

teema oli Salomon nimen yhdistäminen aamutähti Venukseen. Tällöin Salomon nimen taustalla nähtiin kanaanilainen aamutähden jumala. Mielenkiintoinen ja yllättäväkin kehityskulku havaitaan aamutähti-teeman osalta, kun myöhäisessä apokryfisessä kirjallisuudessa Salomosta tulee peräti demonien päämies. Toisaalta on niitäkin kirjoituksia, joissa hyväksi kuvattu Salomo on alistanut demonit ja tehnyt niistä alamaisiaan (s. 81). Tämä ristiriita osoittaa, miten erilaisiin suuntiin kuvat Salomosta kehittyivät eri tulkintaperinteissä.

Sivuilla 287–290 Särkiö käy lyhyesti läpi Salomoon liittyviä tulkintoja Sirakin kirjassa. Niissä hän ei näe viitteitä verhotusta kritiikistä. Särkiö päättelee tämän johtuvan siitä, että Ben Sira ei Egyptissä kirjoittaessaan tuntenut tarvetta yhtyä Palestiinassa harjoitettuun tulkintatraditioon. Tähän Särkiön esittämään teoriaan liittyy se ongelma, että vuosikymmeniin ei yksikään Sirakin kirjan tutkija ole enää pitänyt Egyptiä kirjan alkuperäisenä syntypaikkana. Kreikankielinen käännös on sieltä peräisin, mutta hepreankielinen viisausteos on todennäköisimmin laadittu Jerusalemissa. Tämän pohjalta nousee mielenkiintoinen näkökulma: Ben Sira taatusti tunsu hyvin oman aikansa Jerusalemin kirjalliset piirit sekä itseään edeltäneet viisaustraditiot. Hän oli varmasti tietoinen verhotusta Salomo-kritiikistä, mutta ei silti liittynyt siihen. Vaikka samanaikaiset kirjalliset piirit olivat pieniä, niissäkin esiintyi selvästi erilaisia ”koulukuntia”.

Monien kiinnostavien yksittäishavaintojen jälkeen Särkiö pyrkii muodostamaan kokonais-

kuvan Salomo-kritiikistä. Lukijaa askarruttanee erityisesti se, ketkä tai millaiset piirit olivat tämän kritiikin takana. Miksi Salomoon kohdistuvaa arvostelua pidettiin yllä vielä vuosisatoja Salomon kuoleman jälkeen? Miksi kritiikin piti olla verhottua, kun Salomo ja hänen sukunsa eivät enää olleet vallassa? Särkiö tulee pohdinnoissaan seuraavanlaisiin päätelmiin (s. 300–302): Salomo oli ajasta aikaan varoittava esimerkki henkilöstä, joka rikkoi seka-avioliittokiellon. Salomon synneistä seurasivat valtakunnan tuhoutuminen ja temppelein hävitys. Näin vakavaa asiaa ei myöhemmässäkään perinteessä pystytty ohimennen sivuuttamaan. Kritiikin hienovaraisuuden suurimpana syynä Särkiö näkee Messias-odotukset. Salomoa ei voitu avoimesti arvostella tai demonisoida, koska tuleva Messias ajateltiin idealisoidun Salomon, Daavidin pojan kaltaiseksi. Itseäni jäivät suuresti kiehtomaan ne kirjalliset tahot, jotka edustivat eri aikakausina Salomoon kohdistuvaa kritiikkiä. Epäilemättä deuteronomistisella liikkeellä oli tässä prosessissa huomattava merkitys. Yhden teoksen yksityiskohtaisempi esittely jää jostakin syystä puuttumaan Särkiön tutkimuksesta. Kyseessä on deuterokanoninen Viisauden kirja, perinteisesti tunnettu myös nimellä ”Salomon viisaus”. Se on selvästikin syntynyt eri ympäristössä kuin Särkiön tutkimat tekstit. Vaikka Viisauden kirja käyttäkin eräitä Salomoon assosioitavia käsitteitä, kuten ilmausta ”viisaus ja ymmärrys”, teoksesta ei ilmeisesti löydy selkeästi osoitettavaa Salomo-kritiikkiä.

Pekka Särkiö on kirjoittanut suomalaiselle lukijakunnalle

hyvin inspiroivan tutkimuksen. Sen pohjalta tuttuakin Salomokertomuksia tulee luettua uusin silmin. Vaikka kaikkien argumenttien vakuuttavuudesta ei olisikaan kirjoittajan kanssa täsmälleen samaa mieltä, Särkiö vyöryttää lukijan eteen niin suuren määrän esimerkkejä, että näkemystä verhotun Salomokritiikin olemassaolosta on suorastaan mahdoton kumota. Kirjan äärellä syntyy vaikutelma, että kirjoittajalla olisi aiheestaan vielä enemmänkin sanottavaa. Kaikkia argumentteja tai tekstiesimerkkejä ei ole tämän kirjan myötä tyhjentävästi käsitelty. Toivottavasti tästä kiehtovasta aiheesta saadaan siis tulevaisuudessa lukea lisää.

**Marko Marttila, dos.  
Itä-Suomen yliopisto**

**ILARIA RAMELLI & JUDITH PERKINS (ED.)  
Early Christian and Jewish Narrative:  
The Role of Religion  
in Shaping Narrative  
Forms. Wissenschaftliche  
Untersuchungen zum  
Neuen Testament 348.  
Tübingen: Mohr Siebeck  
2015. 373 s.**

Missä määrin mahdollinen on todellista? Tarinoilla toisaalta ylläpidetään valta-asetelmia, toisaalta ovelasti tai jopa humoristisesti kumotaan niitä. Artikkelikokoelma valaisee tarinan voimaa antiikkissa. Erityisesti se luo katsauksen juutalaiseen ja kristilliseen kirjal-

lisuuteen. Kirjassa on neljätoista artikkelia eri kirjoittajilta.

Suurella osalla artikkeleita esille tulee juutalaisten ja kristillisen kertomusten suhde vallassa olevien maailmankuvien luomiin narratiiveihin. Kreikkalais-roomalaisessa historiankerronnassa auktoriteetti saattaa piiloutua puolueettomuuden kaapuun luodessaan sosiaalista muistia, mutta valtaa vailla olevien kumouksellisuus tuli usein esiin yllättävissä, sekä todellista että mahdollista ilmentävissä teksteissä. Kun asetelmat muuttuivat, alun perin poikkeuksellisista narratiiveista saattoi tulla vallan välineitä.

Kirjan ensimmäinen artikkeli on Lawrence M. Willsin ”The Differentiation of History and Novel: Controlling the Past, Playing with the Past”. Se käsittelee historian ja tarinankerronnan jatkumoa. Historia tarkoittaa jo etymologiansa puolesta tutkimusta, kun taas kertoja pyrkii vaikuttamaan kuulijaan ja romaani viihdyttämään. Kysymys kuuluu, missä menee eri narratiivimuotojen raja. Tuliko antiikin näkökulmasta sen, joka tuo esille menneitä tapahtumia, pyrkiä itsearvoisesti puolueettomuuteen?

Roomalaisen puhetaidon opettajan Quintilianuksen mukaan puhujan tulee pyrkiä elävällä kuvauksella tuomaan tapahtumat myös kuulijan tunne-elämään. Tällaista oli Willsin mukaan antiikin maailmassa myös suurin osa historian välittämisestä (esimerkiksi 2. Makkabilaikirja). Romaanin tai ”fktion” ja historian ero ei ollut antiikin käytännössä puhtaan objektiivisuuden ja vaikuttavuuden välillä. Wills esittää, että historiaksi voi määritellä sellaisen kerronnan,

jonka aikajanan sekä kertoja että puhujat ymmärtävät jatkuvan heidän omaan nykyhetkeensä. Tässä kuviossa kertomuksen faktaluonne on vain yksi tekijä. Romaani taas ratkaisee juonenkäänteet tarinan sisällä. Antiikin romaanit olivat pääsääntöisesti komedioita eli päättyvät hyvin.

Mutta entä jos kuulijan tulee itse ratkaista omassa nykyhetkessään kertomuksen avoimeksi jättämä juonenkäänte? Sekä Markuksen että Juudaksen evankeliumeista puuttuu tyydyttävä loppuratkaisu. Karen L. Kingin artikkelin ”Endings: The Gospel of Mark and the Gospel of Judas” mukaan avoimet loput sopivat erityisen hyvin apokalyptiseen maailmankuvaan. Niissä avoin loppu ei viittaa niinkään nykyhetkeen historiankirjoituksen tavoin, vaan tulevaisuuteen, jonka suhteen kuulija jätetään asemoimaan itsensä. Markuksen evankeliumi päättyy tunnetusti pelkoon ja siihen, ettei kukaan kerro ylösnousemuksesta. Toinen evankeliumi taas huipentuu siihen, että valtakunnan salaisuuksiin vihkiytynyt Juudas kavaltaa Jeesuksen.

Markuksen evankeliumissa opetuslapset eivät hyväksy Jeesuksen kärsimystä. Erään tulkinnan mukaan tämä viittaa siihen, kuinka monet varhaiset kristityt uskoivat valtaan ja menestykseen iloiten Messiaan ylösnousemuksesta, mutta eivät ymmärtäneet kärsimystä. Evankeliumin loppuhämmennys kutsuu kuulijan ristin tielle, kärsimään ja kestäämään sillä loppuun asti.

Sen sijaan Juudaksen evankeliumin uhriajatusta vastustava opetus viittaa sekä sakramenttien että mahdollisesti myös kirkon johdon ihannoiman

marttyyrikuoleman hylkäämiseen. Jeesuksen uhrikuolema esitetään synnin seurauksena, jota ei tule seurata. Se merkitsee tämän ruumiillisen maailman tuomiota ja loppua sekä samalla valittujen voittoa. Jää epäselväksi, onko Juudas lopulta valittu vai ei. Juudas antaa vain ulkonaisen, ruumiillisen Jeesuksen uhrikuolemaan, mutta kuitenkin hän uhraa. Juudaksen syyllisyydellä tai syyttömyydellä ei kuitenkaan Kingin mukaan ole tässä kohden väliä. Kuulija johdetaan ratkaisuun oma asemansa.

Jos nämä evankeliumit omilla, mahdollisesti vastakkaisilla tavoillaan kutsuvat näkemään elämää uudella tavalla, samaa tekivät myös aikansa juutalaiset ja kristilliset romaanit. Yhtäältä niiden tarkoitus oli viihdyttää. Näin esimerkiksi Erich S. Gruenin mukaan Artapanoksen tarinat Mooseksesta ja muista olivat nokkelaa viihdettä. Toiset romaanit taas tarjosivat kumouksellisiakin näkökulmia, joita niin sanotut vakavammat kertomukset eivät sallineet. David Konstan käsittelee Abrahamin testamenttia, joka on hänen mukaansa satiiri normaalista testamenttikirjallisuudesta. Abraham pakenee kuolemaa eikä ole jättämässä vakaita, viisaita hyvästejä. Kuitenkin hän oppii tarinan kommelluksien kautta armollisuuden tärkeyden. Konstanin mukaan myös evankeliumit ja Kristuksen seuraajien ”teot” saattavat kirjallisuutena olla vastaavia kumouksellisia elämäkertoja, joissa ihmekertomuksien ja sanallisten vastavetojen kautta kritisoidaan vallitsevaa yhteiskunta-ajattelua.

Ksanhippen, Polyksen ja Rebekan tekoina tunnettu romaani oli käytännössä uutta

asemaa saavuttavan kristillisyyden vastine aikansa romanttiselle viihdekirjallisuudelle. Sekä Vincent Hunink että Richard I. Pervo kirjoittavat tästä romaanista, joka valtavan vauhdikkuutensa puitteissa esittää siveellisyyden ja rukouksen ihailtavina tavoitteina pakanallisen oikean puolison havittelun sijaan. Richard Pervon mukaan kolmen naisen tekojen keskeisenä sisältönä on se, että Jumalan rakkaus ja hänen rakastamisensa voittavat kaiken. Kaitselmus kirjoittaa varsin seka-vaakin tarinaa, jossa on kuitenkin tiheää intertekstuaalisuutta sekä kristilliseen että muuhun kirjallisuuteen. Eroksen tavoittelun kumoamisessa esille tulee naisten ja miesten tasa-arvo. Vastaavaa aihetta käsitellen Kathryn Chew'n artikkeli vertaa romanttisten tarinoiden sankarittarien lemmentuskaista uskollisuutta marttyyrien morsiusmystiseen itsehillintään.

Rakkaudesta johonkin merkikhenkilöön kirjoitettiin antiikissa hurskasta fiktiota. Usein kirjoitettiin jopa rakastetun auktoriteetin nimissä. Laura Salah Nasrallahin Paavalin ”jälkielämää” käsittelevä artikkeli esittää, että esimerkiksi sukupuolten tasa-arvoa käsitellään tällaisissa kirjoituksissa vastakkaisilla tavoilla. Judith Perkinsin artikkeli puolestaan kuvailee, kuinka Tuomaan teot näyttäivät valtakieltä puhumatoman ja köyhän apostolin kreikkalaista sankaria vastaavassa asemassa. (Artikkelissaan Lautaro Roig Lanzillotta esittää kuitenkin Tuomaan tekojen alkukieleksi kreikan, ei oletetun syyrian.) Teos kääntää eliitin kirjoittamassa kirjallisuudessa painotetut arvoerot pääläelleen omalla yhteiskunnallisella maailmanrakennuksel-

laan. Armo voittaa jäljellä olevat raja-aidat. Kun Tuomas ei suostu iloitsemaan siveettömyyttä ilmentävissä hääjuhlissa, kuninkaan juomanlaskija lyö häntä. Apostoli ilmaisee, että Herra antaa anteeksi tälle tulevassa maailmanajassa rangaistuaan ensin tässä maailmassa. Tässä ilmenee apokatastasis-oppi.

Mark J. Edwardsin artikkeli käsittelee kertomusten profetoiden viivästettyä täyttymistä, joka tapahtuu usein ensin symbolisesti, sitten kirjaimellisesti. Esimerkkinä hän mainitsee evankeliumeissa mainitun temppelein tuhon, joka ilmenee ensin Kristuksen kuolemana ja sitten apokalyptisesti kuvattuna Jerusalemin tuhona. Tämä herättää mielestäni kysymyksen, mitä Kristuksen pikaisen tulemisen ja maailmanajan lopun odottaminen tarkoitti omassa kontekstissaan: vanhan uskonnollisen järjestyksen loppua vai kirjaimellista maailman tuhoutumista?

Tarinan takana voi olla mahdollisen lisäksi myös todellista historiaa. Ilaria Ramelli esittää artikkelissaan, että Abgar V ja keisari Tiberius kävivät kirjeenvaihtoa, jossa edellinen mainitsee Jeesuskuoleman poliittisista syistä. Historian päälle tuli sittemmin legendaarisia, kirkollisia valtaisteluitakin pönkittäviä kerroksia. Kertomus voi liittyä myös aikansa mytologiaan. Dennis R. MacDonald esittää, että Luukaan evankeliumin kalatarinalla ja Dionysiokseen liittyvällä tarulla voi olla yhteys. Toisaalta narratiivi saattaa kätkeä kritiikkiä kristillistäänkin muutosta kohtaan; Svetla Slaveva-Griffin puhuu tällaisesta uusplatonistisesta kertomuksesta (Heliodoroksen *Aithiopika*).

Eri kertomukset toisaalta paljastavat kertojien todellisuuskuvaa, toisaalta pyrkivät kumoamaan valtaviiran totuuksia. Tarun ja toden rajamaille jää alue, joka ei ole niin selvä kuin voisi luulla.

**Petri Tikka, TM**  
**Systemaattisen teologian**  
**tohtorikoulutettava**  
**Helsingin yliopisto**

**RICHARD PRICE**  
**The Acts of the Second**  
**Council of Nicaea (787).**  
**Translated Texts for**  
**Historians 68. Liverpool:**  
**Liverpool University Press**  
**2018. 737 s.**

Nikeassa, nykyisessä Iznikin kaupungissa, vuonna 787 pidetty seitsemäs ekumeeninen eli yleiseksi kutsuttu kirkolliskokous sääti uskonnollisten kuvien käytön palauttamisesta sekä kunnioittamisesta kirkkorakennuksissa. Bysantin keisarikunnassa vallitsi tuolloin vielä uskonnollisia kuvia vastustava ilmapiiri, joskaan ilmiön levinneisyydestä ei ole tarkkaa kuvaa. Oletetaan, että ilmiötä havaittiin enemmän valtakunnan itäosissa. Väitettä tukisi muun muassa Nikean kirkolliskokoukseen edellä mainitulta alueelta osallistunut edustaja, joka mainitsi kokouksen viidennessä istunnossa, että kuvainraastoa eli ikonoklasmaa harjoitettiin kalifi Jazid II:n hallitseman Damaskoksen kalifaatin alueella. Nykyisin historiantutkijat ottavat lähtökohdaksi ikonoklasmin syntyajankohtaa määriteltessään vuoden 726, joka mainitaan Ni-