

UNIVERSITY OF EASTERN FINLAND

SYDÄMEEN KIRJOITETTU

Kuvaako Room. 2:14–16
luonnollisen lain tuntemusta?

Itä-Suomen yliopisto, filosofinen tiedekunta
Teologian osasto
Pro gradu -tutkielma, kevät 2013
Eksegetiikka
Marko Virtanen, 233428

ITÄ-SUOMEN YLIOPISTO – UNIVERSITY OF EASTERN FINLAND

Tiedekunta – Faculty Filosofinen tiedekunta		Osasto – School Teologian osasto		
Tekijät – Author Marko Juhani Virtanen				
Työn nimi – Title Sydämeen kirjoitettu. Kuvaako Room. 2:14–16 luonnollisen lain tuntemusta?				
Pääaine – Main subject	Työn laji – Level	Päivämäärä – Date	Sivumäärä – Number of pages	
Eksegetiikka	Pro gradu -tutkielma	x	17.4.2013	215
	Sivuainetutkielma			
	Kandidaatin tutkielma			
	Aineopintojen tutkielma			
Tiivistelmä – Abstract				
<p>Paavalin Roomalaiskirjeen toinen luku on koettu ongelmalliseksi. Kuitenkin sitä olisi syytä ymmärtää, sillä kuvaahan se keskeistä asiaa: vapauttavaa tuomiota tuomiopäivänä. Tämän työn päätavoite on saada selkoa jaksos 2:14–16 eri tavoin tulkituille ilmauksille ja erityisesti kysymykselle, kuvaako se yleistä luonnollisen moraalilain tuntemusta vai ei. Tämän ymmärtäminen osoittautuu kokoa lukua avaavaksi. Jakeiden 2:14–16 ymmärtämistä varten taas olisi hyvä tietää, kelle sanat on osoitettu, kuka on niiden interlocutor. Tätä varten on syytä tarkastella jaksoa 1:18–2:29.</p> <p>Aluksi työssä kuvataan lyhyesti perikoopin 1:18–2:29 vaiheikasta tulkintahistoriaa. Tyypilliseksi käsitykseksi on muodostunut, että interlocutor jaksos 2:14–16 kohdalla on juutalainen. Kaksi jaksos tulkintalinjaa on ollut vahvasti edustettuina: joko kohdassa kuvatut ei-juutalaiset tulkitaan poikkeukselliseksi hurskaiksi esimerkeiksi tai sitten kohdalla ymmärretään osoitettavan, että ei-juutalaisetkin ovat vastuullisia Jumalan edessä luonnollisen moraalitajunsa tähden. Viime vuosikymmeninä tapa tulkita kuvatut ihmiset kristityiksi on yleistynyt.</p> <p>Toiseksi perustelen jaksos 1:18–2:29 kokonaistulkintani, miksi interlocutor on todennäköisesti juutalainen jakeissa 2:14–16. Kokonaistulkintaani argumentoin lyhyesti tämän työn puitteissa.</p> <p>Kolmanneksi syvennyttään jakeisiin 2:14–16. Jaksos tutkimuksen alussa kiinnitän huomiota tekstikritiikkiin, jotta tarkasteltava pohjateksti, jolle seuraava tutkimus rakennetaan, olisi mahdollisimman luotettava. Toisin kuin Nestle-Alandin 27. painoksessa annetaan ymmärtää, jakeessa 2:16 lukutapa ”Jeesuksen Kristuksen” lienee alkuperäisempi kuin muoto ”Kristuksen Jeesuksen”.</p> <p>Jaksossa 2:14–16 kiinnitän huomiota lauseiden jäsennykseen, kielelliseen rakenteeseen, sanojen ja fraasien merkitykseen ja viittaussuhteeseen. Näitä tarkastelemalla työssä päädyttään kantaan, jonka mukaan Paavali ei kuvaa kohdassa 2:14–16 yleistä moraalitajua vaan joitain poikkeuksellisia pakanoita, jotka täyttävät Jumalan lakia ja saavat tuomiopäivänä vapauttavan tuomion. Sen kysymyksen ratkaiseminen, keitä he saattaisivat olla tarkemmalta identiteetiltään, ei kuulu tämän työn pääasiallisiin tehtäviin.</p>				
Avainsanat – Keywords Roomalaiskirje, luonnollinen laki, laki, pakanat, Paavali				

Sisällysluettelo

1. JOHDANTO	4
2. TUTKIMUSHISTORIAA.....	9
2.1 Varhaiskirkon aika	9
2.1.1 Origenes Aleksandrialainen	9
2.1.2 ”Ambrosiaster”	12
2.1.3 Johannes Khrysostomos	15
2.1.4 Aurelius Augustinus	16
2.2 Keskiäika ja reformaatio	18
2.2.1 Tuomas Akvinolainen	18
2.2.2 Martti Luther	20
2.2.3 Jean Calvin	23
2.3 Nykyeksegeetiikka	25
2.3.1 William Sanday ja Arthur Headlam	26
2.3.2 Charles Cranfield.....	27
2.3.3 Ernst Käsemann.....	29
2.3.4 E. P. Sanders ja Heikki Räisänen	30
2.3.5 James Dunn	32
2.3.6 Joseph Fitzmyer.....	35
2.3.7 Muita	38
2.4 Yhteenveto	39
3. ROOMALAIKIRJEEN YLEISPIIRTEITÄ JA OPETUSPUHEEN ALKU.....	41
3.1 Roomalaiskirjeen vastaanottajat	42
3.2 Roomalaiskirjeen jäsenys	47
3.3 Ihmiskunnan syyllisyys (1:18–32)	50
3.3.1 Jakson 1:18–32 käännökseni ja lyhyt kuvaus	50
3.3.2 Juutalaiset todennäköisesti sisältyvät jaksos 1:18–32 kuvaukseen	58
3.4 Toisen tuomitsijakin on syyllinen (2:1–29).....	65
3.4.1 Jakson 2:1–29 käännökseni ja lyhyt kuvaus	65
3.4.2 Jakson 2:1–16 interlocutor on todennäköisesti juutalainen	81
3.5 Vastalauseita, yhteenveto ja evankeliumia (3:1–31)	85
4. PAKANAJAKSON (2:14–16) TEKSTIKRITIIKKI.....	89
4.1 Tekstikriittiset huomiot	89
4.2 Lukutapa Ἰησοῦ Χριστοῦ on todennäköisesti alkuperäisempi	93
5. PAKANAJAKSON (2:14–16) SISÄLLÖLLINEN TARKASTELU.....	109
5.1 Jakson 2:14–16 lausejako ja jakeen 14 tarkastelua.....	109
5.1.1 Jakson 14–16 käännökseni ja lausejaon selvittäminen	109
5.1.2 Jae 16 todennäköisesti jatkaa jakeen 15 ajatusta	113
5.1.3 Sanoilla ὄταν γάρ Paavali ilmaisee kuvattuja pakanoita olevan olemassa	124
5.1.4 Sanalla ἔθνη voidaan viitata joihinkin yksittäisiin pakanoihin	130
5.1.5 Miten ympärileikkaamaton voi täyttää lain?	132

5.1.6 Sana φύσει kuulune edeltävään lauseeseen	133
5.1.7 Τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν ei sisällä ajatusta rajallisuudesta	144
5.1.8 <i>Olla itselleen laki</i> merkitsee oikeamielisyyttä.....	145
5.2 Jakeen 15 tarkastelua.....	148
5.2.1 Sydämeen kirjoitettu lain teko kuvaa hurskautta	148
5.2.2 Συμπαρτυρεῖν tarkoittaa yhdessä todistamista	152
5.2.3 Omatunto todistaa lain olevan joidenkin pakanoiden sydämessä.....	172
5.2.4 Συνειδήσις Paavalin ajattelussa	174
5.2.5 ”Ajatukset” tuskin ilmaisevat omantunnon toimintaa	175
5.3 Jakeen 16 tarkastelua ja johtopäätökset.....	180
5.3.1 Miten jaksossa 14–16 perusteltaisiin vastuunalaisuutta?	180
5.3.2 Jaksossa 14–16 kuvataan pelastuvia pakanoita	182
5.3.3 Tuomion kuvaus jakeessa 16 puoltanee käsitystä pelastuvista pakanoista.....	186
5.3.4 Sanalla γάρ viitattaneen juuri edeltävään ajatukseen	189
5.3.5 ”Minun evankeliumini mukaan”	192
5.3.6 Jakeiden 14–16 ajatusta ei viedä loppuun	197
6. YHTEENVETO	198
7. KIRJALLISUUSLUETTELO.....	202

1. JOHDANTO

Jos Ilmestyskirjaa ei oteta huomioon, lieneekö Raamatussa toista lukua kuin Roomalaiskirjeen toinen, jossa nykyselitykset olisivat yhtä hajallaan ja etäällä toisistaan? Sitä on kuvattu ”jokeriksi pakassa”¹ ja ”Akilleen kantapääksi Paavalia ja lakia koskevissa hahmotelmissa”.² Lukua on luonnehdittu ”yhdeksi paavalilaisten kirjoitusten hankalimmista paloista”³ sekä *crux interpretum*:iksi, ”selittäjien ristiksi”.⁴

Jakson selittäjien hankaluutta on kuvattu niin, että ”enemmän aikaa menee tekstin selittämiseen *pois* kuin sen selittämiseen”, teksti kun ”ei näytä ’sopivan systeemiin’”.⁵ Ikään kuin esimerkkinä tästä E. P. Sanders väittää, ettei toisen luvun lain käsittelyä voida harmonisoida minkään muun Paavalin lakia koskevan lausuman kanssa.⁶ Tämä on kiusallista Sandersin kannalta, sillä Paavalin suhde juutalaiseen lakiajatteluun on ydinkysymyksiä hänen kuuluisassa *liittonomistisessa* teoriassaan, eikä Paavali yhdellä kertaa missään muualla puhu juutalaisten suhteesta lakiin yhtä paljon kuin tässä.

Erityisesti jakeet 2:12–16 on mainittu ”erinomaisena esimerkkinä siitä, kuinka vaikeaa yksittäisiä Raamatun sanontoja toisinaan on ymmärtää”.⁷ Jaksosta 2:15b–16 on todettu, että näissä puolessatoista jakeessa kohdataan ”epätavallisen suuri määrä vaikeita ongelmia”.⁸

Paavali moittii toista tuomitsevaa (2:1–4) ja kuvaa, kuinka Jumala tuomitsee maailman tekojen mukaan (2:5–13). Hyvissä teoissa elävät Jumala tuomitsee tuomiopäivänään iankaikkiseen elämään (2:7), kirkkauteen, rauhaan ja rauhaan (2:10) – tästä käytän nimitystä ”pelastus”. Pahoissa teoissa elävän osa on viha ja raivo (2:8), ahdistus ja ahdinko (2:9) – tästä käytän nimitystä ”kadotus”. Paavali kertoo lakia täyttävistä ”pakanoista”, ei-juutalaisista (2:14–16), ja moittii sitä rikkovaa juutalaista (2:17–29). Kenelle alun sanat

¹ Wright 1996, 131: ”the joker in the pack”.

² Wright 1996, 132: ”Achilles heel of schemes on Paul and the Law”.

³ Alan Segal Thorsteinssonin lainaamana (2003, 1): ”one of the most puzzling pieces of Pauline writing”.

⁴ Ito 1995, 21; Thorsteinsson 2003, Abstract.

⁵ Snodgrass 1986, 73: ”even where this text has been discussed, more time has been spent explaining the text *away* than explaining it”, ”what Paul says does not seem ‘to fit the system’”.

⁶ Sanders 1985, 123: ”the treatment of the law in chapter 2 cannot be harmonized with any of the diverse things which Paul says about the law elsewhere”. Sandersin mukaan Paavali on kyllä kirjoittanut jakson 1:18–2:29, mutta ilman, että se vastaisi hänen ajatteluaan (1985, 123, 129–131).

⁷ König 1976, 53: ”a prime example of how difficult it is at times to understand particular sayings of Scripture”.

⁸ Cranfield 1975, 159: ”an unusually large number of difficult problems”.

(2:1–4) on varsinaisesti osoitettu? Joidenkin mielestä juutalaiselle,⁹ toisten mielestä pakanalle.¹⁰ Pohdittu myös on, kuvaavatko jakeet 2:5–13 Paavalin omaa ajattelua siitä, kuinka Jumala on tuomitseva maailman ”tekojen mukaan”¹¹ vai näyttääkö hän vain, miten ihmisten kävisi, jos heidät lopullisesti tuomittaisiin ”tekojen mukaan”.¹²

Jakeista 2:14–16 jotkut ajattelevat, että siinä apostoli perustelee, miksi on oikein, että myös pakanat, jotka eivät tunne Mooseksen lakia, tuomitaan kadotukseen.¹³ Toisten mukaan hän siinä päinvastoin kuvaa, miksi on oikein tuomita heitä taivaaseen.¹⁴ Ero selitysten välillä ei ole pieni.

Jälkimmäisestä tulkintavaihtoehdosta on lisäksi eri variaatioita. Paavalin kuvaamat vapauttavan tuomion saavat on nähnyt kuka VT:n ajan hurskaina pakanoina,¹⁵ kuka kristittyinä.¹⁶ Jotkut arvelevat heidän olevan UT:n ajan ei-kristittyjä, mutta eivät näe siinä ristiriitaa Paavalin muun opetuksen kanssa.¹⁷ Toiset väittävät Paavalia ristiriitaiseksi, koska näkevät heidät ei-kristittyinä.¹⁸ Mutta yhden selitysmallin mukaan ei heitä Paavalille ollut olemassakaan vaan he olivat kuvitteellisia hahmoja.¹⁹ Edelleen on väitetty, ettei luku 2 olekaan Paavalin tekstiä.²⁰ Merkillepantavaa on kuitenkin itsestänselvyys, jolla kohdasta usein puhutaan, mutta joka kuitenkin on joidenkin selitysten välillä osittain ainoa yhdistävä tekijä.

Keskeisin kysymys, josta tutkijoilla on erimielisyyksiä ja johon muut kysymykset tavalla tai toisella liittyvät, varmaankin on, miten olisi yhdistettävissä seuraavat Roomalaiskirjeen lausumat:²¹

⁹ Esim. Cranfield, Dunn, Fitzmyer, Käsemann, Sanday-Headlam.

¹⁰ Esim. Stowers, Thorsteinsson.

¹¹ Esim. Cranfield, Dunn, Fitzmyer, Sanday-Headlam.

¹² Esim. Moo 1995, 142: ”the law”; Nikolainen.

¹³ Esim. Fitzmyer, Käsemann, Sanday-Headlam.

¹⁴ Esim. Cranfield, Gathercole, Wright.

¹⁵ Esim. Khrysostomos.

¹⁶ Esim. Cranfield, Gathercole, Wright.

¹⁷ Esim. Snodgrass.

¹⁸ Esim. Kuula, Räisänen, Sanders.

¹⁹ Esim. Bell, Godet, Martens.

²⁰ Walker.

²¹ Käännökset ovat omiani. Näissä ja muissakin käännöksissäni pyrin informaation tarkkaan toistamiseen enkä välttämättä hyvään suomeen. Käännökseen lisätyt sanat ovat *kursiivilla*. Alkutekstissä painotetut sanat ja tetragrammi ovat käännöksissä KAPITEELEILLA.

2:13. ...sillä eivät lain kuulijat ole vanhurskaita Jumalan edessä vaan lain tekijät *tullaan* vanhurskautamaan. 3:28. Sillä me katsomme, että ihmisen vanhurskautetaan uskosta, ilman lain tekoja.

Tutkimuslinjat risteävät siis kristillisen uskon ja elämän kohtalokkaimmassa kysymyksessä: miten ihminen voi osoittautua vanhurskaaksi Jumalan edessä? Kuitenkin sentään tästä sopisi toivoa tutkijoilta yksimielisyyttä.

Luvusta 2 on tehty runsaasti kalpeita yleiskatsauksia. Vielä yhden sellaisen lisääminen vaikuttaisi jo ihmisten kiusaamiselta sekä varsin mielenkiinnottomalta. Toisaalta hyötynäkökulmasta katsoen koko luvun tarkemman tutkimisen mahdolluttaminen pro gradu -työn puitteisiin ei ilmeisesti ole mielekäästä. Tämä edellyttää aiheen huomattavaa rajaamista. Olen päättänyt tarkastella yksityiskohtaisemmin vain edellä lainattua kohtaa 2:13 seuraavia jakeita 2:14–16. Etsin selvyyttä niiden eri ilmaisuihin. Erityisesti pohdin, kuvaavatko ne yleistä moraalitajua ei-juutalaisilla vai eivät. Kuitenkin esitän myös jakson 1:18–2:29 tulkintani, koska hyödynnän sitä jakeiden 2:14–16 tarkastelussa myöhemmin kuvatuista syistä.

Perinteisesti erityisesti protestanttisten tutkijoiden suosiossa olevan tulkinnan mukaan jakeet 2:14–15 kuvaavat, kuinka myös pakanoilla on moraalitaju, universaalin ”luonnollisen lain” taju, jonka tähden nämä tuomitaan synneistään vastuullisina kadotukseen. Käsillä olevassa työssä tämä tulkinta kuitenkin joudutaan kiistämään. Kyse on päinvastoin joistain poikkeuksellisista pakanoista, jotka osoittavat hurskautta ja tuomitaan paratiisiin. Paavali ottaa heidät vanhurskautettavien lainnoudattajien (j. 13) esimerkeiksi.

Tämän työn pääasiallinen tavoite on saada selvyyttä jaksoon 2:14–16. Tutkimuskysymykset pakottavat kiinnittämään huomiota sen lausejakoon, sanojen ja sanontojen merkityksiin ja viittaussuhteisiin. Edellytetään huolellista kielellistä tarkastelua, varsinkin, kun jaksoon sisältyy joitain hankalia kielellisiä elementtejä.

Roomalaiskirjeen ja sen alkulukujen käsittely jää työssä pintapuoliseksi. Tosin enemmän huomiota kiinnitän sen perustelemiseen, millaiselle *interlocutorille*,²² Paavali on jakeet 2:1–16 erityisesti tarkoittanut. Kanta, johon kysymyksessä päädyn, on silti spekulatiivinen ja epävarma. Kirjoittajan intentiot ovat hankalasti näytettävissä uskottavasti, jos hän ei suorasanaisesti ilmaise niitä. Mutta jakeiden 2:14–16 ymmärtämiseen ei ole välttämätöntä tietää, kelle *interlocutorille* se on tarkoitettu.

Johdannoksi kieleen painottuvaan tutkimusosioon esitän kohdan 2:14–16 vuoden 1992 kirkkoraamatun mukaan:

14. ⁱ⁾Pakanakansatkin, joilla ei ole lakia, ⁱⁱ⁾saattavat luonnostaan tehdä, mitä laki vaatii. Silloin pakanat, vaikkei heillä lakia olekaan, ovat itse itselleen laki.

15. Näin he osoittavat, että lain ⁱⁱⁱ⁾vaatimus on kirjoitettu heidän sydämeensä. Siitä todistaa heidän omatuntonsakin, ^{iv)}kun heidän ajatuksensa syyttävät tai myös puolustavat heitä.

16. ^{v)}Tämä tulee näkyviin sinä päivänä, jona Jumala minun julistamani evankeliumin mukaisesti tuo ihmisten sisimmätkin salaisuudet Kristuksen Jeesuksen tuomittaviksi.

Edellä lainattu teksti ei selvästikään tue tulkintaa poikkeuksellisista pakanoista, saattaa joku huomauttaa. Puhutaanhan siinä kokonaisista ⁱ⁾”kansoista”, ei yksittäisistä henkilöistä. Alkukielessä ei kuitenkaan mainita ”kansoja”; kansoiksi tulkitseminen on vain yksi mahdollisuus. Samoin alkutekstissä ei ole vastinetta sanalle ⁱⁱ⁾”saattavat”, joka on kääntäjien oma ajatuksellinen lisäys; puheena olevat pakanat todella noudattavat lakia eivätkä vain ”saata” noudattaa sitä. Paavalin tekstissä ei myöskään puhuta sydämiin kirjoitetusta ⁱⁱⁱ⁾”vaatimuksesta” vaan ”teosta”, joka on luonteeltaan aktiivisempi sana. ^{iv)}Käännöksestä voi saada käsitykset, että ”ajatuksset” ilmaisevat omantunnon toimintaa, mutta alkutekstissä ne ilmeisesti tarkoitetaan omastatunnosta erillisinä. Sanat ^{v)}”tämä tulee näkyviin” on lisätty ehkä pitkän virkkeen katkaisemiseksi,²³ mutta ne eivät ilmennä selvästi alkukielen ajatusta vaan tuovat tekstiin monitulkintaisuutta. Nimittäin, alkukielessä ”osoitus”, ”todistus”, ”syytös” ja ”puolustus” näyttäisivät esiintyvän tuomiopäivänä, mutta KR-92:ssa tämä tulkinta ei ole välttämätön.

²² *Interlocutor* merkitsee keskustelukumppania. Tekstissä sitä voidaan käyttää retorisenä keinona, kuvitteellisena hahmona, jonka avulla kirjoittaja selittää kuulijoilleen jotain. Tekstissä *interlocutoria* voidaan puhutella tai se voi esittää kysymyksiä ja vastaväitteitä, jolloin teksti alkaa muistuttaa keskustelua.

²³ Vrt. Käsemann 1986, 67; J. Thurén 1994, 55.

Kiusallista käännökselle on, että alun selittävälle sanalle γάρ ('sillä') ei ole riittävää käännösvastinetta. Sana olisi kuitenkin tarvittu jakeiden ajatusyhteyden näkemiseen. Kolmeen jakeeseen mahtuu myös muita ajatuksellisia poikkeamia alkukielestä.²⁴

Dynaamisella raamatunkäännöksellä pyritään ilmaisemaan kirjoittajan ajatus ja ollaan valmiita poikkeamaan alkukielen ilmaisutavoista. Käännöstävän heikkous on, että jos kääntäjä ei ole tavoittanut kirjoittajan ajatusta, hän helposti päätyy niin kauas tekstistä, ettei lopputulosta ole enää kohtuullista nimetä alkuperäisen kirjoittajan mukaan. Näin on tapahtunut näiden kolmen jakeen suhteen. Esimerkki osaltaan perustellee kohdan huolellisen kielellisen tarkastelun tarpeellisuutta.

Jos tulkinta ”poikkeuksellisista pakanoista” on oikea, keitä he sitten olisivat tarkemmalta identiteetiltään, mistä heitä löytää, ja miten asia suhtautuu muuhun, mitä Paavali on opettanut aiheesta? Valitettavasti nämä ehkä kutkuttavatkin kysymykset joudun pääosin sivuuttamaan tämän työn puitteissa. Toivonkin voivani jatkaa tutkimusta myöhemmin. Jatkotutkimus paljastaisi myös muita argumentteja tässä esitetyn väitteen puolesta.

Seuraavaksi kuvaan jakson 2:14–16 tutkimushistoriaa kontekstissaan (luku 2). Sitten esitän, mikä kontekstin tulkinta on tässä työssä taustaoletuksenani jaksoa 2:14–16 tarkasteltaessa (luku 3). Vihdoin jakeisiin 2:14–16 pureudutaan (luvut 4–5). Lopussa on yhteenveto (luku 6).

²⁴ Vrt. μεταξὺ ἀλλήλων ja διά.

2. TUTKIMUSHISTORIAA

Tarkasteltava jakso on herättänyt kysymyksiä ja vastauksia jo vajaa pari tuhatta vuotta, eikä edellä esitetty protestanttien suosima tulkinta ole historiassa aina ollut vallalla eikä esittämäni ajatus uusi. Seuraavassa käyn kursorisesti läpi joidenkin tutkijoiden käsityksiä Roomalaiskirjeen kohdasta 2:14–16 kontekstissaan. Kun etsitään kohdan luonnollisinta ja ymmärrettäväksi tarkoitettua merkitystä, olisi luontevaa ainakin lähteä siitä oletuksesta, että joku joskus on ymmärtänyt sen.

Kohta 2:14–16 kuuluu kiinteänä osana pidempää ajatuksellista jatkumoa, jonka kokonaistulkintaa lienee syytä kuvata tutkijoiden käsityksiä esiteltäessä, jos mahdollista. Merkityksellistä on, keistä tutkija näkee jaksossa 1:18–32 puhuttavan, pakanoistako vain vai ehkä koko ihmiskunnasta. Kuka on jakeiden 2:1–16 ja 2:17–29 *interlocutor*? Kuvaavatko jakeet 2:5–13 Paavalin ajattelua pelastustiestä hänen aikanaan? Miten nämä kysymykset liittyvät jakeisiin 2:14–16, näkyy jatkosta.

2.1 Varhaiskirkon aika

Aluksi tarkastelemme jakson 1:18–2:29 tulkintoja 200–400-luvuilla. Tulkitsijoina ovat Origenes, ”Ambrosiaster”, Khrysostomos ja Augustinus.

2.1.1 Origenes Aleksandrialainen

Origenes (n. 185–n. 254) laati 15 kirjaa Roomalaiskirjeen selitykseksi kreikaksi. Noin vuonna 400 Rufinus-niminen teologi käänsi sen latinaksi. Tämä käännös on säilynyt aikaamme, kun taas alkuperäisestä kreikankielisestä on säästynyt vain fragmentteja.²⁵ Origeneen ajatuksia lienee syytä arvioida tarkasti erityisesti (ja lähinnä?) kielellisistä syistä, käyttihän hän itsekin kreikkaa ja vaikutti varsin varhain. Aina ei ole kuitenkaan helppoa sanoa, johtuuko jokin tulkintalinja kielen tuntemisesta vai muusta vahvasta esiymmärryksestä. Lisäksi epäilyksen varjona heittää, että käsissämme on vain käännösteksti, joskaan kreikankielisten fragmenttien kohdilla Rufinuksen ei useimmissa tapauksissa ole nähty tehneen merkittäviä sisällöllisiä muutoksia.²⁶

²⁵ Bray 1998, xxii.

²⁶ Bray 1998, xxii.

Kohdasta 1:18 alkavassa jaksossa kuvatut Jumalasta poispoikenneet ovat Origeneen mielestä etupäässä tämän maailman viisaita, oppineita ja filosofeja, vaikkakin sanat koskevat kaikkia ihmisiä, joilla on luonnollinen järki.²⁷

Kohdasta 2:1 alkaa puhuttelun ihmiselle, joka tuomitsee muita, vaikka on itsekin syntinen. Tämän Origenes katsoo koskevan niitä, jotka johtavat kirkkoa, siis piispoja, vanhimpia ja diakoneja.²⁸ He ovat interlocutoreina Origeneen mukaan ainakin jakeeseen 16 asti, mutteivät edemmäs. Jakeen 2:7 hyvissä töissä ja kestävyudessa pelastuvien hän selittää olevan kristittyjä, joiden joukossa on marttyyreja.²⁹ Vain Kristukseen uskova voi pelastua.³⁰ Jakeen 2:10 henkilöiden, jotka hyviä tekoja tekemällä saavat kirkkauden, kunnian ja rauhan, hän poikkeuksellisesti selittää olevan ei-uskovia juutalaisia ja pakanoita, jotka eivät kuitenkaan pelastu.³¹ Joka ei usko Kristukseen, ei pelastu.³²

Katsoiko Origenes jakeiden 2:14–15 kuvaavan pakanoiden yleistä luonnollisen lain tuntemusta vai joitain poikkeuksellisia pakanoita, jätetään tässä työssä avoimeksi. Mahdollisesti Origenes kannatti lähinnä ensin mainittua, jonka käsityksen oikeellisuus tuodaan lukijan arvioitavaksi seuraavin lainauksin. Kun Paavali sanoo jakeessa 2:12 kaikkien ilman lakia olevien tuhoutuvan, Origenes punnitsee, mistä laista Paavali kohdassa puhuu, Mooseksen laista, Kristuksen laista vai luonnollisesta laista.

Naturalis vero lex, quæ communiter omnibus hominibus inest, considerandum est si omnes pene faciat in lege peccare, sicut in consequentibus dicit: « Cum enim gentes, quæ legem non habent, naturaliter quæ legis sunt faciunt, hi legem non habentes ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis. »³³

Meidän täytyy harkita, onko se toisaalta luonnollinen laki, joka on läsnä kaikissa ihmisissä yhteisesti – jos *se* tekee melkein kaikki synnin lakiin³⁴ – kuten *hän* sanoo jatkossa: ”Sillä kun pakanat, jotka eivät omista lakia, tekevät luonnosta niitä, jotka lain ovat, nämä, vaikkei heillä ole lakia, ovat itse itselleen laki; jotka osoittavat lain teon kirjoitetuksi heidän sydämiinsä.”

²⁷ Origenes, *Ad Rom.* 1.16.1; 1.17.1.

²⁸ Origenes, *Ad Rom.* 2.2.1.

²⁹ Origenes, *Ad Rom.* 2.7.4.

³⁰ Origenes, *Ad Rom.* 2.7.4.

³¹ Origenes, *Ad Rom.* 2.7.5.

³² Origenes, *Ad Rom.* 2.7.5–6.

³³ Origenes, *Ad Rom.* 2.8.2.

³⁴ Vrt. Room. 7:23, 25; 8:2.

Tämä pohdittava vaihtoehto on ainakin lähellä sitä tulkintaa, että jakeet 2:14–16 olisivat perustelu jakeen 2:12 maininnalle pakanoiden tuhoutumisesta yleisen laintuntemuksen perusteella.

Liittyen jakeiden 2:14–15 pakanoihin hän sanoo näiden luonnollisen lain tuntemuksesta:

Fortassis et quod Deus unus creator sit omnium, scriptum est in cordibus gentium. Magis tamen mihi videntur hæc, quæ in corde scripta dicuntur, cum evangelicis legibus convenire, ubi cuncia ad naturalem referuntur æquitatem. Quid enim ita naturalibus sensibus proximum, quam ut quæ nolunt sibi fieri homines, hæc ne faciant aliis?³⁵

Saattaa hyvin olla, *että* pakanoiden sydämiin on myös kirjoitettu, että Jumala on yksi ja kaikkien Luoja. Mutta mikä minusta eniten näyttää olevan näitä asioita, jotka on kirjoitettu sydämeen, *se* yhtyy ”evangelisiin lakeihin”, joissa kaikkeen viitataan luonnollisen oikeuden mukaan.³⁶ Sillä mikä voisi olla lähempänä luonnollisia moraalisia vaistoja kuin, että niitä asioita, jotka ihmiset eivät tahdo itselleen tehtävän, heidän ei tule tehdä muille?

Jakeiden 2:14–16 käsittelyssä hän kuitenkin myöhemmin päättyy seuraavaan tulokseen:

Nos vero qui hæc omnia spiritualiter intelligenda sentimus, idcirco et non auditores, sed factores legis justificandos credimus, non legis secundum litteram, quæ utique pro sui impossibilitate non potest habere factorem, sed secundum spiritum, per quem solummodo impleri lex poterit. Hoc est ergo opus legis, quod etiam gentes Apostolus dicit implere naturaliter posse. Cum enim agunt quæ legis sunt, « scripta » videtur lex in cordibus eorum a Deo, « non atramento, sed Spiritu Dei vivi. »³⁷

Me todellakin, joiden mielestä kaikki nämä asiat on ymmärrettävä hengellisesti, uskomme tästä syystä, *että* ”eivät lain kuulijat vaan tekijät *tullaan* vanhurskauttamaan”, ei lain kirjaimen mukaan – joka sen tavoittamattomuuden tähden ei omaa yhtään tekijää – vaan Hengen mukaan, jonka kautta laki on mahdollista täyttää ainoastaan. Tämä näin ollen on lain teko, jonka apostoli sanoo jopa pakanoiden voivan täyttää luonnosta. Sillä kun he tekevät niitä, jotka lain ovat, lain ”kirjoitukset” heidän sydämissään näyttävät olevan peräisin Jumalasta, ”ei musteella vaan elävän Jumalan Hengellä”.

³⁵ Origenes, *Ad Rom.* 2.9.1. ”Evankelisilla laeilla” on tarkoitettu Jeesuksen opetuspuheiden käskyjä, jotka sisällöltään – erikoista kyllä – on erotettu Mooseksen lain käskyistä.

³⁶ Vrt. Matt. 7:12.

³⁷ Origenes, *Ad Rom.* 2.9.1.

Lainauksesta käy ilmi, kuinka Origenes tulkitsee kohdan 2:13; laki, jonka tekijät vanhurskautetaan, on hänen mielestään ”Hengen laki”.³⁸ Jakeiden 2:14–15 pakanoihin Origenes liittää Paavalin sanat Jumalan Hengen työstä, jotka on tarkoitettu kristityistä (2. Kor. 3:3). Vaikuttaisi oudolta, jos Origenes tarkoittaisi tämän erityisilmaisun jopa koko pakanakunnasta eikä joistain yksilöistä.

Jakeesta 2:17 lähtien interlocutor Origeneen mielestä on eri kuin luvun alussa; hän on sellainen, joka sanoo itseään juutalaiseksi olematta sitä todellisesti.³⁹ Tämän mahdollinen varastaminen (2:21) on hänestä ”Kristuksen tulemuksen ja läsnäolon” (*tu adventum et praesentiam Christi*) varastamista.⁴⁰ Mahdollinen huorintekeminen (2:22) on hänestä sitä, että synagogassa esitetään väärää ja väärennettyä opetusta (*sermonem doctrinae pravum et adulterinum*).⁴¹ Mahdollinen temppelinryöstäminen (2:22) on hänestä Kristuksen vahingoittamista, joka on Jumalan todellinen temppele.⁴² Interlocutor on lainrikkoja (2:23) Origeneen mukaan siksi, että hän ei usko Kristukseen, josta Mooses laissa kirjoitti.⁴³ Todelliseksi juutalaiseksi tullaan uskossa Kristukseen ja kasteessa.⁴⁴ Lisäksi Origenes esittää kuvatusta ”nimijuutalaisesta” ”kristillisen” sovelluksen.⁴⁵ Se ympärileikkaus, josta on hyötyä lakia täytettäessä (2:25), on Origeneen mukaan ”sydämen ympärileikkaus”.⁴⁶

2.1.2 ”Ambrosiaster”

”Ambrosiaster” (300-l.) on jälkeempään keksitty nimi teologille, joka kirjoitti kommentaarinsa Paavalin kirjeisiin latinaksi arviolta välillä 366–384.⁴⁷ Kommentaarista ei käy selvästi ilmi tekijän henkilöllisyyttä. Augustinus (354–430) piti sitä jonkun Hilariuksen tekemänä, mutta kuitenkin yli tuhat vuotta tekijänä yleisesti pidettiin Ambrosius Milanolaista.⁴⁸ Erasmus Rotterdamilainen (1466–1536) kyseenalaisti tämän

³⁸ Vrt. myös Origenes, *Ad Rom.* 2.8.3.

³⁹ Origenes, *Ad Rom.* 2.11.2–3.

⁴⁰ Origenes, *Ad Rom.* 2.11.5.

⁴¹ Origenes, *Ad Rom.* 2.11.5.

⁴² Origenes, *Ad Rom.* 2.11.7. Vrt. Joh. 2:19.

⁴³ Origenes, *Ad Rom.* 2.11.8.

⁴⁴ Origenes, *Ad Rom.* 2.11.9.

⁴⁵ Origenes, *Ad Rom.* 2.11.9–11.

⁴⁶ Origenes, *Ad Rom.* 2.12.1.

⁴⁷ Näin Bray (Amrosiaster 2009, xv, xvi; Bray 1998, xxiii).

⁴⁸ Näin Bray (Ambrosiaster 2009, xv).

vakiintuneen käsityksen.⁴⁹ On arveltu, että nimen ”Ambrosiaster” lanseerasivat benediktiiniläiset kommentaarin toimittajat 1686–1690.⁵⁰

Kohdan 1:18 yhteydessä Ambrosiaster mainitsee, että ihmissuku (*genus hominum*) on tehty syylliseksi luonnollisen lain kautta, koska luonnon lain kautta ihmiset ovat voineet tuntea Jumalan.⁵¹ Jakeen 1:21 jumalatuntemuksen hylkäämisen hän jonkin käsikirjoituksen mukaan katsoo sanotun ”aikaisemmista (ihmisistä)” (*de anterioribus*) korjatakseen aikalaisia ja tulevia.⁵²

Kohdan 2:7 pelastuvien Ambrosiaster katsoo olevan Jumalaan uskovia, jotka eivät vain usko oikein vaan myös elävät oikein.⁵³ Kohdassa 2:9 kuvatut paha tekevät ovat niitä, jotka eivät vain tee väärin vaan ovat myös ei-uskovia.⁵⁴ Jako pelastuvien ja kadotukseen joutuvien välillä jakeissa 7–11 on sama kuin Kristukseen uskovien ja Häneen uskomatta olevien välillä.⁵⁵ Se, joka lakia tuntematta uskoo Jumalaan, on ”lain ystävä” (*amicus legis*) ja tehty täydelliseksi.⁵⁶ Hän on vanhurskas ajallisella ja iankaikkisella tavalla.⁵⁷ Mutta Ambrosiaster sanoo, että ne pakanat, jotka täyttävät luonnollisen lain uskomatta Kristukseen, tuhoutuvat, koska on suurempaa tunnustaa usko yhteen Herraan kuin välttää syntiä.⁵⁸

Sen, että Paavali sanoo lain noudattajien vanhurskautettavan (2:13), Ambrosiaster selittää koskevan Kristukseen uskovia. Tämän hän perustelee sillä, että Mooseksen laissa Kristus juuri on luvattakin.⁵⁹ Siksi se juutalainen, joka ei usko Kristukseen, ei Ambrosiasterin mukaan täytä lakia, koska hän ei ole sisäistänyt, mitä laki sanoo Kristuksesta, ja tämän tähden hänet lain mukaan tuomitaankin.⁶⁰ Kohdan 2:14 lakia noudattavien pakanoiden Ambrosiaster kertoo olevan pakanakristittyjä, jotka eivät noudata Mooseksen

⁴⁹ Bray 1998, xxiii.

⁵⁰ Näin Bray (Ambrosiaster 2009, xv).

⁵¹ Ambrosiaster, *Ad Rom.* 1:18; 1966, 38:20, 39:20–21.

⁵² Ambrosiaster, *Ad Rom.* 1:21; 1966, 42:4, 43:4. Vielä, jakeeseen 1:24 Brayn käännöksessä (2009, 12) liitetään ”pakanat” (the Gentiles), mutta alkutekstissä ei pakanoita mainita.

⁵³ Ambrosiaster, *Ad Rom.* 2:7.

⁵⁴ Ambrosiaster, *Ad Rom.* 2:9.

⁵⁵ Ambrosiaster, *Ad Rom.* 2:7–11.

⁵⁶ Ambrosiaster, *Ad Rom.* 2:12; 1966, 72:17, 73:12.

⁵⁷ Ambrosiaster, *Ad Rom.* 2:12.

⁵⁸ Ambrosiaster, *Ad Rom.* 2:12. On erikoista, että hän katsoo helvettiin jouduttavan uskon ja käänteisesti siis epäuskon *suuruuden* vuoksi eikä *olemuksen*.

⁵⁹ Ambrosiaster, *Ad Rom.* 2:13.

⁶⁰ Ambrosiaster, *Ad Rom.* 2:13, 15.

seremonialakeja mutta uskovat Kristukseen ”luonnon ohjauksella” (*duce natura*); näiden luonto tuntee Luojan ”omalla arviollaan, ei laista vaan järjestä” (*proprio iudicio..., non per legem, sed per rationem*).⁶¹ ”Lain noudattamisen” hän selittää asiayhteydessä tarkoittavan lain Jumalan tuntemusta ja perustelee tätä sillä, että Isän ja Pojan pelko on viisauden alku.⁶² Siis Jumalan tuntemuksesta viisas, lain mukainen elämä, nousee.

Kohdan 2:15 alun kuvauksen pakanoista, joiden sydämeen on laki kirjoitettu ja joiden omatunto puolustaa, Ambrosiaster selittää hieman samaan tapaan kuin edellä. He ovat pakanakristittyjä, joiden usko hänen mukaansa tekee jopa enemmän kuin mitä laki vaatii (*quod mandat lex, ultro facit*).⁶³ Jakeen 15 loppuosa, jossa puhutaan syyttävistä ajatuksista, on ilmeisesti ollut Ambrosiasterille hankala. Syyttävien ajatusten hän katsoo kohdistuvan ei-uskoviin pakanoihin tai uskoviin harhaoppisiin.⁶⁴

Jakeet 2:17–24, joissa syytetään juutalaisia lainrikkomisesta, Ambrosiaster selittää linjassa edellisen kanssa. Hänen mukaansa juutalainen, joka epäuskossa vastustaa Kristusta, rikkoo lakia, jossa Kristus on luvattu.⁶⁵ Jos tällainen juutalainen moittii lainrikkojapakanoita, hän Ambrosiasterin mukaan syyttää silloin itseäänkin, syystä että hän kieltää laissa luvatus Kristuksen.⁶⁶ Jakeen 2:22 ”huorintekemisen” Ambrosiaster ymmärtää kohdistuvan lakiin siinä, että laista poistetaan totuus Kristuksesta.⁶⁷ Tämä selitys juontunee latinan sanan *adultero* kaksoismerkityksestä ’tehdä aviorikos’ ja ’väärentää’.⁶⁸ Jakeen 24 hän selittää seuraavaan tapaan. Kristuksen jumaluuden kieltävä pilkkaa Isääkin, ja kun juutalaiset suostuttelivat pakanakristittyjä olemaan sanomatta Kristusta Jumalaksi, he Ambrosiasterin mukaan edistivät pakanoiden pilkkaa.⁶⁹ Kohdan tuomittava juutalainen ei usko; tuomitseva pakana uskoo (2:27).⁷⁰

⁶¹ Ambrosiaster, *Ad Rom.* 2:14; 1966, 74:17, 75:20–21.

⁶² Ambrosiaster, *Ad Rom.* 2:14.

⁶³ Ambrosiaster, *Ad Rom.* 2:15; 1966, 76:5, 77:4–5. Erikoista sinänsä, ettei lain näin ollen sanota edellyttävän täydellisyyttä.

⁶⁴ Ambrosiaster, *Ad Rom.* 2:15–16.

⁶⁵ Ambrosiaster, *Ad Rom.* 2:19, 23.

⁶⁶ Ambrosiaster, *Ad Rom.* 2:21.

⁶⁷ Ambrosiaster, *Ad Rom.* 2:22.

⁶⁸ Streng 2006, 19.

⁶⁹ Ambrosiaster, *Ad Rom.* 2:24.

⁷⁰ Ambrosiaster, *Ad Rom.* 2:27.

2.1.3 Johannes Khrysostomos

Johannes Khrysostomoksen (347–407) Roomalaiskirjeen kommentaari on varhaisena kreikankielisenä hyvä ottaa huomioon kielellisiä kysymyksiä tarkasteltaessa.

Puheen Jumalan vihan ilmestymisestä (1:18) Khrysostomos arvelee kohdistetun ”kreikkalaisia”, siis ei-juutalaisia, vastaan.⁷¹ Nämä eivät kirkkoisän mukaan voi puolustaa itseään tuomiopäivänä sillä, etteivät he tunteneet Jumalaa. Khrysostomos ajattelee luomakunnan järjestäytyneen harmonian todistavan Jumalasta, esimerkiksi yön ja päivän sekä vuodenaikojen vaihteluissa sekä meriveden liikkeissä (1:20).⁷²

Siihen liittyen, että Paavali sanoo näiden ihmisten ”vaihtaneen” (ἠλλάξαν) Jumalan kirkkauden luotujen kuviin (1:23), Khrysostomos huomauttaa, että sillä, joka vaihtaa, täytyy olla jotain vaihdettavaa. Nämä ihmiset todella tunsivat Jumalan, hän siis antaa ymmärtää. Kirkkoisä sanoo jumalankuvakultin juontuneen suurelta osin filosofeista ja viittaa egyptiläisiin oppineihin ja Platoniin (vrt. 1:22). Hänen mukaansa luodun palvomisen (1:25) on ”kreikkalaista”.⁷³

Khrysostomos selittää, että hyvissä teoissa kestävien pelastuksesta (2:7) Paavali puhuu osoittaakseen, ettei ole oikein luottaa yksin uskoon. Kuitenkin sen, että apostoli sanoo hyvää tekevien ihmisten pelastuvan (2:10), hän on ymmärtänyt kuvaavaan aikaan ennen Kristusta, menneitä aikoja, kuten edellisessäkin luvussa. Puhe kun ei hänestä ole vielä kääntynyt armon aikoihin. Pelastuvat ”kreikkalaiset” ovat hänestä sellaisia kuin Melkisedek, Job, niniveläiset ja Kornelius. Tällaisista puhumisen tarkoitus on hänestä kaventaa juopaa juutalaisten ja ei-juutalaisten välillä. Jos jo ennen armon aikoja heidän välillään ei ollut pelastusasiassa eroa, niin kuinka nyt on, Khrysostomos kysyy. Hänestä Paavali vastustaa tässä (2:10) lähinnä juutalaisia.⁷⁴

Paavalin viesti (lakia rikkovalle) juutalaiselle Khrysostomoksen mukaan on seuraavanlainen: jos sinä väität pelastuvasi lain kautta, niin ne pakanat seisovat edelläsi, joiden nähdään pitävän sen. Lakia noudattavien pakanoiden (2:14) Johannes katsoo olevan

⁷¹ Vrt. Room. 1:16; 2:9 ja 1. Kor. 1:22, joissa Paavali puhuu ei-juutalaisista ”kreikkalaisina”.

⁷² Johannes Khrysostomos, *Homiliae XXXII in Epistolam ad Romanos* 3.

⁷³ Johannes Khrysostomos, *Homiliae XXXII in Epistolam ad Romanos* 3.

⁷⁴ Johannes Khrysostomos, *Homiliae XXXII in Epistolam ad Romanos* 5.

ihailtavia siksi, että he noudattavat innokkaasti lakia, vaikeivät ole edes saaneet sitä. Myös jakson 2:14–16 kirkkoisä näkee kuvaavan menneitä aikoja. Syyttävien ajatusten (2:15) hän ei näe voivan koskea lakia noudattavia pakanoita (2:14) vaan ihmiskuntaa yleensä.⁷⁵

Jakson 2:17–24 interlocutor on Johanneksen mukaan juutalainen. Jaksossa 2:21–23 kuvatut (joidenkin) juutalaisten synnit hän ymmärsi sananmukaisesti. Kirkkoisän mukaan puhuessaan ”ympärileikkauksesta Hengessä” (2:29) Paavali tasoittaa tietä kirkosta puhumiseen ja esittelee uskon.⁷⁶

2.1.4 Aurelius Augustinus

Aurelius Augustinus (354–430) liittyy siihen, miten ihmiset voivat havaita Jumalan näkymättömän olemuksen Hänen luomisteoistaan (1:19), esimerkin platonilaisista filosofeista. Nämä ovat todenneet, että kaikki tässä maailmassa on muutoksen alaista. Jossakin on oltava muuttumaton alkumuoto, josta kaikki on saanut alkunsa ja joka ei saa alkuaan mistään. Mutta muuttumattomana tätä ei voida havaita siellä, missä on muutosta.⁷⁷ Kuvauksen viisaaksi itseään kehuista kuvanpalvojista (1:21–23) Augustinus ymmärsi tarkoitetun roomalaisista, kreikkalaisista ja egyptiläisistä.⁷⁸

Kohdan 2:14–16 Augustinus alkujaan ymmärsi kuvaavan yleistä luonnollisen lain tuntemusta pakanoilla.⁷⁹ Myöhemmin hän toi julki seuraavan tulkinnan, jonka esitän kontekstissaan.

Luvun 2 alun interlocutor on ilmeisesti juutalainen.⁸⁰ Pelastuvat juutalaiset ja ”kreikkalaiset” (2:10) ovat uskovia.⁸¹

⁷⁵ Johannes Khrysostomos, *Homiliae XXXII in Epistolam ad Romanos* 5.

⁷⁶ Johannes Khrysostomos, *Homiliae XXXII in Epistolam ad Romanos* 5.

⁷⁷ Augustinus, *De Civitate Dei* 8.7. (Vrt. myös Augustinus, *De Civitate Dei* 8.10, 8.12.)

⁷⁸ Augustinus, *De Civitate Dei* 8.10.

⁷⁹ Gathercole on tutkinut Augustinuksen jakson 2:14–15 tulkinnan kehitystä (1999). Selkeimmät esimerkit häneltä Augustinuksen luonnollisen lain tuntemuksen tulkinnalle ovat *De Sermone Domini in Monte* 2.9.32 (Augustinus 1989, 114–115) v:lta 394, *Sermones* 1 ja *Enarrationes in Psalmos* 58. ”Kristittytulkinta” ilmenee teoksessa *De Spiritu et Littera* (Augustinus 1982) v:lta 412.

⁸⁰ Augustinus, *De Spiritu et Littera* 44.

⁸¹ Augustinus, *De Spiritu et Littera* 44.

Augustinus pohtii, miten johdannossa lainatut kohdat 2:13 ja 3:28 voivat olla totta yhtä aikaa. Lähtökohtana hänellä on, että koska vanhurskauttaminen tulee ”ilmaiseksi” (3:28), teot eivät ole ennen vanhurskauttamista. Ratkaisua jännitteeseen hän etsii sanojen ”lain tekijät tullaan vanhurskauttamaan” tulkinnasta. Jos ”vanhurskauttaminen” tarkoittaa tässä ”vanhurskaaksi tekemistä”, niin lain tekijän vanhurskauttaminen merkitsee hänestä lain tekijäksi tekemistä. Lain tekijän vanhurskaaksi tekeminen olisi mahdoton vaihtoehto, sillä vain vanhurskas voi tehdä lain. Mutta jos ”vanhurskauttaminen” merkitsee tässä ”vanhurskaana pitämistä”, kuten kohdassa Luuk. 10:29, niin jakeessa 2:13 puhutaan vanhurskaan ihmisen toteamisesta vanhurskaaksi.⁸²

Jaksoon 2:14–16 kirkkoisä esittää kaksi vaihtoehtoista selitystä. Ensimmäisen mukaan kuvatut pakanat ovat Kristukseen uskovia, jotka eivät ole tulleet uskoon lain johtamina. Augustinus lukee tekstiä niin, että kyseiset pakanat noudattavat lakia ”luonnostaan”. Näin puolestaan voidaan hänestä sanoa siksi, että syntisyys on tuottanut vian ihmisluontoon, ja kun vikaa parannetaan, silloin lain vaatimuksia noudatetaan luonnon puolesta. ”Ei luonto syrjäytä armoa vaan armo korjaa luonnon.”⁸³ Tässä tapauksessa sydämeen kirjoitettu lain teko (2:15) olisi sama kuin Jer. 31:33:ssa.⁸⁴

Toisena vaihtoehtona hän pitää, että kuvatut pakanat ovat sellaisia ei-uskovia, jotka tekevät ulkoisesti kunnollisia asioita. Kuitenkaan he kirkkoisän mukaan eivät jumalattomina palvele tosi Jumalaa vaan heidän tekojensa tarkoitus on synnillinen. Jumalatonkin ihminen voi tajuta ja tehdä lain piiriin kuuluvia asioita Augustinuksen mielestä siksi, että Jumalan kuva ei ole hänessä täysin turmeltunut. Tällaisten jumalattomien pakanoiden puolustelevat ajatukset (2:16) saattavat korkeintaan lieventää heidän kadotustuomiotaan.⁸⁵

Lakia täyttävistä pakanoista Paavali puhuu pitääkseen kurissa juutalaista kerskailua. Mutta jos kyse on jumalattomista pakanoista, hän Augustinuksen arvion mukaan kenties todistaa, ettei Jumala katso henkilöön (2:11) ja että Jumala on myös pakanoiden Jumala (3:29).⁸⁶

⁸² Augustinus, *De Spiritu et Littera* 45.

⁸³ Augustinus 1982, 102; *De Spiritu et Littera* 47: ”non quod per naturam negata sit gratia, sed potius per gratiam reparata natura”.

⁸⁴ Augustinus, *De Spiritu et Littera* 43–44, 46–47.

⁸⁵ Augustinus, *De Spiritu et Littera* 48.

⁸⁶ Augustinus, *De Spiritu et Littera* 49.

2.2 Keskiäika ja reformaatio

Seuraavaksi tarkastellaan selityksiä 1200–1500-luvuilta. Selittäjinä ovat Tuomas Akvinolainen, Martti Luther ja Jean Calvin. Ennen heidän tulkintojaan kuvaan lyhyesti eräitä muita keskiajan ja reformaation ajan tutkijoita.

Riedl kertoo, että Bonaventura (1221–1274) tulkitsee kohdan 2:14–16 kuvaavan pakanoita ennen Kristusta. Bruno Colognelainen (n. 1030–1101), Peter Abelard (1079–1142), Robert Melunilainen (n. 1100–1167) ja Nicholas Lyralainen (n. 1270–1349) Riedlin mukaan tulkitsevat kohdan kuvaavan luonnollista jumalatumemusta, joka johtaa anonyymiin uskoon Kristukseen ja luonnollisen lain täyttämiseen jumalallisella avustuksella ja edelleen iankaikkiseen elämään.⁸⁷

Parker kertoo, että reformaation aikoihin roomalaiskatoliset kardinaalit Thomas Caietan (1469–1534) ja Claude Guillaud (1493–1551) tulkitsevat kohdan 2:14–15 pakanoiden joutuvan kadotukseen ja selittävät tätä kahden eri tason vanhurskaudella.⁸⁸

Suomessa Mikael Agricola (n. 1510–1557) Uuden testamentin käännöksessään (1548) selittää sanaa ”loonostans” (2:14) luonnollisella lailla Lutherin reunaselityksen mukaisesti.⁸⁹ Samanlainen selitys esiintyy kielellisesti huolitellumpana ensimmäisessä suomenkielisessä Bibliassa vuonna 1642.⁹⁰

2.2.1 Tuomas Akvinolainen

Tuomas Akvinolainen (n. 1224–1274) opettaa niiden, jotka luonnosta tunsivat Jumalan (1:19–20), olleen viisaita miehiä pakanoiden keskuudessa.⁹¹ Liittyen niihin ominaisuuksiin, jotka tekstin mukaan voidaan Jumalasta nähdä (1:20), Tuomas katsoo ihmisten voivan luontoa tarkkailemalla tuntea Jumalan kolmella tavalla (1:19). Koska

⁸⁷ Näin Gathercole tulkitsee Riedliä (1999, 348–349). Johann Riedl: *Das Heil der Heiden. Nach Röm 2,14–16.26.27* (Mödling-bei-Wien: St Gabriel Verlag, 1965) 171.

⁸⁸ Näin Gathercole tulkitsee Parkeria (1999, 350). Thomas H. L. Parker: *Commentaries on Romans 1532–1542* (Edinburgh: T.&T. Clark, 1986) 130–131.

⁸⁹ Agricola 1548, aukeama ccii. ”Loonostans) Se on Loonolinen Lafi / M te fine tadhot finulle techteuen / eli weltettä muilda / tee fine fe / ja welte toifta. Joffa coco Mofefen Lafi fuljetan / niinquin Chriftus jano Matt.7. Joffa Laifta ei Pacanatta mwta tee / quin ulconaijet Löödh / Ninquin Juttat Mofefen Laifta / Ja teme on fe Canne ja Luchtamus / ette nxi Synndi ombi fwarembi quin toinen / Lafi waftan.” Vrt. Luther 1984, 95.

⁹⁰ Biblia 1642, aukeama 646.

⁹¹ Tuomas Akvinolainen, *Expositio in Epistola ad Romanos* 1.6: 113.

luodut ovat muutoksen alaisia ja rappeutuvia, niiden täytyy *kausalisesti* juontua muuttumattomasta ja rappeutumattomasta periaatteesta, ja niin Jumalan voidaan tietää olevan olemassa (”iankaikkinen voimansa”). Mutta syy, josta kaikki juontuu, ei voi olla vastaavanlainen, vaan sen on oltava *erinomaisuudessaan* ylittävä, ja niin Jumalan voidaan tietää olevan kaiken yläpuolella (”jumalallisuutensa”). Mutta koska Jumala on ylittävä syy, mikään ominaisuus luoduissa ei voi kuulua Häneen, ja näin, *negaatioiden* avulla, Jumalan sanotaan olevan muuttumaton ja loppumaton (”näkymättömät asiansa”).⁹²

Tuomaan mukaan Paavali osoitettuaan, etteivät pakanat tule vanhurskaiksi totuuden tuntemisestaan (1:18–32), osoittaa, etteivät juutalaiset puolestaan tule vanhurskaiksi kerskumistaan asioista (l. 2–4). Tällöin siis molemmat tarvitsevat armon voimaa.⁹³

Akvinolaisen mukaan luvun 2 alun nuhde (2:1) on tarkoitettu kristinuskoon kääntyneille juutalaisille ja pakanoille, jotka tuomitsivat toisiaan näiden aikaisemmista elämäntavoistaan.⁹⁴ Jakson 2:13–29 tarkoitus on osoittaa juutalaisille, että laki (2:13–24) ja ympärileikkaus (2:25–29), joista he kerskuivat, eivät riitä pelastukseen.⁹⁵

Tuomas pohti jännitettä jakeiden 2:13 ja 3:20 välillä. Jälkimmäisen mukaan ketään ei vanhurskauteta nimenomaan lain teoista. Hän selittää jännitteen ”vanhurskauttamis”-sanana eri merkityksillä. Hän huomauttaa, etteivät lain tekijät teoillaan hanki vanhurskautta, koska sitä ei voi saada seremoniallisilla eikä moraalisisillakaan teoilla, vaan lakia noudatetaan vuodatetusta vanhurskaudesta.⁹⁶

Positiota 2:13 Paavali selventää jaksolla 2:14–16, jossa hän selittää lain tekijät vanhurskautettavan, vaikkeivät nämä ole lain kuulijoita. Tuomaan mukaan hän mainitsee tällaisten arvon (2:14), selventää sanottavaansa (2:15) ja todistaa sen (2:16). Akvinolainenkin lukee näiden pakanoiden noudattavan lakia ”luonnosta” ja selittää sen (augustinolaisittain) armon uudistamalla luonnolla, sillä he noudattavat lakia Kristuksen armon avulla, tai vaihtoehtoisesti luonnollisella lailla. Jälkimmäinen vaihtoehto ei Tuomaan mukaan kuitenkaan sulje pois tarvetta armolle herättämään rakkautta tai lain

⁹² Tuomas Akvinolainen, *Expositio in Epistola ad Romanos* 1.6: 115–118.

⁹³ Tuomas Akvinolainen, *Expositio in Epistola ad Romanos* 2.1: 169.

⁹⁴ Tuomas Akvinolainen, *Expositio in Epistola ad Romanos* 2.1: 170.

⁹⁵ Tuomas Akvinolainen, *Expositio in Epistola ad Romanos* 2.3: 210.

⁹⁶ Tuomas Akvinolainen, *Expositio in Epistola ad Romanos* 2.3: 212.

kautta saatavalle tiedolle synnistä (3:20).⁹⁷ Sydämeen kirjoitettuun lain tekoon hän liittää kohdat 2. Kor. 3:3 ja Jer. 31:33.⁹⁸ Tuomaan mukaan tuomiopäivänä esiin tulevat syyttävät ja puolustavat ajatukset (2:15–16) eivät ole niitä, jotka tuona päivänä esiintyvät, vaan niitä, jotka nyt esiintyvät pakanoissa, koska silloin tuomio on tuomittavalle jo selvää.⁹⁹

Positiota 2:13 Paavali selventää myös jaksolla 2:17–24, jossa hän näyttää, ettei lain kuulijoita vanhurskauteta, jos he eivät ole sen tekijöitä.¹⁰⁰ Akvinolaisen mukaan Paavali osoittaa juutalaisten etuoikeuden viittaamalla rotuun (2:17a), lakiin (2:17b) ja lain hedelmään (2:18–20).¹⁰¹ Vanhaan testamenttiin viitaten Tuomas ottaa (mahdolliset) juutalaisten synnit (2:17–22) sananmukaisesti.¹⁰²

Puhe hyödyllisestä ympärileikkauksesta (2:25) koskee hänen mukaansa aikaa ennen Kristuksen kärsimystä.¹⁰³ Vain todellinen juutalainen noudattaa lakia (2:28).¹⁰⁴

2.2.2 Martti Luther

Martti Lutherin (1483–1546) kohdalla on huomattava, että hän piti Roomalaiskirjeen luentonsa, jota tässä pääosin seurataan, vuosina 1515–1516, siis varhaiskautenaan, jolloin hänen ajattelunsa vielä haki muotoaan. Luennolla hän esitti käsityksiä, jotka myöhemmin kiisti.

Lutherin mukaan jakso 1:18–32 on tarkoitettu erityisesti filosofeja ja ruhtinaita vastaan, mutta myös koko ihmiskuntaa vastaan. Tätä ei pidä niin ymmärtää, että jokainen ihminen olisi syyllistynyt kaikkiin kuvatuista synneistä, vaan että ihmiset yhdessä ovat niin tehneet, joku yhteen, toinen toiseen. Luther muistuttaa Raamatussa käytettävän niitä retoriikan keinoja, joissa osa edustaa kokonaisuutta tai päinvastoin (*synekdokee*).¹⁰⁵

⁹⁷ Tuomas Akvinolainen, *Expositio in Epistola ad Romanos* 2.3: 213–216.

⁹⁸ Tuomas Akvinolainen, *Expositio in Epistola ad Romanos* 2.3: 218.

⁹⁹ Tuomas Akvinolainen, *Expositio in Epistola ad Romanos* 2.3: 222.

¹⁰⁰ Tuomas Akvinolainen, *Expositio in Epistola ad Romanos* 2.3: 213; 2.4: 224.

¹⁰¹ Tuomas Akvinolainen, *Expositio in Epistola ad Romanos* 2.4: 224–229.

¹⁰² Tuomas Akvinolainen, *Expositio in Epistola ad Romanos* 2.4: 232–235.

¹⁰³ Tuomas Akvinolainen, *Expositio in Epistola ad Romanos* 2.4: 238.

¹⁰⁴ Tuomas Akvinolainen, *Expositio in Epistola ad Romanos* 2.4: 243–244.

¹⁰⁵ Luther 1958, 31–32. Esim. Matt. 6:11: ”jokapäiväinen leipämme”.

Lutherin mielestä jo epäjumalanpalvelus osoittaa, että ihmisillä on ollut käsitys jumaluudesta, mutta ongelma syntyi, kun he liittivät tähän omia toiveitaan. Luomakunnassa ihminen näkee (1:20) kaikilla olevan jokin itseään ylempi, joka kohottaa tai painaa alas, ja tästä Lutherin mukaan ihminen on voinut johtaa ajatuksen kaiken yläpuolella olevasta Jumalasta.¹⁰⁶

Lutherin mukaan se, että Jumala ”luovutti” ihmiset syntyin, ei tarkoita vain, että Hän sallii sen, vaan se oli myös käsky (vrt. 2. Aik. 18:22; 2. Sam. 16:11). Se oli sallimus ihmiseen nähden, käsky Perkeleeseen nähden, sillä Jumala halusi häpäistä ihmisen synnillä eikä mikään ole syntiä alhaisempaa. Rangaistus on siinä, että Jumala alistaa ihmisen sen valtaan, jota Hän eniten vihaa, jotta ihminen tajuaisi vihan ankaruuden. Lutherin mukaan, jos olisi mahdollista antaa sama häpeä ilman syntiä, Hän antaisi sen, mutta se ei ole mahdollista.¹⁰⁷

Samoja tekevä toisen tuomitsija (2:1) on Lutherin mukaan tuomarin asemassa tai sellainen, joka mielessään tai puheessaan tuomitsee kaltaisiaan, tai sellainen, joka omia vikojaan näkemättä tuomitsee toisia synneistä, joista hän itse on ainakin osittain vapaa.¹⁰⁸

Se, ettei Jumala katso henkilöön (2:11), on sanottu lähinnä juutalaisten takia. Syntiä tekevät pakanat tuhoutuvat (2:12a) ilman Mooseksen lakia. Heitä ei tuomita sen seremoniasääntöjen rikkomisesta, koska ei niitä ole heille annettukaan, vaan luonnollisen lain rikkomisesta. Syntiä tekevät juutalaiset tuomitaan (2:12b), koska he eivät noudata heille annettua lakia (vrt. Ap. t. 7:53).¹⁰⁹

Lain tekijöiden vanhurskauttamisen (2:13) yhteydessä Luther viittaa Augustinuksen selitysvaihtoehtoihin (ks. edellä) ja pitää parempana jälkimmäistä: lain tekijät todetaan vanhurskaiksi. Myöhemmällä iällään Luther selittää jaetta seuraavasti. ”Lain tekijät” (2:13) ovat uskovia, jotka luottavat siihen, että heidät vanhurskautetaan yksin laupeudesta. Laista ulkona ollen he ovat rientäneet lupauksen sanan, evankeliumin, turviin, joka tuo heille Kristuksen. Uskon kautta heille lahjoitetaan Pyhä Henki, rakkaus Jumalaan ja lähimmäisiin ja hyvät teot. Samoin kuin puu kantaa hedelmiä eivätkä hedelmät puuta, tekijän tulee olla

¹⁰⁶ Luther 1958, 35.

¹⁰⁷ Luther 1958, 37–39.

¹⁰⁸ Luther 1958, 46–49.

¹⁰⁹ Luther 1958, 54–56.

ennen tekoja.¹¹⁰ Näin siis Luther katsoo kohdan 2:13 kuvaavan Paavalin omaa pelastusajattelua.

Augustinuksen jakson 2:14–15 ”kristittytulkintaa” Luther ei pidä hyvänä, koska ymmärtää tekstissä sanottavan pakanoiden noudattavan lakia ”luonnostaan”. ”[L]uonnostaan’ on tällöin väkipakolla näin selitetty, enkä ymmärrä, miksi apostoli olisi käyttänyt tätä sanaa näin, ellei mahdollisesti salatakseen ajatuksensa lukijalta, kun hän muutoin ei näin puhu”.¹¹¹

Roomalaiskirjeen luennolla hän epäilee myös Augustinuksen toista selitystä ulkoisesti hyviä tekoja tekevistä pakanoista, koska teksti näyttää viittaavan syvällisempään lain noudattamiseen. Mutta jos sanat τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν (2:14) voitaisiin katsoa tarkoittavan vain osittaista lain noudattamista, niin Lutherin mukaan selitys olisi mahdollinen. Tällöin hänestä Paavali mainitsisi heidät osoittaakseen, etteivät pakanatkaan noudata lakia (vrt. 3:9). Omatunto todistaisi (2:15) hänen mukaansa siitä, että he tunsivat lain. Luther erottaa toisistaan käsitteet sydämeen kirjoitettu ”laki” (Jer. 31:33) ja ”lain teko” (2:15). Jälkimmäisen hän katsoo tarkoittavan lain tuntemusta.¹¹² Tämä jakson 2:14–15 tulkinta esiintyy Lutherilla myöhemminkin.¹¹³

Roomalaiskirjeen luennolla Luther suosii seuraavaa selitystä. Hänestä jaksossa kuvataan pelastuvia pakanoita, koska heidän sanotaan täyttävän koko lain (2:15) ja heihin näyttää kuuluvan jakson 2:26–27 maininta ympärileikkaamattomasta lainnoudattajasta, joka tuomitsee juutalaisen. Hän päättelee, että koska he noudattavat lakia, he ovat Kristuksessa ja heille on annettu armo. Lutherista he ovat muutamia uskovien ja jumalattomien pakanoiden keskivälillä olevia, jotka luonnostaan noudattavat luonnollista lakia. Hänen mukaansa he pelastuvat, koska eivät ole sidottuja evankeliumiin ja tunnettuun Kristukseen, perisynti voidaan antaa anteeksi Jumalalle tehdyn nöyrän teon perusteella (!) ja Jumala täydentää puuttuvan teon. Lutherin mukaan he ”jonkin hyvän työn kautta Jumalaa kohtaan, sen mukaan kuin ovat luontonsa puolesta kyenneet, ovat ansainneet armon[!], joka

¹¹⁰ Luther 2003, 284–288. Vrt. Luther 1941, 485: 46; Melankhton 1990, 143–144.

¹¹¹ Luther 1958, 59.

¹¹² Luther 1958, 58–60.

¹¹³ Luther 1897, 21–22; Luther 1941, 594–595: 130–131; Luther 1984, 95.

edelleen ohjaa heitä”, ei ansion vuoksi (vrt. 11:6) vaan ”koska he siten ovat valmistautuneet vastaanottamaan sitä ilmaiseksi”.¹¹⁴

Myöhemmin Luther kiistää kärkevästi kolmeen edelliseen virkkeeseen sisältyvän ajattelun. Tuomittu on se paavilaisten ajatus, että teko sinänsä (*opus operatum*) voisi ansaita armon ja anteeksiannon. Luther kiistää sen ajatuksen, että armoa ennen tehty hyvä teko voisi auttaa armon saamista kohtuullisuussyistä (*de congruo*), ja että sen jälkeen tehty hyvä teko voisi ansaita ikuisen elämän arvonsa perusteella (*de condigno*). Turmeltunut ihmisluonto voi toimia ainoastaan Jumalaa vastaan ja Perkeleen hyväksi eikä ansaita mitään. Synnit annetaan anteeksi vain ilmaiseksi, julistuksen ja kuulemisen kautta. Ei ihmistä vanhurskauteta teoista vaan armosta ja uskosta, Kristuksen sovitustyön tähden. Eivät pakanoiden tekemät vanhurskaat teot vanhurskauttaneet heitä. Ei Korneliusta, Namania, Jobia tai niniveläisiä vanhurskautettu kohtuullisuusansiosta vaan uskosta.¹¹⁵

Paavalin kuvaamat juutalaisten synnit (2:21–22) Luther selittää sydämessä tapahtuvina varkauksina, huorintekemisinä, tappamisina ja pyhänryöstöinä. Lakia noudattava ympärileikkaamaton, joka tuomitsee juutalaisen (2:26–27), on kristitty.¹¹⁶

2.2.3 Jean Calvin

Jean Calvin (1509–1564) selittää Paavalin ennen jaetta 1:18 julistaneen pelastusta evankeliumin kautta (1:16–17), mutta ”liha” ei siitä Calvinin mukaan halukkaasti nöyryy ylistämään Jumalan armoa. Siksi apostoli hänen mukaansa alkaa julistaa, että maailma ansaitsee iankaikkisen kuoleman (1:18–), jotta ymmärrettäisiin, että elämän tulee muuttua jollain muulla tavalla.¹¹⁷

Jumalaa voidaan oppia tuntemaan tarkastelemalla (1:19–21) maailman rakennetta, elementtien kaunista järjestäytymistä ja maailman kaunista kuvaa. Sateet ja hedelmälliset ajat ovat todistus (ἀπόδειξις) Hänestä (Ap. t. 14:17). Toisaalta, maailma ei ole olemassa sattumalta eikä se itse ole voinut synnyttää itseään. Jumalan iankaikkisuus, voima, viisaus, hyvyys, oikeudenmukaisuus ja armollisuus nähdään maailman luomisesta, ylläpitämisestä

¹¹⁴ Luther 1958, 54–56, 59–60.

¹¹⁵ Luther 2003, 149–153, 238–243, 652.

¹¹⁶ Luther 1958, 65.

¹¹⁷ Calvin, *Commentarius in epistolam Pauli ad Romano* 1:18.

ja johdattamisesta. Calvinin mukaan siinä ihmiset ovat ryöstäneet Jumalan kunnian, että he eivät ole huomanneet noita Jumalan attribuutteja vaan ovat haaveilleet Hänestä ikään kuin Hän olisi vain tyhjä haamu.¹¹⁸

Calvin kritisoi tulkintaa, että ”itseään viisaiksi kehuvat” (1:22) olisivat filosofeja, koska hänestä sellainen toiminta jumalatuntemuksen suhteen ei ole ominaista vain heille vaan kaikille ihmisille. Toisaalta, Calvinin mielestä filosofit eivät tehneet jumalakuvia (1:23). Koko ihmiskunta on osallinen Paavalin paheluetteloihin, sillä ei ole ketään, joka ei olisi syyppää niistä yhteen tai toiseen.¹¹⁹

Toisen luvun alku (2:1) on Calvinin mukaan kohdistettu tekopyhille, jotka eivät voineet kuulua ensimmäiseen luetteloon. Tekopyhille on kohdistettu myös sana tekojen mukaisesta tuomiosta (2:6). Calvin selittää kohtaa niin, että tuomiopäivänä jumalattomille annetaan, mitä he ovat ansainneet, ja valittujen hyvät teot kruunataan, muttei ansion mukaan. Se, että hyvät työt palkitaan, ei kerro, minkä arvoisia ne ovat. On absurdia päätellä ansiota palkitsemisesta.¹²⁰

Jakson 2:11–13 Calvin selittää eri tavalla. Nyt Paavalin tarkoitus on hänen mukaansa osoittaa, että sekä juutalaiset että pakanat ovat ansainneet ikuisen kuoleman ilman, että voisivat vedota tietämättömyyteen tai lain omistamiseen. Jae 2:13 on tarkoitettu hänen mielestään mahdollista juutalaisten vastalauseetta vastaan, jotka hänen mukaansa kerskailivat pelkästä lain tuntemisesta. Calvin sanoo ajatuksen olevan tämä: jos vanhurskautta pitää etsiä laista, tämä tulee täyttää kokonaan tai muuten tulee kirotuksi (vrt. 5. Moos. 27:26), mutta koska kaikki ovat syntisiä, vanhurskautta pitää etsiä jostain muualta. Jae 2:13 Calvinin mukaan osoittaa, ettei laista kukaan voi vanhurskautua.¹²¹ Näin siis Calvin ei katsonut jakeen 2:13 kuvaavan Paavalin kristillistä pelastusoppia.

Jakson 2:14–16 tarkoitus on Calvinin mukaan todistaa sitä edeltävä lause. Jakeessa 2:14 Paavali hänestä osoittaa, etteivät pakanat voi vedota tietämättömyyteensä, koska kaikki kansat ilman ohjaajaa tekevät lakeja itselleen. Näin he hänen mukaansa osoittavat, että heillä on oikeudesta joitain käsityksiä, jotka on luonnostaan istutettu heidän sydämiinsä,

¹¹⁸ Calvin, *Commentarius in epistolam Pauli ad Romano* 1:18–21.

¹¹⁹ Calvin, *Commentarius in epistolam Pauli ad Romano* 1:22, 26.

¹²⁰ Calvin, *Commentarius in epistolam Pauli ad Romano* 2:1, 6.

¹²¹ Calvin, *Commentarius in epistolam Pauli ad Romano* 2:11–13.

joskaan ei kaikkea tietoa. Jakeessa 2:15 Paavali ei Calvinin mielestä puhu *voimasta* toteuttaa lakia vaan sen *tuntemisesta*. Jälkimmäinen käy ilmi esimerkiksi aviorikoksen ja varastamisen häpeämisestä.¹²²

Jakso 2:17–24 on tarkoitettu juutalaiselle osoittamaan, kuinka kaukana hän on todellisesta loistosta. Calvin tekee jaksosta ”kristillisen” sovelluksen.¹²³

Calvinin mukaan Paavali alkaa puhua ympärileikkauksesta (2:25–) mahdollista juutalaisten vastalauseita vastaan. Ympärileikkaus on lain alapuolella (2:26). Lakia noudattavaa pakanaa ei Calvinin mukaan ole; jakeissa 2:26–27 ajatus hänestä on, että jos sellainen pakana olisi, hänen vanhurskautensa olisi ympärileikkausta arvokkaampi ja hän tuomitsisi juutalaisen lainrikkojan.¹²⁴

2.3 Nykyeksegetiikka

Tässä alaluvussa tarkastellaan jaksoa 1:18–2:29 modernissa eksegetiikassa käytävässä kansainvälisessä keskustelussa. Tutkijat, joiden ajatuksia yksityiskohtaisemmin tarkastelen, olen pyrkinyt valitsemaan otokseen niin, että erilaisia tulkintalinjoja ja paradigmoja olisi edustettuina: William Sanday ja Arthur Headlam, Charles Cranfield, Ernst Käsemann, E. P. Sanders ja Heikki Räisänen, James Dunn, Joseph Fitzmyer. Tuoreempia kannanottoja on näiden jälkeen. Ennen vieraskielisten lähteiden läpikäyntiä katsotaan kuitenkin suomenkielistä kommentaarikirjallisuutta.

Suomenkielisissä kommentaareissa on hajontaa siinä, kuvaako jakso 1:18–32 vain pakanoita¹²⁵ vai koko ihmiskuntaa.¹²⁶ Onko jakson 2:1–16 varsinainen interlocutor juutalainen¹²⁷ vai kuka tahansa,¹²⁸ myös siitä on eri tulkintoja.¹²⁹

¹²² Calvin, *Commentarius in epistolam Pauli ad Romano* 2:14–16.

¹²³ Calvin, *Commentarius in epistolam Pauli ad Romano* 2:17–24.

¹²⁴ Calvin, *Commentarius in epistolam Pauli ad Romano* 2:25–26.

¹²⁵ Kaila 1933, 24; J. Thurén 1994, 48; Väisänen 2004, 87.

¹²⁶ Eskola 2003, 53, 63; Hyvärinen 1926, 167; Nikolainen 1986, 23–25.

¹²⁷ Eskola 2003, 63–64; Kaila 1933, 32; J. Thurén 1994, 48–49.

¹²⁸ Hyvärinen 1926, 179, 182–183, 199; Väisänen 2004, 86–87.

¹²⁹ Nikolaisen mukaan jakson alun avoimuudesta huolimatta myöhemmin interlocutoriksi tulee selvemmin juutalainen (1986, 27–28).

Muutosta on tapahtunut jakson 2:7–10 tulkinnassa. Vanhemmissa kommentaareissa on esitetty radikaalisti, että siinä Paavalin kuvaamat hyvää tekevät voivat olla ei-kristittyjä, vaikka nämä pelastuvat tuomiopäivänä.¹³⁰ Myöhemmin yleiseksi tulkinnaksi on muodostunut, ettei niitä, jotka tekevät hyvää ja tuomitaan tämän seurauksena pelastukseen, ole lainkaan.¹³¹ Tosin Väisänen mukaan jako pelastuvien ja pelastumattomien välillä on sama kuin kristittyjen ja ei-kristittyjen välillä.¹³² Nikolaisen mukaan taas tuomiopäivänä kaikki tuomitaan ensin kadotukseen ja sen jälkeen kristityt armahdetaan.¹³³ Paavalin kuvaamia vanhurskautettavia lainnoudattajia (2:13) ei usean nykyselittäjän mukaan ole olemassa.¹³⁴

Tyypillisesti jakso 2:14–15 on ymmärretty sanotun sen osoittamiseksi, että pakanoilla on moraalitaju.¹³⁵ Nikolainen taas kirjoittaa tavalla, joka johdonmukaisesti ajatellen tarkoittaa sen väittämistä, ettei Paavali ole johdonmukainen puhuessaan jaksossa 2:14–15 lakia noudattavista pakanoista.¹³⁶

Jakson 2:26–27 lakia noudattavat pakanat on tulkittu hypoteettisiksi henkilöiksi.¹³⁷ Myös kristittyjä heidän on epäilty olevan.¹³⁸ Jakeen 2:29 ”sydämen juutalaiset” on tulkittu tyypillisesti kristityiksi.¹³⁹

2.3.1 William Sanday ja Arthur Headlam

William Sanday (1843–1920) ja Arthur C. Headlam (1862–1947) selittävät, että esitettyään, mitä evankeliumi on (1:16–17), Paavali osoittaa tarpeen sille: ilman sitä maailma on kadotettu. Tutkijoiden mukaan Paavali ensin osoittaa turmeluksen pakanoilla

¹³⁰ Hyvärinen 1926, 187–188; Kaila 1933, 33–34.

¹³¹ Eskola 2003, 68; Nikolainen 1986, 29; J. Thurén 1994, 51–52.

¹³² Väisänen 2004, 93–94.

¹³³ Nikolainen 1986, 29–30.

¹³⁴ Eskola 2003, 72; J. Thurén 1994, 53; Väisänen 2004, 98.

¹³⁵ Eskola 2003, 72–74; Hyvärinen 1926, 181, 196; Kaila 1933, 35–36; J. Thurén 1994, 54–55; Väisänen 2004, 101.

¹³⁶ Nikolainen 1986, 32: ”Heikki Räisänen, joka pääteoksessaan (Paul and the Law 1981) korostaa Paavalin teologisten ajatusten toistuvaa ristiriitaisuutta, on siinä oikeassa, että Paavali on esittänyt väitteensä ’pakanoiden’ laista ja lain noudattamisesta juutalaiseen lakiajatteluun kohdistuneessa hyökkäyksessään, polemiikissaan. Kulloinkin asiayhteys on vaikuttanut hänen kannanottoihinsa. Tämä on varmaan totta.” ”Paavalin todistelujen sisäistä ristiriitaisuutta on siis liikaa painotettu.”

¹³⁷ Eskola 2003, 78–80; J. Thurén 1994, 61; Väisänen 2004, 110–112.

¹³⁸ Hyvärinen 1926, 200.

¹³⁹ Hyvärinen 1926, 198, 200; Nikolainen 1986, 35; J. Thurén 1994, 62–63; Väisänen 2004, 112.

(1:18–32) ja sitten siirtymävaiheen (2:1–16) kautta juutalaisilla (2:17–29) (vrt. 3:19–20).¹⁴⁰ Heidän mukaansa jaksossa 1:18–32 on selviä merkkejä (”clear indications”) Viisauden kirjan käyttämisestä, joskaan ei suoria lainauksia.¹⁴¹

Mainitsematta juutalaista nimeltä, Paavali kohdistaa puhuttelunsa (2:1–) hänelle, ensin yleisen puheen suojassa. Hän tekee sen retorisella taitavuudella, samaan tapaan kuin Natan esitti vertauksensa Daavidille (vrt. 2. Sam. 12:1–12).¹⁴²

Ihmistä ei tuomita syntymäoikeudesta tai statuksestaan vaan teoistaan (2:6–13). Tämä ei ole ristiriidassa sen kanssa, että ihminen vanhurskautetaan uskosta, mikä kuuluu kristityn elämän alkuun. Se vanhurskauttaminen, josta Paavali kohdassa 2:13 puhuu, kuuluu heidän mukaansa sen loppuun. Teot todistavat uskosta; uskosta välttämättä seuraa tekoja. Kukaan ei ansaitse pelastusta; kristitty saa sen lahjana.¹⁴³

Sandayn ja Headlamin mukaan lakia noudattavilla pakanoilla (2:14–15) perustellaan sitä, että myös syntiä tehneet pakanat tuhoutuvat (2:12). Näin on heistä siksi, koska nämä teoillaan antavat todistuksen sydämeensä kirjoitetusta laista (2:15). Jae 2:16 heidän mukaansa viittaa ehkä jakeeseen 2:13.¹⁴⁴

Jakeessa 2:21 tulee Paavalin ”sinä olet se mies”. Paavalin syyttävät kysymykset (2:21–22) tutkijat tulkitsevat sananmukaisina.¹⁴⁵

2.3.2 Charles Cranfield

Charles Cranfield (1915–) katsoo jakson 1:18–3:20 tukevan jakeen 1:17 väitteitä, jotta tehtäisiin selväksi, ettei Jumalan edessä ole muita vanhurskauksia kuin uskonvanhurskaus (vrt. γάρ, 1:18).¹⁴⁶ Cranfieldin mukaan jaksossa 1:18–32 Paavalilla on mielessä lähinnä pakanat, mutta myös juutalaiset. Hän perustelee tätä yleisellä ilmauksella ”ihmiset” (1:18), jakeen 2:23 ja kohtien Ps. 106:20 ja Jer. 2:11 samankaltaisuuksilla ja sillä, että toisen

¹⁴⁰ Sanday-Headlam 1896, 39–41, 53. Teos julkaistiin ensimmäisen kerran 1896.

¹⁴¹ Sanday-Headlam 1896, 51–52.

¹⁴² Sanday-Headlam 1896, 53–54.

¹⁴³ Sanday-Headlam 1896, 53, 57, 59.

¹⁴⁴ Sanday-Headlam 1896, 62.

¹⁴⁵ Sanday-Headlam 1896, 66.

¹⁴⁶ Cranfield 1975, 98, 103–104, 108. Teos julkaistiin ensimmäisen kerran 1975.

luvun, ilmeisesti juutalaiseen,¹⁴⁷ interlocutoriin sovelletaan tämä kuvaus (2:1–3).¹⁴⁸ Koska Cranfield katsoo tämän kuvauksen koskevan myös juutalaisia, hän näkee sanan $\delta\acute{\iota}\omicron$ (’sen tähden’) (2:1) ongelmattomana todennäköisesti juutalaiseen kohdistuvan nuhdepuheen alussa.¹⁴⁹

Tutkijan mukaan Paavalin ajatus on jaksossa 2:6–11 osoittaa juutalaiselle, että on tyhmää turvata tietämykseensä, kun kerran tuomiolla kysytään tekoja.¹⁵⁰ Kyseisessä jaksossa ei ole mitään, mikä ei kävisi yhteen uskonvanhurskauden kanssa.¹⁵¹ Cranfield sanoo pelastuvien (2:7, 10) olevan kristittyjä ja ehkä myös VT:n uskovia sekä mahdollisesti myös salatulla tavalla uskossa olevia pakanoita.¹⁵² Paavali ei sano pelastuvien *ansaitsevan* pelastusta. Hyvä teko on Cranfieldin mukaan uskon ja kääntymyksen ilmentymä. Hyvät teot eivät ansaitse pelastusta sen enempää kuin pahatkaan.¹⁵³

Pääajatus jaksossa 2:12–16 on, ettei lain tuntemus puolusta Jumalan tuomiota vastaan.¹⁵⁴ Luonnollisin selitys jakeen 2:14 sanalla $\gamma\acute{\alpha}\rho$ on, että ”pakanajakso” 2:14–16 vahvistaa kohtaa 2:13b.¹⁵⁵ Jakson pakanat ovat kristittyjä, joiden lain teot (2:14) ovat uskon ilmaus, vaikka ne ovatkin epätäydellisiä ja kaukana Jumalan suosion ansaitsemisesta.¹⁵⁶ $\Phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$ (’luonnosta’) liittyy sanoihin ”joilla ei lakia ole” eikä seuraaviin sanoihin. Niillä, ”joilla luonnosta ei lakia ole” tarkoitetaan pakanoita, joilla ei ole Mooseksen lakia synnyinlahjanaan.¹⁵⁷ Mahdollisesti Paavalilla oli Jer. 31:33 mielessään kohtaa 2:15 kirjoittaessaan.¹⁵⁸ Verbin $\sigma\upsilon\mu\mu\omicron\rho\tau\upsilon\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ (2:15) Cranfield ottaa tässä ”yksinäisenä” ’todistamisena’ ja jakeesta 15 yhdistää tuomiopäivän kuvaukseen (2:16) vain loppuosan.¹⁵⁹

Kuvailtuaan juutalaisen katastrofaalisia ristiriitaisuuksia (2:17–24) Paavali kiinnittää huomiota toiseen juutalaisen luottamuksen aiheeseen, ympärileikkaukseen (2:25–29).¹⁶⁰

¹⁴⁷ Cranfield 1975, 137–138.

¹⁴⁸ Cranfield 1975, 105–106, 119.

¹⁴⁹ Cranfield 1975, 140–141.

¹⁵⁰ Cranfield 1975, 152.

¹⁵¹ Cranfield 1975, 153.

¹⁵² Cranfield 1975, 151–152.

¹⁵³ Cranfield 1975, 147, 153.

¹⁵⁴ Cranfield 1975, 139, 153.

¹⁵⁵ Cranfield 1975, 155.

¹⁵⁶ Cranfield 1975, 156.

¹⁵⁷ Cranfield 1975, 156–157.

¹⁵⁸ Cranfield 1975, 159.

¹⁵⁹ Cranfield 1975, 162.

¹⁶⁰ Cranfield 1975, 139, 151.

Huorintekemisen (2:22) Cranfield pitää hyvänä selittää kohdan Matt. 5:27–32 valossa.¹⁶¹ Pakanan lainnoudattamista (2:26–27) ei hänestä pidä katsoa täydellisenä vaan uskona ja sen hedelmänä syntyneenä elämän kääntymisenä tottelevaisuuden suuntaan.¹⁶² Lainnoudattaminen on Pyhän Hengen ihme (2:29).¹⁶³

2.3.3 Ernst Käsemann

Ernst Käsemann (1906–1998) katsoo jakson 1:18–32 valokeilassa olevan pakanat.¹⁶⁴ Hän ei pidä näitä jakeita pedagogisena valmistuksena pelastuksen sanomalle vaan pelastuksen leveyden ja syvyyden kuvauksena.¹⁶⁵ Jakeissa 1:19–20 Käsemann näkee yhteyksiä stoalaiseen ajatteluun ja Viisauden kirjaan (13:5).¹⁶⁶ Jumalan luomistyöt viittaavat Luojaansa (1:19–20) hänestä jo alusta ja jokaiselle niin, että niiden edessä ihminen tulee tietoiseksi riippuvaisuudestaan Luojaansa ja rajoittuneisuudestaan Hänen edessään, ei rationaalisella päättelyllä vaan eksistentiaalisesti ja välittömästi.¹⁶⁷ Jumalanpalveluksen korruptoituneisuus (1:23) johtuu hänen mielestään pyrkimyksestä saada Jumalasta ote luodussa.¹⁶⁸ Kuvaus jumalankuvista (1:23) on hänen mukaansa kohdistettu erityisesti Egyptin uskontoa vastaan.¹⁶⁹

Toisen luvun Käsemann tulkitsee polemiikiksi juutalaista traditiota vastaan (vrt. Viis. 15:1–).¹⁷⁰ Hänen mukaansa interlocutor on juutalainen, mutta ei juutalaiskristitty. Tutkijan mukaan sana *διό* jakeessa 2:1 ei ole perusmerkityksessään ’sen tähden’ ja koko jae on alun perin ehkä ollut jakeeseen 2:3 liittyvä glossa.¹⁷¹

Puhe tuomiosta tekojen mukaan (2:6) ei Käsemannin mielestä ole hypoteettinen eikä teologista selitystä vailla oleva juutalainen jäännös. Se ei myöskään ole ristiriidassa uskonvanhurskauden kanssa, mutta kohdassa ei hänen mukaansa viitata Kristukseen lain täyttäjänä. Käsemannin mukaan tuomiopäivän laki on ”uskon laki” ja tässä ”yksin teoista”

¹⁶¹ Cranfield 1975, 169.

¹⁶² Cranfield 1975, 173.

¹⁶³ Cranfield 1975, 175.

¹⁶⁴ Käsemann 1986, 33, 37. Teos julkaistiin ensimmäisen kerran 1980.

¹⁶⁵ Käsemann 1986, 35.

¹⁶⁶ Käsemann 1986, 39–40.

¹⁶⁷ Käsemann 1986, 41–42.

¹⁶⁸ Käsemann 1986, 42.

¹⁶⁹ Käsemann 1986, 45.

¹⁷⁰ Käsemann 1986, 53, 55.

¹⁷¹ Käsemann 1986, 54.

ymmärretään käyvän yhteen lauseen ”yksin uskosta” kanssa.¹⁷² Näin siis tuomio ”tekojen mukaan” (2:6) merkitsee hänelle tuomiota ”uskon mukaan”.

Jakson 2:12–13 tuomiot Käsemann selittää eri tavalla, lain mukaisina tuomioina lopunaikana.¹⁷³ Pakanaesimerkillä (2:14–15) hänen mukaansa perustellaan sitä, että lakia vailla olevat tuomitaan (2:12a). Tutkija kiistää optimistisen pakanakäsityksen ja moraalisesti kehittyneen vanhurskauden tulkinnan.¹⁷⁴ Varauksella hän pitää mahdollisena, että sana φύσει (2:14) käyttämällä Paavali tulee lähelle kreikkalaista ajatusta νόμος ἄγραφος, jonka kanssa taas ”sydämeen kirjoitetulla lain teolla” (2:15) hän käsittää olevan yhteinen tavoite. Ajatus jaksossa 2:14–15 ja νόμος ἄγραφος:illa hänen mukaansa on, että ihminen on ehdottoman velvollisuuden alainen. Yhteyden kohtien 2:15 ja Jer. 31:33 välillä tutkija kiistää.¹⁷⁵

Jakeesta 2:17 alkaa konkreettinen hyökkäys juutalaisia vastaan.¹⁷⁶ Paavalin syytöspuheen syntejä (2:21–22) rabbien keskustelut osoittavat tapahtuneen.¹⁷⁷ Käsemannin mukaan, koska kukaan ei täytä lakia, lakia täyttävä pakana (2:26–27) on fiktiivinen hahmo.¹⁷⁸ Kuitenkin se pakana, johon Paavali viittaa jaksossa 2:28–29, on hänestä todellinen. Hän on tutkijan mukaan pakanakristitty, jonka Pyhä Henki saa täyttämään lain (8:4) ja liittää uuteen liittoon (2. Kor. 3:6).¹⁷⁹

2.3.4 E. P. Sanders ja Heikki Räisänen

A. Tutkija E. P. Sanders (1937–) pitää Käsemannin toisen luvun käsittelyn suurimpana arvona sen osoittamista, kuinka väkivaltaista eksegeesiä tulee harjoittaa, jos luvun edellytetään saavuttavan kristillisen teologisen kliimaksin.¹⁸⁰ Sandersista teksti ei näytä luontuvan kirjeeseen eikä Paavalin ajatteluun.¹⁸¹

¹⁷² Käsemann 1986, 57–59.

¹⁷³ Käsemann 1986, 61–62.

¹⁷⁴ Käsemann 1986, 62.

¹⁷⁵ Käsemann 1986, 63–64.

¹⁷⁶ Käsemann 1986, 68.

¹⁷⁷ Käsemann 1986, 71.

¹⁷⁸ Käsemann 1986, 73.

¹⁷⁹ Käsemann 1986, 75–76.

¹⁸⁰ Sanders 1985, 127. Teos julkaistiin ensimmäisen kerran 1983.

¹⁸¹ Sanders 1985, 123–132.

Uskottavana selityksenä Sanders itse pitää, että koko jakso 1:18–2:29 on peräisin Paavalia edeltävästä juutalaisesta traditiosta.¹⁸² Se olisi hänestä paras lukea synagogasaarnana, joskin hän myöntää, ettei meillä ole tuon ajan synagogasaarnojen corpusta, jolla perustella asiaa.¹⁸³ Hän ei pidä jaksoja 2:12–15 ja 2:25–29 Paavalin alun perin laatimana¹⁸⁴ eikä löydä koko jaksosta 1:18–2:29 yhtään tyypillistä paavalilaista ajatusta kohtaa 2:16 (”tag”) lukuun ottamatta, mutta pitää silti tekstiä Paavalin kirjoittamana.¹⁸⁵ Saarnan ajatus on hänestä saada kuulijoista parempia juutalaisia.¹⁸⁶

Jaksot 2:12–15 ja 2:26 eivät Sandersista näytä sopivan yhteen sen johtopäätöksen kanssa, että kaikki ovat syntisiä (3:9, 20).¹⁸⁷ Juutalaiselle kohdistettu moite (2:17–24) ei hänestä käy yhteen kohtien 10:2 ja Gal. 2:15 kanssa.¹⁸⁸ Kohta 2:13 on hänen mukaansa täysin erilainen (”entirely unlike”) kuin 14:10 ja 2. Kor. 5:10, koska hänestä näissä tuomion tekojen mukaan sanotaan tulevan kristityille eikä koko ihmiskunnalle.¹⁸⁹

Sanders kiistää jaksos 2:14–16 ”kristittytulkinna” ja kontekstin hypoteettisen tulkinna sekä selityksen, jonka mukaan kohdan 2:13 lainnoudattajat toimivat uskon pohjalta.¹⁹⁰ Jakson 2:14–15 pakanat ovat Sandersin mukaan ei-kristittyjä pakanoita.¹⁹¹ Edes jakeessa 2:29 ei Sandersin mukaan viitata kristittyihin; kohdan πνεῦμα hänestä tarkoittaa ihmishenkeä eikä Pyhää Henkeä.¹⁹²

B. Heikki Räisänen (1941–) esitän yhdessä Sandersin kanssa, koska he tulkitsevat toisen luvun osittain samalla tavalla ja ovat saaneet toisiltaan tukea ajattelunsa.¹⁹³ Räisänen on profiloitunut pyrkimyksessään osoittaa, että Paavali on ajattelussaan epäjohdonmukainen. Hän on argumentoinut sen puolesta, että Paavali on epäjohdonmukainen Roomalaiskirjeen toisessa luvussa.

¹⁸² Sanders 1985, 128.

¹⁸³ Sanders 1985, 129–131.

¹⁸⁴ Sanders 1985, 130: ”Does that lead to the conclusion that Paul is responsible for them? I think not, for neither point is any more Pauline than it is rabbinic.”

¹⁸⁵ Sanders 1985, 129, 131.

¹⁸⁶ Sanders 1985, 129.

¹⁸⁷ Sanders 1985, 124, 129.

¹⁸⁸ Sanders 1985, 124.

¹⁸⁹ Sanders 1985, 126.

¹⁹⁰ Sanders 1985, 125–126.

¹⁹¹ Sanders 1985, 126.

¹⁹² Sanders 1985, 127.

¹⁹³ Räisänen 1986, v; Sanders 1985, 124: n. 3.

Paavali opettaa, että ihmiselle koko lain täyttäminen on mahdotonta (vrt. 1:18–3:20; Gal. 3:10).¹⁹⁴ Kaikki ovat synnin alla (vrt. 1:18–3:20).¹⁹⁵ Räisäsen mukaan Paavali kuitenkin antaa ymmärtää kohdissa 2:14–15 ja 2:26–27, että ei-kristitty pakana voi täyttää lain.¹⁹⁶

Räisäsen mukaan jaksossa 1:18–32 Paavali osoittaa syytteen pakanoille.¹⁹⁷ Tämän jälkeen Paavali hänen mukaansa osoittaa juutalaisten synnillisyyden (2:1–29).¹⁹⁸ Räisänen kiistää jakeiden 2:14–15 ja 2:26–27 tulkinnan, jonka mukaan kuvatut pakanat noudattavat osaa laista ajoittain.¹⁹⁹ Hän kiistää myös jakeiden hypoteettisen ja kristittytulkinan sekä eskatologiset selitykset.²⁰⁰ Jakeessa 2:29 Paavali Henkeen viitaten kuitenkin Räisäsestä näyttää puhuvan pakana- ja juutalaiskristityistä lainnoudattajina.²⁰¹

2.3.5 James Dunn

James Dunn (1939–) katsoo ensimmäisessä luvussa syytöksen (1:18–32) kohdistuvan ensin kaikkiin ihmisiin ja sitten vain pakanoihin.²⁰² Jaksossa 1:19–25 tutkija näkee tarkoituksellisen yhteyden Adam-narraatioon (1. Moos. 2–3).²⁰³ Samassa jaksossa hän katsoo Viisauden kirjan lukujen 11–15 vaikutuksen olevan erityisen huomattavaa.²⁰⁴ Myös stoalaisia ilmauksia jaksossa hänen mielestään on.²⁰⁵ Dunnin mukaan kohdassa 1:20 Paavali vetoaa kreikkalaiseen uskonnollisfilosofiseen ajatukseen, jonka mukaan rationaalinen ihminen tunnistaa Jumalan olemassaolon ja Hänen luontonsa; sanoilla *νοούμενα καθορᾶται* (1:20) apostoli hänestä todennäköisesti viittaa rationaaliseen havaintoon perimmäisestä todellisuudesta maailmassa ja sen takana.²⁰⁶ Dunn puoltaa kohtien 1:23 ja Ps. 106:20 kielellistä yhteyttä.²⁰⁷

¹⁹⁴ Räisänen 1986, 94–96. Teos julkaistiin ensimmäisen kerran 1983.

¹⁹⁵ Räisänen 1986, 97–101.

¹⁹⁶ Räisänen 1986, 101–109.

¹⁹⁷ Räisänen 1986, 97.

¹⁹⁸ Räisänen 1986, 97–98.

¹⁹⁹ Räisänen 1986, 103.

²⁰⁰ Räisänen 1986, 103–105.

²⁰¹ Räisänen 1986, 105: n. 64, 113.

²⁰² Dunn 1988, 51, 53, 70–71. Teos julkaistiin ensimmäisen kerran 1988.

²⁰³ Dunn 1988, 50, 53, 60–63, 69, 72–73, 76.

²⁰⁴ Dunn 1988, 53, 56–57, 59, 72.

²⁰⁵ Dunn 1988, 57–58, 66.

²⁰⁶ Dunn 1988, 58, 71.

²⁰⁷ Dunn 1988, 61.

Syy Sandersin ja Räisäsen sekaannukseen toisen luvun tulkinnassa on Dunnin mukaan siinä, etteivät he ole ymmärtäneet Paavalin tavoitetta tehdä tyhjäksi juutalaisen oletuksen, jonka mukaan se indikoisi Jumalan mielisuosiota, että Israel on lain kansa.²⁰⁸ Tutkijan mukaan Paavalin johtopäätös (διό) syytöspuhuttelun alussa (2:1) koskee yllättäen jokaista (”sinä olet se mies”).²⁰⁹ Interlocutor luvussa kaksi on Dunnin mielestä juutalainen alusta lähtien.²¹⁰ Niitä samoja (vrt. τὰ ... αὐτά) syntejä, joihin puhuteltava juutalainen Dunnin mukaan syyllistyy (2:1), on hänestä kuvattu lähinnä jaksossa 1:29–31.²¹¹

Dunn katsoo, että pelastuksessa kysyttävä ”kestävyys hyvissä teoissa” (2:7) edellyttää sellaista luottamusta Jumalaan, jota Paavali ei näe mahdollisena muutoin kuin Jeesuksen Kristuksen kautta.²¹² Pääviesti puheessa tuomiosta tekojen mukaan (2:6–11) Dunnin mielestä on, että kyseisen periaatteen juutalainen tulkinta ei anna täyttä oikeutta sen sovellettavuudelle koskemaan myös pakanoita.²¹³ Jos tämä tunnistetaan, tulkintaongelma tulee helpommaksi, tutkijan mukaan.²¹⁴ Hänen mielestään Paavali selittää tuomion ehtojen olevan täsmälleen samat kaikille.²¹⁵

Jakson 2:12–16 pääajatus on, ettei sillä ole etua, joka vain omistaa lain ja kuulee sitä.²¹⁶ Dunnin mukaan, koska tuomio tulee kaikille lain mukaan (vrt. 2:13), puhe syntisen pakanan tuhoutumisesta ”ilman lakia” (ἀνόμως, 2:12) viittaa juutalaiseen nationalistiseen käsitykseen eikä erilaiseen tuomioon.²¹⁷

Lakia täyttävistä pakanoista puhumisen tarkoitus on Dunnin mukaan poistaa luulo, että vain juutalainen tuntisi lain ja voisi noudattaa sitä.²¹⁸ Hänen mielestään sana φύσει kohdassa 2:14 liittyy jatkoon eikä edeltävään ajatukseen, jonka vuoksi Paavalilla on hänestä tuskin pakanakristityt tässä mielessä.²¹⁹ Dunnin mukaan jakeessa 2:15 Paavalilla ei selvästi ja poissulkevasti ole pakanakristityt mielessä vaan ilmaisu jätetään avoimeksi

²⁰⁸ Dunn 1988, 77.

²⁰⁹ Dunn 1988, 79, 89.

²¹⁰ Dunn 1988, 78, 81–83, 88, 90–91, 104, 108–128.

²¹¹ Dunn 1988, 80, 90.

²¹² Dunn 1988, 86, 107. Vrt. kuitenkin s. 93.

²¹³ Dunn 1988, 86, 105.

²¹⁴ Dunn 1988, 86.

²¹⁵ Dunn 1988, 88.

²¹⁶ Dunn 1988, 95.

²¹⁷ Dunn 1988, 96: ”[T]he ἀνόμως refers to the perception of Jewish nationalism and not to a ‘lawless’ judgment of God.”

²¹⁸ Dunn 1988, 99, 104–106.

²¹⁹ Dunn 1988, 98.

laajemmalle tulkinnalle. Kuitenkin Dunnille kohta nostaa mieleen ajatuksen kristitystä siksi, että siinä kuvattavan todellisen riippuvaisuuden Jumalasta Paavali on löytänyt vain uskon kautta Kristukseen.²²⁰ Tutkijan mukaan vihjaus kohtaan Jer. 31:33 antaa pohjaa kristittytulkinnalle, jota ei kuitenkaan pidä todennäköisenä ”luonnosta tekemisen” vuoksi (vrt. 2:14).²²¹

Dunnin käsityksen mukaan Paavali sanoo evankeliumin olevan tuomion kriteerinä (vrt. 2:16); tutkijan mukaan Paavali yllättäen kaventaa tuomiokriteeriä laista Kristus-uskon kriteeriin.²²² Johtopäätös ”pakanajaksosta” 2:14–16 Dunnin mukaan on, että kuvatut pakanat selviävät tuomiopäivänä paremmin kuin syntiä tehnyt juutalainen.²²³ Hän väittää kuitenkin Paavalin jättäneen avoimeksi, pelastuvatko he vai eivät.²²⁴ Dunn esittää, että Paavalin kielenkäyttö on ennemmin suunniteltu selittämään, miksi ilman lakia syntiä tehneet pakanat ovat vastuullisia (vrt. 2:12).²²⁵

Dunnin mielestä Paavalin ajattelussa vanhurskauttaminen tulee yksin uskosta.²²⁶ Kuitenkin hän pohtii, voisiko kohdan 2:12–16 perusteella sanoa, ettei Paavali ajatellut uskon Kristukseen olevan välttämätön pelastukseen.²²⁷

Dunnin mukaan jakson 2:17–24 tarkoitus on tehdä tyhjäksi juutalaisen ylpeyden ja ajatuksen etuoikeutetusta asemasta lain kansana.²²⁸ Ylpeys on hänestä tässä luonteeltaan nationalistista.²²⁹ Paavali ajattelee juutalaista, joka opiskelee Tooraa, ei pannakseen sitä täytäntöön, vaan saadakseen vastauksia.²³⁰ Paavali ei piirrä juutalaisista epäreilua kuvaa; se olisi epäviisasta juutalaista interlocutoria ajatellen.²³¹ Tätä puoltavat VT:n ja UT:n lainaukset sekä rabbiininen kirjallisuus.²³²

²²⁰ Dunn 1988, 100, 107.

²²¹ Dunn 1988, 106–107.

²²² Dunn 1988, 103: ”Paul suddenly narrowed the much broader criteria with which he had been operating to the narrower one of faith in Christ.”, 106.

²²³ Dunn 1988, 105, 107.

²²⁴ Dunn 1988, 107.

²²⁵ Dunn 1988, 107: ”[I]f anything his language is designed rather to explain how it is that Gentiles who sin without the law can yet be held responsible (vv 12, 15bc).”

²²⁶ Dunn 1998, 372.

²²⁷ Dunn 1998, 492.

²²⁸ Dunn 1988, 108.

²²⁹ Dunn 1988, 110–111, 115–117, 128.

²³⁰ Dunn 1988, 111.

²³¹ Dunn 1988, 112.

²³² Dunn 1988, 113–114.

Paavalin interlocutor luulee ympärileikkauksen takaavan Israelin pelastuksen (2:25).²³³ Sanavalinta λογισθήσεται jakeessa 2:26 viittaa Dunnin mielestä siihen, että huomio alkaa siirtyä pakanakristittyyn (vrt. 3:28–).²³⁴ Jakeen 2:27 kohdalla Dunn kysyy, onko Paavali alkanut ajatella pakanakristittyjä sellaisinaan.²³⁵ Jakeessa 2:29 Paavali puhuu pakanakristitystä.²³⁶

2.3.6 Joseph Fitzmyer

Joseph Fitzmyer (1920–) tulkitsee niin, että esitettyään teeman (1:16–17) Paavali kuvaa ihmiskunnan synnillistä tilaa evankeliumista irrallaan (1:18–3:20).²³⁷ Fitzmyer selittää, että vaikka Paavali puhuu ensimmäisen luvun syytöspuheessaan (1:18–32) vain ”ihmisistä” (1:18) eikä ”pakanoista” tai ”kreikkalaisista”, hän tarkoittaa pakanoita. Tämä näkyy hänestä siinä, että Paavali jaksossa 2:1–3:9 puhuu juutalaisista ja näin palaa jakeen 1:16 jaotteluun.²³⁸ Fitzmyer sanoo jakeessa 1:23 olevan vihjauksen kohtiin Ps. 106:20 ja Jer. 2:11, mutta se ei hänestä edellytä mielikuvaa juutalaisista.²³⁹

Tutkijan mukaan Paavali kuvaa pakanoita kollektiivisesti.²⁴⁰ Hänestä Paavalin argumentti pakanan puolustamattomasta tilanteesta tulee ymmärtää Viisauden kirjan taustaa vasten.²⁴¹ Fitzmyerin mielestä on liiallista nähdä tekstissä viittausta Adam-narraatioon.²⁴² Kohdassa 1:20 Paavali hänestä todennäköisesti kuvaa, kuinka Jumala on intellektuaalisesti havaittu ja tunnettu luoduista.²⁴³ Tutkijan mukaan jakeen 1:21 sana γρόντες assosioituu alkavaan, teoreettiseen informaatioon Jumalasta, joka hänen mielestään Paavalin ajattelussa pakanoilla väistämättä on. Fitzmyer sanoo sen olevan pakanoiden alkusynti, ettei tuo tieto kehittynyt todelliseksi uskonnolliseksi tunnistamiseksi (”recognition”).²⁴⁴

²³³ Dunn 1988, 126.

²³⁴ Dunn 1988, 122.

²³⁵ Dunn 1988, 122: ”[I]s Paul beginning to think of Gentile Christians as such (see on 2:28–29)?”

²³⁶ Dunn 1988, 125.

²³⁷ Fitzmyer 1993, 269–270. Teos julkaistiin ensimmäisen kerran 1992.

²³⁸ Fitzmyer 1993, 270: ”In vv 18–32, though Paul speaks only of ‘human beings’ (*anthrōpoi*, 1:18) and never specifies ‘Gentiles’ or ‘Greeks,’ it becomes clear from 2:1 on (or at least from 2:9) that he has been thinking in this first subsection of non-Jewish humanity.”

²³⁹ Fitzmyer 1993, 270–271.

²⁴⁰ Fitzmyer 1993, 270.

²⁴¹ Fitzmyer 1993, 272.

²⁴² Fitzmyer 1993, 274.

²⁴³ Fitzmyer 1993, 277, 281.

²⁴⁴ Fitzmyer 1993, 281.

Fitzmyerin mukaan luvussa 2 Paavali kääntyy sen interlocutorin puoleen, joka antaa suosionosoituksia pakanoiden moraalisen epäonnistumisen kuvailulle.²⁴⁵ Puhuteltava on tutkijan mielestä juutalainen koko luvussa.²⁴⁶ Fitzmyer sanoo tämän tekevän samoja syntejä, jolloin hänkään ei voi paeta Jumalan vihaa.²⁴⁷ Argumentin kehittäessä tutkija katsoo olevan seuraavia aiheita: yleinen periaate Jumalan puolueettomasta tuomiosta (2:1–11), Mooseksen lain tunteminen ja omistaminen eivät ole takuu Jumalan vihaa vastaan (2:12–16), Jumalan viha julistetaan myös juutalaiselle (2:17–24), juutalainen on suojatton ympärileikkauksestaan huolimatta (2:25–29), vastauksia vastaväitteisiin (3:1–9), kaikki ovat syntisiä (3:10–).²⁴⁸

Viisauden kirjassa kuvataan juutalaisen osaa Jumalan valittuna kansana varsin positiivisin tavoin. Fitzmyerin mukaan, tätä ajatellen Paavali puhuttelee toisessa luvussa juutalaista.²⁴⁹

Fitzmyer katsoo sanan *διό* ('sen tähden') olevan perusmerkityksessään kohdassa 2:1. Kuitenkaan tutkija ei pidä sitä viittauksena siihen, että interlocutor kuuluisi jakson 1:18–32 kuvaukseen, vaan että myös hän tunnistaa Jumalan vaatimukset (vrt. 1:32).²⁵⁰ Puhuessaan pelastuvista hyvää tekevästä (2:7, 10) Paavali viittaa implisiittisesti kristittyihin, joiden hyvät teot ovat heidän uskonsa hedelmiä.²⁵¹ Jumala ei suosi juutalaista (2:11), vaikka tämä on valitun kansan jäsen.²⁵²

Fitzmyer liittää puheen lain tekijän vanhurskauttamisesta (2:13) VT:n opetukseen siitä, että lain noudattaja saa elää (vrt. 3. Moos. 18:5; 5. Moos. 4:1). Hän selittää, että tällainen voisi asiayhteydestään irrotettuna näyttää ristiriidalta (vrt. 3:20), mutta tässä Paavali tuo esille tuon ajatuksen vain argumenttinsa tähden ("Paul argues *dato, non concessio*, for the sake of his argument").²⁵³ Ristiriitaa uskonvanhurskauden ja tuomion tekojen mukaan välillä ei kuitenkaan ole.²⁵⁴

²⁴⁵ Fitzmyer 1993, 296.

²⁴⁶ Fitzmyer 1993, 297.

²⁴⁷ Fitzmyer 1993, 296.

²⁴⁸ Fitzmyer 1993, 296–297.

²⁴⁹ Fitzmyer 1993, 298. Vrt. Viis. 11:9–11, 23; 12:22; 15:2–3.

²⁵⁰ Fitzmyer 1993, 298–299.

²⁵¹ Fitzmyer 1993, 297.

²⁵² Fitzmyer 1993, 303.

²⁵³ Fitzmyer 1993, 308.

²⁵⁴ Fitzmyer 1993, 307.

Fitzmyerin mukaan Paavali käyttää jaksossa 2:14–15 hyväkseen kreikkalaisen filosofian ajatusta φύσι[ς]:ksen ja νόμο[ς]:ksen vastakkainasettelusta sekä νόμος ἄγραφο[ς]:ksesta ja συνείδησι[ς]:ksestä.²⁵⁵ Tutkija selittää, että jaksossa kuvatut pakanat eivät ole kristittyjä,²⁵⁶ mutta heidän lain tekemisensä nousee jumalatuntemuksesta (vrt. 1:19).²⁵⁷

Fitzmyer väittää, että esittämällä esimerkin Paavali selittää, miksi pakanat saavat rangaistuksen (vrt. 2:12), vaikkei heillä ole eksplisiittistä tietoa Mooseksen laista.²⁵⁸ Hän sanoo, että pakanat osoittavat joskus, esimerkiksi kunnioittaessaan vanhempiaan, käsittävänsä jotain lain käskyistä, sillä nämä on kirjoitettu heidän sydämiinsä (vrt. 2:15).²⁵⁹ Fitzmyer ajattelee Paavalin esittävän pakanan, jolla ei ole lakia, mutta joka luonnostaan joskus noudattaa sitä. Näin hän tekee tutkijan mukaan kumotakseen lain omistavan juutalaisen luottamuksen.²⁶⁰

Jaksossa 2:17–24 Paavali osoittaa, etteivät juutalaiset ole ”lain tekijöitä” (vrt. 2:13).²⁶¹ Fitzmyer selittää, että mitä enemmän juutalaiset ylöpeivät etuoikeutetusta asemastaan suhteessa Jumalaan samaan aikaan, kun eivät noudata Hänen tahtoaan, sitä enemmän Jumalaa tuntemattomat halveksivat Häntä.²⁶²

Fitzmyerin tulkinnassa jaksossa 2:25–29 vastataan vastaväitteeseen, jossa juutalainen sanoo olevansa sentään ympärileikattu. Tutkijan mukaan, Paavali vastaa, että ollakseen oikea juutalainen, ihmisen tulisi noudattaa lakia.²⁶³ Jakeita 2:26–27 Fitzmyer pitää jakson 2:14–15 uudelleenmuotoiluna, mutta niissäkään ei hänestä kuvata pakanakristittyjä.²⁶⁴ Fitzmyer selittää, että nämä ihmiset seuraavat omaatuntoaan ja noudattavat osaa laista, nousevat tuomiolle/tuomiolla ja tuomitsevat juutalaisen.²⁶⁵ Jakeessa 2:29 Paavali puhuu hengellisestä ympärileikkauksesta, joka tulee itse Kristuksen Hengestä (vrt. Jer. 31:33; Hes. 36:27).²⁶⁶

²⁵⁵ Fitzmyer 1993, 306.

²⁵⁶ Fitzmyer 1993, 310.

²⁵⁷ Fitzmyer 1993, 306.

²⁵⁸ Fitzmyer 1993, 309, 312.

²⁵⁹ Fitzmyer 1993, 305.

²⁶⁰ Fitzmyer 1993, 307.

²⁶¹ Fitzmyer 1993, 315.

²⁶² Fitzmyer 1993, 319.

²⁶³ Fitzmyer 1993, 320.

²⁶⁴ Fitzmyer 1993, 320, 322.

²⁶⁵ Fitzmyer 1993, 322.

²⁶⁶ Fitzmyer 1993, 323.

2.3.7 Muita

Seuraavaksi esitän tiivistetysti tutkijoiden kannanottoja jaksosta 1:18–2:29. Kannanotot saattavat olla hyvinkin irrallisia. Niitä ei olekaan tarkoitettu edustamaan tutkijoiden kokonaiskäsitystä jaksosta. Tarkoitus on esittää lyhyesti, mistä asioista on keskusteltu.

1986 Klyne Snodgrass väittää luvun 2 pohjalta, että Paavalin mukaan pelastus tulee teoista ja että Jumala ei edellytä tuomiolla täydellisyyttä keltään.²⁶⁷

1991 Timo Laato esittää, että Paavali selittää jaksossa 2:14–15, miten pakanat voivat silloin tällöin täyttää joitakin käskyjä, vaikka ovatkin syntisiä.²⁶⁸

1994 John W. Martens väittää, että Paavali esittää kohdassa 2:14–15 esimerkin, jonka ajattelee olevan käytännössä mahdoton.²⁶⁹

1994 Calvin L. Porter selittää, ettei jakso 1:18–32 vastaa Paavalin omaa ajattelua ja että jatkossa Paavali juuri kritisoi sitä.²⁷⁰

1995 Akio Ito selittää luvun 2 deuteronomistisesti ja jakson 2:14–15 pakanat kristittyinä.²⁷¹

1996 N. T. Wright väittää jakson 2:14–15 pakanoiden olevan kristittyjä.²⁷²

1999 William O. Walker sanoo, että jakso 1:18–2:29 on epäpaavalilainen interpolaatio.²⁷³

1999 Kari Kuula väittää kohtien 2:6–16, 26 ja 3:9 välillä olevan ristiriidan.²⁷⁴

2000 Lauri Thurén väittää, että jakeiden 2:26–27 lakia täyttävä pakana on hypoteettinen.²⁷⁵

²⁶⁷ Snodgrass 1986.

²⁶⁸ Laato 1991, 103–104.

²⁶⁹ Martens 1994.

²⁷⁰ Porter 1994, 210–228.

²⁷¹ Ito 1995.

²⁷² Wright 1996, 131–150.

²⁷³ Walker 1999.

²⁷⁴ Kuula 1999, 83–138.

²⁷⁵ L. Thurén 2000, 108–109.

2002 Simon Gathercole argumentoi jakson 2:14–16 ”kristittytulkinnan” puolesta.²⁷⁶

2003 Runar Thorsteinssonin esittää, että luvun 2 interlocutor on alusta loppuun saakka pakana.²⁷⁷

2007 Francis Watson argumentoi kohdan 2:14–16 ”kristittytulkinnan puolesta”.²⁷⁸

2007 Robert Jewett selittää jakson 1:18–32 kuvaavan koko ihmiskuntaa.²⁷⁹ Luvussa 2 Paavali hänestä puhuttelee kuvitteellista interlocutoria, johon apostoli jakeesta 17 lähtien liittyy juutalaisia piirteitä.²⁸⁰ Jaksossa 2:14–15 kuvataan pakanakristittyjä.²⁸¹

2011 Jonathan A. Linebaugh väittää Paavalin kohdassa 1:18–32 kritisoivan Viis. 13–14:n teologisia pyrkimyksiä.²⁸²

2012 Alec J. Lucas esittää jaottelunsa jaksolle 1:22–32.²⁸³

2.4 Yhteenveto

Seuraavaksi esitän jakson 1:18–2:29 selitysten tyypillisiä piirteitä. Tyypillisesti 1:18–32 on ymmärretty pakanakunnan rappiotilan kuvauksena. Interlocutor jaksossa 2:1–16 on ymmärretty usein juutalaiseksi. Tietävästi vain Thorsteinsson tulkitsee jakson 2:17–29 interlocutorin juutalaisen asemesta pakanaksi.

Jo Origeneen kommentaari näyttää ilmentävän kohdalle 2:14–16 kahta tulkintamallia, joista yhdessä tämän ajatellaan kuvaavan luonnollista lain tuntemusta ja toisessa pakanakristittyjä. Kuitenkaan tähän työhön ei ole kyetty löytämään varmaa käsitystä Origeneen ajattelusta. Selvemmin jakson 2:14–16 pakanoiden tulkitseminen kristittyinä esiintyy ”Ambrosiasterin” ja Augustinuksen kommentaareissa.

²⁷⁶ Gathercole 2002.

²⁷⁷ Thorsteinsson 2003.

²⁷⁸ Watson 2007, 205–216.

²⁷⁹ Jewett 2007, 151–152.

²⁸⁰ Jewett 2007, 196, 221.

²⁸¹ Jewett 2007, 212–215.

²⁸² Linebaugh 2011, 214–237.

²⁸³ Lucas 2012, 121–141.

Nykyksegetiikassa jakso 2:14–16 tulkitaan tyypillisesti kuvauksena yleisestä moraalitajusta tai poikkeuksellisista pakanoista. Viime vuosikymmeninä on vanha tulkinta pakanakristityistä elpynyt. Jotkut kiistävät tämän selityksen ja pitävät Paavalia ristiriitaisena.

3. ROOMALAISKIRJEEN YLEISPIIRTEITÄ JA OPETUSPUHEEN ALKU

Jaksolla 2:14–16 on pitkät juuret. Seuraavassa esitän, kuinka se juontuu ensimmäisen opetuspuheen alkujakeista (1:18–) ja miksi edellä siis oli mielekästä esittää näiden tulkintoja.

Jakson 2:14–16 selityksen kannalta merkityksellistä on, kenelle Paavali tähtää nämä sanat. Tässä työssä oletetaan, että jaksossa 2:1–16 ja erityisesti jakeissa 12–16 interlocutor on juutalainen. Tämä on spekulatiivinen oletus, sillä Paavali ei sano sitä suoraan, mutta sille on esittää perusteluja. Mutta koska oletus on yhtä kaikki epävarma, sen varaan ei lasketa paljon, joskaan ei ole tarpeenkaan.

Tuomitsijalle kohdistuvan nuhdepuheen alussa (2:1) on sana $\delta\acute{\iota}\omicron$, 'sen tähden'. Tämä liittanee interlocutorin jakson 1:18–32 kuvaukseen. Jos hän on juutalainen, jollaiseksi hänet useimmiten on arveltu, jakson 1:18–32 olisi ehkä syytä koskea häntäkin. Mutta tämä perikoooppi ymmärretään useimmin koskevan vain pakanoita. Kuten tavallista, niin tässäkin, on tekstissä oletettu poikkeuksellista puhetapaa, joka tekisi tutkijan oman tulkinnan mahdolliseksi. Tällä kertaa se on vaikeata; konteksti näyttää tukevan sanan $\delta\acute{\iota}\omicron$ peruserkitystä (vrt. 1:18–20; 2:1, 3). Tässä työssä oletetaan, että sana $\delta\acute{\iota}\omicron$ on kohdassa peruserkityksessään ja että jakso 1:18–32 koskee myös juutalaisia.

Edellä on valittua selityslinjaa kuvattu *analyttisesti*, ikään kuin vastauksesta kysymykseen. Tämä on tehty lukijalle johdannoksi jatkotarkasteluun. Tietenkin tulee edellyttää asiallista *synteettistä* käsittelyä, vastauksen johtamista uskottavasti alusta, ja se onkin jatkossa tarkoitus.

Sen kannalta, että Paavali saattaisi puhutella kirjeessä juutalaista, ei ehkä ole välttämätöntä, että hän olettaisi kuulijoissaan olevan juutalaista. Nimittäin, on periaatteessa mahdollista, että puhuja kohdistaa puheensa oletettavasti ei paikalla olevalle interlocutorille opettaakseen muille jotain tärkeää.²⁸⁴ Interlocutor luvussa 2 näyttää olevan *ei-kristitty* juutalainen (2:4–5, 17–29), mutta sen nojalla ei vielä välttämättä tule pitää todistettuna,

²⁸⁴ Vrt. Thorsteinsson 2003, 126–130.

että Paavalin oletti, ettei tällainen periaatteessa voisi olla kuulijoidensa joukossa. Seurakunnankokouksissahan saattaa olla myös uskosta osattomia, jopa se on toivottavaa (1. Kor. 14:23–25).

Ainakin lienee uskottavaa, ettei Paavali otaksunut, ettei juutalaista kuulijaa missään tapauksessa olisi. Koska hän ei ollut synnyttämässä Rooman seurakuntaa (1:13; 15:20–22) ja seurakunnan kokoontumispaikkoja oli Roomassa useampia (16:5, 14–15), ei hänellä ehkä olisi ollut pohjaa olettaa niin. Eli hän varmaankin ajatteli juutalaisen *mahdollisesti* olleen kuulijoissa. Jos tämä on totta, ei esitetyllä tulkintalinjalla tarvitsisi edellyttää Paavalin olettaneen, ettei edes puhutellun interlocutorin etninen tausta voisi olla kuulijoissa edustettuna. Tällöin selitys olisi ehkä yksinkertaisempi ja näin ollen uskottavampi.

Seuraavaksi pohdin, mitä Paavali todennäköisesti oletti kuulijoidensa etnisestä taustasta.

3.1 Roomalaiskirjeen vastaanottajat

Keskustelua on herättänyt, keitä Paavali oletti kirjeensä kuulijoiden olevan, pakanoitako vain vai myös juutalaisia.²⁸⁵ Kannan syvälinen muodostus tässä kysymyksessä on yllättävän hankalaa. Koska kantani jää nyt jossain määrin spekulatiiviseksi, voin jättää kysymyksen tässä ratkaisemattomaksi. Kuitenkin vaaka näyttää ainakin aavistuksen kallistuvan sen puolelle, että todennäköisesti Paavali oletti kuulijoissaan olevan myös juutalaisia. Mutta oleellisinta tässä tarkastelussa lienee huomata sen ainakin olevan epävarmaa, että Paavali olisi olettanut, ettei juutalaista kuulijaa missään tapauksessa olisi.

Pelkkä juutalaisen interlocutorin olemassaolo luvussa 2 ei ehkä vielä osoita, että Paavali oletti kuulijoissaan olevan juutalaisia. Apostoli käyttää kuitenkin niin paljon aikaa juutalasiin kysymyksenasetteluihin (2:1–3:8), että voidaan kysyä, oliko se niin olennaista pelkälle pakanayleisölle.

²⁸⁵ **A:** Sillä kannalla, että kirje on tarkoitettu sekä juutalaisille että pakanoille, ovat seuraavat Thorsteinssonin mukaan (2003, 88: n. 5): Althaus, Barrett, Bartsch, Becker, Beker, Boers, Brown, Brown-Meier, Bruce, Brändle-Stegmann, Campbell, Caragounis, Carter, Chae, Cineira Alvarez, Cranfield, Dabourne, Dodd, Drane, Dunn, Fitzmyer, Jeffers, Jervis, Kaylor, Käsemann, Lagrange, Lampe, Lane, Michel, Minear, Myers, Niebuhr, Sanday-Headlam, Sanders, Schlier, Schmidt, Stuhlmacher, Theobald, Walters, Wedderburn, Weiss, Wiefel, Wilckens, Williams, Wright. **B:** Sillä kannalla, että kirjeellä on vain pakanayleisö, ovat seuraavat Thorsteinssonin mukaan (2003, 89: n. 6–7): Achtemeier, Elliot, Engberg-Pedersen, Gager, Munck, Nanos, Stowers [1997, 11–16, 100–104], Suhl, Thorsteinsson. **C:** Todetaan kuitenkin, että kysymykset siitä, keille kirje on tarkoitettu ja keitä oletetaan sen kuulijoiksi, ovat jonkin verran eri kysymyksiä.

Paavalin käsityksen mukaan Roomassa ainakin oli juutalaiskristittyjä. Kirjeen lopussa Paavali kehottaa tervehtimään (ἀσπάσασθε) juutalaista Akylasta (16:3; vrt. Ap. t. 18:2), Andronikosta ja Juniaa/Juniasta (16:7) sekä Herodionia (16:11). Mahdollisesti myös samaan tapaan tervehdittävä Maria (16:6) oli juutalainen, nimensä perusteella.

Roomalaisten juutalaiskristittyjen olemassaolosta huolimatta kirje on osoitettu erityisesti pakanoille, jotka siis lienevät olleen pääyleisö. Tämä käy selvästi ilmi kohdista 1:5–6, 13–15 ja 15:15–16. Vastaanottajat kuuluvat pakanakansoihin (1:5–6). Paavali kutsuu heitä pakanoiksi, joille pakanain apostoli on velassa (1:13–15). Paavali kirjoittaa vastaanottajille rohkeasti siksi, että on pakanain apostoli (15:15–16). Kuitenkin, vaikka pääyleisö koostuisi pakanoista, periaatteessa Paavali voisi silti olettaa (edes joitain) juutalaisia olevan (tai edes saattavan olla) kuulijoissa myös. Ainakin hän voi toivoa sitä.

Erityisosoitteestaan huolimatta kirje on ehkä (lopulta?) tarkoitettu kaikille Rooman kristityille, koska Paavali osoittaa sen ”kaikille Roomassa oleville Jumalan rakkaille, kutsutuille pyhille” (1:7a: πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις). Koska kaupungissa oli myös juutalaiskristittyjä, mahdollisesti kirje on tarkoitettu myös heille. Tämä ei kuitenkaan vaikuta varmalta, sillä edellä lainattu kohta on samassa yhteydessä, jossa Paavali puhuttelee yleisöään pakanoina.²⁸⁶

Thorsteinsson on ehkä oikeassa huomiossaan, että tervehdystä ἀσπάσασθε käytettiin silloin, kun tervehdittävä ei ollut kirjeen välittömissä vastaanottajissa, sillä tarkennuksella, ettei tämä *kirjoittajalle* riittävällä varmuudella ollut näissä.²⁸⁷ Näin saattaa siis olla, että niitä juutalaisia, joita Paavali lopussa kehottaa tervehtimään, ei hänelle varmuudella ollut kirjeen välittömissä vastaanottajissa. Tästä ei kuitenkaan voida päätellä, ettei kirjettä ollut tarkoitettu lopulta myös näiden tuttujen ja hänen arvostamiensa juutalaisten korviin. Ei siitäkään, että Paavali kehottaa kolossalaisia tervehtimään (ἀσπάσασθε) laodikealaisia (Kol. 4:15), voida päätellä, ettei kirjettä olisi tarkoitettu myös näiden korviin, sillä myös heille kirje piti toimittaa (Kol. 4:16). Silti Kolossalaiskirje on osoitettu erityisesti kolossalaisille (Kol. 1:2). Lisäksi tuo kirje on osoitettu erityisesti ”veljille” (Kol. 1:1b:

²⁸⁶ Thorsteinsson sanoo, että koska vastaanottajat on jo kuvattu jakeissa 5–6 pakanoiksi, kohdassa 7a kuvatut ovat pakanoita (2003, 7–8, 87).

²⁸⁷ Thorsteinsson 2003, 98.

ἀδελφοίς), mutta silti siinä puhutellaan myös ”naisia” (Kol. 3:18a: αἱ γυναῖκες).²⁸⁸ Ei erityisosoitteesta voida siis sitä päätellä, ettei kirjettä myös muille ollut tarkoitettu.

Yleisesti ottaen lienee vaikeaa perustella, miksi Paavalilla olisi ollut se vakaumus, ettei jo kirjeen *ensikuulijoissa* saattaisi ollakin edes joitain juutalaisia, sillä seurakunta ei ollut hänelle kokemuksesta tuttu. Paavali ei ollut käynytkään Roomassa apostolin ominaisuudessa (1:13; 15:22). Mitä ensikuulijoihin tulee, todistuksen taakka lienee sillä, joka väittää Paavalin olettaneen vahvasti, ettei heissä ollut yhtään juutalaista.

Toisaalta, kirjeen kuulijan ei tarvitse olla ensikuulija. Vaikka Rooman suurkaupunkiolosuhteissa ilmeisesti oli useampia kokoontumisryhmiä (16:5, 14–15), Paavali puhuttelee roomalaiskristittyjä yhtenä (1:7; 12:4–5), kannustaa yksimielisyyteen (14:1–15:13) sekä kehottaa tervehtimään itselleen rakkaita juutalaiskristittyjä, vieläpä ilmeisesti pyhällä suunannolla (16:16).²⁸⁹ Paavali tahtoi pakanakristittyjen ja juutalaiskristittyjen olevan yhtä ja tekemisissä toinen toistensa kanssa.²⁹⁰ Siksi vaikuttaisi epäuskottavalta, että Paavali olettaisi, ettei hänen kirjeensä missään vaiheessa kulkeutuisi myös juutalaiskristityille. Jos pakanakristityt ja Paavalin tutut juutalaiskristityt ovat läheisesti tekemisissä keskenään – kuten hän toivoi – kyllä kai kirjettä tarjottaisiin heillekin. Toisaalta, kai nämä tutut tahtoisivat kirjeen luettavakseen. Koska siis vaikuttaa odotetulta, että se ennenpitkää myös heidän parissaan luetaan, Paavali varmaankin edellyttää kirjeensä kuulijoissa olevan myös juutalaisia. Ovatko he ensikuulijoita, on tällöin toinen asia.

Jaksossa 14:1–15:13 Paavali näyttää antavan ohjeita juutalaisille ja pakanoille kunnioittavaan yhteiseloön. Tekstin mukaan ns. ”heikot” (ἀσθενῶν) erottavat yhden päivän toisesta (14:5–6). Samoin heillä on ruokarajoitteita, he kieltäytyvät lihasta ja viinistä (14:21) ja syövät vihanneksia (14:2). ”Vahvoilla” (δυνατοί) ei ollut vastaavia rajoituksia. Molempia osapuolia Paavali tekstissä puhuttelee.

Tietysti on liian yksinkertaista tehdä sitä jakoa, että ”heikot” ovat juutalaisia ja ”vahvat” pakanoita. Paavali juutalaisenakin oli ”vahva” (15:1). Kohdassa 1. Kor. 8:7 ”heikko” lihan

²⁸⁸ Vrt. myös 1. Kor. ja Ef.

²⁸⁹ Vrt. Hyvärinen 1926, 360.

²⁹⁰ Vrt. myös 1. Kor. 10:32; 12:13; 16:1–3; 2. Kor. 8–9; Gal. 2:12–14; 3:28; Ef. 2:11–22; 3:6; Kol. 3:11.

syömisestä kieltäytyvä näyttäisi olevan pakanuudesta kristinuskoon kääntynyt. Kuvaus ”heikoista” tarkasteltavassa kohdassa kuitenkin näyttäisi soveltuvan hyvin niihin, joiden omatunto on Mooseksen lakiin sidottu, koska myös päivien erottamisia mainitaan. Juutalaisia tällaisista taas valtaosa lienee ollut. Tulkinta näyttäisi sopivan hyvin kuvaan, sillä alkuaikoina kitkaa oli juutalais- ja pakanakristittyjen välillä juuri Mooseksen lakiin liittyen (Ap. t. 15).

Thorsteinssonin mukaan vihanneksiin tyytyminen ja viinistä kieltäytyminen sopivat huonosti antiikin ajan juutalaiseen toimintaan.²⁹¹ F. Watson kuitenkin ehkä aiheellisesti muistuttaa kohdista Dan. 1:8–16 ja Juudit 12:1–4.²⁹² Daniel kieltäytyi kuninkaan pöydän ruoista ja viinistä, söi vihanneksia ja joi vettä. Juuditin taas kerrotaan kieltäytyneen Holoferneen ruoista ja viinistä ja nauttineen omia ruokiaan. Kenties nämä kävivät esimerkeistä yksittäisille kilvoitteleville juutalaisille myös antiikin aikana pakanayhteiskunnassa elettyä. Flavius Josefus mainitsee ainakin vuonna 61 jKr. vangiksi Roomaan otettujen juutalaisten pappien uskontonsa tähden tyytyneen viikunoihin ja pähkinöihin.²⁹³

Thorsteinssonin mukaan sekä ”heikot” että ”vahvat” ovat kaikki pakanoita.²⁹⁴ Myös pakanat ovat tosin saattaneet ottaa Mooseksen lain seremonialakeja noudatettavakseen (vrt. Gal. 4:8–10) – joskin ainakin tällaisiin galatalaisiin Paavali suhtautui eri tavalla. Kuitenkin oleellisesti sen, että Paavali puhuttelee kohdassa pakanoita ja juutalaisia, näyttää paljastavan jakso 15:5–12, joka liittyy elimellisesti edellä sanottuun. Tästä esitän kaksi havaintoa.

Ensiksi, jakeissa 15:8–9 Paavali näyttää perustelevan (γάρ) lausetta ”myös Kristus otti luokseen (προσελάβετο) teidät Jumalan kunniaksi” (15:7b). Perusteluna vaikuttaa olevan oleellisesti se, että Kristus tuli juutalaisten palvelijaksi *lupausten tähden* (15:8) ja pakanat ovat tulleet uskoon *laupeuden tähden* (15:9). Näin siis ”te” näyttää assosioituvan juutalaisiin ja pakanoihin.

²⁹¹ Thorsteinsson 2003, 97.

²⁹² F. Watson 2007, 175.

²⁹³ Watson 2007, 176: Flavius Josefus *Vit.* 4.

²⁹⁴ Thorsteinsson 2003, 92–97.

Toiseksi, Paavali kehottaa puhuteltavia yksimieliseen ylistykseen ja toinen toisensa luokseen ottamiseen (15:6–7a) Kristuksen esimerkkiin vedoten (15:7b), sillä Hän on ottanut luokseen sekä juutalaiset (15:8) että pakanat (15:9).²⁹⁵ Jaksossa 15:9–10 Paavali lainaa VT:n kohtia, joissa kuvataan juutalaista/juutalaisia ylistämässä Jumalaa yhdessä pakanoiden kanssa, joka vastaa ajatuksellisesti jakeen 15:6 kehotusta ylistää yhdessä ja yksimielisesti Jumalaa. Ajatus jaksossa 15:6–11 vaikuttaa siis olevan seuraava: vahvat ja heikot, ottakaa toisenne luoksenne, sillä Kristus ottaa luokseen juutalaiset ja pakanat; ylistäkää Jumalaa yhdessä, sillä kirjoituksissa sanotaan juutalaisten ylistävän yhdessä pakanoiden kanssa. Myös kiasmia saattaa olla mukana.²⁹⁶ Jos ”te” identifioituu juutalaisiksi ja pakanoiksi, sopii kuvaan, että Paavali asettaa heille noudatettavaksi malliksi sen, miten Kristus heitä itseään tasapuolisesti kohtelee.²⁹⁷

Kahta edellistä huomiota vastaan voidaan väittää, että jos juutalainen olisikin interlocutorina jaksossa 15:5–7 (ja ilmeisesti näin myös 14:3–4, 10), niin hän on siinä sitä fiktiivisenä hahmona. Ehkä näin on, mutta kuitenkin on syytä havaita, että Paavalin toive näyttää olevan, että juutalaiset ja pakanat ottaisivat toisensa luokseen ja ylistäisivät yhdessä Jumalaa. Jos näin tapahtuu, varmaan myös apostolin kirje tulee jakoon. Varmasti se on ainakin Paavalin toive edellä ilmaistun toiveen perusteella. Mutta jos Paavalin kirje tulee jakoon, hänen kuulijoinaan on ennenpitkää myös juutalaisia. Jos Paavalin toive on riittävän totta jo kirjoittamishetkellä, heitä on jo ensikuulijoina.

Yhteenvetona todetaan, että luultavasti Paavali ei ajatellut, ettei hänen kirjeellään olisi milloinkaan juutalaista kuulijaa. Koska tämä on kuitenkin spekulatiivista, ei liene viisasta varata sen varaan paljoa.

²⁹⁵ **A:** Paavali ei sano suoraan, että myös pakanat Kristus on ottanut luokseen. Se, että he ylistävät Jumalaa, kuitenkin asiasisältöisesti merkitsee sitä. Lisäksi, jae 9 ilmeisesti perustelee kohtaa 7b. Jakeen 9 δέ ei ole ”mutta” sille, ettei Kristus ole ottanut heitä luokseen, vaan sille, että Hän on ottanut heidät luokseen eri syystä (”laupeuden tähden” *contra* ”totuuden tähden”). Jos kuitenkin ajatellaan, ettei Paavali perustele kohtaa 7b jakeella 9, niin kohdan 7b ”te” näyttäisi assosioituvan vain juutalaisiin (j. 8). Tällöin kuulijat vaikuttaisivat olevan ainoastaan juutalaisia, mutta niin ei ole. **B:** Jakeessa 6 interlocutoreita kehotetaan ”ylistämään” (δοξάζετε) Jumalaa. Kohdassa 9a *pakanoiden* sanotaan ”ylistäneen” (δοξάσαι) Häntä. Toisaalta, jaksossa 9b–12 toisin ilmauksin kuvataan *pakanoiden* ylistävän Jumalaa. Ainakin tämän perusteella Thorsteinsson pitää todennäköisenä, että jae 7 on osoitettu vain pakanoille (2003, 119–120). Tätä vastoin on kuitenkin syytä todeta, että ajatus jakson 9b–10 lainauksissa on, että *juutalainen* Daavid tai muut *juutalaiset* ylistävät Jumalaa *pakanoiden kanssa*.

²⁹⁶ **A:** Ylistäkää yksimielisesti (6); **B:** Ottakaa toisenne luoksenne (7a); **B’:** Kristus ottaa teidät luokseen, sillä Hän on tullut juutalaisten palvelijaksi (7b–8); **A’:** Pakanat ylistävät yhdessä juutalaisten kanssa (9–10).

²⁹⁷ Vrt. Ef. 4:32.

3.2 Roomalaiskirjeen jäsenitys

Nähdäksemme, miten käsiteltävä jakso jäsentyy kokonaisuuteen, esitän tämän alaluvun päätteeksi Paavalin Roomalaiskirjeen jäsenityksen. Rakenteeltaan se osoittautuu selkeäksi. Siinä voidaan nähdä ylä- ja alalukujen jäsentelyjä hakemalla tekstiosuuksille yhteistä nimittäjää. Näin kirje näyttää jakautuvan seitsemään pääkappaleeseen.²⁹⁸ Nämä Paavali päättää joko suureen ylistykseen²⁹⁹ tai ytimekkääseen loppulauselmaan.³⁰⁰

Kirjeessä voidaan nähdä klassisia retoriikan jäsentelyjä. Kirjeen alussa on *exordium* (1:1–15), alkulause, jossa Paavali esittelee itsensä ja etsii yhteyttä vastaanottajiin. Sitten esiteltäneen *propositio* (1:16–17), puheen pääsisältö, evankeliumi. Asiasisältöisesti jatko (1:18–) käynee sille perusteluksi eli *probatiksi*. Pääkappaleiden sisällä nähtäneen *propositioita* ja *probatioita*. Kirjeen päätös (15:14–16:27) käy *peroraatiosta*, loppulauseesta. Ehkä myös pääkappaleiden ytimekkäät loput käyvät näistä.

Aristoteles esimerkiksi pitää puheen olennaisimpina osina seuraavia: sanotaan, mistä aiotaan puhua, ja esitetään sitten sille perustelut. Kuitenkin hän katsoo useimmissa puheissa olevan johdannon, asian esittelyn (*πρόθεσις*), vakuuttamisen (*πίστις*) ja loppusanat (*ἐπίλογος*).³⁰¹

²⁹⁸ I 1:1–17; II 1:18–3:20; III 3:21–5:21; IV 6:1–8:39; V 9:1–11:39; VI 12:1–15:13; VII 15:14–16:27.

²⁹⁹ IV 8:31–39; V 11:33–36; VII 16:25–27.

³⁰⁰ I 1:16–17; II 3:19–20; III 5:20–21; VI 15:13.

³⁰¹ Aristoteles, *Rhetorica* 1414a.30–1414b.8.

PAAVALIN ROOMALAIKIRJEEN RAKENNE

I. JOHDANTO 1:1–17.

1. Paavalin esittäytyminen 1:1–5.
2. Kirjeen osoitus roomalaisille sekä armon ja rauhan toivutus 1:6–7.
3. Ilmaistaan kunnioitus ja kaipaus nähdä 1:8–15.
4. Evankeliumin korostus 1:16–17.

II. SYNTIONGELMA 1:18–3:20.

1. Koko ihmiskunta on syntinen 1:18–32.
 - i. Jumala on ilmaissut itsensä ihmisille, mutta he ovat hylänneet Hänet ja herättäneet Hänen vihansa 1:18–21.
 - ii. He palvoivat kuvia ja siksi Jumala hylkäsi heidät häpäisemään itsensä 1:22–27.
 - iii. He eivät halua tuntea Jumalaa ja siksi Jumala on hylännyt heidät kelvottomuuteen 1:28–32.
2. Juutalaisetkaan eivät voi puolustaa itseään 2:1–29.
 - i. Et voi puolustautua etkä paeta Jumalan vihaa 2:1–5.
 - ii. Sillä tuomiopäivänä Jumala siunaa hurskaat ja kiroaa syntiset, kansallisuuteen katsomatta 2:6–13.
 - iii. Pakanat osoittamassa hurskautta 2:14–16.
 - iv. Juutalainen osoittamassa syntisyyttä 2:17–24.
 - v. Oleellista ei ole ulkoinen vaan sisäinen juutalaisuus 2:25–29.
3. Poikkeama: Kuitenkin juutalaisuus on hyvä asia ja Jumala on uskollinen heille 3:1–8.
 - i. Juutalaisuudesta on kuitenkin hyötyä 3:1–2.
 - ii. Jumala on uskollinen (juutalaisille) 3:3–4.
 - iii. Poikkeama: Jumala on oikeamielinen ja meidän tulee välttää pahaa 3:5–8.
4. Kaikki ovat syntisiä 3:9–20.
 - i. Myös juutalaiset pakanoiden ohella ovat syntisiä 3:9.
 - ii. Vanhan testamentin todistuksia 3:10–18.
 - iii. Lain tarkoitus on osoittaa maailman syntisyys 3:19–20.

III. EVANKELIUMI 3:21–5:21.

1. Vanhurskaus tulee Kristuksen tähden, uskon kautta, armosta, ilman lain tekoja 3:21–31.
 - i. Laista huolimatta vanhurskauden saavat uskovat armosta, Jeesuksen Kristuksen tähden, ja näin kukaan ei voi kerskailla 3:21–28.
 - ii. Tämä lupaus koskee sekä pakanoita että juutalaisia 3:29–30.
 - iii. Poikkeama: Evankeliumi vahvistaa lain 3:31.
2. Vanhan testamentin todistuksia 4:1–25.
 - i. Abrahamin ja Davidin esimerkki 4:1–8.
 - ii. Abraham on kaikkien uskovien isä 4:9–12.
 - iii. Lupaus on annettu uskonvanhurskauden kautta ilman lakia, joka ei voi täyttää sen paikkaa 4:13–17.
 - iv. Abrahamin usko luettiin vanhurskaudeksi 4:18–22.
 - v. Tuo on myös meidän vuoksemme kirjoitettu 4:23–25.
3. Armon ihanuuden kuvausta 5:1–21.
 - i. Nyt meillä on rauha, toivo ja kerskaus ahdistuksista 5:1–5.
 - ii. Kristus kuoli meidän puolestamme, kun olimme syntisiä, mutta sitä varmemmin pelastumme, kun puhdistettuina kerskaamme Jumalasta 5:6–11.
 - iii. Adamin kautta kuolema tuli ihmiskuntaan, mutta Kristuksen kautta tuli pelastus 5:12–19.
 - iv. Lain tehtävästä ja armon suuruudesta 5:20–21.

IV. KEHOTUS HYVIIN TEKUIHIN 6:1–8:39.

1. Kaste hyvien tekojen oletuksena ja kehotuksena 6:1–13.
 - i. Kuinka eläisimme synnissä, kun olemme kuolleet siitä? 6:1–2.
 - ii. Kasteessa meidän vanha ihmisemme on kuollut ja me olemme uudestisyntyneet 6:3–10.
 - iii. Pitäkää siis itseänne synnille kuolleina ja siksi välttäkää syntiä 6:11–13.
2. Armossa elävälle kuuluvat hyvät teot 6:14–7:6.
 - i. Armon opin alla oleva on vapautettu synnistä 6:14–18.
 - ii. Antakaa siis itsenne vanhurskauden palvelukseen, jonka päätös on ikuinen elämä, päinvastoin kuin synnin, jonka seuraus on häpeä ja kuolema 6:19–23.
 - iii. Meidät on irrotettu laista kuin leski miehestään tekemään hyviä tekoja 7:1–4.
 - iv. Lain alla olleina laki herätti meissä himoja, mutta laista vapaina me palvelemme Jumalaa 7:5–6.
3. Lain heikkoudesta saamaan aikaiseksi hyviä tekoja 7:7–25.
 - i. Laki on hyvä, mutta minun syntini herää laista 7:7–13.
 - ii. Laki ei herätä minussa hyviä tekoja 7:14–23.

- iii. Poikkeama: Kuka voi minut pelastaa – Jumala Jeesuksen Kristuksen kautta! 7:24–25a.
- iv. Yhteenveto: mieleni palvelee Jumalan lakia ja lihani synnin lainalaisuutta 7:25b.

4. Pyhä Henki luo uutta elämää 8:1–16.

- i. Jumala pelasti meidät täyttämään lakia 8:1–4.
- ii. Kristityssä oleva Pyhä Henki luo uutta elämää 8:5–11.
- iii. Liha on kuolettava Hengellä 8:12–13.
- iv. Pyhässä Hengessä kristitty on Jumalan lapsi 8:14–16.

5. Uskova on hyvässä turvassa – älä lannistu 8:17–39.

- i. Me perimme taivaan 8:17–25.
- ii. Pyhä Henki rukoilee meissä heikoissa 8:26–27.
- iii. Jumala johtaa kaiken hyväksi omilleen, sillä Hän on kirkastanut heidät 8:28–30.
- iv. Kukaan ei voi olla meitä vastaan, syyttää meitä, tuomita meidät eikä erottaa meidät Kristuksen rakkaudesta, sillä Jumala on meidän puolellamme 8:31–39.

V. JUUTALAISISTA 9:1–11:39.

1. Juutalaisten luopumuksessa on Jumalan kaitselmus 9:1–33.

- i. Kipu luopuneista juutalaisista, joille Jumala on antanut niin paljon 9:1–5.
- ii. Vain Jumalan valitsemat ovat Hänen lapsiaan 9:6–13.
- iii. Jumalalla on valta armahtaa ja paaduttaa 9:14–21.
- iv. Jumala ilmaisee muissa vihansa ja valituissa kirkkautensa 9:22–29.
- v. Pakanat saavuttivat uskonvanhurskauden ja juutalaiset eivät 9:30–33.

2. Kristuksessa on pelastus, mutta juutalaiset ovat hylänneet Hänet 10:1–21.

- i. Juutalaisilla on into Jumalan puolesta, mutta he yrittävät pystyttää omaa vanhurskauttaan 10:1–3.
- ii. Uskonvanhurskautta ei tarvitse hakea mistään vaan se on jo kuulijan luona, päinvastoin kuin lain vanhurskaus 10:4–8.
- iii. Jokainen, joka turvaa Herraan, pelastuu 10:9–13.
- iv. Juutalaisille on julistettu, mutta he eivät ole välittäneet siitä 10:14–21.

3. Jumala on kuitenkin uskollinen ja on herättävä heidät 11:1–36.

- i. Jumala ei ole hylännyt juutalaisia, sillä onhan Hän valinnut joitain juutalaisiakin uskon osallisuuteen 11:1–6.
- ii. Suurin osa juutalaisista kuitenkin on paatunut 11:7–10.
- iii. He lankesivat, jotta pakanat pelastuisivat, mutta kun he kääntyvät, tulee kuolleen ylösnousemus 11:11–15.
- iv. Vertaus metsäöljypuusta 11:16–24.
- v. Juutalaiset vielä kääntyvät isille annettujen lupauksen tähden 11:25–32.
- vi. Ylistys Jumalalle Hänen ihmeellisestä viisaudestaan! 11:33–36.

VI. YKSITYISKOHTAISIA KEHOTUKSIA 12:1–15:13.

1. Jumalan armoon vetoaminen lähtökohdaksi 12:1–2.

2. Erityisesti seurakunnankokouksiin liittyviä kehotuksia 12:3–8.

3. Kehotuksia hyviin tekoihin 12:9–21.

4. Totelkaa esivaltaa 13:1–7.

5. Kehotus rakkauteen, joka on lain täyttymys 13:8–10.

6. Valvokaamme, sillä Kristus tulee pian 13:11–14.

7. Ehdonvallan asioista 14:1–15:13.

- i. Älkää kiistekö ehdonvallan asioista 14:1–4.
- ii. Näine käsityksinemme voimme palvella Kristusta 14:5–9.
- iii. Älkää tuomitko tai halveksiko, sillä me itse joudumme Jumalan tuomittaviksi 14:10–13.
- iv. Vaikka kaikki on pyhää, tulisi vahvojen elää heikoille mieliksi, kuten Kristuskin teki 14:14–15:12.
- v. Toivotetaan iloa ja rauhaa, jota Jumalan valtakunta todellisuudessa on 15:13.

VII. LOPPUSANAT 15:14–16:27.

1. Kirjeen rohkea tyyli selittyy pakanoiden apostolin toimenkuvalla 15:14–16.

2. Paavalin työstä 15:17–33.

- i. Paavalin työnkuva 15:17–22.
- ii. Hän kertoo suunnitelmastaan viedä rahalahja Jerusalemiin, tulla Roomaan ja jatkaa siitä Hispaniaan 15:23–29.
- iii. Esirukouspyyntö ja vastaavasti siunauksen toivotus kuulijoille 15:30–33.

3. Tervehdyksiä 16:1–24.

- i. Kehotus ottaa Foibe ystävällisesti vastaan 16:1–2.
- ii. Paavalin tervehdyksiä Roomassa oleville uskoille 16:3–16.
- iii. Kehotus vetäytyä uskottomista ja armon toivotus 16:17–20.
- iv. Paavalin työtovereiden tervehdyksiä ja armon toivotus 16:21–24.

4. Ylistys Jumalalle 16:25–27.

3.3 Ihmiskunnan syyllisyys (1:18–32)

Seuraavaksi esitän jakson 1:18–2:29 kokonaistulkintani (alaluvut 3.3 ja 3.4). Teen tämän kahdesta syystä. Ensiksikin, tällä perustelen, miksi jakeet 2:14–16 on osoitettu todennäköisesti juutalaiselle interlocutorille. Toiseksi, ei riitä, että jakso 2:14–16 on selitetty uskottavasti vain kyseistä jaksoa tarkastelemalla. Selityksen myös tulee sopia kontekstiin ja tätä soveltuvuutta kokonaistulkinnan esittelemisellä puolustan. Keskustelua muiden tutkijoiden kanssa ei tässä juuri käydy; tutkimuksen pääpaino on jakeissa 2:14–16 (luku 4).

3.3.1 Jakson 1:18–32 käänökseni ja lyhyt kuvaus

18. Sillä Jumalan viha ilmestyy taivaasta ihmisten kaiken jumalattomuuden ja vääryyden päälle, niiden, *jotka* pidättelevät totuutta vääryydessä,

19. syystä että Jumalasta tiedettävä on ilmeinen heidän keskuudessaan³⁰², sillä Jumala *on* sen heille paljastanut,

20. sillä Hänen näkymättömät *asiansa*³⁰³, maailman luomisesta asti³⁰⁴, havaitaan ymmärrettävissä teoissa, se Hänen iankaikkinen voimansa ja jumalallisuutensa, niin että he ovat ei-puolustettavia,

21. syystä että *he* tunnettuaan Jumalan eivät ole Jumalana³⁰⁵ ylistäneet tai kiittäneet vaan *ovat tulleet* turhiksi ajatuksiltaan ja heidän ymmärtämätön sydämensä *on* pimentynyt.

22. Väittäessään olevansa viisaita *he ovat tulleet* mielettömiksi

23. ja vaihtaneet³⁰⁶ katoamattoman Jumalan kirkkauden katoavaisen ihmisen ja lintujen ja nelijalkaisten ja matelijoiden kuvan kaltaiseksi.

24. Sen tähden Jumala luovutti heidät sydäntensä haluissa keskuudessaan ruumiidensa häpäisemisen saastaisuuteen,

25. *heidät*, jotka *ovat* vaihtaneet Jumalan totuuden valheeseen ja kunnioittaneet ja palvoneet luotua Luojan asemesta – joka on siunattu ikuisesti, aamen!

26. Sen takia Jumala luovutti heidät arvottomiin kiihkoihin, sillä sekä *he*³⁰⁷, heidän naispuolensa, *ovat* vaihtaneet luonnollisen käytön³⁰⁸ luonnonvastaiseen,

27. että samalla tavalla myös miespuolet, luopuen luonnollisesta naispuolten käytöstä, *ovat* himossaan syttyneet toisiinsa, miespuolet miespuolten keskuudessa, säädyttömyyttä harjoittaen ja itsessään

³⁰² Vrt. Joh. 1:14.

³⁰³ Sananmukaisesti: ”näkymättömänsä”.

³⁰⁴ Vrt. Matt. 11:12, 24:21, 25:34; 2. Kor. 8:10, 9:2; Ilm. 13:8, 17:8 (Fitzmyer 1993, 280).

³⁰⁵ Essiivi, vrt. 1. Piet. 4:15–16.

³⁰⁶ Verbillä ἀλλάσσειν on myös ’muuttamisen’ merkitys, mutta LXX:ssa verbiä käytetään kohdissa Ps. 106[105]:20 (וַיִּמְרָוּ) ja Jer. 2:11 (רָמְיָו).

³⁰⁷ Feminiini.

³⁰⁸ **χρησις**: ”3. intimacy, acquaintance, ή οικειότης και ή χ. [της πόλεως] Isoc. Ep.2.14; ή χ. ή προς άλλήλους Arist.Pol.1280^a36; αι οικουι χρησιεις Isoc.19.11; ή των ἀφροδισίων χ. Pl.Lg.841a, Arist.HA581^b13, cf. Pol.1262^a34(pl.), Ep.Rom.1.26; τὰ ἐν χρησει familiar objects, Plot.4.4.37.” (Liddell-Scott 1996, 2006)

saaden takaisin vastaavan palkan³⁰⁹, joka oli välttämätön heidän eksymyksestään³¹⁰.

28. Ja niin kuin heille ei kelvannut³¹¹ Jumalan omistaminen tuntemisessa, Jumala luovutti heidät kelvottomaan mieleen, tekemään sopimattomia,

29. täytetyiksi kaikkea vääryyttä, pahuutta³¹², ahneutta, pahuutta³¹³; täyteen kateuteen, murhaan, riitaan, petokseen, pahuuteen; kuiskuttelijoiksi³¹⁴,

30. panettelijoiksi, Jumalan vihaajiksi, pahoinpitelijöiksi, ylimielisiksi, kerskailijoiksi, pahankeksijöiksi, vanhemmille³¹⁵ tottelemattomiksi,

31. ymmärtämättömiksi, epäluotettaviksi³¹⁶, rakkaudettomiksi, sääli-mättömiksi;

32. jotka tunnuttuaan Jumalan vanhurskaan säädöksen, että tuonkaltaisia tekevä on kuoleman veroinen, eivät ainoastaan niitä tee vaan myös hyväksyvät tekevät.

Seuraavaksi esitän jakson pääsanoman (osio A). Tämän jälkeen tarkastellaan sen joitain yksityiskohtia (osio B).

A. Pääsanoma. Jaksossa 1:18–21 Paavali osoittaa, etteivät ihmiset voi paeta Jumalan vihaa, jonka heidän jumalattomuutensa ja väärämielisyytensä (1:18) on herättänyt. He eivät voi puolustautua sanomalla: ”En tiennyt, että Jumala on olemassa, jonka sääntöjä totella.”³¹⁷ Tai: ”Liian vähän todisteita.” Päinvastoin todisteita on paljon, ne ovat ilmeisiä ja ymmärrettäviä, niin että ihminen ei ole voinut olla tuntematta Jumalaa ainakin jossain mielessä.³¹⁸ Koko luomakunta todistaa Hänestä.

³⁰⁹ Vrt. Luuk. 23:41.

³¹⁰ Palkka, jonka he itsessään saavat, on itsensä häpäiseminen. Palkka tulee ”eksymyksestä”, jumalankuvien teosta. KR-92:sta voisi luulla, että *itsensä häpäiseminen* olisi sitä, josta puhutaan eksymyksenä.

³¹¹ Οὐκ ἔδοκίμασαν: tässä ’koeteltuaan eivät hyväksyneet’ (vrt. 2:18; 14:22).

³¹² Πονήρος vääryyttä kuvatessaan todella on ’paha’; sitä käytetään jopa persoonallisesta pahasta (Matt. 13:19) (vrt. *evil*).

³¹³ Sanaa κακός käytetään myös pahoista edesottamuksista (Luuk. 16:25; Ap. t. 28:5) (vrt. *bad*). Jewett kääntää sanat πονηρία ja κακία vastineilla ”evil” ja ”badness” (Jewett 2007, 163).

³¹⁴ Tällä tarkoitettiin ”panettelijoita”. **ψιθῦρισμός:** ”2. *slandering*, ib.[Plu.2.]143f, 2 *Ep.Cor.*12.20 (pl.)”; **ψιθῦριστής:** ”2. *slanderer*, *Ep.Rom.*1.30.”; **ψιθῦριστικός:** ”*slanderos*, ὄν τὸ ψ.*Cat.Cod.Astr.*8(2).33.”; **ψιθῦρος:** ”*whispering, slanderous*, λόγοι *S.Aj.*148(anap.): as epith. of Aphrodite, *Paus.Gr.Fr.*330: as Subst., *ψιθῦρος*, ὁ,=*ψιθῦριστής*, *whisperer, slanderer*, *Pi.P.*2.75, *Ar.Fr.*167 (anap.), *Lxx Si.*5.14, *Plu.*2.727d. Adv. – *πως* *App.Hann.*46.” (Liddell-Scott 1996, 2023)

³¹⁵ Merkityksessä ”isä ja äiti”.

³¹⁶ Kyse on sellaisista, joiden kanssa ei voi tehdä sopimusta.

³¹⁷ **A:** Vrt. 1:32–2:1. **B:** Osittain näin myös Augustinus (Bray 1998, 38).

³¹⁸ Tämä herättää kysymyksen, katsooko Paavali, ettei kukaan voi todellisuudessa olla ateisti. Jakeet 1:21 ja 1:28 antavat ehkä ymmärtää, ettei hän ajattele niin, sillä niissä ihmisen kuvattaneen *luopuneen* luonnollisesta Jumalan tuntemuksestaan (jolla tarkoitetaan joidenkin Hänen ominaisuuksien tuntemista eikä syvempää tuntemista, vrt. j. 1:20). Ilmeisesti siis tällä luopumuksen tiellä todellinen ateismi on mahdollista, mutta ei vain mahdollista vaan myös *poikkeuksetta* mahdollista (vrt. Ps. 10:4–7; 14:1–3; Room. 3:10, 14). Kohtaa 1:20b käsitellessään Tuomas Akvinolainen pohtii vastuukysymystä siinä tapauksessa, että ihminen on menettänyt jumalatuntemuksensa. Hänestä syntyi johtava tietämättömyys vapauttaa syyllisyydestä, jos tietämättömyys ei seuraa syyllisyydestä (esim. joku asianmukaisesta varovaisuudestaan huolimatta lyö vahingossa vihollisen sijasta isäänsä). Mutta jos tietämättömyys seuraa syyllisyydestä (kuten

Jumala langetti ihmisten päälle ankaran rangaistuksensa (1:24, 28): Hän antoi heidän tehdä, mitä he haluavat(!). Koska omaan viisauteensa luottamalla ihmiset ovat langenneet palvomaan jumalankuvia (1:22–23, 25), Jumala rangaistukseksi luovutti heidät homoseksuaalisiin himoihin (1:24, 26–27). Koska he luopuivat Jumalan tuntemuksesta, Jumala rangaistukseksi luovutti heidät inhottaviin synteihin (1:21, 28–32). Synti itsessään voi siis olla rangaistus.³¹⁹ Ihmiskunnan rappiotila on seuraus jumalatuntemuksen hylkäämisestä ja Jumalan vihasta. Tämän tähden evankeliumi on ilmestynyt maailmaan. Tässä on jakson 1:18–32 sanoma lyhyesti sanoen.

B. Yksityiskohtia. i) Aemelaeuksen mukaan alun sana $\gamma\acute{\alpha}\rho$ (1:18) käytetään pelkässä muodollisessa tai ainakin hyvin väljässä liittymässä syystä, että ”edellä on käsitelty aivan toista aihetta”.³²⁰ Riittävää perustetta poikkeavalle sanankäytölle kuitenkin tuskin on, sillä sana voidaan nähdä myös perusmerkityksessään.³²¹ Tätä jatkossa perustelen.

Ennen argumenttia tehdään yksi havainto. Jakeet 1:17 ja 1:18 vaikuttavat olevan tiiviissä ajatusyhteydessä keskenään. Vastinpareina näyttävät olevan sanat ”Jumalan vanhurskaus ilmestyy uskosta uskoon” ($\delta\iota\kappa\alpha\iota\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ – – $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ – – $\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha\lambda\acute{\upsilon}\pi\tau\epsilon\tau\alpha\iota$ $\acute{\epsilon}\kappa$ $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$ $\epsilon\iota\varsigma$ $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\nu$, 1:17) ja ”Jumalan viha ilmestyy – – ihmisten kaiken jumalattomuuden ja vääryyden päälle” ($\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha\lambda\acute{\upsilon}\pi\tau\epsilon\tau\alpha\iota$ – – $\acute{\omicron}\rho\gamma\acute{\eta}$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ – – $\acute{\epsilon}\pi\iota$ $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu$ $\acute{\alpha}\sigma\acute{\epsilon}\beta\epsilon\iota\alpha\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\alpha}\delta\iota\kappa\acute{\iota}\alpha\nu$ $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\pi\omega\nu$, 1:18).³²²

Jos $\gamma\acute{\alpha}\rho$ olisi kohdassa perusmerkityksessään ’sillä’, niin mitä tässä perusteltaisiin ja millä? Jotkut näkevät sanan viittaavan siihen, että jakeesta 1:18 eteenpäin perustellaan pelastuksen ja vanhurskauden tulevan uskosta. Ehkä näin on; sopisihan se *propositio-probatio* -rakenteeseen, josta edellä on ollut puhetta. Kenties luonnollisempaa kuitenkin olisi hakea sanan $\gamma\acute{\alpha}\rho$ merkitystä lähikontekstista ja juuri niistä sanoista jakeessa 1:18, jotka toimivat kohdan 1:17a paralleelina. Tällöin sana $\gamma\acute{\alpha}\rho$ ei olisi aloittamassa paralleelikohdan 1:17a ”todistusta” vaan selitystä, miksi Jumalan vanhurskaus ilmestyy evankeliumissa kaikille uskoville.³²³ Se ilmestyy avuksi Jumalan vihaa vastaan.³²⁴ Sanan

jumalatuntemuksen menetyks), se ei vapauta syyllisyydestä, kuten edellä (esim. joku humalassa syyllistyy murhaan) (Tuomas Akvinolainen, *Expositio in Epistola ad Romanos* 1.7: 124).

³¹⁹ Vrt. Ps. 36:2–3; Hes. 20:25–26; 2. Tess. 2:11–12.

³²⁰ Aemelaeus 2008, 230–231: § 234.3.

³²¹ Cranfield 1975, 106–107.

³²² Dunn 1988, 54; Fitzmyer 1993, 277; Käsemann 1986, 35.

³²³ Sanan $\gamma\acute{\alpha}\rho$ tällaisesta käytöstä, vrt. Matt. 1:21.

γράφ τällaisesta käytöstä huolimatta jakeesta 1:18 alkava jakso voitaneen nähdä jakson 1:16–17 *probationa*.

ii) Merkillepantavaa on, että jakeen 1:18 sana ”ilmestyy” (ἀποκαλύπτεται) on preesensissä, ei futurissa. Näin ajatuksena näyttää olevan, ettei Jumalan viha ilmesty vain tuomiopäivänä vaan se ilmestyy jo nyt.³²⁵ Tämä käy kontekstiin, sillä siinä kuvataan Jumalan rangaistuksia tässä ajassa (1:24, 26, 28).

iii) Miten Jumala on havaittavissa luomakunnassa Paavalin mukaan (1:19–20)? Selitystä on ensisijaisesti pyrittävä hakemaan häneltä itseltään tai VT:n kirjoituksista, joihin hän ajattelussaan nojasi. Apostolien tekojen mukaan Paavali sanoo Jumalan antaneen pakanoille todistuksen itsestään tekemällä heille hyvää, antamalla sateita ja hedelmällisiä aikoja, ruokaa ja iloa.³²⁶ Samassa kirjassa Paavali selittää Jumalan johdattaneen kansojen vaihteita niin, että Häntä etsittäisiin.³²⁷

Ajatus, että Jumala ilmaisee itsensä luomakunnassaan, on tuttu Vanhasta testamentista. Sen mukaan Jumala voi puhua salamaniskussa ja tuulen hiljaisessa huminassa.³²⁸ Taivaan linnut, maa ja meren kalat kertovat Jumalan luoneen kaiken.³²⁹ Vuorten perustukset ja avaruuden tähtitarhat sen kertovat.³³⁰ Tähtiä ja kuuta katseleva miettii: mikä on ihminen Jumalan edessä?³³¹ Taivaat julistavat Jumalan kunniaa, päivä sanoo päivälle ja yö yölle³³² – ja niiden ääni kuuluu.³³³ Koko luomakunta ylistää Herraa.³³⁴ Se ilmentää tekijänsä viisautta, voimaa ja kunniaa.³³⁵ Korpin poikaset ja nuoret leijonat rukoilevat Jumalaa.³³⁶ Leviatan ja muut meren elävät odottavat Häntä; metsänkin eläimistä niin on mainittu.³³⁷

³²⁴ Samaan tapaan ymmärtävät jatkon 1:18– myös Eskola (2003, 54) ja Sanday-Headlam (1896, 40).

³²⁵ Fitzmyer 1993, 278; Johannes Khrysostomos, *Homiliae XXXII in Epistolam ad Romanos* 3; Sanday-Headlam 1896, 41.

³²⁶ Ap. t. 14:16–17. Vrt. Matt. 5:45.

³²⁷ Ap. t. 17:26–28. Huomaa j:n 27 *tarkoitusta ilmaiseva infinitiivi*. Vrt. Aam. 9:7.

³²⁸ Ps. 29:3–9; 1. Kun. 19:12.

³²⁹ Job 12:7–9.

³³⁰ Jes. 40:21, 26.

³³¹ Ps. 8:4–5. Vrt. Ps. 143:5.

³³² Ps. 19:2–4; 50:6; 89:6; 97:6(–7).

³³³ Ps. 19:4. MT: *אין אומר ואין דברם בלי נשמע קולם*, ’Ei ole puhetta ja ei sanoja ilman, *että* äänensä kuullaan.’ LXX: *οὐκ εἰσὶν λαλιαὶ οὐδὲ λόγοι ὧν οὐχὶ ἀκούονται αἱ φωναὶ αὐτῶν*, ’Ei ole (olemassa) puheita eikä sanoja, joiden ääniä ei kuulla.’ KR-92:een ajatus on käännetty käänteisesti: ’Ei se ole puhetta, ei sanoja, ei ääntä jonka voisi korvin kuulla.’

³³⁴ Ps. 145:10; 148. Vrt. Ilm. 5:13.

³³⁵ Job 26:7–14; 38–41; Ps. 104.

³³⁶ Job 39:3(38:41); Ps. 104:21; 147:9. Vrt. Ps. 145:15–16; Jes. 43:20.

³³⁷ Ps. 104:25–27; Joel 1:20.

Vuoret ja virrat taputtavat käsiään Jumalan tuomiopäivänä, metsän puut Jumalan kansan vapautuksen päivänä.³³⁸ Kaikki maa on täynnä Herran Sebaotin kunniaa.³³⁹

iv) Tuomas Akvinolainen sanoo substantiivin τὰ ἀόρατα (”näkymättömät (asiat)”, 1:20) olevan monikossa siksi, että Jumalan olemus ei ole tunnettavissa sellaisena kuin se on, itsessään yhtenä.³⁴⁰ Kieltämättä yksikön käyttäminen vaikuttaisi liian suureelliselta. KR-38:n mukaan kuitenkin jopa Jumalan ”näkymätön olemus” olisi selvää kaikille.

v) Jaksossa 1:18–32 Paavali puhuu tavalla, joka muistuttaa stoalaista filosofiaa. Se saattaa olla tarkoituksellista. Paavali todennäköisesti tunsikin stoalaista filosofiaa (vrt. Ap. t. 17:18), kuten muutakin kreikkalaista ajattelua, ja mahdollisesti mukautti puhetapaansa niin, että kreikkalaisen aatemaailman sisällä kasvanut pakanayleisö saattaisi yhtyä siihen, mitä hän sanoo (vrt. 1. Kor. 9:19–23).³⁴¹

Roomassa vaikutti Paavalin aikoihin kuuluisa stoalaisfilosofi Seneca (5 eKr.–65 jKr.). Hänen mukaansa Jumala on se, jota mieli etsii tutkiessaan luontoa.³⁴² Luonnon tarkastelun hän selitti olevan *divinorum conversatio*, ’jumalallinen seurustelu’.³⁴³ (Pseudo-)Aristoteleen mukaan näkymätön Jumala on järjellä nähtävissä Hänen teoistaan.³⁴⁴ Φύσις-käsite (1:26–27) on stoalainen.³⁴⁵ Myös ilmaisua τὸ καθῆκον, ’sopiva’ (1:28), käytetään stoalaisissa teksteissä.³⁴⁶

³³⁸ Ps. 98:8; Jes. 55:12. Vrt. Paavalin ajatteluun siitä, kuinka luomakunta ”odottaa Jumalan lasten ilmestymistä”, Room. 8:18–23.

³³⁹ Jes. 6:3.

³⁴⁰ Tuomas Akvinolainen, *Expositio in Epistola ad Romanos* 1.6: 117.

³⁴¹ Ap. t. 17:28 (Aratus, runoilija); 1. Kor. 15:33 (Menander, näytelmäkirjailija); Tiit. 1:12 (Epimenides, filosofi, runoilija).

³⁴² Inwood 2005, 192.

³⁴³ Inwood 2005, 167.

³⁴⁴ **A:** Käsemann 1986, 39. (Ps.-)Arist. *De Mundo* 399a–b. **B:** Tästä aiheesta vrt. myös Senecan *Naturalis Quaestiones* 7.30.3, Ciceron *Tusculanarum* 1.69, Epiktetoksen *Discourses* 1.6.19, Filonin *De Praemiis et Poenis* 43, Viis. 13:5 ja *Ep. Arist.* 132 (Käsemann 1986, 39–40).

³⁴⁵ **A:** Mika Perälä (2004, 42) kuvaa stoalaista ajattelua näin: ”Elämän päämääränä on elää sopuinnussa maailmanjärjestystä hallitsevien periaatteiden eli luonnon (kr. *fysis*) kanssa.” Stoalaisuudessa ”luonnollisena” ei pidetä kaikkea sitä, mitä tapahtuu. ”Khrysippus ja Cato eivät ymmärrä luontoa ensisijaisesti tosiasioiden kokonaisuudeksi vaan normiksi siitä, miten asiat ihannetapauksessa ovat” (Perälä 2004, 44). Selityksenä sille, ettei ihminen aina luonnostaan toimi ”luonnon” mukaan, on stoalaisuuden sisällä pidetty ihmisluonnon turmeltumista (Sihvola 2004, 96). **B:** Dunn 1988, 64; Fitzmyer 1993, 286.

³⁴⁶ Cranfield 1975, 129; Dunn 1988, 66; Fitzmyer 1993, 289; Käsemann 1986, 49; Sanday-Headlam 1896, 47.

vi) Paavali näkyy ajattelevan, että jokainen ihmisyksilö on vastuullinen (1:18; vrt. viii), koska on tuntenut Jumalan luomakunnan perusteella (1:19–21). Siksi luomakunnasta saatava jumalatuntemus ei edellyttäne poikkeuksellisen suurta älyllistä kykyä.

vii) Jaksossa 1:18–32 ei liene selvää viittausta Adamin lankeemukseen.³⁴⁷ Jakso kuvaa jumalatuntemuksen hylkäämistä ja kuvainpalvonnasta seurannutta moraalittomuutta; 1. Moos. 3 taas kuvaa kahden ihmisen tottelemattomuutta Jumalan käskylle. Lankeemusten luonteet näyttävät olevan ratkaisevan erilaisia vaikka joitain yhtäläisyyksiäkin on.

viii) Jakson 1:21–32 aoristimuodot Khrysostomos ilmeisesti tulkitsee viittauksena menneisiin aikoihin.³⁴⁸ Jos näin tulkittaisiin, tekstissä voitaisiin ehkä nähdä viite ihmiskunnan aamuhämärissä vallinneeseen alkuperäiseen jumalauskuon, josta sittemmin luovuttiin. Aoristien tämä tulkinta ei kuitenkaan ole ainoa mahdollisuus. Fitzmyer selittää ne *gnoomisina*.³⁴⁹ Tässä tapauksessa jumalatuntemus ei olisi vain jotain, joka joskus on esi-isillä ollut, vaan joka kaikilla ihmisillä on ollut, mutta jonka he ovat kukin elämässään syrjäyttäneet (1:21, 28). Tämä yksinkertaisempi selitysmalli vaikuttaa uskottavammalta. Nimittäin, Paavalin tarkoitus on jakson 1:18–20 preesenseistä päätellen osoittaa syyllisyys myös oman aikansa ihmisillä – varmaan yksilöittäin eikä vain kollektiivisesti (vrt. 2:1) (vaikka kollektiivistakin kieltä hän jaksossa käyttää). Jos jumalatuntemus, johon hän syyllisyyden osoittamisessa vetoaa, on koskenut vain esi-isiä, se ei voine esiintyä todistajana Paavalin ajan ihmisyksilöä vastaan. Se ei liene mielekästä edes *synekdokeekielipelissä*, jota kontekstissa käytetään.³⁵⁰

ix) Homoseksuaalisuutta kuvaavassa jaksossa 1:24–27 käytetään *synekdokeeta*, ilmaisutapaa, jolla kokonaisuutta saatetaan kuvata osansa ominaisuuksilla. Tällainen on esimerkiksi lause: ”amerikkalaiset ovat käyneet kuussa”. Kuitenkaan ei jokainen amerikkalainen ole siellä käynyt vaan ainoastaan hyvin pieni osa.

³⁴⁷ Fitzmyer 1993, 274.

³⁴⁸ **A:** Tähän näyttää viittaavan se, miten hän selittää jaetta 2:10. Hän selittää Paavalin tässä kuvaavan armon aikaa edeltävää aikaa, koska hänestä Paavali *edelleen* kuvaa aikaisempia aikoja (Johannes Khrysostomos, *Homiliae XXXII in Epistolam ad Romanos* 5). **B:** Näin myös Dunn 1988, 60.

³⁴⁹ **A:** Fitzmyer 1993, 282. **B:** Blass-Debrunner-Funk 1961, 171: § 333. Ainakin melkein kaikki tämän kohdan esimerkit ovat tosin vertauksia. Kaikki grammatikot eivät näe UT:ssa *gnoomista* aoristia, esim. Moule (Wallace 1996, 562).

³⁵⁰ **A:** Oikein siitä, että kohdassa on *synekdokee*, Luther 1958, 32. **B:** Ihmiset (vrt. 2:1) kuvataan yleisesti jumalankuvien palvojina (1:23, 25) ja homoseksuaaleina (1:24, 26–27).

x) Homoseksuaalisuuden toteuttaminen kuvataan jaksossa 1:24–27 rangaistuksena. Voidaan kuitenkin kysyä, että jos se on sanktio, miten siihen voisi kuulua nautintoa.³⁵¹ Vähentääkö nautinto rangaistuksen ankaruutta? Paavalin ajatuksen oikein ymmärtäen Khrysostomos huomauttaa, että se päinvastoin lisää sitä.³⁵² On yksi asia tulla toisten häpäisemäksi. Toinen asia on häpäistä itse itseään iloiten ja nauttien siitä. Se on häpeärangaistus vailla vertaa. On eri asia olla naurajien läpsittäväenä kuin nauraa ja läpsii itseään. Khrysostomos vertaa, ettei hänkään voi iloita sen kanssa, joka juoksentelee alasti, mutaan tahrattuna, käsittämättä tekevänsä jotain häpeällistä.³⁵³

Edellä sanotusta huolimatta homoseksuaalien kuvauksen tarkoitus ei ole saada kuulija kauhistelemaan, kuinka turmeltuneita ”he” ovat vaan kuinka turmeltuneita ”me” olemme – tähän on Paavalin tavoite tekstissä (2:1–3; 3:9). Mitä tuomitsemiseen tulee, tekstissään Paavali tuomitsee sekä homoseksuaalisuuden (1:24–28) että homoseksuaalien tuomitsemisen (2:1–5).

Miksi homoseksuaalisuus on niin keskeisessä asemassa Paavalin argumentaatiossa? Paavalin tavoite on jaksossa 1:22–27 näyttää, miten Jumalan viha ilmestyy (1:18) rangaistukseksi kuvienpalvonnasta. Homoseksuaalisuuden harjoittamisen itseä vastaan kohdistuvana syntinä hän ajattelee olevan yhden rangaistuksen tästä.³⁵⁴ Siksi hän puhuu siitä.³⁵⁵ Ajatus siitä, että Jumala johdattaa kuvienpalvojan vahingoittamaan itseään, on tuttu VT:sta. Rangaistukseksi Jumalan ja Hänen käskynsä hylänneelle ja kivijumalia palvovalle Israelille lausutaan:³⁵⁶

<p>25. וגם־אני נתתי להם חקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם:</p> <p>26. וְאֵטְמָא אוֹתָם בְּמַתְנוֹתָם בְּהַעֲבִיר בְּלִפְטוֹר רַחֵם לְמַעַן אֲשַׁמֵּם לְמַעַן אֲשַׁר</p>	<p>25. Ja myös minä annoin heille säädöksiä, jotka eivät olleet hyviä, ja tuomioita, joista he eivät eläneet,</p> <p>26. ja tein saataisiksi lahjoillaan, jokaisen kohdunavaajan ”kuljet-</p>
---	---

³⁵¹ Vrt. tähän liittyen Kuula 2005, 96.

³⁵² Johannes Khrysostomos, *Homiliae XXXII in Epistolam ad Romanos* 4.

³⁵³ Johannes Khrysostomos, *Homiliae XXXII in Epistolam ad Romanos* 4.

³⁵⁴ Vrt. 1. Kor. 6:18.

³⁵⁵ Fitzmyer puolestaan ajattelee homoseksuaalisuuden keskeiselle roolille tekstissä kaksi seuraavaa syytä. Ensiksi, hän katsoo, että homoseksuaalisuus oli verrattain yleinen kreikkalaisroomalaisessa yhteiskunnassa eikä sitä siinä pidetty vahingollisena, outona tai laittomana. Toiseksi, hän ajattelee Paavalin nähneen, että homoseksuaalisuuden toteuttaminen luonnollisen lisääntymiskyvyn väärinkäyttönä on ihmisten tapa kieltää Jumalan luomistyö ja sisäisen kapinan ulkoinen merkki (1993, 275–276).

³⁵⁶ Hes. 20:25–26.

יָדְעוּ אֲשֶׁר אֲנִי יְהוָה: tamisella³⁵⁷, jotta tekisin heidät kauhistuneiksi ja jotta *he tulisivat* tietämään, että minä olen HERRA.

Johtuuko syy-yhteys väärän kultin ja homoseksuaalisuuden välillä ehkä siitä, että esimerkiksi kreikkalaisten palvomat jumalat kertomusten mukaan harjoittivat homoseksuaalisuutta, sitä ei eksegeetin tarvitse kyetä selittämään.

xi) Kirkkoraamatut -38 ja -92 ovat molemmat kadottaneet syvällistä informaatiota jakson 1:29–31 käänöksessä. Ne eivät kerro, että kaikki siinä mainitut synnit kuuluvat osana Jumalan rangaistusta (vrt. 1:28 ja käänökseni edellä). Syntisyys on ihmisyyden alennustila; se on itsensä häpäisemistä.³⁵⁸ Synti on niin häpeällistä, että Jumalan kannattaa pitää sitä rangaistuksena. Vinoutuneesta suhteesta Jumalaan seuraa koko ihmiselämän vinoutuminen – kurituksena. Yhteiskunnan epäjärjestys ja ihmisen kapina eivät siis ole osoitus Jumalan heikkoudesta vaan ne itse asiassa ilmentävät Hänen kaikkiallista kontrolliaan.³⁵⁹ Niitä ei olisi, jos Jumala ei tahtoisu niin.

xii) Paavali kuvaa jaksossa 1:18–32 oleellisesti kahta eri lankeemusta: Jumalan tuntemuksen hylkäämisen ja jumalankuvakultin. Ei näytä olevan vain niin, että nämä itsestään selvästi ovat asiasisältöisesti eri asioita, vaan että Paavali myös tarkoituksellisesti pitää nämä tekstissään erillään eri asioina.³⁶⁰

Ensiksikin, Jumalan tuntemuksen hylkääminen ja sen seuraukset kuvataan jakeissa 1:18–21, 28–32 ja jumalankuvakultti ja sen seuraukset kuvataan erillään jaksossa 1:22–27.

Toiseksi, nämä erottamiset näyttävät asetetun tarkoituksellisen kiastisesti, jolloin jakeiden 1:21 ja 1:28 ajatusyhteys näyttää vahvemmalta. Kiastisuutta perustellaan alaluvussa 3.4.1.

³⁵⁷ Hifil-muotoista verbiä הִעֲבִיר, 'panna kulkemaan', käytettiin siitä, kun esikoinen poltettiin uhrina Molok-nimiselle jumalalle (5. Moos. 18:10; 2. Kun. 16:3; 17:17; 21:6; 23:10; 2. Aik. 33:6; Hes. 16:21). Tällaista verbiä käytettäessä ehkä tarkoitettiin lapsen asettamista jonkinlaiseen kojeeseen, joka pantiin kulkemaan tuleen. Termi ilman lisäystä "tuleen" on huomiota herättävän viattoman oloinen siihen nähden, mitä se pitää sisällään.

³⁵⁸ Vrt. 6:21; Ef. 4:22; Juud. j. 10; Ilm. 3:18; 16:15.

³⁵⁹ Dunn 1988, 75: "The believer then should not be depressed at the disorder of society and the evidence of man's degradation; it actually constitutes evidence on God's overall control."

³⁶⁰ Tämä on vastoin Käsemannia, jonka mielestä kaikkien kolmen "luovuttamisen" (1:24, 26, 28) yhteydessä syyllisyys ja rangaistus ovat oleellisesti samoja (1986, 44).

Kolmanneksi, kuvattuaan jumalankuvakulttia ja siitä seurannutta homoseksuaalisuuden toteuttamista jaksossa 1:25–27 Paavali jatkaa (1:28a): ”Ja niin kuin heille ei kelvannut Jumalan omistaminen tuntemisessa...” Jos Paavali pitäisi jumalatuntemuksen hylkäämistä tekstissä oleellisesti samana kuin jumalankuvakultti, hän tuskin olisi erottanut näitä toisistaan konjunktiolla καί (’ja’), kuten hän tekee jakeessa 1:28. Sana καί ei liene tässä luontevasti tulkittavissa *konsekutiivisessa* merkityksessään (’ja niin’), koska juuri edellä sanotusta ei varmaankaan luontevasti *seuraa* jatko.³⁶¹

Edellä esitetystä syystä ”kelvotonta mieltä” ja ”sopimattomien tekemistä” (1:28) tekstissä ei tarvinne liittää ehdottomasti homoseksuaalikuvaukseen (1:24, 26–27). Toisaalta, asiasisältöisesti se ei ole välttämätöntä, sillä homoseksuaalisuuden toteuttaminen ei ole ainoa kelvotonta mieltä osoittava sopimattomuus, ja jatkon kuvaukseen (1:29–32) ei se sisälly. Jos Paavali siis tekee tarkan eron kuvattujen asioiden välillä, sopii kuvaan, että hän jakeessa 2:8 tekee selvän eron totuudelle tottelemattomuuden ja vääryydestä vakuuttumisen kanssa (vrt. käännökseni), joka jako joiltain osin muistuttaa ensin mainittua.

xiii) Paavalin kieli jaksossa 1:28–32 on retorisesti iskevää alku- ja loppusointuineen ja rytmeineen. Se on vahva syytöspuhe, joka sananokkeluudessaan puree ja panee ajattelemaan.

Tässä alaluvussa on esitetty lyhyesti huomioita jaksosta 1:18–32. Joitain näistä tarvitaan seuraavassa alaluvussa, jossa perustellaan, miksi juutalaisetkin ilmeisesti sisältyvät kuvaukseen.

3.3.2 Juutalaiset todennäköisesti sisältyvät jakson 1:18–32 kuvaukseen

Siitä huolimatta, että jaksossa 1:18–32 kuvataan myös kuvienpalvontaa, joka ei kultillisesti kuulu juutalaisuuteen, todennäköisesti Paavali sisällyttää juutalaiset kuvaukseensa. Tätä hetken kuluttua perustelen. Jaksolla on monta yhtymäkohtaa Viisauden kirjan lukujen 13–15 kanssa, joissa vastaavalla tavalla kuvataan nimenomaan pakanoita eikä juutalaisia.³⁶² Suoraa kirjallista yhteyttä ei ole kuitenkaan helppo osoittaa; selviä lainauksia ei ole. Mutta vaikka kirjallinen yhteys olisikin, lienee vielä vaikeampi osoittaa, että Paavali sovelsi

³⁶¹ Sanan καί *konsekutiivisesta* merkityksestä: Blass-Debrunner-Funk 1961, 227–228: § 442.2.

³⁶² Dunn 1988, 53, 56–57, 59, 72; Sanday-Headlam 1896, 51–52; Witherington 2004, 63.

kyseistä apokryfikirjaa sen oman tarkoituksen mukaisesti, mitä jumalattomien henkilöllisyyteen tulee. Päinvastoin 2. luvussa Paavali kritisoi Viisauden kirjassa esiintyvää ajattelua, jonka mukaan juutalainen pysyy Jumalan omana, vaikka tekeekin syntiä (Viis. 15:2).³⁶³

i) Edellä olen otaksunut, että jakeen 1:18 γάρ on perusmerkityksessään ’sillä’ ja että jakeella perustellaan juuri edellä sanottua esittämällä tarve evankeliumille. Jos näin on, sitä, että Jumalan vanhurskaus ilmestyy pelastukseksi juutalaiselle ja pakanalle (1:16–17), ei liene asianmukaista perustella ainoastaan pakanoiden hädänalaisuudella.

ii) Se, että Paavali sisällyttää juutalaiset kuvaukseensa, nähtäneen myös välittömästi jatkosta. Aluksi, kuvatuista käytetään yleistä sanaa ”ihmiset” (ἄνθρωποι) eikä sanaa ”kreikkalaiset” tai ”pakanat”, myöhemminkään.³⁶⁴ Tätä vastaan Thorsteinsson huomauttaa, että Viisauden kirjassakin puhutaan ”kaikista ihmisistä” (πάντες ἄνθρωποι, Viis. 13:1) ja silti tarkoitetaan vain pakanoita.³⁶⁵ Mutta tuossa kohdassa kuvattuihin ihmisiin annetaan lisämääre ”joilta puuttuu Jumalan tuntemus” ja muita lisämääreitä, jotka Viisauden kirjan kirjoittaja tarkoittaa yksinomaan pakanoista. Paavali taas sanoo Jumalan vihan tulevan ”ihmisten kaiken jumalattomuuden ja vääryyden päälle, niiden, jotka pidättelevät totuutta vääryydessä”. Jos ja kun Paavalilta kysytään, varmaankin juutalaiset luonnostaan kuuluvat tällaisiin (vrt. 2:8–9; 3:7). Mutta Thorsteinsson kirjoittaa seuraavaa:

Paul does not say that the ἄνθρωποι against whom God’s wrath is revealed are just any men—let alone all humans—but precisely *those* men who (ἀνθρώπων τῶν) suppress the truth and are without excuse because they should have recognized God’s eternal power and divine nature, albeit invisible, through God’s creation of the world. Such description could hardly have applied to Jews, who certainly enjoyed a more immediate access to the truth about God.³⁶⁶

Koska Paavali vetoaa kuvattuja ihmisiä vastaan *yleiseen ilmoitukseen*, Thorsteinssonin mielestä juutalaisiin kuvaus ei voi koskea, sillä näillä on *erityinen ilmoitus*, paljon suurempi tie totuuteen Jumalasta. Ajatuksena tässä varmaan on, että olisihan juutalaisia vastaan vedottu tuohon paljon suurempaan tiehen. Ensiksikin, myös *yleinen ilmoitus* koskee juutalaista. Jos pakana voi luomakuntaa tarkastelemalla käsittää Jumalan

³⁶³ Mielenkiintoinen on Linebaughin väite, että jaksossa 1:18–2:11 Paavali juuri vastustaa Viis. 13–15:n ajattelua (2011, 214–237). Vrt. myös Cranfield 1975, 138: kohta i.

³⁶⁴ Beker 1984, 79; Cranfield 1975, 105; Westerholm 2004, 386.

³⁶⁵ Thorsteinsson 2003, 170.

³⁶⁶ Thorsteinsson 2003, 170.

olemassaolon ja ominaisuuksia, myös juutalainen voi. Näin ollen *yleiseen ilmoitukseen* vetoaminen ei sulje juutalaista pois. Toiseksi, jos Paavali tahtoo sisällyttää kuvaukseensa sekä juutalaiset että pakanat, molemmat, hän ei voi vedota *erityiseen ilmoitukseen*, sillä sitä ei pakanoilla ole. Siksi on ”tydyttävä” *yleiseen ilmoitukseen*, joka sitoo myös juutalaista. *Erityiseen ilmoitukseen* vetoamisella esityksestä olisi tullut yksinomaan juutalaisten syntisyyden kuvaus, jota Paavali ei tahdo esittää.

Jakson 1:18–21 ihmisten alkusynti ei ole siinä, etteivät he ole huomanneet Jumalan olemassaoloa, vaan siinä, ettei tuo huomio ole kirvoittanut heissä Hänen ylistämistään ja kiittämistään Jumalana (1:21). Ilmeisesti näin he siis pidättelevät totuutta vääryydessä (1:19). Voidaan kuitenkin kysyä, eivätkö ei-kristityt juutalaiset sitten ylistä ja kiitä Jumalaa. Kuuluuhan heidän kulttiinsa Jumalan ylistäminen ja kiittäminen. Koskevatko Paavalin sanat sittenkin vain pakanoita? Tähän jatkossa vastaan.

Jumalaa tulee ylistää Jumalana, so. *kuten* (ὡς) Jumalaa (1:21). Ylistääkö ei-kristitty juutalainen sitten Jumalaa oikealla tavalla Paavalin ajattelussa? Paavalilla on syvempi käsitys ylistämisestä ja häpäisemisestä; ylistää voi elämälläkin (Ef. 1:6, 12, 14), samoin häpäistä (2:23). Kontekstissa hän kyllä tunnustaa juutalaisen kerskaavan Jumalasta (2:17), mutta osoittaa, että tämä on jotenkin valheellista. Lain rikkomisellaan juutalaiset todellisuudessa häpäisevät Jumalaa ja panevat muitakin pilkkaamaan Häntä (2:23–24). Ajatus toisessa luvussa juuri on, että *jokainen* (2:1), myös juutalainen, on todellisuudessa samanlainen kuin jakson 1:18–32 ihmiset. Jos tahdotaan väittää kuvauksen 1:18–21 olevan erityisen ”pakanallinen”, sopii huomata, että toisessa luvussa Paavalin tarkoitus onkin osoittaa, että sydämessään juutalainenkin on pakana (2:25–29). Vaikka ulkoisesti ylistettäisiinkin Jumalaa, sydän voi silti olla kaukana.³⁶⁷ Tällainen ei ole sitä, miten (ὡς) Jumalaa tulee ylistää (1:21).

Kohtiin 10:2 ja Gal. 2:15 vetoamalla Sanders väittää, että edellä kuvattu juutalaisten moittiminen ei sovellu Paavalin omaan ajatteluun.³⁶⁸ Kuitenkin omalta puoleltaan nämä kohdat juuri osoittavat, että se sopii siihen. Molemmista käy ilmi näennäisyyden ja todellisuuden kontrasti. ”Jumalan puolesta kiivaillessaankaan” juutalaiset eivät

³⁶⁷ Vrt. Jes. 29:13; Matt. 15:8; Mark. 7:6.

³⁶⁸ Sanders 1985, 124.

todellisuudessa alistuneet Jumalalle (10:2–3).³⁶⁹ Vaikka näennäisesti juutalainen ei ole ”syntinen pakanoista”, hän on todellisuudessa epävanhurskas (Gal. 2:15–16), siis syntinen. Näennäisesti Paavali oli fariseuksena ”moitteeton”, mutta silti hän oli epävanhurskas (Fil. 3:3, 9). Jopa ei-kristitty pakana voi *de facto* palvoa tosi Jumalaa (Ap. t. 17:23), mutta ei sekään tarkoita, että hän ei tarvitsisi Kristusta.

Vaikka ihminen väittäisi Jumala-suhteestaan mitä hyvänsä, todellisuudessa hän synnissä eläessään kieltää Jumalan (Tit. 1:16).³⁷⁰ Synnin hyväksymisessä (1:32) on käytännön ateismia.³⁷¹ Jos ihminen todella ottaisi vakavasti Jumalan ”iankaikkisen voiman” ja ”jumalallisuuden” (1:20), hän pelkäisi asettua tietoisesti Häntä vastaan synneillään, joista tietää Hänen säätäneen kuolemantuomion (1:32).³⁷² Siksi synnissä elävä juutalainenkaan ei ylistä Jumalaa, kuten (ὠς) Jumalaa tulee ylistää (1:21).

Ei ihminen luonnostaan rakasta Jumalaa vaan vihaa Häntä (1:30). Jaksossa 3:9–18 kaikki ihmiset, myös juutalaiset, kuvataan Jumalasta poiskäänntyneinä ja siis Jumalan vihan alla olevina (vrt. 1:18; 2:5; Ef. 2:3). Todellisen Jumalasta kerskaamisen Paavali yhdistää evankelisesta armosta elämiseen.³⁷³

Jakeessa 1:21 ei Paavali eksplisiittisesti kuvaa Jumalan ylistämistä niin, joka sulkisi pois sen näennäisen muodon. Mutta tuskin sellaiselle olisi ollut tässä tilausta. Teksti olisi silloin varmaankin saanut ylimääräisen mutkan, jolloin se ei olisi niin selvä (*praeteritio*).

iii) Jaksossa 1:18–32 Paavali käyttää mutkat suoriksi vetävää *synekdokee*-kieltä. Tämä soveltuu heterogeenista joukkoa käsiteltäessä. Homoseksuaalit saattavat vähemmistönäkin edustaa kokonaisuutta, johon heteroseksuaalitkin kuuluvat. Tällaiseen kielenkäyttöön sopii, että kuvatessaan erityisen pakanallista kuvainpalvontaa ja pakanamaailmassa avoimempaa homoseksuaalisuutta jakson keskivälissä (1:22–27), Paavali saattaa tarkoittaa näihin osallistuvien edustavan koko ihmiskuntaa, johon myös juutalaiset kuuluvat. Jos

³⁶⁹ Tätä vastaan joku saattaa väittää, että Paavali esittää kiivailemisen positiivisena asiana (10:1–2). Jumalasta kiivaileminen toki on sellaisenaan positiivinen asia. Jopa se voidaan asettaa esimerkiksi. Jeesuskin asettaa esimerkiksi epärehellisen taloudenhoitajan viisauden (Luuk. 16:8). Kuitenkaan nämä eivät kokonaisuudessaan ole esimerkillisiä vaan vain joiltain osiltaan. Into ei ole hyväksi, jos asia on väärä (vrt. Gal. 4:17–18).

³⁷⁰ Vrt. Jaak. 3:9–12.

³⁷¹ Vrt. Ps. 10:4–7; 14:1–3; Room. 3:10, 14.

³⁷² Vrt. Matt. 10:28.

³⁷³ 3:27; 1. Kor. 1:21–25; Ef. 2:8–9; Fil. 3:3. Vrt. tätä vastoin Luuk. 18:11.

vähemmistö voi edustaa kokonaisuutta, varmaan enemmistö voi edustaa kokonaisuutta, kuten pakanamaailma ihmiskuntaa.

Ajatusta selventämään esitän esimerkin *synekdokeesta*: ”Amerikkalaiset uudisasukkaat kohtasivat pohjoisessa jääkarhuja ja etelässä alligaattoreita.” Tällä ei tarkoiteta, että kaikki heistä olisivat menneet etelään ja pohjoiseen ja kohdanneet molempia eläimiä. Sillä tarkoitetaan, että se osa, joka meni pohjoiseen, näki jääkarhuja, ja että etelään menneet näkivät alligaattoreita. Kun Paavali sanoo, että ihmiset palvoivat jumalankuvia ja saivat rangaistukseksi homoseksuaalisia syntejä (1:22–27), hän tarkoittaa, että se osa ihmisistä, joka palvoi kuvia, sai kyseisen rangaistuksen. Kuitenkaan jaksossa 1:18–32 kuvattu lankeemus ei pelkisty jumalankuvakulttiin.

Kuten edellä (3.4.1.xii) olen todennut, Paavali näyttää pitävän tiukasti erillään jumalatuntemuksen hylkäämisen rangaistuksineen (1:18–21, 28–32) ja jumalankuvakultin rangaistuksineen (1:22–27). Jakson alku- ja loppupuoli (1:18–21, 28–32) lienevät mutkattomasti sovellettavissa juutalaisiin.

iv) Edelleen *synekdokee*-aiheessa pysyen totean, että pakanoilla ei ainakaan historiallisesti ole monopolia jumalankuvien palvontaan tai homoseksuaalisuuteen.³⁷⁴ Vanhassa testamentissa israelilaisista on todettu samaa.³⁷⁵ Kohta 1:23b muistuttaa Septuagintan kohtia Ps. 106[105]:20 ja Jer. 2:11.

Ps. 106:20: ... **καὶ ἠλλάξαντο τὴν δόξαν** αὐτῶν ἐν ὁμοιώματι μόσχου ἔσθοντος χόρτον

Jer. 2:11: εἰ ἀλλάζονται ἔθνη θεοὺς αὐτῶν; ὁ δὲ λαός μου **ἠλλάξατο τὴν δόξαν** αὐτοῦ, ἐκ ἧς οὐκ ὠφελήθησονται.

Room. 1:23: ... **καὶ ἠλλάξαν τὴν δόξαν** τοῦ ἀφάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνοσ φθαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ ἔρπετῶν.

Jos vähemmistö voi edustaa kokonaisuutta pakanoiden kesken, varmaan näin on myös israelilaisten kesken. Jos Paavalin mukaan homoseksuaali pakana voi edustaa kuvainpalvojia, varmaan myös juutalaisten esi-isät voivat edustaa kansaansa, johon heidän jälkeläisensäkin kuuluvat.

³⁷⁴ Vrt. Cranfield 1975, 127.

³⁷⁵ Epäjumalankuvien palvelus: esim. Jes. 2:8; 17:7–8; 27:9; 30:22; 31:7; Jer. 1:16; 2:5. Homoseksuaalisuus: Tuom. 19:22; 1. Kun. 14:24 (?); 15:12 (?); 22:47 (?); 2. Kun. 23:7 (?).

Voi olla, ettei Paavali tarkoituksellisesti viitannut nimenomaan kohtiin Ps. 106:20 ja Jer. 2:11 – onhan sana δόξα niissä eri merkityksessä.³⁷⁶ Kuitenkin asiasisältöisesti näiden ja muiden vastaavien perusteella osa juutalaisten esi-isistä kuuluu samaan joukkoon kuin jakson 1:22–27 ihmiset. Tämä tulkinta ei edellytä jakson 1:21–32 aoristien *epägnoomista* käyttöä.

v) Edellä olen otaksunut, että Paavalin jaksossa 1:21–32 käyttämät aoristit ovat *gnoomisia* eivätkä kuvaa erityisesti menneisyydessä tapahtuvaa lankeemusta. Koska tarkastelu perustuu todennäköisyyksiin eikä ole eksaktia, kannattaa vastakkaisenkin kannan implikaatioita tarkastella. Jos Paavali kuvaa tässä varhaista aikaa, jolloin ei vielä ollut eroa juutalaisella ja pakanalla tai israelilaisilla ja muilla, juutalaisetkin ovat tekstissä esi-isissään edustettuina, kuten pakanat. Kirjoituksissa Abrahamin isänkin kerrotaan palvoneen epäjumalia (Joos. 24:2). Näin ajatellen teksti olisi jumalankuvakultteineen ongelmaton.

vi) Jakeessa 2:1 interlocutor ilmeisesti sidotaan edellä sanottuun sanalla διό ('sen tähden').³⁷⁷ Jakeen 2:1 mukaan siis ”jokainen tuomitseva” (πᾶς ὁ κρίνων) näyttää sisältyvän edeltävään kuvailuun. Koska Paavali saattaa kirjeessään puhutella myös juutalaista (2:17–29) ja myös tuomitsevia juutalaisia oli, ilmeisesti myös jokainen tuomitseva juutalainen välttämättä kuuluu käsitteen ”jokainen tuomitseva” alle. ”Jokainen tuomitseva” koskee myös juutalaista.

Fitzmyer ymmärtää sanan διό perusmerkityksessään, mutta ei katso sen merkitsevän, että kohdan 2:1 interlocutor kuuluisi edellä kuvattuihin ihmisiin, vaan että myös hän tuntee Jumalan säädöksen (vrt. 1:32).³⁷⁸ Mutta kohdan 1:32 mainintaa ei voisi perusteluna ('sen tähden') soveltaa kohdan 2:1 interlocutoriin, jos tämä ei kuuluisi kohdassa 1:32 kuvattaviin ihmisiin.

Fitzmyer saattaa olla oikeassa siinä, että jakeessa 2:1 perustellaan tuomitsijan ei-puolustettavuutta (”ἀναπολογήτος”) viittaamalla sanalla διό nimenomaan säädöksen tuntemiseen (1:32: ”ἐπιγνόντες”). Perusteleehan Paavali myös jaksossa 1:19–21 ihmisten

³⁷⁶ Oikein Thorstensson 2003, 170: n. 49.

³⁷⁷ Sitä, että sana lienee perusmerkityksessään, perustellaan myöhemmin.

³⁷⁸ Fitzmyer 1993, 298–299.

ei-puolustettavuutta (”ἀναπολογήτους”) Jumalan ominaisuuksien tuntemisella (”γνόντες”). Toinen vaihtoehto olisi, että viittaus on jakson 1:18–32 synteihin.

Pohditaan vielä, voisiko viittaus ollakin siihen, että Jumala on säättänyt kuolemantuomion syntisille (1:32). Ajatus olisi: sen tähden, että Jumala tuomitsee synnissä elävät, sinä olet ei-puolustettava. Tässä tapauksessa interlocutorin ei ehkä tarvitsisi sisältyä jakson 1:18–32 kuvailuun. Ajatus tässä selitysmallissa olisi, että interlocutor ehkä saattaisi ollakin puolustettavissa oleva (ἀπολογήτος), jos Jumala ei tuomitsisi synneistä. Näin siis ”puolustuksena” (ἀπολογία) voitaisiin ehkä pitää sitä, että Jumala ei tuomitse synnistä. Tässä juridisluonteisessa kielessä tämä ei kuitenkaan vaikuta luontevalta, sillä jos ei ole ”tuomiota”, lieneekö tarvetta ”puolustuksellekaan”. Kenties mahdollinen ”puolustus” liittyisi luontevammin syyttömyyden tai moraalisen vastuuttomuuden osoittamiseen, kuten kohdassa 1:19–21.

Cranfield vetoaa sanaan διό eri tavalla. Hänestä on selvää tai selvempää, että jakso 2:1–3:20 on kohdistettu pakanat tuomitsevalle juutalaiselle, joka itse tekee samoja syntejä. Seuraus tästä näyttää hänestä olevan, että kuvatessaan pakanoiden ilmeistä syntisyyttä Paavali itse asiassa kuvasi koko ihmiskunnan sisäistä perussynnillisyyttä, ja tämän διό näyttää vahvistavan.³⁷⁹ Tätä Cranfieldin käsittelyä Thorsteinsson ei hyväksy. Hänestä tekstin ”lopusta alkuun” -lukemista on vältettävä mahdollisimman paljon. Nasevasti hän huomauttaa, että teksti tavallisesti etenee alusta loppuun, eikä Paavali varmaankaan oletanut yleisönsä toistuvasti lukevan kirjettä ymmärtääkseen viittauksen taakse. Hän ei kirjoittanut tekstiä, joka ymmärretään vasta huolellisen käsittelyn jälkeen, vaan kirjeen;³⁸⁰ tämä on tärkeä huomio (vrt. 2. Kor. 1:13–14). Tietyllä tavalla edellä sanottu vastustaa myös aikaisemmin esitettyä perustelua.

Totta on, että tulkintalinjalle on pyrittävä esittämään perusteluja kirjeen etenemisjärjestyksessä ja näitä edellä onkin esitetty. Kuitenkin lisäperusteluksi voidaan vedota myös ”loppuun”.³⁸¹ Sieltä nimittäin voidaan lukea kirjoittajan oletus. ”Lopusta alkuun” -menetelmällä ei voida perustella, mitä lukija *ajattelee* alkua lukiessaan, mutta sillä voidaan perustella, mitä kirjoittaja *olettaa* alun kirjoittaessaan. Tämä puolestaan on

³⁷⁹ Cranfield 1975, 105–106.

³⁸⁰ Thorsteinsson 2003, 181–182.

³⁸¹ Näin on erityisesti silloin, kun retorista syistä kirjoittaja ei ole voinut sanoa oletuksiaan alussa.

tehtävän kannalta relevanttia, sillä se, mitä kirjoittaja tarkoittaa kirjoittaessaan, riippuu siitä, mitä hän olettaa siitä.

Jos ei ole esittä perusteluja tekstin etenemissuunnassa, mutta on esittä perusteluja kirjoittajan oletuksesta ”lopusta alkuun” – jonka puolesta argumentoidaan – on voitava selittää uskottavasti, miksei kirjoittaja ole edellä sanonut, mitä ajattelee, ja pitänyt paremmin huolta siitä, että lukija ymmärtää asian pohjimmiltaan samalla tavalla. Tästä ei kuitenkaan tarkasteltavassa jaksossa liene kysymys.³⁸²

Tässä alaluvussa on perusteltu, miksi juutalaisetkin sisältyvät jakson 1:18–32 kuvaukseen. Tätä havaintoa tarvitaan sen perustelemiseen, että interlocutor jaksossa 2:1–16 ja erityisesti jakeissa 2:14–16 on juutalainen. Nimittäin, jos juutalaiset eivät kuuluisi jakson 1:18–32 ihmisiin, joihin jakson 2:1–16 interlocutor ilmeisesti sisällytetään sanalla δῖό (2:1), niin jakson 2:1–16 interlocutor ei voisi olla juutalainen.

3.4 Toisen tuomitsijakin on syyllinen (2:1–29)

Seuraavaksi esitän 2. luvun kokonaistulkinnan (3.4.1). Sen perään perustellaan, miksi jakeiden 2:1–16 interlocutor on todennäköisesti juutalainen (3.4.2).

3.4.1 Jakson 2:1–29 käänökseni ja lyhyt kuvaus

1. Sen tähden olet ei-puolustettava, oi ihminen, jokainen tuomitseva. Sillä johon toisen tuomitset, langettavasti tuomitset itsesi, sillä samoja tekee tuomitseva.
2. Ja tiedämme, että Jumalan tuomio on totuuden mukainen senkaltaisia tekevien päälle.
3. Mutta luuletko tätä, oi ihminen, tämänkaltaisia tekeviä tuomitseva ja samoja tekevä, että SINÄ pääsisit Jumalan tuomiota pakoon?
4. Vai halveksitko Hänen hyvyytensä rikkautta ja kärsivällisyyttänsä ja pitkämielisyyttänsä, tietämättä, että Jumalan hyvyys ajaa sinua mielenmuutokseen?
5. Mutta kovuudellasi ja kääntymättömällä sydämellä talletat³⁸³ itsellesi vihaa vihan ja Jumalan vanhurskaan tuomion ilmestymisen päiväksi,
6. Hänen, ”joka tulee maksamaan jokaiselle hänen tekojensa mukaan”:
7. toisaalta hyvien tekojen kestävydessä kirkkautta ja kunniaa ja

³⁸² Tosin Wilckens ja Dunn pitävät jaetta 2:1 yllätyksellisenä ”sinä olet se mies” -momenttina (Dunn 1988, 79, 89; Wilckens 1978, 123–124). Jos tämä todella olisi ollut Paavalin tavoite, hänellä ehkä olisi ollut motiivi puhua jaksossa 1:18–32 kätkeyllä tavalla, kuten Natan.

³⁸³ ὅσα ὑπάρχεις: ’kokoat aarteena’ (sama sana on kohdassa Matt. 6:20).

katoamattomuutta etsiville ikuisen elämän,
 8. toisaalta niille, jotka itsekkyydestä³⁸⁴ eivät vain³⁸⁵ ole totuutta tottelemattomia vaan myös vääryydestä vakuuttuneita, viha ja raivo.
 9. Ahdistus ja ahdinko³⁸⁶ jokaiselle pahaa tekevän ihmisen sielulle, juutalaisen ensin, myös kreikkalaisen.
 10. Mutta kirkkaus ja kunnia ja rauha jokaiselle hyvää tekevälle, juutalaiselle ensin, myös kreikkalaiselle.
 11. Sillä Jumalan luona ei ole suosimista³⁸⁷.
 12. Sillä niin moni kuin ilman³⁸⁸ lakia on tehnyt synnit, ilman lakia myös tulee tuhoutumaan, ja niin moni kuin laissa on tehnyt synnit, lain mukaan tullaan tuomitsemaan,
 13. sillä eivät lain kuulijat ole vanhurskaita Jumalan edessä vaan lain tekijät tullaan vanhurskauttamaan.
 14. Sillä kun pakanat, luonnosta lakia omistamattomat, tekevät niitä, jotka lain ovat, nämä³⁸⁹, lakia omistamatta,³⁹⁰ itselleen ovat laki;
 15. jotka osoittavat itsestään³⁹¹ lain teon kirjoitetuksi sydämiinsä, omantuntonsa kanssatodistaessa ja ajatusten toinen toistensa kesken syyttäessä tai myös puolustaessa
 16. päivänä, jolloin Jumala tulee tuomitsemaan ihmisten salat, minun evankeliumini mukaan, Jeesuksen Kristuksen kautta.
 17. Mutta jos SINÄ kutsut itseäsi³⁹² ”juutalaiseksi” ja nojaat lakiin ja kerskaat Jumalasta
 18. ja tunnet Tahdon ja laista opetettuna erotat³⁹³ oleelliset³⁹⁴,
 19. sekä olet uskotellut itsellesi olevasi sokeiden opastaja, pimeydessä olevien valo,
 20. ymmärtämättömien kasvattaja, alaikäisten³⁹⁵ opettaja, laissa tiedon ja totuuden muodon omistava –³⁹⁶

³⁸⁴ **A:** Kaikki Uuden testamentin kohdat, joissa sana mainitaan: Room. 2:8; 2. Kor. 12:20; Gal. 5:20; Fil. 1:17; 2:3; Jaak. 3:14, 16. **B:** ”ἐπιθ-εία, ἡ, labour for wages, Hsch.(pl.), Suid. II. *canvassing for public office, intriguing*, Arist.Pol.1302^b4, 1303^a14(pl.). 2. *selfish or factious ambition, ζῆλος και ἐ. Ep.Jac.3.14; οἱ ἐξ-είας Ep.Phil.1.17; pl., intrigues, party squabbles, Ep.Gal.5.20. © -εὔομαι, Dep., (ἐπιθος) serve, work for hire, LXX To.2.11:—so in Act., Hld.I.5. II. of public officers or characters, canvass, intrigue for office, οἱ ἐπιθενόμενοι Arist.Pol.1303^a16; cf. ἐξερθεύομαι. 2. Act., generally, complete with, τιτι Sch.S.Aj.833: abs., indulge in petty intrigue, Eust.1162.23. —εὗς, ἔως, ὁ, = ἐπιθακος, Thpr.Sign.39, Arat 1025. © -εὐτός, Cret. —εοτός, ἡ, ὄν, corrupt, δίκα SIG526.26(Itanos, iii B.C.)” (Liddell-Scott 1996, 688)*

³⁸⁵ Rakenne καὶ... δὲ... voidaan ymmärtää merkityksessä ’ei vain... vaan myös...’ (Blass-Debrunner-Funk 1961, 232: § 447.9). Näin Jewett 2007, 206.

³⁸⁶ Στενοχωρία on vielä ”ahtaampi” kuin θλίψις, vrt. 2. Kor. 4:8.

³⁸⁷ Προσωποληψία on sananmukaisesti ’kasvojen (vastaan)ottaminen’. Se on ilmeisesti hepreismi termistä כַּפַּי נִשְׁבָּ, ’kasvojen nostaminen’ (vrt. 3. Moos. 19:15), jolla tarkoitetaan myös toisen suosimista (vrt. 2. Aik. 19:7) (vrt. Dunn 1988, 89; Fitzmyer 1993, 303; Gyllenberg 1969, 27).

³⁸⁸ Blass-Debrunner-Funk 1961, 65: § 120.2.

³⁸⁹ Kyseessä on *constructio ad sensum*, vrt. Aejmelaeus 2008, 122–123: § 95.2.

³⁹⁰ Ilmaisu νόμον μὴ ἔχοντες on käännetty yksinkertaisesti modaalisena partisiippina, jolloin käänöksessä ilmaistaan se, kuinka pakanat ovat itselleen laki. Mahdollisesti Paavali tarkoittaa tämän voimakkaan jännitteisenä päälauseelle tähän tapaan: ”nämä, vaikka heillä ei ole lakia, itselleen ovat laki”. Tällöin kyseessä olisi konsessiivinen partisiippi (näin KR-38 ja KR-92). Käänöksessäni kuitenkin jännitteisyyden aste on jätetty lukijan arvioitavaksi. Modaaliseksi käännetystäkin tekstistä konsessiivisuuden voi tulkita. Ratkaisu liittyy tässä työssä sovellettuihin käännösperiaatteisiin: käännökseen ei sisällytetä tulkintaa, jos se ei ole informaation kannalta välttämätöntä; monitulkintaiset kohdat pyritään kääntämään monitulkintaisesti.

³⁹¹ Ἐνδείκνυται on mediumi.

³⁹² Verbi saattaa olla mediumi. Sana ἐπονομάζειν voidaan kääntää myös passiivina: ”Mutta jos SINUA kutsutaan ’juutalaiseksi’...”

³⁹³ Δοκιμάζεις: tässä ’koetellen saat selville’.

³⁹⁴ Τὰ διαφέροντα: muista erottuvat.

³⁹⁵ Sana νήπιος voi tarkoittaa ’alikäistä’ (Gal. 4:1) tai ’lapsenmielistä’ (Matt. 11:25).

21. siis toisen opettaja – etkö itseäsi opeta; *sen* julistaja, ettei *saa* varastaa, varastatko;
22. *sen* sanoja, ettei *saa tehdä* huorin, teetkö huorin; epäjumalankuvia kauhistuva, varastatko temppeleistä?
23. Joka laista kerskaat, lain rikkomisella häpäiset Jumalaa,
24. sillä ”Jumalan nimeä pilkataan pakanoiden keskuudessa teidän tähtenne”, niin kuin *on* kirjoitettuna.
25. Sillä ympärileikkaus puolestaan hyödyttää, jos noudatat lakia; mutta jos olet lainrikkoja, sinun ympärileikkauksesi on esinahaksi tullut.
26. Jos siis se esinahallinen noudattaa lain säädöksiä, eikö hänen esinahansa *tulla* lukemaan ympärileikkaukseksi?
27. Ja luonnosta esinahallinen, lakia täyttävä, *tulee* tuomitsemaan sinut, kirjaiminesi³⁹⁷ ja ympärileikkauksinesi lainrikkojan.
28. Sillä ei näkyvästi juutalainen ole *juutalainen*³⁹⁸ eikä lihassa näkyvä ympärileikkaus *ole*³⁹⁹ ympärileikkaus⁴⁰⁰
29. vaan salassa juutalainen *on*⁴⁰¹ juutalainen⁴⁰² ja sydämen ympärileikkaus Hengessä *on*⁴⁰³ ympärileikkaus⁴⁰⁴, ei kirjaimessa – jonka kiitos *on*⁴⁰⁵, ei ihmisiltä vaan Jumalalta.

Seuraavaksi kuvaan jakson pääsanoman (osio A). Tämän jälkeen tarkastelen sen joitain yksityiskohtia (osio B). Vielä kiinnitetään huomiota Paavalin käyttämään retoriikkaan (osio C).

A. Pääsanoma. Vaikuttaa siltä, että Paavali puhuttelee toisen luvun alussa (2:1–16), kuten lopussakin (2:17–29), lähinnä juutalaista, mutta vain yleisen puheen suojassa – tätä perustelen myöhemmin (3.4.2).⁴⁰⁶ Paavali selittää interlocutorille, ettei tämä voi tuomita pakanoita ja olla itse turvassa Jumalan vihalta, kun hän itse elää synnissä ja on kääntymätön (2:1–5). Tavoite toisessa luvussa Paavalilla on osoittaa, ettei juutalainen voi pelastuksen asiassa vedota lain tuntemukseensa (2:12–24) tai ympärileikkaukseensa (2:25–29).

³⁹⁶ Suomenoksen tämän ja seuraavan välimerkin kohdalla on poikettu Nestle-Alandin 27. painoksen välimerkkimerkinnöistä.

³⁹⁷ Blass-Debrunner-Funk 1961, 119: § 222.3.

³⁹⁸ Elliptinen ilmaus.

³⁹⁹ Elliptinen ilmaus.

⁴⁰⁰ Elliptinen ilmaus.

⁴⁰¹ Elliptinen ilmaus.

⁴⁰² Elliptinen ilmaus.

⁴⁰³ Elliptinen ilmaus.

⁴⁰⁴ Elliptinen ilmaus.

⁴⁰⁵ Elliptinen ilmaus.

⁴⁰⁶ Jaksossa 2:1–3:8 Paavali käyttää antiikista tuttua *diatribi*-tyyliä, jossa jäljitellään keskustelua. Kirjoittaja puhuttelee jotakuta ja esittää tämän repliikkejä. Roomalaiskirjeen *diatribi*-tyylistä ovat kirjoittaneet Thorsteinsson 2003; Witherington 2004, 74–76.

Paavali pääsee tavoitteeseensa vetoamalla Vanhassa testamentissa esitettyyn periaatteeseen: Jumala tuomitsee jokaisen tekojensa mukaan (2:6). Tästä Paavali johtaa seurauksia. Jos Jumala tuomitsee näin, Hän tuomitsee näin sekä juutalaisen että pakanan (2:9–10). Pakana voi pelastua (2:10), juutalainen voi joutua helvettiin (2:9). Mutta jos Hän ei tuomitsisikaan synnissä elävää juutalaista kadotukseen, Hän suosisi tätä (2:11). Jos näin väitettäisiin, Jumalaa syytettäisiin epäoikeudenmukaiseksi, epävanhurskaaksi.

Paavali jatkaa ”tekojen mukaan” -periaatteesta puhumista, mutta vain lain termein (2:12–27). Kaikki synnissä elävät joutuvat kadotukseen, myös Mooseksen lain kansallisesti omistavat juutalaiset (2:12), sillä pelkkä lain kuulija ei pelastu vaan lain noudattaja pelastuu (2:13). Mutta jos pelastukseen kysytään vain lain noudattamista (2:13b) eli hyviä tekoja (2:7, 10), niin pelastua voi sekin poikkeuksellinen pakana, joka ei omista kansallisesti Mooseksen lakia, mutta noudattaa sitä omasta tahdostaan (2:14–16) – tätä tulkintaa perustellaan luvussa 4.2. Epävanhurskaana lain kuulijana (2:13a) Paavali taas pitää interlocutoria, joka omistaa Mooseksen lain kansallisesti ja kerskaa laista mutta tekee sitä, mikä on paha, rikkoo lain (2:17–24). Korkeista ihanteista ei ole hyötyä, jos ei eletä niiden mukaan. Juutalainen ei voi vedota lain tuntemukseensa; se on turhaa, sillä tuomiolla ei kysytä sellaista.⁴⁰⁷

Juutalainen ei voi vedota myöskään ympärileikkaukseensa, koska pelastuksessa kysytään asianomaisen omia lain tekoja (2:25–29). Harva juutalainen on omana tekonaan ympärileikkauttanut itseään,⁴⁰⁸ mutta vaikka hän olisikin, tämä olisi vain yksi menneisyyteen kuuluva lain teko, joka ei ”yhtenä pääskysenä tee kesää”. Paavali esittää muualta tutun ajatuksen näennäisestä ja todellisesta ”juutalaisuudesta” (2:17, 25–29).⁴⁰⁹ Lakia rikkova juutalainen on tosimelessä ympärileikkaamaton pakana; lakia noudattava pakana on tosimelessä ympärileikattu juutalainen (2:25–26, 28–29). Apostoli palaa alun teemaan yllätyksellisesti; siinä, missä juutalainen interlocutor tuomitsee pakanan (2:1), pakana todellisuudessa tuomitseekin hänet (2:27).⁴¹⁰

⁴⁰⁷ Cranfield 1975, 152.

⁴⁰⁸ Johannes Khrysostomos, *Homiliae XXXII in Epistolam ad Romanos* 6.

⁴⁰⁹ Vrt. 4:11–17; 9:6–9; Gal. 3:7–29; Ef. 2:11–22; Fil. 3:2–3. Vrt. Matt. 3:9; Joh. 8:32–44; Ilm. 2:9.

⁴¹⁰ Osittain näin myös Sanday-Headlam 1896, 67.

B. Yksityiskohtia. i) Kuten jo edellä olen kertaalleen maininnut, sana $\delta\acute{\iota}\omicron$ jakeen 2:1 alussa on aiheuttanut päänvaivaa. On kiistetty sanan olevan kohdassa perusmerkityksessään 'sen tähden'.⁴¹¹ Seuraavat seikat kuitenkin näyttäisivät puoltavan tavanomaista merkitystä.⁴¹²

Ensiksikin, muualla kuin tässä sana $\delta\acute{\iota}\omicron$ (vrt. $\delta\iota'$ \omicron) esiintyy UT:ssa 51 kertaa, Paavalin kirjeissä ainakin 25 kertaa ja Roomalaiskirjeessä 5 kertaa.⁴¹³ Yhdessäkään näistä 51 tapauksesta ei voitane varmuudella osoittaa, ettei sana olisi siinä tarkoitettu tavallisessa merkityksessään.⁴¹⁴ Kohta Gal. 3:31 tosin on epävarma ja tässä käsikirjoituksissa onkin hajontaa, mutta siinäkin perusmerkitys ei liene mahdoton.

Toiseksi, jakeen 2:1 lähikonteksti näyttää tukevan sanan $\delta\acute{\iota}\omicron$ tavanomaista merkitystä.⁴¹⁵ Jos sana olisi tavallisessa merkityksessään ja jos viittaus olisi syntikuvauksiin, annettaisiin ymmärtää, että interlocutor tekee samoja syntejä. Kohdissa 2:1b ja 2:3 taas varmuudella sanotaan, että näin on, ja näin nämä kohdat tässä tapauksessa vahvistaisivat $\delta\acute{\iota}\omicron$:n perusmerkitykseen sisältyvän ajatuksen.

Kolmanneksi, jos sana $\delta\acute{\iota}\omicron$ olisi tavanomaisessa merkityksessään, niin ilmeisesti interlocutor kuuluisi edellä kuvailtuihin ihmisiin. Näin lienee huolimatta siitä, onko viittaus säädöksen tuntemiseen (1:32) vai syntikuvaukseen. Interlocutorin kuulumista jakson 1:18–32 ihmisiin perustellaan seuraavaksi.

Koska jakeella 2:1 on kielellisiä yhtenevyyksiä jakson 1:18–20 kanssa, sopisi kuvaan, että 2:1 liittyisi kiinteästi edellä sanottuun. Jaksossa 1:18–20 nimittäin puhutaan ei-puolustettavista ihmisistä ($\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\iota \acute{\alpha}\nu\alpha\pi\omicron\lambda\omicron\gamma\eta\tau\omicron\iota$) ja samoja kuvataan luvun loppuun saakka; jakeessa 2:1 puhutellaan tällaista ($\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma \acute{\alpha}\nu\alpha\pi\omicron\lambda\omicron\gamma\eta\tau\omicron\varsigma$).⁴¹⁶

⁴¹¹ Käsemann 1986, 54.

⁴¹² Sanan perusmerkityksen kautta ymmärtävät myös Beker 1984, 79; Cranfield 1975, 140–142; Fitzmyer 1993, 298–299; Stowers 1997, 103; Thorsteinsson 2003, 177–188.

⁴¹³ Matt. 27:8; Luuk. 1:35; 7:7; Ap. t. 10:29; 15:19; 20:31; 24:26; 25:26; 26:3; 27:25, 34; Room. 1:24; 4:22; 13:5; 15:7, 22; 1. Kor. 12:3; 14:13; 2. Kor. 1:20; 2:8; 4:13, 16; 5:9; 6:17; 12:7, 10; Gal. 4:31; Ef. 2:11; 3:13; 4:8, 25; 5:14; Fil. 2:9; 1. Tess. 3:1; 5:11; Filem. 1:8; Hepr. 3:7, 10; 6:1; 10:5; 11:12, 16; 12:12, 28; 13:12; Jaak. 1:21; 4:6; 1. Piet. 1:13; 2. Piet. 1:10, 12; 3:14.

⁴¹⁴ Dunnin mukaan kohdat 15:7 ja 15:22 osoittavat, että yhteys edellä sanottuun voi olla löyhempi (1988, 79). Kuitenkin molemmat ovat ymmärrettävissä sanan $\delta\acute{\iota}\omicron$ perusmerkityksessä.

⁴¹⁵ Tällä tarkastelulla ei syyllistytä kehäpäätelmään. Sitä, että juutalainenkin kuuluu jakson 1:18–32 kuvaukseen, perusteltiin edellä $\delta\acute{\iota}\omicron$:n perusmerkityksellä, mutta tässä ei perusmerkitystä perustella varsinaisesti em. väitteellä vaan muilla kontekstin asioilla.

⁴¹⁶ Dunn 1988, 79; Lucas 2012, 134; Sanday-Headlam 1896, 55; Thorsteinsson 2003, 179.

Yhteyksiä on myös jaksojen 2:1–3 välillä 1:32 sanoissa πράσσειν, ποιεῖν, τοιοῦτος ja οὔτος.⁴¹⁷

32. ...οἵτινες τὸ δίκαιωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγόντες ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσسونτες ἄξιοι θανάτου εἰσίν, οὐ μόνον αὐτὰ ποιοῦσιν ἀλλὰ καὶ συνευδοκοῦσιν τοῖς πράσσουσιν.

1. Διὸ ἀναπολόγητος εἶ, ὃ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων· ἐν ᾧ γὰρ κρίνεις τὸν ἕτερον, σεαυτὸν κατακρίνεις, τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις ὁ κρίνων.

2. οἶδαμεν δὲ ὅτι τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ ἐστὶν κατὰ ἀλήθειαν ἐπὶ τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας.

3. λογίζη δὲ τοῦτο, ὃ ἄνθρωπε ὁ κρίνων τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας καὶ ποιῶν αὐτὰ, ὅτι σὺ ἐκφύζη τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ;

Voidaan myöntää, etteivät sanastolliset yhteydet ole vahvoja argumentteja.

Neljänneksi, saattaa olla, että koko jaksot 1:18–2:5 on järjestetty tarkoituksellisen kiasmisesti, jolloin 2:1 olisi edellä sanottuun sidottu.⁴¹⁸ Paralleelikohtia ja eräitä muita seikkoja korostaen esitän jaksot seuraavassa.⁴¹⁹

A: Jumalan viha (ὀργή) ilmestyy (ἀποκαλύπτεται) ihmisten (ἀνθρώπων) syntisyyden päälle, sillä Jumalasta tiedettävä [τὸ γνωστόν] on ilmeinen ja he ovat ei-puolustettavia (ἀναπολόγητοι) (1:18–20).

B: Tunnettuaan (γνόντες) Jumalan he eivät ylistäneet Häntä vaan tulivat turhiksi ajatuksiltaan ja pimeiksi sydämiltään (1:21).

C: He vaihtoivat (ἠλλάξαν) Jumalan kirkkauden luodun kuvaan; sen tähden [διό] Hän luovutti (παρέδωκεν) heidät ruumiidensa häpäisemiseen (1:22–24).

C': Koska he vaihtoivat (μετήλλαξαν) totuuden valheeseen ja palvoivat luotua Luojan asemesta, Hän luovutti (παρέδωκεν) heidät harjoittamaan homoseksuaalisuutta; he vaihtoivat [μετήλλαξαν] luonnollisen seksuaalisuuden muodon (1:25–27).

B': Koska heille ei kelvannut [ἐδοκίμασαν] pitää Jumala tuntumuksessaan (ἐν ἐπιγνώσει), Hän luovutti [παρέδωκεν] heidät kelvottomaan [ἀδόκιμον] mieleen, tekemään sopimattomia, vaikka he tunsivat (ἐπιγόντες) Jumalan kuolemantuomiosäädöksen (1:28–32).

A': Sen tähden [διό] sinä, oi ihminen (ἄνθρωπε), olet ei-puolustettava (ἀναπολόγητος); kääntymättömyydelläsi sinä talletat itsellesi vihaa (ὀργήν) tuomion ilmestymisen (ἀποκαλύψεως) päiväksi (2:1–5).

⁴¹⁷ Lucas 2012, 135.

⁴¹⁸ Siitä, että Paavali todennäköisesti käytti tietoisesti kiasmia kirjeissään, vrt. Lund 1942 ja Thomson 1995.

⁴¹⁹ Ensimmäiselle luvulle on esitetty erilaisia jäsennyksiä (vrt. Lucas 2012, 121–141). Jotkin niistä on tehty sanallisten yhtymäkohtien perusteella (vrt. emt.; Fitzmyer 1993, 276). Kuitenkin sisältö lienee uskottavampi peruste.

Kiastisuus selittäisi, miksi Paavali toistaa tiettyjä ajatuksia. Kohdat A ja B sekä A' ja B' voitaisiin ehkä yhdistää.⁴²⁰ Kohdan B mainintaa ajatusten turhentumisesta ei tarvitse liittää jumalankuvien palvomiseen.⁴²¹ Että B':ssa on kyse rangaistuksesta ja B:ssä ei sanota suoraan sydänten pimenemistä rangaistuksena, ei liene ongelma. Myös sen Jumala on johdattanut.⁴²² Kiasmin käyttö sopisi kuvaan, sillä Paavali käyttää kontekstissa kiasmia paljon muutenkin, esimerkiksi jaksossa 2:5–12 (vrt. kohta ii).

Sitä, että jakson 2:1–3 interlocutor kuuluisi edellä kuvattuihin ihmisiin, koetellaan vielä yhdellä ajatuksella. Voisiko jakson maininta ”samojen tekemisestä” viitata implisiittisesti siihen, ettei interlocutor kuulukaan heihin?⁴²³ Näin ei tarvitse olla, sillä, jos ”samoista” puhuminen viittaisikin jonkinlaiseen toiseuteen, sanavalinta saattaa johtua siitä, että interlocutor ei samasta itseään kuvattuihin ihmisiin ja näin asettaa lähtökohdan tarkastelulle.⁴²⁴ Jos jakeen 2:1 interlocutor ei kuuluisi jakson 1:18–32 ihmisiin, voisi ehkä odottaa ilmaisua: *διὸ ἀναπολόγητος εἶ καὶ σὺ* ('sen tähden myös sinä olet epäpuolustettava').

Moo ottaa sanan *διὸ* kohdassa 2:1 perusmerkityksessään, mutta pitää todennäköisempänä viittausta jaksoon 1:18–19 kuin 1:21–32. Jälkimmäisen jakson hän ymmärtää puhutun vain pakanoista.⁴²⁵ Viittaus pitkän jakson yli ei kuitenkaan liene luontevaa. Sitä, että ainakin jakson 1:28–32 voitaneen ymmärtää kuvaavan myös juutalaisia, on perusteltu edellä (3.4.2).

Johtopäätöksenä kohdan i tarkastelusta voitaneen sanoa, että todennäköisesti sana *διὸ* on kohdassa 2:1 perusmerkityksessään ja jakeiden 2:1–3 interlocutor sisältyy jakson 1:18–32 kuvaukseen.

⁴²⁰ Ainakaan jaetta 2:5 pidemmälle ei kiastisuutta ehkä tarvitse lukea, vaikka samankaltaisuuksia löytyy pidemmällekin (1:18 & 2:8: totuus ja vääräys; 1:16 & 2:9–10: juutalainen ja kreikkalainen).

⁴²¹ Vrt. 2. Kun. 17:15; Viis. 13:1–5.

⁴²² **A:** Vrt. Ef. 1:11. **B:** Myös Augustinus ymmärtää sydämen pimenemisen rangaistuksena (Bray 1998, 39).

⁴²³ Ajatus nousee tästä Moon kommentista (1996, 129): ”But Paul’s assertion that those who judge others do ‘the very same things’ shows that he is distinguishing between those he described at the end of chap. 1 and those he now condemns.”

⁴²⁴ Tämän ajatuksen selventämiseksi esitän esimerkin. Poliisi sanoo kuulustelussa: ”Kyllä sinä olet kuvan mies, sillä onhan sinulla samanlainen tatuointikin.” Tässä puhuteltavan aikaisemmista sanomisista johtuen käytetään sanaa, joka muunlaisessa yhteydessä voisi olla toiseuden tunnusmerkki.

⁴²⁵ Moo 1995, 129–130.

ii) Jakso 2:5–12 on ilmeisesti järjestetty tarkoituksellisesti kiastisesti.⁴²⁶

- A: Pahuudellasi talletat päällesi vihaa tuomiopäiväksi (j. 5).
- B: Jumala antaa kullekin tekojensa mukaan (j. 6).
- C: Ikuinen elämä hyvissä töissä kestäville (j. 7).
- D: Viha ja raivo tottelemattomille (j. 8).
- D': Tuska ja ahdistus pahaa tekeväille (j. 9).
- C': Kirkkaus, kunnia ja rauha hyvää tekeväille (j. 10).
- B': Jumala ei suosi ketään (j. 11).
- A': Kaikki synnissä elävät saavat rangaistuksensa (j. 12).

Kernaasti sopii tästä kuitenkin myöntää, että kiastisuus ei ole selvää jaksoissa A–B ja B'–A'. Eräät myöntävät vain kohdat C–C'.⁴²⁷ Seuraava askel on Dunnin mukaan mutkikas ja siksi vähemmän vakuuttava.⁴²⁸ Jakson C–C' tarkoituksellista kiastisuutta näyttää tukevan se, että sen alkupuoli C–D on monikollinen ja loppupuoli D'–C' yksiköllinen.⁴²⁹

Eräät myöntävät vain kohdat B–B'.⁴³⁰ Vaikka B':ssa ei puhuta tuomioperusteesta ("tekojen mukaan") eikä suoraan tuomiostakaan, B edellyttää B':a; tuomio *kullekin* tekojen mukaan (2:6) edellyttää puolueettomuutta (2:11). Tältä osin B ja B' ovat samankaltaisia. Kohdissa A ja A' käsitellään molemmissa syntisen saamaa rangaistusta tuomiopäivänä. Kuitenkin reunimmaisten kohtien (A–B) tarkoituksellista kiastisuutta lienee syytä pitää epävarmana.

iii) Käsemannin varauksella tukema Bultmannin teoria siitä, että 2:1 on alkujaan kohtaa 2:3 selittävä glossa, on ilman muuta epätieteellinen heittolaukaus.⁴³¹ Ainoakaan käsikirjoitus ei tue sitä, mutta ennemmin tulisi epäillä tulkintaa kuin kohdan sisältävää koko käsikirjoituskantaa. Huomauttaa myös sopii, että käsikirjoitukset kiistävää on velvollinen perustelemaan, miksei käsikirjoitusten lukutavalle ole olemassa ainoatakaan vartenotettavaa tulkintaa. Siis hänen tulisi voida perustella uskottavasti, miksi kaikki mahdolliset tulkinnat ovat mahdottomia, jo esitetyt ja vielä esittämättömät.

⁴²⁶ Calvin ihmettelee, että Paavalilla pelastuksesta kertovat jakeet 7 ja 10 eivät ole peräkkäin. Hän päätyy toteamaan, että eleganssia opitaan muista kirjoituksista, kun taas Raamatussa nähdään hengellinen viisautta yksinkertaisella tyylillä (Calvin, *Commentarius in epistolam Pauli ad Romano* 2:8). Mutta vielä Calvinin aikaan ei ilmeisesti tunnuttukaan kiasmia, Raamatun ja antiikin kreikan eleganttia puhekuviota.

⁴²⁷ Cranfield 1975, 149; Dunn 1988, 78; Snodgrass 1986, 80.

⁴²⁸ Dunn 1988, 78.

⁴²⁹ Grobel väittää samaa jaksoista B–B' (1964, 259).

⁴³⁰ A: Fitzmyer 1993, 302–303; Jewett 2007, 194; Käsemann 1986, 59; Louw 1982, 151–154; Moo 1995, 135; Schreiner 1998, 111–112. B: Mielenkiintoinen on Grobelin jako, jossa jakson 6–11 hän jakaa 14 osaan (1964, 257): A 6a, B 6b, C 7a, D 7b, E 7c, F 8a, G 8b, G' 9a, F' 9b, E' 10a, D' 10b, C' 10c, B' 11a, A' 11b.

⁴³¹ Bultmann 1947, 200; Käsemann 1986, 54.

iv) Rangaistuksen lykkäämisessä näkyvän Jumalan hyvyden (2:4) tarkoitus on johdattaa ihminen kääntymykseen.⁴³² Mitä enemmän Jumala on turhaan osoittanut kärsivällisyyttään, sitä ankarampi rangaistus on (2:5).⁴³³ Paikallaan on Lutherin lainaus Valerius Maximukselta, vaikkei tämä kristitty ollutkaan: ”Jumalallinen viha korvaa viipymisen rangaistuksen ankaruudella”.⁴³⁴ Jos ihminen ei käytä Jumalan hyvyttä kääntymykseen, hän hyväksikäyttää sitä.⁴³⁵ Tällöin hän käyttää hänelle annettua hyvyttä onnettomuudekseen.⁴³⁶ Näin myös Jumalan lahjat lisäävät tuomion raskautta niille, jotka eivät käänny.⁴³⁷ Se, että juutalainen olettaa olevansa vapaa Jumalan tuomiosta (2:3–4), merkitsee Hänen hyvyytensä halveksuntaa.⁴³⁸

v) Nikolaisen selitys, jonka mukaan Jumala, tuomittuaan ensin kaikki ihmiset helvettiin, armahtaa kristityt,⁴³⁹ ei vastaa Paavalin sanoja. Paavali ei anna ymmärtää vain, että syntiset tuomitaan rangaistukseen, vaan, että heitä myös rangaistaan (2:6 (ἀποδώσει), 8–9). Ilman lakia synnissä elänyttä ei vain tuomita tuhoon vaan hän myös tuhoutuu (2:12). Rangaistusta ei jätetä toteuttamatta. Mikä sitten on jakson 2:6–13 todennäköisempi selitys, sitä pohditaan tuonnempana.

vi) Dunnin mukaan se, että synnissä elävän pakanan ja juutalaisen tuomiot kuvataan eri tavalla (2:12), ei tarkoita, että heidät tuomittaisiin eri tavalla. Asiayhteydessä hänen mielestään päinvastoin selitetään tuomion olevan täsmälleen (”precisely”) sama kaikille (vrt. 2:6–11).⁴⁴⁰ Mutta tarkkaan ottaen Paavali ei suoraan sano näin. Jokainen tuomitaan tekojen mukaan, mutta tällä ei ilmaista kaikilta vaadittavan täsmälleen samoja tekoja. Tältä osin ei ole ongelmaa nähdä erilaisten tuomioiden kuvausten myös ilmentävän erilaisia tuomioita. Pakanoita ei varmaankaan tuomita juutalaisten seremonialakien rikkomisesta, joita ei heille ole koskaan annettukaan. Toisaalta, yhteyteen sopinee todeta, että ”jokaiselta, jolle on paljon annettu, myös paljon vaaditaan” (Luuk. 12:48).

⁴³² Tuomas Akvinolainen, *Expositio in Epistola ad Romanos* 2.1: 184.

⁴³³ Luther 1958, 49.

⁴³⁴ Luther 1958, 50. *Lento quidem gradu ad vindictam procedit ira sed divina tarditatem supplicii gravitate compensat.*

⁴³⁵ Calvin, *Commentarius in epistolam Pauli ad Romano* 2:4.

⁴³⁶ Luther 1958, 50.

⁴³⁷ Calvin, *Commentarius in epistolam Pauli ad Romano* 2:5.

⁴³⁸ Cranfield 1975, 144.

⁴³⁹ Nikolainen 1986, 29–30.

⁴⁴⁰ Dunn 1988, 88, 96.

vii) Thorsteinssonin mukaan edes jaksossa 2:17–29 interlocutor ei ole juutalainen, ei myöskään proselyytti, vaan sellainen pakana, joka vain kutsuu itseään juutalaiseksi (vrt. 2:17).⁴⁴¹ Näin tuskin on, jota tässä tyydytään perustelemaan vain kursorisesti. Ensiksikin, Paavali soveltaa interlocutoriin sen, mikä on sanottu etnisesti juutalaisesta (2:24). Toiseksi, puhe siitä, ettei interlocutor ole todellinen juutalainen (2:17, 25, 28), ei tarkoita, ettei hän välttämättä olisi etnisesti sitä, vaan että hän ei hengellisesti ole sitä. Kolmanneksi, jaksossa 3:1–8 näyttää annetun tilaa edellisen voimakkaan tekstin (2:17–29) kirvoittamalle vastalauseelle. Ilmeisesti viitaten Paavalin syytöspuheeseen (2:17–29) etnisesti juutalainen (vrt. 3:1–2) näyttää myöntävän, että ainakin jotkut heistä ovat olleet uskottomia (3:3, 5). Viittaus syytteeseen olisi kuitenkin turha, jos tämä ei koskenut juutalaisia. Neljänneksi, kohdassa 3:9 Paavali sanoo edellä syyllistäneensä sekä juutalaiset että kreikkalaiset, joten juutalainen on mainittu jossain jakson 1:18–2:29 syytöspuheissa. Thorsteinssonin vastaargumentit ja näiden vastineet sivuutetaan tässä, jottei työ suotta paisuisi.

viii) Moittien Räisänen väittää Paavalin syyttäneen jokaisen juutalaisen syyllistyneen jakson 2:21–22 synteihin, varastamiseen, aviorikokseen ja temppeleistä ryöstämiseen.⁴⁴² Paavali ei ilmeisesti kuitenkaan *väitä* interlocutorin syyllistyneen näihin synteihin vaan lauseet on tulkittavissa kysymyksiksi.⁴⁴³ Johonkin kuulijoista ”kalahtaa” ehkä yksi kysymys, toiselle ehkä toinen. Ehkä joku ei tiedä syyllistyneensä mihinkään noista kolmesta synnistä.⁴⁴⁴ Paavali esittää syntejä, jotka olivat tunnettuja juutalaisten keskuudessa – laajuuteen ei tässä oteta kantaa. Ne olivat esimerkkejä juutalaisten(kin) syntisyydestä. Vastaavista synneistä todistavat VT, evankeliumikirjat ja rabbiininen kirjallisuus.⁴⁴⁵ Epäreilun kuvan esittäminen ei olisi taktisesti viisasta, koska Paavali saa sanomansa läpi vain, jos hänen esityksensä on reilu.⁴⁴⁶ Koska teksti siis toimii kirjaimellisestikin ja peruserkityksessään, syntejä ei tarvitse tulkita vertauskuvallisesti tai vain sydämessä tapahtuvina, jotka tulkinnat eivät niinkään liene juutalaisen interlocutorin keksittävässä muutenkaan.

⁴⁴¹ Thorsteinsson 2003, 196–197, 204.

⁴⁴² Räisänen 1986, 100.

⁴⁴³ Ainakin jakson 2:21a Khrysostomoskin tulkitsee kysymykseksi (Johannes Khrysostomos, *Homiliae XXXII in Epistolam ad Romanos* 6).

⁴⁴⁴ Vrt. Matt. 19:17–20.

⁴⁴⁵ Strack ja Billerbeck (1985, 105–107) esittävät jakson 2:21–23 yhteydessä otteen rabbi Jochanan ben Zakkailta (*T. Sot.* 14.1–), joka kuoli noin vuonna 80 jKr. Rabbi todistaa vastaavanlaisista juutalaisten synneistä kuin Paavali. Teksti tutkijoiden arvion mukaan kuvaa aikaa vuosikymmeniä ennen Jerusalemin tuhoa v. 70 (Strack-Billerbeck 1985, 106–107).

⁴⁴⁶ Oikein Dunn 1988, 111–112.

C. **Retoriikka.** α) Luvussa 2 Paavali käyttää tunnettua retorista keinoa, jossa kuulijaa johdatetaan haluttuun lopputulokseen tämän omista lähtökohdistaan niin, että puhujan omat ennakko-oletukset jäävät sanomatta. Tämä saatetaan tehdä siksi, ettei kuulijassa nousisi suotta vastarintaa. Tällaisessa *occultatio*ssa ”nukkuvaa karhua ei herätetä”.⁴⁴⁷ Kuitenkaan tällaisessa puhuja ei välttämättä sano mitään, mihin hän ei itse voisi yhtyä. Tämä tekstin *deretorisaatio*⁴⁴⁸ ei valitettavasti ole saanut ainakaan suurempaa huomiota, jos lainkaan.

Esimerkkinä kuvatussa retorisesta menettelytavasta voidaan nähdä Paavalin Areiopagi-puhe (Ap. t. 17:22–31). Siinä hän, vaikka on ”kiivastunut” (παρωξύνετο) epäjumalankuvista (Ap. t. 17:16), aloittaa puheensa maltillisesti toteamalla ateenalaisten kunnioittavan jumalia, jopa tosi Jumalaa (Ap. t. 17:22–23). Kertaakaan hän ei siteeraa juutalaisia kirjoituksia vaan päinvastoin kreikkalaisten omista kirjoituksista johtaa päätelmän, ettei jumaluus voi olla samanlaista kuin kulta, hopea tai kivi (Ap. t. 17:28–29).⁴⁴⁹ Paavali ei ilmaise omaa kiivastumistaan suorasanaisesti eikä sitä, mitä muuta mieltä hän on Aratoksen kirjoituksista. Hän pitää mielipiteensä piilossa, koska ne eivät palvelisi hänen yritystään vakuuttaa ei-juutalaiset kuulijat vaan päinvastoin saisivat aikaan torjuntaa. Tämänlainen oman puheen mukauttaminen tulee lähelle ajatusta, jonka mukaan hän on kaikille kaikkea, juutalaisille ja pakanoille, että heistä edes muutama pelastuisi (1. Kor. 9:19–22). Jos hän Roomalaiskirjeen myös jaksossa 1:18–32 mukautti puheensa kreikkalaisittain, sopisi kuvaan, että hän jaksossa 2:1–29 tekee saman juutalaisittain.

β) Roomalaiskirjeessä vihjeen mainitusta retorisesta keinosta näyttää antavan jae 2:16, jossa Paavali ilmaisee sanovansa lähikontekstissa jotain ”minun evankeliumini mukaan”.⁴⁵⁰ Se, että hän sanoo niin kesken esityksen, antaa ymmärtää, että edellä hän on puhunut jonkin muunkin mukaan kuin vain hänen evankeliuminsa mukaan. Koska muista syistä nähdään, että interlocutor on todennäköisesti juutalainen (vrt. seuraava alaluku 3.4.2), hän luultavasti on puhunut siten, että juutalainen voisi yhtyä siihen, mitä hän sanoo. Tämä käy päinsä, sillä jakso ”joka antaa kullekin tekojensa mukaan” (2:6), josta periaatteesta lisäpäätelmiä johdetaan (2:7–29), on melkein suora lainaus Septuagintasta

⁴⁴⁷ Näin Olli asian muotoilee (2009, 196).

⁴⁴⁸ Termistä, ks. L. Thurén 2000, 28.

⁴⁴⁹ Mielenkiintoista on, että Paavali soveltaa tosi Jumalaa sen, minkä Aratos on sanonut ”Zeuksesta”.

⁴⁵⁰ Siitä, että Paavali sanoilla ”minun evankeliumini mukaan” viittaa johonkin esittämäänsä väitteeseen eikä esimerkiksi tuomioon evankeliumi mittapuuna, ks. kohdan käsittelyä luvussa 4.2.

(Ps. 62:12 (LXX 61:13); Sananl. 24:12),⁴⁵¹ jossa puolestaan itse ajatus toisin sanoin usein esiintyy.⁴⁵² Myös painotus lain tekojen tärkeydestä (2:13) oli juutalaisuudessa tuttu.

Yhteiseksi pohjaksi käsittelylle Paavali valitsee ”tekojen mukaan” -periaatteen (2:6), joka sisältyy myös kristilliseen uskoon.⁴⁵³ Hän ei ota pohjaksi periaatetta ”kirottu se, joka ei pysy kaikessa, mikä on lakiin kirjoitettu” (5. Moos. 27:26), sillä se ei pidä yhtä evankeliumin kanssa (10:4–13; Gal. 3:7–14). Jako pelastuvien ja kadotukseen joutuvien välillä on Paavalilla sama kuin kristittyjen ja ei-kristittyjen välillä, mutta hän ei sano sitä ääneen, sillä se voisi johtaa juutalaisen kuulijan ajatukset pois aiheesta, aiheuttaisi torjuntaa ja sen osoittaminen ei ole juuri nyt oleellista.⁴⁵⁴

Se, että pelastuvat ovat nimenomaan kristittyjä, on Paavalille tärkeää, mutta käsillä olevan tavoitteen kannalta se ei ole tärkeää mainita.⁴⁵⁵ Koska siis voidaan nähdä, ettei ajankohtaisessa retorisessa tilanteessa vielä kannata sanoa mainittua ennakko-oletusta ääneen, voidaan samalla nähdä, että Paavalilla saattoi olla *motiivi* olla sanomatta sitä. Omalta osaltaan tämä puoltaa sitä, että hän käytti puheena olevaa keinoa.

Omalta osaltaan tukea sille, että Paavali saattaa puhua kätketysti pelastuvien identiteetin suhteen, antaa myös se, että hän puhuu kätketysti myös interlocutorin henkilöllisyyden suhteen. Jaksossa 2:1–16 varsinaista interlocutoria ei suorasanaisesti sanota juutalaiseksi. Kuitenkin hän ilmeisesti puhuttelee siinä erityisesti juutalaista – tätä perustellaan seuraavassa alaluvussa 3.4.2. Hän siis ilmeisesti käyttää kontekstissa puheena olevaa keinoa muutenkin, vieläpä päälletysten. Esimerkki tästä keinosta olisi siis lähellä.

γ) Paavali voi huoletta käyttää piilottelevaa kieltä, sillä todellisuudessa hän ei sano mitään oppinsa vastaista. Tästä on seuraavassa.

⁴⁵¹ Ps. 61:13b: σὺ ἀποδώσεις ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ; Sananl. 24:12b: ὃς ἀποδίδωσιν ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ; Room. 2:6b: ὃς ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.

⁴⁵² Vrt. Ps. 28:4; 62:13; Sananl. 11:31; 12:14; 24:12; Saarn. 12:14; Jes. 3:10–11; 40:10; 59:18; 62:11; 66:6; Jer. 17:10; 21:14; 32:18–19; 50:29; Hes. 18:30; 24:14; Hoos. 12:3; Ob. 15. Listassa on hyödynnetty Nowalkin (2011) listaa.

⁴⁵³ Vrt. Matt. 3:7–12; 7:1–2, 10–27; 12:36–37; 16:27; 25:31–46; Joh. 5:28–29; Room. 14:10–12; 1. Kor. 3:8–9; 4:5; 2. Kor. 5:10–11; 11:15; Gal. 6:7–9; Ef. 6:8; Fil. 2:12; Kol. 3:24–25; 2. Tim. 4:14; Hepr. 13:17; Jaak. 2:8–26; 1. Piet. 1:17; Ilm. 2:23; 20:12–13; 22:12. Listassa on hyödynnetty Nowalkin (2011) listaa.

⁴⁵⁴ Oikein Ito huomauttaa, että jos jakson 2:14–15 pakanat ovat kristittyjä, tarvitaan selitys, miksei Paavali sano tätä selvemmin (1995, 34–35).

⁴⁵⁵ Myös Iton mukaan Paavali jättää pakanoiden identiteetin mainitsematta siksi, että hänen pääaiheensa on eri (1995, 27).

Paavali ei esitä tuomioperusteita (2:6–13) hypoteettisina ja osoittaa näin itse hyväksyvänsä ne. Jaksossa 2:6–12 ainakaan ei ole oleellisesti mitään, mitä hän ei muualla sanoisi. Tuomiolla jokainen saa tekojensa mukaan.⁴⁵⁶ Jakeen 2:13 maininta vanhurskautettavista lainnoudattajista tosin on poikkeuksellinen tuntemissamme Paavalin kirjeissä. Silti se ei ole ongelmallinen, seuraavista syistä.

Ensiksi, että Paavali sanoo lakia noudattavan ”vanhurskautettavan”, ei ole ongelmallinen. Turhia sekaannuksia syntyy, jos sanaa δικαιοέιν Paavalin käyttämänä pidetään jonain selvärajaisena ”terminä”, erikoissanana. Sanday ja Headlam ovat oikeassa todetessaan, että se ”vanhurskauttaminen”, joka tapahtuu kristityn elämän alussa, on eri kuin se, joka tuomiopäivänä tapahtuu (vrt. 1. Kor. 4:4).⁴⁵⁷ Vanhurskauttaminen kohdassa 2:13b tarkoittaa lain noudattajan toteamista vanhurskaaksi.

Toiseksi, asiasisältöisesti 2:13 ei poikkea siitä, mitä Paavali on ennen sitä sanonut, sillä kun hyvää tekevä ihminen pelastuu (2:6–12), hän pelastuu lain noudattajana, sillä laki on oikea hyvien tekojen kuvaus (7:12; 13:8–10). Tästä, ettei asiasisältö kohdassa 2:13 poikkea jaksosta 2:6–12, kielii myös, että se on tarkoitettu edellä sanotun perusteluksi. Myös Jeesuksen Kristuksen mainitseminen tuomariksi jakeessa 2:16 ilmaisee, että hän on edellä pysynyt kristillisen opin sisällä, sillä jae kuuluu edellä sanotun perusteluun. Mutta kun kerran edellä sanottu on kristillisen opin mukainen, paljon kristillisiä painotuksia on siinä selvästi sivuutettu. Tämä puoltaa sitä, että Paavali puhuu siinä kätketysti.

Kysymys, saattoiko Paavali ajatella itse niin kuin puhui jaksossa 2:6–13, ei siis ole vaikea. Miten itse asia suhtautuu uskonvanhurskauteen, on toinen kysymys. Calvinin selitys, jonka mukaan jakeissa 2:7, 10 kuvataan, kuinka kristittyjen hyvät teot kruunataan, on vaillinainen.⁴⁵⁸ Paavali antaa ymmärtää, että koko pelastus itsessään tulee hyvää tekeville, ei vain palkka taivaassa. Tämän vahvistaa myös jatko (2:12–13), joka on edellä sanotun

⁴⁵⁶ Vrt. esim. 14:10 ja 2. Kor. 5:10. Näiden kohtien kokonaan erilaisena pitämiselle (Sanders 1985, 126) ei ole perustetta. Jakso 2:4–13 on ajatuksellisesti ja sanoiltaan huomattavan samanlainen kohdan 2. Kor. 5:9–11 kanssa. Jälkimmäisessä Paavali sanoo ahkeroivansa olla Herralle mieliksi, koska tuomiolla saadaan tekojen mukaan (2. Kor. 5:9–10; vrt. j. 7: ”hyvien tekojen kestävydessä”). Kristus on silloin tuomitsemassa (2. Kor. 5:10; vrt. j. 16). ”Kaikkien meidän” (τοὺς πάντας ἡμῶς), myös kristittyjen, täytyy tulla tuomituiksi hyvien ja pahojen tekojen mukaan (2. Kor. 5:10; vrt. j. 6–10, 15–16). Siksi, että tällainen tuomio tulee, Paavali koettaa saada ihmisiä uskomaan (2. Kor. 5:11) ja siitä on Roomalaiskirjeen alussakin kysymys.

⁴⁵⁷ Sanday-Headlam 1896, 57.

⁴⁵⁸ Calvin, *Commentarius in epistolam Pauli ad Romano* 2:6.

perustelu (vrt. γάρ) ja jota ei siis voida selittää – kuten Calvin – kokonaan eri tavalla. Se, että lain noudattaja vanhurskautetaan tuomiopäivänä (2:13b), ei tarkoita taivaassa saatavaa armopalkkaa vaan pelastumista. Selitystä on siis haettava toisaalta.

Paavalin opetuksessa se, joka uskoo Kristukseen, on *Jumalan lapsi*.⁴⁵⁹ Jumalan lapsi pelastuu; se, joka ei ole Jumalan lapsi, ei pelastu.⁴⁶⁰ Ratkaisevaa siis on, onko ihminen Jumalan lapsi vai ei. Näin siis tuomiolla todistavat teot eivät voi todistaa vastoin ihmisen olemusta. Luontevaa on päinvastoin ajatella, että ne juuri todistavat tästä, sillä teot nousevat olemuksesta, ja toisaalta myös siksi, että tuomio tulee tekojen mukaan. Ihmisen teot ilmaisevat sisäisen olemuksen, onko hän Jumalan lapsi vai ei.⁴⁶¹

Ajatus näyttää olevan taustalla kohdassa 2:14–16. Tuomiolla ei tuomarille osoitettava asia ole varsinaisesti hyvä teko vaan sydämen tila (2:15a).⁴⁶² Hyvät teot (2:14), omatunto ja puolustavat ajatukset (2:15) ovat Jumalalle osoituksia siitä. Näin siis hyvät teot ovat tässä vain indikaattoreita sisäisestä olemuksesta. Ne ovat assistentin osassa. Mutta jos ne ovat sitä, tekstissä kielellisesti ratkaisevammassa roolissa on tuomiossa tuo sisäinen olemus. Nimittäin, Paavalihan käyttää kohdassa juridista kieltä ja oikeudessa päähuomion saa tuomittava asia eivätkä asian todistukset.

Analogiaa voidaan nähdä 1. Johanneksen kirjeeseen. Sen mukaan Kristukseen uskova on jo maan päällä eläessään Jumalan lapsi ja matkalla paratiisiin.⁴⁶³ Hänellä on *jo* iankaikkinen elämä.⁴⁶⁴ Kun Kristuksen sovitusyössä nähtävä Jumalan rakkaus kohdataan,

⁴⁵⁹ 8:14–21; 9:6–8, 26; Gal. 3:26; 4:4–7; (Fil. 2:14–16).

⁴⁶⁰ 8:17–21; Gal. 4:7.

⁴⁶¹ **A:** Tätä vastaan joku saattaa huomauttaa kohdasta Fil. 2:12. Paavali kehottaa hyviin tekoihin pelastuksen menettämisen uhallä. Jos oleellisinta on olemus, miksi teot saavat tässä niin keskeisen roolin pelastuskysymyksessä? Eikö siis lapseus uskossa riitäkään yksinään vaan pitääkö sen rinnalla olla hyviä tekoja jokin riittävä määrä? Kohta ei kuitenkaan ilmaise vaaraa, ettei elämä täytä jotain tällaista hyvien tekojen mitta. Vaara on siinä, että Jumalan lapseus ja usko eivät ole säilyneet tuomiolle asti vaan ovat pahoilla teoilla menetetyt (vrt. 8:13; 2. Tim. 4:7–8). Jumala saa aikaan aikeen hyviin tekoihin (Fil. 2:13), mutta ei ole itsestään selvää, että kristitty noudattaa noita hyviä aikeita. Siksi kehoitetaan. **B:** Ero Mooseksen lain ja kristillisen ”tekojen mukaan” -periaatteiden välillä on muun muassa seuraava. Paavalin ajattelussa Mooseksen laki edellyttää täydellistä synnittömyyttä pelastukseen (Gal. 3:10–12; 5:3). Jumalan lapseuden taas voi taas osoittaa sellainenkin hurskas elämä, johon sisältyy myös syntisyyttä (7:14–25; 1. Kor. 3:12–17; 14:1 (on siis tarvetta tälle); 2. Kor. 2:5–7; Gal. 2:11–14; 5:17; Fil. 1:6; 2:1–4; 3:12–16; Kol. 3:1–14; 1. Tess. 4:1). Snodgrassin mukaan 2. luvussa ei ole mitään, mikä viittaisi siihen, että pelastukseen vaadittaisiin täydellisyyttä. Esimerkiksi jaksossa 2:7 puhutaan ”etsimisestä” (1986, 83). Mutta ilmeisesti siis Paavali ei esitäkään Mooseksen lain mukaista pelastusta.

⁴⁶² Sitä, että kysymyksessä on tuomarille osoittamisesta, perustellaan luvussa 4.2.

⁴⁶³ 1. Joh. 3:1–2; 5:1. Vrt. myös 1. Joh. 2:23; 4:15 ja Room. 10:9–10.

⁴⁶⁴ 1. Joh. 3:14–15; 5:10–11, 13.

ihmisessä herää rakkaudellisia tekoja (vrt. Gal. 5:6).⁴⁶⁵ Jumalan lapsi ei voi elää synnissä, rakkaudettomuudessa (erityisesti kristiveljiin).⁴⁶⁶ Jos hän alkaa harjoittaa rakkaudettomuutta, hän menettää Jumalan lapseuden.⁴⁶⁷ Siitä on *nähtävissä*, kuka on Jumalan lapsi ja kuka ei, rakastaako ihminen vai ei (1. Joh. 3:10).⁴⁶⁸ Siksi täydelliseen rakkauteen kypsytetty kristitty ei pelkäisi tuomiopäivänä, sillä hän näkisi rakastamisessaan vahvan todistuksen siitä, että hän on Jumalan lapsi (1. Joh. 4:17–18; vrt. Room. 8:16). Vajaasti rakastavalla kristityllä ei ole samanlaista todistusta ja siksi hän pelkää tuomiopäivänä – johon myös sisältyy jumalallista kuritusta – mutta hän pelastuu kuitenkin (1. Joh. 4:18; vrt. Room. 2:15–16; 1. Kor. 3:12–15; 2. Tess. 2:2). Näin siis Johanneksenkin mukaan hyvät teot paljastavat Jumalan lapseuden ja osallisuuden pelastuksesta, eivät luo niitä.

Tämä näyttää olevan ajatuksena myös evankeliumikirjoissa, joissa pelastus tekojen mukaan on paljon esillä. Jeesuksen opetuksessa tekoja ei pidetä sisäisen olemuksen merkkeinä vain ihmisille⁴⁶⁹ vaan oleellisesti myös Jumalalle.⁴⁷⁰ Jumalan tuomiolla hyvät teot paljastavat Jumalan lapseuden ja siis pelastusoikeuden; ne eivät tee pelastusoikeutta.⁴⁷¹ Jeesus myös puhuu yleisestä periaatteesta, että kaikki salassa oleva tulee julki,⁴⁷² ja Hän soveltaa tämän hyviin tekoihin.⁴⁷³

Jaakobin kirjeessä hyvien tekojen sanotaan ilmaisevan uskon (Jaak. 2:18). Edellä on esitetty, että Paavali puhuu luvussa 2 paikoitellen niin juutalaisesti kuin vain voi, pysyen kuitenkin oman oppinsa sisällä. Hänen ilmaisumahdollisuuksiensa näillä rajoilla hän yhtyy

⁴⁶⁵ 1. Joh. 3:16, 18; 4:7–11, 16–19; 5:1–5 (vrt. 1. Joh. 2:15–17; 5:19).

⁴⁶⁶ **A:** 1. Joh. 1:5–6; 2:4, 9–11, 15; 3:3–9; 4:7, 20; 5:18. **B:** Kuitenkin kristitty voi langeta yksittäisiin synteihin (1. Joh. 1:8–2:2, 12; 5:17).

⁴⁶⁷ 1. Joh. 3:15, 17, 24; 5:16.

⁴⁶⁸ Vrt. 1. Joh. 2:3, 5, 29; 3:14, 18–20. Vrt. myös 1. Joh. 3:24; 4:13 ja Room. 5:1–5; 8:14–16; Ef. 1:13–14.

⁴⁶⁹ Vrt. Matt. 7:15–20; 12:33–35 (?); Luuk. 6:41–45 (?); Joh. 13:35.

⁴⁷⁰ Vrt. Matt. 13:24–30, 37–43.

⁴⁷¹ Vrt. esim. Matt. 13:24–30, 37–43. Vertauksessa hyvät siemenet ovat Jumalan lapsia (j. 38, 43), jotka ovat saaneet syntynsä Kristuksen työn kautta (j. 37). Rikkavilja merkitsee Saatanan lapsia (j. 38). Se on ainoa vaihtoehto. Siementen kasvu merkitsee elämäntapaa. Kypsä rikkavilja ilmaisee laittomuuden tekemistä (j. 41); ilmeisesti kypsä hyvä vilja ilmaisee siis lain noudattamista. Se, mitä laatua siemenet ovat, päätellään niiden kasvutuloksesta (j. 28–30, 41); siis ihmisen olemus, onko hän Jumalan lapsi vai ei, päätellään hänen elämäntavoistaan. Hyviä tekoja ei siis tässä pidetä itsessään syinä pelastukseen vaan merkkeinä Jumalan lapseudesta. Eivätkä hyvät teot tee Jumalan lapseutta vaan seuraus siitä.

⁴⁷² Matt. 10:26; Mark. 4:21–22; Luuk. 8:16–17; 12:2. Näissä käytetään sanaa κρυπτός.

⁴⁷³ **A:** Mark. 4:21–22; Luuk. 8:16–17. **B:** Vrt. 2:16, 29, joissa sana κρυπτός käytetään.

monessa Jaakobin kirjeen painotuksiin.⁴⁷⁴ Näin hän osoittaa eroavaisuuksien olevan vain painotuseroja.⁴⁷⁵

δ) Koska Paavali olettaa kuvattujen hurskaiden pakanoiden ja juutalaisten (2:7, 10, 14–15,⁴⁷⁶ 26–27, 29) olevan kristittyjä, nämä eivät uhkaa johtopäätöstä, jonka mukaan kaikki ovat syntisiä (3:9), sillä Paavalin mukaan kristityt eivät ole hurskaita itsessään vaan Kristuksessa (7:18; 1. Kor. 1:30–31).⁴⁷⁷ Myös kristityt ovat syntisyydessään jaksossa 1:18–32 kuvattuina (vrt. 3:9, 23).⁴⁷⁸ Lopulta Jeesus Kristus on ainoa hurskas ihminen.

ε) Pohtia voidaan, miksei Paavalia ole ymmärretty. Luvussa 2 Paavali kyllä pitää retorisista syistä taustaoletuksensa piilossa, mutta ei kuulijan tarvitsekaan niitä tietää, olisipa se vielä haitallistakin. Itse teksti on selvä eikä siinä – ilman ”rivien välistä lukemista” – ole mitään, mikä ei sopisi yhteen sen kanssa, mitä Paavali sanoo muualla. Kuitenkin suuri osa toisen luvun väärinkäsityksistä johtuu siitä, ettei tyydytä tekemään päätelmiä siitä, mitä Paavali suoraan sanoo, vaan tehdään niitä siitä, mitä hän ei sano. Vieläpä tämä saatetaan tehdä sen kustannuksella, mitä hän toisaalla sanoo selvästi. Esimerkiksi, väitetään, että lakia noudattava pakana (2:10, 14–16) on otettava ”sellaisenaan” ei-kristittynä pakanana, koska Paavali ei sano häntä kristityksi.⁴⁷⁹ Mutta ei Paavali sano häntä myöskään ei-kristityksi eikä myöskään ei-kristitty pakana ole pakana ”sellaisenaan”. Tällaisissa tapauksissa vastuu hairahduksista jää yksinomaan tulkitsijalle. Systemaattisluonteisia päätelmiä on tehty retorisesta, *deretorisoimattomasta*, tekstistä. Tältä on kysytty kysymyksiä, joihin sitä ei ole tarkoitettu vastaamaan.⁴⁸⁰

Luvun 2 sisältöä kuvattaessa edellä en ole täysin unohtanut työn varsinaista tavoitetta eli jakeiden 2:14–16 tulkittamisesta. Nimittäin, on huolehdittava, että näiden jakeiden tulkinta

⁴⁷⁴ Vain hyviä tekoja tekevä pelastuu: 2:6–11; Jaak. 1:26–27; 2:14–16. Kuulija/tekijä: 2:13; Jaak. 1:22–25. Vain lain noudattaja vanhurskautetaan: 2:12, 13b, 26; Jaak. 1:24; 2:8–13, 24–25. Teot ilmaisevat sisäisen olemuksen: 2:15, 27–29; Jaak. 2:17–18, 26. Väärästä luulosta itsestä jumalanpalvelijana: 2:17–25; Jaak. 1:26.

⁴⁷⁵ Vrt. Nowalk 2011.

⁴⁷⁶ Jakson 2:14–15 ”kristittytulkintaa” kannattavat Ambrosiaster (*Ad Rom.* 2:14–15), Augustinus (*De Spiritu et Littera* 44–47), Barth (2007, 20–21; mutta ei ainakaan selvästi 1968, 65–70), Bergmeier (2000, 52–54), Cranfield (1975, 155–163), Finsterbusch (1996, 17–20), Flückiger (Jewett 2007, 213: n. 199), Gathercole (2002, 27–48), Ito (1995, 21–37), Jewett (2007, 212–217), König (1976, 53–60), Mundle (Jewett 2007, 213: n. 199), Nowalk (2011), Salas (Jewett 2007, 213: n. 199), Souček (Jewett 2007, 213: n. 199), F. Watson (2007, 205–216), Wright (1996, 131–150), Zahn (1910, 120–129).

⁴⁷⁷ Toisin Sanders (1985, 124), Räisänen (1986, 105–108) ja Kuula (1999, 103).

⁴⁷⁸ Cranfield 1990, 79.

⁴⁷⁹ Esim. Kuula 1999, 94.

⁴⁸⁰ Tästä varoittaa L. Thurén 2000, 25–26.

soveltuu kokonaisuuteen. Jakson 2:14–16 tarkastelussa päädyn tulokseen, jonka mukaan siinä kuvataan joitain poikkeuksellisia pakanoita. Edellä olen selostanut, miten tämä sopii luvun suureen linjaan. Kuitenkaan ei tässä työssä tuota suurta linjaa perustella syvällisesti. Ilman muuta tarvitaan enemmän argumentointia, mutta tämä jätetään toistaiseksi. Toisaalta, mitä vielä tämän alaluvun merkitykseen tulee, siinä esitetyt huomiot tarvitaan seuraavassa alaluvussa.

3.4.2 Jakson 2:1–16 interlocutor on todennäköisesti juutalainen

Seuraavassa perustelen, miksi Paavali tarkoittaa sanat jaksossa 2:1–16 todennäköisesti juutalaiselle, vaikka ne suorasanaisesti on osoitettu kelle hyvänsä toisen tuomitsijalle (πᾶς ὁ κτίων, 2:1). Toisinaanhan yleisen puheen suojissa puhutellaan jotain erityisryhmää.⁴⁸¹

Ensin on syytä todeta, että ilmeisesti jakso 2:6–16 on osoitettu luvun alun (2:1–5) interlocutorille. Jakeet 2:5–8 ovat yhtä interlocutorille osoitettua virkettä. Jakso 2:9–11 on ajatuksellisessa ja kiastisessa yhteydessä edelliseen. Jakeissa 2:12, 13 ja 14–16 perustellaan edellä sanottua (γράφ: j. 12, 13, 14). Mitenkään ei ilmaista, että interlocutor olisi vaihtunut jossain vaiheessa. Ajatuksellisesti jakso 2:5–16 on ehyt kokonaisuus. Luultavasti siis jaksossa 2:6–16 Paavali pitäytyy edelleen diatribityylissä eikä ole jättänyt interlocutoriaan sivuun, varsinkin, kun interlocutorin puhuttelu jatkuu jakeesta 2:17.⁴⁸²

i) Jakeesta 2:17 eteenpäin Paavali puhuttelee interlocutoria juutalaisena. Hän ei selkeästi ilmaise, että interlocutor olisi vaihtunut.⁴⁸³ Siksi sopisi kuvaan, että jaksossa 2:1–16 hän ajatteli erityisesti juutalaista.

Tässä on tehty päätelmä ”lopusta alkuun”. Edellä on selitetty, että jos ”lopusta” päätellään jotain ”alusta”, jota ei ”alussa” ole eksplisiittisesti sanottu, on oikein vaatia selitystä, miksei kirjoittaja ole sanonut asiaa eksplisiittisesti. Jos Paavali jo alussa kohdistaa sanansa erityisesti juutalaiselle, miksei hän siis puhuttele häntä juutalaiseksi? Yksi mahdollinen selitys lienee, että vielä jakeen 2:1 paikkeilla juutalainen ei ole valmis jakson 2:17–29

⁴⁸¹ Esimerkiksi opettaja voi yleisesti kaikkia oppilaitaan varoittaa rasismista, mutta kuitenkin varsinainen syy sanomiseen saattaa olla kantaväestön lapset eikä luokan ainoa maahanmuuttajalapsi.

⁴⁸² Tätä havaintoa tarvitaan kohdissa iii–iv, joissa argumentoidaan taustaoletuksena se, että jakso 2:6–16 on interlocutorille kohdistuva puhe.

⁴⁸³ Vrt. Cranfield 1975, 138: iv.

kaltaiseen ”täyslaidalliseen”, joka Paavalilla on mielessä esittää (*occultatio*). Jos hänelle esitetään sellainen syytöspuhe ennen perusteluja, hän ei ehkä ole valmis kuuntelemaan enää perusteluja. Häntä tarvitsee siis valmistella; perustelut on esitettävä ensin.⁴⁸⁴ Siksi Paavali aloittaa jakson 2:1–16 puhumalla kuin kenelle tahansa. Toisaalta, voidaan kysyä, eikö Paavali saattaisi nähdä tarvetta kohdistaa jakeen 2:1 sanat aidosti pakanoillekin.

ii) Jaksojen 2:1–16 ja 2:17–29 interlocutoreilla on yhteisiä piirteitä. Ensin mainittu tuomitsee muita, vaikka tekee itse samoja syntejä (2:1–3); jälkimmäinen ajattelee olevansa toisten opettaja, vaikka syyllistyy itse karkeisiin synteihin (2:17–24). Ensimmäinen luulee välttävänsä Jumalan tuomion (2:3); toiselle Paavali selittää, ettei tämä käy (2:25–29). Ensimmäinen on kova ja sydämeltään kääntymätön (2:5); jälkimmäinen on sydämeltään ympärileikkaamaton (2:25–29).⁴⁸⁵ Kuvaan myös sopisi, että juutalaisen, joka itse tuomitsee pakanan (2:1–3), Paavali kuvaa pakanan tuomittavana (2:27).

iii) Toisen tuomitsijalle Paavali näkee hyväksi selittää, että Jumalan tuomiossa kadotukseen ja paratiisiin ei nähdä eroa juutalaisen ja kreikkalaisen välillä (2:9–10) ja ettei Hän suosii ketään (2:10).⁴⁸⁶ Ilmeisesti siis tämä on ollut asia, jota puhuteltava ei ole sisäistänyt tuomiohenkisydessään. Täytyyhän puheen tulla tarpeeseen. Tästä päätellen varsinainen interlocutor on todennäköisesti joko juutalainen tai pakana, joka tuomitsee toisen, juutalainen pakanan tai pakana juutalaisen. Koska kyse on juutalaisen Paavalin puheesta liittyen yhden ainoan Jumalan tuomioon, siis oletettavasti juutalaisten Jumalan tuomioon, lähtökohtaisesti juutalaisen ennako-oletukset näyttävät olevan tässä tarkastelussa. Nimittäin, interlocutor on ilmeisesti ei-kristitty (2:4–5) ja ei vaikuta luonnollisimmalta vaihtoehdolta, että ei-kristitty pakana ajattelisi juutalaisten Jumalan suosivan häntä tuomiolla. Se, ettei juutalaisten Jumala suosii tuomiolla ketään, on suurempi uutinen juutalaiselle.⁴⁸⁷

⁴⁸⁴ Calvin pohtii jakeen 2:3 paikkeilla, miksi Paavali näyttää esittävän ensin syytteen ja vasta sitten perusteet, vaikka reetorit kehottavat tekemään päinvastoin. Tämä hän selittää sillä, että Paavali puhuttelee omaatuntoa (1999, 2:3). Kuitenkaan puhetta jaksossa 2:1–5 ei vielä kohdisteta kehenkään erityisesti. Kun syyte kohdistetaan erityisesti johonkin (2:17–), perustelu on jo esitetty.

⁴⁸⁵ Vrt. Dunn 1988, 91. Vrt. 5. Moos. 10:16: περιτεμεῖσθε τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν; Jer. 4:4: περιτέμεσθε τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν; Room. 2:5: τὴν σκληρότητα σου καὶ ἀμετανόητον καρδίαν; Room. 2:29: περιτομὴ καρδίας.

⁴⁸⁶ Jos ilmeisesti vain kristilliseen kirjallisuuteen kuuluva hebraismi προσωποληψία on säilyttänyt hepreankielisen kantailmaisunsa מַצְחָה מַצְחָה merkityksen (vrt. nootti käännöksessäni), niin kyse siinä ei olisi yleisesti ottaen ”henkilöön katsomisesta”, joka sisältänee myös negatiivisen ”päristäkertoimen” mahdollisuuden, vaan kyse olisi ”suosimisesta”. Kyseistä nyanssieroaa on UT:n esiintymistä vaikea nähdä.

⁴⁸⁷ Vrt. Cranfield 1975, 138; Dunn 1988, 88; Johannes Khrysostomos, *Homiliae XXXII in Epistolam ad Romanos* 5; Moo 1995, 128, 139.

Thorsteinsson sanoo, että tekstin kategoriat ovat ilman muuta juutalaisia, koska tekstin on kirjoittanut juutalainen juutalaisista aiheista.⁴⁸⁸ Mutta edellä esitetyn ja myös seuraavan perustelun idea on siinä, että Paavali kokeneena ja mukautumiskykyisenä puhujana tuskin puhuisi interlocutorille jotain sellaista, joka ei merkitse tälle mitään, ja päinvastoin olisi vahingollista puheen päämäärän kannalta. Tarvittaessa Paavali voi puhua ja on jo puhunut hyvin ei-juutalaisestikin.

iv) Jaksossa 2:12–16 suuren huomion saa *Mooseksen laki*. Paavali näyttää korjaavan joitain vääriä käsityksiä siitä, joita ilmeisesti toisen tuomitsevalla interlocutorilla on ollut. Vaaka näyttää kallistuvan sen puolelle, että puhe soveltuu enemmän ei-kristitylle juutalaiselle kuin ei-kristitylle pakanalle.⁴⁸⁹ Tätä seuraavaksi perustelen.

Ensiksikin, ei ei-kristityn pakanan, joka tuomitsee juutalaisen, tarvitse kuulla, ettei Mooseksen lain kuuleminen riitä vanhurskauteen (2:13). Lähtökohtaisesti hän ei elä siinä luulossa.

Toiseksi, Paavalin interlocutor luulee jostain syystä olevansa turvassa Jumalan tuomiolta (2:1–3). Hänelle Paavali selittää, ettei pelkkä Mooseksen lain kuuleminen pelasta Jumalan tuomiolta (2:13). Ilmeisesti siis interlocutor on Mooseksen lain kuulija.

Kolmanneksi, jaksolle 2:14–16 lienee kaksi vartenotettavaa selityslinjaa: siinä osoitetaan pakanoiden vastuunalaisuus tai joidenkin pakanoiden hurskaus. Jälkimmäistä ei ainakaan sovi esittää tuomitsevalle ei-kristitylle pakanalle. Mutta ei tämä tarvinne myöskään selitystä, miksi pakanakin on vastuunalainen, vaikei tällä ole Mooseksen lakia. Ei hän juuri pohtine sellaista. Molemmat sopivat paremmin juutalaiselle.

Edellä sanottua vastaan voidaan huomauttaa, ettei pakanan tuomitsevan juutalaisen tarvitse kuulla, että ilman Mooseksen lakia synnissä elävä tuhoutuu (2:12a). Ensiksikin, vaikka tämä soveltuisikin sanottavaksi tuomitsevalle pakanalle, edeltävien havaintojen perusteella vaaka on juutalaisen interlocutorin puolella, varsinkin, kun vastavuoroisesti myös synnissä

⁴⁸⁸ Thorsteinsson 2003, 184–185. Kritiikki kohdistuu mm. seuraaviin Gathercolen sanoihin (2002b, 198–199): ”...he is operating within categories not only that are thoroughly Jewish but also that *could only be Jewish*.”

⁴⁸⁹ Vrt. Dunn 1988, 104.

elävän juutalaisen sanotaan joutuvan kadotukseen (2:12b, vrt. 2:8–9). Toiseksi, kysyä sopii, kummalle tieto omasta tuomiosta olisi suurempi uutinen. Juutalaiselle saattaa olla uutinen se, ettei Mooseksen lain omistaminen pelasta häntä hänen synneistään (vrt. 2:25). Mutta tuskin ei-kristitylle pakanalle tarvitsee selittää, ettei häntä pelasta se, ettei hän omista Mooseksen lakia. Tällainen harhaluulo tuskin on ollut hänen mielessään, vaikka Paavalin sanat jakeessa 2:12 viittaisivatkin Mooseksen lain omistavan suurempaan vastuuseen.

Miksi Paavali mainitsee myös pakanan tuomion kohdassa 2:12a? Ehkä hän tekee sen – kuten jakeissa 2:9–10 – pitääkseen esityksensä tasapainossa ja korostaakseen, ettei Jumala todellakaan suosi ketään. Koska juutalainen pitää saada ymmärtämään, ettei hän omillaan pärjää tuomiolla siksi, että se on oikeudenmukainen, tuomio tulee esittää oikeudenmukaisena.

v) Sanoilla ”minun evankeliumini mukaan” (2:16) Paavali implisiittisesti ilmaisee puhuvansa jonkin muunkin mukaan kuin evankeliumin mukaansa – kuten edellä totesin. Luultavasti hän on jaksossa 2:1–16 myötäillyt interlocutorin ajatuksia. Jos interlocutor olisi ei-kristitty juutalainen, sopisi kuvaan, että Paavali asettaa sanat ”minun evankeliumini mukaan” siihen yhteyteen, jossa ensi kertaa esittää käsityksen, jota ei kukaan ei-kristitty juutalainen esitä: ”Jeesuksen Kristuksen kautta”. Mutta jos interlocutor olisi ei-kristitty pakana, eroavia käsityksiä olisi tullut vastaan jo aikaisemmin.

vi) Sitä, että Paavali puhuttelee varsinaisesti juutalaista jaksossa 2:1–16, on perusteltu tämän juutalaisilla ilmauksilla.⁴⁹⁰ Kuitenkaan kielelliset yhteydet (”striking parallels”) eivät ole argumentteina yleensä vahvoja. Siksi niille ei tavallisesti pidä antaa suurta painoarvoa. Mutta voitaneen silti todeta sopivan kuvaan, että Paavali juutalaiselle puhuessaan käyttää erityisen juutalaista kieltä, jos hän edellä pakanoihin vedotessaan käytti tarkoituksellisen stoalaista kieltä.

⁴⁹⁰ Dunn 1988, 81–83, 90–91: χρηστότης, τὸ χρηστόν (2:5); μετάνοια (2:5). Ilmaisuiθισαυρίζειν (2:5) viittaamassa palkkaan taivaassa on juutalaisuudessa tuttu (Käsemann 1986, 57). Eri variaatioina Septuagintasta tuttuja ovat käsiteparit ὀργή καιθμός (5. Moos. 29:27; Ps. 78[77]:49; Jes. 13:9; Jer. 7:20; 21:5; Sir. 45:18) ja θλιψις και στενοχωρία (5. Moos. 28:53, 55, 57; Jes. 8:22; 30:6) (Dunn 1988, 87–88). Vrt. myös Jer. 4:4 ja Hes. 3:7.

Tässä aluvuussa on perusteltu sitä, miksi Paavali puhuttelee erityisesti juutalaista jaksossa 2:1–16. Pohdinnat, mitä joku ajattelee kirjoittaessaan, ovat usein spekulatiivisia, niin tässäkin. Siksi niille ei ole syytä antaa suurta painoarvoa.

3.5 Vastalauseita, yhteenveto ja evankeliumia (3:1–31)

Jotta Paavalin argumentoinnin tarkoitus ja päämäärä tulisivat esitettyä eikä sen kokonaiskuva jäisi torsoksi, seuraavaksi kuvaan lyhyesti ajatuskaaren toista päätä.

Edellä Paavali on suorasukaisesti esittänyt, ettei Jumala lue juutalaisen laintuntemusta tai ympärileikkausta tämän hurskaudeksi (2:5–29). Paavali – itsekin juutalainen ja evankeliumia julistaneena jo vuosikaudet – ajattelee tämän herättävän vastalauseen joissain juutalaisissa kuulijoissaan: ”Onko ympärileikkaus siis muka turha? Eikö juutalaisella muka ole mitään, mitä muille ei ole annettu?” Vaikka hänellä on agendalla ihmisen syntisyyden osoittaminen, hän jättää sen hetkeksi syrjään (*digressio*) ja ryhtyy puimaan tuota vastaväitettä – vieläpä antaa itselleen esittää kokonaisen vastalauseiden sarjan (3:1–8). Miksi? Ei ole hyötyä jatkaa, jos kuulija jo alussa suhtautuu asiaan torjuvasti (tai ei ymmärrä) eikä tahdo (tai ei kykene) seurata häntä sinne, mihin hän on tätä johdattamassa. Taitava opettaja ei tunne ainoastaan asiansa vaan myös kuulijansa ja ottaa heidän ajatuksensa ja vastaväitteensä huomioon ja tarvittaessa niiden takia poikkeaaakin pääaiheestaan. Oleellisinta Paavalille ei ole asian järjestelmällinen esittäminen vaan, että kuulija omaksuu sen, mitä hän sanoo.

Paavali kysyy juutalaisena vastavetona: ”Mitä etuuksia on siis juutalaisilla tai mitä hyötyä ympärileikkauksesta (3:1)?” Heillä on paljonkin etuuksia, Paavali selittää, mutta ei esimerkkinään esitä sellaista, mitä he ovat tai mitä heistä on tehty, vaan sellaisen, mitä heille on annettu, Jumalan sanan (3:2).⁴⁹¹

⁴⁹¹ **A:** Tässä työssä Paavalin ja interlocutorin välinen vuoropuhelu jaetaan jakeittain seuraavasti: I 1, P 2, I 3, P 4, I 5 (viim. lause P), P 6, I 7, P 8. Sanasta *γάρ* päätellen jae 7 jatkaa jakeen 5 ajatusta. **B:** Stowers jakaa sen toisella tavalla: I 1, P 2–3, I 4, P 5, I 6, P 7–8 (Stowers 1997, 165). Erot ensin mainittuun malliin on merkitty alleviivauksilla. Stowersin jakotapa ei vakuuta seuraavista syistä. Ensiksikin, tilanteeseen sopii paremmin, että juutalainen interlocutor puolustaa juutalaisia eikä Paavali (vrt. j. 3, 5, 7). Paavalin voimakas syytöspuhe (luku 2) varmaankin on herättänyt juutalaisia puolustavan vastalauseen. Ei ehkä olisi kuulijalle selvää, mitä Paavali hakisi vastakkaisessa tapauksessa. Toiseksi, lienee yksinkertaisempaa selkeämpää, että lähtökohtaisesti interlocutor esittäisi kysymyksen, johon Paavali vastaisi, eikä päinvastoin, ellei retorista kysymystä käytettäisi vastauksena, kuten jakeissa 6 ja 8 (vrt. j. 3, 5, 7). Kolmanneksi, Paavali sanoo, että jakeen 5 alku kuvaa ihmisten vastaväitteitä eikä vastaa hänen omaa ajatteluaan. Jos jae 5 kuuluisi Paavalille,

Edelleen juutalaisena puolusteluna hän kysyy itseltään, että vaikka juutalaiset olisivatkin syyllistyneet asioihin, joita hän kuvaili, niin eikö Jumala olisi heille silti uskollinen (3:3). Kyllä on, Paavali vastaa ja esittää perustelunaan Vanhan testamentin kohdan (Ps. 51:6), jossa sanotaan Jumalan osoittautuvan vanhurskaaksi silloin, kun Hänen kanssaan käräjöidään (3:4).⁴⁹² Kohta puhuu vieläkin enemmän: kaikkien ihmisten täytyykin osoittautua valheellisiksi, jotta Jumala osoittautuisi vanhurskaaksi. Tämä johtune siitä, että Jumala sanassaan sanoo kaikki valheellisiksi.⁴⁹³

Räisänen väittää Paavali ajautuneen ristiriitaan sanoessaan kaikkien olevan synnin alla (3:9), vaikka hän sanoo jakeessa 3:3 vain joidenkin olevan uskottomia (ἠπίστησάν τινες). Tätä seuraavan jakeen 3:4 väite, että jokainen ihminen on valehtelija, on Räisäsen mukaan törkeä epäjohdonmukaisuus (”a blatant non sequitur”).⁴⁹⁴ Mutta tässä retorinen kritiikki loistaa poissaolollaan. Jakeessa 3:3 Paavali esittää kysymyksen, jonka todennäköisesti arvelee yleisössään nousevan. Siksi hän saattaa myös asettaa kysymyksensä siihen muotoon kuin sen voisi yleisöltä kuulla. Näinhän hän on myös jakeiden 3:5 ja 3:7 kohdalla tehnyt. Jakeessa 3:5 hän vielä erityisesti korostaa, että kysymys ei nouse hänestä itsestään vaan ”ihmisistä”. Näin siis jakeen 3:3 vähättely on ymmärrettävissä vastaväitteen esittäjän vähättelynä, ei Paavalin omana. Tutkijan tulee etsiä havainnoille ”mahdollisimman

hän sisällyttäisi interlocutorille osoittamaansa puheenvuoroonsa toisen interlocutorin, joka ei varmaankaan olisi enää selvää kuulijoille. Neljänneksi, ei liene luultavaa, että Paavali omina sanoinaan sanoisi juutalaisista vain joidenkin olleen epäuskoisia (vrt. j. 3 ja 9–20). **C:** Samoista syistä ei myöskään Elliotin tapa jakaa jakso vakuuta (2008, 105–106): P 1, I 2, P 3, I 4, P 5, I 6, P 7–8a, I 8b, P 9a, I 9b. Tässä mallissa järjestelmällisesti Paavali esittää kaikki kysymykset ja interlocutor kaikki vastaukset. Muita syitä, miksei malli vaikuta luontevalta, ovat seuraavat. Ensiksi, sopisi ehkä paremmin kuvaan, että edeltävän voimakkaan syytöspuheen jälkeen Paavali jaksossa 3:1–3 ehkäisisi väärällä tavalla jyrkän kuvan muodostumista ja osoittaisi positiivisia käsityksiään juutalaisuudesta (vrt. 2:25; 9:3–5). Elliotin mallissa kuitenkin Paavali on se, joka kysyy, mitä hyötyä on juutalaisuudesta ja ympärileikkauksesta, ja interlocutor vastaa siihen. Ei kuitenkaan vaikuta selvältä, mitä Paavali hakisi sillä, että hän laittaisi toisen persoonan esittämään tasapainottavat sanat, kun Paavali voisi ne itsekin sanoa. Toiseksi, Elliotin mallissa Paavali ajautuu kysymyksillään umpikujaan, ei interlocutor. Kuitenkaan tällainen osien vaihto ei vaikuttaisi selvältä, kun verrataan edellistä lukua. Kolmanneksi, interlocutor ei näytä enää samalta kuin toisessa luvussa, mikä ei vaikuttaisi yhtä selvältä. Nimittäin, toisessa luvussa Paavali moitti interlocutoria ankarasti, mutta Elliotilla kolmannessa luvussa interlocutor vastaa viisaasti Paavalin kapinallishenkisiltä vaikuttaviin kysymyksiin, puolustaa Paavalia ja osoittaa tietävänsä, että Paavalia vastaan esitetyt syytökset ovat väärää (j. 4, 6, 8b). Lisäksi hän siinä sanoo ”meidän” syyllistyneen edellä kaikki ihmiset (j. 9b). **D:** Leen tapa jakaa on lähellä ensin mainittua (2010, 196): I 1, P 2, I 3, P 4, I 5 (viim. virke P), P 6, I 7–8, P 9. Ei kuitenkaan liene tilanteeseen sopivaa, että interlocutor sanoisi joidenkin väittävän hänen yllyttävän synnintekoon, jotta siitä jotain hyvää tulisi (j. 8). Mahdollisesti Paavalia on syytetty siitä.

⁴⁹² Myöhemmin Paavali selittää Jumalan uskollisuuden ilmenevän siitä, että Hän antaa koko Israelin kääntyä Jeesus-uskoon (Room. 11:25–32).

⁴⁹³ Esim. Ps. 62:10.

⁴⁹⁴ Räisänen 1986, 99.

luontevia tulkintoja”.⁴⁹⁵ Se, että jakeen 3:3 kysymyksen vähättelyä pidetään Paavalin omana ajatteluna, vaikka hän sen vastauksessaan kiistää, ei ole sellainen.

Seuraavaksi Paavali antaa oletetun vastaväittäjänsä tarttua antamaansa lainaukseen: eikö Jumala tekisi väärin tuomitessaan meidät, jotka vääryydellämme tuotimme kunniaa Hänelle (3:5)? Näin ”ihmiset” kyselevät Paavalin kokemuksen mukaan (3:5). Jos Jumalassa olisi vääryyttä, Paavali vastaa, Hän ei voisi tuomita maailmaa (3:6).

Apostoli antaa vastaväittäjänsä edelleen intää vastalausestaan (3:7), mutta sen sijaan että vastaisi siihen suoraan, vaihtaa taktiikkaa ja ”lyökin lisää vettä kiukaalle”, osoittaa, miten mahdottomaan ajatteluun tuollainen vie. Jos todella on niin yksinkertaista, että synti tuo esille Jumalan kunniaa, niin eikö meidän kannattaisi yrittää tehdä syntiä paljon enemmän (3:8)? Miksi tyytyä johonkin kun voi saada paljon enemmän? Näin Paavali osoittaa, ettei esitetty ajatus ole kelvollinen. Hän siis vastasi kysymykseen, vastauksenaan *reductio ad absurdum*.

Sitten Paavali palaa pääasiaansa (*reditus*) ja siinä juutalaisten syntisyyteen. Juutalaiset eivät siis ole muita parempia vaan kaikki ovat synnin alla, kuten edellä on osoitettu (3:9). Todistaakseen sanansa kirjoituksilla hän lainaa suoranaisen sikermän eri kohtia Vanhasta testamentista, jotka puhuvat ihmisen perinpohjaisesta turmeluksesta (3:10–18).

Paavali päättää toisen pääkappaleensa (1:18–3:20) selittämällä, mikä on lain tehtävä. Se on tehdä ihmisestä syyllinen, antaa hänelle hänen syntiensä tuntemus, sillä lain kautta ei ihmistä vanhurskauteta Jumalan edessä (3:19–20).

Mutta nyt Jumalan vanhurskaus on ilmoitettu ’ilman lakia’, χωρίς νόμου, huolimatta siitä, mitä laki sanoo kuulijasta (3:21). Vaikka laissa hänet kirotaan, siitä ei nyt välitetä. Sen ohi mennään ja ilmoitetaan Jumalan vanhurskaus. Jokaiselle, joka vain uskoo Jeesukseen Kristukseen, tulee syntien anteeksiantamus ja Jumalan oma vanhurskaus (3:22–24). Uskova on yhtä vanhurskas kuin Jumala. Jumala osoittaa oman hyvyytensä siinä, että Hän antaa ihmisille kaikki synnit anteeksi Jeesuksen sovitustyön tähden (3:25–26). Näin kaikki kiitos ja ylistys kuuluvat yksin Jumalalle (3:27). ”Ihminen vanhurskautetaan uskosta, ilman lain tekoja (3:28).” Tähän Paavali tähtäsi.

⁴⁹⁵ Räisänen 1984, 12. Korostus on Räisäsen.

Loppuun esitetään havainto Paavalin suuresta ajatuskaaresta. Heti johdannon jälkeen hän kuvasi kuulijoidensa törkeimpiä syntejä (1:18–). Juutalaiset saivat erikoiskohtelun (2:17–29). Näin Paavali loi jännitteen, joka painoi kuulijaa alas. Kolmannen luvun lopussa edeltävällä syytöspuheella on edelleen merkitys, mutta eri tavalla. Paavali selittää, että Kristuksen tähden kuulija saa lahjana kaikki kuvatut törkeät synnit anteeksi. Näin hän ilmaisee, ettei Jumalan armo koske kuviteltuja syntejä tai vain pienempiä syntejä, vaan kaiken sen kauhean, mitä hän edellä kuvasi, Jumala antaa Jeesuksen tähden anteeksi. Näin tekstin jännite laukeaa ja se kohottaa kuulijan. Paavalin sanoin: ”Siellä, missä synti on suureksi tullut, siellä armo on tullut ylenpalttiseksi.” Jos Paavali ei olisi kuvannut ihmisten syntejä ja moittinut niistä, tämä ei olisi yhtä kirkasta.

4. PAKANAJAKSON (2:14–16) TEKSTIKRITIIKKI

Ennen kuin jakeita 2:14–16 kannattaa tarkastella tarkemmin sisällöllisesti, tulee olla riittävä varmuus siitä, että pohjateksti on luotettava. Tätä varten sitä tarkastelua edeltää tekstikriittinen osuus.

Paljon huomiota saa kysymys, tulisiko jakeessa 16 lukea Χριστοῦ Ἰησοῦ vai Ἰησοῦ Χριστοῦ. Voidaan kysyä, onko niin laaja käsittely tarpeen, kun kerran lukutapojen välillä on vaikea nähdä sisällöllistä eroa. Tähän vastaan myöntävästi seuraavasti perustellen.

Ensiksi, työn tavoitteeksi on asetettu saada selkoa jakson 14–16 ilmauksille. Kyseisen tekstikriittisen ongelman selvittäminen kuuluu asetettuun tavoitteeseen.

Toiseksi, juuri se, että vaihtoehtoisilla lukutavoilla on vaikea nähdä sisällöllistä eroa, näyttää tässä pakottavan pitkälliseen tutkimukseen, paradoksaalisesti kylläkin. Jos sisällöllinen ero olisi selvä, voitaisiin ehkä saada vahvoja *sisäisiä perusteita* sille, miksi kirjoittaja tai kopioitsija on tehnyt jonkin ratkaisun.⁴⁹⁶ Sisällöllisistä syistä niitä ei siis saada. Toisaalta, *ulkoisetkaan perusteet* eivät vaikuta vahvoilta. Näin vaikuttaa välttämättömältä tutkia, kuinka kopioitsijat ovat yleensä kutsumanimiä ”Kristus Jeesus” tai ”Jeesus Kristus” kopioineet, ja näin tutkimus päättyy useamman kohdan tarkasteluun.

Kolmanneksi, edellä mainitun hankaluuden lisäksi epävarmuutta aiheuttaa, että on jäänyt epävarmaksi, kummin päin sanat ovat eräässä vanhassa käsikirjoituksessa alun pitäen olleet. Tähänkin kysymykseen olisi hyvä saada suhteellinen varmuus.

4.1 Tekstikriittiset huomiot

i) Käsikirjoituksissa jakeen 16 sana κριτει on aksentoitu eri tavoin.⁴⁹⁷ Tämä ei perimmältään kuitenkaan ole tekstikriittinen vaan tulkinnallinen ongelma, sillä alun pitäen ei ollut aksenttimerkkejä. Asiaan palataan myöhemmin.

⁴⁹⁶ *Ulkoisia perusteluja (external evidence)* ovat lähteiden ikä, tekstityyppi, tekstin laatu, maantieteelliset seikat ja oletetut käsikirjoitusten väliset genealogiset suhteet. *Sisäisiksi perusteluiksi (internal evidence)* kutsutaan näkökohtia, jotka puoltavat käsitystä, mitä kopioitsija luultavasti teki (*transcriptional probabilities*) tai mitä alkuperäinen kirjoittaja luultavasti teki (*intrinsic probabilities*).

⁴⁹⁷ Nestle-Aland²⁷ 2006, 412.

ii) Jakeen 14 sana οἷτοι on tärkeimpänä pidetyistä käsikirjoituksissa yksistään G:ssä 800-luvulta muodossa οἷ τοιοἷτοι, 'tämänkaltaiset'.⁴⁹⁸ Dunn ja Jewett arvelevat tämän olleen yritys tehdä tyylillinen parannus tekstiin.⁴⁹⁹ Kenties poikkeama juontuu lisäksi tai vaihtoehtoisesti siitä, että se on latinasta käännetty. Tällaista selitystä Sanday ja Headlam soveltavat G:hen kohdassa 1:16.⁵⁰⁰ Jakeessa 14 ainakin Vulgatassa sanan οἷτοι vastineena on *eiusmodi*, 'sellaiset'.

iii) Samassa käsikirjoituksessa ja tärkeimpänä pidetyistä vain siinä on jakeen 15 sanan λογισμῶν edessä etuliite δια-.⁵⁰¹ Tällaisen yhdistelmäsanana merkitys on 'ajatusten'. Sen merkityskenttä on kuitenkin erilainen kuin sanalla λογισμῶν, jolla on enemmän päätelmiin ja laskemiseen viittaava vivahte. Tätäkin Jewett pitää yrityksenä tehdä tyylillinen parannus.⁵⁰² Tämäkin G:n muutos saattaa selittyä latinan vaikutuksella, sillä ainakin Vulgatassa lukee kohdassa *cogitationum* ('ajatusten'), joka ei sisällä edellä mainittua vivahdetta.

iv) Käsikirjoituksissa 69 1400-luvulta, d 400/500-luvulta⁵⁰³ ja kahdessa tai useammassa sahidinkielisessä käännöksessä ei ole jakeen 16 sanaa μου tai sen käännösvastinetta, kun taas kaikissa muissa merkittävimmissä pidetyissä käsikirjoituksissa se on.⁵⁰⁴ Kenties jotakuta kopioitsijaa on arveluttanut evankeliumin mainitseminen "minun" evankeliumikseni, kun kerran evankeliumi on *Jumalan* sanomaa ihmisille, ja siksi arvellut, ettei apostoli ole voinut sanoa asiaa niin ja teksti on siksi virheellinen. On vaikeampi ymmärtää, miksi kristitty kopioitsija olisi halunnut lisätä sen.

v) Jakeen 16 muoto ἐν ἡμέρᾳ ὅτε on tavallisin käsikirjoituksissa.⁵⁰⁵ Yksistään käsikirjoituksessa B kohta on muodossa ἐν ἡ ἡμέρᾳ, joten se on *singulaari*.⁵⁰⁶ Harvoissa

⁴⁹⁸ Nestle-Aland²⁷ 2006, 412.

⁴⁹⁹ Dunn 1988, 94; Jewett 2007, 193.

⁵⁰⁰ G:ssä lukee ἐπισχύνομαι ἐπὶ εὐαγγέλιον, kun taas latinannoksessa g lukee *erubesco super evangelium*. Sandayn ja Headlamin mukaan tässä kohdassa G:n lukutapa on latinankielisen tekstin interlineaarinen versio (1896, 23).

⁵⁰¹ Nestle-Aland²⁷ 2006, 412.

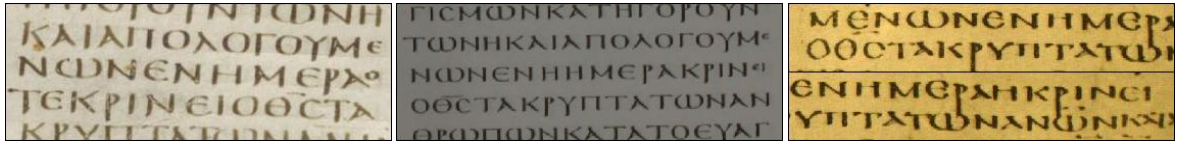
⁵⁰² Jewett 2007, 193.

⁵⁰³ Tosin vasta myöhemmin se on siitä poistettu, joten se ei ehkä ole 400/500-luvulta.

⁵⁰⁴ Nestle-Aland²⁷ 2006, 412.

⁵⁰⁵ δ Γ Κ Λ Ψ 6 33 69 104 323 326 330 365 424 614 945 1175 1241 1243 1315 1319 1505 1573 1735 1739 1836 1874 1881 2464 2495 2B lat sy^h Spec. Nämä ovat Jewettin mukaan (2007, 193); alleviivatut vahvistaa Nestle-Aland²⁷ (2006, 412).

käsikirjoituksissa on ἐν ἡμέρῃ ᾗ.⁵⁰⁷ Näiden lukutapojen vanhimmat tunnetut koodeksit ovat kuvattuna seuraavassa.⁵⁰⁸



Kuva 1.
κ – Codex Sinaiticus⁵⁰⁹

Kuva 2.
B – Codex Vaticanus (pseudo-facsimile)⁵¹⁰

Kuvat 3 ja 4.
A – Codex Alexandrinus⁵¹¹

Nestle-Alandin 27. painoksessa käsikirjoituksen κ ilmaisu ἐν ἡμέρῃ ὅτε oletetaan alkuperäiseksi muodoksi, mutta 25. painoksessa käsikirjoituksen B ilmaisu ἐν ᾗ ἡμέρῃ (kuten jo vuonna 1963). Myös Westcott yhdessä Hortin kanssa kannattavat käsikirjoituksen B ilmaisua, tosin marginaalissa ilmaisevat vaihtoehtotekstiksi sekä käsikirjoituksen A muodon ἐν ἡμέρῃ ᾗ että käsikirjoituksen κ muodon.⁵¹²

Mitä käsikirjoituksen B lukutapaan tulee, singulaareihin on jo lähtökohtaisesti suhtauduttava varauksella – erityisesti silloin, kun puoltavat *sisäiset perusteet* vaikuttavat heikoilta tai olemattomilta, kuten tässä.⁵¹³ Päinvastoin *sisäiset perusteet* näyttävät puhuvan

⁵⁰⁶ **A:** Jewett 2007, 193; Nestle-Aland²⁷ 2006, 412. **B:** Lukutapa, joka esiintyy tuntemistamme käsikirjoituksista vain yhdessä, kutsutaan *singulaariksi* (”singular”).

⁵⁰⁷ **A** 88 **1506** harvoissa. Nämä ovat Jewettin mukaan (2007, 193); alleviivatut vahvistaa Nestle-Aland²⁷ (2006, 412).

⁵⁰⁸ Kuvista nähdään, että ᾗ on kirjoitettu ilman u:aa muodossa H, ei siis HI. Aejmelaeus kirjoittaa: ”Majuskeleilla kirjoitetussa tekstissä mykistynyt u-vokaali jää samalle tasolle muiden kirjainten kanssa: ΑΙΔΗΣ (tämäkin luetaan *haadees*)” (Aejmelaeus 2008, 5–6). *Unsiaaleissa* κ ja A tuo sana kirjoitetaan muodossa ΑΔΗC (vrt. www.codexsinaiticus.org ja www.csntm.org). Unsiaalit ovat tarkkaan ottaen eri asioita kuin majuskelit.

⁵⁰⁹ Kuvan julkaisuun pro gradu -työssä on saatu lupa *British Library*sta (Brown 2012). © British Library Board

⁵¹⁰ Kuvan julkaisuun pro gradu -työssä on saatu lupa *CSNTM*:ltä (Wallace 2012). © The Center for the Study of New Testament Manuscripts

⁵¹¹ Kuvien julkaisuun pro gradu -työssä on saatu lupa *CSNTM*:ltä (Wallace 2012). © The Center for the Study of New Testament Manuscripts

⁵¹² Nestle-Aland²⁷ 2006, 412, 764. B:n lukutapa kannattaa myös Käsemann (1986, 67).

⁵¹³ **A:** Kriittisesti singulaareihin suhtautuvat K. Aland, Colwell ja Royse (Flink 2009, 44–46). **B:** Singulaarin ongelma on seuraava. Alkuperäinen lukutapa joutuu siirtymään mahdollisesti monenkin kopioitsemisen kautta selviytyäkseen johonkin meille säilyneeseen käsikirjoitukseen. Siis ajassa on ollut mahdollisesti moniakin lukutavan sisältäviä käsikirjoituksia, joita on kopioitu. Kun kerran niitä on kopioitu, voisi olettaa, että kyseinen lukutapa haarautuisi puumaisesti laajemmalti edes niin, että yksi toinenkin ”oikean” lukutavan sisältävä käsikirjoitus säilyisi aikaamme. Jotta singulaaria kannattaisi harkita, sen siis tulisi olla ”vanhassa” käsikirjoituksessa (Flink 2009, 15) ja käsikirjoituksia kyseisestä kohdasta tulisi olla ”vähän” (vrt. Joël Delobel (Flink 2009, 45)). B ei välttämättä ole tähän tarpeeksi vanha ja Roomalaiskirjeestä ei käsikirjoituksia ole ”vähän”. **C:** Käsittelyssä on validia käyttää matemaattista todennäköisyystarkastelua. Todennäköisyys sille, että n kappaleesta singulaareja on autenttisia k kappaletta, on $c(k) = \binom{n}{k} \cdot p^k (1-p)^{n-k} = \frac{n! p^k (1-p)^{n-k}}{k!(n-k)!}$, missä p on yksittäisen singulaarin autenttisuuden todennäköisyys. Tämä Roysen esittämä kaava (Flink 2009, 46) on matemaattinen tosiasia. Sen sovellettavuutta kuitenkin haittaa, että p :lle on vaikea määrittää uskottavasti perusteltua arvoa, varsinkin kun todennäköisyyden voidaan katsoa riippuvan

B:n lukutapaa vastaan. Ainakin Jewettin mukaan se on sulavampi ja näin helpompi.⁵¹⁴ Siinä mielessä se ainakin vaikuttaa helpommalta, että se on Vaticanuksessa tutumpi. Nimittäin, Vaticanuksessa ei esiinny ilmaisua ἐν ἡμέρᾳ ὅτε, kun taas ἐν ἡμέρᾳ esiintyy siinä toisenkin kerran, kohdassa Joh. 9:14.⁵¹⁵

Käsikirjoituksen A lukutapaa vastaan puhuu sitä puoltavien käsikirjoitusten harvalukuisuus. Toisaalta, ἐν ἡμέρᾳ ἧ esiintyy muualla A:ssa ja ἐν ἡμέρᾳ ὅτε ei, joten ehkä kirjureilla ei ole ollut tarvetta muuttaa tunnettua muotoa.⁵¹⁶

Edellä sanottuun on myöntäen mainittava, että vaikka ilmaisua ἐν ἡμέρᾳ ὅτε ei esiinnykään UT:ssa, ei se ehkä ole erityisen ”vaikea”. Ilmaisua ἡμέραι ὅταν esiintyy.⁵¹⁷ Käsikirjoituksessa 0141 900-luvulta esiintyy muoto ἐν τῇ ἡμέρᾳ ὅτε.⁵¹⁸ Kuitenkin ἧ:n sisältävät lukutavat on mahdollisesti koettu sujuvimmiksi, koska niissä ei ole kaksinkertaista ajankohtaan viittaamista. Sana ὅτε temporaalisena konjunktiona luonteeltaan ἧ:tä itsenäisempänä voisi olla ilmankin sanoja ἐν ἡμέρᾳ. Näin ollen, Bengelin sääntöä soveltaen, κ:n lukutapa on ehkä alkuperäisempi.⁵¹⁹

vi) Nestle-Alandin 27. painoksesta poiketen jakeessa 16 nimen Χριστοῦ Ἰησοῦ asemesta alkuperäisempi muoto lienee Ἰησοῦ Χριστοῦ. Tätä korjausta perustelen seuraavassa alaluvussa.

käsikirjoituksen iästä. Mutta sen mittaluokan valistuneella arvauksella ja singulaarien totaalisen määrän arviolla voitaneen todeta, että vain yhden singulaarin autenttisuuden todennäköisyys ei ole ”suuri” (vrt. Flink 2009, 46). Kuitenkin mielenkiintoisempaa kuin tarkastella todennäköisyyttä *tasan* yhdelle tai *tasan* jollekin toiselle määrälle autenttisuuksia, lienee tarkastella todennäköisyyttä *edes* yhdelle tai *edes* jollekin toiselle määrälle autenttisuuksia. Todennäköisyys sille, että autenttisuuksia on edes 1, on $d(1) = 1 - (1 - p)^n$. Todennäköisyys sille, että autenttisuuksia on edes l kappaletta, on $d(l) = 1 - \sum_{i=1}^l c(i - 1)$. Flinkin valitsemilla esimerkkiluvuilla (2009, 46: $n = 100$, $p < 1\%$) saadaan: $d(1) < 64\%$, $d(2) < 27\%$, $d(3) < 8,0\%$, $d(4) < 1,9\%$, $d(5) < 0,35\%$, $d(6) < 0,054\%$, ... Funktio $d(l)$ lähestyy arvoa 0 nopeasti l :n kasvaessa eli todennäköisyys sille, että autenttisia singulaareja on jokin suurempi määrä, on ”melkein” 0. Valituilla esimerkkiluvuilla saattaa olla jopa todennäköistä, että edes yksi singulaari 100:sta on autenttinen, mutta suurempi määrä on selvästi epätodennäköistä. Kumpikin luvuista n ja p tulisi kuitenkin määritellä tarkemmin; p lienee usein paljon pienempi kuin 1%. Aiheeseen palaten, jos singulaareista voidaan maksimissaan hyväksyä vain ”vähän”, kriteerien tulee olla ”tiukkoja”. Leipätekstissä esitetyistä syistä nähtäneen, ettei B:n lukutapa jakeessa 16 niitä täytä.

⁵¹⁴ Jewett 2007, 191.

⁵¹⁵ Kohdassa 9:14 valtaosa käsikirjoituksista puoltaa sanan ὅτε sisältävää muotoa ja B puoltaa yhdessä vähemmistön kanssa mainittua muotoa.

⁵¹⁶ Luuk. 12:46. Kohdan rinnakkaiskohtaa Matt. 24:50 ei ole säilynyt A:ssa. Samoissa kohdissa ja vain niissä UT:ssa – A:n kohdalta vain ensimmäisessä – esiintyy myös vastaavanlainen rakenne ἐν ὧρᾳ ἧ.

⁵¹⁷ Matt. 9:15; Mark. 2:20.

⁵¹⁸ Joh. 9:14. Lukutapaa tukevat jotkin Vulgatan lukutavat ja vuodelta 616 olevan syyriankielisen käännöksen *Harklensiksen* reunamerkitä (Nestle-Aland²⁷ 2006, 65*, 67*, 279).

⁵¹⁹ *Proclivi scriptiōni praestat ardua*, ’helpon kirjoituksen edellä seisoo vaikea’.

4.2 Lukutapa Ἰησοῦ Χριστοῦ on todennäköisesti alkuperäisempi

Jakeen 16 viimeiset sanat ovat miltei kaikissa lähteissä muodossa Ἰησοῦ Χριστοῦ.⁵²⁰ Eräissä harvoissa käsikirjoituksissa nuo sanat ovat päinvastaisessa järjestyksessä Χριστοῦ Ἰησοῦ.⁵²¹ Silti Nestle-Alandin 27. painoksessa pidetään alkuperäisenä tuota jälkimmäistä vaihtoehtoa.⁵²² Metzgerin mukaan komitea on pitänyt päätöstä vaikeana.⁵²³ Hän selittää päätöstä näin:

In view of considerable doubt as to which sequence is original, the Committee preferred to adopt the reading supported by the oldest extant witnesses (ⲛ* vid B; Origen reads ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ).⁵²⁴

Ikä oli ratkaiseva seikka. Päätöstä argumentaatioineen ei voitane pitää onnistuneena. Tätä jatkossa perustelen.

Aluksi on selkiytettävä lähtötilannetta. Nestle-Alandin 27. painoksen mukaan on epävarmaa, mitä Codex Sinaiticuksessa on alkujaan lukenut.⁵²⁵ Siksi seuraavaksi koetetaan saada selville, kuinka todennäköistä Nestle-Alandin²⁷ apparatissa esitetty tulkinta on (osio A). Sen jälkeen tarkastellaan *ulkoisia perusteita* (osio B). Sitten tutkitaan, missä muodossa Jeesuksen Kristuksen nimet muuten esiintyvät Roomalaiskirjeessä käsikirjoituksissa ja koetetaan näin saada selville mahdollisia muutostendenssejä (osio C). Näin yritetään saada selvyyttä *sisäisistä perusteista*. Samassa osiossa tehdään johtopäätös. Tämän jälkeen esitetään joitain huomioita käsikirjoituksista ⲛ ja B, jotka tukevat edellä saatua kuvaa (osio D). Lopussa on yhteenveto (osio E).

A. Seuraavassa on jakeen 16 loppu Codex Sinaiticuksessa taustavalolla.

⁵²⁰ ⲛ¹ A K L Ψ 6 33 69 88 104 256 263 330 365 424 436 459 614 945 1175 1241 1243 1319 1505 1506^(Swansonin mukaan) 1573 1735 1739 1874 1881 1962 2127 2200 2464 2495 Ⲙ Lect latt sy co ar eth geo² slav Or^{lat} Ad Serapion Chr Cyr John-Damascus Pel Aug Varimadum (D 1852 ar b d m o vg^{mss} Ambst Prisc Ambr Nic Spec). Sulkeisiin merkityissä ovat myös sanat ”meidän Herramme”. Kaikki paitsi lihavoitu ovat Jewettin mukaan (2007, 193); alleviivatut ja lihavoitu esiintyvät Nestle-Alandin²⁷ apparatissa (2006, 412).

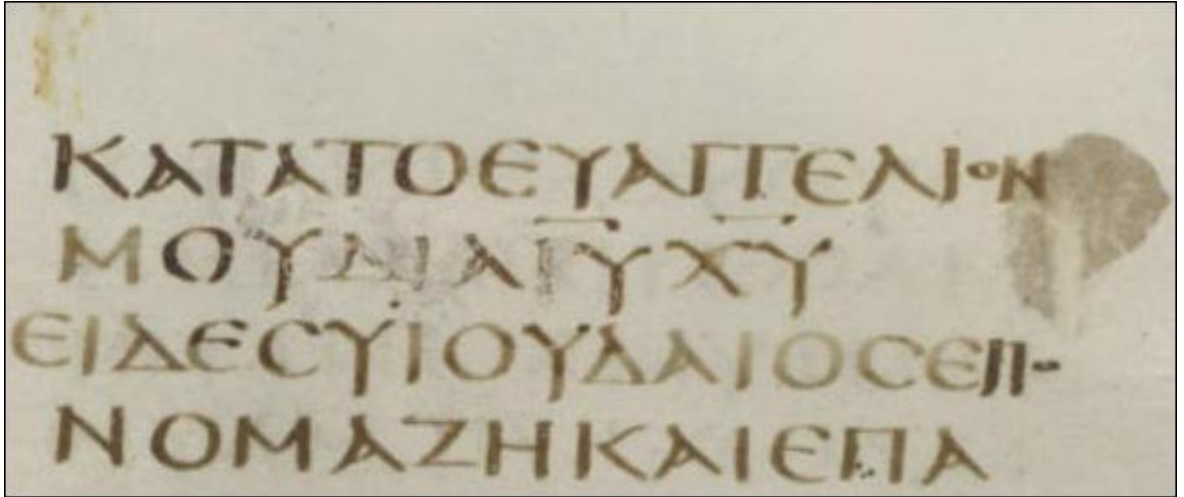
⁵²¹ ⲛ*vid B 81 1506^(GNT:n mukaan) geo¹ (Or) Rebaptism. Nämä ovat Jewettin mukaan (2007, 193); alleviivatut vahvistaa Nestle-Aland²⁷ (2006, 412).

⁵²² Näin myös Jewett 2007, 193; Moo 1995, 144: n. 1.

⁵²³ Metzger 1994, 14*, 448.

⁵²⁴ Metzger 1994, 448.

⁵²⁵ Nestle-Aland²⁷ 2006, 55*, 412.



Kuva 5. Jakeen 2:16 loppu Codex Sinaiticuksessa taustavalolla.⁵²⁶

Kuva on oikeastaan läpivalaisukuva, sillä pergamentti on vain 0,1...0,2 mm paksu.⁵²⁷ Monissa varhaisen ajan unsiaaleissa, kuten tässä, Ἰησοῦς Χριστός, 'Jeesus Kristus', ilmaistaan alku- ja loppukirjainten mukaan lyhennysmerkinnällä ICXC, ja Ἰησοῦ Χριστοῦ, 'Jeesuksen Kristuksen', vastaavasti merkinnällä IYXY.⁵²⁸

Huomataan, että sanan μου Y-kirjaimen yläpuolella on kirjainten näköisiä. Sotkuisuudesta ja naarmuista päätellen siitä on poistettu jokin sana. Muista ẁ:n korjausmerkinnöistä päätellen se voisi olla sanasta, jonka joku käsikirjoittajista on tahtonut lisätä tai vaihtaa

	ΔΙ	Α
	ΔΙ	Η
tekstiin. ⁵²⁹ Ensimmäiseksi Y:n päällä näyttäisi olevan	ΑΙ	Ε . On vaikea
	Μ	Γ
	Ν	Θ

⁵²⁶ Kuvan julkaisuun pro gradu -työssä on saatu lupa *British Library*sta (Brown 2012). © British Library Board

⁵²⁷ Tieto on katsottu sivulta www.codexsinaiticus.com/en/project/conservation_parchment.aspx 17.4.2013.

⁵²⁸ **A:** Näissä "S"-kirjaimena yleisesti käytettiin merkkiä C, ei merkkiä Σ. **B:** Tyyppiin *nomina sacra* kuuluivat myös θεός, ΘC, ja κύριος, KC. Käsikirjoituksessa Α ἄνθρωπος on ANC (viimeisessä lyhennöksessä viivataan lyhennöksen kaksi viimeistä kirjainta, eri taivutusmuotoja ovat ANOY, ANE ja ANON). Käsikirjoituksessa C *Codex Efraemi Rescriptus* Ἰησοῦς on IHC (vastaavasti IHY), Χριστός on XPC (vastaavasti XHY), πατήρ on PAP ja σταυρώθη on CTH (Mark. 15:15) (Gregory 1900, 43).

⁵²⁹ **Codex Sinaiticuksen muutosmerkinnöistä Roomalaiskirjeessä.** i) Jos sana haluttiin lisätä väliin, joka on rivinvaihdon kohdalla, se vain yksinkertaisesti lisättiin rivin loppuun tai alkuun. ii) Jos sana haluttiin lisätä keskelle riviä, se saatettiin kirjoittaa riviväliin suunnilleen sanavälin kohdalle. iii) Myös niin saatettiin tehdä lisäys, että rivivälille merkittiin haluttuun kohtaan "sirkumfleksi" ~, joka toistettiin palstan vasemmalla tai oikealla puolella suunnilleen kyseisen rivin korkeudella ja jonka yhteyteen kirjoitettiin muutos. Näin tehdyissä merkinnöissä usein on käytetty vaaleanruskeata mustetta. iv) Myös niin saatettiin lisätä jotain, että siihen kohtaan, johon lisäys tulee, merkittiin ✓ tai ·/·, joka toistettiin sivun ylä- tai alaosassa ja jonka yhteyteen kirjoitettiin lisättävä asia. v) Poisto saatettiin merkitä laittamalla pisteitä poistettavan SÄNNÄN päälle. vi) Sanan vaihto saatettiin merkitä hienovaraisesti yliviivaamalla yhden kerran tai kaksi kertaa poistettavan sanan jokainen kirjain ja kirjoittamalla yläpuolelle muutos. Kirjainta ei yliviivattu kokonaan

sanoa, jatkuisiko kirjoitus tuosta vielä. Yksi vaihtoehto on siis ΔIA, sama kuin seuraava sana. Varmaankin se on alunpitäen jäänyt pois.

Edellä esitetylle lopputulemalle antaa tukea Tischendorf, käsikirjoituksen löytäjä ja sen ensimmäinen akateeminen tutkija. Hänen kokonaiskäsityksensä tapahtumien vaiheista on seuraava. Aluksi tekstissä on lukenut MOY $\overline{\text{XYIY}}$. Alkuperäinen kirjuri A on huomannut sanan ΔIA poisjäännin ja lisännyt sen lennosta kirjaimen Y päälle. Myöhemmin sanat ΔIA ja $\overline{\text{XYIY}}$ on poistettu ja teksti on muutettu lopulliseen muotoon MOYΔIAI $\overline{\text{YXY}}$.⁵³⁰ Myöhempi tutkija Reuben Swanson katsoo samoin.⁵³¹ Myös tutkijat Brown ja Myshraall myöntävät nämä käsitykset, mutta lisäksi väittävät lopullisen korjauksen tehneen kirjurin D, joka kuului samaan työryhmään.⁵³²

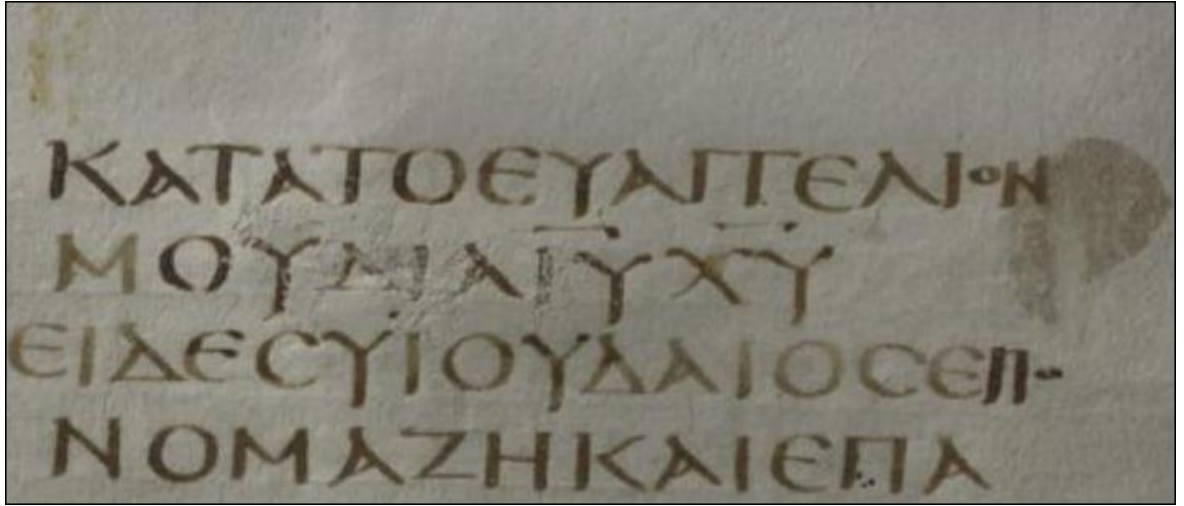
Seuraavaksi koetellaan edellä mainittujen tutkijoiden käsitystä. Tätä varten kannattaa tarkastella jakeen 16 loppua sivustavalon kanssa, sillä näin rikotun pinnan rajat erottuvat paremmin.

vaan vain osa siitä. v) Sanajärjestyksen vaihto merkittiin merkeillä // , / ja /// , joita merkittiin siirrettävien sanojen lähelle.

⁵³⁰ Tämä käy ilmi Klaus Wachtelin lähettämästä (2011) Tischendorfin raportista (Novum Testamentum Sinaiticum, Leipzig 1863, s. LX): ”haec A correctori debentur, δια in litura scribenti, reliquas litteras extra lituram. Prima manus scripserat ni fallor χϛ ιϛ. Tum supplevit δια super υ quod praecedit sive ipsa prima manus sive A; A certe rursus delevit una cum χϛ ιϛ et iusto loco δια ιϛ χϛ reposuit.”

⁵³¹ Flink 2011.

⁵³² **A:** Katsottu sivustolta www.codexsinaiticus.com 17.4.2013. **B:** Jongkindin mukaan todennäköisesti kirjuri D korjasi A:n tekstejä ja saattoi poistaa jopa kuusi tämän kirjoittamaa sivua (2007, 39–40, 44, 48, 57). Kohdan Matt. 22:9 kopiohistoria muistuttaa joiltain osin kohdan Room. 2:16 vastaavaa. Jongkind sanoo, että A kirjoitti alunpitäen YΔATΩN ja sitten korjasi sen (todennäköisesti autenttiseen) muotoon OΔΩN lisäämällä O:n ja Δ:n A:n ja T:n päälle sekä pisteen kahden ensimmäisen kirjaimen päälle. Tutkijan mukaan tämän jälkeen kirjuri D poisti neljä ensimmäistä kirjainta ja korvasi ne kirjaimilla O ja Δ (Jongkind 2007, 48).



Kuva 6. Jakeen 2:16 loppu Codex Sinaiticuksessa sivustavalolla.⁵³³

Päätellen rikkoutuneen pinnan muodosta,⁵³⁴ diaeresis-pisteen sijainnista⁵³⁵ ja nomina sacra:n kirjoitusasusta tutkijat lienevät oikeassa. Tähän tulokseen olen tullut sovittamalla kuvaan vaihtoehtoisia muotoja. Siis tekstissä lienee lukenut alkujaan ΧΥΙΥ.

B. Se, että käsikirjoituksissa B, 81 ja ilmeisesti alkujaan siis myös Ⲅ sekä Origeneen tekstissä lukee Χριστοῦ Ἰησοῦ, eivät todistane, että tämä olisi myös alkuperäinen muoto. *Ulkoiset perusteet* näyttävät puhuvan silti vastaan. Tätä seuraavaksi perustelen.

Ensiksikin, ainakin vakiintuneen käsityksen mukaan käsikirjoitukset Ⲅ ja B ja osa (aleksandrialaisen) Origeneen käsikirjoituksista kuuluvat samaan ”aleksandrialaiseksi” nimettyyn käsikirjoitusryhmään; 81 taas on katsottu kuuluvan Paavalin kirjeiden suhteen ”semi-aleksandrialaiseen” ryhmään.⁵³⁶ Jos tämä on totta, ne eivät anna moninkertaista todistusta. Käsikirjoituksesta 1506 taas on kaksi eri tulkintaa. Mutta lukutapa Ἰησοῦ

⁵³³ Kuvan julkaisuun pro gradu -työssä on saatu lupa *British Library*sta (Brown 2012). © British Library Board

⁵³⁴ Kirjaimen Δ sisällä näyttää olevan ehjää pintaa.

⁵³⁵ **A:** Tässä koodeksissa sana Ἰουδαῖος kirjoitettiin diaeresis-merkin (samannäköinen kuin travis) kanssa ἸΟΥΔΑΙΟC. Blass-Debrunner-Funk 1961, 10: § 15: ”[*Diaeresis*] was commonly used since early times to designate an initial vowel of a word or syllable, especially ι and υ”. **B:** Kuvan diaeresis-piste lienee alkuperäinen, sillä muussa tapauksessa korjaaja lienee asettaneen toisenkin pisteen. Kuvan piste on verraten kaukana keskilinjasta, johon syynä lienee ollut Y:n pystyviiva. Y:n asema on puolestaan seurannut edeltävän kirjaimen leveydestä.

⁵³⁶ Metzger 1994, 15*.

Χριστοῦ esiintyy sekä ”aleksandrialaisessa”,⁵³⁷ ”läntisessä”⁵³⁸ että ”bysanttilaisessa”⁵³⁹ käsikirjoitusryhmässä.⁵⁴⁰

Toiseksi, komitealle ratkaiseva seikka on ollut käsikirjoitusten ikä. Mutta myös lukutapa Ἰησοῦ Χριστοῦ esiintyy vanhoissa käsikirjoituksissa. Mikäli on totta, että ⲛ:ssa lopullisen kieliasun antoi jo alkuperäinen kirjuri tai hänen työtoverinsa, mikä lienee mahdollista kirjoitusasun ja musteen värin perusteella, lukutavat ovat käsikirjoituksessa melkein yhtä vanhoja. Toisaalta, käsikirjoitus A on 400-luvulta. Myös Speculumin on arveltu vaikuttaneen silloin. Nämä molemmat puoltavat muotoa Ἰησοῦ Χριστοῦ. Mitä komitean esille ottamaan Origeneen lainaukseen tulee (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), sen painoarvoa vähentää siinä käytetty väärä prepositio. Myöntää sopii, että lukutavan *per Jesum Christum* esiintyminen Origeneen Roomalaiskirjeen kommentaarissa ei käännöskielisyydestä johtuen ole myöskään painava näkökohta.⁵⁴¹

C. Seuraavaksi koetan ottaa selvää *sisäisistä perusteista*.

i) Yksistään sisällöllisesti on vaikeaa perustella uskottavasti, miksi Paavali tai kopioitsija olisi tietyissä tilanteissa suosinut jompaakumpaa muodoista. Sitä, mitä yksin tältä pohjalta väitetään Paavalin intentioksi, saatetaan samalta pohjalta väittää kopioitsijan intentioksi. Tämän dilemman välttämiseksi seuraavaksi tarkastellaan Jeesuksen Kristuksen nimen kieliasuja Roomalaiskirjeessä eri käsikirjoituksissa. Tarkastelun rajoittaminen pääasiassa Roomalaiskirjeeseen ei liene suuri puute, sillä tutkittavia kohtia on siinäkin tarkasteltavan lisäksi 72 kappaletta ja nämä esiintymät kuuluvat suuremmalla todennäköisyydellä samaan kopiointiketjuun kuin muiden kirjojen esiintymät ja ovat näin vertailukelpoisempia. Kopiointiketjut voivat olla hyvin erilaisia eri kirjojen kohdalla.

Käsikirjoituksista tutkitaan, olisiko niissä nähtävissä tendenssejä nimen muutokselle. Jos jokin muoto esiintyy poikkeuksellisen usein poikkeuksellisen pienessä määrässä käsikirjoituksia, on syytä epäillä, että kopioitsijoilla on ollut painetta muuttaa nimi siihen

⁵³⁷ ⲛ¹ A Ψ 104 1739. Metzger 1994, 15*.

⁵³⁸ D. Metzger 1994, 15*.

⁵³⁹ L ℞. Metzger 1994, 15*–16*.

⁵⁴⁰ Nimityksiä on kritisoitu.

⁵⁴¹ Origenes, *Ad Rom.* 2.9.1.

muotoon.⁵⁴² Toisaalta, jos jossain käsikirjoituksessa on poikkeuksellisen usein poikkeuksellisen harvinaisia nimen lukutapoja, on syytä epäillä, että sen lukutavan laatijoilla on ollut painetta muuttaa nimen muotoa.

Erityisesti tässä on aineiston pohjalta kiinnitettävä huomiota, kumpaan suuntaan nimi on todennäköisesti useimmiten muutettu, muodosta \overline{XCIC} muotoon \overline{ICXC} vai päinvastoin. Toisaalta erityisesti tarkastellaan, nousevatko käsikirjoitukset \varkappa ja B huomiota herättävän usein epäilyksen alaisiksi. Ulkoiset todistukset kun jo puhuvat niitä vastaan.

Tutkimuksessa on hyödynnetty Nestle-Alandin²⁷ apparaattia sekä CNTTS:n tietokantaa.⁵⁴³ Niiden antamin tiedoin on tarkasteltu, milloin käsikirjoitukset puolustavat jotain tiettyä lukutapaa yksin, kaksin, kolmin ja nelin. Seuraava taulukko havainnollistaa tutkimusta. Kaikkia lähteiden antamia tietoja ei kuitenkaan ole mahdutettu taulukkoon.⁵⁴⁴

⁵⁴² Idea tässä on melkein sama kuin Colwellilla, joka käytti singulaareja kirjurien tendenssien selvittämiseen (Flink 2009, 45). Kuitenkaan tässä ei keskitytä vain singulaareihin. Todetaan myös, että singulaareihin ei tässä tutkimuksessa suhtauduta automaattisesti torjuen.

⁵⁴³ Kohdassa 2:16 on lisäksi käytetty Jewettin mainintoja.

⁵⁴⁴ Esim. B:n lukutapaa kohdassa 6:3 tukee 1735 ja kohdassa 8:24 monta käsikirjoitusta. Käsikirjoituksen 33 lukutapaa kohdassa 14:14 tukevat 69, 489, 999, 1315 ja 1735 sekä kohdassa 16:18 monta käsikirjoitusta. Käsikirjoituksen \varkappa lukutapaa kohdassa 8:15 tukee 2400.

Seuraavaksi esittelen taulukkoa sarakeryhmittäin. Taulukon vasemmassa laidassa on luettelo tekstikriitikoista. Siitä oikealle tulee tärkeimpiä papyruksia,⁵⁴⁵ unsiaaleja⁵⁴⁶ ja minuskeleita⁵⁴⁷ sekä bysanttilainen enemmistöteksti \mathfrak{M} . Sitten seuraa vähemmän tärkeinä pidettyjä unsiaaleja⁵⁴⁸ ja minuskeleita,⁵⁴⁹ sitten latinan-,⁵⁵⁰ syyrian-⁵⁵¹ ja koptinkieliset⁵⁵² käännökset sekä vanhojen ”kristillisten” kirjoittajien⁵⁵³ maininnat.

Aineisto puhuu yllättävän selvää kieltä. Käsikirjoitus B erottuu selvästi joukosta. Tämä näkyy myös taulukosta. B:llä on usein poikkeava muoto, jolle ei ole montaa tukijaa – jos lainkaan – tärkeimpinä pidettyjen käsikirjoitusten joukossa. Selvimpiä on jopa 12 kappaletta: 1:1; 2:16; 3:22; 5:11, 17, 21; 6:3; 8:35; 13:14; 15:32; 16:25, 27. Nuo kaikki eivät voi olla autenttisia, eivätkä tekstikriitikot ole niitä kaikkia sellaisiksi toki arvioineetkaan. Nestle-Aland²⁷ on hyväksynyt noista kohdan 2:16 lisäksi vain yhden, ensimmäisen. Kuitenkaan tämäkään tuskin on autenttinen, jota perustelen myöhemmin. Taulukon tekstikriitikoista Nestle-Alandia²⁷ suopeammin näihin B:n erilaisiin lukutapoihin ovat suhtautuneet vain Westcott-Hort.⁵⁵⁴

Seuraavaan taulukkoon on lueteltu, kuinka aineistossa singulaarit jakaantuvat tärkeimpinä pidettyjen ja keskenään vertailukelpoisten käsikirjoitusten kesken.⁵⁵⁵

	\aleph	A	B	C	D	F	G	Ψ	33	1739	1881	\mathfrak{M}
I	0	1	5	0	0	0	0	0	0	0	0	0

Vaikka luvut saattavat vielä pienetä käsikirjoitusten tutkimuksen myötä, ne antanevat silti osviittaa.

⁵⁴⁵ Taulukossa \mathfrak{P}^{10} – \mathfrak{P}^{46} .

⁵⁴⁶ Taulukossa \aleph –048.

⁵⁴⁷ Taulukossa 33–1881.

⁵⁴⁸ Taulukossa L–0285.

⁵⁴⁹ Taulukossa 6–2464.

⁵⁵⁰ Taulukossa latt–vg.

⁵⁵¹ Taulukossa sy.

⁵⁵² Taulukossa co–bo.

⁵⁵³ Taulukossa Mcion–Spec.

⁵⁵⁴ Westcott-Hortin (1881) teoksessa *The NT in the Original Greek* esitetään samanarvoisina vaihtoehtoina useampia tekstejä (vrt. Nestle-Aland 2006, 82*: ”an alternative reading of equal value”). Jos sen kohdalla vaihtoehtoiset lukutavat luettaisiin B:n hyväksi, niin B poikkeaisi harvassa. Gyllenbergin mukaan B olikin sen pääteksti (Gyllenberg 1969, 54). Westcott ja Hort olettivat, että \aleph ja B ovat ”puolueettomia”, normalisoimattomia, tekstimuotoja (Gyllenberg 1969, 54). Kyseisessä teoksessa koodeksi B otettiin ensimmäistä kertaa huomioon tutkijoiden keskuudessa. Ehkä siksi sen painoarvoa ei vielä hahmotettu realistisesti.

⁵⁵⁵ **A:** Taulukossa tärkeimmiksi katsotut käsikirjoitukset ovat sarakkeissa \mathfrak{P}^{10} – \mathfrak{M} . **B:** Keltaisella värillä merkityt kuuluvat ”aleksandrialaiseen” käsikirjoitusryhmään. Oranssilla värillä merkitty C on katsottu sekatekstiksi, jossa on jotain ”aleksandrialaista”. Vihreällä värillä on merkitty ”läntiseen” ryhmään luetut. Sinisellä on ”bysanttilainen” teksti (Metzger 1994, 15*–16*).

Seuraavaan taulukkoon on merkitty, kuinka usein käsikirjoitukset ovat yksin, kaksin, kolmin ja nelin.

	κ	A	B	C	D	F	G	Ψ	33	1739	1881	Ⲛ
I	0	1	5	0	0	0	0	0	0	0	0	0
II	2	0	2	0	1	3	2	0	1	1	0	1
III	0	0	1	0	1	1	1	0	0	1	0	0
IV	0	0	1	0	1	1	1	0	0	1	0	0

Yksikään toinen käsikirjoitus ei tee missään kohdin taulukkoa yhtä suurta erotusta muihin kuin B ensimmäisellä.

Totta on, että vaikka jollain lukutavalla olisikin vähän kannattajia, se voi silti olla alkuperäinen. Käsikirjoituksia tulee enemmän punnita kuin laskea. Mutta vaikka näin on, käsikirjoituksen lukeutuessa huomiota herättävän usein vähemmistöön, on todennäköisyyslainalaisuuksien mukaan syytä epäillä manipulaatiota. Nimittäin, ei ainoastaan singulaarin autenttisuudella ole pientä todennäköisyyttä vaan myös *sub-singulaarin* ja muutenkin ”pienen” joukon lukutavan, vaikkakin jälkimmäisillä se on suurempi, sitä suurempi, mitä suuremmasta joukosta on kysymys.⁵⁵⁶ Käsikirjoitus B antanee selvästi aihetta uudelleenarvioida sen luotettavuutta Herran nimien suhteen.

ii) Seuraavaksi tarkastelen B:n kohtaa 1:1, koska sitä kautta saataneen lisävaloa varsinaiseen aiheeseen. Edellä todettiin Nestle-Alandin²⁷ puoltaneen B:n lukutapaa Χριστοῦ Ἰησοῦ, vaikka se on huomattavassa vähemmistössä.⁵⁵⁷ Metzger kuitenkin pitää komitean päätöstä miltei varmana.⁵⁵⁸ Hän perustelee sitä seuraavasti.

In the opening verses of most of the Pauline letters, the manuscripts vary the sequence between *Ἰησοῦ Χριστοῦ* and *Χριστοῦ Ἰησοῦ*. In general, the earlier letters read indubitably *Ἰησοῦ Χριστοῦ* (or *Χριστῶ*), while those written later (with exception of Titus) just as indubitably read *Χριστοῦ Ἰησοῦ*. For Romans (and 1 Corinthians), however, the weight of the witnesses supporting each sequence is more evenly balanced. On the basis of two fourth-century manuscripts (Ⲡ¹⁰ and B),

⁵⁵⁶ *Sub-singulaari* (”*sub-singular*”) on lukutapa, joka esiintyy täsmälleen kahdessa tuntemassamme käsikirjoituksessa.

⁵⁵⁷ **A:** Ἰησοῦ Χριστοῦ: Ⲡ²⁶ κ A G K L P Ψ 0287 6 33 69 88 104 256 263 330 424 436 459 614 945 1175 1241 1243 1319 1505 1506 1573 1735 1739 1836 1852 1874 1881 1962 2127 2200 2344 2400 2464 2495 Ⲛ *Lect b d g o vg^{cl} sy sa bo I^{lat v.1.} (eth) geo slav Ir^{lat mss} Or^{1/3} Ps-Ath Bas GrNy Did Did^{dub} Chr Severian Asterius-Amasea Cyr Hes Thret Ambst Faustinus Tyc Ambr^{1/3} Hier Pel Aug^{5/14} Quodvultdeus Vig.* Kaikki, paitsi lihavoitu ovat Jewettin mukaan (2007, 95); alleviivatut ja lihavoitu ovat Nestle-Alandin²⁷ apparaatissa (2006, 412). **B:** Χριστοῦ Ἰησοῦ: Ⲡ¹⁰ B 81 *pc ar m vg^{st.ww} Ir^{lat} Or^{2/3} Victorius-Rome Ambr^{2/3} Aug^{9/14}.* Kaikki ovat Jewettin mukaan (2007, 95); alleviivatut ovat Nestle-Alandin²⁷ apparaatissa (2006, 412).

⁵⁵⁸ Metzger 1994, 14*, 446.

supported by 81 and several other witnesses, the Committee preferred the sequence *Χριστοῦ Ἰησοῦ*.⁵⁵⁹

Dunn ja Jewett taas arvelevat, että B:n lukutapa on alkuperäinen siksi, että se on vaikeampi, kun kerran jatkossa muoto ”Jeesus Kristus” esiintyy usein, kohdissa 1:4, 6, 7 ja 8.⁵⁶⁰ Selitys voisi olla mielekäs, jos nimi muuttuisi yllättäen pitkän saman muodon käyttämisen jälkeen, jolloin edellinen muoto tulisi tottumuksesta. Mutta selitys ei liene luonteva tässä, koska jakeessa 1:1 kyse on ensimmäisestä kerrasta, kun Herran nimi mainitaan.

Mitä Metzgerin selitykseen tulee, se ilmentänee, kuinka paljon painoarvoa B:lle ja \mathfrak{B}^{10} :lle Nestle-Alandin 27. painoksessa annetaan. Kuitenkin saattaa olla, että myös \mathfrak{B}^{10} on luettava ”aleksandrialaiseen” käsikirjoitusryhmään, johon monet Paavalin kirjeen sisältävät papyrukset luetaan.⁵⁶¹ Asiaa on vaikea sanoa, sillä \mathfrak{B}^{10} käsittää vain jakson 1:1–7. Tälläkin kohtaa B:n lukutapaa tukevan 81:n sekä Origeneen tekstin ”aleksandrialais”-yhteydet puolestaan on jo esitelty. Kuitenkin vastakkaisen lukutavan edustajat luetaan moneen eri käsikirjoitusryhmään. Toisaalta, \mathfrak{B}^{10} edustaa samaa aikakautta kuin B ja \mathfrak{B}^{10} eikä käsikirjoituksia niinkään lasketa.

Sen teorian varaan, että Kristuksen nimitys Paavalin kirjeiden alussa suurelta osin selittyy sillä, milloin kirje on kirjoitettu, ei kannattane rakentaa paljon. Ensiksikin, väite ei voi olla vahvempi kuin se, mille se perustuu. Paavalin kirjeiden kronologiaa ei ehkä tunneta suurella varmuudella. Toiseksi, Tituksen kirjeen kohdalta Metzger itse toteaa, ettei se sovi heidän omaksumaansa kronologiaan.⁵⁶²

Metzgerin selityksen puute on, että siinä ei esitetä mahdollista syytä, miksi Kristuksen nimitykset ovat olleet muutoksen alaisia. Tilanne kuitenkin vaatii sitä. Nimittäin, nimitykset ”Jeesus Kristus” tai ”Kristus Jeesus” esiintyvät jossain muodossa jokaisen Paavalin kirjeen alussa ja jopa 4 tapauksessa 13:sta ne ovat käsikirjoitusten kesken

⁵⁵⁹ Metzger 1994, 446.

⁵⁶⁰ Dunn 1988, 94; Jewett 2007, 95.

⁵⁶¹ Metzger 1994, 15*.

⁵⁶² Mikäli Metzger lukee Paavalin kirjeiksi kaikki 13 ja soveltaa teoriaansa niistä jokaiseen, paitsi Tituksen kirjeeseen, sekä luottaa Nestle-Alandin²⁷ lukutapaan, aikaisempiin kirjeisiin (”earlier letters”) lukeutuvat Room., 1. Kor., 2. Kor., Ef., Fil., Kol., 1. Tim., 2. Tim., Tit. ja Filemon ja myöhempiin kirjeisiin (”those written later”) lukeutuvat Gal., 1. Tess. ja 2. Tess.

kiistanalaisia (~30 %). Muutospaine on ollut suuri. Seuraavaksi pohditaan, voitaisiinko nähdä jokin muutostendenssi, joka paljastaisi muutospaineen suunnan.

Paavalin 13 kirjettä voidaan jakaa alun suhteen kolmeen ryhmään. Kahdessa kirjeessä Paavali osoittaa kirjeen vastaanottajille ἐν... κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ, 'Herrassa Jeesuksessa Kristuksessa' (1. Tess., 2. Tess.). Käsikirjoituksissa ei ole hajontaa. Yhdessä kirjeessä Paavali sanoo saaneen apostolinvirkansa διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, 'Jeesuksen Kristuksen kautta' (Gal.). Käsikirjoituksissa ei ole hajontaa. Lopuissa 10 kirjeessä Paavali sanoo alussa olevansa Herran apostoli/orja/vanki. Näistä jopa 4 ovat kiistanalaisia (40 %).

Jäljelle jääneistä 10 kirjeestä 6:ssa on Χριστοῦ Ἰησοῦ ilman ainoatakaan poikkeamaa, joten ilmeisesti muoto on koettu ongelmattomaksi (2. Kor., Fil., Kol., 1. Tim., 2. Tim., Filem.). Kuitenkaan yhtään kiistatonta muotoa Ἰησοῦ Χριστοῦ ei ole. Kaikissa lopuissa 4 kirjeessä valtaosassa käsikirjoituksia on muoto Ἰησοῦ Χριστοῦ ja pienemmässä osassa muoto Χριστοῦ Ἰησοῦ (Room., 1. Kor., Ef., Tit.). Muutospaineen suunta vaikuttaa olleen muodosta Ἰησοῦ Χριστοῦ muotoon Χριστοῦ Ἰησοῦ.

Käsikirjoituksessa B ei ole Tituksen kirjettä, joten mainituista 10 kirjeestä siinä on vain 9. Kaikkien näiden aluissa Herraan viitataan yhdenmukaisesti sanoilla Χριστοῦ Ἰησοῦ. Tämä vaikuttaa järjestetyltä. Mahdollisesti B:n kirjuri tai joku edeltävän kopiointiketjun kirjuri on pyrkinyt valitsemaan kahdesta variantista sen, joka hänen ymmärryksensä mukaan siihen parhaiten sopii. Ehkä malli on löytynyt muista Paavalin kirjeistä tai sitten muoto Χριστοῦ Ἰησοῦ on jostain muusta syystä vaikuttanut paremmalta. Moon mukaan Paavali suosii tätä muotoa kohdan 2:16 kaltaisessa kontekstissa;⁵⁶³ kenties näin on myös joku kirjuri ajatellut. Kenties 200–300-luvun tekstikriitikoiden yllätykseksi – jos ehkä eräiden nykyajankin – Paavali on puhunut luovan epäyhtenäisemmin.

Kolmessa Paavalin kirjeessä B puolustaa yhdessä pienemmän käsikirjoitusjoukon kanssa muotoa Χριστοῦ Ἰησοῦ (Room., 1. Kor., Ef.). Nestle-Alandin 27. painos puoltaa näissä B:n lukutapaa. Kuitenkin muutospaine ja B:n kanssa samoin todistavat huomioon ottaen näistä ainakin kohdassa Room. 1:1 lienee muoto Ἰησοῦ Χριστοῦ alkuperäisempi. Tituksen kirjeessä (jota B:ssä ei siis ole) Nestle-Alandin 27. painoksessa nähdään muoto Ἰησοῦ Χριστοῦ alkuperäisempänä muutenkin.

⁵⁶³ Moo 1996, 144: n. 1.

Edellisestä kohdan 1:1 tarkastelusta nähtäneen, että B:n kopioketjussa ei Herran nimeä ole kopioitu konemaisesti vaan ”tekstikriittisen” harkinnan kanssa. Kuitenkin tuohon aikaan käytetyissä tekstikriittisissä metodeissa oli vakavia puutteita – tästä myöhemmin.

iii) Kumpaan suuntaan tendenssiä on Roomalaiskirjeessä sitten enemmän ollut, muodosta Ἰησοῦ Χριστοῦ muotoon Χριστοῦ Ἰησοῦ vai päinvastoin? Tärkeimpinä pidetyistä käsikirjoituksista ainoastaan C:ssä yhden kerran (8:11) on muoto Ἰησοῦ Χριστοῦ siinä, missä suuressa osassa on ollut Χριστοῦ Ἰησοῦ, mutta tässä kohdin käsikirjoituksissa on sekaannusta muutenkin.⁵⁶⁴

Tärkeimpinä pidetyistä käsikirjoituksista on kohdan 2:16 lisäksi 7 tapausta (1:1; 3:22; 5:17, 21; 13:14; 16:25, 27), joissa selvä vähemmistö puoltaa muodon Χριστὸς Ἰησοῦς jotain taivutusmuotoa siinä, missä valtaosa puoltaa muodon Ἰησοῦς Χριστός vastaavaa.⁵⁶⁵ Näistä vähemmistöistä on käsikirjoitus B jokaisessa mukana ja näistä puolestaan 2:ssa on B:n lukutapa käytettyjen tietojen mukaan singulaari (5:21; 13:14).

Edellä mainittujen kohtien lisäksi muutospainetta B:ssä muodosta Χριστοῦ Ἰησοῦ muotoon Ἰησοῦ Χριστοῦ ilmentänevät myös kohdat Matt. 1:18; Gal. 2:16; 6:12 ja Ef. 1:5.⁵⁶⁶ Näistä ensimmäisessä ja viimeisessä on CNTTS:n tietojen mukaan singulaari. Kaiken kaikkiaan vaikuttaa todennäköiseltä, että ei ole aina syytä laittaa paljon painoarvoa B:n iälle, kun jokin Herran nimen lukutapa on nimenomaan B:ssä, ei varsinkaan muoto Χριστοῦ Ἰησοῦ muotoa Ἰησοῦ Χριστοῦ vastaan. Näin ollen *sisäiset perusteet* puoltavat sitä, että jakeen 2:16 alkuperäisempi lukutapa on Ἰησοῦ Χριστοῦ.

iv) *Ulkoisista* (B) ja *sisäisistä perusteista* (C) päätellen jakeen 2:16 alkuperäisempi lukutapa on Ἰησοῦ Χριστοῦ.

⁵⁶⁴ Parker kirjoittaa *nomina sacra*:an liittyen (1992, 106): ”There is no reason to doubt that the scribe of D contributed something of his own preferences to an already complicated situation.” On vaikea sanoa, kuuluuko tapaus tällaiseen.

⁵⁶⁵ Todetaan kuitenkin, että kohta 1:1 ei ole vertailukelpoinen siinä tapauksessa, että B:ssä on siinä Χριστοῦ Ἰησοῦ *yksinomaan* kirjeiden alun yhtenäistämisen vuoksi.

⁵⁶⁶ Kohtaan Ef. 1:5 tieto on saatu CNTTS:n tietokannasta.

D. Jotkin edellisessä osiossa tehdyt tulkinnat ja väitteet saavat tukea Flinkin singulaaritutkimuksesta ja sen herättämästä pohdinnasta, joita tässä osiossa lyhyesti kuvaan.

Edellä esitetty Roomalaiskirjeen tarkastelu muistuttaa tuloksiltaan Flinkin väitöstyötä.⁵⁶⁷ Siinä hän tutkii käsikirjoituksissa esiintyviä singulaareja ja sub-singulaareja liittyen sanojen koinee- ja attikamuotoihin. Myös tässä tutkimuksessa käsikirjoitukset \aleph ja B erottuvat. Singulaarisiin koinee-muotoihinhan liittyen hän kirjoittaa:

Most of these witnesses have but a few singular readings, but \aleph and B have 10, and D has 25. This probably implies that Codex Bezae suffers from intentional corruption that conform Attic forms to their Koine equivalents. Codices Sinaiticus and Vaticanus also have quite a number of singular readings, which *may* suggest that at least some have reasonable claim to authenticity.⁵⁶⁸

Sub-singulaarisiin koinee-muotoihin liittyen hän kirjoittaa:

This list is different from its singular words counterpart, but the following witnesses are found in both lists: P⁶⁶, \aleph , A, B, D, F, L, W, and 33. Most of these witnesses have only a few sub-singular readings, but A and D have four, \aleph eight, and B ten such readings. Now the famous Alexandrian codices Sinaiticus and Vaticanus suffer from corruptions to modernise readings to Koine.⁵⁶⁹

Kuitenkin liittyen ”aleksandrialaiseksi ryhmäksi” nimettyyn joukkoon Riekkinen ja Veijola kirjoittavat:

Näiden tekstien pohjana olevaa 300-luvulla tehtyä yhtenäistämisyritystä kutsutaan tekijänsä mukaan Hesykhoksen resensioksi. Sen paras käsikirjoitus on codex B. Tekstikritiikin historian kannalta sitä voisi yhdessä codex \aleph :n kanssa nimittää ”tämän vuosisadan textus receptukseksi”.⁵⁷⁰

Totta lienee, että nämä käsikirjoitukset on punnittu painaviksi esimerkiksi Nestle-Alandin²⁷ ratkaisuisissa. Arvostuksen ja singulaaritutkimusten välillä vallitsee siis jännite. Voisiko tätä ymmärtää jotenkin?

Noin vuoden 300 vaiheilla suoritettiin kreikankielisen Raamatun. Egyptissä sitä teki Hesykhios, Kesareassa Eusebiuksen ystävä Pamfilos ja Antiokiassa Lukianos.⁵⁷¹ Sen

⁵⁶⁷ Flink 2009.

⁵⁶⁸ Flink 2009, 207.

⁵⁶⁹ Flink 2009, 209.

⁵⁷⁰ Riekkinen-Veijola 1983, 44.

⁵⁷¹ Gyllenberg 1969, 38.

pohjalta, että papyruksia P^{46} ja P^{66} on määrätietoisen oloisesti muutettu ”aleksandrialaiseksi”, Gyllenberg tekee oletuksen, että

aleksandrialaisen kielitieteellisen koulutuksen saaneet kirkon opettajat jo varhain toisella vuosisadalla ovat tarkkailleet UT:n tekstiä ja korjailleet sitä parhaimpina pitämiensä mallikappaleiden mukaan. Täten UT:n tekstin valvontaa on jatkunut pari sataa vuotta ennen oletettua Hesykhoksen normalisointia.⁵⁷²

Mutta onko tämä välttämättä hyvä asia? Tätä seuraavaksi pohditaan.

Miten tekstejä oikeastaan ”valvottiin”? Millaisia tekstejä pidettiin ”parhaimpina”? Esimerkin tästä antaa aleksandrialainen oppinut Origenes (184/186–253 jKr.). Hänen tekstikriittisiä huomioitaan Metzger on koonnut yhteen.⁵⁷³ Eräiden paikannimien oikeellisuutta Origenes argumentoi omalla paikallistuntemuksellaan ja paikkakunnan nimen etymologialla, joka soveltuu UT:n kuvaamaan tapahtumaan.⁵⁷⁴ Joidenkin käsikirjoitusten mukaan Barabbaan nimi oli ”Jeesus”. Tämän lukutavan Origenes (tai kääntäjä) hylkää, koska hänen mukaansa nimeä ”Jeesus” ei koskaan käytetty pahantekijöistä.⁵⁷⁵ Erästä lukutapaa (Room. 7:6) Origenes (tai kääntäjä) suosii siksi, että se on hänestä ”sekä todempi että parempi” (*et verius est et rectius*).⁵⁷⁶

Voidaan myöntää, että suuremmasta osasta edellä mainituista itse kannanotoista on ehkä oltava samaa mieltä.⁵⁷⁷ Oleellista tässä yhteydessä ovat kuitenkin käytetyt argumentit. Jotkin niistä perustuvat ikään kuin käänteiselle Bengelin säännölle: helpoin teksti on paras. Tämä on sokea piste.

Mahdollisesti Origenes heijasti ja kenties vahvasti kaupunkinsa kirjurien tekstikriittisiä metodeja. Tässä tapauksessa tekstikritiikki näyttäisi voivan olla selitys sekä luotettavuudelle että epäluotettavuudelle. Siksi yleisestä luotettavuudestaan huolimatta ei vanhojen ”aleksandrialaistaisten” tekstien painoarvoa ole aina hyvä pitää samana. Flink kirjoittaa:

In total reliability Sinaiticus and Vaticanus appear rather good,

⁵⁷² Gyllenberg 1969, 58.

⁵⁷³ Metzger 1968, 88–103.

⁵⁷⁴ Metzger 1968, 91–92, 96–97.

⁵⁷⁵ Metzger 1968, 94.

⁵⁷⁶ Metzger 1968, 98.

⁵⁷⁷ Tosin kohdan Joh. 1:28 lopputulema ei vakuuta. Siinä suositetaan paikannimeä Βηθαβαρῶ muotoa Βηθανία vastaan.

outclassed only by P^{45,46,66}. This reveals that a general quality of the manuscript in *not a reliable* indicator of its special features. This discontinuity, perhaps overlooked, may have been the cause of inconsistencies in the UBS/NA.⁵⁷⁸

Sokeat pisteet tulisi tunnistaa. Yksi tie siihen on tutkia singulaareja, sub-singulaareja, ”3-singulaareja”, ”4-singulaareja” jne.

E. Tässä alaluvussa on todettu, että todennäköisesti lukutapa Ἰησοῦ Χριστοῦ on alkuperäisempi, vaikka ilmeisesti sanat κ:ssa ja Β:ssä ovat alunpitäen olleet toisinpäin. Herran nimen esiintymistä päätellen näiden aleksandrialaisisten käsikirjoitusten kopioketjuissa on kopioitaessa ilmeisesti suosittu muotoa Χριστοῦ Ἰησοῦ. Tämä viittaa tietynlaiseen tekstikriittiseen ajattelutapaan niiden taustalla, jolle Flinkin tutkimus näyttää antavan tukea.

⁵⁷⁸ Flink 2009, 212.

5. PAKANAJAKSON (2:14–16) SISÄLLÖLLINEN TARKASTELU

Seuraavaksi tarkastellaan jakson 2:14–16 sisältöä yksityiskohtaisemmin. Näihin kolmeen jakeeseen liittyy epätavallisen paljon sekaannuksia. Nämä eivät liity vain tulkintaan ja tekstikritiikkiin vaan myös kääntämiseen, lausejakoon, sanan merkitykseen sekä kielioppiin. Tavoitteena on saada näihin selvyyttä.

Jakso 2:14–16 on yksi virke. Alussa, sen käännöksen esittämisen jälkeen, selvitetään, millaisiin lauseisiin virke tulisi jakaa, sekä pohditaan tähän liittyviä käännösongelmia (5.1.1–5.1.2). Sen jälkeen tarkastellaan jakson sanoja ja ilmauksia niiden esiintymisjärjestyksessä (5.1.3–5.2.5). Kohdassa 5.3.2 perustellaan, miksi Paavali todennäköisesti tarkoittaa pakanoilla joitain poikkeuksellisia yksilöitä. Tämän jälkeen tehdään vielä joitain huomioita sanoista ja ilmaisutavoista siinä järjestyksessä, jota argumentaatio näyttää edellyttävän (5.3.3–5.3.6).

5.1 Jakson 2:14–16 lausejako ja jakeen 14 tarkastelua

Lausejaon (5.1.1–2) lisäksi tässä alaluvussa tarkastellaan jakeen 14 ilmauksia: ὅταν γὰρ (5.1.3), ἔθνη (5.1.4), νόμος (5.1.5), φύσει (5.1.6), τὰ τοῦ νόμου (5.1.7) ja ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος (5.1.8).

5.1.1 Jakson 14–16 käännökseni ja lausejaon selvittäminen

Pohjatekstiin on laitettu kääntämiseen ja lausejakoon liittyvien kappaleiden lukumerkintöjä tarkastelun helpottamiseksi.

14. ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα ⁱ⁾ φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος·

15. οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, ⁱⁱ⁾ συμμαρτυροῦσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων ^{—iv—}

16. ἐν ἡμέρᾳ ὅτε ⁱⁱⁱ⁾ κρινεῖ ὁ θεὸς

14. Sillä kun pakanat, luonnosta lakia omistamattomat, tekevät niitä, jotka lain ovat, nämä, lakia omistamatta, itselleen ovat laki;

15. jotka osoittavat *itsestään* lain teon kirjoitetuksi sydämiinsä, omantuntonsa kansatodistaessa ja ajatusten *toinen* toistensa kesken syyttäessä tai myös puolustaessa

16. päivänä, jolloin Jumala *tulee*

τὰ κρυπτά τῶν ἀνθρώπων ὡς κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.	tuomitsemaan ihmisten salat, minun evankeliumini mukaan, Jeesuksen Kristuksen kautta.
---	---

i) Sitä, että sana φύσει kuuluu ennemmin edeltävään kuin seuraavaan lauseeseen, käsitelen myöhemmin.

ii) ”Juoksevaan tyyliin” jakeessa 15 ilmaisua jatketaan partisiippirakenteella, joka on tyypillistä Paavalille, mutta saattaa olla vaikeampi ymmärtää.⁵⁷⁹ Partisiippi συμμαρτυρούσης ja todennäköisesti myös κατηγορούντων ja ἀπολογουμένων ovat *absoluuttisia genetiivejä*, mutta missä käytössä?⁵⁸⁰ Kun katsotaan *adverbiaalisten partisiippien* (eli *absoluuttisten genetiivien* ja *liitettyjen (konjunktiivisten) partisiippien*) tunnettuja merkityksiä, ehdottamatta uusia kielioppisääntöjä, ainoiksi mielekkäiksi vaihtoehtoiksi nousevat *temporaalinen* ja *modaalinen* käyttö.⁵⁸¹ Ne ovatkin tyypillisimmät.⁵⁸² Sisällöllisesti näillä ei kuitenkaan ole oleellista eroa. Luontevammalta kuitenkin vaikuttaa tulkita sanat temporaalisiksi, jolloin ne – niiden ollessa preesensmuotoisia – ilmaisisivat samanaikaisuutta.⁵⁸³ Myös modaalisen partisiipin katsotaan kertovan ”samanaikaisesta tekemisestä”.⁵⁸⁴

iii) Jakeessa 16 poiketaan Nestle-Alandin 27. painoksesta siten, että ”tuomita”-verbi on aksentoitu futuriksi κρινεῖ preesensmuodon κρίνει asemesta. Aksenttimerkit ovat myöhäistä perua; Paavalin kirjuri Tertius ei niitä käyttänyt. Lienee selvää, että Paavali puhuu jakeessa 16 lopullisesta maailman tuomiosta, *tulevasta* tapahtumasta.⁵⁸⁵ Tätä seuraavaksi perustelen.

⁵⁷⁹ Blass-Debrunner-Funk 1961, 239: § 458.

⁵⁸⁰ *Absoluuttisesta genetiivistä*: Aejmelaesus 2008, 211–212: § 213; Blass-Debrunner-Funk 1961, 218–219: § 423–424.

⁵⁸¹ **A:** Aejmelaesus 2008, 206–212: § 205–213; Blass-Debrunner-Funk 1961, 215–220: § 417–425. **B:** *Kausaalinen*: ”koska heidän omatuntonsa kanssatodistaa”, *fiinaalinen*: ”jotta heidän omatuntonsa kanssatodistaisi”, *temporaalinen*: ”heidän omantuntonsa kanssatodistaessa”, *modaalinen*: ”heidän omantuntonsa kanssatodistaen”, *instrumentaalinen*: ”heidän omantuntonsa kanssatodistamalla”, *pleonastinen*: ”heidän omantuntonsa kanssatodistaen”, *konditionaalinen*: ”jos heidän omatuntonsa kanssatodistaa”, *konsessiivinen*: ”vaikka heidän omatuntonsa kanssatodistaa”. Osa näistä ei alkujaankaan sovellu absoluuttiseen genetiiviin tämä itsenäisen luonteen vuoksi.

⁵⁸² Blass-Debrunner-Funk 1961, 215–216: § 418.5.

⁵⁸³ Mutta jos preesensmuotoinen ἐνδείκνυται ei voi suoraan liittyä futuuriin κρινεῖ, niin kuinka preesensmuotoinen συμμαρτυρούσης voisi? Miksei tämä ole futurissa? Vaikka se kuvaa tulevaisuudessa tapahtuvaa asiaa, sen ei tarvitse olla eikä se voikaan olla futurissa, koska sen tehtävä on ilmaista samanaikaisuutta. Se on tulevaisuuteen sijoitettu preesens.

⁵⁸⁴ Aejmelaesus 2008, 209: § 209.1.

⁵⁸⁵ Cranfield 1975, 162.

Fitzmyer huomauttaa oikein jakeen 16 ajatusyhteydestä jakeeseen 5, jossa samoin puhutaan ”tuomion päivästä”, joka on tuleva tapahtuma, sillä jakeessa 6 siihen viitataan futuurilla.⁵⁸⁶ Lisäksi tuota päivää kutsutaan ”vihan päiväksi” (j. 5), jolla UT:ssa tarkoitetaan eskatologista tuomion päivää.⁵⁸⁷ Jakeet 5 ja 16 kuuluvat samaan ajatukselliseen jatkumoon, eikä niiden välissä voida nähdä saumaa. Jakeissa 7–11 selitetään, kuinka Jumala tuomitsee tuomiopäivänä. Kaikki jakeiden 12–16 virkkeet puolestaan ovat edeltäviä väitteitä selittäviä; niiden alkuosassa on sana γάρ, ’sillä’ (12, 13, 14). Jakeissa 12 ja 13 puhutaan Jumalan tuomiosta ja vanhurskauttamisesta futuurissa ja ne sisältönsä puolesta selvästi selittävät jaksoa 5–11. Näin siis ne viittaavat juuri siihen ”päivään”, josta jakeessa 5 kerrotaan. Varmaankin nyt siis jae 16 puhuu samasta tapahtumasta, sillä se kuuluu edellä sanotun perusteluun (γάρ).

Ne useimmin esitetyt vaihtoehdot, joihin jakeen 14 sanalla γάρ viitattaisiin, ovat jaksoon 5–11 viittaavat kohdat 12a ja 13b. Ajateltiin jakeissa 14–16 siis todistettavan mitä hyvänsä, joko se, että nuo pakanat tuomitaan kadotukseen, tai että taivaaseen – jotka ovat kaksi päälinjaa (!) – niin joka tapauksessa viitataan samaan tuomioon, josta edelläkin koko ajan on ollut kysymys. Ei liene muuta tapaa nähdä sitä jaksoa jonkinlaisena perusteluna.

Osassa käsikirjoituksia – joissa on aksenttimerkit tai jotka ovat erikielisiä – on futuuri κριτεῖ tai sen käännösvastine.⁵⁸⁸ Pienemmässä osassa on preesens κριτει.⁵⁸⁹ Jewett arvelee, että koska on loogisesti vaikea yhdistää preesens viimeiseen tuomioon, niin futuuri on helpompi nähdä korjauksena, jolloin hänestä siis κριτει on alkuperäisempi.⁵⁹⁰ Hän saattaa olla siinä oikeassa, mutta hänen esittämästään syystä, jonka takia preesensaksentointi ehkä on tekstikriittisesti alkuperäisempi, Paavali luultavasti *ei* tarkoittanut sitä preesensissä. Ei Paavalilla ole yhteyttä satoja vuosia myöhempään merkitsemistapaan. Mutta myös Jewettin tekstikriittinen tarkastelu lienee kyseenalainen. Tästä esitän pari huomiota.

Ensiksi, ei liene mielekäästä tarkastella aksentteja tekstikriittisesti, sillä se voi olla harhaanjohtavaa, vaan ainoastaan tulkinnallisesti, tai epäselvissä tapauksissa jättää ne

⁵⁸⁶ Fitzmyer 1993, 312.

⁵⁸⁷ Vrt. 1:18; 5:9; 1. Tim. 1:10; Ilm. 6:17; 19:15.

⁵⁸⁸ D² 33 1739 1881 ℳ latt co. Tiedot ovat Nestle-Alandin²⁷ mukaan (2006, 412).

⁵⁸⁹ B² Ψ 6 1241 harvoissa. Tiedot ovat Nestle-Alandin²⁷ mukaan (2006, 412).

⁵⁹⁰ Jewett 2007, 193.

kokonaan merkitsemättä. Tutkimuksessahan ei tavallisesti ole kiinnostuttu siitä, mikä on vanhin aksenttilukutapa vaan se, mitä alkuperäinen kirjoittaja tarkoitti.

Toiseksi, Bengelin sääntö ei soveltune hyvin aksentteihin. Sääntöhän perustuu sille oletukselle, että on olemassa alkuperäinen lukutapa, jota on alettu ketjussa kopioida. Kuitenkaan ei ole olemassa alkuperäistä aksenttimerkintää. Tekstihän oli jo aluksi levinnyt ilman aksentteja moniin paikkoihin, joissa sitä alettiin itsenäisesti aksentoida. Näin ollen, se, että on olemassa molempia aksentointitapoja, ei ehkä kerro, että toinen olisi toista alkuperäisempi. Kenties jo alussa tekstiä aksentoitiin kahdella eri tavalla, joista sopivin sai suosiota enemmän.

Dunn ja Fitzmyer pitävät mahdollisena, että κρινει preesensinäkin voisi kuvata tulevaa tapahtumaa.⁵⁹¹ Mutta preesensin tällainen käyttö kuuluu kansanomaiseen tyyliin ja erityisesti sanaan ἔρχομαι.⁵⁹² Ilmeisesti sitä saatettiin käyttää myös oletettavasti hyvin läheistä tulevaisuutta kuvattaessa, mutta ainakin kontekstin ja Roomalaiskirjeen yksiselitteisissä paikoissa yleisemminkin tuomiopäivään viitataan ainoastaan futurissa.⁵⁹³ Toisaalta, tämäkään tulkinta ei poistane varsinaista ongelmaa, josta on seuraavassa alaluvussa (5.1.2).

iv) Siitä huolimatta, että jakeen 15 pääverbi ἐνδείκνυται on preesensissä ja jakeen 16 κρινει on ilmeisesti futuuri, jakeiden 15 ja 16 välillä ei tarvinne nähdä saumaa vaan jakeessa 16 jatketaan jakeen 15 ajatusta. Tätä perustellaan seuraavassa alaluvussa (5.1.2).

Seuraavassa alaluvussa perustellaan myös sitä, miksei yllä olevassa kreikankielisessä tekstissä ole Nestle-Alandista²⁷ poiketen pilkkua jakeen 15 lopussa.

v) Sitä, että sanat ”minun evankeliumini mukaan” todennäköisesti luonnehtivat sanoja ”Jeesuksen Kristuksen kautta”, perustelen myöhemmin (5.3.5).

⁵⁹¹ Dunn 1988, 102; Fitzmyer 1993, 312. Molemmat vetoavat kohtaan Blass-Debrunner-Funk 1961, 168: § 323. Kuitenkin Dunnilla oli leipätekstissä κρινει, mutta hänestä todennäköisempi olisi κρινει, jos kyseessä olisi puhdas tulevaisuuden kuvaus.

⁵⁹² Aejmelaesus 2008, 172: § 170: 6; Blass-Debrunner-Funk 1961, 168: § 323.

⁵⁹³ 2:6, 12–13, 26–27; 5:10; 8:18 (μέλλουσαν), 21; 9:9, 13.

vi) Käsiteltävän kohdan rakennetta hahmotan seuraavalla kaaviolla, jossa lauseen alisteisuutta viereiselle on kuvattu sisennyksellä.

Sillä kun pakanat,
 luonnosta lakia omistamattomat,
tekevät niitä, jotka lain ovat,
nämä,
 lakia omistamatta,
itselleen ovat laki;
jotka osoittavat *itsestään* lain teon kirjoitetuksi sydämiinsä,
omantuntonsa kanssatodistaessa ja ajatusten *toinen*
toistensa kesken syyttäessä tai myös puolustaessa päivänä,
 jolloin Jumala *tulee* tuomitsemaan ihmisten
 salat,
 minun evankeliumini mukaan,
Jeesuksen Kristuksen kautta.

Päälause on: ”nämä itselleen ovat laki”. Ensimmäinen siihen suoraan liittyvä laajempi sivulause on: ”sillä kun pakanat tekevät niitä, jotka lain ovat”. Toinen siihen suoraan liittyvä laajempi sivulause on: ”jotka osoittavat lain teon kirjoitetuksi heidän sydämiinsä”.

Seuraavassa alaluvussa esitettävillä kahdella mahdollisella selitysvaihtoehdolla (α ja β) jakson loppu jäsentyy eri tavoilla. Yllä oleva jäsenitys on mallin β mukainen.

5.1.2 Jae 16 todennäköisesti jatkaa jakeen 15 ajatusta

Jos $\kappa\rho\nu\epsilon\iota$ tulisi tulkita futuurisena, tutkijoita on mietityttänyt, miten jakeessa 15 voi olla preesens ($\acute{\epsilon}\nu\delta\epsilon\acute{\iota}\kappa\nu\nu\tau\alpha\iota$). Miten tämä voi vaihtua jakeen 16 futuuriseen ilmaukseen ($\kappa\rho\nu\epsilon\iota$)? Tähän on esitetty innovatiivisia selityksiä, joita ruoditaan seuraavaksi (osio A). Sen jälkeen esitän tähän ratkaisuni (osio B). Sitten perustellaan, miksi jakeet 15 ja 16 todennäköisesti on tarkoitettu ajatuksellisesti yhteen (osio C). Lopussa on yhteenveto havainnoista (osio D).

A. Weiss ja O’Neill selittävät jakeiden 14–15 olevan glossa.⁵⁹⁴ Bultmann väittää samaa jakeesta 16.⁵⁹⁵ Schmithals väittää niin jakeista 13 ja 16.⁵⁹⁶ Sahlin puolestaan esittää sanan

⁵⁹⁴ Weiss Dunnin mukaan (1988, 94); O’Neill Morrisin mukaan (1988, 128).

⁵⁹⁵ Bultmann 1947, 200–201; 1955, Osa I: 75. Batsch pitää Bultmannin ratkaisua uskottavana (Balz–Scneider 1991, 356).

⁵⁹⁶ Dunnin mukaan (1988, 94).

ἡμέρα olleen lisäys.⁵⁹⁷ Blass-Debrunner-Funk väittävät samaa sanoista ἐν ἡμέρᾳ ὅτε tai ἐν ἡμέρᾳ.⁵⁹⁸ Mutta jos todella on niin kummallista, että preesens vaihtuu futuuriin, niin tuskinpa kopioitsija olisi sellaisen glossan tai vaikeuttavan sanan sisällyttänyt tekstiin ja näin tehnyt siitä vaikeamman. Dunn lienee oikeassa siinä, että tekstikriittisesti ottaen vaikeampi teksti on tässäkin kohdin paras.⁵⁹⁹ Toisaalta, kaikissa meille säilyneissä kohdan sisältävissä varsinaisissa UT:n käsikirjoituksissa ja niiden fragmenteissa ovat kaikki jakeet, jotka on kiistetty, niin myös sana ἡμέρα. Tällaiselta pohjalta ei kannattane esittää glossaepäilyjään.

Pohlenz puolestaan esittää konjektuurin jakeiden 15 ja 16 väliin: καὶ δικαιωθήσονται, ἵνα τullaan vanhurskauttamaan'.⁶⁰⁰ Althaus ehdottaa samaan väliin seuraavankaltaista konjektuuraa: ”Tämä tullaan julistamaan...”⁶⁰¹ Molempien ehdotuksessa jae 15 kuvaisi kokonaisuudessaan tätä aikaa ja 16 tulevaa. Mutta yksikään käsikirjoitus ei siis tue näitä, kuten ei myöskään Moffatt’in ja Dodd’in ratkaisua sijoittaa jae 16 jakeen 13 perään.⁶⁰²

Godet, Sanday ja Headlam, Fitzmyer ja Ziesler väittävät, että jae 16 ei jatka jakeen 15 esitystä vaan ehkä jakeen 13.⁶⁰³ Jakeet 14–15 he selittävät kuuluvan sulkeisiin.⁶⁰⁴ Joissain käänöksissä jakeet 13–15 ovat sulkeissa.⁶⁰⁵ Nämä selitykset ovat kuitenkin vastoin jakeiden 15 ja 16 yhteenkuuluvuutta, jota myöhemmin perustelen. F. Watson taas katsoo 15b:n (συνμαρτυρούσης – ἀπολογουμένων) kuuluvan sulkeisiin ja näin siis, että

⁵⁹⁷ Dunnin mukaan (1988, 94).

⁵⁹⁸ **A:** Blass-Debrunner-Funk 1961, 193: § 383.3. Ajatusta perustellaan sillä, että Markionin käyttämässä tekstissä ei ollut näitä sanoja. Kuitenkaan tämä ei ole yleisesti ottaen ”luotettava todistaja”. Markionin käyttämässä tekstissä oli poistoja ja ”selventävien” sanojen lisäälyä. Esimerkiksi kohdasta 1:16 puuttui siitä sana πρῶτον Tertullianuksen mukaan (Nestle-Aland 2006, 410). Kohdassa 1. Kor. 1:18 sanan σοφία vastinparin δύναμις θεοῦ tilalla hänellä luki δύναμις καὶ σοφία θεοῦ (Gyllenberg 1969, 37). **B:** Ἐν ἡμέρᾳ on Codex Vaticanuksen mukaan.

⁵⁹⁹ Dunn 1988, 94.

⁶⁰⁰ **A:** Pohlenz 1949, 79–80. **B:** Jewett oikein katsoo Pohlenzin konjektuurin olevan tekstikriittisesti sopimaton (Jewett 2007, 191). Silti hän väittää, että kontekstuaaliselta pohjalta se tulisi tarjota nykykäänöksissä (!), sillä sitä johtopäätöstä jakeet 14–16 edellyttävät (jota johtopäätöstä tosin ei käy kiistäminen). Ilmeisesti nykykäänöksissä ei Jewettin mukaan tarvitse seurata alkuperäisen kirjoittajan ajatusta(kaan) vaan tekstiin voidaan tehdä *sisällöllisiä* lisäyksiä. Voidaan näyttää, että jos konjektuura tekstissä olisi, Paavalin argumentoinnin elegantti rakenne menisi ilmeisesti hajalle. Lisäys on sopimaton myös sisällöllisesti.

⁶⁰¹ Cranfieldin mukaan (1975, 161–162).

⁶⁰² Dodd 1947, 31, 35; Moffatt (Dodd 1947, 35; Dunn 1988, 94).

⁶⁰³ Godet 1881, 243; Fitzmyer 1993, 311–312; Sanday-Headlam 1896, 62; Ziesler 1989, 88. Se, että KR-38:ssa ja roomalaiskatolisen New Jerusalem Bible:ssä jakeet 15 ja 16 erotetaan pitkällä viivalla, tarkoittaa ehkä, että jae 16 katsotaan liittyvän johonkin jaetta 15 edeltävään jakeeseen. Dunn ymmärtää tällaisen kuitenkin kuitenkin merkitsevän anakoluuttia (1988, 95).

⁶⁰⁴ Näin myös American Standard ja New International Version.

⁶⁰⁵ Darby Bible, New King James Version, World English Bible.

”osoittaminen” on se, joka erityisesti tapahtuu tuomiopäivänä.⁶⁰⁶ Mutta tällöin ei se ongelma poistu, miksi ”osoittaminen” on preesensissä. Toisaalta, jo nyt totean, että sisältönsä puolesta 15a luontevasti kuvaa erityisesti käsillä olevaa hetkeä. Kaikissa näissä selityksissä lienee lisäksi se ongelma, että ne vaativat liian paljon ensikuulijalta, kuten myöhemmin tähdennän. Erityisesti kahden tai kolmen jakeen mittaiset sulkeet lienevät liian pitkiä.⁶⁰⁷

Gathercole taas vedoten siihen, että jakeet 15–16 ovat yksi virke, väittää, että temporaalinen vaihto tapahtuu jo jakeiden 14 ja 15 välillä.⁶⁰⁸ Tämä tarkoittaa, että koko jakso 15–16 olisi futuurinen ilmaisu. Tämänkin ongelma on sanan ἐνδείκνυται preesensmuotoisuus.

Cranfield ajattelee voitavan ehdottaa, että ”pakanoiden osoitus” tapahtuisi nykyajassa ja ”omantunnon todistus” tulevaisuudessa.⁶⁰⁹ Tällöin 15b nähtäisiin irrallisempana 15a:n ”pakanoiden osoittamisen” kanssa sekä 15b ja 16 yhteen kuuluvina. Bell’in mukaan taas 14–15b on preesensissä ja 15c–16 (καὶ μετὰξὺ...) on futuurissa.⁶¹⁰ Mutta se, että verbit συμμαρτυρούσης, κατηγορούντων ja ἀπολογουμένων lienevät temporaalisia partisiippeja, tukee ”osoittamisen”, ”(kanssa)todistamisen” ja ”syytösten/puolustusten” yhteenkuuluvuutta.⁶¹¹

Screinerin mukaan jakeet 15 ja 16 liittyvät yhteen, jae 15 kuvaa omantunnon nykyhetkessä tapahtuvaa työtä ja jae 16 lopullista tuomiota.⁶¹² Kuitenkin vaikuttaa siltä, että ainakin jakeen 15 lopun ”syytökset” ja ”puolustamiset” tapahtuisivat – ainakin myös – Tuomiopäivänä. Nimittäin, jakeen 15 loppu näyttää liittyvän jakeen 16 alun ajanmääreeseen ἐν ἡμέρᾳ.

⁶⁰⁶ F. Watson 2007, 208.

⁶⁰⁷ Käsemann 1986, 67.

⁶⁰⁸ Gathercole 2002a, 40.

⁶⁰⁹ Cranfield 1975, 162.

⁶¹⁰ Bell 1997, 33–37; 1998, 147–151.

⁶¹¹ Cranfield ei ota temporaalisuutta huomioon kääntäessään kohdan 15b–16a seuraavasti: ”...and their own conscience will testify to them and their thoughts among themselves will accuse or even excuse them on the day on which God judges...” (1975, 136).

⁶¹² Schreider 1998, 125.

Hofmann ja H. E. Weber puolestaan väittävät, ettei jae 16 kuvaakaan lopullista tuomiopäivää vaan mitä nykyhetken päivää hyvänsä.⁶¹³ Langen mukaan kohdassa kuvataan tuomiota, joka syntyy omassatunnossa aina, kun tälle julistetaan evankeliumia.⁶¹⁴ H. E. Weberin mukaan se kuvaa Jumalan Sanan kohtaamisen päivää, Reicken mukaan kääntymyksen päivää.⁶¹⁵ Näihin on jo vastattu edellisessä aluvuussa.

Dunn taas arvelee vaikeuden johtuneen siitä, että kirje on sanelusta kirjoitettu.⁶¹⁶ Vaikeutta ei tässä kuitenkaan tarvinne nähdä. Seuraava osio omistetaan tämän perustelemiseen.

B. Kuinka sitten preesensmuotoinen ἐνδείκνυται, 'osoittavat', soveltuisi yhteen tulevaisuudessa tapahtuvan tuomion kanssa? Tuskin on mahdollista, että tuon osoittamisen sanottaisiin tapahtuvan *erityisesti* tuomiopäivänä, tähän tapaan: ”jotka **osoittavat** – – **päivänä**, jolloin Jumala tulee tuomitsemaan...”.⁶¹⁷ Jos tuo olisi ajatus, Paavali varmaankin olisi ilmaissut myös verbin ἐνδείκνυσθαι futuurisena. Sillä puolestaan, että sana ἐνδείκνυται ymmärrettäisiin yksinomaan futuurisena, on samoja ongelmia kuin sanalla κριτεῖ (vrt. 5.1.1.iii).

Jos ”osoittaminen” ei tapahdu erityisesti jakeen 16 kuvaamana päivänä, ei jää muuta mahdollisuutta kuin, että ”omantunnon kanssatodistus” ja – tai ainakin – ”ajatusten kaksintaistelu” ovat ne, jotka tapahtuvat erityisesti silloin, jos teksti tahdotaan nähdä johdonmukaisena. Tämä onkin luonnollisin oletus, sillä ne ovat lähimpänä. Toisaalta, nuo ristiriitaiset ajatukset vaikuttavatkin luontevilta – tuona pelottavana päivänä.

Valitun tulkintalinjan tähden Nestle-Alandin 27. painoksesta poiketen ylläolevassa kreikankielisessä tekstissä ei ole pilkkua jakeen 15 lopussa.

Edellä esittämäni tulkinta-avauksen mukaan siis jakeen 15 absoluuttiset genetiivit tai niistä ainakin jälkimmäiset liittyvät verbiin κριτεῖ. Mutta kuitenkin samalla kaikki jakeen 15 absoluuttiset genetiivit temporaalisina liittyvät toki myös verbiin ἐνδείκνυται ilmaisten samanaikaisuutta. Onko valitulla linjalla sanojen ἐνδείκνυται (preesens) ja κριτεῖ (futuuri)

⁶¹³ Bultmannin mukaan (1947, 200).

⁶¹⁴ Godet'n mukaan (1881, 242).

⁶¹⁵ Käsemannin mukaan (1986, 67).

⁶¹⁶ Dunn 1988, 95.

⁶¹⁷ Näin F. Watson kuitenkin tulkitsi (Watson 2007, 208).

välillä siis ristiriita? Jos pakanat osoittavat *nyt* (preesens, 15a), kuinka tämä voi tapahtua *samaan aikaan* (temp. part., 15b), kun Jumala tuomitsee *tulevaisuudessa* (futuuri, 16)?

Onko ongelma ratkaistavissa kielioppisääntöjen puitteissa? Tulisiko jae 15 vain yksinkertaisesti tulkita *anakoluutiksi*?⁶¹⁸ Liian helposti on tätä selitystä toisinaan tarjottu.⁶¹⁹ Kieliopinkin mukainen selitys lienee olemassa.

Seuraavaksi esitän kaksi mahdollisesti selittävää näkökohtaa, ^{a)}*elliptisyyteen* ja ^{b)}preesensin jatkuvan toiminnan merkitykseen liittyvät, joiden keskinäistä paremmuusjärjestystä ei tarvitse ratkaista lopullisesti, koska sisällöllisesti niissä on melkein sama ajatus.

α) Jakso 15–16 voitaneen selittää *elliptisenä ilmauksena* sen laajassa mielessä, jota Blass-Debrunner-Funk kuvaavat näin:

Ellipsis (brachylogy) in the broad sense applies to any idea which is not fully expressed grammatically and leaves it to the hearer or reader to supply the omission because it is self-evident.⁶²⁰

Ytimekkyuden ja jouhevan ilmaisun tähden Paavali ehkä jätti käyttämättä esimerkiksi edellisestä lauseesta johdettavissa olevan sanan ἐνδείξονται, 'he tulevat osoittamaan' (mikäli ajatus tahdotaan esittää yhdessä virkkeessä), jonka kanssa ajatus olisi:

...jotka osoittavat lain teon kirjoitetuksi heidän sydämiinsä, heidän omantuntonsa kanssatodistaessa ja ajatusten toinen toistensa kesken

⁶¹⁸ **A:** *Anakoluutti* (engl. "anacoluthon") on kielellinen epäjatkuvuus, jossa esitys jatkuu eri tapaan kuin se on aloitettu (ἀνακόλουθον, 'uudestaanseuraaja'). Tällainen saattaa johtua siitä, että uudet ilmaistut ajatukset vievät kerronnan syrjään aletusta rakenteesta. Myös Paavaliilla saattoi olla anakoluutteja (vrt. Gal. 2:4–5, 6). Anakoluutti on puhekielinen ilmaus, jolla tekstiin tulee puhemaisuuden ja välittömyyden vaikutelma. Toisinaan tällaiset ovat *semitismejä* (Blass-Debrunner-Funk 1961, 243–244: § 466.3–4). Joskus anakoluutiksi nimetty voidaan tulkita *elliptiseksi* (vrt. Blass-Debrunner-Funk 1961, 245: § 468.2 kohtaan 1. Piet. 3:7 liittyen). Aejmelaesus kutsuu anakoluuttia "lauseopilliseksi virheeksi" (2008, 120: § 91.2: n. 130), joka olisi anakronismi tuossa ympäristössä. Vastaavasti puhtaan savon- tai inkerinmurteen voitaisiin katsoa sisältävän "kieliopillisia virheitä". Arvio "kieliopillinen virhe" on oikeutettu myös kontekstissaan silloin, kun sellaisen välttäminen kuuluu kirjoittajan tai puhujan intention. **B:** Esimerkkinä anakoluutista Paavaliilla on kohta Gal. 2:6: "Mutta noilta, jotka näyttävät olevan jotain – millaisia olivatkin, ei merkitse minulle mitään; Jumala ei katso henkilöön – siis MINUA nuo 'näyttävät' eivät velvoittaneet mihinkään..." Ensimmäiseen lauseeseen ei tule suoraa jatkoa.

⁶¹⁹ Anakoluutiksi on määritelty esimerkiksi jakso 2:17–20 (esim. Käsemann 1986, 69), vaikka virke jatkunee vielä. Koska virke jatkunee ainakin jakeeseen 2:21 asti, tässä työssä on poikettu Nestle-Alandin²⁷ välimerkkimerkinnöistä (vrt. käännökseni). Jaksossa 2:17–21 ei tarvinne nähdä anakoluuttia, koska sen rakenne voitaneen nähdä seuraavanlaisena: "Mutta jos sinä... (olet sitä), etkö itseäsi opeta?"

⁶²⁰ **A:** Blass-Debrunner-Funk 1961, 253: § 479. **B:** Suppeammassa mielessä elliptisyys määritellään näin: "By ellipsis in the strict sense is understood a case in which a term neither is present nor can be supplied some related term." (Blass-Debrunner-Funk 1961, 253: § 480.) Varsinainen *brachylogia* (βραχύ = vähän, λόγος = sana) määritellään näin: "**Brachylogy** is the omission, for the sake of brevity, of an element which is not necessary for the grammatical structure but for the thought." (Blass-Debrunner-Funk 1961, 253: § 483.)

syyttäessä tai myös puolustaessa **he tulevat osoittamaan** päivänä, jolloin Jumala tulee tuomitsemaan ihmisten salat...

Näin ollen ”osoittaminen” tapahtuisi sekä nyt että tulevaisuudessa. Tämä selittäisi temporaalisen siirtymän.

Sanojen poisjätö esittämästäni esimerkistä sujuvoittaisi ilmaisu. Pitkä virke kutsuu oikomaan, jättämään pois samansisältöisiä sanoja. Näin ollen muutenkin pitkästä virkkeestä tällaista voitaneen odottaa, kuten jaksosta 14–16, joka on yksi ainoa virke. Saman luvun jakeissa 28–29 jopa 8 sanaa on jätetty elliptisesti pois (pitkä virke sekin). Koska siis asiayhteydessä on elliptisyyttä huomattavan paljon, ainakin tältä osin kontekstin tyyliin se sopisi.

Toisaalta, kun Paavali oli niinkin vahvaan elliptisyyteen valmis, ehkä hän oli valmis myös edellä esitettyyn, joka vaikuttaa lievemältä. Se, että lisätty verbi on eri aikamuotoa, ei ole ongelma; Paavali saattoi käyttää jopa *zeugmaa*, jossa pois jätettyä sanaa ei esiinny kontekstissa, mutta on niin ikään helposti arvattavissa.⁶²¹ Vaikuttaakin siltä, että UT:n ajan kreikassa saatettiin oikoa ja jättää kuulijan oivallettavaksi enemmän kuin nykykielissämme, jonka tähden tekstiä on pidetty vaikeana (ilmeisesti vasta) modernina aikana.⁶²²

Ehkä edellä esitettyssä ratkaisussa sana ἐνδείζονται olisi voitu sijoittaa myös aiemmaksi (mahdollisesti sanan καί kanssa), mutta kenties parempi on sisältää se vasta siihen lauseeseen, jossa kuulijalle käy ilmi, että jotain voi täydentää.⁶²³

Huomautan, että elliptisyyteen perustuvassa selityksessä en väitä, etteivät jakeen 15 alku ja loppu kuuluisivat kielellisesti yhteen. Tekstissä, johon lisäys on tehty, ei toki enää ole välitöntä kielellistä yhteyttä niiden välillä, vaan lisäys muuttaa viittaussuhdetta. Tämä ei tarkoita, ettei alkuperäisessä tekstissä ajateltaisi olevan kielellistä yhteyttä. Tekstiin lisätty sana ἐνδείζονται merkitsee oikeastaan vain sanan ἐνδείκνυται toistamista lauseyhteyteen sopivassa aikamuodossa. Jakso 15–16 on yhtä soljuvaa esitystä.

⁶²¹ Tällaisesta Blass-Debrunner-Funk esittävät esimerkin kohdasta 1. Kor. 3:2a: γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, οὐ βρώμα, ’Maitoa teille juotin, en (antanut) ruokaa.’ (Blass-Debrunner-Funk 1961, 253: § 479.2.)

⁶²² Paavalin ajan elliptisen kielen käyttöä ilmentää myös hänen aikalaisensa Plutarkhoksen *De Se Ipsum* 10 (= Plu.2.539c), joka esitetään myöhemmin.

⁶²³ Muita mahdollisuuksia ovat: sanojen ἐνδείκνυται ja τὸ väli, sanojen αὐτῶν ja συμμαρτυρούσης väli, sanojen καί ja μεταξύ väli.

β) Toisaalta, preesensillä voi olla myös *jatkuvaa toimintaa* ilmaiseva ja näin siis tulevaisuutta koskeva merkitys ja siitä kohdassa näyttää voivan olla kysymys.⁶²⁴ ”Osoitettavahan” on tässä se, että lain teko on sydämeen kirjoitettu. Mutta ”teon” osoittaa erityisesti se, että se *tehdään*. Näin siis tuo ”osoittaminen” on jatkuva tapahtuma; se ei tapahdu erityisesti nyt eikä erityisesti tulevaisuudessa. Elämällä elämäänsä nuo pakanat osoittavat, että lain teko on sydämeen kirjoitettu, nykyhetkessä *ja* tulevaisuudessa. Eivät he vasta tuomiopäivänä sitä osoita. Tulkinta sopii kontekstiin, sillä edellä puhutaan näiden pakanoiden lain noudattamisesta.

Tarkasteltaessa siis itse sisältöä vaikuttaa luontevalta, että ἐνδείκνυται on jatkuvaa toimintaa kuvaava preesens. Mutta tällöin preesensinäkin sillä voitaisiin katsoa olevan ”futuurinen” merkitys, kun se, mitä tulevaisuudessa tapahtuu, on sitä samaa, mitä nyt tapahtuu. Tämä ehkä selittäisi sen, että temporaalinen partisiippi yhdistää preesens- ja futuurilauseet. Se liittäisi ”osoittamisen” yhteen viimeisen tuomion kanssa *siltä osin*, kuin tämä ”osoittaminen” koskee myös sitä aikaa – tätä havainnollistetaan hetken päästä. Näin siis kohtaa ei tarvitse nähdä anakoluuttina.

Mikäli tulkinta jatkuvaan preesensiin liittyen olisi oikea, selittävän futuurisen sanan voisi silti lisätä, jolloin elliptisyys saattaisi tulla kyseeseen tällöinkin. Mutta jos elliptisyyteen liittyvä selitys on oikea, ei ehkä ole puhtaasti kielellisesti välttämätöntä, että ἐνδείκνυται olisi tarkoitettu jatkuvana preesensinä. Kuitenkin se tekisi futuurisen sanan poisjättämisen ymmärrettävämmäksi ja näin saadussa tekstissä vastaavasti madaltaisi kynnystä ymmärtää jatko futuurisena. Se ero selityksissä vielä on, että lausejako voi niissä olla toisistaan poikkeava. Edellä esitetty virkkeen jäsenitys perustuu selitykseen β.

Selitykset α ja β osoittautunevat yksinkertaisemmiksi ja vähäoletuksisemmiksi kuin muut edellä kuvatut. Niissä ei edellytetä glossaa tai lisäystä, jota yksikään käsikirjoitus ei tue. Ei oleteta poikkeuksellista tulkintaa verbien aikamuodoista tai merkityksistä.

Selityksien α ja β havainnollistamiseksi esitän suomenkielisen esimerkin:

Viikon joka päivä Seppo lukee Raamattua –

⁶²⁴ Preesensin *jatkuvaa toimintaa* kuvaavasta merkityksestä: Aejmelaeus 2008, 171: § 170.1; Blass-Debrubber-Funk 1961, 166: § 319.

vaimonsa kanssa sunnuntaina.

Jos esimerkki onkin vaikeahko, se lienee sitä samalla tavoin kuin Paavalin virke, jolloin siis esimerkki vastaa kuvattavaa. Esimerkissä on edellä esitettyjen näkökohtien molemmat piirteet. Esimerkiksi sanojen ”hän lukee” lisääminen jälkimmäiseen lauseeseen tekisi virkkeen ymmärrettävämmäksi, mutta tällöin virke ei olisi yhtä ytimekäs (vrt. α). Toisaalta, Sepon ”lukeminen” on koko viikon kestävä jatkuvaa toimintaa, johon vain yhden päivän suhteen liitytään jatkossa (vrt. β). Tuollaisenaankin virke on ymmärrettävä natiiville ja lienee vertailukelpoinen.

Yhteenvetona sanoen ilmeisesti siis kuvatut pakanat osoittavat lain teon kirjoitetuksi sydämeensä tänään ja tuomiopäivänä. Omatunto liittyy tähän todistukseen. Tuomiopäivänä on myös ristiriitaisia ajatuksia. Näin siis jakeet 15 ja 16 lienevät ajatuksellisessa jatkumossa.

C. Seuraavaksi esitetään syitä sille, miksi jakeet 15 ja 16 todennäköisesti kuuluvat ajatuksellisesti yhteen (vrt. osio A).⁶²⁵

i) Edellä on perusteltu, miksi se on kieliopillisesti mahdollinen ja esteetön (osio B), mutta vaikka näin ei olisikaan, ne voitaneen katsoa kuuluvan yhteen anakoluuttisesti.

ii) Huomioimatta kohtien 15a ja 16a aikamuotojen eroavaisuutta (joka kohdassa i huomioitiin), sisällöllisesti on periaatteessa mahdollista, että jae 16 jatkaa jakeen 15 ajatusta.

iii) Siitä, että jakeet 15–16 ovat yksi tiivis kokonaisuus, näyttää kielivän, että niissä käytetty kieli on samaa tyyliä, jonka voisi kuvitella oikeussaliin. Esitetäänhän siinä Jumalan *tuomio* sen jälkeen, kun on esillä olleet *syyttömyyden osoitus, todistajia, syyttäjiä ja puolustajia*.⁶²⁶ Ihmisen sydämen tilan *osoittaa* elämä, jolle on *kansatodistajana* omatunto. Jotkin ajatukset *syyttävät*, jotkin *puolustavat*. Mahdollisesti

⁶²⁵ Jakeiden katsovat kuuluvan yhteen myös Moo 1995, 154; Morris 1988, 128; Mounce 1995, 96.

⁶²⁶ Oikein Gathercole 2002a, 40; Origenes, *Ad Rom.* 2.10.1.

Paavali esittää kolme puoltajaa, teot, omantunnon ja ajatukset siksi, että Mooseksen lain mukaan ”jokainen asia on vahvistettava kahden tai kolmen todistajan sanalla”.⁶²⁷

iv) Se, että jae 16 jatkaisi jakeen 15 esitystä, olisi viittaussuhteeltaan yksinkertaisinta. Viittaus olisi edeltävään, lähimpään mahdolliseen ajatukseen.⁶²⁸

Joidenkin tulkintatapojen mukaan Paavali jättää kuulijan oivallettavaksi viittauksen edellistä edeltävään ajatukseen, joka vieläpä saattaa edellyttää monimutkaisempaa *sisällöllistä* arviointia, johon taas tekstiä ensimmäistä kertaa kuulevalla ei ole aikaa. Tällöin moni ensikuulija ei varmaankaan voisi välttyä ymmärtämästä kohtaa väärin, kun hänellä ei ole kuunnellessaan aikaa punnita eri viittaussuhteita. Ymmärryksen olisi syytä olla välitön. Tämä näkökohta on liian usein laiminlyöty. Huomattakoon sekin, että virke on pitkä ja jossain määrin haastava muutenkin.

Koska luultavasti Paavali näkee, ettei teksti ehkä olisi kyllin selkeä, jos jae 16 ei liittyisi edellä sanottuun, hän ei varmaankaan tarkoita tekstiään niin.

v) Toisaalta, kaikki kuulijat eivät tunteneet Paavalia. Siksi, vaikka he itse, oman kristillisen teologiansa puitteissa, ehtisivätkin tehdä monimutkaisemman sisällöllisen tulkinnan, epävarmaksi ehkä olisi jäänyt, tarkoittiko Paavaliakin niin, kun kerran ”suorakin lukeminen” tarjoaisi periaatteessa mahdollisen tulkinnan.⁶²⁹

Kontekstissa Paavali puhutellee ei-kristittyä juutalaista, joka varsinkaan (oli vain retorinen hahmo tai ei) ei välttämättä tuntenut Paavalia ja jonka oma teologia oli erilainen.⁶³⁰

Johtopäätös kaikesta edellä sanotusta on, että ensikuulija todennäköisesti ymmärsi jakeen 16 jatkavan jakeen 15 esitystä. Tämä kertonee myös Paavalin intentiosta, sillä kokeneena julistajana apostoli varmaankin käsitti saman. Hänellä oli suuri sanoma, jonka halusi tulla

⁶²⁷ **A:** 5. Moos. 17:6; 19:15. Vrt. 2. Kor. 13:1 ja 1. Tim. 5:19, joissa Paavali käyttää tätä *oman toimintansa* tai *seurakuntakurin* periaatteena. **B:** Näin Dunn (1988, 102) arveli (”possibly”). **C:** Jos näin on, mielenkiintoista on, että myös Jeesus juutalaisille jotain perustellessaan saattoi käyttää samaa perussääntöä, Joh. 8:17.

⁶²⁸ Itse asiassa koko luvussa ei tarvitse olettaa yhtään pitkän kantaman viittausta ilman erityistä tällaisen tilanteen sanaa ja jokainen luvun kaksi γάρ voidaan katsoa liittyvän juuri edeltävään ajatukseen (sillä oletuksella, että jakeiden 9–10 katsotaan muodostavan tässä mielessä yhden ajatuksen).

⁶²⁹ Tämänkaltaisen argumentin esittää myös Dunn (1988, 107).

⁶³⁰ Jos tällainen juutalainen oli vain retorinen hahmo, jota Paavali käytti saadakseen esille yhtä ja toista tärkeää, niin yhtäkaikki, valittuun kielipeliin ei kuuluisi silloinkaan puhua hänelle niin, kuin hän ei olisi ei-kristitty juutalainen.

ymmärretyksi oikein. Hän tuskin jätti tekstin ymmärtämistä sen varaan, että hänet tunnetaan.

vi) Omalta osaltaan tukea edellä esitetylle väitteelle siitä, miten kuulija todennäköisesti tekstin ymmärsi ja näin puhuja luultavasti sanansa asetti, antaa se, että kreikkaa äidinkielenään puhuneista vanhoista raamatuntutkijoista ainakin Origenes ja Khrysostomos ymmärsivät jakeiden 15 ja 16 liittyvän ajatuksellisesti yhteen.

Khrysostomos jakeita 2:14–16 käsitellessään puhuu tuomioistuimesta, jolla ei tarvita muita syyttäjiä kuin ajatukset.⁶³¹ Tällä hän ilmaisee kohdan 15c kuuluvan sisällöllisesti jakeeseen 16.

Origeneesta Sanday ja Headlam sen sijaan sanovat seuraavaa:

Orig., with his usual acuteness, sees the difficulty of connecting ver. 16 with ver. 15, and gives an answer which is substantially right. The ‘thoughts accusing and condemning’ are not conceived as rising up at the last day but now. They leave however marks behind, *velut in ceris, ita in corde nostro*. These marks God can see[.]⁶³²

Origeneen ajatus lienee syytä esittää asiayhteydessään.

Deinde videndum est quomodo in illa die, cum judicabit Deus occulta hominum, cogitationes vel accusabut animam, vel defendent, non utique illæ cogitationes quæ tunc erunt, sed istæ quæ nunc sunt in nobis. Cum enim sive bona, sive mala cogitamus, velut in ceris, ita in corde nostro tam bonarum quain malarum cogitationum notæ quædam et signacula relinquuntur, quæ in occulto nunc pectoris posita, in illa die revelari dicuntur a nullo alio, nisi ab eo qui solus potest occulta hominum scire: quorum signorum, vel quarum notarum causas non latere Deum etiam nostra conscientia contestabitur.

Seuraavaksi on nähtävä, kuinka sinä päivänä, jolloin Jumala tulee tuomitsemaan ihmisten salaisuudet, ajatukset joko syyttävät tai puolustavat sielua. Ne eivät todellakaan ole ajatuksia asioista, jotka tulevat silloin olemaan, vaan niistä, jotka nyt ovat meissä. Sillä kun me ajattelemme joko hyviä tai pahoja asioita, ikään kuin vahaan sekä hyvistä että pahoista ajatuksista jää tiettyjä merkkejä sydämeemme. Nämä, jotka muodostuivat nyt rinnoissamme salaan asetetuiksi, sanotaan paljastettavan sinä päivänä, ei kenenkään muun toimesta kuin Hänen yhden, joka yksin kykenee tietämään ihmisten salaisuudet. Ja meidän omatuntomme tulee kansatodistamaan, että merkkejä tai niiden syitä ei sentään osata

⁶³¹ Johannes Khrysostomos, *Homiliae XXXII in Epistolam ad Romanos* 5.

⁶³² Sanday-Headlam 1896, 62.

piilottaa Jumalalta.⁶³³

Tekstistä ei ainakaan selvästi nähtäne, että jakeiden 15 ja 16 yhdistäminen olisi ollut Origeneelle hankalaa. Sen sijaan siitä selvästi näkyy, että hän yhdisti ne, sillä hän sanoo ajatusten syyttävän tai puolustavan ”sinä päivänä” (*in illa die*).

Vahatauluajatuksesta käy ilmi, millaisista ajatuksista hän ajatteli olleen kysymys, ei tuomiopäivänä esiintyvistä syytöksistä ja puolusteluista – kuten tyypillisesti kohta ymmärretään – vaan synnillisistä ja hurskaista ajatuksista, jotka asetetaan tuomittaviksi. Mahdollisesti Sanday ja Headlam antavat ymmärtää, että tämä oli hänen päätelmänsä *johtopäätös*, joka perimmältään johtui sanan ἐνδείκνυται preesensaikamuodosta. Mutta asia voidaan nähdä myös toisin. Kenties se, että ”ajatukset” ovat tuomion aihe, onkin päinvastoin Origeneen *lähtökohta* hänen päättelyketjussaan. Tällöin olisi kai luonnollista, että hän päätyy tulkitsemaan ajatusten esiintyvän nyt eikä vasta tuomiopäivänä. Näin siis Origeneen teksti tarjoaisi toisenkin tavan selittää tuon hänen tulkintansa.

Toisaalta, kielellisesti συμμαρτυρούσης on samassa asemassa kuin sanat κατηγορούντων ja ἀπολογουμένων (*abs. gen.*). Jos Origenes siis *kielellisistä* syistä päätyi vahatauluideaansa, voidaan kysyä, miksei hän näytä soveltavan sitä johdonmukaisesti myös ”omaantuntoon”. Kuten edellisestä lainauksestakin käy ilmi, Origenes ei pitänyt ”ajatuksia” ”omantunnon” ilmenemismuotoina.

Siitä, että Origenes yhdisti jakeet 15 ja 16, kielii myös seuraava lainaus:

Rectum iudicium Dei esse quis dubitet, ubi accusatores, et defensores adhibentur et testes?	Kuka voisi epäillä reiluutta Jumalan tuomionkäynnin, jossa syyttäjät, puolustajat ja todistajat on kutsuttu? ⁶³⁴
---	---

D. Tässä alaluvussa perusteltiin, miksi jae 16 todennäköisesti liittyy ajatuksellisesti yhteen jakeen 15 kanssa. Esitettiin kaksi selitysmallia sille, miksi se saattaisi olla kielellisesti mahdollista. Jos nämä eivät päde, jakeet saattavat kuulua yhteen anakoluuttisesti.

⁶³³ Origenes, *Ad Rom.* 2.10.1.

⁶³⁴ Origenes, *Ad Rom.* 2.10.1.

5.1.3 Sanoilla ὅταν γάρ Paavali ilmaisee kuvattuja pakanoita olevan olemassa

Martens väittää, että Paavalin jakeissa 14–15 kuvaamat lakia noudattavat pakanat olisivat vain teoreettisia tapauksia, joista Paavali oletti, ettei heitä todellisuudessa ole olemassa.⁶³⁵

I would like to argue, however, that Paul perceives this ability to do the law by nature as practically impossible.⁶³⁶

Paul does adopt the Stoic view of natural law, but though it is theoretically possible to do, it is practically out of the question. His readers would have known that.⁶³⁷

Selitys ei kuitenkaan sovi hyvin yhteen sanojen ὅταν γάρ kanssa. Tätä seuraavaksi perustellaan. Ensin tarkastellaan sanaa ὅταν (osio A) ja sitten sanaa γάρ (osio B). Näiden jälkeen pohditaan, miten hyvin hypoteettinen tulkinta sopii retorisesti yhteen pakanoiden ja tuomion kuvauksen kanssa (osio C).

A. Sanaan ὅταν liittyvän käsittelyn aluksi tarkastellaan, millaiseen merkitykseen jakeen 14 kieliopillinen rakenne viittaa (i). Sitten linjataan, miksei Martensin selitys ole uskottava (ii). Tämän jälkeen tarkastellaan Martensin vastakkaisia väitteitä (iii) ja vastaesimerkkejä (iv).

i) Jakson 14–16 ja sivulauseen aloittavassa sanassa ὅταν, ’kun’, on mukana modaalipartikkeli ἄν (ὅτε + ἄν). Sanaan ὅταν liittyy konjunktiiivi ποιῶσιν. Sivulauseessa olevasta modaalipartikkelista ἄν ja siihen liittyvästä konjunktiiivista Aejmelaeus kirjoittaa näin:

Modaalipartikkeli ἄν määrittää olennaisella tavalla sivulauseen merkitystä. Nyrkkisääntönä voidaan todeta, että ne sivulauseet, joissa on modaalipartikkeli ἄν ja joiden predikaatti on konjunktiiivissa – niin kuin se useimmissa tapauksissa on – merkitsevät joko a) toistuvaa tekemistä nykyhetkessä (nk. *iteratiivinen* merkitys) tai b) tulevaisuudessa tapahtuvaa tekemistä (*futuurinen* merkitys)⁶³⁸

Merkityksen a) tähden kyseistä rakennetta käytetään yleisiä sääntöjä kuvattaessa.⁶³⁹

⁶³⁵ Näin myös Bell 1997, 42; 1998, 162; Godet 1881, 237; Irons 2007, 6–45.

⁶³⁶ Martens 1994, 55.

⁶³⁷ Martens 1994, 67.

⁶³⁸ Aejmelaeus 2008, 184: § 181.3. Vrt. Voitila-Lampropoulos 2010, 308.

⁶³⁹ Aejmelaeus 2008, 192: § 191.5.

Kohdan 14 sivulauseessa on siis ὅταν + konjuktiivi ja päälauseessa preesens. Erityisesti tällaista rakennetta käytetään yleistä, ajatonta (”zeitloses”), sääntöä kuvattaessa.

Wenn aber das Satzgefüge entweder der *Zukunft* angehört (im übergeordneten Satz erscheint dann ein Futur oder ein gleichwertiger Imperativ) oder ein allgemein-gültiges („zeitloses“) Geschehen enthält (im übergeordneten Satz erscheint dann gewöhnlich ein Präsens), so steht der Temporalsatz (wie der Konditionalsatz des § 279) im *Konjunktiv mit ᾶν*.⁶⁴⁰

[”Ὅταν:”] w. the pres. subj., when the action of the subordinate clause is contemporaneous w. that of the main clause. Usually of (regularly) repeated action *whenever, as often as, every time that*[.]⁶⁴¹

Jos taas päälauseessa on indikatiivin preesens [ja sivulauseessa ᾶν + konjuktiivi], virke on yleistävä tai se ilmaisee toistuvaa tapahtumaa.⁶⁴²

Kyseistä rakennetta käytetään esimerkiksi seuraavissa kohdissa.

21. ὅταν ὁ ἰσχυρὸς καθωπλισ- 21. (Aina) kun voimakas aseis-
μένος φυλάσσει τὴν ἑαυτοῦ
αὐλήν, ἐν εἰρήνῃ ἐστὶν τὰ
ὑπάρχοντα αὐτοῦ.⁶⁴³ tautunut vartioi kartanoaan, hänen
omaisuutensa on rauhassa.⁶⁴³

21. ἡ γυνὴ ὅταν τίκτη λύπην ἔχει,
ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα αὐτῆς· ὅταν δὲ
γεννήσῃ τὸ παιδίον, οὐκέτι
μνημονεύει τῆς θλίψεως διὰ τὴν
χαρὰν ὅτι ἐγεννήθη ἄνθρωπος εἰς
τὸν κόσμον.⁶⁴⁴ 21. (Aina) kun nainen synnyttää,
hän omistaa murheen, koska hä-
nen hetkensä *on* tullut; mutta
(aina) kun *hän on* synnyttänyt
lapsen, ei *hän* enää muista
ahdistuksiaan sen ilon tähden, että
ihminen *on* syntynyt maail-
maan.⁶⁴⁴

10. διὸ εὐδοκῶ ἐν ἀσθενείαις, ἐν
ὑβρεσιν, ἐν ἀνάγκαις, ἐν διωγμοῖς
καὶ στενοχωρίαῖς, ὑπὲρ Χριστοῦ·
ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δυνατός
εἰμι.⁶⁴⁵ 10. Sen tähden *olen* mielistynyt
heikkouksiin, pahoinpitelyihin,
hätiin, vainoihin ja ahdinkoihin,
Kristuksen tähden; sillä (aina) kun
olen heikko, silloin olen
voimallinen.⁶⁴⁵

Kuten edellisissä esimerkeissä, myös kohdassa 2:14 näytään esitettävän yleispätevä sääntö, jossa temporaalinen sivulause kuvaa iteratiivista tapahtumaa.⁶⁴⁶

⁶⁴⁰ Bornemann-Risch 1978, 297: § 286.2.

⁶⁴¹ Bauer-Arndt-Ginrich-Danker 2000, 730–731.

⁶⁴² Voitila-Lampropoulos 2010, 336.

⁶⁴³ Luuk. 11:21.

⁶⁴⁴ Joh. 16:21.

⁶⁴⁵ 2. Kor. 12:10.

⁶⁴⁶ Vrt. Moulton 1963, 112:”[Lauseesta, jossa ὅταν liittyy preesensmuotoiseen konjuktiiviin:] Usually of an iterative action, indefinite, in the past or future.”

ii) Syy, miksi sana ὅταν soveltuu huonosti Martensin selitykseen on, että se on *temporaalinen* 'kun', ei *konditionaalinen* 'jos'.⁶⁴⁷ Temporaalisuudella viitataan tapahtuman ajankohtaan. Tämä taas olisi turha viittaus, jos tapahtumaa ei ole; olemattomalla tapahtumalla ei ole ajankohtaa. Temporaalinen konjunktio kohdassa 2:14 näyttää merkitsevän etunojan ottamista tapahtuman todellisuuden kysymyksessä. Kyse ei siis liene ainoastaan hypoteettisesta tilanteesta.

Huomautan, että tässä en väitä, että ὅταν-sivulauseetta käyttävä väittäisi ehdon *aina* täyttyvän, kuten ὅτε-sivulauseella tyypillisesti tehdään. Väitän, että sanaa ὅταν käyttävä antaa ymmärtää ehdon toteutuvan *edes joskus*.

Toisaalta, kuten edellä on perusteltu, ὅταν-partikkelin sisältävä virkkeen rakenne viitanee toistuvuuteen, iteratiiviseen tapahtumaan.⁶⁴⁸ Tällöin hypoteettisessa selitysmallissa olisi kyse iteratiivisesta tapahtumasta, joka ei toteudu ensimmäistäkään kertaa. Viittaus toistuvuuteen olisi harhaanjohtavaa.

Jos Paavali olisi halunnut ilmaista asian puhtaasti hypoteettisena, hän olisi voinut käyttää sanaa ἐάν. Olisi varmaankin harhaanjohtavaa käyttää sanaa ὅταν Martensin kuvaamalla tavalla. Tyypillinen ensikuulija – varsinkaan, jos hän ei tunne Paavalia – ei varmaankaan voi vältyä ajatukselta, että Paavali tarkoittaa kyseisiä pakanoita olevan olemassa. Kokenut julistaja varmaankin ymmärsi tämän.

iii) Myös Martens on kiinnittänyt huomiota sanaan ὅταν. Hän ymmärtää sen käytännössä merkityksessä ”jos”.

Paul could have meant something very close to ‘if’ with ὅταν. For Bauer it can mean ‘wenn’, ‘so oft als’ or ‘jedesmal wenn’. For Liddell and Scott it means ‘whenever’. For both dictionaries the meaning can approach that of ἐάν. It can carry an indefinite sense which renders the case in question conditional, or subject to uncertainty.⁶⁴⁹

⁶⁴⁷ Pohlenz 1949, 75; Witherington 2008, 83.

⁶⁴⁸ Wilckens 1978, 133: ”Immerhin fehlt im Hauptsatz ein ὅταν; und da auch V 15 als Tatbestand formuliert ist, wird man den Satz V 14 doch wohl als konkret gemeint auffassen müssen.” Jälkimmäinen argumentti lienee epävarma. Jaetta 15 ei esitetä epävarmana, mutta voidaan kysyä, olisiko jakeen 14 ”hypoteettisuus” voinut periytyä siihen.

⁶⁴⁹ Martens 1994, 63.

Ensiksikin, voidaan myöntää, että tietyssä mielessä ὅταν on lähempänä sana εἰς kuin esimerkiksi ὅτε. Nimittäin, ὅταν-sivulauseella voidaan katsoa olevan myös konditionaalinen merkitys, temporaalisen merkityksen lisäksi. BAGD:ssä lukeekin:

[Ὅταν:] w, the subj., in which case ὅτ. oft. approaches the mng. of εἰς, since the time-reference also indicates condition under which the action of the main clause takes place – —. **1J 2:28** the mss. vary betw. ὅτ. and εἰς (as e.g. also Judg 6:3)[.]⁶⁵⁰

Tällä ei kiistetä, että viittaus aikaan on konditionaalisen merkityksen lisäksi. Tässä ei ole myöskään sitä sanottu, että ὅταν-sivulauseella voitaisiin viitata mahdottomaksi tiedettyyn asiaan. Mitä kohtiin 1. Joh. 2:28 ja Tuom. 6:3 tulee, niissä kyse ei ole tapahtumasta, jota ei todellisuudessa tapahdu.

Toiseksi, Martensin mainitsemat käännökset ovat vielä kaukana merkityksestä ”jos”.⁶⁵¹ Kaikilla Bauerin sekä Liddellin ja Scott’in käännöksissä on mukana viittaus ajankohtaan, jota sanalla ”jos” (”if”) ei ole. Toisaalta, sanalla ”jos” (”if”) ei ole iteratiivisuuteen viittaavaa merkitystä, kuten ilmaisuilla ”whenever”, ”so oft als” ja ”jedesmal wenn”.

Kolmanneksi, on ongelmallista lukea nyansseja toisten tekemistä käännöksistä.

Neljänneksi, ainakin Gyllenbergin mukaan koineessa sanan ὅταν merkitys lähestyi sanan ὅτε merkitystä, kauemmas sanan εἰς kantamerkityksestä.⁶⁵² Aejmelaeuksen mukaan taas koineessa sana εἰς ja siihen liittyvän konjunktiivin merkitys lähestyi sanan ὅταν ja siihen liittyvän konjunktiivin yhteismerkitystä.⁶⁵³

Viidenneksi, Martens puhuu ὅταν-sanin epämääräisestä merkityksestä (”indefinite sense”). Vakavasti otettavissa kielioppiesityksissä kyllä puhutaan temporaalisten lauseiden epämääräisestä merkityksestä, mutta tietävästi vain liittyen tapahtumien futuurisuuteen, taajuuteen ja keston.⁶⁵⁴ Ainakaan tähän työhön ei niistä ole löydetty pohdintaa temporaalisen konjunktion ὅταν sellaisesta konditionaalista käytöstä, jossa viitattaisiin mahdottomaksi tiedettyyn tapahtumaan. Luultavasti sille ei ole ollut tarvetta. Sen sijaan

⁶⁵⁰ Bauer-Arndt-Ginrich-Danker 2000, 130.

⁶⁵¹ Vrt. Liljeqvist 2001, 135; Voitila-Lampropoulos 2010, 308.

⁶⁵² Gyllenberg 1967, 189. Tästä on esimerkkinä ehkä 1. Tess. 5:3.

⁶⁵³ Aejmelaeus 2008, 196: § 195.4.

⁶⁵⁴ Blass-Debrunner-Funk 1961, 193: § 382.4; Moulton 1963, 112; Robertson 1934, 970: ”The temporal clause may be indefinite in its futurity, frequency and duration”.

kielioppikirjallisuudessa tunnetusti esiintyy tyypittelyjä sille, missä tilanteessa konditionaalilauseella viitataan todelliseen tapahtumaan, missä ei (*reaalinen/irreaalinen ehtoperiodi*).⁶⁵⁵

iv) Martens myöntää, että UT:ssa esimerkkejä hänen tarkoittamalleen käytölle on ainakin harvassa.

It is true that the sense of ὅταν we seek is not often attested in Paul (cf. 1 Cor 3.4) or elsewhere the NT (cf. 1 Tim 5.11), but the sense of ὅταν which we seek is not uncommon usage and the context is the key.⁶⁵⁶

On pohdittava, millaiset esimerkit oikeastaan voisivat todistaa Martensin väitteen. Sitä eivät tekisi sellaiset, jossa sanalla ὅταν viitataan asiaan, jonka oletetaan toteutuvan vain harvoin. Viittaus ei voisi myöskään olla tapahtuneeseen asiaan, josta ei tiedetä, toistuuko se koskaan. Ὅταν-lauseellahan, jossa käytetään preesenssiä, voidaan viitata ajattomaan (”zeitloses”) tapahtumaan, siis tulevan tapahtuman lisäksi myös menneeseen.⁶⁵⁷ Viittauksen tulisi olla asiaan, josta oltaisiin vakuuttuneita, ettei se toteudu (vrt. ”practically out of the question”). Vain sellainen olisi vertailukelpoinen esimerkki.

Luultavasti esimerkit 1. Kor. 3:4 ja 1. Tim. 5:11 on tarkoitettu perustelemaan Martensin väitettä. Kuitenkaan kummassakaan kohdassa Paavali ei puhu tilanteesta, joka on periaatteessa mahdoton. Korinttilaisten riitely oli jo tapahtunut tosiasia (vrt. 1. Kor. 1:12). Luultavasti näin oli myös nuorten leskien selibaattilupauksen rikkomisen laita.

Martens ottaa lisäksi kolme esimerkkiä antiikin kirjallisuudesta. Ensimmäinen on Strabolta, joka kritisoi kirjoituksessaan Apollodorusta. Tämä oli väittänyt, ettei Homeros tuntenut tiettyä maantieteellistä kohdetta, koska ei ole maininnut sitä. Strabo selittää, ettei maininnan puute välttämättä tarkoita, ettei kohdetta tunnettaisi.⁶⁵⁸ Jos Apollodorus sen sijaan voisi osoittaa Homeroksen tehneen jonkin virheen, hän voisi kritisoida tätä.

ὁ μὲν δὴ τοιοῦτος ἔλεγχος ψευδῆς ἔστιν, ὁ δ' ἀληθῆς, ὅταν δείκνυται ψεῦδος λεγόμενον τι. Toinen sellainen siis on valhetodistus, toinen totuudellinen, (aina) kun osoitetaan jonkin

⁶⁵⁵ Aejmaelaeus 2008, 193–197: § 193–196; Blass-Debrunner-Funk 1961, 188–190: § 371–372; Blass-Debrunner-Rehkopf 2001, 301–303: § 371–372; Bornemann-Risch 1978, 290–294: § 278–281; Moulton 1963, 113–116; Voitila-Lampropoulos 2010, 335–337; Wallace 1996, 679–694.

⁶⁵⁶ Martens 1994, 63: n. 36.

⁶⁵⁷ Bornemann-Risch 1978, 297: § 286.2; Moulton 1963, 112.

⁶⁵⁸ Strabo, *Geographia* 12.3.27.

Mutta Apollodorus ei ole onnistunut tässäkään Strabon mukaan.

Voidaan kysyä, onko ὅταν lainauksessa vain konditionaalisen konjunktion, kun kerran yhtään Apollodoruksen löytämää ristiriitaa ei Strabon mukaan ole. Näin ei tarvitse ajatella, sillä voi olla, että Strabo esittää väitteensä yleispätevänä sääntönä, ei erityisesti Apollodoruksen tapausta koskevana.

Martens vetoaa myös Homeroksen *Iliaseen*. Tässä nainen valittaa tuskaansa Zeukselle ja pyytää apua. Kertomuksessa Zeus lopulta myöntyy pyyntöön, mutta valittaa, että joutuu siten ongelmiin Heran kanssa.⁶⁶⁰

<p>ἢ δὴ λοίγια ἔργ’ ὁ τέ μ’ ἐχθοδο- πῆσαι ἐφήσεις / Ἥρη ὅτ’ ἄν μ’ ἐρέθησιν ὀνειδείους ἐπέεσσιν: / ἢ δὲ καὶ αὐτως μ’ αἰεὶ ἐν ἀθανά- τοισι θεοῖσι / νεικεῖ, καὶ τέ μέ φησι μάχη Τρώεσσιν ἀρήγειν...</p>	<p>’Totisesti siis <i>on</i> kuolettava työ, kun <i>tulet</i> lähettämään minut <i>jou- tumaan</i> vihanpitoon Heran <i>kanssa</i> – (aina) kun <i>hän</i> minua suututtaa pilkaavin sanoin; hän myös samoin minusta aina kuolemat- tomien jumalien keskuudessa valittaa ja minun sanoo taistelussa troialaisia auttavan...⁶⁶¹</p>
---	---

Sitä, että toinen on pilkkaava vastaisuudessa, ei esitettäne vain hypoteettiseksi jäävänä mahdollisuutena, koska siitä esitetään myös esimerkki.

Martens viittaa myös Ignatiuksen kirjeeseen efesolaisille.

<p>1. Μὴ οὖν τις ὑμᾶς ἐξαπατάτω, ὡσπερ οὐδὲ ἐξαπατᾶσθε, ὅλοι ὄντες θεοῦ. ὅταν γὰρ μηδεμία ἔρις ἐνήρυσται ἐν ὑμῖν ἢ δυναμένη ὑμᾶς βασανίσαι, ἄρα κατὰ θεὸν ζῆτε.</p>	<p>1. Älköön siis kukaan teistä pettäkö, niin kuin ei kukaan <i>teitä</i> petä, kokonaan Jumalan olevia. Sillä (aina) kun ei mikään riita <i>ole</i> tunkeutuneena sisään teidän <i>kes- kuudessanne</i>, niin elätte Jumalan mukaan.⁶⁶²</p>
---	---

Ignatius ei ehkä olettanut, ettei kristittyjen kuulijoiden keskuudessa koskaan ole ollut tai voisi olla riidattomuutta.

⁶⁵⁹ Strabo *Geographia* 12.3.27. Martens (1994, 63) viittaa Horace L. Jonesin käännökseen: ”Such a test of the poet, therefore, is false; but the test is true only when it is shown that some false statement is made by him.”

⁶⁶⁰ Homeros *Ilias* 1.498–530.

⁶⁶¹ Homeros *Ilias* 1.518–521 (jakoviivat lisätty).

⁶⁶² Ignatius *Ef.* 8:1.

B. Martensin tulkinta ei sopine yhteen myöskään sanan γάρ kanssa, jolla Paavali ilmaisee perustelevansa jotain jaksossa 14–16. Varteenotettavia vaihtoehtoja sille, mitä hän perustelee, lienee kaksi. Joko hän perustelee sitä, että pakanat ovat vastuunalaisia (12a), tai sitä, että lakia noudattavat pakanat vanhurskautetaan (13b). Kumpikaan vaihtoehto ei näytä sopivan hyvin yhteen Martensin tulkinnan kanssa, koska mahdottomalla tapauksella ei voine *perustella* todellista tapahtumaa.

Ensiksikin, pakanoilla, joita ei ole olemassa, ei voida perustella sitä, että kaikki pakanat ovat vastuullisia. Toiseksi, sitä, että Jumala tuomitsee lakia noudattavan pelastukseen (13b), ei Paavali esitä teoreettisena mahdollisuutena, jota ehkä olisi relevanttia perustella yksinomaan teoreettiseksi jäävällä tapauksella. Kuitenkaan vain teoreettiseksi jäävällä tapauksella ei varmaankaan kannata argumentoida sen puolesta, että jokin on totta.

C. Hypoteettinen selitys lienee esitetty lähinnä siihen tapaukseen, että jaksossa 14–16 kuvattaisiin hurskaita pakanoita, jotka pelastuvat. Mutta jos siis kyse olisi vain puhtaasti ideaalisista tyyppiesimerkeistä, voidaan kysyä, miksi Paavali näyttäisi värittävänsä heitä (realistissävyydestä?) mainitsemalla myös syyttävät ajatukset. Tuo vaikuttaisi myöntöperäiseltä lisäykseltä siihen nähden, että pakanat pelastuvat, ei siis argumentoinnin pääsuunnan suuntaiselta. Jos siis Paavali haluaisi kuulijan ymmärtävän hahmojen olevan esillä vain argumentin vuoksi, niin heistä näytään oletettavan turhan paljon. Myönnetään, että tällaiset vain retoriikkaan perustuvat argumentit eivät ole yleensä vahvoja.

Yhteenvedonä tältä alaluvusta todetaan, että Paavali ei olettane kuvattujen pakanoiden olevan vain kuvitteellisia hahmoja vaan olemassa olevia. Tähän näyttää viittaavan jakeen 14 kielellinen rakenne.

5.1.4 Sanalla ἔθνη voidaan viitata joihinkin yksittäisiin pakanoihin

Seuraavaksi pohditaan, mitä Paavali tarkoittaa sanalla ἔθνη, joka on ymmärretty eri tavoin.

Sanalla ἔθνος voidaan viitata (ei-juutalaiseen) kansaan tai kansakuntaan.⁶⁶³ Tämän mukaan KR-92:ssa on käännetty. Mutta sanan monikkomuodolla ἔθνη voidaan tarkoittaa myös 'ei-

⁶⁶³ Vrt. Ap. t. 7:7; 8:9; Room. 10:19; 1. Piet. 2:9. Vrt. myös Luuk. 23:2; Joh. 11:48, 50; 18:32; Apt. 24:2, 10, 17; 26:4; 28:19.

juutalaisia' eli 'pakanoita'.⁶⁶⁴ Tässä jälkimmäisessä merkityksessä sana on jakeessa 14 todennäköisesti tarkoitettu, mutta tätä perustellaan vasta myöhemmin (alaluvun 5.3.2 lopussa). Toistaiseksi kysymystä voidaan pitää avoimena.

Sanaa ἔθνη Paavali saattoi käyttää sanan Ἑλληνας, 'kreikkalaiset', synonyymina, kun hän puhui näistä rinnakkain juutalaisten, Ἰουδαῖοι, kanssa.

21. Sillä kun, Jumalan viisaudesta, maailma ei oppinut viisauden avulla tuntemaan Jumalaa, niin Jumala näki hyväksi saarnauttamansa hullutuksen kautta pelastaa ne, jotka uskovat,
22. koska **juutalaiset** [Ἰουδαῖοι] vaativat tunnustekoja ja **kreikkalaiset** [Ἑλληνας] etsivät viisautta,
23. me taas saarnaamme ristiinnaulittua Kristusta, joka on **juutalaisille** [Ἰουδαίοις] pahennus ja **pakanoille** [ἔθνεσιν] hullutus,
24. mutta joka niille, jotka ovat kutsutut, olkootpa **juutalaisia** [Ἰουδαίοις] tai **kreikkalaisia** [Ἑλλησιν], on Kristus, Jumalan voima ja Jumalan viisaus.⁶⁶⁵

Kohdan Room. 2:14 asiayhteydessä, jakeissa 9 ja 10, Paavali hieman samaan tapaan puhuu juutalaisista ja "kreikkalaisista" rinnakkain. Jae 14 on ajatusyhteydessä näihin jakeisiin, kuten edellä on todettu. Tästä katsoen näyttäisi sopivan kuvaan, että apostoli käyttää sanaa ἔθνη jakeiden 9–10 sanan Ἑλληνας synonyymina, jolla ilmaisuun tulee vaihtelua.

Se, että sanalla ἔθνη ei ole artikkelia, selittyisi luontevasti sillä, että kyse ei ole suinkaan *kaikista* pakanoista tai pakanakansoista vaan ainoastaan joistain.⁶⁶⁶ Mutta huomattava on, että UT:ssa artikkelin käyttö on horjuvaa.⁶⁶⁷

Aikaisempaan tarkasteluun viitaten huomautan, että ilmaisua ἔθνος Paavali käyttää myös pakanakristitystä.⁶⁶⁸ Siis sana ei sellaisenaan pidä sisällään ei-kristillisyyden ajatusta, kuten ei myöskään Ἰουδαῖος. Kuitenkin ei-kristillisyyden ajatus saatettiin liittää sanaan ἔθνος tietyissä erikoistapauksissa. *Synekdokeena* sanalla ἔθνος saatettiin viitata nimenomaan ei-kristittyihin, jollaisia suurin osa heistä olikin Paavalin aikaan.⁶⁶⁹ Toisaalta, Paavalilla oli käytössä myös sanojen syvätaaso, jossa kristityt (pakanatkin) ovat Ἰουδαῖοι ja ilmeisesti ei-kristityt (juutalaisetkin) ἔθνη.⁶⁷⁰

⁶⁶⁴ Vrt. Ap. t. 10:45; 13:48; 14:5; 15:3; 21:25; Room. 11:25; Gal. 2:12; Ef. 3:6.

⁶⁶⁵ 1. Kor. 1:21–24 KR-38:n mukaan.

⁶⁶⁶ Näin Cranfield 1975, 155: n. 3; Fitzmyer 1993, 309; Käsemann 1986, 62; Sanday-Headlam 1896, 59.

⁶⁶⁷ Aejmelaeus 2008, 124: § 98.4.

⁶⁶⁸ Vrt. 1:13; 11:13; 15:9–12; 16:4; Ef. 2:11; 3:1, 6. Vrt. myös Ap. t. 13:48.

⁶⁶⁹ Vrt. Ef. 4:17; 1. Tess. 4:5.

⁶⁷⁰ Vrt. 2:28–29; 2. Kor. 12:2; Ef. 2:11.

5.1.5 Miten ympärileikkaamaton voi täyttää lain?

Sillä ”lailla” (νόμος), josta jaksoissa 12–14a ja 17–25 puhutaan, tarkoitetaan todennäköisesti *Mooseksen lakia* (תורה), sillä niissä kuvataan juutalaisten erityissuhdetta tähän lakiin. Seuraavaksi tarkastellaan, miten tämä sopii yhteen pakanoiden laintäyttämisen kanssa (14–15, 26–27).

Jaksossa 26–27 ympärileikkaamattomat pakanat kuvataan ”lakia” täyttävinä. Varmaan myös jakson 14–15 pakanat ovat ympärileikkaamattomia, sillä heillä ei ole ”lakia”. Nämäkin täyttävät ”lakia”, vieläpä he ovat itselleen ”laki” ja ”lain” teot on kirjoitettu heidän sydämiinsä. Ainakin jakson 26–27 pakanat kuvataan esimerkillisinä – kehäpäätelmään sortumatta sanotaan toistaiseksi – ehkä myös jakson 14–15 pakanat. Miten tämä on mahdollista, kun kerran ”laissa” (תורה) käsketään ympärileikkauttamaan itsensä?

Aluksi todetaan, etteivät käsitellyt jaksot ole ainoita Paavalilla, joissa on tuonkaltainen ajatus. Kohdissa 8:4; 13:8–10 ja Gal. 5:14 viitataan pakanoiden lain täyttämiseen, johon ei kuulu seremoniallisten lakien noudattamista. Tälle esitän seuraavassa kaksi vaihtoehtoista selitystä.

Ensimmäinen selitys on, että Paavali ehkä käyttää sanaa νόμος kahdessa eri merkityksessä.⁶⁷¹ Yksi ”lain” merkitys olisi Mooseksen laki. Toinen merkitys taas olisi Mooseksen laki ilman juutalaisten kansallisia erityissäädöksiä, yhteiskunnallisia ja seremonialakeja. Syy sille, miksei Paavali selittäisi selkeämmin näiden eroa käyttäessään näitä rinnakkain, olisi ehkä se, että hän olettaa kuulijan ymmärtävän sen selittämättäkin. Kenties siis selitykset toisivat tekstiin vain tarpeettoman mutkan (*praeteritio*). Toinen syy sille saattaisi olla, että kyseiset lait ovat suurelta osalta samoja, sitä suuremmalta osalta, mitä enemmän painotetaan Mooseksen lain siveellistä osuutta.

Toinen selitys on, että ehkä Paavali käyttää kuvatuissa kohdissa ”laista” aina samaa merkitystä *Mooseksen laki*, mutta se vain edellyttää pakanoilta eri asioita. Seremonialakeja ja Israelin yhteiskunnallisia lakeja ei ole koskaan asetettukaan pakanoille.⁶⁷²

⁶⁷¹ L. Thurén 2000, 108.

⁶⁷² Tosin oli joitain harvoja säädöksiä israelilaisten keskuudessa asuville (vrt. 3. Moos. 17).

Ympärileikkaus ja sapatti olivat merkkejä *Israelin kansan* erityissuhteesta Jumalaan.⁶⁷³ Tässä mielessä ei ole ongelmallista sanoa pakanan noudattavan Mooseksen lakia. Tämä kun ei edellytäkään häneltä samaa kuin juutalaiselta.

Kysymykseen siitä, miten Paavali voi sanoa esimerkillisen pakanan täyttävän lakia, on vaikea antaa varmaa vastausta. Kysymyksessä kun ovat kirjoittajan motiivit tehdä jotain, joita ei ilmeisesti ole eksplisiittisesti esitetty.

5.1.6 Sana φύσει kuuluneeseen edeltävään lauseeseen

Keskustelua on herättänyt, kumpaan lauseeseen sana φύσει liittyy, edeltävään vain seuraavaan. Kuuluuko lukea τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει, 'luonnosta lakia omistamattomat', vai φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, 'tekevät luonnosta niitä, jotka lain ovat'? Tätä seuraavassa tarkastelemme.

Käsittely jakautuu neljään osaan. Ensin kuvataan lyhyesti sanan φύσις ja sen datiiivimuodon φύσει merkitystä kontekstissaan (osio A). Sitten esitetään sanan φύσις esiintymiä UT:ssa ja pohditaan, antaisivatko ne vihjeen kysymykseen (osio B). Seuraavaksi tarkastellaan muita seikkoja, yleistä sanajärjestystä, tyyliä ja mahdollista yhteyttä stoalaiseen kieleen (osio C). Lopuksi arvioidaan muodostettavan kannan luotettavuutta (osio D).

A. Sanan φύσις käyviä vastineita lienevät 'luonto' ja 'olemus', joskin sanalla on myös "syntyperään" liittyvä merkitys (Gal. 2:15).⁶⁷⁴ Etymologia viittaa olemuksellisen puolen lisäksi "kasvuun".⁶⁷⁵ Kuitenkaan kasvun ajatus ei näemmä ilmene käyttöyhteyksissä, joita jatkossa jonkin verran kuvataan. Esimerkiksi puhuessaan epäjumalista, jotka eivät ole jumalia φύσει (Gal. 4:8), Paavali tuskin viittaa epäjumalakuvan "kasvuun".

Datiivin pääsana on lähes aina verbi. Wallace kirjoittaa yleissääntönä seuraavasti:

[A] particular instance of the dative is usually easier to classify than a given genitive. This is due to two things: (1) the broad classes of dative

⁶⁷³ 1. Moos. 17:11–14; 2. Moos. 31:13.

⁶⁷⁴ Gyllenberg 1967, 282; Liljeqvist 2009, 196. Vrt. Louw-Nida 1993, 586.

⁶⁷⁵ **A:** Vrt. αἴρεω→αἴρεσις, ἀνίστημι→ἀνάστασις, ἀναμνησκω→ἀνάμνησις, ἀποκάλυπτω→ἀποκάλυψις, ἀφήμι→ἄφεσις, γεννάω→γένεσις, γινώσκω→γνώσις, δύναμαι→δύναμις, θλίβω→θλίψις, κτίζω→κτίσις, πιστεύω→πίστις jne. **B:** Usein em. johdossanoilla viitataan *prosessiin* tai *lopputulokseen*.

uses are generally more easily distinguishable; and (2) the embedded clause needs less “unpacking” since the dative is already related to a verb, while the genitive is more cryptic and elliptical since it is usually related to a noun.⁶⁷⁶

Moulton kirjoittaa:

Many apparent instances display not an attributive, but a predicative, use of the dat. – – However, Col 2¹⁴ may be an example of a noun with a dat. attribute[.]⁶⁷⁷

On myös kohtia, joissa datiivin pääsana on *verbaalinen substantiivi* (2. Kor. 9:11, 12).⁶⁷⁸ Toisaalta, *yhteyden* ja *suhteen datiivi* voi liittyä myös adjektiiviin tai adverbiin, joskus substantiiviin; adjektiivin datiivi voi liittyä myös erityisissä muissa yhteyksissä.⁶⁷⁹ Mutta muuten, lähtökohtaisesti on datiiville etsittävä pääsanaa verbistä ennemmin kuin substantiivista. Joskus tosin verbi, johon datiivi liittyy, on jätetty elliptisesti pois ja datiivi esiintyy tekstissä ainoana predikaattina.⁶⁸⁰

Luonnollisin lähtökohta tarkastelussa lienee, että katsotaan jakeen 14 adverbialaisen datiivimuodon φύσει pääsanana olevan verbi eikä substantiivi ja että se on ἔχοντα tai ποιῶσιν.⁶⁸¹ Sanaa φύσει voitaneen pitää tällöin *syyn datiivina (dativus causae)*, jolla ilmaistaan syy tai pohja verbin ilmaisemalle toiminnalle.⁶⁸² Moultonin mukaan useimmat esimerkit syyn datiiveista UT:ssa ovatkin Paavalilta.⁶⁸³ Kielioppiesityksissä kyseinen käyttö yhdistetään nimenomaan verbeihin.⁶⁸⁴ Yleisesti ottaen vaikuttaa, että ”luonnosta

⁶⁷⁶ Wallace 1996, 139.

⁶⁷⁷ Moulton 1963, 219.

⁶⁷⁸ **A:** Blass-Debrunner-Funk 1961, 101: § 187.8; Moulton 1963, 219. **B:** *Verbaalinen substantiivi* liittyy vastaavaan verbiin, esim. εὐχαριστία verbiin εὐχαρίσκειν. **C:** Tällaisen Wallace (1996, 173–174) mainitsee erikoistapauksena ja esittää sille kolme muutakin tapausta (Matt. 8:34; Room. 8:12; 1. Kor. 16:15). Näissä hän sanoo melkein aina esiintyvän ajatuksen persoonallisesta kiinnostuksesta (1996, 173; vrt. Robertson 1934, 536).

⁶⁷⁹ **A:** Aejmelaus 2008, 144–147: § 134, 139; Blass-Debrunner-Funk 1961, 104–106: § 194, 197; Robertson 1934, 536–540; Wallace 1996, 144–146. **B:** Wallace kirjoittaa yleissääntönä (1996, 159): ”The difference between genitive of association and dative of association is simply this: the genitive is used with *nouns* (which begin with σύν-) while the dative is used with *verbs* (which are frequently prefixed with σύν-).” Sen, että datiivi liittyy joskus adjektiivin, Wallace mainitsee erikoistapauksena ja kertoo adjektiivina olevan tällöin usein ὁμοιος ja ἴσος (1996, 174–175; vrt. Moulton 1963, 220).

⁶⁸⁰ **A:** Vrt. Gal. 5:13. **B:** Moulton 1963, 239.

⁶⁸¹ Jos pääsana olisi substantiivi, se olisi τὰ μὴ νόμον ἔχοντα. Kuitenkaan ne edellä esitetyt tilanteet, joissa datiivin pääsana on substantiivi, eivät soveltune sisällöllisesti kontekstiin.

⁶⁸² Aejmelaus 2008, 146: § 138; Wallace 1996, 167–168.

⁶⁸³ Moulton 1963, 242.

⁶⁸⁴ Vrt. edellisen nootin kohdat.

johtuvasta syystä” puhuttaessa käytetään ilmaisua φύσει pääsanana ollessa verbi ja ἐκ φύσεως sen ollessa substantiivi.⁶⁸⁵

Vastineeksi sanalle φύσει syyn datiiivin tulkinnalla käynee paremman puutteessa ”luonnosta”. Suomalainen sanoisi asian suffiksilla kanssa ”luonnostaan”, mutta käännöksiin en ole halunnut lisätä informaatiota, jota ei alkukielessä suorasanaisesti ole.

Khrysostomos tukee syyn datiiivin tulkintaa ja näin osoittanee sen ainakin mahdolliseksi. Kohtaa käsitellessään hän nimittäin kirjoittaa, että Paavali käytti muotoa φύσει ainoastaan syyn datiiivina:

«φύσει» δὲ ὅταν εἴποι, τοῖς ἐκ φύσεως λέγει λογισμοῖς.	Mutta (aina) kun hän sanoo ⁶⁸⁶ ”luonnosta”, hän puhuu niistä perusteluista, jotka nousevat luonnosta. ⁶⁸⁷
--	---

Ne kolme muuta Khrysostomoksen viittaamaa kohtaa, joissa Paavali käyttää sanaa φύσει, ovat Gal. 2:15; 4:8 ja Ef. 2:3. Khrysostomoksen tulkinta on niissä mahdollinen, jota seuraavassa perustellaan.

Ensiksi, Paavali oli luonnostaan nousevista perusteluista, siis syntyperänsä johdosta, juutalainen (Gal. 2:15). Sitä, että Paavali kohdassa Gal. 2:15 viittaa nimenomaan syntyperään, näyttää tukevan, että hän ”**luonnosta** juutalaisia” olevien vastakohtaksi asettaa ”syntiset **pakanoista**”, ἐξ ἐθνῶν ἀμαρτωλοί, siis syntiset, jotka ovat syntyneet pakanoista.⁶⁸⁸ Tässä siis luonnosta oleminen näyttää olevan syntyperän vastinparina.

Toiseksi, epäjumalapatsaat eivät luonnostaan nousevista perusteluista olleet oikeita jumalia vaan puuta, kiveä tai metallia (Gal. 4:8).

Kolmanneksi, ”me kaikki” olemme luonnostamme nousevista perusteluista vihan lapsia, sillä me synnymme tänne syntiä olemuksessamme kantaen (Ef. 2:3).

⁶⁸⁵ **A:** Vrt. Aejmelaeus 2008, 155: § 150.3. **B:** Vrt. kohtia, joita on käännetty jatkossa. **C:** Wrightin mukaan Paavali päinvastoin käyttää sanaa φύσει ennemmin adjektiivina kuin adverbina (1996, 145: n. 9).

⁶⁸⁶ Aoristin optatiivi on tässä iteratiivisessa käytössä (vrt. Bornemann-Risch 1978, 236, 298: § 230.4, 286.2).

⁶⁸⁷ Johannes Khrysostomos, *Homiliae XXXII in Epistolam ad Romanos* 5. Walker-Shepherd-Browne-Stowers käänsivät (Johannes Khrysostomos 1889, Homilia 5): ”But whenever he says by nature, he means by the reasonings of nature.”

⁶⁸⁸ Vrt. kohtaa Fil. 3:5, jossa Paavali kuvaa syntyperäänsä: Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων, ’heprealainen heprealaisista’.

Mitä sitten alussa esitetyt eri lukutavat tarkoittaisivat äsken esitetyllä *syyn datiiivin* tulkinnalla? Ilmaisun τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει kuvaisi pakanoita, jotka ”luonnostaan nousevista perusteluista” eivät omista lakia, eli ihmisistä, jotka syntyperänsä johdosta (vrt. Gal. 2:15) ovat jääneet omistamatta Mooseksen lakia. Se on järkevä ajatus.

Ilmaisu φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν kuvaisi syyn datiiivin merkityksellä pakanoita, jotka ”luonnostaan nousevista perusteluista” toimivat lain mukaan. Tällöin viittausta syntyperään tuskin olisi vaan ennemmin olemukseen. Siitä syy toimia lain mukaisesti nousisi.

Vielä on se mahdollisuus, että φύσει on kohdassa itsenäisenä predikaattina, jolla ei ole pääsanaa. Tällöin se viittaisi substantiiviin τὰ μὴ νόμον ἔχοντα. Syyn datiiivin tulkinta lienee mahdollista tällöinkin. Luultavasti tämä ei kuitenkaan ole luonnollisin tulkinta, koska lauseyhteydessä on myös verbejä.

Onko *syyn datiiiville* vaihtoehtoa? Konteksti herättää kysymyksen, voisiko jollain datiiivin käytöllä φύσει:llä olla merkitys ”luonnollisesti”.⁶⁸⁹ Tähän työhön ei ole kyetty saamaan riittävää varmuutta sille, että sanaa olisi voitu käyttää tuossa merkityksessä. Tämä koskee myös *tekemisen tavan datiiivia (dativus modi)*.⁶⁹⁰ Sen sijaan *syyn datiiiville* meillä on natiivin luonnehdinta. Toisaalta, merkitys ”luonnollisesti” tai ”luonnollisella tavalla” ei näytä sopivan hyvin kaikkiin muihin sanan φύσει esiintymiin UT:ssa. Ilmaisulle ”luonnollisesti” käytetään adverbia φυσικῶς (Juid. 10).

B. Pohjustukseksi kannan esittämiseksi alussa esitettyyn kysymykseen, tarkastelen kaikkia muita UT:n kohtia, joissa sanaa φύσις käytetään jossain muodossa. Näitä ovat 1:26; 2:27; 11:21, 24 (3 kpl); 1. Kor. 11:4; Gal. 2:15; 4:8; Ef. 2:3; Jaak. 3:7 (2 kpl) ja 2. Piet. 1:4. Näistä alleiviivatuissa sana on lähinnä samanlaisessa käytössä kuin kohdassa 2:14. Näissä kohdissa ilmaistaan, *mitä jokin on* luonnosta, ja ne ovat kaikki Paavalilta. Kohdissa 1. Kor. 11:4 ja Jaak. 3:7 taas ”luonto” on toiminnan subjekti tai objekti. Kohdissa 1:26 ja 11:24 kuvataan ”luonnon” vastaista toimintaa. Kohdassa 2. Piet. 1:4 puhutaan jumalallisesta ”luonnosta”.

⁶⁸⁹ Ziesler kääntää ’naturally’ (1989, 87).

⁶⁹⁰ Aejmelaes 2008, 145: § 135.

Seuraavassa ovat alleviivatut kohdat:

- | | |
|--|--|
| 27. καὶ κρινεῖ ἢ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία τὸν νόμον τελοῦσα σὲ τὸν διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς παραβάτην νόμου. | 27. Ja luonnosta esinahallinen , lakia täyttävä, <i>tulee</i> tuomitsemaan sinut, kirjaiminesi ja ympäri-leikkauksinesi lainrikkojan. |
| 21. εἰ γὰρ ὁ θεὸς τῶν κατὰ φύσιν κλάδων οὐκ ἐφείσατο, οὐδὲ σοῦ φείσεται. | 21. Sillä jos Jumala ei säästänyt luonnon mukaisia oksia , ei Hän myöskään sinua tule säästämään. |
| 24. εἰ γὰρ σὺ ἐκ τῆς κατὰ φύσιν ἐξεκόπης ἀγριελαίου καὶ παρὰ φύσιν ἐνεκεντρίσθης εἰς καλλι-έλαιον, πόσῳ μᾶλλον οὗτοι οἱ κατὰ φύσιν ἐγκεντρισθήσονται τῇ ἰδίᾳ ἐλαίᾳ. | 24. Sillä jos sinä olet luonnon mukaisesta, pois hakatusta, villiöljyvuusta ja vastoin luontoa oksastettu jaloon öljyvuuhun, paljon mieluummin nämä luonnon mukaiset tullaan oksastamaan omaan öljyvuuhun. |
| 15. Ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἔθνῶν ἀμαρτωλοί· | 15. Me <i>olemme luonnosta</i> juutalaisia emmekä syntisiä pakanoista. |
| 8. Ἀλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς· | 8. Vaan silloin, tuntematta Jumalaa, palvelitte niitä, jotka luonnosta eivät ole jumalia, ... |
| 3. ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημέν ποτε ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν, καὶ ἡμεῖς τέκνα φύσει ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποί· | 3. ...joiden keskellä myös kaikki me menettelimme lihamme himoissa toteuttaen lihamme tahtoja ja ymmärryksiä ja olimme luonnosta vihan lapsia, kuten myös muut; ... |

Pannaan merkille, että muualla kuin kohdassa 2:14 Paavali sanalla φύσις melkein aina, 7:sti 10:stä, kuvaa, mitä jokin on luonnosta. Noista 7 kerrasta 5:ssä Paavali käyttää sanaa φύσις nimenomaan juutalais-pakana-vastakkainasettelussa.

Muiden esiintymien pohjalta luultavasti on pidettävä todennäköisempänä, että kohdassa 2:14 sana φύσει kuuluu yhteen ilmaisun τὰ μὴ νόμον ἔχοντα kanssa eikä seuraavan lauseen kanssa.⁶⁹¹ Tätä seuraavassa argumentoin.

⁶⁹¹ **A:** Näin myös Achtemaier (Gathercole 2002a, 36; Thorsteinsson 2003, 162: n. 33), Bengel (Bell 1997, 37: n. 41, 44; 1998, 152: n. 94, 97), Bergmeier (2000, 52–53), Carras (1992, 197–198), Cranfield (1975, 156–157), Finsterbusch (1996, 17–19), Gathercole (2002, 35–37), Jewett (2007, 196, 213–214), König (1976, 58–59), Schreiner (1988, 123), Snodgrass (1986, 80), Stowers (1997, 115–117, 138–139), Thorsteinsson (2003,

i) Olisi poikkeuksellista, jos Paavali sanoisi kenenkään tekevän hyvää *luonnosta* (φύσει).⁶⁹² Että Paavali viittaisi sanonnalla syntyperään, ei olisi poikkeuksellista. Cranfieldin kirjoittaakin:

But a comparison of other occurrences of φύσις in the Pauline corpus suggests rather the connexion of φύσει with the preceding words and the interpretation of ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει as meaning 'Gentiles which do not possess the law by nature, i.e. by virtue of their birth' (as did the Jews).⁶⁹³

Hän esittää kantansa tueksi erityisesti kohdat 2:27; Gal. 2:15 ja Ef. 2:3. Kohtiin vetoamalla Cranfield ei viitannut sanajärjestykseen vaan sisältöön. Sanalla φύσις Paavali kohdissa viittaa siihen, mitä joku syntymänsä perusteella on.

ii) Kaikissa muissa kohdissa, joissa Paavali käyttää dativimuotoa φύσει, hän ei niinkään *kuvaa toimintaa* vaan *luonnehtii joukkoa*.⁶⁹⁴ Periaatteessa lienee mahdollista, että φύσει itsenäisenä predikaattina luonnehtisi substantiivisia τὰ μὴ νόμον ἔχοντα eikä adverbina verbiä ἔχοντα. Jos näin olisi – joka jätetään tässä avoimeksi – se luonnehtisi joukkoa.

iii) Sitä, että joku on luonnosta jotain, Paavali käyttää usein juutalais-pakana-vastakkainasetteluissa, jollaisesta jakeessa 14 ja koko jaksossa 14–29 on kysymys.

iv) Jakeessa 27, jopa asiayhteydessä siis, kyseinen sana on vastaavassa käytössä.⁶⁹⁵ Siinä pakanaa kuvataan ”luonnosta ympärileikkaamattomaksi” implisiittisesti sitä vastaan, että juutalainen on luonnosta ympärileikattu. Ilmaisua ”luonnosta lakia omistamaton” olisi vastaavanlaisessa kontrastissa. Vastakohtana olisi, että juutalainen on lain omistava, jota jatkojakeet 17–24 juuri korostavat. Jakeissa 14 ja 27 molemmissa puhuttaisiin pakanoista, jotka lähtökohdistaan huolimatta toteuttavat lakia. Jos on totta, että jaksossa 14–15

162: n. 33), F. Watson (2007, 207) ja Wright (1996, 144–145). **B:** Avoimeksi asian jättää Morris 1988, 124: n. 80.

⁶⁹² Sitä ajatusta vastaan, että Paavali saattaisi sanoa kristityistä pakanoista φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, on huomautettu, että Paavali ei missään sano kristittyjen tekevän hyvää *luonnosta* (Dunn 1988, 98). Tällä on perusteltu sitä, että φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν on sanottu ei-kristityistä pakanoista (Dunn emt.). Kuitenkaan Paavali ei missään muualla sano myöskään ei-kristittyjen pakanoiden tekevän hyvää *luonnosta*. Kun Paavalin kokonaisopetusta ajatellaan, on selvää, että ennemmin *kristitty* tekee hyvää luonnosta kuin *ei-kristitty*. Jos edellinen olisikin mahdoton ajatus, niin ennemmin on jälkimmäinen. Mutta tällöin molemmat olisivat mahdottomia. Tällöin jäljelle jäisi vaihtoehto, ettei kyse ole kummastakaan, joka taas tukisi φύσει:n kuulumista edeltävään lauseeseen.

⁶⁹³ Cranfield 1975, 156–157.

⁶⁹⁴ **A:** Gal. 2:15; 4:8; Ef. 2:3. **B:** Achtemaier ja Gathercole (Gathercole 2002a, 36).

⁶⁹⁵ Gathercole 2002a, 36–37; Stowers 1997, 116; Wright 1996, 145.

kuvataan poikkeuksellisia hurskaita pakanoita, lisäksi jakeista 14 ja 27 molemmat on osoitettu juutalaista uskonnollisuutta vastaan.

C. Seuraavaksi käsitellään muita näkökohtia.

a) Cranfieldiä vastaan Dunn väittää, että Paavalin olisi tällöin täytynyt sijoittaa φύσει:n ilmauksen sisään, ennen pääsanaansa ἔχοντα, ja väittää niinkin, että Cranfieldin edellisessä lainauksessa esiin tuomat kohdat juuri viittaavat siihen.⁶⁹⁶ Jos hän tarkoittaa tällä, että kyseisissä kohdissa φύσις olisi fraasin sisällä tai pääsanaansa ennen, perustelu ei ole vahva. Tätä seuraavaksi perustelen.

Ensiksi, kohdassa 2:27 ilmaisun ἐκ φύσεως pääsana on substantiivi. Ilman muuta adjektiiviattribuutti voi olla myös ennen substantiivia (esim. τῆ οὐρανίῳ ὀπτασίᾳ). Toisaalta, kohdassa 2:27 lienee artikkelin tähden kielellisesti sujuvampaa esittää ἐκ φύσεως ilmaisun sisällä. Näiltä osin siis kohta on kielellisesti erilainen muutenkin. Bergmeier on kuitenkin huomannut, että kohdat muistuttaisivat silti rakenteeltaan toisiaan, jos jakeessa 14 φύσει kuuluisi edeltävään lauseeseen.⁶⁹⁷

14. ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν...

27. καὶ κρινεῖ ἢ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία τὸν νόμον τελοῦσα...

Muistetaan, että jakeet 14 ja 27 kuuluvat ajatusyhteyteen toistensa kanssa ja niissä – jos jaksossa 14–15 kuvataan hurskaita pakanoita – käytetään samaa strategiaa juutalaisen väärän turvallisuudentunteen murentamiseksi.

Toiseksi, jakeessa Gal. 2:15 sana φύσει ei ole pääsanaansa ennen eikä jälkeen, koska se esiintyy siinä itsenäisenä predikaattina. Pääsana ἐσμεν on jätetty elliptisesti pois.

Kolmanneksi, kohdassa Ef. 2:3 φύσει on pääsanansa jälkeen, oli tämä sitten ἡμεθα tai τέκνα.⁶⁹⁸

⁶⁹⁶ **A:** Dunn 1988, 98. **B:** Vedoten kohtiin 2:27 ja Gal. 2:15 Fitzmyer väittää, että Paavali olisi laittanut sanan φύσει lauseen τὰ μὴ νόμον ἔχοντα sisään, jos hän olisi tarkoittanut ne yhteen (1993, 310).

⁶⁹⁷ Bergmeier 2000, 53.

⁶⁹⁸ J. P. Louw'n mukaan kohdassa Ef. 2:3 pääsana on ἡμεθα (ἡμεθα τέκνα φύσει ὀργῆς) eikä τέκνα (ἡμεθα τέκνα φύσει ὀργῆς) (König 1976, 58: n. 8). Koska dativin pääsana on yleensä verbi ja sanalla φύσει usein εἶναι-verbi, mahdollisesti näin onkin.

b) Äsken mainittuja kohtia kielellisesti lähempänä on 14:1.

1. Τὸν δὲ ἀσθενοῦντα τῇ πίστει προσλαμβάνεσθε, μὴ εἰς δια- κρίσεις διαλογισμῶν.	1. Mutta uskossa heikko ottakaa luoksenne, ei mielipiteiden arvosteluihin.
---	--

Tässä adverbi seuraa pääsanaansa, artikkelilla varustettua partisiippiä, eikä ole fraasin sisällä. Tässäkin periaatteessa adverbi voitaisiin lukea yhteen jatkon kanssa, mutta sisällöllisesti se ei käy.⁶⁹⁹

c) Tuntemme kohdan Ef. 2:3 lisäksi esimerkkejä Apostolisista isistä ja Josefukselta, joissa φύσει on pääsanansa jälkeen:⁷⁰⁰

1. Αποδεξάμενος ἐν θεῷ τὸ πολυαγάπητόν σου ὄνομα, ὃ κέκτησθε φύσει δικαία κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ σωτῆρι ἡμῶν·	1. Vastaanotettu Jumalassa <i>oli</i> suuresti rakastettu nimesi, joka oikeudenmukaisesti on teillä hankittuna luonnosta teidän uskonne ja rakkautenne mukaan Kristuksessa Jeesuksessa, meidän Pelastajassamme... ⁷⁰¹
---	--

152. διὸ καὶ ἀνήγειρεν αὐτὴν ὁ βασιλεὺς οὔσαν ὄχυράν φύσει καὶ πρὸς πολέμους καὶ τὰς τῶν καιρῶν μεταβολὰς χρησίμην εἶναι δυναμένην.	152. Sen tähden kuningas myös pystytti sen uudelleen – sen ollessa lujaa luonnosta sekä sotia ja epävakaita aikoja varten käyttökelpoinen – olemaan kykenevä. ⁷⁰²
---	--

Jälkimmäisessä esimerkissä sanan φύσει pääsana on varmaankin partisiippi, koska datiiivin pääsana on yleensä verbi ja sanalla φύσει usein εἶναι-verbi. Huomattava on, että siinä φύσει on koko fraasin lopussa. Esimerkkien perusteella ei siis voida väittää, että φύσει:n *ehdottomasti* olisi tullut olla ennen kuvailemaansa sanaa.⁷⁰³

Gathercole on lisäksi esittänyt kohdan Septuagintasta, mutta oikeastaan siinä ei φύσει:llä ole pääsanaa lainkaan.

1. Μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει , οἷς παρῆν θεοῦ ἀγνωσία...	1. Sillä turhia <i>ovat</i> kaikki ihmiset luonnosta , joilta puuttuu Jumalan tuntemus... ⁷⁰⁴
---	---

⁶⁹⁹ Wright 1996, 145.

⁷⁰⁰ **A:** Fitzmyer 1993, 310. **B:** Esimerkit ovat Gathercolelta (2002, 36) ja Bergmeierilta (2000, 53).

⁷⁰¹ The Apostolic Fathers (1998), 172. Ignatius, *Ef.* 1:1a.

⁷⁰² Flavius Iosefus (1998), 296. *Ant.* 8:152. Puhe on Jerusalemista.

⁷⁰³ Oikein Gathercole 2002a, 36.

⁷⁰⁴ Viis. 13:1a.

d) Uudessa testamentissa adverbis *yleensä* seuraavat verbiään.

An adverb usually follows the adj. or verb which it determines, in NT.⁷⁰⁵

(1) The rule is that an anarthrous adjectival attributive usually *follows* its substantive. (2) An adverb which further defines an adjective (or verb) also takes second position.⁷⁰⁶

Though grammar books often create the impression that the adverb usually precedes the verb, this is no by means a standard rule nor is it necessary that an adverb should be placed next to its verb. In New Testament Greek, adverbs are found in various positions within a sentence. As a matter of fact, it is a misconception to assume that adverbs are words joined to verbs only – they may also be used with adjectives, or even absolutely. The adverb φύσει occurs only three times in the New Testament, once qualifying nominals (Ga. 2 15) and twice relating to the verbal element. (a) Eph. 2 3 ἡμεθα τέκνα φύσει ὀργῆς – we were by nature under God’s wrath. Here φύσει **follows** the verb it qualifies. (b) Grammatically φύσει in Ro. 2 14 may likewise legitimately be taken with ἔχοντα meaning “those not versed in the law since childhood”. As a matter of word-order it is more natural to take φύσει in Ro. 2 14 with ἔχοντα than with ποιῶσιν, even though an adverb **may** be separated from its verb.⁷⁰⁷

Koska φύσει on adverbiaalinen, mahdollisesti siltä voitaisiin odottaa samaa asemointia kuin adverbeilta yleensä.⁷⁰⁸ Mutta joku voi huomauttaa tätä vastaan, että sana ἔχοντα on *partisiippi*, siis *substantiivinen* verbi, ja ehkä tuo edellä mainittu ei niillä päde. Kuitenkaan ποιῶσιν ei ole partisiippi. Jos φύσει määritteli sitä ja Paavali olisi halunnut välttää sekaannusta, niin voisi olettaa sen olevan sanan ποιῶσιν jälkeen yleisen tavan mukaisesti – joskaan Uuden testamentin kreikassa tunnetusti ei noudateta sanajärjestyssääntöjä tiukasti.

Myönnettävä on, että edellä mainitusta yleissäännöstä poiketen asiayhteydessä, jakeessa 12, adverbis ovat ennen verbiään.

⁷⁰⁵ Moulton 1963, 227.

⁷⁰⁶ Blass-Debrunner-Funk 1961, 250: § 474.1–2. Samalla sivulla ja samassa pykälässä tarkennetaan kohtaa 1 siten, että sääntö koskee laadun adjektiiveja, kun taas määrän adjektiivit saattavat aina olla ennen pääsanaansa.

⁷⁰⁷ Johannes P. Louw Königin lainaamana (König 1976, 58: n. 8; korostukset alkuperäisiä). Tosin Gathercole (2002, 37) oikein huomauttaa, ettei Louw sovelle tätä havaintoaan toisessa teoksessaan (Louw 1982, 151). Ilmeisesti tässä Louw’n päätöksessä on ratkaisevaa ollut sisältö eikä sanajärjestys (“word-order”).

⁷⁰⁸ Näin Gathercole ja Stowers, molemmat Moultonia lainaten (Gathercole 2002a, 37).

e) Virkkeen *balanssi*, Dunnin ja Fitzmyerin mukaan, edellyttää heidän ehdottamaansa tapaa.⁷⁰⁹ Mutta kuvatussa tulkinnassa peräkkäiset lauseet lienevät ainakin *tyylillisesti* balanssissa keskenään, mitä tulee niiden osittain samanlaiseen rakenteeseen, jossa alussa on **monikon artikkelilla substantivoitu lausuma** ja lauseet ovat lausuttuina suunnilleen yhtä pitkiä. Kenties ei ainakaan merkittävästä *kielellisestä* balanssirikosta voida puhua edellisten esimerkkien ja yleissäännön valossa.

ὅταν γὰρ ἔθνη	ὅταν γὰρ ἔθνη
τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει	τὰ μὴ νόμον ἔχοντα
τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν,	φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν,
οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες	οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες
ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος·	ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος·

Silti esitetyllä balanssilla ei kuitenkaan liene vahvaa todistusarvoa.

Myönnettävä on, että datiihin ἑαυτοῖς kuuluminen jälkeiseen eikä edeltävään lauseeseen, tyylillisen balanssin kannalta, ehkä puoltaisi sitä, että myös φύσει kuuluisi jälkimmäiseen lauseeseen, koska jakeessa on tiettyä paralleelisuutta. Lauseopillisesti kuitenkin *epäsuora objekti* ἑαυτοῖς on eri asemassa kuin *attribuutti* φύσει.

f) On väitetty, että Paavali puhuu tässä stoalaisin termein, kuten ehkä edellisessä luvussa, jossa naisten kerrotaan *παρὰ φύσιν*, ’vastoin luontoa’, kääntyneen toistensa puoleen.⁷¹⁰ Stoalaisuudessaan pyrkimyksenä on toimia *luonnon mukaan*, jolloin, jos Paavali käytti tätä stoalaista ajatusta, hän ehkä puhui ”lain noudattamisesta luonnosta”. Tähän seuraavassa vastaan.

Ensiksikin, on totta, että φύσις on erityisen stoalainen käsite, mutta tällainen nimenomaan *yleisestä luonnosta* puhuttaessa, ei erityisesti ihmisluonnosta.⁷¹¹ Jakeessa 14 kuitenkin viitataan juuri *ihmisluontoon*. Stoalaisuudessa kyllä puhutaan ihmisluonnosta, mutta luonto-käsitteen tämä merkitys ei ole silmiinpistävän stoalainen. Käyttäähän Paavalikin

⁷⁰⁹ **A:** Dunn 1988, 98; Fitzmyer 1993, 310. Byrskogin mukaan lukutavassa, jossa φύσει liittyy jälkimmäiseen lauseeseen, on parempi rytminen balanssi (2006, 60). **B:** Toisin Stowers 1997, 116: ”Taken the other way, the two clauses of the sentence balance nicely in the ‘when/then’ form that one would expect.”

⁷¹⁰ Dunn 1988, 98; Martens 1994, 64–66.

⁷¹¹ Yleisen luonnon merkitystä Mika Perälä kuvaa näin (2004, 43): ”Stoalaisille luonto on järjellä käsitettävä aktiivinen periaate, joka hallitsee kaikkea olevaa.”

sanaa φύσις ihmisluonnosta puhuessaan ilman selvää viittausta stoalaisuuteen.⁷¹² Käsemannin mukaan taas datiiivimuoto φύσει ei ollut tyypillinen filosofisessa käytössä.⁷¹³

Toiseksi, ei kai Paavali olisi puhunut juutalaiselle interlocutorille erityisen stoalaisittain.

Kolmanneksi, stoalaiset filosofit evankeliumin torjuessaan olivat niitä ”kreikkalaisia viisaita”, joille saarna rististä oli hullutusta, mutta jotka Jumala oli saattava häpeään (Room. 1:22; 1. Kor. 1:17–29; 2:6–9; 3:18–20; Kol. 2:1–8). Se ainakin olisi outoa, että evankelista Paavali asettaisi heidät hurskauden esimerkeiksi tai – jos jakeet 14–16 viittaavat kohtaan 12b – yleiseksi perusteluksi lakia tuntemattoman pakanan kadotustuomiolle.⁷¹⁴ Tosin, myönnettävä on, että stoalaisen termistön käyttäminen ei välttämättä edellytä stoalaisen asettamista esimerkiksi.

Joskus on väitetty, että ”omatunto” olisi ollut stoalainen käsite.⁷¹⁵ Nykyään tämä laajalti kiistetään.⁷¹⁶

D. Lopuksi pohditaan, kuinka luotettavaa se olisi, että φύσει liittyisi edeltävään lauseeseen.

Liityttävä varmaankin on Cranfieldin arvioon siitä, että kun asiaa ei voi ratkaista täydellä varmuudella, esitettyä tulkintaa on ainoastaan pidettävä todennäköisempänä.⁷¹⁷ Louw’n käsitykseen yhtyen se on yksin kielellisesti ottaen luonnollisempi.⁷¹⁸ Myönnettävä kuitenkin on, että otaksuma on silti siis epävarma. Näin ei ole vähiten siksi, että Khrysostomos näki sanan φύσει kuuluvan jälkimmäiseen lauseeseen (joskaan tuo ei vielä sano sitä, että hän olisi nähnyt toisen tavan lukea mahdottomana).⁷¹⁹ Lisäksi esitetyt

⁷¹² Vrt. Bell 1998, 156.

⁷¹³ Käsemann 1986, 63.

⁷¹⁴ Gathercole edelliseen ajatukseen liittyen (2002, 38).

⁷¹⁵ Barret 1973, 52–53; Dodd 1947, 36: ”The Stoics invented the term ‘conscience[?]’; Moo 1995, 152.

⁷¹⁶ Cranfield 1975, 159; Gathercole 2002a, 43; Käsemann 1986, 65.

⁷¹⁷ Cranfield 1975, 157.

⁷¹⁸ Vrt. Louwin lainaus edellä.

⁷¹⁹ **A:** Vrt. Johannes Khrysostomos 1984, 480. «Ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον», φησί. Ποῖον δὴ νόμον, εἰπέ μοι; Τὸν γραπτόν. «Φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῆ». Ποίου; Τοῦ διὰ τῶν ἔργων. **B:** Myös Origenes yhdisti sanan edeltävään lauseeseen (Origenes, *Ad Rom.* 2.9.1.). **C:** Se, että latinankielinen kirkko ymmärsi φύσει:tä vastaavan sanan *naturaliter* kuuluvan jälkimmäiseen lauseeseen, johtuu ainakin Gathercolen mielestä paljolti Vulgatasta, sillä verbi latinassa tulee usein lauseen loppuun (vrt. Palmén 1970, 38; Pekkanen 2008, 168: § 130.1), jolloin *naturaliter* ymmärrettiin kuuluvaksi jatkoon (2002, 38). Näin siis Vulgatassa olisi tarpeettomasti toistettu kreikkalainen sanajärjestys. Totta on, että sanat Vulgatassa seuraavat kreikkalaisia varsin sanasta sanaan: *cum enim gentes quae legem non habent naturaliter quae legis sunt faciunt eiusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex*. ”Liian sanatarkka” käänös voi ilmaista väärän informaation.

perusteet eivät ole kiistattomia: kreikassa sanajärjestys on melko vapaa, Paavalin sanankäyttö muualla ei ole ehdottoman sitovaa (vrt. 14:1) sekä molemmat vaihtoehdot esittävät ajatuksen, joka ei näytä täysin mahdottomalta.⁷²⁰ Lisäksi kontekstissa adverbi saattaa tulla verbin jälkeen.

Edellä sanotun perusteella ei olisi viisasta varata suurta painoa esitetyle kannalle sen epävarmuuden takia. Siksi jatkossa otetaan huomioon myös vastakkainen vaihtoehto, että φύσει kuuluisikin jälkimmäiseen lauseeseen. Se ei ratkaisevasti muuttane mitään, jonka tähden Paavalin ei olisi periaatteessa tarvinnutkaan kirjoittaa sen yksiselitteisemmin kuin hän kirjoitti. Joskin ilmeisesti keskeisimpänä pidetyn vasta-argumentin sille, mikseivät kuvatut pakanat voi olla kristittyjä, ehdotettu tulkinta väistää kokonaan.

5.1.7 Τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν ei sisällä ajatusta rajallisuudesta

Jakeen 14 toinen τὰ substantivoi sanat τοῦ νόμου, jolloin niiden yhteismerkitys on ”ne, jotka lain ovat”. Ajatus siis on, että mainitut pakanat ”tekevät lain mukaisia asioita”. Vastaavaa rakenne, jossa artikkelilla substantivoidaan genetiivi, on myös kohdassa Matt. 16:23: οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων, ’et ajattele **niitä, mitkä Jumalan** ovat, vaan **niitä, mitkä ihmisten**’.

Keskustelua kohdasta on herättänyt, tarkoittaako τὰ τοῦ νόμου, joiden mukaan pakanat elävät, *koko* lakia vai kenties vain *osaa* siitä.⁷²¹ Tämähän on oleellista ymmärtää kokonaistulkinnan kannalta.

Seuraavassa osoittautuu, ettei kyseinen rakenne itsessään pidä sisällään rajoitusta kuvaamalleen asialle. Käyn läpi kohtia, joissa on kyseinen rakenne. Kohtiin lisätään ylimääräinen osittaisuutta kuvaava sana. Näin on tarkoitus testata, sopiiko osittaisuuden ajatus sisällöllisesti kyseisiin kohtiin. Jos rakenne jo itsessään, sisään kirjattuna, pitäisi sisällään idean osittaisuudesta, tulisi ”osa”-sanan sopia mukaan. Näin ei kuitenkaan ole.

”Et ajattele *osaa* niistä, mitkä Jumalan ovat, vaan *osaa* niistä, mitkä ihmisten.”⁷²²

Nykypäivään säilyneistä teksteistä vanhimpana ehkä Augustinuksen *Spiritu et littera*:ssa pohditaan sitä, miten sana ”luonnostaan” voidaan selittää jälkimmäisessä lauseessa.

⁷²⁰ Oikein myönsi Cranfield 1975, 157: n. 2.

⁷²¹ Gathercold 2002, 34–35; Luther 1958, 59; Räisänen 1986, 103.

⁷²² Vrt. Matt. 16:23b: οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων.

”Antakaa siis keisarille *osa* niistä, mitkä keisarin ovat, ja Jumalalle *osa* niistä, mitkä Jumalan ovat.”⁷²³

”Näin siis tavoitelkaamme *osaa* niistä, jotka rauhan ovat, ja *osaa* niistä, jotka ovat yhteiseksi rakentumiseksi.”⁷²⁴

Selvää on, ettei kyseisissä kohdissa voi olla osittaisuuden ajatusta. Ei se, että Pietari vain osittain ajattelisi ihmisten asioita, voisi olla ristiriidassa sen kanssa, että hän ajattelisi osittain Jumalan asioita. Eikä Jumalalle kuulu antaa vain osittain sitä, mikä Hänen on, vaan *kaikki*. Edelleen, kaikki rakentava ja rauhaa edistävä on tavoiteltavaa eikä vain osa.

Ilmaisu τὰ τοῦ νόμου ei pidä sisällään ajatusta osittaisuudesta vaikka sitä tässä yhteydessä kaikkein tiukimmalla tavalla ei olisikaan tarkoitettu ymmärrettäväksi.

5.1.8 Olla itselleen laki merkitsee oikeamielisyyttä

Mitä tarkoittaa jakeen 14 termi ”olla itselleen laki”? Tätä seuraavaksi tarkastellaan. Ensin punnitaan, mitä tulkintaa konteksti tukee (osio A). Sitten tarkastellaan ilmaisun käyttöä Aristoteleella (osio B). Lopuksi esitetään lainaus Filonilta (osio C).

A. Asiyhteys näyttää selittävän asiaa. Nimittäin, se, että kuvatut pakanat ovat itselleen laki, näkyy siinä, että he noudattavat lakia, vaikkei heillä ole Mooseksen lakia. Jokin heitä pakottaa tekemään lain mukaan. Koska se ei ole heidän ulkopuolellaan, sen täytyy olla heissä itsessään. Näin siis se, joka tällaista ihmistä kääntää, on hän itse.

Jatkossa sanotaan: ”lain teko on kirjoitettu heidän sydämiinsä”. Se on selitys sille, miksi he ovat laki itselleen: koska laki on kirjoitettu sydämeen. Tämä ilmaisee, että tällaisten ihmisten olemus yhtyy Jumalan lakiin. Se merkitsee oikeamielisyyttä. Ilmaisua ”olla itselleen laki” ei siis voi tulkita vain moraalitajuksi.

B. Edellä esitetty tulkinta käy yksiin sen havainnon kanssa, että Aristoteles *Nikomakhoksen etiikassa* käyttää samaa ilmaisua tuonkaltaisessa merkityksessä. Oikeanlaisesta huumorista hän sanoo, että siihen kuuluu seurallisuutta ja tahdikkuutta. Tahdikkuuteen kuuluu hänestä, että ei tahdota loukata toista.

⁷²³ Vrt. Matt. 22:21b: ἀπόδοτε οὖν τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ.

⁷²⁴ Vrt. Room. 14:19: Ἄρα οὖν τὰ τῆς εἰρήνης διώκωμεν καὶ τὰ τῆς εἰς ἀλλήλους.

Sama koskee sitä, mitä hän kuuntelee, sillä hän näyttää itse esittävän samanlaista, mitä hän kuuntelee. Mutta hän ei esitä mitä tahansa vitsejä, sillä toisen naurunalaiseksi tekeminen on loukkaavaa, ja lainsäätäjät kieltävät tietynlaiset loukkaukset – ehkä heidän olisi pitänyt kieltää myös tietynlaiset pilailut. **Miellyttävä ja vapaa käyttäytyy siis näin, ja hän on ikään kuin itse itselleen laki.**⁷²⁵

Oikein käyttäytyvä siis toimii oikein, *vaikka* lainsäätäjät eivät häntä siihen käske. ”Olla itselleen laki” on myönteinen kuvaus oikeamieliseksi ymmärretystä ihmisestä. Viimeinen virke on kreikassa: ὁ δὴ χάριεις καὶ ἐλευθέριος οὕτως ἔξει, οἷον νόμος ὧν ἑαυτῷ⁷²⁶. Sanatarkemmin käännettynä se on: ”Siis miellyttävä ja vapaa käyttäytyy näin, jollainen **laki ollen itselleen.**” Kyseinen ihminen on siis itselleen sellainen laki, jonka mukaan toista ei saa loukata.

Tarkoittaako Aristoteles kuvattujen ihmisten *tietävän*, mikä on oikein, vaikkei kukaan ole kertonut sitä heille, vai *tekevän* oikein, vaikkei kukaan pakota? Suurempi paino Aristoteleella on siinä, miten nämä henkilöt ”käyttäytyvät” (ἔξει), kuin siinä, mitä nämä *tietävät*. Aristoteles ei sano: ”Siis miellyttävä ja vapaa **tietää tämän**, jollainen laki ollen itselleen.”

Toisaalta, Aristoteles puhuu kohdassa lainsäätäjistä, joka *kieltää* joitain asioita ja *sallii* toisia. Siksi se ”laki”, joka henkilö on itselleen, rinnastettaneen yhteiskunnalliseen lakiin. Koska kohdassa siis ”laista” korostuneen enemmän sen pakottava kuin informoiva puoli, niin tältä osin ainakin jonkin verran vakuuttavammalta vaikuttaa Aristoteleen tarkoittaneen, että kuvatut henkilöt toimivat oikein, vaikkei kukaan pakota. Siis ”itselleen lakina oleminen” yhdistettäneen *käyttäytymiseen*, joka puoltaa edeltävää havaintoa.

Myös *Politiikka*-teoksessaan Aristoteles käyttää tarkasteltavaa ilmaisua. Siinä hän esittää erikoisen ajatuksensa hyveessä ja valtiollisissa kyvyissä ylivoimaisista ihmisistä, joihin ei hänestä valtion tulisi suhtautua tasavertaisesti. ”Filosofi-kuninkaiksi” näitä on myöhemmin kutsuttu.

Koska heidän hyveensä ja valtiollinen kykynsä on niin ylivertainen, olisi väärin pitää heitä tasavertaisina muiden kanssa. Tällainen mies olisi kuin jumala ihmisten joukossa. **Lainsäädännön täytyy selvästi koskea vain syntyperältään ja kyvyiltään tasaveroisia, mutta edellä kuvatun kaltaisia ihmisiä varten ei ole lakeja, sillä he itse ovat oma**

⁷²⁵ Aristoteles 1989, 80–81 (korostus lisätty); *Ethica Nicomachea* 4.8.10 (1128^a).

⁷²⁶ Aristoteles 1994, 248. Korostus lisätty.

lakinsa. Naurettava olisi se, joka yrittäisi säätää lakeja heitä varten. He voisivat sanoa, niin kuin Antistheneen eläinsadussa leijonat vastasivat jäniksille, jotka vaativat, että kaikkia on pidettävä tasaveroisina.⁷²⁷

Kuitenkin Aristoteleen ajatus on selvä. Hänen mielestään tällaiset ihmiset eivät tarvitse lakeja, koska he hyveellisinä toimivat hyvin ilmankin niitä eivätkä tarvitse mitään lakeja. Päinvastoin Aristoteleen mukaan kaikkien tulisi mielihyvin totella heitä ja heidän tulisi saada olla elinikäisiä kuninkaita.⁷²⁸ Viittaus leijonien vastaukseen ehkä tarkoittaa, että ei heille muut edes pystyisi säätämään parempia lakeja kuin mitä he omassa mielessään tuntevat. Aiheen kannalta oleellinen virke on kreikassa: ὁθεν δῆλον ὅτι καὶ τὴν νομοσθεσίαν ἀναγκαῖον εἶναι περὶ τοὺς ἴσους καὶ τῷ γένει καὶ τῇ δυνάμει, κατὰ δὲ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος, **αὐτοὶ γὰρ εἰσι νόμος**.⁷²⁹ Sanatarkemmin käännettynä se on: ”Jonka tähden on ilmeistä, että myös lainsäädännön täytyy olla samanlaisia koskeva, sekä syntyperältä että kyvyiltä, mutta tällaisia vastaan ei ole olemassa lakia, sillä **he itse ovat laki**.”

Tässä lainauksessa lain informoiva puoli lienee hallitsevammassa osassa kuin pakottava puoli. ”Filosofi-kuningas” kynsiä ja hampaita penätessään nimittäin ei varmaankaan kyseenalaista voimaa pakottaa vaan kykyä säätää hyviä lakeja.

Asiayhteyksissä, joissa Aristoteles käyttää kyseistä ilmaisua, on yhteneviä piirteitä kohdan Room. 2:15 asiayhteyden kanssa. Kaikissa niistä puhutaan ihmisistä, joilla ei ole lakia, mutta jotka siitä huolimatta tietävät, mikä on oikein, ja tekevät niin. Tähän työhön ei ole kyetty löytämään muita kohtia, joissa ilmaisu esiintyisi.

Nikolainen kirjoittaa: ”Ajatus, että ihminen on itselleen laki, on taas Aristoteleen etiikan perusnäkökohtia.”⁷³⁰ Tällaisesta asian muotoilusta, kun asiaa ei kontekstissa tarkasti selitetä, herää helposti käsitys, että Aristoteles sovittaisi ilmaisun ”itselleen laki” keneen tahansa ihmiseen. Tätä käsitystä tämä tutkimus ei tue.

C. Paavalin aikalainen Filon (synt. n. 20 jKr.) lopetti Abrahamia käsittelevän kirjansa seuraaviin sanoihin:

⁷²⁷ **A:** ”Näyttäkää kyntenne ja hampaanne.” Juha Sihvola Aristoteleen teoksen selitysosiossa (1991, 260). **B:** Aristoteles 1991, 84 (korostus lisätty); *Politica* 3.8.2 (1284^b).

⁷²⁸ Aristoteles 1991, 86.

⁷²⁹ Aristoteles 1990, 240. Korostus lisätty.

⁷³⁰ Nikolainen 1986, 31.

275. Ταῦτα μὲν οὖν ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω. τῷ δὲ πλήθει καὶ μεγέθει τῶν ἐπαίνων ἐπιτιθεῖς ὥσπερ τινὰ κεφαλὴν τοῦ σοφοῦ φησιν, ὅτι τὸν θεῖον νόμον καὶ τὰ θεῖα προστάγματα πάντα ἐποίησεν ὁ ἀνὴρ οὗτος, οὐ γράμμασιν ἀναδιδαχθεὶς, ἀλλ' ἀγράφῳ τῆ φύσει σπουδάσας ὑγαινούσας καὶ ἀνόσοις ὄρμαῖς ἐπακολουθῆσαι· περὶ δὲ ὧν ὁ θεὸς ὁμολογεῖ, τί προσῆκεν ἀνθρώπου; ἢ βεβαιότατα πιστεῦειν;

276. τοιοῦτος ὁ βίος τοῦ πρώτου καὶ ἀρχηγέτου τοῦ ἔθνους ἐστίν, ὡς μὲν ἔνιοι φήσουσι, νόμιμος, ὡς δ' ὁ παρ' ἐμοῦ λόγος ἔδειξε, **νόμος αὐτὸς ὧν** καὶ θεσμὸς ἀγραφος.

275. Nämä niin paljosta siis sanottakoon. Mutta *näiden* paljosten ja suurten kiitosten päälle asetettuna *on*, niin kuin eräästä viisauden päästä lausutaan, että tämä mies ”toteutti jumalallisen lain ja jumalalliset käskyt kaikki”⁷³¹, ei kirjaimin opetettuna vaan kirjoittamattomasta luonnosta kiiruhtaen terveitä ja ilman sairautta *olevia* impulsseja *hän* seurasi. Mutta liittyen siihen, *mitä* Jumala lupaa, mikä *on* käsillä ihmisillä kuin vahvimmin uskoa?

276. Sellainen on ”ensimmäisen” ja kansan perustajan elämä, kuten toisaalta jotkut lausuvat, ”lainmukainen”, mutta toisaalta, kuten sanat MINUN luotani osoittivat, **itse lakina oleva** ja kirjoittamaton säädös.⁷³²

Vaikuttaa siltä, että sananmukaisesti Filon pitää Abrahamin elämää lakina eikä varsinaisesti häntä itseään. Näin siis kohta ei ole täysin vertailukelpoinen. Huomattava kuitenkin on, että ilmaisutapa on samankaltainen ja tarkoitettu hurskaasta ihmisestä.

5.2 Jakeen 15 tarkastelua

Tässä alaluvussa kiinnitetään huomiota seuraaviin ilmauksiin: τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν (5.2.1), συμμαρτυρεῖν (5.2.2–3), συνείδησις (5.2.4) ja λογισμοίς (5.2.5).

5.2.1 Sydämeen kirjoitettu lain teko kuvaa hurskautta

Paavali puhuu pakanoista, joiden ”sydämiin on kirjoitettu lain teko”. Tämän Paavalin ilmaisun merkityksestä on käyty mielipiteenvaihtoa, johon seuraavassa puutun. Ensin katsotaan, miten melkein samanlaista ilmaisua ”sydämiin kirjoitettu laki” on VT:ssa käytetty (osio A). Myöhemmin perustelen, että tämä (ilman sanaa ”teko”) lienee oleellisesti sama kuin Paavalin käyttämä ilmaisu (osio B). Lopussa on yhteenveto (osio D).

⁷³¹ 1. Moos. 26:5.

⁷³² Filon, *De Abrahamo* 275–276.

A. Ilmaisu ”laki sydämessä” on Vanhassa testamentissa käytetty kuva *sydämen hurskaudesta*, jonka juutalaiset kuulijat varmaan hyvin tunsivat. Se on samansisältöinen kuin kuva ”ympärileikatusta sydäimestä”, joka myös esiintyy Vanhassa testamentissa ja jonka juutalaiset niin ikään varmaankin tunsivat. Tätä kuvaa Paavali käyttää asiayhteydessä myöhemmin (2:29). Seuraavassa esitetään Septuagintan kohtia, joissa puhutaan laista sydämessä:

31. ὁ νόμος τοῦ θεοῦ αὐτοῦ ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ καὶ οὐχ ὑποσκελισθήσεται τὰ δια βήματα αὐτοῦ

31. Hänen Jumalansa **laki** on **hänen sydämessään** ja hän ei *tule* kompastumaan askelissaan.⁷³³

7. ἀκούσατέ μου οἱ εἰδότες κρίσιν λαός μου οὗ ὁ νόμος μου ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν μὴ φοβεῖσθε ὄνειδισμὸν ἀνθρώπων καὶ τῷ φανισμῷ αὐτῶν μὴ ἠττᾶσθε

7. Kuulkaa minua oikeuden tuntevat, minun kansani, joilla on minun **lakini sydämessänne**: älkää pelätkö ihmisten pilkkaa ja heidän halveksunnastaan älkää lannistuko.⁷³⁴

33. ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη, ἣν διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκεῖνας, φησὶν κύριος Διδούς δώσω νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν γράψω αὐτούς· καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν, καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν·

33. *Niin* että tämä *on* se liitto, jonka *tulen* solmimaan Israelin huoneen kanssa niiden päivien jälkeen, lausuu Herra. *Tulen* antamalla antamaan **lakini** heidän ymmärrykseensä ja **heidän sydämelleen** ne **kirjoitan**. Ja *tulen* tulemaan heille Jumalaksi ja he *tulevat* tulemaan minulle kansaksi.⁷³⁵

B. Seuraavaksi perustelen, miksi Paavalin ilmaisu sydämeen kirjoitetusta ”lain teosta” lienee oleellisesti sama kuin VT:n ilmaisu sydämeen kirjoitetusta ”laista”.

i) Ilmaisu ”laki sydämessä” – kuten myös ”ympärileikattu sydän” (j. 29) – vanhatestamentillisena kuvana sopisi hyvin lukuun 2, jossa tarkoitus on puhutella ihmistä, joka luottaa ulkoiseen vastaavaan. Nousee ajatus, että on mahdollista kuulua juutalaiseen kansaan, olla lain tunteva ja ympärileikattu, ja silti Jumalan edessä kelpaamaton. Ilmaisut ovat tehokkaita; samat asiat ovat todellisuutta toisella sisimmässä ja toisella ulkoisesti. Nämä ovat ajatuksellisessa jännitteessä keskenään.

⁷³³ Ps. 37:31.

⁷³⁴ Jes. 51:7.

⁷³⁵ Jer. 31:33.

ii) Oleellista asian kannalta on, kuka todennäköisesti on Paavalin interlocutor. Edellä olen perustellut, että hän on todennäköisesti juutalainen. Siksi on luontevaa, että Paavali puhuu hänelle niin kuin juutalainen.⁷³⁶ Näin ollen, käyttäessään ilmaisua, joka on hyvin lähellä VT:ssa käytettyä, hän varmaankin tarkoittaa, mitä tällä ilmaisulla yleensä tarkoitetaan.

Se, keitä Paavali oletti näiden pakanoiden olevan tarkemmalta identiteetiltään, ei ollut jakson varsinaisen tarkoituksen kannalta oleellista sanoa ja saattaisipa sen sanominen ehkä tuoda tarpeetonta vaikeutta asiaan – kuten edellä on perusteltu (3.4.1.C). Mutta ei liene syytä puhua peitetysti siitä, *millainen* tämä pakana oli – ajateltiin tällä tarkoitettavan aivan mitä hyvänsä. Päinvastoin, se on tämän esityksen ydinviestiä. Siksi on luultavaa, että tämän ominaisuutta kuvatessaan Paavali tuttuja ilmaisuja käyttäessään tarkoittaa niiden tuttuja merkityksiä. Hän tahtoo olla ymmärrettävä tässä asiassa. Koska näin on, on luultavaa, että hän tarkoittaa tämän pakanan olevan hurskas ihminen, sillä sitä lähellä oleva ilmaisu Vanhassa testamentissa tarkoittaa.

iii) Paavali sanoo jakeessa 15, että lain *teko* on kirjoitettu sydämiin. Vesittäkö maininta ”teosta” edellisen tarkastelun? Ei, vaan se vahvistaa sen. Onhan se enemmän sanottu. Ilmaisu ”sydämessä oleva laki” Vanhassa testamentissa implikoi hurskautta ja siis lain mukaisia *tekoja*. Kun Paavali lisää sanan ”teko” tähän ilmaisuun, hän korostaa sitä merkitystä, joka sillä siis muutenkin on. Tämä merkitys kenties voitaisiin pelkistää ”omantunnon ääneksi” lisäyksellä ”tunteminen”, mutta kuinka aktiivisluonteisen sanan ”teon” lisääminen sen tekisi, voidaan kysyä. ”Lain teosta sydämessä” ei siis liene kyse pelkästä omantunnon äänestä tai oikean ja väärän tunnistamisesta. *Teko* liittyy olennaisesti *tekemiseen*. Näin siis nämä pakanat todella *tekevät* lain mukaan. Näin myös edellä, jakeessa 14, suorasanaisesti sanotaan, joten siis selitys sopii kontekstiin.

Tässä puhuessaan ”lain teosta” Paavali ei puhu samasta kuin kuvatessaan negatiivisesti ”lain tekojen” (monikossa) riittämättömyyttä.⁷³⁷ Nimittäin, edellinen esitetään myönteisenä, jälkimmäinen kielteisenä.⁷³⁸ Ne ”lain teot”, jotka ovat riittämättömiä, merkitsevät vain ulkokohtaista jumalanpalvelusta, jossa sydän ei ole mukana. Mutta kyllä kai sydän on mukana siinä ”lain teossa”, joka on siihen kirjoitettu. Lisäksi oikein Dunn

⁷³⁶ 1. Kor. 9:20.

⁷³⁷ Room. 3:20, 28; Gal. 2:16; 3:2, 5, 10. Vrt. Room. 4:2, 6; 9:32; 11:6.

⁷³⁸ Dunn 1988, 100.

sanoo, että Paavalin kielenkäytössä ”sydän” ilmaisee sisäistä ihmistä, ”todellista sinua”.⁷³⁹ Ihminen on *todella* jotain, kun hän on sitä *sydäimestä*.⁷⁴⁰ Se, että laki on kirjoitettu sydämeen, ilmenee aitona Jumalan palvelemisena.

Ito saattaa olla oikeassa siinä, että monikkomuoto ”lain teot” ja yksikkömuoto ”lain teko” ovat todennäköisesti itsessään neutraaleja ilmauksia, joita konteksti kuvaa kapea-alaisemmin.⁷⁴¹

iv) J. Thurén tarttuu siihen, että ”lain teko” on yksikössä, jolloin hänestä sillä ei voida viitata moniin tekoihin.

Yksi pakanan tekemä hyvä teko ei pysty todistamaan, että Jumalan koko tahto ja laki olisi kirjoitettu kaikkien heidän sydämeensä, eikä apostoli sitä ollenkaan väitä. Vasta uudessa liitossa Jumala kirjoittaa liiton kansan jäsenten sydämeen kaiken tahtonsa ja lakinsa, Jer 31:33.⁷⁴²

Olisi ehkä kuitenkin mielivaltaista, että Paavali mainitsisi pakanan tekevän elämässään *yhden* hyvän teon. Miksei yhtä hyvin kaksi tai kolme, voidaan kysyä. Mutta tuo yksikin vaikuttaisi liialta, jos puhuttaisiin ei-kristityistä. Toisaalta, juuri jakeessa 14 näiden pakanoiden sanotaan tekevän (monikossa) ”niitä” (τά), jotka lain ovat, siis enemmän kuin vain yhden. Edelleen, Paavali ei sano, että tuo teko tehtäisiin vaan että se on kirjoitettu sydämeen.

Pikemminkin tuo yksikössä lausuminen pitäisi ymmärtää kollektiivisesti monista teoista. Näin Gyllenberg asian ymmärtää ja kääntää: ”lain vaatima toimintatapa”.⁷⁴³ Yksikön tällaisesta *kollektiivisestä käytöstä* hän mainitsee esimerkeiksi myös kohdat Gal. 6:4 ja 1. Piet. 1:17. Erikoista sinänsä, mutta juuri sanan mainitseminen yksikössä päinvastoin korostaa asian huomattavaa *moneutta*.

v) Siihen, ettei Paavali tarkoita ”sydämiin kirjoitetulla lain teolla” omaatuntoa, ehkä viittaa se, että hän sanoo omantunnon todistavan siitä (jota perustelen myöhemmin).⁷⁴⁴ Muutoin tekstissä sanottaisiin omantunnon todistavan pakanoiden kanssa siitä, että heillä on

⁷³⁹ **A:** Room. 8:27; 1. Kor. 4:5; 14:25; 2. Kor. 3:2–3; 5:12. **B:** Dunn 1988, 100.

⁷⁴⁰ **A:** Room. 2:29; 6:17; 10:1. **B:** Dunn 1988, 100.

⁷⁴¹ Ito 1995, 28–29.

⁷⁴² J. Thurén 1994, 54.

⁷⁴³ Gyllenberg 1967, 102. Myös Fitzmyer ymmärtää sanan kollektiivisena yksikkönä (1993, 311).

⁷⁴⁴ Dunn 1988, 101.

omatunto. Tätä vastoin kuitenkin myönnän, ettei tautologia ole looginen virhe ja tautologian tarpeellisuutta saattaa perustella ilmaisujen erilaisuus.

D. Tässä alaluvussa perusteltiin sitä, miksi Paavalin käyttämä ilmaisu ”sydämeen kirjoitettu lain teko” on todennäköisesti oleellisesti sama kuin VT:n ilmaus ”sydämeen kirjoitettu laki”. Jos näin on, Paavali tarkoittaa kuvattujen pakanoiden olevan hurskaita.

5.2.2 Συμμαρτυρεῖν tarkoittaa yhdessä todistamista

Cranfield esittää seuraavaa:

The verb *συμμαρτυρεῖν* can mean either (i) ‘bear witness along with’ (in this case, it is implied that there is at least one other witness besides the subject of the verb, and an accompanying dative, if there is one, will indicate this other witness), or (ii) simply ‘bear witness’, ‘testify’, ‘assure’ (in this case, the *συν-* merely strengthens the idea conveyed by the simple verb, and the accompanying dative, if there is one, indicates the recipient of the testimony).⁷⁴⁵

Lopulta hän päätyy jakeen 15 sanalla *συμμαρτυρούσης* olevan merkitys (ii).⁷⁴⁶ Perustellakseen kahta merkitystä Cranfield viittaa Baueriin. Tämän mukaan sanalla on myös yksinkertaisen todistamisen merkitys (”Zeugnis ablegen”), jolloin prepositio *σύν* korkeintaan vahvistaa sanaa *μαρτυρεῖν*.

συμμαρτυρέω (seit Soph. Thu.) **Mitzeuge sein, mitbezeugen** (Plut., Thes. et Romul. 6.5; mor. 64 C. BGU 86, 40 [II n] u. ö.), dann auch allgem. **bestätigen, für jmdn. od. etw. Zeugnis ablegen** (schon für Solon 24,3 D.² hat das *συν-* höchstens noch die Bedeutung der Verstärkung. Ebenso bei Trag. Pla., Hipp. maior 282 B *συμμαρτυρήσαι δέ σοι ἔχω ὅτι ἀληθῆ λέγεις*. X., Hell. 7, 1, 35 *συνεμαρτύρει αὐτῷ ταῦτα πάντα*. 3,3, 2. Jos., ant. 19, 154. Ohne Dat. m. flgd. ὅτι Plut., mor. 724 D) *συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως* **Rö 215**. *συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεως μου ... ὅτι* **91** (z. Zeugnis d. Gewissens, Jos., Ap. 2,218). *τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι* **816**. – Das Med. **Apk 2218 t. r.*** (3) IV 514 ff.; X 2, 1169–72⁷⁴⁷

Kuitenkaan sanan (ii)-merkitystä tuskin oli. Tätä jatkossa perustelen.

⁷⁴⁵ Cranfield 1975, 161.

⁷⁴⁶ Tällaista tulkintaa tukevat Bauer (1988, 1554) ja Gyllenberg (1967, 251). TDNT:ssä toisena selityksenä kohtaan 8:16 tarjotaan yksinkertaisen todistamisen merkitystä (Kittel 1985, 509).

⁷⁴⁷ Bauer 1988, 1554.

Aluksi argumentoin, miksi prepositio σύν on todennäköisesti merkityksellinen sanassa, ja esitän muiden sanakirjojen kantoja (osio A). Sitten tutkitaan, miten sanaa on käytetty Raamatussa ja antiikin kirjallisuudessa (osio B). Seuraavaksi vertailun vuoksi tutkitaan, miten samankaltaista sanaa συνεπιμαρτυρεῖν on käytetty Raamatussa ja antiikin kirjallisuudessa (osio C). Lopussa on yhteenveto (osio D).

A. Se, että sana συμμαρτυρεῖν on etymologisesti 'yhdessä todistamista', ei vielä asiaa todista, mutta tässä merkityksessä sitä käytännössä myös käytettiin – jota myöhemmin perustellaan. Siis etuliite σύν tuo sanaan omaleimaisuutensa. Ilmeisesti prepositioita kylläkin lisättiin vain vahvistamaan sanaa.⁷⁴⁸ Joissain prepositioalkuisissa sanoissa lienee preposition merkitys ohentunut.⁷⁴⁹ Sitä on tapahtunut myös etuliitteen σύν suhteen.⁷⁵⁰ Kuitenkaan tätä ei näin ollen ole havaittavissa tämän sanan kohdalla.⁷⁵¹ Voisiko tätä ymmärtää jotenkin?

Prepositio σύν ei näytä soveltuvan hyvin sanan μαρτυρεῖν perusmerkityksen vahvistamiseen seuraavista syistä. Ensiksikin, sana μαρτυρεῖν ei sellaisenaan tarkoita todistamista jonkun *kanssa*; todistaa voidaan yksinkin. Toiseksi, todistaa voidaan myös *yhdessä*. Vieläpä tällainen toiminta on yleistä ja se voi olla tärkeää. Tästä syystä on luontevaa, että sana συν-μαρτυρεῖν ("yhdessä-todistaminen") liitetään tällaiseen erityislaatuiseen toimintaan. Näin on myös tehty. Mutta koska konnotaatioyhteys vaikuttaa vahvalta, yksinkertaisen todistamisen merkitys, liian harhaanjohtavana, tuskin pysyisi. Prepositio σύν sanaan μαρτυρεῖν yhdistettynä siis johdattanee ajatukset liian vahvasti erityislaatuiseen todistamiseen voidakseen olla ainoastaan perusmerkitystä vahvistava. Näin lienee varsinkin, kun sen yleinen merkitys on 'kanssa-todistaminen'.

Vertailun vuoksi tarkastelen sanaa ἐπιμαρτυρεῖν, jossa prepositio ἐπί ehkä vahvistaa sanan μαρτυρεῖν merkitystä (ehkä ei). Voi olla, ettei μαρτυρεῖν sellaisenaan ainakaan vahvasti tarkoita todistamista jonkin *päälle* (joskin todistus väitteen "päälle" on ymmärrettävä

⁷⁴⁸ Gyllenberg 1969, 25.

⁷⁴⁹ Vrt. Aejmelaeus 2008, 156: § 151.6.

⁷⁵⁰ Oikein Gyllenberg 1967, 252.

⁷⁵¹ Ohentuminen ei ole yleisesti ottaen preposition σύν suhteen merkittävää muutenkaan. Vrt. Aejmelaeus 2008, 163: § 159.3: "Monipuolisesti ja usein esiintyvän *etuliitteen* σύν merkityksissä sanoihin sisältää useimmiten eri vivahtein merkitykset *kanssa*, *yhdessä*". Συν-prepositioalkuisten sanojen tarkastelu sanakirjasta osoittaa, että vaikei sanoja "kanssa-" tai "yhdessä-" esiintyisikään käänkösvastineissa, niin usein niihin ajatuksellisesti sisältyy viittaus johonkin *toiseen*, joka on samassa asemassa.

ajatus). Kuitenkaan ei ”*päälle* todistamiselle” (ἐπι-μαρτυρεῖν) liene yhtä vahvaa luontaista tulkintaa, joka estäisi ymmärtämästä preposition ἐπί yksinomaan vahvistavan merkityksen.

Käyttöyhteyksistä nähdään, että toisinaan sanalla συμμαρτυρεῖν on lähellä käänkösvastine ’vahvistaa’. Tämä ei ole sama kuin Cranfieldin (ii)-merkitys, sillä ”vahvistaminen” on ”kanssatodistamista”. Kukaan ei tosiasiaassa todista *yksin* ”vahvistaessaan” jotain (yksin). ”Vahvistaminen” sisältää implisiittisesti viittauksen johonkin toiseen todistajaan tai todisteeseen, joka todistaa samaa.

Sanalle συμμαρτυρεῖν Liddell ja Scott esittävät astrologisten merkitysten lisäksi ainoastaan merkitykset ”*bear witness with or in support of another*”.⁷⁵² UT:ssa Louw-Nida:n mielestä ovat merkitykset ”to support by testimony, to provide supporting evidence, to testify in support”.⁷⁵³ TDNT:ssä on sanalla myös merkitys ”confirm”.⁷⁵⁴ Lainaten Cremer-Kögelin sanakirjaa siinä esitetään:

Distinction between the two meanings to testify with and to confirm alone does justice to the usage: συμμαρτυρεῖν never denotes, like μαρτυρεῖν, purely authoritative assertion, but always confirmation.⁷⁵⁵

TDNT:ssä ei kuitenkaan pysytä vain näissä kahdessa merkityksessä – josta myöhemmin.

B. Sitä, että sanalla συμμαρτυρεῖν on ”yhdessä todistamisen” merkitys, perustelen käymällä läpi kohtia, joissa sanaa on käytetty. Uudessa testamentissa sana esiintyy tarkastelemamme kohdan lisäksi vain kaksi kertaa, molemmat Paavalin Roomalaiskirjeessä tosin.⁷⁵⁶ Näissä on kuitenkin se ongelma, että vaikka voidaan osoittaa kaksi erillistä ”saman todistajaa”, on hankalaa näyttää pitävästi, että mahdollisuus yksinkertaisesta todistamisesta olisi täysin poissuljettu. Septuagintassa puolestaan ei sanaa esiinny. Siksi

⁷⁵² Liddell-Scott 1996, 1677. Sanalle ei ole antanut yksinkertaisen todistamisen merkitystä myöskään UT:n kannalta Liljeqvist (2001, 174).

⁷⁵³ Louw-Nida 1993, 418–419.

⁷⁵⁴ Kittel 1985, 508.

⁷⁵⁵ Kittel 1985, 509.

⁷⁵⁶ Textus Receptuksessa sana on myös (ironista kyllä, sisältöön nähden) kohdassa Ilm. 22:18: **Συμμαρτυροῦμαι** γὰρ παντὶ ἀκούοντι τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου, ἐάν τις ἐπιτιθῆ ἰπρὸς ταῦτα, ἐπιθήσει ὁ θεὸς ἐπ’ αὐτὸν τὰς πληγὰς τὰς γεγραμμένας ἐν βιβλίῳ τούτῳ (katsottu sivulta www.blueletterbible.org 17.4.2013). Nestle-Alandin 27. painos ei esitä edes nooteissa tällaista vaihtoehtoa eikä jakeen alusta mitään muutakaan lukutapaa kuin leipätekstin. Sana συμμαρτυροῦμαι periytynee Textus Receptukseen Erasmuselta, jolla se jo oli (Erasmus 1516, 224). Kohta kuuluu siihen surullisenkuuluuasaan jaksoon, jota Erasmusella ei ollut kreikankielisenä ja jonka hän käänsi latinasta. Latinankielinen vastine Erasmusken kaksiosaisessa teoksessa on *contestor*.

valtaosa tarkasteltavista kohdista on Raamatun ulkopuolelta, jossa sielläkään sana ei ole yleinen.

i) Kohdassa Room. 8:16 Paavali sanoo:

16. αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ	16. Henki itse todistaa meidän
τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν	henkemme ⁷⁵⁷ kanssa , että olem-
τέκνα θεοῦ.	me Jumalan lapsia.

Myönnettävä on, että kohta ei selvästi vahvasta merkitystä yhdessä todistamisesta. Voisihan joku väittää, että tämän mukaan Henki todistaisi meidän hengellemme, kuten Cranfield tekee.⁷⁵⁸ Perusteluksi hän sanoo vain, ettei kristityn hengellä ole asemaa ("standing") eikä oikeutta ("right") todistaa tuollaista asiaa.⁷⁵⁹ Tähän seuraavaksi vastaan.

Kun Paavali sanoo henkemme todistavan meidän olevan Jumalan lapsia, hän tarkoittaa kristittyjen oman kokemuksen olevan, että he ovat Jumalan lapsia. Tottahan kristityllä voi olla tästä jokin hengessä tuttava mielipide ja kokemus – eikä voisikaan olla olematta – vaikka mitään oikeutta ja asemaa ei niillä olisikaan. Mutta Paavalin ajattelussa kristityn ihmis-"henki" uudistuneena osallistuu Jumalan palvelemiseen (Room. 1:9; 1. Kor. 5:4; 14:14–15) eikä näin ole suoralta kädeltä vailla totuuden puhumisen mahdollisuutta, mikä taas toki soisi riittävän "oikeuden" todistaa; se on oikeassa olevan oikeutta. Vastaavasti kohdassa Ap. t. 15:28 erotetaan Pyhän Hengen ja kristittyjen "todistukset" keskenään ilman ongelmaa siitä, mitä kristityn todistus merkitsee Pyhän Hengen todistuksen rinnalla.

Kolmessa niissä kristillisten tekstien kohdissa, joissa jotkut UT:n tutkijat ovat todistamisverbien alun σύν "kanssa"-merkityksen kiistäneet, toinen todistaja on Jumala (tai Jumalan sana): Room. 8:16; Hepr. 2:4 ja 1. Kleemens 24:5. Valistuneella (?) arvauksella usealla on ollut vaikea nähdä Jumala todistamassa ihmisen kanssa, ikään kuin muka vain todistajana todistajien joukossa. Tätä seuraavaksi pohdin.

⁷⁵⁷ Kyse ei ole siitä, että Henki todistaisi meidän hengellemme. Τῷ πνεύματι ἡμῶν on datiivissa, koska sanan συμμαρτυρεῖ etuliite σύν edellyttää sitä.

⁷⁵⁸ Cranfield 1975, 402–403. TDNT:ssä epäröidään, tarkoittaisiko se yksinkertaista todistamista ("bear witness") (1988, 509). Tällainen spekulatio on epäjohdonmukaista, sillä edellä, sanan merkitystä kuvattaessa, ei sanalla selkeästi osoitettu olevan sellaista merkitystä vaan vain kanssatodistamisen ja vahvistamisen merkitykset. [Huom.: sivulla 508 annetaan ymmärtää esitetyn oleellisesti vain *yksi* merkitys, sillä edellä sanottuun viitataan: "It has **this** sense..." (korostus lisätty). Siksi lienee luonteavaa, että merkityksiä "to attest" ja "confirm something..." ei ole tarkoitettu erillisinä, varsinkin kun tekstissä on vain yksi "to"-partikkeli.]

⁷⁵⁹ Cranfield 1975, 403.

Ensiksi, vaikka UT:ssa sanotaan Jumalalta tulevan aivan kaikki, eivät UT:n kirjoittajat (eikä ilmeisesti Kleemenskään) näe ongelmana sanoa, että kristitty on yhteistoiminnassa Jumalan kanssa (Ap. t. 15:28; 1. Kor. 3:6, 9; 2. Kor. 6:1; Ilm. 22:17). Vaikka tuo yhdessä toimiminenkin on kokonaan lahjaa Jumalalta alusta loppuun saakka, se yhtä kaikki on yhdessä toimimista.

Toiseksi, kun jonkun sanotaan ”todistavan” oikeudessa (joko kreikassa tai suomessa), silloin ei vielä sanota, kuinka arvokas todistus on, onko se ehkä valheellinen, perustuuko se arvaukseen vai kokemukseen tai hyväksytäänkö se lopullisena. ”Todistaminen” oikeudessa on väitteen esittämistä, jolle pitäisi olla täydellinen totuuspohja, mutta ei välttämättä ole. Näin siis, kun Jumalan sanotaan todistavan kristittyjen kanssa, silloin vain ilmaistaan Hänen esittävän (jotain muuta kautta) ”todistuksia”, totuusväittämiä, jotka ovat samansisältöisiä kristittyjen ”todistusten” kanssa. Tämä ei tarkoita, että todistusten arvot rinnastettaisiin toisiinsa. Jumalan puhuessa muilla ei ole periaatteellista puhevaltaa, mutta puhumisen mahdollisuus kylläkin.

Yleisesti ottaen on oltava varovainen, jos tulkinnallisista syistä aletaan harkita poikkeavia kielioppisääntöjä ja sanan merkityksiä.

ii) Kohdassa Room. 9:1–2 Paavali vakuuttaa, että hän menisi helvettiinkin, jos vain voisi pelastaa kansansa, juutalaiset.

1. Ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, οὐ ψεύδομαι, συνμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου ἐν πνεύματι ἁγίῳ, ...	1. Puhun totuutta Kristuksessa, en valehtele, kanssani ⁷⁶⁰ todistaessa omatuntoni Pyhässä Hengessä, ...
---	--

Tässäkin kohdassa ”omatunto” on se, joka ”todistaa”. Ajatus yksinkertaisesta todistamisesta lienee sopimaton, koska tällöin omantunnon todistuksella ei ilmaistaisi sisältöä ja lause jäisi merkitykseltään tyhjäksi. Sen sijaan yhdessä todistamisen ajatus sopii, seuraavista syistä.

⁷⁶⁰ Omatunto ei todista Paavalille vaan hänen kanssaan, vrt. Room. 8:16. Tosin kielellisesti voisi myös kääntää kanssatodistuksen osoitetun Paavalille itselleen.

Ensiksikin, tekstissä esitetään kaksi todistajaa, Paavali ja ”omatunto Pyhässä Hengessä”. Nämä ovat kaksi erillistä todistajaa, sillä Pyhän Hengen valaisema omatunto ei ole tahdon kontrollissa, kuten se usein ei muutenkaan ole.⁷⁶¹

Toiseksi, on selvää, että omatunto voi puoltaa tai vastustaa sitä, mitä Paavali sanoo.

Edellä esitettyä käännoästä voidaan kuitenkin kritisoida ja väittää, että sana $\mu\omicron\iota$ olisi käännettävä niin, että omantunnon kanssatodistus tulee ”minulle”, Paavalille, kun kerran kukaan muu kuin hän itse ei voi kuulla hänen omantuntonsa todistusta. Näin ei ole, seuraavista syistä.

Ensiksikin, kohdan kaksi todistajaa ovat Paavali ja omatunto. Jos omatunto todistaisi Paavalille ja kun se todistaa Paavalin kanssa, omatunto todistaisi Paavalin kanssa Paavalille. Mutta Paavali ei vakuuta itselleen jotain vaan muille. Ilmaisuu ”kanssatodistaminen” tarkoittaisi myös Paavalin todistavan itselleen, mutta se ei käy.

Toiseksi, voidaan sanoa, että omatunto todistaa Paavalin kanssa, vaikka muut eivät kuule hänen omantuntonsa ääntä. Se on silti totta.

Kolmanneksi, Paavalin sanoilla on silti merkitystä, vaikkeivät muut kuule hänen omantuntonsa ääntä. Vakuuttaakseen sanaansa apostoli vetoaa omaantuntoonsa. Omantunnonihmiseltä toiselle hän uskoo paljon sanoneensa. Sen edessä he eivät tahdo valehdella, kuten vielä vahvemmin eivät Jumalankaan edessä, johon liittyvää vakuutusta Paavali myös käyttää (Room. 1:9; 2. Kor. 1:23; 11:31; Gal. 1:20; 1. Tess. 2:5). Toisaalta, kaikki eivät kuule Jumalankaan todistusta ja silti Paavali vetoaa siihen.

iii) Eusebius (263–339 jKr.) kuvaa *Kirkkohistoriassaan*, mitä historioitsija Flavius Josefus on kertonut Johannes Kastajasta. Hän sanoo muun muassa:

3. ὁ δὲ αὐτὸς Ἰωσήπος ἐν τοῖς μάλιστα δικαιοτάτων καὶ βαπτιστὴν ὁμολογῶν γεγονέναι τὸν Ἰωάννην, τοῖς περὶ αὐτοῦ κατὰ τὴν τῶν εὐαγγελίων γραφὴν ἀναγεγραμμένοις **συμμαρτυρεῖ**, ...

3. Ja sama Josefus tunnustaen Johanneksen olleen kaikkein hurskaimpia ja kastaja ne, mitä hänestä evankeliumien kirjoituksen mukaan on kirjattuna, **kanssatodistaa**...⁷⁶²

⁷⁶¹ Vrt. 2. Kor. 4:2; 5:11.

⁷⁶² Eusebius, *Historia ecclestica* 1.11.3.

iv) Plutarkhokselta (45–125 jKr.) joudutaan esittämään yksi lainaus Bauerin takia. Kyse on Juudean Herodes ”Suuren” pöytäseurueen keskustelun kuvauksesta. Eräs pöytäseurueesta sanoo Apolloon viitaten:

<p>σκόλων δὲ Πυθοῖ καὶ ἀκροθινίων καὶ τροπαίων ἀναθέσεις ἄρ’ οὐ συμμαρτυροῦσιν ὅτι τῆς εἰς τὸ νικᾶν καὶ κρατεῖν δυνάμεως τῶ θεῷ τούτῳ πλεῖστον μέτεστιν;</p>	<p>Mutta saaliiden ja <i>parhaiden</i> saaliiden ja voitonmerkkien omistamiset Pythossa eivätköhän yhdessä todista, että tällä jumalalla⁷⁶³ on suurin <i>osuus</i> voittoon ja voiman <i>haltuun</i> ottamiseen?⁷⁶⁴</p>
---	--

Tässä kohdassa Bauerin mukaan σύν korkeintaan vahvistaa sanan μαρτυρεῖν merkitystä. Kuitenkin tekstissä ilmaistaan selvästi monta todistajaa todistamassa samaa. Yhteistä tämän ja kahden muun Bauerin viittaaman kohdan välillä on, että kanssatodistajana näyttäisi olevan kreikkalainen jumala. Mutta varsinkaan kreikkalaisessa mielessä ei liene ongelmaa tarkoittaa asia kirjaimellisesti.

v) Flavius Josefus (37–n. 100 jKr.) kertoo tyrannikeisari Gaius Caligulan murhasta vuonna 41 jKr. Hänet surmasi kolme pretoriaanikaartin, keisarin henkivartiokaartin, jäsentä Cassius Chaerean johdolla.⁷⁶⁵ Tästä Vinicianus joutui roomalaisten sotilaiden vangiksi, mutta hänestä kerrotaan seuraavaa:

<p>154. καὶ Βινουκιανὸν μὲν Κλήμηγς, ἀνάγεται γὰρ ἐπὶ τοῦτον, μεθίησιν πολλῶν μετ’ ἄλλων συγκλητικῶν δικαιοσύνην τῇ πράξει συμμαρτυρῶν καὶ ἀρετὴν τοῖς ἐντεθυμημένοις καὶ πράσσειν μὴ ἀποδεδειλιακόσι·</p>	<p>154. Ja Vinicianuksen Clemens puolestaan – sillä hänet viedään ylös tämän luokse – vapauttaa yhdessä monien muiden senaat- torien kanssa oikeamielisestä teosta todistaen ja kunnollisuu- desta suunnittelijoilla ja menet- telystä ei arkailijoina <i>olevilla</i>.⁷⁶⁶</p>
---	---

Bauerin mukaan kohdassa sana on vain yksinkertaisen todistamisen merkityksessä. Kohdasta ei sellaista voi päätellä. Ensiksikin, niitä, jotka kohdan mukaan todistavat jotain, on paljon. Toiseksi, he kaikki todistavat samasta asiasta.

vi) Platon (427–347 eKr.) kuvaa Sokrateen ja Hippiaan välistä keskustelua, kaupunkivaltioiden lähettilään. Sokrateen mukaan taidot taiteessa ja politiikassa olivat

⁷⁶³ Μετεῖναι τινὶ τινός: olla osuus jollakin johonkin (Perseus Digital Library).

⁷⁶⁴ Plutarkhos, *Quaes. Conv.* 8.4.36 (Plut. *mor.* 724 D).

⁷⁶⁵ Flavius Josefus, *Ant.* 19.99–153.

⁷⁶⁶ Flavius Josefus, *Ant.* 19.154a.

kehittyneet sitten entisajan viisaiden ja taitajien, niin että nämä jälkimmäiset joutuisivat häpeään nykyisten osaajien rinnalla. Erityisesti Hippias oli hänestä muinaisia edeltäjiään taitavampi. Hippias yhtyi siihen, että hänen taitonsa olivat paremmat kuin entisajan viisaiden, mutta yleisesti ottaen piti parempana kehua enemmän entisiä kuin nykyisiä osaajia.⁷⁶⁷ Sokrates sanoi:

συμμαρτυρήσαι δέ σοι ἔχω ὅτι Ja voin⁷⁶⁸ **todistaa** sinun **kans-**
ἀληθῆ λέγεις **sasi**, että puhut totta, ...⁷⁶⁹

Ratkaisematta tässä jätän, mihin ”toden puhumiseen” Sokrates tällä viittasi, mutta kuitenkin Sokrateen ”todistus” oli samansuuntainen Hippiaan lausuman kanssa, sillä hän sanoi tämän puhuvan totta. Tässä ”vahvistaminen” ehkä soveltuisi käännökseen.

Bauer vetoaa tähän väittäessään, että joskus σύν korkeintaan vahvistaa sana μαρτυρεῖν. Varmaankin peruste on se, että koska Hippias ei suorasanaisesti edellä sanonut puhuneensa totta, Sokrates todistaa siitä yksinään, ei yhdessä. Tätä vastoin totean seuraavaa.

Ensiksi, kohdasta joka tapauksessa käy ilmi, että on kaksi tahoja, jotka todistavat samoista asioista samoin. Siis konteksti tukee σύν-preposition perusmerkitystä.

Toiseksi, väittäessään jotain Hippias väittää puhuvansa totta. Kun myös Sokrates väittää hänen puhuvan totta, hän ”kansatodistaa” siitä. Siis sanan perusmerkitys on kohdassa ymmärrettävä.

Kolmanneksi, tarkkaan ottaen ilmeisesti Sokrates sanoo *voivansa* todistaa Hippiaan kanssa tämän totuudellisuudesta, ei että hän sillä hetkellä todistaa siitä hänen kanssaan.

Neljänneksi, jos kyse on yksinkertaisesta todistuksesta, sanalla σοι täytyy ymmärtää Sokrateen todistuksen tulevan Hippiaille. Voidaan kuitenkin kysyä, onko mielekästä todistaa Hippiaille itselleen, että hän puhuu totta. Hän ei ehkä tarvitse sitä.

vii) Platon kuvaa *Lait*-teoksessaan Kliniaan, Megilloksen ja ”Ateenalaisen” keskustelua. Eräässä vaiheessa Ateenalainen alkaa pohtia, miten valtiojärjestys ylipäätään on saanut

⁷⁶⁷ Platon, *Hp. Ma.* 281b–282b.

⁷⁶⁸ Verbi ἔχεῖν infinitiiviin yhdistyneenä voi tarkoittaa kykenemistä (Gyllenberg 1967, 110).

⁷⁶⁹ Platon, *Hp. Ma.* 282b.

alkunsa. Hän aloittaa tarkastelemalla vedenpaisumusta, josta kreikkalaisilla oli vanhoja tarinoita. Sen jäljiltä on hänen mielestään valtiojärjestyksen täytynyt kehittyä uudestaan. Hän olettaa, että tasankojen ja rannikoiden kaupungit tuhoutuivat kokonaan sekä suurin osa eläimistä, ja on tullut kauhistava autius. Ihmisiä jäi jäljelle vähän ja kehittyneitä taitoja katosi. Mutta myös sotien hän oletti hävinneen, syystä että yksinäisyys teki toisten ystäviksi, kaikkea oli yllin kyllin ja ihmiset olivat luonteeltaan jalompia, koska ei ollut jalometallia ja rikkautta eikä köyhyyttäkään. He eivät Ateenalaisen mielestä osanneet lukea mutta olivat maltillisempia ja oikeamielisempiä kuin vedenpaisumusta ennen eläneet ja keskustelijoiden aikalaiset. Eivät he vielä ehkä lakeja tarvinneetkaan. Yhteiskuntajärjestyksenä kenties oli se, mitä lainatussa kohdassa Homeros on sanonut kykloopeista, joilla ei tämän mukaan ollut kokouksia ja lakeja vaan kukin mies vallitsi perhettään oman mielensä mukaan. Megilloksen mielestä Homeros näyttää hyvin Ateenalaisen sanojen kannalta todistavan samaan tapaan (εὖ τῶ σῶ λόγῳ ἔοικε μαρτυρεῖν), koska sanoo tuollaisen johtuneen kyklooppien ”villiydestä” (ἄγριότητα).⁷⁷⁰

<p>AΘ. ναί: συμμαρτυρεῖ γάρ, καὶ λάβωμέν γε αὐτὸν μηνυτὴν ὅτι τοιαῦται πολιτεῖαι γίνονται ποτε.</p>	<p>ATEENALAINEN Kyllä, kanss-todistaahan se, ja todella ottakaamme se osoituksena <i>siitä</i>, että tuollaisia yhteiskuntaoloja joskus tulee.⁷⁷¹</p>
--	---

Sitten hän luonnehtii, kuinka katsoo yhteiskuntajärjestyksen siitä kehittyneen.

viii) Xenofon (430–354 eKr.) käyttää sanaa *Hellenicassaan* paikassa, johon Bauerin takia on kiinnitettävä huomiota. Tässä työssä en ota kantaa asioiden oikeellisuuteen vaan seuraavassa on vain, mitä Xenofon väittää. Kuningas Agiksen kuoltua Agesilaoon, hänen veljensä, ja Leotykhideen välille tulee sanaharkka, kumpi heistä on seuraava kuningas. Leotykhides väittää olevansa Agiksen poika. Agesilaos vastaa, että Agis kiisti sen. Tähän Leotykhides sanoo, että hänen äitinsä tietää asian paljon paremmin ja tämä jopa sillä hetkellä väittää niin. Agesilaos vastaa, että Poseidon on tehnyt tiettäväksi (κατεμήνυσεν), että se ei ole totta, kun hän maanjäristyksessä otti Alkibiadeen näkyviin – Leotykhideen väitetyn isän – ulos Leotykhideen äidin sisähuoneesta. Vihjaus on siis siinä, että Alkibiades on saattanut hänet alulle.⁷⁷² Agesilaos jatkaa:

συνεμαρτύρησε δὲ ταῦτ’ αὐτῶ. Mutta **todisti** näitä hänen **kans-**

⁷⁷⁰ Platon, *Leges* 3.676a–680d. (Vrt. Platon, *Timaios* 22a–25d.)

⁷⁷¹ Platon, *Leges* 3.680d.

⁷⁷² Xenofon, *Hellenica* 3.3.1–2.

καὶ ὁ ἀληθέστατος λεγόμενος χρόνος εἶναι: ἐξ οὗ γάρ τοι ἔφυσέ σε καὶ ἐφάνη ἐκ τῶ θαλάμῳ, δεκάτῳ μηνὶ ἐγένου.

saan myös se, *jonka* on sanottu olevan totuudellisin, aika; sillä siitä tosiaan, *kun* sinut saatettiin *alulle* ja *hän tuli* näkyviin sisähuoneesta, kymmenentenä kuukautena synnyit.⁷⁷³

Agesilaosta tuli kuningas.

Bauerin mukaan tässä kohdassa σύν korkeintaan vahvistaa sanan μαρτυρεῖν merkitystä ja sillä ei viitata yhdessä tekemiseen.⁷⁷⁴ Näin tuskin on. Ensiksikin, asiayhteydessä väitetään olevan kaksi saman asian todistajaa, Poseidon ja aika. Toiseksi, ajan sanotaan todistavan ”näitä” (τᾶντα), joka sekin ilmaisee, että edellä on jo todistettu asian puolesta.

ix) Samassa teoksessaan Xenofon käyttää sanaa uudestaan. Hän väittää seuraavaa. Tässä en ota kantaa siihen, kuinka totena sitä olisi pidettävä, että hän tunsi thebalaisten intention. Xenofonin mukaan thebalaiset tavoittelivat johtoasemaa Kreikassa. He ajattelivat hyödyntää Persian kuningasta; Persia hallitsi silloin Vähää-Aasiaa. Tekosyyllä he lyöttäytyivät yhteen joidenkin muiden valtioiden kanssa, lähettääkseen kuninkaan luokse lähetystön, joka esittäisi toiveitansa hänelle. Pelopidas sanoi thebalaisten puolesta muun muassa, että hänen kansansa oli kreikkalaisista ainoa, joka taisteli kuninkaan rinnalla Plataiasissa. Lisäksi hän sanoi, että he eivät ole koskaan osallistuneet sotaretkeen kuningasta vastaan ja että tällaisesta kieltäytymisen tähden lakedaimonialaiset julistivat sodan heitä vastaan.⁷⁷⁵ Tämän ja muun Pelopidaan puheen jälkeen Xenofon sanoo:

συνεμαρτύρει δ' αὐτῷ ταῦτα πάντα ὡς ἀληθῆ λέγει ὁ Ἀθηναῖος Τιμαγόρας, καὶ ἐτιμᾶτο δεύτερος μετὰ τὸν Πελοπίδαν.

Ja hänen **kanssaan todisti** näitä kaikkia, kuinka totta hän puhui, ateenalainen Timagoras ja häntä pidettiin arvossa toisena Pelopidaan jälkeen.⁷⁷⁶

Kuningas kysyi, mitä Pelopidas tahtoisi säädettävän.

Tässä kohdassa vastineena ehkä voisi käyttää sanaa ’vahvistaa’. Bauerin mukaan lainatussa kohdassa prepositio ei tuo tekstiin yhdessä toimimisen merkitystä. Selvästi tälle ei ole perustetta. Ensiksikin, tekstissä mainitaan kaksi todistajaa, Pelopidas ja Timagoras.

⁷⁷³ Xenofon, *Hellenica* 3.3.2. Hartmanin mukaan: ἀφ’ οὗ γάρ τοι ἔφυσέ σε καὶ ἐφάνη ἐν τῷ θαλάμῳ (Xenofon 2006, 216).

⁷⁷⁴ Vrt. lainaus alussa.

⁷⁷⁵ Xenofon, *Hell.* 7.1.33–35.

⁷⁷⁶ Xenofon, *Hell.* 7.1.35.

Toiseksi, Timagoras ei todista vain siitä, että Pelopidas on puhunut totta, vaan hän myös todistaa ”näitä kaikkia” (ταῦτα πάντα). He siis todistivat samoista asioista. Ajatus varmaankin on, että samoista asioista todistaminen myös todistaa toisen puhuvan totta. Mutta vaikka Timagoras olisikin todistanut vain siitä, että Pelopidas on puhunut totta, ei tekstissä tarvitsisi nähdä ongelmaa. Se olisi silti yhtymistä toisen todistukseen.

x) Thukydides (455–395 eKr.) väittää *Peloponnesolaissodan historiassaan* seuraavaa – tässäkin ei oteta kantaa siihen, kertooko tämä enemmän Thukydideen puolueellisuudesta vai tosiseikoista.⁷⁷⁷ Alkibiades lähetti Samoksen johtajille kirjeen, jossa vaati kenraali Frynikoksen surmaamista. Frynikos tajusi olevansa vaarassa ja lähetti kirjeen vihollisarmeijan amiraalille Astyokhokselle, joka on ollut yhteydessä Alkibiadeen kanssa. Kirjeessään hän vakuutti ja selitti, kuinka hän aikoi varustautua mahdolliseen yhteenottoon, vaikkei Samoksella ollut muureja. Mutta Astyokhos välitti kirjeen edelleen Alkibiadeelle, joka puolestaan tuli Frynikoksen tietoon. Alkibiades lähetti Samokselle uuden kirjeen, jossa väitti Frynikoksen pettäneen armeijan ja että vihollinen tulisi pian hyökkäämään.⁷⁷⁸ Thukydides jatkaa:

3. δόξας δὲ ὁ Ἀλκιβιάδης οὐ πισ-
τὸς εἶναι, ἀλλὰ τὰ ἀπὸ τῶν πο-
λεμίων προειδῶς τῷ Φρυνίχῳ ὡς
ξυνειδῶτι κατ’ ἐχθραν ἀνατιθέναι,
οὐδὲν ἔβλαψεν αὐτόν, ἀλλὰ καὶ
ξυνεμαρτύρησε μᾶλλον ταῦτα
ἐξαγγελίας.

3. Mutta katsottiin, *että koska*⁷⁷⁹
Alkibiades ei ollut luotettava,
vaan – hänen sotasuunnitelmat
ennalta näkemisen tähden – niin
kuin tietävä, *hän* Frynikoksen
vihollisuuden mukaan esitti, se ei
millään tavoin vahingoittanut
häntä vaan pikemminkin **kans-
satodisti**⁷⁸⁰ samat tiedot.⁷⁸¹

xi) Euripideen (480–406 eKr.) näytelmässä *Hippolytos* kreetalainen prinsessa Faidra esiintyy masentuneena. Hän ei ole syönyt kolmeen päivään ja näyttää heikolta. Kuoro kysyy imettäjältä, vanhalta naiselta, mikä Faidraa vaivaa, tuleeko tämä kuolemaan. Imettäjä selittää, ettei tiedä, tämä ei kerro mitään, vaikka hän on kyselty. Myöskään

⁷⁷⁷ Seuraavalle taustaa Thukydideen mukaan (8.43.1–50.3). Oli tahoja, jotka halusivat korvata Ateenan demokratian oligarkialla. Johtohahmoja tässä oli ateenalaislähtöinen Alkibiades. Samoksella oli ateenalainen armeijakunta, jonka kenraali oli Frynikos. Siellä oli myös oligarkian kannattajia. Saarella pidettiin kokous, jossa salaliittoa suunniteltiin. Kuitenkin Frynikos vastusti Alkibiadeeta ja siksi oman turvallisuutensa tähden lähetti kirjeen Astyokhokselle, lakedaimonialaisen vihollisarmeijan amiraalille. Kirjeessä hän kehotti rankaisemaan Alkibiadeeta, jonka selitti olevan uhaksi myös heille. Astyokhos kuitenkin välitti kirjeen Alkibiadeelle.

⁷⁷⁸ Thukydides, 8.50.4–51.2.

⁷⁷⁹ Huom. epeksegeettinen infinitiivi (Aejmelaeus 2003, 218: § 220; Blass-Debrunner-Funk 1961, 202: § 394).

⁷⁸⁰ Muoto ξυv on erityisen attikalainen muoto (Blass-Debrunner-Funk 1961, 18: § 34.4).

⁷⁸¹ Thukydides, 8.51.3.

Faidran puoliso ei tiedä asiasta. Kuoro kysyy imettäjältä, eikö tämä voisi pakottaa saamaan vastauksen.⁷⁸² Tämä vastaa:

ἐς πάντ' ἀφῖγμαι κούδέν εἰρ- γασμαι πλέον. οὐ μὴν ἀνήσω γ' οὐδέ νῦν προθυμίας, ὡς ἂν παροῦσα καὶ σὺ μοι ξυμμαρ- τυρῆς οἷα πέφυκα δυστυχούσι δεσπόταις.	Kaikkea ⁷⁸³ olen yrittänyt ⁷⁸⁴ , mutten ole saanut aikaan enempää. En todellakaan <i>tule</i> hellittämään vieläpä edes nyt alttiutta, kuten läsnä ollen myös sinä minun kanssani todistat , millaiseksi <i>olen</i> kasvanut ⁷⁸⁵ emännille vaikeuksissa. ⁷⁸⁶
---	---

Tämän sanottuaan imettäjä alkaa puhutella prinsessa Faidraa. Lainauksessa nainen vakuuttaa olevansa altis. Hän antaa ymmärtää, että jos puhuteltava olisi läsnä tai kun on, tämä näkisi tai näkee sen, kuinka hän todella on sitä. Tällöin tämä voisi tai voi todistaa naisen kanssa siitä, että hän on yritteliäs.

xii) Sofokleen (496–406 eKr.) näytelmässä *Elektra* nimikkohenkilö valittaa kurjuuttaan häntä kuuntelevalle muukalaiselle. Hän valittaa sitä, että hänen ”äidiksi” kutsumansa kohtelee häntä väkivaltaisesti. Elektra tilittää, että hänen rakas veljensä Orestes on kuollut ja tämän tuhkaa hän piti astiassaan. Muukalainen kieltää häntä hautaamasta tuhkaa. Elektra ihmettelee. Muukalainen väittää Oresteen elävän ja itse juuri olevansa hän. Todisteeksi hän näyttää isänsä sinetin.⁷⁸⁷ Kohtaus jatkuu:

ΗΛΕΚΤΡΑ ὦ φίλτατον φῶς.	ELEKTRA Oi rakkain valo ⁷⁸⁸ !
ΟΡΕΣΤΗΣ φίλτατον, συμμαρτυρῶ .	ORESTES Rakkain, kanssatodistan! ⁷⁸⁹

Orestes liittyy siskonsa Elektran todistukseen, vahvistaa sen omalta puoleltaan.

⁷⁸² Euripides, *Hipp.* 267–283.

⁷⁸³ ἐς = εἰς

⁷⁸⁴ Perfekti sanasta ἀφικνέομαι.

⁷⁸⁵ Perfekti sanasta φύω. David Kovacs kääntää lopun: ”so that you standing by may also bear witness on my behalf what kind of **servant** I have been to my mistress in distress” (korostus lisätty; Euripides 1995, 151).

⁷⁸⁶ Euripides, *Hipp.* 284–287.

⁷⁸⁷ Sofokles, *El.* 1194–1223.

⁷⁸⁸ **φῶς, φῶς:** ”Π. *light*, as a metaph. for deliverance, happiness, victory, glory, etc. — esp. in addressing persons, ἡλθεῖς, Τηλέμαχε, γλυκερόν φῶς Od.16.23; ὦ φῶς Ἑλλήνων Anacr.124; Ἀκραγαντίνων φῶς Pi.I.2.17; ὦ φίλτατον φῶς S.El.1224,1354” (Liddell-Scott 1996, 1916). Epäiltävä lienee tuota tulkintaa, että tässä φῶς olisi sanottu persoonasta, sillä tuskin Orestes ”kanssatodistaisi” tai edes ”todistaisi” olevansa rakkain. Enemmän sanan merkitys tässä löytynee pikemminkin lainauksen ensin mainitusta merkityskentästä; Elektra ylistää onnellista käännettä. Siihen tapaan myös Hugh Lloyd-Jones on ymmärtänyt kääntäessään: ”O blissful day!” (Sofokles 2001, 285).

⁷⁸⁹ Sofokles, *El.* 1224.

xiii) Sofokleen näytelmässä *Filoktetes* Neoptelemus kertoo nimikkohenkilölle, keitä on jo kuollut ja lausuu, ettei sota koskaan tuhoa halukkaasti pahaa vaan aina kelvollisia.⁷⁹⁰ Tähän Filoktetes vastaa:

ξυμμαρτυρῶ σοι καὶ κατ' αὐτὸ τοῦτό γε ἀναξίον μὲν φωτὸς ἐξερήσομαι, γλώσση δὲ δεινοῦ καὶ σοφοῦ, τί νῦν κυρεῖ.	Sinun kanssasi todistan ; ja juuri senpä tähden <i>tulen</i> kysymään valosta ⁷⁹¹ kelvottoman, mutta kielessä kauhean ja taitavan, joka nyt hallitsee. ⁷⁹²
--	---

Tällä hän viittasi Thersitekseen, jonka sai kuulla olevan elossa. Lainatussa kohdassa Filoktetes oli samaa mieltä Neoptelemuksen pessimistisen tulkinnan kanssa ja todisti samaa, vahvasti puoleltaan. Se selittää sen, miksi hän ”todistukseensa” viitaten seuraavaksi halusikin kuulla nimenomaan kelvottoman kohtalosta.

xiv) Solonin (n. 638–558 eKr.) teksti joudutaan ottamaan esiin Bauerin tähden. Solon on luettu yhdeksi muinaisen Kreikan ”seitsemästä viisaasta miehestä”. Hän oli valtiomies, jonka tekstejä, usein runoja, on säilynyt myöhempien kirjoittajien teoksissa, toisinaan hyvinkin fragmentaarisina.⁷⁹³ Aristoteleen lainaamana hän lausuu seuraavaa:

“ἐγὼ δὲ τῶν μὲν οὐνεκα ξυνή- γαγον / δῆμον, τί τούτων πρὶν τυχεῖν ἐπαυσάμην; / συμμαρτυ- ροίη ταῦτ' ἂν ἐν δίκῃ Χρόνου /	”Mutta MINÄ <i>niistä</i> ⁷⁹⁴ syistä puolestaan <i>sille</i> , että yhdistin kansan, mitä niistä ennen kuin saavutin, lakkasin? ⁷⁹⁵ Ajan oikeu-
--	--

⁷⁹⁰ Sofokles, *Phil.* 435–437.

⁷⁹¹ Vrt. edellistä edeltävä nootti.

⁷⁹² Sofokles, *Phil.* 438–439.

⁷⁹³ Solonin tehtäväksi lankesi Ateenan olojen rauhoittaminen, sillä suurtilallisten ja rikkaiden sekä köyhän kansan välillä oli epäkohtia ja jännitteitä. Solon sääti lain, joka edusti jonkinlaista demokratian esiasetetta. Hän mitätöi velat ja ”devalvoi”. Aristoteles *Ateenalainen perustuslaki*-teoksessaan väittää tapahtumaan liittyneen muun muassa seuraavia seikkoja, joiden todenperäisyyttä ei enää voi tarkistaa (*Const. Ath.* 5.1–12.3). Kun laki oli säädetty, Solonin luo tuli väkeä siitä huolestuneena, kritisoiden joitain kohtia ja kysyen toisista. Aristoteles kertoo, että koska Solon ei halunnut muuttaa lain ehtoja eikä halunnut olla vihanpidon kohteena, hän lähti Egyptiin, perustelunaan kaupankäynti ja maan näkeminen. Aristoteles selittää moitteita sillä, ettei kansa eikä ylimystö (γνώριμοι) ollut päätöksiin tyytyväinen, sillä ensimmäinen toivoi omaisuuden yhteisomistusta ja jälkimmäinen pienempiä muutoksia. Mutta Aristoteleen mielestä Solon pelastaakseen valtion asettui molempia vastaan ja hankki kumpaisenkin vihat. Aristoteles lainaa hänen runoan, jossa tämä sanoo olleensa kansalle ja ylimystölle kohtuullinen ja tasapuolinen, suojelleensa molempia eikä antanut kummankaan hallita väärämielisesti. Toiseksi lainatussa runossa hän kertoo, kuinka ryöstönhaluiset toivoivat vaurastuvansa, mutta pettyivät häneen ja kantoivat vihaa. Runossa Solon vakuuttaa muun muassa, että hänelle ei sopinut, että ”pahat” saisivat yhtä suuren osan isänmaan maaperästä (οὐδε πείρας χθονὸς πατρίδος κακοῖσιν ἐσθλοὺς ἰσομοίριαν ἔχειν). Kolmannessa runossa hän puhuu velkojen mitätöinnistä ja orjien vapauttamisesta. Kolmannen runon alku on ylhäällä. Toisen runon säkeet ovat 15 tavua pitkät ja tämän 12, joten yhteen ne eivät kuulu.

⁷⁹⁴ Tässä τῶν on substantivoiva artikkeli (Aejmelaeus 2008, 126–127: § 103) ja ilmaisussa sisällön genetiivi (Aejmelaeus 2008, 140: § 126).

⁷⁹⁵ Vaikeaselkoisen alkukielistä muotoa mukailevan käännöksen ajatus on seuraava: ”Tietyistä syistä minä tahdoin yhdistää kansan. Kun lopetin työn, mitä näistä syistä minä en saavuttanut?”

μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμ-
πίων / ἄριστα, Γῆ μέλαινα, τῆς
ἐγὼ ποτε / ὄρους ἀνεῖλον πολ-
λαχῆ πεπηγότας, / πρόσθεν δὲ
δουλεύουσα, νῦν ἐλευθέρα...

desa näitä **kanssatodistaneet**⁷⁹⁶
parhaiten Olympoksen jumalten
suuri äiti, musta Maa, *jonka*⁷⁹⁷
rajamerkit MINÄ kerran nostin
ylös, monin paikoin istutettuina
olevat, ja *joka* aikaisemmin *oli*
orjuudessa *elävä*, nyt vapaa...⁷⁹⁸

Tähän kohtaan vedoten Bauer väittää, että toisinaan σύν korkeintaan vahvistaa sanan μαρτυρεῖν merkitystä:

schon für Solon 24,3 D.² hat das σύν- höchstens noch die Bedeutung der Verstärkung[.]⁷⁹⁹

Käsitys ehkä perustuu siihen, että tekstipätkässä ei eksplisiittisesti sanota kahden erillisen todistajan todistavan samaa. Kuitenkaan kohta ei anna tukea Bauerin johtopäätökselle. Tätä seuraavaksi perustelen.

Ensiksi, kun Solon sanoo maan todistavan ”näitä” (ταῦτα) asioita, hän antaa ymmärtää edellä puhutun niistä. Siis joku tai jokin tekstissä edellä ”todistaa” niistä. Jos siis maa todistaisi samaa, mitä joku tai jokin edellä on todistanut, niin silloin nämä olisivat toistensa kanssatodistajia, joka epää perusteen kanssatodistamisen kiistämiseen.⁸⁰⁰

Toiseksi, tekstin rakenteesta näyttää luontevalta, että Solon ja maa esitetään todistamassa samaa. Nimittäin, jakson alussa Solon väittää itsestään jotain. Sen jälkeen hän sanoo maan (kanssa)todistavan ”näitä” (ταῦτα), siis tekstissä lähellä olevia.

Kolmanneksi, tekstin sisällöstä sama näyttää luontevalta. Nimittäin, jakson alussa Solon vakuuttaa saavuttaneensa kaikki tavoitteensa, joita hänellä oli kansan yhdistämiseksi. Tämän jälkeen maan sanotaan todistavan jostain. Jotta teksti olisi luonteva, ilmeisesti se,

⁷⁹⁶ Optatiivi.

⁷⁹⁷ Tässä τῆς on substantivoiva artikkeli (Aejmelaeus 2008, 126–127: § 103) ja ilmaisussa sisällön genetiivi (Aejmelaeus 2008, 140: § 126). Genetiivin luonne paljastuu sulkemalla pois muut mahdollisuudet.

⁷⁹⁸ Aristoteles, *Const. Ath.* 12.4 (jakoviivat lisätty).

⁷⁹⁹ **A:** Bauer 1988, 1554. **B:** Bauerin viittaama kohta (”Solon 24, 3 D.²”) on Diehlin järjestelmässä Solon 14.3 ja Westin järjestelmässä Solon 36.3 (West 1972, 141, 175, 237). **C:** Viittaus Solonin kohtaan puuttuu kirjasta Bauer-Arndt-Ginrich 1957, 786, mutta on kirjoissa Bauer-Arndt-Ginrich 1979, 778 ja Bauer-Arndt-Ginrich-Danker 2000, 957.

⁸⁰⁰ H. Rackham kääntää sanan yksinkertaisena todistamisena, mutta kääntää ταῦτα:n sanaksi ”whereof”, joka sekin viittaa toiseen samaa todistavaan: ”But what did I leave unachieved, of all / The ends for which I did unite the people? / Whereof before the judgement-seat of Time / The mighty mother of the Olympian gods, / Black Earth, would best **bear witness, for ’twas** I / Removed her many boundary-posts implanted: / Ere then she was a slave, but now is free.” (Aristoteles 1992, 37; jakoviivat ja korostukset lisätty.) Sana τῆς on ilmeisesti vapaasti käännetty.

miten maata kuvataan, ilmaisee, mitä Solon odottaa maan todistavan: rajamerkkien orjuutta seurannutta vapautta, jonka Solon sanoo saaneensa aikaan. Varmaankin rajamerkkien poistaminen suurtilallisten maan jakamisena kuului niihin, joilla Solon pyrki yhdistämään kansan.

Edellä sanottua summaten, Solon sanoo saavuttaneensa tavoitteensa, joista rajamerkkien poistaminen lienee yksi. Hän luultavasti väittää maan todistavan rajamerkkien poistamisesta. Siis ilmeisesti tekstissä esitetään kaksi samasta todistavaa: Solon ja maa.

Kolmanneksi, alkuperäinen teksti saattaisi olla vieläkin selvempi. Meille säilynyt teksti lienee fragmentaarinen. Solon ei kirjoittane runonsa alkuun δέ. Tekstin fragmentaarisuudestakin johtuen Bauerin johtopäätös on kyseenalainen.

xv) Lisää esimerkkejä löydetään uskonnollisista teksteistä Euripideelta,⁸⁰¹ Isokrateelta⁸⁰² ja Plutarkhokselta,⁸⁰³ joissa kaikissa on kaksi samaa todistavaa tahoja. Sana esiintyy myös eräässä Euripideen kirjoituksen fragmentissa, mutta sen konteksti ei ole selvillä.⁸⁰⁴

Internetissä toimiva Perseus-hakuohjelma osoitti 19.1.2012 Raamatun ulkopuolisessa antiikin kreikankielisessä kirjallisuudessa sanan *συμπατριεῖν* esiintyvän maksimissaan (vain) 32 kertaa noin 13,0 miljoonasta sanasta, minimissään 27.⁸⁰⁵ Koska sama tekstipätkä esiintyy näissä kolme kertaa, toisistaan riippumattomia kohtia on maksimissaan 30 ja minimissään 25.⁸⁰⁶ Edellä on käyty Raamatun ulkopuolisista kohdista läpi 17 tapausta, joista 16 kuuluu hakuohjelman sanoihin.⁸⁰⁷

⁸⁰¹ Euripides, *Iphigenia in Aulide* 1158. Tekstin kaksi todistajaa: Klytaimestra ja Agamemnon.

⁸⁰² Isokrates, 4.31. Tekstin kaksi todistajaa: sanat ja teot.

⁸⁰³ **A:** Plutarkhos, *Comp. Thes. Rom.* 6. Tekstin kaksi todistajaa: aika ja teot. **B:** Plutarkhos, *Quaes. Conv.* 8.7.20. Tekstin kaksi todistajaa: Sylla ja pythagoralaiset.

⁸⁰⁴ E. Fr. 319.

⁸⁰⁵ **A:** Perseus-projekti, jossa kreikankielisiä käsikirjoituksia tiedostoon lisätään, oli tällöin vielä kesken. **B:** Maksimi- ja minimilukujen erilaisuus selittyy eri tekstivarianteilla. **C:** Yksi korjaus Perseuksen mainitsemiin lukuihin on tehty. Se ilmaisee Plutarkhoksen *An seni respublica gerenda sit* -teoksessa sanan esiintyvän 2 kertaa, mutta se toinen kerta on sanan toisto nootissa. **D:** Vertailun vuoksi, UT:n ulkopuolella sana *ματριεῖν* esiintyy maksimissaan 3 164 kertaa ja *ἐπιματριεῖν* maksimissaan 72 kertaa samassa käsikirjoitusryhmässä.

⁸⁰⁶ Kohdissa Aristides *Orat.* 49.397, Aristot. *Const. Ath.* 12 ja *Iambi et Elegi* 1.5.5 lainataan samaa Solonin runoa.

⁸⁰⁷ **A:** E. Fr. 319 ei kuulu Perseus-ohjelman sanoihin. **B:** Perseus-ohjelman ilmaisemista *itsenäisistä* kohdista käsittelemättä on jäänyt 11 esiintymää, Aelius Aristideen *Orat.* 45.72, Dionysios Halicarnassuksen *Antiquitates Romanae* 3.73, Euripideen *Hel.* 1067, Filostratus Ateenalaisen *Vita Apollonii* 3.49; 8.5, Isokrateen *Orationibus* 17.42, Johannes Damaskolaisen *Vita Barlaam et Joasaph* 21, 29, 33 sekä Plutarkhoksen *An seni respublica gerenda sit* 1 ja *Quomodo adulator ab amico internoscatur* 1. **C:** Seuraavassa on selitys sille, miksi tarkasteltujen kohtien ja tarkastelemattomien summa (16+11) jää

Näin siis ei edellä ole kyetty löytämään ainoatakaan Cranfieldin (ii)-kohtaa vahvistavaa esimerkkiä. Kaikissa tarkastelluissa kohdissa on aina jokin toinen taho, joka todistaa samaa. Jokainen kohta on tarkistettu, jossa σύν Bauerin mielestä ainoastaan vahvistaa sanan μαρτυρεῖν merkitystä. Todistuksen taakka jää yhden vakuuttavan esimerkin puutteesta sille osapuolelle, joka väittää, että sana voisi merkitä yksinkertaista todistamista.

C. Edellä on esitetty olettaus, että prepositio σύν sanaan μαρτυρεῖν yhdistettynä johdattaa ajatukset liian vahvasti erityislaatuiseen todistamiseen voidakseen olla ainoastaan perusmerkitystä vahvistava. Jos näin on, sen on syytä päteä myös sanan ἐπιμαρτυρεῖν kohdalla, joka niinkään tarkoittaa 'todistamista' – prepositiolla vahvistettuna, kenties. Tätä seuraavissa kappaleissa tarkastelen.

Astrologisten merkitysten lisäksi Liddell-Scott esittävät sanalle συνεπιμαρτυρεῖν vain merkitykset ”join in attesting” ja ”add one’s evidence”.⁸⁰⁸ Tuohon jäljempänä olevaan merkitykseen palataan vielä, kun tarkastellaan niitä molempia kohtia, joihin he sen liittävät. Myös Louw-Nida näkevät vain yhdessä toimimisen merkityksen.⁸⁰⁹

a) Uudessa testamentissa sana ἐπιμαρτυρεῖν esiintyy vain kerran.⁸¹⁰ Siitä johdettu sana συνεπιμαρτυρεῖν tarkoittaa 'yhdessä todistamista' kohdassa Hepr. 2:3–4:

3. πῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα τηλικαύτης ἀμελήσαντες σωτη- ρίας, ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη,	3. ...kuinka me <i>tulisimme</i> pää- semään pakoon ollessamme välit- tämättä niin suuresta pelastukses- ta, joka, aluksi saatuaan tulla ju- listetuksi Herran ⁸¹¹ kautta, kuuli- joiden toimesta teille on vahvistettu,
--	---

maksimimäärästä 3 kohdalla. Flavius Josefuksen *Ant.*:sta Perseus identifioi maksimimäärä 3:n asemesta vain 1 kohdan ja Sofokleen *Elektrasta* 2:n asemesta vain 1:n ja sana esiintyy molemmissa kohdissa vain kerran. Tämä ehkä voidaan selittää eri tekstivarianteilla. **D:** Ei liene syytä, miksei Perseus-haun kaikkia (itse asiassa siis) 28 kohdan sanaa voitaisi pitää sanamerkityksen suhteen satunnaisina, joten kaikkien niiden läpikäyminen voisi ehkä antaa tilastollisesti merkittävän tutkimuksen laajemmassa käsikirjoituskokonaisuudessa. Tutkimuksen tulos vaatisi kuitenkin tilastotieteellistä pohdintaa enemmän. **E:** Liddell-Scotin mainitsemista kohdista jäivät tarkastamatta BGU 86.40 (II A.D.) ja Gal. 15.444, joiden he (ensimmäisestä myös Bauer ja TDNT) katsovat kuvaavan kanssatodistamista, sekä Ptol. *Tetr.* 124, jolla he näkevät astrologisen merkityksen. TDNT:n mainitsemista kohdista on käyty läpi kaikki muut, paitsi mainittu BGU-kohta. Bauerin mainitsemista kohdista on kaikki ne käyty läpi, joissa hän väittää preposition σύν korkeintaan vahvistavan sanaa.

⁸⁰⁸ Liddell-Scott 1996, 1710.

⁸⁰⁹ Louw-Nida 1993, 419.

⁸¹⁰ 1. Piet. 5:12.

⁸¹¹ So. Jeesuksen Kristuksen.

<p>4. συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ σημείοις τε καὶ τέρασιν καὶ ποικίλαις δυνάμεσιν καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν;</p>	<p>4. Jumalan kansatodistaessa merkeillä, kuin myös ihmeillä ja moninaisilla voimatoilla ja Pyhää Henkeä oman tahtonsa mukaan jakamisilla?</p>
--	---

Apostolit todistivat ja Jumala todisti tai ehkä paremmin sanoen ”vahvasti todistuksen” ihmeillä heidän kanssaan.⁸¹² Koska etuliite σύν on merkitsevä sanaan ἐπιμαρτυρεῖν liitettynä, niin mahdollisesti se on sitä myös sanaan μαρτυρεῖν liitettynä. Koska tarkasteltava sana esiintyy kreikankielisessä Raamatussa vain tässä, on tutkittava Raamatun ulkopuolista kirjallisuutta.

b) Eusebius *Kirkkohistoriassaan* kertoo Markuksen evankeliumin synnystä muun muassa seuraavaa.⁸¹³ Pietarin kuulijoille ei heidän jumalisuutensa tähden riittänyt vain yksi kuuleminen tai että Jumalan sanaa julistettiin vain suullisesti. Niinpä he anoivat, että Pietarin seuraaja (ἀκόλουθον) Markus jättäisi heille kirjallisen esityksen, jonka hän tekikin.⁸¹⁴ Tapaus tuli Hengen ilmestyksessä apostolin tietoon ja hän kertoman mukaan iloitsi ihmisten innosta ”ja vahvasti kirjoituksen lukemiseen seurakunnille”.⁸¹⁵ Eusebius jatkaa:

<p>Κλήμης ἐν ἕκτῳ τῶν Ὑποτυπώσεων παρατέθειται τὴν ἱστορίαν, συνεπιμαρτυρεῖ δὲ αὐτῷ καὶ ὁ Ἱεραπολίτης ἐπίσκοπος ὀνόματι Παπίας...</p>	<p>Kleemens ”Esikuvien” kuudennessa luvussa esittää <i>tämän</i> historian ja hänen kanssaan todistaa myös Hierapoliin piispa nimeltä Papias...⁸¹⁶</p>
--	--

c) Eräs toinen Kleemens (1. vuosisata), Rooman piispa, muistuttaa korinttilaisia siitä, kuinka ”joka suhteessa armahtavainen ja hyvään valmis Isä säälii sydämessään” pelkääväisiään.⁸¹⁷ Hän suo armoa niille, jotka tulevat Hänen luokseen mielen yksinkertaisuudessa (ἀπλῆ δianoia).⁸¹⁸ Kleemens lainaa kristillistä kirjoitusta, jonka alkuperä on nykytutkijoille tuntematon.⁸¹⁹ Kirjoituksessa surkutellaan kaksi-mielisiä (διψυχῶμεν), jotka epäilyksissä sanovat, ettei mitään pahaa ole heille tapahtunut, vaikka he ovat jo vanhoja. Kirjoittaja kehottaa tällaisten vertaavan itseään viinipuuhun; ”ensin se pudottaa lehtensä, sitten syntyy verso, sitten lehti, sitten kukka, tämän jälkeen raakile ja

⁸¹² Vrt. Mark. 16:20; Joh. 5:36; 10:25; 14:11; 15:24; Ap. t. 2:22; 14:3.

⁸¹³ Hän kertoo siitä myös muualla, kohdassa 6.14.6–7.

⁸¹⁴ Eusebius, *Historia ecclestica* 2.15.1–2.

⁸¹⁵ Eusebius, *Historia ecclestica* 2.15.2: κυρῶσαι τε τὴν γραφὴν εἰς ἐντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις.

⁸¹⁶ Eusebius, *Historia ecclestica* 2.15.2.

⁸¹⁷ Apostoliset isät 1989, 32; 1. Kleemens 23:1.

⁸¹⁸ 1. Kleemens 23:1.

⁸¹⁹ Apostoliset isät 1989, 56; 1998, 51.

sitten valmis rypäle”.⁸²⁰ Tällä ehkä viitataan tuomioon kypsymiseen (vrt. Jes. 18:5; Aam. 8:1–2). Sitä, kuuluuko tätä seuraava virke lainaukseen vai onko se Kleemensin oma huomio, tarkastellaan seuraavaksi.

ὁρατε, ὅτι ἐν καιρῷ ὀλίγῳ εἰς
πέπειρον κατατᾶ ὁ καρπὸς τοῦ
ξύλου. Nähkää, että puun hedelmä
saavuttaa kypsyyden lyhyessä
ajassa.⁸²¹

Virkettä edeltävää kristillistä kirjoitusta lainataan myös 2. Kleemensin kirjeessä, mutta yhden virkkeen pidempänä, joka puolestaan näyttää voivan kuulua vain lainaukseen.⁸²² Siksi äsken käännetty kohta lienee siis Kleemensin omaa.⁸²³ Siinä hän näyttää jatkavan kuvausta ajatuksella, että samoin kuin hedelmä kypsyy nopeasti, niin myös syntinen kypsyy tuomiolle. Kohta jatkuu:

5. ἐπ’ ἀληθείας ταχὺ καὶ ἐξαίφνης
τελειωθήσεται τὸ βούλημα αὐτοῦ,
συνεπιμαρτυρούσης καὶ τῆς
γραφής, ὅτι ταχὺ ἤξει καὶ οὐ
χρονιεῖ, καὶ ἐξαίφνης, ἤξει ὁ
κύριος εἰς τὸν ναὸν αὐτοῦ, καὶ ὁ
ἅγιος, ὃν ὑμεῖς προσδοκᾶτε. 5. Totuuteen *perustuen* nopeasti ja
yhtäkkiä *tulee* täyttymään Hänen
tahtonsa, *koska*⁸²⁴ myös Kirjoituk-
set **kanssatodistavat**, että ”nope-
asti *Hän tulee* olemaan tullut ja ei
tule viipymään, ja Herra *tulee*
olemaan tullut temppeleinsä ja *se*
Pyhä, jota te odotatte”.⁸²⁵

Tähän kohtaan vedoten TDNT:ssä väitetään:

The saying does not imply the presence of another witness who confirms what has been said and with whom there is then a second. It simply means that something seen by another, whether a fact, opinion, or conviction, is accepted by a second as true.⁸²⁶

⁸²⁰ Apostoliset isät 1989, 32; 1. Kleemens 23:4b.

⁸²¹ 1. Kleemens 23:4c.

⁸²² ”Samalla tavoin kansanikin osaksi on tullut rauhattomuutta ja ahdistuksia; mutta sitten se on saava osakseen hyvää.” (Apostoliset isät 1989, 194; 2. Kleemens 11:4.)

⁸²³ Näin myös Heikki Koskenniemi (Apostoliset isät 1989, 32) ja Kirsopp Lake (Apostoliset isät 1998, 51).

⁸²⁴ Poissulkevasti ajatellen *kausallinen partisiippi* vaikuttaa luontevimmalta (vrt. Aejmelaeus 2008, 212: § 213.3).

⁸²⁵ 1. Kleemens 24:5. Lainaus on kohdasta Mal. 3:1.

⁸²⁶ Kittel 1985, 510. Tämän ja kohdan *Ep. Ar. 191* pohjalta (”[t]hus”) teoksessa väitetään, ettei kohdassa Hepr. 2:4 puhuta vielä yhdestä todistajasta (”yet other μάρτυρες”) vaan Jumala on vahvistanut totuuden (”confirmed the truth”) merkkien todistuksilla (”by the witness of the σημεῖα”). Nuo kaksi lausetta eivät liene ehdottomasti ristiriidassa keskenään, kun kerran vahvistaminen on kanssa todistamista ja erityisesti todistavilla merkeillä vahvistaminen on sitä. Toisaalta, kohdissa *Ep. Ar. 191* ja 1. Kleem. 24:5, joihin kirjoittajat vetoavat, verbi ilmaisee pikemminkin ”hyväksymistä” (”accept”). Tällöin johdonmukaisesti ajatellen kohdassa Hepr. 2:4 siis sanottaisiin Jumalan *hyväksyvän* apostolien todistuksen merkeillä. Tuollainen tulkinta ja käännös eivät kuitenkaan vaikuta luontevilta. Luontevalta vaikuttaisi tulkita Jumalan varmaankin *ilmoittavan* ihmisille merkeillä jotain, mutta ei ”hyväksyminen” sisällä luontevasti tuota näkökohtaa. Toisaalta, ”hyväksyä merkeillä jokin” ei vaikuta kovin luontevalta ajatukselta muutenkaan. Suomessa ”hyväksyä” viittaa tyypillisesti henkilön sisäiseen asennoitumiseen (vastaavasti englannissa ”to accept”), jonka yhteyteen on vaikea mieltää merkkejä. Huomautetaan, että mitään perustelua ei TDNT:ssä tulkintalinjalle esitetä eikä sellaiseen viitata. Kohtien *Ep. Ar. 191* ja 1. Kleem. 24:5 avulla vain on pyritty osoittamaan, että tuo tulkintatapa sanalle on mahdollinen.

Mutta tämä ei anna täyttä merkitystä tekstille, jonka mukaan pyhät kirjoitukset todistavat ”myös” (καί), jolloin siis on toinenkin, joka tekee *samaa*, (ἐπι)μαρτυρεῖ. Näin siis puhtaasti kielellisesti ottaen ja johdonmukaisemmin argumentointia seuraten συνεπιμαρτυρεῖν ilmaisee tässä saman tekemistä ja siis ”yhdessä”. Näin siis σύν varmaankin kantaa myös tässä merkitystä ”kanssa”. Selvästi ainakaan kielisyys eivät anna oikeutta väittää, ettei niin olisi. Edellisistä havainnoista poiketen TDNT:n mukaan osapuolet tekevät *eri* asioita, toinen ”näkee” (”see”) ja toinen ”hyväksyy” (”accept”), joista taas kumpikaan ei olisi tyypillinen sanan (ἐπι)μαρτυρεῖν merkitys ja sana olisi varsin kaukana perusmerkityksestään.

Yksinkertaisesti lukien tekstissä näkyy esitetyn kaksi (ἐπι)μάρτυρες, ”todistajaa”, Raamattu ja Kleemens, jotka molemmat puhuvat pikaisesta tuomiosta. Mutta miten tuo (ἐπι)μαρτυρεῖν olisi tässä tulkittava? Ei sille ehkä ole tarvetta nähdä poikkeavaa merkitystä. Tuskin Kleemens tarkoittaa väitteensä merkitsevän mitään pyhien kirjoitusten rinnalla ja toisaalta näihin se varmaankin juuri perustui. Syy sille, miksi Kleemens puhuu ”todistuksestaan” Raamatun rinnalla ja näin (jossain mielessä) siitä erillisenä, on ehkä yksinkertaisesti, että hän katsoo sen *aktina* olevan sitä, joka tietysti on tosiasia. Mitä taas Raamatun todistuksen arvoon tulee, niin siksihän siteeraus lopussa on, koska se todistaa asian lopullisesti ja epäilyksettömästi.

d) Plutarkhos (45–125 jKr.) *Veljesrakkaudesta*-teoksessaan käsittelee sitä, kuinka veljesten olisi hyvä suhtautua toinen toisiinsa. Hän sanoo, että veljen menestyessä ei pidä katsoa itseään alempiarvoisena, vaan veljeä tulee ylentää ja itse tulla veljensä ylentämäksi. Hän antaa esimerkin sormista. Ne sormet, joilla soitetaan tai kirjoitetaan, eivät ole yliverkaisia niihin nähden, joilla ei niin tehdä. Kaikki ne yhdenvertaisina liikkuvat yhdessä ja avustavat toinen toisiaan. Mutta Plutarkhoksen mielestä enimmäkseen kunnianhimoisilla ihmisillä kateus luonnostaan herää niihin, jotka menestyvät heitä paremmin. Tällaista välttääkseen hänestä ei veljesten tulisi tavoitella kunniaa ja voimaa samalla vaan aivan eri alalla.⁸²⁷ Filosofin mielestä vastaavasti saman urheilulajin harrastajat ovat toistensa kilpailijoita, kun taas eri urheilulajien harrastajat molemminpuolisesti avustavat ja kannustavat toisiaan.

καὶ τῶν πολιτευομένων οἱ Ja kansanjohtajista sotapäälliköt

⁸²⁷ Jos aikaisemmin sanottu muistuttaakin kristillistä julistusta, niin puhe kunnian ja voiman tavoittelemisesta poikkeaa.

στρατηγοῦντες τοῖς δημαγω-
γοῦσιν οὐ πάνυ φθονοῦσιν, οὐδὲ
γε τῶν ῥητόρων οἱ δικολόγοι τοῖς
σοφιστεύσιν οὐδὲ τῶν ἰατρῶν οἱ
περὶ δίαιταν τοῖς χειρουργοῖς
ἀλλὰ καὶ συμπαραλαμβάνουσι καὶ
συνεπιμαρτυροῦσι.

eivät missään suhteessa kadehdi
poliitikkoja eivätkä todellakaan
reetoreista asianajajat sofistikoita
eivätkä lääkäreistä ravinnon paris-
sa *työskentelevät* kirurgeja vaan
he sekä yhdessä ottavat luokseen
että **yhdessä todistavat.**⁸²⁸

W. C. Helmbold kääntää lopun ”but they even call each other into consultation and commend one another”.⁸²⁹ Mutta saattaisiko tuo ”each other”/”one another”-tulkinta olla liiallinen? Voisiko päinvastoin kyse olla yhteisestä vastaanotosta ja potilaan tilannearviosta? Nämä jätetään avoimiksi. Joka tapauksessa on selvää, että kyse on *yhdessä* tekemisestä, joka on pääasia tässä yhteydessä. Tarkasteltuun kohtaan Liddell-Scott ehdottavat merkitystä ”add one’s evidence”.

e) Plutarkhos *Loukkaamattomasta itseylityksestä* -teoksessaan Xenofonia lainaten väittää, että lausuntaesityksistä itsensä ylistäminen on kaikkein ahdistavinta. Hän perustelee tätä ensiksi sillä, että itsensä kehuja pidetään häpeämättöminä, sillä näiden tulisi olla häpeissään jopa silloin, kun toiset kehuvat heitä. Toisekseen hän pitää omakehua epäoikeudenmukaisena, sillä tällainen ottaa itselleen sen, joka on vain toisten suotavissa.

τρίτον ἢ σιωπῶντες ἄχθεσθαι καὶ
φθονεῖν δοκοῦμεν, ἢ τοῦτο
δεδοικότες ἀναγκαζόμεθα συνε-
φάπτεσθαι παρὰ γνώμην τῶν
ἐπαίνων καὶ **συνεπιμαρτυρεῖν**,
πρᾶγμα κολακεία μᾶλλον ἀνε-
λευθέρῳ προσῆκον ἢ τιμῇ τὸ
ἐπαινεῖν παρόντας ὑπομένοντες.

Kolmanneksi, joko vaiti *ollen olla*
kuormitettu ja *meidän* katsotaan
kadehtivan tai tämä: pelokkaana
ollen pakotettuina lyöttäytyä yh-
teen, vastoin mielipidettä kiitok-
sista, ja **kanssatodistaa**; on tullut
teko ennemmin ei-vapaana imar-
telun *vuoksi*⁸³⁰ kuin kunnian *vuok-
si* kehua läsnä olevia, vahvana
ollen.⁸³¹

Myös tähän kohtaan Liddell-Scott sovelsivat tulkintaa ”add one’s evidence”.

f) Plutarkhoksen samassa teoksessa sana esiintyy uudestaan kanssatodistamisena. Plutarkhos aloittaa pitkän virkkeensä seuraavaan tapaan:

ἐπεὶ δὲ τῷ μὲν ἑαυτὸν ἐπαινοῦντι
πολεμοῦσιν οἱ πολλοὶ σφόδρα καὶ
ἄχθονται, τῷ δ’ ἑτέρους οὐχ

Mutta koska toisaalta itseään
riitaa *haastaen* kehuvien *tähden*
monet *ovat* myös hyvin

⁸²⁸ Plutarkhos, *De Frat.* 15 (Plu.2.486c).

⁸²⁹ Plutarkhos 2000a, 293.

⁸³⁰ Syyn datiiivi.

⁸³¹ Plutarkhos, *De Se Ipsum* 1 (= Plu.2.539d).

ὁμοίως, ἀλλὰ καὶ χαίρουσι kuormittuneita ja toisaalta toisia
πολλάκις καὶ **συνεπιμαρτυροῦσι** *kehuvien*⁸³² *suhteen* ei *ole* samalla
προθύμως... *tavalla* vaan *heidän kanssa*
myös monesti iloiten ja alttiisti
todistetaan, niin...⁸³³

Plutarkhos selittää mielipiteenään, että koska näin on, niin puhujien yleinen käytäntö on kehua niitä, joilla on samanlaiset tavoitteet kuin heillä itsellään, saadakseen yleisön lopulta kehumaan itseään. Siis intentio on sama, mutta siihen pyritään juonien.

g) Sana *συνεπιμαρτυρεῖν* on varsin harvinainen. Perseuksen haussa 19.1.2012 se 13,0 miljoonasta sanasta löytyi UT:n ulkopuolelta ainoastaan 6 kertaa, joista on edellä käyty läpi 4.⁸³⁴

Edellä on siis väitetty, että ”todistaa”-sanalla ”kanssa”-prepositio ei sovi ainoastaan vahvistamaan perusmerkitystä, koska se johtaa ajatukset liian helposti pois sanan perusmerkityksestä. Jos näin on, tämän on syytä päteä myös muissa kielissä. Latinassa lähin vastaava sana lienee *contestor*, jolle Streng antaa merkityksen ’huutaa, kutsua todistajaksi’.⁸³⁵ Tässä preposition *cum* merkitys ’kokoon’ on säilynyt.⁸³⁶ Nykykreikassa taas ei sanaa *συνμαρτυρεῖν* ilmeisesti käytetä. ’Vahvistaa’-verbiksi on siinä noussut *ἐπιβεβαιώνειν*.

D. Tässä alaluvussa on perusteltu sitä, että sanassa *συνμαρτυρεῖν* etuliite *σύν* todennäköisesti tuo sanaan yhdessä tekemisen merkityksen. Tätä varten käytiin läpi sanan esiintymiä UT:ssa ja muussa antiikin kirjallisuudessa. Vertailun vuoksi käytiin läpi myös sanan *συνεπιμαρτυρεῖν* esiintymiä, joissa näyttää ajatuksena olevan yhdessä todistaminen.

5.2.3 Omatunto todistaa lain olevan joidenkin pakanoiden sydämessä

Koska siis verbi *συνμαρτυρεῖν* ilmeisesti tarkoittaa todistamista jonkun kanssa, minkä kanssa jakeessa 15 mainittu omatunto todistaisi? Tätä seuraavaksi tarkastellaan.

⁸³² Elliptinen ilmaus.

⁸³³ Plutarkhos, *De Se Ipsum* 10 (= Plu.2.539c).

⁸³⁴ **A:** Käsittelemättä näistä jäivät Athenaeuksen *Deipnosophistae* 13.68 ja Polybiuksen *Histories* 25.6. **B:** Liddell-Scott’in mainitsemista jäivät näiden ulkopuolelta Aristeas 191, Arist. *Mu.* 400^a15, Gal. 15.583 ja Thphr. *CP6*. 16.6, jotka heidän mukaansa puhuvat kaksinkertaisesta todistamisesta, sekä heidän mielestään astrologiaa käsitteleviä kohtia.

⁸³⁵ Streng 2006, 161.

⁸³⁶ Tässä tosin kysymyksen herättää, että Erasmusuksen käyttämässä latinannoksessa kohdassa Ilm. 22:18 *contestor* esiintyy sanan *μαρτυρεῖν* vastineena (Erasmus 1516, 224).

i) Mikä muu sitten asiayhteydessä ”todistaa” jotain? Tietenkin se on se, mistä edellisessä lauseessa juuri puhuttiin: pakanat *osoittavat*, ἐνδείκνυται, että lain teko on kirjoitettu heidän sydämiinsä. Tätä samaa siis heidän omatuntonsakin osoittaa. Barrett’in väite, että toinen todistaja on ”laki”,⁸³⁷ ja Gathercolen toiseksi mainitsema vaihtoehto, että toinen todistaja voisikin olla ”sydän”,⁸³⁸ eivät näin ollen näytä mahdollisilta.⁸³⁹ ”Sydän” tai ”laki” ei varsinaisesti ole tekstin mukaan todistamassa tai osoittamassa mitään. Edeltävän alaluvun mukaan ”sydämeen kirjoitettu lain teko” merkitsee hurskautta. Tällöin siis myös omatunto todistaisi hurskaudesta.

ii) Siihen, että omatunto todistaa pakanoiden *kanssa*, soveltuu luontevasti, että verbi συμμαρτυρεῖν on temporaalinen partisiippi, jolloin se ilmaisee samanaikaisuutta (josta edellä on ollut puhetta). Selvästi se liittyy edeltävään verbiin eli pakanoiden ”osoittamiseen” ja sanoo ”todistamisen” tapahtuvan samaan aikaan. Näin tässä siis on jo ajallisestikin kaksi ”todistajaa” rinnakkain.

iii) Näin siis konteksti vetoaa tulkitsemaan sanan συμμαρτυρεῖν yhdessä todistamisena. Siksi se, että prepositio σύν liitettäisiin sanaan μαρτυρεῖν ainoastaan vahvistamistarkoituksessa eikä viittauksena edellä mainittuun todistajaan, olisi harhaanjohtavaa. Näin ollen se ei olisi suositeltavaa ja olisi ilmeisesti siis taitamatontakin. Näin olisi erityisesti siksi, koska edellisen tarkastelun perusteella ainakin *yleisin* tämän sanan merkitys on ’kanssatodistaminen’ ja jos sanalla olisi yksinkertaisen ’todistamisen’ merkitys, se olisi harvinainen. Näin siis, vaikka (ii)-merkitys olisikin olemassa, sen merkityksen olettaminen asiayhteyteen ei olisi mahdollisimman luontevaa. Suuremmilta harhautumisilta säästyttäisiin yksinkertaisesti yleisempää sanaa μαρτυρεῖν käyttämällä. Tuollaista ongelmaa ei olisi myöskään sanan ἐπιμαρτυρεῖν kohdalla – jossa prepositio ἐπί ehkä vahvistaa sanan μαρτυρεῖν perusmerkitystä – sillä ”todistamiseen” liitettynä ἐπί ei yhtä voimakkaasti johda ajatuksia aivan erityislaatuiseen todistamiseen, jolle tulkinnalle konteksti tarjoaisi yhtä hyvän mahdollisuuden ymmärtää ”väärin”.

⁸³⁷ Barret 1973, 53.

⁸³⁸ Gathercole 2002a, 44.

⁸³⁹ Oikein Cranfield Barrett’iin liittyen (1975, 162).

iv) Jos jakeessa 15 συμμάρτυρεῖν tarkoittaisi yksinkertaista todistamista, jae kuuluisi: ”...jotka osoittavat lain teon kirjoitetuksi heidän sydämiinsä, **heidän omantuntonsa todistaessa** ja ajatusten toinen toistensa kesken syyttäessä tai myös puolustaessa...” Vaikuttaisi kuitenkin oudolta, ettei Paavali selittäisi, mitä omatunto todistaa, mikä on todistuksen sisältö, jos kerran jakson 14–16 lopullinen tarkoitus on perustella varsinaista tuomiota. On kuitenkin väitetty, että ”ajatusten syytökset ja puolustamiset” juuri kuvaavat omantunnon toimintaa. Tämä ei vaikuta uskottavalta. Sitä perustellaan seuraavaa seuraavassa alaluvussa, muullakin kuin συμμάρτυρεῖν:n tässä alaluvussa mainitulla merkityksellä. Kehäpäätelmän välttämiseksi vain nuo muut tulevat kysymykseen tässä yhteydessä.

5.2.4 Συνειδήσις Paavalin ajattelussa

Ennen kuin tarkastellaan, mikä asema ”omallatunnolla” on Paavalin argumentaatiossa jaksossa 14–16, olisi hyvä käsittää, mitä se Paavalille merkitsee. Tätä seuraavaksi käsitellään.

Omatunto oli Paavalille tärkeä käsite. Monesti ja moneen tapaan hän ilmaisi olleensa *omantunnon ihminen*. Hänen farisealainen sukunsa ja hän itse, lapsuudesta asti (silloinkin kun hän vielä oli fariseus), ovat pyrkineet omantunnontarkasti palvelemaan Jumalaa.⁸⁴⁰ Mutta näin oli erityisesti silloin, kun hänestä tuli kristitty, sillä Pyhän Hengen hän katsoi omaatuntoa vahvistavana.⁸⁴¹ Puhdas omatunto toi iloa hänelle.⁸⁴² Alituisesti hän ahkeroi, ettei loukkaisi omaatuntoaan suhteessaan Jumalaan tai lähimmäisiinsä.⁸⁴³ Näin hän opetti myös muita tekemään.⁸⁴⁴ Ei esivallan lakeja tule vain siksi noudattaa, että niitä rikottua voi saada sanktion, vaan myös omantunnon tähden.⁸⁴⁵ Omantunnon tottelemisen velvoite on niin ehdoton, että sitä vastaan ei saa rikkoa edes silloin, kun se moittii turhista asioista; ei edes epävarmuudessa saa toimia sitä vastaan.⁸⁴⁶ Toisenkin omaatuntoa on kunnioitettava, vaikka se erehtyisi.⁸⁴⁷ Kertaakaan Paavali ei UT:n kirjeissään suoranaisesti moittinut

⁸⁴⁰ Ap. t. 23:6; 2. Tim. 1:3. Vrt. Hepr. 13:18.

⁸⁴¹ Room. 9:1. Ἐν πνεύματι ἀγίῳ on vahvistava ilmaisu.

⁸⁴² 2. Kor. 1:12.

⁸⁴³ Ap. t. 23:1; 24:16.

⁸⁴⁴ Vrt. 1. Piet. 2:19; 3:14–16.

⁸⁴⁵ Room. 13:5.

⁸⁴⁶ Room. 10:20–23; 1. Kor. 8:7–13.

⁸⁴⁷ 1. Kor. 8:7–13; 10:28–29.

ihmisen yksinomaan omantunnon mukaista toimintaa, vaikka katsoikin joidenkin omantunnon voivan olla ”heikko” (ἀσθενής).⁸⁴⁸

Hyvä omatunto kuuluu kristilliseen uskoon.⁸⁴⁹ Se on rakkauden kasvupohjaa.⁸⁵⁰ Mutta huonossa omassatunnossa joudutaan uskon haaksirikoon.⁸⁵¹ Harhaopettajien omatunto on saastainen.⁸⁵² Paavali ennusti ajan, jolloin huonoa omaatuntoa kantavat harhaopettajat saavat huomion.⁸⁵³ Vaikka omatunto voi olla väärässäkin, Paavali ajatteli, että sellainen on niilläkin, jotka eivät usko.⁸⁵⁴ Nimittäin, hän ajatteli, että kun ihmiset kuulevat hänen julistamansa evankeliumin, näiden omatunto kuiskaa näille hänen puhuvan totta.⁸⁵⁵ Omallatunnolla on kykyä tunnistaa totuus ja ilmaista se, jopa vastoin ihmisen tietoista tahtoa.

Johtopäätös edellä sanotusta on, että Paavali puhuu omastatunnosta kunnioituksella. Tämä on otettava huomioon jatkon käsittelyssä.

5.2.5 ”Ajatukset” tuskin ilmaisevat omantunnon toimintaa

Seuraavaksi pohditaan, mitä Paavali tarkoittaa puhuessaan käsitteestä λογισμός. Ensin perustellaan, miksi kohdassa tuskin kuvataan pakanoiden keskinäisiä väittelyitä (osio A). Sitten pohditaan, mitä ilmaisulla μεταξύ ἀλλήλων tarkoitetaan (osio B). Tämän jälkeen perustellaan, miksi jakeessa 15 ”ajatuksilla” ei todennäköisesti ilmaista ”omantunnon” toimintaa (osio C). Lopuksi pohditaan ”ajatusten” syyttämisiä ja puolustamisia (osio D). Lopussa on yhteenveto (osio E).

A. Sanalla λογισμός on myös merkitys ’argumentti’. Jotkut ovat ajatelleet, että jakeessa 15 Paavali kuvaa pakanoita esittävän toisilleen argumentteja. Tämä ei kuitenkaan näytä soveltuvan kontekstiin. Tätä seuraavaksi perustelen.

⁸⁴⁸ 1. Kor. 8:7–13.

⁸⁴⁹ Vrt. Hepr. 10:2, 22; 1. Piet. 3:21.

⁸⁵⁰ 1. Tim. 1:5. Vrt. Hepr. 9:9, 14.

⁸⁵¹ 1. Tim. 1:19; 3:9.

⁸⁵² Tit. 1:15.

⁸⁵³ 1. Tim. 4:2.

⁸⁵⁴ Etymologian mukaisesti? Etymologisesti συνειδήσις tarkoittaa ’yhteistä tietoa’.

⁸⁵⁵ 2. Kor. 4:2; 5:11.

Liittyen Kuss'iin ja Schlatteriin Watson kääntää 15b:n seuraavasti: ”to which their conscience also bear witness, as do their arguments with each other, accusing or excusing”.⁸⁵⁶ Sanoilla ”to which” hän viittaa joko sydämeen tai pakanoihin, mutta näin ei alkutekstissä lue. Verbin *συμμαρτυρεῖν* kohteenhan tulisi olla datiivissa, mutta *αὐτῶν* on genetiivi.⁸⁵⁷ Toisaalta, valinta ei seuraa tarkasti mitään tunnettua partisiipin merkitystä. Jos alku vain näiltä osin muutettaisiin vastaamaan alkuperäistä tekstiä, päädyttäisiin muotoon: ”their conscience also bearing witness, as their arguments with each other, accusing or excusing”.⁸⁵⁸

Watson ei katso argumentteja esitettävän pakanoiden psyykessä vaan pakanoiden kesken.⁸⁵⁹ Näin tuskin on.

Ensiksikin, vaikuttaa epäuskottavalta, että väittelyssä muiden kanssa esitetyt *syyttävät ja puolustavat argumentit* olisivat Paavalille niin tärkeä konsepti, että hän tahtoisi erityisesti ne mainita niiksi, joita Jumala tuomiopäivänä tarkastelee tuomitessaan paratiisiin tai kadotukseen – vaikeivät ne ehkä merkityksettömiä hänelle olleetkaan.⁸⁶⁰

Toiseksi, koska *λογισμοίς* on niin luontevasti yhdistettävissä samaan kategoriaan yhdessä *συνειδήσι[ς]*:ksen kanssa ihmisen sisäistä maailmaa kuvaamaan, ei Watsonin tulkinta liene luonnollisin mahdollinen.⁸⁶¹

Kolmanneksi, tulkinnassa oletetaan jälkimmäisten absoluuttisten genetiivien olevan alisteisessa suhteessa verbille *συμμαρτυρούσης*: ajatukset todistavat syyttäen ja puolustaen. Partisiippeja, joilla ei ole samaa arvoa virkkeessä, kutsutaan *asyndeettisiksi*. Tästä Blass, Debrunner ja Funk kirjoittavat:

Such accumulations of participles, not infrequent in Acts, reveal a certain feeling for style which is lacking in the more or less strung-

⁸⁵⁶ F. Watson 2007, 208.

⁸⁵⁷ Se, että absoluuttisen genetiivin subjekti on genetiivissä, on eri asia.

⁸⁵⁸ Tässäkin muodossa ”argumentit” ovat verbin *συμμαρτυρεῖν* subjekti. Mutta jos partisiipit *κατηγορούντων* ja *ἀπολογουμένων* olisivat absoluuttisia genetiivejä, rakenne lienee vaikeasti tulkittavissa: ”heidän omantuntonsa kanssatodistaessa ja argumenttien(sa) (kanssatodistaessa) toinen toistensa kanssa syyttäessä tai myös puolustaessa”. Jos nuo partisiipit taas katsotaan attributiivisiksi, ajatus olisi: ”heidän omantuntonsa kanssatodistaessa ja toinen toistensa kanssa syyttävien tai myös puolustavien argumenttien(sa) (kanssatodistaessa)”.

⁸⁵⁹ F. Watson 2007, 208.

⁸⁶⁰ Taustaoletuksena tässä on, että jakeet 15 ja 16 kuuluvat ajatuksellisesti yhteen, jota on perusteltu edellä.

⁸⁶¹ Samoin Gathercole liittyen omaantuntoon (2002a, 45).

together accumulations of Paul's epistolary style.⁸⁶²

B. Sanday ja Headlam selittävät ajatusten syyttävän tai puolustavan silloin, kun pakanat ovat tekemisissä toistensa kanssa.⁸⁶³ Tämä ilmaisun *μεταξὺ ἀλλήλων* tulkinta ei vakuuta seuraavista syistä.

Ensiksi, kohdassa ei puhuta pakanoiden tekemisistä ("dealings"). Kohdassa ei ole "pakanoille" muuta verbiä kuin *ἐνδείκνυσθαι*.

Toiseksi, edellä on perusteltu sitä, että todennäköisesti ainakin jakeen 15 loppuosa liittyy tuomiopäivää kuvaavaan jakeeseen 16. Ei vaikuta luontevalta, että Paavali tahtoisi lisätä asiayhteyteen huomion, että pakanat ovat tällöin tekemisissä keskenään ja tämä herättää heissä ristiriitaisia ajatuksia. Ihmisten keskinäisistä tekemisistä tuomiopäivänä ei Raamatussa muualla puhuta mitään. Voidaan myös kysyä, miksi ajatuksista mainittaisiin vain ne, jotka ovat syntyneet keskinäisistä tekemisistä tuomiopäivänä. Mutta Sanday ja Headlam eivät liittäneetkään jakeita 15 ja 16 yhteen.

Kolmanneksi, yksinkertaisempi tulkinta toisiaan vastaan kiistelevistä ajatuksista on kielellisesti mahdollinen.

C. Joidenkin mukaan jakeen 15 keskenään kiistelevät ajatukset kuvaavat omantunnon toimintaa.⁸⁶⁴ Todennäköisesti näin ei ole. Tätä seuraavaksi perustellaan.

i) Suorasanaisesti kohdassa sanotaan omantunnon kanssatodistavan *ja* ajatusten kiistelevän keskenään. Sanan *καί* ('ja') perusmerkityksessä "omaantuntoa" ja "ajatuksia" pidetään eri asioina. Tosin myönnetään, että *καί* voitaneen ymmärtää myös *konsekutiivisena* ('ja niin').⁸⁶⁵ Mutta siis kielellisesti ei ole ainakaan pakollista, että "ajatukset" kuuluisivat "omaantuntoon".

⁸⁶² Blass-Debrunner-Funk 1961, 217: § 421.

⁸⁶³ Sanday-Headlam 1896, 54, 61. Jakeen 15 lopun he käänsivät seuraavasti: "while in their dealings with one another their inward thoughts take sometimes the side of the prosecution and sometimes (but more rarely) of the defence."

⁸⁶⁴ Bartsch (Balz-Schneider 1991, 356); Bultmann 1955, Osa I: 217: "probably"; Cranfield 1975, 162: "may"; Fitzmyer 1993, 311; Käsemann 1986, 66; Porter 1994, 227; J. Tuhén 1994, 55.

⁸⁶⁵ Blass-Debrunner-Funk 1961, 227–228: § 442.2.

ii) Omatunto todistaa pakanoiden kanssa, että he ovat hurskaita, kuten edellä on päätelty. Mutta varmaankin se olisi turhan yksioikoisesti sanottu, jos omassatunnossa on myös syyttäviä ajatuksia – mahdollisesti ehkä enemmistössäkin (vrt. ἢ καί). Kohdassa omatunto ei näytä sisältävän ristiriitaisia ajatuksia.⁸⁶⁶ Joku voi tähän tosin väittää, että omatunto myötätodistaa hurskaudesta juuri siten, että se syyttää ja puolustaa, osoittautuu siis toimivaksi eikä paatuneeksi. Ehkä näin voisi olla, mutta ainakin kohdassa 9:1 apostoli omistaa sanan συμμαρτυρεῖν omantunnon *itsensä* puhekyvyille. Toisaalta, mahdollisesti omatunto toimii monella myös niillä, jotka eivät pelastu (vrt. 2. Kor. 4:2; 5:11).

iii) ”Ajatusten” erillisyyteen viittanee myös niiden alkukielinen muoto λογισμός, joka esiintyy Uudessa testamentissa tämän kohdan lisäksi vain kohdassa 2. Kor. 10:4 (KR-33/38 & 92: ”järjen päätelmät”). Septuagintassa sanaa saatetaan käyttää muun muassa juonen, suunnitelman ja päätelmän yhteydessä.⁸⁶⁷ Lukuihin viitattaessa sillä kreikkalaisessa kirjallisuudessa yleisesti ottaen tarkoitettiin ’laskemista’ ja muussa yhteydessä ’päätelmää’ tai ’argumenttia’.⁸⁶⁸ Sille läheinen sana λογίζομαι tarkoittaa ’lukea’ jklle/jtk/jksk, ’päätellä’. Näin sanan λογισμός sävy näyttäisi viittaavan enemmän *järjen* toimintaan kuin omantunnon.

Omastatunnosta erillisiä syyttäviä *järjen päätelmiä* voisi olla esimerkiksi, että pakana tiedostaa, ettei kuulu Jumalan valittuun kansaan Israeliin, ei ole ympärileikattu, ei ole noudattanut sapattia eikä tunne Mooseksen lakia. Asiayhteydessäkin tehdään rajankäyntiä

⁸⁶⁶ Bell 1997, 35; 1998, 149.

⁸⁶⁷ **A:** Esim. Sananl. 15:22; Saarn. 7:27, 29; Jes. 32:7; Jer. 49:30; Hes. 38:10; Dan. 11:24; Sir. 15:22. Sanaa saatetaan käyttää yhteydessä, jossa hepreassa käytetään ilmaisua לַעֲשׂוֹת מְשֵׁנָה, ’suunnitella suunnitelma’ jllkin (esim. Jer. 11:19; 18:11, 18; Hes. 38:10; Dan(Theodotion). 11:24, 25; Lust-Eynikel-Hauspie 2003, 375; vrt. Liljeqvist 2010, 187). **B:** Septuagintan esiintymät: 2. Kun. 14:14; Juudit 8:14; Ester 1:1; Ps. 32(33):10, 11; Sananl. 6:18; 12:5; 15:22, 26; 19:21; Saarn. 7:28(27); 30(29); 9:10; Viis. 1:3, 5; 9:14; 11:15; 12:10; 17:12; 19:3; Siir. 27:4, 5, 7; 40:29; 43:23; Miika 4:12; Naah. 1:11; Jes. 32:7; 66:18; Jer. 4:14; 11:19; 18:11, 18; 27(50):45; 28(51):29; 29(49):20; 30(49):30; 36(29):11; Hes. 38:10; Dan(Vanha kreikka). 11:24; Dan(Theodotion). 11:24, 25; 1. Makk. 5:12; 2. Makk. 6:23; 7:21; 3. Makk. 5:12; 4. Makk. 1:1, 3, 5, 6, 7, 9, 13, 14(2 kpl), 15, 19, 29, 30(2 kpl), 32, 33, 34, 35; 2:2, 3, 4, 6, 7, 9(2 kpl), 13, 15, 17, 19, 20, 24; 3:1(2 kpl), 2, 3, 4, 5, 16, 18, 19; 5:10, 31, 38; 6:7, 30, 31, 32, 33, 34, 35; 7:1, 4, 12, 14(2 kpl), 16, 17, 20, 24; 9:17, 30; 10:19; 11:25, 27; 13:1, 3, 16; 14:2, 11; 15:1, 11, 23; 16:1, 4; 18:2.

⁸⁶⁸ ”-ισμός, ó, *counting, calculation* – – II. without reference to number, *calculation, reasoning, τοῦ ξυμφέροντος λογισμῶ* Th.2.40; *καθιστάται τινὰς ἐς* λ. Id.6.34; *λογισμῶ ἐλάχιστα χρώμενοι* Id.2.11; *ἐνδέχεται τι λογισμὸν* Id.4.92; λ. *αὐτοκράτορι* (v. *αὐτοκράτωρ* I.4) ib.108; *οὐ λογισμῶ δόντες πύς κινδύνους* Lys.2.23; *λογισμὸν περὶ τινος ἔχειν* Pl. Lg.805a: *ὅσον ἦν ἀνθρωπίνω λ. δυνατόν* D.18.300, cf. 193; *τοῖς λ. τοῖς ἰδίοις πταίων ἀεί* Men.380; *μετὰ λογισμοῦ πάντα πράατουσίν τινος* Id.617, cf. Philem.90.10, etc.; personified, opp. *Θυμός*, Cleanth.Stoic.1.129. 2. *reason, argument*, X.HG3.4.27, Pl.Ti.34a. III. *reasoning power*, [Epich.]257.1, Democr.187, X.Mem.4.3.11, Epicur.Sent.16,al.: freq. in Arist., *τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος [ζῆ] καὶ τέχνη καὶ λογισμοῖς* Metaph.980^b28, cf. *de An.*415^a8, al. – Only in Prose and Com.” (Liddell-Scott 1996, 1056)

pakanoiden suhteesta Mooseksen seremonialakeihin. Mutta kun ottaa huomioon sen, kuinka Paavali arvostaen puhui omastatunnosta, vaikuttaa uskottavalta, että sen todistus peittää varjoonsa kaikenlaiset ”päätelmät”. ”Päätelmiä” vastaan Paavali hyökkäsi, mutta suoranaisesti ei koskaan omaatuntoa vastaan.⁸⁶⁹ Vastustajiensa omantunnonkin hän saattoi ajatella olevan omalla puolellaan.

iv) Myös Origenes ja Krysostomos katsoivat ”omantunnon” ja ”ajatukset” erillisinä.⁸⁷⁰

D. Syyttävien ”ajatusten” on ajateltu viittaavan siihen, että ”pakanat” ovat tehneet syntiä.⁸⁷¹ Lienee kuitenkin epävarmaa, kielivätkö juuri ne siitä.⁸⁷² Mutta jos näin on, ne eivät varmaankaan kieli vahvasti, sillä totuuden puhujina ko. ”päätelmillä” ei ollut vahvaa asemaa Paavalin kielenkäytössä.⁸⁷³ Pääasiallisesti oikein lausunee Tuomas Akvinolainen: ”Tämän syytöksen ja puolustuksen välillä omantunnon todistuksella on viimeinen sana.”⁸⁷⁴

Keskustelua on herättänyt, miksi Paavali sanoo ajatusten ἢ καὶ ἀπολογουμένων, ’tai myös puolustaessa’. Mitä ilmaistaan sanoilla ἢ καί, ’tai myös’? On ajateltu, että se osoittaa puolustavien ajatusten olevan vähemmistössä.⁸⁷⁵ Gathercole puolestaan ajattelee sanojen johtuvan siitä, että puhuteltavalle se on yllättävä vaihtoehto.⁸⁷⁶ Oli näin tai ei, edellä kuvattu ajatusten aihe saattaisi sopia kuvaan tässäkin tapauksessa.

E. Tässä alaluvussa on perusteltu sitä, että jakeessa 15 Paavali todennäköisesti tarkoittaa sanalla λογισμοίς ’ajatuksia’ tai ’päätelmiä’. Ilmeisesti nämä muodostavat omastatunnosta erillisen todistuksen.

⁸⁶⁹ 2. Kor. 10:4 (KR-38 j. 5).

⁸⁷⁰ Johannes Khrysostomos, *Homiliae XXXII in Epistolam ad Romanos* 5; Origenes, *Ad Rom.* 2.10.1.

⁸⁷¹ Cranfield 1975, 162; Gathercole 2002a, 35, 45.

⁸⁷² Vaikka Paavali kristittyjen(kin) katsoi tekevän myös syntiä.

⁸⁷³ Schreiner taas perustelee syyttävillä ajatuksilla sitä, etteivät kuvatut pakanat pelastuisi (1998, 124).

⁸⁷⁴ Tuomas Akvinolainen, *Expositio in Epistola ad Romanos* 2.3: 220.

⁸⁷⁵ Bengel (Moo 1995, 153); Cranfield 1975, 162; Dunn 1988, 102; Moo 1995, 153; Sanday-Headlam 1896, 62.

⁸⁷⁶ Gathercole 2002a, 46.

5.3 Jakeen 16 tarkastelua ja johtopäätökset

Tässä aluvussa tehdään ensin johtopäätöksiä jakson 14–15 merkityksestä ja vasta sitten tarkastellaan jakeita 16 lähemmin, kuin myös jakeen 14 sanan γάρ viittaussuhdetta. Argumentaatio näyttää edellyttävän sitä.

Ensin pohditaan, mikä olisi varteenotettavin malli sillä selityslinjalla, jonka mukaan jaksolla 14–16 perusteltaisiin tuhoon tuomittavien pakanoiden vastuunalaisuutta (5.3.1). Sitten perustellaan, miksi jakso pikemminkin kuvaa joitain poikkeuksellisia pakanoita, jotka pelastuvat (5.3.2). Tämän jälkeen tarkastellaan ilmaisua κρινεῖ ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων (5.3.3). Pohditaan, mihin Paavali viittaa jakeen 14 sanalla γάρ (5.3.4). Tarkastellaan ilmaisua κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου (5.3.5). Lopuksi pohditaan, miksei Paavali jaksossa 14–16 sano suoremmin pakanoiden pelastuvan (5.3.6).

5.3.1 Miten jaksossa 14–16 perusteltaisiin vastuunalaisuutta?

Jakso 14–16 on esitetty perusteluksi (γάρ) jollekin. Mille? Koska jaksossa 14–16 keskiössä ovat pakanat ja lain noudattaminen, varteenotettavia vaihtoehtoja lienee vain kaksi: kohdat 12a ja 13b.⁸⁷⁷ Kohta 10b lienee liian kaukainen perusteltava. Tässä aluvussa pohditaan, mikä voisi olla varteenotettavin selitysmalli, jos jakso 14–16 perustelisi kohtaa 12a. Tämä tehdään siksi, jotta seuraavan aluvun käsittely olisi suoraviivaisempi, kun tätä käsittelyä ei tarvitse olla siinä.

Kohdassa 12a ilmaistaan synnissä elävien pakanoiden ”tuhoutuvan” (ἀπολοῦνται), vaikka heillä ei ole lakia. Tämä on käsiteltävässä selityslinjassa nähty Jumalan tuomiona ja jakso 14–16 selityksenä, miksi heidät siitä huolimatta tuomitaan tuhoon, vaikka he eivät tunne

⁸⁷⁷ **A:** Schreinerin mukaan viittaus on todennäköisesti kohtaan 13a. Hänen mallissaan ajatus on pelkistetysti seuraava: lain kuulijat eivät ole vanhurskaita (13a), sillä (γάρ) (ainakin jotkut) pakanat osoittavat kuulevansa lakia (14–15). Jakso 14–15 hänen mukaansa osoittaa, että pakanat (”the Gentiles”) ovat yhtä lailla kuulleet moraalien normit (”have heard the moral norms of the law as well”) ja että näin juutalaiset eivät ole etuoikeutetussa asemassa (Schreiner 1998, 121–122). Näin tuskin on. Ei vaikuta kielellisesti luonteelta, että ne, ”joilla ei ole lakia” (j. 14–15), samastettaisiin ”lain kuulijoihin”. Näin on varsinkin, kun edellä on jaottelu ”ilman lakia” ja ”laissa” oleviin (12), jolloin vaikuttaa luonteelta nähdä tuo jaotteluajatus sanoissa, jotka muutenkin näyttävät pitävän sen sisällään. Schreinerinkin selityksen mukaan jakso 14–15 kuvaa yleistä moraalituntoa pakanoilla, joten jatkon tarkastelu monin osin sopii siihen. **B:** Bornkammin mukaan jakeen 14 γάρ liittyy erityisesti jakeeseen 11 ja jaksolla 14–15 on tarkoitus osoittaa, että pakanatkin ovat vastuussa synneistään Jumalalle (1959, 99–100). Osittain, muutettavat muuttaen, jatkon käsittely soveltuu myös tälle selitysmallille.

lakia.⁸⁷⁸ Selityslinjan mukaan jaksossa 14–16 perustellaan sitä, että myös pakanat ovat vastuunalaisia. Seuraavaksi pohditaan, miten tämä tapahtuisi.

Jae 14 on nähty perusteluna sille, että pakanatkin tuntevat oikean ja väärän eron. Vaikkei pakanoilla ole Mooseksen lakia, niin he tekstin perusteella voivat noudattaa lakia. Tässä tulkintalinjassa tätä lain noudattamista ei ole nähty huomattavana, mutta silti sen on nähty osoittavan, että pakanat tuntevat lakia. Sanat ”he ovat itselleen laki” on taas ymmärretty tätä vasten. Edelleen on ajateltu, että koska he tuntevat Jumalan lakia, heitä voidaan pitää vastuullisina Jumalan edessä. Tämän taas on nähty perustelevan ilman lakia olevien, synnissä elävien, pakanoiden tuhotuomiota.

Jaetta 15 on ymmärretty edellisen kaltaisesti. ”Sydämiin kirjoitettu lain teko” on ymmärretty luonnollisen moraalilain luontaiseksi tuntemiseksi. Omantunnon on nähty todistavan samasta asiasta. Tässä selityslinjassa syyttävät ja puolustavat ajatukset ehkä mainitaan moraalilain tuntemisen osoittamiseksi tai syyllisyyden osoittamiseksi.

Seuraavaksi perustellaan, miksei jaksoa 15–16 voitane pitää samanlaisena vastuullisuuden perusteluna kuin jaetta 14. Nimittäin, jos jaksoa 14–15a voitaisiinkin tulkita vastuunalaisuuden perusteluna, niin tulkintaa lienee mahdotonta soveltaa jatkoon 15b–16, koska tämä on futurinen. Oikein Cranfield huomauttaa, että tuollaisen vastuunalaisuuden osoittamisen tulisi päinvastoin olla nykyhetken ilmiö (”it must needs be a phenomenon of the present”).⁸⁷⁹ Sen tulisi olla periaatteellinen perustelu kuulijalle siinä hetkessä, miksi on oikein tuomita helvettiin. Jos kuitenkin tuota sovellettaisiin kohtaan 15b–16, ajatus olisi: pakanat ovat vastuunalaisia, koska tulevaisuudessa he todistavat jotain. Tuskin kuitenkaan yleistä vastuunalaisuutta perusteltaisiin kuulijalle tulevaisuuden todistuksilla.

Koska jatko 15b–16 ei liene periaatteellinen perustelu vastuunalaisuudelle, niin – jos alku 14–15a kuitenkin on – puheen funktio vaihtuisi kesken virkkeen. Se vaihtuisi myös kesken ajatuksen, sillä 15b:n partisiipit ilmeisesti liittävätkin 15a:n ”osoittamisen” tulevaan hetkeen, kuten edellä on perusteltu. Tällainen strategian vaihtaminen ei vaikuta luontevalta. Siis ennemmin vain jakeessa 14 olisi kuulijalle osoitettu pakanoiden vastuunalaisuuden perustelu ja jaksossa 15–16 jotain muuta.

⁸⁷⁸ Fitzmyer 1993, 309–310; Käsemann 1986, 62; Moo 1995, 145, 148–153.

⁸⁷⁹ Cranfield 1975, 161.

Jos jakso 15b tahdotaan nähdä vastuunalaisuuden osoituksena, niin kelle se sitten osoitettaisiin, jollei kuulijalle? Kielellisesti näyttää uskottavalta, että ”osoitukset”, ”todistamiset”, ”syytökset” ja ”puolustamiset” osoitetaan ”tuomitsevalle” Jumalalle, kuten edellä on esitetty. Näin ajatellen jakso 15–16 perustelisi kohtaa 12a selittämällä, miten vastuunalaisuus näkyy Jumalan tuomiolla.

Edellisen käsittelyn perusteella varteenotettavin selitysmalli valitulla linjalla on seuraava: Synnissä elävät pakanat joutuvat tuomiopäivänä tuhoon, vaikeivät tunnekaan Mooseksen lakia (12a), koska he kyllä tuntevat Jumalan lain itsessään (14) ja he osoittavat sen Jumalalle tuomiopäivänä (15–16).

Dunn selittää tekstillä olevan kaksi merkitystä: pakanoiden vastuullisuuden perustelu ja sen osoittaminen, että kuvatut pakanat selviytyvät tuomiolla synnissä eläviä juutalaisia paremmin, koska he osoittavat suurempaa moraalista tuntoa kuin monet juutalaiset.⁸⁸⁰ Näin tuskin on. Tuskin poikkeuksellisen moraaliset pakanat tekisivät synnissä elävän pakanan tuhotuomiota ymmärrettäväksi.

5.3.2 Jaksossa 14–16 kuvataan pelastuvia pakanoita

Jakeissa 14–16 Paavali jättää sanomatta suoraan, mikä kuvattujen pakanoiden lopullinen kohtalo on Jumalan tuomitessa. Silti lienee selvää, että he pelastuvat, sillä apostolin puheen diskurssi on ollut voimakkaasti siihen suuntaan. Tuomio tuhoon olisi sitä vastaan, jolloin teksti ei olisi mielekäs. Kuitenkin jompaankumpaan tuomioon esimerkki tähdännee, sillä edellä puhutaan vain kahdenlaisesta tuomiosta ja jakso 14–16 perustelee (γάρ) edellä sanottua jotenkin.

Sitä, että jakeissa 14–15 kuvatut pakanat pelastuvat, perustellaan seuraavassa yksityiskohtaisemmin.

i) Juuri jaetta 14 edeltävän jakeen loppuksi Paavali sanoo: οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται, ἡλὸν tekijät tullaan vanhurskauttamaan’. Sitten hän sanoo, että pakanat τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, ’tekevät niitä, jotka lain ovat’. Johdonmukaisesti ajatellen siis nuo pakanat

⁸⁸⁰ Dunn 1988, 105, 107.

vanhurskautetaan. Lienee kömpelöä perustella näin samanlaisella ilmaisulla jotain vastakkaista ajatusta, jos tarkoitus on, että kuulija ymmärtää sen. F. Watson oikein mainitsee olevan epätodennäköistä, että ”vanhurskautettavat lain tekijät” ja ”lakia noudattavat pakanat”, voitaisiin erottaa toisistaan.⁸⁸¹

ii) Erilliseksi perusteluksi vielä kirjaan, että Paavali todellakin sanoo pakanoiden *tekevän* lain mukaan, eikä hän ainakaan eksplisiittisesti mainitse ainoatakaan moitittavaa asiaa näistä pakanoista. Hän mainitsee kyllä ”syyttävät ajatukset”, mutta ei kerro, onko niille perustetta. Tuskinpa hän näin tekisi kuulijoilleen pakanoiden tuhotuomion selväksi.

iii) Ainakaan ilmaisu τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν ei pidä sisällään ajatusta rajallisuudesta (5.1.7), vaikka sitä ei tarvitsisikaan ymmärtää kaikkein täydellisimmällä mahdollisella tavalla.

iv) On kunniamaininta sanoa, että ”pakanat” tekevät lain mukaan, vieläpä ovat itselleen laki, vaikka laki ei heitä siihen käske. Se ilmaisee selkärankaa ja jalomielisyyttä. Jos joku tekeekin oikein siksi, että ulkoinen laki häntä siihen käskää, niin onhan enemmän tehdä niin käskemättä.⁸⁸² Ei kai tällainen kuvaus voisi tehdä tuhoon tuomitsemista ymmärrettävämmäksi ja hyväksyttävämmäksi.

v) Edellä on perusteltu sitä, että φουσεῖ todennäköisesti tulee lukea kuuluvaksi edeltävään lauseeseen, ei jälkimmäiseen (5.1.6). Tässä todennäköisyyksiä käyttävässä tarkastelussa pohditaan, jos näin ei olisikaan. Tällöin Paavali kuvaisi pakanoita, jotka noudattavat lakia *luonnostaan*. Jos siis jopa heidän luontonsa yhtyy Jumalan lakiin, luulisi, ettei heitä ainakaan kuulu tuhota.

vi) Ilmaisun *olla itse itselleen laki* ainakin Aristoteles liitti nimenomaan jaloihin ihmisiin, eikä muilta taas vastaavaa ilmaisua ole tähän työhön löydetty (5.1.8). Lisäksi hän saattoi liittää sen nimenomaan oikeaan käytökseen.⁸⁸³

⁸⁸¹ F. Watson 2007, 207: n. 37. Myös Gathercole huomauttaa ilmaisujen huomattavasta samankaltaisuudesta (1999, 353: n. 85).

⁸⁸² Jakeen käsittelyssä Tuomas Akvinolainenkin listaa suurinta olevan ryhtyä hyvään itsestä lähtien eikä muista. Toiseksi parasta on tehdä hyvää toisten suostuttelemana, mutta ilman pakkoa. Kolmanneksi tulee, että tarvitaan pakko hyvän tekemiseen. Neljäntenä on, ettei pakkokaan auta. (Tuomas Akvinolainen, *Expositio in Epistola ad Romanos* 2.3: 217.)

⁸⁸³ Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 4.8 (1128^a).

vii) Paavali ei sano vain, että nämä pakanat ”väittävät” lain teon kirjoitetun heidän sydämiinsä, vaan että he ”osoittavat” sen, siis onnistuvat väittämiseensä.⁸⁸⁴ Näin siis juutalaiselle interlocutorilleen Paavali kuvaa pakanoita (oleellisesti juuri) *sydämeen kirjoitetun lain* käsitteellä, jonka juutalainen ymmärtää puhutuksi hurskaasta ihmisestä. Se kertoo, että ihmisen todellinen ”minä” on sopusuhteessa lain kanssa. Hurskasta ihmistä ei voi olla oikein tuomita tuhoon.

viii) Edellä on todettu, että sydämeen kirjoitetun lain *teon* mainitseminen yksikössä ilmaisee huomattavaa lain noudattamista (5.2.1.B.iv).

ix) Sydämen hurskaudesta puhuu myös omatunto, sillä se *kanssatodistaa* siitä noiden pakanoiden kanssa (5.2.3).

x) Se, että tuomiopäivä pelottaa hurskastakin, ei ollut tuntematon ajatus Paavalille.⁸⁸⁵ Siksi olisi ymmärrettävää, että Paavali sanoisi hurskaidenkin ihmisten ajatusten (tai ehkä oikeastaan ”päätelmien”), ei ainoastaan puolustavan vaan myös syyttävän näitä. Aihe ei ole tuntematon muualla UT:ssa: 1. Johanneksen kirjeessä puhutaan kristittyjen tuntemista syytöksistä⁸⁸⁶ ja pelosta tuomiopäivänä.⁸⁸⁷ Mutta merkillepantavaa on, ettei Paavali sano omastatunnosta samaa kuin ajatuksista. Hän ei mainitse omantunnonsyytöksiä vaan vain, että se todistaa hurskaudesta. Mutta näin Paavali ei ehkä tekisi kuulijalle selväksi sitä, että nämä kuuluu tuomita tuhoon, jos selittämättä asiaa tarkemmin nämä eivät edes tuomiopäivänä osoittaisi nöyryyttä, ottaen huomioon, kuinka tärkeä ja arvostettava käsite *omatunto* hänelle oli (5.2.4). Olisihan hän voinut mainita myös omantunnon syytökset. Ei hän kaikkien pakanoiden ajatellut olevan paatuneita omalletunnolle, kuten edellä on osoitettu.

xi) Jakeen 16 maininta ”salojen tuomitsemisesta” näyttää sopivan myönteiseen tuomioon. Sitä perustellaan seuraavassa alaluvussa (5.3.3).

⁸⁸⁴ Vrt. Sanday-Headlam 1896, 15 (”an appeal to facts”).

⁸⁸⁵ 2. Kor. 5:10–11; 2. Tess. 2:1–2.

⁸⁸⁶ 1. Joh. 3:18–20. Tähän kohtaan Augustinus viittasi käsitellessään jaetta 2:15. Hänen mukaansa Paavali kuvaa siinä Jumalan vapautustuomiota omantunnonsyytöksistä huolimatta (*Expositio Quarundam Propositionum ex Epistola ad Romanos* 9; Gathercole 1999, 345–346). Huomattavaa on, että Augustinuksen käyttämässä latinannoksessa puhutaan ”omantunnon ajatuksista” (Augustinus 1989, 115: n. 3; Gathercole 1999, 329–330).

⁸⁸⁷ 1. Joh. 5:17–18.

xii) Alkukirkon kreikankieliset opettajat saattoivat ymmärtää kuvattujen pakanoiden pelastuvan (2.1.1; 2.1.3). Origeneen tekstissä ovat ehkä molemmat tulkinnat läsnä.

xiii) Kohdassa 12a sanotaan ilman lakia olevien pakanoiden, jotka elävät synnissä, tuhoutuvan. On siis väitetty, että jakeissa 14–16 perusteltaisiin, miksi nämä tuomitaan kadotukseen, vaikka heillä ei ole lakia. Maininnat lain noudattamisesta, laista sydämessä ja omantunnon myötätodistuksesta on tällöin ymmärretty osoittavan, että hekin tuntevat lain sisimmässään. Sen osoittaminen, että tämä selitys ei toimi, osaltaan tukisi selitystä ”pakanoiden” pelastumisesta, sillä vain kahdesta ”varteenotettavasta” vaihtoehdosta toisen poissulkeminen vahvistaisi toista. Oikeastaan tätä on edellä jo jonkin verran harjoitettu niissä tapauksissa, kun ”pakanoiden” pelastumisen perustelu samalla suoraan kritisoi toista, mutta seuraavaksi esitetään syitä lisää.

xiii-α) Jos se, että sanalla ἔθνη ei ole artikkelia, tarkoittaa, että Paavali puhuu vain joistain pakanoista tai pakanakansoista, niin tuskin esimerkki sopii kaikkien pakanoiden vastuunalaisuuden perusteluksi. Tosin, artikkelin pois jättäminen sanasta ei aina merkitse UT:ssa, että sana olisi määräytymätön.

xiii-β) Oletetaan todella olevan niin, että omantunnon ”kanssatodistus” olisi, että pakanat ovat vastuunalaisia. Mutta vastuunalaisuus ei vielä ole syytös. Jos tarkoitus kuitenkin on lopulta osoittaa tuomio helvettiin, niin lienee turhan mutkikasta ja epäaitoa sanoa, että omatunto tuomiopäivänä osoittaisi heidän *vastuunalaisuutensa* todistamalla, että he ovat toimineet *oikein*. Vaikka itse ajatus olisikin silti jossain mielessä periaatteessa mahdollinen, ei vaikuta uskottavalta, että Paavali selittämättä tarkemmin esittäisi niin monimutkaisen skenaarion, kun teksti luettaessa etenee nopeasti. Kuulijalle ei jäisi montaa sekuntia keksiä tuo skenaario. Kohta 12a puhuu synneissä elävistä pakanoista, mutta jakeissa 14–16 ei suorasanaisesti puhuta synneistä.

xiii-γ) Maininta ”salojen tuomitsemisesta” näyttää kontekstissaan soveltuvan huonosti käsiteltävään tulkintatapaan. Tätä perustellaan seuraavassa alaluvussa (5.3.3).

xiii-δ) Oikeastaan Paavali on edellisessä luvussa jo esittänyt, että pakanatkin ovat vastuunalaisia (1:18–21, 32), ja perustellut sitä *yleisellä ilmoituksella* (1:18–21), joten tuollainen perustelu ei enää olisi välttämätön. Onhan siitä siis jo puhuttu.

xiii-ε) Myöhemmin perustellaan tarkemmin, että kohta 12a lienee liian kaukainen perusteltava siihen, että kuulijakin ymmärtäisi asian samoin (5.3.4).

xiv) Vielä ei ole tarkasteltu, mihin tekstiosuuteen sanalla γάρ varsinaisesti viitataan, vaikka sanaan onkin jo vedottu. Edellä mainittujen näkökohtien ja muiden – myöhemmin esitettävien – syiden perusteella todennäköisesti jaksolla 14–16 perustellaan (γάρ) kohtaa 13b: lain tekijät tullaan vanhurskauttamaan (5.3.4). Näin ollen todennäköisesti jakson 14–15 pakanat pelastuvat.

Edellä on jätetty avoimeksi, pitäisikö ἔθνη kääntää ’pakanakansoiksi’ vai ’pakanoiksi’ (5.1.4). Koska nämä ἔθνη kaikkienensa tulevat pelastumaan, lienee selvää, ettei Paavali voinut tarkoittaa kokonaisia kansoja. Tuomio on individuaalinen.

5.3.3 Tuomion kuvaus jakeessa 16 puoltanee käsitystä pelastuvista pakanoista

Koska edellä sanotun perusteella lienee uskottavaa, että Paavali tarkoittaa kuvailtujen pakanoiden tuomittavan paratiisiin, on kiintoisaa nähdä, mitä Paavali sanoo viimeisestä tuomiosta. Sen on syytä liittyä ajatuksellisesti siihen, mitä hän edellä puhui pakanoista. Tuomion kuvaus ei siis voisi olla ehdottoman negatiivinen vaan sen on pidettävä sisällään positiivisen tuomion mahdollisuus. Vain tällöin jae 16 luontevasti jatkaisi jakeiden 14–15 kuvausta, jos tämä siis koskisi hurskaita ihmisiä.

Seuraavaksi perustellaan, miksi tuomion kuvaus näyttää sopivan käsitykseen pelastuvista pakanoista (osio A). Sen jälkeen perustellaan, miksei se näytä puoltavan käsitystä heidän tuhotuomiostaan yhtä hyvin (osio B).

A. Paavalin kielenkäytössä *Jumalan tuomio* koskee sekä syntisiä että vanhurskautettuja. Sana κριτειν, ’tuomita’, ei siis tässä itsestään selvästi tarkoita kadotustuomiota. Kreikassa ’tuomio’, κρίσις, voi olla myös myönteinen, kuten suomessakin. Myös kristityt tuomitaan (vrt. Room. 14:10; 2. Kor. 5:10). Sen sijaan κατακρίνειν merkitsee selvästi kielteistä tuomiota.

Paavali ei sano, että Jumala tuomitsee ihmisten *synnit* vaan *salat*, salassa olevat asiat. Se, mikä on salassa, voi Paavalilla kyllä tarkoittaa syntiä,⁸⁸⁸ mutta myös hurskautta.⁸⁸⁹ Asiayhteydessä (2:29) puhutaan (niin ikään) hurskaista pakanoista ja he ovat 'salassa juutalaisia' (ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος). Sille, joka tuntee Vanhan testamentin – kuten ilmeisesti Paavalin puhuteltava – on tuttua puhe siitä, että Jumala tuntee sydämen salaisuudet, jotka voivat olla hyvää tai pahaa.⁸⁹⁰

Mihin ”saloihin” asiayhteydessä erityisesti viitataan? Luontevaa olisi, että ”salat” niveltäisivät juuri edellä sanottuun ja resonoisivat sen kanssa, jotta esitettäisiin ehjä ajatus eikä vain irrallista tajunnanvirtaa.⁸⁹¹ Juuri luonnollisinta mahdollista tulkintaa on lähtökohtaisesti etsittävä.

Mitä salassa olevaa edellä siis mainittiin? Mainittiin ”sydämiin kirjoitettu laki”, joka edeltävän tarkastelun perusteella merkitsee hurskautta. Mainittiin myös samasta todistava omatunto. Syyttävät ajatukset näyttävät jäävän edellisten varjoon – kuten on edellä perusteltu – eikä liene luontevaa, että Jumala tuomitessaan huomioisi salassa olevasta vain sen, jolla on kaikkein pienin puhevalta. Näin siis maininta ihmisten ”saloistakin” vaikuttaa viittaavan salattuun sydämen hurskauteen – kuten kontekstissa muuallakin (2:29) – ja edelleen siihen, että nuo pakanat pelastuvat.⁸⁹² Näiden salaisista synneistä Paavali ei ainakaan suorasanaisesti ole puhunut mitään.

B. Vielä tarkastellaan sitä esitettyä tulkintaa, että jakeissa 14–15 kuvattaisiin, kuinka pakanoillakin on moraalitaju, selitykseksi kohdan 12a väitteelle. Edellä on perusteltu sitä, että ”salat” samaistettaneen ”sydämiin kirjoitettuun lain tekoon”, ”omantunnon kansatodistukseen” tai ”ajatuksiin”. Paavali sanoo ”salojen” olevan Jumalan tuomion

⁸⁸⁸ 1. Kor. 14:25.

⁸⁸⁹ 2:29; 1. Kor. 4:5 (?). Vrt. 1. Tim. 5:25; 2. Kor. 5:12. Vrt. Matt. 6:4, 6 ja 1. Piet. 3:4, joissa sanaa κρυπτός käytetään.

⁸⁹⁰ 1. Sam. 16:7 (καρδίαν); 1. Aik. 28:9 (καρδίας); Ps. 139:2, 23 (καρδίαν); Saarn. 12:14; Jer. 11:20 (καρδίας); 17:9–10 (καρδίας); 20:12 (καρδίας).

⁸⁹¹ Tämän perustelun logiikan selventämiseksi esitetään karikatyyrinen esimerkki: ”Uhkaavin elein, pesäpallomaila kädessään, mies saapuu pienen, syrjäisen, kioskin luo... ja ostaa itselleen hattaran.” Tällainen herättää kenties tarpeettoman kysymyksen, miksi miehen sanotaan tulevan uhkaavasti, jos hän ei tee mitään uhkaavaa, ja alun diskurssi on siis harhaanjohtava. Se ei resonoi jatkoon kanssa. Paavali puolestaan sanoo jaksossa 14–16 pakanoiden tulevan sisäisine todisteineen tuomiolle, jolla Jumala tuomitsee ”salat”. Vastaavasti voidaan kysyä, miksi hän muka olisi puhunut tuomittavista ”saloista”, jos hän edellä ei olisi maininnut mitään tuomittavia ”saloja”. Tällöin tuomion kuvaus ei luultavasti luontevasti yksi yhteen vastaisi tuomittavien kuvausta.

⁸⁹² Se, että kohdat 2:16 ja 2:29 ovat itse asiassa ajatuksellisessa yhteydessä toisiinsa, jätetään tältä erää perustelematta.

kohteena, ei että ”salat” vain vaikuttaisivat tuomioon. Seuraavaksi pohditaan, miten hyvin nämä sopivat siihen.

i) Ensin tarkastellaan ”sydämiin kirjoitettua lain tekoa”. Tämä on ymmärretty luontaisena moraalitajuna. Miten hyvin moraalitaju sisäisenä ”salana” sopisi tuomion kohteeksi? Olisi vaikea ymmärtää luontevana, että Jumala juuri moraalitajun tuomitsisi, kun Hän tuomitsee ihmisen tuhoon. Moraalitajuhan on jotain hyvää, ei pahaa, vaikka se ei saakaan erityistä kiitosta. Itse moraalitajun olemassaolo ei voi perustella tuomiota kadotukseen; se ovat myös pelastuvilla.

ii) Myöskään omantunnon olemassaolo ei voi olla tuomion peruste. Tätä vastaan voidaan sanoa, että Jumala tuomitseekin sen mukaan, miten omatunto (tai moraalitaju) ihmisen tuomitsee. Mutta kyseisessä kohdassa ei sanota eikä anneta ymmärtää niin vaan päinvastoin ”salat” näyttävät olevan siinä tuomittavina ja siis arvioitavina.

Toisaalta, omantunnon todistuksista ei mainita muuta kuin, että se todistaa ”lain teon olevan kirjoitettuna sydämessä”. Jos tämä puolestaan tarkoittaa moraalitajua, ei varsinaisista omantunnon todistamista synneistä puhuttaisi mitään.

Ajatus siitä, että Jumala tuomitsisikin sen, että omatunto (tai moraalitaju) tuomitsee huonosti, taas ei olisi linjassa sen tulkinnan kanssa, että jakeet 14–15 perustelevat kohtaa 12a ja osoittavat vastuunalaisuuden. Jos omatunto (tai moraalitaju) tuomitsee huonosti, se ei perustelisi hyvin sitä, että kaikki pakanat ovat oikean ja väärän erottamisessaan vastuunalaisia.

iii) Selityslinjalla ei siis jääne muuta mahdollisuutta kuin, että ”syyttävät ja puolustavat ajatukset” ovat niitä ”saloja”, jotka Jumala tuomitsee. Näin ollen niitä ei voitaisi pitää ainakaan ainoastaan moraalitajun osoittajina vaan syyllisyyden osoittajina. Kuitenkaan ei vaikuta uskottavalta, että Paavali mainitsisi niistä asioista, jotka Jumala tuomitsee, ainoastaan ”päätelmät”, kun tuomittavina ovat *teot*.

Edellisen tarkastelun perusteella ei liene uskottavaa, että jakeen 15 alussa kuvattaisiin vain pakanoiden moraalitajua. Perussyy on, että jae 16 näyttää edellyttävän edellä puhuttavan jotain lain noudattamisesta tai rikkomisesta, hurskaudesta tai jumalattomuudesta, ei

moraalitajun olemassaolosta. Toisaalta, koska Paavali käyttää jaksossa 15–16 niin paljon juridista kieltä, vaikuttaisi luontevalta, että myös itse ”rikos” mainittaisiin selkeästi, ei vain vastuunalaisuus.

Näin on perusteltu, että tuomion kuvaus jaksossa 16 soveltunee paremmin siihen, että edellä on kuvattu pelastuvia pakanoita. Myönnetään kyllä, että puhtaasti retoriikkaan perustuvat argumentit – kuten tämä – eivät ole vahvoja. Paavali ei eksplisiittisesti sano, että ”saloilla” hän tarkoittaa jotain äsken mainitsemaansa.

5.3.4 Sanalla γάρ viitattaneen juuri edeltävään ajatukseen

Edellä on perusteltu sitä, että jakeissa 14–16 kuvataan pelastuvia pakanoita. Vielä ei ole käsitelty tarkemmin, miten ne liittyvät edellä sanottuun, erityisesti: mihin sanalla γάρ (j. 14) viitataan. Seuraavaksi perustellaan, miksi viittaus tuskin on kadotustuomiota kuvaavaan kohtaan 12a vaan kohtaan 13b.

i) Edellistä edeltävän alaluvun argumenteilla $i-xi$ ja $\alpha-\delta$ perustellaan, miksi kuvatut pakanat pelastuvat. Nämä käyvät argumenteiksi tähänkin alalukuun, sillä jos he pelastuvat, niin viittauksen tulee olla pelastusta käsittelevään kohtaan 13b, ei kohtaan 12a. Todetaan, että käsittelyssä ei sorruta kehäpäätelmään.

ii) Tietysti luonnollisin tulkinta on, että jakeilla 14–16 tahdotaan vahvistaa edellinen lause.⁸⁹³ Kuten on jo huomautettu, jakeen 13 lopussa Paavali sanoo: οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται, ’lain tekijät vanhurskautetaan’. Heti tämän perään hän jatkaa: ὅταν γὰρ ἔθνη – – τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, ’sillä kun pakanat – – tekevät niitä, jotka lain ovat’. Tyypillinen ensikuulija tuskin voisi välttyä ajatukselta, että tässä Paavali antaa esimerkin juuri edellä sanotusta.⁸⁹⁴ Tekstiä kuunnellessaan hän ei ehdi punnita eri viittaussuhteita ja pohtia useampia näkökohtia, kun tekstin lukeminen jatkuu ja uusia (ehkä haastaviakin?) ajatuksia esitetään.

iii) Erityisesti Paavalin puhuttelemalle ei-kristitylle juutalaiselle ei Paavalin opetus ollut entuudestaan tuttu, joten hänellä ei olisi ollut vaikeampaan tulkintaan riittävää

⁸⁹³ Näin myös Cranfield (1975, 155) ja Gathercole (2002, 32–34).

⁸⁹⁴ Tässä ei syöllistytä kehäpäätelmään. Edellistä edeltävän alaluvun kappaleessa i kyllä viitattiin kohtaan 13b, mutta ei viittaussuhdemielessä (γάρ) vaan asiayhteyksissä.

esiymmärrystä. Koska tekstiä on lähtökohtaisesti tulkittava kaikkein johdonmukaisimmalla tavalla, on (vastahakoisen ja riippumattomankin tutkijan) alkuun oletettava, että Paavali asianmukaisesti huomioi kuulijoidensa rajoitukset, jotka uskottavasti lienee tekstissä edellä kuvattu. Muistutetaan vielä, että sisällöllisesti ”lakia noudattavat pakanat” (14a) tuskin voidaan erottaa ”vanhurskautettavista lain tekijöistä” (13b).⁸⁹⁵

iv) Käsitystä, että jakso 14–16 viittaa kohtaan 13b, vahvistaa, että näin kontekstissa voidaan nähdä kiastinen rakenne, sillä tätä Paavali kyseisessä luvussa muutenkin käyttää (ainakin jaksoissa 2–5, 6–11 ja 17–23). Nimittäin, vastaavasti epävanhurskaita juutalaisia kuvaavissa jakeissa 17–24 on esimerkki kohdalle 13a: οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ νόμου δίκαιοι παρὰ θεῶν, ’sillä eivät lain kuulijat ole vanhurskaita Jumalan edessä’.

A: Lain kuulijat eivät ole vanhurskaita (13a).

B: Lain noudattajat vanhurskautetaan tuomiopäivänä (13b).

B’: Esimerkki lakia kuuntelemattomasta, mutta sitä noudattavasta, joka todetaan vanhurskaaksi tuomiopäivänä (14–16).

A’: Esimerkki epävanhurskaasta lain kuulijasta (17–24).

Jakeiden 17–29 tarkastelu paljastaisi lisää argumentteja tämän puolustamiseksi, mutta ne joudutaan tämän työn puitteissa sivuuttamaan.

Kiastisuutta näyttää tukevan se, että ”lähtökohtien” (A ja B) ja niiden ”esimerkkitapausten” (B’ ja A’) välillä voidaan havaita johdonmukaista vastavuoroisuutta. Kohdan A henkilö on lain kuulija; siihen liittyvä esimerkkihenkilö A’:ssa tämän lisäksi ei noudata lakia, jonka vastakohta esiintyy kohdassa B. Kohdan B henkilöt puolestaan ovat lain noudattajia; siihen liittyvät esimerkkihenkilöt B’:ssa tämän lisäksi eivät ole lain kuulijoita, jonka vastakohta taas on kohdassa A. Johdonmukaisesti ”esimerkkitapauksiin” on lisätty toisen ”lähtökohdan” vastapuoli.

Vastaavuutta on myös muodollisesti. Kohdissa A ja A’ puhutaan yhdestä henkilöstä (yksikkö) ja kohdissa B ja B’ useammasta (monikko). Kohdat A ja A’ kuvaavat tämänhetkistä olotilaa (presens). Kohdat B ja B’ tähtäävät tulevaisuuden tapahtumaan (futuuri).

⁸⁹⁵ F. Watson 2007, 207: n. 37.

v) Omalta osaltaan sitä, että viittaus olisi tarkoitettu edeltävään lauseeseen, puolustaa myös se, että alkukirkon kreikankieliset opettajat lukivat kohdan niin. Siis, sellainen käsitys on kohdasta ”empiirisesti” tullut.

Owenin mukaan Theofylaktos Ohridilainen (1055–1107) ja Jerome (n. 347–420) ovat liittäneet jakson 14–16 edelliseen jakeeseen.⁸⁹⁶

Khrysostomos liitti kuvaukset 14–16 ja 17–24 kohtaan 2:13. Jakeen 2:13 kohdalla hän toteaa, että on mahdollista olla tekijä ilman kuulemista ja kuulija ilman tekemistä. Jälkimmäiseen tapaukseen hän liittää kohdan 2:21 ja ensin mainittuun kohdan 2:13 jälkeiset jakeet.⁸⁹⁷ Tämä osaltaan puoltaa myös edellistä argumenttia.

Myös Origenes katsoi jakeen 14 liittyvän ajatuksellisesti jakeeseen 13. Tämä tulee ilmi johdannossa lainatussa jaksossa.⁸⁹⁸ Tosin myös vastakkainen käsitys lienee ainakin lähellä hänen kommentaarissaan.

vi) Kuhr väittää, ettei jae 14 voi kuvata pelastuvia pakanoita, sillä tällaisia kuvaavat jakeet 7 ja 10, joihin tällöin hänestä viitattaisiin (!), olisivat päinvastaisen ajatuksen sisältävän jakeen 12 erottamia. Hänen omasta mielestään jae 14 on perustelu kohdan 12a väitteelle siitä, että pakana tuomitaan kadotukseen, vaikka tällä ei ole lakia.⁸⁹⁹ Gathercole oikein huomauttaa, että tällöin jae 13 ”erottaisi” jakeet 12 ja 14.⁹⁰⁰

Selityksessään Kuhr ei siis sovello omaa periaatettaan. Periaate itsessään on kuitenkin hyvä etsittäessä luonnollisinta tulkintaa ja itse asiassa näin onkin saatu perustelu sille, miksei jakeen 14 γάρ voi viitata kohtaan 12a: ei ole luontevaa viitata päinvastaisen ajatuksen yli.⁹⁰¹ Lienee kohtuutonta olettaa ensimmäistä kertaa sanat kuulevan kykenevän tekemään tuollaisen sisällöllisen arvion.

⁸⁹⁶ Teoksessa Calvin 1999, 2:14: n. 4.

⁸⁹⁷ **A:** Johannes Khrysostomos, *Homiliae XXXII in Epistolam ad Romanos 5*. **B:** Tuomas Akvinolainen katsoi kuvausten 2:14–16 ja 2:17–24 selventävän jakeen 2:13 väitettä (*Expositio in Epistola ad Romanos 2.3: 213*).

⁸⁹⁸ Origenes, *Ad Rom.* 2.9.1.

⁸⁹⁹ Kuhr 1964, 243–261.

⁹⁰⁰ Cathercole 2002, 32.

⁹⁰¹ Näin myös Godet 1881, 236.

vii) Kuhr siis katsoo, että kun kerran Paavali jakeissa 14–16 puhuu pelastuvista pakanoista, jakeen 14 sanalla γάρ varmaankin viitataan pelastuvia pakanoita käsittelevään kohtaan. Miten siis jaksoa 14–16 voitaisiin pitää perusteluna kohdalle 13b: ”lain tekijät vanhurskautetaan”?

Lain tekijät vanhurskautetaan, koska se pitää paikkaansa jopa pakanoista. Nimittäin, nämä pelastuvat, sillä he ovat itselleen laki ja he osoittavat tuomiopäivänä eri tavoin olevansa hurskaita. Se, mikä on edellä sanottu pakanasta, pätee varmaan myös juutalaisesta ja näin siis yleisesti. Jakso 14–16 selventää kohdan 13b väitettä.

Toisaalta, sopii myös kokonaisviestiin, että pelastuvat hän esittää pakanoina ja epävanhurskaat juutalaisina. Nimittäin, koko luvun tarkoitus on osoittaa juutalaiselle, etteivät Jumalan tuomiolla laintuntemus (12–27) tai ympärileikkaus (25–29) merkitse mitään eduksi luettavaa. Vain tekoihin kiinnitetään huomiota (1–27). Näin siis, kun apostoli ottaa esimerkikseen vanhurskautettavan lakia noudattavan ihmisen (13b), on järkevää, että tämä on sen lisäksi pakana, joka ei ole ”lain kuulija” (13a). Näin Paavali vakuuttaa, ettei vastavuoroisesti sekään, ettei olla ”laissa” (12), ole este pelastumiselle. Lain tunteminen tai siitä tuntematta oleminen ei ole Jumalan edessä oleellista. Tällöin viestiksi tulee: miksi sinä vetoat suhteeseesi lakiin, kun tuomiossa jaettavan osan kannalta sellainen ei merkitse mitään suuntaan tai toiseen? Pakanan pelastumiselle ei lain omistamattomuus ole ongelma; juutalaisen laintuntemus ei tee hänestä vanhurskasta. Perusviesti vahvistuu.

Tässä alaluvussa on perusteltu, miksi jakso 14–16 on todennäköisesti perustelu juuri sitä edeltävälle lauseelle.

5.3.5 ”Minun evankeliumini mukaan”

Mitä Paavali ilmaisee sanoessaan ”minun evankeliumini mukaan”? Tätä seuraavaksi tarkastellaan. Ensin perustellaan, miksei tällä todennäköisesti tarkoiteta, että tuomion kriteerinä olisi evankeliumi (osio A). Sitten selitetään, miksei sanoilla varmaankaan viitata myöskään sanoihin ”salat” (osio B). Lopuksi perustellaan, miksi ilmaisulla viitattaneen sanoihin ”Jeesuksen Kristuksen kautta” (osio C).

A. Seuraavaksi perustellaan, miksi Paavali ei todennäköisesti tarkoita, että hänen evankeliuminsa olisi kriteerinä tuomiolla.

i) Dunnin mukaan ”Paavalin evankeliumi voi olla sisäisten salaisuuksien mitta, sillä se osoittaa, mitä lain noudattaminen tarkoittaa, ja avaa sydämen lain kirjoitukselle”.⁹⁰² Totta kyllä on, että sanalla ’evankeliumi’ (τὸ εὐαγγέλιον) Paavali ei tarkoittanut vain sanomaa sovituksista ja syntien anteeksiantamisesta vaan saattoi viitata kristilliseen julistukseen laajemminkin (olihan kyse yleiskäyttöisestä ”hyvää sanomaa” tarkoittavasta sanasta⁹⁰³). Näin hän tekee kohdissa Room. 16:25; 1. Tim. 1:11 ja 2. Tim. 2:8 (vrt. myös Mark. 1:1–). Kuitenkaan UT:ssa ei missään muualla pidettäne ”evankeliumia” tuomiokriteerinä, varsinkaan – tavalla tai toisella – lakiin liittyvää pelastustuomiota perustelemassa (γάρ, 14).⁹⁰⁴

ii) Nimenomaan pelastuskysymyksessä Paavali asettaa useamman kerran Kristus-evankeliumin ja lain toistensa vastakohtiksi. Näin on siitä huolimatta, että Paavali kehottaa⁹⁰⁵ ja evankeliumi saa⁹⁰⁶ noudattamaan lakia, laki on itsessään hyvä⁹⁰⁷ ja sisältää hyviä ohjeita kristityillekin,⁹⁰⁸ laissa ennakoidaan evankeliumin aika⁹⁰⁹ ja evankeliumi vahvistaa lain.⁹¹⁰

Nimittäin, Paavalin mukaan laki edellyttää täydellisyyttä pelastukseen, mutta Kristus sovitustyöllään vapauttaa ihmisen tuosta velvoitteesta lahjoittamalla hänelle vanhurskauden uskon kautta.⁹¹¹ Paavali asettaa vastakkain armon ja lain,⁹¹² uskon ja teot,⁹¹³ ihmisen ”vanhurskauden” ja Jumalan vanhurskauden.⁹¹⁴

⁹⁰² Dunn 1988, 106: ”Paul’s gospel can be a measure of inner secrets because it shows what obedience to the law means and it opens the heart to the writing of the law in the heart”.

⁹⁰³ Gyllenberg 1967, 105.

⁹⁰⁴ Vrt. osio ii ja J. Thurén 1994, 56.

⁹⁰⁵ Room. 13:8–10; Gal. 5:13–14.

⁹⁰⁶ Room. 8:1–4.

⁹⁰⁷ Room. 7:12; 1. Tim. 1:8.

⁹⁰⁸ 1. Kor. 9:8–9; 14:34; Ef. 6:1–3.

⁹⁰⁹ 1. Kor. 14:21; Gal. 4:21–31.

⁹¹⁰ Room. 3:31.

⁹¹¹ Ap. t. 13:38–39; Room. 3:19–28; 4:13–25; 7:1–6; 9:30–10:13; Gal. 2:15–3:29; 5:1–6; Ef. 2:8–9, 15; Fil. 3:8–11; Kol. 2:9–15.

⁹¹² Room. 6:14–15; Gal. 2:21; 5:4

⁹¹³ Room. 9:32; Gal. 2:16; 3:2–14; Ef. 2:8–9.

⁹¹⁴ Room. 10:3; Fil. 3:3–10.

Kun Paavali kohdassa 10:6–8 sovittaa Kristukseen sen, mikä on sanottu laista (5. Moos. 30:12–14), hän osoittaa näiden eron. Siinä, missä lain sana on läsnä *vanhurskauden vaatimuksena*, evankeliumin sana ja Kristus itse ovatkin läsnä *vanhurskautena*. Kuvaamalla käsitettä vastakkaisen termin kuvastolla voidaan saada aikaan vastakkaisuutta korostava jännite (vrt. ”tallettaa vihaa”, 2:5; ”kerskata heikkoudesta”, 2. Kor. 12:9).

Jos Paavali mainitsisi kohdassa 2:16 tuomiokriteerinä ”evankeliumin” siinä, missä on tavanomaista kuulla ”lain” (vrt. Joh. 18:31; Ap. t. 23:3), niin mahdollisesti se jo olisi em. esimerkkeihin rinnastettava, tarkoituksellisesti lain ja evankeliumin vastakkain asettava, retorinen ele. Tällainen vastakkainasettelu ei kuitenkaan sopisi kontekstiin, sillä lain kritisointi ei siihen kuulu vaan päinvastoin sen oikeutetun vaatimuksen painottaminen.

iii) Dunnin mukaan Paavali vaihtaa ”evankeliumin” tuomiokriteeriksi ”lain” tilalle kritisoidakseen juutalaista eksklusivistista lakiin perustuvaa pelastusajattelua.⁹¹⁵ Tällainen vaihto olisi kuitenkin tarpeeton, sillä juurihan apostoli *sananomukaisesti* sanoo kuvattujen pakanoiden täyttävän lakia (14), vieläpä niin, että heidät vanhurskautetaan (13b).⁹¹⁶

Toisaalta, se, että nimenomaan *laki* on tuomiokriteeri, on kappaleen ydinviestiä, jota ei ole tarpeen kuulijalle tarpeettomalla tuomiokriteerin vaihtamisella hämärtää. Mutta ”Paavalin evankeliumin” mukaisen tuomion sisällöstä ei perusjuutalaisella kuulijalla ole käsitystä. Kuuluuhan se kristillisiin erityisilmaisuihin.

Edelleen, Paavalin tarkoitus on vakuuttaa juutalainen siitä, että pakanoiden pelastus on oikein. Tuomiokriteerin vaihtaminen evankeliumiksi ei liene kannattavaa, sillä ei juutalainen ei-kristitty tunnusta evankeliumia tuomiokriteeriksi. Mieluummin sanat ”minun evankeliumini mukaan” viittaavat johonkin muuhun kontekstissa.

Edellisen kappaleen argumenttia vastaan voidaan väittää, että juutalainen ei-kristitty ei hyväksy myöskään sitä, että Jeesus tuomitsee maailman (johon myöhemmin esitetyistä syistä tässä väitetään viitattavan). Jos tämä on kuitenkin varteenotettava vaihtoehto, niin oliko Paavali oikeastaan kiinnostunut siitä, mitä hänen juutalainen kuulijansa on valmis

⁹¹⁵ Dunn 1988, 103.

⁹¹⁶ Näin hän tekee ”sananomukaisesti”, joskin toki käsitys, *miten* lakia noudattavat vanhurskautetaan, poikkeaa Paavalilla juutalaisesta tavasta. Mutta siis *kielellistä* estettä ei olisi ollut olla mainitsematta evankeliumia.

hyväksymään? Jos hän ei ollut, niin eikö hän sitten voisi sanoa tuomion tulevan evankeliumin mukaan, vaikkei juutalainen ei-kristitty hyväksykään sitä? Näin tuskin on. Nimittäin, Paavalin tämänkertaisen tarkoituksen kannalta (ei-puolustettavuuden osoittamisessa) ei ole oleellisinta, että Kristus tulee maailman tuomitsemaan, joten ei tapahdu suurta vahinkoa, jos kuulija *ei vielä* ole sitä valmis hyväksymään. Kuitenkin tuomiokriteeristä juutalaisen interlocutorin on sentään syytä olla samaa mieltä.

iv) Edellä sanotusta päätellen Paavali viittaa sanoilla ”minun evankeliumini mukaan” johonkin uskonkohtaan. Mutta jos kerran Paavali lisäisi uskonkohtaan sellaisen rajauksen, hän implisiittisesti näyttäisi viittaavan siihen, etteivät suinkaan kaikki ole asiasta samaa mieltä (muutoinhan rajoitusta ei tarvittaisi). Juuri tämä aspekti vaikuttaa olevan kontekstissa varsin vahvana, sillä nimenomaan toisin uskovaa hän ilmeisesti puhuttelee.

B. Seuraavaksi perustellaan, miksei Paavali todennäköisesti viittaa ilmaisulla ”minun evankeliumini mukaan” myöskään ”salojen” tuomitsemiseen.

a) Barrett’in mukaan Paavali viittaa ”saloihin”. Hän selittää tämän niin, että Jumalan tuomio ei perustukaan havaittaviin asioihin vaan uskoon.⁹¹⁷ Itse perusnäkökulmaa pelastumisesta yksin uskosta ei tarvitse kiistää eikä sitä, että päähuomio on pakanan sisimmässä. Kuitenkaan Barrett’in selitys ei toimine syytä, että Paavalin tarkoitus jaksossa 14–16 on perustella (γράφ) pelastumista yksinomaan lain *tekijöille*.

b) Seuraava selitys lienee todennäköisempi.

C. Vaikuttaa luontevalta, että Paavali sanoilla ”minun evankeliumini mukaan” pohjustaa väitettä, että Jumala tuomitsee nimenomaan Jeesuksen Kristuksen kautta.⁹¹⁸ Tätä seuraavaksi perustellaan.

α) Edellä on todettu, että interlocutor on todennäköisesti juutalainen ja että sanat ”minun evankeliumini mukaan” on sanottu erotukseksi juutalaiseen näkökulmaan. Sellainen ”salojen” tuomitseminen, jossa hyväksytään myös hurskaat pakanat, on kyllä ollut joillekin ei-kristityille juutalaisille vaikea. Kuitenkin suurempi mielipide-ero sisältynee sanoihin

⁹¹⁷ Barrett 1973, 54.

⁹¹⁸ Bell 1997, 42; 1998, 160; Moo 1995, 155; Owen (Calvin 1999, 2:16: n. 4); Sanday-Headlam 1896, 62.

”Jeesuksen Kristuksen kautta”. Totean, ettei tässäkään syyllistytäkään kehäpäätelmään, joskaan siitä ei paljon puutu.

Sanoissa ”Jeesuksen Kristuksen kautta” Paavali interlocutorille puhuessaan ja ylipäättään koko kristillisen uskon seikkaperäisessä esityksessään (1:18–) esittää ensimmäistä kertaa suorasanaisesti kristillistä erityisilmoitusta: *Jesus Kristus* on maailman tuomitseva.⁹¹⁹ Ehkä hän siksi lisää sanansa ”minun evankeliumini mukaan” juuri tähän, valmisteluksi sille, mitä hän seuraavaksi sanoo.

β) Barretin mukaan viittaus ei voi olla Jeesukseen, koska kaikki kristityt uskoivat sen, että Hän tuomitsee maailman. Viittaus ei hänestä voi olla myöskään siihen, että Jumala tuomitsee maailman, koska myös juutalaiset uskoivat sen.⁹²⁰ Tällainen perustelu ei toimi, koska koko jaksossa 14–16 ei liene mitään, mitä ei joku kristitty tai juutalainen voisi myöntää. ”Salojen” tuomitseminen tai pelastuminen uskosta ei liene sellainen.⁹²¹

Toisaalta, ”minun evankeliumini” ei ainakaan selvästi sulje pois muita. Paavali sanoo Jeesusta ”minun Herrakseni” (Fil. 3:8) ja Jumalaa ”minun Jumalakseni” (Fil. 4:19) ilman poissulkevuuutta.

Oikein Cranfield linjaa, ettei ”minun evankeliumini” ole todennäköisesti tarkoitettu erityisen paavalilaisesta evankeliumista vaan siitä, mitä hän saarnasi yhdessä muiden kristittyjen puhujien kanssa.⁹²² On kuitenkin vaikea sanoa, miksi hän sanoi ”minun” eikä ”meidän”, kuten yleensäkin kirjoittajan intentioiden selvittäminen. Ehkä se kieli erityisen henkilökohtaisesta suhteesta evankeliumiin (vrt. Gal. 1:11–12).⁹²³ Ehkä hän sanoo ”minun” siksi, että hän on ainoa, joka sillä hetkellä esiintyy. Asia jätetään avoimeksi.

Näin on perusteltu, miksi Paavali todennäköisesti viittaa sanoilla ”minun evankeliumini mukaan” siihen, että Jumala tuomitsee nimenomaan *Jeesuksen Kristuksen kautta*.

⁹¹⁹ Matt. 25:31–33; Joh. 5:22, 27; Ap. t. 10:42; 17:31; 2. Kor. 5:10; 2. Tess. 1:7–10; 2. Tim. 4:1; Ilm. 22:12.

⁹²⁰ Barret 1973, 54.

⁹²¹ Cranfield ”salojen” tuomitsemiseen viitaten 1975, 163.

⁹²² Cranfield 1975, 163.

⁹²³ Morris 1988, 129.

5.3.6 Jakeiden 14–16 ajatusta ei viedä loppuun

Edellä lienee kyllin perusteltu sitä, että jakeiden 14–16 tarkoitus on osoittaa, että lakia tekevä vanhurskautetaan, vaikka tämä olisi pakana. Mutta on kiinnitetty huomiota siihen, että Paavali ei *suoraan* sano, miten Jumala tulee kuvattut pakanat tuomitsemaan. Dunn väittää Paavalin jättäneen avoimeksi, pelastuvatko he vai eivät.⁹²⁴ Mutta se ei pitäne paikkaansa, kuten edellä on todettu.

Mahdollisesti Khrysostomoksen pohdinnoista olisi hyötyä ongelmassa. Hän puolestaan pohti jakson 15–16 käsittelyssä, miksei Paavali vie siinä ajatustaan loppuun ja vertaa kuvaamiansa pakanoita juutalaisiin. Paavalihan ei sano, että lakia tuntemattomat pakanat, mutta sitä noudattavat, ovat hurskaampia kuin lakia kuulevat juutalaiset, jotka eivät noudata lakia. Khrysostomos selittää, että hän ei sano sitä vielä, jotta juutalainen olisi valmis ottamaan vastaan sen, mitä hänellä on vielä sanottavanaan.⁹²⁵

Ehkä Khrysostomoksen esittämä ajatus sopii myös selitykseksi sille, miksei Paavali sano jakeissa 14–16 eksplisiittisesti sitä, että kuvattut pakanat pelastuvat. Mahdollisesti hän ei vie siinä ajatustaan loppuun siksi, että hän tarvittavia näkökohtia esitettyään (17–25) voi tehdä sen perustellummin myöhemmin, jakeessa 26. Mahdollisesti hän tahtoo esittää argumenttinsa ensin ennen voimakasta hyökkäystä ja julkilausumaansa (25–29), jotta juutalainen olisi valmis kuuntelemaan perusteluja. Tämän olen edellä arvellut olleen syyn sille, miksi hän koko jaksossa 1–16 näyttää puhuttelevan juutalaista yleisen puheen suojassa (3.4.2.i).

Sitä, että jaksosten 14–16 ja 26–27 välillä on tiivis yhteys, voidaan perustella vahvasti, mutta tämä jätetään tekemättä tämän työn puitteissa.

⁹²⁴ Dunn 1988, 107.

⁹²⁵ Johannes Khrysostomos, *Homiliae XXXII in Epistolam ad Romanos 5*.

6. YHTEENVETO

Työn tavoitteeksi on asetettu tehdä selkoa jakson Room. 2:14–16 eri ilmaisuille ja erityisesti siihen, kuvaako jakso yleistä pakanoiden moraalitajua vai ei. Tätä tarkoitusta varten on perusteltua hakea selvyyttä myös jakson 1:18–2:29 kokonaistulkintaan ja erityisesti siihen, kenelle erityisesti jakso 2:14–16 on osoitettu eli kuka on sen interlocutor.

Tutkimushistoriassa (luku 2) esitettiin jakson 1:18–2:29 tulkintoja vuosisatojen varrelta. Yleinen tulkinta on ollut, että jaksossa 1:18–32 kuvataan pakanoiden synnillisyyttä ja luvun 2 interlocutor on juutalainen. Jakson 2:14–16 merkitystä on selitetty lähinnä kahtalaisesti. On tulkittu, että se yleiseen moraalitajuun vetoamalla perustelee pakanoiden vastuunalaisuutta, jonka tähden olisi oikein tuomita heitä kadotukseen. Toisaalta sen on selitetty kuvaavan hurskaita pakanoita, jotka pelastuvat. Vanha tulkinta, jonka mukaan kohdassa kuvataan pakanakristittyjä, on saanut kannatusta viime vuosikymmeninä.

Esitin kokonaistulkintani jaksolle 1:18–2:29. Päädyin siihen, että Paavali kuvaa jaksossa 1:18–32 koko ihmiskunnan synnillistä rappiotilaa (3.3.2). Että myös juutalaiset todennäköisesti ovat jaksossa edustettuina, siihen päätelmään tullaan tarkastelemalla esimerkiksi, miten jakso liitetään muuhun tekstiin konjunktioilla jakson alussa ja jälkeen.

Jaksossa 2:1–16 Paavali selittää interlocutorille, että Jumala tuomitsee jokaisen tekojensa mukaan. Todennäköisesti interlocutor on juutalainen (3.4.2). Tätä perustellaan sillä, että hänessä on yhteisiä piirteitä jakson 2:17–29 (selvästi) juutalaisen interlocutorin kanssa. Toisaalta on tarkasteltu, mitä Paavali opettaa jakson 2:1–16 interlocutorille. Tästä nähdään, missä harhaluuloissa interlocutor oli. Se kuva, joka näin hänestä muodostuu, soveltuu paremmin juutalaiseen kuin pakanaan.

Jakson 2:14–16 tekstikriittiset ongelmat kuuluvat asetetun tehtävänannon piiriin (luku 4). Työläimmäksi tehtäväksi muodostui saada jakeen 16 lukutavat ”Kristuksen Jeesuksen” ja ”Jeesuksen Kristuksen” aikajärjestykseen. Nestle-Alandin 27. painoksesta poiketen päädyttiin pitämään muotoa ”Jeesuksen Kristuksen” alkuperäisempänä. Käsitykseen tultiin tarkastelemalla Herran nimien lukutapoja Roomalaiskirjeessä. Muutospaine näyttää olleen muodosta ”Jeesus Kristus” muotoon ”Kristus Jeesus” eikä päinvastoin. Myös tutkittiin

Codex Sinaiticukseen tehtyä korjausta. Sivutuotteina saatiin lisävaloa *Codex Vaticanuksen* ”tekstikriittiseen” luonteeseen sekä muutosehdotus ainakin yhteen Nestle-Alandin 27. painoksen kohtaan (1:1) edellä mainitun lisäksi.

Jaksossa 2:14–16 lausejaon laatiminen on aiheuttanut hämmennystä siksi, että preesensmuotoinen esitys näyttää yllättäen muuttuvan futuuriseksi. Tähän esitin ratkaisuni, joka ei edellytä viittausta tekstijakson yli (5.1.1–2). Preesens muuttuu futuuriksi ehkä siksi, että kyseessä on elliptinen ilmaus. Tai mahdollisesti asia selittyy sillä, että kohdassa preesensillä kuvataan jatkuvaa toimintaa eli myös ”futuurista” tapahtumaa. Jos näinkään ei ole, kyseessä saattaa olla anakoluutti.

Paavali sanoo kuvaamiensa pakanoiden olevan ”itselleen laki” (2:14). Ilmaus on tuttu Aristoteleelta, jonka hän liittää nimenomaan moraalisesti oikein käyttäytyviin ihmisiin (5.1.8). Paavali kuvaa puheena olevia pakanoita myös ”sydämeen kirjoitetun lain teon” käsitteellä. Katson, että tämä on liian lähellä VT:sta tuttua käsitettä ”sydämeen kirjoitettu laki” tarkoittaakseen oleellisesti jotain muuta – etenkin kun interlocutor on juutalainen. Tuo VT:n käsite taas kuvaa sydämen hurskautta (5.2.1).

Työssä pohdittiin, mitä jakeessa 15 käytetty verbi *συμμαρτυρεῖν* tarkoittaa (5.2.2). Yleisesti katsotaan, että sillä on ’myötä-todistamisen’ merkitys, mutta jotkut ovat nähneet sanalla voidun tarkoittaa myös ’yksin todistamista’. Tarkastelin sanan esiintymistä Raamatussa ja muussa antiikin kirjallisuudessa. Aineisto ei näytä antavan tukea jälkimmäiselle selitykselle. Ilmeisesti sana tarkoitti oleellisesti vain ’myötä-todistamista’.

Verbin *συμμαρτυρεῖν* tarkastelua tarvitaan sen selvittämiseen, ovatko kuvatut pakanat hurskaita vai eivät. Verbillä nimittäin kuvataan pakanoiden omantunnon toimintaa (2:15). Jos verbillä olisi ’yksin todistamisen’ merkitys, lukijalle jäisi avoimeksi, mitä omatunto sanoo. Koska sana tarkoittaa ilmeisesti ainoastaan ’myötä-todistamista’, omantunnon todistuksen sisältö voidaan lukea siitä, mitä toinen todistaja sanoo. Toinen todistaja on selvästi pakana itse, joka osoittaa ”lain teon kirjoitetuksi sydämeensä”. Koska tämä edellisen käsittelyn mukaan tarkoittaa hurskautta, ilmeisesti myös omatunto todistaa hurskaudesta.

Työn yksi keskeisimmistä johtopäätöksistä tehdään alaluvussa 5.3.2: Paavalin kuvaamat pakanat ovat hurskaita, jotka tuomitaan paratiisiin. Tätä perustellaan muun muassa äsken mainitsemillani näkökohdilla.

Johtopäätöstä perustellaan myös jakson 2:14–16 alussa olevalla sanalla γάρ, 'sillä' (5.3.4). Juuri edeltävästi Paavali sanoo lain noudattajien vanhurskautettavan (2:13b), jonka jälkeen hän sanan γάρ perään kuvaa lakia noudattavia pakanoita, jotka todistavat jotain Jumalan tuomiopäivänä. Ensikuulija tuskin välttyy ajatukselta, että tässä Paavali ottaa esimerkin vanhurskautettavista lainnoudattajista. Siis viittaus lienee tässäkin ymmärrettävä lähimpään mahdolliseen ajatukseen, kuten lähtökohtaisesti luontevinta onkin.

Paavali kuvaa jaksossa 2:14–16 poikkeuksellisia hurskaita pakanoita eikä yleistä moraalitajua. Keitä nuo pakanat sitten ovat tarkemmalta identiteetiltään? Perustelin lyhyesti sitä, että he ovat kristittyjä, jonka Paavali jättää mainitsematta retorisisista syistä (3.4.1.C). Asialle on esittää mainitsemieni lisäksi monia muitakin puoltavia näkökohtia, mutta näitä ei ole mahdollista esittää tämän työn puitteissa.

Kenties tavanomaisin argumentti kristittytulkintaa vastaan on ollut, että kuvattujen pakanoiden on sanottu noudattavan lakia φύσει, *luonnosta(an)* (vrt. 2:14 ja tutkimushistoria). Nimittäin, joidenkin mukaan Paavalin ajattelussa eivät edes kristityt noudata lakia luonnostaan (joka käsitys lienee muuten erittäin kyseenalainen). Erityisesti viimeisten vuosikymmenten aikana edellä esitetty lukutapa on kuitenkin kyseenalaistettu (5.1.6). Kielellisesti näyttää todennäköisemmältä, että φύσει kuuluu edeltävään lauseeseen eikä jälkimmäiseen. Tällöin kohdassa puhuttaisiin pakanoista, joilla ei *luonnosta(an)* ole lakia eli (Paavalin puhetapa tuntien) jotka syntymässään eivät ole tulleet Mooseksen lain piiriin.

Käytännön uskonnollisessa ajattelussa raamatunlainaus Room. 2:14–15 on yksi sovelletuimmista. On tavanomaista perustella sillä yleistä moraalisen lain tuntemusta. Tätä nähdään katekismusten laatijoilla,⁹²⁶ dogmaatikoilla⁹²⁷ ja moraalifilosofeilla,⁹²⁸ myös paavi

⁹²⁶ Svebilus 1925, 72: 2.4.

⁹²⁷ Berkhof 1996, 440–443; Pannenberg 1988, 95, 108–109, 117; 1993, 62, 71, 79; Pieper 1995, 11, 100, 133, 184, 185, 204, 214, 357, 397, 457–458, 603; Pöhlmann 1974, 76, 78, 90.

⁹²⁸ Budziszewski 2011, 54–55, 62, 192, 229, 300.

Benedictus XVI:lla.⁹²⁹ Kuitenkin se on asiavirhe. Realistisempaa on vedota kohtiin 1:18–21 ja 1:32.

Yleisesti ottaen akateeminen Roomalaiskirjeen ensimmäisten lukujen käsittely ei ainakaan ole lisännyt ”tieteenalan uskottavuutta”. Olisikin syytä kääriä hihat ja pohtia huolellisesti, miten menetelmiä voitaisiin kehittää. ”Virheistä oppii”, sanotaan. Todellisuudessa virheistä ei opi mitään, jos virheitä ei tarkastella. Kehittämistyössä olisikin tärkeää tarkastella tehtyjä erehdyksiä. Tähän Roomalaiskirjeen tulkinnat tarjoaisivat paljon hyödyllistä materiaalia.

Yleinen ongelma eksegetiikassa on ollut perustelujen epätarkkuus. Tällä en kritisoi yleisesitysten tekemistä. Ongelma on se, että valitettavan vähän väitteitä perustellaan tarkkaan, niin että argumentit kirjoitetaan auki eikä argumentoinnissa helposti tyydytä pieniin todennäköisyyksiin. Kuitenkin se ”metodi” – jos asia niin tahdotaan ilmaista – estäisi tekemästä hätiköityjä johtopäätöksiä.

Yleinen virhe on ollut, että ajatellaan tekstissä olevan vaikeasti oivallettavia viittauksia edeltävien lauseiden yli. Tätä vastoin tekstistä voitaneen olettaa, että se on yksinkertainen. Kuitenkin suurempi virhe on tehty, kun tämä on oletettu tekstin laatijasta.

⁹²⁹ Benedictus 2007.

7. KIRJALLISUUSLUETTELO

Lyhenteitä:

JBL = Journal of Biblical Literature

JSNT = Journal for the Studies of the New Testament

JSNTSup = Journal for the Studies of the New Testament Supplement Series

JTSA = Journal of Theology for Southern Africa

LCL = The Loeb Classical Library

NTS = New Testament Studies

STKSJ = Suomen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisu

TLZ = Theologische Literaturzeitung

ZNTW = Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft

a) Lähteet

Agricola, Mikael

1548 Se Wsi Testamenti. – Uudistettu näköispainos. Porvoo: WSOY 1987.

Ambrosiaster

- Ambrosiastri Qvi Dicitvr Commentarivs in Epistvlas Pavlinas: In Epistvlam ad Romanos. Osa I. – Corpvs Scriptorvm Ecclesiasticorvm Latinorvm, Vol. 81.1. Toim. Henricvs Iosephvs Vogels. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky 1966.
- Commentaries on Romans and 1–2 Corinthians. Ancient Christian Texts. Käänt. engl. Gerald L. Bray. Downers Grove: IVP Academic 2009.

Apostoliset isät

- The Apostolic Fathers. I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache, Barnabas. Käänt. engl. Kirsopp Lake. LCL 163. Cambridge: Harvard University Press 1998.
- Apostoliset isät. Käänt. Heikki Koskenniemi. STKSJ 163. Jyväskylä 1989.

Aristoteles

- Athenian Constitution. Käänt. engl. H. Rackham. LCL 285. Cambridge: Harvard University Press 1992.
- The Nicomachean Ethics. Käänt. engl. H. Rackham. LCL 73. Cambridge: Harvard University Press 1994.
- Nikomakhoksen etiikka. Käänt. Simo Knuuttila. Helsinki: Gaudeamus 1989.
- Politics. Käänt. engl. H. Rackham. LCL 264. Cambridge: Harvard University Press 1990.
- Poliitiikka. Käänt. A. M. Anttila. Helsinki: Gaudeamus 1991.
- Retoriikka & Runousoppi. Käänt. Paavo Hohti & Päivi Myllykoski. Helsinki: Gaudeamus 1997.

Augustinus, Aurelius

- De Spiritu et Littera. Oxford: Clarendon Press 1914.
- Expositio Qvarvndam Propositionvm ex Epistola ad Romanos. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky 1971.
- Henki ja kirjain. Käänt. Jukka Thurén. Helsinki: SLEY-kirjat 1982.
- Herramme vuorisaarna. Käänt. Valtteri Olli. Espoo: Tietotehdas & Weilin+Göös

1989.
– Jumalan valtio. Käänt. Heikki Koskenniemi. Helsinki: WSOY 2003.

Biblia

- 1642 Biblia. Se on: Coko Pyhä Ramattu Suomexi. Pääramattu in Hebrean ja Grecan jälken: Esipuhetten, Marginaliain, Concordantiain, Selitösten ja Registerein cansa. – Näköispainos. Porvoo: WSOY 1985.

Biblia Hebraica Stuttgartensia

- Biblia Hebraica Stuttgartensia. Ediderunt K. Elliger et W. Rudolph et al. Editio funditus renovata. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1997.

Biblia Sacra

- Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Versionem. Adiuvantibus B. Fischer et al. Recensuit et brevi apparato critico instruxit Robertus Weber. Editionem quartam emendatam cum sociis B. Fischer et al. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1994.

Bray, Gerald (toim.)

- 1998 Romans. New Testament VI. – Ancient Christian Commentary on Scripture. Downer Grove: InterVarsity Press.

Calvin, Jean

- Commentaries to the Epistle of Paul the Apostle to the Romans. Käänt. engl. John Owen. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library 1999. Ladattu internetistä 26.7.2011.
www.biblestudyguide.org/comment/calvin/comm_vol38/htm/TOC.htm

Codex Alexandrinus

- 400-l. Ladattu kuvia internetistä 6.7.2011. www.csntm.org/manuscript/view/ga_02
© The Center for the Study of New Testament Manuscripts

Codex Sinaiticus

- 300-l. Ladattu kuvia internetistä 6.7.2011. www.codexsinaiticus.org/en/manuscript.aspx
© British Library Board

Codex Vaticanus (pseudo-facsimile)

- 300-l. Ladattu kuvia internetistä 6.7. & 12.7.2011.
www.csntm.org/Manuscript/View/GA_03
© The Center for the Study of New Testament Manuscripts

Erasmus Rotterdamilainen

- 1516 Novum Instrumentum. – Faksimile-Neudruck mit einer historischen, textkritischen und bibliographischen Einleitung von Heinz Holeczek. Stuttgart: Frommann-Holzboog 1986.

Euripides

- Children of Heracles, Hippolytos, Andromache, Hecuba. Käänt. engl. David Kovacs. LCL 484. Cambridge: Harvard University Press 1995.
– Bacchae, Iphigenia at Aulis, Rhesus. Käänt. engl. David Kovacs. LCL 495. Cambridge: Harvard University Press 2002.

Eusebius

- Eusebiuksen kirkkohistoria. Käänt. Ivar A. Heikel. Helsinki: Otava 1997.
- Ecclesiastical History. Books I–V. Käänt. engl. Kirsopp Lake. LCL 153. Cambridge: Harvard University Press 2001.

Filon

- Volume VI. Käänt. engl. F. H. Colson. LCL 289. Cambridge: Harvard University Press 2002.

Flavius Josefus

- Jewish Antiquities. Books VII–VIII. Käänt. engl. Ralph Marcus. LCL 281. Cambridge: Harvard University Press 1998.
- Jewish Antiquities. Books XVIII–XIX. Käänt. engl. Louis H. Feldman. LCL 433. Cambridge: Harvard University Press 2000.

Homeros

- The Iliad. Books I–XII. Käänt. engl. A. T. Murray. LCL 170. Cambridge: Harvard University Press 1999.

Inwood, Brad

2005 Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome. Oxford: Clarendon Press.

Isokrates

- Isocrates in three volumes. Osa I. Käänt. engl. George Norlin. LCL 209. Harvard: Harvard University Press 1968.

Johannes Khrysostomos

- Homilies on Romans. Käänt. engl. J. Walker & J. Sheppard & H. Browne. Korj. George B. Stowers. – Nicene and Post-Nicene Fathers. Vol. 11. Toim. Philip Schaff. Buffalo: Christian Literature Publishin Co 1889. Korj. ja toim. New Adventille Kevin Knight. Ladattu internetistä 25.7.2011. www.newadvent.org/fathers/2102.htm
- ΥΠΟΜΝΗΜΑ ΣΤΗΝ ΠΡΟΣ ΡΩΜΑΙΟΥΣ ΕΠΙΣΤΟΛΗ. ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ, 16 Β. Tessalonika: ΠΑΤΕΡΙΚΑΙ ΕΧΔΟΣΕΙΣ «ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ» 1984.

Luther, Martti

- Galatalaiskirjeen selitys. Käänt. Jukka Thurén. Helsinki: SLEY-Kirjat 2003.
- Kirkkopostilla 1 (WA 10.1.2.1–208; 10.1.1.1–728; 17.2.5–246). Käänt. Anton E. Koskenniemi. Helsinki: SLEY 1941.
- Kristus on Raamatun herra ja kuningas. Martti Lutherin Raamatun esipuheita ja reunaselityksiä. Käänt. ja toim. Pekka Kinnunen. Oulu: Suomen rauhanyhdistysten keskusyhdistys 1984.
- Roomalaiskirjeen luento (WA 56.157–528). – Valitut teokset 1. Käänt. Pentti Aalto ja Mauri E. Lehtonen. Helsinki: WSOY 1958.
- Selitys Pyhän Paavalin epistolaan Roomalaisille (kokoelma). Käänt. Karl G. Sirén. Helsinki: SLEY 1897.

Melankhton, Filip

- Augsburgin tunnustuksen puolustus. – Tunnustuskirjat. Jyväskylä: SLEY 1990.

Novum Testamentum Graece

- Novum Testamentum Graece post Eberhard et Erwin Nestle editione vicesima septima revisa communiter ediderunt Kurt Aland et al. 27. revidierte Aufl. Stuttgart. Deutsche Bibelgesellschaft 2006.

Origenes

- Commentary on the Epistle to the Romans. Books 1–5. The Fathers of the Church. Käänt. engl. Thomas P. Scheck. Washington: The Catholic University of America Press 2002.
- Commentariorum in Epistolam S. Pauli ad Romanos Præfatio. – ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΠΑΤΡΟΛΟΓΙΑ. Osa 14. Toim. J.-P. Migne. Ateena: ΚΕΝΤΡΟΝ ΠΑΤΕΡΙΚΩΝ ΕΚΔΟΣΕΩΝ 1998.

Perälä, Mika

- 2004 Itse, tietoisuus ja toiminta stoalaisessa psykologiassa ja etiikassa. – Stoalaisuus. Tiedon, tunteiden ja hyvän elämän filosofia. Toim. Kaarakainen, Teija & Kaukua, Jari. Helsinki: Gaudeamus.

Platon

- Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias. Käänt. engl. H. N. Fowler. LCL 167. Cambridge: Harvard University Press 1996.
- Laws. Books I–VI. Käänt. engl. R. G. Bury. LCL 187. Cambridge: Harvard University Press 1994.
- Teokset. Osa 5. Sofisti, Valtiomies, Timaios, Kritias, Filebos. Käänt. A. M. Anttila & Marja Itkonen-Kaila & Marianna Tyni. Helsinki: Otava.
- Teokset. Osa 6. Lait. Käänt. Tuomas Anhava & A. M. Anttila & Marja Itkonen-Kaila & Holger Thesleff. Helsinki: Otava 1986.

Plutarkhos

- Lives. Osa 1. Theseus and Romulus, Lycurgus and Numa, Solon and Publicola. Käänt. engl. Bernadotte Perrin. LCL 46. Cambridge: Harvard University Press 1982.
- Moralia. Osa VI. Käänt. engl. W. C. Helmbold. LCL 337. Cambridge: Harvard University Press 2000a.
- Moralia. Osa VII. Käänt. engl. Philip H de Lacy & Benedict Einarson. LCL 405. Cambridge: Harvard University Press 2000b.
- Moralia. Osa IX. Käänt. engl. Edwin L. Minar & F. H. Sandbach & W. C. Helmbold. LCL 425. Cambridge: Harvard University Press 1999.

Pyhä Raamattu

- 1996 Suomen evankelisluterilaisen kirkon kirkolliskokousten vuonna 1933 (VT) ja 1938 (UT) käyttöön ottamat suomennokset. Karkkila: Kristillinen Kirjakauppa.

Raamattu

- 1992 Suomen evankelisluterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Helsinki: Kirjapaja & Suomen Kirkon Sisälähetysseura.

Septuaginta

- 1979 Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Alfred Ralfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Sihvola, Juha

- 2004 Stoalainen yhteiskuntafilosofia ja maailmankansalaisuus. – Stoalaisuus. Tiedon, tunteiden ja hyvän elämän filosofia. Toim. Kaarakainen, Teija & Kaukua, Jari. Helsinki: Gaudeamus.

Sofokles

- Ajax, Electra, Oedipus Tyrannus. Käänt. engl. Hugh Lloyd-Jones. LCL 20. Cambridge: Harvard University Press 2001.
- Antigone, The Women of Trachis, Philoctetes Oedipus at Colonus. Käänt. engl. Hugh Lloyd-Jones. LCL 21. Cambridge: Harvard University Press 2002.

Strabo

- The Geography of Strabo. Books X–XII. Käänt. engl. Horace Leonard Jones. LCL 211. Cambridge: Harvard University Press 2000.

Thukydides

- Historian of the Peloponnesian War, Books VII–VIII. Käänt. engl. Charles Forster Smith. LCL 169. Cambridge: Harvard University Press 1996.

Tuomas Akvinolainen

- Lectures on the Letter to the Romans. Käänt. engl. Fabian Larcher. Toim. Jeremy Holmes: 2008. Ladattu internetistä 25.7.2011. www.nvjournal.net/files/Aquinas_on_Romans.pdf

Vanhan testamentin apokryfikirjat

- Helsinki: Kirjaneliö 1995.

West, Martin Litchfield (toim.)

- 1972 Iambi et Elegi Graeci Ante Alexandrum Cantati. Oxford: Oxford University Press.

Xenofon

- Hellenica. Books I–IV. Käänt. engl. Carleton L. Brownson. LCL 88. Cambridge: Harvard University Press 2006.
- Hellenica. Books V–VII. Käänt. engl. Carleton L. Brownson. LCL 89. Cambridge: Harvard University Press 2004.

b) Apuneuvot

Aejmelaesus, Anneli

- 2007 Täyttä hepreaa. Johdatus Vanhan testamentin hepreaan. Helsinki: Kirjapaja.

Aejmelaesus, Lars

- 2008 Uuden testamentin kreikan kielioppi. Helsinki: Kirjapaja.

Aspinen, Mika

- 2011 Raamatun heprean kielioppi. Helsinki: Finn Lectura.

- Balz, Horst & Schneider, Gerhard (toim.)
 1991 Exegetical Dictionary of the New Testament. Osa 2. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Bauer, Walter
 1988 Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Toim. Kurt Aland & Barbara Aland. Berliini: Walter de Gruyter.
- Bauer, Walter & Arndt, William F. & Gingrich, F. Wilbur
 1957 A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. Chicago: The University of Chicago Press.
 1979 A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bauer, Walter & Arndt, William F. & Gingrich, F. Wilbur & Danker, Frederick William
 2000 A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. Chicago: The University of Chicago Press.
- Blass, F. & Debrunner, A. & Funk, Robert W.
 1961 A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature. Chicago & Lontoo: The University of Chicago Press.
- Blass, F. & Debrunner, A. & Rehkopf, F.
 2001 Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bornemann, E. & Risch, E.
 1978 Griechische Grammatik. Frankfurt am Main: Verlag Moritz Diesterweg.
- Computer Concordance to the Novum Testamentum Graece
 1985 Computer Concordance to the Novum Testamentum Graece of Nestle-Aland, 26th edition and to the Greek New Testament, 3rd edition. Toim. H. Bachmann & W. A. Slaby. Berliini: Walter de Gruyter.
- Gyllenberg, Rafael
 1967 Uuden testamentin kreikkalais-suomalainen sanakirja. Helsinki: Otava.
- Hatch, Edwin & Redpath, Henry A.
 1998 A Concordance to the Septuagint – And Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books). Michigan: Baker Books.
- Kittel, Gerhard (toim.)
 1985 Theological Dictionary of the New Testament. Osa 4. Käänt. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company.
- Liddell, Henry George & Scott, Robert
 1996 A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement. Oxford: Clarendon Press.

Liljeqvist, Matti

2009 Kreikka-suomi, Uuden testamentin sanasto. Suomi: Aika.

2010 Vanhan testamentin heprean ja aramean sanakirja. Helsinki: Finn Lectura.

Louw, Johannes P.

1982 Semantics of New Testament Greek. Philadelphia: Fortress.

Louw, Johannes P. & Nida, Eugene A.

1993 Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains. Domains – Osa 1. Cape: Bible Society of South Africa.

Lust, Johan & Eynikel, Erik & Hauspie, Katrin

2003 Greek-English Lexicon of the Septuagint. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Moulton, James Hope

1963 A Grammar of the Greek New Testament. Osa 3: Syntax. Toim. Nigel Turner. Lontoo: Continuum international Publishing Group.

Palmén, Erkki

1970 Latinan kieli. – Tiedon portaat. Osa 8. Toim. Kautto, Risto & Järvinen, Sauli & Jäntti, Jaakko. Helsinki: WSOY.

Pekkanen, Tuomo

2008 Ars grammatica. Latinan kielioppi. Helsinki: Gaudeamus.

Robertson, Archibald Thomas

1934 A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research. Nashville: Broadman Press.

Streng, Adolf V. (toim.)

2006 Latinalais-suomalainen sanakirja. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Voitila, Matti & Lampropoulos, Ioannis

2010 Raamatun kreikan virtuaalinen oppimisympäristö Moodle. Joensuu: Joensuun yliopisto.

Wallace, Daniel B.

1996 Greek Grammar Beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament. Michigan: Zondervan Publishing House.

c) Kirjallisuus

Barrett, C. K.

1973 A Commentary on the Epistle to the Romans. Lontoo: Adam & Charles Black.

Barth, Karl

1968 The Epistle to the Romans. Käänt. engl. Edwyn C. Hoskyns. Lontoo: Oxford University Press.

2007 A Shorter Commentary on Romans by Karl Barth. Käänt. engl. van D. H. Daleen. Toim. Maico Michielin. Farnham: Ashgate.

Beker, J. Christiaan

1984 Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought. Philadelphia: Fortress Press.

Bell, Richard H.

1997 Extra ecclesiam nulla salus? Is there a salvation other than through faith in Christ according to Romans 2.12–16? – Evangelium Schriftauslegung Kirche. Toim. Jostein Ådna & Scott J. Hafemann & Otfried Hofius. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

1998 No one seeks for God. An Exegetical and Theological Study of Romans 1.18–3.20. Tübingen: Mohr Siebeck.

Benedictus XVI

2007 Address of His Holiness Benedict XVI to the Participants in the International Congress on Natural Moral Law. Ladattu internetistä 30.11.2012.
www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070212_pul_en.html

Bergmeier, Roland

2000 Das Gesetz im Römerbrief und andere Studien zum Neuen Testament. Tübingen: Mohr Siebeck.

Berkhof, Louis

1996 Systematic Theology. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

Bornkamm, Günther

1959 Gesetz und Natur (Röm 2:14–16). – Studien zu Antike und Urchristentum II. München: Chr. Kaiser Verlag.

Brown, Jackie

2012 Yksityinen sähköpostiviesti allekirjoittaneelle 9.5.2012.

Budziszewski, J.

2011 Tätä emme voi olla tietämättä. Käänt. Tapio Puolimatka. Helsinki: Uusi tie.

Bultmann, Rudolf

1947 Glossen im Römerbrief. – TLZ 72. Leipzig: TLZ.

1955 Theology of the New Testament. Käänt. engl. Kendrick Grobel. New York: Charles Scribner's Sons.

Byrskog, Samuel

2006 Romarbrevet 1–8. Kommentar till Nya testamentet 6a. Tukholma: EFS-förbyget.

Carras, George P.

1992 Romans 2,1-29: A Dialogue on Jewish Ideals. – Biblica 73. Rooma: Pontifical Biblical Institute.

Cranfield, Charles E. B.

1975 A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans. Osa 1. The

- International Critical Commentary. Edinburgh: T. & T. Clark Limited.
- 1990 Giving a Dog a Bad Name. A Note on H. Räisänen's *Paul and the Law*. – JSNT 38. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Dodd, Charles Harold
1947 The Epistle to the Romans. Lontoo: Hodder and Stoughton Limited.
- Dunn, James
1988 Romans 1–8. World Biblical Commentary 38. Dallas: Word Books.
1998 The Theology of Paul the Apostle. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Elliot, Neil
2008 Arrogance of Nations. Reading Romans in the Shadow of Empire. Minneapolis: Fortress Press.
- Eskola, Timo
2003 Evankeliumi Paavalin mukaan. Kauniainen: Perussanoma.
- Finsterbuch, Karin
1996 Die Thora als Lebensweisung für Heidenchristen. Studien zur Bedeutung der Thora für die paulinische Ethik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Fitzmyer, Joseph
1993 Romans. A New Translation with Introduction and Commentary. The Anchor Bible 33. New York: Doubleday.
- Flink, Timo
2009 Textual Dilemma: Studies in the Second-Century Text of the New Testament. Joensuu: Joensuun yliopisto.
- Gathercole, Simon J.
1999 A Conversion of Augustine: From Natural Law to Restored Nature in Romans 2.13–16. – Society of Biblical Literature Seminar Papers Series 38. Atlanta: Society of Biblical Literature.
2002a A Law unto themselves: The Gentiles in Romans 2.14–15 Revisited. – JSNT 85. Sheffield: Sheffield Academic Press.
2002b Where Is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1–5. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Godet, Frédéric Louis
1881 Kommentar till Romarbrevet. Käönt. ruots. A. Neander. Upsala: W. Schultz.
- Gregory, Caspar René
1900 Textkritik des Neuen Testaments. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Grobel, Kendrick
1964 A Chiastic Retribution-formula in Romans 2. – Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag. Toim. Erich Dinkler. Tübingen: J.C.B. Mohr.

- Gyllenberg, Rafael
1969 Uuden testamentin johdanto-oppi. Helsinki: Otava.
- Hyvärinen, Eero
1926 Paavalin kirje roomalaisille. – Uuden testamentin selitysteos II. Toim. J. A. Mannermaa & Eero Hyvärinen. Porvoo: WSOY.
- Irons, Lee
2007 Romans 2:13: Is Paul Coherent? Ladattu internetistä 23.8.2011.
www.upper-register.com/papers/Rom213.pdf
- Ito, Akio
1995 Romans 2: A Deuteronomistic Reading. – JSNT 59. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Jewett, Robert
2007 Romans. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press.
- Jongkind, Dirk
2007 Scribal Habits of Codex Sinaiticus. New Jersey: Gorgias Press.
- Kaila, Erkki
1933 Roomalaiskirje. Kristinuskoo roomalaisten keskuudessa. Helsinki: Otava.
- Kuhr, Friedrich
1964 Römer 2.14f. und die Verheissung bei Jeremia 31.31ff. – ZNTW 55. Berliini: Verlag Alfred Töpelmann
- Kuula, Kari
1999 The Law, the Covenant and God's Plan. Paul's Polemical Treatment of the Law in Galatians. Helsinki: Suomen eksegeettinen seura. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
2005 Raamattu ja homoseksuaalisuus. Eksegeettinen ja raamattuteologinen selvitys Raamatun viittauksista homoseksuaaliseen käyttäytymiseen. Ladattu internetistä 1.9.2011. www.files.kotisivukone.com/karikuula.kotisivukone.com/tiedostot/raamattu_ja_homoseksuaalisuus.pdf
- Käsemann, Ernst
1986 Commentary on Romans. Käänt. engl. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- König, Adrio
1976 Gentiles or Gentile Christians? On the meaning of Romans 2:12–16. – JTSA 15. Braamfontein: South African Council of Churches
- Laato, Timo
1991 Paulus und das Judentum. Anthropologische Erwägungen. Turku: Åbo Akademis Förlag.

- Lee, Jae Hyun
2010 Paul's Gospel in Romans. A Discourse Analysis of Rom 1:16–8:39. Leiden: Brill.
- Linebaugh, Jonathan A.
2011 Announcing the Human: Rethinking the Relationship Between Wisdom of Solomon 13–15 and Romans 1.18–2.11. – NTS 57. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lucas, Alec J.
2012 Reorienting the Structural Paradigm and Social Significance of Romans 1:18–32. – JBL 131. Atlanta: Society of Biblical Studies.
- Lund, Nils Wilhelm
1942 Chiasmus in the New Testament. A Study in Formgeschichte. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Martens, John W.
1994 Romans 2.14–16: A Stoic Reading. – NTS 40. Cambridge: Cambridge University Press.
- Metzger, Bruce M.
1968 Historical and Literary Studies. Pagan, Jewish, and Christian. New Testament Tools and Studies. Osa 8. Leiden: E. J. Brill.
1994 A Textual Commentary on the Greek New Testament. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft & United Bible Societies.
- Moo, Douglas J.
1996 The Epistle to the Romans. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Morris, Leon
1988 The Epistle to the Romans. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Mounce, Robert H.
1995 Romans. The New American Commentary. Osa 27. Yhdysvallat: Broadman & Holman Publishers.
- Nikolainen, Aimo T.
1986 Paavalin Roomalaiskirje. Uskon vanhurskauden perusteet. Avaa Uusi testamenttisi 6. Helsinki: Kirjapaja.
- Nowalk, Nick
2011 Why the Gentiles in Romans 2:12–16 are Christians. Ladattu internetistä 23.8.2011.
www.strangetriumph.wordpress.com/2011/08/05/why-the-gentiles-in-romans-212-16-are-christians/
- Olli, Valtteri
2009 Tyylikeinot. – Kristillinen opetus. Kirj. Augustinus. Käänt. Valtteri Olli. Nivala:

Kuki.

Pannenberg, Wolfhart

1988 Systematic Theology. Osa I. Käänt. engl. Geoffrey W. Bromiley. Edinburgh: T & T Clark Ltd.

1993 Systematic Theology. Osa III. Käänt. engl. Geoffrey W. Bromiley. Edinburgh: T & T Clark Ltd & William B. Eerdmans Publishing Company.

Parker, David C.

1992 Codex Bezae. An Early Christian Manuscript and Its Text. Cambridge: Cambridge university Press.

Pieper, Franz

1995 Kristillinen dogmatiikka. Käänt. Heikki Koskenniemi. Helsinki: SLEY-kirjat.

Porter, Calvin L.

1994 Romans 1.18–32: Its Role in the Developing Argument. – NTS 40. Cambridge: Cambridge University Press.

Pöhlmann, Horst Georg

1974 Dogmatiikan pääkohdat. Käänt. Riitta & Seppo A. Teinonen. Helsinki: Kirjaneliö.

Riekkinen, Vilho & Veijola, Timo

1983 Johdatus eksegetiikkaan. Metodioppi. Suomen eksegeettisen seuran julkaisu 37. Helsinki.

Räsänen, Heikki

1984 Raamattunäkemyistä etsimässä. Helsinki: Gaudeamus.

1986 Paul and the Law. Filadelfia: Fortress Press.

Sanders, Ed Parish

1985 Paul, the Law and the Jewish People. Yhdysvallat: SCM Press.

Sanday, William & Headlam, Arthur C.

1896 A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans. New York: Charles Scribner's Sons.

Schreiner, Thomas R.

1998 Romans. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic.

Stowers, Stanley K.

1997 A Rereading of Romans. Justice, Jews, and Gentiles. New Haven: Yale University Press.

Strack, Herman I. & Billerbeck, Paul

1985 Kommentar zum Neuen Testament. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

- Svebilius, Olaus
1925 Lutheruksen wöhän katekismuksen yksinkertainen selitys kysymysten ja wastausten kansa. Turku: Turunmaan kirjapaino.
- Thomson, Ian H.
1995 Chiasmus in the Pauline Letters. JSNTSup 111. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Thorsteinsson, Runar M.
2003 Paul's Interlocutor in Romans 2. Function and Identity in the Context of Ancient Epistolography. Tukholma: Almqvist & Wiksell International.
- Thurén, Jukka
1994 Roomalaiskirje. Helsinki: SLEY-kirjat.
- Thurén, Lauri
2000 Derhetorizing Paul. A Dynamic Perspective on Pauline Theology and the Law. – Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 124. Tübingen: Mohr.
- Väisänen, Matti
2004 Pyhä evankeliumi Roomalaiskirjeessä I. Apostoli Paavalin Roomalaiskirjeen selitys Rm:n luvut 1–8. Ryttylä: Uusi tie.
- Wachtel, Klaus
2011 Yksityinen sähköpostiviesti allekirjoittaneelle 26.7.2011.
- Walker, William O.
1999 Romans 1.18–2.29: A Non-Pauline Interpolation? – NTS 45. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wallace, Daniel B.
2012 Yksityinen sähköpostiviesti allekirjoittaneelle 10.5.2012.
- Watson, Francis
2007 Paul, Judaism and the Gentiles. Beyond the New Perspective. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Westerhol, Stephen
2004 Perspectives Old and New on Paul. The "Lutheran" Paul and His Critics. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Wilckens, Ulrich
1978 Der Brief an die Römer. Evangelisch-Katolischer Kommentar zum Neuen Testament 6. Zürich: Benziger & Neukirchener.
- Witherington, Ben
2004 Paul's Letter to the Romans. A Socio-Rhetorical Commentary. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

Wright, N. T.

1996 The Law in Romans 2. – Paul and the Mosaic Law. Toim. James D. G. Dunn. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Zahn, D. Theodor

1910 Brief des Paulus an die Römer. Kommentar zum Neuen Testament. Osa 6. Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.

Ziesler, John

1989 Paul's Letter to the Romans. TPI New Testament Commentaries. Lontoo: SCM.

d) Internet-sivustot

The Blue Letter Bible

– www.blueletterbible.org

Codex Sinaiticus

– www.codexsinaiticus.org

Perseus Digital Library

– www.perseus.tufts.edu