

Juutalaisuus varhaisten kristittyjen kirjoituksissa toisen vuosisadan lopulla.

Olli-Pekka Olenius
Yleisen kirkkohistorian pro gradu -tutkielma
Syyskuu 2016

SISÄLLYS

SISÄLLYS	
I JOHDANTO	2
1. TUTKIMUSTEHTÄVÄ	2
2. ISRAELIN USKONNOSTA JUUTALAISUUDEKSI	5
3. KRISTINUSKON NOUSU	11
II JUSTINOS MARTTYYRI JA JUUTALAISSUUS	13
1. JUSTINOS MARTTYYRI JA DIALOGI TRYFONIN KANSSA	13
2. JUUTALAISSUUS JA KRISTINUSKO ROOMASSA	17
3. JUUTALAISET	20
4. LIITOT JA LAKI.....	26
5. TOSI ISRAEL	29
6. VANHAN TESTAMENTIN PROFETIAT	30
7. KRISTUS	33
III MELITON SARDESLAINEN JA JUUTALAISSUUS	37
1. MELITON SARDESLAINEN JA PÄÄSIÄISEN SALAISSUUS	37
2. JUUTALAISSUUS JA KRISTINUSKO VÄHÄSSÄ-AASIASSA	40
3. JUUTALAISET	42
4. VANHA JA UUSI LIITTO	45
IV TERTULLIANUS JA JUUTALAISSUUS.....	48
1. TERTULLIANUS JA VASTAKIRJOITUS JUUTALAISSILLE	48
2. JUUTALAISSUUS JA KRISTINUSKO POHJOIS-AFRIKASSA.....	50
3. VANHA JA UUSI LIITTO	52
4. LAKI, YMPÄRILEIKKAUS, SAPATTI JA UHRIT	54
5. KRISTUS	58
6. VANHA TESTAMENTTI	63
V TULOKSET	66
VI LÄHTEET JA KIRJALLISSUUS	74
LÄHTEET	74
KIRJALLISSUUS	75

I JOHDANTO

1. Tutkimustehtävä

Kristinusko syntyi juutalaisuuden sisäisenä liikkeenä kun juutalaisen Jeesus Nasaretilaisen (3 eKr.–30 jKr.) oppilaat vakuutuivat siitä, että heidän ristiinnaulitsemalla teloitettu johtajansa oli noussut kuolleista ja eli yhä. Ensimmäisten vuosisatojen aikana kristinusko levisi nopeasti ympäri Rooman valtakuntaa ja sen ulkopuolelle. Lopulta kristinusko kasvoi vainotusta juutalaisuuden sisäisestä liikkeestä maailman suurimmaksi uskonnoksi.

Tutkielmani aiheena on varhaisten kristittyjen näkemys juutalaisuuteen toisen vuosisadan loppupuolella. Tutkielmassani pyrin selvittämään kolmen eri puolilla Rooman valtakuntaa syntyneen kristillisen kirjoituksen avulla, millaisia juutalaisuuteen liittyviä teemoja silloiset kristityt nostivat kirjoituksissaan esiin ja millä tavalla he niihin suhtautuivat. Millaisen kuvan varhaiset kristityt antavat juutalaisuudesta ja juutalaisista? Millä tavoin he asemoivat itsensä kristittyinä juutalaisuuteen nähden? Tutkimuksen edetessä pyrin vertailemaan lähteiden näkemyksiä toisiinsa ja arvioimaan niihin johtaneita syitä niiden historiallisesta ja maantieteellisestä taustasta käsin. Suhtautuivatko eri puolilla Rooman valtakuntaa eläneet kristityt juutalaisuuteen eri tavoin? Lisäksi pyrin selvittämään lähteiden mahdollisia yhteyksiä toisiinsa.

Etsin vastauksia tutkimuskysymyksiini lukemalla lähteet systemaattisesti läpi ja nostamalla esiin teksteistä nousevia juutalaisuuteen liittyviä teemoja. Lisäksi selvitän kunkin lähteen syntypaikkaan ja aikaan liittyvän historiallisen taustan ja arvioin tekstejä niiden perusteella. Apunani käytän historian tutkimuksen ja teologian tuoreinta tutkimusta.

Varhaisten kristittyjen suhde juutalaisuuteen on erityisen mielenkiintoinen aihe kristinuskon vahvojen juutalaisten juurten tähden. Tutkimusajankohdaksi valikoitui toisen vuosisadan loppupuoli siksi, että se on varhaisimpia ajankohtia jolta tutkimuskysymykseen liittyviä lähteitä on kattavasti saatavilla. Lähteiksi valikoituneet kirjoitukset valikoituivat maantieteellisen syntypaikkansa, ajoituksensa ja aiheelle relevantin sisältönsä perusteella.

Tutkimukseni varhaisimpana lähteenä on Roomassa kirjoitettu Justinos Marttyyrin (100–165) kreikankielinen *Προς Τρύφωνα Ιουδαίων διάλογος*, joka on suomennettu nimellä *Dialogi Tryfonin kanssa*. Jatkuvan toiston vuoksi käytän

tutkimuksessani usein tästä teoksesta yleisesti käytettyä lyhennettä *Dialogi*. Toisena lähteenä tutkimuksessani on Vähän-Aasian Sardeessa kirjoitettu Meliton Sardeslaisen (k.180) kreikankielinen *Περὶ πάσχα*, joka on suomennettu nimellä *Pääsiäisen salaisuus*. Tutkimukseni kolmantena lähteenä toimii Pohjois-Afrikan Karthagossa kirjoitettu Tertullianuksen (160–220) latinankielinen *Adversus Judaeos*, jonka olen suomentanut muun *adversus*-kirjallisuuden mallin mukaisesti nimellä *Vastakirjoitus juutalaisille*. Jatkuvan toiston vuoksi käytän tästä teoksesta usein lyhennettä *Vastakirjoitus*.

Tutkielmani lainauksissa olen käyttänyt saatavilla olevia suomennoksia, jos sellaisia on ollut saatavilla. *Dialogin* suomennokset ovat Myllykosken ja Lehtipuun käännöksiä. Viitatessani *Dialogiin* olen käyttänyt Marcovichin tekstilaitosta ja tämän tekstin kääntäneiden Myllykosken ja Lehtipuun käyttämää lukujakoa. *Pääsiäisen salaisuuden* suomennoksena olen käyttänyt Thurénin tekemää käännöstä. Viitatessani *Pääsiäisen salaisuuteen* olen käyttänyt Thurénin käyttämää jaejakoa. *Vastakirjoitusta juutalaisille* ei ole toistaiseksi käännetty suomeksi ja käytän tässä tutkielmassa siitä tekemiäni omia suomennoksia. Viitatessani *Vastakirjoitukseen* olen käyttänyt Träklen tekstilaitoksen luku- ja jaejakoa.

Varhaisten kristittyjen ja juutalaisten suhdetta on tutkittu runsaasti ja se on nykyisen myöhäisantiikin tutkimuksen yksi suurimmista kiinnostuksen kohteista. Aikaisemmassa tutkimuksessa on kristittyjen ja juutalaisten välien katkeaminen ajoitettu viimeistään toisen vuosisadan alkuvuosikymmenille, mutta uusin tutkimus on haastanut vahvasti aiemman tutkimuslinjan. Uusimmassa tutkimuksessa kristittyjen ja juutalaisten välisen suhteen on nähty jatkuneen vielä vuosisadoiksi eteenpäin. Uusien lähteiden löytymisen lisäksi on uudessa tutkimuksessa varhaisten kristittyjen ja juutalaisten välinen suhde ymmärretty aiempaa monipuolisemmin ja monisäikeisesti.¹ Omalla tutkielmallani pyrin antamaan oman panokseni nykyiseen tutkimukseen.

Tämän tutkielman kaltaista vertailevaa tutkimusta aiheesta ei ole aikaisemmin tehty. Melitonin ja Tertullianuksen näkemyksiä juutalaisuuteen on tutkittu aiemmin suppeasti osana kriittisiä tekstikäännöksiä ja aihepiirin tai henkilöiden yleisteoksia.² Rokéah taas on tutkinut Justinos Marttyyrin suhdetta

¹ Wilson 1995, xiv–xvi; Lieu 1996, ix–x; Skarsaune 2002, 14–15, Dunn 2004, 67.

² Lieu 1996; Stewart-Sykes 1998; Horner 2001; Skarsaune 2002; Dunn 2004.

juutalaisuuteen, mutta *Dialogin Tryfonin kanssa* käsittely jää hänen tutkimuksessaan suppeaksi.³

Tutkimukseni haasteet ovat tuttuja vanhan ajan historiantutkimuksesta. Henkilöitä, tapahtumia ja kirjallisia teoksia on vaikea ajoittaa tarkasti ja paikoittain tutkijoiden ajoitukset voivat vaihdella paljonkin. Jokaisen tämän tutkielman lähteen aitous on tutkimuksessa kyseenalaistettu ja toisinaan aidoksi on nähty vain osa lähteiden sisältämästä materiaalista. Tämän tutkielman puitteissa ei ole ollut mahdollista lähteä kovinkaan syvällisesti pohtimaan lähteiden, henkilöiden ja tapahtumien ajoitusta ja aitoutta, ja olen pyrkinyt seuraamaan tiedoissani tutkimuksen päälinjaa, jos sellainen on ylipäättään löytynyt. Ajoituksessa olen seurannut useimmiten esitettyjä vuosilukuja ja useissa tapauksissa on henkilöille tiedon puuttuessa esitetty vain synnyin tai kuoleman ajankohta. Useimmiten tutkijoiden ajoitukset ovat eronneet vain muutamilla vuosilla tai vuosikymmenillä ja tämän tutkielman puitteissa ei erolla ole ollut merkittävää vaikutusta.

Tämän tutkimuksen suurin haaste liittyy lähteiden oikeaan ymmärtämiseen ja tulkintaan. Tutkielman lähteet ovat syntyneet sekä ajallisesti, että kulttuurillisesti kaukana kolmannen vuosituhannen länsimaisesta kulttuurista, josta käsin tämä tutkimus tehdään. Lisäksi lähteiden vertailua vaikeuttaa niiden syntypaikkojen pienempien kulttuuripiirien erilaisuuden lisäksi niiden kirjallisuuden lajit, jotka täytyy tutkimuksessa ottaa huomioon. Justinoksen *Dialogi Tryfonin kanssa* on apologeettinen dialogi, Melitonin *Pääsiäisen salaisuus* taas lyyrinen saarna ja Tertullianuksen *Vastakirjoitus juutalaisille* apologeettinen vastustuspuheenvuoro. Eri tilanteisiin ja kirjallisuudenlajeihin kirjoitetut teokset eivät ole sellaisenaan vertailukelpoisia ja niitä tulkitessa onkin otettava huomioon niiden erityisluonteet.

Oman haasteensa tähän tutkimukseen tuo se, että siinä joudutaan puhumaan Raamatusta, sekä Uudesta ja Vanhasta testamentista. Vaikeaksi näiden käsitteiden käyttämisen tekee se, että tutkimusajankohtana näiden kirjakokoelmien sisältö ja rajaus ei ollut vielä vakiintunut. Tämän tutkielman puitteissa ei ole ollut mahdollista lähteä pureutumaan kovinkaan syvällisesti tähän eksegeettisen keskusteluun ja otan sen tutkielmassa esiin vain lyhyesti. Käytän tässä tutkielmassa termejä Raamattu, Uusi ja Vanha testamentti löyhästi kuvaamaan niiden kirjojen kokoelmaa, joka tulisi myöhemmin muodostamaan protestanttisen

³ Rokéah 2002.

kaanonin. Teen tämän tietoisena termien ongelmallisuudesta ja pyrin avaamaan niiden merkitystä tapauskohtaisesti.

2. Israelin uskonnosta juutalaisuudeksi

Juutalaisuuden ja Israelin kansan historiaa hahmottaessa toimivat lähteinä juutalainen perimätieto, joka on pääosin kirjattu Vanhaan testamenttiin, sekä osin sen kanssa yhteen pitävä tieteellinen tutkimus. Tieteellinen tutkimus on kuitenkin haastanut yksityiskohtia Vanhan testamentin kuvaamasta varhaisen Israelin historiasta.

Juutalaisen perimätiedon mukaan Israelin kansan juuret löytyvät Jumalan Abrahamille antamasta lupauksesta ja liitosta, jossa Jumala lupaa Abrahamille lukuisia jälkeläisiä ja oman maan. Tämän liiton merkiksi Abrahamin jälkeläisille säädettiin ympärileikkaus.⁴ Abrahamin perimästä ja nykyisen Palestiinan alueella sijaitsevasta juutalaisten ”Luvatussa maassa” tulikin yksi keskeinen osa juutalaisten myöhempää itseymmärrystä. Toinen keskeinen tapahtuma Israelin kansan esihistoriassa oli Israelin kansan joutuminen Egyptin orjuuteen ja Mooseksen johdolla sieltä vapautuminen eli exodus, joka ajoitetaan useimmiten 1400–1200 –luvulle eKr. Matkalla Egyptistä Luvattuun maahan uudisti Jumala Israelin kanssa tekemänsä liiton ja antoi Mooseksen kautta lain, joka määritteli Israelin kansan elämää ja uskontoa. Tässä Mooseksen laissa määriteltiin muun muassa juutalaisia juhlapäiviä, uhreja, viikoittainen sapatin lepopäivä ja muita juutalaisten elämää sääteleviä säädöksiä.⁵

Luvatussa maassa Israelin kansa perusti 900-luvulla eKr. kuningaskunnan, jonka merkittävänä ensimmäisinä kuninkaina pidettiin kuningas Saulia, Daavidia ja Salomonian. Myöhemmässä juutalaisuudessa odotettiin Daavidin sukuista ja kaltaista messiasta, joka tulisi olemaan suuri kuningas ja rauhantuoja.⁶ Salomonin jälkeen kuningaskunta jakautui kahtia eteläiseen Juudaan ja pohjoiseen Israeliin. Erityisesti tänä jakautuneen kuningaskunnan aikana juutalaisten parissa vaikutti profeettoja, joiden Jumalalta saamia profetioita on laajalti kerätty Vanhaan testamenttiin. Pohjoinen Israelin kuningaskunta hajosi vuonna 722 eKr. kun Assyria valtasi sen Sargon II johdolla.⁷

⁴ 1. Moos. 12:1–2, 15:18, 17:9–10.

⁵ Grant 1973, 7–9.

⁶ Talmon 1992, 113–114.

⁷ Grant 1973, 16–21.

Monoteismin mukaan tulosta Israelin uskontoon on tutkimuksessa käyty keskustelua. Nissisen mukaan Vanha testamentti ajoittaa siirtymän useiden jumalien palvonnasta monoteismiin Moosekseen aikaan. Useimmat tutkijat eivät kuitenkaan ajoita monoteismiin siirtymistä näin varhaiseksi, vaan näkevät sen alkaneen muotoutua vasta kuningas Josian aikakaudella 620-luvulla eKr.⁸ Vanhan testamentin ja uusimman tutkimuksen välillä ei kuitenkaan ole välttämättä ratkaisematonta ristiriitaa. Vanhan testamentin antaman kuvan mukaan Israelin kansan parissa esiintyi sekä monoteismia, että muiden jumalien palvontaa pakkosiirtolaisuutta edeltävällä ajalla.

Juudan kuningaskuntaa kohtasi katastrofi vuonna 587 eKr. kun silloinen suurvalta Babylon valloitti Nebukadnessar II johdolla Israelin kansan asuttaman Juudan kuningaskunnan. Babylon tuhosi Israelin uskonnon keskeisimmän uskonnollisen paikan, Jerusalemin temppelin, ja vei osan Israelin kansasta pakkosiirtolaisuuteen ympäri laajaa valtakuntaa. Babylonin pakkosiirtolaisuus päättyi 538 eKr. Persian valloittaessa Kyyros II johdolla Babylonin, jolloin israelilaisille annettiin lupa palata jälleenrakentamaan Jerusalemiä. Kaikki ei kuitenkaan palannut entiselleen, vaan vain osa israelilaisista palasi Luvattuun maahansa. Suuri osa pakkosiirtolaisuuteen viedyistä israelilaisista jäi asumaan ympäri Välimeren aluetta. Ilmeisesti jotkut israelilaiset olivat paenneet jo Nebukadnessar II valloituksen aikana Egyptiin ja viimeistään silloin muodostui Egyptiin ensimmäinen juutalaisyhteisö. Ennen Juudan kuningaskunnan tuhoa Israelin kansa oli keskittynyt nykyiselle Palestiinan alueelle. Nyt Babylonin pakkosiirtolaisuuden jälkeen olivat juutalaiset hajallaan ympäri Lähi-itää, Pohjois-Afrikkaa ja Välimeren aluetta. Tällä maantieteellisellä levittäytymisellä oli kauaskantoiset seuraukset juutalaisuudelle.⁹

Pakkosiirtolaisuuden päätyttyä persialaiset sallivat juutalaisten asuttaa pientä provinssia Jerusalemin ympärillä ja Jerusalemin temppeli rakennettiin uudelleen. Persian valta kukistui vuonna 332 eKr. kun Aleksanteri Suuri (356–323 eKr.) löi sen ja keräsi ympärilleen ennen näkemättömän suuren valtakunnan, jonka yhdistäväksi tekijäksi tuli uudenlainen kulttuuri: hellenismi. Hellenismi oli sekoitus klassista kreikkalaista ja vanhoja itämaisia kulttuureja.¹⁰ Sen vaikutus koko tulevaan maailmaan ja sen mukana juutalaisuuteen tuli olemaan merkittävä.

⁸ Grant 1973, 6–12; Nissinen 2010, 325–332.

⁹ Skarsaune 2002, 67–69.

¹⁰ Skarsaune 2002, 28.

Aleksanteri Suuren valtakunnan ja hellenistisen yleiskulttuurin myötä tuli uudella tavalla mielekkääksi puhua eri uskonnoista ja elämäntavoista uudenlaisessa merkityksessä. Sitä ennen ihmisten syntyperä ja asuinpaikka määrittivät heidän jumalansa, kieltensä ja kulttuurinsa. Hellenismin myötä kreikan kieli ja hellenistinen kulttuuri levisivät koko valtavaan Aleksanteri Suuren valtakuntaan ja niiden ohelle jäivät alkuperäiset paikalliskulttuurit. Tämän myötä voidaan sanoa, että myös juutalaisuuden käsite syntyi. Ei ollut kyse enää pelkästään Jerusalemin ympärillä pyörivästä Israelin uskonnosta vaan siihen identifioituvista ihmisistä, jotka saattoivat Babylonin pakkosiirtolaisuuden seurauksena asua kaukana Jerusalemissa keskellä muita kansoja ja puhua kreikkaa tai muita kieliä.¹¹

Aleksanteri Suuren kuoltua 323 eKr. vallan ja valtakunnan jakoivat hänen lähimmät kenraalinsa ja juutalaiset päätyivät Ptolemaiosten hallitsijasuvun alaisuuteen, joka piti Egyptiä valtansa keskuksena.¹² Seuraavan kerran valta vaihtui vuonna 200 eKr. kun Syyrian Antiokhos III voitti Egyptin armeijan ja Jerusalem liitettiin Seleukidien hallitsijasuvun hallitsemaan Syyrian valtakuntaan. Antiokhos III poika Antiokhos IV Epiphanes aloitti vuonna 175 eKr. toimet, joilla oli määrä muuttaa Jerusalem hellenistiseksi kaupunkivaltioksi polikseksi. Jerusalemin hellenisointi johti juutalaisuuden näkökulmasta uskonnollisten lakien rikkomuksiin ja laajaan vainoon. Seurauksena oli makkabialaiskapina, jonka seurauksena hellenisoinnin räikeimmät uudistukset torjuttiin ja lopulta juutalaiset saavuttivat itsenäisyyden, kun juutalainen Hasmonealaisten hallitsijasuku pääsi hallitsemaan Jerusalemissa noin 80 vuoden ajan.¹³

Vaikka Jerusalemin radikaali hellenisoiminen olikin torjuttu makkabialaiskapinassa, on tutkimus osoittanut että jo tässä vaiheessa juutalaisuus oli saanut runsaasti vaikutteita hellenismistä. Tämä näkyi muun muassa siinä, että juutalaisten pyhiä tekstejä alettiin tulkita kreikkalaisen filosofian työkaluin. Tutkimuksessa on osoitettu, että pyhien tekstien tulkintaan saatettiin käyttää suoraan samoja metodeja, joita opetettiin kreikkalaisissa laki- ja retoriikkakouluissa. Hellenismillä oli laaja vaikutus myös myöhemmin kirjalliseksi koottuun suullisen Tooran eli *Talmudin* jäsentelyyn ja myöhemmin

¹¹ Skarsaune 2002, 39–40.

¹² Skarsaune 2002, 68–69, 27–35.

¹³ Bickerman 1937, 32–34. Skarsaune 2002, 23–28.

syntyneeseen rabbiinisen liikkeen käsitykseen siitä, että kaikkien juutalaisten tuli opiskella Tooraa eli viittä Mooseksen kirjaa.¹⁴

Kun roomalainen sotapäällikkö Pompeius (106–48 eKr.) valloitti Jerusalemin vuonna 63 eKr. osana laajoja laajenemissotia, kohtasi hän juutalaisissa vain vähäistä vastarintaa. Osa juutalaisista otti Rooman miehityksen myönteisesti vastaan. Roomalaiset otettiin avoimin portein vastaan, sillä osa juutalaisista oli kokenut hasmonealaishallinnon vääränä. Hasmonealaisten aikana sekä kuningas, että ylipappi olivat olleet joidenkin juutalaisten käsityksen mukaan vääristä sukuista. Roomalaiset taas olivat tunnettuja siitä, että he jättivät rauhaan valloitetujen kansojen uskonnollisen elämän. Pompeius joutui kuitenkin ottamaan Jerusalemin temppelin haltuunsa väkivalloin sinne linnoittautuneelta Roomaa vastustavalta vähemmistöltä. Temppelin haltuunoton yhteydessä Pompeius kauhistutti hänet avoimin portein vastaanottaneen kansan: Hän tappoi papit verisesti pyhään paikkaan saastuttaen sen ja tunkeutui temppelin sisimpään osaan, kaikkein pyhimpään. Varsinkin tunkeutuminen temppelin kaikkein pyhimpään oli juutalaisille järkytys, sillä Mooseksen lain mukaan Jumala oli erityisesti läsnä siellä ja vain ylipappi sai mennä sinne kerran vuodessa tiettyinä aikoina. Pompeius määräsi kuitenkin seuraavana päivänä, että temppeli saisi jatkaa tavallista toimintaansa tästä eteenpäin. Näin ollen Rooman miehitys otettiin juutalaisten keskuudessa ristiriitaisesti vastaan.¹⁵

Alistuminen Rooman vallan alle täytti odotukset ja juutalaiset saivat harjoittaa uskontoaan varsin vapaasti Rooman puuttumatta heidän uskonnollisiin tai sisäisiin asioihin. Mitä ilmeisimmin juutalaisilla oli hyvät suhteet roomalaisiin vallanpitäjiin, sillä heille sallittiin useita etuoikeuksia joita muut kansat eivät saaneet. Roomalaiset asettivat Juudan kuninkaaksi Rooman kanssa hyvissä väleissä olleen Herodes Suuren (37 eKr.–4 jKr.), joka myöhemmin tultaisiin tuntemaan ahkerana rakentajana ja Jerusalemin hellenisoijana. Herodes Suuren kuoltua juutalaisten ja Rooman välit kävivät rauhattomiksi.¹⁶

Kahden ensimmäisen vuosisadan aikana juutalaisten välit roomalaisiin kiristyivät useissa pienemmissä ja suuremmissa mellakoissa. Kolme kertaa rauhattomuudet ratkesivat avoimiksi sodiksi. Egyptin Alexandriassa oli aikansa yksi suurimpia diasporajuutalaisten yhteisöjä ja vuosina 37–38 siellä leimahti laajat mellakat paikallisten kreikkalaisten ja juutalaisten välille. Voitonparaatista

¹⁴ Skarsaune 2002, 35–39.

¹⁵ Grant 1973, 53–55. Skarsaune 2002, 47–50.

¹⁶ Skarsaune 2002, 47–50.

alkunsa saaneessa mellakassa juutalaisia vastaan hyökättiin avoimesti ja heidän synagogiaan häpäistiin. Kreikkalaisten ja juutalaisten välit pysyivät tulehtuneina Alexandriassa tämän suurmellakan jälkeenkin ja muualla tapahtuneet juutalaissodat ja levottomuuden levisivät sinne nopeasti.¹⁷

Ensimmäinen niin sanotuista juutalaissodista vuosina 66–70 oli erittäin merkittävä silloiselle ja myöhemmälle juutalaisuudelle. Yleisestä levottomuudesta ja taloudellisista riidoista alkunsa saanut kapina johti roomalaisten karkottamiseen Jerusalemissa ja useamman vuoden piiritykseen. Seurauksena roomalaiset valtasivat lopulta eri kapinallisjoukkojen hallussa olevan Jerusalemin ja tuhosivat temppelin.¹⁸ Juutalaisuudesta tuli näin uskonto ilman temppeliä, joka oli ollut sen uskonnonharjoitukselle erittäin merkittävä.

Toisen kerran juutalaiset kävivät aseellisen vastarintaan Roomaa vastaan kun he ottivat osaa itäisien provinssien levottomuuksiin Rooman sotiessa Parthiaa vastaan. Bar Kokhba -kapinana tunnettu toinen juutalaissota käytiin 132–135 kun juutalaiset tavoittelivat messiasodotuksin varustetun Simon bar Kokhbanin (k.135) johdolla itsenäisyyttä ja saavuttivatkin sen muutamaksi vuodeksi. Lopulta kapina murskattiin, juutalaiset karkotettiin Jerusalemissa ja se muutettiin täysin hellenistiseksi kaupungiksi nimeltä Aelia Capitolina.¹⁹

Syyt juutalaisten ja roomalaisten jännitteisiin väleihin olivat moninaiset. Pienemmissä määrin erityisesti Jerusalemissa ongelmia aiheuttivat juutalaisten Mooseksen laista nouseva kuvakielto, joka kielsi kaikenlaiset kuvat ja patsaat erityisesti temppelissä. Tämä ja juutalaisuuden ehdoton monoteismi aiheuttivat sen, että juutalaisten parissa ei toteutettu keisarikulttia siinä määrin kuin moni keisari olisi toivonut. Juutalaiset eivät hyväksyneet Rooman jumalia ja tämä yhdistettynä juutalaisten tapaan erottautua ja rajoittaa kanssakäymistä muiden kansojen kanssa herätti runsaasti ennakkoluuloja. Näistä syistä juutalaisia pidettiin jopa jumalien ja ihmisten vihaajina.²⁰

Mikä sai juutalaiset nousemaan tuhoon tuomittuihin kapinayrityksiin kaikkien aikojen sotilasmahtia vastaan? Juutalaisten keskuudessa oli yleisen roomalaisvihan lisäksi vahvoja kansallisia ajatuksia, jotka yhdistyivät Vanhasta testamentista nousevaan messiasodotukseen. Vanhassa testamentissa oli profetoitu messias-hahmon tulo, joka tulisi lopun aikana vapauttamaan Israelin kansan

¹⁷ Grant 1973, 120–124, 191–192, 237.

¹⁸ Grant 1973, 185–205.

¹⁹ Skarsaune 2002, 52–53.

²⁰ Skarsaune 2002, 54–59.

sorron alta. Vanhassa testamentissa oli lisäksi useita esimerkkejä Israelin esihistoriasta, jossa Jumala auttoi heidät voittoon taistelussa ylivoimaa vastaan. Nämä messiasodotukset yhdistyivät erityisen vahvasti viimeiseen juutalaissotaan, jonka johtajaa Simon Bar Kokhbania pidettiin kapinaliikkeessä juuri tänä messiaana.²¹

Ajanlaskun alun juutalaisuus ei ollut heterogeeninen ryhmä ja juutalainen historioitsija Josephus (37–100) mainitsee kolme erilaista juutalaista ryhmittymää, joiden alkuperä ja tarkka sisältö ovat epäselvät. Historiallisista lähteistä voimme kuitenkin rakentaa jonkinlaisen pääpiirteisen kuvan näistä ryhmistä. Saddukeukset olivat todennäköisesti lähinnä Jerusalemin papiston ryhmittymä, joka korosti Mooseksen lakia ja sen temppeliä koskevia puhtaussäännöksiä.²² Essealaiset taas olivat ryhmittymä, joka korosti Jumalan kaikkivaltiota ja yksinkertaista elämää, jota joissakin yhteyksissä ohjasi erityinen säännöstö. 1900-luvun arkeologisissa kaivauksissa löytynyt Qumranin eristäytynyt yhteisö oli todennäköisesti yksi tällaisista essealaisista ryhmittymistä. Qumranin yhteisö ja essealaiset pitivät temppeliä suuressa arvossa, joskin he pitivät silloista Jerusalemin temppelin toimintaa kelvottomana.²³ Fariseukset ylettivät Mooseksen lain eli temppeliä ja papistoa koskevat puhtaussäännökset arkielämään ja heillä oli viiden Mooseksen kirjan lisäksi perinnäissäännöstö, joka ohjasi heidän elämänsä. Farisealaisen liikkeen ääripäätä edusti selootit, jotka vastustivat Rooman valtaa väkivalloin ja olivat aktiivisessa roolissa Roomaa vastaan suunnatuissa mellakoissa ja juutalaissodissa.²⁴

Ensimmäisen juutalaissodan ja temppelin tuhon 70 jälkeen näyttäisi siltä, että näistä juutalaisista ryhmittymistä selvisi elinvoimaisena ainoastaan farisealaisuus, jonka pohjalle tuleva rabbiininen juutalaisuus tulisi muodostumaan. Farisealaisten aikaisempi temppelin ja papistoa koskevan elämän tuominen arkipäivään sopi tilanteeseen, jossa temppeliä ei enää ollut. Diasporajuutalaisten keskuudessa syntynyt synagogalaitos, joka oli toiminut jo toisen temppelin aikaan tuli nyt jossain määrin korvaamaan temppelissä tapahtunutta uskonnonharjoitusta.²⁵

Temppelin tuhouduttua pyhien kirjoitusten asema juutalaisuuden tukipylväänä vahvistui entisestään. Vuosisatojen monimutkaisen syntyhistorian

²¹ Skarsaune 2002, 52.

²² Skarsaune 2002, 108–112

²³ Skarsaune 2002, 112–117.

²⁴ Skarsaune 2002, 117–123.

²⁵ Skarsaune 2002, 123–128.

tuloksena vakiintui niin sanotun Heprealaisen Raamatun sisältö vuoden 100 tienoilla. Heprealainen Raamattu, joka vastaa pitkälle kristittyjen myöhemmin käyttämää Vanhaa Testamenttia, koostui kolmesta osasta: Toorasta, Profeettakirjoista ja niin sanotuita Kirjoituksista. Näistä ensimmäinen, Toora vakiinnutti muotonsa viimeistään 200-luvulla eKr. ja sitä voidaan pitää juutalaisuuden peruskirjana. Sen lukeminen ja selittäminen oli keskeistä sekä fariseuksille, että saddukeuksille. Se sisälsi viisi osaa, jotka käsitelivät Israelin kansan esihistoriaa ja Jumalan Israelin kanssa tekemää liittoa ja lakia.²⁶ Profeettakirjat vakiinnuttivat muotonsa seuraavaksi ja ne jatkoivat Israelin historiankirjoitusta ja kertoivat Israelin parissa eläneistä profetoista ja heidän julistuksestaan, joka muun muassa pyrki selittämään Israelin joutumista pakkosiirtolaisuuteen. Viimeisenä syntyi Kirjoitukset, jotka sisälsivät monipuolista materiaalia kuten runoutta, viisauksikirjallisuutta ja kerrontaa.²⁷

3. Kristinuskon nousu

Kristinusko sai alkunsa kun juutalaisen Jeesus Nasaretilaisen oppilaat uskoivat hänen nousseen kuolleista ja elävän yhä. Opetuslapset tulkitsivat tapahtuneessa toteutuneen juutalaisten pyhien kirjoitusten profetian ja he yhdistivät Jeesuksen juutalaisten odottamaan messiaaseen. Kristinusko levisi nopeaa vauhtia ympäri Rooman valtakuntaa ja sen rajojen ulkopuolelle. Ensimmäisten vuosisatojen aikana kristittyjen määrä kasvoi räjähdysmäisesti. Tutkimuksen mukaan kristittyjen määrä kasvoi jopa 40% vuosikymmenessä ja toisen vuosisadan loppuun mennessä kristittyjen määrän on arveltu olleen yli 200 000. Kristittyjen määrä toisen vuosisadan lopulla oli kuitenkin vaatimaton verrattuna silloiseen juutalaisten määrään, jonka on tuolloin arveltu olleen 3-4 kertaa suurempi.²⁸

Kristinusko levisi nopeasti Jerusalemissa ympäri Välimeren ja Lähi-idän aluetta ja sen sanoma sai puolelleen niin juutalaisia kuin pakanoitakin. Ensimmäisen vuosisadan aikana kristinuskoa levitettiin erityisesti diasporajuutalaisten parissa ja apostoli Paavali kiersi ympäri itäistä Välimeren aluetta julistaen pääasiassa juutalaisissa synagogissa. Synagogien keskeisyys kristinuskon leviämisessä näkyi myöhemmin myös siinä, että ensimmäiset kirkot rakennettiin nimenomaan juutalaisten kaupunginosiin synagogien läheisyyteen.²⁹ Jerusalemin seurakuntaa pidettiin arvovaltaisena ja se oli korkeassa asemassa

²⁶ Nissinen 2008, 21–22, 42–43.

²⁷ Nissinen 2008, 21–22.

²⁸ Wilson 1995, 33; Stark 1996, 6–7; Arffman 2004, 15.

²⁹ Grant 1973, 147; Stark 1996, 63.

varsinkin ennen ensimmäistä juutalaissotaa.³⁰ Toisella vuosisadalla pakanoiden asema alkukirkossa alkoi korostumaan kun heidän lukumääränsä alkoi lisääntymään ja ylitti lopulta juutalaistaustaisten määrän. Juutalaistaustaiset kristityt säilyttivät kuitenkin tärkeän asemansa alkukirkon opettajina, sillä he tunsivat usein taustansa vuoksi Vanhan testamentin kirjoitukset pakanoita paremmin.³¹

Kristinuskon juutalaiset juuret aiheuttivat kristittyjen välisiä kiistoja jo hyvin varhain. Kysymys juutalaisesta elämäntavasta ja juutalaisen lain noudattamisesta jakoi kristittyjä. Osa juutalaistaustaisista kristityistä katsoi, että myös kaikkien kristittyjen tuli elää Mooseksen lain mukaisesti. Lopulta tämä kanta kuitenkin torjuttiin ja ensimmäinen juutalaissota heikensi merkittävästi Jerusalemin seurakunnan ja juutalaistaustaisten kristittyjen asemaa alkukirkossa. Juutalaissodan jälkeen Rooman seurakunta peri Jerusalemin seurakunnan aseman arvovaltaisimpana kristinuskon keskuksena.³²

Rabbiinisista lähteistä voidaan nähdä, että juutalaistaustaiset kristityt kävivät vuoropuhelua rabbiinisen juutalaisuuden kanssa erityisesti Juudan alueella ennen toista juutalaissotaa. Juutalaiset rabbit ottivat kristittyjen antaman haasteen tosissaan ja puolustautuivat siltä. Rabbiinisesta kirjallisuudesta on löytynyt viitteitä siihen, että jotkut tuon ajan johtavista rabbeista saivat vaikutteita kristinuskosta ja heitä erotettiin tehtävistään sen vuoksi.³³

Rooman valtakunnan suhde kristittyihin oli moninainen. Varsinkin kristinuskon alkuaikoina kristittyjä ei tunnustettu juutalaisten joukosta ja heitä koski samat erivapaudet mitä juutalaisille oli sallittu. Kristittyjen erottautuessa yhä enemmän juutalaisista kohtasi se vaikeuksia valtaapitävien kanssa ja kristittyjä vainottiin aika-ajoin. Keisari Trajanuksen (98–117) aikana kristittyjä tuomittiin kuolemaan uskontonsa tähden, mutta usein seurakuntien toimintaan ei puututtu, koska haluttiin välttää yleistä häiriötä.³⁴

Toisella vuosisadalla kristinusko eriytyi yhä kauemmaksi juutalaisuudesta. Tähän vaikuttivat juutalaissotien lisäksi pakanoiden yhä lisääntyvä määrä alkukirkossa. Palestiinan alueella säilyi kuitenkin pieniä ryhmittymiä, jotka

³⁰ Skarsaune 2002, 147–149.

³¹ Skarsaune 2002, 221–223.

³² Arffiman 2004, 15, 19.

³³ Skarsaune 2002, 197–200.

³⁴ Arffiman 2004, 21.

säilyttivät vahvan juutalaisen identiteettinsä siitä huolimatta, että uskoivat Jeesuksen messiaanisuuteen.³⁵

Toisen vuosisadan puolivälissä kristinusko jatkoi leviämistään ja sen piirissä alkoi ilmaantumaan uusia kiistoja siitä, mikä oli oikeaa kristinuskkoa. Kiistoja aiheuttivat muun muassa Markionin (85–160) opettama kristinuskon täysi erillisuus juutalaisuudesta ja montanolaisuuden herättämä kysymys Jumalan ilmoituksen jatkuvuudesta. Kiistojen seurauksena useita eri yhteisöjä eriytyi kristinuskon yleisestä linjasta ja alkukirkon järjestys alkoi vakiintumaan.³⁶

Varhaisten kristittyjen sanoma ylösnousseesta Jeesuksesta levisi aluksi suullisena, mutta he tulkitsivat tätä tapahtumaa vahvasti juutalaisten pyhien kirjoitusten avulla. Näin ollen varhaisessa kirkossa käytettiin juutalaisten pyhien kirjoitusten kreikankielistä käännöstä Septuagintaa. Pian kristinuskolle alkoi kuitenkin syntyä myös omia kirjoituksia, joista ensimmäisinä pidetään Paavalin 50-luvulla lähettämiä kirjeitä, jotka levisivät varhaisten seurakuntien parissa yleisesti. Ensimmäisen vuosisadan loppupuolella alettiin kirjaamaan ylös Jeesuksen elämänvaiheita ja näin syntyivät evankeliumit. Vanhasta testamentista, evankeliumeista, Paavalin kirjeistä ja muutamista muista kirjoituksista muodostui lopulta kristittyjen pyhien kirjoitusten kokoelma, Raamattu, joka vakiintui viimeistään 300-luvulla.³⁷

II JUSTINOS MARTTYYRI JA JUUTALAISSUUS

1. Justinos Marttyyri ja Dialogi Tryfonin kanssa

Justinos Marttyyrin elämästä tiedetään pääosin hänen omien kirjoitustensa perusteella. Lisäksi varhaisen kirkon historioitsija Eusebios Kesarealainen (275–339) on kirkkohistoriassaan luetellut Justinoksen teoksia ja kreikkalainen kirkkoisä Epifanios Salamislainen (315–403) on välittänyt perimätietoa Justinoksen kuolemasta kirjoituksissaan. Näitä lähteitä käyttäen on Justinos Marttyyrin elämänsä ollut mahdollista kuvata pääpiirteissään.³⁸

Justinos Marttyyri syntyi vuoden 100 tietämällä Samarian Flavia Neapoliissa, joka sijaitsi noin 100 kilometriä Jerusalemissa pohjoiseen. Omien

³⁵ Stark 1996, 68–69; Skarsaune 2002, 202–206.

³⁶ Arffman 2004, 21–24.

³⁷ Kuula 2008, 179–184.

³⁸ Myllykoski & Lehtipuu 2008, 16–17.

sanojensa mukaan Justinos mainitsee olevansa samarialaisen kansan jäsen, mutta myöhemmin on tämä tulkittu lähinnä maantieteelliseksi määritelmäksi, sillä Justinos ei mitä ilmeisimmin tuntenut samarialaisten uskontoa kovinkaan hyvin. Justinoksen suku oli asunut Flavia Neapoliissa jo ainakin kolmen sukupolven ajan ja hänen isänsä ja isoisänsä roomalaisesta ja kreikkalaisesta nimestä on päätelty, että Justinos olisi ollut kreikkalaisen siirtolaisperheen poika. Tätä tulkintaa voidaan pitää todennäköisenä, sillä Flavia Neapolis oli nimenomaan roomalaisten siirtokunta ensimmäisen juutalaissodan jälkeen. Omien sanojensa mukaan Justinos tutustui juutalaisuuteen ja kristinuskoon vasta aikuisiällä, mutta oli kuullut sitä ennen negatiivisia huhuja kristityistä.³⁹

Nuorena miehenä Justinos tutustui kreikkalaisen filosofian eri suuntauksiin ja petyttyään moniin niistä päätyi lopulta platonismin kannattajaksi. Useat tutkijat ovat päätyneet johtopäätökseen, että Justinos kääntyi kristinuskoon nimenomaan keskiplatonisen koulufilosofian pohjalta. Justinos kääntyi kristityksi tavattuaan sattumalta vanhan kristityn miehen, joka kertoi hänelle ennen kreikkalaisia filosofia vaikuttaneista juutalaisesta Kristuksesta ennustaneista profeetoista. Totuutta kiihkeästi etsinyt Justinos vakuuttui tästä niin paljon, että kääntyi kristityksi. Omien sanojensa mukaan Justinos tapasi tämän vanhan miehen ”meren rannalla” ja Eusebiosta mukailleen on tämä tapaaminen luonnollista sijoittaa Efesoon hieman ennen toista juutalaissotaa 130-luvun alussa.⁴⁰

Efesosta Justinos siirtyi 140-luvun aikana Roomaan. Siellä hän perusti kristillisen filosofikoulun, jossa hän opetti ja kirjoitti teoksensa. Useissa lähteissä mainitun ja tähän aikaan säilyneen *Justinoksen marttyyrikuoleman* tekstin mukaan Justinos oleskeli Roomassa kahdesti ja on todennäköistä, että ajan tavan mukaan Justinos opetti useissa kaupungeissa ja hän vaikutti näin ollen muuallakin kuin Roomassa. Roomassa Justinos oli mitä ilmeisimmin useiden filosofien ja poliitikkojen vihaama johtuen hänen jyrkkyydestä ja ehdottomuudestaan. Tällä oli todennäköisesti vaikutusta siihen, että Justinos Marttyyri kuoli Roomassa mestattuna noin vuonna 165 osana laajaa kristittyjen vainoa.⁴¹

Justinos Marttyyrin kirjoitukset luetaan perinteisesti apologeettiseen traditioon, johon myös Meliton Sardeslainen ja Tertullianus kuuluvat. Tälle toisella vuosisadalla syntyneelle kirjallisuuden lajille oli tyypillistä kristinuskon puolustus siihen kohdistuneita syytöksiä vastaan, sekä sen puolesta puhuminen

³⁹ Barnard 1997, 3; Halldorf 2000, 29; Myllykoski & Lehtipuu 2008, 17.

⁴⁰ Barnard 1997, 4; Myllykoski & Lehtipuu 2008, 17–18.

⁴¹ Barnard 1997, 4; Halldorf 2000, 25, 36; Myllykoski & Lehtipuu 2008, 18, 22, 25.

kreikkalaista filosofiaa, pakanauskontoja ja juutalaisuutta vastaan. Sittemmin tutkimuksessa on kyseenalaistettu yhdestä apologetisesta traditiosta puhuminen.⁴² Jotkut tutkijoista pitävät kuitenkin Justinos Marttyyriä koko apologetisen tradition liikkeellepanijana, jolloin hän loi mallin myöhemmille kristinuskoa puolustaville kirjoittajille.⁴³ Justinos Marttyyrillä oli oletettavasti runsaasti oppilaita Roomassa, jotka levittivät hänen vaikutustaan laajemmalle. Tunnetuin Justinoksen oppilaista oli syyrialainen Tatianos Assyrialainen (k. 185), joka kannatti jyrkkää askeesia. Hänet tunnetaan mittavasta neljän evankeliumin harmoniasta, josta tuli varhaisessa kirkossa vaikutusvaltainen ja levinnyt teos. Valitettavasti siitä ei tähän päivään ole säilynyt kuin katkelmia.⁴⁴

Justinos Marttyyri oli toisen vuosisadan loppupuolen tuotteliain kristillinen kirjoittaja.⁴⁵ Hän kirjoitti huomattavan määrän kirjoituksia, joista tosin vain kolme ovat säilyneet näihin päiviin. Kadonneiden teosten joukossa on erilaisia kirjoituksia harhaoppeja vastaan, joita myöhemmin muun muassa piispa Irenaeus (k. 200) ja Hippolytos (k. 235) käyttivät lähteenään kirjoittaessaan omia teoksiaan harhaoppeja vastaan. Meille säilyneet kolme Justinoksen teosta ovat peräisin käsikirjoituksesta *Codex Parisinus Graecus 450*, joka on peräisin vuodelta 1364.⁴⁶ Kolmen aidon kirjoituksen lisäksi tämä käsikirjoitus sisältää suuren määrän Justinoksen nimiin laitettuja kirjoituksia, jotka on tutkimuksessa todettu epäaidoiksi. Vähemmistö tutkijoista pitää kuitenkin osaa käsikirjoituksessa säilyneestä teoksesta *Ylösousemuksesta* Justinoksen kirjoittamana.⁴⁷

Kolmesta aidosta Justinos Marttyyrin kirjoituksesta kaksi ovat nimetty varsinaisiksi apologioiksi. Vaikka teokset ovat syntyneet erillisinä teoksina, voi niistä päätellä, että ne kuuluvat kirjallisesti yhteen. Mitä ilmeisimmin niitä on levitetty yhtenä kokonaisuutena, mutta niitä ei kuitenkaan sulatettu yhteen.⁴⁸

Ensimmäinen apologia on toista huomattavasti laajempi ja on saanut vaikutteita Platonin kirjoittamasta *Sokrateen apologiasta*. Justinoksen apologian keskeisenä sisältönä on esittää kristittyjen olevan moraaliltaan korkeatasoisia monoteisteja ja torjua kristittyjä vastaan esitetyt syytökset moraalittomuudesta, ateismista ja Rooman hallinnon vastaisuudesta. Lisäksi Justinos kirjoittaa

⁴² Parvis 2007, 115.

⁴³ Parvis 2007, 117.

⁴⁴ Halldorf 2000, 32, 36; Myllykoski & Lehtipuu 2008, 19.

⁴⁵ Myllykoski & Lehtipuu 2008, 5.

⁴⁶ Myllykoski & Lehtipuu 2008, 5, 19.

⁴⁷ Parvis 2007, XV.

⁴⁸ Myllykoski & Lehtipuu 2008, 21.

vuosisatoja aiemmin eläneiden juutalaisten profeettojen opetuksen olevan totuus, joka sai täyttymyksensä Kristuksessa, joka on Jumalan Sana. Lopuksi Justinos vielä selittää auki kristillisiä sakramentteja, kastetta ja ehtoollista.⁴⁹

Toinen apologia näyttäisi syntyneen reaktiona ajankohtaiseen konfliktiin, jossa roomalainen sotapäällikkö Urbicus oli tuominnut kristittyjä kuolemaan uskonsa takia. Justinos suuntaa kirjoituksensa vetoomuksena roomalaisille, jossa hän vakuuttaa kristittyjen jälleen olevan syyttömiä moraalittomuuteen ja heidän uskonsa olevan totuus. Lisäksi Justinos pyrkii selittämään mitä marttyyrius tarkoittaa kristityille ja pääsee sitä kautta pahuuden ongelmaan. *Toisessa apologiassa* Justinos esittää vielä kristinuskon olevan Platonin ja muiden filosofien opetuksen täyttymys.⁵⁰

Dialogi Tryfonin kanssa on Justinoksen säilyneistä teoksista pisin. Se sisältää paljon toistoa ja se poikkeaa usein käsittelemään eri aiheita varsinaisen aiheen vierestä. Tämä selittyy osin sillä, että *Dialogi* on ollut yhteydessä Justinoksen tekemään opetustyöhön, jossa kertaus on ollut tarpeellista. Justinos on epäilemättä omaksunut *Dialogiinsa* mallin Platonin dialogeista ja sen on laadittu täysin aikansa dialogien ihanteiden mukaisesti. Kirjallisen asunsa *Dialogi Tryfonin kanssa* sai todennäköisesti noin vuonna 160. Tryfonin henkilöllisyydestä ei tiedetä sen enempää ja onkin todennäköistä, että *Dialogi* on kirjoitettu fiktiivisten elementtien varaan, joiden taustalla ovat Justinoksen todellisesti käymät keskustelut.⁵¹

Tutkimuksessa on keskusteltu paljon siitä, keille Justinos *Dialogiinsa* kirjoitti ja ketkä sitä lukivat. *Dialogi* ei anna yksiselitteisesti vastausta tähän kysymykseen. *Dialogissa* viitataan runsaasti juutalaisten pyhiin kirjoituksiin, joka viittäisi siihen, että kuulijakunnan on oletettu tuntevan ne tai vähintäänkin olevan kiinnostunut niistä. Toisaalta Justinos ottaa teoksessaan niin torjuvan ja ylimalkaisen asenteen juutalaisten omien tekstiensä tulkintaan, että tämän vuoksi on vaikea nähdä juutalaisten ja rabbien ottavan *Dialogin* sanomaa helposti vastaan. Yksinkertaisinta lienee olettaa, että *Dialogi* toimisi parhaiten juuri kristillisessä ympäristössä, jossa juutalaisten pyhiä kirjoituksia arvostettiin, mutta tulkittiin uudella tavalla.⁵²

⁴⁹ Myllykoski & Lehtipuu 2008, 19–20.

⁵⁰ Myllykoski & Lehtipuu 2008, 20–21.

⁵¹ Barnard 1997, 4; Myllykoski & Lehtipuu 2008, 22–23.

⁵² Myllykoski & Lehtipuu 2008, 22–25.

Tutkimuksessa on keskusteltu mihin lähteisiin Justinos Marttyyri perusti tietämyksensä juutalaisuudesta. Päälähteenään Justinoksella on ollut *Septuaginta* eli Vanhan testamentin kreikankielinen käännös. Tämä käännös eroaa osittain hepreankielisestä tekstistä, ja se näyttäisi vastaavan Justinoksen tietämystä juutalaisten tekstien sisällöstä. Justinoksella on ollut saatavillaan myös suurin osa kirjoituksista, jotka myöhemmin tultiin tuntemaan Uutena testamenttina. Tutkimuksessa on osoitettu, että erityisesti Paavalin kirjeillä on ollut suuri vaikutus Justinos Marttyyrin kirjoituksiin. Näiden tekstien lisäksi, jotka myöhemmin tulisivat muodostamaan kristittyjen Raamatun, on Justinoksen käytössä ollut joitakin aikansa juutalaiskristillisiä ja samarialaisia tekstejä. Justinoksen suhteesta aikansa rabbiinisiin lähteisiin on myös ollut tutkimuksen keskustelun aiheena. Epäilemättä Justinos on ollut jossain määrin tietoinen aikansa rabbiinisesta opetuksesta, mutta on hyvin vaikea yhdistää Justinos mihinkään tiettyihin teksteihin tai traditioihin.⁵³

2. Juutalaisuus ja kristinusko Roomassa

Rooman kaupunki oli toisella vuosisadalla koko suuren valtakunnan ehdoton keskus ja metropoli. Ihmisiä virtasi sinne kaikkialta ympäri valtakuntaa ja sen täytti valtava määrä ihmisiä eri kansoista ja uskonnoista. Rooma toimi eri kulttuurien ja ajatusten sulatusuunina ja näyttämönä.⁵⁴

Juutalaisuus saapui Roomaan juutalaisten orjien mukana mahdollisesti jo toisella vuosisadalla ennen ajanlaskun alkua. Ajanlaskun alussa Roomassa tiedetään toimineen ainakin neljä synagogaa ja keisari Neron (37–68) aikakaudella Roomassa on arveltu asuneen noin 20 000 juutalaista.⁵⁵

Rooman juutalaiset yhteisöt eivät olleet yhtenäisiä vaan koostuivat eri kieliä, kulttuureja ja traditioita edustavista juutalaisista.⁵⁶ Tämä selittyy sillä, että Roomaan virtasi juutalaisia eri puolilta valtakuntaa, jonne he olivat levittäytyneet aina diasporasta lähtien. Diasporassa juutalaisuus oli saanut paikallisia piirteitä, jotka sittemmin kohtasivat Roomassa. Juutalaisuus oli tuolloin myös missionaarinen uskonto ja se pyrki kääntämään ihmisiä yhteisönsä jäseniksi. Näitä pakanakansoista juutalaisuuteen kääntyneitä kutsuttiin proselyyteiksi.⁵⁷

⁵³ Rokéah 2002, 29–42.

⁵⁴ Vinzent 2006, 339.

⁵⁵ Brändle & Stegemann 1998, 120; Richardson 1998, 22.

⁵⁶ Vinzent 2006, 400.

⁵⁷ Skarsaune 2002, 228.

Näyttäisi siltä, että Rooman juutalaiset integroituivat vain osittain paikalliseen kulttuuriin ja säilyttivät näin oman erillisen kulttuurin. Tämä näkyi muun muassa siinä, että juutalaiset nimesivät lapsiaan roomalaisin nimin, mutta eivät roomalaisen nimeämistavan mukaisesti.⁵⁸

Rooman valtaapitävien ja juutalaisten yhteisöjen suhde oli moninainen. Ensimmäisen vuosisatojen ajalta on viitteitä siihen, että juutalaiset karkotettiin Roomasta useita kertoja. Näiden karkotusten syistä tai lopullisesta toteutumisesta ei ole varmaa tietoa. Tässä suhteessa juutalaiset eivät olleet ainutlaatuinen ryhmä, vaan samalla tavoin saatettiin toimia muidenkin ryhmien kanssa. Toisen vuosisadan alusta tiedetään, että kaksi synagogaa oli nimetty keisari Augustuksen ja Marcus Agrippan, kahden aikansa poliittisen suurmiehen, mukaan. Tämä kertoo meille juutalaisten yhteisöjen poliittisesta itsevarmuudesta ja aikansa poliittisten nimien käyttäminen koko yhteisön nimenä saattaa kertoa meille heidän läheisistä kytköksistään Rooman poliittisiin piireihin.⁵⁹

Kristinusko saapui Roomaan hyvin varhain mahdollisesti juutalaisten pyhiinvaeltajien ja maahanmuuttajien välittämänä. Kristinuskon varhaisesta saapumisesta Roomaan kertoo meille 50-luvun loppupuolella kirjoitettu Rooman seurakunnalle osoitettu Paavalin kirje, josta käy ilmi että Roomassa oli jo jonkin aikaa toiminut kristillinen seurakunta.⁶⁰

Ensimmäisten vuosisatojen aikana Rooman seurakunnassa vaikutti monia eri virtauksia ja se oli jatkuvan muutoksen alaisena. Jo varhain Rooman seurakunnasta muodostui yksi tärkeimmistä kristillisistä keskuksista. Tästä kertoo muuan muassa se, että Roomasta tuli lukuisien vaikutusvaltaisten kristillisten kirjoitusten syntypaikka. Roomassa saivat marttyyrikuoleman myös kaksi alkukirkon merkittäväntä henkilöä, kun apostoli Pietari ja Paavali saivat surmansa keisari Neron aloittamissa kristittyjen vainoissa. Näissä vainoissa kristittyjä syytettiin perättömästi Rooman palosta ja heitä vainottiin laajalti.⁶¹

Suurin osa ensimmäisten vuosisatojen Rooman kristityistä edusti yhteiskunnan köyhintä luokkaa, josta kertoo muun muassa heidän asuinolonsa hyvin tiivisti asutetuissa kaupunginosissa. Näyttäisi myös siltä, että Rooman varhainen seurakunta koostui pääosin siirtolaisista, sillä yhteisössä käytettiin kielenä kreikkaa, vaikka Rooma olikin periaatteessa latinankielinen kaupunki.

⁵⁸ Snyder 1998, 89–90.

⁵⁹ Richardson 1998, 29.

⁶⁰ Brändle & Stegemann 1998, 127; Vinzent 2006, 400.

⁶¹ Vinzent 2006, 397, 402.

Aluksi Rooman kristilliset yhteisöt olivat erikseen yhteisön jäsenten kodeissa kokoontuvia ryhmiä, joilla oli omat johtajansa. Tällaisina yhteisöinä toimivat myös erilaiset filosofikoulut, jollainen myös Justinos Marttyyrillä oli. Viimeistään toisen vuosisadan puolivälissä Rooman kristillisellä yhteisöllä oli jonkinlainen keskitetty johto, joka kävi kirjeenvaihtoa toisten kaupunkien seurakuntiin Rooman seurakunnan äänenä.⁶²

Kun kristinusko saapui Roomaan, oli se ensimmäisten vuosikymmenten ajan läheisessä yhteydessä juutalaiseen yhteisöön. Tämä yhteys alkoi mitä todennäköisemmin murtumaan, kun juutalaiset karkotettiin Roomasta keisari Claudiuksen (10 eKr.–54 jKr.) aikana vuonna 49. On viitteitä siihen, että tämän karkotuksen pääasiallinen syy oli kristinuskon aiheuttama epäjärjestys juutalaisissa synagogissa.⁶³ Tämän karkotuksen seurauksena Rooman kristillisen seurakunnan painopiste alkoi luonnollisesti siirtymään juutalaisista pakanoihin. Kristinuskon ja juutalaisuuden erkaantumista ei voida kuitenkaan liittää erityisesti mihinkään yksittäiseen tapahtumaan, vaan niiden suhde pysyi moninaisena vielä vuosisatoja eteenpäin.⁶⁴ Kristinuskon ja juutalaisuuden välille vastakkainasettelua on täytynyt aiheuttaa myös molempien uskontojen missionaarisuus. Jo ensimmäisellä vuosisadalla kristinusko alkoi vetämään enenevässä määrin puoleensa pakanoita, jotka jo olivat tai olisivat voineet olla kiinnostuneita juutalaisuudesta. Tämän ja muiden syiden seurauksena on todennäköistä, että kun kristittyjä vainottiin olivat juutalaiset ilmiantamassa heitä.⁶⁵

Toisella vuosisadalla Roomaan alkoi keskittyä yhä enemmän kristillisiä johtajia ja opettajia ja heidän mukanaan kristinusko sai mitä moninaisimpia piirteitä, jotka saattoivat olla ristiriidassa keskenään.⁶⁶ Justinos Marttyyri oli ensimmäisiä kristillisiä kirjoittajia, joka nimesi kristittyjen yhteisöjen sisältä opettajia, joita hän kutsui ei-kristityiksi. Yksi suurimmista kiistakysymyksistä toisen vuosisadan puolivälissä oli juuri kristinuskon suhde sen juutalaiseen juuriin. Tässä kysymyksessä äärimmäistä kantaa edusti Markion, joka näki juutalaisten Jumalan kristinuskon Jumalan täydellisenä vastakohtana ja halusi poistaa kristinuskosta kaikki sen juutalaiset elementit. Tätä kantaa Justinos Marttyyri nousi kiihkeästi vastustamaan ja näki Markionin pahimpana vihollisenaan.⁶⁷

⁶² Vinzent 2006, 399–400, 404–408.

⁶³ Brädle & Stegemann 1998, 126; Vinzent 2006, 401.

⁶⁴ Walters 1998, 195; Lane 1998, 213–214; Caragounis, 264.

⁶⁵ Skarsaune 2002, 260–261.

⁶⁶ Vinzent 2006, 403.

⁶⁷ Vinzent 2006, 408–410.

Samoihin aikoihin kiisteltiin pääsiäisen vieton ajankohdasta. Osa kristityistä halusi säilyttää pääsiäisen vieton ajankohdan juutalaiseen tapaan, kun taas osa vietti pääsiäistä tätä seuraavana sunnuntaina Jeesuksen ylösnousemisen päivänä. Kysymys pääsiäisen ajankohdasta jakoi kristittyjä paitsi Roomassa myös ympäri silloista kristikuntaa. Rooman seurakunnan johtaja kävi aiheesta kirjeenvaihtoa muiden alueiden johtajien kanssa. Erityisesti Vähässä-Aasiassa haluttiin seurata juutalaista perinnettä, kun taas Roomassa päädyttiin poikkeamaan siitä.⁶⁸

3. Juutalaiset

Dialogissaan Justinos Marttyyri piirtää kuvan juutalaisista kahdella tavalla. Ensinnäkin hän kirjoittaa suoraan erilaisia asioita juutalaisista ja heidän uskomuksistaan, jotka ovat *Dialogin* aihepiirin keskiössä. Toiseksi saamme jonkinlaisen kuvan juutalaisista *Dialogin* hahmojen kautta. *Dialogissa* esiintyvien henkilöiden identifioiminen juutalaisiksi ei ole yksioikoista ja varmasti juutalaiseksi voimme sanoa vain *Dialogin* toista päähenkilöä Tryfonia. Tekstiyhteyksien perusteella juutalaisuuteen jollakin tavoin läheisesti liittyviksi voidaan kuitenkin lukea myös Tryfonin seuralaiset, Justinoksen meren rannalla tapaama mies, sekä toisena päivänä kuuntelemaan tulleet nimettömiksi jääneet henkilöt.

Vaikka *Dialogin* tapahtumia ja keskusteluja ei sellaisenaan olisi koskaan tapahtunutkaan, pohjaavat ne mitä todennäköisimmin Justinoksen todellisesti käymiin keskusteluihin ja hänen opetustyöhönsä Roomassa. Vaikka teksti ei sinänsä kertoisikaan todellisista tapahtumista ja todellisista juutalaisista, on sen antama kuva juutalaisista silti merkittävä. Justinos antaa tekstillään jonkinlaisen kuvan juutalaisista, oli tämä tarkoituksenhakuista tai ei, ja tämä kuvaus heijastelee sitä, miten Justinos näki juutalaiset ja juutalaisuuden. Justinoksen kuvaama Tryfon on kuitenkin nähtävä ainakin osin fiktiivisenä henkilönä, jonka toiminnalla ja puheilla on tehtävänsä viemässä dialogia Justinoksen haluamaan suuntaan.

Dialogin Tryfonista piirtyy tekstin perusteella kuvaus hellenisöityneestä diasporajuutalaisesta. Tryfon on mahdollisesti asunut Palestiinan alueella, sillä hän sanoo olevansa ”viimeaikaisen sodan pakolainen”, millä viitataan Bar Kokhba -kapinana tunnettuun toiseen juutalaissotaan ja sitä seuranneeseen juutalaisten

⁶⁸ Arffman 2004, 23, 27; Vinzent 2006, 403–404.

karkotukseen alueelta.⁶⁹ Tryfon lähestyy Justinosta innokkaasti huomattaessaan hänet filosofiksi ja vastatessaan Justinokselle hän paljastaa pitävänsä kreikkalaista filosofiaa jopa Mooseksen ja Vanhan testamentin profeettojen veroisena tapana lähestyä Jumalaa.⁷⁰ Dialogin alkupuolella Justinos kyseenalaistaa Tryfonin tietämyksen juutalaisten pyhistä kirjoituksista, mutta myöhemmin tunnustaa hänen kunnioittavan niitä syvästi.⁷¹ Keskustelun perusteella Tryfonista piirtyy kristitylle lukijalle verrattain positiivinen kuva, sillä hän ei usko kristityistä kerrottuja valheellisia huhuja ja tuntee kristittyjen tapoja.⁷² Tryfon on jopa lukenut evankeliumit ja osoittaa keskustelussa tuntevansa keskeisen kristinuskon sanoman.⁷³

Tryfon on usein yhdistetty Eusebiosta mukaillen ensimmäisen vuosisadan vaihteessa eläneeseen rabbi Tarfoniin, jonka Eusebios nimeää olleen juutalaisten keskuudessa erittäin tunnettu opettaja.⁷⁴ Lieu on kuitenkin kannassaan todennäköisesti oikeassa liittäessään *Dialogin* Tryfonin vain nimellisesti historialliseen rabbi Tarfoniin.⁷⁵ *Dialogin* Tryfon ei ole itsenäinen ja arvovaltainen rabbi, vaan on näkemyksissään häilyvä ja toisista juutalaisista opettajista riippuvainen.

Dialogin Tryfoniin keskittyneessä tutkimuksessaan Horner tutki laajasti dialogissa esiintyvän Tryfonin hahmoa. Tutkimuksessaan Horner argumentoi erillisen niin sanotun *Tryfon tekstin* olemassaolon puolesta. Hornerin mukaan *Dialogin* taustalla oli sitä huomattavasti lyhyempi muistiinpano keskustelusta diasporajuutalaisen kanssa, jonka Justinos uransa alkupuolella, mahdollisesti vuonna 135, todellisesti kävi. Hornerin mukaan *Dialogi* on tämän keskustelun muistiinpanojen laajennettu teos, johon Justinos lisäsi materiaalia todellisista toisen vuosisadan kristittyjen ja juutalaisten käymistä keskusteluista. Horner argumentoi myös sen puolesta, että *Dialogin* Tryfonin näkemykset heijastelivat aikansa todellisten juutalaisten näkökantoja ja tämä sai Justinoksen lopulta kirjoittamaan *Dialogin* siihen muotoon kuin se nyt tunnetaan. Jos Hornerin argumentit pitävät paikkansa, on *Dialogi Tryfonin kanssa* tärkeimpiä dokumentteja kristittyjen ja ei-rabbiinisten juutalaisten kanssakäymisestä.⁷⁶

⁶⁹ Justinos 1:3.

⁷⁰ Justinos 1:3.

⁷¹ Justinos 28:2, 79:1.

⁷² Justinos 10:2, 35:1.

⁷³ Justinos 10:2.

⁷⁴ Eusebios 1997, IV 18:6; Myllykoski & Lehtipuu 2008, 22.

⁷⁵ Lieu 1996, 110.

⁷⁶ Horner 2001, 32, 196–198.

Tryfonista tulee dialogin perusteella kahtalainen kuva keskustelijana. Toisaalta hän on hyvä kuuntelemaan, tekee teräviä huomautuksia Vanhan testamentin pohjalta ja ottaa vastaan suuren osan Justinoksen todistuksesta.⁷⁷ Toisaalta Justinos syyttää Tryfonia saivartelusta, riidanhaluisuudesta ja epäjohtonmukaisuudesta.⁷⁸ Tryfon on innokas keskustelija ja haluaa kuulla yhä enemmän lisää, mutta ei toisaalta koskaan päädy tekemään Justinoksen hakemaa johtopäätöstä Jeesuksesta Vanhan testamentin lupaamana Kristuksena.⁷⁹ Alkupuolen dialogissa Tryfon esiintyy uhmakkaana ja kehottaa Justinosta kääntymään juutalaisuuteen ja sitten seuraamaan itseään.⁸⁰ Loppupuolen dialogista kuitenkin huokuu Tryfonin Justinosta kohtaan osoittama kunnioitus ja eräessä kohtauksessa hän jopa toimii Justinoksen puolella esittäen johdattelevan kysymyksen, että Justinos pääsisi yhä uudelleen opettamaan uusia kuulijoita siitä, ketkä ovat todellinen Israelin kansa.⁸¹

Dialogin muut hahmot ovat pääosin nimettömiksi jääviä Tryfonin seuralaisia, jotka muutamaa kohtausta lukuun ottamatta ovat hiljaa kertomuksen taustalla. Tryfonin seuralaisien henkilöllisyys jää arvoitukseksi, mutta *Dialogissa* on viitteitä, että kyseessä olisi joukko miehiä, jotka harkitsivat juutalaisiksi kääntymistä.⁸² On myös mahdollista, että osa heistä noudatti jo juutalaista elämäntapaa ja he seurasivat Tryfonia opettajanaan samalla tavoin kuin Justinos ajan filosofien tapaan keräsi ympärilleen oppilasjoukon.

Tryfonin seuralaisista piirtyvä kuva on hyvin negatiivinen. Saadessaan tietää, että Justinos on kristitty alkavat he nauraa hänelle ja pilkkaavat häntä Tryfonin käyttäytyessä hillitymmin. Dialogi uhkaa tyrehtyä jo alkuunsa, kun Justinos närkästyä seuralaisten huonosta käytöksestä ja vaatii heitä olemaan hiljaa tai poistumaan paikalta. Myöhemmin dialogia seuraamaan kerääntyy uusia henkilöitä, joista yksi mainitaan lyhyesti nimeltä ja hän esiintyy positiivisessa valossa kiittäen Justinosta kertaavasta opetuksesta.⁸³

Dialogin alkupuolella Justinos kertoo Tryfonille omaa elämäntarinaansa ja sen mukana hänelle erittäin merkittävästä tapaamisesta ”erään vanhan miehen” kanssa. Miehen henkilöllisyydestä tai taustasta ei tiedetä sen enempää, mutta

⁷⁷ Justinos 27:1, 28:1, 57:1, 77:1.

⁷⁸ Justinos 64:2.

⁷⁹ Justinos 142:1.

⁸⁰ Justinos 8:4.

⁸¹ Justinos 123:7–8.

⁸² Justinos 23:3.

⁸³ Justinos 8:3, 9:2, 85:6.

hänen opetuksensa Vanhan testamentin profeetoista ja messiasennustuksista oli ilmeisesti suuressa osassa Justinoksen kääntymisessä kristinuskoon.⁸⁴ Vanha mies puhuu pelkästään profeetoista, mutta kun tämä yhdistetään Justinoksen *Ensimmäisessä apologiassa* esittämään tietoon käy selväksi, että kyseessä ovat juuri Vanhan testamentin profeetat.⁸⁵ Se, että vanha mies näytti perustavan kristillisen sanomansa yksinomaan Vanhan testamentin messiasennustuksiin näyttäisi kytkevän hänet vahvasti juutalaiseen perinteeseen ja voimme olettaa hänen olleen juutalaistaustainen kristitty. Muuten pelkällä Vanhalla testamentilla argumentointi olisi vaikeasti selitettävissä, koska Justinoksella ei mitään ilmeisimmin ollut juutalaisia lähtökohtia. Jos vanha mies olisi ollut pakana, olisi luonnollisempaa ollut perustaa argumentti Jeesuksen messiaanisuudesta ajallisesti lähellä olleeseen Jeesuksen elämään ja ylösnousemukseen ja siitä kertoviin jo tuolloin saatavilla olleisiin Uuden testamentin teksteihin. Vanhan miehen argumentti Jeesuksen messiaanisuudesta Vanhan testamentin profetioiden perusteella teki Justinokseen suuren vaikutuksen ja Justinoksen oma sanoma on suurimmalta osalta saman sisältöistä. Justinos antaa juutalaiskristillisestä vanhasta miehestä erittäin hyvän kuvan omana suunnannäyttäjänä kristinuskoon ja totuuteen.

Puhuessaan suoraan kollektiivisesti juutalaisista on Justinoksen antama kuva erittäin synkkä. Juutalaiset ovat ulkokultaisia lain noudattajia, jotka eivät ole pystyneet pitämään lakiaan.⁸⁶ Juutalaiset taistelevat Jumalan totuutta vastaan ja ovat omassa pahuudessaan ansainneet kohtalonsa kun heidät vietiin pakkosiirtolaisuuteen ja he menettivät kaiken.⁸⁷ Juutalaisten pahuus on myös syy siihen, miksi Jumala salaa heiltä totuuden heidän omista pyhistä teksteistään. Joskin tämä ei koske kaikkia juutalaisia, vaan pienelle osalle totuus paljastetaan.⁸⁸ Toistuvasti Justinos syyttää juutalaisia Kristuksen tappamisesta ja pitää tätä heidän pahuutensa huipentumana.⁸⁹ Juutalaiset esitetään myös Kristuksen vihaajina ja katumattomina pahantekijöinä.⁹⁰

Juutalaiset opettajat ja heidän opetuksensa saavat Justinokselta karun tuomion. Juutalaiset opettajat ovat valehtelijoita ja eksyttäjiä opettaessaan Vanhan

⁸⁴ Justinos 3:1, 7:1–3, 8:1.

⁸⁵ Myllykoski & Lehtipuu 2008, 73.

⁸⁶ Justinos 12:3, 14:1, 21:2.

⁸⁷ Justinos 16:1–4, 78:10, 110:5–6.

⁸⁸ Justinos 55:3.

⁸⁹ Justinos 16:4, 133:6, 136:2.

⁹⁰ Justinos 133:6, 136:2.

testamentin kohtia Justinoksen selitystä poikkeavalla tavalla.⁹¹ He opettavat kehnosti ja puutteellisesti, sekä vääristelevät Vanhan testamentin sanomaa, joka on profetia tulevasta Kristuksesta.⁹²

Mielenkiintoinen on Justinoksen väite siitä, että juutalaiset ovat vääristelleet omia pyhiä kirjoituksiaan. Justinokselle oikea Vanhan testamentin muoto oli sen kreikankielinen käännös, Septuaginta, joka oli syntynyt kolme vuosisataa aiemmin. *Dialogi* antaa ymmärtää, että toisella vuosisadalla juutalaisten keskuudessa oli liikkeellä erilaisia tekstieditioita Vanhan testamentin teksteistä ja tähän Justinos tarttuu.⁹³ Justinoksen syytöksen mukaan juutalaiset ovat poistaneet *Septuagintasta* osia ja tulkinneet vääriä lukutapoja lukuisissa kohdissa. Nämä poistot ja muutokset olivat Justinoksen mukaan tehty tarkoitushakuisesti poistaakseen Vanhasta testamentista kohdat, jotka viittaisivat ennustuksina Jeesuksen elämään ja juutalaisten syyllisyyteen messiaan tappajina.⁹⁴ Tällaisia muutoksia olivat juutalaiset tehneet Justinoksen mukaan äskettäin ja edelleen joistakin synagogista oli mahdollista löytää tekstiversioita, joissa alkuperäiset jakeet vielä olivat.⁹⁵ Tryfon pitää Justinoksen väitettä vakavana:

Tryfon sanoi: ”Jumala yksin tietää, ovatko kansamme johtajat poistaneet kirjoituksista jotakin. Väitteesi kuulostaa uskomattomalta”. ”Niin, se kuulostaa uskomattomalta.”, minä sanoin. Onhan se kauhistuttavampaa kuin kultaisen sonnin tekeminen. Sellaisen he tekivät maan päälle autiomaassa, vaikka saivat ravinnokseen mannaa. Se on myös kauhistuttavampaa kuin lasten uhraaminen pahoille hengille tai profeettojen tappaminen. Minusta vaikuttaa siltä kuin ette olisi koskaan kuulleetkaan näitä kohtia, jotka kerroin heidän poistaneen.”^{96,97}

Justinokselle Vanhan testamentin muokkaaminen oli erittäin suuri rikos ja hän piti sitä osasyynä siihen, miksi juutalaiset eivät tunnistanee Jeesusta messiaanaan Vanhan testamentin ennustuksista.

Justinoksen antama kuva juutalaisten suhteesta kristittyihin on synkkä. Juutalaiset kiroavat kristittyjä synagogissaan ja ovat kaikin puolin kristittyjen

⁹¹ Justinos 117:4.

⁹² Justinos 68:8–9, 112:1–2.

⁹³ Justinos 72:3.

⁹⁴ Justinos 71:2, 72:1–4, 73:1–3.

⁹⁵ Justinos 72:3.

⁹⁶ Justinos 73:5–6.

⁹⁷ ”Καὶ ὁ Τρύφων· Εἰ μὲν, ὡς ἔφησ, εἶπε, παρέγραψάν τι ἀπὸ τῶν γραφῶν οἱ ἄρχοντες τοῦ λαοῦ, θεὸς δύναται ἐπίστασθαι· ἀπίστῳ δὲ ἔοικε τὸ τοιοῦτον. Ναί, ἔφην, ἀπίστῳ ἔοικε· φοβερώτερον γάρ ἐστι τῆς μοσχοποιίας, ἣν ἐποίησαν ἐπὶ γῆς μάννα πεπλησμένοι, καὶ τοῦ τὰ τέκνα θύειν τοῖς δαιμονίοις, ἢ τοῦ αὐτοὺς τοὺς προφῆτας ἀνηρηκεῖναι. ἀλλὰ δὴ, ἔφην, μοι νομίζεσθε μὴδὲ ἀκηκοέναι ἃς εἶπον περικεκοφέναι αὐτοὺς γραφάς· ὑπὲρ αὐταρκειᾶς γὰρ αἱ τοσαῦται προανιστορημέναι εἰσὶν εἰς ἀπόδειξιν τῶν ζητηθέντων μετὰ τῶν λεχθῆσεσθαι μελλόντων παρ' ὑμῖν παραπεφυλαγμένων.”

vihaajia. Syynä tähän vihaan on se, että kristityille on annettu ymmärrys Vanhan testamentin profetioihin ja he ovat sen kautta paljastaneet juutalaisten kovasydämisyden.⁹⁸ Eräässä kohtauksessa Tryfon tuo esille, että juutalaiset opettajat ovat linjanneet, että juutalaisten ei tulisi keskustella kenenkään kristityn kanssa. Tämä kiello sisältyi Justinoksen ajan rabbiiniseen kirjallisuuteen, josta Justinoksen on täytynyt olla jossakin määrin tietoinen.⁹⁹ Kuullessaan Justinoksen opettavan Jeesuksesta messiaana, Tryfon katuu ettei noudattanut tätä opetusta.¹⁰⁰ Justinoksen mukaan juutalaiset haluavat myös tappa kristittyjä aina tilaisuuden tullen, joskin nyt se ei ole mahdollista valtaa pitävien vuoksi.¹⁰¹ Justinos ei vyörytä juutalaisten syyksi ainoastaan heidän itsensä tekemiä murhia vaan myös muiden kansojen tekemät kristittyjen murhat. Syynä tähän on juutalaisten levittämät valhehuhut kristityistä. Muuten toiset kansat ovat Justinoksen mukaan taipuvaisia kohtelemaan kristittyjä hyvin, toisin kuin juutalaiset.¹⁰²

Kristittyjen suhteesta juutalaisiin *Dialogi* antaa monisyisen kuvan. Justinos kertoo Tryfonille kristittyjen joukossa olevan sellaisia, jotka eivät suostu edes keskustelemaan juutalaisten kanssa, saati sitten osoittamaan heille ystävällisyyttä. Justinos kuitenkin kohteliaasti osoittaa olevansa tästä heidän kanssaan eri mieltä. Lisäksi Justinos linjaa tarkasti millaisten juutalaiskristittyjen kanssa hän kokee yhteyttä ja toisaalta millaiset eivät pelastu. Justinos hyväksyy Mooseksen lakia noudattavat juutalaiskristityt kunhan he eivät vaadi muita noudattamaan lakia.¹⁰³

Vaikka Justinoksen antama kuva juutalaisista on hyvin negatiivinen, on hänen henkilökohtainen suhtautumisensa heihin rakastava. Vaikka juutalaiset ovatkin vihanneet ja tappaneet kristittyjä, sanoo Justinos ettei hän toisten kristittyjen kanssa vihaa heitä. Justinoksen suhde juutalaisiin on missionaarinen ja hän sanoo rukoilevansa, että juutalaisetkin pääsisivät osaksi Jumalan armosta ja pelastuksesta.¹⁰⁴ Tästä osoituksena voidaan nähdä koko dialogi Tryfonin kanssa, jossa Justinos kärsivällisesti ja vaivaa nähden selittää juutalaisille yhä uudelleen kuinka Jeesus on heidän odottamansa messias ja jonka kautta pelastus on myös juutalaisten saatavilla.

⁹⁸ Justinos 39:1, 96:2.

⁹⁹ Rokeah 2002, 33.

¹⁰⁰ Justinos 38:1.

¹⁰¹ Justinos 16:4, 133:6.

¹⁰² Justinos 17:1.

¹⁰³ Justinos 47:2–5.

¹⁰⁴ Justinos 108:3.

4. Liitot ja laki

Juutalaisuudessa keskeisessä osassa oleva Jumalan liitto ihmisten kanssa on yksi *Dialogin* kantavia ja laajimpia teemoja, joka toistuu koko teoksen läpi. Kokonaisuudessa se nivoutuu kaikkiin muihin teemoihin ja on niiden taustalla. Keskeisiksi kysymyksiksi Justinokselle ja Tryfonille muodostuu se, mikä on juutalaisten kanssa solmitun, kristillisestä näkökulmasta vanhaksi liitoksi kutsutun liiton tila ja mikä on kristittyjen uudeksi liitoksi kutsuman liiton ajankohtainen asema ja merkitys.

Tutkimuksessa on nähty Justinoksen tasapainottelevan liitto ja laki teemassa kahden ääripään välillä. Toisaalta Justinos haluaa korostaa kristittyjen näkökulmasta liittojen jatkumoa ja yhteistä antajaa vastakohtana Markionin teologialle, jossa kristinuskon yhteydet juutalaisuuteen ja Vanhaan testamenttiin haluttiin poistaa kokonaan. Toisaalta Justinos erottautuu juutalaisuudesta tuomalla esiin, että juuri liitot ja laki erottavat juutalaiset kristityistä.¹⁰⁵

Dialogin antama kuva vanhasta liitosta käy ilmi kun Tryfon ihmettelee, kuinka kristityt voivat pitää itseään Jumalalle kelpaavina, vaikka eivät noudata juutalaisia juhla-aikoja, sapatin lepopäivää, ympärileikkausta tai Jumalan Moosekselle Horebin vuorella antamia käskyjä eli lakia.¹⁰⁶ Vanhan liiton ja samalla juutalaisen elämäntavan sisällöksi annetaan elämää ohjaavat ajankohdat, ulkoiset merkit ja säännöt. Tätä juutalaisten Jumalan liitolle antamaa maallista sisältöä Justinos kritisoi ulkokultaisena noudattamisena ja lähtee etsimään näiden ulkoisten tapojen sisältä niiden hengellistä merkitystä ja sisältöä.¹⁰⁷ Näin ollen Justinos puhuu vanhan ja uuden liiton sisällöistä samoin termein, mutta antaa uudessa liitossa niille uuden hengellisen ja symbolisen merkityksen.

Justinoksen maailmankuvassa Jumalan suunnitelmat ja samalla maailma jakautui eri ajanjaksoihin.¹⁰⁸ Vanhalla liitolla oli oma aikansa ja nyt se oli käynyt vanhentuneeksi. Vanha liitto oli lopetettu kun ajallisesti myöhemmin solmittiin uusi liitto, joka kumosi vanhan ja jonka tulo oli ennustettu vanhan liiton profetioissa.¹⁰⁹ Tämä vanha liitto samaistetaan *Dialogissa* jossain määrin Mooseksen lakiin, joka Justinoksen mukaan on vanhan liiton ohella kumottu.¹¹⁰ Vanha liitto ja Mooseksen laki eivät kuitenkaan ole *Dialogissa* synonyymeja, sillä

¹⁰⁵ Lieu 1996, 118.

¹⁰⁶ Justinos 10:3.

¹⁰⁷ Justinos 12:3.

¹⁰⁸ Justinos 43:1–2.

¹⁰⁹ Justinos 67:9; myös Rokeah 2002, 46–47.

¹¹⁰ Justinos 11:1–2.

Justinos puhuu myös Jumalan liitosta Vanhan testamentin patriarkkojen kanssa aikana ennen Moosesta. Näiden patriarkkojen Jumalalle kelpaavuus on Justinoksen yksi vahvimpia argumentteja Mooseksen lain tarpeellisuutta vastaan.¹¹¹ Toisena argumenttina Justinos kyseenalaistaa juutalaisten mahdollisuuden noudattaa Mooseksen lakia Jerusalemin temppelin tuhon jälkeen. Osana Mooseksen lakia oli määräykset uhrauksista, jotka voitiin suorittaa ainoastaan Jerusalemin temppelissä.¹¹²

Lain käskyjen antamiselle Justinos löytää kolme syytä: osa on annettu Jumalan palvelemista ja hyviä tekoja varten. Osa taas kertomaan tulevasta Kristuksesta esikuvina. Kolmantena syynä lain antamiselle *Dialogissa* korostuu vahvasti yhä uudelleen toistuvana teemana syy, jonka mukaan laki annettiin juutalaisille heidän kovasydämisyytensä ja syntiensä vuoksi.¹¹³ Käskyjen vaikuttavana tehtävänä oli Justinoksen mukaan muistuttaa juutalaisia Jumalasta ja pitää heidät näin ollen erossa epäjumalanpalveluksesta. Tässä käskyt eivät kuitenkaan onnistuneet ja Justinos toteaa, ettei kukaan ole noudattanut lakia täydellisesti ja näin ollen kaikki ovat kirouksen alaisia.¹¹⁴

Tryfonille keskeisenä juutalaisuuden ja liiton ulkoisena merkinä oli ympärileikkaus.¹¹⁵ Justinos pitääkin tätä ulkoista merkkiä ainoana asiana, joka erotti juutalaiset muista kansoista.¹¹⁶ *Deuteronomin* kohtaa mukaillen Justinos palaa yhä uudelleen teemaan, jossa hän kuuluttaa sydämen ympärileikkausta hengellisenä vastakohtana vain lihallisesti toteutuvalla ympärileikkaukselle.¹¹⁷ Näyttäisi sille, että Justinos rinnastaa lihallisen ympärileikkauksen hyödyttömänä juutalaisten kastekäytäntöihin ja vastakohtana sydämen ympärileikkauksen kristilliseen kasteeseen. Lihan ympärileikkaus on annettu vain juutalaisille, jopa rangaistukseksi, kun taas sydämen ympärileikkaus on kaikille välttämätön.¹¹⁸ Näiden kahden ympärileikkauksen eroa Justinos selittää:

Onnellisia olemme siis me, jotka on kivisin veitsin ympärileikattu toisella ympärileikkauksella. Teidän ensimmäinen ympärileikkauksenne tehtiin ja tehdään edelleen rautaveitsellä. Siksi olette pysyneet kovasydäminä. Mutta meidän ympärileikkauksemme, luvultaan toinen ja teidän ympärileikkauksenne jälkeen ilmoitettu, tehtiin terävillä kivillä niiden sanojen kautta, jotka apostolit julistivat kulmakivestä ja ilman ihmiskäden vaikutusta

¹¹¹ Justinos 19:3–5, 23:1–2.

¹¹² Justinos 46:2.

¹¹³ Justinos 18:2, 21:1, 27:4, 44:2.

¹¹⁴ Justinos 95:1.

¹¹⁵ Justinos 10:3.

¹¹⁶ Justinos 16:3.

¹¹⁷ 5. Moos. 10:16–17,

¹¹⁸ Justinos 19:2–5.

lohkaistusta kivistä. Hän ympärileikkaa meidät epäjumalanpalveluksesta ja ylimalkaan kaikesta pahuudesta. — Tuosta kalliosta elävää vettä virtaa niiden sydämiin, jotka hänen kauttaan rakastavat kaikkeuden Isää, ja hän sammuttaa niiden janon, jotka haluavat juoda elämän vettä.¹¹⁹¹²⁰

Justinos käyttää rikkaasti Uuden testamentin kuvakieltä selittäessään, mikä on kristittyjen hengellinen ympärileikkaus.

Tutkimuksessa on nähty, että Justinoksen ympärileikkauksen teeman runsas käsittely saattoi heijastella ensimmäisen vuosisadan alkupuolen historiallista tilannetta, jossa keisari Hadrian (76–138) oli kieltänyt ympärileikkauksen ja ympärileikattujen pääsyn Jerusalemiin.¹²¹ Toisaalta ympärileikkaus oli Justinoksen ajan Roomassa myös käytännön kannalta tärkeä aihe lähetystilanteessa, jossa sekä juutalaisuus, että kristinusko pyrkivät käännyttämään pakanoita puolelleen.

Tryfonille tärkeitä vanhan liiton ruokasäädöksiä, erilaisia uhreja ja sapattia Justinos pitää eräänlaisina Jumalan ennakoivina kasvatusmenetelminä juutalaisille, jotka tulisivat lankeamaan epäjumalanpalvontaan. Nämä säädökset, uhrin ja päivien oli Justinoksen mukaan laadittu nimenomaan juutalaisten syntien tähden, ja niiden tarkoituksena oli muistuttaa juutalaisia Jumalasta mitä moninaisimmin tavoin. Eräät tietyt säädökset Justinos näkee mielikuvituksellisella tavalla symboloivan tulevaa uuden liiton aikaa ja sen yksityiskohtia.¹²²

Vanhan liiton käsittely *Dialogissa* huipentuu yhteenvedoon, jossa Tryfon joutuu ihmeissään myöntymään kaikkiin Justinoksen argumentteihin, koska Justinoksen selittämänä juutalaisten pyhät kirjoitukset tukevat niitä. Tässä yhteenvedossa Tryfon joutuu myöntämään, että Mooseksen lain noudattaminen ei ole välttämätöntä pelastumiseen, että vanhan liiton uhrin määrättiin vain juutalaisten kovasydämyyden ja epäjumalanpalvonnan tähden, ja että juutalaiset profetiat ennustivat uuden liiton tulemisen vanhan tilalle.¹²³ Justinoksen kärsivällinen juutalaisten pyhien kirjoitusten selittäminen tuotti tuloksen.

¹¹⁹ Dial 114:4.

¹²⁰ ”μακάριοι οὖν ἡμεῖς οἱ περιμηθέντες πετρίναις μαχαίραις τὴν δευτέραν περιτομήν. ὑμῶν μὲν γὰρ ἡ πρώτη διὰ σιδήρου γέγονε καὶ γίνεται· σκληροκάρδιοι γὰρ μένετε· ἡμῶν δὲ ἡ περιτομή, ἥτις δευτέρα ἀριθμῶ, μετὰ τὴν ὑμετέραν φανερωθεῖσα, διὰ λίθων ἀκροτόμων, τοῦτ' ἔστι διὰ τῶν λόγων τῶν διὰ τῶν ἀποστόλων τοῦ ἀκρογωνιαίου λίθου καὶ τοῦ ἄνευ χειρῶν τηθέντος, περιτέμνει ἡμᾶς ἀπὸ τε εἰδωλολατρίας καὶ πάσης ἀπλῶς κακίας· – καὶ ζῶν ὕδωρ ταῖς καρδίαις τῶν δι' αὐτοῦ ἀγαπησάντων τὸν πατέρα τῶν ὄλων βρυσούσης, καὶ ποτιζούσης τοὺς βουλομένους τὸ τῆς ζωῆς ὕδωρ πιεῖν.”

¹²¹ Lieu 1996, 112–113.

¹²² Justinos 20:1, 21:1, 27:4, 40–43, 46:5–6.

¹²³ Justinos 67:7–9.

5. Tosi Israel

Tryfon keskeytti: ”Väitätkö tosiaankin, ettei kukaan meistä juutalaisista peri mitään Jumalan pyhällä vuorella?”¹²⁴¹²⁵

Yksi Tryfonin ja Justinoksen dialogin keskeisiä kysymyksiä on kysymys siitä, ketkä ovat Jumalan kansa, Tosi Israel, jotka aikojen lopulla pääsevät välittömään yhteyteen Jumalan kanssa ja saavat iankaikkisen elämän. Tässä kysymyksessä tiivistyy myös juutalaisten kohtalo ja heidän asemansa.

Justinoksen mukaan kristityt ovat Tosi Israel. Hänen mukaansa yhdistävä tekijä Jumalan kansaan ei ole Tryfonin kannan mukainen verenperintö tai ympärileikkaus, vaan sama usko, joka patriarkka Abrahamilla oli.¹²⁶ Tällä uskolla Justinos liittää kaikki kristityt samaan Jumalan kansan hengelliseen jatkumoon, jota juutalaisen kansan esi-isät Juuda, Jaakob, Iisak ja Abraham edustivat.¹²⁷ Näin ollen Justinos antaa jälleen uuden hengellisen tulkinnan juutalaisen uskonnon keskeiselle uskomukselle, jonka mukaan Jumalan kansa olisi etninen juutalaisten kansa. *Dialogin* esittämä kuva juutalaisten ajattelemasta Tosi Israelin etnisyydestä ei kuitenkaan ole yksioikoinen ja siinä pohditaan mikä on muista kansoista juutalaisuuteen kääntyneiden proselyyttien asema.¹²⁸ Jumalan kansan aseman siirtyminen juutalaisilta avoimeksi kaikille muille kansoille näyttäisi olleen juutalaisille erityisen vaikea asia ja siihen palataankin *Dialogissa* yhä uudelleen ja uudelleen.¹²⁹

Perusteluna kaikista kansoista koostuvalle Tosi Israelille näkee Justinos ennen kaikkea lukuisat Vanhan testamentin tekstit ja profetiat, joissa pelastuksen avautuminen kaikille kansoille ilmoitettiin.¹³⁰ Erityisenä merkinä tästä Justinos pitää sitä, että kristittyjen parissa oli ilmennyt samankaltaista profetointia, jota Vanhan testamentin ajan juutalaisuudessakin ilmeni. Tätä Justinos pitää Jumalan lahjojen siirtymisenä juutalaisilta kristityille.¹³¹

Aiheellisesti Justinoksen opetus nostattaa Tryfonissa kysymyksen siitä, onko juutalaisilla minkäänlaista osuutta Tosi Israelissa, Jumalan pelastuvassa

¹²⁴ Justinos 25:6.

¹²⁵ ”Καὶ ὁ Τρύφων· Τί οὖν ἐστὶν ὁ λέγεις, ὅτι οὐδεὶς ἡμῶν κληρονομήσει ἐν τῷ ὄρει τῷ ἁγίῳ τοῦ θεοῦ οὐδέν.”

¹²⁶ myös Rokeah 2002, 81.

¹²⁷ Justinos 11:5.

¹²⁸ Justinos 112-113.

¹²⁹ Justinos 26:1, 117:1-2, 119:3, 122-123, 123:5, 130:4, 131:1-2.

¹³⁰ Justinos 29:1.

¹³¹ Justinos 82:1.

kansassa.¹³² Vaikka *Dialogin* ehdoton painopiste onkin pelastuvissa pakanoissa, vastaa Justinos asiaa suoraan kysyttäessä, että osa juutalaisista on pelastuvien joukossa. Ehtona tälle kuitenkin on, että nämä juutalaiset muiden kansojen mukana tunnustavat Jeesuksen olevan Kristus ja katuva syntejään. Ne juutalaiset, jotka eivät elämänsä aikana usko Jeesuksen olevan Kristus, eivät ole osa Tosi Israelia. Korostuneesti Justinos tuo vielä esiin, kuinka kristittyjä ja Jeesusta kiroavat juutalaiset eivät pelastu. Joissain kohdin Justinos painottaa Tosi Israelin tuntomerkinä uskon ja katumuksen lisäksi vielä hyveellistä elämää.¹³³

Erityisenä kysymyksenä Tryfon nostaa esiin ne juutalaiset, jotka kyllä uskovat Jeesuksen olevan messias, mutta haluavat siitä huolimatta noudattaa Mooseksen lakia. Näiden Justinos uskoo pelastuvan, mutta katsoo lain noudattamisen eräänlaisena heikkoutena. Ehtona on kuitenkin etteivät nämä lakia noudattavat juutalaiskristityt saa vaatia muita noudattamaan lakia. Samalla tavoin Justinos näkee myös lakia noudattavien proselyyttien pelastuvan, jos he vain jakavat kristittyjen messiasuskon. Mitenkään heitä tuomitsematta Justinos tuo esiin myös joidenkin aikalaistensa kristittyjen näkemyksen siitä, kuinka lakia noudattamaan pyrkivä kristitty ei voi pelastua. Justinos näkee tämän vain heikkoutena, jota tulisi ymmärtää.¹³⁴

6. Vanhan testamentin profetiat

Vanhan testamentin tekstit ovat *Dialogissa* erittäin keskeisessä roolissa. Laajat lainaukset Vanhasta testamentista ja niiden selitykset muodostavat niin suuren osan *Dialogista*, että apologeettisen dialogin sijaan sitä voisi täydellä syyllä kutsua Vanhan testamentin kristilliseksi kommentaariksi.¹³⁵ Kristilliseksi kirjoitukseksi *Dialogissa* viitataan yllättävän harvoin Uuden testamentin teksteihin, mutta Vanhan testamentin kirjoituksiin sitäkin enemmän. Tämä selittyy luonnollisesti tekstin aiheena olevalla juutalaisuudella, jolle Vanha testamentti oli kristinuskon kanssa yhteistä ainesta, ja näin ollen se pohja, jolle kristittyjen ja juutalaisten dialogin oli luonnollista rakentua. Toisaalta Vanhan testamentin korostunut asema *Dialogissa* voidaan nähdä osana Markionia vastaan käytyä teologista taistelua Vanhan testamentin asemasta kristillisessä alkukirkossa.

¹³² Justinos 25:6.

¹³³ Justinos 26:1, 45:4, 47, 120:5.

¹³⁴ Justinos 47.

¹³⁵ myös Chilton 2007, 79–80.

Korostunut Vanhan testamentin asema *Dialogissa* selittyy myös sillä, että Vanhan testamentin profetioiden olivat todennäköisesti erittäin keskeisessä asemassa Justinoksen henkilökohtaisessa hengellisessä elämässä. Tästä kertoo Justinoksen *Dialogin* alkupuolella kuvailema tapaaminen vanhan miehen kanssa, jonka seurauksena Justinos kääntyi kristityksi. Tämän tapaamisen seurausta Justinos kuvailee sanoin: ”Rakkaus profeettoja ja Kristuksen ystäviä kohtaan valtasi minut.”¹³⁶ Tapaamansa miehen puheista Justinos mainitsee ainoastaan hänen ylevät kuvailunsa Vanhan testamentin profetoista ja heidän kirjoituksistaan, joista totuus löytyisi.¹³⁷

Tutkimuksessa on keskusteltu paljon siitä, mitä tekstejä Justinoksella oli hallussaan. Tämä keskustelu kietoutuu laajemmin Raamatun syntyhistoriaan ja erityisesti Vanhan testamentin kaanonin ja tekstimuotojen vakiintumiseen. Justinoksella oli hallussaan mitä ilmeisimmin suurin osa Uuden testamentin teksteistä, sekä useita versioita Vanhan testamentin teksteistä.¹³⁸ Tutkimuksessa on vakuuttavasti osoitettu, että ilmeisesti apologioita kirjoittaessaan Justinoksella oli hallussaan vain Vanhan testamentin katkelmia ja niiden selityksiä sisältäviä kristillisiä kirjoituksia. Apologioiden ja *Dialogin* kirjoittamisen välisenä alle kymmenen vuoden ajanjaksona Justinos ilmeisesti sai haltuunsa joidenkin Vanhan testamentin kirjojen kokonaisia editioita. Tämä näkyy erityisesti kohdissa, joissa Justinos lainaa samoja Vanhan testamentin jakeita eri käsikirjoituksista jonkin verran toisistaan poikkeavassa muodossa.¹³⁹ Ilmeisesti Justinos pysytteli osin kristillisten katkelma- ja selitysteosten sanamuodoissa, jotka hän tunsi pitemmältä ajalta. Se, että Justinoksella oli hallussaan eri tekstieditioita, näkyy myös suoraan *Dialogin* sivuilla kun Justinos pohtii editioiden eroja ja sen myötä niiden tulkintaa.¹⁴⁰

Dialogissa nähdään, että Vanhan testamentin profetaaliset tekstit ovat Justinokselle Pyhän hengen inspiroimia, auktoratiivisia kirjoituksia. Tästä syystä profetaalisten tekstien tarkka sanamuoto on Justinokselle tärkeä asia ja sanamuotojen vaihtelevuus todellinen ongelma.¹⁴¹ Vanhan testamentin profeetat Justinos käsittää laaja-alaisesti. Perinteisesti profetoiksi luettujen Vanhan

¹³⁶ Justinos 7:8.

¹³⁷ Justinos 7:1–3.

¹³⁸ Skarskaune 2007, 54.

¹³⁹ Rokeah 2002, 32–33; Skarskaune 2007, 53–57.

¹⁴⁰ Justinos 120:3–5; Skarskaune 2007, 57–58.

¹⁴¹ Skarskaune 2007, 75–76.

testamentin henkilöiden lisäksi nousevat muun muassa Mooses ja kuningas Daavid hänelle eräiksi Vanhan testamentin merkityksellisimmistä profeetoista.¹⁴²

Horner päätyi Tryfoniin keskittyneessä tutkimuksessaan tulokseen, jonka mukaan Vanhan testamentin tekstit ja niiden tulkinta olivat *Dialogin* Tryfonille toissijaisia dialogin työkaluja. Justinoksen lukuisten tekstilainauksen sijaan Tryfon lainaa Vanhaa testamenttia dialogin aikana kymmenen kertaa, joista vain neljä ovat suoria lainauksia. Nämä suorat lainaukset olivat kaikki *Jesajan kirjasta*. Vanhan testamentin tekstien tulkinnan sijasta Tryfon käyttää dialogissa filosofian työkaluja perustellen ja kyseenalaistaessaan järkeä ja logiikkaa avuksi käyttäen.¹⁴³ Jos *Dialogin* Tryfon heijasteli Justinoksen todellisesti kohtaamia juutalaisia, voi Tryfon antaa meille mallin toisen vuosisadan filosofisesti asennoituneesta diasporajuutalaisesta, jolle Vanhan testamentin tuntemus oli ohutta.

Dialogin alussa kokonaisuuteen nähden sivujuonteena Justinos viittaa aiheeseen, josta oli kirjoittanut laajemmin apologioissaan.¹⁴⁴ Justinoksen mukaan Platon käytti filosofiassaan tiedonlähteenä Mooseksen kautta saatuja profetioita ja näin ollen kreikkalainen filosofia pohjasi Vanhan testamentin profetioihin.¹⁴⁵ Sama ajatus löytyy vuosisataa aiemmin Alexandriassa vaikuttaneelta juutalaiselta filosofilta Filonilta. Tutkimuksessa on löydetty runsaasti muitakin yhteyksiä Justinoksen ja Filonin ajattelulle, joten on luonnollista ajatella, että Justinos lainasi ajatuksen Platonin suhteesta Moosekseen juuri Filonilta.¹⁴⁶

Justinos käyttää argumentoinnissaan Vanhan testamentin tekstejä monipuolisesti ja tulkitsee niitä monella tapaa. *Genesistä*, *Jesajaa*, *Jeremiaa* ja *Aamosta* siteeraten Justinos selittää juutalaisten paatumuksen ja pahuuden olleen profetoitu suoraan jo juutalaisten omissa pyhissä kirjoituksissa. Tämän Justinos katsoo viittaavan sekä juutalaisten vanhan liiton aikana harjoittamaan epäjumalanpalvelukseen, että uuden liiton aikaan, jolloin juutalaiset torjuvat messiaansa.¹⁴⁷ Profetian tulevasta uudesta liitosta ja aiemman liiton raukeamisesta Justinos löytää *Jesajan* ja *Jeremian* teksteistä.¹⁴⁸

¹⁴² Chilton 2007, 79.

¹⁴³ Horner 2001, 148–149.

¹⁴⁴ Justinos 5–7.

¹⁴⁵ Myllykoski & Lehtipuu 2008, 93–94.

¹⁴⁶ Rokeah, 2002, 22.

¹⁴⁷ Justinos 16–17, 22

¹⁴⁸ Justinos 11.

Vanhan testamentin tulkinnassaan Justinos liittyy varhaiseen kristilliseen tulkintatraditioon, jossa Vanhan testamentin nähdään sisältävän runsaasti typoksia ja allegorioita tulevasta uudesta liitosta ja Kristuksesta. Osa näistä tulkinnoista on jäänyt elämään osana kristillistä Vanhan testamentin tulkintaa kun taas toiset selitykset ovat unohtuneet.¹⁴⁹

Justinos selittää muun muassa Vanhan testamentin Jaakobin olevan Jeesuksesta ennustanut typos. Jaakobin avioliitoissa Justinos selittää näkyneen tuleva jako juutalaisten ja kristittyjen välillä, jossa heikkosilmäinen Lea edusti juutalaisia ja epäjumalat piilottanut Raakel kristittyjä. Jaakobin täplikkään ja kirjavan karjan Justinos tulkitsee kertovan kaikista kansoista koottavasta kristillisestä kirkosta.¹⁵⁰

Ei ole mitenkään yllättävää, että Tryfon ei niele sellaisenaan Justinoksen tekemiä Vanhan testamentin tulkintoja ja näyttäisi siltä, että saamme lukea *Dialogin* sivuilta juutalaisten ja kristittyjen Justinoksen aikana todellisesti käymiä Vanhan testamentin tulkintaan liittyviä kiistoja. Yksi näistä kiistan aiheista on useiden psalmien tulkinta, joissa Justinos näkee selvästi messiaan ja tämän jumaluuden, kun taas juutalaiset tulkitsevat näiden psalmien puhuvan kuningas Hiskiasta (715–686 eKr.) ja Salomonista (970–930 eKr.). Justinos kieltää kiihkeästi juutalaisten tulkinnat ja argumentoi ne vääriksi.¹⁵¹

7. Kristus

Kristinuskon keskeisin sanoma oli kuolleista ylösnoussut Jeesus Nasaretilainen, jonka varhaiset kristityt tulkitsivat olevan juutalaisten odottama messias. Tähän uskoon Jeesuksen messiaanisuudesta ja sen mukana jumalallisuudesta tiivistyi kristinuskon erottautuminen juutalaisuudesta ja se on *Dialogin* keskeisin teema.

Ensimmäisten vuosisatojen juutalaisuuden messiasuskoa on tutkimuksessa pyritty selvittämään ja se on osoittautunut vaikeaksi tehtäväksi. Liikkeellä on mitä ilmeisimmin ollut erilaisia uskomuksia tulevasta messiaasta, tai messiaista, ja näiden uskomusten levinneisyyttä ja vaikutusta on ollut vaikea todentaa.¹⁵² *Dialogissa* Tryfon ja muut juutalaiset eivät näyttäisi pitävän messiasuskoa kovinkaan keskeisenä osana uskontoaan, vaikkakin kaikkia juutalaisia

¹⁴⁹ Myllykoski & Lehtipuu 2008, 37.

¹⁵⁰ Justinos 134.

¹⁵¹ Dia. 34–35.

¹⁵² Skarsaune 2002, 301–310.

yhdistävänä osana sitä.¹⁵³ Justinoksen juutalaisten silmissä radikaalit väitteet Jeesuksen messiaanisuudesta nostavat kuitenkin esiin juutalaisten näkemyksiä messiaasta. Vaikka ne ovatkin epäilemättä Justinoksen itsensä kirjoittamia, pohjaavat ne todennäköisesti tuolloin liikkeellä olleisiin juutalaisten todellisiin käsityksiin messiaasta.

Analysoidessaan *Dialogin* Tryfonia, Horner teki havainnon, ettei tekstin Tryfon oikeastaan ole kiinnostunut messiasuskon yksityiskohdista, vaikka hänellä olisi ollut täysi syy kyseenalaistaa Justinoksen tekemiä tulkintoja. Messiaan määritelmän ja tuntomerkkien sijaan Tryfon on kiinnostunut Justinoksen väitteestä pitää Jeesusta juutalaisten messiaana ja kiinnittääkin kysymyksensä aina tähän mahdollisuuteen.¹⁵⁴ Tämä havainto tukee sitä mahdollisuutta, että messiasusko ei ollut kovin keskeinen osa toisen vuosisadan diasporajuutalaisen uskontoa.

Dialogin antama kuva Tryfonin messiasuskosta on suppea. Messias tulee olemaan ihminen, jonka messiaanisuutta ei kukaan tiedä ennalta. Hän ei edes itse tiedä olevansa messias ennen kuin profeetta Elia tulee ja paljastaa sen kaikille.¹⁵⁵ Tryfon yhdistää tämän tulevan messiaan *Danielin kirjan* profetiaan Ihmisen Pojasta, joka toisi tullessaan ikuisen valtakunnan.¹⁵⁶ *Dialogin* edetessä Tryfonin käsitys messiaasta laajentuu ja lopulta hän on valmis myöntymään useimpiin Justinoksen esittämiin argumentteihin.

Justinokselle Jeesus Nasaretilainen oli juutalaisten odottama messias, joka tuli ja on tuleva kerran uudestaan. Tryfonin tavoin Justinos yhdisti *Danielin kirjan* ennustuksen Ihmisen Pojasta Kristukseen.¹⁵⁷ Jeesuksessa Kristuksessa Justinos näkee henkilöityvän koko vanhan liiton lopun, uuden liiton alun ja pelastuksen. Tie Jumalan luo käy Jeesuksen Kristuksen veren kautta ja Jeesus varustaa kaikki häneen uskovat viisaudella ymmärtää Vanhan testamentin kirjoituksia totuudellisesti.¹⁵⁸

Vanhaa testamenttia Justinos lukee ja tulkitsee vahvasti Jeesuksen elämästä käsin. Vanhan testamentin kirjoitukset ovat täynnä viitteitä Jeesukseen, hänen elämänsä tapahtumiin ja sen pienimpiin yksityiskohtiinkin. Yhdistelemällä useita eri profeettakirjoja, Justinos tulkitsee allegorisesti niiden kertovan

¹⁵³ Justinos 49:1, 89:1.

¹⁵⁴ Horner 2001, 155.

¹⁵⁵ Justinos 8:4.

¹⁵⁶ Justinos 32:1.

¹⁵⁷ Justinos 31:1.

¹⁵⁸ Justinos 11:4–5, 24:1, 39:5.

yksityiskohtaisesti Jeesuksen syntymäkertomuksen.¹⁵⁹ Jeesuksen nimi messiaan nimenä oli ilmoitettu jo Vanhassa testamentissa ja siellä hänestä käytetään Justinoksen mukaan monia eri nimityksiä. Tämän kautta Justinokselle avautuu hyvin laaja mahdollisuus tulkita Jeesus Vanhan testamentin kohtiin, joissa puhutaan muun muassa kivistä tai viisaudesta.¹⁶⁰

Reilua vuosisataa aiemmin eläneen Jeesus Nasaretilaisen kohtalo ei vastannut Tryfonin odottamaa kuvaa messiaasta. Tryfonin odottaman messiaan oli profetoitu tulevan voimakkaana ja kunniakkaana, joka oli kuin vastakohta häpeällisen ristiinnaulitsemisen kokeneelle Jeesukselle.¹⁶¹ Tutkimuksessa on arveltu, että kärsivä messias ei kuulunut ainakaan yleisenä uskomuksena ensimmäisten vuosisatojen juutalaisiin messiasuskomuksiin ja näin ollen Tryfonin ja hänen mukanaan muiden juutalaisten ihmetys Jeesuksesta kärsivänä ja häpäistynä messiaana on aito ja ymmärrettävä.¹⁶²

Justinokselle Kristuksen kaksi tulemusta, ensin kärsimyksessä ja häpeässä, ja sitten kunniassa ja voitokkaana on olennainen osa hänen teologiaansa ja Vanhan testamentin tulkintaansa. Näin Justinos saa sovitettua yhteen Vanhan testamentin kohdat, jotka hän tulkitsee kertovan sekä kärsivästä, että voitokkaasta Kristuksesta. Kristuksen kärsimys on Justinokselle olennainen osa Jumalan pelastustyötä, jossa Kristus toimi sijaiskärsijänä sovittaen pahantekijöiden kirouksen.¹⁶³ Tryfon hyväksyy verrattaen nopeasti Justinoksen Vanha testamentilliset perustelut kärsivästä messiaasta, mutta häpeällistä ristinkuolemaa Justinos joutuu perustelemaan laajemmin.¹⁶⁴ Messiaan ristiinnaulitsemista Justinos perustelee ennen kaikkea Vanhasta testamentin teksteistä löytyvinä typoksina, joissa Justinos tulkitsee näkyvän ristin. Tällaisia ovat muun muassa kädet ylös ristinmuotoon nostava Mooses amalekilaisia vastaan käydyssä taistelussa, tangon päähän nostettu käärmeen puremilta pelastava pronssikäärme ja Mooseksen siunauksessa Joosefin heimolle, jossa Justinos tulkitsee härkien sarvet ristin palkeiksi.¹⁶⁵

Vaikeimmaksi kohdaksi Tryfonille hyväksyä Justinoksen kristologiassa nousee Jeesuksen Kristuksen jumalallisuus. Tämä on mitä todennäköisimmin

¹⁵⁹ Justinos 77:2–78:10.

¹⁶⁰ Justinos 126:1, 131:4–5.

¹⁶¹ Justinos 32:1.

¹⁶² Skarsaune 2002, 310–311.

¹⁶³ Justinos 94:5–95:2.

¹⁶⁴ Justinos 36:1.

¹⁶⁵ Justinos 90:5–91:4.

kuvannut laajemmin aikansa kristittyjen ja juutalaisten välisen argumentoinnin vaikeinta kohtaa. Toisella vuosisadalla kristittyjen kristologia ei ollut vielä täysin vakiintunut ja *Dialogissa* näkyikin eräänlainen Justinoksen hiomaton malli Jeesuksen jumalallisuudesta ja ihmisyydestä.

Jeesuksen Kristuksen jumalallisuutta Justinos perustelee vetoamalla Vanhan testamentin teksteihin. Vetoamalla eräisiin *Jesajan* ja *Genesisin* kohtiin Justinos päätelee, ettei messias voi olla ihmisistä lähtöisin ja on näin ollen jumalallinen.¹⁶⁶ *Psalmeista* Justinos selittää Tryfonille kohtia, joissa näyttäisi puhuttavan useista jumaluuksista ja avaa mahdollisuuden lukea Jeesuksen Kristuksen näihin kohtiin.¹⁶⁷ Laajimpana argumenttinaan Justinos selittää Vanhan testamentin kohtia, joissa Jumala ilmestyy ihmisille konkreettisesti hahmossa. Justinos tulkitsee Jeesuksen Kristuksen ilmestyneen Vanhassa testamentissa yhdeksi Abrahamin tapaamista kolmesta miehestä. Tämä avaa Justinoksen mukaan tulkinnan useammasta jumaluudesta.¹⁶⁸ Kertomuksessa Jaakobin painista Justinos näkee ilmaisen Jeesuksen jumaluudesta ja ihmisyydestä, kun Jumala ihmishahmossa taistelee Jaakobin kanssa.¹⁶⁹

Dialogin aikana Tryfon myöntyy suureen osaan Justinoksen Kristuksesta esittämiin argumentteihin. *Dialogissa* esiintyy Tryfonin ja Justinoksen kristologian asteittaisena lähentymisenä ja muina mainintoina erilaisia näkemyksiä Jeesuksen messiaanisuudesta, jotka todennäköisesti heijastelevat Justinoksen ajan juutalaisten ja kristittyjen todellisia näkemyksiä. Osaa näistä näkemyksistä ei voi sanoa yksioikoisesti kristillisiksi tai juutalaisiksi, vaan ne ovat näiden häilyvällä raja-alueella.

Käsitellessään Jeesuksen Kristuksen jumalallisuutta Justinos tuo esiin, että juutalaisten keskuudessa on ilmennyt näkemyksiä, joissa Jeesusta pidetään messiaana, mutta pelkästään ihmisenä kieltäen hänen jumalallisuutensa.¹⁷⁰ Toisaalla taas mainitaan, että jotkut juutalaisista uskovat messiaan kyllä kärsivän ja olevan jumalallinen, mutta eivät tunnusta Jeesusta täksi messiaaksi.¹⁷¹ Kesken Justinoksen argumentoinnin Tryfon jopa esittää mallin, jossa Jeesus voisi olla pakanoiden messias ja Jumala, mutta juutalaisten ei tarvitse häntä tunnustaa.

¹⁶⁶ Justinos 54:2, 63:2.

¹⁶⁷ Justinos 63:3–5.

¹⁶⁸ Dial 56:17–22.

¹⁶⁹ Justinos 125:3.

¹⁷⁰ Justinos 48:3

¹⁷¹ Justinos 68:9.

Justinos ei kuitenkaan ota tätä argumenttia tosissaan, vaan tulkitsee sen riidanhaastamiseksi.¹⁷²

Näistä esimerkeistä näkyy, että jotkut juutalaiset olivat todennäköisesti ottaneet vastaan osan Justinoksen kaltaisten kristittyjen argumenteista koskien messiasta. Muutamia vuosikymmeniä aiemmin kukistettu messiaanisesti tulkittu Bar Kokhba -kapina oli todennäköisesti saanut monet juutalaiset arvioimaan ajatuksiaan messiaasta uudelleen ja Justinoksen argumentit saivat tästä kasvualaa myös juutalaisten kesken.

III MELITON SARDESLAINEN JA JUUTALAISSUUS

1. Meliton Sardeslainen ja Pääsiäisen salaisuus

Meliton Sardeslainen oli toisella vuosisadalla elänyt Vähässä-Aasiassa sijainneen Sardeen seurakunnan piispa ja tunnettu kristillinen kirjoittaja. Melitonin alkuperää ei tiedetä, mutta hänen on arveltu olleen juutalaista sukua ja hänen kuolemansa ajoitetaan vuoteen 180.¹⁷³ Melitonin on täytynyt olla silloisessa kristikunnassa varsin arvostettu henkilö, sillä hänestä kirjoittivat hänen elämänsä jälkeen muun muassa kirkkoisät Hieronymus (347–420), Eusebios ja Tertullianus (160–220). Eusebios kirjoittaa *Kirkkohistoriassaan* Melitonin olleen aikanaan kuuluisa piispa ja Hieronymus kutsuu Melitonia profeetaksi.¹⁷⁴

Melitonin elämästä tiedetään hyvin vähän, mutta hänen tiedetään tehneen ainakin yhden pyhiinvaellusmatkan Palestiinan alueelle tarkoituksenaan selvittää, mitkä kirjat tarkalleen ottaen kuuluivat Vanhaan testamenttiin. Melitonilta tunnetaankin yksi varhaisimmista, ellei varhaisin kristillinen listaus Vanhan testamentin kaanonista. Melitonia pidetään tiettävästi myös ensimmäisenä henkilönä, joka käytti Vanhan testamentin kaanonista nimitystä ”Vanha testamentti”, jonka ohella hän kutsui tätä kaanonista myös ”vanhoiksi kirjoiksi”. Meliton tarkasteli juutalaisia pyhiä kirjoituksia näin ollen kristillisestä näkökulmasta.¹⁷⁵

Lieu nostaa tutkimuksessaan aiheellisesti esiin kysymyksen Melitonin pyhiinvaellusmatkan mielekkyydestä. Miksi Meliton ei selvittänyt Vanhan

¹⁷² Justinos 64:1.

¹⁷³ Stewart-Sykes 1998, 3.

¹⁷⁴ Eusebios 1997, IV 26:1 ; Lieu 1996, 206.

¹⁷⁵ Eusebios 1997, IV 26:1 ; Lieu 1996, 207–208.

testamentin kaanonin paikallisten juutalaisten kanssa, vaan hänen täytyi lähteä vaivalloiselle matkalle Palestiinaan selvittääkseen sen? Melitonin tarve lähteä matkalle kertoo meille mahdollisesti hänen, ja kenties yleisesti alueen kristittyjen, huonoista väleistä Vähän-Aasian juutalaisten kanssa. Vaikuttiko Melitonin ja paikallisten juutalaisten huonoihin väleihin Melitonin juutalainen tausta yhdistettynä hänen korkeaan asemansa Vähän-Aasian alkukirkossa? Melitonin pyhiinvaellusmatka kaanonin selvittämiseksi on mahdollista selittää myös hänen epäluottamuksena paikallisiin juutalaisiin. Meliton piti mahdollisesti Palestiinan juutalaisia Vähän-Aasian juutalaisia arvovaltaisempina vastaamaan Melitonin kysymyksiin.¹⁷⁶

Kirkkohistoriassaan Eusebios listaa tietävänsä ainakin kaksikymmentä Melitonin kirjoittamaa teosta, joista tosin tähän päivään on säilynyt vain yksi pääsiäissaarna ja lyhyitä katkelmia muista teoksista. Myöhemmin Meliton on liitetty kirjoitustensa perusteella kristilliseen apologeettiseen ja juutalaisvastaiseen traditioon.¹⁷⁷

Meliton tunnettiin myös yhtenä kvartodesimaanien johtavista puolestapuhujista. Kvartodesimaanit olivat varhaisia kristittyjä, jotka viettivät pääsiäistä samaan aikaan juutalaisen kanssa juutalaisen kalenterin 14. päivänä Nisán-kuuta. Kvartodesimaanit kiistelivät pääsiäisen ajankohdasta erityisesti Rooman piispan kanssa ja jäivät lopulta marginaaliin, kun yleiseksi kristittyjen pääsiäisen viettämisaikajankohdaksi vakiintui seuraava sunnuntai Nisán-kuun 14. päivästä.¹⁷⁸

Kirkkohistoriassaan Eusebios mainitsee Melitonin kaksoisteoksen *Pääsiäisen salaisuus* ja lainaa teoksen alkua, joka viittaisi sisällöltään käsittelevän kvartodesimaanikiistaa pääsiäisen ajankohdasta.¹⁷⁹ Eusebioksen lainaama kohta ei kuitenkaan sisälly tuntemamme *Pääsiäisen salaisuus* tekstiin ja tutkimuksessa onkin pyritty selittämään Eusebioksen lainaaman kohdan ja säilyneen Melitonin pääsiäissaarnan suhdetta. Mahdollinen selitys tälle on, että tuntemamme pääsiäissaarna on teoksen jälkimmäinen osa ja Eusebioksen lainaama kiistakirjoitus sen ensimmäinen osa.¹⁸⁰

¹⁷⁶ Lieu 1996, 207.

¹⁷⁷ Eusebios 1997, IV 26:6 ; Lieu 1996, 208.

¹⁷⁸ Lieu 1996, 208; Trevett 2006, 319.

¹⁷⁹ Eusebios 1997, IV 26:2–3.

¹⁸⁰ Thurén 1968, 7; Hall 1979, xix–xx.

Pääsiäisen salaisuus ajoitetaan tutkimuksessa 160-luvulle ja se on mitä ilmeisimmin ollut resitoitu pääsiäisyön messun saarna Sardeen kirkossa.¹⁸¹ Saarna on edeltänyt *Exoduksen* 12-luvun lukeminen kreikaksi, jota saarna pääosin käsittelee.¹⁸² Tutkimuksessa on arveltu, että saarna on välittömästi seurannut kaste. Tätä tukevat tekstin monet sanamuodot, jotka useiden tutkijoiden mukaan kuuluvat varhaiskristilliseen kastesanastoon. Pääsiäisyön messu yleisenä varhaiskristillisenä kasteajankohtana yhdistettynä saarnan loppupuolen kastesanastoon tukevat vahvasti ajatusta siitä, että saarna on omalta osaltaan ollut kutsu kasteelle. Jotkut tutkijat ovat suhtautuneet tähän kuitenkin varauksellisesti, sillä saarna ei sisällä yksiselitteistä viittausta tilanteen kasteluonteelle.¹⁸³

Pääsiäissaarnan kuulijakunta on ollut mitä todennäköisimmin kristinuskoon kääntyneitä pakanoita, joka voidaan nähdä niin saarnan historiallisesta kehyksestä kuin myös sen sisällöstä. Meliton käsittelee pääsiäistä mysteerinä, jolla on yhtymäkohtia tuolloin Vähässä-Aasiassa suosittuihin mysteeriuskontoihin. Saarnan kuulijakunnassa on hyvin todennäköisesti ollut juuri tällaisia mysteeriuskonnoista kristinuskoon kääntyneitä pakanoita.¹⁸⁴

Tyyllillisesti *Pääsiäisen salaisuus* on yhdistetty hyvin vahvasti kreikkalaiseen retoriikkaan ja tutkimuksessa on esitetty sen yhteys tarkemmin toisen sofistikan retoriseen traditioon. Tästä kertovat lyhyet useimmiten loppusointuun tai antiteesiin päättyvät säkeet, sekä tunteisiin vetoavien rinnastusten runsas käyttö. Saarnan runollinen muoto kertoo siitä, että se on mitä todennäköisimmin esitetty resitoiden. Tämä tekstien esitystapa on peräisin juutalaisesta synagogapalveluksesta, joka omalta osaltaan yhdisti Sardeen pääsiäisyönpalveluksen juutalaiseen taustaansa.¹⁸⁵

Melitonin pääsiäissaarnan ajankohta määräytyi kvartodesimaanien tavan mukaisesti samaan aikaan juutalaisen pääsiäisen vieton kanssa. Ajankohdallaan tämä toi kvartodesimaanien pääsiäisenviiton lähelle juutalaista pääsiäistä. Yhteys juutalaisten pääsiäiseen näkyy myös siinä, että pääsiäisen tekstinä luettiin nimenomaan *Exoduksen* kertomus juutalaisen pääsiäisen syntymisestä, eikä esimerkiksi evankeliumien ylösnousemuskertomusta. Juutalaisesta pääsiäisenviitosta kvartodesimaanien tapa kuitenkin erosi siinä, että pääsiäisyönä juutalaisten viettämän juhla-aterian sijaan kristittyjen kerrotaan viettäneen

¹⁸¹ Thurén 1968, 7; Hall 1979; xxiii.

¹⁸² Thurén 1968, 9.

¹⁸³ Hall 1979, xxviii.

¹⁸⁴ Thurén 1968, 16.

¹⁸⁵ Thurén 1968, 18–19; Hall 1979, xxiii.

pääsiäisyötä paastoten ja rukoillen. Kvartodesimaaneille juutalaisten kanssa samaan aikaan vietettävä pääsiäinen oli ilojuhlan sijaan Jeesuksen kärsimysten ja kuoleman muistelemista, joka näkyy selvästi *Pääsiäisen salaisuuden* sivuilta.¹⁸⁶ Stewart-Sykes on esittänyt kvartodesimaanien pääsiäisyön messusta mallin, jossa alkuyöstä alkanut Jeesuksen kärsimyksen ja kuolemaan keskittynyt palvelus olisi keskiyöllä vaihtunut ylösnousemuksen ilojuhlaan.¹⁸⁷ *Pääsiäisen salaisuus* ei anna tälle mallille kuitenkaan yksiselitteistä tukea ja kvartodesimaanien pääsiäismessun yksityiskohdat jäävät suurelta osin arvelujen varaan.

Tutkimuksessa on keskusteltu Melitonin pääsiäissaarnasta osana laajempaa kvartodesimaanien pääsiäisen liturgista traditiota. Stewart-Sykes esittää tuloksenaan *Pääsiäisen salaisuuden* jakautuvan kahteen osaan, jotka ovat vahvasti ankkuroituneet juutalaiseen traditioon. Hänen mukaansa *Pääsiäisen salaisuuden* alkuosa yhdistää hellenististä historiankerrontaa juutalaiseen *midrash*-traditioon, jossa Vanhan testamentin tekstejä kerrataan omin sanoin lisäten sen ohelle tulkintaa. *Pääsiäisen salaisuuden* loppuosa taas on yhteneväinen juutalaisen pääsiäisaterian yhteydessä luettuun *haggada*-tekstiin.¹⁸⁸ Lieu tekee omassa tutkimuksessaan samansuuntaiset päätelmät, mutta on varovainen vetämään niistä pitkälle meneviä johtopäätöksiä. Yhteneväisyydet selittyvät ainakin osittain yhteisellä Vanhan testamentin aineistolla. Melitonin pääsiäissaarnan yhteydet juutalaiseen traditioon ja *haggada*-liturgiaan kertovat meille mahdollisesti enemmänkin laajemmasta yhteydestä kristillisen ja juutalaisen pääsiäistradition välillä, kuin Melitonin suorasta yhteydestä juutalaisuuteen.¹⁸⁹

2. Juutalaisuus ja kristinusko Vähässä-Aasiassa

Sitä milloin juutalaiset levittäytyivät Vähään-Aasiaan ei tiedetä tarkalleen. Tämä on tapahtunut mahdollisesti pian pakkosiirtolaisuuden jälkeen, johon Vanhan testamentin *Obadjan kirjassa* on viitteitä. Ensimmäiseltä vuosisadalta ennen ajanlaskun alkua on tiedossa, että Vähän-Aasian juutalaisyhteisöistä lähetettiin rahaa Jerusalemiin, joka viittaisi vahvoihin juutalaisyhteisöihin. Ensimmäisiltä vuosisadoilta tiedetään ainakin Efesossa, Smyrnassa, Pontoksessa ja Sardeessa olleen merkittäviä juutalaisyhteisöjä.¹⁹⁰

¹⁸⁶ Thurén 1968, 8.

¹⁸⁷ Stewart-Sykes 1998, xii.

¹⁸⁸ Stewart-Sykes 1998, xii, 112–113.

¹⁸⁹ Lieu 1996, 222–228.

¹⁹⁰ Lieu 1996, 199–200; Trevett 2006, 316.

Sardeen raunioista löytyneestä synagogasta on tutkimuksessa tehty johtopäätöksiä, että siellä on viimeistään 300-luvulla ollut vahva ja hyvinvoiva juutalaisyhteisö. Hyvin keskeisellä paikalla sijainnut koristeellinen synagoga kertoo tunnustetusta ja hyvinvoivasta juutalaisyhteisöstä. Synagogaan on mahtunut noin 1000 ihmistä, joka antaa viitteitä yhteisön koosta. Sardeen juutalaisyhteisö näyttää pitäneen vahvasti yllä juutalaista identiteettiään, mutta olleen samalla vahvasti integroitunut Sardeen kaupungin yhteisöön. Tästä kertoo se, että monet synagogan jäsenet ja tukijat toimivat mitä ilmeisimmin kaupungin virkatehtävissä.¹⁹¹

Kristinusko levisi syntysijoiltaan Jerusalemissa hyvin varhain Vähään-Aasiaan. Vähästä-Aasiasta tuli erittäin merkittävä alue varhaiselle kristinuskolle, jossa apostoli Paavali kiersi perustamassa seurakuntia ensimmäisellä vuosisadalla. Kristinusko levisi useimmiten ensimmäisenä niihin paikkoihin, joissa oli jo valmiiksi juutalaisyhteisö. Tämä loi konflikteja juutalaisten ja kristittyjen välille ympäri Vähä-Aasiaa. Esimerkkinä tästä kerrotaan juutalaisten vaatineen ”tapansa mukaan” Melitonin aikalaisen Smyrnan piispa Polykarpoksen (69–155) polttamista roviolla.¹⁹²

Vähässä-Aasiassa kirjoitettiin iso osa ensimmäisistä kristillisistä kirjoituksista. Se toimi syntypaikkana monille Uuden testamentin kirjoille ja niin sanotuille Apostolisten isien ja varhaisten apologettojen kirjoituksille. Apostoli Johanneksen kirjoittamat tekstit olivat Vähässä-Aasiassa erityisessä arvossa, sillä ne olivat kirjoitettu siellä.¹⁹³

Kristinuskon ensimmäisinä vuosikymmeninä erityisesti Vähässä-Aasiassa käytiin rajanvetoa kristinuskon ja juutalaisuuden välillä. Kiistat eivät liittyneet niinkään oppiin, vaan käytäntöön kun kiisteltiin muun muassa ympärileikkauksen asemasta kristinuskossa.¹⁹⁴ Osana tätä rajanvetoa voidaan pitää 150-luvulla alkanutta kvartodesimaanikiistaa pääsiäisen ajankohdasta.

Myöhemmät kiistat käsittelivät ennen kaikkea kristillistä oppia ja Vähä-Aasia toimi moninaisten kristillisten suuntauksien syntypaikkana. Vanhan testamentin ja kristinuskon juutalaiset juuret hylännyt Markion oli kotoisin Vähä-Aasiasta. On vaikea sanoa missä määrin Markionin edustama kristinusko sai jalansijaa Vähässä-Aasiassa ennen hänen siirtymistään Roomaan. On hyvinkin

¹⁹¹ Lieu 1996, 202–204.

¹⁹² Thurén 1968, 13; Trevett 2006, 317.

¹⁹³ Trevett 2006, 315, 324.

¹⁹⁴ Ap.t. 15.; Arffman 2004, 15.

mahdollista, että Markionin oppi sai hyvän jalansijan Vähässä-Aasiassa, sillä siellä häntä vastaan myös kirjoitettiin runsaasti kirjoituksia. Ensimmäisinä vuosisatoina Vähän-Aasian alkuseurakunnissa erityisen vahvan jalansijan saivat eskatologiaan keskittynyt kiliasmi ja montanolaisuus, jotka myöhemmin tuomittiin harhaoppeina.¹⁹⁵

Sardeen kristillisestä seurakunnasta ei tiedetä juuri mitään. Se on kuitenkin yksi *Johanneksen ilmestyksessä* mainituista seurakunnista ja näin ollen keskeinen ainakin omalla alueellaan. Sardeen seurakunnalle *Johanneksen ilmestyksessä* kirjoitetaan näin:

Sardeksen seurakunnan enkelille kirjoita: Näin sanoo hän, jolla on Jumalan seitsemän henkeä ja seitsemän tähteä: "Minä tiedän sinun tekosi. Sinä olet elävien kirjoissa, mutta sinä olet kuollut. Herää ja vahvista sitä, mikä vielä on jäljellä, sitä, mikä jo oli kuolemaisillaan. Olen havainnut, että tekosi eivät täytä minun Jumalani vaatimusta. Muista, kuinka kuulit sanan ja otit sen vastaan, tarkkaa sitä ja tee parannus. Ellet ole hereillä, minä tulen kuin varas, yllätän sinut hetkellä, jota et aavista. Muutamia sinulla sentään on Sardeksessa, jotka eivät ole tahranneet vaatteitaan. He saavat käyskennellä minun seurassani valkeissa vaatteissa; he ovat sen arvoisia. Se, joka voittaa, saa ylleen valkeat vaatteet, enkä minä pyyhi hänen nimeään elämän kirjasta, vaan tunnustan hänet omakseni Isäni ja hänen enkeliansä edessä."¹⁹⁶

Valitettavasti *Johanneksen ilmestyksen* kohta ei anna paljoakaan historiallista tietoa Sardeen seurakunnasta.

3. Juutalaiset

Melitonin pääsiäissaarnassa antama kuva juutalaisista on erittäin synkkä. Meliton esittää juutalaiset kiittämättöminä, ymmärtämättöminä ja murhaajina. Kuva juutalaisista on täysin vailla mitään positiivista. Vaikka Meliton ei tässä käytäkään sen vihamielisempiä ilmauksia juutalaisista kuin Vanhan testamentin profeetat ja apostoli Paavali, on saarna hyvin vaikea tulkita osoitukseksi juutalaisystävällisyydestä, kuten Thurén tekee.¹⁹⁷ Niissäkin kohdin, joissa Melitonin olisi ollut luonnollista tuoda esiin juutalaisten hyviä puolia, jättää hän mahdollisuuden käyttämättä. Juutalaisten kuuliaisuus sivellä karitsan verta ovenpieliinsä *Exoduksen* pääsiäiskertomuksessa jää täysin huomiotta.

Saarnan loppuylistystä edeltää pitkä jakso, jossa Meliton puhuttelee juutalaisia ja käy samalla läpi koko Vanhan testamentin keskeiset vaiheet ja Jeesuksen elämän.¹⁹⁸ Vaikka toisaalla Meliton tekee seikkaperäisesti eron vanhan

¹⁹⁵ Trevett 2006, 316, 319–322, 326.

¹⁹⁶ Ilm. 3:1–5.

¹⁹⁷ Thurén 1968, 15.

¹⁹⁸ Meliton 82–90.

ja uuden liiton ajalle, on Jeesuksen elämä tässä kohdin saarnaa suora jatkumo juutalaisten historialle. Melitonille Jeesus Kristus on sama Jumala, joka valitsi ja johdatti juutalaisia vanhan liiton aikaan. Melitonille yksi juutalaisten pahimmista synneistä onkin heidän kiittämättömyytensä tästä huolenpidosta Jumalalleen.¹⁹⁹ Tunteikkaassa historianesityksessään Meliton käy läpi kaiken hyvän mitä Jumala on juutalaisille tehnyt:

Tämä juuri oli sinut valinnut
ja sinua johdattanut
Aadamista Nooan
Nooasta Aabrahamiin
Aabrahamista Iisakiin, Jaakobiin ja kahteentoista
patriarkkaan asti.
Tämä juuri oli sinut johdattanut Egyptiin
ja varjellut sinut
ja kasvattanut siellä suureksi.
Tämä juuri oli valistanut sinut tulenpatsaassa
Varjonnut sinua pilvessä
Halkaissut Punaisen meren
Vienyt sinut läpi
Ja hajottanut vihollisesi. —
Tämä juuri on saapunut luoksesi
parantanut kärsiväsi
ja herättänyt kuolteesi.²⁰⁰²⁰¹

Juutalaisten suhtautumista näihin Jumalan tekoihin Meliton kuvaa vastakohtaisesti:

Mahdotonta on arvioida häneltä saamiasi lahjoja.
Mutta arvoa antamatta sinä palkitsit
kiittämättömyydellä
maksaa hänelle pahan hyvästä
tuskan ilosta
kuoleman elämästä

¹⁹⁹ Meliton 87.

²⁰⁰ Meliton 83–84, 86.

²⁰¹ ”Οὗτος ἦν ὁ ἐκλεξάμενός σε
καὶ καθοδηγήσας σε
ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ ἐπὶ τὸν Νῶε,
ἀπὸ τοῦ Νῶε ἐπὶ τὸν Ἀβραάμ,
ἀπὸ τοῦ Ἀβραάμ ἐπὶ τὸν Ἰσάκ καὶ τὸν Ἰακώβ καὶ
τοὺς ἀτριάρχας.
Οὗτος ἦν ὁ καθοδηγήσας σε εἰς Αἴγυπτον
καὶ διαφυλάξας σε
κακεῖ διαθρεψάμενος.
Οὗτος ἦν ὁ φωταγωγήσας σε ἐν στύλῳ,
καὶ σκεπάσας σε ἐν νεφέλῃ,
ὁ τεμῶν Ἐρυθρὰν θάλασσαν
καὶ διαγαγὼν σε
καὶ τὸν ἐχθρόν σου ἀποσκεδάσας. —
Οὗτός ἐστιν ὁ πρὸς σε ἀφικόμενος,
ὁ τοὺς πάσχοντάς σου θεραπεύσας
καὶ τοὺς νεκρούς σου ἀναστήσας.”

Hänelle, jonka puolesta sinun olisi pitänyt jopa kuollakin.²⁰²²⁰³

Melitonin raskain syytös juutalaisille on se, että he murhasivat Jumalansa. Tämän Meliton tarkoittaa kirjaimellisesti tapahtuneen Jeesuksen ristinkuolemassa. Vaikka Meliton on epäilemättä ollut tietoinen kanonisten evankeliumien teksteistä, joissa Jeesuksen kuoleman toimeenpanevat roomalaiset, lukee Meliton kaiken Jeesuksen kärsimyksessä ja kuolemassa yksityiskohtia myöten juutalaisten syyksi.²⁰⁴ Useissa kohdin Meliton tuo kuin raskauttavina asianhaaroina Jeesuksen tappamisessa esiin ne seikat, että se tapahtui keskellä Jerusalemiä ja että Jeesus oli tehnyt heille vain hyvää.²⁰⁵ Tässä Meliton eroaa, mahdollisesti retorisista syistä, evankeliumien ja *Heprealaiskirjeen* kärsimyskertomuksista, joissa Jeesus ristiinnaulitaan Jerusalemin portin ulkopuolella.

On mahdollista että pääsiäissaarnaan on tallentunut Melitonin juutalaisten kanssa käymiä dialogeja, joka näkyy erityisesti kohdassa, jossa Meliton kirjoittaa juutalaisten vastauksesta syytöksiinsä. Siinä juutalaiset, mitä ilmeisimmin kristittyjen uskomuksia ironisesti ivaten, myöntävät surmanneensa Jumalansa, mutta tämän tapahtuneen vain Jumalan suunnitelman välttämättömyyden pakosta.²⁰⁶ Tätä puolustusta Meliton ei ota vakavissaan, vaikka ajatteleekin, että kaikki mitä Jeesukselle tapahtui täytti profetian ja oli välttämätöntä. Meliton pitää suurena rikoksena, että juutalaiset, Jumalan oma kansa, laittoi lopulta toimeen sen kaiken pahan jonka Jumalaa tuli kohdata. Sen tehtävän Meliton ajatteli kuuluneen pakanakansoille.²⁰⁷

Juutalaisten tunnustus Jumalansa murhasta on niin hätkähdyttävä, että sen on vaikea ajatella olleen pelkästään Melitonin itsensä sepittämä. Epätavallisuudessaan se kertoo meille mahdollisesti Melitonin aikaisista juutalaisten ja kristittyjen käymistä dialogeista, joissa vastapuolet eivät suhtautuneet toisiinsa vakavasti ja kunnioittavasti.

Melitonin pääsiäissaarnan kokonaissanoma juutalaisista on, että he olivat Jumalan valitsema omaisuus kansa, joka oli tarkoitettu vain esikuvaksi tulevasta

²⁰² Meliton 90–91.

²⁰³ Ἄτιμητοι αἱ παρ' αὐτοῦ σοὶ δωρεαί.

Σὺ δὲ ἀτίμως ἀνταπ ἔδωκας εἰς αὐτὸν τὰς ἀχαριστίας ἀνταποδ οὐς αὐτῷ κακὰ ἀντὶ καλῶν

καὶ θλίψιν ἀντὶ χαρᾶς

καὶ θάνατον ἀντὶ ζωῆς,

ὑπὲρ οὗ καὶ ἀποθανεῖν σε ἔδει.”

²⁰⁴ Meliton 93.

²⁰⁵ Meliton 72–73, 89–91, 94; myös Lieu 1996, 213.

²⁰⁶ Meliton 74.

²⁰⁷ Meliton 75–76.

kristillisestä seurakunnasta. Jeesuksen tultua juutalaisten asema omaisuuskansana on nyt kuitenkin menettänyt merkityksensä.²⁰⁸ Melitonin mukaan syynä tähän on se, etteivät juutalaiset tunnistanee Jumalaansa Jeesuksessa.²⁰⁹ Vastakohtaksi Meliton kuvailee kuinka pakanakansat sitä vastoin tunnistivat ja kunnioittivat Jeesusta Jumalana.²¹⁰

Juuri ennen loppuylistystä Meliton summaa juutalaisten kohtalon:

Tämän vuoksi oi Israel:
Herran edessä et vavissut
Herran edessä et kauhistunut
Herran edessä et valittanut
Esikoistesi edessä nostit valitushuodon
Riippuvan Herran edessä et reväisyt vaatteitasi
Murhattujesi edessä repäisit.
Sinä hylkäsit Herran
Hän kadotti sinut
Sinä syöksit Herran
Sinut syöstiin maahan.
Sinä makaat kuolleena.²¹¹²¹²

Vaikka säe ei sitä yksiselitteisesti sitä esitäkään, on siitä mahdollista ymmärtää että Meliton piti juutalaisten luopumusta lopullisena.

4. Vanha ja uusi liitto

Pääsiäisen salaisuuden ensimmäisistä säkeistä käy ilmi, että sitä on edeltänyt *Exoduksen* tekstinluku, joka on saarnan sisällöstä päätellen käsittänyt ainakin *Exoduksen* 12-luvun jakeet 1–32 ja 46.²¹³ Melitonin saarnan kattavimpia teemoja on tämän juutalaisten pääsiäistekstin kristillinen tulkinta. *Exoduksen* tekstiä selittäessään Meliton selittää laajemmin koko vanhan liiton merkityksen ja suhteen kristilliseen uuteen liittoon. Melitonin opetuksessa vanhan ja uuden liiton keskinäisestä suhteesta kiteytyy Melitonin näkemys juutalaisuudesta. Keskeisenä

²⁰⁸ Meliton 40–43.

²⁰⁹ Meliton 82.

²¹⁰ Meliton 92.

²¹¹ Meliton 99.

²¹² ”Διὰ τοῦτο, ὦ Ἰσραήλ,
ἐπὶ τοῦ κυρίου οὐκ ἐτρόμησας,
ἐπὶ τοῦ κυρίου οὐκ ἐφοβήθησας,
ἐπὶ τοῦ κυρίου οὐκ ἐκώκυσας,
ἐπὶ τῶν πρωτοτόκων σου ἀνεκώκυσας,
ἐπὶ τοῦ κρεμαμένου κυρίου οὐ περιεσχίσω
ἐπὶ τῶν πεφονευμένων σου περιεσχίσω·
Ἐγκατέλιπες τὸν κύριον,
οὐχ εὐρέθησας ὑπ' αὐτοῦ.
Ἠδάφισας τὸν κύριον,
ἠδαφίσθησας χαμαί.

Καὶ σὺ μὲν κείσαι νεκρός,”

²¹³ Thurén 1968, 9.

Meliton näki, että sekä uusi että vanha liitto olivat lähtöisin juutalaisten keskuudesta.²¹⁴

Määritellesään vanhan liiton merkitystä uudesta liitosta käsin käyttää Meliton retorisenä keinonaan vahvoja vastapareja, joita koko pääsiäissaarna on täynnä. Vanhaa ja uutta liittoa Meliton kuvailee seuraavin vastaparein:

UUSI LIITTO	VANHA LIITTO
uusi	vanha
iankaikkinen	hetkellinen
katoamaton	katoavainen
kuolematon	kuolevainen
Sana	laki
armo	esikuva
Herran elämä	lampaan teurastaminen
ylösnouseminen	maahan hautaaminen
totuus	esikuva
armo	käsky
poika	lammas
Jumala	ihminen
selitys	vertaus

215

Osa vastapareista nousee suoraan edellä luetusta *Exoduksen* tekstistä. Osa taas Melitonin laajemmasta teologisesta näkökentästä.

Vanhaa liittoa Meliton kuvaa ennen kaikkea käsitteillä malli, esikuva ja vertaus. Vanha liitto on Melitonille esikuva ja malli siitä mitä tuleva uusi liitto tulisi olemaan. Vanha ja uusi liitto muodostivat Melitonin maailmankuvassa yhdessä Jumalan tarjoaman pelastuksen historian ja ne liittyivät keskeisesti toisiinsa.²¹⁶ Vaikka vanha liitto on Melitonille vain esikuva ja malli tulevasta, piti hän sitä hyvin merkittävässä asemassa. Vertaamalla vanhaa ja uutta liittoa teokseen ja sen pienoismalliin, Meliton pyrkii selittämään että vanha liitto oli välttämätön uuden liiton tulemiseksi. Vanhalla liitolla oli tärkeä asema valmistaa

²¹⁴ Meliton 7.

²¹⁵ Meliton 2–4, 7, 40–42.

²¹⁶ Meliton 38–42.

ihmisiä lopulta ymmärtämään ja uskomaan tuleva uusi liitto.²¹⁷ Jeesuksen Kristuksen persoonassa Meliton näkee sulautuvan yhteen molemmat liitot.²¹⁸

Vanhaa testamenttia Meliton lähestyy vahvasti kristologisen tulkinnan kautta. Kaikki Vanhassa testamentissa viittaavat Jeesuksen Kristukseen. Saarnatekstin myötä Melitonin Vanhan testamentin tulkinta keskittyy Jeesukseen pääsiäislampaana, jolloin *Exoduksen* teksti nähdään vertauskuvana tulevasta todellisesta pääsiäisen uhrista. Retorisesti rikkaassa selityksessään Meliton selittää *Exoduksen* pääsiäistarinaa juutalaisten perheitä väistävistä kuoleman enkelistä:

Sano minulle, enkeli, mitä sinä säikyit
Lampaan teurastusta
vai Herran elämää
lampaan kuolemaa
vai Herran esikuvaa
lampaan verta
vai Herran henkeä?
Selvää on, että säikyit, kun näit
Herran mysteerion tapahtuvan lampaassa
Herran elämän lampaan teurastuksessa
Herran esikuvan lampaan kuolemassa.
Siksi et lyönyt Israelia
Riistit lapset vain Egyptiltä.^{219,220}

Exoduksen kertomuksen lampaan veri ei saanut voimaansa esikuvastaan, vaan sen uuden liiton mukaisesta toteutumisesta Jeesuksessa.²²¹

Kvartodesimaanien pääsiäisen ajankohdan mukaisesti Meliton keskittyy Vanhan testamentin selityksissään vahvasti Jeesuksen kärsimykseen ja kuolemaan. Pääsiäislampaan lisäksi Meliton näkee Jeesuksen kärsimyksen näkyvän laajalti Vanhan testamentin teksteissä. Jeesuksen kärsimys ennustettiin

²¹⁷ Meliton 57–58.

²¹⁸ Meliton 8; myös Hall 1979, xl.

²¹⁹ Meliton 32–33.

²²⁰ ”Λέγε μοι, ὦ ἄγγελε, τί ἐδυσωπήθης,

τὴν τοῦ προβάτου σφαγὴν

ἢ τὴν τοῦ κυρίου ζωὴν,

τὸν τοῦ προβάτου θάνατον

ἢ τὸν τοῦ κυρίου τύπον,

τὸ τοῦ προβάτου αἷμα

ἢ τὸ τοῦ κυρίου πνεῦμα;

Δῆλος εἶ δυσωπηθεὶς εἰδὼν

τὸ τοῦ κυρίου μυστήριον

ἐν τῷ προβάτῳ γινόμενον,

τὴν τοῦ κυρίου ζωὴν

ἐν τῇ τοῦ προβάτου σφαγῇ,

τὸν τοῦ κυρίου τύπον

ἐν τῷ τοῦ προβάτου θανάτῳ.

Διὰ τοῦτο οὐκ ἐπάταξας τὸν Ἰσραὴλ,
ἀλλὰ μόνην Αἴγυπτον ἠτ ἐκνωσας.”

²²¹ myös Hall 1979, xli.

Melitonin mukaan Vanhan testamentin profeettojen julistuksen lisäksi myös esikuvana juutalaisten patriarkkojen kärsimyksen täyteisissä elämän kohtaloissa.²²²

Vaikka Meliton näkeekin vanhan ja uuden liiton olevan kiinteässä yhteydessä toisiinsa, näkee hän vanhan liiton olevan nyt arvoton. Uuden liiton tullessa voimaan Jeesuksen Kristuksen ilmestyessä ja kuollessa, vanha liitto on menettänyt merkityksensä ja se on purettu hyödyttömänä. Pääsiäissaarnasta voidaan kuitenkin tulkita, että vanhalla liitolla on tietynlainen merkitys myös uuden liiton aikana. Se omalla tavallaan julistaa jo ennalta valmisteltua ja profetoitua uutta liittoa ja valmistelee mahdollisuutta uskoa siihen.²²³

IV TERTULLIANUS JA JUUTALAISSUUS

1. Tertullianus ja Vastakirjoitus juutalaisille

Quintus Septimius Florens Tertullianuksen elämästä ei tiedetä varmaksi paljoakaan ja meille säilyneet tiedot perustuvat pääosin hänen omaan kirjalliseen työhönsä. Tertullianuksen elämänvaiheiden ja teosten ajoitus on tästä syystä osoittautunut vaikeaksi ja tutkijoilla ei ole siitä ollut yhtenäistä linjaa.²²⁴

Tertullianus syntyi roomalaiseen sotilasperheeseen noin vuoden 160 tietämällä. Pääosan elämästään Tertullianus eli ja vaikutti Pohjois-Afrikan Karthagossa, joka oli puunilaisotien tuhon jälkeen toiminut roomalaisena siirtokuntana ja Pohjois-Afrikan provinssin keskuksena. Tertullianus sai oman aikansa laadukkaan korkeakoulutuksen ja hänestä tuli juristi. Koulutus sisälsi muun muassa retoriikan ja stoalaisen filosofian opintoja, jotka näkyivät Tertullianuksen tuotannossa. Juristina Tertullianus menestyi ja sai mainetta niin Karthagossa kuin Roomassakin.²²⁵

Kristityksi Tertullianus kääntyi 190-luvun alkupuolella. Tähän johtaneita syitä ei tiedetä varmaksi, mutta on arveltu että vainoissa kärsineiden ja tapettujen kristittyjen uskon vahvuus teki Tertullianukseen lähtemättömän vaikutuksen. Vuoden 207 tietämällä Tertullianus sai vahvasti vaikutteita montanolaisuudesta. Montanolaisuus oli Vähästä-Aasiasta nopeasti ympäri Roomaan valtakuntaa

²²² Meliton 57, 59–65, 69; myös Hall 1979, xli.

²²³ Meliton 37, 42, 45, 57–58.

²²⁴ Pihkala 2010, 11.

²²⁵ Halldorf 2000, 6; Pihkala 2010, 11.

levinnyt radikaali profetaaliskarismaattinen liike, joka jakoi silloista kristikuntaa. Tertullianus vaikutti montanolaisuuden ehdottomuudesta ja eskatologiasta ja asettui puolustamaan sitä. Tämä tapahtui kuitenkin yhteydessä Karthagon kirkkoon.²²⁶ Noin vuoden 212 tietämällä Tertullianus erosi montanolaisuudesta teologisin perustein ja Karthagon kirkosta eettisin perustein. Erottautuneena silloisesta katolisesta kirkosta Tertullianus perusti oman seurakuntansa, jota hän asettui johtamaan aina kuolemaansa asti. Tertullianus kuoli noin vuoden 220 tietämällä. Tertullianuksen perustama seurakunta jatkoi vielä elämäänsä viidennelle vuosisadalle asti, jolloin Augustinus (354–430) sai hänet liittymään katoliseen kirkkoon. Tertullianuksesta tuli elämänsä aikana vaikutusvaltainen maallikkoteologi, joka jätti jälkensä koko silloiseen ja myöhempään kristinkuntaan erityisesti retorisesti loistavilla kirjallisilla töillään.²²⁷

Tertullianukselta on säilynyt näihin päiviin noin 30 kirjallista teosta. Aluksi Tertullianus kirjoitti kreikaksi, mutta Rooman vaikutuksesta päätyi kirjoittamaan suurimman osan teoksistaan latinaksi. Tertullianuksesta tulikin vuosisadoiksi eteenpäin koko latinankielisen teologian merkittävin kirjoittaja. Tertullianuksen pääteoksena pidetään yleisesti hänen *Apologiaansa*, joka on varhaisen apologettisen kirjallisuuden merkittävimpiä kirjoituksia. Lisäksi Tertullianus käsitteli kirjoituksissaan muuan muassa kastetta ja kolminaisuutta. Tertullianuksella oli erittäin merkittävä rooli läntisen teologian kolminaisuusopin kehityksessä ja hänen sanamuotojaan käytettiin lopulta klassisen kristinopin kolminaisuusopin määrittelyissä. Iso osa Tertullianuksen kirjoituksista on suunnattu gnostilaisuutta, markionilaisuutta ja kreikkalaista filosofiaa vastaan.²²⁸

Vastakirjoitus juutalaisille on yksi Tertullianuksen kiistanalaisimmista teoksista. Tutkimuksessa käydyssä keskustelussa on kyseenalaistettu Tertullianuksen kirjoittajana ja tutkijat ajoittavat sen eri vaiheisiin Tertullianuksen tuotannossa. Erityisen kyseenalaisena on pidetty *Vastakirjoituksen* loppupuolta luvusta kahdeksan eteenpäin, joka sisältää käytännössä saman tekstin, joka löytyy myös Tertullianuksen teoksessa *Vastakirjoitus Markionille*. Tässä tutkielmassa tukeudun laajan retorisen analyysin *Vastakirjoituksesta juutalaisille* kirjoittaneen Dunnin tutkimustulokseen, jossa Tertullianuksen nähdään kirjoittaneen koko *Vastakirjoituksen*. Dunn ajoittaa *Vastakirjoituksen* yhdeksi Tertullianuksen

²²⁶ Arffman 2004, 24; Tilley 2006, 394; Pihkala 2010, 12.

²²⁷ Halldorf 2000, 57, 62, 64; Pihkala 2010, 11–12.

²²⁸ Halldorf 2000, 59, 65; Pihkala 2010, 11–13.

ensimmäisistä teoksista ja sen kirjoittamisajankohta on todennäköisesti ollut vuoden 195 tietämillä.²²⁹

Tutkimuksessa on myös keskusteltu siitä, ketkä olivat *Vastakirjoituksen* varsinaisia lukijoita. Keskustelussa on yleisesti torjuttu ajatus juutalaisista kirjoituksen yleisönä, mutta Dunn ei pidä tätä täysin mahdottomana.²³⁰ Vastakirjoitus on paikoittain kirjoitettu sekavasti ja vaikuttaa viimeistelemättömältä, joka viittaa mahdollisesti siihen, että siitä meille säilynyt käsikirjoitus ei sellaisenaan oltu tarkoitettu laajalti luettavaksi. Dunn pitää *Vastakirjoituksen* ensisijaisena tarkoituksena varustaa kristittyjä juutalaisten kanssa käytäviin apologeettisiin dialogeihin. Silloin tekstin argumentit ovat lopulta kohdistuneet todellisesti juutalaisiin.²³¹ *Vastakirjoitus juutalaisille* on kirjoitettu lähes kokonaan Vanhan testamentin tekstien pohjalta, joten ei ole mahdotonta, että sen lukeminen olisi kiinnostanut juutalaisiakin.

2. Juutalaisuus ja kristinusko Pohjois-Afrikassa

Juutalaisten leviämisen ajankohtaa Pohjois-Afrikkaan ei tiedetä tarkalleen, mutta kielitieteellisessä tutkimuksessa on löydetty viitteitä siihen, että heprealaiset vaikutteet alueella ovat hyvin varhaisia. Näin ollen juutalaiset ovat asuttaneet Pohjois-Afrikkaa jo mahdollisesti ennen pakkosiirtolaisuuden aikaansaamaa laajaa levittäytymistä. 200-luvulta eKr. tiedetään juutalaisten jo laajasti asuttaneen Pohjois-Afrikkaa ja tehneen kauppaa siellä. Kyrenen kaupungin tiedetään olleen tuolloin vahva juutalaiskeskus ja Beneniken on sanottu olleen täysin juutalainen kaupunki.²³² Ensimmäisen vuosisadan juutalaissotien seurauksena juutalaisten elinmahdollisuuksia Juudan alueella rajattiin ja keisari Tituksen (39–81) kerrotaan vieneen sieltä yli 30 000 juutalaista orjaksi Pohjois-Afrikkaan.²³³

Niin ikään kristinuskon saapumisen yksityiskohdat Pohjois-Afrikkaan ovat hämärän peitossa. Ensimmäisiltä vuosisadoilta löydetty kristittyjä koskeva arkeologinen aineisto on mitätön, joten arvioit perustuvat lähes kokonaan kirjallisiin lähteisiin.²³⁴ Toisin kuin monet muut silloisen kristikunnan alueet, Pohjois-Afrikan kirkko ei vedonnut alkuperäkseen kehenkään tiettyyn apostoliin. Tutkimuksessa on löydetty vahvoja viitteitä siihen, että kristinusko olisi tullut

²²⁹ Dunn 2004, 63–65; Dunn 2008, 177–178.

²³⁰ Dunn 2004, 67.

²³¹ Dunn 2004, 67–68; Dunn 2008, 175, 179–180.

²³² Hull 2009, 20.

²³³ Hull 2009, 28.

²³⁴ Tilley 2006, 381.

Pohjois-Afrikkaan nimenomaan sen juutalaisten yhteisöjen sisältä päin. Tähän viittaavat muun muassa varhaisten Pohjois-Afrikan kristittyjen pitämät juutalaiset juhlat, hepreankieliset ilmaisut heidän latinankielisessä kirjallisuudessaan, vahva juutalaisen suullisen perimän tuntemus ja se, että paikalliset juutalaiset pitivät kristittyjä vahvasti juutalaisuuden sisäisenä lahkona, nasareeneina.²³⁵

Toiselle vuosisadalle tultaessa kristinusko oli vakiintunut ja levinnyt laajalle Pohjois-Afrikassa. Tästä kertovat tuolta ajalta säilyneet useat maininnat paikallisten piispojen kokoontumisista, joihin on sanottu osallistuneen jopa 90 piispaa kerrallaan.²³⁶ Pohjois-Afrikan hallinnollisena ja kristillisenä keskuksena toimi Karthago, jolla oli läheiset suhteet Rooman kirkkoon.²³⁷ Varhaisiin Pohjois-Afrikan kristittyihin kohdistui ajoittaisia vainoja ajanjaksolla 180–305. Varhaisimmista näistä vainoista on heikosti näyttöä, mutta 250-luvulla alkaneista kiihkeistä vainoista on paremmin todisteita.²³⁸

Pohjois-Afrikan kristityillä oli vahva asema latinankielisen kristillisen kirjallisuuden perinteessä. Alueelta on peräisin runsaasti latinaksi käännettyjä raamatuntekstejä, jotka poikkeavat paikoin merkittävästi muilta alueilta löydettyjen tekstien kanssa. Jotkut Pohjois-Afrikkalaisten keskeisinä pitämistä jakeista puuttuvat kokonaan muiden alueiden käsikirjoituksista.²³⁹ Pohjois-Afrikan kristikunnassa tuotettiin ensimmäisinä vuosisatoina keskeisiä apologeettisia ja teologisia tekstejä. Erityisesti merkittäviä nämä olivat kirkon ekklesiologialle, sakramenttiteologialle ja raamatuntulkinnalle. Myös marttyyrikertomukset olivat keskeinen osa Pohjois-Afrikan kristittyjen tuottamaa ja käyttämään kirjallisuutta.²⁴⁰

Pohjois-Afrikan kirkon kohtaamat vainot muokkasivat sen itseymmärrystä merkittävästi. Voidaan sanoa, että keisarivallan vastustaminen ja kirkollisen yhteyden korostaminen sitä vastaan oli merkittävä osa sen itseymmärrystä. Korostetun aseman saivat vainoissa kuolleet marttyyrit ja vainoista selvinneet, mutta kidutetut, niin sanotut tunnustajat. Tunnustajat ja marttyyreista kertovat tekstit nousivat Pohjois-Afrikan kirkossa auktoriteettiasemaan, joka paikoittain saattoi ylittää kirkollisien virkojen auktoriteetin.²⁴¹

²³⁵ Tilley 2006, 386.

²³⁶ Skarsaune 2002, 80; Tilley 2006, 387.

²³⁷ Tilley 2006, 394–395.

²³⁸ Tilley 2006, 388–389.

²³⁹ Tilley 2006, 387.

²⁴⁰ Tilley 2006, 387, 392

²⁴¹ Tilley 2006, 390–391.

Pohjois-Afrikan kristittyjen teologialle oli ominaista kovat moraalivaatimukset, sekä kirkon yhtenäisyyden korostaminen. Yhtenäisyyden korostamisesta huolimatta teologisia erimielisyyksiä esiintyi, mutta niistä huolimatta kirkollinen yhtenäisyys pyrittiin säilyttämään. Kiistoina olivat muun muassa gnostilaisuuden esillä pitämä materiaalisen maailman pahuus, montanolaisuuden herättämä kysymys Jumalan ilmoituksen jatkuvuudesta ja kirkon pyhydestä noussut kiista uudelleen kastamisesta.²⁴²

3. Vanha ja uusi liitto

Vastakirjoituksen pääteema nousee sen alussa kuvatusta väittelystä proselyyttijuutalaisen ja kristityn välillä. Mikä on pakanoiden asema suhteessa Jumalaan ja mikä on juutalaisuuden ja kristinuskon suhde?²⁴³ Tertullianuksen argumentointi uudesta liitosta ja pakanoiden yhteydestä siihen nousee vahvasti Vanhan testamentin kertomuksista.

Ensimmäinen Tertullianuksen argumentti pakanoiden asemasta selittää *Genesiksen* kertomusta Aabrahamin Jumalalta saamasta lupauksesta. Tertullianuksen mukaan Jumala antoi Aabrahamille lupauksen, että hänen jälkeläisissään kaikki maailman kansat tulisivat siunatuiksi. Tämän lupauksen Tertullianus yhdistää Aabrahamin pojan Iisakin vaimon Rebekan synnyttämiin kaksosiin, joista Jumala sanoo *Genesiksessä* nousevan kaksi heimoa. Nämä kaksi heimoa Tertullianus tulkitsee juutalaisiksi ja pakanoiksi. Keskeisenä Tertullianus pitää myös *Genesiksen* kertomuksen ennustusta näistä Rebekan kaksosista: ”Toinen heimo on toista voimakkaampi, vanhempi palvelee nuorempaa.”²⁴⁴ Vaikka *Genesiksen* kertomuksessa Israelin kansa tulisi nousemaan Rebekan nuoremman pojan Jaakobin sukuhaarasta, tulkitsee Tertullianus kertomuksen merkityksen päinvastoin. Tertullianuksen tulkinnassa Rebekan pojista vanhempi, Esau, edustaa juutalaisia, koska nämä ovat historiallisesti edeltäneet kristittyjä. Pojista nuorempi, Jaakob, taas edustaa kristittyjä ollessaan historiallisesti juutalaisuutta seurannut. Tulkinnassaan Tertullianus samaistaa pakanakansat kristittyihin.²⁴⁵

Genesiksen kertomuksen Rebekan kaksoispojista Tertullianus tulkitsee vahvasti omasta ajastaan käsin. Tertullianuksen mukaan Aabrahamille annettu

²⁴² Tilley 2006, 393–396.

²⁴³ Tertullianus 1.1–1.2.

²⁴⁴ 1. Moos. 25:23.

²⁴⁵ Tertullianus 1.3–1.5.

lupaus hänen jälkeläistensä siunauksesta koskee paitsi juutalaisia, myös maailman kaikkia muita kansoja. Rebekalle annetun profetian Tertullianus tulkitsee yllättävällä tavalla historiallisessa kehityksessä koskevan pakanoiden ja juutalaisten suhdetta. Kristinuskon ollessa historiallisesti juutalaisuutta nuorempi, tulisi se Tertullianuksen mukaan Rebekan saaman profetian mukaisesti hallitsemaan juutalaisuutta ja juutalaisuus vanhempana tulisi palvelemaan sitä.

Toisessa argumentissaan Tertullianus pyrkii kumoamaan väitteen, että laki annettiin Mooseksen kautta vain juutalaisille. Tätä Tertullianus perustelee sillä yksinkertaisella havainnolla, että myös muista kansoista tulleet proselyyttijuutalaiset ovat alistuneet noudattamaan Mooseksen lakia. Tertullianuksen mukaan Jumala ei olisi sallinut tätä, jos Mooseksen laki ei olisi ollut tarkoitettu kaikille kansoille. Lain antamista kaikille kansoille Tertullianus pitää johdonmukaisena hyvän ja koko ihmiskunnan luoneen Jumalan toimintana. Tämä perustelu nousee esiin jo Tertullianuksen kirjoituksen alussa, jossa hän pitää riittävänä todisteena pakanoiden yhteydestä Jumalaan sitä, että alussa kuvatussa väittelyssä juutalaisuutta edusti nimenomaan pakanakansasta kääntynyt proselyytti.²⁴⁶

Kolmanneksi Tertullianus argumentoi uuden liiton olleen profetoitu jo Vanhan testamentin teksteissä. Erityisenä kohtana hän nostaa esiin *Jeremian kirjan* kohdan:

“Tulee aika”, sanoo Herra, “jolloin minä teen uuden liiton Israelin kansan ja Juudan kansan kanssa. Tämä liitto ei ole samanlainen kuin se, jonka tein heidän isiensä kanssa silloin kun tartuin heidän käteensä ja vein heidät pois Egyptin maasta. Sen liiton he rikkoivat, vaikka minä olin ottanut heidät omakseni”, sanoo Herra.²⁴⁷

Tertullianus näkee myös tarpeelliseksi perustella miksi tämän uuden liiton aika on nyt koittanut ja se ei odota vasta kaukana tulevaisuudessa. Uuden liiton ajan Tertullianus perustelee koittaneeksi yksinkertaisesti siksi, koska Kristus oli jo tullut maailmaan.²⁴⁸

Toisaalla Tertullianus kuvaa vanhan ja uuden liiton eroa usein käsittein, joissa vanhaa liittoa kuvataan lihalliseksi ja uutta liittoa sen vastakohtana hengelliseksi.²⁴⁹ Tässä kielenkäytössä näkyy mahdollisesti Pohjois-Afrikassa

²⁴⁶ Tertullianus 1.2–1.3, 2.1–2.2.

²⁴⁷ Jer. 31:31–32.

²⁴⁸ Tertullianus 7.2–7.3.

²⁴⁹ Tertullianus 3.7.

tuolloin vahvana vaikuttaneet gnostilaiset suuntaukset, jotka näkivät lihan pahana ja hengen hyvänä.

Useissa kohdin Tertullianus palaa *Exoduksen* kertomukseen, jossa Israelin kansa kääntyy palvomaan epäjumalia pian Mooseksen solmiman liiton jälkeen. Tätä Tertullianus pitää erityisen raskaana rikoksena kaiken sen jälkeen mitä hyvää Jumala oli Israelille antanut. Tätä Tertullianus pitääkin yhtenä syynä siihen miksi nyt pakanoillakin on pääsy Jumalan yhteyteen.²⁵⁰

4. Laki, ympärileikkaus, sapatti ja uhrin

Osana laajempaa keskustelua juutalaisuuden ja kristinuskon suhteesta Tertullianuksen on otettava kantaa sen yksityiskohtiin. *Vastakirjoituksessa juutalaisille* Tertullianus käsittelee osittain erikseen ja yhdessä teemoja, jotka mahdollisesti nousivat Tertullianuksen ajan juutalaisten tärkeinä pitämistä uskontonsa osa-alueista, tai ainakin niistä joiden ympärille juutalaisten ja kristittyjen välinen dialogi oli keskittynyt. Tällaisina yksityiskohtina Tertullianus käsittelee lakia, sapatin lepopäivää, ympärileikkausta ja uhreja.

Kirjoittaessaan laista Tertullianus ei anna suurtakaan arvoa Mooseksen välittämälle laille, jollaisena juutalaiset ensisijaisesti Jumalan antaman lain ymmärsivät. Tertullianuksen tulkinnan mukaan Jumala antoi lakinsa jo paratiisissa Aadamille ja Eevalle. Aadamin ja Eevan saama kielto olla syömättä hyvän- ja pahantiedon puusta sisälsi Tertullianuksen mukaan kätkeytyneenä myös koko myöhemmin annetun Mooseksen lain. Sen kiteytymänä Tertullianus näki Jeesuksen opettaman niin sanotun kultaisen säännön rakastaa Jumalaa ja lähimmäistä. Tämän käskyn rikkominen riisti ensimmäisiltä ihmisiltä heidän kuolemattomuutensa.²⁵¹

Tertullianuksen mukaan Jumalan laki oli olemassa ennen Moosesta ensimmäisten ihmisten lisäksi myös Vanhan testamentin patriarkoilla. He ymmärsivät lain luontaisesti ja noudattivat sitä. Tätä Tertullianus perustelee sillä, että useita Vanhan testamentin ennen Moosesta eläneitä patriarkkoja kutsuttiin vanhurskaiksi. Tämä ei Tertullianuksen mukaan olisi ollut mahdollista ellei laki olisi ollut jo silloin olemassa. Perusteluna Tertullianus käyttää myös *Genesisin*

²⁵⁰ Tertullianus 1.6–2.2, 3.13.

²⁵¹ Tertullianus 2.2–2.6.

kohtaa, jossa Melkisedekin sanotaan olleen Jumalan ylipappi jo kauan ennen Mooseksen lain pappeudesta säättäviä lakeja.²⁵²

Tertullianukselle Jumalan laki ei ollut ikuinen ja muuttumaton, vaan aikaan sidottu ja Jumalan muokattavissa. Mooseksen kautta annettu laki ei ollut ensimmäinen Jumalan antama laki ja näin ollen sitä ei Tertullianuksen mukaan tulisi pitää mitenkään erityisenä. Mooseksen lain aika oli päättynyt ja Jumala oli antanut uuden parannellun lain pakanoille. Tämän uuden lain Tertullianus uskoi vakaasti olleen profetoitu jo Mooseksen lain aikaan.²⁵³ Mooseksen ja uuden lain eroa Tertullianus kuvaa näin:

Vanha laki puolusti itseään miekan voimalla, vaati silmän silmästä ja maksoi loukkauksen kostolla. Kuitenkin, uusi laki osoitti lempeyteen ja muutti aikaisemman miekan ja keihään raakalaisuuden tyyneyteen. Uusi laki muutti aiemman vastustajia ja vihollisia vastaan käydyn sodan rauhaksi, maan auraamiseksi ja viljelemiseksi.^{254,255}

Voidaan sanoa, että Tertullianus ei nähnyt uutta lakia vain edellisen paranneltuna versiona. Monessa suhteessa uusi laki oli vanhan vastakohta.

Ympärileikkauksesta kirjoittaessaan Tertullianus pyrki osoittamaan ettei se ole edellytys Jumalalle kelpaamiseksi, kuten ilmeisesti hänen aikansa juutalaisuudessa uskottiin. Perusteluksi Tertullianus tuo esiin Vanhan testamentin henkilöitä, jotka olivat Jumalalle kelpaavia ilman ympärileikkausta tai jo ennen ympärileikatuksi tulemistaan.²⁵⁶

Vastakirjoituksessa Tertullianus tuo esiin myös juutalaisten esittämiä vastaväitteitä. Ensimmäinen näistä on Abrahamille osoitettu ympärileikkaus. Tämän Tertullianus selittää ajalliseksi merkiksi, ei pelastuksen ehdoksi. Abraham oli Jumalalle mieleinen jo ennen ympärileikkaustaan. Toisena juutalaisten vastaväitteenä Tertullianus tuo esiin *Exoduksen* kertomuksen, jossa Mooseksen poika olisi kuollut enkelin toimesta, jos Mooseksen vaimo Sippora ei olisi ympärileikannut häntä. Tätä kertomusta Tertullianus pitää pikemminkin osoituksena siitä, että ympärileikkaus ei ole pelastuksen edellytys. Muussa tapauksessa Mooses olisi ympärileikannut poikansa pian hänen syntymänsä jälkeen ilman enkelin tuomaa kuoleman uhkaa. Mooseksen pojan pelastanut

²⁵² Tertullianus 2.7–2.9.

²⁵³ Tertullianus 2.8–2.10.

²⁵⁴ Tertullianus 3.10.

²⁵⁵ ”nam et vetus lex ultione gladii se vindicabat et oculum pro oculo eruebat et vindicta iniuriam retribuebat, nova autem lex clementiam designabat et pristinam ferocitatem gladiatorum et lancearum ad tranquillitatem convertebat et belli pristinam in aemulos et hostes executuonem in pacificos actus arandae et colendae terrae reformabat.”

²⁵⁶ Tertullianus 2.10–2.14.

ympärileikkaus oli Tertullianuksen mukaan ennakoiva merkki tulevasta ympärileikkauksen merkistä, joka tulisi erottamaan israelilaiset muista kansoista.²⁵⁷

Käännöksensä alaviitteissä Dunn esittää, että Tertullianus uskoi virheellisesti ympärileikkauksen olleen annettu Israelin kansalle Mooseksen kautta, vaikka *Genesiksen* mukaan ympärileikkaus annettiin jo Abrahamin kautta.²⁵⁸ Tertullianuksen tekstiä ei tarvitse kuitenkaan tulkita näin. Teksti tuo selväsi esiin jo Abrahamille annetun ympärileikkauksen, mutta Tertullianus keskittyy käsittelemään Mooseksen kautta vahvistettua käskyä ympärileikata israelilaiset oman argumenttinsa vahvistamiseksi. Tertullianus näki käskyn ympärileikata olevan annettu useana eri aikana, eikä hän uskonut sen olleen annettu pelkästään Mooseksen kautta, toisin kuin Dunn antaa ymmärtää.²⁵⁹

Ympärileikkaus oli Tertullianukselle merkki, jolla israelilaiset voitaisiin tunnistaa muista kansoista. Tertullianuksen tälle antama syy on kuitenkin yllättävä. Ympärileikkaus annettiin israelilaisille merkiksi, josta heidät voitaisiin tunnistaa ja sen perusteella kieltää heidän pääsyä Jerusalemiin. Tällä Tertullianus viittaa juutalaissotien jälkeiseen tilanteeseen, jossa Jerusalem hävitettiin ja ympärileikattujen pääsy alueelle kiellettiin. Tämän Jumala oli nähnyt jo ennalta ja rangaistakseen Israelia heidän tottelemattomuudestaan määräsi ympärileikkauksen erottamaan heidät muista kansoista.²⁶⁰

Esittäessään uuden liiton vanhan vastakohtana Tertullianus kirjoittaa myös ympärileikkauksella olevan vastakohtansa uudessa liitossa. Ajallisen lihan ympärileikkauksen sijalle Tertullianus tuo *Deuteronomia* ja profeetta Jeremiaa mukailleen hengellisen sydämen ympärileikkauksen.²⁶¹

Tertullianuksen näkemys sapattiin on hyvin samankaltainen verrattuna hänen näkemykseensä ympärileikkauksesta. Tertullianuksen mukaan Raamatun kirjoitukset kertovat kahdesta erillisestä sapatista. Mooseksen säätämä ajallinen sapatti on lakannut vanhan liiton tavoin olemasta ja voimassa on ikuinen sapatti, joka on ollut olemassa jo ennen Mooseksen lain mukaista sapatia. Mooseksen lain mukaisen sapatin raukeaminen ja ikuisen sapatin voimaan tuleminen oli Tertullianuksen mukaan profetoitu jo Vanhan testamentin kirjoituksissa. Mooseksen lain mukaisessa sapatissa kielto tehdä työtä oli säädetty vain viikon

²⁵⁷ Tertullianus 3.1–3.2.

²⁵⁸ Dunn 2004, alaviite 34, 35.

²⁵⁹ Tertullianus 3.1–3.4.

²⁶⁰ Tertullianus 3.4–3.6.

²⁶¹ Tertullianus 3.7.

seitsemännelle päivälle, kun taas ikuisessa sapatissa Tertullianuksen mukaan tulisi pidättäytyä kaikesta sopimattomasta työstä joka päivä.²⁶²²⁶³

Sapattiin liittyen Tertullianus tuo esille juutalaisten näkökantoja siihen ja kumoaa ne. Tulkintaan, jossa Jumalan nähtiin säätäneen seitsemännen päivän levon sapatin lakina jo luomisessa, Tertullianus vastaa listaamalla Vanhan testamentin patriarkkoja, jotka olivat Jumalan mielen mukaisia vaikka eivät viettäneet sapattia. Toiseen näkökulmaan, jossa sapatti juutalaisten mukaan astui voimaan Mooseksen saadessa lain, Tertullianus taas vastaa viittaamalla juutalaisten historiaan Mooseksen jälkeen. Tertullianuksen mukaan Mooseksen seuraaja Joosua ei noudattanut sapatin lepoa kiertäessään Israelin kanssa Jerikon kaupunkia seitsemän päivää. Myöskään makkabialaiset eivät Tertullianuksen mukaan viettäneet sapattia ja näiden historiallisten esimerkkien avulla Tertullianus pyrki osoittamaan, että sapattisäädös ei oltu annettu ikuisiksi ja muuttumattomaksi, vaan se mukautui aina tarvittaessa ajankohdan mukaan.²⁶⁴

Edellisiä suppeammin Tertullianus käsittelee lyhyesti uhreja vanhassa ja uudessa liitossa. Tertullianuksen mukaan on olemassa lihallisia ja hengellisiä uhreja, jotka hänen mukaansa ennen kaikkea ilmoitettiin ennalta jo *Genesiksen* kertomuksessa Kainin ja Abelin uhreista ja veljessurmasta. Kainin ja Abelin Tertullianus tulkitsee kuvaavan juutalaisia ja pakanoita, ja heidän lihallisia ja hengellisiä uhrejaan. Tertullianuksen mukaan *Leviticuksessa* säädetyillä lihallisilla uhreilla oli oma aikansa, mutta profeettakirjoja lainaten hän pyrki osoittamaan että Jumala ei enää ota vastaan Israelilta näitä uhreja. *Leviticuksessa* määrätty vain Jerusalemissa tapahtuva uhraus on vaihtunut kaikista maista tuleviksi uhreiksi, kuten profeetat olivat ennustaneet. Nämä kaikista maista tulevat hengelliset uhrin ovat käytännössä muun muassa Jumalan ylistystä ja vilpittömiä sydämiä. Näitä hengellisiä uhreja Jumala pitää Tertullianuksen mukaan puhtaina. Näin Tertullianus korostaa jälleen henkeä puhtaaksi ja täydelliseksi materiaa ja lihaa vastaan.²⁶⁵

Tertullianuksen näkemyksessä laki, ympärileikkaus, sapatti ja uhrin saavat vanhassa ja uudessa liitossa toisaalta samankaltaiset merkitykset, toisaalta ne taas edustavat toistensa vastakohtia. Vanhassa liitossa niitä kaikkia kuvasi lihallisuus ja aikaan sidottu määräaikaisuus. Uudessa liitossa ne saavat kaikki uuden

²⁶² ”omni opere servili”, Tertullianus tarkoittanee tavallisen raskaan työn sijasta pahan tekemistä, joka olisi hänestä sapattina erityisen sopimatonta.

²⁶³ Tertullianus 4.1–4.5.

²⁶⁴ Tertullianus 4.2–4.11.

²⁶⁵ Tertullianus 5.1–5.7.

hengellisen merkityksen, joka pohjimmiltaan oli niiden alkuperäinen tarkoitus. Tämä lihallisesta hengelliseen, ajallisesta ikuisen siirtyvä merkitys oli Tertullianuksen mukaan profetoitu jo ennalta Vanhan testamentin kirjoituksissa.²⁶⁶

5. Kristus

Vanhan ja uuden liiton ja niiden sisällön käsittelyn jälkeen Tertullianus siirtyy kirjoittamaan juutalaisten ja kristittyjen näkemyksistä Kristuksesta. Kristus onkin Tertullianuksen kirjoituksen varsinainen pääteema, josta muut aiheet ovat vahvasti riippuvaisia. Käsitellessään Kristusta on Tertullianuksen kirjoitus muuta tekstiä huomattavasti dialogisempi, jolloin myös juutalaisten näkemykset tulevat vahvemmin esiin. Tertullianus näkee Kristuksen tulemisen juutalaisia ja kristittyjä yhdistävänä uskomuksena, joka on edellytys heidän väliselle dialogille. Lopulta avainkysymykseksi nousee onko Kristus jo tullut vai onko hänen tulemisensa vasta tulevaisuudessa. Tertullianuksen mukaan Kristuksen tuleminen on edellytys uuden liiton voimaan tulemiselle, joten lopulta argumentti jo tulleesta Kristuksesta joko kumoo tai vahvistaa Tertullianuksen kirjoituksen teologisen kokonaisuuden.²⁶⁷

Alkaessaan rakentamaan argumenttiaan jo tulleesta Kristuksesta Tertullianus summaa millä perusteella sen tulisi tekemään:

Laskettuamme nämä ajankohdat me tulemme todistamaan, että Kristus on jo tullut. Ennalta määrättyjen ajankohtien lisäksi tulemme todistamaan hänen tulemuksensa siitä todistavista merkeistä ja hänen teoistaan. Ja tapahtumista, jotka oli ilmoitettu tapahtuviksi hänen tulemisensa jälkeen. Tämä siksi, että me uskoisimme, että kaikki mitä odotimme tapahtuvaksi, on jo täytynyt.²⁶⁸²⁶⁹

Keskeisessä osassa Tertullianuksen argumenttia jo tulleesta Kristuksesta on *Danielin kirjan* profetia 70 vuosiviikosta, jonka Tertullianus tulkitsee toteutuneen yksityiskohtaisesti ensimmäisen vuosisadan tapahtumissa.²⁷⁰ Lisäksi Tertullianus tulkitsee Vanhan testamentin sisältävän runsaasti merkkejä, jotka viittaavat

²⁶⁶ Tertullianus 6.1.

²⁶⁷ Tertullianus 6.2–7.2

²⁶⁸ Tertullianus 8.2.

²⁶⁹ ”venturi itaque Christi ducis sunt tempora requirenda, quae investigabimus in Danielo; quibus computatis probabimus venisse eum etiam ex temporibus praescriptis et ex signis competentibus et ex operationifutura adnuntiabantur, uti iam adimpleta omnia praecepta credamus.”

²⁷⁰ Dan. 9:21–27.

Jeesuksen elämän yksityiskohtiin ja näin ollen osoittavat hänen olleen juutalaisten odottama Kristus.

Kirjoituksessaan Tertullianus lainaa laajan katkelman *Danielin kirjasta*, jossa Tertullianuksen mukaan Daniel profetoi Kristuksen tulemisen ja Jerusalemin ja temppelin tuhoutumisen ajankohdat.²⁷¹ Seikkaperäisessä tutkimuksessaan Tertullianus laskee tarkan ajankohdan Palestiinan alueella vaikuttaneiden hallitsijoiden hallintoaikojen mukaan ja päätyy lopulta vahvistamaan Kristuksen syntymisen ajankohdan vuoteen 3 eKr. Kristuksen kuoleman Tertullianus ajoittaa tarkasti 25. maaliskuuhun vuonna 29. Tästä Tertullianus laskee Danielin profetian mukaisesti 52,5 vuotta, joka Tertullianuksen mukaan sijoittui keisari Vespasianuksen (9–79) ensimmäiseen hallintovuoteen, jolloin roomalaiset kukistivat juutalaiset ensimmäisessä juutalaissodassa.²⁷² Vaikka Tertullianuksen ajoitukset osuvat lähelle nykyisen tutkimuksen käsitystä Jeesus Nasaretilaisen elinajasta ja ensimmäisen juutalaissodan ajankohdasta, ei Tertullianuksen yksityiskohtaisesti kirjaama laskelma pidä yhtä nykyisen historiantutkimuksen kanssa.

Tertullianus siteeraa *Danielin kirjan* ennustusta Theodotionin käännöksen mukaisesti, joka poikkeaa merkittävästi nykyisin luotettavana pidettävästä Danielin kirjan tekstimuodosta. Mahdollisesti Efesossa vaikuttaneen juutalaisen Theodotionin kreikankielinen käännös *Danielin kirjasta* pohjautui Heprealaiseen Raamattuun ja oli erittäin levinnyt käännös toisella vuosisadalla. Dunnin mukaan Tertullianus kääntää Theodotionin käännöstä mukailleen 70 vuosiviikkoon sisältyvien ajanjaksojen järjestyksen ja tulkitsee niitä yhdessä. Dunn pitää Theodotionin käännöstä virheellisenä ja näin ollen Tertullianus päätyy sen mukaisesti tulkitsemaan Danielin kohtaa alkuperäisestä tekstistä poiketen, jossa profetian ajanjaksot ovat pikemminkin erilliset.²⁷³

Danielin kirjan profetiasta saamiensa ajankohtien lisäksi Tertullianus tulkitsee juutalaissotien jälkeisen historiallisen tilanteen todistavan siitä, että Kristuksen on täytynyt jo tulla. Tertullianus tulkitsee *Miikan kirjan* profetian Betlehemistä nousevasta Juudan heimon hallitsijasta messiasprofetiaksi.²⁷⁴ Juutalaissotien jälkeisessä tilanteessa juutalaisten asuminen ja pääsy Palestiinan alueelle oli rajoitettu ja jopa kielletty, josta Tertullianus päättelee ettei

²⁷¹ Tertullianus 8.4–8.6.

²⁷² Tertullianus 8.7–8.16., Dunn 2004, 68.

²⁷³ Dunn 2004, alaviite 80, 83, 84.

²⁷⁴ Miik. 5:1.

Betlehemistä nykyisen tilanteen vallitessa voi enää nousta juutalaista johtajaa.²⁷⁵ Danielin profetian mukaisesti Tertullianus tulkitsee myös, että Jerusalemin ja temppelin tuhoaminen tapahtuisi Kristuksen tulemisen jälkeen. Tästä Tertullianuksen näkemyksessä seuraa, että Kristuksen on täytynyt tulla ennen Jerusalemin tuhonnutta juutalaissotaa ensimmäisellä vuosisadalla. Temppelin tuhoutuminen todisti Tertullianukselle jo tulleesta Kristuksesta myös toisella tapaa. Tertullianuksen kristologiassa Kristus tultaisiin voitelemaan Jerusalemin temppelissä samalla öljysarvella, jolla muinaiset Israelin kuninkaat voideltiin kuninkuuteen. Temppelin tuhouduttua tämä ei Tertullianuksen mukaan ollut enää mahdollista, joten Kristuksen on täytynyt tulla jo ennen temppelin tuhoutumista.²⁷⁶ Tertullianuksen Vanhan testamentin profetioiden tulkinnassa juutalaiset tulisivat kärsimään Kristuksen tulon jälkeen. Tertullianus näki kuitenkin juutalaissotien tuoman tuhon niin totaalisenä, ettei juutalaisilla olisi enää edellytyksiä kärsiä enempää profetioiden kuvailemassa mittakaavassa. Näin ollen juutalaisten meneillään oleva kärsimyksen tila jo itsessään kertoi jo tulleesta Kristuksesta.²⁷⁷

Tertullianus näki oman aikansa historiassa merkkejä siitä, että Kristuksen oli täytynyt jo tulla. Yhtenä perusteena tälle Tertullianus listaa pitkän listan eri alueita, joissa juutalaiset olivat uskoneet Jeesuksen olevan odotettu Kristus. Tertullianuksen yksityiskohtainen lista käsittää alueita aina Lähi-idästä Pohjois-Afrikkaan ja mainitsee jopa Brittein saaret.²⁷⁸ Toisena merkkinä jo tulleesta Kristuksesta Tertullianus pitää sitä, että juutalaisten keskuudessa ei ollut esiintynyt enää profetioita tai ihmeitä Jeesuksen ajan jälkeen. Tässä Tertullianus näki toteutuneen *Matteuksen evankeliumin* kohdan, jota tulkitessa Tertullianus yhdisti profetian loppuminen Johannes Kastajaan ja Jeesuksen kasteeseen.²⁷⁹ Jeesuksen toimintaan liittyneet ihmeperantumiset Tertullianus näki vahvistuksena Jeesuksesta Kristuksena.²⁸⁰

Kirjoituksessaan Tertullianus käsittelee myös juutalaisten esittämiä vasta-argumentteja sen puolesta ettei Jeesus olisi ollut Vanhan testamentin lupaama Kristus. Osa näistä vasta-argumenteista koski Kristuksen nimeä. Yksi juutalaisten esittämistä vastaväitteistä oli *Jesajan kirjan* profetian kohta, jonka mukaan

²⁷⁵ Tertullianus 13.1–13.7.

²⁷⁶ Tertullianus 13.6–13.9.

²⁷⁷ Tertullianus 13.29.

²⁷⁸ Tertullianus 7.3–7.9.

²⁷⁹ Matt. 11:13; Tertullianus 8.12–8.15.

²⁸⁰ Tertullianus 9.30–9.31.

Kristukselle tulitaisiin antamaan nimeksi Immanuel.²⁸¹ Tertullianuksen mukaan nimeä Immanuel ei tulisi kuitenkaan ottaa kirjaimellisesti Kristuksen nimenä, vaan kiinnittää huomio Immanuel-nimen tarkoitukseen ja sisältöön. Tertullianus tulkitsee Immanuel-nimen tarkoittavan ”Jumala meidän kanssamme”, joka on hänen mukaansa Jesajan profetian antama varsinainen sisältö ja ominaisuus tulevalle Kristukselle.²⁸² Toinen juutalaisten esittämä vastaväite kristittyjä vastaan oli se, ettei Kristuksen nimen oltu koskaan profetoitu olevan Jeesus. Tertullianus kuitenkin argumentoi, että Jeesuksen nimi ilmaistiin Vanhassa testamentissa Mooseksen seuraajassa Joosuassa, jonka nimi on Jeesus-nimen hepreankielinen muoto. Tertullianus samaistaa Joosuan Jeesukseen kansanjohtajana, joka johdattaa kansan Luvattuun maahan. Samalla tavoin kuin Joosua johdatti Israelin kansan Luvattuun maahan, tulisi Jeesus johdattamaan pakanakansat ikuiseen elämään. Tertullianuksen mukaan Jeesus itse ilmaisi oman nimensä määräämällä Mooseksen seuraajan nimenvaihdoksen Joosuaksi.²⁸³ On epäselvää mihin Tertullianus perusti väitteensä, sillä *Numeriin* mukaan Mooses antaa seuraajalleen Hoosealle uudeksi nimeksi Joosua.²⁸⁴

Keskeisimmät juutalaisten vasta-argumentit koskivat kristittyjen uskomusta ristiinnaulitusta Kristuksesta. Juutalaisten mukaan Kristuksen ristiinnaulitsemista ei oltu profetoitu. Se olisi myös ollut täysin sopimaton tapa Kristukselle kuolla, sillä Jumalan valitseman olisi ollut epäuskottavaa kuolla niin häpeällisellä tavalla. Tämä perustui *Deutereonomin* kohtaan, jossa puuhun ripustetun sanotaan olevan kirottu.²⁸⁵ Tertullianus pyrki tekstillään kumoamaan nämä vasta-argumentit osoittamalla, että Vanha testamentti täynnä profetioita tulevasta ristiinnaulitusta Kristuksesta ja että Kristusta ei kirottu ristiinnaulitsemisella.

Tertullianuksen mukaan *Deutereonomin* kohta kirotusta puuhun ripustetusta sisälsi tarkasti luettuna ehdon. Vain omista rikoksistaan puuhun ripustettu tuli Jumalan kiroamaksi ja Jeesuksen tapauksessa tämä ehto ei täyttynyt, sillä hän ei itse ollut tehnyt mitään paha. Näin ollen Jeesus ei tullut Jumalan ristillä kiroamaksi ja juutalaisten vasta-argumentti raukesi tyhjään. Kristuksen kärsimys ja Jeesukselle ennen ristiinnaulitsemista tapahtuneet tapahtumat taas olivat Tertullianuksen mukaan profetoitu Vanhassa testamentissa.²⁸⁶ Vanhan testamentin

²⁸¹ Jes. 7:14.

²⁸² Tertullianus 9.1–9.3.

²⁸³ Tertullianus 9.20–9.25.

²⁸⁴ 4. Moos. 13:16.

²⁸⁵ 5. Moos. 21:22–23.

²⁸⁶ Tertullianus 10.3–10.5.

patriarkka Joosefissa Tertullianus näki Jeesuksen Kristuksen esikuvan, sillä molemmat tulivat veljiensä pettäviksi ja myymiksi.²⁸⁷ Tertullianukselle ristiinnaulitseminen oli keskeinen Kristuksesta profetoitu yksityiskohta, joka osoitti Jeesuksen olleen profetoitu Kristus.

Vanhasta testamentista Tertullianus löysi useita merkkejä siitä, että Kristus tultaisiin ristiinnaulitsemaan. Kertomusta Iisakia uhraamaan menevästä Abrahamista Tertullianus selittää messiasprofetiana. Niin kuin Iisak joutui kantamaan oman uhrinsa polttopuita matkallaan uhrattavaksi, kantoi myös Jeesus puusta ristiä mennessään uhrattavaksi.²⁸⁸ Tertullianus näki Vanhassa testamentissa laajemminkin yhteyden Kristuksen ristinkuolemaan kohdissa, joissa mainitaan puu. *Toisen kuninkaiden kirjan* kertomus puun oksalla ihmeen tekevästä profeetta Elisasta, osoitti Tertullianuksen mukaan piilotetusti Kristuksen ristinkuolemaan.²⁸⁹ *Jeremian kirjan* kohdan, jossa sanotaan ”Laittakaamme puu hänen leipäänsä!”, Tertullianus tulkitsee kertovan ristinpuuta vasten kärsivästä Kristuksesta.²⁹⁰²⁹¹

Ristinpuun Tertullianus löytää myös *Psalmeista*:

Ymmärtäkää, jos olette lukeneet profetian psalmeista: ”Herra on hallinnut puusta käsin.” Odotan kuulevani miten te sen ymmärrätte. Ehkäpä ajattelette, että tässä sanotaan jonkun puunleikkaajan olevan kuningas, eikä Kristuksen. Kristuksen, joka kärsi puussa, ja on siitä lähtien ollut kuningas voittaessaan kuoleman.²⁹²²⁹³

On epäselvää mihin *Psalmiin kirjan* kohtaan Tertullianus lainauksellaan viittaa. Dunn ehdottaa, että kyseessä on mahdollisesti Psalmin 96 kymmenes jae, johon Tertullianus lisää sanat ”puusta käsin”.²⁹⁴ Tämä on kuitenkin epätodennäköistä, sillä Tertullianuksen argumentin kärki kohdistuu näihin nimenomaisiin sanoihin, jotka Dunn epäilee Tertullianuksen itse lisänneen. Todennäköisempää onkin, että Tertullianus lainaa tässä meille tuntematonta *Psalmiin kirjan* käsikirjoitusta, johon sanat sisältyvät.

²⁸⁷ Tertullianus 10.6–10.7.

²⁸⁸ Tertullianus 13.21

²⁸⁹ 2. Kun. 6:5–7; Tertullianus 13.17–13.20.

²⁹⁰ Tertullianuksella jae on käännetty Septuaginnan mukaisesti. Kirkkoraamattu 1992 kääntää tämän kohdan poikkeavasti Heprealaisen Raamatun mukaisesti ”Tuhotkaa puu hedelmineen!”.

²⁹¹ Tertullianus 10.12.

²⁹² Tertullianus 10.11.

²⁹³ ”Age nunc, si legisti pene prophetam in psalmis: Dominus regnavit a ligno, expecto quid intellegas, ne forte lignarium aliquem regem significari putetis et non Christum qui exinde a passione ligni superata morte regnavit.”

²⁹⁴ Dunn 2004, alaviite 155.

Kristuksen ristinkuolema näkyi Tertullianukselle useissa Vanhan testamentin kohdissa, joissa hän näki ristin muodon. Kristuksen ristinkuoleman profetia näkyi Mooseksessa, joka nosti kätensä ristin muotoon amalekilaisia vastaan käydyssä taistelussa ja joka myös asetti pronssikäärmeen puun päähän suojatakseen Israelilaisia heidän vaeltaessaan autiomaassa.²⁹⁵ Risti oli profetoitu myös Joosefin isältään saamassa siunauksessa, jossa puhutaan härän sarvista, jotka Tertullianus samaistaa ristin poikkipuihin.²⁹⁶ Tertullianus lainaa tekstissään pitkän katkelman *Hesekielin kirjaa*, jossa Jumala käskee säästämään ne ihmiset tuholta, joilla on merkki otsassaan. Tertullianus tulkitsee tämän pelastavan merkin olleen T-kirjain ja muodoltaan ristin kaltainen.²⁹⁷

Tertullianus ei kuitenkaan ajatellut, että kaikki Vanhan testamentin messiasprofetiat sopivat jo tulleeeseen Jeesukseen Kristukseen. Tertullianus ajatteli, että Kristus tulisi kahteen kertaan, joista ensimmäinen tuleminen oli ollut Jeesuksen kärsimyksen täyteisessä elämässä. Osa Vanhan testamentin profetioista kuvasi kuitenkin Kristuksen toista tulemistä, joka tulisi tapahtumaan kunniassa ja rikkaudessa. Kristuksen kaksi tulemusta Tertullianus näki olleen profetoitu *Leviticuksen* säädöksessä uhrata kaksi vuotta.²⁹⁸

Tertullianus lopetti kirjoituksensa juutalaisten esittämään vastaväitteeseen, jossa juutalaiset pyrkivät selittämään Tertullianuksen messiasennustuksina selittämät Vanhan testamentin kohdat koskemaan kuningas Daavidia ja Salomonia. Tertullianus kuitenkin kumosi kiivaasti tämän juutalaisten esittämän väitteen ja pyrki näyttämään ettei kuningas Daavid tai Salomon elämällään täyttänyt Vanhan testamentin messiasennustusten esittämiä vaatimuksia.²⁹⁹

6. Vanha testamentti

Vanhan ja Uuden testamentin kirjoitukset olivat Tertullianukselle kaikista tärkein lähde hänen kirjallisessa työssään. Tertullianus käytti lähes jokaisen teoksensa jokaisessa luvussa jotakin Vanhan tai Uuden testamentin kohtaa ja *Vastakirjoitus juutalaisille* on Tertullianuksen eniten Vanhaa testamenttia käyttävä teos.³⁰⁰

Tertullianuksen teoksissaan lainaamat Vanhan ja Uuden testamentin katkelmat ovat Raamatun varhaisimpia säilyneitä latinankielisiä käännöksiä.

²⁹⁵ Tertullianus 10.10.

²⁹⁶ 5. Moos. 33:17; Tertullianus 10.7.

²⁹⁷ Hes. 8:12–9.6; Tertullianus 11.2–11.8.

²⁹⁸ 3. Moos. 16:5; Tertullianus 14:3–14.10.

²⁹⁹ Tertullianus 14.11–14.14.

³⁰⁰ Dunn 2004, 19, 68.

Tutkimuksessa on keskusteltu runsaasti siitä, mitä käsikirjoituksia Tertullianuksella oli käytössään ja näkökannat vaihtelevat suuresti ilman yhteistä konsensusta. On epäselvää oliko Tertullianuksella käytössään joitakin erittäin varhaisia latinankielisiä käännöksiä vai käänsikö hän kaiken itse. Jälkimmäiseen viittäisi se tosiasia, että Tertullianus korjaili ja paranteli latinankieliä käännöksiä kirjallisten töittensä edetessä. Joskin on täysin mahdollista että hän paranteli myös toisten tekemiä käännöksiä. Toisinaan Tertullianus lainaa Vanhaa testamenttia selvästi ulkomuistista ja summittaisesti. Selvää on, että Tertullianuksen latinankielisten käännösten lähteenä on ollut ainakin kreikankielinen Septuaginta, sekä Theodotionin käännös *Danielin kirjasta*.³⁰¹

Vastakirjoitus juutalaisille on täynnä viitteitä Vanhan testamentin teksteihin ja sisältää useita pitkiä suoria katkelmia siitä. Ehdottomasti eniten Tertullianus viittaa kirjoituksessaan *Jesajan kirjaan*, yhteensä noin 53 kertaa. Toiseksi eniten viitteitä on *Psalmeihin*, noin 27 kertaa. Näiden lisäksi Tertullianus viittaa usein *Genesiseseen* ja *Exodukseen*, yhteensä noin 17 kertaa kumpaankin. Lähes kaikki suorat lainaukset ovat profeettakirjallisuuden messiasprofetioista.³⁰²

Vanhan testamentin kirjoitukset olivat Tertullianukselle tärkeä auktoriteetti ja hän kutsuukin niitä ”jumalallisiksi kirjoituksiksi”.³⁰³ Vastakirjoituksessa juutalaisille on viitteitä siihen, että Tertullianus uskoi Vanhan testamentin olevan Pyhän Hengen puhetta ihmisille ja näin ollen auktoriteettina kiistaton.³⁰⁴

Tertullianuksen Vanhan testamentin tulkinta on erittäin kristuskeskeistä ja hän tulkitsee lähes kaikki esille tuomansa Vanhan testamentin kohdat joko messiasennustuksiksi tai profetioiksi selittämään silloista historiallista tilannetta pakanoiden pariin levinneestä kristinuskosta ja juutalaisia kohdanneesta tuhosta. Tertullianus tulkitsi Vanhaa testamenttia allegorisesti, typologisesti ja kirjaimellisesti. Näistä tulkintatavoista *Vastakirjoitus* juutalaisille sisältää eniten allegorisia tulkintoja. Tämä oli tyypillinen tapa tulkita Vanhaa testamenttia erityisesti toisen vuosisadan Pohjois-Afrikassa niin sanotun Aleksandrian koulukunnan vaikutuksesta. Vanhan testamentin kertomusten allegorisesta tulkinnasta huolimatta Tertullianus ei kiistänyt niiden historiallista arvoa.³⁰⁵

Yksi tapa Tertullianukselle tulkita Vanhaa testamenttia allegorisesti oli nähdä tietyt paikannimet ja sanat symboleina niiden todellisille merkityksille.

³⁰¹ Dunn 2004, 20, alaviite 160.

³⁰² Dunn 2004, alaviitteet 5–231.

³⁰³ Tertullianus 1.6, 9.11, 9.13, 11.11.

³⁰⁴ Tertullianus 10.4.

³⁰⁵ Halldorf 2000, 75; Dunn 2004, 22, 68.

Tällä tavoin Tertullianus löysi Vanhasta testamentista viitteitä Kristukseen kohdista, joissa puhutaan esimerkiksi sotilaasta, sodasta, kalliosta, puusta tai härästä. Lampusta tai enkelistä kertovat kohdat saattoivat Tertullianuksen tulkinnassa viitata Johannes Kastajaan.³⁰⁶

Selittäessään Jesajan messiasprofetiaa, käyttää Tertullianus allegorista tulkintaa apunaan:

Sillä ennen kuin tämä lapsi on oppinut sanomaan isä ja äiti, viedään Damaskoksen aarteet ja Samarian ryöstösaalis Assyrian kuninkaan jalkojen juureen.³⁰⁷

Tertullianuksen selityksessä Damaskos ja Samaria symboloivat itää ja profetia toteutui evankeliumien kertomuksessa, jossa itämaan tietäjät toivat lahjoja vastasyntyneelle Kristukselle. Kumotakseen profetian kirjaimellisen tulkinnan vastasyntyneestä sotapäällikkönä, käyttää Tertullianus useita rivejä osoittaakseen kirjaimellisen tulkinnan mahdottomuuden.³⁰⁸ Tekemäänsä allegorista tulkintaa Tertullianus perustelee esittämällä useita kohtia Vanhasta testamentista, joissa paikan ja kansojen nimiä käytetään selvästi kuvaamaan jotain kirjaimellisesta tulkinnasta poikkeavaa. Esimerkkeinä Tertullianus esittää kuinka Vanhassa testamentissa Sodoma, Gomorra ja Samaria symboloivat syntiä ja epäjumalanpalvelusta ja kuinka Egyptillä viitataan joissain kohdin koko maailmaan.³⁰⁹

Tertullianuksen typologisissa tulkinnoissa hän pyrki löytämään Vanhasta testamentista esikuvia pakanakansoille ja juutalaisille, sekä Kristukselle. Vanhan testamentin kertomukset veljespareista Kainista ja Abelista, sekä Jaakobista ja Esausta kertoivat Tertullianukselle pakanakansojen ja juutalaisten kohtaloista. Tällä tavoin hän pyrki vahvistamaan argumenttiaan ennalta profetoidusta pelastuksesta pakanakansoille ja selittämään oman aikansa historiallista tilannetta, sekä esillä olevaa kysymystä juutalaisuuden ja kristinuskon erosta. Merkittävimpinä Kristuksen Vanhan testamentin esikuvista Tertullianus piti Iisakia, Joosefia ja Joosuaa. Kaksi ensimmäistä olivat ennalta näyttäneet Kristuksen tulevaa kärsimystä ja uhria kun taas Joosua Kristukselle annettua tehtävää johdattaa kansa Jumalan yhteyteen.³¹⁰

³⁰⁶ Tertullianus 9.19, 9.22, 9.24, 10.7.

³⁰⁷ Jes. 8:4.

³⁰⁸ Tertullianus 9.4–9.6, 9.10–9.13.

³⁰⁹ Tertullianus 9.13–9.15.

³¹⁰ Tertullianus 9.21, 10.6–10.7.

Danielin kirjan profetiaa 70 vuosiviikosta Tertullianus tulkitsee tarkan kirjaimellisesti. Tämä on ymmärrettävää, sillä tämä Tertullianuksen yksi keskeisin argumentti Kristuksen tulemisen ajankohdasta nojaa sen tarkkaan historialliseen paikkaansa pitävyyteen. Toinen esimerkki Tertullianuksen kirjaimellisesta Vanhan testamentin tulkinnasta on *Jesajan kirjan* profetia raskaaksi tulevasta neitsyestä. Kiistellessään juutalaisten kanssa profetian lukutavasta puolustaa Tertullianus profetian kirjaimellista tulkintaa puoltaessaan Jeesusta Kristuksena.³¹¹

V TULOKSET

Millainen on se kuva, joka juutalaisuudesta piiryy tämän tutkielman lähteiden perusteella? Kolmen eri puolilla Rooman valtakuntaa syntyneen teoksen antamat kuvat juutalaisuudesta ovat samansuuntaisia. Niissä on kuitenkin sävyeroja ja eri kirjoittajat painottavat eri tavoin juutalaisuuden monia puolia.

Dialogin perusteella voidaan hahmottaa Justinos Marttyyrin maailmankuvaa, jossa maailma jakautui ajanjaksoihin. Näissä ajanjaksoissa oli oma paikkansa sekä juutalaisuudelle, että kristinuskolle. Tämän Jumalan ohjaileman historian jatkumossa oli aiemmin ollut merkityksellisenä juutalaisuus, joka on nyt kuitenkin vanhentunut. Kristinuskon oli Justinokselle suoraa jatkumoa juutalaisuudelle ja nyt uutena, uuden liiton aikana, se oli syrjäyttänyt juutalaisuuden. Tämä kristinuskon korvaavuus oli Justinoksen mukaan sisäänrakennettu juutalaisuuteen, sillä juutalaisten pyhät kirjoitukset profetoivat sen tulon. Justinos piti juutalaisuutta Jumalan suunnitelmien tärkeänä esivaiheena, jonka tähtäyspiste oli kuitenkin kristinuskossa. *Dialogissa* Justinos suhtautuu empaattisesti juutalaiskristittyihin, jotka halusivat säilyttää myös juutalaisen identiteettinsä, mutta edellytti kuitenkin kristinuskoon kääntymistä ainoana ratkaisuna Jumalan luokse pääsemiseen.

Melitonin näkemys juutalaisuuteen oli hyvin lähellä Justinoksen antamaa kuvaa. Meliton kuvasi juutalaisuutta ennen kaikkea sanoilla malli, esikuva ja vertaus, joiden tarkoituksena ja päämääränä oli kristinuskon. Justinoksen tavoin Meliton ajatteli juutalaisuuden olevan historiallisen jatkumon alkupää, joka huipentuisi kristinuskoon. Meliton korosti kuitenkin Justinosta enemmän

³¹¹ Jes. 7:14, 8:4–8:13; Tertullianus 9.7.

juutalaisuuden tärkeyttä ja jopa välttämättömyyttä siinä historiallisessa jatkumossa, jonka lopputuloksena oli kristinusko ainoana oikeana uskontona. Nyt uuden liiton aikana juutalaisuus itsessään oli Melitonin mukaan arvoton. Hän ajatteli kuitenkin, että juutalaisuudella voisi parhaillaan olla kristinuskoon ohjaava vaikutus.

Tertullianuksen juutalaisuudesta antama kuva on Justinosta ja Melitonia vähättelevämpi. Käsitellessään vanhan liiton aikaa pyrki Tertullianus häivyttämään ja selittämään pois juutalaisuuden erityisyyttä ja sen tärkeinä pitämiä asioita. Vanhaa testamenttia selittäessään nostaa Tertullianus yllättävästi pakanat sen pääosaan ja vähättelee Israelin kansan merkitystä siinä. Kristinusko juutalaisuuden jatkumona ei ole ilmaistu *Vastakirjoituksessa* suorasti, mutta se voidaan nähdä Tertullianuksen näkemysten taustalla.

Justinos Marttyyrin näkemystä juutalaisuuteen voidaan selittää sen historiallisesta taustasta käsin. Toisaalta Justinoksella oli tarve korostaa juutalaisuutta kristinuskon taustalla osana hänen käymäänsä taistelua Markionin juutalaisuuden täysin poissulkevaa opetusta vastaan. Toisaalta Justinoksen täytyi vahvasti erottaa kristinusko ja juutalaisuus toisistaan, jotka kilpailivat keskenään Justinoksen ajan Roomassa. Kristinuskon juutalaisten juurien positiivinen esilletuonti ja asian tärkeys Justinokselle selittyvät myös hänen henkilöhistoriallaan. Justinos kääntyi kristinuskoon Vanhan testamentin profeettakirjallisuuden pohjalta ja *Dialogissa* on nähtävillä tämän tapahtuman suuri vaikutus Justinoksen näkemykseen kristinuskosta juutalaisten profetioiden täyttymyksenä.

Myös Melitonin henkilöhistoriasta voidaan hakea syitä hänen käsitykselleen juutalaisuudesta. Juutalaisesta perheestä lähtöisin olevana ensimmäisen, tai kenties toisen, polven kristittyinä Meliton tiesi henkilökohtaisesti kristinuskon syvistä juurista juutalaisuudessa. Tämä voidaan nähdä myös *Pääsiäisen salaisuuden* rakenteessa, jonka on tutkimuksessa huomattu mukailevan juutalaisia traditioita. *Pääsiäisen salaisuuden* paikka kvartodesimaanien jumalanpalveluksen saarnana, jossa tekstinä luettiin *Exoduksen* pääsiäiskertomus lampaan uhraavista Israelilaisista ohjasi luonnollisesti Melitonia esittämään juutalaisuuden kristinuskon esikuvana ja vertauksena tulevasta. Uhrattava lammas oli Melitonille vahva esikuva ja vertaus ristillä kuolevasta Kristuksesta, joka *Exoduksen* lampaan tavoin pelastaa Jumalan kansan kuolemalta.

Tertullianuksen negatiivisempaa kantaa juutalaisuuteen selittää omalta osaltaan hänen *Vastakirjoituksensa* kirjallisuuden laji. Tekstin oli tarkoitus toimia juutalaisuuden torjuvana kirjoituksena, jossa ei ollut tarve tuoda esiin mitään juutalaisuuteen liittyviä positiivisia näkökantoja. Justinoksesta ja Melitonista poiketen ei Tertullianuksen henkilökohtaisesta yhteydestä juutalaisuuteen ole näyttöä. On mahdollista, että juutalaisuus oli Tertullianukselle verrattaen vieras ja tuntematon.

Millaisia teemoja toisen vuosisadan lopun kristityt nostavat esiin juutalaisuudesta? Mitkä olivat tämän tutkielman lähteiden kirjoittajien näkökulmasta juutalaisuuden keskeisiä sisältöjä toisen vuosisadan lopulla? Miten kristilliset kirjoittajat arvioivat näitä sisältöjä? Lähteiden esittämä kuva juutalaisuuden sisällöstä on yhteneväinen.

Justinokselle juutalaisuuden perimmäisenä sisältönä oli Jumalan Abrahamin kanssa tekemä liitto. Tryfonin suulla saamme kuitenkin kuulla *Dialogissa* että juutalaiset pitivät uskontonsa keskeisimpinä asioina juutalaisia juhla-aikoja, sapatin pitämistä, ympärileikkausta ja Mooseksen lain noudattamista. Justinos kritisoi tätä juutalaisuudelle annettua sisältöä ulkokultaisena tapojen noudattamisena ilman hengellistä sisältöä. Justinos pyrki näkemään *Dialogissa* näiden juutalaisten teemojen hengellisen sisällön ja periaatteen, joka hänen mukaansa oli Jumalan niille alun perin tarkoittama sisältö.

Käsitellessään Mooseksen lakia pyrkii Justinos osoittamaan, että sen aika oli ohi, sillä sitä oli Jerusalemin temppelin tuhon jälkeisenä aikana mahdoton noudattaa. Lain noudattaminen ei Justinoksen mukaan ollut koskaan ollutkaan edellytyksenä Jumalalle kelpaamiseksi, toisin kuin monet juutalaiset olivat ajatelleet. Tätä Justinos perusteli sillä, että Vanhan testamentin patriarkat olivat kelvanneet Jumalalle jo aikana ennen kuin Mooseksen laki oli annettu. Lihallista ympärileikkausta Justinos piti hyödyttömänä ja korosti *Deuteronomia* mukaillen ympärileikkauksen hengellistä tulkintaa sydämen ympärileikkauksena. Sapattia ja Mooseksen lain säättämiä ruokasäädöksiä ja uhreja Justinos piti Jumalan ennakoivina kasvatustapoina juutalaisille, jotka tulisivat lankeamaan epäjumalanpalvelukseen. Nämä säädökset olivat Justinoksen mukaan säädetty vain juutalaisten pahuuden tähden ja ne olivat Jumalan tapa muistuttaa itsestään.

Dialogissa näyttäytyy jossain määrin ajatus siitä, että juutalaisuudessa keskeisenä ajatuksena olisi ollut Abrahamista lähtöisin oleva etninen perimä. Pakanakansoista lähtöisin olevia proselyyttijuutalaisia käsitellään *Dialogissa* vain

ohi mennän. Justinos asettuu vastustamaan kiivaasti tätä juutalaisuudelle annettua etnistä perustaa ja näkee Abrahamin perimän sijaan Abrahamin uskon juutalaisuuden todellisena yhdistävänä tekijänä.

Dialogi antaa oman näkökulmansa tutkimukseen toisen vuosisadan juutalaisten messiasuskosta. *Dialogin* perusteella näyttäisi siltä, että messiasusko oli yhteinen osa juutalaisuutta, mutta ei kovinkaan keskeinen uskomus Tryfonin edustamassa juutalaisuudessa. Tryfonin hiomaton messiasusko tulee *Dialogissa* näkyviin Justinoksen käsitellessä sitä runsaasti yhtenä koko dialogin keskeisimpänä teemana.

Pääsiäisen salaisuus ei kuvaile juurikaan yksityiskohtia juutalaisuuden sisällöstä. Sen antama kuva juutalaisuudesta rajoittuu lähinnä juutalaisiin Jumalan omana kansana, jota Jumala oli historian saatossa ohjannut.

Tertullianus esittelee *Vastakirjoituksessaan* juutalaisuuden sisältönä lakia, ympärileikkausta, sapattia ja uhreja. Vaikka nämä teemat saavat yksityiskohtaisen käsittelyn, on Tertullianuksen näkemys niihin kaikkiin perustavanlaatuisesti sama. Kaikilla näillä vanhaan liittoon sisältyneillä teemoilla on oma vastineensa uudessa liitossa. Vanhassa liitossa näitä teemoja yhdisti niiden lihallinen ja materiaallinen toteutuminen, kun taas uudessa liitossa niiden sisältö on hengellinen. Vaikka Tertullianus näkee näissä teemoissa tietynlaisen vastaavuuden, edustavat niille uudessa liitossa annetut sisällöt vastakohtaa juutalaisten niille ymmärtämiin merkityksiin.

Jumalan lakia Tertullianus piti universaalisti kaikille kansoille annettuna lakina, joka annettiin jo paratiisissa ja vahvistettiin Mooseksen kautta. Tätä Jumalan antamaa lakia Tertullianus piti aikaan sidottuna ja uskoi sen olevan avoin Jumalan muokkaukselle. Paratiisissa annettu laki annettiin uudelleen laajennettuna kun se annettiin Mooseksen kautta ja laki huipentui lopulta Jeesuksen opettamaan rakkauden kaksoiskäskyyn. Lihallista ympärileikkausta Tertullianus ei pitänyt edellytyksenä Jumalalle kelpaavuudelle. Lihallisen ympärileikkauksen säätämistä merkkinä juutalaisille Tertullianus selitti oman aikansa historiallisesti tilanteesta käsin. Tertullianus piti lihallista ympärileikkausta rangaistuksena juutalaisille, jonka rangaistus toteutui toisen juutalaisotien jälkeisessä tilanteessa, jossa ympärileikattujen pääsy Palestiinan alueelle oli rajattu. Tertullianus ajatteli, että sekä sapatteja, että uhreja oli Vanhassa testamentissa säädetty kahdenlaisia. Ajallista ja ikuista sapattia Tertullianus kuvasi ensimmäisen täydellistymänä, jossa seitsemännen päivän sapatti avautui uudessa liitossa jokapäiväiseksi

sapatiksi. Lihalliset uhrat olivat säädetty omaksi määräajaksi Mooseksen laissa, mutta ne olivat vaihtuneet nyt hengellisiin uhreihin, joka tarkoitti kaikista kansoista nousevaa kiitosta ja ylistystä Jumalan puoleen.

Tertullianuksen esittämänä toisen vuosisadan juutalaisten messiasusko näyttäisi olleen yksityiskohtaisempi ja vahvempi kuin millaisena Justinos sen esitti. *Vastakirjoituksessa* juutalaiset esittävät vasta-argumentteja Jeesuksen messiaanisuudelle, joka antaa varsin vahvan kuvan juutalaisten messiasuskosta.

Tertullianuksen ja Justinoksen esittämä sisältö juutalaisuudelle on pääosin vastaava. On täysin mahdollista, että Tertullianus käytti Justinoksen *Dialogia* yhtenä lähteenään ja esikuvanaan kirjoittaessaan *Vastakirjoitusta*. Tertullianuksen esitys on Justinokseen verrattuna huomattavasti paremmin jäsennelty ja *Vastakirjoitus* esittää näiden teemojen vanhan ja uuden liiton merkitysten vastakohtaisuuden voimakkaammin. Justinos kuvaa ainoastaan juutalaisten ympärileikkausta lihallisena kun taas Tertullianus ylettää lihallisuuden kaikkiin tässä esitettyihin teemoihin. Tämä johtui mahdollisesti Tertullianuksen Pohjois-Afrikassa kohtaaman gnostilaisuuden vahvemmassa vaikutuksesta.

Miten toisen vuosisadan lopun kristityt suhtautuivat juutalaisten pyhiin kirjoituksiin, Vanhaan testamenttiin? Sekä Justinokselle, että Tertullianukselle Vanhan testamentin tekstit olivat Pyhän hengen inspiroimia ja auktoratiivisia kirjoituksia. Justinokselle kirjoitusten tarkka sanamuoto ja muuttumattomuus oli tärkeää ja hän kipuilee *Dialogin* sivuilla omana aikanaan liikkeellä olleita toisistaan poikkeavia käsikirjoituksia, joiden turmelemisesta hän syyttää juutalaisia opettajia. Tertullianukselle kirjoitusten sanamuoto ei ollut mitään ilmeisimmin samalla tavalla tärkeä, sillä hän lainaa Vanhaa testamenttia summittaisesti ja näyttäisi tekevän siihen jopa omia lisäyksiä. Tertullianuksen kohdalla tarkasta sanamuodosta puhuminen on kuitenkin ongelmallista, sillä toisen vuosisadan latinankielisistä Vanhan testamentin käännöksistä ei tiedetä paljoakaan ja on mahdollista, että Tertullianus käänsi käyttämänsä tekstit itse. Justinokselle oikea Vanhan testamentin käännös oli kreikankielinen Septuaginta, jota todennäköisesti myös Tertullianus käytti. *Pääsiäisen salaisuus* ei valota meille paljoakaan Melitonin suhteesta Vanhaan testamenttiin. Kvartodesimaanien tradition mukaisesti pääsiäisyön saarnatekstinä käytettiin *Exoduksen* tekstiä, jota Meliton tulkitsi kristillisestä ja kristuskeskeisestä näkökulmasta. Myös Justinos ja Tertullianus käyttivät Vanhaa testamenttia pääosin todistaakseen Jeesuksen messiaanisuuden. Lisäksi Tertullianus tulkitsi Vanhaa testamenttia selittämään

juutalaisten ja kristittyjen historiaa. *Dialogi, Pääsiäisen salaisuus ja Vastakirjoitus* koostuvat suurimmaksi osaksi Vanhan testamentin tekstien selityksistä ja näin ollen Vanha testamentti saa niissä erittäin keskeisen aseman.

Millaisena toisen vuosisadan lopun kristityt näkivät juutalaiset? Tämän tutkimuksen lähteistä piirtyvä kuva on synkkä, joskin sävyeroja niissä on.

Justinoksen *Dialogissa* antama kuva syntyy kahdella tapaa. Ensinnäkin Justinos puhuu *Dialogin* sivuilla suoraan juutalaisista ja toiseksi oman kuvansa antavat *Dialogissa* esiintyvät juutalaiset henkilöahmot. Mikäli Horner on näkemyksessään oikeassa antaa *Dialogi* molemmissa tapauksissa realistisen kuvan toisen vuosisadan juutalaisista. Tämä siitakin huolimatta, vaikka Justinoksen ja Tryfonin välistä dialogia ei sellaisenaan olisi todellisuudessa koskaan käyty. *Dialogi* on todennäköisesti parsittu kasaan Justinoksen vuosikymmenten aikana todellisesti käymistä kanssakäymisistä juutalaisten kanssa.

Dialogin juutalaisista henkilöahmoista saa monenlaisen kuvan juutalaisista. Toisaalta Tryfonista piirtyy verrattaen positiivinen kuva vastaanottavaisena keskustelijana, jolla on myös huonot puolensa. Tryfonista piirtyy tosin myös kuva diasporajuutalaisesta, joka pitää kreikkalaista filosofiaa jopa juutalaisuutta tärkeämpänä. Tryfonin Vanhan testamentin tuntemus on ohutta ja hänen edustamansa juutalaisuus muistuttaa hartaan uskonnon sijasta jopa muodollista elämäntapaa ilman hengellistä sisältöä. Justinoksen kristityksi käännyttämä, mahdollisesti juutalaiskristitty, vanha mies saa *Dialogin* sivuilla sankarillisen kuvan. Tryfonin seuralaiset, mahdolliset proselyyttijuutalaiset, taas ovat röyhkeitä öykkäreitä, jotka käyttäytyvät halveksuttavasti.

Puhuessaan dialogissa juutalaisista antaa Justinos heistä huonon kuvan. He ovat ulkokultaisia lain noudattajia, jotka eivät yrityksestään huolimatta pysty pitämään omaa lakiaan. Juutalaiset taistelevat Jumalan totuutta vastaan ja ovat syypäitä itseään kohdanneeseen kärsimykseen. Juutalaiset opettajat ovat eksyttäjiä ja valehtelijoita, jotka opettavat vieläpä kehnosti. Juutalaiset ovat Justinoksen mukaan myös kristittyjen vihaajia ja syynä tähän vihaan on kristityille annettu Vanhan testamentin oikea ymmärrys. Justinos esittää juutalaiset myös Kristuksen tappajina. Täysin pimeä Justinoksen juutalaisista antama kuva ei kuitenkaan ole. *Dialogissa* käy ilmi Justinoksen toivo siitä, että jotkut juutalaiset lopulta löytävät Jumalan totuuden ja pääsevät Jumalan luo.

Melitonin *Pääsiäisen salaisuudessa* antama kuva juutalaisista on hyvin synkkä. Juutalaiset ovat kiittämättömiä ja ymmärtämättömiä murhaajia, jotka murhasivat oman Jumalansa keskellä pyhää kaupunkiaan. Juutalaiset olivat Jumalan oma kansa, joka ei tunnistanut omaa Jumalaansa ja sen myötä heiltä otettiin heidän erityisasemansa pois. Meliton ei näe valoa juutalaisten kohtalossa, vaan hänen saarnastaan saa sellaisen kuvan, että juutalaisten luopumus on lopullinen.

Tertullianus käsittelee *Vastakirjoituksessaan* yllättävän vähän oman aikansa juutalaisia. Sen sijaan Tertullianus vähättelee Israelin kansan asemaa Vanhassa testamentissa ja nostaa pakanat heidät ohitsean historian pääosaan. Selittäessään Vanhan testamentin kertomusta Rebekan kaksoispojista, tulkitsee Tertullianus sitä siten, että juutalaiset ovat alisteisia kristityille. Tertullianus esittää muuten Vanhan testamentin juutalaiset epäjumalanpalvelijoina, jotka ovat kärsineet paljon.

Dialogin antamaan kuvaan juutalaisista on todennäköisesti vaikuttanut suuressa määrin Justinoksen kohtaamat juutalaiset hänen toimiessaan Roomassa. Tryfonin hahmo jossain määrin maallistuneena juutalaisena, joka elämäntavallaan kyllä noudattaa juutalaisuutta, mutta pitää kreikkalaista filosofiaa suuremmissa arvossa, on uskottava. Pakolaisena Roomaan muuttanut Tryfonin kaltainen pakolainen on uudessa ympäristössä halunnut säilyttää jotain piirteitä omasta perimästään, mutta suurkaupungin vapaa ideologinen ilmapiiri on korvannut juutalaisuuden hengellisen sisällön. Toimiessaan oman filosofikoulunsa johtajana, erityisesti aikana jolloin Markion vaikutti Roomassa, on Justinoksen täytynyt perehtyä kristinuskon juutalaisiin juuriin syvällisesti ja tätä tietä käydessään on hän todennäköisesti kohdannut monia juutalaisia ja perehtynyt heidän opettajiensa opetukseen.

Pääsiäisen salaisuuden antama synkkä kuva juutalaisista nousee luontaisesti kristillisen pääsiäisen tapahtumista, mutta siihen on varmasti vaikuttanut myös Melitonin henkilökohtainen huono suhde juutalaisiin. Lieun esittämä kysymys, miksi Melitonin täytyi tehdä pyhiinvaellusmatka Palestiinaan asti selvittääkseen Vanhan testamentin kaanonin, on täysin relevantti. Melitonin pyhiinvaellusmatka kertoo meille todennäköisesti Melitonin tulehtuneista väleistä ja epäluottamuksesta paikallisiin juutalaisiin. Tähän on mahdollisesti vaikuttanut Melitonin korkea asema Vähän-Aasian kirkossa yhdistettynä hänen juutalaisiin juuriinsa.

Vastakirjoituksessa kirjoitetaan yllättävän vähän toisen vuosisadan juutalaisista. Tämä vahvistaa omalta osaltaan aikaisemmin esittämäni argumenttia siitä, että juutalaisuus ja juutalaiset olivat Tertullianukselle henkilökohtaisesti suhteellisen vieraita. On täysin mahdollista, että Tertullianuksen aikana Pohjois-Afrikan juutalaiset ja kristityt eivät olleet toistensa kanssa juurikaan tekemisissä. Tähän vaikuttivat mahdollisesti paikalliset kristittyjen vainot, joissa juutalaiset toimivat mahdollisina ilmiantajina.

Miten toisen vuosisadan lopun kristityt asemoivat itsensä kristittyinä suhteessa juutalaisuuteen? Justinos, Meliton ja Tertullianus jakavat omassa asemoinnissaan yhteisen pohjan, mutta lähestyvät juutalaisuutta eri näkökulmista.

Kuten edellä on jo todettu, näki Justinos kristinuskon juutalaisuuden korvanneena todellisena uskontona. Kristityt ymmärsivät Jumalan totuuden ja osasivat sen myötä tulkita Vanhaa testamenttia oikealla tavalla. Justinos sanoo *Dialogissa* ettei hän vihaa juutalaisia, vaikka nämä ovatkin vihanneet Kristusta ja kristittyjä. Justinos kertoo myös rukoilevansa sen puolesta, että juutalaiset voisivat pelastua. Tätä vasten voidaan nähdä koko *Dialogi* ja Justinoksen itselleen asettama paikka juutalaisten opettajana. *Dialogissaan* Justinos pyrkii kärsivällisesti opettamaan juutalaisille Jeesuksen Kristuksen olevan heidän odottamansa messias. *Dialogin* kirjoittamisen päämääränä ja tarkoituksena voidaan nähdä Justinoksen visio juutalaislähetystyöstä. *Dialogi* on voinut toimia tässä tarkoituksessa itsenäisesti juutalaisten lukemana, tai varustamassa kristittyjä juutalaisten kanssa käytäviin dialogeihin.

Melitonin asemaa *Pääsiäisen salaisuuden* kirjoittajana voidaan kuvailla syyttäväksi. Meliton näkee kyllä kristinuskon syvät juuret juutalaisuudessa, mutta ajattelee juutalaisuuden menettäneen merkityksensä uuden liiton aikana. Meliton asettuu saarnassaan syyttäjän paikalle syyttämään juutalaisia Jumalansa murhasta ja kertomaan heille mistä juutalaisten pääsiäisessä oli oikeasti kyse. Melitonin saarnan sanoma tuskin kuitenkaan saavutti juutalaisia, sillä kuten tästä tutkielmasta on käynyt ilmi, oli saarnan kuulijakunta pakanataustaisia kristittyjä ja Melitonin yhteys paikallisiin juutalaisiin poikki.

Tertullianukselle juutalaisuus oli alistetussa asemassa, jota hallitsi kristinuskoko. Tämän hän sanoo suoraan tulkitessaan kertomusta Rebekan kaksoispojista, mutta se näkyy myös koko *Vastakirjoituksen* läpi. Tertullianus opettaa ylhäältä käsin juutalaisille miten he ovat ymmärtäneet kirjoituksensa ja historiansa väärin ja mikä on niiden oikea tulkinta. Justinoksen *Dialogin* tavoin

Tertullianuksen *Vastakirjoitus* on toiminut mahdollisesti varustamassa kristittyjä juutalaisten kanssa käytäviin apologeettisiin keskusteluihin. *Vastakirjoituksen* epäkunnioittava sävy juutalaisia kohtaan on tuskin houkuttanut juutalaisia lukemaan itse tekstiä.

Tämän tutkielman lopputuloksena voidaan nähdä, että varhaisten kristittyjen eri puolilla Rooman valtakuntaa kirjoittamien tekstien näkemys juutalaisuudesta on pääosin yhtenevä, joskin niissä löytyy eri painotuksia. Melitonin *Pääsiäisen salaisuus* antoi lyhykäisyydessään ja erityisluonteessaan lyyrisenä saarnana niukasti vertailukohtia Justinoksen ja Tertullianuksen apologeettisiin teoksiin. Justinoksen *Dialogin* ja Tertullianuksen *Vastakirjoituksen* yhteys on ilmeinen, sillä niiden sisällössä ja argumentaatiossa on paljon samaa. Tutkielman lähteistä piirtyvä kuva juutalaisuudesta on pääosin negatiivinen, joskin niissä tunnustetaan juutalaisuuden arvo kristinuskoon johtaneen jatkumon alkupäänä. Juutalaisista kaikissa tämän tutkimuksen lähteissä kirjoitetaan kovaa retoriikkaa käyttäen negatiivisesti, mutta heihin suhtautuminen vaihteli Justinoksen toiveikkuudesta Melitonin lopulliseen tuomioon.

VI LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

Lähteet

Justinos TOY ΑΓΙΟΥ ΙΟΥΣΤΙΝΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ ΚΑΙ ΜΑΡΤΥΡΟΣ ΤΡΟΣ ΤΡΥΦΩΝΑ ΙΟΥΔΑΙΟΝ ΔΙΑΛΟΓΟΣ. Ed. Miroslav Marcovich. Berlin & New York 1997: Walter De Gruyter.

Justinos Marttyyri
2008 Apologiat & Dialogi Tryfonin kanssa. Suom. Matti Myllykoski & Outi Lehtipuu. Helsinki: Gaudeamus.

Meliton ΜΕΛΙΤΩΝΟΣ ΠΕΡΙ ΠΑΣΧΑ. Ed. Stuart George Hall. Oxford 1979: Clarendon Press.

Meliton Sardeslainen
1968 Pääsiäisen salaisuus. Suom. Jukka Thurén. Helsinki: Suomen Luterilainen Evankeliumiyhdistys.

Tertullianus Adversus Iudeos. Hg. Herman Tränkle. Wiesbaden 1964: Franz Steiner Verlag GMBH.

Q. S. F. Tertullianus
2004 Against the Jews. Tertullian. The Early Church Fathers. Transl.
Geoffrey D. Dunn. London & New York: Routledge.

Kirjallisuus

Arffman, Kaarlo
2004 Kristinuskon historia. Helsinki: Edita.

Bardnard, Leslie Wiliam
1997 St. Justin Martyr. The First and Second Apologies. New York &
Mahwah, N.J.: Paulist Press.

Bickerman, Elias
1937 The God of the Maccabees. Studies on the Meaning and Origin of the
Maccabean Revolt. Leiden: E. J. Brill

Brädle, Rudolf & Stegemann, Ekkehart W.
1998 The Formation of the First "Christian Congregations" in Rome in the
Context of the Jewish Congregations. – Judaism and Christianity in
First-Century Rome. Ed. Karl P. Donfried & Peter Richardson. Grand
Rapids, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.

Caragounis, Chrys C.
1998 The Limits of the Inquiry. – Judaism and Christianity in First-Century
Rome. Ed. Karl P. Donfried & Peter Richardson. Grand Rapids,
Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.

Chilton, Bruce
2007 Justin and Israelite Prophecy. – Justin Martyr and His Worlds. Ed. Sara
Parvis & Paul Foster. Minneapolis: Fortress Press.

Dunn, Geoffrey D.
2004 Tertullian. The Early Church Fathers. London & New York: Routledge.

Dunn, Geoffrey D.
2008 Tertullian's *Adversus Iudaeos*. A Rhetorical Analysis. Washington,
D.C.: The Catholic University of America Press.

Eusebios
1997 Kirkkohistoria. Suom. Ivar A. Heikel. Helsinki: Otava.

Grant, Michael
1973 The Jews in the Roman World. London: Weidenfeld and Nicolson.

Hall, Stuart George
1979 On Pascha. Oxford: Clarendon Press.

Halldorf, Peter
2000 21 kirkkoisää. Suom. Jorma Aspergrén. Kokkola: Barents Publishers.

- Horner, Timothy J.
2001 Listening to Trypho. Justin Martyr's Dialogue Reconsidered. Leuven: Peeters.
- Hull, Richard
2009 Jews and Judaism in African history. Princeton: Markus Wiener Publishers.
- Kuula, Kari
2008 Uusi testamentti. – Johdatus Raamattuun. Helsinki: Kirjapaja
- Lane, William L.
1998 Romans, Hebrews, 1 Clement. – Judaism and Christianity in First Century Rome. Ed. Karl P. Donfried & Peter Richardson. Grand Rapids, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Lieu, Judith
1996 Image and Reality. The Jews in the World of the Christians in the Second Century. Lontoo: T&T Clark.
- Myllykoski, Matti & Lehtipuu, Outi
2008 Justinos Marttyyri. Apologiat & Dialogi Tryfonin kanssa. Helsinki: Gaudeamus.
- Nissinen, Martti
2008 Vanha testamentti. – Johdatus Raamattuun. Helsinki: Kirjapaja
- Nissinen, Martti
2010 Miten uskonto sai rajat. – Israelin uskonto ennen juutalaisuutta. Toim. Kirsti Valkama. Helsinki: Suomen eksegeettinen seura.
- Parvis, Sara
2007 Justin Martyr and the Apologetic Tradition. – Justin Martyr and His Worlds. Ed. Sara Parvis & Paul Foster. Minneapolis: Fortress Press.
- Pihkala, Juha
2010 Tertullianus. Apologeticum. Kristinuskon puolustus. Helsinki: Kirjapaja.
- Richardson, Peter
1998 Augustan-Era Synagogues in Rome. – Judaism and Christianity in First-Century Rome. Ed. Karl P. Donfried & Peter Richardson. Grand Rapids, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Rokéah, David
2002 Justin Martyr and the Jews. Leiden: Brill.
- Skarskaune, Oskar
2002 In the Shadow of the Temple. Jewish Influences on Early Christianity. Downers Grove: InterVarsity Press.

- Skarsaune, Oskar
 2007 Justin and His Bible. – Justin Martyr and His Worlds. Ed. Sara Parvis & Paul Foster. Minneapolis: Fortress Press.
- Snyder, Graydon F.
 1998 The Interaction of Jews with Non-Jews in Rome. – Judaism and Christianity in First-Century Rome. Ed. Karl P. Donfried & Peter Richardson. Grand Rapids, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Stark, Rodney
 1996 The Rise of Christianity. Princeton: Princeton University.
- Stewart-Sykes, Alistair
 1998 The Lamb's High Feast. Melito, Peri Pascha and the Quartodeciman Paschal Liturgy at Sardis. Leiden: Brill.
- Talmon, S.
 1992 The Concept of Masiah and Messianism in Early Judaism. – The Messiah. Ed. James H. Charlesworth. Minneapolis: Fortress Press.
- Thurén, Jukka
 1968 Pääsiäisen salaisuus. Helsinki: Suomen Luterilainen Evankeliumiyhdistys.
- Tilley, Maureen A.
 2006 North Africa. – The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine. Ed. Margaret M. Mitchell & Frances M. Young. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trevett, Christine
 2006 Asia Minor and Achaëa. – The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine. Ed. Margaret M. Mitchell & Frances M. Young. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vinzent, Markus
 2006 Rome. – The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine. Ed. Margaret M. Mitchell & Frances M. Young. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walters, James C.
 1998 Romans, Jews, and Christians: The Impact of the Romans on Jewish/Christian Relations in First-Century Rome. – Judaism and Christianity in First-Century Rome. Ed. Karl P. Donfried & Peter Richardson. Grand Rapids, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Wilson, Stephen G.
 1995 Related Strangers. Jews and Christians 70–170 C.E. Minneapolis: Fortress Press.

HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion Teologinen tiedekunta		Laitos – Institution Kirkkohistoria	
Tekijä – Författare Olli-Pekka Olenius			
Työn nimi – Arbetets titel Juutalaisuus varhaisten kristittyjen kirjoituksissa toisen vuosisadan lopulla.			
Oppiaine – Läroämne Yleinen kirkkohistoria			
Työn laji – Arbetets art Pro gradu -tutkielma	Aika – Datum 09.09.2016	Sivumäärä – Sidoantal 77	
Tiivistelmä – Referat <p>Justinos Marttyyrin <i>Dialogista Tryfonin kanssa</i>, Meliton Sardeslaisen <i>Pääsiäisen salaisuudesta</i> ja Tertullianuksen <i>Vastakirjoituksesta juutalaisille</i> piirtyvä kuva juutalaisuudesta on perustavanlaatuisesti samanlainen, joskin niissä on sävyeroja ja eri painotuksia. Justinoksen ja Tertullianuksen teoksissa on paljon yhteneväisyyttä ja onkin todennäköistä, että Tertullianus käytti Justinos Marttyyria omana lähteenään. Melitonin Pääsiäisen salaisuus ei lyhykäisyydessään ja ollessaan lyyrinen saarna sisällä samalla tavoin yhteistä ainesta Justinoksen ja Tertullianuksen kanssa.</p> <p>Kaikki tämän tutkielman lähteet jakoivat näkemyksen siitä, että juutalaisuus on vanhentunut ja kristinusko on korvannut sen ainoana oikeana uskontona Jumalan tuntemiseksi. Juutalaisuus oli kuitenkin erityisesti Justinokselle ja Melitonille tärkeä historian esivaihe, joka johti ja tähtäsi kristinuskoon. Krisinuskoksi samaistetussa uudessa liitossa juutalaiseksi samaistetun vanhan liiton tärkeät teemat kuten ympärileikkaus, sapatti, uhrit ja Mooseksen laki saivat uuden hengellisen merkityksensä. Erityisesti Tertullianukselle tämä juutalaisten teemojen hengellinen merkitys oli niiden alkuperäinen Jumalan tarkoittama merkitys. Uuden liiton tuleminen oli tämän tutkielman lähteille sisäänrakennettu osa juutalaisuutta, sillä se oli profetoitu ennalta juutalaisten pyhissä kirjoituksissa.</p> <p>Juutalaisten messiasuskosta tämän tutkielman lähteet antavat moninaisen kuvan. Justinoksen Tryfonista saa sellaisen kuvan, että hänelle uskomus tulevasta messiaasta ei ole tärkeä, joskin se on hänelle osa juutalaisuutta. Tertullianuksen teoksesta saa taas sellaisen kuvan, että juutalaisten messiasusko on vahva ja kilpailee siinä kristittyjen kanssa.</p> <p>Tämän tutkielman lähteiden antama kuva juutalaisista on erittäin synkkä. Juutalaiset esitetään kiittämättöminä valehtelijoina ja Jumalansa murhaajina. Synkimmän kuvan juutalaista antaa Meliton, joka ilmeisesti piti juutalaisten luopumusta lopullisena. Justinos taas uskoi, että osa juutalaisista tulisi kääntymään krisinuskoon ja Justinoksen <i>Dialogista Tryfonin kanssa</i> saa sellaisen kuvan, että Justinos oli toiveikas juutalaisiin kohdistuvan lähetystyön tuloksista. Tertullianus pyrki väheksymään juutalaisten asemaa sekä omana aikanaan, että Vanhan testamentin aikaan ja hän nostaa pakanat Vanhan testamentin pääosaan.</p> <p>Olen pyrkinyt tässä tutkielmassa selittämään lähteiden käsityksiä juutalaisuudesta niiden historiallisesta taustasta käsin. Justinoksen teos on nähtävä osana hänen Markionia vastaan käymää teologista taistelua. Justinoksella oli kuitenkin kosketuspintaa juutalaisuuteen hänen oman henkilökohtaisen elämänsä kautta. Meliton oli ilmeisesti taustaltaan juutalainen, mutta näyttäisi siltä, että hänellä ei ollut yhteyttä oman aikansa juutalaisiin. Tämän tutkielman perusteella näyttäisi siltä, että Tertullianukselle juutalaisuus ja juutalaiset olivat verrattaen vieraita ja tuntemattomia.</p>			
Avainsanat – Nyckelord juutalaisuus, kristinusko, varhainen kirkko, patristiikka, myöhäisantiikki, Justinos Marttyyri, Meliton Sardeslainen, Tertullianus			
Säilytyspaikka – Förvaringställe Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia			
Muita tietoja			