ollut.<sup>118</sup>

Konkreettisten, esimerkiksi ravinnon hankkimiseen ja lämpimänä pysymiseen liittyvien selviytymistaitojen kehittymisen lisäksi ihmisen oli selvitettävä suhteensa häntä ympäröivään todellisuuteen. Tämä asetelma johti Spongina arvioissa erilaisten teististen käsitysten ja samalla uskonnon syntymiseen; uudenlaisen olemassaolon kohtaamisesta seurasi, jälleen Freudin ajatuksia seuraten<sup>119</sup>, emotionaalinen hystertia jonka kontrolloimiseksi oli käytettävä kaikki

---

<sup>116</sup> EL 2009, 33–36.

<sup>117</sup> NCFNW 2001, 42.

<sup>118</sup> EL 2009, 37–38.

<sup>119</sup> Freud on paljosta velkaa Ludwig Feurbachin käsityksille Jumalasta ihmismielen projektiona. Daniel Palsin mukaan projektioita kohtaan osoitettu arvostelu on kuitenkin yksioikoista. Niissä ei ole kysymys pelkästään uskonnosta, vaan ihmiset ovat luontaisesti taipuvaisia projisoimaan ympäristöönsä esimerkiksi matemaattisia, ei-neuroottisia ja toimiviksi todettuja suureita. Palsin mukaan olisi näin ollen hätiköityä väittää, ettei uskonnollisilla projektiolla olisi mitään tosiasiallista tekemistä sen ympäristön kanssa, johon ne on projisoitu. Pals 1996, 78, 82.

käsillä olevat mahdollisuudet. Elollisten olentojen selviytymiskyky alkoi näin vaatia myös poikkeuksellisia henkisiä voimavaroja.<sup>120</sup>

Ihmisen uusi suhde ympäristöönsä alkoi avautua suhteena johonkin toiseen, erilaiseen, tässä tapauksessa luontoon, josta koettiin erillisyyttä. Spongin mukaan arkeologiset löydökset ovat luoneet meille kuvan, jonka mukaan varhainen ihminen mahdollisesti näki tai halusi nähdä havainnoimassaan ympäristössä itsestään tietoisena toisen. Tähän toiseuteen ihminen pyrki luomaan yhteyden; erillisyyden tunteesta alkoi seurata ajatus siitä mahdollisuudesta, ettei ihminen olisikaan täällä yksin. Myös kysymys siitä, missä määrin ihminen voisi vaikuttaa voimakkaisiin, häntä monin tavoin hyödyttäviin mutta toisaalta potentiaalisesti vaarallisiin luonnonvoimiin, nousi ajankohtaiseksi. Elinvoimaisessa ympäristössä piili mahdollisesti tietoisia tahtoa, joka ihmiseen suuntautuessaan voisi parhaassa tapauksessa edistää tämän selviytymistä.<sup>121</sup>

Havainnoimalla luonnollista ympäristöään, itsestään erillistä toiseutta, reagoimalla sen ilmentämiin voimiin sekä tulkitsemalla siihen persoonallisia määreitä Homo sapiens luo teismen. Varhaisimpana teistisiä käsityksiä sisältävänä uskonnollisuuden muotona Spong kuvailee animismia, jossa erilaisten persoonallisten henkien ymmärretään olevan läsnä luonnonvoimissa. Ihmisen osaksi jää henkien tunnistaminen, mahdollinen kyky vaikuttaa niihin ja kenties miellyttää niitä oman etunsa turvaamiseksi. Spong esittää, että maanviljelyksen yleistyessä jumaluus tai jumaluudet tultiin yhdistämään erityisesti hedelmällisyyden käsitteeseen, mikä tarkoitti myös korostunutta feminiinisyyttä<sup>122</sup>. Uutta synnyttävän naisjumaluuden, maan rinnalle tai pikemminkin yläpuolelle ilmestyi aikanaan miespuolinen voima tekemään hedelmöityksestä totta.<sup>123</sup>

Viljelyskulttuurin vastakohtana vaeltavien nomadien parissa näemme kansaansa ja sen alueita hallitsevan ja suojelevan yhden, yleensä miespuolisen, heimojumalan (*tribal monotheism*). Kanssakäyminen tämän jumaluuden kanssa vaikutti ratkaisevasti heimon hyvinvointiin ja selviytymiseen muiden ryhmittymien ja niitä hallitsevien jumaluuksien seassa. Vanhan testamentin

---

<sup>120</sup> NCFNW 2001, 43.

<sup>121</sup> NCFNW 2001, 43–45.

<sup>122</sup> Omissa viitteissään (NCFNW, luku 3, viite 9) Spong huomioi, ettei antropologian piirissä käydyssä keskustelussa ole saavutettu täyttä konsensusta koskien feminiinistä painotusta tietyissä teismen historian vaiheissa. Tämän puolesta puhuvaa aineistoa löytyy hänen mukaansa kuitenkin runsaasti.

<sup>123</sup> NCFNW 2001, 46–47.

kuvaamalla muinaisilla heprealaisilla ei Spongin mukaan joitakin poikkeusyksilöitä lukuun ottamatta vielä ollut visioita universaalista kaikkia ihmisiä yhdistävästä Jumalasta. Mahdollisesti jonkinlaista rajankäyntiä asian suhteen voi kuitenkin havaita esimerkiksi pakkosiirtolaisuuteen joutumisen kirvoittamista pohdinnoista: ”Kuinka voisimme veisata Herran virsiä vieraalla maalla?” (psalmi 137).<sup>124</sup>

### **3.3 Kristus – Jumala maan päällä?**

Jeesuksessa Spong uskoo löytävänsä perustan elämän tarkoitukselle, rukoukselle, etiikalle ja lopulta oman kuolevaisuutensakin tuolle puolen yltävälle toivolle. Käsityksillä Jumalasta, niin teistisillä kuin ei-teistisillä, on hänen mukaansa kuitenkin ratkaisevia seurauksia myös Jeesuksen persoonan ja merkityksen ymmärtämiselle. Mikäli Jumalaa ei enää ymmärretä yliluonnollisena olentona, ei Jeesus Nasaretilaistakaan voida pitää tällaisen jumalolennon maanpäällisenä inkarnaationa. Jeesus näyttäytyy Spongin mukaan kuitenkin määrittävänä tekijänä ihmisen matkalla kohti Jumalan merkitystä.<sup>125</sup> Spongin kritiikki kohdistuu ennen kaikkea tuntemiimme kristinuskon opillisiin muotoiluihin, joiden seurauksina esimerkiksi kolminaisuusoppi ja Kristuksen kaksiluonto-oppi ovat syntyneet. Kuitenkin myös hän tuntuu pitävän yhteyttä Kristuksen ja Jumalaksi kutsumansa todellisuuden välillä luovuttamattomana ja pyrkii selittämään tätä yhteyttä klassisesta opinmuodostuksesta vapautettuna.

Spongin mielestä olennaista on esittää kysymys, voidaanko Kristus, kristinuskon keskus ja ensisijainen symboli, ymmärtää irrotettuna teistisestä viitekehyksestään. Hänen mukaansa tähän tavoitteeseen pyrkiminen on välttämätöntä, mikäli emme halua nähdä kristinuskon kuolevan teistisen Jumalan mukana. Jeesus, joka nähdään ymmärryksemme ylittävien ihmeiden tekijänä, neitseellisen syntymän kautta keskuuteemme saapuvana ja kuoltuaan taivaaseen nousevana inkarnoituneena jumalhahmona, on menettämässä merkitystään ja uskottavuuttaan.<sup>126</sup> On syytä pitää jatkuvasti mielessä se yleisö jolle Spong ajatuksensa osoittaa. Tänä päivänä voimme nähdä, kuinka hyvinkin perinteinen ja verrattain konservatiivinen kristinuskko elää, voi hyvin ja kasvaa esimerkiksi monissa Saharan etelänpuoleisissa Afrikan maissa. Spongin viesti on näin ollen suunnattu kulttuurisesti ja maantieteellisesti melko rajatulle alueelle; länsimaisen

---

<sup>124</sup> NCFNW 2001, 47–48.

<sup>125</sup> NCFNW 2001, 3–4, 19.

<sup>126</sup> NCFNW 2001, 81.

kulttuurin kasvateille, joissa itää hengellinen intressi, mutta jotka eivät enää pidä tuntemamme kristinuskoa ja sen opillisia lausumia mielekkäinä omalle olemassaololleen.

Spong esittää että teististen ja yliluonnollisten ominaisuuksien karsiminen Jeesuksesta on tyypillisesti tuottanut ajatuksen suuresta opettajasta. Tämän lopputuloksen valossa Jeesus jää kuitenkin vaille sen kummempaa erityislaatuisuutta, sillä hänen opetustensa ydinsisältöä, kuten rakkauden kaksoiskäskyä, ei eri muodoissaan ole vaikea löytää Vanhasta testamentista tai monista muista traditioista. Kysymys Jeesuksen merkityksestä linkittyy Spongin näkemyksessä kuitenkin jumalakäsitykseen, jonka teistisistä ennakkoehdoista tulisi luopua. Niinpä keskeistä on pyrkiä selvittämään, mikä Jeesuksen elämässä sai kanssaihmiset tulkitsemaan sen jumalallisten ominaisuuksien läpitunkemaksi.<sup>127</sup>

Samoin kuin Jumalan kohdalla, selvittäessään näkemystään Kristuksesta Spong pyrkii asemoimaan itsensä jonkin teismin ja ateismin ja toisaalta supernaturalistisen ja naturalistisen elämänkatsomuksen välimaastoon. Jos Jeesus ei ollut teistisen Jumalan inkarnaatio, oliko hän ainoastaan ihminen muiden joukossa? Spongin mukaan tämän kaltainen johtopäätös on esiintynyt ei-teistisiä näkemyksiä kritisoivien tahojen kommenteissa, mutta hän itse on valmis kyseenalaistamaan arvonlennuksen, joka välittömästi näyttäisi seuraavan Jeesuksen pitämisestä pelkkänä ihmisenä. Olisi ennen kaikkea kysyttävä, mitä Jeesuksen edustama ihmisyyys ylipäättään oli ja olisiko mahdollista ymmärtää koko ihmisyyden käsite uudella tavalla Jeesuksen persoonan kautta.<sup>128</sup>

Jumalallinen ja inhimillinen, jotka tyypillisesti katsotaan toisistaan erillisiksi alueiksi, tulisi Spongin mukaan nähdä pikemminkin saman todellisuuden kääntöpuolina. Hänen tavoittelemassaan kristologiassa inhimillinen esiintyy yhdessä jumalallisen kanssa, yhdistymättä kuitenkaan teismin yliluonnollisuuteen. Teistinen tulkinta Jeesuksesta ei vastaa alkuperäistä Jeesus-kokemusta, jonka Spong katsoo olevan löydettävissä, mikäli huomion suuntaa esimerkiksi Uudessa testamentissa havaittavaan kronologiseen kehitykseen.<sup>129</sup> Spongilla vaikuttaisi olevan oletus alkuperäisestä, eräänlaisesta autenttisesta Jeesus-kokemuksesta, joka on mahdollista tunnistaa ja kaivaa esiin ennen kaikkea eksegeettisen työskentelyn avulla. Tavoitetta voisi verrata historiallisen Jeesuksen etsintään. Tosin Spong ei

---

<sup>127</sup> NCFNW 2001, 82–83.

<sup>128</sup> NCFNW 2001, 83.

<sup>129</sup> NCFNW 2001, 83–84.

varsinaisesti vaikuta pyrkivän todennäköisten historiallisten faktojen esittelyyn sinänsä, vaan paljastamaan todellisenä, autenttisenä ja yhä elinvoimaisena pitämänsä kokemuksen, jonka teistiset kehityslinjat hänen mielestään ovat peittäneet lähes näkymättömiin.

### **3.4 Kristus – ihmeidentekijä?**

Jeesuksen uudelleen määrittelyssä Spongia ajavat eteenpäin hänen kristityn identiteettinsä ja toisaalta usko siihen, että Jeesuksen persoonassa kävi ilmi ja kohdattiin se mitä voidaan kutsua Jumalaksi. Keskeistä on kuitenkin ymmärtää, että erilaiset väitelauseet, jotka kohdistuvat voimakkaaseen, ikuiseen ja ajattomaan kokemukseen, eivät itse kokemuksesta voi kuitenkaan koskaan tavoittaa. Erinäiset selitykset jättävät kokemuksen aina kielellisten, aikaan sidottujen ja maailmankatsomusten asettamien rajojen sisälle. Näin ollen on erheellistä sekoittaa toisiinsa sitä mikä on lopullista, ajatonta ja toisaalta sen inhimillisiä selityksiä ja kuvauksia.<sup>130</sup> Spong näyttäisi esittävän, että ikuinen ja ajaton ulottuvuus on olemassa ja koettavissa. Kieli, inhimilliset ilmaukset ja väitteet, eivät sitä kuitenkaan sellaisenaan voi täydellisesti tavoittaa. Todellinen kokemus ikuisuudesta on mahdollinen, mutta yritykset viitata siihen ovat ajallisia, ja sen tähden niihin olisi Spongin mukaan myös voitava puuttua.

Ihmeteoilla ovat merkittävä osansa Uuden testamentin kirjoituksissa. Evankeliumeissa Jeesus toteuttaa niitä lukemattomissa eri käännteissä, myös samankaltaisia ihmeitä toistaen, hiukan muunnellen. Apostolien teoissa ihmetekojen kirjaaminen jatkuu, vaikkakin nyt niiden tekijöinä ja kohteina ovat opetuslapset, ensimmäiset kristityt ja heidän seuraajansa.<sup>131</sup>

Tarkastellessamme arkiymmärryksemme ylittäviä ihmeitä, joita Jeesuksen kerrotaan Raamatun mukaan tehneen, meillä näyttäisi Spongin mukaan äkkiseltään olevan kaksi vaihtoehtoa; voimme hyväksyä ihmeet sellaisinaan vedoten Raamatun auktoriteettiin, tai hylätä ne merkityksettöminä, sillä ymmärrämme, ettei moisia todellisuudessa tapahdu. Vai olisiko mahdollista huomioida ne luovuttamattomana osana kristinuskoa, vaikkakin vailla historiallista todenperäisyyttä? Spong esittää, että postmodernina aikana elävien ihmisten on joka tapauksessa suhtauduttava ihmekertomuksiin jollakin tavoin, ja erityisesti kristityn tulisi kysyä, onko hänen vakaumuksensa riippuvainen noiden uskomattomien kertomusten totena pitämisestä. Hän itse uskoo että ihmeitä,

---

<sup>130</sup> JNR 2007, 7–9.

<sup>131</sup> JNR 2007, 51–53.

luonnon lait ylittävinä ilmiöinä, ei tänä päivänä tapahdu, eikä niitä liioin tapahtunut ensimmäisellä vuosisadalla. Ihmekertomusten historiallisen todenperäisyyden kyseenalaistamisesta ei kuitenkaan väistämättä seuraa niiden merkityksettömyys. Spong in mukaan on paljon mahdollista, ettei niiden alkuperäinen tarkoitus vastaa sitä kirjaimellisuuden vaatimusta, johon hän usein itse on törmännyt traditionaalisen kristinuskon viitekehyksessä.<sup>132</sup>

Kertomus punaisen meren ylityksestä ja meren jakautumisesta Israelin kansan syntyhistorian yhtenä kliimaksina ja sittemmin tärkeänä osana juutalaista pääsiäisliturgiaa on Vanhan testamentin keskeisiä luonnonlait ylittäviä kohtauksia. Spong in mielestä kertomuksen voidaan olettaa kehittyneen nykyisenlaisekseen vähitellen, mutta olleen alun perin jotakin muuta. Aluksi hän muistuttaa, että Punaisen meren maantieteelliset mitat – kapeimmillaankin noin 240 km – yhdistettynä väsyneiden ja eri-ikäisten juutalaisten 10 tuntia kestäneeseen ylitykseen on jo sinänsä mahdoton yhtälö. Toisekseen viimeaikaiset tutkimukset ovat esittäneet ylityspaikan todellisen sijainnin kiistanalaiseksi, sillä nimi Yam Suph saattaakin viitata kaislamereen, *Sea of Reeds*, jonka olinpaikka on Suezinlahden pohjoispuolella. Lisäksi se on vesistöalueena huomattavasti vaatimattomampi, pikemminkin rämealue ja mitoiltaan ihmisen ylitettävissä. Niinpä Spong kuvitteleeekin tilanteen, jossa henkensä kaupalla pakenevat ja kevyesti varustautuneet juutalaiset päättävät mennä rämealueen läpi. Egyptiläiset raskaine haarniskoineen seuraavat perässä, mikä koituukin heidän kohtalokseen. Näin juutalaiset pelastuvat kuin ihmeen kaupalla. Spong in mielestä selviytyjille oli mitä luontevinta tulkita tämänkaltainen tapahtuma jumalalliseksi puuttumiseksi asioiden kulkuun ja Israelin kansan hyväksi sekä sen erityislaatuisuuden osoitukseksi. Voidaan myös olettaa, että aikojen saatossa kertomuksen ihmeelliset yksityiskohdat lisääntyivät, kun se lopulta muuttui osaksi kansan tarinaa ja liturgista elämää. Spong esittää, että tämänkaltaisia kokemuksia ja kehityskulkuja voitaisiin olettaa myös muiden raamatullisten ihmekertomusten taustalle.<sup>133</sup>

Ihmisellä on kaippu ihmeitä kohtaan. Spong in mukaan niin suuressa määrin, että luonnon lakien rikkoutuminen ja yliluonnollisen todellisuuden puuttuminen elämämme kulkuun elävät yhä monin paikoin ihmisten toiveissa. Samoin kuin teistisen Jumalan kehityksessä, on Spong in mukaan ihmeisiin ripustautumisessa

---

<sup>132</sup> JNR 2007, 51,54.

<sup>133</sup> JNR 2007, 61–63.

kyse itsetietoisien ihmisen pelosta, ahdistuksesta, yksinäisyydestä ja todellisuuden kieltämisestä suuressa ja epävarmassa maailmassa. Ilmiön uskonnollisina oireina Spong pitää fundamentalismia ja väitteitä erinäisten pyhien kirjoitusten erehtymättömyydestä. Uskonnollinen ihminen on hänen mukaansa monesti valmis pitämään viimeiseen asti kiinni ihmeistä ja yliluonnollisen toimijan puuttumisesta elämään, jotta turvallisuushakuinen järjestelmä ei horjuisi.<sup>134</sup>

Yksi keskeisimmistä kysymyksistä Spongille on se, mitä ihmeet ja ihmekertomukset erityisesti Uudessa testamentissa merkitsivät niiden kirjaamisajankohtana. Olivatko ne historiallisten tapahtumien taltiointia vai kenties ihmisten sisäisten kokemusten ilmauksia? Spong torjuu ihmeiden tapahtumisen todellisuudessa jossa elämme, muttei ole valmis tyhjentämään ihmekertomuksia kaikesta merkityksellisyydestä.<sup>135</sup>

Spong väittää, ettei varhaisin kristillinen perinne korostanut tai oikeastaan edes dokumentoinut ihmetekoja. Esimerkkinä tästä hän käyttää Paavalia, joka tosin todistaa Kristuksen herättämisestä kuolleista, muttei muutoin näytä tuntevan Jeesuksen elämään liitettäviä ihmeitä. Paavalin ylösnousemustodistus on Spongin mukaan joka tapauksessa kovin erilainen, kuin yksityiskohdissaan värikkäät evankeliumien kuvaukset, joiden synty ajoitetaan selvästi Paavalin kirjeitä myöhemmäksi. Paavalin oma kääntymiskokemus voidaan toki tulkita ihmeelliseksi ja yliluonnolliseksi, mutta itse asiassa se dokumentoidaan vasta Apostolien teoissa eikä sitä Spongin mukaan näin ollen tulisi sellaisenaan liittää Paavalin henkilökohtaisen todistuksen taustaksi. Ihmeelliset tapahtumat tulevat kuvaan samalla kun ajallinen etäisyys historiallisen Jeesuksen elämään kasvaa. Spong pitää näin ollen ihmekertomuksia ja varsinaista Jeesus-kokemusta historiallisesti hyvin löyhästi, jos lainkaan, toisiinsa liittyvinä.<sup>136</sup>

Spong erittelee Jeesukseen liitettävät ihmeet kolmeen kategoriaan, joista ensimmäinen liittyy luonnonvoimien hallintaan. Koska niiden historiallisuus näyttäytyy kyseenalaisena, on kertomusten syntysyitä etsittävä Spongin mukaan tunnetuista traditioista. Kenties keskeisintä on huomioida evankeliumien kirjoittajien ja ensimmäisten kristittyjen juutalainen viitekehys ja perinne; Jumala todellisuuden luoja, joka asetti kaiken tuntemamme luonnollisen maailman paikoilleen aikojen alussa ja joka tuli puuttumaan asioiden kulkuun ratkaisevasti myös luomista seuranneina aikoina. Niinpä juutalaisten Jumalalla oli ollut ja on

---

<sup>134</sup> JNR 2007, 65–66.

<sup>135</sup> JNR 2007, 67–68.

<sup>136</sup> JNR 2007, 68–69.



aivan keskeinen asema luonnonvoimien hallitsijana, niin niiden yllyttäjänä kuin kesyttäjänäkin. Luonto oli Jumalalle alisteinen.<sup>137</sup>

Sponginkin mukaan Jeesuksen opetuslapsilla oli tarve selittää ja pukea sanoiksi se, kuinka he olivat saattaneet kohdata Jeesuksessa Jumalan, saman, joka oli ollut osa juutalaisten elämää siihenkin asti. Onhan Jeesuksen ja Jumalan välinen yhteys ja samaistaminen toisiinsa kantavana teemana läpi Paavalin kirjeiden ja evankeliumitekstien. Ratkaisuna ongelmaan näyttäytyivät Sponginkin mukaan juutalaisten omat pyhät kirjoitukset ja niiden puhe Jumalasta; Jeesuksen seuraajat käyttivät sitä kieltä, joka oli heille tuttua ja joka kykeni parhaiten ilmaisemaan sen voiman, jonka he olivat kokeneet. Tällä tavoin siis Jeesukseen tultiin ihmekertomuksien muodossa liittämään ne ominaisuudet, jotka olivat tuttuja Kaikkivaltiaan Jumalan toimintatavoista. Jeesus käveli vetten päällä, tynnytti myrskyn ja moninkertaisti pienen määrän ravintoa riittämään suurelle joukolle.<sup>138</sup>

Toinen uudelleen tarkastelua vaativa kategoria liittyy parantamishmeisiin, joita evankeliumeissa esiintyy tiheästi. Spong esittää, että usko jumalalliseen väliintuloon sairauksien ja kuoleman uhatessa elää erityisen sitkeänä ihmisten mielissä ja toiveissa. Rukouksiin vastaavasta jumaluudesta on erityisen vaikea luopua, ja niinpä ihmisillä onkin Sponginkin mukaan taipumus kehittää itselleen tehokkaita selitystapoja silloinkin kun asiat eivät etene toiveiden ja rukousten mukaisesti. Eräänlaisena ääriesimerkkinä hän viittaa Tallmansvillessä, Länsi-Virginiassa sattuneeseen kaivosturmaan, jossa 13 miestä jäi loukkuun ja kuolemanvaaraan. Tilanteen ratkaisemiseksi uutisoitiin aluksi virheellisesti ilmoittaen kahdentoista miehen selvinneen hengissä, minkä seurauksena omaiset kiittivät ja ylistivät Jumalaa ihmeestä. Ihmisten reaktiot muuttuivat vihaksi, suruksi ja oikeuskanteiksi, kun korjattu informaatio kertoikin vain yhden, vakavasti vammautuneen ihmisen jääneen henkiin. Sponginkin mukaan tapaus osoittaa konkreettisia ihmeitä odottavan ihmisen kohtaamat jatkuvat ristiriitaisuudet ja pettymykset, jotka kuitenkin eivät näytä poistavan käsitystä Jumalasta, joka puuttuu hänen suosiollisuutensa ansainneiden elämään.<sup>139</sup>

Uuden testamentin ihmeellisiä parantumisia tarkastellessaan Spong katsoo olennaiseksi erottaa toisistaan ensimmäisen vuosisadan ja nykyajan käsitykset sairauksien alkuperästä. Uuden testamentin maailmassa ei modernin lääketieteen tavoin ollut tietoa bakteereista tai viruksista, ja sairauksien keskeisenä lähteenä

---

<sup>137</sup> JNR 2007, 70–71.

<sup>138</sup> JNR 2007, 70–71.

<sup>139</sup> JRN 2007 75–76.

nähtiinkin synnin vaikutus ihmisen elämässä ja vääränlaista elämää seuraava Jumalan viha. Erityisesti viimeisten vuosisatojen aikana lisääntynyt lääketieteellinen tietämys on Spongin mukaan kuitenkin syrjäyttänyt Jumalan sairauksien kentältä. Muutoksia kristinuskon viitekehyksessä on kuitenkin tapahtunut verrattain myöhään, ja Spong huomauttaakin että hänen oman, episkopaalisen kirkkonsa virallisista rukouskirjoista käsitys sairaudesta synnin seurauksena hävisi vasta 1970-luvun lopulla.<sup>140</sup> Spongin esittämät väitteet koskien kehitystä sairauksien alkuperän ja syntisyyden vaikutuksien ymmärtämisessä eivät vaikuta kovinkaan radikaaleilta saati uusilta näkemyksiltä. niiden taustalla ilmenee kuitenkin käsitys Jumalasta, joka ei puutu maailman tapahtumien kulkuun tai ihmisten kohtaloihin ja johon rukouksella tai muilla vetoimuksilla ei näytä olevan vaikutusta. Spongin käsityksissä Jumalaan ei sisälly minkäänlaista agentuuria.

Uuden testamentin ihmekertomusten merkitys ei Spongin mielestä avaudu niinkään niiden totena pitämisen kuin juutalaisen tradition sisäistämisen kautta. Evankeliumeissa näyttäisivät toistuvan tapahtumat, joissa Jeesus sanoillaan ja teoillaan palauttaa sokealle näkönsä tai kuuroille kuulonsa, rammalle kävelykykynsä tai mykälle äänensä. Näiden ihmeiden juuria ja perusteluja Spong etsii Vanhasta testamentista, erityisesti Jesajan ja Malakian kirjoista, joiden sisältö luo hänen mukaansa perustan evankeliumeissa esiintyvien parantamisten todelliselle ymmärtämiselle.<sup>141</sup>

Samojen edellä esiteltyjen ihmeiden, jotka toistuvat Jeesuksen toiminnassa, Spong katsoo näyttäytyvän Jesajalla Jumalan valtakunnan tulemisen merkkeinä (Jes. 35:1–6), lukuun ottamatta myöhempää uskoa kuolleiden ylösnousemukseen ja viimeiseen tuomioon. Lisäksi keskeistä on huomioida Uuden ja Vanhan testamentin avainhenkilöiden linkittyminen toisiinsa. Malakian kirjassa esiintyy, kirjan nimen mukaisesti, nimetön ”Minun sanansaattajani”, joka valmistaa tietä Herralle (Mal. 3:1), samoin kuin näyttää tekevän autiomaassa majaansa pitävä Johannes kastaja evankeliumeissa. Spongin mukaan evankeliumeissa on olennaista ottaa huomioon Malakian nimettömän sanansaattajan samaistaminen Johannes Kastajaan, samoin kuin profeetta Elian liittäminen kahteen edelliseen. Sekä henkilögalleriaan kohdistuvat huomiot, että parantamisihmeet Jesajan

---

<sup>140</sup> JRN 2007 77–78.

<sup>141</sup> JRN 2007 78–79.

kirjasta johdettuina merkkeinä antavat Spongin näkemyksissä ihmeteille ei-historiallisen merkityksen.<sup>142</sup>

Evankeliumeissa esitettyjen parantamisten yhteydessä käydään systemaattisesti debattia koskien Jeesuksen identiteettiä ja mahdollista messiaanisuutta. Esimerkkinä Spong käyttää kohtausta, jossa Jeesus palauttaa sokean miehen näön asteittain (Mark. 8:22–26). Tilannetta seuraa opetuslasten arvuuttelu Jeesuksen todellisesta minästä. Pietari tunnustaa hänet messiaaksi, mutta torjuu kohtalon, jonka Jeesus itselleen ennustaa. Pietarille Jeesuksen messiaanisuuden luonne paljastuu vasta myöhemmin (Luuk. 22:61). Spong vetää yhtäläisyysmerkin sokean asteittaisen parantumisen ja Pietarin vähittäisen valaistumisen välille, mikä hänen mukaansa vahvistaa entisestään käsitystä ihmeistä ensisijaisesti viittauksina siihen, mitä Jeesus edusti hänet kohdanneille ja hänestä kirjoittaneille ihmisille.<sup>143</sup>

Juutalaisen tradition läpitukenvuutta evankeliumiteksteissä ei Spongin mukaan ymmärretty oikein ei-juutalaisissa tulkinnoissa, joiden 100-luvun tienoilta käynnistyneen vaikutuksen kristinuskoon hän katsoo alkaneen murentua vasta viime vuosisadan puolella. Niinpä evankeliumien ihmeparantamisten tarkastelu historiallisina tapahtumina on Spongin mielestä harhaan astumista. Niiden varsinainen merkitys Jeesuksen tosi identiteettiin ja Jeesuksen persoonan kautta ilmi tulevaan Jumalan valtakuntaan viittaavina merkkeinä avautuu vain juutalaisen tradition ja merkityskielen sisäistämisen kautta.<sup>144</sup> Monia Vanhan testamentin profetioita on perinteisesti tarkasteltu Jeesuksen saapumista ennakoivina teksteinä. Spongin näkemys näyttäisi olevan jokseenkin päinvastainen; Jesajan ja Malakian kirjat eivät puhu Jeesuksesta, mutta sen sijaan Uuden testamentin juutalaisessa viitekehyksessä elävät kirjoittajat liittyvät heitä edeltäneeseen perinteeseen hahmottaessaan ensimmäisten kristittyjen kokemusta Jeesuksesta. Ihmekertomukset vaikuttaisivat ilmentävän Spongille hengellistä kirjoitustraditiota historiallisten tapahtumien taltioinnin sijaan. Olisi tosin mahdollista esittää, etteivät ihmeellisten tapahtumien historiallisuus ja juutalaisen tradition läsnäolo sulje ilman muuta toisiaan pois. Mutta Spong on tehnyt valintansa, sillä ihmeparantumiset ovat hänen mukaansa tosiasiallisesti parhaat päivänsä nähneitä.

---

<sup>142</sup> JRN 2007 79–81.

<sup>143</sup> JRN 2007 81–83.

<sup>144</sup> JRN 2007 81, 84.

### **3.5 Uhrikaritsa? – tyhjän haudan mysteeri**

Jeesus on kristinuskon sisällä perinteisesti ymmärretty ihmiskunnan pelastajaksi ja syntien sovittajaksi. Spongin mukaan nämä Jeesukseen kärsimykseen ja kuolemaan liittyvät merkitykset toistuvat niin kirkkojen liturgioissa ja sakramentaalisessa elämässä kuin hienostuneessa ”ristin teologiassa” mantrojen tavoin, eikä niiden oikeutuksen perään ymmärretä juurikaan kysellä. Spong näkee jumalallisen pelastajan ja ristin symboliikan taustalla kuitenkin kehäpäätelmän, jonka tarjoamista ihmis- ja jumalakäsityksistä tulisi päästää irti.<sup>145</sup>

Käsitys kaikkien kansojen pelastajasta edellyttää ongelmallisen, pelastusta kaipaavan ja tarvitsevan ihmisen. Ihmiselle ominaisilla erillisyyden ja syyllisyyden tunteilla on Spongin mukaan keskeinen osansa yhtälössä. Tämä on hänen mielestään näkynyt myös uskonnollisten järjestelmien kykynä hallita ja manipuloida ihmistä riittämättömyyden tunteen hyödyntämisen kautta; kaikinäkevän ja tuomitsevan Jumalan katseen alla elävä ihminen on erkaantunut alkuperäisestä tarkoituksestaan elää yhteydessä elämänsä lähteeseen, vapaana ja kokonaisena. Järjestelmä on Spongin mukaan auttanut ihmistä selviytymään, vaikkapa synnintunnustuksen tai katumusharjoitusten avulla, syyllisyytensä kanssa ja hallinnut samalla tämän käytöstä.<sup>146</sup>

Spong näkee sovituksen, pelastuksen ja syyllisyyden läpäisemän ihmiskuvan sisältävän kehäpäätelmän taustalla kristinuskon ensisijaisena pitämänsä myytin syntiinlankeemuksesta ja perisyynnistä. Jumala loi alussa kaikin puolin täydellisen maailman, jonka hyvyteen astuivat myös ensimmäinen mies ja nainen. Tottelemattomuus Jumalaa kohtaan tarveli kuitenkin hyvän luomistyön, ja ihmiselämä oli tästä lähtien oleva turmeltunut ja kyvytön vapauttamaan itseään omasta synnillisestä tilastaan päästäkseen takaisin Jumalan yhteyteen. Huolimatta siitä että ajan kuluessa Aatamia ja Eevaa ei enää käsitetty ensimmäisiksi ihmisiksi, tuli kristinuskon ihmiskäsitystä määrittävä perusmyytti Spongin mukaan kuitenkin säilymään. Tultiin myös käymään väittelyä siitä, oliko ihminen turmeltunut kaikinensa vai vain osittain, mutta yhtä kaikki Jumalan pelastava ja synnistä vapauttava toiminta nähtiin ainoana mahdollisena ratkaisuna tilanteeseen. Jeesus tuli asettumaan tähän kohtaan ensisijaisessa myytissä.<sup>147</sup>

Syntiinlankeemuksesta periytyvä turmeltuneisuus sai Spongin mukaan huomattavan vahvistuksen, kun ihmiselle luontainen seksuaalinen halu

---

<sup>145</sup> MKTM 2005, 116–117.

<sup>146</sup> MKTM 2005, 122.

<sup>147</sup> NCFNW 2001, 121–122.

yhdistettiin sen universaaliksi rakennusaineeksi. Syyllisyyden ja seksuaalisuuden liitto, samoin kuin vastavuoroisesti pyhyiden ja seksistä kieltäytymisen yhdistäminen toisiinsa ovat Spongin mielestä nähtävissä kirkollisissa traditioissa, erityisesti Augustinuksen teologian vaikutuksesta. Augustinuksen korostus perisyntiin ja seksin yhteydestä teki Jeesuksen neitseellisestä sikiämisestä ja toisaalta Marian olemuksesta entistä tärkeämpiä seikkoja. Ollakseen synnistä puhdas Jeesus ei voinut olla Aatamin jälkeläinen, kun taas Neitsyt Marian alkuperään etsittiin Spongin mukaan tarkennusta vasta 1800-luvulla, samoihin aikoihin kun löydettiin munasolu ja ymmärrettiin, ettei naisella ollut uuden ihmisen syntymisessä pelkkä siemenen kantajan osa. Spong pitää katolisen kirkon muotoilemaa oppia Marian perisyntöttömästä sikiämisestä osaltaan vastauksena tuohon ongelmatilanteeseen.<sup>148</sup>

Käsitys sovituksista ilmaantuu Spongin mukaan kristinuskoon jo hyvin varhaisessa vaiheessa, eikä sitä voi täysin ymmärtää ilman ensimmäisten kristittyjen elämää edeltäneen uskonnollisen perinteen tarkastelua. Koko Vanhan testamentin näyttäisi läpäisevän pyrkimys Jumalan ja ihmisen välisen yhteyden palauttamiseksi alkuperäisen, Edenin puutarhassa vallinneen ja ihmisen tottelemattomuuden turmeleman tarkoituksen mukaiseksi. Systemaattisesti epäonnistuneita pelastusyrityksiä edustavat – erityisesti myöhemmissä kristillisissä tulkinnissa – Spongin mukaan niin kertomus vedenpaisumuksesta ja Nooan arkista, 10 käskyn vaatimukset, Abrahamin ja Israelin kansan kutsuminen kuin lukuisten profeettojenkin pyrkimykset kutsua ihmisiä takaisin Jumalan yhteyteen. Näiden tapahtumien jatkumon Spong näkee muodostaneen vankan pohjan syyllisyyden ja sovituksen tematiikalle ja sen liturgisille sovellutuksille, joista Jeesusta keskeisimmin koskee vuosittain vietetty Jom kippur, Suuri sovituspäivä.<sup>149</sup>

Juutalaisessa sovituspäivä-traditiossa juhlaan valmistauduttiin katumuksen ja eläinuhrien toimittamisen kautta. Laumoista tultiin perinteen kehittyessä valitsemaan sekä vuohi että karitsa, joilla molemmilla oli oma rituaalinen roolinsa. Edellisen veri vuodatettiin ihmisten syntien tähden, jälkimmäinen taas otti synnit kantaakseen, minkä jälkeen sijaiskärsijä ajettiin synteineen pois kansan keskuudesta. Molempien eläinten tuli olla miespuolisia ja fyysisesti virheettömiksi tarkastettuja. Jumalan edessä täydellisen – myös moraalisesti –

---

<sup>148</sup> NCFNW 2001, 123, 125–126.

<sup>149</sup> JNR 2007, 162–164.

karitsan uhraaminen merkitsi sovintoa Jumalan kanssa. Spongin mukaan sovintoon kyvyttömät ihmiset saivat näin mahdollisuuden ainakin symboliseen ja hetkelliseen yhteyteen Jumalansa kanssa, täydellisen eläinuhrin, ylipapin kaikkein pyhimpään pirkottaman veren ja katumuksella valmistautumisen kautta. Rituaali oli ratkaisu loppumattomilta vaikuttaviin pyrkimyksiin ylittää traumaattinen erillisyyttä.<sup>150</sup>

Evankeliumeissa käsitys Jeesuksesta uhrikaritsana ja ihmisten syntien kantajana vahvistuu merkittävästi. Markuksella ja Matteuksella esiintyy käsitys Jeesuksesta sijaisuhrina ja maksettavina lunnaina, joiden vastaanottajasta on Spongin mukaan tosin vallinnut epäselvyys teologisessa keskustelussa. Sijaisuhrin pätevyyden ja riittävyden ajatus on joka tapauksessa noussut juutalaisesta traditiosta. Johanneksen evankeliumista Spong nostaa esiin sovituskäsityksen yhä eheämmäksi muodostuneen ilmaisun Johannes Kastajan lausumana: ”Katsokaa: Jumalan Karitsa, joka ottaa pois maailman synnin!” (Joh. 1:29). Olennaisia Suuren sovituspäivän uhrirituaaleihin liittyviä yksityiskohtia esiintyy evankeliumiteksteissä muitakin. Uhrieläimelle keskeinen fyysinen virheettömyys esiintyy Spongin mukaan uudessa yhteydessä, kun roomalaiset sotilaat päättävät, kirjoitusten toteutumiseksi, olla katkaisematta jo kuolleen Jeesuksen sääriluita (Joh. 19:33). Samoin kohtauksissa, joissa Pilatus tivaa kansalta syitä syyttömäksi näkemänsä Jeesuksen tuomitsemiseen, toistuu Spongin mielestä syntipukin tehtävä. Niinpä Jeesuksen kuoleman varhaisissa tulkinnoissa voitaisiin nähdä yhdistelmä Jom kippurin kahdesta uhrieläimestä, saattamassa rauhan ihmisen ja Jumalan välille.<sup>151</sup> Spong näyttäisi pitävän Jeesuksen kuolemaan liittyvässä perinteessä tunnistettavia Jom kippurin elementtejä ongelmallisina sovitusopin uskottavuuden kannalta. Niiden nouseminen aiemmasta perinteestä osoittaa kyllä, ettei puhe Jeesuksesta syntynyt kulttuurisessa tyhjiössä, mutta sovitusopin oikeutuksesta tässä yhteydessä on esitetty myös toisenlaisia näkökulmia<sup>152</sup>.

Spong käsittelee sovitusoppia perusteellisesti, sillä sen merkitys kristinuskolle ja Jeesuksen persoonan ymmärtämiselle on ollut hyvin keskeistä kautta kristillisen historian. Sovituksen sisältö läpäisee niin kasteen kuin

---

<sup>150</sup> JNR 2007, 159–161, 165–166.

<sup>151</sup> JNR 2007, 161–162, 166–167.

<sup>152</sup> Martti Nissinen on Spongin tapaan esitellyt myös Jeesuksen ja Jom kippurin yhteyksiä, mutta hän ei näe niiden seurauksia kohtalokkaina. Hänen mukaansa huomio korostaa ennen kaikkea kristinuskon ja juutalaisuuden yhteistä kulttuuriperintöä, jolle molemmat antavat omat merkityksensä. Näin ollen ei pitäisi ajatella, että kristinuskko muuttuisi autenttisemmaksi riisutun tradition kautta. Nissinen 2003, 41–44.

ehtoollisenkin sakramentit, joista edellisen tarkoituksena on pyyhkiä pois perisyntien vaikutuksia ja jälkimmäisessä osallistutaan aktuaaliseen uhriin. Spong katsoo uhri- ja sovitusteologialla olevan monenlaisia ongelmallisia seurauksia. Ensinnäkin Jumala voidaan nähdä itsevaltiaana, jonka yhteyttä ihmiseen ja loukattua kunniaa ei voida palauttaa ilman veriuhria, minkä lisäksi Spong pitää vastenmielisenä erityisesti evankelikaalisissa piireissä ja sen virsiperinteessä esiintyvää verellä mässäilyä. Spong esittää myös, etteivät katolisessa ehtoollisessa nautittavat Jeesuksen konkreettinen ruumis ja veri näyttäyty nykyään erityisen houkuttelevina kannibalistisen vireensä vuoksi.<sup>153</sup>

Sovituksen ja uhraamisen tematiikan epämiellyttävyyttä keskeisempänä Spong pitää kuitenkin Ensisijaisen myytin ja nykytietämyksemme välistä ristiriitaa, ennen kaikkea Darwinin saavutusten seurauksia itseymmärryksellemme. Ensisijaisen myytin keskeisenä elementtinä on luomisessa syntynyt täydellisen hyvä alkutila, josta ihminen lankesi joutuen eroon Jumalasta. Spong mukaan Darwin kuitenkin osoitti luomisen olevan yhä kesken, ja samoin on ihmisen laita, johon kuuluu keskeneräisyys, muttei täydellisyys tai langenneisuus. Täydellisenä tapahtuneen luomisen joutuessa kyseenalaiseksi on Spong mielestä pohdittava myös sovituspöytäkirjan oikeutuksen olemassaoloa. Mikäli alkuperäinen täydellisyyden tila osoittautuu illuusioksi, ei ihmiskunnan lankeemustakaan ole voinut tapahtua, eikä näin ollen tarvita veriuhria palauttamaan asiaintilaa entiselleen. Ihmiselämää kuvaa Spong mukaan tarkemmin ja uskottavammin kyky selviytymistaisteluun, jossa ihminen on kiitettävästi pärjännyt älynsä ja itsekkyytensä ansiosta. Kristinuskolle ja kirkolle näillä johtopäätöksillä on kuitenkin dramaattisia seurauksia. Kristinuskon kielen ja muuttuvan ihmiskäsityksen välisen kuilun vaikutukset näkyvät Spong mukaan sekä perinteisempien ryhmittymien entisestään tiukentuvina kantoina ja ”sekulaarien humanistien” vastustamisena että suurien valtaviirikirkkojen kyvyttömyytenä kohdata vallitsevan tilanteen haasteita.<sup>154</sup>

Spong mukaan on ongelmallista, että niin hanakasti on pidetty kiinni ristinkuolemaan liittyvien yksityiskohtien historiallisuudesta, kun kyseessä on ilmiselvästi synagogapalvelukseen liittyvän liturgisen elämän vaikutus ja pyrkimys ymmärtää Jeesusta ja hänen kuolemaansa. Varsinainen kysymys Spong mielestä on – samoin kuin ihmekertomusten kohdalla – mikä Jeesuksessa

---

<sup>153</sup> NCFNW 2001, 122–123.

<sup>154</sup> NCFNW 2001, 123–125.

oli sellaista, että häneen tultiin liittämään Jom Kippurin uhrieläimet, joiden keskeinen tehtävä oli tuoda ihmiset yhteen Jumalan kanssa.<sup>155</sup>

Uuden testamentin evankeliumitekstit eroavat toisistaan monien yksityiskohtien osalta ja antavat usein keskenään ristiriitaisia kuvauksia samoista tapahtumista. Spongin mukaan erästä niille yhteistä asiaa on kuitenkin mahdotonta sivuuttaa, kun tarkastellaan kristinuskon syntysyitä; väite Jeesuksen kuolemaa uhmaavasta ylösnousemuksesta on kiinteässä yhteydessä juutalaisuuden sisällä syntyneen uuden liikkeen alkusysäykseen. Huolimatta ylösnousemuksen kiistanalaisesta luonteesta ovat monet sitä seuranneet ilmiöt Spongin mielestä todistaneet siitä, että jotakin käänteentekevää on tapahtunut. Esimerkiksi Pietarin muutos Jeesuksen kieltäjästä uuden liikkeen johtajaksi ja ylipäänsä tilannetta pakenevien opetuslasten pelon muuttuminen uudeksi voimaksi ja julistukseksi näyttävät Spongin mukaan merkkeinä mullistavasta muutoksesta. Huomiota herättäviä seikkoja ovat niinikään juutalaisuudessa luovuttamattoman monoteistisen jumalakuvan haastaminen Jeesuksen merkityksellä sekä uskonnon keskeisiin elementteihin kuuluneen sapatin perään vakiintunut uusi Herran päivä. Näiden muutosten yhteyttä Jeesuksen kuolemaa seuranneisiin kokemuksiin ei Spongin mukaan voi kieltää, ja hän näkeekin nimenomaan ihmisten elämän muuttumisen kaikkein pätevimpänä todistuksena tapahtuman poikkeavasta luonteesta.<sup>156</sup>

Uuden testamentin varhaisin todistus ylösnousemuksesta Paavalin kirjeessä korinttilaisille on yksityiskohdissaan varsin suppea, mutta Spongin mielestä sitäkin merkittävämpi juuri ajoituksensa ja suorasukaisen minämuotoisuutensa vuoksi (1. Kor. 9:1 & 15:3–8). Paavalia luetaan Spongin mukaan tyypillisesti myöhempien evankeliumikertomusten kyllästäjän kokemusmaailman kautta, mikä ei tee oikeutta varhaisimmille todistuksille. Keskeisenä huomiona Spong esittää ylösnousemuksen ilmaisun passiivimuotoisuuden, ”hänet herätettiin”, joka viittaa ensisijaisesti Jumalan toimintakenttään. Lisäksi Paavali ei näytä tuntevan ylösnousemukseen myöhemmin liitettävää kaksivaiheisuutta, jossa Jeesuksen taivaaseenastuminen tapahtuu vasta jonkin aikaa ylösnousemuksen jälkeen.<sup>157</sup>

Kenties merkittävin ero myöhempään perinteeseen on Paavalin käsitys ylösnousemuksen luonteesta, joka Spongin mukaan ei koske Jeesuksen fyysistä ruumista laisinkaan. Paavalin julistaa ”ettei liha ja veri voi saada omakseen

---

<sup>155</sup> JNR 2007, 168–169.

<sup>156</sup> RMR 1994, 25–30.

<sup>157</sup> RMR 1994, 47–48, 51.



Jumalan valtakuntaa ja ettei katoava voi saada omakseen katoamattomuutta.” (1. Kor. 15:50), ylösnousemusruumiista puhuessaan Paavali viittasikin Spongin mielestä Jumalan valtakunnan otiloihin. Paavalilla ei myöskään ollut kokemusta historiallisesta, maan päällä kävelleestä Jeesus Nasaretilaisesta, vaan hänen todistuksensa perustui ilmestykseen, joka Jumalan tahdosta oli tullut hänen osakseen (Gal. 1:15–16). Spong pitääkin olennaisena minkälaisen ilmauksen kautta ilmestystä kuvataan. Kreikan *ophthe*-muoto, joka esiintyy useissa kohtaa Uutta ja Vanhaa testamenttia, merkitsee Spongin mukaan silmien avautumista fyysisen todellisuuden tuolle puolen, pyhälle ilmestykselle, mistä esimerkiksi käy kuvaus Mooseksesta ja palavasta pensaasta. Olennainen huomio Paavalia tarkastellessa on, ettei ylösnousemuskokemukseen ja siitä todistamiseen toistaiseksi kuulu tyhjää hautaa ja käsin kosketeltavaa kuolleista palannutta ruumista. Paavali piti Spongin mukaan Jeesusta kuolleen ja haudattuna kuin ketä tahansa; ylösnousemus ja ilmestys koskivat eri todellisuutta.<sup>158</sup>

Markus loi pohjan evankeliumikirjoittamisen traditiolle noin 15 vuotta Paavalin jälkeen. Läheisen lopunajan odotuksen ja ylösnousemuksen todellisuuden painotukset Paavalin aikaan eivät olleet sisältäneet merkittävää kiinnostusta Jeesuksen maanpäällistä elämää kohtaan. Tämä näkyy Paavalin kirjeiden vähäisenä Jeesuksen inhimillistä elämää koskevinä huomioina. Markuksen myötä Jeesuksen elämä ja persoona alkoi Spongin mukaan saada ympärilleen juutalaisen midrash-perinteen<sup>159</sup> mukaista materiaalia, jolla pääsiäiskokemus ja sen merkitys välittää uusille sukupolville. Markuksen evankeliumi oli ensimmäinen pyrkimys muotoilla objektiivinen narratiivi Jeesuksen kuoleman merkityksestä. Evankeliumi päättyy kuitenkin haudalle saapuneiden naisten hämmästykseen ja pelkoon ja siitä puuttuivat vielä monet myöhemmät tapahtumat, kuten enkeli vierittämässä kiveä haudan suulta ja Jeesuksen ilmestymiset opetuslapsille.<sup>160</sup> Spongin mukaan ylösnousemusperinteeseen ilmestyi kuitenkin pieneltä vaikuttavia mutta merkittäviä muutoksia. Ensinnäkin, Paavalista poiketen Jeesusta ei enää ollut ”herätetty”, vaan kuten Markus asian ilmaisee, ”hän on noussut”. Lisäksi

---

<sup>158</sup> RMR 1994, 53–56.

<sup>159</sup> Midrash-tulkintaperinteessä keskeistä on aiemman tekstitradiation hyödyntäminen uudessa tilanteessa. Midrashilla on aivan keskeinen osansa Spongin raamatukäsityksessä, johon palaan kolmannessa pääluvussa.

<sup>160</sup> Markuksen evankeliumin jakeita 16:9–20 nykyisenlaisessa UT:ssa ei yleisesti pidetä alkuperäiseen evankeliumitekstiin kuuluvina, vaan myöhempänä lisäyksenä.

ylösnousemusta koskevat tapahtumat alkoivat vähitellen siirtyä Galileasta Jerusalemiin, mikä näkyy selvemmin vasta myöhemmissä tulkinnoissa.<sup>161</sup>

Matteuksen evankeliumi hyödyntää enenevässä määrin Vanhan testamentin perintöä puhuessaan Jeesuksesta. Lähes kaikki sen merkittävät muutokset suhteessa Markukseen heijastelevat Spongin mukaan midrashin tulkintaperinnettä. Yhtenä esimerkkinä Spong pitää Jeesuksen vertautumista Danielin kirjan Ihmisen poikaan ja toisaalta Moosekseen antaessaan evankeliumin lopussa opetuslapsilleen lähetyskäskyn vuorenrinteellä. Matteuksen evankeliumin taustalla on myös juutalaisten ja juutalaiskristittyjen välinen polemiikki, jonka Spong katsoo vaikuttaneen Matteuksen tekemiin tarkennuksiin; Markuksen evankeliumin todistus ei ollut vielä riittävä. Matteus vahvisti selvästi Jerusalemin haudan kertomusta, joka Markuksella oli kulminoitunut naisten pelkoon ja epäuskoon, ja niinpä siihen liittyvät ihmeelliset yksityiskohdat lisääntyivätkin merkittävästi.<sup>162</sup>

Aivan erityinen sävy ylösnousemuskuvaukseen ilmaantuu Luukkaan evankeliumissa, minkä Spong uskoo nousseen ei-juutalaisten kristittyjen muodostumisesta enemmistöksi. Tässä kohden hän hyödyntääkin Edward Schillebeeckxin kannattamaa ”tempaamis-mallia”<sup>163</sup>, *rapture model*, joka nousee roomalaisesta mytologiasta.<sup>164</sup> Teoksessaan *Jesus: An Experiment in Christology* Schillebeeckx (1914–2009) esittelee kreikkalais-roomalaisessa viitekehyksessä ja hellenistisessä juutalaisuudessa yleisen tradition, jota Luukas hänen mukaansa monissa kohdin hyödyntää selkeyttääkseen viestiään kreikkalaiselle kuulijakunnalle. Schillebeeckxin tempaamis-malliksi nimittämässä perinteessä merkittäväksi, ihmeelliseksi tai hurskaaksi katsotun henkilön ruumiillinen jäämistö on häntä etsittäessä kaikinensa kadonnut, sillä hänet on tempaistu Jumalan luokse. Yhteyttä Luukkaan evankeliumin ja tempaamis-tradition välillä Schillebeeckx pitää ilmeisenä jo kuvauksessa Pietarin tutkimasta ja tyhjäksi toteamasta haudasta. Olennainen seikkoja mallin toteutumisessa ovat juuri tempaamisen toteaminen kuolleen lähipiirin, kuten opetuslasten, keskuudessa sekä merkkihenkilön ilmestymiset näille tietyille valituille. Antiikin kirjallisuudessa tätä traditiota seurailevia kertomuksia löytyy lukemattomia ja Luukkaan kohdalla

---

<sup>161</sup> RMR 1994, 57–59, 60–61, 64.

<sup>162</sup> RMR 1994, 66–67, 71, 72.

<sup>163</sup> Oma suomennos

<sup>164</sup> RMR 1994, 76.

kyse on Schillebeeckxin mukaan ennen kaikkea kuulijakunnan vakuuttamiseen käytetystä retorisesta keinosta.<sup>165</sup>

Spong katsoo, Schillebeeckxiä seuraillen, Luukkaan tulkinnan muuttaneen radikaalisti käsitystä Jeesuksesta. Fyysisyys ja ruumiillisuus tulivat nyt yhä tärkeämmäksi osaksi ylösnousemustodistusta, mikä näkyy myös Luukkaan ainutlaatuisessa kuvauksessa Emmauksen tiellä kulkevista kahdesta opetuslapsesta, joiden mukaan muukalaisena näyttäytyvä Jeesus lyöttäytyy. Ylösnoussut keskustelee ja ruokailee opetuslasten kanssa sekä opettaa näille kirjoitusten tulkitsemista, ollen heidän kanssaan kuin kuka tahansa, kadoten kuitenkin saman tien seuralaisten tunnistaessa hänet. Hetkeä myöhemmin, kun opetuslapset keskustelevat suuremmalla joukolla tapahtuneesta, Jeesus ilmestyy tyhjästä heidän keskelleen ja antaa tunnustella itseään todisteeksi aidosta ylösnousemuksesta. Tämä kaikki tukee Spongin mukaan edelleen Luukkaan hyödyntämää ja Schillebeeckxin seurailemaa tempaamis-traditiota. Luukkaan tekemän työn myötä kristilliseen traditioon vakiintui myös käsitys Jeesuksen taivaaseenastumisesta, jonka yksityiskohtaisin kuvaus löytyy Apostolien tekojen alusta. Tapahtuma kuvastaa Spongin näkemyksessä edelleen jumalallisen agentuurin toiminnassa tapahtunutta kehitystä; ylösnousemuksessa Jeesus vaikuttaisi olevan itse toimija, kun taas myöhempi taivaaseenastuminen ilmaistaan passiivissa.<sup>166</sup>

Tyhjän haudan ympärillä nähtävät kehityskulut ansaitsevat erityishuomion, sillä ne paljastavat Spongin mukaan pelkistetyn uskonilmauksen muuttumisen yksityiskohtia täynnä olevaksi todistusaineistoksi. Spong esittääkin, ettei tyhjän haudan kertomusta sinänsä tulisi ymmärtää uskoa luovana tekijänä, sillä usko ylösnousemukseen oli syntynyt jo merkittävästi aikaisemmin. Markuksen evankeliumin kuvaa haudasta on näin ollen pidettävä uskon seurauksena ja ilmauksena, kun taas Luukkaan pyrkimyksenä näyttää Spongin mukaan olleen kuvata haudan yksityiskohtainen sisältö, joka viesti Jeesuksen kävelleen sieltä ulos.<sup>167</sup> Tässä seuraillaan jälleen Schillebeeckxin jälkiä.<sup>168</sup> Spongin mukaan kaikki

---

<sup>165</sup> Schillebeeckx 1983, 340.

<sup>166</sup> RMR 1994, 76, 82.

<sup>167</sup> RMR 1994, 61, 78, 82.

<sup>168</sup> Schillebeeckxin mukaan Markuksen evankeliumin kuvaus tyhjästä haudasta voidaan tulkita ennen kaikkea symboliseksi merkiksi, kuoleman negaatioksi ja haudalta pois ohjaamiseksi, jonka sisältö sinänsä ei tuo mitään uutta siihen uskoon joka aikalaisilla jo oli ollut. Schillebeeckx liittää Markuksen tyhjän haudan myös kertomusta todennäköisesti edeltäneeseen alkukristittyjen liturgiseen perinteeseen, jossa Jerusalemin hauta on toiminut palveluspaikkana. Juutalaisessa traditiossa Jumalan ilmoitus ja pyhät paikat olivatkin kuuluneet kiinteästi yhteen. Schillebeeckx

Uuden testamentin ylösnousemustodistukset näyttäisivät monissakin yksityiskohdissa – ensimmäiset kokijat, tapahtumapaikan sijoittaminen, fyysisyys ja ruumiillisuus – eroavan toisistaan. Kehitys kulkee kuitenkin yksinkertaisesta ja mystisestä kokemuksesta kohti yksityiskohtaisempia ja konkreettisempia selityksiä. Spong esittää, että selitysten historiallinen myöhäisyys suhteessa varsinaiseen tapahtumaan johtuu todennäköisimmin alkuperäisen kokemuksen voimakkuudesta; tuolloin tarkkoja selityksiä ei kaivattu siinä määrin kuin myöhempien sukupolvien kristittyjen keskuudessa.<sup>169</sup>

Spongin mielestä näiden evankeliumeissa tapahtuvien sinänsä ymmärrettävien ja selitettävissä olevien kehityskulkujen suurena ongelmana on myöhemmässä kristillisessä perinteessä tapahtunut kirjaimellisuuden vaatimus. yksityiskohtien lähestyminen historiallisina totuuksina on Spongin mukaan vieraannuttanut monia Kristuksesta. Fundamentalistisessa viitekehyksessä usko ylösnousemuksen yksityiskohtiin taas on näyttäytynyt eräänlaisena tosiuskovaisen testinä. Spong pitää merkityksellisenä Paavalin antamaa todistusta ja korostaa, että myöhemmät kehityskulut peittävät helposti alleen sen mitä Paavalin varhaisin todistus yksinkertaisuudessaan sisälsi.<sup>170</sup> Spong vaikuttaisi näin ollen nojaavan raamatuntulkinnalliseen periaatteeseen, jonka mukaan varhaisimpana pidetty traditio on totuudenmukaisin ja lähimpänä sitä, mitä voidaan pitää objektiivisena totuutena tai autenttisena kokemuksena. Historiallisen kuilun kasvaminen suhteessa alkuperäiseen kokemukseen kasvattaa tradition kerroksia, mikä Spongin näkemyksissä näyttäisi aiheuttavan ongelmia tradition kielen ottaessa objektiivisen totuuden paikan. Keskeisinä välineinä ongelmien ratkaisemiseen Spong vaikuttaisi pitävän ennen kaikkea midrash-tulkintatradition tuntemusta sekä kirjoitusten taustalla vaikuttavien kulttuuristen ja sosiaalisten tekijöiden huomioimista.

#### **4. Uusi tie**

John Shelby Spong on kirkollisen uransa alusta tähän päivään asti pyrkinyt sinnikkäästi osoittamaan kristinuskon oppirakennelmat vanhentuneiksi. Kriitikoissa on eniten herättänyt huomiota Spongin teologian negatiivinen luonne; mitä jää jäljelle, jos teistisen Jumalan on annettava kuolla, jos Kristus ei ole tämän Jumalan inkarnaatio, ja sovitusoppi ja ihmisen syntyisyyskin ovat vain yhden ja

---

näkee Markuksen evankeliumissa pyrkimyksen yhdistää ylösnousemususko erillisen Jerusalemin hautaan liittyvän perinteen kanssa. Schillebeeckx 1983, 334–336.

<sup>169</sup> EL 2009, 179–180.

<sup>170</sup> RMR 1994, 56, 72–73.

saman kehällisen päätelmän eri puolia? Silti Spong väittää joka käänteessä olevansa astumassa uuteen aikakauteen monien kuulijoidensa kanssa, ei jumalattomana, vaan kristittynä ja Kristuksen seuraajana.

#### **4.1 Uskonto, kieli ja kokemus**

Spong ei halua irtisanoutua omista uskonnollista juuristaan. Hän ajattelee erilaisten lähestymistapojen voivan johtaa samaan lopputulokseen, mutta hänen itsensä on kuitenkin seurattava oman traditionsa viitoittamaa tietä, kunnes lopulta on mahdollista astua tradition tuolle puolen ja tulla osalliseksi siitä, mikä Jeesuksessa ilmenee täytenä ihmisyytenä ja ajattomuuden ulottuvuutena. Uskonnon tehtävänä tulisi Sponginkin mukaan viime kädessä olla ihmisen kutsuminen tähän elämään ilman turvallisuushakuisuutta ja kuolemanpelkoa, sen sijaan että sen katsottaisiin valmentavan oletettua tuonpuoleista todellisuutta varten.<sup>171</sup>

Sanoja, joilla kokemuksia ilmaistaan, ei Sponginkin mukaan koskaan tulisi ymmärtää objektiivisina. Ne muokkautuvat ja prosessoituvat uudelleen heti siirtyessään ihmiseltä toiselle, vaikka tämä tapahtuisi vain saman heimon tai uskomusjärjestelmän sisällä. Muutos on sitäkin suurempi, kun ilmaisut liikkuvat heimosta tai kulttuurisesta viitekehystä toiseen.<sup>172</sup> Uskonnolliset yhteisöt, jotka nojaavat sanallisiin ilmaisuihin, ovat Sponginkin mielestä lähtökohtaisesti ongelmallisia. Ne ovat tyypillisesti oikeuttaneet olemassaolonsa puheella omasta, ainoasta oikeasta Jumalastaan, jonka ilmoituksen juuri kulloisenkin ryhmittymän johtohahmot ovat vastaanottaneet. Samaiset johtohahmot taas ovat kyseenalaistamattomasti ainoita oikeita jumalallisen viestin tulkitsijoita. Läntisessä kristinuskossa tämän mallin jäänteinä näyttäytyvät Sponginkin mukaan esimerkiksi käsitykset Paavin tai kirjoitusten erehtymättömyydestä sekä apostoliseen suksessioon tai tiettyyn kirkkokuntaan sidottu oikeaoppisuus. Spong pitää kuitenkin uskonnollisten järjestelmien hierarkkisia totuuden puolustamiskeinoja merkkeinä uskomusten tosiasiallisesta hauraudesta. Varmoihin totuuksiin kiinnittyminen pyrkimyksissä selviytyä ihmiselämän ahdistuksesta ei hänen mukaansa nouse todellisuudesta, vaan uskonnollisesta illuusiosta.<sup>173</sup>

---

<sup>171</sup> EL 2009, 172–173, 185, 204.

<sup>172</sup> RMR 1994, 34–35.

<sup>173</sup> RMR 1994, 35–37.

Spong korostaa että evankeliumien kirjoittajilla oli vain rajallisia inhimillisiä sanoja käytettävinaan heidän pyrkiessään ilmaisemaan elämän muuttumiseen johtanutta kokemusta. Kuvattaessa kokemusta, jota lopulta on mahdotonta tyhjentää sanoihin, joutuu inhimillinen kieli venymään äärimmilleen. Raamatun sisältöjä tarkastellessa äärimäinen kielenkäyttö tulee Spongin mukaan jatkuvasti vastaan, erityisesti Jeesus Nasaretilaisen syntymää ja kuolemaa koskevista teksteistä. Rationaalisesta uskottavuudesta kiinni pitäminen estää hänen mielestään näiden kertomusten tarkastelun kirjaimellisesti ja historiallisesti tosina kuvauksina. Toisaalta hyljättäessä yksityiskohdat järjenvastaisina jää monilta ymmärtämättä evankeliumien kirjoittajien varsinaiset tarkoitusperät. Spongin mukaan olisi väärin kuvitella, ettei ensimmäisen vuosisadan kirjoittajilla ollut tervettä järkeä, tai että he luulivat kuvailevansa kirjaimellisia yliluonnollisia tapahtumia. Rationaalisuuden rajat ylittävän kielen tarkoituksena ei ollut historian tapahtumien taltiointi, vaan pyrkimys kuvata ihmisen tietoisuutta peruuttamattomasti muuttanut sisäinen kokemus. Spong ehdottaakin että uskonnollisten järjestelmien sisällä elävien ihmisten tulisi luopua yrityksistä vakuuttaa itsensä ja muut esimerkiksi ylönousemuskuvausten kirjaimellisesta historiallisuudesta. Hän epäilee, ettei uskonnollista kieltä alun perinkään ollut tarkoitettu ymmärrettäväksi sillä tavoin.<sup>174</sup>

Uskonnolliseen ja elämää mullistavaan kokemukseen liitetyt sanat muuttuvat Spongin mukaan hyvin nopeasti mytologiseksi kieleksi. Tämä prosessi, joka koskee myös kristinuskoa, on välttämätön jotta olennaiseksi katsottu viesti säilyisi ja siirtyisi eteenpäin. Myyttisyyden tunnistamista omassa uskonnollisessa viitekehyksessä ei Spongin mielestä tulisi kuitenkaan nähdä uhkana tai kuolettavana iskuna. Pikemminkin tämän seikan hyväksyminen antaa mahdollisuuden astua mytologian taakse, kohti perimmäistä todellisuutta.<sup>175</sup> Spong liittyy tässä oppi-isänsä Paul Tillichin käsitykseen kristinuskon ”rikotusta myytistä”.

Selvittäessään suhdettaan uskonnollisiin ilmaisuihin ja kielen merkitykseen ylipäänsä Spong ottaa vertailukohtakseen Cambridgessa vaikuttaneen ikätoverinsa Don Cupittin käsitykset.<sup>176</sup> Kirjassaan *Above Us Only Sky* (2008) Don Cupitt esittelee näkemyksiään uskonnollisuuteen ja lopullisen totuuden etsintään sisällyttämistään harhakäsityksistä. Cupittin mukaan olisi lakettava

---

<sup>174</sup> EL 2009, 174, 177.

<sup>175</sup> RMR 1994, 37–40.

<sup>176</sup> EL 2009, 235.

haikailemasta puhtaan ja objektiivisen totuuden olemassaolon perään. Ihminen ei näet kykene pääsemään itsensä ja kokemusmaailmansa ulkopuolelle, minkä puolesta myös Immanuel Kant argumentoi. Cupitt pitää mahdottomana myös ajatusta ihmisen henkilökohtaisen maailman vertaamisesta maailmaan itsessään, sillä jälkimmäiseen käsiksi pääseminen ei ole mahdollista. Näin ollen jokaisen tulisi tyytyä oman perspektiivinsä rajaamiin käsityksiinsä ja elettävä niiden ehdoilla, koska muuta ei ole, ja nekin käsitykset ovat jatkuvassa muutoksen tilassa.<sup>177</sup>

Aika, oleminen, tietoisuus ja kieli ovat kaikki niitä ihmiselämän ulottuvuuksia, jonka ulkopuolelle ei Cupittin mukaan voi astua. Ihminen ei vain ole ollut suostuvainen hyväksymään elämää sellaisena kuin se on, vaan on maalannut ihanteellisia ja objektiivisiksi katsomiaan näkymiä tulevasta, elämän rajat ylittävästä täyttymyksestä. Ainut mahdollinen uskonnon kohde voi Cupittin mukaan olla rajallinen kokemus maailmasta sellaisena, kuin se kielen ja symbolien kautta välittyy. Itse asiassa todellisuus on yhtä kuin sen ilmenemismuoto inhimillisen kielen välityksellä<sup>178</sup>. Yhtä lailla kertomukset, jotka kuvaavat vaikkapa ihmisille viestivää ei-ihmistä, kuten Jumalaa, henkeä tai eläintä, ovat ainoastaan naamioitunutta ihmisyyttä. Ihmisille heidän omalla kielellään viestivä Jumala onkin Cupittin mielestä ymmärrettävä täysin inhimilliseksi fantasiaksi. Tähän johtaa hänen mukaansa jo ristiriitainen pyrkimys yhdistää toisiinsa ikuisuuden määreitä kantava Jumala ja inhimillinen kieli, joka on ajan, paikan ja olosuhteiden lisäksi riippuvainen lukemattomista muista rajoituksista.<sup>179</sup>

Spong kertoo yhtyvänsä monessa kohdin Cupittin ajatuksiin, joissa muun muassa teistisen jumaluuden kritiikillä on keskeinen osansa. Cupitt etenee todellisuuden ehdottoman immanenttisuuden vaatimuksessaan kuitenkin päätelmiin, joita Spong ei koe voivansa allekirjoittaa. Spong huomioi myös Cupittin edustavan non-realistista näkemystä, jonka mukaan kieli itsessään

---

<sup>177</sup> Cupitt 2008, 21.

<sup>178</sup> Don Cupittin markkinoima kielen ylivalta saattaa jättää ihmisen tahdottomaan tilaan, vaihtelevien kulttuuristen ilmiöiden ja relativismin passivoimaksi marionettinukeksi. Näin ajattelee ainakin Juha Seppänen selvittäessään Cupittin non-realismia seurauksia. Ajatus kielen ja kulttuurin alistamasta ihmisestä voi Seppäsen mukaan poistaa yksilöltä kaikki mahdollisuudet vaikuttaa omaan kohtaloonsa. Cupitt itse ei kuitenkaan näe tilannetta näin negatiivisessa valossa. Hän pyrkii korostamaan kielen ja merkitysten mahdollisuuksia ja niiden jatkuvaa uusiutumiskykyä. Kielen perusuonteeseen ei kuulu hänen mukaansa merkitysten lopullisuus, vaan jatkuva uudelleen tulkitsemisen mahdollisuus, sillä kielen kautta ei ylipäänsä ole mahdollista saada sen kuvaamia kohteita kokonaisvaltaisesti haltuun. Siten kielellinen todellisuus on Cupittille mahdollisuuksien maailma. Seppänen 1996, 112, 115

<sup>179</sup> Cupitt 2008, 33–37.

synnyttää todellisuuden, viittaamatta mihinkään jo olemassa olevaan; ihmisestä tulee näin oman todellisuutensa luoja ja mitta. Luopumisen taivaassa tai sen tuolla puolen sijaitsevasta jumaluudesta ei Spong in mukaan kuitenkaan välttämättä tarvitse johtaa siihen, ettei Jumala voisi olla todellinen.<sup>180</sup>

Spong pitää sanoja ja ihmisten käyttämää kieltä, hauraudestaan, vääristymisestään ja subjektiivisuudestaan huolimatta, ainoina keinoina käsitellä merkityksellistä kokemusta ja välittää sitä eteenpäin. Sanat ovat vihjeitä, joiden kautta, niiden ”pintaa raaputtamalla” ja niiden historiallista viitekehystä tarkastelemalla, ylösnousemusta ja kristinuskon alkusysäystä on lähestyttävä. Kokemusta, joka kumpuaa sanojen, historian ja ajan tuolta puolen, on välttämättä kuitenkin etsittävä historiasta. Sanojen osoittamaa totuutta ei Spong in mukaan lopulta voi tavoittaa, mutta koettu voi siirtyä eteenpäin.<sup>181</sup> Spong puhuu sanojen takana piilevästä todellisuudesta, joka on kokemuksen aiheuttaja. Hänen kuvailemansa kokemus vaikuttaa kumpuavan historian ja ajan tuolta puolen, ja sen alkuperä jää viime kädessä käsityskykymme ulottumattomiin. Spong in maailman ulkopuolelta sen sisäpuolelle siirtämässä Jumalassa vaikuttaa olevan selittämättömyyttä ja paradoksaalisuutta; ymmärryksen avulla tulisi luopua maailman ulkopuolisesta jumaluudesta ja toisaalta viime kädessä ymmärtämättömyydellä hyväksyä sisäinen jumalallinen, joka on ajan ja historian tuolla puolen, mutta joka avautuu kuitenkin inhimilliselle kokemukselle.

Spong in mukaan evankeliumien kirjoittajilla oli, inhimillisestä rajallisuudestaan huolimatta, selvästi havaittavia kielellisiä välineitä ilmaisunsa tueksi. Midrash on juutalaisten pyhien kirjoitusten tulkintatraditio ja -metodi, jossa jatkuvuuden ja perinteen laajentamisen elementit ovat olennaisissa osissa. Siihen sisältyy kolme selvästi erotettavaa muotoa: laintulkitsemiseen liittyvä Halakha, menneisyyden kertomusperinnettä kulloisessakin ajassa hyödyntävä Aggada, sekä niin ikään aiemmasta traditiosta ammentava kehotuspuheen tai saarnan muoto, Pesikta. Midrashin tarkoituksena on Spong in mukaan jumalakokemuksen ajattoman totuuden ilmentäminen traditionaalisten symbolien merkitysten kautta, yhä uusien sukupolvien keskuudessa. Vanhan testamentin viitekehyksessä metodi ilmenee esimerkiksi jatkumossa, joka kumpuaa Punaisen meren jakautumisesta Israelin kansan vaeltaessa kohti luvattua maata. Veden jakautumisen symboliikka toistuu Mooseksen seuraajan, Joosuan kohdalla, jonka

---

<sup>180</sup> EL 2009, 236.

<sup>181</sup> RMR 1994, 31–32.



edessä Jordanjoki jakautuu (Joos. 3:14–17). Tämä puolestaan kertautuu sekä Elian (2. Kun. 2:7,8) että Elisan kohdalla (2. Kun. 2:14). Siirryttäessä Uuteen testamenttiin kerrotaan Jeesuksen toiminnan alkaneen Jordanvirralla tapahtuneesta kasteesta, jonka yhteydessä taivaat jakautuivat ja Pyhä Henki laskeutui häneen. Jumalan Henki oli Sponginkin mukaan ollut juutalaisen mytologian mukaisesti kiinteässä yhteydessä taivaiden ja vesien elementtiin. Jeesus, juutalaisen lain täyttävä ja symbolien ylittäjä, liitetään kasteessa edellä kuvatun midrash-tradition mukaiseen jatkumoon.<sup>182</sup>

Midrashin sisältämät tulkintatraditiot alkoivat kuitenkin haihtua juutalaisten juurien mukana kristittyjen tietoisuudesta jo hyvin varhaisessa vaiheessa, mikä Sponginkin mukaan on osoittautunut kohtalokkaaksi erityisesti viime vuosisatojen aikana. Varhaisten kristittyjen vieraantuminen juutalaisuudesta ei kuitenkaan poistanut sitä seikkaa, että pyhät tekstit pursuilivat vanhatestamentillisiä elementtejä, ja joidenkin kertomusten rinnakkaisuutta tuskin kykeni olemaan huomioimatta. Esimerkkitapauksiksi Spong nostaa VT:n ja UT:n kertomukset poikavauvojen surmauttamisesta, joista edellisessä Faaraon käskyt ajoittuvat Mooseksen syntymään, jälkimmäisessä taas Herodeksen kohteena on Jeesus. Nämä ilmiselvät yhteydet eivät Sponginkin mukaan kuitenkaan estäneet kristittyjen perusteellista erkaantumista omasta taustayhteisöstään.<sup>183</sup>

Kristinuskon vaikuttamat pakanakansat eivät Sponginkin mukaan täysin ymmärtäneet juutalaisia jumalanpalvelusperinteitä, ja niinpä sekä Jom kippurin että viimeiseen ehtoolliseen rinnastetun pääsiäisen elementtejä sekoittui toisiinsa. Samoin Jeesuksen merkitys yhdistettiin sekä uhrikaritsaan että pääsiäislampaaseen. Eukaristia alkoi näin vähitellen elää omaa rituaalista elämäänsä uudessa viitekehyksessä, juutalaisten juhlien muutoin unohtuessa. Jom kippurin elementtejä on Sponginkin mukaan tosin mahdollista nähdä vaikkapa kristillisessä paastoperinteessä. UT:n ja VT:n paralleelit kertomukset saivat niin ikään oman merkityksensä, kun ne alettiin ensisijaisesti nähdä ennustusten täyttymyksinä ja Jeesuksen jumaluuden varmistajina. Spong huomauttaa että varhaiskristillinen johtohahmo Markion, jonka näkemykset kirkko virallisesti tuomitsi, pyrki katkaisemaan kaikki siteet VT:n ja UT:n välillä. Aloitteen tuomitsemisesta huolimatta vanhan ja uuden liiton hierarkkisuus vahvistui selvästi jälkimmäisen hyväksi. Unohtaessaan juutalaiset juurensa ja ennen kaikkea

---

<sup>182</sup> RMS 1994, 8–9.

<sup>183</sup> RMS 1994, 6.

midrashin kristinusko menetti Spongin mukaan kosketuksen omien tekstiensä syvälliseen ymmärtämiseen.<sup>184</sup>

Kreikkalaisen filosofian sekä kreikankielisten tekstikäännösten muovaama läntinen kristillinen mielenmaisema ei ole Spongin mielestä ollut avoin midrashin kaltaiselle traditiolle, jossa kysymys kuvattavan tapahtuman historiallis-kirjaimellisesta, objektiivisesta totuudellisuudesta on itsessään väärä lähtökohta. Kirkossa peräännyttiin Spongin mukaan vähä vähältä inhimillisen tiedon lisääntyessä. Objektiivisen totuuden sijaan saatettiin puhua subjektiivisuudesta, minkä jälkeen siirryttiin ajatuksiin symbolisesta tai mytologisesta totuudesta. Tällaisella näkemyksellä on kuitenkin ollut vain vähän merkitystä läntisessä maailmassa, jossa vaihtoehtoina ovat olleet tosi ja epätosi. Spongin mukaan tieteen saavutusten ja kirkkojen välisessä ristiriidassa on osaltaan ollut kyse juuri väärin kysymysten esittämisestä uskonnollisten kertomusten totuudellisuutta koskien. Keskeinen kysymys lukiessa pyhiä kirjoituksia ei koske sitä, tapahtuivatko kuvatut asiat vai eivät. Omaksuttaessa juutalaisen midrashin näkökulma avautuu Spongin mielestä mahdollisuus tarkastella, mikä kokemus sai kirjoittajat käsittelemään Jeesusta lukemattomien Vanhan testamentin viittausten ja henkilöiden kautta.<sup>185</sup>

Historiallis-kriittinen lähestymistapa ja liberaalit raamatuntulkinnat ovat Spongin mielestä ajaneet kristinuskon vähitellen tilanteeseen, joka ei tyydytä ketään, kaikkein vähiten tavallista kirkossakävijää. Tutkimustulokset ovat olleet mielekkäitä lähinnä tietyissä akateemisissa piireissä, mutta seurakuntalaiset on enimmäkseen säästetty huomioilta, jotka vaikuttavat tuottavan enemmän kysymyksiä kuin vastauksia. Kirkkojen sisäiset liberaalien ja konservatiivien väliset kuilut ovat Spongin mukaan syventyneet niin ikään juuri raamattukysymysten äärellä. Protestanttisessa ympäristössä evankelikaalit ja fundamentalistit ovat kieltäytyneet kohtaamasta moderneja kysymyksiä, ja valtavirran kirkkojen kohdalla ongelmaksi on muodostunut niiden edustaman viestin teologisen pohjan haurastuminen totuuden ja ei-totuuden maailmassa.<sup>186</sup>

Jakolinjojen toisella laidalla onkin Spongin näkemyksen mukaan historiallis-kriittisen ja liberaalin, yliluonnollisuudesta riisutun raamattunäkemyksen kohtaama merkitystyhjiö, toisella taas fundamentalistisen kirjaimellisuuden epätoivoinen ja aggressiivinen todellisuuspakoisuus. Midrashin

---

<sup>184</sup> RMS 1994, 5, 6, 16–17.

<sup>185</sup> RMR 1994, 9, 10–11.

<sup>186</sup> RMR 1994, 12–13.

tulkintaperinteen kautta avautuvat mahdollisuudet ovat kuitenkin Spongin mielestä tuoneet uusia merkityksellisiä näköaloja tilanteeseen.<sup>187</sup> Spong näyttäisikin nyt pyrkivän irtiottoon konservatiivien ja liberaalien vastakkainasettelusta ja astumaan koko konfliktin ulkopuolelle toteamalla sen historialliseksi umpikujaksi. Hän päätyy myös, hiukan yllättäen, kritisoimaan liberaaliteologista ihmeiden ja yliluonnollisuuden kritiikkiä, jonka hän katsoo johtaneen latteaan lopputulokseen. Supranaturalismin kieltäminen on kuitenkin ollut merkittävä osa myös Spongin oman uudistusohjelman kivijalkaa. Tästä huolimatta se ei selvästikään ole riittävä lähtökohta uudentalaiselle hengellisyydelle.

Spong itse oli ollut kiinnostunut Jeesuksen ja kristinuskon juutalaisista juurista jo ennen tutustumistaan midrashin merkitykseen. Käänteentekevästä hetkenä Oxfordin Magdalen Collegen Uuden testamentin tutkija Jeffrey John oli osoittanut hänelle Jeesuksen syntymäkertomuksissa havaittavan ilmeisen midrasaineksen. Spongin mukaan Jouluevankeliumi onkin täynnä taivaalla loistavan tähden kaltaisia elementtejä, joiden juuret ovat Vanhan testamentin traditiossa. Michael Goulderin kautta Spong tutustui vielä laajemmin midrashiin evankeliumien tulkintatapana ja metodina, jonka avulla evankelistat käsittelevät ja laajensivat toisiaan. Tämän näkökulman omaksuttuaan Spong tuli vähitellen siihen tulokseen, että midrashin ymmärtäminen oli välttämätöntä lähestyttäessä Uutta testamenttia. Midrash on Spongille väylä ajattomuuden ulottuvuuteen, joka on erityisesti läsnä Jeesuksen syntymän ja kuoleman kuvauksissa. Midrashin periaatteita noudatellen evankeliumin lukijan on Spongin mukaan hylättävä lineaarinen aikakäsitys ja astuttava ajattomuuden kentälle. Samoin kirjaimellinen totuus on hylättävä ja hyväksyttävä uskontradition avoimuus, joka tunnustaa Jumalan olevan yhtäaikaaisesti mennyt, tuleva ja tämä hetki.<sup>188</sup> Midrash näyttäytyy Spongille kolmantena vaihtoehtona fundamentalismin kirjaimellisuuden ja naturalismista väljähtyneen liberaaliuden rinnalla. Hän on kuitenkin aiemmin todennut läntisen mielenlaadun kaikessa rationaalisuudessaan hylkivän mytologian ja symbolien kieltä. Herää väistämättä kysymys, olisiko midrashiin tarttuminen yhtään sen helpompaa, sillä sekin vaikuttaisi lähestyvän ajatonta kokemusta juuri myyttien ja symbolien kautta.

---

<sup>187</sup> RMR 1994, 18–19.

<sup>188</sup> RMR 1994, 14–16, 19–20.

## 4.2 Jumalan paikka

Näkyväistä todellisuutta tarkastelevan tieteen saavutukset tuottavat Spongin ajattelussa uudenlaisia Jumalan käsitettä koskevia kysymyksiä ja johtopäätöksiä. Olevaisen osasten pilkkominen yhä pienempiin partikkeleihin on hänen mielestään vahvistanut käsitystä, että sekä ihminen että hänen ympäristönsä koostuvat pohjimmiltaan samasta aineksesta. Tämä havainto taas viestii universumissa vallitsevasta perimmäisestä yhteydestä. Ihmisen itsensä tiedostavaa perspektiiviä kuitenkin jo pitkään hallinnut voimakas erillisyyden tunne asettuu Spongin mukaan ristiriitaiseen suhteeseen kaikkeuden perustavan yhteyden kanssa. Luonnon perusosaseksi arveltua atomiakin pienemmät hiukkaset energisoivat todellisuutta niin maapallolla kuin sitä ympäröivässä avaruudessakin, mikä entisestään saattaa kyseenalaiseksi ihmisen aseman ympäristöstään erillisenä oliona. Sikäli kun ihminen voitaisiin nähdä erottamattomaksi osaksi kaikkeutta, tulisi myös itsetietoisuuden ilmaantuminen ymmärtää yhtenä kehitysvaiheena, kenties askeleena kohti seuraavaa tietoisuuden tasoa, jossa kaikkeus ymmärretään yhdeksi.<sup>189</sup>

Ihmisessä ilmeni aikoinaan mullistava tietoisuus omasta itsestä. Spongin mukaan on kuitenkin olennaista ymmärtää, ettei tapahtuma muuttanut todellisuutta itsessään. Jos koko universumi koostuu kaikkeutta yhdistävästä aineksesta, voidaan myös tietoisuuden ajatella olevan yksi ja yhteinen. Se vain ilmenee eri tavoin olevaisen eri muodoissa. Niinpä Spong pitää todennäköisenä, että ihminen on perimmältään ollut aina osa suurempaa kokonaisuutta, mutta itsetietoisuuden aiheuttama harha erillisyydestä ja toiseudesta on estänyt ymmärtämästä todellista asiain tilaa. Teistisen jumaluuden ymmärtäminen osaksi tätä kehitysvaihetta luo Spongin mukaan väistämättömän tarpeen kysyä uudestaan, mitä tarkoitamme kun puhumme ”Jumalasta”.<sup>190</sup>

Jumalan määrittelemisen inhimillisen historian ja kulttuurin lainalaisuuksista riippuvaisen kielen kautta ei Spongin mukaan ole mahdollista. Tämän käsittivät jo antiikin aikana eläneet juutalaiset, jotka ensimmäisen käskynsä kautta kielsivät ihmislähtöiset jumalakuvat. Elämän perimmäinen todellisuus merkitsi heille myös voimaa, jonka nimeämiseen ihmisellä ei ole edellytyksiä. Samoin kuin Mooses näki vain Jumalan selkäpuolen, ei kukaan muukaan ihminen voi nähdä kuin Jumalan vaikutuksen, ei itse Jumalaa. Spongin

---

<sup>189</sup> EL 2009, 145–146, 152.

<sup>190</sup> EL 146, 152–153.

mukaan on ymmärrettävä, että myös Pyhä Kolminaisuus on ollut vain yksi yritys nimetä Jumala lopullisesti. Se ei kuitenkaan vangitse Jumalan olemusta sen lopullisemmin kuin muutkaan inhimilliset ilmaisut.<sup>191</sup>

Traditionaalisessa uskonnollisuudessa sekä teistisen Jumalan että ihmisen on Spongin mukaan ajateltu olevan erillisiä, keskinäiseen kanssakäymiseen kykeneviä persoonia. Persoonallisuus osana ihmisen kokemusta todellisuudesta on kuitenkin ymmärrettävä toisin, mikäli erillisyys elämää määrittävänä tekijänä, samoin kuin maailmaa sen ulkopuolelta säätelevä jumaluus, ovatkin pelkkiä tietoisuuden kehityksen välivaiheita. Spong ei ehdota luopumista persoonallisuuden käsitteestä, mutta sen käsitteellinen liittäminen Jumalaan ei hänen mukaansa ole seurausta Jumalan olemuksesta vaan ihmisestä itsestään<sup>192</sup>. Kuva Jumalasta on Spongin mukaan muistuttanut usein suuressa määrin ihmistä, ylittäen kuitenkin rajatut inhimilliset kyvyt. Niinpä Jumalan oletettu persoonallisuus voitaisiin ymmärtää pikemminkin ihmisen omaksi persoonallisuudeksi, joka on heijastettu Jumalan keskeiseksi ominaisuudeksi.<sup>193</sup>

Maailmassa, joka näyttäisi enenevässä määrin rakentuvan kaikkeuden läpäisevälle keskinäiselle yhteydelle, tulisi Jumala Spongin mukaan ymmärtää pikemminkin prosessiksi, joka kutsuu persoonaa olemiseen. Se että ihminen kokee olevansa erillinen persoona, kertoo elämän tietyssä vaiheessa saavuttamasta uudesta tietoisuuden tasosta, jota ei Spongin mukaan kuitenkaan voida olettaa kehityksen päätepisteeksi.<sup>194</sup> Spong vaikuttaisikin ajattelevan, että ihmisen käsitys itsestään ja ympäristöstään on alati muuttava ja kehittyvä, eikä se näin ollen vastaa sitä miten asiat viime kädessä ovat. Myös Jumalan ymmärtäminen kuuluu Spongin mielestä erottamattomasti yhteen ihmisen itseymmärryksen kanssa ja on kykenevä jatkuvaan muutokseen, mikäli muutoksen annetaan tapahtua.

Spongin mukaan syvempi ymmärrys Jumalasta alkaa vasta, kun astutaan elämän ja ihmisyyden syvyyksiin. Itsensä tiedostavan ihmisen elämään on kuulunut ristiriita, jonka toisella puolella on jatkuva selviytymisvaiston toteuttaminen ja toisella mahdollisuus rakastamiseen, tunne-elämään, luovuuteen

---

<sup>191</sup> NCFNW 2001, 57–63.

<sup>192</sup> Ludvig Feuerbach on teoksessaan Uskonnon olemuksesta, *Das Wesen der Religion* (1846), kuvaillut teististä jumalaa ihmisen projektiona: ”Tämä uskonnollisesta, ts. sivistymättömästä ihmisestä ihmeellinen, ylikuonnollinen, mihinkään ajan tai paikan rajoihin sitoutumaton, mihinkään määrättyyn olioluokkaan rajoittumaton, kaikki oliot, kaikki olennot itsessään käsittävä ihmishengen tai tajunnan olemus, joka kuitenkin itse ei ole mikään olio eikä silminnähtävä olento, tämä tajunnan olemus on se, minkä monoteismi sijoittaa maailman huipulle ja tekee maailman syyksi.” Feuerbach 1980, 83–84.

<sup>193</sup> EL 154–155.

<sup>194</sup> EL 155.

ja itsensä toisten puolesta uhraamiseen. Spong väittääkin, että tosiasiaissa ihminen on aina suuntautunut tarpeet täyttävän jumaluuden sijasta kohti omaa ristiriitaista olemustaan, jolloin teistinen Jumalakin voidaan nähdä eräänlaisena työhypoteesina ihmisen kurottaessa kohti totuutta. Niinpä loputtomasti tavoiteltu jumalallinen onkin tosiasiaissa elämän ja ihmisyyden syvyysulottuvuus. Jumala ymmärrettynä kaikkivoivaksi toiseudeksi, johon heiveröinen ihminen on yrittänyt muodostaa suhdetta, on Spongin mukaan menneisyyden kehitysvaihe. Seuraava askel on ymmärtää kaikkeuden perimmäinen ykseys ja käsittää puhe ”Jumalasta” uuden universaalien tietoisuuden heräämistä koskeväksi näköalaksi. Jumala toiseutena on kuulunut uskonnon koettelemiin mahdollisuuksiin ihmisen heräämisessä uuteen aikaan.<sup>195</sup>

### **4.3 Kristus – uusi tietoisuus**

Ensimmäisellä vuosisadalla eläneet ihmiset yhdistivät kokemuksensa Jeesuksesta käsityksiinsä teistisestä Jumalasta. Spongin mukaan teismi on kuitenkin nähtävä inhimillisenä määritelmänä Jumalasta, ei Jumalan objektiivisena kuvauksena sinänsä. Niinpä Jeesuksen elämän välittämää jumalakokemusta on etsittävä hänen ihmisyydestään ja sen vaikutuksista ympäristöönsä.<sup>196</sup>

Jeesus on Spongin mukaan nähtävä ennen kaikkea totunnaisten inhimillisten rajojen rikkojana. Siinä todellisuudessa, jossa Jeesus vaikutti, vallitsivat selkeät eri ryhmittymien väliset rajat, ja Israelin heimojumala oli edelleen selviö. Uuden testamentin kertomuksia tarkastellessa on mahdollista löytää useita esimerkkejä siitä miten Jeesuksen koettiin suhtautuneen heimorajoihin ja käsityksiin ”Jumalan valittujen” ja ”muiden” välisestä kuilusta. Jeesuksen vaikutus kuuluu jo Paavalin kirjeissä: ”Yhdentekevää, oletko juutalainen vai kreikkalainen, orja vai vapaa, mies vai nainen, sillä Kristuksessa Jeesuksessa te kaikki olette yksi.” (Gal. 3:28). Markuksen evankeliumissa Jeesus kutsuu seuraajakseen Leevin, halveksitun publikaanin (Mark. 2:13–15), ja viimeistään Apostolien tekojen kuvauksessa Helluntaista käy ilmi, että Pyhä Henki koskettaa kaikkia kansoja ja kieliä. (Ap.t. 2:9–11). Spongin mukaan on ilmeistä, ettei heimorajojen tule koskea Jeesuskokemuksen leviämistä.<sup>197</sup>

---

<sup>195</sup> EL 156.

<sup>196</sup> JNR 2007, 223–224.

<sup>197</sup> JNR 2007, 242–244, 247.

Heimomentaliteetin lisäksi Jeesuksen elämä tarjoaa Spongin mukaan tien ulos ennakkoluulojen ja rasmin kahleista, jotka ovat kiinteästi kuuluneet selviytymishaluisten ihmisten elämään ihmisten elämään. Erityisesti Luukas välittää näkemyksessään sen, miten Jeesus suhtautuu juutalaisten ja likaisina ja harhaoppisina pidettyjen samarialaisten väliseen kuiluun. Esimerkiksi Apostolien tekojen alussa Jeesus mainitsee juuri Samarian erikseen lähettäessään seuraa lähettäessään seuraajiaan eteenpäin. Kuvauksessaan ”Laupiaasta samarialaisesta” (Luuk. 10:29–37) Luukas nostaa halveksitun samarialaisen toiminnan merkiksi Jumalan rakkaudesta, joka ylittää sitkeidenkin ennakkoluulojen rajat. Ennakkoluuloissa pitäytyminen tukee Spongin mukaan ihmisen selviytymisvaistoa, mutta jättää aina osattomaksi täysinäisestä elämästä, jota Jeesus omalla olemisellaan edusti.<sup>198</sup>

Lopulta Jeesuksen elämässä voidaan Spongin mielestä nähdä jatkuva pyrkimys ylittää järjestäytyneen uskonnollisuuden<sup>199</sup> rajat. Uskonnossa, jonka piirissä Jeesus itse eli, olivat säännöt ja lait erityisessä asemassa. Jeesus näyttääkin evankeliumiteksteissä useaan otteeseen asettavan ihmisen uskonnollisten säädösten edelle, mikä Mooseksen lain aseman huomioon ottaen osoittaa Spongin mukaan poikkeuksellista asennoitumista. Kuvaavana esimerkkinä Jeesuksen lähestymistavasta voidaan nähdä aviorikoksesta yhytetty nainen, jota uhkaa lainoppineiden ja fariseuksien toimeenpanema kivitys (Joh 8:1–11). Johanneksen kuvaama tilanne kääntyy kuitenkin pääläelleen, kun Jeesus osoittaa tuomitsijoiden hurskastelun. Spongin mukaan on kysyttävä, olisiko elämää edistetty ja ihmisyyttä edistetty viemällä uskonnollisen lain oikeuttama kivitystuomio läpi. Toinen esimerkki löytyy Markuksen evankeliumista, jossa Jeesuksen nälkäisiä opetuslapsia syytetään tähkäpäiden katkomisesta sapattina (Mark. 2:23–28). Myös tässä kohtaa Jeesus Spongin mielestä osoitti, että uskonnolliset säädökset, kaikkein tärkeimmätkin, menettävät merkityksensä, elleivät ne tue ja edistä ihmiselämää; uskonnollinen rajanveto ei koskaan ole itsetarkoitus. Spongin mukaan Jeesus vetää alati eri yhteyksissä ihmisiä pois uskonnollisten rajojen takaa ja vapauttaa heidät elämään täydemmin. Näin tapahtuu myös sen naisen kohdalla, joka kärsi jatkuvasta verenvuodosta ja oli siten katsottava epäpuhtaaksi. Naisen

---

<sup>198</sup> JNR 2007, 253–255.

<sup>199</sup> Tillich niin ikään näki Jeesuksen vapauttaneen ihmiset juuri uskonnollisuuden kahleista. s.25.

usko Jeesukseen, ei uskonnollisiin pykäliin, oli ongelmatilanteesta vapauttava tekijä.<sup>200</sup>

Spong in kristillisen vakaumuksen juuret ovat hänen omien sanojensa mukaan ylösnousemuksen todellisuudessa. Samalla kun tunnustetaan tuon todellisuuden näkyvien vaikutusten objektiivinen olemassaolo, sitä on kuitenkin hänen nähdäksensä lähestyttävä ilman oletuksia historiallisista supranaturalistisista tapahtumista.<sup>201</sup> On Spong in mukaan kysyttävä, miksi Jeesuksen ajateltiin uhmanneen kuoleman ihmiselle asettamia rajoja. Hän esittää kaksi erilaista vaihtoehtoa. Perinteisessä mallissa oletettaisiin jumalallisen olennon puuttuminen tapahtumiin ja Jeesukseen itseensä sisältyvä, kuoleman ylittämisen mahdollistava jumalallisuus. Toisenlaisessa lähestymistavassa taas Jeesuksen ihmisyyden välittämän syvyyden ja täysinäisyyden avautuminen synnyttäisi inhimillisessä kielessä puheen ihmisessä läsnä olevasta, rajoja ylittävästä jumalallisuudesta. Spong päätyy ehdottamaan jälkimmäistä näkemystä, jolle hänen mukaansa on löydettävissä myös uskottava raamatullinen perusta.<sup>202</sup>

Spong on lähestynyt ylösnousemuskokemusta Uuden testamentin tekstien, Paavalin kirjeiden ja evankeliumien kautta. Paavalin varhaisen ja vähäsanaisen todistuksen lisäksi Spong korostaa myöhäisimpänä aineksena pidetyn Johanneksen evankeliumin tarjoamia näkökulmia. Johanneksen evankeliumin luvussa 20 voidaan nähdä neljä itsenäistä ja toisistaan riippumatonta ylösnousemuksen kuvausta, jotka kulminoituvat eri henkilöihin ja avaavat tapahtuman merkityksiä. Näitä kohtauksia tarkastellessa käy Spong in mukaan ilmi, ettei Johanneksen intentiona ehkä sittenkään ollut välittää viestiä Jeesuksen fyysisen ruumiin elpymisestä.<sup>203</sup>

Ensimmäisessä kohtauksessa poikkeuksellisen suuren roolin saa Maria Magdalena, jonka osuus aiemmassa evankeliumiperinteessä on kohtuullisen vähäinen. Johanneksen ratkaisu on Spong in mukaan kuitenkin kirjoittajalle ominainen tapa välittää kokemusta Jeesuksesta tiettyjen henkilöiden esiin nostamisen ja hyödyntämisen kautta. Johanneksen kertomuksessa Maria on ensimmäinen, joka kohtaa jo ylösnouseen, mutta vielä taivaaseenastumisensa vaiheessa olevan Jeesuksen. Maria esitellään ensisijaisena surijana, joka haikailee ristiinnaulitun ruumiin perään ja vaatii sitä itselleen. Marian puutarhuriksi

---

<sup>200</sup> JNR 2007, 266, 268–271.

<sup>201</sup> RMR 1994, xi.

<sup>202</sup> EL 2009, 173–174.

<sup>203</sup> FTG 2014, 270, 273.



otaksumansa mies osoittautuu, naisen nimen lausuttuaan, Jeesukseksi. Maria puolestaan vastaa kutsumalla miestä opettajakseen, ”Rabbuuni!”. Nämä seikat puhuvat Spongim mukaan Magdalenan ja Jeesuksen suhteen merkittävyydestä Johanneksen tulkinnassa. Olennainen ylösnousemuksesta koskeva viesti liittyy Mariassa tapahtuvaan tietoisuuden muutokseen; Jeesuksen fyysinen jäämistö ei enää ole yhteismitallinen Jeesuksen merkityksen kanssa. Hauta ei pidättele sitä merkitystä, joka koettiin Jeesuksen rajoja rikkovan rakkauden kyllästävässä elämässä.<sup>204</sup>

Seuraavassa, osin edellisen kanssa limittyvässä kuvauksessa esiintyvät Pietari ja toinen opetuslapsi, joka evankeliumissa mainitaan Jeesukselle rakkaimmaksi. He eivät kohtaa ylösnousemuksen kokenutta Jeesusta, vaan tarkastelevat tyhjän haudan sisältöä ja käärinliinoja vailla ruumista. Kohtaus on Spongim mukaan paralleeli aiemmalle Lasarusta koskevalle tapaukselle, jossa ruumis elpyi takaisin maanpäälliseen elämään. Nyt nähtävillä olivat kuitenkin pelkät kääreet, ja olennaisinta Spongim mukaan onkin juuri ruumiin puuttuminen. Pietarin ja rakkaimman opetuslapsen välinen jännite kuvaa ylösnousemuksen sisäistämisen vaikeutta. Edellinen kamppailee vastahakoisesti asian kanssa, mikä noudattelee Pietarin aikaisempaa asennoitumista evankeliumissa. Jälkimmäinen taas näyttää ymmärtävän asian ja uskovan välittömästi. Spong ehdottaa tässä kohtaa mahdollisuutta ymmärtää ylösnousemus enemmänkin jokaista ihmistä koskevana kokemuksena, kuin vain Jeesukseen liitettävänä ominaisuutena.<sup>205</sup>

Kolmas ylösnousemuksen todellisuutta avaava tilanne ajoittuu saman päivän iltaan ja nyt paikalla on suurempi joukko opetuslapsia. Viittauksia kahteen edelliseen kohtaukseen ei kuitenkaan ole, minkä Spong näkee puhuvan tämänkin episodin itsenäisestä luonteesta. Haavansa opetuslapsille näyttävä Jeesus ei nytkään ole fyysinen, minkä Johannes osoittaa lukituista ovista huolimatta toteutuvalla ilmestymisellä. Kohtauksen erityisyys on Spongim mukaan Johanneksen pyrkimyksessä yhdistää sekä helluntain että Jeesuksen toisen tulemisen merkitykset ylösnousemuksessa. Evankeliumin keskeinen kirjoittaja oli tiedostanut ongelman, joka sisältyi taivasten valtakunnan ja Jeesuksen toisen tulemisen jatkuvaan viivästymiseen ensimmäisten kristittyjen vaiheissa ja kirjoituksissa. Jo Paavali joutui käsittelemään aihetta kirjeissään (Tess: 4:13–18).

---

<sup>204</sup> FTG 2014, 277, 279–283.

<sup>205</sup> FTG 2014, 285–288.

Tämä ylösnouseen Jeesuksen ja opetuslasten kohtaaminen on Spongin mukaan Johanneksen tulkinta toisesta tulemisesta, jonka yhteydessä opetuslapset vastaanottavat Pyhän Hengen Jeesuksen puhaltaessa sen heihin, Helluntain hengessä. Aiemmin evankeliumissa Jeesuksen puheissa toistunut ja opetuslapsilta ymmärtämättä jäänyt ”vain vähän aikaa” saa Spongin mukaan nyt täyttymyksensä. Mainittu ilmaus toistuu useaan otteeseen Jeesuksen jäähyväispuheiden Pyhän Hengen tuloa ja surua seuraavaa iloa koskevissa lausumissa. Tällä tavoin Johannes kirjoittaa omalta osaltaan pisteen toista tulemista koskeville keskusteluille; toinen tuleminen tapahtuu Jeesuksen henkäyksen vastaanottavissa opetuslapsissa, ymmärryksessä yhteydestä Jeesuksen rakkauden, Jumalan ja heidän itsensä välillä.<sup>206</sup>

Edellä kuvattu asetelma toistuu neljännessä episodissa sillä erotuksella että mukana on nyt myös Tuomas, epäilijä, jonka nimi on aiemmassa traditiossa mainittu ainoastaan opetuslapsia luetteloivissa listoissa. Nyt kokemuksen merkitystä avataan Spongin mukaan tämän henkilön kautta, joka jo aiemmissa vaiheissa suhtautui epäuskoisesti Jeesuksen puheisiin. Spongin mukaan epäilevän Tuomaan voi tässä tulkita edustamaan myös skeptikkoja, jotka vaativat pitäviä näyttöjä ylösnousemuksesta; ruumiillinen ylösnousemus oli yhtä lailla vaikea kysymys ensimmäisellä vuosisadalla kuin tänäkin päivänä. Jeesus joka tapauksessa nyt ilmestyessään kehottaa epäilijää koskettamaan haavojaan. Hämärän peittoon jää koskiko Tuomas ylösnoussutta, sillä seuraavassa hetkessä hän julistaa uskoaan kutsuen Jeesusta Herrakseen ja Jumalakseen. Olennaisinta tässä on Spongin mukaan se, että Jeesus kyseenalaistaa näkemisen uskon edellytyksenä ja asettaa näkemättä uskomisen ensisijaiseksi. Usko välittyy sen kokemuksen kautta, joka on läsnä Jeesuksen seuraajissa.<sup>207</sup>

Näitä kuvauksia seuraava epilogi, huolimatta siitä ettei se näytä sopivan yhteen muun evankeliumin kanssa, vaikuttaisi Spongin mukaan harmonisoivan ja liittävän yhteen ylösnousemuksen merkityksiä ja aiempaa traditiota. Sen elementtejä ovat alkukristittyjen voimahahmo Pietarin ensisijaisuus viestin vastaanottajana, Galilea keskeisenä paikkana sekä Jeesuksen identiteetin ja ylösnousemustodellisuuden kirkastuminen aterioinnin yhteydessä. Samalla opetuslapset myös vastaanottavat tehtävänsä maailmassa. Tämä Spongin mukaan ilmeisen erillinen ja pidemmän aikaa Jeesuksen kuoleman jälkeen koittava episodi

---

<sup>206</sup> FTG 2014, 293–298.

<sup>207</sup> FTG 2014, 299, 302–304.

näyttää myös kuvaavan sitä hetkeä, jossa opetuslasten tietoisuus avautuu Jeesuksessa koetulle ajattomuudelle, kuoleman rajojen rikkoutumiselle. Johanneksen evankeliumi viestii Sponginkin mukaan ennen kaikkea Jeesuksessa ilmittyneestä ykseydestä Jumalan kanssa. Ylösnousemuksen perimmäinen siunaus avautuu niille, jotka uskovat näkemättä fysikaalisia todistuksia. Viime kädessä kyse ei näin ollen ole ylösnousemuksen uskomisesta historiallisena tapahtumana, vaan uuden elämän avautumisesta Jeesuksen elämän merkityksellisyyden ja jumalayhteyden tiedostamisen kautta.<sup>208</sup>

Sponginkin mukaan tulisi olla mahdollista uskoa sisäiseen, perustavasti todelliseen, psyykkiseen ja mystiseen kokemukseen ilman että edellytetään Uuden testamentin kertomusten ihmeellisten fysikaalisten yksityiskohtien totena pitämistä aika-avaruuden sisällä. Hän pitää supranaturalismin vaatimusta naiivina. Skeptikot voivat Sponginkin mukaan helposti esittää kysymyksen massahallusinaation mahdollisuudesta ylösnousemuskokemuksissa, mutta muutos ihmisten tietoisuudessa ja käsityksessä Jumalasta on kuitenkin kiistämätön. Se mistä oli puhuttu Jumalana, koettiin Jeesuksen kautta, ja tämä koettu pyhä pysyi ihmisten kokemuksena Jeesuksen kuoleman jälkeenkin. Kokemus Jumalan läsnäolosta ei näin ollen rajoittunut Jeesuksen persoonaan tai pysähtynyt hänen kuolemaansa. Sponginkin mielestä tulisi kysyä, voisiko Jeesukseen liitettyä kuoleman rajojen uhmaamista kuvata siirtymiseksi itsetietoisuudesta kohti universaalien tietoisuuden ajattomia ulottuvuuksia.<sup>209</sup>

Spong asettaa vastakkain Paavalin ilmaiseman kokemuksen ylösnousseen kohtaamisesta myöhemmän evankeliumiperinteen kanssa. Paavalilla painottuvat kokemuksen mystisyys ja välittömyys, kun taas Markuksesta lähtien alkavat yksityiskohtaiset ja myös erilaisten historiallisten viitekehysten motivoimat tulkinnalliset kerrostumat saavuttaa jalansijaa. Paavalin saaman ilmestyksen luonnetta ovat Sponginkin mukaan osittain hämärtäneet virheelliset raamatunkäännökset, joissa kreikan kielen *ev*-prepositio on käytetty väärin ilmaisemaan ulkoapäin tulevaa näkyä.<sup>210</sup> Niinpä Spong katsoo, että Jeesuksen näkeminen on jo varhaisimmassa todistusaineistossa ymmärrettävä sisäisen

---

<sup>208</sup> FTG 2014, 305, 307, 314–316.

<sup>209</sup> EL 2009, 173, 179, 182–183.

<sup>210</sup> Eri raamatunkäännöksissä on vaihtelua tässä kohden. Esimerkiksi The New International Bible ja King James Bible käyttävät Sponginkin kannattamaa prepositiota ”in”. Kaksi viimeisintä suomalaista käännöstä puolestaan eroavat toisistaan tässä kysymyksessä. Vuoden 1992 Raamatun mukaisesti Jumala ”näki hyväksi antaa Poikansa ilmestyä minulle”, kun taas vuoden 1938 versiossa käännöksessä Jumala ”näki hyväksi ilmaista minussa Poikansa”.

kokemuksen ilmaukseksi; Jeesus oli osoittanut Jumalan kokemisen ihmisen oman elämän ulottuvuutena.<sup>211</sup> Spong näyttää pitävän Paavalin vastaanottamaa ilmestystä uskottavana tosiasiana, mutta on taipuvainen tulkitsemaan sen sisäiseksi ja subjektiiviseksi kokemukseksi. Tässä hän seurailee omaa kielteistä suhtautumistaan supranaturalistisien ilmiöiden mahdollisuuteen. Spong on kuitenkin pyrkinyt osoittamaan myös Johanneksen evankeliumin ansiot sisäisen ylösnousemuskokemuksen välittämisessä. Huomionarvoista onkin, että varhaisimman todistusaineiston ohella Spong vetoaa nyt myös Uuden testamentin myöhäisimpiin ilmaisuihin ylösnousemuksesta; Johanneksen tulkinta näyttääkin Spongin näkemyksen mukaan tukevan Paavalin alkuperäistä, mystistä sisäistä kokemusta. Tässä mielessä Spongin käyttämät raamatulliset perusteet eivät sittenkään näytä nousevan yksinomaan varhaisimpien tekstien nostamisesta ensisijaisiksi.

Spongin mukaan sen selvittäminen, mitä Jeesuksen elämän ja kuoleman koskettamat ihmiset viime kädessä näkivät ja kokivat, on mahdotonta. Selvää on kuitenkin, että Jeesus-kokemuksen myötä käsitys Jumalasta muuttui peruuttamattomasti, eikä sitä voitu enää erottaa Jeesuksen persoonasta. Se, mitä perinteisesti on kutsuttu Pyhäksi Hengeksi, on Spongille pikemminkin Jeesuksen elämässä vallinnut henki, jonka läsnäolo pysyi opetuslasten keskuudessa hänen kuolemansa jälkeenkin. Jeesuksen inhimillisiä rajoja rikkonut elämä edusti Spongin mukaan täyttä ihmisyyttä, joka johdatti hänet kohdanneita uudelleen tietoisuuteen elämästä ja ihmisyydestä, ja jonka sydämessä aiemmin ulkoisena näyttäytynyt Jumala nyt ilmeni.<sup>212</sup>

## 5. Loppukatsaus

Tutkielmassani olen tarkastellut John Shelby Spongin käsityksiä kristinuskon keskeisistä oppilauselmista ja pyrkinyt samalla selvittämään, mihin suuntaan elämäänsä syvyyttä janoavien ihmisten Spongin mukaan tulisi kulkea tänä päivänä. Uudenlaisen hengellisyyden lähtökohdaksi Spong on esittänyt luopumista lähes kaikista keskeisistä kristillisistä opeista, sellaisina kuin ne on kirkollisissa viitekehyksissä totuttu käsittämään. Spongin teesien kivijalkana on ollut vaatimus päästää irti teistisistä jumalakäsityksistä. Tästä seurauksena hän on kyseenalaistanut uskon Jeesukseen neitseestä syntyneenä Jumalan inkarnaationa,

---

<sup>211</sup> EL 2009, 179–180, 183–184.

<sup>212</sup> EL 2009, 182–184.

luonnonvoimia ja ihmisjärkeä uhmanneena ihmeiden tekijänä sekä lopulta kuolleista nousseena langenneen ihmiskunnan pelastajana. Spongin mukaan teistiset näkemykset ovat menettäneet uskottavuuttaan samalla kun ihmiskunnan tieto ympäristöstään ja oman olemassaolonsa lainalaisuuksista on lisääntynyt. Hän ei kuitenkaan ole suostunut irtisanoutumaan kristityn identiteetistään, Jeesuksen seuraamisesta, eikä lopulta myöskään transsendenssin, ajattomuuden ja ikuisuuden ulottuvuuksien sisällyttämisestä inhimilliseen elämään. Niinpä hän on pyrkinyt osoittamaan kristinuskoon ja erityisesti Jeesuksen merkitykseen sisältyviä elementtejä, jotka elinvoimaisuudessaan voisivat hänen itsensä lisäksi puhutella myös muita tämän ajan ihmisiä, erityisesti heitä, joiden Spong uskoo vieraantuneen kristinuskon institutionaalisista muodoista.

Ensimmäisessä pääluvussa esittelin niitä historiallisia ja aatteellisia ilmiöitä jotka Spongin teologisten kannanottojen taustalla vaikuttavat, sekä hänen ajatteluaan selkeimmin muovanneita teologeja. Spongin uudistuspyrkimykset ovat nojanneet vakaumukseen kristillisten kirkkojen oppilauselmien ja kielenkäytön peruuttamattomasta ristiriidasta suhteessa viimeisten kahdentuhannen vuoden aikana kertyneeseen luonnontieteelliseen tietämykseen. Raamatun syntyprosessin ja ensimmäisten kristillisten vuosisatojen taustalla vallinnut esimoderni maailmankuva on hänen mukaansa ollut niin toisenlainen, että tuona aikana käytetyt Jumalaa ja Jeesusta koskevat ilmaukset ovat käyneet tämän päivän ihmisille mahdottomiksi ymmärtää ja hyväksyä. Länsimainen kristillisuus onkin Spongin mukaan ajautunut kriisiin ennen kaikkea siksi, että maailmaa ja ihmistä koskevan tiedon lisääntyessä kirkot eivät kuitenkaan ole muokanneet esimoderneihin käsityksiin yhä sidoksissa olevaa uskonnollista kieltään, vaan käyneet sitkeää torjuntataistelua uutta tietoa vastaan. Pitkään kestäneen konfliktin seurauksina Spong hahmottaa yhtäällä kasvavaa ja kärjistyvää fundamentalismia ja toisaalla värittömiä valtavirtakirkkoja, joiden helmoista uskonnosta irtisanoutuvat nykyihmiset vähitellen kaikkoavat.

Raamatun ajan maailmankuvia sekä kristillisten yhteisöjen ja luonnontieteiden välisen vuorovaikutuksen kehittymistä tarkastellessani kävi kuitenkin ilmeiseksi, että Spongin käsitys uskonnon ja tieteen konfliktista sekä nykyajan ja esimodernin maailmankuvan ristiriidoista on jossain määrin mustavalkoinen. Vanhan ja Uuden testamentin taustalta ei voi hahmottaa yhtä ja yksiselitteistä maailmankuvaa, vaikka Spongin monesti esiin nostaman kolmikerroksisen kosmoksen elementtejä onkin löydettävissä. Raamatunaikaisissa

todellisuuskäsityksissä erilaiset filosofiset näkemykset ja kansanomaisemmat virtaukset läpäisevät toisensa, minkä vuoksi yhdestä raamatullisesta tai esimodernista maailmankuvasta puhuminen on ongelmallista.

Nikolaus Kopernikus, Galileo Galilei, Isaac Newton, Charles Darwin, Sigmund Freud ja Albert Einstein ovat niitä historian merkkihenkilöitä, joita Spong asettelee uskon ja tieteen välisen konfliktin näyttämölle, ja joiden kautta hän pyrkii kuvaamaan kirkkojen perustavaa taantumuksellisuutta. Kirkollisten tahojen vastarinta ja raamatulliset argumentit luonnontieteitä vastaan ovat historiallisia tosiseikkoja, mutta Spong in maalaama kuva kanssakäymisen luonteesta ja tieteilijöiden marttyyriudesta paljastaa vain osatotuuden. On ilmeistä että sekä katolisen kirkon että reformaation jälkeisten tunnustuskuntien sisällä on esiintynyt runsasta tukea luonnontieteiden kehitykselle. Esimerkiksi Kopernikus, Galilei ja Newton olivat kaikki tunnustuksellisia kristittyjä. Kirkkojen ajoittainen penseä suhtautuminen luonnontieteisiin ei myöskään ole johtunut puhtaasta vastustamisen halusta, vaan monesti taustalla on ollut tieteellisten tulosten valjastaminen poliittisten ja uskonnonvastaisten liikehdintöjen käsikassaraksi.

Kirkollisissa viitekehyksissä on ajoittaisen vastustusmentaliteetin rinnalla esiintynyt myös jatkuvaa pyrkimystä sekä uskon ja luonnontieteiden dialogiin että niiden yhteen saattamiseen teologisen työskentelyn kautta. Spong on pyrkinyt viestimään kuulijoilleen kirkon ja kristinuskon epätoivoisena pitämästään tilanteesta, minkä vuoksi hän todennäköisesti on korostanut historiallisten kehityskulkujen vääjäämättömyyttä, jättäen kuitenkin kokonaiskuvan toispuoleiseksi. Hänen teoksistaan välittyvä populaari ja intohimoinenkin tyyli jättää jossain määrin epäselväksi, onko kyse retoriikasta vai ontuvasta historiantuntemuksesta. Spong vaikuttaisikin hyödyntävän Galilein ja Freudin kaltaisia nimiä ennen kaikkea eräänlaisina historiallisina iskulauseina, joilla hän rytmittää viestiään visionsa vääjäämättömästä tarpeellisuudesta, luottaen siihen että kuulijakunta on vakuuttunut.

Spong in teologiset näkemykset näyttävät suurimmaksi osaksi nousevan valistusajattelusta ja liberaaliprotestantism in perinteestä, joissa Raamatun kirjoitusten historiallis-kriittinen tarkastelu sekä pyrkimykset muovata kristinuskon vallitsevaan kulttuuriin sopivaksi näyttäytyvät keskeisinä elementteinä. Niinpä iso osa Spong in teeseistä noudatteleekin modernism in ihanteita, vaikkakin hänen tarkoituksenaan on johdatella kristinuskon kolmannelle vuosituhannelle post-modernina aikana. Tosin yksi Spong in keskeisimmistä väitteistä näyttää olevan

juuri se, ettei kristinuskon piirissä ole suhtauduttu riittävällä vakavuudella juuri modernismin sille asettamiin musertaviin haasteisiin. Sen sijaan kirkoissa on piilouduttu ja jämähdetty esimodernin aineksen alle. Tämä vakaumus, samoin kuin teismistä luopumisen vaatimus, on välittynyt pitkälti identtisenä John A. T. Robinsonilta, jonka uudistusajatusten pohjalta Spong argumenttejaan kehittää. Paul Tillich, toinen keskeisistä taustavaikuttajista, on puolestaan tarjonnut filosofisia elementtejä Spongin käsityksiin jumalapuheen ja uskonnollisen kielen mahdollisuuksista.

Toisessa pääluvussa keskityin niihin traditionaalisen kristinuskon olennaisiin elementteihin, jotka Spong näyttäisi näkevän kaikkein ongelmallisimpina. Raamatun käyttämiseen kyseenalaistamattomana auktoriteettina Spong suhtautuu torjuvasti, sillä kirjoitusten inhimillinen alkuperä, aikasidonnaisuus, yliluonnollisuus ja sisäiset ristiriidat eivät vakuuta rationaalista mieltä. Samoin tekstien välittämä jumalakuva on hänen mukaansa paikoin niin moraaliton ja ihmisten oikeudenmukaisuuskäsityksiä loukkaava, että vain harva voisi sen allekirjoittaa. Spong kyseenalaistaa ylipäätään kristinuskolle ominaisen taipumuksen nojautua vakiinnutettuihin teksteihin ja sanamuotoihin, joista Raamatun ohella keskeisimmät löytyvät uskontunnustuksista. Uskontunnustukset merkitsevät Spongille ennen kaikkea inhimillisiä pyrkimyksiä uskonnolliseen rajanvetoon, jossa oikeaoppisuutta korostaen erotellaan uskovat ja ei-uskovat toisistaan. Lopulta hän myös esittää, että uskontunnustusten sanamuodot ovat sellaisinaan vääristyneitä tulkintoja ensimmäisten kristittyjen kokemuksista, eikä niitä varsinkaan tulisi samaistaa objektiivisen totuuden kanssa käsitteen kanssa.

Spongin dogmikritiikin perusta on teistisen Jumalan kieltämisessä. Sen lisäksi että teismi on menettänyt uskottavuutensa tieteen kehityksen myötä, esittää Spong myös teorian teististen uskomusten alkuperästä. Hän yhdistää toiseutta edustavan jumaluuden synnyn ihmisessä ilmenneeseen itsetietoisuuden kehittymiseen, joka aiheutti ympäristöstään erillisyyttä kokeneelle homo sapiensille hysterisen olotilan ja pitkäkestoisen trauman. Turvattomuudessaan ihminen Spongin mukaan projisoi persoonallisia piirteitä ympäristöönsä, mikä ajan kuluessa kehkeytyi teistiseksi jumalakäsitykseksi

Traditionaalinen kristologia muuttuu Spongin mukaan käsittämättömäksi teismien kuoleman seurauksena. Inkarnaatio, kaksiluonto-oppi, yliluonnolliset ihmeet, ylösnousemus ja taivaaseenastuminen ovat hänen mukaansa kaikki jäänteitä teismien hautausmaalla. Ihmiset pitävät nykyäänkin kiinni monista

yliluonnollisista kertomuksista vain siksi, että he haluavat turvallisuushakuisuudessaan nojata erilaisiin uskomusjärjestelmiin epävarmassa maailmassa. Spong katsoo Jeesuksen olleen ihminen – siinä missä kuka tahansa – joka syntymä ja kuolema noudattelivat inhimillisiä periaatteita. Jeesuksen merkitystä on Spongin mukaan etsittävä hänen ihmisyystään, sillä yli-inhimilliset tekijät ovat yksinkertaisesti mahdottomuuksia. Ihmekertomukset eivät ole Spongille merkityksettömiä, vaan ne yksinkertaisesti pyrkivät hänen mukaansa kuvailemaan historiallista ja merkityksellistä kokemusta. Inkarnaation ja ylösnousemuksen sijaan Spong pyrkiikin puhumaan autenttisesta Jeesuskokemuksesta, jonka hän olettaa löytyvän tekstien takaa, ja jolla voi annettavaa myös kolmannella vuosituhannella eläville ihmisille.

Spong suhtautuu erityisen kriittisesti sovitukseen, jonka epäilyttäväksi katsomiaan piirteitä hän käsittelee monisanaisesti. Käsitys sovituksesta perustuu Spongin mukaan kehäpäättelämään, jossa ihmiskunnan kuviteltu lankeaminen historian alkuhämärissä edellyttää jumalallisen pelastusoperaation. Hänen mielestään tästä ”perusmyytistä” tulisi kuitenkin luopua, sillä viimeistään Darwinin työ osoitti käsitykset alkuperäisestä täydellisyyden tilasta tai loppuun saatetusta luomisesta illuusioksi. Toisin sanoen Spong irtisanoutuu perisyntien käsitteestä, jonka hän katsoo nousevan ennen kaikkea Augustinuksen muotoiluista. Lisäksi Jeesuksen merkitykseen syntien sovittajana liitetyt uhrikaritsan ja syntipukin roolit nousevat Spongin mukaan suoraan juutalaisesta Jom kippur -perinteestä. Näin ollen sovitusta on Spongin mukaan pidettävä rapistuneen kehäpäättelämän ja väärinymmärretyn juutalaisen tradition sekoituksena. Kristinuskon alkupisteenä nähtävän ylösnousemuksen takana taas on Spongin mielestä väistämättä nähtävä jotakin merkityksellistä, sillä historiallisesti käänteentekeviä muutoksia ei voi selittää pois, vaikka suhtautuisi kriittisesti supranaturalismiin. Spong päätyy esittämään, etteivät alkuperäisimmät paavalilaiset ylösnousemustodistukset kuvanneet fyysisen ruumiin elpymistä, vaan sen sijaan yksityiskohtaiset tyhjään hautaan liittyvät kuvaukset kehittyivät vähitellen siirryttäessä ajallisesti kauemmaksi varsinaisesta kokemuksesta. Spong näyttääkin tässä kohden kannattavan varhaisimmaksi ajoitetun tekstimateriaalin ensisijaisuutta ja myöhemmän tulkintaperinteen taipumusta vääristymiselle.

Siirtyessään kuvailemaan ylösnousemuksen ei-fysikaalista merkitystä Spong muuttaa kurssia raamatuntulkinnallisten periaatteidensa suhteen, sillä myöhäisimmästä ylösnousemusaineksesta, Johanneksen evankeliumista,



muodostuu hänelle Paavalin kirjeiden veroinen väylä autenttiseen Jeesuskokemukseen, joka on luonteeltaan ennen kaikkea sisäinen ja mystinen. Tähän näkökantaan vaikuttaa ennen kaikkea Spongin käsitys evankeliumeista juutalaisen midrash-tulkintaperinteen läpikäymänä ja hänen Johanneksen evankeliumiin liittämiensä juutalainen mystiikka. Vallitsevan kokemusmaailman tulkitseminen aiemman tradition kautta oli Spongin mukaan juutalaisten evankeliumikirjoittajien keskeinen metodi, jonka merkitystä kristinuskon omaksuneet pakanakansat eivät kuitenkaan tunteneet. Juutalainen näkökulma kristinuskoon alkoi hänen mukaansa yleistyä vasta 1900-luvun puolivälin tienoilla. Käytännössä Spong esittää, että kristityt ovat tulkinneet noin 2 000 vuoden ajan omia kirjoituksiaan virheellisistä lähtökohdista käsin. Midrash on joka tapauksessa se tie, jota pitkin Spong katsoo kulkevasa liberaalien ja konservatiivisten raamatuntulkintojen tuolle puolen. Midrash ei näet hänen mukaansa sisällä minkäänlaista kirjaimellisuuden vaatimusta tai kysymyksiä tapahtumien historiallisen totuudellisuuden suhteen; midrash on ajattomuutta ja ikuisuutta ilmentävän kokemuksen kieli.

Spongin suhde uskonnollisiin traditioihin vaikuttaa lähtökohtaisesti hyvin torjuvalta, mutta osoittautuu lopulta luultua vaikeammin määriteltäväksi hänen päätyessään asettamaan vastakkain kristillisen ja juutalaisen tradition. Ensimmäinen askel kristinuskon kanssa kamppailevalle henkilölle onkin Spongin mukaan juutalaisten, läntisen kristillisen historian alle hautautuneiden tulkintatraditioiden omaksuminen ja ymmärtäminen. Spong on kuitenkin yllättävän varma juutalaisen perinteen erinomaisuudesta suhteessa kristinuskon vastaavaan. Hän näkee molemmissa vahvoja myyttisiä ja symbolisia aineksia, mutta päätyy kannattamaan edellistä uskottavampana kokemuksen ilmaisijana. Ehkäpä syy tähän on se, että Spong näkee kristinuskon tradition lopulta kirjaimellisen totuuden nousun ja tuhon tarinana.

Kokemus on se asia, jolla viime kädessä vaikuttaisi olevan merkitystä Spongille. Juuri sen äärelle hän pyrkii etsiessään autenttisuutta Raamatun tekstien takaa. Kieli ei hänen mukaansa koskaan voi tavoittaa perimmäistä todellisuutta, sillä se on altis jatkuville muutoksille ja vääristymille siirtyessään viitekehystä toiseen. Tässä mielessä Spongin suhde kieleen vaikuttaa non-realistiselta. Hän ei kuitenkaan allekirjoita Don Cupittin johtopäätöstä, jossa kaikki todellisuus palautuu kieleen, jonka läpi puolestaan kaikki ihmisen vastaanottama informaatio suodattuu. Spong tunnustaa ajattomuuden ja ikuisuuden ulottuvuuden ihmiselämässä, mutta se avautuu lopulta vain kokemukselle. Kielen avulla sitä ei

voi vangita tai vakiinnuttaa tiettyyn muotoon. Kielen voi Spongin mukaan ainoastaan venyttää äärimmilleen pyrittäessä kuvailemaan tietoisuudessa tapahtunutta muutosta. Cupittille kieli on kaikki mitä on, Spongille se taas merkitsee huteraa, mutta kuitenkin ainoaa mahdollisuutta välittää ikuisuuden kokemus eteenpäin. Spong ei lopulta tunnu vastaavan kysymykseen, miksi kokemus ei voisi sellaisenaan ilmentää sen takana olevaa ajatonta todellisuutta. Jos ikuisen koskettava todellisuus laukaisee kokemuksen ja kokemus johtaa kieleen, kuten Spong esittää, eikö kieli sittenkin voisi korreloida totuuden kanssa?

Spongin mukaan ylösnousemuksessa oli kysymys juuri ikuisuuden ja ajattomuuden kokemuksesta sekä jumala-tietoisuuden laajenemisesta, jotka välittyivät Jeesuksen inhimillisen elämän kautta. Kristinuskon alkusysäyksessä, vaikkakaan sen sisältöä on viime kädessä mahdoton tavoittaa, vaikuttivat Spongin mielestä täysin inhimilliset tekijät. Jeesuksen elämä oli siinä määrin rajoja rikkovaa ja elämän edellytyksiä laajentavaa, että ennen ulkoiseksi koettu Jumalan voima alkoi välittyä Jeesuksen persoonan kautta. Näin ollen ylösnousemus, vaikkakin siitä on puhuttu yliluonnollisuuden kyllästämillä sanoilla, tarkoittaa Spongille ennen kaikkea sisäistä, ihmisyyden ulottuvuuksia laajentavaa kokemusta. Spongin mukaan tämän kokemuksen ilmi tuominen on myös viime kädessä mystiikan läpäisemän Johanneksen evankeliumin tarkoitus.

Spong vaikuttaa uskovan ennen kaikkea elämään ja sen rajattomiin laajenemismahdollisuuksiin, sekä tietoisuudessa tapahtuvaan muutokseen, jonka myötä ihminen vähitellen ymmärtää, ettei ole koskaan ollut ympäristöstään erillinen, vaan kaikki kosmoksessa ilmenevä on lopulta keskinäisessä yhteydessä. Tietoisuuden kehittymisen varrella teistinen Jumala näyttäytyy Spongille uskonnollisena työhypoteesina, välivaiheena, jonka avulla ihminen on pyrkinyt selviytymään elämän epävarmoissa aallokoissa ja käsittelemään erillisyyden tunnettaan. Järjestäytyneet uskonnot edustavat Spongille niin ikään monilta osin ihmisen keskeneräisyyttä matkalla syvempään ja laajempaan tietoisuuteen. Kuten monet Spongin julkaisujen otsikoistakin viestivät, hänen pyrkimyksensä on pelastaa kristinusko. Mutta miten? On vaikea nähdä hänen johtopäätöksensä tukevan institutionaalista ja rituaalista kristinuskkoa, mutta tämä ei toisaalta liene varsinainen tarkoituksaan. Spongin apologeettisen mission ykkösväittäjä vaikuttaakin olevan, että Jeesusta voi seurata ilman uskonnollista uskoa. Halu ja pyrkimys täyteen elämään ja sen edistämiseen riittää, loppu jääköön mysteeriksi.

## ***Viitteiden lyhenteet***

MKTM	= Miksi kristinuskon tulee muuttua tai kuolla.
EL	= Eternal Life: A New Vision
RBF	= Rescuing the Bible from Fundamentalism
SoS	= Sins of Scripture
JNR	= Jesus for the Non-religious
RMR	= Resurrection. Myth or Reality
NCFNW	= A New Christianity For A New World
HIS	= Here I Stand

## ***Lähteet***

- Spong, John Shelby  
1991 Rescuing the Bible from Fundamentalism. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Spong, John Shelby  
1994 Resurrection. Myth or Reality? A Bishop's search for the Origins of Christianity. San Francisco: HarperCollins Publishers.
- Spong, John Shelby  
2001 A New Christianity for a New World. Why Traditional Faith is Dying and How a New Faith Is Being Born. San Francisco: HarperCollins Publishers.
- Spong, John Shelby  
2001 Here I Stand. My Struggle for Christianity of Integrity, Love & Equality. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Spong, John Shelby  
2005 Miksi kristinuskon tulee muuttua tai kuolla. Suom. Taneli Junttila. Helsinki: Kirjapaja Oy.
- Spong, John Shelby  
2005 Sins of Scripture. Exposing the Bible's Texts of hate to Reveal the God of Love. New York: HarperOne.
- Spong, John Shelby  
2007 Jesus for the Non-religious. Rescuing the Divine at the Heart of the Human. New York: HarperCollins Publishers.
- Spong, John Shelby  
2009 Eternal Life: A New Vision. Beyond Religion, Beyond Theism, Beyond Heaven and Hell. New York: HarperCollins Publishers.
- Spong, John Shelby  
2014 The Fourth Gospel. Tales of a Jewish Mystic. New York: HarperCollins Publishers.

## **Kirjallisuus**

Cupitt, Don

2008 Above Us Only Sky. Santa Rosa, California: Polebridge Press.

Danielson, Dennis R.

2015 Galileo tyrmässä ja muita myyttejä tieteestä ja uskonnosta. Myytti 6. Kopernikuksen opit syrjäyttivät ihmiset pois maailmankaikkeuden keskipisteestä. Toim. Ronald L. Numbers. Helsinki: Kirjapaja.

Davis, Edward B.

2015 Galileo tyrmässä ja muita myyttejä tieteestä ja uskonnosta. Myytti 13. Isaac Newtonin mekanistinen maailmankuva teki Jumalasta tarpeettoman. Toim. Ronald L. Numbers. Helsinki: Kirjapaja.

Gingerich, Owen

2002 Science and Religion. A Historical Introduction. The Copernican Revolution. Ed. by Gary B. Ferngren. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press.

Feuerbach, Ludwig

1980 Uskonnon olemuksesta. Keuruu: Otava.

Finocchiaro, Maurice A.

2015 Galileo tyrmässä ja muita myyttejä tieteestä ja uskonnosta. Myytti 8. Galileo vangittiin ja häntä kidutettiin siksi että hän kannatti Kopernikuksen oppeja. Toim. Ronald L. Numbers. Helsinki: Kirjapaja.

Janowski, Bernd

2011 Religion Past and Present: World View. III. Ancient Near East and Old Testament. Brill Online.  
[http://referenceworks.brillonline.com/entries/religion-past-and-present/worldview-COM\\_224141?s.num=0&s.f.s2\\_parent=s.f.book.religion-past-and-present&s.q=Worldview](http://referenceworks.brillonline.com/entries/religion-past-and-present/worldview-COM_224141?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.religion-past-and-present&s.q=Worldview). Viitattu 4.11.2015.

Jones, Alexander Raymond

2015 Encyclopedia Britannica. Britannica Academic: Hipparchus.  
<http://academic.eb.com/EBchecked/topic/266559/Hipparchus>. Viitattu 5.11.2015.

Komulainen, Jyri

2006 Miksi kristinuskon tulee muuttua tai kuolla. Kirja-arvio. Kanava-lehti. 7/2006

McGrath, Alister

2004 Ateismin lyhyt historia. Helsinki: Kirjapaja Oy.

McGrath, Alister

- 2006 Dawkinsin Jumala. Geenit, meemit ja elämän tarkoitus. Helsinki: Kirjapaja Oy.
- McGrath, Alister  
2012 Kristillisen uskon perusteet. Johdatus teologiaan. 2. p. Helsinki: Kirjapaja.
- Nissinen, Martti  
2003 Uskontojen tienristeyksissä. Välimeren alueen uskontojen juurilla. Toim. Jaakko Hämeen-Anttila. 3. p. Helsinki: Gaudeamus.
- Osler, Margaret J.  
2015 Galileo tyrmässä ja muita myyttejä tieteestä ja uskonnosta. Myytti 10. Tieteen vallankumous vapautti luonnontieteen uskonnosta. Toim. Ronald L. Numbers. Helsinki: Kirjapaja.
- Pals, Daniel L.  
1996 Seven Theories of Religion. New York: Oxford University Press.
- Pihkala, Juha  
2013 Ihminen, uskonto ja luonnontieteet. Kristilliset kirkot ja luonnontiede. Toim. Joonas Salminen. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.
- Robinson, John A. T.  
1965 Rehellinen Jumalan edessä. Hämeenlinna: Arvi A. Karisto Oy:n kirjapaino.
- Saarinen, Timo  
1996 Usko ja filosofia. Oleminen ja Jumala Paul Tillichin filosofisessa teologiassa. Toim. Timo Koistinen & Juha Seppänen. 2. p. Helsinki: Yliopistopaino.
- Schillebeeckx, Edward  
1983 Jesus: An Experiment in Christology. Transl. Hubert Hoskins. Oxford: University Press.
- Seppänen, Juha  
1996 Usko ja filosofia. Don Cupittin postmoderni kristinuskon tulkinta. Toim. Timo Koistinen & Juha Seppänen. 2. p. Helsinki: Yliopistopaino.
- Swinburne, Richard  
1977 The Coherence of Theism. Oxford: Oxford University Press.
- Tarkki, Jarmo  
2006 Spongauksia. Ajatuksia Sponginn kirjan ja sen herättämien reaktioiden äärellä. Vartija-lehti. 4/2006.
- Tillich, Paul  
1957 Dynamics of Faith. New York: Harper & Brothers Publishers.

Tillich, Paul  
1966 Perustukset järkkyvät. Helsinki: Kirjapaja.