

SAIRAUS JA PARANTAMINEN UUDEN TESTAMENTIN MAAILMASSA

Risto Uro

Laiminlyöty sairaanhoito

Sairaus ja parantaminen ovat keskeisiä teemoja Uuden testamentin evankeliumeissa, joissa Jeesus esitetään sairaiden parantajana. Evankeliumeissa kuvataan – nykyajan lääketieteen termein ilmaistuna – mentaalisia ongelmia, ruumiillisia vajavaisuuksia, invaliditeetteja, ihosairauksia, epilepsiaa, gynekologisia vaivoja jne. Materiaalin runsauden huomioon ottaen on oikeastaan hämmästyttävää, kuinka vähän tutkijat ovat olleet kiinnostuneita Uuden testamentin ajan sairaanhoidosta.¹ Parantamiskertomukset samoin kuin muutkin ns. ihmekertomukset ovat toki olleet tutkijoiden mielenkiinnon kohteina niin kauan kun evankeliumeja ja Jeesuksen historiaa on kriittisesti tutkittu. Mutta pääpaino ei silloin ole ollut Jeesuksen yhteiskunnan sairauskäsityksissä tai sairaanhoidossa, vaan sen tutkimisessa, mitä nämä kertomukset kertovat Jeesuksen asemasta tai itseymmärryksestä tai evankeliumien syntyhistoriasta. Toisin sanoen tutkijoiden mielenkiinto on rajautunut teologisiin, kirjallisiin tai traditiohistoriallisiin kysymyksiin. Itse sairauden käsitettä tai terveydenhuoltoa ei ole otettu eksegeettisen tutkimuksen kohteeksi kuin vasta aivan viime aikoina.

Jotkut varhaiskristillisyyden tutkijat ovat tehneet pioneerityötä hyödyntämällä antiikin lääketieteen historiaa Uuden testamentin parantamiskertomuksien ja sairauskäsitysten analyysissä.² Toiset ovat ottaneet ohjenuorakseen lääketieteen antropologiassa kehitettyjä malleja, jotka perustuvat kulttuureja vertailevaan tutkimukseen.³ Antropologisesti orientoituneet eksegeetit korostavat, että sairautta ja parantamista on tutkittava kulttuurisina järjestelmänä, johon sisältyy useita eri alueita (esim. uskomukset sairauden syistä, hoitojärjestelmät, parantajien roolit, sosiaaliset instituutiot, ekologiset tekijät) ja joka on

¹ Lührmann 1994, 198; Avalos 1999, 8.

² Hemer 1986; Kee 1986; Kollmann 1996. Yleiskatsauksen antiikin lääketieteen historiaan saa esimerkiksi lukemalla Vivian Nuttonin artikkelit (1995a; 1995c; 1995b). Kreikkalaisen lääketieteen vaiheita Alkmaioksesta Aleksandrian koulukuntaan käsittelee Longrigg 1993. Scarborough 1969 keskittyy roomalaiseen kulttuuriin ja keisariaikaan. Majno 1975 käsittelee haavanhoidon ja kirurgian historiaa muinaisissa kulttuureissa.

³ Avalos 1999; Pilch 2000; Albl 2002; Love 2002.

ymmärrettävissä oikein vain omassa kulttuurisessa kontekstissaan.⁴ Toisinaan heidän tutkimuksissaan on nähtävissä varsin nuiva suhtautuminen niihin tutkijoihin, jotka ovat soveltaneet antiikin lääketieteen historiaa raamatuntutkimukseen ilman antropologisia malleja. Esimerkiksi John Pilch huomauttaa, etteivät raamatulliset kirjoittajat osoita millään tavoin tuntevansa kreikkalaisen lääketieteen periaatteita ja vertailu näiden välillä on siksi ongelmallista.⁵ Pilch katsoo myös, että lääketieteen historioitsijat tutkivat liian usein lähteitään modernin lääketieteen ehdoilla ja edellyttivät antiikin kirjoittajilta käsityksiä, joita nämä eivät tunteneet.⁶

Vastakkainasettelu on kuitenkin tarpeeton. Perehtyminen antiikin lääketieteen historiaan täydentää kuvaamme siitä kulttuuriympäristöstä, jossa varhainen kristinusko levisi ja vaikutti. Vaikka emme voikaan helposti osoittaa, että Uuden testamentin kirjoittajat olisivat tunteneet antiikin lääketieteellisiä tutkielmia,⁷ jotkut varhaisten kristittyjen kuulijoista epäilemättä tunsivat näitä tai ainakin niihin sisältyviä terveysohjeita. Tämä tietous vaikutti siihen, miten kristittyjen sanoma ymmärrettiin hellenistisessä maailmassa. Mitä pitemmälle ajassa mentiin eteenpäin sen todennäköisempää oli, että erilaiset näkemykset kohtasivat. Viimeistään toisella vuosisadalla kristityt ottivat suoraan kantaa lääketieteelliseen traditioon,⁸ ja kirkkoisät paitsi kritikoivat myös hyödynsivät lääketieteellistä käsityksiä.⁹

Sairauskäsitysten tutkiminen antiikin kulttuurien omilla ehdoilla on luonnollisesti tärkeä tavoite. Mutta myös äärimmilleen viety konstruktionismi¹⁰ on ongelmallista. Antiikin ihmisen

⁴ Keskeinen teorian kehittäjä lääketieteen antropologiassa on ollut Arthur Kleinman (esim. 1980). Suomenkielinen johdatus aihepiiriin on Honko 1994.

⁵ Pilch 2000, 103.

⁶ Ibid. Ks. myös s. 58 ja 76.

⁷ Lääketieteen historia ei tietenkään rajoitu vain Hippokrateesta (n. 460–380 eKr.) alkaneen kreikkalaisen tradition tutkimukseen, vaikkakin se on ollutkin hallitseva. Tutkimuksen kohteita ovat myös muut parantamista tarjoavat järjestelmät, esim. temppelikultit (Edelstein & Edelstein 1945; Avalos 1995), kansanparantajat ja saastaisuususkomukset (Parker 1983) sekä terveysolosuhteet (Scarborough 1969, 76–93; Avalos 1999, 4–5). Raamatuntutkimuksen kannalta merkittäviä ovat Lähi-idän kulttuurien terveydenhoitojärjestelmät (Avalos 1995; 1997).

⁸ Temkin 1991, 109–248.

⁹ Lääketieteelliset teorioiden vaikutus näkyy yllättävästi mm. kirkkoisien askeettisissa opetuksissa (Shaw 1998).

¹⁰ Konstruktionismilla tarkoitan tässä tutkimusta, jossa todellisuus nähdään sosiaalisesti rakentuneena maailmana (Berger & Luckmann 1967). Jokainen kulttuuri ymmärretään omalakisiksi

maailma ei ollut niin toisenlainen, etteikö sitä voisi lähestyä myös nykypäivän perspektiivistä. Jotkut antiikin lääketieteen näkemykset elävät edelleen meidän yhteiskunnassamme ns. vaihtoehtolääketieteen hoitomuodoissa. Toisaalta muinaisen maailman terveysoloja voi perustellusti lähestyä myös biolääketieteen ehdoilla, niin kuin esimerkiksi tehdään paleopatologisessa tutkimuksessa, jossa etsitään erilaisia taudinjälkiä muinaisista ihmisjäänteistä (luista ja muumiosta). Vaikka lähtökohta tällöin on väistämättä antiikin kulttuurien kannalta ulkopuolinen, tällainen tutkimus voi antaa arvokasta tietoa Uuden testamentin ajan terveysolosuhteista.¹¹

Sairaanhoidon tutkimus on hanke, jossa varhaiskristillisyyden tutkija joutuu hyödyntämään useita eri tutkimustraditioita. Lääketieteen antropologia on yksi näistä traditioista.

Jeesus vs. Hippokrates

Varhaisten kristittyjen harjoittaman parantamistoiminnan ja kreikkalais-roomalaisen maailman terveydenhoidon välillä on usein nähty syvä juopa.¹² Vastakohta tulee esille joskus myös antiikin kirjoittajien kommentteissa. Yksi havainnollinen esimerkki löytyy Plotinokselta, 200-luvulla vaikuttaneelta uusplatonilaiselta filosofilta. Plotinos kritikoi ankarasti gnostilaisia ryhmiä, jotka opettivat, että maailmankaikkeuden luoja ja luotu maailma olivat pahoja. Kritiikki kohdistui mm. vastustajien taikauskoiseen maailmankuvaan. Plotinoksen mukaan gnostikot¹³ uskoivat, että sairaudet ovat ”henkiä” (*daimonia*) ja että he pystyvät ajamaan näitä ulos ”sanojensa voimalla”. Tällainen oli vaikuttavaa suurelle yleisölle, joka uskoi kaikenmaailman ihmeparantajia (*magoi*). Järkevät ihmiset sen sijaan tietävät, että sairauksien syinä ovat elimistön ”liikarasittuminen, ylensyöminen, puute tai kuona-aineet ja ylipäänsä

”maailmaksi”, jota on tarkasteltava kyseisen kulttuurin omilla ehdoilla.

¹¹ Ks. Grmek 1989, 47–86; Zias 1991.

¹² Näin jo Harnack 1892.

¹³ Plotinos ei tosin käytä vastustajistaan nimitystä ”gnostikot”. Hän luentojensa toimittaja Porfyrios otsikoi kuitenkin sanoin ”Gnostikkoja vastaan” jakson, jossa Plotinos aihetta käsittelee (*Enneades* 2.9).

erilaiset elimistössä tapahtuvat muutokset, joiden alkusyy voi olla ihmisen sisällä tai ulkopuolella”.¹⁴

Plotinoksen kritiikki ei kohdistu kristittyihin yleensä, vaan sen yhteen, gnostilaiseen suuntaan.¹⁵ Silti se tapa, jolla Plotinos kuvaa vastustajiensa käsityksiä sairauksista ja niiden parantamisesta, sopii hyvin yhteen Uuden testamentin ja varhaisten kristittyjen maailmankuvan kanssa. Uskomus, jonka mukaan monilla sairauksilla oli demoninen alkuperä, hallitsee niin Uuden testamentin kuin myöhempien kristillisten kirjoitusten parantamiskertomuksia. Pahojen henkien karkottaminen ”sanan voimalla” oli Jeesuksen keskeinen parantamismetodi, ja hänen esikuvaansa seurattiin kristittyjen parissa myöhemminkin.¹⁶ Plotinosta edeltänyt kristinuskon kriitikko ja platonisti Kelsos, tuomitsi Jeesuksen magian harjoittajaksi ja ivasi kristittyjä siitä, että nämä paransivat ihmisiä tiettyjen demonien nimien ja loitsujen voimalla.¹⁷

Plotinoksen valistunut kuvaus siitä, miten ”järkevät ihmiset” ajattelevat sairauksien syistä, tiivistää hyvin kreikkalaisen lääketieteen perusajatuksen: Tärkeintä ihmisen terveydelle oli ruumiin sisäisen tasapainon säilyttäminen. Terveyttä eivät uhanneet demonien hyökkäykset tai jumalien viha, vaan ruumiissa tapahtuvat muutokset, joilla oli luonnollinen syy. Kauaskantoinen oli hippokraattisessa traditiossa kehittynyt teoria neljästä ruumiinnesteestä, joita olivat veri, keltainen sappi, musta sappi ja lima (flegma).¹⁸ Terveys ymmärrettiin tilana, jossa nämä ruumiinnesteet ovat oikeassa suhteessaan toisiinsa ja hyvin sekoittuneet. Vastaavasti ihminen tuntee kipua silloin, kun ihmisruumissa on jotakin näistä elementeistä liian vähän tai paljon tai sitä on kasautunut johonkin kohtaan ilman sopivaa sekoittumista muihin nesteisiin.¹⁹ Tämän perusnäkemys mukaisesti pääasiallisia sairauden hoitokeinoja

¹⁴ *Enneades* 2.9.14.

¹⁵ Tosin Plotinoksen teosten elämäkerrallisessa johdannossa Porfyrios sanoo, että Plotinus kirjoitti ”monia kristittyjä vastaan” (*Vita Plotini* 16).

¹⁶ Ks. esim. MacMullen 1984, 25–42.

¹⁷ Origenes, *Contra Celsum* 1.6; ks. myös 2.49.

¹⁸ Hippokraattisesta humoraaliteoriasta ks. tarkemmin esim. Longrigg 1993, 89–93 ja Nutton 1995a, 23–25. Teorian synteestistä Galenoksella ja sen vaikutushistoriasta ks. Joutsivuo 1995.

¹⁹ Näin tiivistää hippokraattinen kirjoittaja teoksessa *De natura hominis* (4).

olivat ruokavalio, lepo, kuumat ja kylmät kylvyt, peräruiskeet, kuppaus ja rohdot, joilla elimistön tasapainoa pyrittiin säätämään.²⁰

Vastakohta Jeesuksen ja Hippokrateen, Uuden testamentin ja kreikkalaisen lääketieteen sairauskäsitysten välillä on ilmeinen. Nämä traditiot edustavat kahta aivan erilaista selitystä tautien syntyyn. Antropologi George Fosterin esittämän jaottelun mukaan Uuden testamentin tautitietologia on ”persoonallinen”, kun taas kreikkalaisen lääketieteen selitys sairauksille on ”naturalistinen”.²¹ Tämä vastakohta ei kuitenkaan yksin kerro vielä kaikkea olennaista siitä, miten sairaus ja parantaminen ymmärrettiin Uuden testamentin maailmassa. Kuvaa on täydennettävä ja tarkennettava monella tavoin.

Tiede vs. magia

Plotinoksen selostus siitä, miten ”järkevät ihmiset” suhtautuvat sairauteen antaa liiankin rationaalisen kuvan hänen ja hänen vertaistensa maailmankuvasta. Plotinos oli uskonnollinen mystikko. Ei ole syytä olettaa, että hän kiisti kaikkien sellaisten ilmiöiden olemassaolon, joita me kutsuisimme ”yliluonnolliseksi” tai ”maagiseksi”.²² Plotinoksen oppilas ja luentomuistiinpanojen toimittaja Porfyrios kertoo havainnollisesta välikohtauksesta. Plotinoksella oli Olympios-niminen kilpailija ja kadehtija, joka yritti vahingoittaa häntä noituuden avulla.²³ Olympios joutui kuitenkin tunnustamaan, että Plotinoksessa oleva voima

²⁰ Hemer 1986, 48. Hippokraattisista hoidoista laajemmin esim. Nutton 1995a, 26–31. Osa traditiosta edellyttää, että kirurgiset hoitotoimenpiteet eivät kuulu lääkärille (näin esimerkiksi *Vala*).

²¹ Foster 1976. Dale Martin tekee eron inbalanssi- ja invaasioetiologian välillä (Martin 1995, 143). Kun kreikkalainen lääketiede oletti sairauksien johtuvan pääasiassa elimistön sisäisen tasapainon järkkymisestä, evankeliumeissa sairaudet nähdään paljon useammin elimistöön tunkeutuvien vihamielisten voimien aikaansaannoksina. Pidän kuitenkin Fosterin terminologiaa osuvampana, sillä myös kreikkalainen lääketiede tunsi elimistön ulkopuoliset taudinaiheuttajat, vaikka ne eivät olleetkaan persoonallisia agentteja. Esimerkiksi Varro (116–27 eKr.) esitti teorian suoalueelta leviävistä näkymättömistä taudinaiheuttajista, joita silmä ei voi nähdä mutta jotka tunkeutuvat suun kautta ihmisruumiiseen ja aiheuttavat sairauksia (Scarborough 1969, 81). Fosterin ja Martinin terminologiasta ks. myös Albi 2002, 133–34.

²² Molemmat käsitteet ovat tunnetusti ongelmallisia. ”Yliluonnollinen” on pitkälti modernin maailmankuvan tuote (Saler 1977; Martin 1995, 4–6). ”Magiaa” puolestaan rasittaa uskonnon ja magian dikotomia (Aune 1980, 1511) tai magian, uskonnon ja tieteen trikotomia (Lloyd 1990).

²³ *Vita* 10.

oli väkevämpi kuin hänen taikansa. Joka kerta kun Olympios yritti kohdistaa maagiset voimansa Plotinokseen, ne kääntyivätkin häntä itseään vastaan. Plotinoksen ruumis oli hyökkäyksen aikana kuin ”suljettu kukkaro”. Porfyrioksen mukaan hänen opettajallaan oli muitakin poikkeuksellisia kykyjä. Tämä kykeni esimerkiksi ennalta tietämättä paljastamaan joukosta varkaan ja näkemään pienistä lapsista, minkälaisia henkilöitä heistä aikuisina tulisi.²⁴

Plotinoksen sielu oli suurempi kuin muiden ja hänen voimansa väkevämpi kuin hänen kilpailijoidensa. Tällainen argumentaatio ei ollut epätavallista antiikin maailmassa. Magiasta (kr. *mageia*) keskusteltiin paljon.²⁵ Se nähtiin usein tuomittavana, toisia ihmisiä tai yhteiskuntaa vahingoittavana toimintana. Mutta sitä ei pidetty tyhjänä taikauskona, jolla ei olisi minkäänlaista vaikutusta kohteeseensa.²⁶ Kelsos ei kristinuskon kritiikissään väittänyt, etteikö Jeesuksen ja kristittyjen eksorkismeilla saavutettu tuloksia. Ne perustuivat hänen mielestään väärään magiaan ja kykenivät parhaimmillaankin vain parantamaan ruumiin, eivät sielua.²⁷ Evankeliumien lainoppineet eivät kiistäneet sitä, etteikö Jeesus olisi karkottanut pahoja henkiä ihmisistä (Mark. 3:22–30 ja paralleelit). He sen sijaan kyseenalaistivat ne keinot, joilla Jeesus toimintaansa harjoitti. Apostolien teotkaan ei periaatteessa kiellä Simon Maguksen (Ap. t. 8: 9–24) tai juutalaisten henkienmanaajien (17:11–16) maagisia kykyjä. Luukas korostaa apostolien ihmetekojen ylivoimaisuutta noitiin ja magian harjoittajiin verrattuna (ks. myös 13:6–12 ja 19:11–20)²⁸ samalla tavoin kuin Porfyrios ylistää opettajansa suuruutta edellä mainitussa tekstissä.

Hippokrateen Corpukseen kuuluva tutkielma ”Pyhästä taudista” (300-luvulta eKr.) suhtautuu myös hyvin poleemisesti vastustajien parantamismetodeihin.²⁹ Kirjoittajan tarkoituksena on osoittaa, ettei tämä lähinnä epilepsiaa vastaava tauti³⁰ ole luonteeltaan sen

²⁴ *Vita* 11.

²⁵ MacMullen 1966, 95–127; Aune 1980, 1516–523; Kee 1986, 95–121.

²⁶ Ks. esim. Segal 1981 ja Francis 1995, 92.

²⁷ Origenes, *Contra Celsum* 8.60. Kee (1986, 116–21) esittää synteesin Kelsoksen argumentaatiosta.

²⁸ Schüssler Fiorenza 1976, 13.

²⁹ Teoksen on suomentanut Heikki Solin (1985). Ks. myös Solin 1986, joka sisältää käännöksen samanhenkisestä hippokraattisesta kirjoituksesta *Ympäristötekijöistä*.

³⁰ Muinaiset tautiluokitukset eivät kuitenkaan vastaa moderneja. Tämä käy ilmi mm. siitä, että kirjoittajan mukaan tauti voi iskeä vanhuksiin hengenvaarallisen halvauskohtauksen muodossa

jumalallisempi tai pyhempi kuin muutkaan taudit, joilla kaikilla on luonnollinen syy. Siksi sitä ei voi parantaa puhdistusmenoin ja loitsuin. Kirjoittaja ei kiistä jumalien olemassa oloa, mutta katsoo, ettei jumaluus, joka ”puhtain” kaikesta, voi saastuttaa ihmisen ruumista.³¹

”Jumalallinen voima on se, joka puhdistaa, sovittaa ja pesee pois pahimmatkin ja jumalattomimmatkin hairahdukset”. Kirjoittaja haluaa selvästi osoittaa, etteivät vastustajien loitsut ja puhdistusmenot tehoa taudin hoitoon. Taudin voi parantaa se, joka pystyy elintapojen avulla säätelemään ”ihmisruumiissa kuivan ja kostean sekä kylmän ja lämpimän suhdetta”.³²

Vastakkain kirjoituksessa näyttää siis olevan rationaaliseen ajatteluun perustuva valistushenkinen ajattelu ja puhtaaseen taikauskoon perustuva maailmankuva. Potilaan kannalta ajateltuna ”lääketieteellinen” vaihtoehto oli tuskin kuitenkaan yhtään parempi vaihtoehto kuin kirjoittajan vastustama taikausko. Hippokraattisen kirjoittajan optimismi epilepsian parantamisen suhteen on täysin perusteeton. Jälkiviisaina voimme todeta, että teoriat flegman liiallisesta kertymisestä aivoihin tai pohjois- ja etelätuleen vaikutuksesta taudin esiintymiseen eivät voineet millään tavoin auttaa epilepsian hoidossa. Hippokraattisella lääkäriellä oli siis tuskin esittää yhtään enempää näyttöjä taudin onnistuneesta hoidosta kuin kilpailijoillaan, jotka turvautuivat puhdistautumismenoihin, loitsuihin tai muihin poppakonsteihin. Hoidon tehokkuuden kannalta hoitomuodoissa ei ollut eroa. Sama koskee myös useimpia muita sairauksia. Kreikkalaisen lääketieteen perusteoria ihmisen ruumiinesteistä oli spekulatiivinen, eikä se johtanut minkäänlaisiin läpimurtoihin sairauksien hoidossa. Useat hoitokeinot olivat joko tehottomia tai vahingollisia.³³

Kreikkalais-roomalaisessa maailmassa lääketieteellinen traditio edusti vaihtoehtoa, jolla ei ollut tarjota rokotukseen tai penisilliiniin verrattavia menestystarinoita.³⁴ Sillä ei ollut normatiivista asemaa antiikin kulttuureissa, vaikka monet eliitin jäsenet olivatkin Plotinoksen tavoin omaksuneet sen ajattelutavan. Antiikin ihmiset selittivät sairauksia myös muilla tavoin kuin ruumiinesteiden tasapainon järkkymisestä johtuvina häiriöinä. Vakavan sairauden

(*Pyhästä taudista* 9). Epilepsia ei nykyllä lääketieteen mukaan aiheuta halvausta (tosin halvaus voi aiheuttaa epilepsiaa).

³¹ *Pyhästä taudista* 1.

³² *Pyhästä taudista* 18.

³³ Lloyd 1990, 49–50.

³⁴ Lloyd 1990, 42.

kohdatessa he etsivät apua sieltä, missä sitä heille tarjottiin.³⁵ Niin kuin tänään ihmiset eivät helposti tyytyneet ”naturalistisiin” selityksiin, vaan katsoivat jumalilla olevan oma roolinsa sekä sairauksien syntyemisessä että parantamisessa. Useimmat eivät myöskään tehneet yhtä jyrkkää eroa lääketieteellisiin ja uskonnollisiin syihin vetoavan parantamisen välille kuin edellä siteerattu hippokraattinen kirjoittaja.³⁶

Uskonnollinen ja maallinen parantaminen

Ajanlaskun alun kreikkalais-roomalainen maailmassa oli useita jumaluuksia, joiden toimialaan niin sanotusti parantaminen kuului. Näitä olivat mm. Apollon ja egyptiläistä alkuperää oleva Isis. Kuuluisin parannusta tarjoavista jumalista oli kuitenkin Asklepios, joka tarun mukaan oli Apollonin ja kuolevaisen Koroniksen poika mutta jota kunnioitettiin viimeistään hellenistisellä ajalta lääkintätaidon jumalana. Asklepioksen kultti oli keisariajalla hyvin suosittu. Kuuluisia temppeleitä oli mm. Epidauroksessa, Kosilla ja Pergamoksessa.³⁷ Parannusta etsivät pyhiinvaeltajat yöpyivät temppelissä (lat. *incubatio*) erityisesti tähän tarkoitukseen varatussa huoneessa (kr. *abaton*) ja toivoivat näkevänsä unen, jossa jumala ilmoittaa parannuskeinon sairaudesta.³⁸ Kaivauksissa on löytynyt piirtokirjoituksia, joissa kuvataan potilaiden kokemia ihmeellisiä parantumisia.³⁹

³⁵ Esim. Plutarkhos sanoo, että ihmiset, jotka sairastivat kroonisia tauteja ja olivat pettyneitä lääkäreiden hoito-ohjeisiin, turvautuivat uhreihin, amuletteihin ja uniin (*De facie* 920B).

³⁶ Kirjoittaja ei tosin näytä varsinaisesti kritikoivan temppelikulttien yhteydessä harjoitettua parantamistoimintaa. Hän suomii ennen muuta temppelien ulkopuolella tehtyjä puhdistautumisriittejä ja sanoo, että parantajien ”pitäisi tehdä päinvastoin, uhrata ja rukoilla ja viedä potilaat temppeliin pyytämään jumalilta apua” (*Pyhästä taudista* 1). Yleensä ottaen hippokraattiset kirjoittajat eivät sulkeneet jumalien toimintaa kokonaan pois tautien selityksistä, vaan pikemminkin sisällyttivät jumalatkin ”luonnollisen” piiriin kuuluviksi ilmiöiksi. (Martin 1995, 154.) Joissakin tapauksissa he saattoivat myös suositella rukousta (*De regimen* 4.87), mutta kyse oli enemmänkin ”jumala auttaa niitä, jotka auttavat itse itseään” -periaatteesta kuin maallisen hoidon korvikkeesta. (Temkin 1991, 188.)

³⁷ Asklepioksen kultista tarkemmin Edelstein & Edelstein 1945 (I) ja Temkin 1991, 79–85.

³⁸ Inkubaatiokäytäntö jatkui myös kristillisenä aikana. Sairaajat yöpyivät kirkoissa tai kirkon läheisyydessä ja odottivat parantavan pyhimyksen ilmestymistä.

³⁹ Kuuluisimpia näistä ovat Epidauroksesta löydetyt taulut, joihin on kirjattu lukuisia Asklepioksen parannuksia ja ihmeitä (Herzog 1931). Kertomukset ovat pääosin suuresti liioiteltuja (esim. ”Kleo oli ollut viisi vuotta raskaana”) ja tarkoitettu lähinnä temppelikultin propagandaksi.

Lääketiede ja temppelikultti eivät sulkeneet toisiaan pois. Asklepiosta pidettiin lääkärin ammattikunnan suojelijana. Lääkäreitä alettiin jossakin vaiheessa kutsua ”asklepiadeiksi”⁴⁰ tai ”Asklepioksen lapsiksi”. Antiikin kuuluisimman lääkärin Galenoksen (129–99) uran kerrotaan alkaneen, kun hänen isänsä näki unen, jossa häntä kehoitettiin panemaan poikansa oppiin Pergamonin Asklepioksen temppeliin.⁴¹ Galenos itse tunnustautui Asklepioksen uskolliseksi palvelijaksi, jonka jumala oli pelastanut hengenvaarallisesta paiseesta.⁴²

Asklepioksen temppelit olivat avoinna niin rikkaille kuin köyhille.⁴³ Myös eliittiin kuuluvat, joilla periaatteessa oli varaa hyväänkin lääkäriin, etsivät parannusta jumalalta. Eräessä säilyneessä piirtokirjoituksessa ateenalainen reettori Aiskhines kertoo, kuinka hän pettyneenä kaikkien kuolevaisten apuun kääntyi jumalan puoleen ja kuinka tämä paransi kolmessa kuukaudessa hänen päässään olleen märkivän haavan.⁴⁴

Harvinaislaatuinen kuvaus Asklepioksen kultista ja siihen osallistuvan henkilön kokemuksista on säilynyt Aelius Aristiden (s. 118) kirjoituksessa *Pyhät kertomukset (hieroi logoi)*. Aristides oli toisella vuosisadalla elänyt tunnettu kreikkalainen puhuja ja Galenoksen aikainen.⁴⁵ 25-vuotiaana, juuri kun hänen uransa oli päässyt lupaavaan alkuun, hän sairastui vakavasti matkallaan Roomaan, eikä hänen terveytensä koskaan palannut ennalleen. Aristides oli myös niiden monien joukossa, jotka saivat tartunnan vuoden 165 suuressa isorokkoepidemiassa. Hän toipui, mutta sairastui pian uudelleen epidemian aiheuttaman jälkitautiin. Monien tautien kuluttama Aristides eli kuitenkin vielä tämän jälkeen toistakymmentä vuotta ja kuoli ilmeisesti 63-vuotiaana.⁴⁶

Taulut ovat peräisin 300-luvun lopulta ennen ajanlaskun alkua. Piirtokirjoitukset on suomentanut Heikki Solin (1988). Ks. myös Edelstein & Edelstein 1945 (I), 221–37.

⁴⁰ Temkinin (1991, 80–81) mukaan nimitys lienee alun perin viitannut lääkärintaitoa vaalineeseen klaaniin, jossa ammattitaito siirtyi eteenpäin vain klaaniin kuuluville. Myöhemmin nimitys viittasi lääkäreihin yleensä.

⁴¹ Kee 1986, 60.

⁴² *De libris propriis* 2.99.

⁴³ Ks. Edelstein & Edelstein 1945 (I), 204–205; (II), 175–786.

⁴⁴ Edelstein & Edelstein 1945 (I), 204.

⁴⁵ Aristiden elämänvaiheista ks. Behr 1968, 1–115.

⁴⁶ Näin Behr 1968, 114. Tiedot Aristiden kuolinvuodesta vaihtelevat.

Aristides etsi aluksi apua sairauteensa egyptiläisistä Serapiksen ja Isiksen kulteista, mutta päätyi Asklepioksen hartaaksi palvelijaksi. Hän vietti kaksi vuotta Akslepioksen temppelissä Pergamonissa, missä hän toipui ainakin henkisesti sen verran, että pystyi jatkamaan puhujan uraansa. Aristides kirjasi tunnontarkasti oireitaan ja uniaan, jotka hän tulkitsi Asklepioksen ilmoituksiksi ja hoito-ohjeiksi. Hän ei hylännyt kokonaan lääkäreiden apua; hänen lähipiriinsä kuului useita lääkäreitä. Jotkut näistä kritikoivat Aristiden tapaa hoitaa vaivojaan unien perusteella, mutta useimmat taipuivat hänen päättäväisyytensä edessä (ja miksi eivät olisi, maksoihan Aristides heidän palkkansa).

Lääkärit eivät aina olleet yksimielisiä siitä, kuinka potilasta olisi pitänyt hoitaa. Esimerkiksi Aristideen reiteen ilmestynyttä tulehduksen toiset olisivat parantaneet leikkauksella toiset taas syövyttävillä lääkkeillä. Aristides ei kuitenkaan piitannut lääkärien neuvoista, vaan luotti jumalaan, joka oli käskenyt hänen pysymään kärsivällisenä ja odottamaan. Uskoa todella tarvittiin. Paise kasvoi ennen näkemättömin mittoihin. Jumalan antamat hoito-ohjeet olivat mitä kummallisimpia. Aristiden oli juostava paljasjaloin talvisessa ilmassa ja ratsastettava hevosella, mikä teki paiseen takia erityisesti kipeää. Myrskyisessä säässä hänen oli purjehdittava vastatuuleen. Hänen oli syötävä hunajaa ja tammenterhoja ja oksennettava ne pois. Lopulta neljän kuukauden jälkeen Vapahtaja – Aristides kutsui jumalaa tällä nimellä – armahti ja ilmoitti paljon kärsineelle potilaalleen parantavan lääkkeen. Tämä tapahtui unessa. Ilmoitus annettiin ihmeellisesti samana yönä sekä Aristidelle että hänen kasvatti-isälleen.⁴⁷ Lääke tehoi ja lääkärien kritiikki lakkasi oitis. Aristideen mukaan he osoittivat suurta kunnioitusta jumalalle. Pelastaakseen ammattikunniansa he kuitenkin päättelivät, että kyse oli jostakin ”suuremmasta taudista, jonka jumala oli salaa parantanut”.⁴⁸

Usko Asklepioksen parantaviin voimiin ei merkinnyt sitä, ettei Aristides sairauksien kanssa kamppaillessaan olisi valmistautunut myös pahimpaan. Hän sanoo hakeutuneensa Asklepioksen parannettavaksi siksi, että ”oli parempi tulla parannettavaksi hänen avullaan” kuin maallisten lääkärien ja ”jollei parantumisen ollut mahdollista, oli aika kuolla”.⁴⁹ Usko

⁴⁷ Aristidella oli läheinen suhde niihin kotitalonsa palvelijoihin, jotka olivat kasvattaneet hänet ja joista hän käyttää nimitystä *trofeis*. Kasvattajiensa lapsia Aristides piti kasvattiveljinään ja -sisarinaan ja näiden lapsia kasvattilapsinaan. Ks. Behr 1968, 8–9.

⁴⁸ *Orationes* 47.61–68. Tämä tapahtui vuonna 148, kun Aristides oli palannut Pergamonista kotikaupunkiinsa Smyrnaan. Ks. Behr 1968, 62–63.

⁴⁹ *Orationes* 27.132.

antoi hänelle vakaumuksen siitä, että hän hänen kärsimyksensä olivat jollain tavoin tarkoituksenmukaisia ja että jumalan läheisyys auttoi häntä tulemaan suureksi puhujaksi.⁵⁰

Sairaus ja persoonalliset voimat

Usko jumalan toimintaan antoi Aristidelle mahdollisuuden pohtia sellaisia kärsimystä koskevia kysymyksiä, johon hänen lääkäriensä taudinselitykset eivät vastanneet. Ihmiselle on hyvin luonteenomaista etsiä sairauden ja onnettomuuksien syitä erilaisista persoonallisista tekijöistä olivatpa ne sitten jumalia, henkiä tai muita ”syllisiä”.⁵¹ Kuvaava on tapa, jolla Aristides yhdistää kasvattisisarensa lapsen äkillisen kuoleman ja oman toipumisensa isorokosta:

Kuume ei kuitenkaan hellittänyt kokonaan ennen kuin kaikkein rakkain kasvattilapsistani⁵² kuoli. Hän kuoli, niin kuin myöhemmin sain tietää, juuri samana päivänä kun parannuin. Elämäni oli ollut siihen asti jumalilta saatu lahja, ja siitä eteenpäin jumalat antoivat minulle uuden elämän ikään kuin vaihtokauppana.⁵³

Aristiden pohdinnoista heijastuu ajattelutapa, jossa hyvää maailmassa katsotaan olevan vain rajoitettu määrä.⁵⁴ Ihmisille koitua yllättävä onnenpotku perustuu toisen menetykseen ja päinvastoin. Mm. kaikki noituususkomukset perustuvat tälle ajattelulle. Usko ”pahaan silmään” ja epäilykset pahansuovan magian harjoittamisesta olivat laajalle levinneitä myös

⁵⁰ Ks. esim. *Orationes* 23.16 ja 50.27.

⁵¹ Persoonallisille etiologioille on olennaista se, että sekä sairaudet ja onnettomuudet selitetään samalla mekanismilla. Naturalistiset etiologiat selittävät ainoastaan sairauksien syntyä. (Foster 1976.) Ihmisielen taipumuksesta nähdä sairauksien ja onnettomuuksien taustalla persoonallisia agenteja ks. Boyer 2002, 218–231.

⁵² Ks. edellä n. 47.

⁵³ *Orationes* 48.44. Myöhemmin myös kuolleen pojan sisar kuoli. Aristides lähetti lääkärin lasta hoitamaan, mutta se oli turhaa. Aiemmin Aristides oli nähnyt unen, jossa hän uhrasi eläimen. Tytön kuoleman jälkeen hän näkee näyssä tytön ruumiin, jossa tämän kärsimykset olivat luettavissa ”niin kuin uhrieläinten sisälmyksistä” (*Orationes* 51.23).

⁵⁴ Malina 1981, 71–93.

antiikin kulttuureissa.⁵⁵ Erilaiset magian torjuntaan käytetyt amuletit, symbolit sekä vastaloitsut ja -lääkkeet todistavat tällaisista peloista.⁵⁶

Useimmissa kulttuureissa esiintyy sekä ”persoonallisia” että ”luonnollisia” selityksiä sairauksien synnyille.⁵⁷ Japanilainen antropologi Emiko Ohnuki-Tierney on tutkinut ainukansan käsityksiä sairauksista, jotka hänen mukaansa jakautuvat kahteen ryhmään: ”tavanomaisiin sairauksiin” (*habitual illnesses*; mm. eri ruumiin osiin kohdistuvat vaivat, ihon poikkeavuudet, joille ei anneta erityistä syytä) ja ”metafyysisiin sairauksiin” (*metaphysical illnesses*; joukko vakavampia tauteja, joiden syyksi katsotaan demonin tai hengen vaikutus ja joiden parantaminen edellyttää samanistista rituaalia).⁵⁸ Aristides on hyvä esimerkki siitä, kuinka myös yksittäisen ihmisen maailmaan mahtuvat sekä luonnolliset että persoonalliset tautietiologiat. Nykyajan ihmisellekään kovinkaan eivät usein riitä pelkät lääketieteelliset faktat. Sairauden kohdatessa mekin etsimme helposti ”syypäitä” ja toivomme Jumalan puuttuvan jollakin tavoin sairauden kulkuun. On vaikea hyväksyä, että ikäviä asioita ”vain tapahtuu”.

Joissakin kulttuureissa ”persoonalliset” taudinselitykset ovat kuitenkin yleisempiä kuin toisissa. Juutalainen ja varhaiskristillinen kulttuuri olivat epäilemättä tällaisia. Ajanlaskun alun juutalaisuudessa demonologiset selitykset olivat hyvin tavallisia. Hellenistisellä ajalla kirjoitettuihin *I Heenokin* ja *Riemuvuosien kirjoihin* sisältyy kertomuksia siitä, kuinka tautia ja vitsauksia aiheuttavat ”saastaiset henget” syntyivät.⁵⁹ Raamatun alkulehdillä mainittujen jättiläisten (Gen. 6:1–4) kuoltua, pahat henget sikisivät näiden ruumiista ja jäivät maan päälle vahingoittamaan ihmisiä.⁶⁰ Nämä eivät olleet ihmisiä eivätkä enkeleitä, vaan langenneiden enkelien ja ihmisten laittomasta seksuaalisuhteesta syntyneitä pahoja olentoja. *Riemuvuosien kirja* kertoo, kuinka Nooa rukoilee Jumalaa vapauttamaan ihmiset sairauksia ja pahuutta aiheuttavista demoneista. Jumala suostuukin tähän, mutta demonien johtajan, Masteman,

⁵⁵ Brown 1970; Segal 1981; Elliott 1988.

⁵⁶ Loitsuteksteistä ks. Betz 1992. Amuleteista ks. Bonner 1950.

⁵⁷ Foster 1976, 776.

⁵⁸ Ohnuki-Tierney 1981.

⁵⁹ Qumranin tekstien demonuskomuksista, ks. Alexander 1999 ja Collins 2001.

⁶⁰ *I Heenok* 15:11–61:1.

puolustuspuhe saa Jumalan pään kääntymään.⁶¹ Hän päättää jättää osan hengistä maan päälle, jotta ne voisivat rangaista ihmisiä näiden pahuudesta. Lievittääkseen ihmisten kärsimyksiä Jumala káskee enkelien opettaa Nooalle lääkkeiden käytön.⁶²

Keskeinen parantamismetodi oli eksorkismi. Qumranin teksteissä on säilynyt esimerkkejä eksorkismeista, joita käytettiin pahojen henkien karkottamiseksi samoin kuin loitsutekstejä, joiden tarkoituksena oli demonien torjuminen etukäteen.⁶³ Josefuksen mukaan juutalaiset olivat erikoistuneet parantamaan sairauksia nimenomaan eksorkististen loitsujen avulla, jotka he olivat peräisi aina Salomonilta asti.⁶⁴ Eksorkistinen toiminta ei tietenkään sulkenut pois lääkkeiden käyttöä, niin kuin edellä mainittu *Riemuvuosien kirjan* myytti osoittaa. Lääkkeiden ja erilaisten *materia magica* -tyyppisten keinojen välinen raja oli häilyvä. Tobiaan kirjassa ihmeellisen kalan sydäntä ja maksaa polttamalla syntyy käry, joka karkottaa päähenkilön Tobitin morsianta Saaraa riivanneen pahan hengen ”aina hamaan Ylä-Egyptiin asti” (8:3). Tobitin isän, Tobiaan silmänsairaus paranee puolestaan kun samaisen kalan sappea hierotaan hänen silmiinsä (11:8–14). Jeesuksen kerrotaan tehneen syljestä ja maasta tahnaa, jonka avulla hän paransi syntymästä saakka sokeana olleen miehen (Joh. 9:1–6; vrt. Mark. 7:33).

Uuden testamentin parantamiskertomuksissa esille tulevat käsitykset sairauksien syistä ja hoitokeinoista ovat samantapaisia kuin muussa hellenistisen ajan juutalaisessa kirjallisuudessa. Monet sairaudet luokitellaan saastaisten henkien ja demonien aiheuttamiksi. Jeesus parantaa ajamalla saastaiset henget ulos (esim. Mark. 1:21–28). Kaikkia sairauksia ei kuitenkaan kuvata henkien aiheuttamiksi. Markuksen evankeliumissa (esim. 1:32) sairaut ihmiset näyttäisivät jakautuvan kahteen ryhmään: toisaalta ”sairaisiin” (*tous kakōs ekhontas*) ja toisaalta ”pahojen henkien vaivaamiin” (*daimonizomenous*).⁶⁵ Markuksen tautiluokittelu

⁶¹ *Riemuvuosien kirja* 10:3–14.

⁶² Vrt. Siirakin kirjan positiivinen kuvaus taitavasta lääkäristä, joka käyttää Jumalan luomia yrttejä parantaakseen ihmisiä (Sir. 38:1–15). Toinen aleksandrialainen hellenistijuutalainen, Filon, suhtautuu varauksellisemmin lääketieteeseen. Erityisesti Filon kritikoit niitä, jotka turvautuvat heti lääkäreihin sairauden sattuessa ja Jumalaan vasta viime hädässä (*De Sacrificiis Abelis et Caini* 19.70–71).

⁶³ Esim. 11Q11 (eksorkismi) ja 4Q510; 4Q511; 4Q560 (demonien torjunta); Alexander 1999, 344–45. Ks. myös Kollmann 1996, 127–37.

⁶⁴ *Antiquitates* 8.45–46.

⁶⁵ Näin tulkitsee Pilch 2000, 68–70.

muistuttaa ainakin jossain määrin Ohnuki-Tierneyn tutkiman ainu-kansan jakoa ”tavanomaisiin” ja ”metafyysisiin” sairauksiin.⁶⁶

Tarkempi perehtyminen osoittaa myös sen, etteivät evankeliumien kirjoittajien näkemykset sairauksien syistä ja Jeesuksen parantamistrategiasta suinkaan ole yhdenmukaisia. Luukkaan kirjoituksissa demonologisella ja eksorkistisellä aineistolla on suuri paino, kun taas Matteus ei kuvaa Jeesusta niin paljon eksorkistina kuin ”kaikkien ihmisten tautien ja vaivojen” parantajana (Matt. 4:23; 9:35).⁶⁷ Johanneksen evankeliumista eksorkistiset kertomukset puuttuvat kokonaan. Evankeliumiin sisältyy vain kolme parantamiskertomusta, joita Johannes kutsuu tunnusteiksi (Joh. 4:46–54; 5:1–20; 9:1–41). Varhaiset kristityt kirjoittivat myös evankeliumeja, joista puuttuvat kokonaan viittaukset Jeesuksen parantamistoimintaan (esim. *Tuomaan evankeliumi*).

Persoonalliset taudinselitykset mahdollistavat ajattelutavan, jonka mukaan sairaudet ja vastoinikäymiset yleensä ovat rangaistuksia ihmisen rikkomuksesta jumalia tai esi-isien henkiä kohtaan. Juutalaisessa monoteismissä kulttuurissa sairaus nähtiin usein Jahven lähettämänä rangaistuksena (Deut. 28:15–22).⁶⁸ Toisenlaisen näkökulman tosin tarjoaa Jobin kirja, jonka mukaan sairaus voi myös perustua Jumalan tutkimattomaan tahtoon eikä välttämättä johdu siitä, että ihminen olisi rikkonut Jumalan käskyjä. Synnin ja sairauden suhdetta pohditaan myös Uudessa testamentissa, mutta mitään yksiselitteistä vastausta siihen ei anneta. Johanneksen mukaan sokeana syntynyt mies tai hänen vanhempansa eivät olleet tehneet syntiä, vaan hänessä tulivat julki ”Jumalan teot”(Joh. 9:1–3). Kärsimyksen ongelmaan tarjotaan siis lähinnä Jobin kirjan ratkaisu. Toisaalta parannettuaan liikuntakyvyttömän miehen Betesdan altaalla Jeesus sanoo hänelle: ”Älä enää syntiä tee, etteikö sinulle kävisi entistä pahemmin” (Joh. 5:14). Myös Paavali hyväksyy molemmat ajattelutavat. Useat sairaus- ja kuolemantapaukset Korintin seurakunnassa selittyvät Paavalin mukaan sillä, että korinttilaiset ovat viettäneet Herran aterialla kelvottomasti (1 Kor. 11:30).⁶⁹ Paavalin omaa

⁶⁶ Pilch 2000, 69.

⁶⁷ Pilch 2000, 85.

⁶⁸ Myös kreikkalaisessa kulttuurissa sairaudet saatettiin tulkita jumalien vihan osoitukseksi (Burkert 1985, 267).

⁶⁹ Martin (1995, 191) tulkitsee kohdan siten, että kelvottomasti nautitulla Herran aterialla on Paavalin käsityksen mukaan myrkyllinen vaikutus ihmisruumiiseen. Jakeiden 1 Kor. 11:29–31 ajatuskulku on kuitenkin vaikeasti ymmärrettävä. Varmaa on kuitenkin se, että Paavali ymmärtää

ruumista kurittava Saatanan enkeli ei kuitenkaan ole varsinaisesti rangaistus tehdystä synnistä, vaan Jumalan sallima kärsimys, jonka tarkoitus oli pitää Paavalin nöyränä (2 Kor. 12:7). Jaakobin kirjeeseen sisältyy ainutlaatuinen kuvaus varhaiskristillisen yhteisön sairaanhoidosta (Jaak. 5:13–18).⁷⁰ Kirjoittaja kehottaa sairastunutta kutsumaan luokseen seurakunnan vanhimmat. Nämä voitelevat sairaan öljyllä ”Herran nimessä” ja rukoilevat hänen puolestaan. ”Rukous joka uskossa lausutaan, parantaa sairaan. Herra nostaa hänet jalkeille, ja jos hän tehnyt syntiä hän saa anteeksi.” (5:15.) Kohdan voisi tulkita niin, että vaikkei synnin ja sairauden välillä nähdä väistämätöntä yhteyttä, synti voi olla kuitenkin mahdollinen syy sairauden syntyyn (vrt. myös 5:16).⁷¹

Sairaus ja yhteisö

Antropologisessa tutkimuksessa on korostettu eroa lääketieteellisen diagnostiikan tunteman ”taudin” (disease) ja sosiaalisesti tulkitun ”sairauden” (illness) välille.⁷² Jaakobin kirjeen kuvaus seurakunnan vanhimpien vierailusta sairaan kotona, uskon rukouksesta ja syntien anteeksiantamisesta edustaa puhtaasti sairauden sosiaalista tulkintaa.⁷³

Sairauden sosiaaliset seuraukset olivat usein potilaalle raskaita. Erityisen julman sosiaalisen leiman toi sairastuneelle sairaus, jota heprealainen raamattu kutsuu termillä *šara*^c at ja jonka sekä Josefus että Septuaginta kääntävät kreikan sanalla *lepra*. Paljon on kirjoitettu siitä, miten hyvin raamatullinen ”spitaali” sopii nykyaikaisen lääketieteen tuntemaan lepraan eli ns. Hansenin tautiin.⁷⁴ Laaja yksimielisyys vallitsee siitä, ettei luvussa Lev. 13 kuvatut

Korintin seurakunnan sairaus- ja kuolemantapaukset Jumalan rangaistukseksi (ks. 1 Kor. 11:32).

⁷⁰ Jaakobin kirjeen kuvaamaa sairaanhoitoa analysoi valaisevasti Albl 2002.

⁷¹ Alblin (2002, 134–35) mukaan kirjeen kirjoittaja torjuu näkemyksen, jonka mukaan synnin ja sairauden välillä on suoraviivainen seuraussuhde.

⁷² Ks. esim. Young 1982; Honko 1994.

⁷³ On tosin kiistelty siitä, pitäisikö parantamisrituaalissa käytetty öljy ymmärtää lääkkeeksi, mikä viittaisi naturalistiseen tautietiologiaan. Ks. Albl 2000, 136–39. Antiikin lääketieteellinen traditio ei kuitenkaan tunne lääkettä, joka tehoaisi kaikkiin mahdollisiin tauteihin. Tällaiset ihmeläkkeet ovat sen sijaan kuuluneet maailman sivu kansanparantajien ja uskonnollisten parantajien lääkelaukkuun.

⁷⁴ Van Hulse 1975; Browne 1986; Grmek 1989, 152–76; Zias 1991, 149–52.

oireet viittaa Hansenin tautiin ja että kyseessä on todennäköisesti ollut koko joukko erilaisia iho-oireita, jotka on luokiteltu saastaisiksi ja joita ei voi määrittellä täsmällisesti nykylääketieteen termein. Temppeleppapiston tehtävän oli tutkia iho-oireista kärsivä ja julistaa hänet joko saastaiseksi tai puhtaaksi. Saastaiseksi tuomitun kohtalona oli tulla eristetyksi yhteisöstä. Hänen tuli pukeutua tavalla, joka selvästi poikkeaa muista, ja hänen oli asuttava erillään muista ihmisistä ”leirin ulkopuolella” (Lev. 14:45–46). Hellenistisen ajan juutalaisissa lähteissä on viitteitä siitä, että kroonisesti *šara‘at* -oireista kärsivät todella eristettiin muista siten, että Leviticuksessa mainittu ”leiri” tulkittiin kaupungiksi tai jopa kyläksi.⁷⁵ Uuden testamentin informaatio ”spitaalisten” sosiaalisesta asemasta ei ole aivan niin selkeä kuin toivoisimme. Voimme kuitenkin päätellä ainakin kolme seikkaa: 1) ”Spitaali” oli siihen sairastuneelle vakava sosiaalinen stigma, josta sen saaneet etsivät vapautusta. 2) Temppeleppapistolla katsottiin edelleenkin olevan valta päättää, onko sairastunut parantunut vai ei (Mark. 1:44; Luuk. 17:14). 3) Luukkaan kertomus kymmenestä spitaalisesta (17:11–19) edellyttää, että sairastuneet saattoivat elää ryhmissä (vrt. 2 Kun. 7:3). On siis luontevaa ajatella, että heidän normaalit sosiaaliset siteensä olivat katkenneet.

Vakavista iho-oireista kärsivien ihmisten sosiaalinen syrjintä ei antiikissa rajoittunut juutalaiseen kulttuuriin. Esimerkiksi muinaisessa Babyloniassa tunnettiin ihosairaus tai -sairauksia, joiden uskottiin olevan kuunjumala Sinin lähettämä ja joista kärsivät eristettiin muusta yhteiskunnasta ja kultista.⁷⁶ Kreikkalais-roomalaisessa maailmassa kirjoitettiin hellenistiseltä ajalta eteenpäin sairaudesta, jota kutsuttiin nimellä *elefas* (”elefantti”) tai sen johdannaisella *elefantiasis*.⁷⁷ Sen oireita kuvataan tavalla, jotka sopivat ainakin osittain yhteen Hansenin taudin kanssa. Tautia pidettiin kauhistuttavana ja vaikeasti parannettavana. Ilmeisesti toisella vuosisadalla vaikuttanut lääkäri Aretaios Kappadokialainen kuvaa taudin

⁷⁵ Josefus, *Contra Apionem* 1.281–82. Oireista kärsivien eristämisestä Jeesuksen yhteiskunnassa ks. Kazen 2002, 112–20.

⁷⁶ Kiitän professori Simo Parpolaa babylonialaista ”lepra” (akkadin *saharsubbû*) koskevasta informaatiosta. Esimerkkejä taudin sosiaalisista vaikutuksista mainitsevat Kinnier Wilson 1966 ja Stol 1989. Tauti mainitaan mm. sopimustekstien kirouksissa (ks. Parpola & Watanabe 1988, 11.45.72–73). Mesopotamialaista aineistoa ja Raamatun *šara‘at* -tautia vertaa van der Toorn 1985, 72–75. Herodotos kertoo historianteoksessaan (1.138), että persialaisten keskuudessa *lepra*- tai *leukē* -taudeista kärsivät kansalaiset eivät vierailleet kaupungeissa tai tehneet kauppaa muiden persialaisten kanssa. Ulkomaalaiset sairaut karkotettiin kokonaan maasta.

⁷⁷ On epäselvää, miksi tautia kutsuttiin tällä nimellä. Aretaios (4.13) vertaa mm. elefantin ja sairaan korvia sekä korostaa taudin ja elefanttieläimen ainutlaatuisuutta.

sosiaalisia seurauksia: ”Kuka ei pakenisi tai kääntäisi päätään, vaikka oma poika, isä tai veli kärsisivät tästä onnettomuudesta, varsinkin kun on olemassa vaara että tauti tarttuu. Siksi monet ovatkin hylänneet rakkaimpansa ja läheisensä autiomaahan tai vuorille. Toiset lähettävät heille sen jälkeen ruokaa, toiset taas toivovat, että he kuolisivat niin pian kuin mahdollista”.⁷⁸ Vaikkei kreikkalais-roomalaisessa maailmassa keskusteltukaan ”spitaalisten” epäpuhtaudesta suhteessa temppeleikulttiin, Aretaioksen teksti kuitenkin viittaa siihen, että tietyt inhotusta herättävät ihosairaudet synnyttivät samanlaista sosiaalista syrjintää ja eristämistä kuin *šara‘at* juutalaisessa kulttuurissa.

300-luvulla kappadokialaiset isät Gregorius Nazianzilainen ja Gregorius Nyssalainen pyrkivät saarnoissaan muuttamaan kuulijoidensa asenteita ja pelkoja lepraan sairastuneita kohtaan, joihin *elefantiasis*-tautiin sairastuneet ilmeisesti luettiin.⁷⁹ He kutsuvat lepraan ”pyhäksi taudiksi” raamatullisena esikuvanaan Luukkaan köyhä Lasarus, jonka maanpäällinen elämä oli viheliäistä mutta joka kuoltuaan sai levätä Aabrahamin huomassa (Luuk. 16:19–319. Hippokraattisen humoraaliteoriaan eli ruumiinnesteiden tasapainoon perustuvaan selitykseen vedoten Gregorius Nyssalainen kiistää sen käsityksen, että tauti olisi tarttuva. Sen sijaan hän kehittää toisenlaisen tarttuvuuden teorian. Lepraan sairastuneilla on pyhyyttä, jonka hän voi tartuttaa häntä hoitavaan fyysisesti terveeseen mutta ”sielun lepratautia” sairastavaan hoitajaan. Tämä pyhyys leviää nimenomaan koskemisen kautta. Siksi molemmat Gregoriukset kehottavat kuulijoitaan koskemaan tautiin sairastuneita.⁸⁰

Kappadokilaisten isien ohjelma toteutui vain osittain. Kristityt osoittivat suurta aktiviteetti sairaanhoidon organisoimisessa ja ilmeisesti uhmasivat myös tautiepidemioita.⁸¹ Leprasairaita saatettiin keskiajalla kutsua ”Kristuksen köyhiksi”, joiden koskettamisen katsottiin olevan erityisen hurskauden osoitus.⁸² Silti spitaaliseksi luokiteltujen ihmisen sosiaalinen eristäminen jatkui pitkälle uudelle ajalle. Sairauden herättämä pelko ei hävinnyt kristillisestä yhteiskunnasta.

⁷⁸ Aretaios 4.13.19 (Huden editio).

⁷⁹ Isien näkemysten lääketieteellisesti taustasta ks. Holman 1999.

⁸⁰ Kappadokilaisten isien sairaanhoito-ohjelmaa analysoi tarkemmin Holman 1999.

⁸¹ Kristittyjen antamaa sairaanhoitoa tautiepidemioiden aikana ja sairaanhoidon vaikutusta kristinuskon leviämiseen korostaa Stark 1997.

⁸² Browne 1986, 119–20.

Kristillisen sairaanhoidon kahdet kasvot

Varhaiset kristityt jättivät ristiriitaisen perinnön suhtautumisessa sairauteen ja sairaanhoitoon. Varhaiskristillisuus ei ollut ainoa uskonnollinen kultti, joka harjoitti sairaanhoitoa hellenistisessä maailmassa. Sairauden sattuessa kristittyjen yhteisön jäsenellä oli kuitenkin mahdollisuus saada välitöntä apua tavalla, jota ei voi täysin verrata muihin kultteihin (”Jos joku teistä on sairas, kutsukoon luokseen seurakunnan vanhimmat”; Jaak. 5:14). Kristityt myös tarjosivat (tai ainakin heidän ihanteenaan oli tarjota) yhteisöllisyyttä ja sosiaalista turvaa sellaisille ihmisryhmille, jotka sairauden tai muun onnettomuuden takia olivat joutuneet yhteisön syrjimäksi tai jopa sen ulkopuolelle.

Toisaalta kristityt vetosivat myös voimakkaasti ihmisessä luontaisesti olevaan taipumukseen nähdä sairauden ja onnettomuuden takana persoonallinen agentti, joka rankaisee tai kurittaa ihmistä. Tämä ajatus oli hippokraattisen lääketieteen vastainen, mutta silti laajalle levinnyt. Ihmiset ovat aina halunneet saada vastauksia kuka- tai miksi-kysymyksiin. Kristityt eivät pelkästään vastanneet tällaisiin kysymyksiin. He antoivat ruumiilliselle kivulle ja kärsimykselle ennen kuulumattoman positiivisen merkityksen: jopa taudeista kauhistuttavin, lepra, saatettiin ymmärtää siunauksen ja pyhyiden lähteeksi. Kristityt siis pyrkivät toisaalta lievittämään inhimillistä kärsimystä, toisaalta hyödyntämään sen symbolista ja propagandistista merkitystä.⁸³

Jotkut kirkkoisät pyrkivät yhdistämään lääketieteen ja uskon. Basileios Suuri (329–379)⁸⁴ tähdensi, ettei maallista lääketiedettä tule halveksia, vaan sitä on käytettävä niin kuin maanviljelystaitoa ja muita kulttuurisia taitoja. Viime kädessä kuitenkin niin terveys kuin satokin ovat Jumalan käsissä. Sairauksilla voi olla luonnolliset syynsä, ja silloin lääkäri voi olla avuksi. Mutta kaikki sairaudet eivät johdu ruumiin tasapainon järkkymisestä, vaan niiden taustalla voi olla myös synti tai Jumalan tahto. Tällöin ei ole syytä turvautua lääkäriin vaan

⁸³ Perkins (1995) hahmottaa kulttuurista muutosta kreikkalais-roomalaisessa maailmassa ensimmäisellä ja toisella vuosisadalla: itsekontrollia ja rationaalisuutta korostavasta klassisesta ihanteesta siirryttiin kärsivän ja sairauksille alttiin ”minän” representaatioihin. Kristinusko sekä hyötyi tästä muutoksesta että vahvisti sitä.

⁸⁴ *Regulae fusius tractatae* 55 (PG 31, 1043–52). Hippokraattisen tradition ja kristilliseen teologian yhteensovittamisesta ks. Temkin 1991.

kuunnella sitä, mitä Jumala tahtoo sairauden avulla sanoa. Kuinka nämä kaksi erilaista sairauden muotoa ovat erottavissa toisistaan, sitä Basileios ei kerro.