

kitsee tietä pelastukseen. Usko on yksinomaan vastaanottamista, riippuvaisuutta Kristuksesta, turvautuminen Kristukseen.

Irja Kilpeläinen kuvaa kuolemaa levoksi, jonka Jumala itse on valmistanut. Kuolemassa ollaan Jumalan varassa niin kuin pohjimmitaan elämässäkin. Kuolema on kuin nukkumaanmeno illalla. Kuolemanjälkeinen elämä on Kilpeläisen mukaan ennen kaikkea toivon asia. lankaikainen elämä on, mutta millainen se on, jää tässä ajassa eläville arvoitukseksi. Jälleennäkeminen kaikkien rakkaiden kanssa tapahtuu, mutta missä muodossa, jää nähtäväksi. Kilpeläinen korostaa kasteen riittävyttä pelastuksen kannalta. Kasteen viitoittamaa tietä kristitty voi kulkea turvallisesti. Jumalan armo ei ole ihmisen aikaansaannosta, vaan se tulee hänen osakseen ilman omia ponnisteluja, ansiotta. Vain armo voi kantaa perille saakka, yli epäonnistumisten ja laiminlyöntien.

Martti Lindqvistille syntymä ja kuolema muodostavat jatkumon, jossa toista ei ole ilman toista. Syntymää ei ole ilman kuolemaa ja kuolema on uuden alku. Lindqvistin mukaan kristilliseen elämäntietämykseen on aina kuulunut kokemus elämän rajallisuudesta ja katoavaisuudesta. Tämän ymmärtäminen syventää käsitystä elämän ainutkertaisesta arvosta. Elämän vaikein kysymys tulee kuoleman kynnyksellä: oliko minulla elämää ennen kuolemaa? Armo on Lindqvistin mukaan paradoksi, jossa arvoton tulee merkitykselliseksi ja kuolema syntymäksi. Kuolemanjälkeinen elämä on lopulta luottamusta ihmisen säilymiseen jossakin muodossa. Kuolema merkitsee kotiinpaluuta pitkältä matkalta, Jumalan luo pääsemistä.

Tutkimuksensa lopuksi Hytönen selvittää, miten hänen tutkimisiensa teologien ajattelu suhteutuu luterilaisen kirkon käsitykseen kuolemasta. Luku on hyvin mielenkiintoinen, sillä se paljastaa kolmen merkittävän suomalaisen teologin käsitysten yhtäläisyyksiä ja eroja. Yhteisenä piir-

teenä Tiirilän, Kilpeläisen ja Lindqvistin ajatuksissa on, että jokaisen miehestä kuoleman läheisyydessä usko yksinkertaistuu ja oppi menettää merkitystään. Heidä yhdistää myös käsitys persoonallisuuden säilymisestä ja jälleennäkemisen toivosta kaikkien rakkaiden kanssa kuoleman jälkeen. Kaikki kolme toteavat, että kuolemanjälkeisestä elämästä on monenlaisia teorioita, mutta kuitenkin reaktio tähän on omanlaisensa. Kilpeläinen jättää teorian ja heittäytyy Jumalan varaan. Lindqvist on vakuuttunut, että suru on tie, joka kuljettaa surijan oikeaan suuntaan. Tiirilä turvautuu Raamatun teksteistä rakentamaansa kokonaisuuteen välitilaoppeineen.

Hytösen mukaan syy erilaisiin johtopäätöksiin lienee elämäntehävien ja kiinnostuksen kohteiden erilaisuudessa. Myös erilainen suhde teologiaan tieteenä vaikuttaa hänen mukaansa toisistaan poikkeaviin johtopäätöksiin. Lisäksi Hytönen toteaa: "Kärjistäen voisi todeta, että yhtäältä Tiirilän ja toisaalta Kilpeläisen ja Lindqvistin käsitys paitsi kuolemasta jossakin määrin myös käsitys elämästä on erilainen." (s. 135).

Verratessaan tutkimisiensa teologien kuolemakäsityksiä Suomen evankelis-luterilaisen kirkon opetukseen, Hytönen toteaa heidän mielipiteittänsä oleva valtaosaltaan sopusoinnussa kirkon kuolemakäsityksen kanssa. Tiirilä, Kilpeläinen ja Lindqvist päätyvät kukin omanlaisensa käsitykseen kuolemasta ja kuolemanjälkeisestä ajasta. He painottavat persoonallisella tavalla tärkeinä pitämiään seikkoja. "Jeesuksen elämäntyö, kuolema ja ylösnousu sekä kuoleman kukistaminen ovat keskeisiä niin Tiirilälle, Kilpeläiselle kuin Lindqvistillekin. Kaikki kirjoittavat Jumalan armosta ja korostavat, että vain armon varassa ihminen voi elämässä ja kuolemassa odottaa luottavaisesti tulevaisuutta" (s. 138).

Hytösen tutkimus on looginen ja selkeästi etenevä kokonaisuus. Sen kieli on virheetöntä ja sujuvaa.

Runsaat sitaattit niin leipätekstissä kuin alaviitteissä yhtäältä elävöittävät tekstiä, toisaalta tekevät siitä paikoitellen raskaslukuisen. Muutama alaviitteessä mainittu teos puuttuu lopun kirjallisuusluettelosta. Tutkimuksen dispositiosta johtuen jotkin asiat toistuvat jopa kolmeen kertaan.

Osmo Tiirilän, Irja Kilpeläisen ja Martti Lindqvistin vaikutus suomalaisten ja erityisesti Suomen evankelis-luterilaisen kirkon työntekijöiden käsitykseen kuolemasta ja kuolemanjälkeisestä elämästä on ollut merkittävä. Sen vuoksi on arvokasta, että Maarit Hytönen on selvittänyt heidän kuolemaan liittyvää ajatteluaan. Kirkon tutkimuskeskus ansaitsee kiitoksen tuottaessaan aineistoa ajankohtaiseen kirkolliseen ja yhteiskunnalliseen keskusteluun.

Hytösen tutkimus paljastaa, että kuolemasta ja sen jälkeisistä tapahtumista puhutaan nykyisin yhä varovaisemmin. Tutkimus osoittaa, että kirkon opetus kuolemasta sisältää varsin väljät päälinjat. Niiden sisällä vallitsee monenlaisia tulkintoja, myös teologeilla. Tutkimus haastaa lukijaa pohtimaan, mitä itse ajattelee kuolemasta ja kuolemanjälkeisestä elämästä. Se on tarpeellista jokaiselle, mutta varsinkin niille, jotka ovat työssään tekemisissä kuoleman kanssa.

SEPPO HÄKKINEN, TEOL. TRI

HANNAH ARENDT

**Eichmann Jerusalemissa: Raportti pahuuden arkipäiväisyydestä. Jyväskylä: Docendo 2016. 381 s.**

Hannah Arendtin kirja *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* ilmestyi vuonna 1963. Jouni Tiili ja Antero Holmila ovat laatineet suomennoksensa viisi vuotta myöhemmin julkaistusta täydennetyistä laitoksesta. Suomennokseen liitetys-

sä esipuheessa Tuija Parvikko sijoittaa teoksen osaksi Arendtin filosofista ajattelua.

*Eichmann Jerusalemissa* on Arendtin myöhemmin lisäämän jälkikirjoituksen mukaan oikeudenkäynnin kuvaus. Siinä esitellään Eichmann sellaisena kuin hän oikeussalissa näyttäytyi Arendtille, ja juutalaisten kansanmurha sellaisena kuin Arendt sen oikeudenkäynnissä esitetyn aineiston ja kirjan kirjoittamiseen mennessä julkaistun tutkimuksen perusteella rekonstruoi.

Teoksen keskeiset väitteet voisi pelkistää seuraavasti: Eichmannin rikos oli banaalisuus. Hän ei ajatellut, mitä teki, vaan ”noudatti vain määräyksiä”. Myös ghettojen juutalaisneuvostojen (Judenräte) toiminta oli banaalia, koska ne tekivät yhteistyötä natsien kanssa. Itse oikeudenkäynti oli banaali, koska se ei keskittynyt Eichmannin rikoksiin, kuten oikeudessa tulisi tehdä, vaan juutalaisten kärsimykseen. Näin tuettiin Israelin valtion ja juutalaisen identiteetin rakentamista.

Kolmea teemaa yhdistää se, että banaali käytös ”oikeutettiin” *status quolla*: tässä tilanteessa ei ole muita toimintamahdollisuuksia. Arendtistä tämä oli – vaikka hän ei käyttänyt näitä sanoja – moraalisesti arveluttavaa. Ihmisellä on hänen mukaansa vaikeissakin tilanteissa velvollisuus vastustaa pahaa, esimerkiksi olemalla tottelematta tai noudattamatta epäeettisiä määräyksiä. Arendt perusteli tätä muun muassa sanomalla, että vaikka saksalainen sotilas kieltäytyi tappamasta juutalaisia eli kieltäytyi noudattamasta esimiehen käskyä, häntä ei rangaistu. Pahan käsitettyä Arendt ei teoksessa pohdi.

Miksi kieltäytyminen oli kuitenkin harvinaista? Olivatko saksalaiset jotenkin luonnostaan tappajia? Vastaus on kielteinen. Arendt sanoo teoksen alkusivuilla, että häntä järkytytti syvästi se huomio, ettei Eichmann ollutkaan sellainen tunteeeton hirviö, jollaiseksi hänet oli julki-suudessa kuvattu, vaan aivan tavallinen ihminen. Havainto kauhistut-

ti Arendtia. Oli ja on helppo vihata ja tuomita hirviöitä. Mutta miten suhtautua ihmiseen, joka näytti siltä, ettei hän ”tekisi pahaa kärkelekkään”, kuten Slavenka Drakulić kirjoitti 1990-luvun Bosnian sodan tappajista? Miten suhtautua ”tavalliseen mieheen”, kun tietää hänen olleen mukana rikoksessa, jonka mitakaava ylittää inhimillisen kuvitelukyvyn?

Arendt hahmotti vastausta lähtemällä väittämästä, että kolmannen valtakunnan ideologia oli samentanut Eichmannin kyvyn ajatella. Kun yhteiskunta ei kannustanut itsenäiseen ajatteluun, sosiaalinen paine mukautua oli melkoinen, ja tuloksena oli ajautuminen virran mukana. Esimerkkinä Arendt mainitsi Eichmannin liittymisen SS:ään. Natsi-Saksan turvallisuusjohtaja Ernst Kaltenbrunner, joka tuns Eichmannin isän, kysyi Eichmannilta: ”Miksi et liittynyt SS:ään?” Eichmann vastasi: ”Miksipä en.” Ja niin asia oli selvä. Sosiaalipsykologi Stanley Milgram osoitti pian Arendtin kirjan ilmestymisen jälkeen, että tämän melko luonnosmaisesti hahmottelema väite sosiaalisesta paineesta oli varsin uskottava.

Vähemmän uskottavana eritoten juutalaiset lukijat pitivät Arendtin väitettä juutalaisneuvostojen toiminnasta. Väitteen oli esittänyt aiemmin juutalainen historioitsija Raul Hilberg, jonka teokseen *The Destruction of European Jews* (1961) Arendt toistuvasti viittaa. Kuitenkin vasta Arendtin teoksen myötä väitteestä tuli julkisen kiistan aihe. Arendt syytti – muutamien esimerkkitapausten, kuten unkarilaisen Rudolf Kastnerin perusteella – juutalaisneuvostoja natsien tuhoamispolitiikan tukemisesta. Kriitikot väittivät, oikeutetusti, että hän yleisti yksittäistapauksien pohjalta ja antoi juutalaisneuvostoista väärän kuvan, koska ei (kuten ei Hilbergkään) tuntenut niiden toiminnasta jiddišiksi ja hepreaksi kirjoitettua aineistoa.

Tässä keskustelussa unohtui usein yksi Arendtin kritiikin olennai-

nen piirre eli väittämä, että yhteiskunnan sosiaalinen paine vaikuttaa kaikkiin, minkä takia eivät vain saksalaiset vaan myös juutalaiset mukautuivat tottelemaan ja luopuivat kriittisestä asenteesta. Tämän nostivat 1960-luvun jälkipuolella esille radikaalit nuoret yhdysvaltainjuutalaiset. He puolustivat Arendtin teosta, koska se osoittaa kansalais-tottelemattomuuden olevan välttämätöntä, jotta yhteiskunta ei totalitarisoidu. Taustalla oli Vietnamin sota, joka muutti Yhdysvaltoja aiempaa voimakkaammin valtiojohtoiseksi, jossain määrin samaan tapaan kuin sittemmin terrorisminvaltainen sota.

Monia juutalaisia, ei vähiten si-onisteja, joihin Arendtkin oli kuulunut, loukkasi filosofin tapa puhua kriittisesti – arvostelijoiden mukaan halveksivasti tai antisemiititapaan – Israelista. Tunnettu kabbalantutkija Gershom Scholem esimerkiksi moitti Arendtia kylmäsydämiseksi. Arendt vastasi, ettei hän voi suuremmin rakastaa kansaa, joka on Jumalan sijaan alkanut uskoa vain itseensä. Tämän voi jokainen tulkita, miten haluaa.

Kirjassa moni asia on banaalia tai suomennosta seuraten, arkipäiväistä. Banaalin ytimessä on kuitenkin mielestäni Arendtin huoli siitä, että ihmiset ottavat liian harvoin vastuun teoistaan. Arendt sanoo, että ihminen voi ihmisenä olla hyvä. Eichmann ei ehkä todellakaan itse vihannut juutalaisia, kuten hän oikeudessa toistuvasti korosti. Hänen tekonsa olivat silti pahoja, koska hän siirsi vastuun ylempien määräyksille, voimassa oleville laeille tai muulle hyväksytylle mutta ei välttämättä hyvälle auktoriteetille. Näin pahasta tuli niin arkipäiväistä, ettei juuri kukaan enää edes ymmärtänyt sen olevan pahaa. Tällaista asiantilaa, näin Arendtia voisi tulkita, ei kukaan järkevä ihminen voi toivoa yleiseksi eettiseksi periaatteeksi.

Muutama huomio suomennoksesta. Maantieteellisten nimien suomenkieliset muodot ovat paikoin

hakusessa. Sivun 36 Smolevichi oli 1960-luvulla Smolevitš, nykyään Smaljavitšy. Chelmo (s. 37) on Chelmo (myös oikea muoto löytyy tekstistä). Ylä-Itävallan jälkeen suluisa oleva Upper Austria on tarpeeton, ja olisi Itävallassa joka tapauksessa muodossa Oberösterreich. Carmel vuori (s. 94) on Karmelinvuori. Latvian pääkaupungin taivutusmuodot ovat sekä oikein (s. 33) että väärin (s. 133, 134). Galicia (s. 234) on suomeksi Galitsia.

Hans Globken titteli Ministerrat of the Interior, joka on suomennettu hämähästi sisäasiainministerineuvokseksi (s. 41), on Arendtin ironiaa ja viittaa Globken asemaan natsi-Saksassa ennen toista maailmansotaa. Saksan liittotasavallassa Globke oli liittokanslerinviraston henkilöstöosaston johtaja, kuten sivulla 173 oikein todetaan. Price-controller on hintasääntelyn valvoja, ei hinnoista vastaava kontrolleri (s. 139). Houses of God ovat toki kirjaimellisesti ”jumalan taloja”, mutta sivulla 149 rukoushuone tai synagoga; tai ”Herran huone”, jos halutaan säilyttää vahva yhteyks alkutekstiin.

Eichmann ei varmasti lukenut Adolf Böhmin teosta *History of Zionism* (jota ei ole olemassakaan), vaan alkukielistä teosta *Die zionistische Bewegung* (1935–1937). Siksi nimi olisi kannattanut suomentaa aivan kuten Arendt käänsi sen (vapaaasti) englanniksi. SS:n tunnuslause ”Meine Ehre heisst Treue” on suomeksi vakiintunut muotoon ”Uskolisuus [ei lojaalisuus] on kunniani”. Englannin toisen persoonan (*you*) suomentaminen yksikössä ei kaikissa kohdin ole kulttuurisesti uskottavaa. Olen varma, että Eichmann ei sinutellut esimiästään (s. 116) eikä puolustusasianajaja Servatius todistajaansa Heinrich Grüberiä (s. 177). Suomentajat eivät erottele omia ja Arendtin käyttämiä hakasulkuja. Alkutekstissä ollutta hakemistoa ei mielestäni olisi kannattanut jättää pois suomennoksesta.

Vähäiset puutteellisuudet eivät himmennä klassikon arvoa. Te-

os herätti heti tuoreeltaan kiivasta keskustelua, joka jatkuu edelleen. Harva holokaustista vakavissaan kirjoittanut on tohtinut sivuuttaa teosta. Alaotsikon *Banalität of Evil* on, jos mahdollista, nykyään vielä tulkinvaraisempi mutta myös ajan-kohtaisempi, kuin 1960-luvulla.

TEUVO LAITILA, DOS.

### JOHN GRANGER COOK Crucifixion in the Mediterranean World. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 327. Tübingen: Mohr Siebeck 2014. 522 s.

John Granger Cookin *Crucifixion in the Mediterranean World* esittelee ja analysoi ristiinnaulitsemista käsitteleviä antiikin tekstejä. Kirja keskittyy ristiinnaulitsemiseen ilmiönä antiikin maailmassa yleisemmin eikä käsittele evankeliumien ristiinnaulitsemiskertomuksia syvällisesti. Ainoastaan kuudennessa luvussa Cook tarkastelee lyhyesti Uuden testamentin mainintoja Jeesuksen ristiinnaulitsemisesta.

Cook aloittaa käsittelemällä kreikan- ja latinankielistä ristiinnaulitsemiseen liittyvää terminologiaa: mitä sanoja ristiinnaulitsemisesta käytettiin ja mitä nämä sanat tarkoittivat. Latinan *crux* merkitsi paitisi pystypylvästä, myös ristinmuotoista kokonaisuutta. *Patibulum* oli horisontaalinen palkki, johon ristiinnaulitun kädet kiinnitettiin ja se osa, jonka tuomittu kantoi te-loituspaikalle. Tuomittu ei koskaan kantanut koko ristiä. Kreikan sanalla *σταυρός* voidaan viitata samaan kuin sanalla *crux* mutta myös *patibulum* saatettiin kääntää kreikaksi sanalla *σταυρός*, koska kreikasta puuttui vastine tälle sanalle. Niinpä se, mitä Jeesuksen sanotaan kanta-

van Uudessa testamentissa, ei ole koko risti vaan ainoastaan poikki-puu, *patibulum*, vaikka kreikkalainen teksti käyttää sanaa *σταυρός*. Sana *σταυρός* voi siis tarkoittaa pystypylvästä, ristinmuotoista kokonaisuutta tai horisontaalista palkkia. Sanat *σταυρός*, *crux* ja *patibulum* viittaavat Cookin mukaan aina ristiinnaulitsemiseen. Hän kiistää tulkinnan, että näitä sanoja olisi käytetty kuvaamaan myös seivästystä. Se johtaisi välittömään kuolemaan, kun taas ristiinnaulitsemista kuvaavissa teksteissä puhutaan pidempikestoisesta kuolemasta.

Ensimmäisessä luvussa Cook esittelee ristiinnaulitsemista koskevat maininnat latinankielisessä kirjallisuudessa aikajärjestyksessä 200-luvulta eKr. alkaen myöhäisantiikin teksteihin asti. Ensimmäiset maininnat roomalaisissa teksteissä löytyvät Quintus Enniukselta ja Plautukselta 200-luvulta eKr. Esimerkiksi Plautuksen näytelmissä ristiinnaulitsemisen mainitaan usein varsinkin sanonnassa ”mene ristille” eli suunnilleen merkityksessä ”painu helvettiin”. Cookin mukaan kirjalliset tekstit selventävät ristiinnaulitsemisen käytänteitä ja yksityiskohtia, vaikka ne eivät kuvaa historiallisia ristiinnaulitsemisiä.

Toisessa luvussa Cook dokumentoi aikajärjestyksessä niin roomalaisissa kuin kreikkalaisissakin teksteissä mainitut historialliset roomalaiset ristiinnaulitsemiset. Toisin kuin kirjallinen evidenssi, joka alkaa 200-luvulta eKr., historiallinen todistusaineisto on peräisin myöhemmältä ajalta ja kirjoittajilta, jotka elivät kuvaamiensa tapahtumien jälkeen. Tekstit mainitsevat nimeltä kaksikymmentä ristiinnaulittua henkilöä ja yhteensä arviolta 30 000 ristiinnaulittua ihmistä. Liviuksen mukaan ristiinnaulitseminen oli alun perin karthago-laisten käyttämä rangaistus. Tämä on Cookin mielestä uskottavaa, sillä roomalainen käytäntö sai alkunsa toisesta puunilaissodasta. Kirjallinen todistusaineisto ristiinnaulitsemisesta vähenee 100–200-luvulla jaa. Cook huomauttaa kuitenkin,