

Miten uskonto sai rajat?

Monoteismin ja juutalaisuuden synty

Martti Nissinen

Nykymaailman suurten uskontojen kohdalla on mielekästä puhua uskontojen rajalla olemisesta. Useimmat maailmanuskonnot – erityisesti samaa juurta olevat juutalaisuus, kristinusko ja islam – ymmärretään oppi- ja kulttijärjestelmiksi, jotka rajautuvat selkeästi toisiaan vastaan ja sulkevat toisensa pois. Samalla ajatellaan, että yksilön identiteetti voi periaatteessa sitoutua vain yhteen uskuntoon, synkretismia ei katsota hyvällä.

Uskontunnustukset ja muut verbaaliset uskonilmaukset, jumalanpalvelus ja pyhät kirjat sekä valtahierarkiat ja hallinnolliset organisaatiot ilmaisevat yhteistä identiteettiä ja toimivat rajamerkkeinä, joiden ohji kulkeminen merkitsee identiteetistä luopumista.

Uskonnot eivät kuitenkaan ole syntyneet valmiina oppijärjestelminä vaan ne ovat muotoutuneet ajan kuluessa vuorovaikutuksessa keskenään. Samassa kulttuuripiirissä syntyneillä uskonnoilla, kuten juutalaisuudella, kristinuskolla ja islamilla, on paljon yhteistä keskenään. Juutalaisten pyhä kirja sisältyy kristittyjen *Raamattuun*, monet *Koraanin* henkilöt Jeesusta myöten ovat tuttuja juutalais-kristillisestä traditiosta. Jumalanpalveluksen kulku ja sakraalirakennusten arkkitehtuuri ovat samaa juurta kaikissa kolmessa uskonnossa, moraali rakentuu yhteiselle perustalle ja opin ja filosofian kehitys on kaikesta vastakkainasettelusta huolimatta tapahtunut vuorovaikutuksessa vuosisatojen ajan [1].

Uskontojen yhteisyyden ja erillisyyden historia on yhtä vanha kuin itse uskonnot. Juutalaisuus, kristinusko ja islam enempää kuin muutkaan nykyajan valtauskonnoista eivät ole olleet olemassa aikojen aamuhämäristä asti. Niiden synty ja kehitys on historiallinen prosessi, jonka seuraaminen auttaa ymmärtämään, miksi uskontojen rajat kulkevat siellä missä kulkevat. Toivon tässä esityksessä lisääväni tätä ymmärrys-

tä kolmesta monoteistisestä uskonnosta vanhimman eli juutalaisuuden synnyn osalta.

Uskontojen rajalla muinaisessa Lähi-idässä?

Nykyisiin uskontokarttoihin tottuneen on vaikea hahmottaa muinaisen Lähi-idän uskonnollista kenttää. Uskontojen rajoja on vaikea piirtää, koska selkeärajaiset uskonnot puuttuvat. Mesopotamiassa, Syyriassa, Egyptissä, Palestiinassa ja Anatoliassa palveltiin enemmän tai vähemmän samantyyppisin menoin jumalia, joiden nimet vaihtelivat, mutta funktiot olivat samankaltaisia. Jumalien maailma hahmotettiin yleisesti siten, että jumalat olivat sukulaisuussuhteissa keskenään ja jumalperheet muistuttivat rakenteeltaan patriarkaalista perhemallia.

Tärkeimmät jumaluudet muodostivat jumalien kokouksen, eräänlaisen ”taivaan neuvoston”, jossa ihmisten maailmaa koskevat päätökset tehtiin. Sen johdossa oli ylijumala (Anu, Assur, Marduk, El, Baalsamem) ja muilla jumalilla oli omat tehtävänsä. Esimerkiksi rakkauden ja sukupuolielämän varjeleminen sekä ihmisten puolesta puhuminen kuuluivat jumalattaren tehtäviin oli tämän nimi sitten Ishtar, Isis, Asera, Anat tai Atargatis. Ihmiset kääntyivät eri jumalien puoleen sen mukaan, mikä kunkin jumalan tehtäväksi miellettiin, ja yksityiset ihmiset saattoivat maksua tietyn jumalan henkilökohtaiseksi auttajakseen ja varjelijakseen [2].

Lähi-idän uskonnoilla kuten nykyisillään uskonnoilla oli älyllinen, hengellinen, toiminnallinen ja yhteisöllinen ulottuvuus. Niiden oppeja ei kuitenkaan muotoiltu kristillisiä uskontunnustuksia tai dogmatiikkaa vastaaviksi loogisiksi ja sitoutumista vaativiksi järjestelmiksi. Uskonnoilla oli pyhiä tekstejä, mutta ei *Raamatun* tai *Koraanin* tapaisia, sanatarkasti kanonisoitu-

ja ja ehdottomaan auktoriteettiasemaan asetettuja pyhiä kirjoja.

Tämä on joskus johtanut ajatukseen, että Lähi-idässä vallitsi synkretistinen ”pakanuus”, muodoton taikausko ja irrationaalinen, usein irstas jumalien manipulointi, josta moraaliset arvot ja hengellisyys loistivat poissaolollaan. Tämä länsimaisen kulttuurin ylemmyyttä julistava etnosentrisen ajatus ei kuitenkaan tee oikeutta muinaisen Lähi-idän kulttuurille jossa tieteet, taiteet ja uskonto perustuiivat vuosituhansien oppineeseen traditioon – etnosentrismää myöten. Ihmisillä oli identiteettejä myös muinaisessa Lähi-idässä. Niihin sitoutuminen ja niiden ylläpito oli hallitsijan tärkeimpiä tehtäviä, ja paikalliset uskonnolliset traditiot jumaliseen ja temppeleiseen olivat kuninkaan itsensä ohella identiteetin näkyvimpiä tunnuksia. Joskus, kuten Egyptissä, voi puhua jopa jossakin mielessä ”kansallisesta” identiteetistä. Assyrian tapauksessa identiteetti saavutti imperiaaliset mitat, kun siihen kuului hallitsijan vallan levittäminen yli kaikkien rajojen.

Primääriuskonnosta sekundääriuskonnoksi?

Imperiumien reuna-alueilla, Syyria-Palestiinan pienissä kuningaskunnissa ja kaupunkivaltioissa suosittiin usein oman ”kansallisjumalan” kulttia. Paikallinen pääjumala nousi muiden jumalien joukossa erityisasemaan ja vahvisti pienten ja poliittisesti marginaalisten väestöryhmien identiteettiä erottamalla selvimmin ”meidät” ”muista”. Tällainen oli tilanne myös juutalaisuuden juurilla ja *Vanhan testamentin* syntysijoilla, muinaisissa Israelin ja Juudan kuningaskunnissa [3]. Näillä kahdella pienellä kuningaskunnalla oli Daavidin ja Salomon ajoista (900-luvulta eKr.) juontuva yhteinen poliittinen historia ja todennäköisesti vanhemmalta ajalta periytyvä yhteinen jumala, Jahve, jolle Salomo rakennutti temppelin Juudan pääkaupunkiin Jerusalemiin. *Vanhan testamentin* ohella tästä informoi mm. Khirbet Bet-Leyyn piirtokirjoitus, jossa Jahve sanotaan Jerusalemin jumalaksi: ”Jahve on koko maan Jumala; Juudan vuoret kuuluvat Jerusalemin Jumalalle” [4].

Jahve palveltiin myös Israelin kuningaskunnan puolella, ja ”Samarian Jahve” mainitaan *Raamatun* ulkopuolisissa lähteissä. *Vanha testamentti* tosin kertoo kuningas Jerobeamin pystytäneen Betelin ja Danin pyhäköihin urospuolista nautaa esittävät kuvapatsaat. Niiden tarkoitus lienee ollut Jahven kultin ylläpitäminen Jerusalemin temppelin jäätyä rajan taakse: ”Turha tei-

dän on käydä Jerusalemissa saakka. Tässä, Israel, on Jumalasi, joka toi sinut Egyptin maasta!” (2. Kun. 12:28.) *Vanhan testamentin* historiantkirjoittajat kuitenkin tuomitsivat tämän ”Jerobeamin synnin” jälkikäteen ankarasti, koska heidän ideologiansa mukaan Jahvea sai palvella vain Jerusalemissa.

Varmaa on, että Israelissa ja Juudassa oli myös muiden jumalien kuin Jahven kultteja. *Vanhan testamentin* mukaan jo Salomo pystytti Jerusalemin läheisyyteen pyhäkköjä, joissa palvottiin hänen vaimojensa jumalia (1. Kun. 11). Myöhempiä Juudan ja Israelin kuninkaita moititaan tavan takaa esimerkiksi Asera-jumalattaren kulttiesineiden eli asera-paalujen sallimisesta (1. Kun. 14:23 ym.). Asera oli Lähi-idässä yleisesti tunnettu äitijumalatar ja ylijumala Elin puoliso, joka yhdistettiin myös Jahveen – mm. edellä mainittuun Samarian Jahveen – Kuntillet Adzrudin ja Khirbet el-Qomin kuuluisissa ja kiistellyissä piirtokirjoituksissa, joissa mainitaan ”Jahve ja hänen Aseransa” [5].

Jumalattaren merkityksestä kertovat myös kuvalliset lähteet, erityisesti jumalataria esittävät figuriinit eli pienoispatsaat. Niitä on Palestiinan alueelta löydetty suuret määrät ja ne antavat taustaa *Vanhan testamentin* profeettakirjojen polemiikille jumalattarien palvontaa vastaan [6]. *Raamatun* teksti ja arkeologinen todistusaineisto antavat siis jokseenkin yhdenmukaisen kuvan Juudan ja Israelin kuningaskuntien uskonnollisesta tilanteesta n. 800- ja 600-lukujen eKr. välisenä aikana. Jahvea suosivan kuninkaallisen kultin rinnalla oli eri jumalien paikallisia ja yksityisiä kultteja. Muut jumalat kuin Jahve olivat pitkälti yhteisiä muiden Lähi-idän väestöryhmien kanssa, eikä tilanteessa todennäköisesti nähty suuria ongelmia.

Monoteismia ja juutalaisuutta ei tässä historian vaiheessa vielä ollut. Pikemminkin kyseessä on Lähi-idän yleisen uskonnon paikallisesta ilmenemismuodosta, samantapainen kuin vaikkapa Moabissa, Ammonissa, Damaskoksessa, Tyroksessa tai muissa alueen pienissä kuningaskunnissa. Oman ”kansallisjumalan” kultti ei ollut monoteistista, vaan pikemminkin henoteistista eli yhtä jumaluutta erityisesti suosivaa. Selkeästi toisistaan erottuvien uskontojen rajoja ei tämän ajan kartalle ole mahdollista hahmottaa, mutta kylläkin eri väestöryhmien identiteettejä, joita oman jumalan kultti ylläpiti ja vahvisti.

Vanha testamentti erottaa kuitenkin muuhun saman ajan kirjallisuuteen verraten ainutlaatuisen jyrkästi meidät ja muut, toisin sanoen Jahvea palvelevan kulttiyhteisön Israelin ja muun

maailman. *Vanhaa testamenttia* lukevalle syntyy kuva identiteetistä, jonka yhtenä peruspiirteenä on nimenomaan muista erottautuminen. ”Kuule, Israel: Jahve on meidän Jumalamme, Jahve yksin” (5. Moos. 6:4) on juutalainen uskontunnustus, jossa sitoudutaan yhteen ja ainoaan Jumalaan. Israelilaisten uskonto muuttui jossakin vaiheessa Lähi-idän uskonnon paikallisesta muunnelmasta uskonnoksi, joka profiloituu muita vastaan terävästi ja omasta tahdostaan ja jota me kutsumme juutalaisuudeksi. Uskontojen rajat – tai pikemminkin yhden uskonnon rajat – piirtyvät tässä asetelmassa kirikkaasti ja

ilmentävät perustavaa muutosta Lähi-idän uskonnollisella kartalla.

Heidelbergiläisen missiologin, professori Theo Sundermeierin luokituksen mukaan israelilaisten uskonnossa tapahtui muutos primääriuskonnosta sekundääriuskontoon [7]. *Primääriuskonto* tarkoittaa uskontoa, johon synnytään ja jonka piirissä ihminen yhteisönsä mukana elää kehdoista hautaan ja jonka merkitys on yhteisöllinen, kun taas *sekundääriuskonto* on uskonto, joka valitaan, johon tunnustaudutaan yksilöinä ja joka on primääriuskontoa huomattavasti poissulkevampi [8]:

Primääriuskonto

- liitytään syntymän kautta
- yhteisöllinen
- inklusiivinen
- kokemuksellinen
- kattaa kaikki elämänaalueet

Sekundääriuskonto

- liitytään valinnan kautta
- yksilöllinen
- eksklusiivinen
- opillinen
- uskonnollinen ja profaani alue erillään

Tähän tapaan on juutalaisuuden syntyä hiljattain selittänyt myös toinen heidelbergiläinen professori, tunnettu egyptologi ja uskontohistorioitsija Jan Assmann, jonka mukaan siirtyminen polyteismistä monoteismiin oli ihmiskunnan historian suurimpia vallankumouksia. Tärkeintä tässä muutoksessa ei ollut jumalien lukumäärä sinänsä, vaan oikean ja väärän uskonnon vastakkainasettelu, jossa oikean uskonnon katsotaan perustuvan absoluuttiseen, metafysiseseen ja ilmoitukseen perustuvaan todellisuuteen [9]. Assmannin mukaan kaikki nykyiset monoteistiset uskonnot juontavat juurensa tästä vallankumouksesta, jonka alkutahdit soitettiin jo Ekhnatonin Egyptistä 1300-luvulta eKr. mutta joka toteutui vasta Mooseksen perintöä kantavien juutalaisten uskonnossa.

Juutalaisuus ennen monoteismia

Oliko muutos polyteismistä monoteismiin todella niin jyrkkä kuin Assmannin teoria edellyttää, miten muutos selittyi ja millä tavalla se sijoittuu tapahtuneeseen historiaan? Näihin kysymyksiin vastaamista vaikeuttaa se, että tutkija joutuu liikkumaan puun latvasta tyveen. *Vanhan testamentin* tekstit kuvaavat epäilemättä tietyssä historian vaiheessa vallinnutta tilannetta, tai tarkemmin sanoen ihannetta, johon pyrittiin. Koska Israelin kulttiyhteisön menneisyyttä kuvataan tämän

ihanteen toteutumisesta tai toteutumatta jäämisestä käsin, myöhemmän ajan tilanteet projisoidaan menneisyyden vaiheisiin. Tämän vuoksi on välillä tuskallisen vaikeaa tietää, mistä ajasta tekstit loppujen lopuksi kertovat – oman syntyäikansa lisäksi, joka sekin on usein hankalasti määritettävissä. Raamatunlukija, joka lukee tekstiä yhtenä kokonaisuutena ja jonka lukutapa ohjautuu myöhemmästä kehityksestä käsin, ei välttämättä huomaa, ettei *tooraa* eli *Mooseksen lakia* kirjoitettu yhdeltä istumalta, ettei se tullut voimaan yhdellä kertaa ja ettei sen edustama monoteismi ole välttämättä niin itsestään selvää ja ehdotonta kuin myöhempi juutalainen ajattelu edellyttää. *Tooran* teksti tuli meidän tuntemasamme muodossa valmiiksi aikaisintaan 300-luvulla eKr., ja tämän tekstin takana on vuosisatoja kestänyt syntyprosessi.

Vanhan testamentin kerronta ja nykyinen historiantutkimus eroavat toisistaan siinä, että *Vanha testamentti* ajoittaa siirtymisen pois polyteismistä Mooseksen aikaan ja edellyttää jo Jerusalemin ensimmäisen temppelein uskonnon edustavan kirjoittajien ihanteita. Massiivisten historiallisten ongelmien vuoksi juuri kukaan tutkija ei enää ajoita monoteismin syntyä niin varhaiseksi. Sen sijaan ollaan laajalti yksimielisiä siitä, että Jahven palvonta ainoana jumalana juontaa juurensa Juudan kuningas Josian aikana 620-luvulla eKr. alkunsa saaneeseen deuteronomistiseen liikkeeseen [10]. Tämän liikkeen ohjelmaksi oli yllä

siteerattu ”Kuule, Israel”, jonka mukaista kulttiuudistusta *Toisen Kuninkaiden kirjan* luvut 22 ja 23 kuvaavat. Tässä vaiheessa ei kuitenkaan vielä voi puhua monoteismista, sillä ajatus oli nimenomaan, että Israel on yksin Jahven kansa, kun taas muilla kansoilla on omat jumalansa. Kyse on siis monolatriasta eli yhden ainoan jumalan palvontaan sitoutumisesta. Monoteismi, joka kieltää useamman jumalan olemassaolon, syntyi vasta myöhemmin [11].

Assmanin hahmottama muutos polyteismista monoteismiin on siis todellinen, muttei yhtäkkiäinen. Se tapahtui vähitellen, vuonna 586 eKr. tapahtuneen Jerusalemin tuhon ja sitä seuranneen Babylonian pakkosiirtolaisuuden jälkeen Jerusalemin toisen temppelin aikana. Juuda oli ensin Persian provinssina 500–300-luvuilla eKr., ja sittemmin aluetta hallitsivat hellenistiset vallanpitäjät joko Aleksandriasta tai Antiokiasta käsin. Kehitys Jerusalemin tuhoa edeltävän ajan uskonnosta monoteistiseksi juutalaisuudeksi on kaiken kaikkiaan niin pitkä, että jos sitä haluaa Assmannin tavoin nimittää vallankumoukseksi, kyseessä on varmasti maailmanhistorian hitain vallankumous.

Vuoden 586 tapahtumat vaikuttivat Juudan väestön enemmistön konkreettiseen elämään ehkä vähemmän kuin on totuttu ajattelemaan. Valtaosa ihmisistä jäi paikalleen jatkamaan elämänsä eikä pääkaupungin tuho romahduttanut maaseudun elinkeinoja. Pakkosiirtolaisuus ei temppelin tuhosta huolimatta tuonut täydellistä katkosta sitä edeltävän ja sen jälkeisen uskonnon ja kulttuurin välille. Siitä huolimatta Jerusalemin tuho ja Babylonian pakkosiirtolaisuus merkitsivät identiteetin ja maailmankuvan mullistusta erityisesti yläluokalle ja oppineistolle, joiden asemaa katastrofi kovimmin koetteli. Uutta identiteettiä ryhdyttiin rakentamaan teologisen historian tulkinnan avulla.

Kriisistä selviämiseen tarvittiin identiteettistrategia, jossa yhteen ainoaan omaan Jumalaan sitoutuminen oli identiteetin kulmakivenä. Nykyisyyttä selitettiin menneisyyden avulla. Katastrofi tulkittiin rangaistukseksi muiden jumalien kuin Jahven palvonnasta. Pakkosiirto ei ollut pelkkä konkreettinen tapahtumasarja, sillä oli myös symbolinen ja teologinen merkitys, jota kehiteltiin vielä kauan sen päätyttyä [12]. Kun pakkosiirtolaisuus lopulta päättyi ja Jerusalemin temppeli rakennettiin uudelleen 500-luvun lopulla eKr., kehittyi Jerusalemin kulttiyhteisölle monessa mielessä uusi uskonto.

Millaista sitten oli toisen temppelin ajan uskonto, juutalaisuuden varhaisin muoto [13]?

Oliko kyse Sundermeierin termein sekundääriuskonnosta, joka oli tullut vanhan primääriuskonnon tilalle? Tätä sopii epäillä siksi, että primääriuskonnon kognitiiviset, emotionaaliset ja eettiset peruselementit ovat myös toisen temppelin ajan Juudassa näkyvissä kaikkialla. Uskonnolliset riitit ja juhlat rytmittivät ihmisten elämää toisen temppelin aikana kuten ennenkin. Uskonnon myötä ihmiset oppivat oikean elämäntavan ja hyväksyttävät sosiaaliset roolit ja käytännöt. Yhteisöllisen ja uskonnollisen identiteetin välillä ei tehty eroa: Israel, kulttiseurakunta, ja Juuda, poliittinen yhteisö, olivat yksi ja sama yhteisö. Tähän yhteisöön tultiin yleensä syntymän kautta; ulkopuolelta siihen liittyneiden lukumäärä oli todennäköisesti pieni. Yhteisön täysjäsenyys edellytti kulttiyhteyttä. Yksilön valinnanmahdollisuudet olivat vähäiset, henkilökohtaisille ratkaisuille oli niukasti tilaa eikä ”maalliseen”, uskonnosta riippumattomaan elämänmuotoon liene ollut mitään mahdollisuutta. Uskonto piti yllä yhteisön elintärkeitä funktioita ja ympäröi ihmistä koko elinkaaren ajan. Kaikki tämä kuuluu primääriuskonnon määritelmään [14].

Onko toisen temppelin ajan uskonnossa kuitenkin myös sekundääriuskonnon piirteitä? Tähän kysymykseen vastatessa on otettava huomioon, ettei Juudan uskonto toisen temppelin aikanaan ollut yhtenäinen järjestelmä vaan koostui useista kerroksista. Usein erotetaan toisistaan ainakin yksityinen ja virallinen uskonnonharjoitus [15], ja tämän erottelun voisi katsoa vastaavan primääri- ja sekundääriuskonnon kategorioita. Julkinen, institutionaalinen uskonto olikin Juudassa luonteeltaan tunnustuksellista ja poissulkevaa. Se täytti siinä mielessä sekundääriuskonnon kriteerit. Samalla kuitenkin virallinen uskonto huolehti primääriuskontoon kuuluvista yhteisöllisistä rituaaleista, kun taas yksityinen uskonnonharjoitus saattoi vastata paremmin yksilöiden omia valintoja niissä rajoissa kuin niille oli tilaa. Primääri- ja sekundääriuskonnon sekä yksityisen ja virallisen uskonnon funktiot eivät siis täysin vastaa toisiaan. Lisäksi on muistettava, että toisen temppelin aikaa kesti puoli vuosituhatta, minkä aikana myös uskonnossa tapahtui muutoksia. Varhaisen persialaisajan uskontoa ei voi ilman muuta samastaa hellenistisen ajan uskontoon, jota voi jo kutsua täydessä mielessä juutalaisuudeksi. Niinpä myös primääri- ja sekundääriuskonnon tunnusmerkit vaihtelevat eri aikoina ja yhteisön eri kerroksissa.

Jerusalemin toisen temppelin uskonto muuttui vasta vähitellen yleisorientaalisen uskonnon

paikallisesta muunnelmasta identiteetiltään erilliseksi uskonnoksi, jota Jan Assmann tarkoittaa termillä "die mosaische Unterscheidung": uskontona, joka piti itseään oikeana uskontona ja Jahvea ainoana Jumalana palvelijoilleen. Tämä uskonto ei syntynyt käden käänteessä. Esimerkiksi Nehemian kirjasta ilmenee, että vielä 400-luvun puolivälissä, siis satakunta vuotta pakkosiirtolaisuuden päättymisen jälkeen, Juudassa oli kosolti ihmisiä, jotka eivät samastuneet pakkosiirrosta palanneiden jälkeläisiin, eivätkä kannattaneet niitä uudistuksia, joita Nehemia oli Persian kuninkaan käskystä määrätty toimeenpanemaan. Nehemian vastustajien joukossa oli korkeassa asemassa olevia perheitä ja uskonnollisia piirejä, esimerkiksi profeettoja (Neh. 6).

Emme tiedä tarkkaan, miten kauan Jahve-uskonnon uuden tulkinnan läpivieminen kesti ja keitä sen perustajat, profeetat ja reformaattorit varsinaisesti olivat. *Vanhassa testamentissa* keskeiseen rooliin nousee Esra, pappi ja kirjanoppinut, joka saattaa Mooseksen lain kirjan eli tooran voimaan Juudassa ja johon kansa yhteisellä tunnustuksella sitoutuu (Neh. 8). Esran toiminnasta, joka ajoitetaan joko ensimmäisen tai toisen Artakserkses-nimisen Persian kuninkaan aikaan (so. 465-424 tai 404-358 eKr.), on vaikea sanoa mitään historiallista [16]. Esra esiintyy joka tapauksessa kirjanoppineiden ruumiillistumana, mikä antaa ymmärtää, että heillä oli johtava rooli uskonnon uudistajina. Samaan suuntaan viittaa myös kirjoitetun tekstin lisääntyvä arvostus ja vaatimattomiin resursseihin nähden valtava kirjallinen aktiivisuus toisen temppelin aikana. Uskontojen rajat vedetään korostetun kirjallisesti, lain ja kirjoitetun profetian muodossa. Se, minä me tunnemme *Vanhana testamenttina* on olennaisesti toisen temppelin ajan kirjanoppineiden toiminnan tulosta [17].

Monolatriasta monoteismiin

Jossakin vaiheessa – muttei kovin varhain – Jerusalemissa, Persian valtakunnan Juudan provinssin pääkaupungissa, oli joka tapauksessa kulttiyhteisö, joka piti itseään "tosi uskontona" (*vera religio*) [18]. Tämäkään uskonto ei vielä ollut universaali monoteistinen uskonto vaan edusti pikemminkin yhdelle yhteisölle julistettua intoleranttia monolatriaa "Kuule, Israel" -tunnustuksen hengessä. Monoteismia ankarassa mielessä on *Vanhasta testamentista* vielä yllättävän vaikea löytää. Muutamia sitä lähellä olevia tekstejä (5. Moos. 4:32-49; 7:7-11; 2. Sam. 7:22-29; 1. Kun. 8:57-

61; 18:21-40; Jes. 43:10-11; 44:6, 8; 45:5-7, 14, 18, 21; 46:9) ovat järjestään myöhäisiä ja valmistavat jo tietä eksklusiiviselle monoteisille, jota tuskin oli mahdollista edes keksiä ilman hellenististen filosofian apua. Tässäkään tapauksessa olennainen asia ei ole jumaluuksien lukumäärä vaan yhteen Jumalan sitoutuva yhteisöllinen identiteetti

Intolerantti monolatria tarkoittaa ajatusta, että Jerusalemin kulttiyhteisön Jumala on pysyvässä ja sovitamattomassa ristiriitasuhteessa kaikkiin muihin jumaliin [19]. Tämän mukaan määräytyvät oikean ja väärän uskonnon rajat kulttiyhteisön jäsenille. Selkeät ja jyrkät rajat saivat aikaan myös synkretismin eli uskontojen sekoittumisen pelon, jota ennen pakkosiirtolaisuutta tuskin juuri tunnettiin – olihan tuon ajan uskonto juuri sitä mitä yleensä synkretismiksi nimitetään. *Vanhassa testamentin* tekemä ero israelilaisten ja niin kutsuttujen kanaanilaisten uskonnon välillä, samoin kuin Israelin profeettojen oletettu taistelu kanaanilaisuutta vastaan [20], on suurimmaksi osaksi toisen temppelin aikaisten ihanteiden istuttamista pakkosiirtolaisuutta edeltävään aikaan.

On kuitenkin tärkeää muistaa että pakkosiirtolaisuutta edeltävän ja sen jälkeisen ajan uskontojen ja identiteettien välillä on eroista huolimatta myös jatkuvuus. Uskonnollinen reformi olisi tuskin ollut toteutettavissa ilman aikaisempaa identiteettiä, josta yhteisön jäsenet olivat osallisia ja jonka pohjalle uusi teologia oli rakennettavissa. Vanhaan uskontoon kuului perustavia yhteisöllisiä ja kultillisia funktioita, joita ei tarvinnut lakkauttaa. Monet vanhat psalmit, profetiat, lait ja kulttimenot pysyivät käytössä, joskin uudelleen tulkittuina ja uusiin oloihin sovellettuina. Vanha primääriuskonto toimi siis esiyymmärryksenä ja tulkintakehyksenä uudelle uskonnolle, joka ei siis tullut täysin uutena, puhtaana uskontona vanhan tilalle vaan joka syntyi nimenomaan vanhan pohjalle samanlaisen tradition, kokemuksen ja uudelleentulkinnan dialektiikan kautta kuin Heikki Räisänen on tunnistanut kristinuskon syntyprosessista [21]. Tämä vastaa Sundermeierin käsitystä, että sekundääriuskonto ei vain korvaa primääriuskontoa, vaan nimenomaan edellyttää sen ja integroi sen ainakin osittain itseensä [22].

Toisen temppelin ajan intolerantissa monolatriassa on helppo tunnistaa Sundermeierin määrittelemän sekundääriuskonnon piirteitä; niitä ovat erityisesti tunnustuksellisuus ja toisia uskontoja vastaan asettuminen. Mutta yksi sekundääriuskonnon tärkeimmistä piirteistä, uskonnon yksilöllisyys [23], herättää kysymyksiä. Millaiset mahdollisuudet yksittäisellä Juu-

dan asukkaalla oli valita itse oma uskontonsa? Kuinka uskonnon muutos toteutui yksilötasolla? Koettiinkö massakäntymisiä vai tapahtuiko uudentyyppisen uskonnon omaksuminen yksilöllisen harkinnan tai vähittäisen sopeutumisen kautta? Vai oliko uusi uskonto ja sen mukainen identiteetti lähinnä yhteisöllisen eliitin ideologinen ohjelmanjulistus, johon kansa sanoi "aamen" kun ei muutakaan voinut?

Uskonnon yksilöllisyys edellyttää yhteisön tunnustamaa uskonnollista autonomiaa, jota vielä persialaisajan Juudassa lienee ollut niukasti tarjolla. Hellenistisenä aikana valinnan mahdollisuudet olivat jo monipuolisemmat, ja hellenismien haasteeseen vastattiin juutalaisuuden piirissä eri tavoin. Synkretismin ja uskosta luopumisen vaara voimistui, mikä teki juutalaisen identiteetin varjelemisen yhä tärkeämmäksi. Juutalaiset omaksuivat monia hellenistisen kulttuurin piirteitä, mutta toisaalta myös vastustivat niitä ja pitivät niihin lankeamista luopumisena. Hyvä esimerkki näiden suhtautumistapojen samanaikaisuudesta on *Jeesus Sirakin kirja*, joka vahvistaa lukijoidensa juutalaista identiteettiä ja rakentaa tukevasti tooran pohjalle, mutta heijastaa samalla monipuolisesti hellenistisen kulttuurin vaikutusta kirjoitusaikansa, 180-luvun eKr., juutalaisuuteen [24].

Hasmonikuninkaiden antihellenismi, jota esimerkiksi *Ensimmäinen Makkabilaikirja* edustaa, oli suorastaan ohjelmallista siitä huolimatta, että heidänkin juutalainen kulttuurinsa oli läpikotaisin hellenismien sävyttämää. Hellenistisen ajan juutalaisuudessa uskontojen rajalla oleminen olikin arkipäivää erityisesti Palestiinan ulkopuolella eli diasporassa, jossa juutalaiset joutuivat omaksumaan vähemmistöidentiteetin ja tekemään sen mukanaan tuomat valinnat. Vähemmistöasemassa elävät ihmiset ovat tietoisempia identiteetistään, ja tämä tekee uskontojen rajapinnat näkyviksi. Onkin tärkeää oivaltaa, ettei juutalaisuus syntynyt vain Palestiinassa vaan Palestiinan juutalaisten ja diasporajuutalaisten vuorovaikutuksessa jo Babylonian pakkosiirtolaisuudesta lähtien. Diasporaidentiteetti on siis muokannut juutalaisuutta koko sen ajan kuin juutalaisuudesta on ylipäänsä mielekästä puhua.

Hellenistisenä ja roomalaisaikana juutalaisuudesta tuli tunnustususkonto täydemmissä mielessä kuin koskaan aikaisemmin. Juutalaisuudesta oli vähitellen tullut ympäri Välimeren maailmaa levinnyt uskonto, joka joutui sopeutumaan monenlaisiin uskonnollisiin ympäristöihin. Valinnan mahdollisuuksia oli enemmän: uskonnot

ja uskonnollisuus olivat hellenistis-roomalaisessa maailmassa enemmän yksilön oman valinnan asia kuin muinaisen Lähi-idän oloissa. Tunnustuksellisuus ei tosin tarkoita niinkään tiettyjen opinkappaleiden dogmaattista omaksumista, kuin sitoutumista tiettyyn identiteettiin. "Tunnustus" on ylipäänsä sosiouskonnollinen käsite, joka ei tarkoita vain yksilön opillista sitoutumista vaan myös ihmisten keskeistä tunnustautumista yhteisiin symboleihin. Uskontunnustuksissa formuloidaan opinkappaleita, mutta ne palvelevat myös eron tekemistä meidän ja muiden välillä. Uskonto ei ole (jälki)modernissakaan maailmassa pelkkä henkilökohtaisen vakaumuksen ja autonomisen yksilöllisen valinnan asia vaan se ilmentää aina myös yhteisöllistä identiteettiä.

VIITTEET

- [1] Välimeren kulttuurien yhteisistä juurista ks. Hämeen-Anttila 2006.
- [2] Muinaisen Lähi-idän uskonnoista ks. Hutter 1996; Niehr 1998.
- [3] Israelin ja Juudan uskonnosta ks. Zevit 2001.
- [4] Tästä piirtokirjoituksesta ks. Särkiö 2006, 177-205.
- [5] Näistä teksteistä ja niistä käydystä keskustelusta ks. Särkiö 2006, 157-176.
- [6] Jumalattarien kuvista ks. Keel & Uehlinger 1998.
- [7] Tämä kirjoitus perustuu puheenvuoroon, jonka pidin Sundermeierin teorian ympärille rakennetussa symposiumissa Heidelbergissä toukokuussa 2005. Symposiumin esitykset, myös omani (*Nissinen* 2006), on julkaistu teoksessa Wagner (toim.) 2006.
- [8] Sundermeier 1987; 1999.
- [9] Assmann 2003; kirjan teesit lyhyesti osoitteessa <http://www.philosophie.uni-hd.de/gadamer-professur/assmannmosais.html>: "Nicht die Unterscheidung zwischen dem Einen Gott und den vielen Göttern erscheint mir das Entscheidende, sondern die Unterscheidung zwischen wahr und falsch in der Religion." -- "Die Mosaische Unterscheidung führt einen neuen Typus von Wahrheit ein: die absolute, geoffenbarte, metaphysische oder Glaubenswahrheit."
- [10] Deuteronomisteista ks. esim. Römer 2005.
- [11] Ks. Pakkala 1999; 2000.
- [12] Pakkosiirtolaisuudesta ja sen merkityksestä Al-bertz 2003.
- [13] Toisen temppelein ajan historiasta, yhteisöstä ja uskonnosta ks. Grabbe 2004.
- [14] Vrt. Schmitt 2006.
- [15] Esim. van der Toorn 1996.
- [16] Ks. Pakkala 2007.
- [17] Kirjanoppineiden keskeisestä roolista ks. Veijola 2000.
- [18] Sundermeierin (1999,36) mukaansekundääriuskonto on *vera religio*, joka erottautuu selkeästi vääräksi katsotusta uskonnosta. Primääriuskonnossakin tehdään ero oikeiden ja väärin tekojen ja tapojen välillä, mutta ei oikean ja väärän uskonnon.

- [19] Intolerantin monolatrian määritelmästä ks. Pakkala 1999, 18-19.
- [20] Profeettoihin sekundääriuskonnon tienraivaajina viittaa Sundermeier 1999, 37.
- [21] Esim. Räisänen 2000, 189-190.
- [22] Sundermeier 1999, 36-37.
- [23] Sundermeier 1987, 418.
- [24] Jeesus Sirakista ks. Veijola 2003; Carr 2005, 206-212.

KIRJALLISUUTTA

- Albertz, Rainer (2003): *Israel in Exile: The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.* Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Assmann, Jan (2003): *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München: Carl Hanser.
- Carr, David M. (2005): *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature*. Oxford / New York: Oxford University Press.
- Grabbe, Lester L. (2004): *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period, Vol. 1: Yehud: A History of the Persian Province of Judah*. Library of Second Temple Studies 47. London: T & T Clark.
- Hämeen-Anttila, Jaakko (2006): *Mare nostrum: Länsimaisen kulttuurin juurilla*. Helsinki: Otava.
- Hutter, Manfred (1996): *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments 1: Babylonier, Syrer, Perser*. Kohlhammer Studienbücher Theologie 4,1. Stuttgart: Kohlhammer 1996.
- Keel, Othmar and Christoph Uehlinger (1998): *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*. Translated by Thomas H. Trapp. Minneapolis: Fortress Press.
- Niehr, Herbert (1998): *Religionen in Israels Umwelt*. Die Neue Echter Bibel Ergänzungsband 5. Würzburg: Echter.
- Nissinen, Martti (2006): Elemente sekundärer Religionserfahrung im nachexilischen Juda? Erwiderung auf R. Schmitt. Kirjassa Wagner (toim.), 159-167.
- Pakkala, Juha (1999): *Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History*. Publications of the Finnish Exegetical Society 76. Helsinki: Suomen eksegeettinen seura / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Pakkala, Juha (2000): Monoteismin synty Israelin uskonnossa. *Teologinen Aikakauskirja* 105, 435-439.
- Pakkala, Juha (2007): Esra-kertomuksen historiallinen merkitys. *Teologinen Aikakauskirja* 112, 3-10.
- Räisänen, Heikki (2000): *Beyond New Testament Theology: A Story and a Programme*. Second edition. London: SCM Press.
- Römer, Thomas (2005): *The So-called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction*. London: T & T Clark.
- Schmitt, Rüdiger (2006): Die nachexilische Religion Israels: Bekenntnisreligion oder kosmotheistische Religion? Kirjassa Wagner (toim.), 147-157.
- Sundermeier, Theo (1987): Religion, Religionen. Kirjassa K. Müller & T. Sundermeier (toim.), *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe*. Berlin: de Gruyter, s. 411-422.
- Sundermeier, Theo (1999): *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Särkiö, Pekka (2006): *Kuningasajalta: Kirjoituksia Salomosta ja rautakauden piirtokirjoituksista*. Suomen eksegeettisen seuran julkaisu 90. Helsinki: Suomen eksegeettinen seura.
- Toorn, Karel van der (1996): *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel: Continuity and Change in the Forms of Religious Life*. Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 7. Leiden: Brill.
- Wagner, Andreas (toim.) (2006): *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 364. Berlin: de Gruyter.
- Veijola, Timo (2000): *Moses Erben: Studien zum Dekalog, zum Deuteronomismus und zum Schriftgelehrtentum*. Beiträge zur Wissenschaft des Alten und Neuen Testaments 149. Stuttgart: Kohlhammer.
- Veijola, Timo (2003): Jeesus Sirak, kirjanoppinut kahden kulttuurin välissä. *Teologinen Aikakauskirja* 108, 7-15.
- Zevit, Ziony (2001): *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches*. London / New York: Continuum.

Kirjoittaja on Raamatun ja muinaisittämäisen kirjallisuuden professori. Kirjoitus perustuu esitelmään Tieteiden päivillä 11.1.2007