

tus oli rajattu vain koteihin ja jo rakennettuihin kirkkoihin ja kappeleihin. Liittymisen jälkeen Luterilaisen ja ortodoksisen väestön välille syntyi ajoittain väkivaltaisiksi muodostuneita ristiriitoja. Lisäksi vihamielisyys ilmeni juorujen levittämisenä ja ennakkoluuloina.

Itäisen ortodoksisen uskonnon vaikutuksia käsittelevässä luvussa Toivo palaa vielä uhritraditioon ja kirjoittaa, että Itä-Suomessa uhrilahjojen antamiseen liittyi länttä useammin lahjan osoittaminen luonnon, talon tai esi-isien hengille. Länsi-Suomessa uhrilahjoja annettiin usein avoimesti ja institutio-naalisesti kirkoissa sekä epävirallisesti kodeissa katolisille pyhimyksille, kun taas idässä uhrilahjojen anto tapahtui usein erityisillä uhripaikoilla. Eri uhritraditiot eivät kuitenkaan olleet täysin toisistaan erillisiä, vaan kirkkouhreja annettiin myös Itä-Suomessa ja toisaalta myös Länsi-Suomessa saatettiin uhrilahja antaa esimerkiksi uhrikaivolla.

Toivo asettaa tutkimuskohteensa onnistuneesti pitkän reformaation aikakauden uskonnolliseen, yhteiskunnalliseen ja poliittiseen kontekstiin. Hän myös sitoo Ruotsin valtakunnan uskontopoliittisen kehityksen laajempaan eurooppalaiseen kontekstiin ja esittää lukijalle Ruotsin valtakunnassa muotoutuneen Luterilaisuuden erityispiirteitä. Lisäksi Toivo osoittaa, että kristillinen usko, magia ja taikausko eivät olleet toisistaan irrallisia ilmiöitä, vaan vaikuttivat yhdessä suomalaisten uskonnollisessa elämässä. Taikauskoa ja magiaa esiintyi monipuolisesti, eikä tapojen ja rituaalinen asettaminen tietyn kategorian alle ollut useinkaan yksiselitteistä.

Toivon tutkimusmenetelmä on perustellusti laadullinen. Taikauskoisten tapojen levinneisyyden hahmottaminen saattaisi kuitenkin olla lukijalle helpompaa, jos tutkimukseen olisi lisätty tilastotietoja esimerkiksi noituutta ja taikauskoa käsittelevien oikeustapausten määristä alueittain. Toisaalta Toivo

tuo tutkimuksessaan esille, että oikeustapausten määrällinen vaihtelu eri alueiden välillä saattoi johtua esimerkiksi oikeuden tuomarin kiinnostuksesta ja aktiivisuudesta asian käsittelyssä. Näin ollen tilastot saataisivat antaa osittain vääristyneen kuvan tapojen levinneisyydestä ja määrästä.

Toivo määrittelee johdannossa tutkimuksensa näkökulman ja keskeiset tavoitteet selkeästi, ja ne kulkevat punaisena lankana läpi koko teoksen. Tutkimus on johdonmukainen kokonaisuus, joka avaa uusia näkökulmia uskonnon, magian ja taikauskon suhteeseen varhaismodernissa Suomessa.

ANNALEENA SEVILLANO,
TEOL. MAIST.

HILLEL HALKIN
After One-Hundred and Twenty: Reflecting on Death, Mourning, and the Afterlife in the Jewish Tradition. Princeton, NJ: Princeton University Press 2016. 226 s.

Juutalaisuutta pidetään uskontona, joka ei pahemmin tuonpuoleisesta kiivaile. Paratiisin ilojen ja helvetin uhan sijaan korostetaan oikeaa tapaa toimia eli ortopraksiaa maanpäällisen elämän aikana. Juutalainen kirjallinen perinne sisältää toki runsaasti kuolemaa käsitteleviä kertomuksia ja kannanottoja. Tästä moniulotteisesta materiaalista Hillel Halkin tarjoaa teoksessaan *After One-Hundred and Twenty* popularisoidun historiikin. Teoksen nimi viittaa tietenkin Raamattuun, jossa Jumala määrää ihmiselon ehdottoman rajapyykin 120 ikävuoteen. Hetkittäin Halkin (s. 1939) ajautuu luontevasti pohtimaan omaa suhdettaan kuolemaan, suruun ja menetykseen.

Halkin aloittaa teoksen kronologisesti heprealaisesta Raamatusta, mikä on kirjan rakenteen kannalta odotettavissa oleva mutta hieman yllätyksetön ratkaisu. Lähi-idän aikalaiskulttuurien perusteellisista kuolemakuvauksista poiketen heprealainen Raamattu on aiheesta pidättyväisempi. Kuolevien osana on laskeutua Tuonelaan, salaperäiseen *še'oliin*, josta vain harva palaa maan päälle. *Še'ol* on pikemminkin synonyymi kuolemalle kuin mikään tarkemmin määriteltävissä oleva sijainti tai päämäärä. Halkin kuvaa raamatullista kuolemaa kollektiiviseksi kokemukseksi, jonka kannalta yksilön teoilla tai uskomuksilla ei niinkään ole väliä. Kaikki jakavat saman kohtalon hämärän mailla.

Vasta raamatunjälkeinen juutalaisuus alkaa pohtia tuonpuoleisuutta yksilön kannalta käänteentekeväenä tapahtumana, osin ympäröivien kulttuuripiirien vaikutuksesta. Onnistuneimmillaan Halkin on kuvatessaan Palestiinassa ja Babylo-niassa kehittyvän rabbiinisen juutalaisuuden näkemyksiä kuolemasta. Rabbiinisessa kirjallisuudessa kuolemanjälkeiseen todellisuuteen viitataan kiertoilmauksella "tuleva maailma" (hepr. *olam ha-ba*). *Gehenna* eli helvetti esitetään konkreettisena paikkana, jonka portti löytyy Pyhän maan autiomaasta, mereltä ja tietenkin Jerusalemin kaupunginmuurin liepeiltä. Kristinuskon iäisen tulimeren ja hammastenkristelyn kontrastina rabbit varsin kohtuullisesti rajaavat helvetissä kärsittävän rangaistuksen kahteentoista kuukauden, minkä jälkeen osuutensa kärsinyt saa mahdollisuuden siirtyä taivaan iloihin. Eräässä kertomuksessa rabbi Jehošua ben Levi matkaa kuolemanenkeli oppaanaan paratiisiin ja perille päästyään varastaa enkelin tärkeimmän työkalun, tikarin. Vasta kun Jumalan taivaallinen ääni vaatii tikarin takaisin, sillä kaikkien luotujen osana on kuolla, Jehošua taipuu. Toisessa kertomuksessa rabbit saapuvat kuolemansa jälkeen opiskelemaan taivaalliseen akatemiaan

ja voittavat väittelyssä lapsilleen myhäilevän Jumalan.

Babylonialaisessa Talmudissa keskustellaan kiivaasti siitä, löytyykö Raamatusta todisteita kuolleiden ylösnousemukselle ja ovatko kuolleet tietoisia siitä, mitä elävien maailmassa tapahtuu. Valtaosa babylonialaisista haudattiin Pyhän maan ulkopuolelle, joten rabbit pohtivat, onko haudan sijainnilla väliä onnistuneen ylösnousemuksen kannalta. Dilemmaan löydettiin omaperäinen ratkaisu: hurskaat juutalaiset luut kierivät maanalaisia tunneleita pitkin kohti Israelin maata. Halkin inspiroituu kuvailemaan maagisesti muotoutuvaa tunnelia, jonka kautta hänen omat luunsa miljoonien muiden tavoin suhistaivat kohti Kuollutta merta, Hesekielin näystä tuttujen kuivien luiden tapaan. Halkin esittää nasevan kysymyksen: kuinka toisissaan rabbit olivat hurjia tarinoitaan kertoessaan?

Koska kuolema on hyvin konkreettinen osa ihmiselämää, rabbiininen perinne ohjeistaa perusteellisesti, miten lähiomaisen menetyessä on toimittava. Talmudin jälkeinen traktaatti *Evel rabbati* ("Suuri suruteos") jakaa kuoleman ja surun kuuteen vaiheeseen: kuolinhetkeen, lyhyeen väli aikaan ennen hautausta, vuorokauden sisällä tapahtuviin hautajaisiin, suruviikkoon (*šiv'a* eli "seitsemän"), surukuukauteen ja suruvuoteen. Halkin havaitsee ansiokkaasti, kuinka näillä vaiheilla on myös psykologista merkitystä: ne tekevät elävien ja kuolleiden välisen eron selväksi mutta samalla suitsivat suremista niin, että omainen kykenee määrääjän kuluttua palaamaan takaisin arkeen. *Evel rabbati* on aina elävien puolella, sillä tarpeen vaatiessa hautajaisaaton on väistettävä hääkulkuetta. Rabbiin pahan silmän kammosta – ja huumorintajusta – kertoo se, että traktaatti tunnetaan yleisesti nimellä *Semahot* ("Riemut").

Talmudin luoneiden rabbiin ja heidän akatemioidensa aikakausi Babyloniassa hiipui hiljalleen muslimiarabiin valloitusten myötä. Tal-

mudin tarinat ja vertauskuvat menettivät osin merkityksensä, ja kreikkalaisperäisestä filosofiasta inspiroituneet juutalaiset filosofit pyrkivät todistamaan juutalaisuuden olevan harmoniassa rationaalisen ajattelun kanssa. Halkin ottaa esimerkiksi maineikkaan filosofi Saadja Gaonin (Babylonia, 882–940), joka raamatunjakoiden sijasta pyrki tieteellisiin metodeihin todistamaan kuolleiden ylösnousemuksen. Laskelmiensa jälkeen Saadja osoitti, että tulevassa maailmassa on mainiosti tilaa jokaiselle kuolleista nousseelle juutalaiselle, hengitysilmia riittää ravinnoksi eikä aurinko ikinä laske.

Keskiajan filosofian ehkä kumoksellisin katsaus kuoleman jälkeiseen elämään löytyy Moše Maimonideelta (1134–1204). Mišnan kommentaarissaan tämä esittää, että messiaan aikakautena kuolleet toki nousevat haudoistaan mutta jatkavat normaalia elämää kuollakseen määrääjän jälkeen uudestaan. Ihannetodellisuudesta huolimatta luonnonlait tai ihmisen käyttäytymistä säätelevät säädökset eivät häviä mihinkään. Näin Maimonides pysyttelee itse määrittelemässään oikeaoppisessa juutalaisuudessa, jonka mukaan kuolleiden ylösnousemus on yksi uskovaiselta vaadituista opinkappaleista. Kätkettyinä, todellisena päämääränä on kuitenkin sielun kuolemattomuus, johon vain harvat kykenevät saavuttamansa tiedon kautta. Filosofisesti eletty elämä on itsessään jo palkinto, sillä toisin kuin maallisen mammonan jahtaaminen se takaa ihmiselle mielenrauhan. Maimonideella on myös monia pragmaattisia kannanottoja kuolemiseen: hän vastustaa perinteistä juutalaista tapaa särkeä astioita surun merkiksi ja sallii häiden vieton suruviikon eli *šiv'an* aikana, mikäli juhliä varten on jo ehditty teurastaa eläimiä – tuhlaaminen olisi syntiä.

Halkin tarkastelee muutamia vähemmän tunnettuja teemoja juutalaisuuden suhteesta kuolemaan: keskiajalla juutalaiset mystikot kiin-

nostuvat jälleensyntyemisestä ja sielunvaelluksesta. Jälleensyntymisen ankarasti tuomitseva Saadja Gaon on mahdollisesti ensimmäinen juutalainen oppinut, joka ylipäättään mainitsee ajatuksen. Ensimmäinen teos, joka pitää sielunvaellusta itsestään selvyytenä, on 1100-luvun Ranskassa koottu, varhaista kabbalaa edustava *Bahir* ("Kirkkaus"). Teoksen tekijät väittävät sielunvaelluksen pohjautuvan Raamattuun: Juudan poika Onan ei veljensä kuoleman jälkeen halua saattaa tämän vaimoa raskaaksi, koska suhteesta syntyvä lapsi saisi veljen sielun. Sielunvaelluksen ideologista rakentamista jatketaan kabbalan pääteoksessa, 1200-luvun lopun Espanjassa kootussa *Zoharissa* ("Loisto"). Kabbalistien mukaan Jumala on luonut kaikki (juutalaiset) ihmissielut jo aikojen alussa. Uuden ihmisen syntyessä Jumala valitsee kullekin sielulle sopivan ruumiin. Mikäli sielu ei elinaikanaan täytä sille annettua tehtävää, se päätyy joko helvettiin tai palaamaan takaisin maailmaan. Prosessia kuvaa oivasti hepreankielinen termi *gilgul nešamot*, "sielujen pyörä". Myöhemmin sielunvaelluksen teoria monimutkaistuu entisestään, kun 1500-luvulla Galilean Safedissa vaikuttavat kabbalistit tarkentavat ihmissielun rakennetta: yhdestä sielusta saattaa irrota lukemattomia "kipinöitä", jotka vaeltavat moniin eri kehoihin. Samassa sukupolvessa voi elää useita eri henkilöitä, joiden sielu on peräisin samasta lähteestä, erityistapauksissa jopa varhaiselta rabbiilta tai Raamatun henkilöltä.

Surevien *kaddiš* lienee yksi tunnetuimmista juutalaisista rukouksista. Rukous ei sisällä mitään suruun viittaavaa vaan ylistää Jumalaa, kenties merkiksi tämän tahtoon alistumisesta. Erään uskomuksen mukaan rukous vapauttaa helvetissä viruvia sieluja, joten *kaddišin* laiminlyövä omainen hylkää oman vanhempansa tai lapsensa Gehennan lieskoihin. Jotta *kaddišia* koskeva *mitsva* (käsky) tulee täytetyksi, surevan on käytävä synagogassa lähes vuoden ajan

joka päivä kaksi kertaa. Mitä useammin ja pitkäjänteisemmin vanhempansa menettänyt lapsi – perinteisen juutalaisuuden tapauksessa miespuolinen jälkeläinen – lausuu kaddišin, sitä uskollisempaan häntä pidetään. Halkin tunnustaa, ettei toteuttanut velvollisuutta omien vanhempiensa kuoleman jälkeen. Mustaa huumoria hipoen hän kuvaa oman ”kauhuskenaariensa”: vanhemman kuoleman jälkeen poika saapuu päivittäin synagogaan lausumaan kaddiś-rukousta, antaa partansa kasvaa mutta kuukauden suruajan kuluttua ei ajakaan sitä pois vaan peittää päänsä kipalla ja ryhtyy uskovaiseksi.

Kirja, jonka alussa tekijä kertoo valinneensa aiheen kustantajan antamasta listasta, ei ehkä heti innoita lukijoita. Siitä huolimatta Halkin onnistuu teoksessaan sekä viihdyttämään että valistamaan. Parhaimmillaan hän väläyttää monia herkkulisia yksityiskohtia juutalaisista kuoleman kulttuureista, kuten vaikkapa sen, että Habad-liikkeen hasidit ovat kieltäneet vainajaa ylistävät muistopuheet, koska ihmisen on aina pyrittävä totuuteen. Halkin ei itse usko Jumalaan eikä kuolemanjälkeiseen elämään. Silti – tai juuri siksi – hän on luonteva osa perinteistä, tässä maailmassa elävää juutalaisuutta. Etsiessään hautapaikkaa vaimonsa kanssa Halkin toteaa häikeästi, että kuoleman jälkeen mikään ei enää voi olla tähän maailmaan verrattavaa.

RIIKKA TUORI, FIL. TRI

KATJA RITARI

Pilgrimage to Heaven: Eschatology and Monastic Spirituality in Early Medieval Ireland. Studia traditionis theologiae – Explorations in Early and Medieval Theology 23. Turnhout: Brepols 2016. 223 s.

Katja Ritarin teos *Pilgrimage to Heaven* analysoi tuonpuoleisen odotusta erityisesti luostarielämän kontekstissa varhaiskeskiajan Irlannissa. Elämän pituisesta pyhiinvaelluksesta (*peregrinatio*) tuli irlantilaisissa teksteissä säännöllisesti käytetty symboli ja allegoria taivasta kohti kulkevasta matkasta, jonka aikana erityisesti luostarielämän vallinneen tuli unohtaa maanpäällisten asioiden tavoittelu. *Peregrinatio* tarkoitti kodin jättämistä taivasten valtakunnan etsimiseksi. Se saattoi olla konkreettinen matka, joka johdatti vetäytymiseen kaukaisille saarille tai sisäinen liike, jossa irtaannuttiin maailman turhuuksista. Aihe on relevantti koko kristikunnalle ja antaa kirjalle sekä otsikon että viitekehäyksen, jossa eskatologiaa tarkastellaan. Tutkimus pohjaa varsin laaja-alaisen lähdeaineiston syvälliseen analyysiin.

Tutkimus koostuu johdannosta, loppupäätelmistä ja neljästä käsitteilyluvusta, jotka on muodostettu lähteinä käytettyjen tekstien mukaan. Rakenne on perusteltu. Johdannossa Ritari tuo tiiviisti esille teoksensa teoreettisen viitekehäyksen. Tässä olennaista on itse eskatologian lisäksi erityisesti ajatus teologiasta narratiivina sekä luostarihengellisyys osana irlantilaista yhteiskuntaa, mistä myös *peregrinatio*-käsitteen merkitys kumpuaa. Ritari painottaa, etteivät irlantilaisten teologiset käsitykset poikenneet merkittävästi mantereeseen puolella kirjoitetusta, vaan vaikutteet siirtyivät puolin ja toisin. Irlanti onkin nähtävissä esimerkkitapauksena: siellä kirjoitetut

tekstit toivat keskusteluihin oman värinsä ja näkökulmansa.

Kirjan ensimmäinen käsittelyluku pohjaa pyhän Adomnánin ja pyhän Columban pyhimyselämäkertoihin, joiden kautta tarkastellaan irlantilaista luostarielämää ja pyhimysten esimerkillisyyttä ajan eskatologisessa ajattelussa. Ritari selittää vakuuttavasti, miksi pyhiinvaellus oli olennainen juuri varhaiskeskiajan irlantilaisille. Yksittäisen ihmisen oikeudet ja turva riippuivat hänen suvustaan, joten oman asuinalueen ulkopuolelle matkustaminen oli turvatonta. Toisaalta elämänmittaisella pyhiinvaelluksella ollut saattoi saada suojelua, kunhan pysyi saaren rajojen sisäpuolella. Muuttaminen muille saarille tai pakanoiden keskelle saattoi matkaajan elämän kirjaimellisesti Jumalan käsiin. Tämä on tärkeä taustoitus koko kirjalle ja herätti ainakin oman kiinnostukseni lukea aiheesta enemmänkin.

Ritari sitoo analyysiinsä vaivattomasti sekä aikakauden muualla tuotetun että aiemman kirjallisuuden näkemyksiä. Hän perustelee pyhimyselämäkertojen, peregrinatioon ja luostareiden yhteen kietoutunutta merkitystä erityisesti sillä, että reliikit ja pyhimyksen hauta tekivät luostarista paikan, joka oli lähempänä taivasta kuin maa yleensä. Lukijana minua ilahdutti kannanotto käsityksiin erilaisten tapojen esikristillisistä, indoeurooppalaiseen perinteeseen kuuluvista juurista. Ritari on sitä mieltä, että mytologinen tulkinta ei auta ymmärtämään keskiaikaista maailmankuvaa ja kirjoittajien oman kulttuurin lähtökohtia. Näkemyksellä on merkitystä keskiajantutkimukselle laajemminkin. Ritari myös purkaa lähdeteksteihin liittyvää tieteellistä keskustelua. Erityisen kiitettävää on selkeä esitys *Betha Coluim Cille*, *Betha Adamnán* ja *Tripartite Life of Patrick* -teosten yhtäläisyyksistä ja suhteista, jotka aukenevat myös asiaa vähemmän syvällisesti tuntevalle lukijalle. Ainoastaan sivulla 42 esitetyt irinkieliset