

Matti Myllykoski

Usko ja kritiikki

Ranskalaisia tapauskertomuksia

Sapere aude 3

Vartija 2017

© Vartija ja kirjoittaja

ISBN 978-952-67760-8-8 (PDF)

ISBN 978-952-67760-9-5 (EPUB)

e-kirjajulkaisu, Helsinki 2017

Antti Hynnisen muistolle

Sisällysluettelo

Lukijalle	5
Modernin uskontokritiikin synty: Jéan Bodin, <i>Colloquium Heptaplomeres</i> (1596)	6
Mooses Pariisissa: Spinoza, Simon ja Bossuet	26
Liberaalin Jeesuksen synty: Ernest Renan, <i>Vie de Jésus</i> (1863) – bestseller ja skandaali	41
Émile Zolan naturalismi ja kristinuskon kritiikki	67
Islamilaistuva Ranska vai ranskalainen islam?	89
Alkuperäisjulkaisut	108

Lukijalle

Ranska on pysynyt suomalaiselle teologialle ja uskontokeskustelulle vieraana kulttuurina. Näin on edelleen siitäkkin huolimatta, että ranskalaiset ovat kuluneen kahdenkymmenen vuoden ajan digitoineet rikasta kulttuuriperintöään ja tuoneet sen globaalin yleisön saataville Internetissä Ranskan kansalliskirjaston ylläpitämällä Gallica-sivustolla. Tämän kirjan vuosien varrella Vartijassa julkaisemani artikkelit ovat paljossa velkaa juuri Gallicalle, joka palkitsee aktiivisen käyttäjänsä runsain mitoin. Ranskalainen uskontokritiikki on oma maailmansa, joka ansaitsee tulla avatuksi luterilaisessa Suomessa edes muutaman esimerkin avulla.

Kun Vartijasta vuoden 2018 alusta tulee rohkeasti täysin avoin ja kaikille lukijoille ilmainen (*Open access*) e-julkaisu, on tullut hyvä tilaisuus poimia kokoelma painettuihin lehtiin katoavaa aineistoa ja julkaista se e-kirjana. Tämä kokoelma toimikoon avauksena. Tulevaisuudessa tarkoituksenamme on saattaa viime vuosikymmenten Vartijan numerot elektronisessa muodossa lukijoiden saataville.

Tällä kirjalla haluan muistaa vastikään edesmennyttä emeritus suurlähettilästä Antti Hynnistä, upeaa ihmistä ja Vartijan ystävää, josta tuli myös henkilökohtainen ystäväni.

Helsingissä 30.11.2017

Matti Myllykoski

Modernin uskontokritiikin synty: Jéan Bodin, *Colloquium Heptaplomeres* (1596)

Modernin kristinuskon kritiikin ja raamattukritiikin juuret eivät ole deismissä eivätkä valistuksessa vaan ne ulottuvat 1500-luvun jälkipuoliskolle, reformaation jakamaan Eurooppaan saakka. Reformaatio jakoi kristikunnan, mutta sen humanistisenkin siiven voi vielä katsoa pysyneen kristinuskon sisäpuolella ja pidättyneen sen perusteisiin käyvästä opillisesta kritiikistä. 1500-luvun jälkipuolisko toi mukanaan skeptikkoja ja uusplatonisteja, jotka vieroksuivat perinteistä kristillisyyttä tai hylkäsivät sen selvin sanoin; edellisistä tunnetuin on Michel de Montaigne (1533–1592), jälkimmäisistä taas tieteellisen maailmankuvan alueisiin kuulunut Giordano Bruno (1548–1600). Pienen verenkierron keksijä Miguel Serveto (1511–1553) kielsi teoksissaan kolminaisuusopin ja maksoi siitä hengellään Genevessä, jossa Jéan Calvin (1509–1564) ja muut valtaapitävät keskustelemisen sijaan polttivat hänet roviolla.

Kaikista näistä toisinajattelun pioneereista huolimatta kohti käyvää, monisyistä ja yksityiskohtaista vallitsevan uskonnon kritiikkiä saa etsiä julkaisemattomista käsikirjoituksista, jotka levisivät kädestä käteen ja joista kohistiin oppineiden parissa. Varhaisin tällaisista teksteistä syntyi uskonsotien repimässä Ranskassa, jossa elokuussa 1572 pyhän Bartholomeuksen päivänä Pariisista ympärimaata levinnyt hugenottien surmaamisen aalto oli saanut osan sivistyneistöstä tympääntymään perusteellisesti uskonnon totuudesta riitelemiseen, eikä protestanteille elintilaa avannut Nantes'in edikti vuonna 1598 suinkaan ratkaissut ongelmia. Asianajaja, taloustieteilijä, luonnonfilosofi ja historioitsija Jéan Bodin (1530–1596) kirjoitti 1590-luvun alussa latinaksi

käsikirjoitusta, joka muutamaa vuosikymmentä myöhemmin levisi eri puolille Eurooppaa nimellä *Colloquium Heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis* ("Seitsemän oppineen keskustelu ylhäisistä salaisuuksista"), Käsikirjoitus käännettiin hyvin pian myös ranskaksi ja sellaisena se levisi nimellä *Colloque entre sept scavans qui sont de differens sentimens des secrets cachez des choses relevees* ("Seitsemän eri mieltä olevan oppineen keskustelu kätkeytyistä salaisuuksista ja ilmoitetuista asioista"). Täydellinen kriittinen, lähes 600-sivuinen editio vuodelta 1984 perustuu parhaaksi havaittuun tekstiin, ranskankieliseen käännökseen, jota säilytetään Ranskan kansalliskirjastossa ja joka löytyy digitoituna Gallicasta (Manuscripts: "Français 1923"). Bodinin kirjoittajuus on yritetty kiistää, mutta Noel Malcolm on osoittanut vakuuttavasti, että kirjoittaja tuskin voi olla kukaan muu kuin Bodin. *Seitsemän miehen kollokvio* on kuvitteellinen, rauhallinen vuoropuhelu roomalaiskatolisen (Coronaeus), luterilaisen (Fridericus), kalvinistin (Curtius), juutalaisen (Salomo) luopiokristityn muslimin (Octavius) ja kahden luonnollisen uskonnon eri muotoja – deismiä (Toralbus) ja naturalismia (Senamus) – edustavan oppineen kesken. Keskustelujen koollekutsujana on rikas ja laajasti sivistynyt katolilainen Coronaeus, joka asuu muukalaisille ystävällisessä ja vapautta vaalivassa Venetsiassa. Lavea dialogi pyrkii osoittamaan, kuinka eri uskontojen ja tunnustusten edustajat voivat suvaita toistensa ajatuksia ja löytää perusteita vuoropuhelulle. Tekstistä välittyvä suvaitsevuus koskee erilaisten uskomusjärjestelmien edustajia – vaan ei ateisteja. Bodin markkinoi laajalla dialogillaan luonnollista, luonnon lakiin ja järkeen perustuvaa uskontoa parhaaksi kaikista.

Bodinin fiktiivinen dialogi on ensimmäinen tuntemamme esimerkki sivistyneestä keskustelusta, joka kohdistuu arkaan aiheeseen. Se antoi järjelle, kriittisyydelle ja suvaitsevudelle äänen oikeaoppisuuden ja väkivallan maailmassa. Tästä huolimatta siinä esitetyt ajatukset eivät saaneet jalansijaa suuressa julkisessa keskustelussa, jossa liberaaleimmatkin keskustelijat nojasivat edelleen kristinuskon

totuuteen. Nuori Gottfried Wilhelm Leibnitz piti Bodinin keskusteluja vaarallisena teoksena, jonka olisi paras jättää keräämään pölyä kirjastojen hyllyille; myöhemmin Leibnitz tosin muutti käsitystään. Vaikka Bodinia ei ole syytä pitää ateistina, uskontokielteisyyden vaaraa pidettiin Ranskassa todellisena. Yhden arvion mukaan maassa oli 1620-luvulla 60 000 ateistia. Bodinin kuvaamassa seurueessa heitä ei kuitenkaan ole. On tosin kiistanalaista, mitä ateistilla tuona aikana tarkoitettiin, koska joidenkin mukaan luonnollisen uskonnon kannattajat olivat ateisteja, ja toiset viittasivat ateisteista puhuessaan välittömästi elämäntavaltaan jumalattomiin ihmisiin. Kolmansille ateistit ovat niitä jotka eivät usko Jumalan ehdottomaan oikeudenmukaisuuteen eivätkä siten pelkää viimeistä tuomiota. Kaikki nämä näkökulmat tulevat esiin jo kollokvion alkulehdillä.

Bodinin teoksesta oltiin joka tapauksessa kiinnostuneita. ”Näkeekö Bodinin viimeinen teos päivänvalon?”, kirjoitti Hugo Grotius Amsterdamista Pariisiin ystävälleen Jean de Cordes’ille 12. helmikuuta 1632. Kesällä 1634 De Cordes toimitti tutun kirjakauppiaan kautta käsikirjoituksen Grotiukselle Frankfurtiin. Syyskuussa Grotius kiitti ystäväänsä ja kertoi käsittelevänsä Bodinin anti-kristillisiä argumentteja teoksensa *De veritate religionis christianae* (”Kristinuskon totuudesta”) uudessa painoksessa. Samalla hän moittii Bodinin kulumikasta latinaa ja keinoa kreikan kielen tuntemista samoin kuin hänen juutalaisten tapojen tietämystään, joka nojaa yksinomaan ystävyysuhteisiin juutalaisten kanssa. Bodinin teoksen sisältö on rikas ja monivivahteinen, eikä lyhyt selonteko voi tehdä sille täyttä oikeutta. Pyrin hahmottamaan teoksen aihepiiristä toiseen kulkevan suuren kaaren ja nostamaan esiin koko joukon sellaisia yksityiskohtia, joiden uskon kiinnostavan lukijaa. Lopuksi sijoitan Bodinin teoksen laajempiin yhteyksiinsä.

Keskustelut saavat lähtökohtansa Octaviuksen kertomuksesta. Egyptissä hän oli syyllistynyt haudanryöstöön: hän oli kaivanut muumion haudastaan ja vienyt

sen salaa laivaan, jolla hän matkusti Aleksandriasta Italiaan. Merellä nousi ankara myrsky, merimiehet ja matkalaiset rukoilivat kukin jumaliaan. Kun se ei tuntunut auttavan, laivan kapteeni käski että jos joku kuljetti mukanaan muumiota, se on heitettävä mereen. Niinpä Octavius heitti salaa yön turvin ryöstösaaliinsa yli laidan, ja myrsky tyyntyi välittömästi. Myöhemmin hän sai tietää, että egyptiläiset ovat ankarasti kieltäneet muumioiden kuljettamisen. Coronaeus muotoilee tästä kysymyksiä: aiheuttavatko muutkin ruumiit tuollaisia asioita ja ovatko myrskyt luonnonilmiöitä vai riivaajien aiheuttamia? Lopuksi: kenen laivassa olijan rukouksia Jumala kuuli ohjatesaan laivan turvallisesti satamaan?

Riivaajista, noidista ja kaikkivaltiaasta Jumalasta

Toisena päivänä pöytään istuttuaan miehet toteavat maailman olevan täynnä ihmeellisiä asioita: puhuvia koiria; nopeasti lentäviä miehiä; taikapeilejä, joiden avulla näkee kauas toiseen kaupunkiin. Sivistynyt seurue tunnustaa yliluonnollisen olemassaolon – lukuun ottamatta naturalisti Senamusta, joka kyseenalaistaa kertomuksia noitien ja maagien toiminnasta lyhyillä satiirisilla kommentteillaan. Keskustelussa miehet vetävät todistajiksi riivaajista ja noidista antikin kirjailijat ja itsensä Raamatun, jossa Mooses esiintyy faraon maageja suurempana taikojana. Miehet uskovat noitien lentävän ilmassa kauas demonien luo juhlimaan ja tanssimaan; he uskovat noitien muuttumiseen ihmissusiksi. Samalla he tunnustavat myös, että eri puolilla esiintyy huijareita.

Keskusteluissa kuultaa läpi Jéan Bodinin oma usko noitien olemassaoloon ja toimintaan ihmisten parissa. Hänet tunnettiin Ranskassa 1500-luvun lopulla noituuden asiantuntijana, etenkin laajan teoksensa *La démonomanie des sorciers* ("Noitien pakkomielteinen suhde riivaajiin") vuoksi. Kollokviossa Bodinin *alter ego* on useimpien tutkijoiden mielestä tietämättömyyttään vakuuttava ja toisten

erityisen viisaana miehenä kohteleva Toralbus, joka kuitenkin näkee juuri oman vaatimattomuutensa syyksi uskoa jumaluuden ja yliluonnollisten voimien toimintaan maailmassa. Riivaajat ja noidat ovat valtansa puolesta Jumalan ja ihmisten välissä; ne kuuluvat luotuun maailmaan. Pohjimmiltaan Toralbus katsoo puolustavansa ajatusta Jumalan kaikkivaltiudesta ja vapaudesta. Jumala on rajaton ja kaiken suvereeni Luoja; maailmassa ei ole sijaa sattumalle (kuten Senamus väittää). On kuitenkin syytä havaita, että Bodin itse oli noitaoppinsa osalta täysin menneen maailman lapsi. Hän piti jopa noitien olemassaolon kieltämistä rangaistavana, vaikka jo hänen omana aikanaan epäilijöitä oli huomattavasti, ja näiden joukko kasvoi 1600-luvulla räjähdysmäisesti.

Miehet jakavat keskenään monenlaista tietoa demoneista, joiden iäksi Fridericus arvioi lukemiensa teosten perusteella korkeintaan 300–400 vuotta ja väittää, että kullakin riivaajalla on rajattu paikallinen vaikutuspiirinsä. Jotkut riivaajien valtaamat hakeutuvat sukupuolilyhteyteen koirien kanssa. Juutalainen Salomo mainitsee, että riivaajat pelkäävät siunattua vettä ja suolaa. Miehet toteavat yhdessä, että tekopyhät epäonnistuvat eksorkismeissaan ja saavat demonit kimppuunsa. Riivaajat on sidottu aikaan ja paikkaan ja niinpä ne ovat ruumiillisia – toisin kuin Jumala, joka yksin ei ole ruumiillinen. Enkelitkin ovat ruumiillisia; niiden ruumis on tosin hengellinen. Kun Senamus kysyy, miten Jumala voi kuulla tai nähdä, kun hänellä ei ole ruumista, hänelle vastataan, että Jumala havaitsee toisin kuin ihminen emmekä me tiedä, miten se tapahtuu. Jumala toimii maailmassa yhtäältä lähettämiensä enkelien ja toisaalta luonnonlakien välityksellä – kaikessa, minkä Jumala tekee ihmisten hyväksi. Riivaajien vaikutus näkyy Toralbusen mukaan kuun liikkeiden vaikuttamisessa vuorovesissä, poikkeuksellisissa tuulissa ja rajumyrskyissä. Senamus ilmaisee kritiikkinsä: kaikki nämä ovat täysin luonnollisia ilmiöitä. Sitä paitsi, hän kysyy, missä riivaajat asuvat, ovatko he seksuaalisia olentoja, onko heillä lapsia?

Mistä paha on peräisin? Nousevatko kuolleet?

Kolmannen kirjan keskustelut käynnistyvät kreikkalaisten ja heprealaisten runsaita vertauskuvia käyttävillä teksteillä, joita viisaatkaan eivät ymmärrä. Haettaessa syytä tällaiseen vastakkain joutuu kaksi selitystä. Kalvinisti Curtiuksen mukaan kirjoittajat eivät ole halunneet paljastaa arvokkaita asioita niitä halveksiville ihmisille, kun taas Senamuksen mukaan kirjoittajat peittävät harhakuvitelmansa ja tietämättömyytensä hämäryyksillä, joita huijarit puolestaan käyttävät taikauskonsa levittämiseen. Senamuksen mielestä allegorioiden selvittämisyrityksistä ei ole minkäänlaista hyötyä; niiden sijaan hän suosittaa jumalallisten asioiden edessä yksinkertaista nöyryyttä. Juutalaisen Salomon mielestä kirjoitusten tutkiminen on itsessään palkitsevaa, ja luterilainen Fridericus pitää allegorioita vaarallisina, koska ne alentavat historian tarustoksi. Miehet päätyvät yhtä kaikki allegorioista puhuessaan keskustelemaan yliluonnollisia olentoja symboloivista eläimistä; esimerkiksi korppi symboloi demoneja.

Yliluonnollinen paha on siis olemassa, vaan mistä se on peräisin? Senamusta lukuun ottamatta miehet ovat yhtä mieltä alun perin hyviksi luotujen enkelten vapaasta tahdosta ja lankeemuksesta sekä siitä, että hyvä on pohjimmiltaan pahan puuttumista. Pahan Jumala sallii vain toteuttaakseen sitä suurempaa hyvää. Salomo ja Octavius sanovat, että sielut ovat peräisin tähdistä ja että kuoltuaan hyvien ihmisten sielut palaavat tähtiin ja muuttuvat enkeleiksi. Salomo sanoo – turvautuen vertauskuvalliseen kirjoitusten tulkintaan – että ihmisen järki on peräisin Jumalalta. Hän tulkitsee edelleen, että eläinten kaltaiset mässäilijät kuolevat kokonaan, mutta jumalattomat joutuvat nousemaan kuolleista ja tilille teoistaan.

Senamus ilmoittaa seurueelle, että hän uskoo kuolleiden ylösnousemukseen yhtä vähän kuin ateenalaiset, joita Paavali yritti taivutella (Ap. t. 17:32). Kun

Fridericus todistelee, että Jumala voi luoda ihmisen toisen kerran aivan yhtä hyvin kuin hän loi tämän ensimmäisellä kerralla, Octavius vastaa, että Jumala voi luoda uudestaan, mutta kysymys onkin siitä, haluaako hän tehdä niin vai ei. Curtius viittaa kirjoituksiin ja sanoo, että Jumala selvästikin haluaa herättää kuolleet. Muslimiksi kääntynyt Octavius uskoo kuolleiden nousevan vaan ei ruumiillisessa muodossa. Juutalainen Salomo on samaa mieltä. Fridericus puolestaan tunnustautuu ruumiin ylönousemukseen viittaamalla evankeliumien mainintoihin Jeesuksen ylönousemusruumiista. Deisti Toralbus puolestaan on samaa mieltä Octaviuksen kanssa ja huomauttaa, että ihmiset toivovat ruumiillisten vajaavaisuuksiensa vuoksi itselleen täydellistä ruumista, jonka he saisivat ylönousemuksessa.

Sopusoinnun kaipuu ja luonnollinen uskonto

Neljännän päivän keskustelut lähtevät liikkeelle lukujen erilaisten välillä havaittavasta sekä luonnossa vallitsevasta harmoniasta. Vastaavanlaisen harmonian tulisi vallita myös valtiossa, jossa on ja tuleekin olla kaikenlaisia ihmisiä. Fridericus sanookin: ”Minusta on aina vaikuttanut siltä, että ystävyiden viljeleminen ja sovun säilyttäminen niin monien ja erilaisten jumalallisia ja inhimillisiä asioita koskevien näkemysten kesken on kaikista vaikein asia maailmassa.” Curtius muistuttaa, että kaikkien vastakohtaisuuksien tavoin myös kansalaisten väliset kateudet ja vihamielisyydet ruokkivat rauhan tilaa ja sopua koko valtakunnassa. Hän väittää myös, että monien puolueiden läsnäolo on valtiolle parempi kuin jakautuminen yksinomaan kahteen puolueeseen. Fridericus pitää parhaana, jos valtiossa olisi yksi ja sama uskonto. Octavius puolestaan uskoo, että juuri erilaisten uskontojen suvaitseminen – esimerkiksi hän mainitsee Turkin ja Persian – takaa suurenmoisen sopusoinnun. Senamus toteaa, että eri uskontojen johtajien kesken ei ole mahdollista päättää, mikä uskonnoista on oikea.

Fridericuksen mielestä uskontojen moneus näyttää koituvan toden uskonnon tuhoksi. Lisäksi jumalten moneuden suosija on pohjimmiltaan aivan samanlainen kuin se, joka ei usko niistä yhteenkään. Octavius muistuttaa, että hallitsijalle on vaarallista vainota pitkään vallinnutta ja kansan parissa syvälle juurtunutta uskontoa.

Kun Senamus luettelee monia jumalia ja jumaluuksina palvottuja hyveitä, joita roomalaiset suvaisivat, Curtius muistuttaa häntä, että roomalaiset lukivat jumaluuksien joukkoon myös paheita ja paheellisia jumalia. Salomo sanoo, että tietämättömyyttään väärää jumalaa – esimerkiksi aurinkoa – palvonut hyveellinen pakana saa palkkansa ikuisuudessa. Kun Curtius huomauttaa, että vailla uskoa ja hurskautta muut hyveet eivät ole minkään arvoisia, Senamus muistuttaa häntä Joonan kirjan niniveläisistä, joilta vaadittiin ainoastaan parannuksen tekemistä eikä oikean uskonnon omaksumista. Seurueen isäntä, katolilainen Coronaeus huomauttaa, että on valtion parempi tunnustaa yhtä väärää uskontoa kuin ei yhtäkään uskontoa, koska jälkimmäinen avaa ovet anarkialle ja antaa vallan paheille.

Seurue toteaa, että kiistellessään uskonnosta se tekee jotakin, mikä on eri aikoina monella suunnalla kielletty: juutalainen Salomo keskustelee toteavasti, koska hän ei saa kiistellä uskonnostaan; Augsburgin uskonrauha kieltää uskonnolliset riidat katolilaisten ja protestanttien välillä; Sienan senaatti sallii akatemian jäsenille julkiset luennot vaan ei uskonnon eikä paavin säädösten kiistämistä; Muhammadkin kielsi aikoinaan säätämiensä lakien arvostelemisen. Tästä käsin Toralbus avaa keskustelun uskon ja tiedon suhteesta. Hänen mielestään yhtäkään uskontoa ei kyetä osoittamaan todeksi, varmojen periaatteiden varaan rakentuvaksi: uskonto ei ole pelkkä mielipide, mutta se ei ole myöskään varmuutta vaativaa tiedettä. Ihmiseen vuodatettu usko (*fides infusus*) kohdistuu pohjimmiltaan ainoastaan Jumalaan, kun taas hankittu usko (*fides acquisita*)

perustuu argumentteihin ja vakuuttumiseen – ja juuri siksi sen voi myös menettää. Vuodatettu usko on Jumalan lahja; jos sen ottaa vastaan, kukaan ei voi riistää sitä.

Senamus saa aiheen asettaa kristinuskon totuuden kyseenalaiseksi: kukaan ei voi todistaa juutalaisille ja muslimeille Jeesusta Jumalaksi, eikä kristillinen kirkko ole ainoa ”kirkko”. Miehet toteavat edelleen, ettei heillä ole myöskään yhteisiä pyhiä kirjoituksia, joihin he voisivat nojautua. Toralbus johtaa tästä ajatuksen, että yksin Jumalalla on erehtymätön arvovalta. Kun Curtius ja Salomo kytkevät totuuden omiin uskontoihinsa, Toralbus pääsee sanomaan, että vanhin uskonto on paras. Tästä kehittyy keskustelu, jolla Bodin haluaa vihjata, että kaikki uskonnot ovat saaneet vaikutteita ulkopuoleltaan ja että yhtäkään puhdasta uskontoa ei ole. Siten hän päästää lopulta Toralbusen jatkamaan avaamaansa ajatusta uskonnon hyvydestä ja totuudesta, josta on päätettävä palaamalla ihmissuvun kantaisään Aadamiin. Toralbus asettaa ihmissuvun kantaisän yhdessä muiden raamatullisten alkukertomusten sankareiden kanssa Salomon julistamaa juutalaisuuden totuutta ja Mooseksen lakia vastaan. Jumala on hyvydessään istuttanut vanhimman uskonnon ensimmäisiin ihmisiin samalla kun hän antoi heille oikeudenmukaisen järjen (*juste raison*; lat. *recta rationem*).

Senamus kysyy, mihin Mooseksen lain uhreja ja seremonioita tarvittiin, jos kerran oli olemassa hyvä ja riittävä luonnollinen uskonto. Tästä juontuu pitkä keskustelu juutalaisuudesta ja etenkin sapatista; Bodin antaa tarkoituksellisesti Salomon puhua liikaa ja saapua pisteeseen, jossa hänen puheensa voidaan kokea loukkaaviksi. Toralbus nostaa keskustelun lomassa esiin kymmenen käskyn lain, joka yhdistää kaikkia seurueen jäseniä. Myöhemmin hän muotoilee teesinsä uudestaan ja tarkemmin: ”Jos kerran tosi uskonto ei ole muuta kuin puhdasta ja yksinkertaista ainoan ja ikuisen Jumalan palvontaa, minusta ihmisille riittää pelastukseen se, että he seuraavat luonnon lakia.” Tämä on Toralbusen

mukaan ensimmäisten ihmisten perintö ihmiskunnan kulta-ajalta: he syntyivät tosi uskuntoon saamatta siihen erityistä opetusta. Nyt Toralbus saa Salomon lähestymään omaa kantaansa: tämä yhtyy ajatukseen ensimmäisten ihmisten yksinkertaisesta uskosta sekä näkee lain ja liiton juutalaisille kuuluviksi ja myöntää temppelein tuhon tehneen lopun monien lakien noudattamisesta. Muslimiksi kääntynyt Octavuskin liittyy Toralbusen ajatuksiin yhden ja ikuisen Jumalan palvonnasta; hän lisää tähän ajatuksen oikeudenmukaisesta tuomiosta, joka odottaa niin hyviä ja hurskaita kuin pahoja ja jumalattomia. Muut saavat tästä aiheen ruotia islamin heikkouksia, etenkin Muhammanin palvontaa sekä lupausta aistillisesta paratiisista, joka vetoaa paheellisiin ihmisiin.

Bodin ohjaa neljännen keskustelukierroksen hajottamisen ja hallitsemisen metodilla Toralbusen voittoon. Teoksen vaarallinen pääajatus luonnollisesta uskonnosta välittyy muutamissa keskitetyissä puheenvuoroissa osana pitkää keskustelua. Ilmoitettujen uskontojen edustajat ovat keskenään ristiriidassa omien erityisilmoitustensa kanssa, mutta joutuvat tavalla tai toisella myöntämään kaikille yhteisen lähtökohdan – luonnollisen uskonnon.

Ilmoitusten kirjavuudesta evankeliumien ongelmiin

Viidennellä kerralla isäntä on kattanut vierailleen illallisen, ja tarjolla on kaiken muun muassa sekä aitoja että jäljitellen tehtyjä omenoita. Kun vieraat eivät kykene erottamaan näitä toisistaan, syntyy keskustelu siitä, pettävätkö ihmistä todellisen erottamisessa hänen silmänsä vai hänen sielunsa (kuten Aristoteles sanoo). Luterilainen Fridericus esittää hartaan toiveen: kunpa voitaisiin helposti tunnistaa ne, jotka kykenevät naamioimaan vääryyden ja kätkemään totuuden. Toralbus puolestaan toivoo, että kaikki ihmiset sanoisivat, mitä todella tuntevat

ja ajattelevat. Octavius huomauttaa, että ne, jotka eivät surmaamisen tai omaisuutensa menettämisen uhalla uskalla palvella Jumalaa julkisesti, voivat palvoa Jumalaa sisimmässään. Curtius on tällaisia ihmisiä kohtaan ankarampi ja sanoo Jumalan tuomitsevan heidät. Fridericuksen mielestä nämä ovat joka tapauksessa parempia kuin ateistit, ja Coronaeus lisää, että ihmisen perimmäinen intentio on ratkaiseva.

Mutta miten päästä käsiksi uskontoon, joka on perimmäinen ja tosi? Toralbukselle avautuu uudestaan mahdollisuus johtaa seurue luonnollista uskontoa ajavan näkemyksensä äärelle. Ensin hän viestittää, että ihminen ei pelkän luonnon perusteella voi saada tietoa jumaluudesta vaan Jumalan on itse avattava se ihmiselle. Hän onnistuu erottamaan ihmisen perimmäisenä tarkoituksen tämän korkeimmasta hyvästä; edellinen on ihmisen ulkopuolella, mutta jälkimmäinen kuuluu hänelle ja palvelee hänen omaa perimmäistä päämääräänsä, onnellisuutta. Ihmisen korkein hyvä ja onnellisuus on Jumalan näkemisessä. Tämän malliksi Toralbus ottaa kulta-aikana eläneet ensimmäiset ihmiset ja heidän elämänsä luonnon lain mukaan. Toralbus saa taas kerran puolelleen Salomon ja Octaviuksen, kun taas kalvinisti Curtius, luterilainen Fridericus ja katolilainen Coronaeus puolustavat kukin omaa erityistä ilmoitustaan ja auktoriteettejaan.

Kun Senamus ilmoittaa suvaitsevansa kaikkia uskontoja, Toralbus palauttaa keskusteluun kysymyksen, mihin Jupiteria, Kristusta ja Muhammadia tarvitaan, jos kerran luonnollinen uskonto on tosi. Puolustaessaan juutalaisuuden ainutlaatuisuutta ja ykseyttä Salomo saa kristityt keskustelukumppaninsa yltymään kilpalaulantaan siitä, kenet Jumala lopulta on valinnut kansakseen. Kun Fridericus haluaa osoittaa Jeesuksen Kristuksen Jumalaksi, kiistely kääntyy Vanhan testamentin messiasennustusten tulkintaan ja vanhastaan tuttujen erimieleisyyksien läpikäymiseen (Jes. 7:14; Ps. 22; 110), ja Salomo saa puolustaa

heprealaista tekstiä kristittyjen käyttämää Vanhan testamentin kreikankielistä käännöstä Septuagintaa vastaan.

Salomo esittää lisäksi, että Uuteen testamenttiin on tehty huomattava määrä muutoksia ja lisäyksiä. Hän väittää Markionia apostoli Johanneksen oppilaaksi ja pitää tämän kokoamia Uuden testamentin tekstejä alkuperäisempinä kuin kirkon myöhempää kaanonina. Esimerkkinä hän mainitsee Luukkaan evankeliumin luvut 1–2, jotka puuttuvat Markionilta. Koska luku 3 alkaa kuin historiankirjoituksen teokset tavallisesti alkavat, Salomo pitää Jeesuksen ihmeellisestä syntymästä ja lapsuudesta kertovia lukuja myöhempänä lisäyksenä. Toralbus huomauttaa, että neitseestäsyntymiselle on paralleeleja muuallakin, vaikka se on hyvin epätavallinen tapahtuma. Senamus sanoo, että tällöin Jeesuksen syntymä ei ole yliluonnollinen vaan täysin luonnonlakien alainen asia – toisin kuin kirkon opettajat väittävät. Salomo viittaa Jeesuksen kahden sukutaulun (Matt. 1:1–17 ja Luuk. 3:23–38) välisiin eroavuuksiin ja ristiriitaisuuksiin sekä ihmettelee, miksi Joosefista puhutaan evankeliumeissa Jeesuksen isänä, jos kerran tämä ei sitä ole. Hän huomauttaa, että evankeliumien väliset ristiriitaisuudet ovat niin huomattavia, että kristittyjen opettajien laatimat harmoniatkin poikkeavat selvästi toisistaan.

Eksegeettinen keskustelu jatkuu pitkänä ja seikkaperäisenä. Bodin on halunnut esittää kristillisten kirkkojen edustajat pelkiksi vastaantulijoiksi, jotka eivät kykene antamaan riittäviä selityksiä heille esitettyihin ongelmiin. Octavius vyöryttää esiin koko joukon asioita, joista kristityillä on keskenään ristiriitaisia käsityksiä: Jeesuksen julkisen toiminnan kesto, Jeesuksen ikä ristiinnaulitsemisen aikaan sekä Jeesuksen viimeisen aterian ja ylösnousemuksen ajoitus. Lisäksi useimmat 1. Johanneksen kirjeen tulkitsijat eivät tunne Vulgatan mukaista jakeen 5:7 ajatusta, että ”Isä, Sana ja Pyhä Henki” olisivat kolme todistajaa, jotka ovat ”taivaassa”. Salomo ihmettelee, mistä päin Jeremian kirjaa tai ylipäänsä

koko Vanhaa testamenttia Matteus (27:9) löytää profetian siitä, että Juudas kavaltaisi Jeesuksen 30 hopearahasta. Hän ihmettelee myös, miten Jeesus voi olla riivaajan vallassa joutuakseen ensin temppelin harjalle ja sitten Juudean korkeimmalle vuorelle, vaikka hänen pitäisi olla Jumala itse. On edelleen jumaluuteen sopimatonta, että Jeesus kokee itsensä ristillä Jumalan hylkäämäksi.

Senamus sanoo, ettei veden päällä kävelevällä ja seinien läpi kulkevalla olennolla ole todellista ruumista. Octavius puolestaan ihmettelee, miksi Jumalana pidetty Jeesus saattaa sanoa rikkaalle nuorukaiselle (Mark. 10:18): ”Miksi sanot minua hyväksi? Ainoastaan Jumala on hyvä, ei kukaan muu.” Hän toteaa myös, ettei Paavali missään kohdassa sano Jeesusta Jumalaksi vaan ainoastaan Herraksi. Fridericus ja Curtius vastaavat kiistakumppaneilleen, että Jeesus on samalla kertaa täysin Jumala ja täysin ihminen. Fridericus painottaa, että Jeesus halusi salata jumaluutensa julkisuudelta ja paljasti sen vain oppilailleen. Coronaeus päättää keskustelun sanomalla, että ei riitä osoittaa, että Jeesus on Jumala ja ihminen vaan tulee myös selittää näiden kahden välinen yhteys Jeesuksessa.

Kristinuskon oppiriidoista luonnolliseen uskontoon

Kuudennessa keskustelussa edessä olevaa kiistaa lähestytään kohteliaasti puhumalla ensin vapaamuotoisesti ja harmittomasti paastokäytännöistä ja uskonnollisista juhlista, tanssista, musiikista ja eri uskonnoissa käytetyistä kielistä. Toralbus avaa vakavan keskustelun kysymällä, miksi kaikkien lukuisten kansojen joukossa ainoastaan kristityt tunnustavat Jeesuksen Jumalaksi. Hänestä keskustelu Kristuksesta kuuluu fysiikan piiriin, kun taas Jumala on ainoa todellinen metafysiikan aihe – ikuinen, puhdas ja yksinkertainen olemus; periaate, jota voidaan lähestyä vain negaation kautta. Hän ihmettelee, kuinka joku voi olla hengeltään niin köyhä, että uskoo ikiaikojen Jumalan laskeutuneen ”kuuden sadan

tuhannen vuosisadan” tai ikuisen ajan kuluttua syntymään naisesta maan päälle näyttäytyäkseen lihaan ja luihin verhoutuneena, kuolemaan ja palaamaan ruumiillisessa muodossa taivaaseen. Toralbus on sitä mieltä, että ääretön on jotakin aivan muuta eikä yksinkertaisesti sovi äärelliseen luontoon; ihminen ei voi äärellisillä käsityksillään tavoittaa ääretöntä.

Octavius puolestaan avaa keskustelun, jossa käy ilmi, että Jeesuksen aikana eli lukuisia ihmeidentekijöitä, joiden kuviteltiin olevan jumalallisia, kuten Simon Noita ja Apollonios Tyanalainen. Coronaeus vastaa, että toisin kuin kaikkien muiden maine ja opetukset, Jeesuksen oppi on levinnyt koko maailmaan ja vaikuttanut siellä kuudentoista vuosisadan ajan. Senamus huomauttaa tähän, että pakanoiden parissa vaikuttaa uskontoja, jotka ovat huomattavasti pitkäikäisempiä kuin kristinusko. Kun keskustelu kääntyy takaisin kysymykseen Kristuksen kahdesta luonnosta, Toralbus pitää olennaisena kysyä, oliko Jumalan ylipäätään välttämätöntä tulla ihmiseksi, jotta ihmiskunta pelastuisi. Luonnossa itsessään on hänen mukaansa kaikki välttämätön eikä mitään ylimääräistä. Seurue ei pääse yksimielisyyteen siitä, onko Jumala tullut Jeesuksessa ihmiseksi vai ei; rajalinja piirtyy kristittyjen ja muiden keskustelijoiden välille. Yksinkertaista jumaluuskäsitystä edustavan Toralbusen on mahdoton hyväksyä kolminaisuusoppia. Salomo ihmettelee, miten Jumala voisi olla kolme, jos kerran Mooses sanoo (5. Moos. 6:4; ms. fr. 1923): ”Kuule, Israel, meidän Jumalamme ei ole kuin yksi.” Myös Pyhän Hengen selittäminen on hankalaa. Toralbus esimerkiksi ei hyväksy Coronaeuksen Hilariukselta lainaamaa vertausta, jonka mukaan kolminaisuuden jäsenet ovat kuin aurinko, sen säteet ja valo, koska aurinko on substanssi, säteet ja valo taas vain aksidenssejä.

Seuraavaksi puhutaan syntien sovittamisesta, ja kristillinen oppi on edelleen ruotimisen kohteena. Salomo näkee katumuksen ja sovituksen toimivan täysin juutalaisuuden pyhissä kirjoituksissa ja käytännöissä; niiden valossa Kristuksen

kuolema ihmisten syntien sovittamiseksi ei ollut lainkaan tarpeellinen. Yhdessä Octaviuksen kanssa hän pitää kaikenlaisten, hirveimpienkin syntien anteeksiantamista ja rankaisematta jättämistä kammottavana. Toralbus puolestaan ihmettelee perisyntioppia: jos kerran synnin tekeminen on tahdonvaraista, perisyntiä ei yksinkertaisesti ole. Hän ei myöskään ymmärrä, minkä välityksellä perisynti siirtyy vanhemmilta lapsille – eikä kaste muuta lasta miksiäkään siitä, mikä hän joka tapauksessa on. Salomo selittää, että kertomus Aadamin lankeemuksesta on allegoria, joka koskee jokaista ihmistä, joka antaa mielihaluilleen vallan. Myös Octavius korostaa Aadamin ja kaikkien ihmisten vapautta ja vastuuta; hän lausuu aiheesta pitkän runon. Salomo ihmettelee, miten kirjoituksissa ylistetyt uskon sankarit Abelista alkaen olisivat voineet olla perisyntien vallassa ja miten he olisivat joutuneet 3000 vuodeksi helvettiin odottamaan, että Jeesus vapauttaisi heidät sieltä. Myös kuolemansa jälkeen Abrahamin helmaan päätyvän köyhän Lasaruksen tapaus on ristiriidassa perisyntiopin kanssa.

Lutetrilaisen Fridericuksen vastaus on mielenkiintoinen. Hän viittaa kristittyjen vahvasti toimittaman apokryfisen 4. Esran kirjan jakeeseen 4:118, jossa syytetään Aadamia koko ihmiskunnan kiroukseksi koituneesta lankeemuksesta ja sanoo: ”Tämä yksi kohta Esralta, joka on prinssi juutalaisten parissa, riittää vastaukseksi kaikkien harhaoppisten ja pelagiolaisten viisasteluihin.” Salomo kuittaa vastaväitteen toteamalla, että kyseinen kirja on apokryfi. Keskustelussa ihmisen vapaasta tahdosta, hyvistä teoista ja pelastuksesta kritiikin kärki kohdistuu taas kerran kristilliseen oppiin. Salomo, Octavius ja Toralbus pitävät ihmisen tahtoa vapaana hyvän ja pahan tekemiseen. Hyvä ja oikeudenmukainen ihminen saa Jumalalta osakseen autuuden; Jeesuksen julman kuoleman vaikutukseen uskomisen on hyödytöntä ja turhaa. Salomo muistuttaa, että kirjoitusten mukaan syntejään katuva ja anteeksi anova sekä hyveen tielle kääntynyt saa ne anteeksi (Ps. 32:5), kun taas Uudessa testamentissa sanotaan (Hepr. 10:26), että totuuden

tuntemaan tulleelle ja silti tahallaan syntiä tekeväälle ei ole anteeksiantoa.

Octavius avaa keskustelun lain roolista kristinuskossa viittaamalla jakeeseen Matt. 5:17, jonka mukaan Jeesus ei tullut kumoamaan lakia vaan täyttämään sen. Fridericus sanoo aitoluterilaiseen tapaan, että meidän tulee uskoa Jeesuksen Kristuksen kuolemaan, koska kukaan ei ole koskaan kyennyt täyttämään Mooseksen lakia. Salomo väittää tätä vastaan, että evankeliumeissa annetut käskyt ovat paljon raskaampia noudattaa kuin Jumalan laki. Esimerkiksi hän mainitsee avioeron kieltämisen, jonka vuoksi muun muassa naisen on pakko elää julman puolison kanssa. Uuden avioliiton kieltäminen eronneilta puolestaan ajaa helposti naisen prostituutioon. Keskustelu etenee seikkoihin, jotka erottavat seurueessa olevia kristittyjä toisistaan: pyhimysten palvonta ja rukoileminen, kuvien käyttö, käsitykset ehtoollisesta sekä lopulta kiirastulesta ja kuolleiden puolesta rukoilemisesta.

Toralbus ja Senamus kyseenalaistavat helvetiopin, koska pitävät saman ja vieläpä ikuisen rangaistuksen langettamista huomattavan erilaisista rikoksista mielettömänä. Katolilaisen Coronaeuksen mielestä kiirastuliopin puuttuminen protestanteilta johtaa heidät ajattelemaan epäoikeudenmukaisesti. Hän ottaa esimerkiksi aina hurskaasti eläneen miehen, joka tapetaan haureutta harjoittaessaan eikä ehdi pyytää anteeksi syntejään, sekä toisen, kaikissa synneissä ja jumalanpilkassa ryvettyneen, joka päiviensä lopulla tunnustaa syntinsä, katuu niitä ja anoo Jumalalta laupeutta. Salomo ei usko, että viimeisinä elinpäivinä katuminen auttaisi jumalatonta; rikoksista seuraa hänen mukaansa aina rangaistus. Fridericus puolestaan lainaa kirkkoisia (Cyprianus, Augustinus, Hieronymus), joiden mukaan viimeisellä tuomiolla ei ole enää mahdollisuutta rukoilla, katua ja saada armahdusta. Tästä syystä kuolleiden puolesta rukoileminen on mieltä vailla.

Käydyn keskustelun perusteella Toralbus pääsee vertaamaan kristinuskoa

lukuisine lahkoineen ja harhaoppilistauksineen juutalaisuuteen, joka on säilynyt puhtaampana kuin muut uskonnot. Tästä hän juontaa taas kerran vetoamuksensa vanhimman ja totuudellisimman, yksinkertaisuudessaan selvän luonnon uskonnon omaksumiseksi. Salomon mielestä tuollainen paljas uskonto ei tavoittaisi kansaa, joka tarvitsee seremonioita. Kalvinisti Curtius puolestaan nimenomaan ei hyväksy seremonioita, ja Octavius pitää islamin kulttia puhtaimpana, koska siinä on vähiten seremonioita. Kun Senamus ilmoittaa hyväksyvänsä kaikki uskonnot, Salomo sanoo pitävänsä johdonmukaisuuden nimessä parempana, että ihminen sitoutuu yhteen uskontoon ja hylkää kaikki muut. Senamus huomauttaa tähän, että kaikkien uskontojen hyväksyminen takaisi rauhan. Toiset eivät ole samaa mieltä, mutta kaikki toteavat yhdessä, että uskonnoista tulee keskustella ja kiistellä, mutta ihmisiä ei saa väkivalloin pakottaa omaksumaan yhtäkään niistä.

Bodin kertoo lopuksi, että miehet elivät ihailtavassa yhteydessä keskenään, söivät ja opiskelivat joka päivä yhdessä. Mutta sen jälkeen he eivät enää keskustelleet uskonnosta, ja kukin pysyi lujasti omassa uskossaan, harjoittaen sitä kaikessa pyhyudessa loppuun saakka.

Mietteitä Bodinin teoksen merkityksestä

On keskusteltu siitä, edustaako Bodin luonnollisen uskonnon ideoineen minkäänlaista uskontoa vai olisiko häntä pidettävä ateistina. Laajemmin ajatellen tutkimuksessa ollaan erimielisiä siitä, oliko 1600-luvulle tultaessa lainkaan sellaisia ajattelijoita, jollaisia me kutsumme ateisteiksi. Suorasanainen kristinuskon kriitikko Bodin joka tapauksessa oli, ja teoksesta on nähtävissä, että keskustelu suosii etenkin juutalaisuutta mutta osin myös islamia kristinuskon kustannuksella. Kritiikki hakeutuu ohjelmallisesti kristillisen opin ongelmakohtiin ja pyrkii osoittamaan kristinuskon jälkikäteiseksi, epäloogiseksi ja monihaaraiseksi

uskonnoksi, joka on huomattavasti juutalaisuutta kauempana ”luonnon uskonnosta” – uskonnosta, joka vallitsi Aadamista Abrahamiin. Juutalaisuuteen kohdistuva myönteisyys on siten välineellistä ja palvelee argumentaatiota luonnollisen uskonnon puolesta. Merkittävin Bodinin edeltäjä luonnollisen uskonnon puolestapuhujana oli Lähi-idässä matkustellut islamin tuntija Guillaume Postel (1510–1581). Hän haaveili eräänlaisesta avaramielisestä katolisuudesta, joka voisi sekoittaa kaikille yhteisen luonnollisen uskonnon kanssa.

Bodin ei anna kenenkään keskustelijoista puuttua luonnollisen uskonnon teorian ongelmiin, kuten siihen, että se itsessään on Raamatun myyttisiin alkukertomuksiin projisoitu konstruktio ja että luonnosta jyrkästi erotettu Jumala ei voi ilmoittaa ihmisille mitään, ei edes ”luonnon lakia”, jonka mukaan tosi uskonnon edustajien tulisi elää. Jo Montaigne hylkäsi luonnollisen uskonnon ajatuksen viittaamalla heimoihin, joiden parissa ei ole havaittu uskonnollisuutta. Lisäksi on huomattava, että Bodinille luonto sisälsi sellaisia henkimaailman asioita (enkelit, riivaajat, noidat), jollaisia myöhemmin aikoina siihen ei enää liitetty. Bodinin teosta on syytä pitää merkittävänä vaiheena raamattukritiikin historiassa, vaikka tässä yhteydessä häntä ei nähdäkseni ole milloinkaan mainittu.

Sebastian Castellio (1515–1563) ja muut humanistireformaattorit kyseenalaistivat oikeaoppisuuden sekä sen perustelemisen tendenssimäisillä raamatuntulkintoilla vaan eivät kristillisiä perusoppeja eivätkä Raamatun arvovaltaa. Tässä mielessä Bodin avaa 1600-luvulle tultaessa eksegetiikassa uuden lehden. Hän antaa etenkin Toralbuksen ja juutalaisen Salomon tehdä selvää jälkeä keskeisistä kristillisistä opinkohdista sekä Uuden testamentin teksteistä, joihin ne perustuvat. Kritiikki on luonteeltaan ristiriitoja ruotivaa ja destruktiivista vaan ei vielä vertailevaa, kirjallista ja lopulta historiallista kuten myöhemmin 1600- ja 1700-luvuilla avautuvassa raamattukritiikissä. Uskonnollisen suvaitsevuuuden historiassa

Bodinin kirjoitus edustaa myös uutta vaihetta. Siinä missä Augsburgin uskonrauha vuodelta 1555 legitimoivat hallitsijan uskonnon – katolisen tai luterilaisen, siis Augsburgin tunnustuksen mukaisen – yksinvallan kullakin alueella, Sebastian Castellio ajoi näkemystä, jonka mukaan ketään ei tule vainota vakaumuksensa vuoksi. Kristinuskon perustavien näkemysten (maailman luominen, sielun kuolemattomuus, Kristuksen ylösnousemus) kieltämistä Castellio piti kuitenkin ongelmana; tällaiset ihmiset tulisi karkottaa kristitystä valtiosta. Bodinin Toralbuksen (ja Senamuksen) suulla esittämät ajatukset merkitsevät avausta uuteen suuntaan, kohti kaikkien uskontojen suvaitsemista. Bodinin kollokvio on kuitenkin yksityisesti käsikirjoituksina levinnyt utopistinen kertomus, joka on riippumaton poliittisesta keskustelusta ja yhteiskunnallisista realiteeteista, joten sen painoarvoa on vaikea punnita. Seuraavan kerran laajaa suvaitsevuutta ajoi hugenottitaustainen Pierre Bayle (1647–1706), joka suositteli juutalaisten, muslimien ja jopa pakanoiden suvaitsemista, jättäen kuitenkin ulkopuolelle katolilaiset ja ateistit, koska piti kumpaakin ryhmää vaarallisena yhteiskunnalle. Kollokviossa suvaitsevuus esitetään sivistyneidenmiesten hyveenä, joka ilmenee heidän suhtautumisessaan toisiaan kohtaan sekä heidän tavassaan argumentoida oman näkemyksensä puolesta. On hyvä huomata, että kollokvion päättyessä jokainen jää pitämään kiinni omasta näkemyksestään – ja samalla jostakin sellaisesta, mitä me kutsuisimme uskonnolliseksi identiteetiksi. Realistisesti katsottuna luonnollinen uskonto näyttäisi olevan Bodinille jonkinlainen syvemmän tason vakaumus, jonka sivistynyt ihminen voi omaksua hylkäämättä omaa uskontoaan. Bodinin kritiikkiä kristinuskon oppijärjestelmää ja Uutta testamenttia kohtaan on ymmärrettävä osana hänen laajempaa ajatteluaan, johon kuului myös hänen valtioteoriansa. Bodin kannatti vahvaa monarkiaa, jota parlamentti informoi kansan tahdosta. Lakien tuli perustua luonnolliseen lakiin, muun muassa kymmeneen käskyyn. Piispat paheksuivat sitä, että Bodin ei suonut kirkolle minkäänlaista roolia vallanjaossa. Bodinin visioimat uskontokritiikki, luonnollinen uskonto sekä suvaitsevuuden periaate

ovat merkittävä osa aatehistoriallista prosessia, joka käynnistyy reformaatiota seuranneiden uskonsotien mielettömyydestä ja väkivaltaisuudesta. Kollokviossa esitetään ensimmäistä kertaa ajatuksia, jotka lyövät itsensä läpi vasta valistuksessa. Siksi sen yhteydessä voidaan puhua modernin uskontokritiikin synnystä.

Kirjallisuutta

Couzinet, Marie-Dominique. « Jean Bodin: état des lieux et perspectives de recherche. » *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance* 40 (1995) 11–22.

Jean Bodin. Actes du colloque interdisciplinaire d'Angers (24–27 mai 1984), 2 tomes, Angers: Presses de l'Université d'Angers, 1985.

Malcolm, Noel. “Jean Bodin and the Authorship of the Colloquium Heptaplomeres.” *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 69 (2006) 95–150.

Mooses Pariisissa: Spinoza, Simon ja Bossuet

Joidenkin arvioiden mukaan on luontevinta katsoa reformaation aikakauden päättyneen 30-vuotiseen sotaan. Vaikka sota vahvisti katolisia absoluuttisia monarkioita Ranskassa ja habsburgien mailla, sen kauhuista kasvoi samalla järjen aikakausi, joka johti eurooppalaisen omantunnon kriisiin vuosisadan vaihteessa. Kuitenkin jo tätä ennen Raamatun ja kirkkojen arvovaltaa nakertava ajattelu alkoi levitä läntisessä Euroopassa. Mooses ja viisi hänen nimissään kulkevaa kirjaa olivat uusissa avauksissa yhtenä keskeisenä ongelmakohtana. Pentateukin tekstien pinta murtui kriittisten havaintojen myötä peruuttamattomasti. Käsitteet maailman luomisesta, Israelin historiasta ja Mooseksen lain synnystä joutuivat murrokseen, jonka jälkeen vanhaan aikaan ei ollut enää paluuta.

Spinozan haaste

Vuonna 1670 Baruch Spinoza julkaisi Amsterdammassa teoksensa *Tractatus Politico-Theologicus*, jota hän oli alkanut kirjoittaa jo 1660-luvun alussa. Siinä hän hyökkäsi laajasti ja ohjelmallisesti uskontojen edistämää taikauskoa, suvaitsemattomuutta ja tietämättömyyttä vastaan. Uskontojen Jumala-kuva oli Spinozan mielestä läpeensä antropomorfinen, järjetön ja väärä. Ne hallitsevat ihmisiä uhkailemalla illusorisilla tuonpuoleisilla rangaistuksilla ja luomalla turhaa toivoa suuresta palkasta taivaassa. Pelko ja toivo ovat ainoastaan tunteita, joilla uskonnolliset johtajat pitävät laumansa kuuliaisina. Tosiasiassa kuolematonta persoonallista sielua ei ole, koska se tuhoutuu yhdessä ruumiin kanssa. Spinozan kritiikki tähtää uskonnonvapauteen: ajattelun vapaus on sopusoinnussa valtiossa vallitsevan hyvän elämän ja rauhan

kanssa. Alankomaissa Spinoza koki elävänsä lähellä tällaista ihannetta, jollainen useimmilla muilla Euroopan alueilla ei ollut lähimainkaan mahdollinen. Spinozan kirjasta tuli kirottu: jopa liberaaleimmat protestantit eri puolilla läntistä Eurooppaa hylkäsivät sen teesit mahdollisimman selvin sanankääntein. Teos merkitsi sodanjulistusta totuuden omistamista vaativille uskonnollisille instituutioille; Spinozan mielestä näillä ei tulisi olla minkäänlaista valtaa politiikassa eikä kansalaisten hyvinvoinnista päätettäessä.

Raamatun pyhistä kirjoituksista, juutalaisuuden ja kristinuskon perustasta, Spinozalla on heti kirjansa alkuluvuissa radikaalia sanottavaa; hän ilmaisi käsityksiä, jotka lievemmissä muodoissa olivat tulleet esille jo aiemmin, puhjetakseen lopulta esille rajummassa muodossa ja aiheuttaakseen skandaalin. Spinoza toteaa, että Jumalan kuvataan Raamatussa puhuneen ihmisille monenlaisin karkean aineellisin keinoin – etenkin ilmestymällä ja puhumalla ruumiillisena olentona sekä antamalla Henkensä profeetoille ja joillekin muille ihmisille. Nämä harvinaisen lahjan saaneet ihmiset puolestaan antavat merkkejä, sepittävät Jumalasta ja hänen toiminnastaan monia erilaisia kuvauksia sekä puhuvat arvoituksellisiksi jääviä asioita. Profeetat eivät siten toimi ylivertaisen älyn eivätkä luonnollisten asioiden tuntemuksen vaan kukin oman mielikuvituksensa, mielipiteidensä ja mielialojensa varassa. Heidän sanomisillaan ei ole minkäänlaista todisteellista varmuutta; esimerkiksi Joosuaa, joka luuli auringon liikkuvan ja maan olevan liikkumaton (Joos. 10:12-14), ei voi pitää astronomian tuntijana. Profeetat olivat ihmisiä ihmisten joukossa, ja heidän sanomistensa varmuus oli yksinomaan moraalista laatua.

Abraham ja Mooses eivät käsittäneet Jumalan olevan kaikkivaltias ja kaikkietävä tai edes ainoa Jumala (2. Moos. 15:11; 18:11). Israel palvoi omaa Jumalaansa ja muut kansat kukin omaansa. Lisäksi Raamatussa on erilaisia käsityksiä siitä, katuuko Israelin Jumala tekemisiään vai ei. Profeettojen lausumien ja edesottamusten

perusteella heiltä on turha hakea varmuutta filosofisista tai edes hengellisistä totuuksista. Profetian lahja ei ollut ominainen juutalaisille, vaan kuului kaikille kansoille. Juutalaisten asema valittuna kansana ei perustu heidän erinomaisiin henkisiin ominaisuuksiinsa vaan heidän valtakuntansa tuolloiseen ajalliseen menestykseen. Heidän lakinsa poikkesi muiden kansojen laeista vain rituaalilakien osalta; moraalilaki oli kaikilla kansoilla yksi ja sama. Samalla tavalla kaikkien kansojen Jumala – luonnon ja luonnollisen lain Jumala – on yksi. Kaikki tieto ja viisaus on sekin luonnollista, ja juuri sellaisena peräisin Jumalalta. Kaikella tällä on Spinozan mukaan perusteensa Raamatussa. Spinozaa on usein sanottu panteistiksi, mutta sitä hän ei ollut. Perinteistä teologista kieltä käyttäen voisi sanoa, että hän hylkäsi kaikki erityiset ilmoitukset ja hyväksyi vain yleisen ilmoituksen. Raamatun osalta Spinoza halusi osoittaa, että Raamatun kirjain on turmeltunut, mutta sen perimmäinen henki ilmentää universaalia, eettistä uskontoa.

Historiasta kertovat kirjat ja historiaansa sidotut lait eivät Spinozan mukaan kykene välittämään Jumalan tuntemista. Mooseksen kirjat eivät ole luotettavia muinaishistorian tai edes Israelin historian lähteinä. Ne eivät ole peräisin Moosekselta vaan useilta myöhemmiltä kirjoittajilta. Pentateukilla on siten pitkä ja monivaiheinen syntyhistoria. Amsterdamissa asuneesta Portugalin juutalaisesta perheestä kotoisin ollut Spinoza ei myöskään pitänyt omaa kansaansa Jumalan erityisesti valitsemana. Sen sijaan hän ajatteli Jumalan antaneen juutalaisille itsenäisyyden ja lait täysin ajallisessa mielessä. Juutalaiset eivät siten olleet kansana mitenkään erityinen tai pakanoita ylempänä.

Spinoza sanoo selvästi, että yliluonnollisia asioita ei tapahdu; luonto yksin on koettimena kaikelle. Raamatun tekstejä tulee tutkia niiden omasta kielestä käsin. Lisäksi jokaista eri Raamatun kirjaa pitää käsitellä sen omilla ehdoilla, ja vaikeaselkoisia asioita tulee selittää yksinkertaisista ja selkeistä kohdista käsin. Tulkinnassa mielenkiinto kohdistuu kirjoittajan elämään, tapoihin ja pyrkimyksiin, kirjoitustilanteeseen ja kirjoituksen vastaanottajiin. Spinoza hylkää kokonaan

tekstien vertauskuvallisen tulkinnan; ainoastaan tekstin, kirjoittajan ja vastaanottajien konkreettisella tilanteella on arvoa.

Teoksensa luvussa VIII Spinoza pääsee seikkaperäisemmin käsiksi Mooseksen kirjoihin. Hän viittaa jo keskiajalla tehtyyn havaintoon, jonka mukaan Mooses ei voinut kirjoittaa Deuteronomiumin johdantoa, jonka mukaan Mooses puhui kansalle Jordan-virran *tuolla puolen* (5. Moos. 1:1; KR 1992 kääntää ”itäpuolella”). Edelleen kahteentoista suureen kiveen kirjoitettavat ”lain kaikki käskyt”, joista jakeissa 5. Moos. 27:1-3 puhutaan, eivät voi viitata Mooseksen kirjoihin kokonaisuudessaan vaan paljon suppeampaan tekstiin. Kolmanneksi puhe Mooseksesta lain kirjoittajana (5. Moos. 31:6) on peräisin myöhemmältä historioitsijalta, samoin kauas menneisyyteen viittaava maininta ”siihen aikaan maassa asuivat kanaanilaiset” (1. Moos. 12:6). Spinoza kiinnittää myös huomiota Mooseksen kirjoihin tehtyihin pieniin lisäyksiin (5. Moos. 3:11, 14) sekä myöhempää perua olevaan nimistöön (1. Moos. 14:14; vrt. Tuom. 18:29; 1. Moos 36:31). Pentateukin kirjoittaja puhuu toistuvasti Mooseksesta kolmannessa persoonassa, ja vasta Deuteronomiumissa puhujaksi tulee Mooses ensimmäisessä persoonassa. Pentateukissa viitataan lisäksi Mooseksen kirjoittamiin kirjoihin, joiden sisältö vain sivuaa Pentateukin kertomuksia (2. Moos. 17:14; 24:47; 4. Moos. 21:4; 33:2 sekä etenkin 5. Moos. 1:5; 31:9, 24-26). Nämä kirjat ovat selvästi Pentateukkia aiempaa perua, olipa niiden todellinen kirjoittaja Mooses tai ei. Spinoza pitää uskottavimpana ajatella, että hallitusmiehet välittivät kansalle Mooseksen säädökset. Pentateukin kirjoittaja puolestaan kokosi ja lisäili niitä Mooseksen elämän historiaan.

Samaan tapaan Spinoza pitää Joosuan kirjaa ja sitä seuraavia historiankirjoja myöhemmän historioitsijan laatimana. Niiden tarkoituksena on esittää Israelin kansan historia. Mooseksen kirjat kuuluvat samaan kokonaisuuteen, ja niiden tarkoituksena on tehdä tunnetuiksi Mooseksen lauselmia ja käskyjä. Kaikki tämä on

Spinozan mukaan yhden ainoan historioitsijan työtä, ja hän uskoo, että tuo historioitsija oli Esra. Historiankirjojen kokonaisuus päättyy Jojakinin vapautumiseen pakkosiirtolaisuudesta (2. Kun. 25:29-30), joten se ei ole syntynyt ennen Esran aikaa. Toiseksi juuri Esran tiedetään pakkosiirtolaisuudesta tulleiden joukossa Mooseksen lain tuntija (Esra 7:6-10). Hän laati Mooseksen kirjat selittääkseen lakia oman aikansa ihmisille, ja Spinoza uskoo, että Deuteronomium syntyi näistä ensimmäisenä. Hän myös kirjoitti ja antoi nimet kirjoille Joosuasta kuningasten kirjoihin. Spinoza päättelee kuitenkin, ettei Esra ollut näiden historiakirjojen viimeinen kirjoittaja. Teoksissa esiintyvien ilmeisten kronologisten ristiriitaisuuksien vuoksi on Spinozan mukaan ajateltava, että teosta on täydennetty eri aikoina eri lähteistä, jotka ovat sekoittaneet kronologiaa. Tämän jälkeen tekstit ovat edelleen muuttuneet yksityiskohtien osalta erilaisten kirjurien käsissä. Pienet kieliasuun liittyvät yksityiskohdat käsikirjoituksissa paljastavat fariseusten pyrkinneen muuttamaan tekstiä oman aikansa lukijoiden kielenkäytön mukaiseksi.

Vaikka Spinoza kirjoitti teoksensa latinaksi, hänen kammottaviksi koetut ajatuksensa levisivät nopeasti kaikkialle. Vihollisia hän saikin joka puolelta: omasta synagogastaan ja muista juutalaisista yhteisöistä, sanainspiraation nimeen vannovista reformaation kirkoista sekä roomalaiskatolisesta kirkosta, jonka opetus Raamatusta nojautui kirkon traditioon ja paavin arvovaltaan. Seuraavissa luvuissa kuvaan Pariisissa käytyä Mooseksen arvovaltaan liittyvää keskustelua, joka monin tavoin käynnistyi Spinozan teoksesta.

Radikaali Richard Simon ja Mooseksen traditiot

Ranskassa hallitsi vuosien 1643 ja 1715 välisenä aikana aurinkokuningas Ludvig XIV, ja protestantteja (hugenotteja) kohdeltiin vaarallisina harhaoppisina, kunnes heitä

suojellut Nantes'in edikti kumottiin vuonna 1685 ja heidät karkotettiin Ranskasta. Pariisiin kirkollinen älymystö koki Spinozan ajatusten leviämisen luonnollisesti hyvin vaaralliseksi. Heidän tulokulmansa Spinozaan ei ollut samanlainen kuin meidän. Vaarallisinta ja perustavinta uudessa kirjassa oli uskonnollisen ja poliittisen vapauden ajaminen: irrottamalla oikeudenmukaisuuden ja rakkauden kultin hallitsijan johtamasta kultista Spinoza halusi tuhota kaikki uskonnot. Perustava vastaväite oli klassinen: kuninkaan laillinen valta tulee Jumalalta, ja sitä vastaan taisteleva taistelee Jumalaa vastaan. Tästä käsin oli myös selvää, että uskonnollinen ja poliittinen vapaus johtaisivat kaaokseen, kun taas kuninkaan suvereeni valta sekä säilyttää rauhan että mahdollistaa rakkauden teot. Spinozan ajattelulla oli vastaava teologinen ulottuvuutensa. Valta ei tullut Jumalalta, koska ihmisen kaltaista, poliittisia päämääriä ajavaa Jumalaa ei ole. Spinozan Jumala oli monessa suhteessa luonnon ja luonnollisen moraalin kaltainen, mikä oli Pariisin roomalaiskatolisten teologioiden silmissä täysin mahdoton ajatus. Spinozan teos vaikutti osaltaan harhaoppisuuden vastaisen ilmapiiriin kiristymiseen Pariisissa, jossa varsinkin Sorbonnen oppineet valvoivat kirkon etua.

Usein korostetaan, että Spinoza olisi vaikuttanut ratkaisevasti Richard Simoniin (1638-1712), ranskalaisen kriittisen raamatuntutkimuksen poikkeuksellisen lahjakkaaseen ja omaperäiseen esi-isään. Simonin tie raamattukritiikkiin alkoi kuitenkin jo selvästi aikaisemmin, ja Spinozalla hänen metafysiikkansa hallitsi tekstien tutkimusta – Simonia ei metafysiikka kiinnostanut. Simon oli kotoisin köyhän sepän perheestä Normandian Diepeestä, jossa lahjakkaana lapsena ja vauraan mesenaatin taloudellisella tuella pääsi opiskelemaan oratoriaanien kouluun, sitten Roueniin jesuiittojen pariin ja lopulta opettajaksi Pariisin oratoriaanien kouluun, joka sijaitsi Saint-Honorè-kadun varrella. Siellä Simon – aikalaiskuvausten mukaan pieni ja ruma mies – pääsi toteuttamaan hyvän elämän ihannettaan, vapaata tutkimustyötä ja elämää kaukana maailman melusta. Simon sai vaikutteita tai lähinnä ärsykeitä protestanttiselta Louis Cappelilta (1585-1658),

joka teoksessaan *Critica sacra* esitti laajan kokoelman hepreankielisen Vanhan testamentin tekstuaalisia variantteja – tosin täysin dogmaattisia päämääriä varten ja vailla historiallista kysymyksenasettelua. Cappel osoitti, että heprean vokaalimerkit ovat tulleet tekstiin vasta masoreettien työn myötä. Toinen Simonin – ja luultavimmin myös Spinozan – vaikuttaja oli hänen omassa yhteisössään vaikuttanut vanhempi oratoriaaniveli Isaac de la Peyère (1596-1676). Tämä oli alun perin vauraan kalvinistiperheen poika Bordeaux’sta. Monien muiden oppineiden skeptikkojen tavoin näki Genesiksen luomiskertomuksessa koko joukon ristiriitaisuuksia: miten Kain olisi yksin voinut viljellä maata, miksi Abel vartioi lampaitaan, kun muita ihmisiä ei ollut, mitä Kain sai vaimon jne. Säästääkseen Mooseksen alkukertomukset vielä murskaavammalta kritiikiltä de la Peyère päätteli, että Adam ei alun perin ollut ihmissuvun vaan ainoastaan juutalaisten kantaisä. Epäluotettavana kertomuksena Genesis ei ole Mooseksen kirjoittama vaan perustuu varhaisempiin lähteisiin. De la Peyère järkeili edelleen, että ennen Adamia on täytynyt olla ihmisiä (*preadamitae*). Richard Simon ei niellyt tätä teoriaa, mutta sai vaikutteita de la Peyère’in kriittisistä havainnoista. De la Peyère oli julkaistuaan teoksen *Praeadamitae* Amsterdamissa vuonna 1655 joutunut pian vangituksi ja pelastui roviolta pyytämällä paavilta anteeksi ja kääntymällä katoliseksi. Niin hän päätyi myös viettämään hiljaiseloa oratoriaanien pariin Pariisissa.

Augustinolaisuuden suurella vuosisadalla Richard Simon oli radikaalin historiallisen kritiikkinsä kanssa varsin yksinäinen ajattelija. Hän piti etenkin Augustinuksen ajatusta kastamattomien lasten helvettiin joutumisesta vastenmielisenä, ja tunsi suurempaa vetoa inhimillisemmiksi kokemiinsa kreikkalaisiin kirkkoisiin. Nämä eivät tunteneet augustinolaista perisyntioppia eivätkä julistaneet ennalta määräämisen teologiaa. Simonilla oli kirjallisessa toiminnassaan historiallisen kritiikin ohella myös selvä Augustinuksen ylivallan vastainen agenda, jonka myös Sorbonnen jumaluusoppineet panivat merkille. Vuonna 1674 Simon käänsi ranskaksi venetsialaisen rabbi Leon Modenan teoksen juutalaisten seremonioista ja

tavoista. Teoksesta kävi samalla selvästi ilmi kristinuskon juutalaiset juuret. Myöhemmin vuonna 1684 julkaisemallaan teoksella idän kansojen – käytännössä erilaisten ortodoksisten kristittyjen – uskosta ja tavoista (*Histoire critique de la creance et des coütumes des nations du Levant*) Simon kykeni viestittämään, ettei roomalaiskatolinen kirkko omine uskomuksineen ja käytäntöineen aina eikä kiistatta edusta varhaisinta kristillisyyttä. Simonin eksegeettiset teokset ovat siten osa laajempaa ristivetoista keskustelua, jota hän herätti oikeaoppisessa kirkkoinstituutiossa.

Keväällä 1678 Simon sai painatetuksi lähes 700-sivuisen teoksensa *Histoire critique du Vieux Testament* saatuaan Sorbonnesta hyväksynnän sen julkaisemiselle. Julkisuuteen päässeenä kirja kuitenkin nostatti myrskyn. Etenkin Jacques-Bénigne Bossuet'n ankarasta ja aktiivisesta vastustuksesta johtuen teoksen koko painos, 1300 kappaletta, määrättiin poltettavaksi. Simon itse puolestaan erotettiin oratoriaaneista samana keväänä, ja hän vetäytyi kotiseudulleen Normandiaan Bollevillen papiksi. Hän julkaisi kuitenkin teoksensa uudestaan Amsterdamissa 1681; pian se käännettiin myös latinaksi ja englanniksi.

”Vanhan testamentin kriittisen historian” johdannossa Simon luonnostelee ohjelmalliset kohdat, joiden valossa hänen teostaan olisi luettava. Ensinnäkin kaikilla pyhien kirjoitusten teksteillä on historialliset vaiheensa. Ne ovat muuttuneet eri aikoina, eri paikoissa ja erilaisissa tilanteissa. Toiseksi, vaikka tekstit ovat muuttuneet, niiden kaikilla osilla, varhaisemmilla ja myöhemmillä, on sama arvovalta. Niin Spinoza kuin protestantitkin ovat väärässä sitoessaan Raamatun arvovallan yhteen muuttumattomaan tekstiin, jonka varassa se seisoo tai kaatuu. Jos asian laita olisi näin, täytyisi väittää, että kaikki Raamatussa ei ole samalla tavalla jumalallista eikä kanonista. Mooses ei ollut hänen nimissään kulkevien kirjojen kirjoittaja, mutta hän uskoi kirjoittamisen jälkeensä tulleille kirjureille. Kolmanneksi Simon korostaa, että Raamattu koostuu vain osasta Israelin arkistoja.

Esimerkiksi sukuluetteloihin ja kronologiaan liittyvät ongelmat johtuvat erilaisten tekstien toimittamisesta ja lyhentämisestä. Luvussa 1. Moos. 18 Saaran kerrotaan olleen hyvin vanha, mutta myöhemmin (1. Moos. 20) kuningas Abimelek haluaa kajota Saaraan, jonka Abraham on esitellyt sisarekseen. Simon ei usko, että Jumala oli suonut Saaralle vanhoilla päivillä kaikkea sitä kauneutta, mikä tällä oli nuoruudessaan. Erilaisten tekstien yhdistämiseen viittaavat myös lukuisat synonyymiset ilmaukset sekä toistot. Neljänneksi tästä kaikesta seuraa, että monikerroksisena Raamattu ei ole – kuten protestantit ja sociniolaiset väittävät – itsessään selkeä kirja. Tämän vuoksi kirjoitusten rinnalle tarvitaan traditiota. Simon muistuttaa, että varhaisimmat kristitytkään eivät nojanneet omiin pyhiin kirjoituksiin vaan perinteeseen, jota he välittivät eteenpäin. Siten ei ole myöskään ollut yhtä yhtenäistä uskoa; edes kirkkoisilla ei ole ollut käytössään koko Raamattua, jota he olisivat tulkinneet. Edelleen, jatkaa Simon, Vanhan testamentin ymmärtämiseen tarvitaan kirkon opettajien lisäksi myös juutalaisten kommentaattorien tekstejä.

Simonin argumentaatio lähtee liikkeelle profeettojen julkisesta roolista Israelissa. Nämä julistivat kansalle Jumalan tahdon, mutta samalla heidän tehtävänä oli kirjoittaa muistiin tärkeitä valtiollisia tapahtumia ja säilyttää kirjoituksia arkistoissa. Niissä säilytettiin myös pyhiä kirjoituksia, joita kutsuttiin profetiaksi. Simon näkee siten profeetat ja kirjurit (kirjoittajat, kirjanoppineet) hyvin pitkälle yhdeksi ja samaksi ryhmäksi. Näille myös Mooses aikoinaan jätti kirjoittamansa lain säilytettäväksi. Alkuperäinen Mooseksen kirjoittama laki oli kuitenkin suppea, ja hänen seuraajiensa tehtäväksi jäi myös säätää uusia lakeja. Tästä syystä esimerkiksi Salomo saattoi rakentaa temppelin ja Esra saattoi – niin Simon ajatteli – toimittaa Aikakirjat, jotka sisältävät paljon toisenlaista aineistoa kuin muut historialliset kirjat. Simon lainaa päättelynsä tueksi juutalaisia oppineita ja jopa joitakin vanhan kirkon opettajia (Origenes, Theodoretos), joiden parissa näkemys Mooseksen kirjojen ja muiden pyhien tekstien laajentamisesta ja toimittamisesta ei ollut vieras.

Mooses, Joosua ja muut eivät olleet nimissään kulkeneiden teosten lopullisia vaan ainoastaan niiden ensimmäisiä kirjoittajia. Joitakin Vanhassa testamentissa nimeltä mainittuja teoksia on kadonnut, kuten Ussian historia (2. Aik. 26:22), Herran sotien kirja (4. Moos. 21:14) sekä Joonan profetiat (2. Kun. 14:25). Kirjurit ovat lyhentäneet vanhoja kirjoituksia ja toimittaneet niitä oman aikansa ja omien pyrkimystensä mukaisiksi; Kuningasten kirjojen ja Aikakirjojen väliset lukuisat erot ovat tästä hyvänä esimerkkinä.

Simonin mukaan juutalaiset eivät pakkosiirtolaisuuden jälkeen enää kutsuneet kirjoittajia profeetoiksi, ja viimeiset kirjoittajat toimivat Esran aikana. Simon huomauttaa, että rabbeilla, jotka katsovat juutalaisten pyhien kirjoitusten lopullisen tekstin syntyneen Esran aikana, on suuria vaikeuksia selittää tekstiin tehtyjä muutoksia, jotka ovat selvästi syntyneet tämän jälkeen. Monet poisjätöt ja virheet ovat syntyneet Simonin mielestä kopioitsijoiden käsissä. Raamatun kokoajat puolestaan ovat vastanneet kirjojen otsikoista ja omistamisista arvovaltaisille kirjoittajille; sama koskee suurinta osaa psalmeista.

Spinozan tapaan Simon osoittaa konkreettisten esimerkkien avulla, että Mooseksen kirjoissa on Mooseksen kuoleman kuvauksen lisäksi ilmauksia ja tekstejä, jotka palautuvat Moosesta myöhempään aikaan. Esimerkiksi jakeen 1. Moos. 36:31 kirjoittaja on elänyt joko Israelin kuninkaiden aikana tai sen jälkeen, ja Simon pitää todennäköisimpänä, että maininta on peräisin pyhien kirjojen lopullisilta kokoajilta. Esimerkiksi vedenpaisumuskertomuksen toistot (1. Moos. 7:17-24) viittaavat useampaan kuin yhteen kirjoittajaan, samoin sapattia koskevien käskyjen toistaminen jakeissa 2. Moos. 31:14-16. Simon, joka tunnistaa kaksi alun perin erillistä luomiskertomusta (maailman luominen 1. Moos. 1:1-2:4a ja ihmisen luominen 2:4a-25), näkee näissä ja muissa vastaavanlaisissa kohdissa jälkiä erilaisten tekstien lyhentämisestä ja yhteensovittamisesta. Kirjallisten päällekkäisyyksien, kronologisten epäselvyyksien ja selvien tyyllillisten vaihtelujen

osalta Vanhan testamentin kirjat ovat Simonin mukaan aivan samanlaisia kuin muukin kirjallisuus: erilaisten tekstien yhteen sovittamisessa syntyy jännitteitä ja ristiriitaisuuksia. Keinotekoiset harmonisointiyritykset eivät palvele pyhien kirjoitusten parempaa ymmärtämistä. Pikemminkin olisi nähtävä, että kussakin tilanteessa vaikuttaneet kirjoittajat pyrkivät parhaansa mukaan luomaan hyvän tekstin niistä lähtökohdista, jotka heillä olivat.

Simon pitää – monien rabbiin opetusta vastaan – selvänä, että Mooses ei kirjoittanut eikä lukenut kansalle koko lakia vaan vain osan siitä eli Liiton kirjan (2. Moos. 24:7). Spinozan tavoin Simon pitää 12 suureen kiveen kirjoitettavia kaikkia lain käskyjä (5. Moos. 27:1-3) viittauksena huomattavasti Pentateukia suppeampaan kokoelmaan. Edelleen se Mooseksien laki, jonka Joosua jäljensi kiviin (Joos. 8:32), viittaa Deuteronomiumissa muistiin merkittyyyn lakiin (5. Moos. 27-28). Simonin mukaan on mahdotonta jäljittää tarkasti, mitkä osat Mooseksen laista palaavat Moosekseen itseensä ja hänen nimittämiensä kirjuriin toimintaan saakka.

Monet aikalaiset pitivät Simonia vaarallisen radikaalina, ja jotkut päättelivät, että tosiasiasa hän on ateisti. Simon otti todesta vastareformaatioissa syntyneen ajatuksen, jonka mukaan Raamattu yksin ei voi olla auktoriteetti vaan se tarvitsee rinnalleen kirkon tradition. Hän sai tästä periaatteesta turvallisen perustan Spinozan ja radikaalien protestanttien kritiikkiä vastaan. Siinä, missä nämä kritisoivat katolista kirkko alkuperäiseen kristinuskoon kuulumattomien oppien ja käytäntöjen kehittämistä, Simon näki traditiiossa historiallisen prosessin, joka johti periaatteessa avaraan inklusiivisuuteen katolisen kirkon sisällä. Hänen mielestään kaikki Raamatusta ja traditiiossa oli arvovaltaista. Minusta vaikuttaa siltä, että tällä tavalla Simon antoi selvästi ymmärtää, että kirkollisella vallankäytöllä tai opillisella päätöksenteolla ei ole samanlaista valtaa kuin tavallisten kristittyjen vuosisataisella yhteisöllisyydellä ja rikkaalla uskonelämällä. Simonin ”Vanhan testamentin kriittinen historia” provosoi kymmeniä

vastakirjoituksia, niin katolisia kuin protestanttisiakin. Aikansa radikaalina Simon oli katolisten teologiensa joukossa poikkeusyksilö, joka katosi historian hämärään noustakseen sieltä vasta toisen maailmansodan jälkeen. Pysyvemmän jälkimaineen sai hänen oikeaa oppia vaalinut vastustajansa Bossuet.

Konservatiivinen Jacques-Bénigne Bossuet ja Mooseksen arvovalta Spinozan teoksen ilmestyessä Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704) oli Condomin piispa ja juuri nimitetty kruununperillisen kasvattajaksi. Hän toimi aktiivisesti kirkon vahvan aseman ja muuttumattoman opin säilyttämiseksi. Teologisesti hän tukeutui kirkkoihin, mutta ennen kaikkea Augustinukseen. Bossuet oli jo 1660-luvulla suunnitellut universaalihistoriallisen teoksen kirjoittamista, ja Simonin kirkon arvovaltaa kyseenalaistavan teoksen ilmestyminen antoi sille lopullisen sysäyksen.

Bossuet julkaisi teoksensa *Discours sur l'histoire universelle* vuonna 1681 tultuaan juuri nimitetyksi seuraavaksi Pariisista itään sijaitsevan Meaux'n piispaksi. Teos jakautui kolmeen osaan: aikakausien kronologiaan, uskonnon historiaan sekä selontekoon valtakunnista. Teoksen ydinajatuksena oli osoittaa, miten kaikki historiassa perustuu Jumalan suunnitelmaan ja miten Kaitselmus on ohjannut kaikkea tapahtunutta. Bossuet rajoittaa universaalihistorian Raamattuun ja sen historiallisten näyttämöiden läheisyyteen; Aasian ja Afrikan historialla ei ole sijaa hänen teoksessaan. Bossuet ei osannut hepreaa, eikä pitänyt sitä tarpeellisenakaan, koska Raamatusta ja kaikissa sen käännöksissä oli hänen mielestään olennaista opillinen ykseys, jota vaihtelevat yksityiskohdat eivät vähääkään häirinneet.

Bossuet'n kronologian perustana on englantilaisen piispa James Ussherin aikatauluttama Raamatun historia. Sen mukaan Jumala loi maailman vuonna 4004 eKr., vedenpaisumus tuhosi asutun maailman 2348 eKr., Jumala kutsui Abrahamin 1921 eKr. Mooses syntyi vuonna 1571 eKr., ja lain kirjoittaminen alkoi 1491 eKr. ja

Israelin kansan autiomaavaellus jatkui Mooseksen kuolemaan asti vuonna 1451 eKr. Bossuet tulkitsee lain antamisen kirjaimellisesti: Jumala todellakin kirjoitti omakätisesti kivitalleille kymmenen käskyn universaalien lain sekä saneli Moosekselle kaikki muut lain säädökset. Kuollessaan Mooses jätti kansalle perinnöksi koko sen historian, jonka hän oli sovittanut luotettavasti kirjalliseen muotoon aina maailman luomisesta alkaen.

Teoksensa uskonnonhistoriallisessa osassa Bossuet avaa lain antamisen merkitystä. Lain antamisen yhteydessä Jumala ilmestyi koko majesteetissaan ja vallassaan; nyt hän antoi ensimmäistä kertaa ihmisille kirjoitetun lain. Syynä lain antamiseen oli epäjumalanpalveluksen valtava lisääntyminen Abrahamin aikojen jälkeen. Julmuus ja barbaarisuus olivat lisääntyneet, jumalattomat tarut levisivät ja ihmiset palvoivat itse luomiaan jumalia. Bossuet'n mukaan Jumala oli säilyttänyt menneisyyden muiston Moosekseen asti luvatussa maassa eläneiden kertomusten, runouden ja laulujen avulla; lauluja tunnettiin Moosekseltakin (2. Moos. 15; 4. Moos. 21; 5. Moos. 32). Mooseksen kertomukset eksoduksen ja autiomaavaelluksen ihmeellisistä vaiheista perustuvat siihen, mitä kansa oli omin silmin nähnyt. Israel ei tuntenut näkymätöntä Jumalaa, mutta näki tämän tekemät ihmeet.

Kaikkien kirkon opettajien tapaan Bossuet uskoi, että Mooseksen lain tarkoituksena – kaikkia uhrisäädöksiä myöten – oli valmistaa korkeamman lain ja Messiaan saapumista (5. Moos. 18:15). Tätä ennen Mooseksen laki sai olla hyvän elämän ohjenuorana kaikille kansoille. Bossuet painottaa Mooseksen nauttimaan arvostusta kansojen keskuudessa ja tekee tästä Jeesuksen kaltaisen kansansa pelastajan, joka ”nieli loppuun saakka Jeesuksen Kristuksen maljan” ja kesti kansan kapinointia oman henkensä uhalla (4. Moos. 14:10).

Teoksensa selvimmin Richard Simonin teosta vastaan kirjoitetussa toisen osan luvussa 28 Bossuet viittaa siihen, että Paavali viittaa siihen, mitä Mooses on sanonut tai kirjoittanut (Room. 10:5, 19), ja Jeesus itse vetoaa Mooseksen lain todistukseen

(Luuk. 24:27, 44; Joh. 5:46, 47). Bossuet'n mukaan kirkolla on puolellaan 3000 vuoden traditio, kun se puhuu Mooseksesta. Pentateukkiin kohdistuva kritiikki puolestaan vetoaa turhamaisessa uteliaisuudessaan epäolennaisiin seikkoihin kuten lukumääriin ja paikannimiin. kaikissa Raamatun kirjoissa "toistuvat samat lait, samat ihmeet, samat ennustukset, sama historian kulku, sama oppien kokonaisuus ja lopulta sama ydinsisältö". Bossuet näkee Spinozan, Simonin ja muiden raamattukritiikin ja sen järjettömyyksien keskeiseksi syyksi halun paeta Raamatun ihmeitä ja ennustuksia. Bossuet'lle sekä Vanha että Uusi testamentti paljastavat meille "jumalallisen kaitselmuksen ikuisen suunnitelman". Sellaisina ne ovat hänen mukaansa "yksi ja sama kirja".

Kaikessa tässä Bossuet kirjaa oikeastaan sen, mitä katolinen kirkko ja oikeastaan kaikki perinteinen kristillisyys oli tottunut maailman synnystä ja varhaishistoriasta sekä Mooseksen kirjoista ajattelemaan. Bossuet eli aikana, jona Raamatun ja kirkon arvovalta joutuivat ensimmäistä kertaa länsimaisen kulttuurin historiassa julkisesti myrskyn silmään. Tästä syystä on mielenkiintoista seurata hänen yritystään selittää Vanhan testamentin juutalaisuus, ensimmäisten kristittyjen ja kirkkoisien kristillisyys sekä muuttumatonta ilmoitusta vaaliva roomalaiskatolinen kirkko yhdeksi ainoaksi totuuden maailmaksi, jota Kaitselmus on alati ohjannut ja ohjaa edelleenkin. Protestantteja vastaan Bossuet julkaisi vuonna 1688 teoksen (*Histoire des variations des Églises protestantes*), joka kuvaa heidän opilliset käsityksensä monenkirjaviksi sekä siten epävakaaiksi ja harhaoppisiksi. Hän koki katolisen kirkon opin ja arvovallan olevan kasvavassa määrin uhattuina, ja hän kirjoitti viime vuosinaan keskeneräiseksi jääneen tradition ja pyhien isien puolustuksen (*Défense de la tradition et des Saints Pères*). Bossuet'n jälkimaine perustuu hänen kykyynsä järjestää suuri määrä ajatuksia yhdeksi kokonaisuudeksi; hän ei ollut omaperäinen ajattelija.

Lopuksi

Raamatun arvovaltaan kohdistunut kritiikki ja sen torjunta absolutismin Ranskassa havainnollistaa juuri alkanutta, mutta vääjäämättömäksi osoittautunutta ajan muutosta. Roomalaiskatolinen kirkko pysyi perinteisessä raamattukäsityksessään pitkään. Vasta Vatikaanin II konsiili avasi kirkon ovet historiallis-kriittiselle raamatuntutkimukselle, mutta jollakin tasolla roomalaiskatolinen kirkko on pitänyt kiinni Bossuet'n aikoinaan edustamastaan muuttumattoman opillisen totuuden omistamisesta. Ranskassa merkittävimmät raamattukritiikin edustajat – Voltaire valistuksen hallitsemalla 1700-luvulla, Ernest Renan liberaarilla 1800-luvulla sekä modernismin johtava hahmo Alfred Loisy 1900-luvun alussa – tulivat päättäväisesti torjutuiksi. Loisy vieläpä ekskommunikoitiin vuonna 1908. Tänä päivänä Simonin, Voltairen, Renanin ja Loisyyn panos raamattukritiikkiin on osa paljon pidemmälle mennyttä keskustelua, jossa useimmat tutkijat muun muassa pitävät uskottavimpana ajatella, että Moosesta ei koskaan ollut olemassa.

Liberaalin Jeesuksen synty Ernest Renan, *Vie de Jésus* (1863) – bestseller ja skandaali

Kirkkojen perinteiset opetukset Jeesuksesta ovat olleet länsieurooppalaisten keskuudessa alamäessä jo 1800-luvulta lähtien. Suomessa tehdyt gallup-kyselyt osoittavat, että vielä viime vuosituhannen puolella yli puolet suomalaisista uskoi Jeesuksen olevan Jumalan Poika, tehneen ihmeitä, nousseen kuolleista ja tulevan kerran tuomitsemaan eläviä ja kuolleita. Nyttemmin näiden käsitysten kannattajat löytävät itsensä vähemmistöstä samalla kun evankelis-luterilaisen kansankirkon jäsenmäärä on putoamassa peruuttamattomasti alle 70 % rajan. Kirkon vuosisatoja julistama Jeesus on käymässä monille epäuskottavaksi ja yhdentekeväksi.

Uskontokriittisiin ja uskonnottomiin länsieurooppalaisiin käsityksiin kuin myös maallistuneiden kristittyjen ajatuksiin Jeesuksesta liittyy kuitenkin tekijä, jonka taustoista on hyvä olla tietoinen. Jo pitkään myös suomalaiset passiiviset kristityt ja humanistit ovat nähneet Jeesuksen oikean elämäntavan ja hyvän ihmisyyden opettajaksi, joka kontrastoituu kirkon opilliseen, oikeaa uskoa vaativaan ja epäuskoisia ihmisiä tuomitsevaan Jumalan Poikaan. Ei ole näytä olevan vaikea uskoa, että Jeesus kehotti omalla esimerkillään rakastamaan lähimmäistä, asettumaan väärin kohdeltujen puolelle ja huolehtimaan vähäosaisista. Tällainen eettinen ja epädogmaattinen Jeesus sai syntynsä 1800-luvun kuluessa, mutta se vaikuttaa länsimaisten kristittyjen Jeesusta koskeviin käsityksiin vielä nykyään.

Eettinen ja syvähenkinen Jeesus syntyi kirkollisesti ja yhteiskunnallisesti liberaalien raamatuntutkijoiden keskuudessa 1800-luvun puolivälissä. Oppineiden uusi, humanimpi Jeesus-kuva murtautui koulutetun eurooppalaisen keskiluokan

tietoisuuteen ensimmäistä kertaa Ranskassa vuonna 1863, kun Ernest Renan (1823–1892) julkaisi teoksensa *Vie de Jésus*. Eniten Renanin teoksessa herätti kohua Jeesuksen jumaluuden ja hänen siitä juontuvien ihmetekojensa kieltäminen sekä Jeesuksen todellisen historiallisen elämän visioiminen evankeliumin takaa. Renanille Jeesuksen elämä oli inhimillinen draama, jota kantoivat suuret toiveet ja pienten ihmisten usko parempaan maailmaan.

Renanin Jeesus-kirjaa myytiin Ranskassa 60000 kappaletta viiden kuukauden aikana, ja neljä vuotta ilmestymisestään kirjasta oli ilmestynyt jo 13 painosta, kukin 10000 kappaletta. Sitä myytiin enemmän kuin tunnetuimpia romaaneja. Kirjasta, joka maksoi 7,50 frangia, Renan sai osuudekseen varsin kelvolliset 20 prosenttia. Kirja käännettiin pian ilmestymisensä jälkeen yhdelletoista kielelle, muun muassa ruotsiksi. Suomessa se teki lähtemättömän vaikutuksen ruotsia puhuvaan sivistyneistöön, esimerkiksi Aleksis Kiveen. Renanin runollisen ja kiehtovasti kirjoitetun ”Jeesuksen elämän” vaikutus eurooppalaiseen Jeesus-kuvaan on merkittävä, ja monessa mielessä siinä esitetyt piirteet jatkavat vaikutustaan edelleenkin.

Evankeliumien kritiikki ja Jeesus-kuvat 1800-luvun alussa

Ainekset uuteen Jeesus-kuvaan syntyivät Ranskan vallankumouksen jälkeen. Valistus oli merkinnyt monen muun seikan ohessa myös historiallisen raamattukritiikin lopullista läpimurtoa suuren yleisön ihmeteltäväksi. Vallankumouksen jälkeen monet teologit ja filosofit ymmärsivät kaksi asiaa. Ensinnäkin he näkivät, että yksioikoiseen vanhaan kristilliseen maailmankuvaan ei ollut paluuta. Mutta toiseksi he ajattelivat, että valistus ei ollut tyhjentänyt ihmiskunnan henkistä pajatsoa. Oli olemassa muutakin kuin järjen voittokulku ja tieteen menetelmin selitettävissä oleva maailma. Oli ihmisen henki, joka oli

korkeampi kuin aine. Henkensä kautta ihminen oli yhteydessä kaikkeuteen, suurempaan maailmaan kuin pelkästään silmin ja järjen valossa tarkkailtavaan jättiläismekanismiin. Valistusta seurasi idealismi, joka vaikutti vahvasti myös teologiaan. Jokainen moderni ihminen on jossain mielessä valistuksen läpikäynyt idealisti, ja 1800-luvun alun henkinen maailma vaikuttaa meissä edelleen.

Idealismin ja romantiikan maailma ei kuitenkaan ollut ratkaisu eikä vastaus vaan pikemminkin kysymys. Se oli haaste ihmistä koskevien tieteiden kehitykselle, näiden joukossa myös raamatuntutkimukselle. Valistus ja sen jälkeinen uuden etsintä haastoivat tutkimaan lähteitä ja samalla luomaan uutta kuvaa ihmisestä ja hänen historiastaan. Evankeliumien lukemiseen ja historian Jeesuksen uudelleen ajattelemiseen liittyi tässä prosessissa konkreettisia tekijöitä, jotka enteilivät liberaalin Jeesuksen syntyä. Ennen kuin siirryn Renanin teokseen, esitän niistä olennaisimmat.

Valistuksen jälkeisessä ympäristössä jotkut kirjoittajat tekivät Jeesuksesta romaanihahmon. Tunnetuin näistä oli Karl Heinrich Venturini (1768–1849), jonka romaani *Geschichte des grossen Propheten von Nazareth* (1802) ilmestyi useina painoksina vuosikymmenten ajan sekä käännettiin lukuisille kielille. Venturinin Jeesus oli essealainen viisauden opettaja ja hengellinen johtaja, jossa kansanjoukot erheellisesti näkivät maallisen Messiaan ja ihmeidentekijän. Yleisten ennakkoluulojen ja harhakäsitysten vuoksi Jeesus, joka oli henkiseltä tasoltaan jalompi ja korkeammalla kuin oman aikansa muut juutalaiset, joutui ilmaisemaan ylevät opetuksensa oman uskontonsa kapeissa kehyksissä. Venturinin mukaan Jeesuksella ei ollut poliittisia pyrkimyksiä vaan tämä keskittyi sen sijaan ”sydämen moraaliseen parannukseen, jota ilman kaikki valtiollisen elämän parannukset olisivat täysin arvottomia”. Klassikossaan *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* Albert Schweitzer osoittaa seikkaperäisesti, miten tämä perinne oli elossa ja voi hyvin 1800-luvun Saksassa. Myös sen ulkopuolella avautui hedelmällinen maaperä

perinteestä irrotetuille Jeesus-fantasioille, joiden kärki suuntautui kirkon perinteistä dogmaattista Jeesus-kuvaa vastaan.

Vuonna 1820 K. G. Bretschneider julkaisi Johanneksen evankeliumin historiallista luotettavuutta vastaan suunnatun teoksensa. Useilla tekstiin kohdistuvilla kriittisillä havainnoilla hän puolusti neljää teesiä: 1) Neljännessä evankeliumissa esitetyt Jeesuksen puheet ja kiistakeskustelut eivät ole alkuperäisiä; 2) evankelista ei ollut silminnäkijä eikä edes syntyperältään juutalainen; 3) Johanneksen nimissä kulkevan Ilmestyskirjan on kirjoittanut joku muu sekä 4) Johanneksen evankeliumin arvovallasta kiisteltiin paljon vielä 200-luvulla. Jeesuksen elämän rekonstruktioita, jotka rakentuivat neljännen evankeliumin ja erityisesti sen kristologian varaan, oli pian pidettävä ratkaisevalla tavalla vanhentuneina. Bretschneiderin ja hänen jälkeensä monien muiden tekemät johtopäätökset merkitsivät myös sitä, että Jeesuksen suvereeni etäisyys juutalaisuuteen ja sen käytäntöihin, jota erityisesti evankelista Johannes julistaa, oli nyt täysin vailla luotettavaa historiallista perustaa. Pian tuli kuitenkin selväksi, että neljännen evankeliumin hylkääminen oli kaksipiippuinen juttu: se terävöitti evankeliumien kirjallista kritiikkiä mutta ei estänyt Johanneksen evankeliumin tendenssimäisen valikoivaa ja epäkriittistä käyttöä.

David Friedrich Strauss'n vuonna 1835 ilmestyneen teoksen *Das Leben Jesu* selostaminen vaatisi jo itsessään oman yleistajuisen artikkelinsa. Olennaista tässä Jeesus-tutkimuksen käännteentekevässä järkäleessä on se, että Strauss käytti joihinkin Vanhan testamentin kertomuksiin sovellettua myyttikritiikkiä johdonmukaisesti koko evankeliumitradition tutkimuksessa. Evankeliumien ihmekertomukset sekä maininnat Vt:n profetioiden täyttymyksestä Jeesuksen toiminnassa olivat myyttisiä tulkintoja, jotka eivät nojanneet nasaretilaisen aitoon historiaan, vaan hurskaaseen mielikuvitukseen. Evankeliumien Jeesus ei Strauss'n mukaan syntynyt vilpillisenä väärennöksenä vaan luonnollisena

kollektiivisena prosessina, jossa Jeesukseen uskovat halusivat nähdä hänessä enemmän kuin hän todellisuudessa oli. Siten he tulivat luoneeksi myyttisestä Jeesuksesta kristillisen opin perustan. Straussin yksityiskohtaisiin analyyseihin perustuva johtopäätös evankeliumien myyttisestä luonteesta herätti opillisen vihan rinnalla myös ymmärrystä.

Ymmärryksestä nousi kuitenkin myös kritiikkiä. Olennaisena ongelmana oli evankeliumien tyhjentyminen historiasta: ei ole uskottavaa olettaa, että evankeliumien enemmän ja vähemmän ihmeellisissä kertomuksissa ei ole juuri lainkaan historiallista ainesta. Straussin kriitikkojen mielestä evankeliumien kertomukset eivät oikeastaan ole myyttejä vaan pikemminkin legendoja. Sellaisina, selvästi todella eläneeseen historialliseen hahmoon ankkuroituneina, ne eivät ole syntyneet tyhjästä, vaan niillä täytyy olla ainakin jonkinlaiset juuret Jeesuksen toiminnassa. Teksteistä oli Straussin kriitikkojen mielestä etsittävä Jeesusta eikä eliminoida hänet sieltä pois pelkän johdonmukaisen teorian ja suoraviivaisten argumenttien vaatimuksesta.

Straussin teoksen nimi on pohjimmiltaan harhaanjohtava: hän ei oikeastaan kirjoita ”Jeesuksen elämästä” vaan legendoista, jotka syntyivät myöhemmin vailla todellista pohjaa. Straussin kriitikkojen mielestä on väistämätöntä ja selvää, että ensimmäiset apostolit, Paavali mukaan lukien, tunsivat Jeesuksen opetuksia ja kertomuksia hänestä. He eivät olleet pelkkiä myytintekijöitä. Ja edelleen: jos kerran haetaan todellista historiallista hahmoa myyttien takaa, tämän hahmon *persoonalla* on täytynyt olla huomattava merkitys niille, jotka häneen uskoivat. Tämän vuoksi historiallisessa rekonstruktiossa on painotettava niitä Jeesuksen toiminnan piirteitä, jotka erottivat hänet aikansa juutalaisuudesta. Renanin Jeesus-kirjan kannalta on olennaista pitää mielessä, että juuri tällaisen kritiikin Straussin kokonaiskäsityksestä esitti syvällisessä kirja-arviossaan eksegeettinä unohdettu Timothèe Colani (1824–1888), joka vaikutti vuoteen 1871 Strasbourgin

yliopistossa ja jolla oli hyvin läheiset suhteet Renaniin.

Matteuksen evankeliumia oli pidetty kirkoissa jo pitkään aikajärjestyksessä ensimmäisenä evankeliumina. Tämä takasi muun muassa roomalaiskatolisen kirkon silmissä paavin ”avainten vallan”, joka perustui Rooman ensimmäisenä piispana pidetyn Pietarin suoraan Jeesukselta saamaan oikeuteen sitoa ja päästää syntejä (Matt. 16:18–19). Matteuksen prioriteetti takasi kuitenkin myös kirkollisen Jeesuksen sidoksen ja samalla ylemmyyden emouskontoonsa juutalaisuuteen. Matteuksen mukaan Jeesus opetti Mooseksen lain olevan edelleen voimassa, mutta esitti samalla itsensä ylivertaisena Mooseksen lain tulkitsijana.

Vuonna 1838 Christian Hermann Weisse ja Christian Gottlob Wilke julkaisivat toisistaan riippumatta tutkimukset, joissa he päätyivät pitämään lyhintä eli Markuksen evankeliumia evankeliumeista vanhimpana ja samalla Matteuksen ja Luukkaan evankeliumien lähteenä. 1840-luvulla lukuisat tutkijat asettuivat heidän vanavedessään tälle kannalle, heidän joukossaan esimerkiksi tekstieditioillaan mainetta niittänyt ja Berliinissä professorina toiminut Karl Lachmann, Strasbourgissa vaikuttanut Eduard Reuss sekä pahamaineinen Bruno Bauer, joka päätyi pitämään jopa Jeesuksen historiallista olemassaoloa kyseenalaisena. Vuonna 1851 julkaisemassaan artikkelissa Albrecht Ritschl (1822–1889) liittyi joukkoon ja reivasi samalla Tübingenin koulun jäljellä olevien jäsenten suuntaa pois Ferdinand Christian Baurin näkemyksistä. Tämä mielenmuutos jätti selvät jälkensä myös Ritschlin vaikutusvaltaiseen toiseen painokseen teoksesta *Entstehung der altkatholischen Kirche* (1857).

Ritschliin liittyi myös toinen tärkeä tekijä liberaalin Jeesus-kuvan synnyssä. Toisin kuin Baur ja Strauss, Karl Christian Planck (1819–1880) ja Ritschl ajattelivat, että Jeesus itse oli avannut oven evankeliumin universaaliselle ulottuvuudelle; heille hän ei enää ollut ainoastaan Matteuksen evankeliumissa kuvattu

Messias, joka lähettää oppilaansa ”ainoastaan Israelin kadonneiden lampaiden luo” (Matt. 10:5–6). Planckin mukaan Jeesus halusi laajentaa Mooseksen lain rajoitettua periaatteellista näkökulmaa ”puhtaasti inhimilliseen” hylkäämättä kuitenkaan avoimesti juutalaista nationalismia. Jeesus ratkaisi ristiriidan kuolemallaan, joka Planckin mukaan merkitsi ”kapean kansallismielisyyden” kieltämistä; kuolemallaan Jeesus avasi Jumalan valtakunnan pakanoille. Ritschlin mukaan taas Jeesus opetti oppilailleen, että hän on Messias ja Jumalan poika, ja he ajattelivat, että Jeesuksella oli erityinen suhde Jumalaan. Jeesuksen julistus itsestään lain täyttäjänä (Matt. 5:17–20) ja häneen uskomisen Jumalan Messiaana olivat Ritschlin mukaan jo Jeesuksen itsensä julistuksessa kaksi rinnakkaista vaihtoehtoa. Tämä selittäisi sen, miksi oppilaat varsin pian pääsiäisen jälkeen panivat Jeesukseen uskomisen Mooseksen lain edelle.

Planck ja Ritschl eivät halunneet kieltää Jeesuksen luonnollista positiivista suhdetta juutalaiseen identiteettiinsä eivätkä hänen periaatteellista kuuliaisuuttaan Mooseksen lakia kohtaan. Mutta kirjoituksillaan he edistivät huomattavaa muutosta kohti liberaalia, epäjuutalaista Jeesusta. Tübingenin koulun kasvatit olivat kulkemassa samaan suuntaan kuin Strasbourgin oppineet. Kaikki edellä kuvaamani tekijät vaikuttivat liberaaliin Jeesus-kuvaan, joka alkoi hahmottua 1800-luvun puolivälissä. Renan tunsi Jeesus-hahmon tarjoamat kaunokirjalliset mahdollisuudet, tutkimuksen ottaman etäisyyden kristologisesti ylivirittyneeseen Johanneksen evankeliumiin sekä Markus-prioriteettiin johtaneen keskustelun synoptisesta ongelmasta. Erityisen huolellisesti hän oli lukenut Straussin teoksen ja sitä vastaan esitetyn kritiikin. Renanille oli myös luonnollista seurata uutta trendiä, jossa Jeesus oli irtautumassa juutalaisesta ”partikularismistaan” universaaliksi, ihmisyyttä kantavaksi hahmoksi. Hänen omintakeisin panoksensa uuteen Jeesus-kuvaan oli luonteeltaan psykologinen. Jeesus oli nuorelle Renanille ydinkysymys:

miten selittää Jeesus, jos hän ei ollut yliluonnollinen Jumalan Poika? Millainen ihminen hän oli? Millaisen elämän hän todellisuudessa eli? Renanin nuoruudenkirjoitukset, joissa hän valmisteli Jeesus-kirjaansa, vastaavat näihin kysymyksiin.

Jeesus nuoren Renanin ydinkysymyksenä

”Ah! Sano minulle, kuka sinä olet. – Jumalani, olenko minä vilpitön? Puhdista minut, ja sano minulle kertakaikkisesti kyllä tai ei. Täällä minä olen ollut, kappelissa rukoilemassa Jeesusta, eikä hän ole sanonut minulle mitään.” Toukokuussa 1845 nuori pappiseminaarilainen Ernest Renan kirjoitti Jeesuksesta psykologisen esseen, johon hän liitti välittömiä kuvauksia omasta uskonkamppailustaan. Perusteellisesti Jeesus-tutkimuksen tilaa ruotiva käsikirjoitus, joka julkaistiin postuumisti vasta 1. syyskuuta 1920 aikakauslehdessä *La Revue de Paris*, päättyy ennen kriittisiä johtopäätöksiä tähän rukoukseen. Siinä Renan päätyy tielle, joka vie hänet pois perinteisestä uskosta. Renan oli lähtöisin Bretagneen Tréguier’stä ja aloittanut vuonna 1841 köyhänä, lahjakkaana ja puoliorpona opiskelunsa Saint Sulpicen pappiseminaarissa Issy-les-Moulineaux’ssa Pariisin lounaisrajan tuntumassa.

Tutustuminen itämaisiin kieliin ja saksalaiseen raamattukritiikkiin sai hänet vahvan sisäisen kamppailun jälkeen hylkäämään perinteisen roomalaiskatolisuuden. Lapsuuden uskosta jäi jäljelle uskonnollisen kielen kauneus ja uskon sisäinen kokemus. Opiskelijana Renan luki paljon saksalaista idealistista filosofiaa ja saattoi parahtaa: ”Kunpa olisi syntynyt protestantiksi Saksassa!” Sisäisen kamppailun tulos oli väistämätön. Syksyllä 1845 Renan jäi pois häntä odottaneesta pappisvihkimyksestä ja muutti 9. lokakuuta lopullisesti Pariisiin.

Alkukesästä 1845 syntynyt essee osoittaa, että 22-vuotias Renan oli viitoittanut jo tuossa vaiheessa Jeesus-tulkinnalleen hyvin selvän suunnan. Hänestä 1700-luvun rationalistien teorit Jeesuksesta huijarimessiaana olivat naurettavia. Valistusta seuranneiden idealistien perusnäkemys Jeesuksesta ihmiskunnan ylevimmän hengen edustajana ja korkeimman moraalin opettajana oli Renanin mielestä lähempänä totuutta. Jeesus ei kuitenkaan ollut myytti tai filosofinen idea vaan todella elänyt ja todellinen ihminen. Yhtäältä hänen näkemistään jumalalliseksi ei voi selittää perinteisellä dogmalla tai filosofialla. Toisaalta häntä ei voi tulkita pelkästään fanaattiseksi uskolla parantajaksi tai juutalaiseksi taikauskon levittäjäksi.

Renan jakaa tieteen kolmenlaisiin lainalaisuuksiin: fyysisiin, psykologisiin ja historiallisiin. Näistä historialliset lainalaisuudet ovat hänelle ”ihmiskunnan psykologiaa”: psykologiaa ei voi palauttaa fyysisiin järjestyksiin eikä ihmiskunnan psykologiaa yksilopsykologiseen selittämiseen. Maailmaan ilmestyneet ideat kuuluvat oman aikansa henkiseen maailmaan, ja kristinusko ilmestyi maailmaan Jeesuksen myötä. Renanille Jeesus edustaa ”puhdasta kristinuskoa”, ylevää moraalia, hyvän ja hyveellisen ideaalia; Jeesusta seuraa pitkä tie alaspäin taikauskoon ja alemman tason moralismiin. Jeesuksen opetus ei kehittynyt kreikkalaisesta filosofiasta, eikä hänellä ollut edes kosketuksia siihen. Jeesus oli lähtöisin juutalaisesta ja itämaisestä maailmasta, mutta häntä ei voi johtaa sieltä tavanomaisia psykologisia lainalaisuuksia seuraten. Tämä ajatus on Renanin Jeesuksen kannalta olennainen. Talmud ja siten myös Jeesuksen ajan fariseukset edustivat Renanin mukaan alhaista oppia, naurettavia rituaalisia käytäntöjä ja alemman tason moraalia kuin Jeesus (”henki ja totuus”, ”autuudenlauseet”). Niinpä Renan rohkenee sanoa Jeesuksesta, että ”rappeutuneen ja kunniattoman rodun keskellä syntyi nero”, jolle henki on kaikki ja muoto ei mitään. Juutalaisuus ja itämainen henki yleensä eivät kyenneet tuottamaan Jeesusta, eivät edes reaktiona alas vajonneeseen uskontoonsa.

Mutta Renan menee vieläkin pidemmälle: Jeesus on sekä erityispiirteissään (ehdoton kutsu seuraamiseen, ristin kantaminen, autuudenlauseet...) että omassa yleisluonteessaan (hyvyys, puhtaus) hahmo, jota ei voi selittää *minkään* aikakauden tai kulttuurin psykologisten ideoiden valossa. Niinpä Renan selittää kirjoituksensa toisessa osassa Jeesusta epätavallisten psykologisten lakien valossa. Näillä hän viittaa jo primitiivistenkin kansojen parissa tavattaviin erityisiin vapaan ja välittömän toiminnan ilmiöihin kuten inspiraatioon. Epätavalliset psykologiset lait eivät kuitenkaan poikkea vallitsevista tavallisista laeista vaan kasvavat niistä ja vaikuttavat ajoittain, epätavallisissa tilanteissa tai olosuhteissa. Jeesus on Renanin mukaan tällaisten epätavallisten psykologisten lakien tuote, jota on kuitenkin selitettävä psykologisten lainalaisuuksien piirissä. Uskonnoissa piilee ”kätkeyty voima”, joka on yksilöllisellä ja spontaanilla tasolla ilmenevää ihmisyyden työtä. Tässä mielessä kaikissa uskonnoissa on energinen ja yliluonnollinen ulottuvuutensa. Mutta erityisen merkittävä se on Renanin mukaan kristinuskon Jeesuksessa, joka epätavallisten psykologian lakien valossa saa sekä omaa erityisluonnettaan että tieteen vaatimuksia tyydyttävän selityksen. Esseen lukijalle käy sivu sivulta yhä selvemmin ilmi, että Renan luo selityksensä kahden pyrkimyksen valossa: 1) Jeesus tulee irrottaa perinteisestä ja tieteen kanssa yhteen sopimattomasta kirkollisesta dogmasta ja 2) häntä ei voi nähdä pelkästään yhdeksi uskonnolliseksi ilmiöksi muiden joukossa – ilmiöksi, joka lopulta olisi tieteen aikakauden ihmiselle yhtä merkityksetön kuin kaikki muutkin uskonnolliset ilmiöt. Renan korostaa, että teologit eivät voi pitää hänen selitystään riittämättömänä, koska se on sekä tieteellinen että tekee oikeutta Jeesuksen erityislaadulle.

Renan ei luonnollisestikaan keksinyt psykologista malliaan omin voimin. Renaniin vaikutti liberaali valtiomies ja kirjailija Benjamin Constant (1767–1830) viisiosaisella teossarjallaan *De la religion*. Yhtenä ensimmäisistä romantikoista Constant kritisoi valistuksen rationalismia ja hyötyajattelua ja korosti ihmisen sisäisen tunteen

merkitystä uskonnossa. Kaikilla ihmisillä on intiimi sisäinen tunne, joka kertoo hänelle, mikä on hyvää ja mikä paha. Vastaavasti uskonnollinen tunne on ihmiselle myötäsyttyinen; Constantin mukaan uskonnossa sykkii ”inhimillinen sydän ja ihmisen luonto”. Se on läsnä kaikissa ihmisen tarpeissa ja haluissa, mutta se on enemmän kuin ihmisen intohimot ja voitonpyynti. Uskonto asuu ihmisessä eikä hänen ulkopuolellaan; se voi muuttua ja kehittyä, mutta se ei tuhoudu. Pohjimmiltaan uskonto seuraa ihmisen sisäistä ääntä eikä yliluonnollisena pidettyä ilmoitusta. Uskonto on ihmisen syvin ja luonnollisin tunne ja samalla hänen jaloin ja puhtain intohimonsa. Valistuksen uskontoteoriat, jotka sivuuttavat tunteen roolin, ovat Constantin mukaan riittämättömiä selittämään uskontoa. Constant katsoo luonnollisesti, että uskonto eri muodoissaan kehittyi ihmiskunnan mukana. Hänelle oli olennaista selittää uskonnon ja uskonnonvapauden roolia ihmiskunnan kehityksessä kohti liberaalia yhteiskuntaa. Nuori Renan, joka itsekin oli tietyin varauksin poliittisesti liberaali, puolestaan pystyi varsin vaivattomasti soveltamaan Constantin teoriaa kehityksessä olevaan Jeesus-tulkintaansa.

Kohti uutta Jeesus-kuvaa

Vallankumouksen vuonna 1848 Renan kirjoitti paksun käsikirjoituksen, joka saa otsikokseen *L'avenir de la science* (Tieteen tulevaisuus). Hän antoi julkaista teoksen vuonna 1890, siis vasta vähän ennen kuolemaansa. Laveassa ja edistysuskoisessa kirjoitusvaltamereessään, jossa Jéan Pommier'n osuvan luonnehdinnan mukaan ”naiivi ja syvälinen koskettavat toisiaan”, Renan visioi kaiken muun muassa oman suuren hankkeensa: ”Syntyisi varmasti filosofisesti merkittävä teos, jos joku kriitikko kirjoittaisi lähteitä seuraten kristinuskon alkuperän historian. Tällainen upea historia, joka olisi toteutettu määrätietoisella tieteellisellä otteella, mullistaisi ajattelun.” Sitten Renan käy luonnostelemaan teossarjaansa *Histoire des origines du christianisme* (Kristinuskon syntyhistoria), jonka

hän toteutti vuosina 1863–1882. Ensimmäisenä seitsemästä teoksesta ilmestyi lopulta *Vie de Jésus*.

Jo vuosia ennen Jeesus-pomminsa laukaisemista Renan kävi muiden töidensä ohella määrätietoisesti käsiksi Jeesus-tutkimukseen. Vuosina 1849 ja 1857 hän julkaisi laajat artikkelit aiemmasta tutkimuksesta ja hahmotti tietä omaan malliinsa. Niissä hän moittii aiempia tutkijoita naiivista rationalismista ja Jeesuksen yksilöllisen psykologisen erityislaadun laiminlyönnistä. Hän pitää Jeesuksen ihmeiden kriittistä tarkastelua välttämättömänä, mutta vaatii sen eläytyvää sijoittamista siihen kontekstiin, jossa Jeesus eli ja vaikutti. Jälkimmäisessä artikkelissaan hän kirjoittaa laajasti Straussin pahamaineisesta Jeesus-kirjasta. Hän näkee Straussissa ennen kaikkea hegeliläisen teologin, jonka kristologia ”ei ole muuta kuin filosofian abstraktien teesien symbolinen käännös”. Niin historia ja historian Jeesus katoavat näköpiiristä, ja Straussin evankeliumikritiikistä tulee liian yksioikoinen. Kuten Colanikin esitti, Renanin mukaan uskottavassa rekonstruktiossa Jeesuksen henkilökohtaisen roolin tulee olla huomattavasti suurempi. Myös Renan ihmettelee, miten oppilaat ylimalkaan – jos Straussin näkemys haluttaisiin hyväksyä – saattoivat alkaa uskoa Jeesukseen messiaana. Colanin tapaan hän pitää evankeliumien Jeesuksen osalta legendaan osuvampana käsitteenä kuin myyttiä. Jo Colanin Strauss-kritiikki enteili myös liberaalia juutalaisuudesta etäännytettyä Jeesusta, ja Renan panee paremmaksi: ”Jos uskonto koostuisi tietyistä dogmaattisista käsityksistä ja muutamain aforismein ilmaistusta moraalista, olisi ehkä oikein sanoa, että kristinusko ei ole muuta kuin juutalaisuutta.” Jeesuksen erottaa juutalaisuudesta nimenomaan hänen ”uusi henkensä” ja alkuperäisyytensä.

Väiteltyään vuonna 1852 Renan hankki vähitellen mainetta itämaisten kielten tuntijana ja kristinuskon historiallis-kriittisen tutkimuksen puolustajana. Vuonna 1860 hänet lähetettiin arkeologiselle tutkimusmatkalle Libanoniin ja Palestiinaan. Hän kokosi matkallaan piirtokirjoituksia, jotka hän julkaisi myöhemmin, mutta

ennen kaikkea hän kokosi vaikutelmia Jeesus-kirjaansa ja kirjoitti sen käsikirjoitusta. Renanin sisar Henriette, joka oli käytännössä toiminut hänen sihteerinään, kuoli matkalla. Renanin voimakas surun kokemus sisaren poismenosta säesti draamaa, jonka hän näki juuri työn alla olevassa Jeesuksen elämänkerrassa. Jeesuksen elämä jakautui Renanin mielessä kahteen vaiheeseen, joiden emotionaaliset sävyt poikkesivat jyrkästi toisistaan. On erikoista huomata, että kriittinen tutkimus ei ennen Renania oikeastaan ollut tuottanut Jeesuksen biografiaa; Strauss oli riisunut evankeliumit myyteistään ja jättänyt jäljelle hahmon, josta ei voinut sanoa juuri mitään elämänkerraksi kelpavaa.

Jo ennen ”Jeesuksen elämän” ilmestymistä Renan eli myrskyn silmässä. Tammikuussa 1862 hänet valittiin Collège de France’iin, mutta hänen virkaanastujaisluennossaan Jeesuksesta käyttämä nimitys ”mies vertaansa vailla” aiheutti katolisen papiston parissa jyrkän negatiivisen reaktion. Renan erotettiin kollegiosta ja sai virkansa takaisin vasta vuonna 1870. Sillä välin hän elätti itsensä ja muutama vuosi sitten perustamansa perheen vapaana kirjoittajana. Hän tarvitsi rahaa, ja pian sitä tulikin, sillä kesällä 1863 kirjakauppoihin ilmestyneestä teoksesta *Vie de Jésus* tuli sensaatio ja myyntimenestys. Seuraavissa kappaleissa käyn läpi teoksen sisällön, jolla oli huomattava vaikutus oman aikansa koulutetun väen käsityksiin Jeesuksesta.

Renan ja Jeesuksen draama, I näytös

Näyttämöllä, jolle Renan panee Jeesuksensa astumaan, Galilean köyhät juutalaiset elävät valtavan odotuksen vallassa. Suurten profeettojen aika on kaukana takanapäin, sosiaalinen elämä ja moraalit elävät laskukautta, uskonnollinen fanatismi ja poliittinen kiivailu ovat vallanneet alaa. Mutta näyttämö on kaunis, aurinkoinen ja hedelmällinen Galilea, jonka kontrastina horisontin tuolla puolen

on surullinen ja kuivunut Juudea, temppelin, ylellisyydessä elävien maanomistajien ja synkkien kirjanoppineiden tyyssija. Renanin Jeesus tunsu profeetat ja pyhien kirjoitusten runouden, joita hän rakasti, mutta Mooseksen lakia hän vieroksui. Hän halusi elää lähellä luontoa ja ihmisiä, mutta rakasti myös vuoria, joille tapasi vetäytyä. Hänen perheensä ei erityisemmin pitänyt hänestä, eikä hän pitänyt verisiteitä tärkeinä. Sen sijaan hänellä oli välitön ja läheinen suhde Jumalaan, jota hän kutsui Isäksi. Jumalan valtakunta, jota hän otti asiakseen julistaa, perustui hänen voimakkaaseen sisäiseen Jumala-kokemukseensa. Puheensa mallin Jeesus otti heprealaisista vertauksista ja juutalaisten opettajien lauselmista. Jeesus kehitti ideansa levottoman poliittisen tilanteen keskellä. Hän oli ottanut oppia epätoivoisista ja epäonnistuneista, jotka eivät tuoneet kansalle sen kaipaamaa vapautusta. Tämä selittää, miksi roomalaiset eivät ahdistelleet häntä.

Jeesus ei myöskään kehittänyt sanomaansa tiukkaa uskonnollista dogmatiikkaa. Sen sijaan hän etsi aktiivisesti seuraajia, joihin hän teki vaikutuksen välittömyydellään. Jeesus oli ankara itselleen, mutta hän julisti seuraajilleen sitäkin suurempaa armoa ja anteeksiantamusta: Jumala on rakastava Isä, ja kaikki ovat hänen lapsiaan. Lempeällä puheellaan hän välitti seuraajilleen lohdutusta ja huolettomuutta. Renanin mukaan Jeesus opetti seuraajilleen, että Jumalan valtakunta asuu heidän sisimmässään (Luuk. 17:20). Jeesus julisti ”aivan uutta ideaa kultista, joka perustui sydämen puhtaudelle ja ihmisten väliselle veljeydelle”. Jeesus havainnollisti sanomaansa iskevin aforismein ja loi ymmärtäväisten joukosta pienen lähipiirin. Renan rohkenee jopa sanoa: ”Vielä ei ollut olemassa kristittyjä; todellinen kristinusko oli perustettu, ja epäilemättä siitä ei koskaan tullut niin täydellistä kuin se oli alkuhetkenään. Jeesus ei lisännyt siihen enää mitään pysyvää.” Renan kuitenkin kysyy retorisesti, olisiko Jeesus voinut käännäyttää maailmaa ilman ihmeitä.

Renan vertaa autiomaahan vetäytyneitä Johannes Kastajaa, askeettia ja nasiiria,

intialaisiin joogeihin. Hän jopa uskoo Johanneksen saaneen näiltä etäisiä vaikutteita; Johanneksen upotuskasteen alkuperä saattaisi olla buddhalaisissa käytännöissä, jotka Renanin mukaan vaikuttivat Babyloniassa ja levisivät Lähi-idän erilaisiin kastajaliikkeisiin. Johannes saarnasi halveksituille ja hänellä oli myös samat viholliset kuin Jeesuksella: rikkaat papit, fariseukset, ”sanalla sanoen virallinen juutalaisuus”. Hänellä ei ollut kuitenkaan samaa ”puhtaan uskonnon ideaa” kuin Jeesuksella, vaikka hän korvasikin ”lain mukaiset seremoniat” yksityisellä riitillä, kasteella. Jeesus lähti Galileasta ja liittyi Johanneksen kouluun sekä sai tältä kasteen. Aluksi Jeesus oli Johanneksen jäljittelijä, ja ”hänen tiensä näyttäytyi vielä hämäränä hänen edessään”.

Renanin mukaan Johanneksen vaikutus Jeesukseen oli ”pikemminkin haitallinen kuin hyödyllinen”; vasta Kastajan mestauksen jälkeen hän oli vapaa riittien ikeestä ja ulkoisten käytäntöjen paineesta. Johannekselta hän oli oppinut julkisen julistamisen – ei muuta. Jeesus antoi Jumalan valtakunnalle moraalisen ja sosiaalisen merkityksen. Valtakunnan tulo merkitsi Jeesukselle suurta yhtäkkistä vallankumousta: pahaan maailmaan koittaisi pian käänne, jossa ensimmäiset tulisivat viimeisiksi. Jeesus näki itsensä Jumalan Pojaksi ja hänen tahtonsa toteuttajaksi. Hän koki olevansa ”universaali uudistaja”; ”taivas, maa, luonto kaikkineen, hulluus, sairaus ja kuolema eivät olleet hänelle kuin välineitä.” Maa olisi puhdistuva tulella ja Jumalan henkäyksellä; luotaisiin uusi taivas, ja Jumalan enkelit asuttaisivat koko maanpiirin. Jeesus ei kuitenkaan ollut poliittisen toiminnan mies; sen sijaan hän ”pakeni ihanteelliseen valtakuntaansa” ja perusti ”todellisen opin sielujen vapaudesta, joka yksin antaa rauhan”. Tällainen vallankumous oli käsillä Jeesusta seuraavien nöyrien ja yksinkertaisten keskuudessa; ei ollut vielä enkeleiden eikä pasuunoiden aika.

Pohjimmiltaan, sanoo Renan, Jeesuksen ideaali on modernin, kauaksi Jeesuksen maailmasta etäännyneen ihmisen silmissä aina utopia. Jeesuksesta jää meitä

puhuttelemaan siten hänen eettinen ja henkinen ihanteensa. ”Neljä tai viisi suurta kylää, puolen tunnin tai tunnin matkan päässä toisistaan, siinä Jeesuksen pieni maailma tuona aikana.” Pienellä alueella ja vähäväkisten seuraajien keskellä toiminut Jeesus uskoi vielä täyttävänsä kansan messiaaniset toiveet, mutta käytti mielellään itsestään kaksimerkityksistä arvonimeä ”Ihmisen Poika”, joka välittömässä mielessä tarkoitti Jeesuksen puheissa samaa kuin ”minä”, mutta se viittasi samalla hänen tulevaan ylikuonnolliseen ilmestymiseensä ja koko maailman muuttumiseen. Jeesuksen seuraajat olivat Jumalan lasten luottavainen lauma, joka uskoi utopian voivan käydä toteen hetkellä millä hyvänsä. Koska Jeesus ei uskonut poliittiseen vaikuttamiseen, hänen julistamansa Jumalan valtakunta olikin varattu lapsille ja lapsenmielisille, maailman hylkäämille ja sosiaalisen sarron uhreille, harhaoppisille ja skismaatikoille, kansansa pettäneille veronkerääjille ja tullimiehille sekä samarialaisille.

Jo pyhistä kirjoituksista Jeesus oli omaksunut ajatuksen, että Jumala oli köyhien puolella. Fariseukset liioittelivat Mooseksen lain noudattamisen tärkeyttä. Jumalan valtakunta merkitsi Jeesukselle köyhien ja yksinkertaisten toivoa, iloista odotusta. Jeesus suojeli niitä, jotka osoittivat hänelle kunnioitusta; naiset ja lapset palvoivat häntä. Jeesuksen sanoman lumoissa hänen seuraajansa eivät mitanneet aikaa: yksi viikko oli kuin vuosisata. Hänen taikapiirissään aika oli kuin uni, vailla mittaa ja määrää. Ei kai Jeesus vain ollut pelkkä suunsoittaja, joka visionsa humalluttamana harhautti toivottomia ja julisti uskontonsa oopiumia yksinkertaiselle kansalle? Renan vastaa luvun XI viimeisessä kappaleessa ymmällään olevan lukijan ongelmaan: ”Onnellinen on se, joka voi silmissään nähdä tämän jumalallisen läpimurron, ja ottaa osaa, edes päivän verran, sellaiseen illuusion! Mutta vielä onnellisempi, sanoisi Jeesus meille, on se, joka vapaana kaikesta illuusiosta rakentaa sisimmässään uudelleen kuvan taivaallisesta ilmestyksestä ja vailla kiliastisia toiveita, vailla utuista paratiisia, vailla taivaan merkkejä, osaa luoda tahtonsa

rehellisyydellä ja sielunsa runoudella luo sydämessään uudelleen todellisen Jumalan valtakunnan!”

Renan ja Jeesuksen draama, II näytös

Renanin Jeesus-kirja on lukuisista toistoistaan, runollisesta rikkaudesta ja populaarisuudestaan huolimatta kirjallisesti tasapainoinen teos: Melko tarkkaan teoksen puoliväliin, lukuun XII, sijoittuu Jeesuksen elämän – siis julkisen toiminnan – käänne, joka käynnistyy Johannes Kastajan mestauksella. Renan kuvaa Johannesta runollisin sanankääntein: ”Kristinuskon synnyn jättiläisestä, joka söi heinäsiirkoja ja villihunajaa, tästä vääryyksien oikaisijasta tuli absintti, joka valmisti ihmisten huulet Jumalan valtakunnan suloisuudelle. Herodesten mestaamasta alkoi kristittyjen marttyyrien aikakausi; hänestä tuli ensimmäinen uuden tietoisuuden todistaja.” Johanneksen koulu ei kuollut perustajansa myötä, mutta se unohtui aikansa lahkojen joukkoon. Itsensä uhraamalla, sanoo Renan, Kastaja ”kohosi kunniaan ja ainutlaatuiseen asemaan ihmiskunnan uskonnollisessa pantheonissa”.

Renan seuraa Johanneksen evankeliumia olettaessaan, että Jeesus kävi ”lähes vuosittain” Jerusalemissa pääsiäisjuhilla. Hän lähtee siitä, että Jeesus kävi ratkaisevalla matkalla Jerusalemissa ennen kohtalokasta viimeistä käyntiään. Tuolloin hän ajautui peruuttamattomalle törmäyskurssille juutalaisuuden uskonnollisessa pääkaupungissa valinneen legalistisen pikkumaisuuden, fanatistisen ja steriilin kasuistiikan kanssa. Oppinut Jerusalem halveksi saastaisia galilealaisia. Jeesus puolestaan ei pitänyt edes Jerusalemin luonnosta, ei sen vedettömistä laaksoista eikä kuivasta, kivisestä maaperästä. Hänen hengellisyytensä oli keskittynyt sydämen asioihin, ja hän katsoi massiivista temppelirakennusta ja sen

turmeltunutta ylimmäistä papistoa ”pahalla silmällä”. Jerusalemissa Jeesus tunsi olevansa vihamielisessä maailmassa.

Ennen viimeistä käyntiään Jerusalemissa Jeesus yritti saarnata ja tulla kuulluksi myös Jerusalemissa. Hän ei saanut vastakaikua, mutta onnistui luomaan joitakin hyviä suhteita, joista oli hyötyä myöhemmin. Renan lukee näiden kontaktien joukkoon myös Nikodemoksen, josta vain neljäs evankelista puhuu (Joh. 3). Ei ole ihme, että Jeesus ei saanut jalansijaa Jerusalemissa, sillä Renanin mukaan hän saarnasi siellä uhrikultin kumoamista; siitä hetkestä alkaen hän ei enää ollut juutalaisen uskonnon uudistaja vaan sen tuhoaja. Johanneksen kuoleman jälkeen Mooseksen laki ei Jeesuksen mukaan enää ollut voimassa; tässä teesissään Renan nojautuu jakeeseen Luuk. 16:16, jonka hän ajoittaa dramaattiseen käänteeseen Jeesuksen toiminnassa: ”Tämä kapea, kova ja rakkaudeton laki, oli annettu vain Abrahamin lapsille.” Niinpä Jeesus, sanoo Renan, ”ei ollut enää juutalainen. Hän oli mitä suurimmassa määrin vallankumouksellinen; hän kutsui kaikkia ihmisiä kulttiin, joka perustui yksinomaan Jumalan lapseuteen. Hän julisti ihmisen oikeutta, ei juutalaista oikeutta, ihmisen uskontoa, ei juutalaista uskontoa; ihmisen vapautusta, ei juutalaisen vapauttamista. [...] Ihmiskunnan uskonto, jonka perustana ei ole veri vaan sydän, oli saanut syntynsä. Mooseksen aika on ohi; temppelin olemassaolo on menettänyt perusteensa ja se on peruuttamattomasti tuomittu tuhon omaksi.”

Jeesus ei tuntenut pakanoita tarpeeksi voidakseen edes haaveilla heidän kääntymyksestään. Kuitenkin hän oli valmis lukemaan puhdassydämiset pakanat Jumalan valtakunnassa aterioivien joukkoon. Renanin mukaan Jeesuksen oppilaiden joukossa oli ”helleenejä”, joista osa oli juutalaisiksi kääntyneitä pakanoita ja osa näiden parissa asuneita kreikkaa puhuvia juutalaisia. Heissä oli myös samarialaisia, joista monet olivat hänelle mieluisampia kuin oikeaoppiset juutalaiset. Jeesus osasi asettua juutalaisten ja samarialaisten välisen skisman yläpuolelle. Renan näkee

Jeesuksen suvaitsevissa kohtaamisissa samarialaisten kanssa merkin ”inhimillisestä veljeydestä”. Kohdatessaan samarialaisen naisen Sykarin kaivolla Jeesus ”lausuu ensimmäisen kerran sanat [Joh. 4:21–23], joiden varassa ikuisen uskonnon rakennelma on lepäävä. Hän perustaa puhtaan kultin, vailla aikakautta, vailla isänmaata; sellaisen, jota ylevät sielut harjoittavat aina maailman loppuun saakka. Sinä päivänä hänen uskontonsa ei tullut ainoastaan ihmiskunnan hyväksi uskonnoksi vaan absoluuttiseksi uskonnoksi.” Renan äityy jopa sanomaan että jos muilla planeetoilla on järkeviä ja moraalisia asukkeja, ei näidenkään uskonto voisi olla toinen kuin Jeesuksen. Jeesuksen lauseet olivat kuin valon välähdys synkässä yössä; ihmiskunnalle on kestänyt 1800 vuotta tottua niihin. Mikäli Renania on uskominen, välähdys on muuttuva kirkkaaksi päiväksi, ja ihmiskunta on palaava harharetkiensä jälkeen Jeesuksen alkuperäiseen ajatukseen ”kuin uskonsa ja toiveidensa ikuiseen ilmaukseen”.

Hylättyään lain kokonaan Jeesus näkee, että Jumalan valtakunta ei voi tulla ilman väkivaltaa. Hän itse on oleva väkivallan uhri, mutta kuolemansa jälkeen Ihmisen Poika on palaava kunniassa enkelilegioonien kanssa, ja hänet hylänneet joutuvat vaikenemaan. Renan kiinnittää huomiota siihen, että Jeesus itse ei kutsunut itseään Davidin pojaksi, vaikka ei halunnutkaan katkaista siipiä kansan karkeilta ja suureellisilta odotuksilta. Jeesus ei pitänyt itseään Jumalan inkarnaationa; Jumalan Pojaksi hän näki itsensä, mutta sellainen saattoi eriasteisesti olla kuka tahansa ihminen. Jeesus näki Jumalan Isäkseen ja katsoi itse elävänsä oppilaissaan. Jeesus ei tuntenut myöhemmän teologian mukanaan tuomia skolastisia ja steriilejä kristologisia kiistoja eikä olisi voinut mitenkään ymmärtää, mistä niissä voisi olla kysymys.

Kaikissa eksorkismeissaan ja muissa ihmeissään Jeesus oli Jumalan lähettiläs, jolta ei voi vaatia loogista selvitystä omasta olemuksestaan. Renan selittää varhaisten kristittyjen herkkäuskoisuutta ja Jeesuksen ylimaalliseksi korottamista siten,

että ”kaikki suuret asiat ovat lähtöisin kansasta; kansaa ei ohjata ellei sen ajatuksia oteta vakavasti”. Ihmiskuntaa vuosisatoja hallinneet uskomukset ovat syntyneet naiiveissa ja herkkäuskoisissa yhteisöissä; ei ole yhtäkään suurta luomusta, joka ei rakentuisi legendan varaan. Jeesus oli alusta alkaen tietoinen jumalallisista voimistaan. Kansa seurasi hänen ihmeitään enemmän kuin hänen opetuksiaan. Lähes kaikki Jeesuksen ihmeet olivat parantamisihmeitä ja niistä suurin osa eksorkismeja. Renanin mukaan Jeesus oli parantaja perimmäisestä luonteestaan huolimatta: todellinen kristinusko ei rakennu ihmeille. Parantajana ja eksorkistina Jeesus kadottaa maineensa, mutta uskonnollisena uudistajana hän elää ikuisesti.

Jeesus oli Renanin mukaan apokalyptikko, mutta tietyin voimakkain varauksin. Hän koki lopun olevan lähellä, vaikka ei antanut sille selvää aikataulua. Renan lukee Jeesuksen odotukseen koko sen kuvaston, joka synoptisten evankeliumien lauselmassa elää: Ihmisen Pojan tulemisen, enkelit, viimeisen tuomion, taivaan ja helvetin. Tällaisella opilla ei ollut kuitenkaan tulevaisuutta, koska jo toisen sukupolven kristityt epämääräistävät apokalyptiikkansa. Jeesuksen ratkaiseva opetus ei koskenut tulevaisuuden ennustamista vaan toisenlaista Jumalan valtakuntaa, jonka hän oli perustanut ihmisten sydämiin. Tämä oli pääasia. Renanin mukaan Jeesus hyväksyi aikansa lopunajalliset uskomukset voidakseen ilmaista ”korkeampia totuuksia”. Jeesuksen suosikkitermi ”Jumalan valtakunta ”pysyy siten ”täynnä ikuista kauneutta”; juuri sellaisena, ylevänä ja epämääräisenä, se on aikojen kuluessa liittynyt hyvin erityyppisiin totuuksiin.

Jeesus ei siten ollut loppuun saakka eikä pohjimmiltaan apokalyptikko. Tätä vastaan puhuu Renanin mukaan myös se, että Jeesus halusi perustaa pysyvän yhteisön. Hänen kaksitoista lähintä seuraajaansa eli apostolit muodostaisivat yhteisön ydinjoukon, jolle hän uskoi myös muilta salattua opetusta. Jeesus lähetti apostolit julistamaan, edustamaan häntä itseään ja tekemään samoja asioita kuin

hän teki. Renan vetää selvän rajanmaanpäällisen Jeesuksen toimintamuotojen ja roomalaiskatolisen kirkon käytäntöjen välille. Jeesus ei luonut kanonista oikeutta eikä hän opettanut Pyhästä Hengestä kuten 300-luvun kirkolliskokoukset; Johanneksen evankeliumissa kuvatut Jeesuksen jäähyväispuheetkin ovat myöhempää perua. Jeesus ei ymmärtänyt pyhän kirjan ideaa, eikä hän itse kirjoittanut mitään, puhumattakaan, että olisi halunnut laatia pyhiä kirjoituksia. Ehtoollisen juuret ovat Jeesuksen yhteisissä aterioissa oppilaiden kanssa, mutta mystinen, pyhä ateria siitä kehittyi vasta ensimmäisen pääsiäisen jälkeen. Renanin mielestä Jeesus puhui leivästä ja viinistä ruumiinaan ja verenään, mutta tarkoitti sillä alun perin sitä, että hänen seuraajansa elävät hänessä.

Jeesuksen toiminnan jälkipuoliskolla iloiseen Jumalan valtakunnan odotukseen sekoittuu uudenlaisia entusiastisia piirteitä, jotka osin vieraannuttavat oppilaita mestaristaan. Etenkin oppilaiden lähettämisen jälkeen Jeesuksen kuvakieliseen opetukseen liittyy jyrkkiä lausemia askeesista ja itsensä kieltämisestä. Oma perhe ja synnyinseudut olivat kadonneet merkityksettöminä pois näköpiiristä.

”Jeesus ei ollut enää vapaa”, kirjoittaa Renan, ”hän kuului roolilleen sekä, tietysti mielessä, ihmiskunnalle.” Jeesus saattoi käyttäytyä oudosti ja hänen oppilaansa eivät enää ymmärtäneet häntä. Renan värittää Jeesuksen elämänkaarta: ”Hän ei voinut toimia valitsemallaan tavalla enää kuin muutaman kuukauden; oli koittanut aika, jolloin kuolema olisi ratkaiseva äärimmilleen jännittyneen tilanteen, avaisi mahdottoman umpikujan, vapauttaisi liian pitkästä koetuksesta ja veisi hänet pian taivaalliseen rauhaan.”

Toimintansa alkupuolella Jeesus ei kohdannut vakavaa vastarintaa. Galileassa hän törmäsi ynseyteen paitsi kotikylässään Nasaretissa myös joissakin kaupungeissa. Erityisesti fariseukset asettuivat jyrkästi häntä vastaan, eikä Jeesus kyennyt suhtautumaan kiistelyyn filosofin tyyneydellä. (Tämän todettuaan Renan muistuttaa kuitenkin, ettei yhtäkään vallankumousta ole saatu aikaan

ilman kovuutta.) Jeesuksen viimeinen matka Jerusalemiin kärjisti konfliktit äärimmilleen. Renanin mukaan siellä Jeesusta odotti ”vastarinnan muuri, jota hän ei kyennyt murtamaan”. Tähän liittyy Jeesuksen epätoivoinen taistelu fariseusten tekopyhyyttä vastaan, jonka Renan dokumentoi pitkällä sitaattikokoelmalla luvusta Matt. 23. Jeesuksen ajatus Jumalan valtakunnan siirtämisestä pakanoille oli hänen vastustajiensa korvissa ”hirvittävä oppi”. Jeesus ei tahtonut muuta kuin sydämen uskontoa; fariseukset puolestaan näkivät uskonnossa yksinomaan lain noudattamisen.

Jeesuksen viimeisten päivien osalta Renan seuraa lavealla otteella neljän evankeliumin kuvausta ja antaa juutalaisille kansanjohtajille varauksetta sen konnan roolin, joka heille perinteisestikin on langennut. Nämä juonittelevat Jeesusta vastaan jo tämän saapuessa kaupunkiin, kun taas Jeesuksen seuraajat odottavat valtakunnan murtautuvan lopulta esiin. Siksi Jeesuksen viholliset toimivat salassa ja löytävät apurikseen Juudaksen, joka Renanin mukaan oli syvästi loukkaantunut Jeesuksen rahaa haaskaavaan voitelemiseen Betaniassa. Jeesuksen ja oppilaiden kokoontuessa viimeisenä iltana oppilaat kokevat voimakkaasti, että Jeesuksen kohtalo on sinetöity. Jeesus ei asettanut tuona iltana ehtoollista vaan he nauttivat tavallisen aterian, joka myöhemmin nähtiin mystisessä valossa ja tulkittiin myös pääsiäisateriaksi.

Renanin kuvaus Jeesuksen vaiheista ja niiden jyrkistä kontrasteista päättyy siihen, että juutalainen neuvosto todella tuomitsi Jeesuksen jumalanpilkasta kuolemaan. Pilatus, jonka eteen neuvosto toimitti Jeesuksen, ei voinut rauhan säilyttämiseksi muuta kuin naulituttaa Jeesuksen ristille. Tässä Renan luottaa evankeliumien kuvausten historialliseen uskottavuuteen. Juutalaisuuden kannalta hänen kirjansa synkin tulkinta liittyy juutalaisen kansanjoukon huutoon Pilatuksen edessä (Matt. 27:24–25): ”Tulkoon hänen verensä meidän ja meidän

lastemme päälle!” Tämä kohtaus, joka on esittänyt antisemitismin historiassa kohtalokasta roolia, on historiallisesti täysin epäuskottava. Renan kirjoittaa siitä kuitenkin: ”Lausuttiinko nämä sanat todella? Ei ole syytä uskoa niin, mutta ne ilmaisevat syvällisen historiallisen totuuden. [...] Eivät Tiberius eikä Pilatus tuominneet Jeesusta kuolemaan vaan vanha juutalainen puolue ja Mooseksen laki.” Renanin mielestä laki ja kansa kuuluvat yhteen, ja siksi hän päättelee: ”Jos koskaan rikos on ollut kansan rikos, Jeesuksen kuolema oli sellainen.” Renan muistuttaa, että kaikki uskonnot ovat olleet väkivaltaisia, mutta Mooseksen kirjat olivat omalla tavallaan ”uskonnollisen terrorin ensimmäinen säädöskokoelma. Juutalaisuus tarjoaa esimerkin muuttumattomasta dogmista, miekan armeijasta.” Mutta hän jatkaa: ”Jos kristinusko ei olisi sokealla vihalla vainonnut juutalaisia vaan olisi sen sijaan hajottanut vallan, joka tappoi kristinuskon perustajan, kuinka johdonmukaisempi se olisikaan ollut, kuinka paremmin se olisikaan tullut ihmiskunnan arvolle sopivaksi!” On syytä huomata, että myöhemmin Renan luopui antijudaismista, jonka huomattavaksi edustajaksi hänet usein nähdään.

Renan olettaa, että juutalaiset kansanjohtajat panivat Jeesuksen ruumiin pian alkavan sapatin vuoksi tilapäishautaan. Jeesusta ristille seuranneet naiset näkivät tämän. Jää arvoitukseksi, kuka oli siirtänyt ruumiin haudasta ennen kuin naiset sapatin jälkeisenä aamuna tulivat haudalle. Joka tapauksessa Renan katsoo, että Magdalan Marian mielikuvituksella oli keskeinen osuus ylösnousemususkon synnyssä: ”Rakkauden jumalallinen voima! Pyhät hetket, joina harhanäyn vallassa olevan naisen intohimo antaa maailmalle ylösnouseen Jumalan!”

Kirjan viimeisessä luvussa Renan tiivistää Jeesuksen elämäntyön luonteen. ”Jeesus ei ollut dogmien perustaja eikä tunnustusten luoja; hän toi maailmaan uuden hengen. [...] Liittyä Jeesukseen Jumalan valtakuntaa ajatellen – ennen kaikkea sitä on olla kristitty.” Renanin mukaan kristinuskon tie on ollut poikkeuksellinen: siitä on tullut universaalinen ja ikuinen uskonto. Nykyihmisellä

on yhteys Jeesukseen, koska ”tunne, jonka Jeesus toi maailmaan, on myös meidän tunteemme. Hänen täydellinen idealisminsa on siteistä vapautuneen ja hyveellisen elämän korkein aste.” Tunnustukset, dogmit ja teologiset selitykset ovat myöhempää perua, mutta pohjimmiltaan koko kristinuskon rakennelma perustuu Jeesukseen ja lepää hänen varassaan. Koko ihmiskunta osallistuu kristinuskon kehitykseen. Jeesus oli poikkeusyksilö, joka Renanin mielestä selvästi myös katkaisi siteensä oman aikansa juutalaisuuteen. Renan päättää kirjansa mahtipontiseen julistukseen: ”Kaikki vuosisadat julistavat, että ihmislasten joukossa ei ole syntynyt Jeesusta suurempaa.”

Lopuksi

Vuosisatojen kokemus osoittaa, että oikeaoppisille, totuuden omistamista ja institutionaalista valtaa hamuaville kristityille on mahdotonta keskustella asiallisesti ja etäisyyttä ottaen historian Jeesuksesta. Renanin kohtelu hänen Jeesus-kirjansa jälkeen veisaa ikaikaista virttä: pseudotieteellistä kritiikkiä, tahallisia vääristelyjä ja polemiikin kiihkossa syntyneitä tahattomia virhetulkintoja, alhaisilla henkilökohtaisilla motiiveilla spekulointia, julkista stigmatisointia, vihamielisyyttä ja ivallisuutta. Esimerkiksi Adolphe de Carfort ja Francis Bazouge selittävät vuonna 1864 ilmestyneessä kehnossa ja poleemisessa Renanin ”elämäkerrassa”: ”Millainen ajatus synnytti tämän kirjan? Ennen kaikkea loukattu ylpeys; kohtuuton halu saada julkisuutta, ehkäpä omaisuuttakin. [...] Renan on halunnut tuhota kristinuskon, jotta hänen nimeään ei unohdetaisi.” Kymmenet kardinaalit ja piispat julkaisivat, usein Renanin kirjaa kunnolla lukematta, kiertokirjeitä, joissa he kirosivat tämän jumalanpilkkaajaksi, pyhänhäpäisijäksi, Juudakseksi ja jopa juutalaisten(!) liittolaiseksi. Raamatuntutkimuksen piirissä Renan sai kritiikin ohella myös ymmärrystä ja kannatusta. Hänen teoksensa eloisuutta ja kaunokirjallisia ansioita

kiitettiin, ja hänen katsottiin vapauttaneen tutkimuksen Straussin liian ahtaasta myyttikritiikistä. Liberaali Jeesus-kuva oli murtautumassa tutkimuksen maailmaan, ja Renan sai pian seuraan muista tutkijoista, jotka erottivat historian Jeesuksen niin aikansa juutalaisuudesta kuin hänen jälkeensä syntyneistä kristittyjen yhteisöistä. Liberaali kuva Jeesuksesta vaali kohteensa ainutlaatuisuutta, henkistä ja eettistä ylemmyyttä kristinuskon syntyäikaan nähden. Juuri liberaali Jeesus-kuva levisi koulutetun väestön parissa niin Saksassa kuin Ranskassa. Sellainen Jeesus tuli yksinkertaisesti lähemmäksi heidän maailmaansa kuin kirkkojen perinteinen opetus.

Liberaali Jeesus-kuva joutui kuitenkin ammattiteologiain parissa vakavaan kriisiin viimeistään ensimmäisen maailmansodan aikoihin. Jo sitä ennen evankeliumien apokalyptiikan ottaminen vakavasti oli tehnyt liberaalien tutkijoiden eteerisestä Jeesuskuvasta epäuskottavan. Myös evankeliumikritiikki oli 1900-luvun alussa tullut uuteen vaiheeseen: yhtäkään evankeliumia ei voinut sellaisenaan lukea Jeesuksen elämäkertana. Jeesus-traditioita oli arvioitava paljon aiempaa kriittisemmin, ja viimeistään Rudolf Bultmann ja muotohistoriallinen koulu osoittivat perusteellisesti argumentoiden, miten vaikea evankeliumeista on seuloa esiin niiden historian Jeesuksen lausemia ja tekoja. Maalaileva psykologinen teoria, joka valikoi neljästä evankeliumista itseensä sopivia yksityiskohtia, ei mitenkään voi tavoittaa häntä tekstien takaa.

Renanin kirjan herättämä polemiikki on estänyt arvioimasta häntä viileän kriittisesti. Asiaa ei ole parantanut se, että viime vuosikymmenten Jeesus-tutkimuksen aalto on kohottanut Jeesuksen juutalaisuuden kunnan tutkimuksen keskeiseksi tekijäksi. Sen valossa Renan ja muut liberaalit näyttävät juutalaisvastaisilta ja kehoilta tutkijoilta. Vaikka on perusteltua nähdä Jeesus yhä selvemmin ja saumattomammin aikansa juutalaisuuden edustajaksi, liberaalia

Jeesus-kuvaa tulee arvioida oman aikansa edellytyksistä käsin. Se paransi aiemman tutkimuksen tasoa, mutta samalla se vei tutkimusta eteenpäin altistamalla itsensä uudenlaiselle ja aiheelliseksi osoittautuneelle kritiikille.

Lähteitä ja kirjallisuutta

Colani, Timothée, « Le docteur Strauss, ou un chapitre de l.histoire de la théologie moderne I-II, » *Revue de théologie et de philosophie chrétienne* 12, 1856. 20–42, 129–160.

Constant, Benjamin, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, Paris 1824–1831.

Pommier, Jean, *Renan: D'après documents inédits*. Paris 1923.

Pommier, Jean, *Renan et Strasbourg*. Paris 1926.

Renan, Ernest, « Essai psychologique sur Jésus-Christ [1845], » *La Revue de Paris* 1920.

Renan, Ernest, « Les historiens critiques de Jésus, » *Liberté de penser* 1849.

Renan, Ernest, « Les historiens critiques de Jésus, » *Études d'histoire religieuse*, Paris 1857. 133–215.

Renan, Ernest, *Vie de Jésus*, Paris 1863.

Émile Zolan naturalismi ja kristinuskon kritiikki

Émile Zola syntyi vuonna 1840 italialaisen insinöörin poikana, joka vietti lapsuutensa Provençessa, mutta asettui jo 18-vuotiaana asumaan Pariisiin. Isän varhainen kuolema vuonna 1847 teki pojasta itsenäisen, ja hän aloitti uransa kirjakauppa-apulaisena ja sanomalehtimiehenä. Zola tuli tunnetuksi teoksellaan *Thérèse Raquin* (1867), jonka jälkeen hän kykeni varmistamaan toimeentulonsa kirjailijana. Tästä alkaen Zola julkaisi lähes yhden romaanin vuodessa aina kuolemaansa saakka vuonna 1902. Lisäksi hänestä tuli Ranskassa aktiivinen yhteiskunnallinen keskustelija ja vaikuttaja, joka ei kuitenkaan saanut omassa maassaan kovinkaan paljon seuraajia. Zola halusi tuotannollaan läpivalaista aikansa yhteiskunnan ja esittää kritiikkiä sen epäkohtia vastaan (yläluokan ahneus ja tekopyhyys, porvariston pyrkyryys, työläisten sosiaalinen ahdinko, alkoholismi, prostituutio).

Émile Zolan tuotanto tunnetaan Suomessa vain osittain. Hänen teoksiaan suomennettiin viime vuosisadan alussa kohtuullisen ahkerasti; erityisesti työväenkirjallisuuden kustantajat olivat tuolloin kiinnostuneita hänen yhteiskuntakritiikistään. Sodan jälkeen Zolalta on kuitenkin suomennettu ainoastaan teokset *Ansa* (1947; alkuteos *L'Assommoir*, 1877), *Germinal* (1958; alkuteos 1885), *Naisten paratiisi* (1974; alkuteos *Au Bonheur des Dames*, 1883) sekä *Nana* (1982; alkuteos 1880). Tavallisesti Zola esitellään meilläkin ranskalaisen naturalismin avainhahmona, mutta hänen vaikutustaan länsimaiseen kulttuuriin ei pohdita kovinkaan syvällisesti. Zolassa on kiintoisaa se, että hän eli koko elämänsä tieteen voittokulun, kasvavan sekularisaation, teollisen vallankumouksen sekä modernin kapitalismin ja sosialismin varhaiskauden aikaan.

Ranskassa häntä voidaan pitää yhtenä aktiivisimmista – ellei aktiivisimpana – roomalaiskatolisen kirkon kriitikkona ja sekularisaation edustajana, joka halusi yhteiskunnan kehittyvän valistuksen ja demokratian arvojen sekä tieteellisen maailmankatsomuksen mukaiseksi. Sadan vuoden tähtäimellä voi monelta osin sanoa, että Zolan asia kaatui eteenpäin sekä Ranskassa että Euroopassa yleensä. Hänen suhteensa kristinuskoon ja erityisesti roomalaiskatoliseen kirkkoon on tässä yhteydessä monella tavalla kiinnostava. Zola kiinnittää psykologisesti syvällisissä romaaneissaan toistuvasti huomiota myös julkisesti opetetun uskonnon ja yksityisten ihmisten arkikokemuksen väliseen ristiriitaan. Tämäkään teema ei ole lakannut olemasta ajankohtainen.

Ranskalainen aatehistorioitsija Sophie Guermès tarttuu teoksessaan *La Religion de Zola : Naturalisme et déchristianisation* (Paris: Honoré Champion 2006) tutkimuksessa yllättävän vähäiselle huomiolle jääneeseen lähtökohtaan: Émile Zolan naturalismi perustui ennen kaikkea kristinuskon vastustamiseen. Guermès'n mukaan Zola pyrkii *Rougon-Macquart*-sarjallaan selittämään sosiaalisen todellisuuden kattavasti sellaisena kuin se on, kun taas sarjallaan kolmesta kaupungista hän haluaa sanoa, millainen maailman tulisi olla. Roomalaiskatolinen kirkko oli Zolalle hengetön valtainstituutio, joka teki jo kuolemaansa. Eurooppalaista kulttuuria hallitsevan juutalais-kristillisen arvoperustan sijaan Zola tarjosi arvoja, joiden hän katsoi perustuvan tieteeseen ja edistykseen: hedelmällisyys (rakkaus ja suvunjatkaminen), työ, totuus ja oikeus. Guermès'n rikas ja hyvin dokumentoitu teos antaa lukijalleen paljon; se on erityisestään aihepiiristään huolimatta stimuloiva johdatus Zolan tuotantoon. Seuraava selontekoni perustuu pääosin Guermès'n teokseen.

Zolan kirjallinen ja ideologinen tausta

Émile Zola aloitti kirjallisen työnsä Victor Hugon (1802–1885) aikakaudella. Hugo julisti meilläkin ahkerasti luetuissa teoksissaan liberaalin idealismin mukaisia kristillisiä arvoja, jotka ovat muokanneet eurooppalaisen porvariston maailmankuvaa omaan aikaamme saakka. Myös Zolan juuret olivat liberaalissa kristinuskossa ja idealismissa. Hän aloitti runoilijana, joka löysi kuitenkin omimman tyyliinsä proosasta jo 1860-luvun aikana. Myös hänen kristilliset lähtökohtansa kaatuivat suhteellisen nopeasti. Jo nuorena romaanikirjailijana Zola kääntyi kohti tulevaisuutta, joka rakentuisi tieteen varaan. Uskon puhdistumisen ajatuksesta hän siirtyi yhä torjuvampaan suuntaan: tieteellisessä maailmankuvassa ei ole tilaa runouden ja kristinuskon edustamille haavemaailmoille eikä kirkkoinstituution vallalle. Kristinuskon ja kirkon eivät Zolan silmissä tehneet mitään ihmisten sosiaalisen hyvinvoinnin parantamiseksi. Tilalle olisi löydettävä uusi tie, jota tulisi kulkea. Nuoreen Zolaan vaikuttivat yhä etäämmäksi jäävän Victor Hugon lisäksi monet muut kirjailijat, joista tärkeimpiin kuuluivat 1500-luvun humanisti Michel de Montaigne (1533–1592) sekä valistusfilosofi Denis Diderot (1713–1784). Zola vieroksui protestantismia, joka roomalaiskatolisen kirkon tapaan edusti vanhaa, tieteen ohittamaa auktoriteettiä. Hän sai kuitenkin selkeitä vaikutteita liberaalista protestantismista, etenkin Ernest Renanilta (1823–1892), jonka kriittinen teos Jeesuksesta kohahdutti Ranskaa 1860-luvulla. Zolan elämää ja tuotantoa hallitsivat alusta loppuun yhteiskunnallisten voimien vastakkainasettelu: yhtäällä menneisyyteen katsovat traditionalistit, monarkistit ja roomalaiskatolinen kirkko, toisaalla tieteen, suvaitsevuuden, demokratian ja maallistumisen kannattajat. Ranskan vallankumouksen ajoilta vallinnut kahtiajako tuli räikeällä tavalla esiin Dreyfus-jutussa 1890-luvulla.

Zola loi naturalisminsa perusteet jo ensimmäisissä romaaneissaan, joissa idealismin

tilalle hallitsevaan asemaan tulee luonto, johon myös ihminen elimellisesti kuuluu. Uskonnollisen pelastuksen ja kaitselmuksen – sekä sattuman – tilalle Zola halusi raivata tietä tieteelliseen tietoon (”totuuteen”). Naturalismi merkitsi hänelle paluuta luontoon – reaktiona sekä kristinuskon että romantiikan dualismia vastaan. Kuvatessaan luontoa ja ihmisiä ”sellaisina kuin ne ovat” Zola korvasi metafysiikan ja sielun fysiologialla ja ihmisen viidellä aistilla. Varhaistuotannostaan alkaen Zola pohti pahan ongelmaa ja otti kantaa perinteisen kristinuskon perisyntikäsitystä vastaan. Roolihahmojensa rikoksissa ja tragedioissa hän korvasi perisyntin perinnöllisyyden kirouksella ja vieraantuneen ihmisen kyvyttömyydellä arvioida tekojansa ja niiden seurauksia. Pahaa tekevä ihminen ei siten ole syntinen, vaan perimänsä ja elinympäristönsä ohjaama olento, joka voidaan pelastaa kurimuksesta ainoastaan lisäämällä tietoa ja parantamalla ihmisen elinympäristöä.

Zola näki proosansa metodiksi ihmisluonnon tutkimisen ja päämääräksi totuuden esittämisen ihmisestä yhteiskunnan suuressa kokonaisuudessa. Naturalistisen vision tuli kasvaa ja laajentua koskemaan koko inhimillistä todellisuutta, eikä totuutta pitäisi sumentaa romantiikan suosimilla ihanteilla kuten ihmishengen jaloudella ja armon vaikuttavuudella. Romaaneissaan Zola kuvaakin ihmiskohtaloita usein vääjäämättömiksi; ainoastaan rakkaus ja työ ovat omiaan nostamaan ihmisen perimän ja olosuhteiden määräämästä elämäkulusta. Tähän kirjalliseen tendenssiin liittyy olennaisesti myös tekopyhyiden kritiikki: opittu uskonnollisuus ei auta ihmisiä avaamaan elämänsä solmuja. Tällaiset ihanteet poikkesivat monelta osin selvästi Ranskan kirjallisuutta hallinneesta liberaalikristillisestä ja idealistisesta traditiosta. Jo vuoden 1870 vaiheilta alkaen Zola näki Victor Hugossa runoilijan, joka asetti oman mielikuvituksensa tosiasioiden edelle. Tästä huolimatta Zolan romaaneissa näkyy sekä kristillisen kuvaston että romantiikan ihanteiden suuri vaikutus, ja Hugo itse antoi tunnustusta osalle Zolan tuotannosta.

Roomalaiskatolinen kirkon kritiikki Rougon-Macquart-romaneissa

Rougon-Macquart-romaanisarjan teokset, jotka Émile Zola kirjoitti vuosina 1871–1893, sijoittuvat toisen tasavallan aikaan, vuosiin 1852–1870. Romaanisarjan henkilöt kuuluvat kahteen sukuun, joiden henkilöt kohdataan erilaisissa yhteiskunnallisissa asemissa ja asetelmissä. Sukupuiden laatiminen ja seuraaminen auttoi Zolaa myös esittämään aikansa fysiologiseen tutkimukseen perustuvan teoriansa, jonka mukaan mielen sairaudet ja rikolliset taipumukset ovat perinnöllisiä. Zolan innoittajaksi voidaan mainita erityisesti fysiologian isänä pidetyn Claude Bernardin (1813–1878) tuotanto, joka nautti suurta arvostusta Zolan aloittaessa romaanisarjansa. Bernard edisti kokeellista, kiistattomiin havaintoihin perustuvaa lääketiedettä lukuisilla löydöksillä. Determinismin puolustajana hän käsitti ihmisen fysiologiseksi kokonaisuudeksi, jonka kaikilla sairauksilla on syynsä. Zola tutki jokaista romaaniaan varten tarkasti myös kuvaamiaan erilaisia ammattiryhmiä sekä yhteiskunnallisia olosuhteita; hän esimerkiksi tutustui pankkiirien maailmaan, kävi hiilikaivoksissa, paneutui matkaoppaisiin, tutki kuvaamiensa tapahtumien historiallisia taustoja sekä luki laajasti tieteellistä kirjallisuutta. Zolan työssä näkyy kriittisen journalistin ja moniosajaan ote.

Romaanisarjan läheisenä esikuvana oli Honoré Balzacin (1799–1850) *La comédie humaine* (Inhimillinen komedia), joka kuvaa ihmiskohtaloita ja etenkin porvariston nousu(kkuutt)ja Napoleonin jälkeisen ajan Ranskassa. Balzac oli poliittisilta asenteiltaan konservatiivi, monarkisti ja (muodollisesti) katolilainen kirjailija, joka kuvasi satiirisesti erilaisten ihmisten pyrkimyksiä parantaa yhteiskunnallista asemaansa. Aivan eri tavalla kuin Balzac, Zola näki työn välineeksi, joka muuttaa yhteiskuntaa luutuneista rakenteista kohti vapautta ja oikeudenmukaisuutta. Vaikka Zola sijoittikin kirjojensa tapahtumat aikaan, jota hallitsi vuoden 1848 vallankumouksen turhentumisen jälkeen valtaistuimen ja alttarin liitto, hänen oma

aikansa oli edelleen monella tavalla päällekkäinen lähimenneisyyden kanssa. Roomalaiskatolinen kirkko oli edelleenkin yhteiskunnallinen valtatekijä, vaikka tieteen voittokulku, vasemmiston nousu, vapaan lehdistön vahvistuminen ja roomalaiskatolisen kirkon poliittiset takaiskut olivat muuttaneet maailmaa. Ranskan hävittyä kipeästi Saksalle vuosien 1869–70 sodassa roomalaiskatolinen kirkko julisti uudet aatteet syyllisiksi tappioon sekä kehotti kansaa katumukseen sekä palaamaan takaisin kirkon huomaan. Zola, kuten sanottu, näki yhteiskunnallisen pahan aivan toisenlaisessa valossa sekä katsoi yhtenäisyyden ehdoksi aineellisen hyvän tasaisemman jakautumisen, jota kirkko pyrki julistuksellaan estämään.

Sarjan alkupään romaaneissa *La Fortune des Rougon* (Rougonin omaisuus, 1871), *La Conquête de Plassans* (Plassansin valtaus, 1874) sekä *Son Excellence Monsieur Rougon* (Hänen ylhäisyytensä herra Rougon, 1876) Zola kuvaa Rougonin suvun jäsenten yhteiskunnallista nousua 1850-luvulla. Uskonnolla ei näissä romaaneissa ole itsenäistä roolia ideologisena vaikuttajana vaan pikemminkin nousun välineenä yhteiskunnallisen arvostuksen hankkimiseen. Romaanissa *La Conquête de Plassans* Zola kuvaa pappia – satulta nimeltään Faujas –, joka tulee rikkaan perheen vuokralaiseksi. Vaikutusvaltaisena ja autoritäärisenä hahmona hän saa perheen henkisesti tasapainottoman emännän Marthe Rougonin – ja monet muut kaupungin naiset – kääntymään hurskauteen, käyttää perheen mainetta poliittisiin juonitteluihinsa ja saattaa heidät perikatoon siirtämällä heidän varojaan tyttöjen hoitokodin perustamiseen. Tapahtumasarja ajaa Marthen ja hänen miehensä François'n mielisairauteen. Lopulta hulluna eristetty François pakenee ja kostaa kaiken polttamalla menettämänsä tilan päärakennuksen. Tulipalossa tuhoutuvat niin pappi kuin hänen uhrinsakin. Zola alleviivaa romaanissaan joillekin aikansa naisille tyypillistä taipumusta kompensoida lihallista tyytymättömyyttä uskonnollisella antautumisella ja masokismilla. Teema toistuu hänen myöhemmissäkin romaaneissaan.

Vuonna 1875 julkaistu seuraava romaani *La Faute de l'Abbé Mouret* (Isä Mouret'n rikkomus) kertoo nuoresta Serge Mouret'sta, joka sairastuu vakavasti ja on kuolla. Tässä tilassa edellisen romaanin isä Faujas onnistuu käännyttämään rikkaan perheen pojan ja saa hänet tuntemaan uskonnollisen kutsumuksen. Omien sanojensa mukaan Zola haluaa kuvata, kuinka viriilistä miehestä tulee neutri, kuinka hän herää uudelleen mieheksi täytettyään 25 vuotta ja kuinka hän lankeaa uudelleen omaan voimattomuuteensa. Papiksi vihitty Serge antautuu pyhän Neitsyen palvonnalle ja lihansa kuolettamiselle, mikä sairastuttaa hänet uudestaan. Tutustuttuaan lääkärienoonsa Pascaliin toipuva Serge asettuu asumaan Pascalin ystävän Jeanbernat'n ja tämän veljentyttären Albinen Paradou-nimiselle tilalle, jossa hän kokee maanpäällisen paratiisin Albinen kanssa. Tilalle tunkeutuva veli Archangias syyllistää Sergen palaamaan takaisin hoitamaan seurakuntaansa, ja tämä palaa vailla innostusta. Albine etsii Sergen uudelleen käsiinsä ja saa tämän palaamaan tilalle, mutta onni ei tule takaisin. Albine ei kerro Sergelle odottavansa tälle lasta, ja surmaa itsensä. Toimittaessaan Albinen hautauksen Serge hautaa sekä rikkomuksensa että sen hedelmän. Taas kerran Zolan romaanissa uskonnollisuus kiihdyttää perinnöllistä psykosomaattista sairaalloisuutta ja kylvää tuhoa ympärilleen. Zolalle Serge on herkkä ja vilpitön totuuden etsijä, joka kuuluu rakastavalle naiselle ja elämälle ("maanpäälliseen paratiisiin") eikä neitsyt Marialle ja kuolemalle – kuolleelle uskonnolle, pappeudelle ja selibaatille. Zola julistaa paluuta luontoon.

Émile Zola puuttui 1870-luvun jälkipuoliskolta alkaen romaaneissaan aiempaa selvemmin työn, työväestön elämän ja yhteiskunnalliseen oikeudenmukaisuuden ongelmiin. Teoksessaan *L'Assommoir* hän kuvaa työläisperheen kurjia oloja, joissa tietämättömistä ihmisistä tulee helposti alkoholisteja. Zola tarjoaa moralismin tilalle tietoa ja työn kunnioitusta. Ehkä kuuluisimmassa romaanissaan *Nana* hän kuvaa *L'Assommoir*-teoksessa esittelemänsä alkoholistiperheen tytärtä, joka yrittää

näyttelijäksi edettyään paeta kohtaloaan rikkaiden miesten elätksi. Kerronnassaan Zola kuvaa välähdyksiä myös yläluokan kristillisyydestä, joka on sekoitus tapakulttuuria ja taikauskoa sekä kuoleman ja helvetin pelkoa. Nana käyttää varakkaiden suosijoidensa omistushalua häikäilemättä hyväkseen ja jättää heidät aina uuden tilaisuuden tarjoutuessa – jäädäkseen lopulta yksin, vaille kenenkään apua, kuolemaan sairauden murtamana.

Huolimatta Zolan yhteiskuntakriittistä hänen suhteensa sosialismiin oli kaksijakoinen, koska hän näki sosialismissa pohjimmiltaan uskonnollisen, taaksepäin katsovan liikkeen. Ateistisesta ja kirkkokriittisestä perusolemuksesta huolimatta sosialismi ei tarjoa Zolan mielestä uskottavaa ratkaisua yhteiskunnallisiin ongelmiin. Zola käsittelee kolmessa romaanissaan ulkopuolisena tarkkailijana työhön liittyvän valtataistelun tuhoavia seurauksia. Teoksessa *Germinal* (1885) hän kuvaa kaivosmiesten lakkoa ja kapinaa, jonka työnantaja tukahduttaa armeijan avulla, romaanissa *La Terre* (Maa, 1887) hän kuvaa maanviljelijäsuvun katkeraa sisäistä taistelua tilusten hallinnasta, sekä teoksessa *L'Argent* (Raha, 1891) hän maalaa lukijoidensa eteen ahneen pankkiirin nousun ja tuhon. Yhdessäkään näistä romaaneista Zola ei tarjoa vastauksia, vaan pyrkii ainoastaan kuvaamaan, miten tragediat syntyvät, kehittyvät ja kulkevat vääjämättömään päätepisteeseensä.

Ratkaisun aineksia Zola sen sijaan esittää – miltei paatokselliseen tyyliin – romaanissaan *Au Bonheur des Dames* (1883; suom. Naisten paratiisi), jonka sankaritar Denise Baudu tulee nuorena tyttönä Pariisiin kahden itseään nuoremman veljensä kanssa. Ahkera ja vastuuntuntoinen Denise toimii aluksi pikkukauppiaana sinnittelevän enonsa palveluksessa. Toimeentulo huononee koko ajan, koska vieressä kasvava ja menestyvä tavaratalo *Bonheur des Dames* vie pikkukaupoilta asiakkaita ja ostaa niitä pois laajentaakseen omaa rakennustaan koko korttelin kokoiseksi. Enon suureksi pettymykseksi Denise hakeutuu tavarataloon töihin

ja menestyy myyjänä työtoveriensa pahansuopuudesta huolimatta. Denise erotetaan epäoikeudenmukaisin perustein, mutta hänen kyvyistään vakuuttunut, naimakaupalla tavaratalon johtoon noussut ja leskeksi jäänyt Octave Mouret ottaa hänet takaisin palvelukseensa. Entisenä naistenmiehenä elämänsä tyhjäksi kokeva Mouret rakastuu Deniseen ja menee lopuksi hänen kanssaan naimisiin. Zolan romaania voi lukea työn, ahkeruuden ja oikeudenmukaisuuden ylistyksenä. Darwinistina Zola näki myös inhimillisen kulttuurin perustuvan luonnonvalintaan, jossa vahvat syrjäyttävät heikot. Vanhurskauden voittoa julistanut kristinuskko ei ollut pitkästä valtakaudestaan huolimatta saavuttanut päämääräänsä, vaan tuottanut valheita, joiden varaan ihmiskunnan onnellisuutta ei voisi rakentaa. Zolan tuotannossa voi havaita kasvavan pyrkimyksen hahmottaa arvoja, joiden varaan yhteiskunnan tulisi rakentua. Tästä pyrkimyksestä kehkeytyy kuitenkin myös kasvava jännite luonnon ja arvojen välille: ihmisen on voitettava luonto arvoillaan, ja niin naturalismin hylkäämä idealismi nousee uudelleen keskustelun ytimeen.

Guermès ei varsinaisesti käsittele Émile Zolan itsensä esittämää jaottelua, jonka mukaan yhteiskunta jakautuu neljään eri maailmaan: kansa (työläiset, sotilaat), kauppiat (keinottelijat, suuryritykset, teollisuus), porvaristo (nousukkaiden pojat), suuri maailma (korkeat virkamiehet, politiikka). Zola hahmottaa näiden lisäksi ”erillisen maailman” (*un monde à part*), johon kuuluvat prostituoidut, murhaajat, papit ja taiteilijat. Myös tieteet edustavat erillistä maailmaa, mutta niiden tehtävänä on Zolan mukaan antaa hänen teossarjalleen sen ”yleisääni” (*voix générale*). Taide, uskonto ja tiede ovat Zolalle yhteiskunnan sisäisen dynamiikan kannalta ulkopuolisia voimia, jotka kuitenkin vaikuttavat tavalla tai toisella yhteiskuntaan. Zola katsoo, että taiteen on palveltava totuutta sen sijaan että se olisi yhteisöllisten ideologioiden tai subjektiivisen idealismin palveluksessa. Taiteesta ei pitäisi Zolan mukaan tulla itseisarvoa eikä

korvikeuskontoa. Romaanissa *L'Oeuvre* (Taideteos, 1886) Zola kuvaa juuri tällaista taiteilijaa, joka työnsä vimmassa ei kykene luomaan neroutensa mukaista taideteosta ja päätyy surmaamaan itsensä. Romaani oli yksi Zolan heikoimmin vastaanotetuista; lisäksi se johti välirikkoon hänen lapsuudentoverinsa ja pitkäaikaisen ystävänsä Paul Cézannen kanssa.

Romaanissa *Le Rêve* (Haave, 1888) Zola uskaltautuu kuvaamaan uskonnollisen mystiikan siveää intohimoa. Äitinsä hylkäämä Angélique(!) kasvaa kohti aikuisuutta Hubert'n perheessä, joka elättää itsensä koruompelulla. Angélique' sta tulee erityisen taidokas ompelija, joka täyttää vapaahetkensä uskonnollisen kirjallisuuden lukemisella ja hartaudenharjoituksella. Hän haaveilee menevänsä naimisiin rikkaan komean prinssin kanssa ja näkee sellaisen paikallisen piispan pojassa. Nuorten suhde ei kuitenkaan pääse kehittymään, koska pojan vanhemmat eivät anna sille siunaustaan. Angélique riutuu tuntemattomaksi jääneeseen sairauteen ja kuolee. Riutuvanakin Angélique odottaa elämäänsä ihmeellistä käännettä ja kokee armon kosketuksen. Zola käyttää kuvaustaan voidakseen arvostella uskonnon tuottamaa passiivisuutta ja illuusiota: ”Hän loi sen [haaveensa] itse, tietämättömyyttään: se syntyi hänen satujen kiihdyttämässä mielikuvituksessaan, murrosiän tiedostamattomista haluista; se kasvoi kaikesta siitä, mistä hän oli tietämätön, elvytti tuntemattoman, joka oli hänessä ja asioissa. Kaikki oli lähtöisin hänestä palatakseen jälleen häneen, ihminen loi Jumalan pelastaakseen ihmisen, muuta ei ollut kuin haave.”

Sarjan *Rougon-Macquart* viimeinen romaani *Le Docteur Pascal* (Tohtori Pascal, 1893) kuvaa lääkäriä, joka on omistanut koko elämänsä perinnöllisyystutkimukselle ja etenkin omassa Rougonin suvussa ilmenevien sairaalloisten taipumusten selvittämiseksi. Pascal Rougonin talossa asuu myös palvelijattarensa Martine, hänen vanha äitinsä Félicité sekä hänen veljentyttärensä Clotilde, joka on rakastunut enoonsa ja joka yrittää vanhan äidin yllyttämänä saada tämän polttamaan

menneisyytensä (tutkimuksensa) ja aloittamaan uuden elämän. Pascal pelkää, että hänen uskonnollisuuden riivaama äitinsä tuhoaa muistiinpanot. Hän päätyy lopulta Clotilden rakastajaksi, vaikka yrittää saada häntä kiinnostumaan muista miehistä. Félicité painostaa rakastavaisia eroon karkottamalla Clotilden Pariisiin. Eron keskellä Clotilde huomaa olevansa raskaana ja Pascal tuntee lähestyvänsä kuolemaa. Pascal saa ennen kuolemaansa perheen perinnöllisyyttä kuvaavan sukupuun valmiiksi, mutta hänen äitinsä polttaa koko työn. Pascal, Zolan *alter ego*, avaa lopussa romaanin hermeneuttisen ydinajatuksen: ”Minä uskon, että ihmiskunnan tulevaisuus on tieteen kautta tapahtuvassa järjen edistyksessä. Minä uskon, että tieteen edustama totuuden tavoittelu on jumalallinen ihanne, jolle ihmisen tulee omistautua. Minä uskon, että kaikki on harhaa ja turhuutta paitsi hitaasti hankittujen totuuksien aarre, joka ei koskaan katoa. Minä uskon, että näiden totuuksien summa kasvaa päivä päivältä ja antaa lopulta ihmiselle ennalta arvaamattoman voiman ja levollisuuden, ellei jopa onnellisuuden... Minä uskon elämän lopulliseen voittoon.”

Kolme kaupunkia ja neljä evankeliumia

Émile Zolan ideologinen ohjelma oli kirkastunut, mutta hän oli jäänyt naturalisminsa kanssa yksin. Toiset naturalismiin taipuvaliset kirjailijat – erityisesti ”viiden manifestissa” vuonna 1887 – arvostelivat hänen romaaniensa sensaatiomaisia piirteitä ja syyttivät Zolaa korkeiden myyntilukujen tavoittelemisesta ja ihanteidensa kavaltamisesta. Romaanisarjassaan kolmesta kaupungista Zola halusi jatkaa visionsa auki kirjoittamista ja suuntautui entistäkin selvemmin roomalaiskatolisen kirkon ja kristinuskon kritiikkiin sekä tieteen avaaman paremman tulevaisuuden julistamiseen. Hänen tyyliinsä oli kuitenkin kehittynyt vähemmän poleemiseksi ja hänen uskonnollisuuden analyysiinsä oli tullut lisää tarkkuutta ja syvyyttä. Ajan ilmapiiri ei ollut Zolalle suojea, koska

schopenhauerilaisen pessimismin suosio ruokki Ranskassa epäluuloa tieteen mahdollisuuksia kohtaan.

Zola kuitenkin uskoi asiaansa. Hän oleskeli sarjan ensimmäistä romaaniaan varten tarkkailevana ulkopuolisena Lourdesissa tutustuen perusteellisesti pyhiinvaeltajien, sairaiden, lääkärien, pappien ja ennen kaikkea ihmeuskon maailmaan. Vuonna 1894 ilmestyneessä romaanissaan *Lourdes* symbolisiin nimiin mieltynyt Zola kuvaa, kuinka kaunis, nuorena onnettomuudessa halvaantunut Marie de Guersaint pyytää lapsuudenystävänsä, papiksi vihittyä ja uskossaan horjuvaa Pierre Fromentia lähtemään kanssaan Lourdesiin, jossa hän uskoo ihmeellisesti parantuvansa. Pierre ottaa yhteyttä lääkäriystävänsä, joka sanoo, että Marien vaiva on enemmän psykologinen kuin ruumiillinen. Tämä ajatus herättää Pierressä uskonnon ja tieteen välisen taistelun; hän lähtee tarkkailijan roolissa Marien matkaan. Zola kuvaa Lourdesiin saapuneiden toivioletkeläisten masentavia sairauksia, kiihkeää taikauskkoa sekä näistä elävää kirkon poliittista valtaa ja pöhöttynyttä liiketoimintaa. Psykosomaattisia ”ihmeitä” tapahtuu, ja myös Marie kokee lopulta sellaisen viettäessään yön pyhän luolan luona. Todistajan roolissa oleva Pierre ei löydä uskoaan uudelleen, mutta jää papiksi.

Sophie Guermès korostaa, että kirjailijana Zola tuntee vastenmielisyyttä kirkon toimintaa, mutta sääliä kuvaamaansa kärsivää, heikkoa ja naiivia ihmisjoukkoa kohtaan. Parantumisen tavoittelu ruokkii ihmisissä kasvavaa itsekkyyttä, ja parantumatta jääminen johtaa helposti katkeriin purkauksiin. Zola kuvaa tihentyntä odotusta, joka kohdistuu viime kädessä ikuisuuteen, kunnian ruumiin saamiseen – illuusioon, josta tulisi päästä eroon. Kuolleen uskonnollisen instituution rinnalla hän kuvaa – romantiikan runolliseen kieleen turvautuen – luontoa, joka kantaa elämää.

Sarjan toisessa taas kerran huolellisesti paikan päällä valmistellussa romaanissa *Rome* (Rooma, 1896) Zola haluaa kuvata ikuisen kaupungin ja roomalaiskatolisen kirkon keskuksen ”luonnollisen historian”. Zolalle Rooma on mahtavasta menneisyydestään elävä kaupunki – kuolleen, mutta teatteriksi, politiikaksi ja liiketoiminnaksi kehittyneen uskonnon tyyssija. Paavit ovat antiikin Rooman keisarien perillisiä; molemmat ovat yhtä itseriittoisia ja yhtä kaukana luonnollisesta elämästä. Pietarinkirkon sisätila näytti Zolan mielestä ”jättiläismäiseltä juhlasalilta” tai ”oopperasalilta”. Roomassa vietetyt viikot vahvistivat Zolalle hänen aiempaa käsitystään: roomalaiskatolinen kirkko pysyy hengissä keinotekoisesti, ja sen vallassa olevana ikuinen kaupunki kantaa ja ylläpitää kuolemaa. Romaanin päähenkilönä on edelleen Pierre Froment, joka saapuu Roomaan selvittämään, miksi hänen kirjoittamansa kirja on joutunut kiellettyjen kirjojen luetteloon (indeksiin).¹ Selvittäessään asiaa hän kääntyy vaikutusvaltaisten miesten puoleen, jotka pysyvät läpitunkemattomasti kannassaan, kykenemättä lainkaan edes keskustelemaan Pierren kanssa. Zola kuvaa kafkamaisen prosessin taustatekijäksi paavin pyrkimykseen pitää kirkon ykseydestä kiinni hinnalla millä hyvänsä.

Pierre Fromentin tapauksen avulla Zola valottaa kirkon politiikkaa, vallankäyttöä ja kuollutta uskonnollisuutta. Kirkko on Zolan silmissä kuin kone, joka haluaa niellä kaiken sisäänsä, muita kirkkokuntia ja uskontoja myöden. Absoluuttinen totuus on – kaikesta uskontodialogista ja diplomatiasta huolimatta – viime kädessä identtinen roomalaiskatolisen kirkon, sen dogmatiikan ja valtarakenteiden kanssa. *Figaro*-lehdessä 1.12.1895 julkaistussa artikkelissaan paavi Leo XIII:n opportunistista² Zola ennustaa, että roomalaiskatolinen kirkko ajautuu ennen pitkää skismaan, joka juontuu Amerikasta, uudelta mantereelta, jota vanha

¹ Kiellettyjen kirjojen luettelon (*Index Librorum Prohibitorum*) perusti paavi Paavali IV reformation aiheuttamien kiistojen ja sotien tuoksina 1550-luvun lopulla. Vasta paavi Paavali VI lakkautti luettelon Vatikaanin II kirkolliskokouksen jälkeen vuonna 1966.

² *L'opportunisme de Léon XIII*; *Figaro*-lehden artikkeli löytyy Gallicasta: gallica.bnf.fr.

kulttuuri ei ole vielä kyllästännyt. Tulevaisuus näyttää, kuinka paljon tai vähän oikeassa Zola oli; aivan väärässä hän ei ole ollut.

Roomaa kuvaavassa teoksessa Pierre Froment ei kuitenkaan enää esiinny Zolan omien ajatusten tulkkina, vaan haaveilijana, joka uskoo, että kirkko voisi palata vielä varhaisimpaan aikaansa. Zolan omaksuma mielikuva varhaiskirkon nöyryydestä, yksinkertaisuudesta ja puhtaudesta palautuu paljossa syvästi arvostamansa Ernest Renanin vaikutusvaltaiseen tulkintaan. Pierre Fromentin haaveita kuvatessaan Zola ottaa itse kuitenkin selvän etäisyyden niihin; hänen mielestään varhaiskristillisyyden parhaat arvot voivat toteutua ainoastaan kirkkoinstituution ulkopuolella. Usko kirkon uudistumiseen on hänen mielestään katteeton illuusio. Varhaiskristillisyyttä mittapuuna käyttäen Zola pitää Roomaa pohjimmiltaan pakanallisena kaupunkina.

Kaupunkitrilogian kolmannessa, Pariisia koskevassa osassa (*Paris*, 1898) uskonnollinen tematiikka on vähäisemmällä sijalla. Pariisi-romaani ei käsittele uskonnon haavemaailmaa ja kirkon valtaa, vaan modernin, sekularisoituvan kaupungin elämää. Pariisin tuolloiselle yläluokalle uskonto kuului sosiaalisiin tapoihin, keskiluokka mielsi sen moraalipoliisiksi, kun taas työväenluokka oli kauttaaltaan ateistinen ja usein myös vihamielinen kirkkoa kohtaan. Tähän kaupunkiin, josta Jumala on poissa, Pierre Froment saapuu Roomassa hahmottavansa sosiaalisen evankeliumin kanssa: ”Rakasta lähimmäistäsi niinkuin itseäsi.” Hän joutuu kamppailemaan nyt uudella rintamalla: miten usko voi edistää rakkautta, kun Jeesuksen evankeliumi ei ole vuosisatojen kuluessa tehnyt maailmasta inhimillisempää ja oikeudenmukaisempaa? Zola kuvaa tarkoitushakuisesti, kuinka hyvään pyrkivät papit epäonnistuvat laupeudentyössään, kun taas kirkkopoliittiset pyrkyrit saavuttavat päämääränsä. Hengellisyys edellyttää kirkon palvelijoilta nöyryyttä ja kuuliaisuutta, ei kriittisyyttä eikä älyllistä rehellisyyttä, joita heidän edustamansa instituution

uudistuminen vaatisi. Zola suuntaa kritiikkinsä viime kädessä myös Jeesukseen, joka hänen mukaansa kielsi työn, luonnon, naisen ja maan. Sekä evankeliumit, kirkon uskontunnustus että perisynti- ja lunastusoppi julistavat samaa luonnonvastaista sanomaa. Zolan mukaan onnellisuus on tässä ja nyt eikä ajan tuolla puolen, ja ihmisen työ on onnellisuuden ehtona. Siirtyessään entistä enemmän kirjailijana tutkijasta julistajaksi Zola joutuu kohtaamaan aina vain vahvemmin saman ongelman: miten poistaa lähes 2000 vuotta jatkunut valhe ja saada ihmiset luopumaan uskosta, jota he näyttävät sinnikkäästi tarvitsevan? Zola ajautuu naturalisminsa kanssa tämän lisäksi samaan ongelmaan kristinuskon, idealismin ja utopismin kanssa: ihmisen luonnon täytyy jotenkin muuttua, jotta maailmasta tulisi parempi. Kuvatessaan Pierre Fromentin luopumuksen kristinuskosta, anarkistien järjettömiä tekoja sekä yhteiskunnan vajoamista korruptioon ja itsekkyyteen Zola visioi uutta maailmaa, jossa pelastus tulee naisen, lapsen ja tieteen kautta.

Kesken jääneessä ”neljän evankeliumin” hankkeessaan Émile Zola nosti ohjelmallisesti romaanien nimissä esiin tulevaisuuden onnellisen maailman perustekijät: *Fécondité* (Hedelmällisyys, 1899), *Travail* (Työ, 1901), *Vérité* (Totuus; ilmestyi postuumisti 1903), *Justice* (Oikeudenmukaisuus; jäi luonnosten asteelle). Romaanien voi katsoa edustavan ainakin jossakin määrin ”evankelista ateismia”, kristillisten arvojen käyttämistä ja uudelleen tulkintaa täysin uskonottomassa yhteydessä. Zola on joka tapauksessa pannut romaanien miespuoliset päähenkilöt kantamaan evankelistojen etunimiä, kun taas heidän sukunimensä viittaa sekin uuden evankeliumin hapatukseen, joka muuttaa yhteiskuntaa paremmaksi. Sophie Guermès osoittaa, kuinka Zola siirtyy tässä teossarjassa luonnollisen ja yliluonnollisen dikotomiasta toisenlaiseen kaksijakoisuuteen, jossa vastakkain ovat mallina oleva, annettu luonto ja ihmisluonto. Tieteisuskonsa varassa Zola kulkee kohti omanlaistaan utopismia, joka oli jo tuolloin altis kritiikille.

Sarjan ensimmäisessä romaanissa Zola kuvaa taloudellisesti ahtaalla elävää pariskuntaa, joka kestää vastoinkäymisiä, koska puoliset rakastavat toisiaan. Asettaessaan Mathieun ja Mariannen vaatimattoman onnen vastakkain pikkuporvariston laskelmoitujen avioliittojen kanssa Zola viestittää lukijalleen, että onnellinen perhe-elämä voi perustua yksin puolisoitten keskinäiseen rakkauteen. Sarjan toisessa romaanissa Zola kuvaa pelkkää voittoa tavoittelevan työnantajan riistämiä työläisiä, jotka kurjuuksissaan juovat vähät rahansa. Heidän pelastajakseen saapuu Luc Froment, joka perustaa työläisten yhteistyölle rakentuvan yrityksen. Porvaristo nousee vastustamaan kilpailua, mutta uusi yritys menestyy, pitää kiinni työntekijöidensä keskinäisestä solidaarisuudesta ja parantaa jatkuvasti heidän työolojaan muun muassa sähkövalon ja koneiden avulla.

Kolmannessa, totuudesta kertovassa romaanissa Zola on valinnut aiheensa suoraan Dreyfus-jutusta, jossa hän itse – yhtenä harvoista – puolusti hatarin perusteiden maanpetoksesta syytettyä ja Pirunsaarelle tuomittua juutalaista upseeria. Oikeusjutusta tuli skandaali, kun korkea-arvoiset upseerit yrittivät – armeijan kunniaa suojellakseen – pitää kiinni Alfred Dreyfusin syyllisyydestä vielä silloinkin, kun oikea syyllinen oli jo selvillä. Vuonna 1894 syytetyksi joutunut Dreyfus vapautettiin kaikista syytteistä useiden oikeudenkäyntien jälkeen vasta vuonna 1906. Zolan romaanissa Marc Froment puolustaa perusteettomasti murhasta syytettyä juutalaista opettajakollegaansa. Tietämättömät, pelon ja vihan vallassa olevat kylän asukkaat uskovat, että kyse on juutalaisesta rituaalimurhasta, ja hatarien todisteiden perusteella juutalainen Simon vangitaan. Marc Froment osoittaa kuitenkin monien vaiheiden jälkeen todellisen syyllisen, kulkuriksi ryhtyneen munkin, ja rauha palaa kylään. Zola on sijoittanut Fromentin hahmoon omaelämäkerrallisia piirteitä ja kuvannut kirkon edustajat – aivan kuin

Dreyfus-jutussa – äänekkäiksi ennakkoluulojen puolustajiksi ja syyttömän tuomitsijoiksi. Tässä yhteydessä on kuitenkin syytä mainita, että Zola, joka inhosi antisemitismia, edusti itsekin lievässä muodossa juutalaisvastaisia ennakkoluuloja. Hän puolusti Dreyfusia, konservatiivista bonapartistia ja Ranskan armeijan uskollista upseeria, siksi että mies oli syytön eikä siksi, että hän oli juutalainen. Sarjan viimeisen, oikeudenmukaisuutta koskeva romaanin luonnoksissa Zola haluaa kuvata todellisen Ranskan – maan, jolla on pitkä traditio oikeudenmukaisuuden ja vapauden puolustamisessa erilaisia tyranneja vastaan, olivatpa nämä kuninkaita, pappeja tai sotilaita. Oikeudenmukaisuus voi Zolan mukaan toteutua yhteiskunnan henkisessä ja taloudellisessa elämässä, ja Ranskalla ei ole mitään pelättävää naapureiltaan, jos se luottaa oppineisiinsa ja ajattelijoihinsa. Itse romaanista Zola ei ehtinyt kirjoittaa riviäkään. Yksi asia on kuitenkin varma: pääosaa olisi esittänyt mies nimeltä Jéan Froment.

Émile Zolan maailmankuva: kriittisiä kysymyksiä

Émile Zolan maailmankuva perustuu tieteelliseen positivismiin. Zola uskoi, että tieteellisen tutkimuksen avulla pystytään osoittamaan lait, joiden alaisena niin luonto kuin ihminenkin toimivat. Hänen voi katsoa toteuttaneen romaaneissaan arvostamansa Hippolyte Tainen (1828–1893) esittämää ajatusta, jonka mukaan myös pahe ja hyve ovat luonnon tuottamia samoin kuin sokeri ja sulfaatti. Tällaisen lähtökohdan varassa lepää myös Zolan kritiikki kristinuskoa ja roomalaiskatolista kirkkoa vastaan. Luonto on yksi yhtenäinen kokonaisuus eikä yliluonnollista ole. Kirkko on reliikki menneeltä ajalta, kuollut laitos, joka julistaa kadonneen maailmankuvansa mukaista dogmatiikkaa ja ihmeuskoa. Kirkko taistelee pohjimmiltaan yhteiskunnallisesta vallasta ja vauraudesta, mutta saa opetuksillaan ihmiset haaveilemaan ihmeellisestä muutoksesta ja tuonpuoleisista asioista, joita ei ole olemassa. Kirkon moraaliopetus on yksioikoista ja aikansa elänyttä eikä se

pitkästä valtakaudestaan huolimatta ole onnistunut tekemään ihmisiä paremmiksi tai onnellisemmiksi.

Émile Zolan ohjelman keskeinen kohta, paluu luontoon, tuo mukanaan kuitenkin saman kahden todellisuuden ongelman, jota hän kritisoi kristinuskossa ja idealismissa. Toimimalla luonnonmukaisesti ihminen edistää vahvempien oikeutta heikompia vastaan, eikä tällöin ole minkäänlaisia takeita siitä, että vahvemmat olisivat moraalisesti parempia kuin heikot. Zolan ”neljässä evankeliumissa” visioimat arvot luovat osittain korkeampaa eettistä todellisuutta ja asettuvat luontoa vastaan. Zolan julistamien arvojen – totuuden, oikeudenmukaisuuden – alkuperä länsimaisessa kulttuurissa on osittain kristillinen ja metafyyminen. Zolan mallissa arvojen toteuttaminen vaatii vahvaa uskoa siihen, että niitä voi ajaa parhaiten tieteen avulla. Tieteisuskoon liittyy edelleen ihmiskunnan onnelliseen tulevaisuuteen tähyävä, utopistinen elementti: tieteen kehitys avaa ihmiselle asteittain totuuden elämästä ja edistää onnellisuutta, joka saavutetaan rakkauden ja työn avulla. Työ muuttaa luontoa, helpottaa ihmisen elämää ja vähentää hänen tarvettaan toisten ihmisten riistämiseen ja kaunaiseen olemassaolon taisteluun. On myös olennaista huomata, että Zola oli hyväntahtoinen patriootti, joka uskoi tieteelliseen osaamiseensa nojaavan Ranskan positiiviseen rooliin tulevan maailman rakentamisessa.

Émile Zolaa voi tämän luonnoksen perusteella arvioida profeetaksi. Hänen näkynsä tieteen voittokulusta ja sekularisaatiosta ovat toteutuneet. Demokratian edistymisen myötä myös yhteiskunnallinen oikeudenmukaisuus ja kriittinen keskustelu – pyrkimys totuuteen – ovat edistyneet. Sen sijaan Zolan visio tieteen avaamasta paremmasta tulevaisuudesta on kokenut kovia kolhuja. Uusi vuosisata toi tullessaan kaksi tuhoisaa maailmansotaa, jotka kasvoivat nationalismista ja tieteen edistyksestä. Zola ei myöskään olisi voinut aavistaa, että ihmisen fysiologian tutkimusta käytettäisiin edistämään rasismia ja massiivista kansanmurhaa.

Myöskään oman aikamme globaalinen väestönkasvu sekä geenitekniikan eettiset ongelmat eivät olleet Zolan näköpiirissä. Usko tieteen ja teknologian siunaukseen puolestaan on joutunut kriisiin erilaisen ympäristöongelmien ja ilmastonmuutoksen myötä. Myös työn merkitys on läpeensä koneistuneessa ja voiton maksimointiin tähtäävässä elinkeinoelämässä tyystin toisenlainen kuin Zola saattoi nähdä.

Tällainen arvio on varsin ilmeinen, ja myös Sophie Guermès päätyy samantapaisiin pohdintoihin. Tutkimuksensa lopussa Guermès arvioi, että Émile Zolan kristinuskon vastainen ohjelma on ongelmistaan huolimatta saavuttanut päämääränsä. Hän toteaa, että Zolan projektissa kirjallisuus on osoittanut tehokkuutensa uskontoa vastaan. Guermès on mielestäni pääosin oikeassa. Sata vuotta Zolan jälkeen kehitys on osin kulkenut samaan suuntaan, mutta toisaalta tilanne on – uusien medioiden ansiosta – monimutkaistunut. Kristinuskko, joka on saanut alkunsa kertomuksesta ja muuttunut suureksi eurooppalaiseksi kertomukseksi, ei pysty vastustamaan lukuisten medioiden tuottamia kertomuksia, joiden perimmäistä sisältöä on vaikea hahmottaa. Suuret kertomukset, myös tieteen, nationalismin ja sosialismin luomat visiot, on monella suunnalla julistettu kuolleiksi. Samaan aikaan maailma on tietoyhteyksien, siirtolaisuuden ja kulttuurien kohtaamisten myötä kutistunut. Maailmankylässä vallitseva pluralismi on ainoa suuri kertomus. Yhtä selvältä kuitenkin näyttää, että uskonnot eivät ole kuolleet. Kristinuskko kirkkoinstituutioineen on selvinnyt kuluneesta vuosisadasta paremmin kuin Zolan kuvaukset ovat antaneet odottaa. Tämä johtuu paitsi ihmisen ilmeisestä perususkonnollisuudesta, myös siitä, että viime vuosisadan suuret aatteet ovat kylväneet enemmän tuhoa kuin saaneet hyvää aikaan. Kristinuskon voimaa ei voi viime kädessä palauttaa yksinomaan instituution valtaan, sairaiden ihmisten haaveelliseen kaipaukseen sekä kuoleman ja helvetin pelkoon. Kaikesta tällaisesta riippumattakin kristilliset arvot ovat saaneet edustaa yleispätevyyttä ja pysyvyyttä, ja siksi useimmat eurooppalaiset näyttävät suhtautuvan niihin passiivisen tai

aktiivisen myönteisesti. Vaikka kirkot näyttävät kulkevan loivaa tai jopa jyrkentyvää alamäkeä, ne ovat kuitenkin edelleen kristillisten arvojen pääasiallisia kantajia ja edustajia.

Joka tapauksessa Émile Zolan kirkkokritiikki tulee ottaa vakavasti. Zola läpivalaisee ihmisen ja kiinnittää erityistä huomiota uskonnon, moraalien ja arvojen välineelliseen puoleen. Zola ei mielestäni ole omankaan aikamme osalta väärässä kuvatessaan monia roolihenkilöitä elastisiksi; näiden oikeat arvot ja moraalit venyvät tarvittaessa – varsinkin kun on kysymys vallasta, asemasta ja rahasta. Zolan romaaneissa naturalismi ei ole pelkkää ideologista uskontokritiikkiä, vaan hän analysoi myös terävästi sitä, miten helposti uskonnollisuus sivuuttaa eettisesti olennaisia asioita. Kun ollaan oikealla asialla, ei tarvitse ajatella eikä toimia totuudenmukaisesti eikä kunnioittaa ihmisyyttä. Zolan vastenmielisyys kristillistä armo-oppia kohtaan ei liity ainoastaan sen passivoivaan vaikutukseen, vaan myös armon välineellisyyteen. Zola osoittaa monin eri tavoin, miten uskonnollisuudessa leijuva armo siunaa rutiininomaisesti hyvien ja hurskaiden ihmisten valheellisuuden ja omahyväisen tarpeen tuomita ”pahoja” ihmisiä. Zolan omassa etiikassa eriarvoista ihmisyyttä ei ole, ei edes sukupuolen suhteen. Kristinuskon tulevaisuus näyttää – ainakin kulutuksen perusteella – olevan kahdella suunnalla: todellisuuspakoisissa karismaattisissa liikkeissä ja ihmisen perimmäisen yksinäisyyden kohtaavassa mystiikassa.

Zolan romaaneja lukiessa ei ole kovinkaan vaikea hahmottaa, miten hän olisi kohdannut nämä ilmiöt. Hän olisi nähnyt molemmissa paon haavemaailmaan. Modernin, etenkin Yhdysvalloissa vaikuttavan fundamentalismin hän olisi leimannut jo aikoja sitten kuopatuksi auktoriteettiuskoksi ja dogmaattisuudeksi. Erilaisten fundamentalismien suosio on kiinnostava ajan merkki: kiihkeästi muuttuvassa maailmassa ihmisen on vaikea elää ilman sellaista käsitystä, että juuri hänen elämänsä on tärkeä, juuri hänen käsityksensä maailmasta ovat totta ja juuri

hänen arvonsa ovat oikeita ja yleispäteviä. Lopulta sinnikäs oikeassa oleminen palkitaan, ja toisenlaisten ihmisten käy huonosti. Jos Zola eläisi nyt ja kirjoittaisi kolmesta kaupungista, yksi niistä voisi hyvinkin sijaita Yhdysvaltojen raamattuvyöhykkeellä tai Lähi-idässä. Kuitenkin Émile Zola mielestäni väheksyy kristinuskon tai ylipäänsä uskonnon myönteistä voimaa. Zolan romaaneissa ihmiset eivät yleensä muutu, vaan kulkevat vääjämätöntä perinnöllisyyden ja ympäristön ohjaamaa rataansa kohti kuolemaa ja unohdusta. Ainoastaan työtä tekevät ja rakastavat ihmiset voivat kasvaa ihmisinä ja muuttua positiivisesti. Hengelliseen elämään tarttuvat ja armoa etsivät ihmiset Zola esittää mieleltään hauraiksi olennoiksi, jotka eivät saa uskostaan todellista, vaan korkeintaan psykosomaattista apua. Tällaiset tarinat ovat hyvin tavallisia, ne eivät kuitenkaan ole koko totuus. Vaikka Zola ymmärtää monipuolisesti ja tarkkanäköisesti ihmisen kaipausta, hänen käsityksensä on mielestäni yksipuolinen siksi, että hän kuvaa hengellistä elämää läpikotaisin uskonnollinen *odotuksen* valossa. Hengellisen elämän ydin voidaan hahmottaa toisinkin, ihmisen yksinäisyyden ja (Jumalan) *läsnäolon* kautta. Uskova ihminen voi nimetä kokemansa läsnäolon Jumalan läsnäoloksi esittämättä tälle minkäänlaisia tulevaisuuteen kohdistuvia toiveita. Hengellisyyden tai mystiikan ei tarvitse olla todellisuuspakoista, vaan se voi olla aktiivisesti suuntautunut läsnä olevaa todellisuutta kohti.

Émile Zolan romaanien maailmankuva on kiinnostava myös siksi, että se on aikanaan tunkenut läpi ranskalaisen kulttuurin, mutta Suomessa Zolan vaikutus on ollut – esimerkiksi Victor Hugoon ja hänen edustamiinsa liberaalikristillisiin arvoihin verrattuna – suhteellisen vähäinen. Zolaa on käytetty meillä lähinnä yhteiskunnallisen kritiikin tukemiseen, mutta Zolan kokonaisajattelu ja hänen romaaniensa rikas psykologinen maailma ei ole koskettanut suomalaisia. Zolaan tutustuminen auttaa ymmärtämään omalta osaltaan suomalaisen ja ranskalaisen kulttuurin ja mentaalihistorian välistä eroa. Zolan romaanien kiehtovuus on siinä, että ne perustuvat tarkkaan yhteiskunnalliseen analyysiin ja monipuoliseen

historialliseen ja tieteelliseen taustatyöhön. Lisäksi niissä hahmottuu kertojan kriittinen pyrkimys totuudenmukaiseen elämän kuvaamiseen. Tällaisina Èmile Zolan romaanit haastavat lukijansa pohtimaan, millaisessa maailmassa ranskalaiset tuolloin elivät ja millaisessa maailmassa me eurooppalaiset elämme tänään.

Èmile Zola internetissä

Èmile Zolan elämälle ja tuotannolle omistetut hienot ranskankieliset nettisivut löytyvät osoitteesta emilezola.free.fr. Ranskan kansalliskirjaston elektronisesta kokoelmasta sivulta gallica.bnf.fr (Recherche > Auteur: emile zola) löytyvät kaikki Zolan teokset. Lisäksi kirjaston sivuilla on erinomaisia näyttelyitä Zolan elämästä, hänen aikansa Pariisista ja esimerkiksi suuresta tavaratalosta, jollaiseen romaani *Au Bonheur des Dames* sijoittuu: expositions.bnf.fr. Èmile Zolan romaanien käännöksiä on vapaasti saatavana elektronisessa muodossa myös osoitteessa manybooks.net/authors/zolaemil.html sekä Gutenberg-projektin sivulla gutenberg.org/browse/authors/z. Luettelo Zolan romaaneista tehdyistä elokuvista on osoitteessa perso.orange.fr/alain.bondoux/filmographie.htm.

Islamilaistuva Ranska vai ranskalainen islam?

Euroopan unionin optimismin vuosina 1990-luvulla vannottiin monikulttuurisuuden nimeen. Uskonnollisesti tunnustuksettoman ja pluralistisen Euroopan kulttuurinen kirjo nähtiin rikkaudeksi ja voimaksi. Sitten koitti 9.11.2001, ja terrori-iskut Yhdysvalloissa herättivät muslimivastaisuuden aallon, jonka laineet löivät Eurooppaan. Terroristien verityöt Iso-Britanniassa, Belgiassa ja viimeksi Ranskassa ovat nakertaneet eurooppalaisen monikulttuurisuuden uskottavuutta. Euroopassa on arvioitu olevan yli 15 miljoonaa muslimia, joista yli kolmannes asuu Ranskassa. Saksassa islaminuskoisia on yli kolme miljoonaa ja Iso-Britanniassa yli kaksi miljoonaa. Syyriassa ja Irakissa ISIS-järjestön massaväkivalta on tuonut Eurooppaan pakolaisten vyöryn, jonka jälkeen tilanne on muuttunut entistäkin vaikeampaan suuntaan. Kovin paine kohdistuu Ranskaan, joka on sisäpoliittisessa kriisissä ja joka on menettänyt valtavan määrän ulkomaisista turisteistaan.

Lokakuun alussa 2016 ilmestyi laaja haastatteluista koostuva teos, jossa Ranskan presidentti François Hollande puhuu. Haastattelijoina ja kirjan kokoajina ovat lehtimiehet Gérard Davet ja Fabrice Lhomme (*Un président ne devrait pas dire ça...*, Stock), jotka eivät ole halunneet antaa imartelevaa kuvaa kohteestaan. Siinä epäsuosionsa pohjamudissa rämpivä ja huonoista kommunikaatiotaidoistaan tunnettu Hollande esittää ajatuksiaan myös islamista. Hänen mielestään islam on ongelma, koska se vaatii itselleen erityisen tilan ja tunnustuksen. Se on vaarallinen, koska se vaatii sekulaarissa Ranskassa aseman nimenomaan uskontona. Se ei ole muiden uskontojen tapaan hienotunteinen omien uskomustensa ilmaisemisessa, se ei tuomitse islamistiterroristen väkivallantekoja; sen toiminta on tasavallan arvojen vastaista. Näin sanoo Hollande, ja etenkin Ranskassa tapahtuneiden terroristien

iskujen jälkeen monet ovat samaa mieltä. Osa islamilaisista vaikuttajista haluaa levittää islamin Eurooppaan, ottaa poliittisen vallan ja tuoda Euroopan maihin sharia-lainsäädännön. Hollande'in -ajatukset eivät varmaankaan kerro totuutta kaikesta islamista, mutta osa länsimaissa vaikuttavasta islamista on juuri tuollaista ja ääriäidalla mennään vieläkin pidemmälle, sekä rauhanomaisin että väkivaltaisain keinoin. Minkä kokoinen ja laatuinen ongelma on Ranskassa, jota pidetään tällä hetkellä islamilaisten terroristien ydinkohteena ja poliittisen islamin eurooppalaisena ydinalueena? Onko ranskalaisilla syytä pelätä muutakin kuin terrori-iskuja ja uusia viattomia uhreja?

Otan seuraavassa esille tunnetun ranskalaiskirjailijan luoman skenaarion sekä kaksi hyvin erilaista Ranskan islamiin liittyvää teosta, joiden perusteella radikaalin islamin uhkakuvan aiheellisuutta voi arvioida. Yhtä mieltä voi olla siitä, että poliittiseen valtaan tähtäävä ja terrorismia edistävä islam on Ranskassa edelleen marginaalisessa asemassa, mutta sen muodostama uhka on yhtä kaikki todellinen.

Kirjailijan kauhukuva

Seitsemäs tammikuuta 2015 ranskalainen menestyskirjailija Michel Houellebecq julkaisi romaanin nimeltä *Soumission* (Flammarion 2015), joka on käännetty monille kielille, myös suomeksi (Alistuminen, suom. Lotta Toivanen, WSOY 2015). Teoksesta tuli hetkessä bestseller ja – muidenkin kyseisen kirjailijan teosten tapaan – kiistojen kohde. Kirjassa eletään vuotta 2022, jolloin Ranskalle valitaan presidentiksi muslimi ja maata islamilaistetaan päättäväiseen tahtiin. Houellebecq itse on haastatteluissa sanonut kuvanneensa skenaarion, jollaista pitää todennäköisenä. Koska yksi hyvän romaanikirjailijan tärkeimmistä tehtävistä on siirtää vastuu tekstistään lukijalle, provosointi kuuluu fiktion

monikasvoiseen olemukseen. Houellebecq halveksii islamia, joka hänestä on sekä ”vaarallinen uskonto” että ”typerin uskonto”. Lisäksi hän halveksii ranskalaiseen yhteiskuntaan kuuluvaa – ja jo Honoré de Balzacin menestyksellä kuvaamaa – kiipimistä ja konformismia. Poliitikot ja lehtimiehet ovat Houellebecqin silmissä monesti itsenäiseen ajatteluun kyvyttömiä ja näköalattomia idiootteja – mutta maltillisuuden kaapuun verhoutuvien islamilaisten poliitikkojen silmissä nimenomaan hyödyllisiä idiootteja.

Kirjassa eletään siis vuotta 2022. Leipääntynyt kirjallisuuden professori François on keski-ikänsä kriisissä ja elämänsä umpikujassa, kyvytön luomaan mitään uutta, mutta myös kyvytön tuntemaan mitään tyydytystä tuottavaa edes yksityiselämässään. Mielestäni se triviaali seikka, että François on kirjassa minäkertoja, vaikuttaa ratkaisevasti lukijaan. Minäkertoja vetää ensi sivuilta puoleensa lukijan vaistomaisen sympatian, jota Houellebecq kertomuksensa edetessä kyseenalaistaa enemmän ja enemmän. Myötäelämisestään riisuttu lukija jää kirjan luettuaan täyteen kysymyksiä, joihin hänen on vastattava itse. Houellebecq värittää François'n elämän sellaisen perustavan ristiriidan kautta, jonka hän näkee vaivaavan yliopistosta valmistuneiden ranskalaisten henkilökohtaista kehitystä: yliopistossa nämä elävät vilkasta ja rikasta sosiaalista elämää, joka työelämään siirryttäessä muuttuu puuduttavan tylsäksi. Ongelmaa paetaan yleensä avioliittoon, mikä ei kaikilta onnistu. Keski-ikäisen François'n ajelehtiva yksityiselämä ja lyhyet – sekä sarjalliset että rinnakkaiset – sukupuolisuhteet naisopiskelijoiden kanssa tekevät hänestä haavoittuvan yhteiskunnallisten ja uraa koskevien muutosten kourissa.

Minäkertojan tutkijaprofiiliin liittyy aiheeseen sopivaa symboliikkaa.

François on aikoinaan tehnyt väitöskirjansa Joris-Karl Huysmansista (1848–1907), synkän realismin kirjailijasta ja schopenhauerilaisesta pessimististä, joka käytti ranskan kieltä omintakeisesti ja satiirisesti. Naimattomaksi jäänyt Huysmans

palasi 1900-luvun alussa nuoruudessaan hylkäämänsä katolisen kirkon helmaan ja meni Poitiers'n lähellä sijaitsevaan Ligugén benediktiiniluostariin. Paikalla on Houellebecqin teoksessa symbolinen merkitys, sillä Toursin taistelussa lähellä Poitiersia Kaarle Martel löi muslimiarmeijan vuonna 732 ja pysäytti islamin etenemisen syvemmälle Eurooppaan. Houellebecqin minäkertoja François, Ranskan johtava Huysmans-asiantuntija, yrittää samassa iässä ja saman tyyppisessä mielentilassa kuin Huysmans aikoinaan tehdä saman ratkaisun ja löytää rauhan juuri Ligugén luostarista. Pian hän kuitenkin huomaa, ettei ratkaisu sovi hänelle, vaikka hänet muistetaankin luostarissa väitöskirjan kirjoittamisen ajoilta ja otetaan ystävällisesti vastaan. François ei kykene inhoamaan lihallisia nautintoja samaan tapaan kuin tutkimuskohteensa Huysmans. Hänen synkässä ja kivuliaassa ruumiissaan ainoastaan hänen peniksensä palvelee häntä uskollisesti ja tuottaa nautintoa. François tunnustaa itselleen, että hän pakenee luostariin sietämätöntä arkea ja lopahtanutta sosiaalista elämäänsä, joka saa kuoliniskun islamin poliittisen voiton jälkeen.

Turhautuneesta professorista tulee Houellebecqin romaanissa ennennäkemättömän muutoksen avaintodistaja. Houellebecq sijoittaa romaaninsa tapahtumat seitsemän vuoden päähän kirjan julkaisuhetkestä saadakseen Ranskan nykypoliitikot mukaan dramaattiseen tapahtumasarjaan ja sillä tavalla kritiikkinsä maalitauluiksi. Ratkaisun hintana on poliittisen kehityksen liiallinen nopeus ja kiusallinen epäuskottavuus, jota Houellebecq itse ei halua jakaa kriittisen lukijan kanssa. Vertailun vuoksi mainittakoon, että Ranskan islamisoitumista Houellebecqin tapaan ennustava algerialainen, kotimaassaan kielletty kirjailija Boualem Sansal sijoittaa teoksessaan *2084: La fin du monde* (2084: Maailman loppu) poliittisen käänteen uskottavamman etäisyyden päähän. Houellebecq, joka on lyhytjänteisempi, nälvii Marine Le Peniä lukuun ottamatta monia tunnettuja ranskalaispoliitikkoja. Syyskuussa 2016 ranskalaislehtiä kohahduttaneen

juorun mukaan Houellebecq olisi kosteissa illanistujaisissa uhonnut äänestävänsä Le Peniä. Teoksessa *Soumission* kyytiä saa erityisesti keskustaoikeistolainen François Bayrou, joka Houellebecqin silmissä on kolmikymmenvuotisen uransa aikana kaikki vaalinsa hävinnyt julkisuudenkipeä konformisti.

Kirjassa kuvatun murroksen aiheuttaa surkeasti epäonnistunut poliittinen peli. Houellebecq visioi fiktiossaan, että Ranskan presidentinvaalien toisella kierroksella 2017 poliittinen laskelmointi johtaa vasemmistolaisen presidentin valintaan. Ranska on koko ajan oikeistolaistunut, mutta oikeiston kannatus valuu perinteiseltä oikeistolta Marine Le Penin johtamalle Kansalliselle rintamalle, jonka suosio nousee yli 30 prosentin. Poliittista epävarmuutta lisää Muslimiveljeskunta, jonka protagonistina esiintyvä Mohammed Ben-Abbes (fiktiivinen hahmo) oppii nopeasti hillityn charmin ja maltillisena esiintymisen taidon. Sosiaalisella toiminnallaan ja hyväntekeväisyysjärjestöillään veljeskunta laajentaa kannatustaan yli uskonnollisten rajojen. Sen kannatus kipuaa yli 20 prosentin, lähelle sosialisteja. Houellebecq ei tässä yhteydessä rinnasta Muslimiveljeskuntaa 1930-luvun alun saksalaisiin kansallissosialisteihin, mutta menestyksen resepti on hyvin saman tyyppinen.

Vuoden 2022 presidentinvaalit tuovat käänteen, kun EU-vastaista äärioikeistoa ja muukalaisvihan leviämistä pelkäävät poliitikot hakevat sopuratkaisua ongelmiinsa – tai niin he ainakin luulevat. Estääkseen suosiotaan kasvattaneen Kansallisen rintaman valtaannousun sosialistit liittoutuvat Muslimiveljeskunnan kanssa ja saavat tukea myös johtavalta oikeistopuolueelta. Marine Le Pen ja Kansallinen rintama voittavat vaalit selvästi, ja vastapuolella Ben Abbes saa niukasti enemmän ääniä kuin sosialistien ehdokas ja huomattavasti heikompi oikeiston ehdokas. Niinpä nämä jälkimmäiset nostavat yhdessä Le Penin vastaehdokkaaksi sympaattiselta vaikuttavan Ben-Abbesin.

Tässä vaiheessa Ranskan poliittinen kriisi kietoutuu François'n elämänkriisiin. Hänen nuori ja kaunis naisystävänsä, juutalainen Myriam – ehkä ainoa nainen, jonka kanssa hän on tuntenut molemminpuolista rakkautta – päättää muuttaa vanhempiansa kanssa Israeliin. Kun vastakkain ovat Le Pen ja Abbes, Myriamin vanhemmat pelkäävät edellisen voittoa ja pitävät jälkimmäistä harmittomana, onhan Abbes vasemmiston talutushihnassa. Myriam, joka koko elämäntyylinsä, opintojensa ja rakkautensa vuoksi ei halua aluksi muuttaa Ranskasta pois Israeliin, pitää pikemminkin Le Peniä juutalaisille harmittomana ja Abbesia vaarallisena. Yhtä kaikki, he muuttavat Israeliin ja Myriam saa François'n kaukaa lähettämien uutisten perusteella kuulla aavistaneensa asioiden kehityksen oikein. Antisemitismi hiipii hitaasti mutta varmasti islamilaistuvan Ranskan poliittiseen todellisuuteen. Naisystävän menetys on lopullinen niitti François'lle, joka pakenee luostariin.

Abbes nousee lopulta presidentiksi, ja seuraukset ovat ennustettavat, vaikkakaan eivät odotetut eivätkä varsinkaan toivotut – aivan kuin aikoinaan Adolf Hitlerin valtaannousun yhteydessä, johon Houellebecq tässä yhteydessä viittaa. Ben-Abbes ei ole pahimman välttämiseen keskittyneiden perinteisten poliitikkojen ohjailtavissa vaan ottaa päättäväisesti käsiinsä kaiken vallan. Hän muuttaa Ranskan lait, tekee islamista valtauskonnon, tekee lopun sukupuolisesta tasa-arvosta ja laillistaa polygamian. Sorbonnesta tulee saudien rahoittama islamilainen yliopisto, joka työntää vanhat ranskalaiset opettajansa ulos nauttimaan palkkansa suuruista eläkettä. Peri-inhimilliseen tapaan virkaurallaan kiipivät François'n kollegat kääntyvät islamiin ja saavat hamuamiensa virkojen lisäksi kauniita nuoria naisia vaimoikseen. Ben-Abbes haluaa liittää Pohjois-Afrikan Euroopan Unioniin ja luoda islamilaisen version Rooman valtakunnasta. Kaiken tämän Houellebecq kuvaa minäkertojansa odysseian sivujuonteena, arkitodellisuudeksi muuttuneena maailmana. Sivumennen lukija saa tietää, että muslimipuolue on ottanut vallan myös Belgiassa, ja veljespuolueet etenevät muuallakin Euroopassa.

Kirjan lopussa myös nuorten muslimityttöjen kanssa itseään tyydyttävä ja polygamian todellisuuden omaksunut François kääntyy islamiin ja saa työpaikkansa takaisin.

Houellebecqin kauhukuva muutaman vuoden päässä hämmöttävästä Ranskasta ei ole uskottava, mutta stimuloiva se ehdottomasti on. Ranskan kaltainen maallinen ja monikulttuurinen demokratia avaa islamismille vähitellen mahdollisuuden muuttua todelliset kasvonsa kätkeväksi poliittiseksi voimaksi. Tämä edellyttää kuitenkin muslimiväestön jatkuvaa kasvua ja yhtenäistymistä. Todellinen tilanne tällä hetkellä on huomattavasti Houellebecqin kauhukuvalleen rakentamia edellytyksiä hailakampi. Yhtä lailla totta on kuitenkin se, että monokulttuurista islamia edustavan väestön osuus kokomuslimiväestöstä on suurempi kuin monikulttuurisuuteen uskova optimisti haluaisi tunnustaa.

Optimistinen selvitys

Islamista Ranskassa on kirjoitettu paljon hyvää ja hyödyllistä, mutta nykyisessä poliittisessa tilanteessa osa tiedosta ja sen tulkinnasta vanhenee nopeasti. Ranskan hallinto- ja talouselämän aitiopaikoilla työuransa tehnyt Hakim El Karoui on juuri julkaissut kyselytutkimukseen perustuvan 130-sivuisen raportin *Un islam français est possible* (Ranskalainen islam on mahdollinen; L'Institut Montaigne, 9/2016), joka löytyy helposti googlaamalla. Julkaisijan ja ajatuslaboratorion, riippumattoman Montaigne-instituutin pyrkimyksenä on kriittisin metodein hankitun yhteiskunnallisen tiedon julkaiseminen.

Selvityksensä pohjaksi El Karoui luonnostelee kuvan muslimeista nykyhetken Ranskassa. Viime vuosisadan alussa Ranskassa asui muutama tuhat muslimia, mutta Ensimmäisen maailmansodan jälkeen teollisuuden tarpeet vetivät Ranskan suuriin

keskuksiin alusmaista Pohjois-Afrikasta lisää siirtolaisia. Toisen maailmansodan päätyttyä maan jälleenrakentamisessa tarvittiin taas lisää siirtolaisia, etenkin Marokosta ja Algeriasta. Nyt muuttoliike oli jo massiivinen, ja muslimiyhteisöjä syntyi Pariisin liepeille (etenkin Saint-Denis'n alueelle), Marseilles'hin, Lyoniin ja Rhône'in laaksoon sekä Pohjois-Ranskan kaivoskaupunkeihin ja Elsassin alueelle. Öljykriisin myötä 1970-luvulla muuttoliike ehtyi, mutta siirtolaisten taustaan liittyvä asetelma vakiintui: alkuperältään algerialaisia on lähes 40 %, marokkolaisia taas neljäsosa. Muslimien sosiaalinen elämä on luonteeltaan paikallista, eikä koko Ranskan kattavaa organisaatiota ole.

El Karouin selonteko perustuu tutkimukseen, jossa on haastateltu edustavan otoksen nojalla yli 15000 yli viisitoistavuotiaasta Ranskassa asuvaa henkilöä. Sen perusteella selvisi, että yli 15-vuotiaista ranskalaisista enää hieman yli puolet (51,1 %) pitää itseään kristittyinä, ja uskonottomien määrä on kohonnut 39,6 prosenttiin. Muslimien prosentuaalinen osuus on 5,6 %, mutta nuoria muslimeja on huomattavan paljon: alle 25-vuotiaiden osalta muslimit muodostavat kymmenesosan Ranskan väestöstä. Yli 75-vuotiaista kolme neljännestä on kristittyjä, mutta alle 30-vuotiaista vain 30 %. Puolet alle 30-vuotiaista ilmoittaa itsensä uskonottomiksi. Johtopäätös: kristittyjen määrä laskee yhtä nopeasti kuin uskonottomien ja muslimien määrä kasvaa.

Tutkimusta varten tästä joukosta seuloutui 1029 muslimitaustaista henkilöä, joista 874 määritteli itsensä muslimiksi, minkä perusteella islamia koskevan selvityksen virhemarginaali on noin 3% kumpaankin suuntaan. Niistä, joiden vanhemmista toinen on muslimi, tunnustautui muslimiksi lähes 85 %. Kaikista haastatelluista muslimeista yli neljännes on työläisiä, yli viidennes toimihenkilöitä, ja 30 % on opiskelijoita tai vailla vakinaista työtä (koko Ranskan luku on 11,7 %). Jälkimmäinen ryhmä, jossa on huomattavan paljon nuoria, ei näy Ranskan työttömyystilastoissa. Muslimeista vain alle 5 % on työssään johtavassa

asemassa. Tutkituista muslimeista yli puolet on syntynyt Ranskassa, 14 % Algeriassa, 13_%_Marokossa, 11 % Saharan eteläpuolisessa Afrikassa ja lähes 5 % Tunisiassa. Ranskassa syntyneiden vanhemmat ovat pääosin syntyneet näillä jälkimmäisillä alueilla.

Ranskan muslimien uskonnollisuutta koskevat tulokset ovat erityisen kiinnostavat. El Karoui hahmottaa kuusi ryhmää, joista yhdessä ääripäässä ovat uskonnosta vieraantuneet 18 prosentillaan. Seuraavina ovat maallistuneet muslimit (28 %), jotka sitoutuvat selvästi ranskalaisiin arvoihin ja elämäntapaan, mutta enimmäkseen syövät halal-lihaa, ja osa heistä pitää huntuun pukeutumista työelämässä myönteisenä asiana. Näiden ryhmien muslimit eivät ole hylänneet uskontoaan, mutta heidän suhteensa siihen on hyvin väljä. Heitä voisi pitää kulttuurimuslimeina, ja vastaavasti heidän joukossaan on enemmän sivistyneistöä ja ammattilaisia kuin uskonnollisemmissa ryhmissä. Kolmannes nuorista ja puolet yli 40-vuotiaista vastaajista kuuluu näihin ryhmiin. Maallistuminen on siten enemmän vanhempien kuin nuorten muslimien parissa tavattava ilmiö. Keskimäinen ryhmä (13 %) on asenteiltaan ambivalentti. Näiden vastaajien mukaan polygamia ja kasvot lähes kokonaan peittävä huntu (*niqab*) tulee kieltää, mutta ranskalainen yhteiskunta on heidän mielestään liian maallinen kieltäessään hunnun ja muiden uskonnollisten tunnusten käytön työpaikoilla.

Neljäs ryhmä (12 %) edustaa lähinnä Ranskassa asuvia muslimeja, joilla ei ole Ranskan kansalaisuutta. He arvostelevan jyrkästi polygamian kieltämistä Ranskassa, vaikka hyväksyvätkin niqabin kieltämisen. Näiden tulosten perusteella lähes puolet Ranskan muslimeista on selvästi maallistuneita. Näiden lisäksi on vielä yhteiskunnan pelisäännöt pääosin hyväksyvä neljäsosa, joka kritisoi tiettyjä lainsäädäntöön liittyviä rajoituksia, jotka kohdistuvat islamin tapakulttuuriin. Ryhmät 3 ja 4 koostuvat hurskaista muslimeista, jotka haluavat laajentaa oikeutta uskontonsa ilmaisemiseen, mutta kunnioittavat periaatteessa

maan lakeja.

Viides ryhmä (13 %) edustaa autoritääristä islamia. Heidän mielestään islamin lain tulee mennä tasavallan lakien edelle, mikä ilmenee etenkin ajatuksena, että uskontoa tulee voida ilmaista vapaasti työpaikalla. Kuudes ryhmä (15 %) on samaa mieltä, mutta näkee islamin lain noudattamisen kuuluvan muslimin yksityiselämään, niqab mukaan lukien. Näihin ryhmiin kuuluu paljon nuoria, jotka eivät ole konservatiivisia vaan pikemminkin kapinallisia muslimeja. Islam merkitsee heille mahdollisuutta ilmaista marginaalisuuttaan ranskalaisessa yhteiskunnassa. Puolet nuorista muslimeista kuuluu näihin ryhmiin; yli 40-vuotiaista muslimeista näihin kuuluu noin 20% vastanneista muslimeista. Näiden ryhmien muslimeista lähes 40 % on vailla vakinaista työtä tai opiskelijoita. Vastaavasti vain hieman yli 5% näistä on johtavassa asemassa tai saanut ylempää koulutusta. Näissä ryhmissä on myös eniten käännynnäisiä – siis niitä, joiden vanhemmista kumpikaan ei ole muslimi.

Islamin käytännöistä selvästi leimallisina on halal-lihan nauttiminen. Vastanneista 70 % ilmoittaa hankkivansa sitä ”aina”, 22 % ”toisinaan” ja vain 6 % ”ei koskaan”. Suurin osa käytännöstä laistavista löytyy korkeimmin koulutettujen parista. Seuraavaksi merkittävin tunnusmerkki on huntua: vastanneista 60 % katsoo, että muslimityttöjen tulisi käyttää huntua koulussa, ja näistä tiukimmat eli 24 % kaikista vastaajista suosittelee niqabin käyttöä. Vain 10 % vastaajista piti huntua täysin yksilöllisenä valintakysymyksenä. Kaiken kaikkiaan huntun käytön hylkää 26 % miehistä ja (vain) 18 % naisista – siis melko selvästi vastoin yleistä käsitystä, jonka mukaan nimenomaan konservatiiviset muslimimiehet pakottavat vaimonsa ja tyttärensä käyttämään huntua. Myös niqabin käytön kannattajista enemmistö on naisia, ja enemmistö 15–25-vuotiaista muslimeista kannattaa tyttöjen huntun käyttöä koulussa. Kuitenkin kulttuurimuslimeiksi luokiteltavista naisista vain

kolmasosa käyttää huntua. Juuri tässä kysymyksessä muslimiväestön jakautuminen on merkittävä indikaattori.

Muslimien valtakunnalliset järjestöt, joiden kautta Ranskan hallitus mielellään toimii, eivät tavoita kunnolla paikallisia muslimeja. Läheisempi suhde näillä on moskeijoihin, mutta näissäkään yli 30 % heistä ei käy koskaan ja toiset 30 % vain ramadanin juhlimisen yhteydessä tai harvoin ja epäsäännöllisesti. Hieman alle 17 % muslimeista käy moskeijassa kerran viikossa ja hieman yli 7 % kerran kuussa, lähinnä perjantain rukouksessa. Noin 15 % muslimeista käy moskeijassa useammin kuin kerran viikossa tai joka päivä. Kysely kokonaisuudessaan viittaa Ranskan muslimien parissa vallitsevaan vahvaan uskonnollisuuteen, joka on kuitenkin suhteellisen riippumaton instituutioista ja elää vahvimmin arkipäivän käytännöissä. Tämä kulkee käsi kädessä ympäröivään yhteiskuntaan liittyvien toiveiden kanssa: yli 90 % muslimeista haluaa itselleen paremman yhteiskunnallisen aseman. Näiden vastausten perusteella näyttää siltä, että Ranskan muslimien suuri enemmistö kokee uskontonsa yksityiseksi ja perhepiirin asiaksi. He haluavat sopeutua yhteiskuntaan ja elää rauhallista elämää.

Ristivetoa on kuitenkin vaikea välttää. Lähes 37 % vastanneista kokee muslimien olevan Ranskassa salaliiton uhreja, ja 8 % jättää vastaamatta kysymykseen. Epäluulo ei johdu siitä, että muslimit välttelisivät kanssakäymistä valtaväestön kanssa. Heistä 92,5 % antaisi vastakkaista sukupuolta olevan lääkärin tutkia heidät ja 88 % heistä voi ongelmitta kätellä vastakkaista sukupuolta olevaa. Jonkinlainen raja kulkee kuitenkin siinä, että 30 % heistä ei anna poskisuudelmaa vastakkaista sukupuolta olevalle, ja 33 % ei halua käydä kaikille avoimissa uimahalleissa.

Poliittisesti Ranskan muslimiväestö on hieman vasemmalle kallellaan, mutta lähes kolmasosa sijoittaa itsensä keskelle poliittista asteikkoa. Vastaamisesta pidättyvien osuus on hieman yli 20 %. Uskonnollisesti konservatiiviset muslimit

lukevat itsensä selvästi useammin oikeistoon kuin liberaalit ja välinpitämättömät. Presidentinvaaleissa muslimit ovat kyselyn mukaan passiivisia: heistä vain kolmasosa äänesti jompaakumpaa ehdokasta presidentinvaalien toisella kierroksella vuonna 2012. El Karoui ei problematisoi keskelle sijoittuvien ja vastaamatta jättävien näkemyksiä pidemmälle, mutta joukossa lienee paljon islamisteja, jotka nimenomaan eivät halua sijoittaa itseään tasavaltalaiseen poliittiseen kenttään.

Kokonaiskuvaa luonnostellessa ei voi välttyä johtopäätökseltä, että puolet Ranskan muslimeista on selvästi maallistuneita, kolmas neljännes uskonnollisia konservatiiveja ja viimeinen neljännes eriasteisesti radikalisoituneita, lähinnä nuoria muslimeja, jotka useissa tapauksissa ovat työttömiä ja joiden suhde ympäröivään yhteiskuntaan on irrallinen. Kuten El Karoui toiveikkaasti huomauttaa, näiden nuorten vanhetessa ja mahdollisesti myös vakiinnuttaessa paikkansa yhteiskunnassa heidän radikalisminsa haalistuu tai putoaa pois. On vaikea sanoa, kuinka pitkälle tällaista muutosta voi pitää toiveajatteluna. El Karoui korostaa, että Ranskan muslimien tulee voida tuntea olevansa sekä ranskalaisia että muslimeja vailla minkäänlaisia ongelmia.

El Karoui tekee selkoa Ranskan poliittisen johdon yrityksistä organisoida ranskalaista islamia muslimien kattojärjestöjen kautta. Keskeinen järjestö UOIF (*Union des organisations islamiques en France*) pyrkii järjestön sivustojen mukaan kohti ranskalaista islamia, joka kunnioittaa tasavaltalaisia arvoja, mutta pyrkii samalla suojelemaan muslimien oikeuksia liianmaalliseksi koettua valtiota vastaan. Oikeus käyttää huntua on yksi keskeisistä kysymyksistä. Samalla UOIF sanoo tuomitsevansa kaiken väkivallan ja rasismia; se pyrkii ohjaamaan muslimeja islamin rauhanomaiseen ja demokraattiseen toteuttamiseen Ranskassa.

UOIF:iin liittyy kuitenkin vakavia ongelmia. El Karouin tulkinnan mukaan

se pyrkii riippumattomuuteen samalla kun se on sisäisesti jännitteinen organisaatio: muslimiveljeskunta pyrkii vaikuttamaan UOIF:n kautta samalla kun järjestö pyrkii pitämään salonkikelpoista profiilia. UOIF tavoittaa muslimien joukosta kohtalaisen hyvin koulutetun ja hyvässä sosiaalisessa asemassa olevan keskiluokan (johon kuuluu olennainen joukko Muslimiveljeskunnan jäseniä; näihin palaan tuonnempana), mutta sillä on suuria ongelmia etenkin sosiaalisesti vieraantuneiden ja työttömien nuorten muslimien tavoittamisessa. Kyselyjen mukaan Ranskan muslimeista vain 12 % kokee UOIF:n itselleen läheiseksi järjestöksi.

Suurin osa muslimeista on verkostoitunut paikallisesti, eivätkä moskeijatkaan tavoita kuin osan alueensa muslimiväestöstä. Yhtenä syynä tähän on epätasapaino imaamien ja muslimien valtaväestön suhteessa: imaamit ovat usein muslimimaista tulleita ja iäkkäitä, eikä ole epätavallista, että heidän ranskan taitonsa on heikko. Muslimeilla on Ranskassa vain 56 omaa koulua, joissa käy yhteensä noin 5000 oppilasta. Yksi islamin vaaratekijöistä tasavaltalaisten arvojen kannalta liittyy Saudi-Arabiasta käsin levitettyyn salafismiin, joka pyrkii vaikuttamaan etenkin nuorten vieraantuneiden muslimien parissa. Salafismi kutsuu muslimeja palaamaan alkuperäisenä pitämäänsä islamiin ja hylkäämään kaikki uudistukset, joihin myöhemmässä ja etenkin länsimaistuneessa islamissa on langettu. Salafismi tähtää islamilaisen lain uskolliseen noudattamiseen; pukeutumisen osalta siihen kuuluvat miehillä pitkän tunikan ja naisilla niqban käyttö. Proselytismi on olennainen osa salafistien toimintaa, ja Internet on osoittautunut erinomaiseksi välineeksi. Arvioidaan, että Ranskassa on noin 15000–20000 salafistia, joista hieman yli puolet on syntyperältään pohjoisafrikkalaisia, kun taas turkkilaistaustaisia on vain vähän. Käännynnäisiä liikkeen jäsenistä on lähes 30 %, ja tästä syystä salafistien jäsenkanta on verrattain nuorta; 30–40-vuotiaita on paljon.

Salafismi avaa etenkin nuorille yhteiskunnasta vieraantuneille käännynnäisille väylän poliittisen järjestelmän ulkopuolella pysyttelevään poliittiseen kritiikkiin ja radikalismiin. Osa salafisteista eristäytyy eikä pyri muuttamaan yhteiskuntaa politiikan keinoin. On kuitenkin oma joukkonsa nuoria indoktrinoituneita salafisteja, jotka saattavat irtautua moskeijasta ja antautua poliittiselle jihadismille. Radikalisoivia ympäristöjä riittää: joidenkin moskeijoiden ja Internetin lisäksi jihadismi leviää myös vankiloissa, opiskelijayhdistyksissä, kahviloissa ja islamilaisissa kirjastoissa.

El Karoui hahmottelee kirjassaan ranskalaisen islamin edellytyksiä. Hyvät perusteet tälle on etenkin kahdessa tekijässä: 1) islamin ja sen kulttuurin tuntemuksessa sekä muslimien itsensä että ulkopuolisten parissa: 2) islamin hyvin rahoitetussa, keskitetyssä ja läpinäkyvässä organisoitumisessa. Kaiken tämän tulisi sopia yhteen Ranskan tasavaltalaisten arvojen kanssa. Taloudellinen riippuvuus jihadismia tukevista maista tulee katkaista. Imaamien tulee saada kunnollinen koulutus ja palkkaus. El Karouin selvitys ja ohjelma ovat saaneet osakseen kritiikkiä, jonka mukaan se yksinkertaisesti edesauttaa islamistien pyrkimyksiä Ranskan islamilaistamiseksi. UOIF:n ja muiden ranskalaisten muslimijärjestöjen toimintaan liittyy Houellebecqin kirjassaan esille ottama ongelma, jota El Karouin käsittelee vain vähän: Muslimiveljeskunnan poliittinen toiminta virallisesti hyväksytyjen järjestöjen kautta. Muslimiveljeskunnalla on sormensa pelissä myös salafismin leviämisessä; näiden kahden välille ei voi vetää selvää rajaa.

Kaksinaamainen Muslimiveljeskunta: pessimistinen tilinteko

Viime tammikuussa Muslimiveljeskunnan entinen jäsen, insinööri Mohamed Louizi (s. 1978) julkaisi kirjan *Pourquoi j'ai quitté les frères musulmans: Retour éclairé vers un islam apolitique* ("Miksi jätin Muslimiveljeskunnan: Valistunut

paluu epäpoliittiseen islamiin”; Michalon Éditeur 2016). Teoksessa Louizi selvittää taustaksi lapsuuttaan ja nuoruuttaan Marokossa, kansan syvien rivien luonnollista islamia sekä hänen äidin puoleisen isoisänsä perintönä välittyneitä hengellisiä ja eettistä uskoa. Koska Louizin oma isä oli ollut Muslimiveljeskunnan jäsen (josta tämä irtautui myöhemmin), poika oli altis sieltä tuleville vaikutteille. 1990-luvun alussa hän liittyi nuoriin islamisteihin ja kuvaa 16 vuotta kestänyttä jäsenyyttään Muslimiveljeskunnassa, ensin Marokossa ja sitten Ranskassa, jonne hän muutti ja jäi asumaan. Erottuaan veljeskunnasta Louizi kutsuu itseään epäpoliittiseksi muslimiksi. Hän on kokenut tehtäväkseen paljastaa Muslimiveljeskunnan perimmäisen ideologian sekä katseilta suojatut toimintatavat.

Muslimiveljeskunnan perusti Hassan al-Banna (1906–1949) brittien miehittämässä Egyptissä 1928. Hänen visionaan oli opettaa opilliseen kuuliaisuuteen ja poliittiseen valtaan tähtäävää islamia etenkin nuorille, joita varten hän perusti brittiläisen partioliikkeen innoittamia puolisotilaallisia järjestöjä. Edelleen 1930-luvulla *Hitlerjugendin* tarjoama malli vaikutti vahvasti al-Bannan nuorisojärjestöihin. Sanoma upposi tulevaisuutensa ja toivonsa menettäneisiin egyptiläisnuoriin. Näiden parissa oli helppo syventyä levittämään myös pyhän sodan ideologiaa, joka oli luonnollinen, perinteestä juontuva seuraus määrätietoiselle poliittiselle islamille. Gamal Abdel Nasserin johtamassa Egyptissä 1960-luvulla Muslimiveljeskuntaa vainottiin ja sen uusi ideologinen johtaja Sayyid Qutb hirtettiin vankilassa, mutta määrätietoinen työ johti aatteen leviämiseen ympäri islamilaista maailmaa. Aseellinen taistelu Israelin valtion tuhoamiseksi on aina kuulunut luonnollisena osana Muslimiveljeskunnan agendaan, ja Nasserin epäonnistuminen sodissaan oli omiaan vain vahvistamaan uskoa järjestön omaan uskonnollis-poliittis-sotilaalliseen visioon. Veljeskunnan aate levisi myös Marokkoon, jossa Mohamed Louizi omaksui sen 19-vuotiaana, vuonna 1997. Hänet värvättiin yhtenäisyyden ja reformin nimeä kantavaan islamistiseen liikkeeseen (ranskaksi *Mouvement de l'unicité et de*

la réforme; MUR), ja sen piirissä hän nousi myös nuoreksi vaikuttajaksi. Hän omaksui liikkeen poliittisen agendan, jonka hän aluksi kuvitteli olevan luonteeltaan väkivallaton. Opiskellessaan insinööriksi hän kuului myös islamistiseen opiskelijajärjestöön, jonka toiminnassa oikeudenmukaisuuden ja hyvyyden retoriikka sekoittui vaivatta poliittisiin ja islamistisiin iskulauseisiin. Islamistien poliittisessa toiminnassa Louizia häiritsi poliittisten tavoitteiden naamioiminen uskonnollisen identiteetin kysymyksiin. Kirjassaan hän toivoo, että Marokon muslimiveljet toimisivat poliittisesti läpinäkyvästi päämääriensä edistämässä.

Marraskuussa 1999 Louizi muutti Ranskaan Lillen yliopistoon jatkamaan opintojaan. Hän muistaa matkalla haaveilleensa islamilaisesta Euroopasta, mutta perillä ranskalaisen kulttuurin rikkaus, aineellinen hyvinvointi ja demokratian toimivuus yllättivät hänet. Perillä hän sai pian huomata, että Muslimiveljeskunnan ideologisiin tarpeisiinsa valjastama opiskelijajärjestö *Étudiants Musulmans de France* (EMF) ei halunnut toimia muodollisesti hyväksymiensä monikulttuuristen arvojen edellyttämällä tavalla. Vielä pahemmin olivat Louizin mukaan asiat edellä mainitussa UOIF:ssa, josta hänellä on huomattavasti synkempi kuva kuin El Karouilla. UOIF:ssa Louizi vaikutti paikallistasolla. Lillessä ”veljet” jakautuivat – täysin Hassan al-Bannan opetuksen mukaan – selvästi kahteen ryhmään, siviileihin ja sotilaallisiin. Louizi pyrki osallistumaan aktiivisesti uskontojen väliseen kohtaamisiin, mitä muslimiveljet katsoivat karsaasti. Louizin erottua UOIF:sta hänen kuvansa retusoitiin – Neuvosto-Venäjältä tuttuun tapaan – pois yhteisvalokuvista ja julkisissa selvityksissä vaiettiin hänen toimintakaudestaan järjestössä.

Louizi ei näe terroritekoihin yllyttävien jihadistien ja Muslimiveljeskunnan välillä olennaista eroa; ero ei ole laadullinen vaan pikemminkin on kysymys aste-erosta. Muslimiveljeskunta naamioituu UOIF:n vaikutusvaltaisten piirien sisään ja pyrkii sitä kautta edistämään monokulttuurista ohjelmaansa: islamin ylivallan

edistämistä sopivin keinoin poliittisesta vaikuttamisesta aseelliseen toimintaan saakka. Louizi mainitsee äskettäisen esimerkin: helmikuussa 2015 Amar Lasfar, UOIF:n presidentti julisti ranskalaiselle medialle, että järjestöllä ei ole mitään tekemistä Muslimiveljeskunnan kanssa, mutta vuotta myöhemmin Mohamed Karrat, Lasfarin läheinen yhteistyökumppani ja Villeneuve d'Ascq'n moskeijan rehtori teki selväksi, että Muslimiveljeskunta on ylpeä toiminnastaan UOIF:n kautta eikä halua salata sitä. Louizi selvittää tosiasiaa, joka on ollut jo kauan nähtävissä: Muslimiveljeskunta on 1980-luvulta saakka pyrkinyt valtaamaan Euroopassa ”alueita” – moskeijoita, kiinteistöjä, kouluja – joiden välityksellä se voi levittää poliittista ohjelmaansa. Lopullisena, haaveellisena päämääränä on tehdä Euroopasta osa islamin maailmaa. Toiminnan perusteet ovat Koraaanin suurissa 8 (”sotasaaliiden suura”) ja 9 (”katumuksen suura”), jotka molemmat kehottavat taisteluun uskottomia ja teeskentelijöitä vastaan, joita odottaa helvetin tuli.

Muslimiveljeskunnan vahvan miehen Muhammed Morsin joulukuun 2012 vaalivoitosta alkanut valtakausi Egyptissä osoittaa, mihin järjestö poliittisesti kaikkialla muuallakin pohjimmiltaan pyrkii: perustuslain muuttamiseen, islamin lain voimaan saattamiseen, ihmisoikeuksien sekä naisten ja uskonnollisten vähemmistöjen oikeuksien syrjäyttämiseen veljeskunnan määräysvallan tieltä. Morsi itse syrjäytettiin ja hänet tuomittiin vankeuteen useista rikoksista, mutta se ei ole vaikuttanut veljeskunnan käsityksiin ohjelmansa toimivuudesta. Muslimiveljeskunnan poliittinen ohjelma, johon Morsin noin puolen vuoden mittaiseksi jääneen kauden aikainen toiminta perustui, on nimeltään *tamkin* (”poliittisen vallan ottaminen ja säilyttäminen”). Louizi esittelee ohjelman nojautuen vaikutusvaltaisen libyalaisen sheikin Ali Sallabin teokseen aiheesta. Ohjelmalla on neljä vaihetta: islamin levittäminen, järjestön ihanteita vastaavien yksilöiden valinta, organisaation yhteiskunnallisen toiminnan monipuolistaminen ja tehostaminen sekä lopulta yksinvallan haltuun ottaminen.

Tähän perustuu se, mitä Louizi kuvaa myös UOIF:n julkilausumattomaksi salaiseksi haaveeksi (*rêve secret*): islamilaistettu Eurooppa. Louizi sanoo, että tukevasti Muslimiveljeskunnan käsissä olevassa UOIF:ssa kaikkia dokumentteja, linjauksia ja toimintaohjeita ei jaeta kaikille. Vain järjestössä tarpeeksi pitkälle edenneet ja sopiviksi katsotut jäsenet saavat salassa pidettävää tietoa veljeskunnan perimmäisistä päämääristä ja keinoista niiden saavuttamiseksi. Julkisuudessakin on tullut esille joidenkin muslimijohtajien tapa painottaa prioriteettien tajua (*le sens des priorités*), joka puuttuu etenkin marginaalisiin poliittisiin kysymyksiin kajoavilta imaameilta ja muilta alemman tason muslimivaikuttajilta.

Käsite viittaa menetelmään, jossa kaikki toiminta suunnitellaan suurta päämäärää, tamkinia, silmälläpitäen. Euroopan islamilaisten järjestöjen liiton (*Fédération des organisations islamique en Europe*; FOIE) entinen presidentti Chakib Benmakhlof on vuonna 2008 antamassaan haastattelussa puhunut prioriteettien tajusta ja todennut, että järjestöllä on 20 vuoden päähän ulottuva toimintasuunnitelma. Louizi näkee tässä selvän yhteyden tutkimiinsa dokumentteihin. Kun samainen Benmakhlof puhuu islamin voitosta Euroopassa käytävässä taistelussa, hän ei puhu runollisesti tai vertauskuvallisesti. Louizi lainaa huhtikuussa 2015 julkaistua brittiläistä raporttia ”Report on the history of the Muslim Brotherhood”, joka löytyy helposti googlaamalla. Sen mukaan Muslimiveljeskunta on tarjonnut kaikille nykyhetkessä vaikuttaville sotilaallisille islamistisille järjestöille ideologisen mallin sekä tukenut niiden kehitystä.

Lopuksi

Houellebecqin romaanin uhkakuvalla on vastineensa ruohonjuuritason todellisuudessa, mutta islamismin poliittisen läpimurron aika ei ole käsillä. Jos

Ranskassa vaikuttavien Muslimiveljeskunnan miesten suunnitelmat ja toiveet käyvät toteen, järjestön poliittinen valta alkaa tuntua 2030-luvun loppupuolen Ranskassa. El Karouin selvityksen ja Louizin kirjan välillä puolestaan on kiinnostavaa ristivetoa. Louizin hyvin dokumentoitujen kokemusten ja veljeskunnan ohjelman valossa juuri El Karouin visioima yhtenäinen muslimien organisaatio sopii hyvin Muslimiveljeskunnan soluttautumistaktiikalle ja valtapyrkimyksiä palvelevalle, valheiden varaan rakennetulle viestinnälle. Valtiovallan on ollut ja on tulevaisuudessakin mahdotonta valvoa, mitä valtaan pyrkivät ”veljet” puuhaavat pystyttämiensä kulissien takana. Tässä valossa juuri El Karouin kuvaama muslimien organisatorinen hajanaisuus ja muslimien enemmistön sitoutuminen paikallistason rauhalliseen yhteiseloön suojelevat tasavaltalaista ja monikulttuurista Ranskaa Muslimiveljeskunnan monokulttuurisilta ja yksinvaltaisilta suunnitelmilta.

Ranskassa UOIF:n vaikutuspiirissä lasketaan olevan noin 280 islamilaista järjestöä sekä 65 moskeijaa. Jälkimmäinen luku kattaa vain 3% Ranskan 2052 moskeijasta, mutta Louizi muistuttaa, että Muslimiveljeskunnan toiminta on poikkeuksellisen aktiivista, määrätietoista ja hyvin organisoitua. Eikä Ranskan tilanne ole ainutlaatuinen. Sekulaarin ja hiipuvan kristinuskon ongelma ei ole eettisiin ja hengellisiin asioihin suuntautunut rauhanomainen islam eikä edes näihin liittyvä muslimien identiteetti, joka keskeisine tunnuksineen tulee ajan kuluessa länsimaissa entistä näkyvämmäksi. Ne, jotka tuomitsevat islamin sellaisenaan ja kokonaan, mukaan lukien vastavalittu Yhdysvaltojen presidentti Donald Trump, eivät näe asian ydintä eivätkä siten pysty toimimaan demokratian sisään soluttautuvaa ja militanttia islamia vastaan. Länsimaiden ongelmana ei ole islam vaan poliittisella tasolla juuri Muslimiveljeskunta, jonka toimintaan ei edelleenkään kiinnitetä tarpeeksi huomiota. Nähtäväksi jää, ovatko ranskalaiset ja muut eurooppalaiset poliitikot hyödyllisiä idiootteja, jollaisia Michel Houellebecq heidän näkee olevan.

Alkuperäisjulkaisut

Modernin uskontokritiikin synty: Jéan Bodin, *Colloquium Heptaplomeres* (1596)

Vartija 126, 4/2015, s. 129-141.

Mooses Pariisissa: Spinoza, Simon ja Bossuet

Vartija 128 2/2017, s. 86-99.

Liberaalin Jeesuksen synty: Ernest Renan, *Vie de Jésus* (1863) – bestseller ja skandaali

Vartija 125, 2/2014, s. 9-25.

Émile Zolan naturalismi ja kristinuskon kritiikki

Vartija 118, 4/2007, s. 122-136.

Islamilaistuva Ranska vai ranskalainen islam?

Vartija 127, 4/2016, s. 146-157.