

ritä yksi kiinteä identiteetti, vaan se on saanut vaikutteita kustakin hallitsevasta suurvallasta. Kansa ei myöskään ole koskaan ollut riittävän vahva yhdistyäkseen ja luodakseen yhtä kansallista identiteettiä. Mitri Rahebin (s. 15) mukaan tämä pätee edelleenkin, kun maa on jaettu Fatahin hallitsemaan Länsirantaan, Hamasin hallitsemaan Gazaan sekä Israeliin. Raheb korostaa, että nykypalestiinalaiset ovat uskonnollisesta identiteetistään riippumatta maan syntyperäinen kansa (the native people of the land). Painotuksen taustalla on keskustelu siitä, kuka voidaan määritellä kuuluvaksi kansaan, jolla on oikeus maahan.

E erityisen kiinnostava on useissa artikkeleissa esitetty pohdinta raamatuntekstien auktoriteettiasemasta niin maailmanpoliittisissa kuin yksilön moraalisisissa kysymyksissä. Laajimmin ja teoreettisimmin kysymystä pohditaan Ferdando F. Segovian artikkelissa, joka arvioi palestiinalaisen vapautusenteologi Naim Stefan Ateen eri teoksissaan hahmottelemaa vapautuksen. Ateenkin luoma pohja palestiinalaiselle vapautuksen teologialle kumpuaa vuoden 1967 sodanjälkeisestä tilasta, jolloin Israelin valtiota tukeva politiikka alkoi saada voimakkaammin uskonnollis-teologisia perusteluja verrattuna vuoden 1948 juutalaisvaltion perustamiseen, jonka taustalla vaikuttivat ennen kaikkea poliittiset syyt. Juutalaisen fundamentalismin lisäksi myös kristillinen sionismi tulkitsti Israelin voiton kuuden päivän sodassa ympäröiviä arabimaita vastaan jumalallisena väliintulona ja lopunajan ennusmerkinä. Tilanne johti palestiinalaisten vastarintaan, joka purkautui vuonna 1987 alkaneessa ensimmäisessä intifadassa.

Ateek pyrki vuonna 1989 julkaisussa väitöskirjassaan luomaan palestiinalaisten kristittyjen näkökulmasta kestävästä vapautuksen teologiasta. Segovia kuvaa valaisevasti vapautuksen teologian soveltamistarpeita Palestiinan kontekstissa ja suhtautuu kriittisesti moniin sen läh-

tökohtiin, jotka ovat syntyneet vuorovaikutuksessa fundamentalistisen raamatunluennan kanssa. Segovian mukaan palestiinalaisen vapautuksen teologian ei tarvitse lähteä tälle linjalle. Vapautuksen teologian raamatuntulkintaan liittyy se vaikea piirre, että samoin kuin fundamentalistisen uskonnollisuuden lähtökohtana, myös vapautuksen teologian lähtökohtana on nähdä Raamattu Jumalan sanana. Tällöin myös Raamatun normatiivisuus ja ohjeellisuus nykykontekstissa näyttäytyy vahvempana. Käänteisesti, jos Raamattu nähdään ennen kaikkea historiallisena ja inhimillisenä tekstikokoelmana, sen normatiivisuus ja ohjeellisuus asettuu erilaiseen valoon. Raamatunteksteille, kuten teksteille yleensäkin, on luonteenomaista tulkinnallinen vaikeus: lukijan tehtävänä on muodostaa niille merkitys. Teksti itsessään ei kanna kiinteää merkitystä, vaan on avoin monille tulkinnoille. Tämän vuoksi Segovian mukaan raamatuntekstien kanssa on mahdollista käydä kriittistä dialogia, joka toimii avaimena uudelle hermeneuttiselle lähestymistavalle.

Myös Luis N. Rivera-Pagán käsittelee artikkelissaan raamatuntekstien käyttöä. Hän lähestyy kysymystä kuuden hermeneuttisen ongelman kautta. Näistä ensimmäiset ovat eksodus ja valloitus: Heparalainen Raamattu on valjastettu oikeutamaan Israelin harjoittamaa maan valloitusta (s. 94). Toisaalta Rivera-Pagán nostaa esiin ne raamatuntestit, joissa vankeus, maanpakolaisuus ja pakkosiirtolaisuus näyttelevät merkittävää roolia. Palestiinalaisten syrjäyttäminen ja karkottaminen synnyinseuduiltaan rinnastuu näihin kuvauksiin.

Lopuksi on mainittava muutamia pieniä teknisiä mutta lukemista häiritseviä seikkoja. Aiheen tärkeyden vuoksi olisi toivonut, että julkaisun tekninen asu olisi loppuun asti hiottua ja merkintätavat, kuten arabiankielisten nimien ja sanojen translitteraatio, olisivat yhdenmukaiset. Tekstiin on jäänyt myös melko pal-

jon painovirheitä sekä teknistä huolimattomuutta. Joidenkin artikkelien viittaukset liitteisiin saavat lukijan turhaan etsimään liiteosaa kokoelmasta.

Kaiken kaikkiaan Mitri Rahebin toimittama artikkelikokoelma aukeaa hyvin moniin suuntiin ja on julkilausutusta näkökulmastaan huolimatta – tai sen ansiosta – keskustelevalta teos. Diyar Consortium järjestää elokuussa 2014 kahdeksannen kansainvälisen konferenssin otsikolla "The Palestinian Diaspora". Kuudennen konferenssin julkaisukokoelmalle on siis mahdollisesti luovassa jatkoa.

MARIKA PULKKINEN,
TEOL. MAIST., HELSINKI

MICHAEL D. SWARTZ
**The Signifying Creator:
Nontextual Sources of
Meaning in Ancient
Judaism. New York
and London: New York
University Press 2012.**
120 s.

Antiikinjuutalaisen magiikan ja mystiikan tutkijana ansioitunut Michael Swartz on vastikään julkaissut tiiviin mutta virikkeisen monografian *The Signifying Creator*. Teos perustuu New Yorkin yliopistossa pidettyyn luentosarjaan ja jatkaa Swartzin aiempaa tutkimusperinnettä sikäli, että siinä tuuletetaan stereotyyppisiä ja hieman yksioikoisia käsityksiä juutalaisuudesta "kirjaukontona" ja juutalaisista "kirjan kansana". Painopiste on pikemmin myöhäisantiikin juutalaisuuden performatiivisissa elementeissä kuin kirjallisessa eksegeesissä ja laintulkinnassa. Swartz ei suinkaan kiistä tekstin – erityisesti Tooran – ja sen tulkinnan keskeistä asemaa, mutta alleviivaa, kuinka puutteellisen ajankuvan pelkkä kirjoitukseen keskittyminen tuottaa. Juutalaisuuden vähemmän tunne-

tut ja tutkitut puolet, kuten mystiikka, magia, runous ja rituaali, ovat aina olleet elinvoimaisia, ja myös antiikissa merkityksiä etsittiin paitsi teksteistä myös luodun maailman ei-tekstuaalisista merkeistä, symboleista ja toiminnasta.

Swartz kehittää lähestymistavan, jota hän kuvailee termillä "ei-tekstuaalinen semiotiikka" (nontextual semiotics). Hanke on tuore ja tervetullut, koska aiempi tutkimus on useimmiten ollut kiinnostunut siitä, mitä kieli merkitsee, kun taas kielen aktiivinen rooli sen välittämässä asiayhteydessä on jäänyt sivuun. J. L. Austinin kielen performatiivista luonnetta käsittelevään teoriaan nojaten Swartz muistuttaa, että kieli ei vain välitä informaatiota. Se myös saa asioita aikaan ainakin näennäisesti, kuten vaikkapa maagisissa rituaaleissa.

Hieman paradoksaalisesti ei-tekstuaalisia merkityksen lähteitä tarkastelevan tutkimuksen lähteet ovat kuitenkin tekstejä. Ne koostuvat pääasiassa rabbiinista kirjoituksista, mutta mukana on myös Hebrealainen Raamattu, filosofisia ja historiallisia tekstejä Toisen temppelin ajalta, Qumranilta löytyneitä käsikirjoituksia sekä runoutta ja käsikirjoja myöhäisantiikista ja keskiajalta. Arkkitehtuuri ja taidehistoria sivuutetaan muutamia viittauksia lukuun ottamatta, sillä Swartzin mukaan säilyneet tekstit muodostavat ydinaineiston, joka kuvastaa merkityksen sijaintia fyysisessä maailmassa.

Kirja sisältää johdantoluvun ja johtopäätösten lisäksi neljä pääluokua, joissa tarkastellaan ja tulkitaan antiikin juutalaisuutta eri näkökulmista. Swartz kuvailee niitä sarjaksi vinjettejä, joista jokainen omalla tavallaan heijastaa luodun, fyysisen maailman – elottomien objektien, elollisten olentojen, luonnon elementtien ja toiminnan – semiotiikkaa. Luomismyytteihin keskittyvässä toisessa luvussa Swartz tarkastelee rabbien ajatusta, että Toora oli olemassa ennen maailmankaikkeuden luomista (vrt. Snl 8). Hän osoittaa,

kuinka midrashien ja synagogarouuden mukaan paitsi Toora myös temppele, rituaalijärjestelmä ja monet muut asiat tai ilmiöt luotiin ennen maailmaa. Jumalan – oikeensa merkien kautta ilmaisevan luojan (the signifying creator) – uskottiin myös jättäneen fyysiseen maailmaan jälkiä, jotka opastavat ihmisiä elämään rituaalisesti oikein; tällaisia merkkejä ovat esimerkiksi eläinten kosher-luonnetta määrittävät ominaisuudet.

Kolmannessa luvussa Swartz analysoi papillisten asujen semiotiikkaa, ovathan ne Pentateukin (2. Moos. 28; 39; 3. Moos. 8:6–9) mukaan Jumalan säätämiä. Temppelel tuhon jälkeen ylipapin puku sai paljon huomiota osakseen, joskin sen materiaalia ja muotoa kuvaillaan jo ajanlaskun taitteen lähteissä. Rabbit ja synagogarounoilijat vastasivat temppelel menetykseen jatkamalla kultin muistelua ja siihen liittyvää spekulointia: rabbit liittivät papilliset vaatteet erityisesti "sovitusraamaan", kun taas runoilijat esittivät papin Israelin edustajana ja välikappaleena jumalalliseen maailmaan. Visuaaliset yksityiskohdat nähtiin symbolisina tai tiettyä funktiota toimittavina objekteina rituaalissa, joka toimi viestintäjärjestelmänä jumaluuden ja yhteisön välillä. Tekstien lisäksi tutkimusta täydentää papillisia asuja koskeva kuva-aineisto Dura-Europoksen ja Seforiksen synagogista.

Neljäs luku keskittyy divinaatioon eli ennustamiseen, joka lielee yksi ensimmäisistä ihmiskunnan harjoittamista hermeneutiikan muodoista. Muinaiset lähteet Mesopotamiasta Ciceroon puhuvat monilotteisesta ilmiöstä, joka ulottui arkipäiväisistä käytännöistä ammatimaiseen toimintaan. Vaikka juutalaisten suhtautuminen divinaatioon oli jännitteistä (esim. 3. Moos. 19:26), ennustamista harjoitettiin lukuisissa muodoissa; keskiaikaiset käsikirjat jopa erittelevät tekniikoita seikka-peräisesti. Yleisesti ottaen divinaatiota käsittelevät tekstit ilmentävät ehkä selvimmin sitä, kuinka muuttu-

va ja vuorovaikutuksellinen verbaalisen ja ei-verbaalisen kommunikaation välinen suhde on. Niiden taustalla vaikuttavan maailmankuvan mukaan pienetkin detaljit kantavat mukanaan "synnynäistä semiotiikkaa".

Swartz jatkaa viidennessä luvussa vielä antiikinjuutalaisen maailmankuvan parissa ja tarkastelee, millaisia merkityksiä Jumalan ajatettiin upottaneen luonnollisen maailman elementteihin ja millaisina jumalallisen tahdon agentteina nämä toimivat. Hän esittelee erityisesti veri- ja eläinmotiveja rabbiinisissa tulkinnoissa ja osoittaa, kuinka Jumalan ei ajateltu vain luoneen fyysistä maailmaa vaan myös viestivän ihmiskunnan kanssa sen kautta.

Jokainen Swartzin valitsema tulkulma osoittaa tekstuaalisen ja ei-tekstuaalisen välisen monimutkaisen suhteen. Ei-tekstuaalinen aines viittaa häneen mukaansa siihen, että myöhäisantiikin juutalainen ajattelu poikkesi ainakin jossakin määrin ajan polyteistisestä ja kristillisestä kulttuurista, johon platonismi vaikutti merkittävästi. Aineen merkitystä väheksyvän hengellisyyden sijaan juutalaisuudessa painottui se, miten jumalallinen tahto ilmenee materiaalisessa maailmassa: jumalallinen sana otettiin vastaan ja sitä tulkittiin lain ja muun rituaalisen elämän välityksellä. Vaikka teoksen päälähteet sijoittuvat ehkä rabbiinisen kirjallisuuden marginaaliin, Swartz osoittaa, että ainakin osa juutalaisista ei nähnyt Toora ilmoituksen ainoana lähteenä, vaan joskus itsestäänselvyytenä otettu tekstikeskeinen käsitys ilmoituksesta oli pitkän ideologisen kehityksen tulos.

Keskustelunavaus on kiinnostava erityisesti ajatelleen rabbiinista tutkimusta, jossa ei-tekstuaalisten näkökulmien hyödyntäminen tekee vasta tuloaan. Analyysit ovat lyhyitä ja inspiroivat jatkokysymyksiä, mutta ne onkin tarkoitettu alkusoitoksi myöhäisantiikin juutalaisuuden luonteen ja semiotiikan laajemmalle tarkastelulle. Toisen temppelin aikakautta tutkiville teos tarjoaa kiehtovia viit-

teitä siitä, miten juutalainen ajattelu ja uskonnonharjoitus jatkuivat temppelein tuhon jälkeen – katastrofi ei vain katkaissut kehityskulkuja vaan tuotti monenlaisia jatkumia.

Kirjan ytimekäs muoto ei ole pois sen tieteellisestä täsmällisyydestä, ja soljuva kielellinen ilmaisu tekee siitä helposti lähestyttävän myös meille, jotka emme ole myöhäisantiikin juutalaisuuden asiantuntijoita. Poikkitieteelliset ja tieteen ulkopuolelle kohdistuvat viitteet – esimerkiksi John Cagen musiikkiin sekä dadaistiseen ja surrealistiseen taiteeseen – puolestaan luovat raikkaita ja toimivia mielle yhtymiä. Tällaista ekseggeettinen tutkimus parhaimmillaan on: ei irrallaan muista humanistisista tieteistä ja taiteesta vaan dialogissa niiden kanssa.

ELISA UUSIMÄKI
TEOL. TRI, JERUSALEM

MOSHE HALBERTAL Maimonides: Life and Thought. Princeton: Princeton University Press 2014. 400 s.

Elämäkerrat ovat yksi suosituimmista tietokirjallisuuden lajeista ja koska varsinkin niin sanotut suurmiehet kiinnostavat, on myös kuulusta juutalaisesta filosofista, Moshe ben Maimonista eli Maimonideesta (1138–1204), julkaistu valtavasti teoksia. Uusin lisä on Moshe Halbertalin *Maimonides: Life and Thought*. Halbertal toimii juutalaisen filosofian professorina Jerusalemin Heparalaisessa yliopistossa ja julkaisi teoksen alun perin hepreaksi (*Harabam*, 2009).

Córdobassa syntynyt Maimonides ehti nuoruudessaan nauttia juutalaisen Espanjan kulta-ajan ripeistä. Kun muslimi-almohadien pakkokäännytykset ajoivat Andalusian juutalaisia evakkoon, Maimonides perheineen päätyi vuosien vael-

luksen jälkeen Kairoon. Lapsuus tarunhoitoisessa Andalusiassa ja pakolaisuuden trauma jättivät jälkensä – elämänsä loppuun asti Maimonides piti itseään espanjalaisena. Koska *Mishnan* mukaan Tooran tutkimisesta ei tule nauttia palkkaa, ensimmäiset teoksensa Maimonides kirjoitti nuoremman kauppiasveljensä tukemana. Kun veli hukkuu Intian valtameriin, suvun elatusvastuu lankesi vanhemmalle veljelle, josta sukeutui pakon edessä kiireinen ja haluttu sulttaanin hovilääkäri.

Maimonides tunnetaan veitsenterävänä lainoppineena ja sukupolvensa Mooseksena. Kun hän mainitsee nimeltä tärkeimmät opettajansa, Halbertal toteaa huvittuneesti, että useimmat heistä olivat ehdineet kuolla jo ennen oppilaansa syntymää. Teräväkielinen Maimonides arvostelee rajusti Babylonian akatemioita, joiden johto siirtyi isältä pojalle ansioista riippumatta. Ironista kyllä, seuraavien vuosisatojen ajan Egyptin juutalaista yhteisöä hallitsivat Maimonideen omat jälkeläiset. Suhteessaan naiseen Maimonides on keskiaikaisen arabialaisen yhteiskunnan kuvastin. Naisen on soveliainta pysyä kotona (Ps. 45:14), miehelleen tottelematonta vaimoa saa lyödä eikä nainen voi toimia julkisessa virassa tai todistajana. Äitiään ja vaimoan Maimonides ei koskaan mainitse nimeltä.

Halbertal tarkastelee Maimonideen pääteoksia niiden kirjoitusjärjestyksessä: *Perush ha-mishna* (alun perin arabiaksi kirjoitettu Mishnan kommentaari), *Mishne tora* ("Tooran toisto") ja *More nevu'chim* (arab. *Dalalat al-ḥā'irin*, "Opas neuvottomille"). Uskonnonfilosofina Maimonides muistetaan erityisesti juutalaisuuden jumalakuvaan tulkitsijana. Teoksesaan *Perush ha-mishna* Maimonides painottaa, että Jumalalla ei voi olla inhimillisiä piirteitä. Ajatus on Maimonideelle niin keskeinen, että hän mainitsee sen yhtenä juutalaisen uskon peruspilareista. Koska heprealainen Raamattu sisältää runsaasti antropomorfismeja – ihmisen tavoin Ju-

mala puhuu ja tuntee – on filosofialla tärkeä rooli tulkita viittaukset allegorisesti. Maimonideen kolmeatoista opinkappaletta pidetään edelleen juutalaisen dogmatiikan tyylikkäämpänä kuvauksena.

Mishne tora ja tämän monumentaalisen teoksen lainopillinen analyysi saavat Halbertalin käsittelyssä leijonanosan. *Mishne torassa* Maimonideen tarkoituksena on tiivistää juutalainen laki (*halakha*) kokonaisuudessaan johdonmukaiseen muotoon. Kun Talmudissa lakiteksti esiintyy usein vailla minkäänlaisia kontekstia, Maimonides avaa pulmakohdia ja ratkoo ristiriitaisuuksia. Perinteisen juutalaisen ajattelun mukaan Mooses sai Jumalalta Siinain vuorella sekä kirjallisen että suullisen Tooran eli viisi Mooseksen kirjaa sekä Talmudin ja myöhemmän rabbiinisen perinteen. Molemmat ovat yhtä sitovia. Maimonideen käsitys lain auktoriteetista on rajoitavampi: vain kiistattomat säädökset ovat autenttista Siinain perintöä eikä rabbin kiistanalaisilla lain tulkinnolla voi olla samaa velvoittavaa asemaa kuin Pentateukilla. Monitulkintaisten rabbiinisten pykälien arvovaltaa tukee Maimonideen mukaan ainoastaan se, että Toorassa kehoitetaan noudattamaan profeettojen ja opettajien ohjeita.

Mishne toran tarkoitus on tarjota lopullinen versio juutalaisesta laista vapautettuna rabbiinisen kirjallisuuden erimielisyyksistä. Maimonides piti lähes varmana, että *Mishne tora* korvaisi Talmudin opiskelun kokonaan: jälkipolvien konsensus vahvistaisi *Mishne toran* täydellisyden. Kunnianhimoinen tavoite ei koskaan toteutunut, sillä Maimonideen versio on vaikutusvallastaan huolimatta jäänyt vain yhdeksi monista juutalaisen lain kokoelmateoksista. Jokainen yritys luoda täydellinen halakha tuottaa lisämateriaalia, jota seuraavan sukupolven on spiraalimaisesti tulkittava uudelleen.

Maimonideen myöhempien vuosien pääteos, filosofinen *More nevu'chim*, saa *Mishne toraan* ver-