

JUSSI METSÄLÄ

VALTIO NIILLE, JOTKA ANSAITSEVAT SEN? – THEODOR
HERZLIN POLIITTINEN SIONISMI JA SEN JUUTALAINEN
VASTUSTUS

Tampereen yliopisto
Politiikan tutkimuksen laitos
Kansainvälinen politiikka
Pro gradu -tutkielma
Toukokuu 2010

Tampereen yliopisto

Politiikan tutkimuksen laitos

METSÄLÄ, JUSSI: Valtio niille, jotka ansaitsevat sen? – Theodor Herzlin poliittinen sionismi ja sen juutalainen vastustus

Pro gradu -tutkielma, 86 s.

Kansainvälinen politiikka

Toukokuu 2010

Pro gradu -tutkielmani aiheena on Theodor Herzlin muotoileman poliittisen sionismin ja sen juutalaisuuden sisältä nousevan vastustuksen välisen suhteen tarkastelu. Aineistona tutkielmassani käytän Herzlin *Der Judenstaat* -teosta (1896), jonka vastinparina on Moritz Gudemannin teos *Nationaljudenthum* (1897). Aihetta lähestytään aatehistorialliselta suunnalta, sillä tutkielman tarkoituksena on selvittää, minkälaisia käsityksiä kohdehenkilöillä oli niin yhteiskunnasta, uskonnosta kuin kansastakin.

Tutkielman metodologisena lähtökohtana toimii hermeneuttinen menetelmä, jota sovelletaan aatehistorialliselle kansainvälisen politiikan tutkimukselle ja tutkimusaiheelle sopivaksi erityisesti R. G. Collingwoodin ajatusten kautta. Lähestymistavan mukaisesti aineiston tulkinta asetetaan oikeaan asiayhteyteensä niin nationalismiin, kulttuuriympäristön kuin uskonnonkin käsittelyä kautta.

Keskeisimpinä tutkimustuloksina seuraavat asiat ovat huomionarvoisimpia. Suhtautuminen paremman tulevaisuuden tarpeellisuuteen on ainoita Herzliä ja Gudemannia yhdistäviä ajatuksia, mutta tässäkin kohtaa käsitysten lähtökohdat ja lopputulokset ovat keskenään varsin erilaiset. Herzlille tulevaisuus on ihmistoiminnan ja -järjen avulla muokattavissa paremmaksi, kun taas Gudemannille tulevaisuuden lupaus sijaitsee uskonnollisen opin tulkinnassa, Jumalan valtakunnan perustamisessa.

Myös eurooppalaisen ja varsinkin saksalaisen kulttuurin vaikutus on havaittavissa kummassakin teoksessa, mutta niiden vaikutukset ovat hyvin erilaiset. Käsitysten eroavaisuus on erityisen merkittävä juutalaisuuden olemuksen kohdalla. Herzlille juutalaiset muodostavat kansakunnan, jolla on myös poliittinen ulottuvuutensa, mutta Gudemannille juutalaisuus on ainoastaan uskonnon varaan rakentuva yhteisö, ilman poliittisia pyrkimyksiä.

Kansallisuusaate näyttäytyy näin ollen aineistossa vaihtoehtoisesti antisemitismiltä ja sorrolta pelastavana toimintana tai sitten juutalaisen uskon perusteiden vastaisena liikkeenä. Kohdehenkilöiden välistä vuorovaikutusta onkin tarkasteltava poliittisena kiistana, jonka perustana toisistaan selvästi poikkeavat käsitykset toimivat. Pohjimmiltaan kiistassa on kyse siitä, kenellä on oikeus määritellä juutalaisia ja juutalaisuutta.

Asiasanat: Theodor Herzl, Moritz Gudemann, aatehistoria, nationalismi, sionismi, juutalaisuus.

Sisällys

1. Johdanto	1
2. Tutkimusongelma ja -aineisto	7
2.1. Tutkimusaineistojen käyttäminen	7
2.2. Aineiston kuvaus	9
3. Aatehistoriallinen lähestymistapa	11
3.1. Tutkielman metodiset lähtökohdat	17
3.2. Hermeneutiikka ja tulkinta	19
3.2.1. Kielen ja tekstin merkitys tulkinnassa	23
3.2.2. Uudelleenajattelu kysymysten ja vastausten avulla	26
4. Olosuhteiden ja asiayhteyksien kartoittaminen	31
4.1. Kulttuuriympäristö asiayhteyksien luojana	33
4.2. Traditionaalinen uskonto ja moderni sekulaarisuus?	37
4.3. Nationalismi ja sionismi	41
4.4. Juutalaisuuden ja sionismin yhteys	46
4.5. Theodor Herzl ja Moritz Güdemann	52
5. Aineiston analyysi	58
5.1 Teosten perusmerkitys	58
5.2. Kiistan poliittinen luonne	60
5.3. Käsitukset kansasta ja juutalaisuudesta	62
5.4. Käsitukset yhteiskunnasta	67
5.5. Käsitukset uskonnon ja uskon merkityksestä	71
5.6. Käsitukset tulevasta ja menneestä	76
6. Pohdinta ja johtopäätökset	81
7. Lähteet	87

1. Johdanto

Toteutuessaan nationalistiset pyrkimykset johtavat toisinaan vallitsevien kansainvälisten olosuhteiden muutoksiin. Osoivana näyttönä tämänkaltaisesta vakiintunutta järjestystä horjuttavasta voimasta voidaankin pitää Theodor Herzlin (1860–1904) toiminnasta alkunsa saanutta poliittista sionismia¹ ja tämän liikkeen seurauksena kansainväliselle kentälle lopulta syntynyttä aivan uutta toimijaa, Israelin valtiota. Uuden valtion syntyminen ei kuitenkaan tapahtunut kivuttomasti, väkivallan värittämän alkunsa sekä siitä saakka jatkuneen Lähi-idän konfliktivyyhden takia Israel onkin ollut kansainvälisen huomion kohteena jo pitkään. Monimutkaista konfliktia jossain määrin yksinkertaistaen on huomattavissa, että juutalaisen nationalismin yhteentörmäys palestiinalais-, tai laajemmassa mielessä arabinationalismin, kanssa on osaltaan vaikeuttanut tilannetta ja aiheuttanut vuosikymmeniä kestäneen verisen yhteenoton.

Nationalistiset liikkeet eivät kaikesta tästä huolimatta kohtaa vastustusta ainoastaan ulkopuolisten taholta: tietyissä tapauksissa niitä kohtaa vahva sisäinenkin vastarinta. Juutalaisena kansallisvaltiona Israel on omalta osaltaan ulottanut mahdollisuuden kansalaisuuteen koskemaan kaikkia maailman juutalaisia (laki paluusta vuodelta 1950²). Tästä tosiseikasta huolimatta valtaosa maailman juutalaisista asuu edelleen jossakin muualla kuin Israelissa. Itsestään selvää ei ole myöskään se, että kaikki juutalaiset identifioituisivat Israelin valtioon tai israelilaisuuteen juutalaisuuden ilmentymänä. Tässä suhteessa sionismi on tietyllä tavalla epäonnistunut, toisin sanoen se ei ole kyennyt vakuuttamaan kuin osan maailman juutalaisista siirtymään juutalaiseen kansallisvaltioon. Pyrkimyksillä omaan ja erilliseen kansallisvaltioon ei suinkaan ollut kiistatonta kannatusta Euroopan juutalaisten keskuudessa edes sionismin, tai paremminkin sionismien, syntyaikoina 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alkuvuosina. Nykyäänkin tietyt juutalaisryhmittymät, esimerkiksi *Neturei Karta*³ -järjestö, ovat voimakkaasti sionismia ja koko Israelin valtiota vastaan, vaikka ilmiönä kyse ei ole mitenkään uudesta asiasta. Äärimmillään näiden liikkeiden kohdalla voidaan puhua jopa eräänlaisesta antisioionismista.

¹ Tämän tutkielman yhteydessä käytän käsitteitä poliittinen sionismi ja sionismi toistensa synonyymeina, tarkoittaen koko ajan juuri Theodor Herzlin muotoilemaa ja alullepanemaa liikettä. Muiden sionististen liikkeiden kohdalla pyrin – eri suuntausten toisistaan erottamisen helpottamiseksi – lisäämään ainakin jonkinlaisen lisämääreen, kuten hengellinen tai uskonnollinen sionismi.

² Paluulain tarkka sanamuoto, määritelmät sekä myöhemmin säädetyt muutokset ovat luettavissa osoitteessa: http://www.mfa.gov.il/MFA/MFAArchive/1950_1959/Law+of+Return+5710-1950.htm.

³ *Neturei Karta*, ”Kaupungin Vartijat”, on ortodoksijuutalainen järjestö, joka vastustaa kiivaasti Israelin valtion olemassaoloa, jota se pitää ”täysin juutalaisen lain vastaisena”. Järjestön oma kuvaus toiminnastaan ja sen perusteista on luettavissa osoitteessa <http://www.nkusa.org/AboutUs/index.cfm>.

Lähtöoletuksena tällaisen voimakkaan reaktion tutkimiselle voisikin pitää ajatusta, että poliittinen sionismi toi juutalaisuuteen ennestään tuntemattomia ja vieraiksi koettuja näkökulmia, kuten esimerkiksi ajatuksen kansan itsemääräämisoikeudesta tai sekulaarista yhteiskunnasta. Ajatus valtiosta sinällään ei juutalaisuudessa ole ollut mitenkään vieras, mutta historiallisessa mielessä se ei ole suinkaan perustunut nykyaikaisten nationalististen liikkeiden käsitteille. Tutkimuskohteenani on näin ollen vähintäänkin kahden erilaisen maailmankatsomuksen yhteentörmäys; toisella puolella traditionaalinen, pääasiassa uskonnolle rakentuva käsitys juutalaisuudesta ja yhteiskunnasta, toisella taas moderni, eurooppalaisen sekulaarin ajattelumallin pohjalta muodostuva nationalistinen liike. Toki on huomattava, että sionismin vastustus ei suinkaan ole noussut ainoastaan uskonnollisista lähtökohdista, vaan vastustajien joukkoon mahtuu myös juutalaisia, joiden kansallinen identifioituminen on kohdistunut jonnekin muualle kuin sionismin ajamaan juutalaiseen kansakuntaan.⁴

On näin ollen erittäin tärkeää huomioida, että juutalaisuutta moninaisissa muodoissaan, niin uskonnollisena kuin maallisenakaan konstruktiona, ei tulisi edes yrittää rajata erityisen homogeeniseksi ilmiöksi, sillä esimerkiksi uskonnollinen, kulttuurinen ja kielellinen kirjo 1800- ja 1900-luvun alun juutalaisuuden keskuudessa oli hyvinkin laajaa. Sionismin kannatus tai torjunta ei noudattanut uskontoon suhtautumiseen tai asuinpaikkaan liittyviä jakolinjoja juutalaisuuden keskuudessa, eikä Herzlin toiminnan synnyttämä poliittinen sionismi ollut suinkaan aikakautensa juutalaisen nationalismin ainoa ilmenemismuoto. Osittain tämän tutkielman kohteena onkin selvittää myös sitä, millä tasolla Euroopan juutalaiset todella omasivat kulttuurisen omaleimaisuuden ja muodostivat yhtenäisen kansan. Tarkastelun kohteena on näin ollen kulttuuristen ominaispiirteiden ja niiden aikaansaamien vastakkaisten käsitysten lisäksi ne tekijät ja keinot, jotka mahdollistavat uusien kulttuuristen vaikutteiden omaksumisen ilman voimakasta vastareaktiota jo olemassa olevien käsitysten puolelta. Tällöin kyseessä on kulttuurin ja ihmisyhteisön luonteen jatkuva uudelleen tulkinta sekä samalla uudelleen muotoilu, joka on osa sekä yhteiskunnallista muutosta että säilyvyyttä.

Pro gradu -tutkielmani aihepiirinä on siis nationalistisen ajattelun kehittyminen Euroopan juutalaisyhteisöissä, sekä erityisesti tämän kehityskulun aikaansaama yhteisön sisältä nouseva vastustus. Tarkemmin sanoen tutkimukseni keskittyy Theodor Herzlin muotoileman poliittisen sionismin sekä sitä vastustaneiden juutalaistahojen välisen vastakkainasettelun tarkasteluun

⁴ Ks. esim. Laqueur 1971; vrt. myös Wistrich 1996.

painottaen erityisesti kiistan alkuvaihetta. Tietysti on mahdollista, että joku tämän tutkielman lukijoista hämmästelee, miksi ihmeessä olisi perusteltua ja tarpeellista tutkia 1800-luvun lopun eurooppalaista ja erityisesti juutalaista aatesuuntausta 2010-luvun Suomessa. Turha olisi myöskään väittää, etteikö kyseistä aihetta olisi jossakin muodossa käsitelty aiemminkin, jopa tutkimuskohteiksi valittujen henkilöidenkin keskinäistä vertailua on toki tehty ja luultavasti tullaan myös tekemään vielä tämänkin tutkielman jälkeen ⁵.

Onkin hyvä muistaa ainakin yhtenä puolena tässä asiassa se, että joskus tutkijan tietty kulttuurinen, ajallinen tai jopa kielellinen ulkopuolisuus suhteessa tutkimuskohteeseen voi olla myös uusia tulkintoja mahdollistava tekijä ⁶. Samalla tietysti on todettava, että historiaa ei tulisi myöskään jättää vain ja ainoastaan jo olemassa olevien tulkintojen alueeksi, sillä aikojen ja olosuhteiden muuttuessa myös menneisyyden tapahtumien tulkintamahdollisuudet muuttuvat. Jatkuva revisio on siis tarpeen myös jo kanonisoituneidenkin tulkintojen kohdalla. Kyseessä on kaikkiaan hyvin voimakkaasti historiantutkimuksen alueelle painottuva tutkielma, mutta ilmiön poliittista ulottuvuutta en ole suinkaan unohtanut. Koska osapuolten välistä suhdetta on hyvin helppo kuvata vastakkainasettelun, jopa konfliktin kautta, on välttämätöntä myös korostaa, että argumentaatio on konfliktitilanteissa aina myös ”poliittista”, tapahtui se sitten puheiden tai kirjoitusten muodossa ⁷. Tutkielmani edustanee siis kohtalaisen tukevasti (poliittista) aatehistoriaa. Tutkielmani yhtenä tärkeimmistä premisseistä voidaan siis pitää käsitystä menneisyyden tarjoamista välineistä nykypäivän ymmärtämiseen. En kuitenkaan missään nimessä halua esittää, että menneisyyden ja nykyisyyden välillä vallitsisi tiukka kausaalisuhte. Pikemminkin käsitykseni tämänkaltaisesta ajallisesta yhteydestä kulminoituu siihen olettamukseen, että menneisyyden ja historian roolina on nimenomaan rakennusaineiden ja mahdollisuuksien tarjoaminen nykyhetkelle. Näin ollen menneisyyden tapahtumat eivät määritä deterministisesti tulevaa, vaan ainoastaan mahdollistavat tiettyjä asioita ja tapahtumia.

Kieltämättä tietty eurosentrisyys on selkeästi läsnä tutkielmassani: sionismi on Euroopassa syntynyt ja toiminut poliittinen liike, samoin sen vastustajat elivät ja toimivat pääasiassa samoilla alueilla kuin kannattajatkin. Kuitenkin on huomioitava, että juutalaisuuden ja eurooppalaisuuden suhde ei suinkaan ole yksioikoinen, juuri millään tasolla. Dan Diner⁸ kysyy sinällään hyvin perustellusti, onko mitenkään aiheellista edes yrittää soveltaa länsimaisiksi miellettyjä poliittisia käsitteitä

⁵ Ks. esim. Fraenkel 1966.

⁶ Palonen 1987, 155.

⁷ Emt., 55–56, 105.

⁸ Diner 2008.

ihmisyhteisöön, joka – erotuksena valtaosasta eurooppalaisista väestöryhmistä – ei ole vuosisatoihin perustunut territoriaaliseen tai edes välttämättä kunnolla kielellis-kulttuuriseen yhtenäisyyteen. Yritys juutalaisuuden ja erityisesti juutalais(t)en kulttuuri(e)n irrottamiseksi diaspora-historiastaan ei liene kovinkaan kantava lähtökohta, mikäli se edes on mahdollista. Yhteys ilmiöiden välillä on liian voimakas ohitettavaksi ilman erityisen painavia perusteita.⁹ Länsimaisten, siis tässä yhteydessä pitkälti Euroopassa syntyneiden, poliittisten käsitteiden soveltaminen tutkielmani aihepiiriin on kuitenkin mielestäni perusteltua sen suhteen, että kohteena on sekä sionismi että sen vastustus. Sionismi taas sisältää hyvin paljon piirteitä, jotka ovat selkeässä yhteydessä laajempaan eurooppalaiseen poliittiseen liikehdintään, sanalla sanoen nationalismiin. Se, missä määrin samat käsitteet ovat kelvollisia perinteisen juutalaisuuden tutkimisessa, onkin jo hieman eri asia. Ylitsepääsemätön ongelma tästä ei kuitenkaan synny, sillä tutkielman tarkoituksena on, kuten jo edellä mainitsin, tarkastella koko kysymystä erilaisten kulttuurien kohtaamisena. Näin ollen on mahdollista huomioida tutkimuskohteena olevien henkilöiden kulttuuritaustaan ja identiteettiin liittyviä ominaispiirteitä ja tarkastella niitä suhteessa toisiinsa, pakottamatta niitä kuitenkaan väkisin samaan muottiin.

Uskonto¹⁰, tai paremmin sanottuna uskonnot, ovat kiistämättä hyvin olennaisia tekijöitä niin yhteiskuntien sisällä kuin myös välillä¹¹. Uskonto itsessään ei kuitenkaan ole tärkein analyysin taso tämän tutkielman kohdalla, mutta juutalaisen nationalismin ja sen vastustuksen välinen suhde on syytä nähdä ennen kaikkea kahden hyvin erilaisen ajatteluperinteen tuottamana poliittisena yhteentörmäyksenä. Toisaalta kyse on perinteisestä uskonnollisesta juutalaisuudesta, joka on tietyssä määrin aina pysytellyt jossain määrin ympäröivien yhteisöjen ulkopuolella, ja toisaalta uudesta, eurooppalaisperäisestä nationalistisesta liikkeestä, joka pyrki nostamaan juutalaiset samalle tasolle muiden (eurooppalaisten) sivistyskansojen kanssa. Benedict Anderssonin¹² argumentaatiota mukaillen kyse onkin useasta keskenään kiistelevästä tavasta ”kuvitella yhteisö”. Sionismin perimmäisenä tarkoituksena oli aikaansaada perustavanlaatuinen muutos vanhaan nähden; luoda uusi juutalaisuus ja juutalainen, jotka olisivat itsenäisiä ja irti vuosisatojen hajaannuksen mukanaan tuomista ongelmista. Vanha ja passiivinen lunastuksen odotus tuli hylätä ja aloittaa aktiivinen toiminta olosuhteiden parantamiseksi.¹³ Alkuaikojen vahvasti sekulaarista luonteesta huolimatta

⁹ Ks. esim. Cohen 1996.

¹⁰ Uskonnon ja uskon välinen merkitysero on silti myös syytä ottaa huomioon. Usko on tässä yhteydessä siis parasta nähdä subjektiivisena käsityksenä jostakin ihmisestä suuremmasta ja uskonto taas tällaisten käsitysten institutionalisoituneena ja kollektiivisena muotona.

¹¹ Esim. Shenhav 2007, 6, 25–26; Friedland 2001, 125–126.

¹² Andersson 2007.

¹³ Smith 2003, 88–89, 93; Almog 1987, 65–66.

sionistinen liike myös hyödynsi uskonnon tarjoamaa traditiota¹⁴. Yksinkertaistaen voisikin todeta, että sionismin rakentuminen hyvin erilaiselle henkiselle perustalle verrattaessa juutalaisuuden perinteisiin tulkintoihin, niin kansasta kuin valtioistakin, sai aikaan selkeän vastakkainasettelun eri osapuolten välille. Tämänkaltainen näkemysten perustavanlaatuinen vastakkaisuus ja sen ilmeneminen aikalaiskeskustelussa toimiikin tutkimukseni tärkeimpänä lähtökohtana.

Tutkimusaiheelleni on toki löydettävissä tiettyjä yhtymäkohtia nykypäivänkin kansainväliseen tilanteeseen, vaikkakin jälleen historiallisen prosessin muodossa. Nimittäin sionismin alkuvaiheen ja ideologisen perustan, sekä erityisesti koko liikkeeseen kohdistuneen vastustuksen tarkasteleminen voi osaltaan tarjota myös mahdollisuuksia ja keinoja selittää – ja miksei myös ymmärtää – sitä suurta muutosta, joka tapahtui sionismin kohdalla vuoden 1967 jälkeen. Jossakin määrin paradoksaalisesti Israelin sisäpolitiikassa maallinen työväensionismi sai vähitellen siirtyä syrjään oikeistolaisemman ja samalla myös uskonnollisemman sionistisen suuntauksen tieltä. Erityisesti tämän kehityskulun saralla on syytä nostaa esille kuuden päivän sodan menestyksen mukanaan tuomien aluevalloitusten synnyttämä siirtokuntapolitiikka, esimerkkinä voi hyvinkin mainita *Gush Emunim*¹⁵ -liikkeen ja sen aatteelliset seuraajat. Vielä nykyäänkin, yli 40 vuotta myöhemmin, siirtokuntien asema ja tulevaisuus ovat kiistatta eräitä suurimpia ongelmakohtia Israelin ja palestiinalaisten välisen konfliktin ratkaisulle. Tutkielmani yhtenä arvona voidaankin katsoa myös olevan niiden ideologisten perusteiden tarkastelu, jotka ovat mahdollistaneet niin sekulaarin kuin uskonnollisen nationalismin, mutta toisaalta myös sekä sekulaarille että uskonnolliselle pohjalle rakentuvan (poliittisen) nationalismin torjumisen.

Tutkielman tarkemmasta rakenteesta on syytä tässä kohtaa mainita muutama seikka. Perusrakenteeltaan tutkielmani jakautuu varsin selvästi kolmeen erilliseen osaan, joista jokainen on kuitenkin oleellisesti sidoksissa toisiinsa ja kokonaisuuden kannalta aivan yhtä tärkeä. Ensimmäinen osa käsittelee tutkielman teoreettis-metodologisia valintoja ja toimii samalla perustana, jolle muut osat rakentuvat. Toinen osa taas luo ensimmäisen osan aineiston tulkintaan soveltamisen edellyttämiä asiayhteyksiä laajemmassa mielessä, siirtyen kuitenkin samalla tarkastelussaan kaiken aikaa yhä lähemmäs varsinaista aineistoa, jonka varsinainen käsittely tapahtuu tutkielman kolmannessa osiossa. Osat voisikin siis nimetä teoreettis-metodiseksi,

¹⁴ Ks. Hobsbawm 1991, 168.

¹⁵ *Gush Emunim* (Uskollisten liitto) on Israelissa vuonna 1974 perustettu uskonnollis-poliittinen liike, joka ajoi siirtokuntien rakentamista ja ylläpitämistä kuuden päivän sodan aikana ”vapautetuille” alueille sekä vastusti jyrkästi kaikkia aluemyönnötyksiä. Liikkeen varsinainen toiminta hiipui 1980-luvulla, mutta sen ideologinen perintö jäi vahvasti elämään ja vaikuttaa edelleen israelilaisessa yhteiskunnassa ja politiikassa. Tarkemmin asiasta ks. esim. Newman 2005.

kontekstuaaliseksi ja analyttiseksi. Ensimmäinen osa kertoo, miten tutkimuksentekoa on tarkoitus lähestyä, toinen osa analysoi tutkimusaiheen laajempaa yhteyttä muihin ilmiöihin valmistellen varsinaista aineiston analysointia, johon kolmas osio keskittyy. Tutkielmani osia ei siis tule tarkastella toisistaan erillisinä kokonaisuuksina vaan toisiaan täydentävinä palasina, jotka ainoastaan yhdessä muodostavat merkityksellisen kokonaisuuden.

Aatehistoriallinen näkökanta toimii edellä mainitusti tutkielmani teoreettis-metodisen osuuden kantavana voimana ja kaikkien muiden käsiteltävien ilmiöiden, käsittelivät ne sitten nationalismia, uskontoa tai kulttuuria yleisesti ottaen, tulee olla tietyllä tavalla alisteisia – ja samalla kuitenkin elintärkeitä – aatehistorialle. Toisin sanoen ne toimivat lisäselvyyden antajina sekä asiayhteyksien luomisen helpottajina ja mahdollistavat näin aineiston tarkastelun nimenomaisesti aatehistorialliselta kannalta. Tutkimuksen perimmäisenä kohteenahan on toiminnan taustalla vaikuttava ajattelu eikä pelkästään ympäristö, jossa ajattelu ja toiminta tapahtuivat.

2. Tutkimusongelma ja -aineisto

Tutkielmani kannalta tärkeimpänä tutkimusongelmana näen tarpeen selvittää ja verrata toisiinsa niin sionismin kuin sitä vastustaneidenkin tahojen perusolettamuksia tiettyjen ihmisyhteisön perusrakenteiden, kuten kansan, valtion, tai uskonnon suhteen. Keskeistä on siis pyrkiä löytämään sionismin ja sen vastustuksen taustalla vaikuttavat käsitykset sekä osaltaan problematisoida näitä käsityksiä erityisesti kansan ja valtion suhteesta, jolloin mahdollistuu myös kyseisten ajatusten suhteuttaminen sekä toisiinsa että nykyhetkeen. Tutkimusote huomioiden on kuitenkin todettava, että aikomukseni tutkimusongelman ratkaisemisessa on turvautua tarkemmin metodiosuudessa esiteltävään kysymysten ja vastausten väliseen vuorovaikutukseen.

Varsinaisten tutkimuskysymysten osalta tärkeimmiksi sijoitan seuraavat seikat:

- Mikä on Theodor Herzlin muotoileman poliittisen sionismin ja toisaalta Moritz Gudemannin edustaman perinteisen juutalaisuuden käsitys kansasta, yhteiskunnasta sekä uskonnosta?
- Missä määrin nämä käsitykset ovat luonteeltaan joko yhteensovittamattomia tai yhteensovitettavissa?

2.1. Tutkimusaineistojen käyttäminen

Aatehistoriallisen tutkimuksen – kuten varmasti myös melkeinpä kaiken muunkin tutkimuksen – kohdalla kaikkia aineistoon ja sen tulkintaan liittyviä epävarmuustekijöitä ei oletettavasti voida koskaan sulkea pois. Historiaa ei voine erittäin harvoja poikkeuksia lukuun ottamatta testata kokeellisesti, joten historioitsija on aina sidottu käyttämään menneisyydestä nykypäivään säästynyttä materiaalia. Historiantutkimus ei tuotakaan empiiristä vaan päättelyyn perustuvaa tietoa¹⁶. Historiankirjoittamisessa on siis kyse aina erilaisista valinnoista sekä tulkinnoista, mutta myös tulkintojen tulkinnoista siinä mielessä, että tutkimusaineistona käytettävät lähteet ei sinällään ole tarkkoja kuvauksia menneestä todellisuudesta, vaan jäänteitä aikalaisten omista tulkinnoista ja käsityksistä. Tärkeintä onkin aineiston suhteen selvittää – tai yrittää selvittää – mitä tekijä on, tekstillään tai jollakin muulla vastaavalla meille saakka säilyneellä menneisyyden jäänteellä, pyrkinyt tarkoittamaan¹⁷. On toki aina muistettava, että käytettävät lähteet eivät suoraan tarjoa

¹⁶ Collingwood 2001, 265.

¹⁷ Collingwood [1963] 1989, 275.

vastauksia esitettyihin kysymyksiin, pikemminkin ne ovat aina jollakin tavalla puhdistamattomia, ylimääräisen ja tarpeettoman aineksen täyttämiä¹⁸.

Täten historian tutkimuksen perusvälinettä eli järjestelmällistä lähteistä löydettävissä olevan informaation kyseenalaistamista, toisin sanoen siis lähdekritiikkiä, ei tietenkään tule vähätellä minkään lähdemateriaalin kohdalla. Niin virallisten tekstien kuin yksityisluontoisten kirjoitustenkin kohdalla on aina huomioitava niiden alkuperäinen tarkoitus, sekä mahdollinen harhaanjohtavuus: oli kyse sitten alkuperäisen laatijan tietoisesta tai tiedostamattomasta epärehellisyydestä.¹⁹ Yksityisiksi tarkoitettujen tekstien kohdalla on toki mahdollista, että ne paljastavat jotakin enemmän yksilön ajatusmaailmasta kuin julkiseksi tarkoitettut tekstit, mutta aivan yhtä mahdollista on, että nekin kertovat ainoastaan tiettyjä seikkoja ja jättävät samanaikaisesti toisia pois. Täten on siis huomioitava kaikki mahdollinen aineisto ja annettava kattavin mahdollinen selitys sen pohjalta.²⁰

Mary Fulbrook²¹ esittääkin oman versionsa historian tutkimuksen perusteeseistä, jotka mahdollistavat moninaisten lähtöoletusten varassa tehtyjen tulkintojen arvioinnin ja vertailun. Tämän tutkielman tarpeisiin hieman sovitettuna näitä kriteerejä ovat: vilpittömyys, tiedon potentiaalisesti muuttuvan luonteen hyväksyminen sekä luovuuden korostaminen muistaen kuitenkin aina vastuu menneisyydelle. Vastuu tai uskollisuus menneisyydelle korostuu siinä, että menneisyyden tulkinta tapahtuu aina tutkijan oman ajan ja ympäristön käsitteillä. On siis syytä varoa sijoittamasta tutkimuskohteiden ajatteluun heille itselleen täysin vieraita käsitteitä.²² Aatehistoriallisen menneisyyden tulkinnan tarkoituksena tulisikin olla pyrkimys saavuttaa se itseymmärrys, joka tutkimuskohteena olevilla yksilöillä itsellään oli. Tämä ei suinkaan tarkoita sitä, että olisimme pakotettuja hyväksymään ainoastaan kyseisten henkilöiden omat kuvaukset tarkoitusperristään²³. Lisäksi aatehistorian suhteen on ensiarvoisen tärkeää varoa erityisesti olettamasta, että tietyt ihmiset omasivat tiettyjä ajatuksia tietyinä aikana varmentamatta, että näin todella todisteiden valossa oli. Tämä on erityisen tärkeää siksi, että yhteiskunnalliset asenteet eivät ole suinkaan väistämättä erityisen yhtenäisiä. Näin ollen on todellakin syytä varoa tekemästä liian laajoja yleistyksiä minkään aikakauden tai kulttuurin käytänteistä.²⁴ Oman tutkielmani suhteen

¹⁸ Palonen 1987, 151.

¹⁹ Fulbrook 2002, 190; ks. myös McCullagh 2004, 18–19.

²⁰ McCullagh 2004, 99.

²¹ Fulbrook 2002, 49–50.

²² Vrt. emt., 82.

²³ Dray 1995, 83; Skinner 2002, 101.

²⁴ McCullagh 2004, 29–30, 60–61.

1800-luvun lopun eurooppalaisten yhteiskuntien ja kulttuurien ominaispiirteet on kuitenkin jotenkin käännettävä nykyaikaisille käsitteille sopivaan muotoon. Silti lähteinä käytettävän materiaalin tarjoamien merkitysten on oltava jatkuvasti tutkimuksen keskiössä²⁵.

Kuten jo edellä totesin, tutkimuksen pohjana käytettävä materiaali on osattava asettaa omaan yhteyteensä niin laatimisajankohtansa kuin -tarkoituksensakin osalta, mitä ne ikinä sitten ovatkaan. Lähteinä käytettävä aineisto ei suinkaan ole automaattisesti oikeassa tai edes totuudenmukaista, ainakaan muussa mielessä kuin kuvaamassa laatijansa käsityksiä jostakin. Toisin sanoen tutkimuksen kannalta ensiarvoisen tärkeää onkin päästä tietyllä tavalla yli lähdemateriaalista mahdollisesti saatavasta tiedosta: lähteet voivat, oikein käsiteltyinä, kertoa vain tiettyjä seikkoja, mutta jättävät samalla kertomatta toisia asioita. Lähteet eivät paljasta vapaaehtoisesti mitään, tutkijan on itse saatava lähteet tarjoamaan vastauksia esitettyihin kysymyksiin, ei pelkästään omasta, vaan myös tutkijan omaksumasta näkökulmasta käsin.²⁶ Ainoita keinoja määrittellä käytettävien lähteiden arvo ovat tutkijan oma ajatustyö sekä vertailu muiden lähteiden ja aiheeseen liittyvän tutkimuskirjallisuuden kanssa. Kaikkiaan historiantutkimus sekä -kirjoitus lepäävät siis hyvin vahvasti tutkijan oman ajattelu- ja päättelykyvyn sekä miksei myös mielikuvituksen harteilla. Ilman näitä taitoja käytettävästä tutkimusaineistosta on mahdotonta saada irti mitään relevanttia tai löytää laajempia yhteyksiä muuhun tietoon.

2.2. Aineiston kuvaus

Tutkielmani perimmäisenä tarkoituksena on keskittyä poliittisen sionismin ja sen vastustuksen ensihetkiin julkisena poliittisena kiistana, toisin sanoen siis ensimmäisiin asian tiimoilta julkaistuihin teoksiin. Varsin yksiselitteisesti mielenkiintoni siis kohdistuu Theodor Herzlin teokseen *Der Judenstaat* (suom. yleensä Juutalaisvaltio). Kyseistä teosta voidaan perustellusti pitää poliittisen sionismin ohjelmajulistuksena ja alkusysäyksenä prosessille, joka lopulta johti Israelin valtion syntyyn²⁷. Pyrkimyksenäni on lisäksi sijoittaa Herzlin ajattelu omaan ajalliseen kontekstiinsa vertaamalla hänen käsityksiään vastakkaisen näkökannan, toisin sanoen siis sionismiin vähintäänkin vierastaen suhtautuvan kirjoittajan, mielipiteisiin. Tässä tarkoituksessa toimii Wienin päärabbin Moritz Gudemannin (1835–1918) teos *Nationaljudenthum* (1897).

²⁵ Palonen 1987, 24.

²⁶ Hyrkkänen 2002, 220–222.

²⁷ Laqueur [1972] 1989, 84.

Mielenkiintoista on, että kumpikin teos on alun perin saman kustantajan kustantama. Samalla on toki muistettava, että kyse on kummassakin tapauksessa poliittisesta pamfletista, siis enemmän tai vähemmän provokatiivisesta kirjoituksesta.

Vastustajien kirjallinen tuotanto ei suinkaan rajoitu tähän teokseen, vaan aiheesta on julkaistu runsaasti lehtikirjoituksia, kirjoja ja pamfletteja. Tässä yhteydessä kuitenkin näen hedelmällisimmäksi vaihtoehdoksi aineiston tarkan rajaamisen ja tutkimusaineistoni olenkin tietoisesti pyrkinyt pitämään mahdollisimman kompaktina, sillä aihepiirin ajallinen ja materiaallinen laajuus on varsin mittava ja näin ollen varmasti vaikeasti hallittava. Tutkielman tarkoituksena ei siis suinkaan ole kaikenkattavan kuvan antaminen sionismin ja sen vastustuksen sisällöstä tai historiasta; päinvastoin tarkoitukseni onkin keskittyä tarkemmin tiettyyn ajankohtaan, tiettyihin henkilöihin ja tiettyyn vastakkainasettelun osa-alueeseen, yksinkertaisesti sanoen siis koko tapahtumaketjun alkuvaiheeseen. Varsinaisen tutkimusaineiston lisäksi kohdehenkilöistä on toki syytä mainita vähintäänkin joitain elämäkerrallisia tietoja, vaikka koko ajan on muistettava, että taustatiedoille annettu merkitys ei saa ylittää itse ajattelulle annettavan merkityksen tärkeyttä. Sekä Herzliä että Gudemannia henkilöinä käsittelevien tietojen osalta olen päättänyt sijoittaa rajatun katsauksen heidän taustoistaan osaksi tutkielman toista, käsiteltävän ilmiön taustoja kartoittavaa, osaa.

3. Aatehistoriallinen lähestymistapa

Tarpeettomia rajanvetoja eri tieteenalojen välillä ei ole mitään syytä ainakaan lisätä, onneksi kansainvälisen²⁸ politiikan tutkimus ja historiantutkimus eivät ole erityisen kaukana toisistaan. Tai ehkä olisi totuudenmukaisempaa sanoa, että kyseisten tieteenalojen ei suinkaan tarvitse olla erityisen kaukana toisistaan.²⁹ Koska tutkimukseni aihepiiri ja sisältö ovat kuitenkin kiistatta varsin vahvasti historiantutkimuksen perinteisiin nojaavia, lienee parasta pyrkiä määrittelemään mahdollisimman tarkasti mitä (aate)historia – ja varsinkin (aate)historiantutkimus – oikeastaan on. Tätä tavoitetta hankaloittaa kuitenkin se, että yleisellä tasolla edellä esitettyyn ongelmaan ei löytyne yksiselitteistä ja kaikenkattavaa vastausta. Näin ollen onkin kenties parempi tyytyä selvittämään mahdollisimman tarkasti omat käsitykseni kyseisistä käsitteistä. Tämä käsityskantani johtuu siitä yksinkertaisesta asiasta, että julkilausumalla mahdollisimman selkeästi ja tarkasti omat ennakkokäsityksensä ja lähtökohtansa tutkija tarjoaa yleisölleen samalla keinon varmistua tutkimuksen rehellisyydestä, ainakin suhteessa tutkijan omiin arvovalintoihin. Pyrkimykset täydelliseen puolueettomuuteen lienevätkin toisaalta sekä harhaa että toisaalta turhiakin³⁰.

Olipa yksilöllinen tai kollektiivinen suhtautumisemme menneisiin tapahtumiin ja ihmisiin mikä tahansa, on joka tapauksessa varsin selvää, että me emme pysty täysin välttelemään menneisyyttämme. Se vaikuttaa kokoajan ja kaikkialla kaikkeen, mitä teemme tai ajattelemme. Ihminen on vahvasti menneisyyden, sekä omansa että yhteisen, muokkaama; niin sisäsyntyisten kuin ulkoistenkin tekijöiden monimutkainen summa.³¹ Jokainen tekemme on sidoksissa paikan ohella myös aikaan, joten kaikilla teoilla on vaikutusta niin välittömällä tapahtumahetkellä kuin myöhemminkin. Tästä vaikutussuhteesta johtuen nykyisyyden ilmiötä voi ymmärtää vain ymmärtämällä niitä edeltäneitä ilmiötä; menneen avulla määrittelemme nykyisyyttä ja itseämme. Tutkimuksen tekemisen perimmäisenä tarkoituksena, R. G. Collingwoodin³² mukaan, on

²⁸ Termin kansainvälinen määrittelyminen ei ole käsitteen lähes jokapäiväisestä käytöstä huolimatta erityisen yksinkertainen asia. Kansainvälisten suhteiden tai kansainvälisen politiikan alalla huomio on kenties liiankin usein kohdistunut (kansallis)valtioiden toimiiin ja rooliin kansainvälisyyden määreenä, mutta tärkeydestäänkin huolimatta valtiot eivät suinkaan ole ainoita toimijoita, jotka voidaan määritellä luonteeltaan ja toiminnaltaan kansainvälisiksi. Näin ollen tämän tutkielman kohdalla termi onkin syytä ymmärtää suhteellisen laajassa merkityksessä, sillä kansainvälisyydessä on tässä mielessä kyse politiikasta, toisin sanoen siis teoista, jotka kohdistuvat yhden ihmisyhteisön ohella myös muihin ihmisyhteisöihin, oli kyse sitten kansoista tai ei. Tarkemmin kansainvälisyyden määrittelemisestä myös muuna kuin valtiokeskeisenä ilmiönä ks. esim. Cox 2007; Ferguson & Mansbach 2007.

²⁹ Vrt. esim. Hyrkkänen 2002, 53–54.

³⁰ Collingwood 2001, 211–214.

³¹ Emt., 192, 195; vrt. myös McCullagh 2004, 177–179.

³² Collingwood 2001, 140–142.

nimenomaisesti ymmärtää nykyisyyttä. Ja tämä taas tapahtuu, ei niinkään menneisyyden selittämisen, vaan menneisyyden ymmärtämisen kautta³³.

Käsitteiden menneisyys ja historia välinen suuri merkitysero on varsin keskeinen asia historiantutkimukselle. Historiankirjoitus ei koskaan kykene kattamaan kaikkea menneisyydessä tapahtunutta, ainoastaan kokoamaan palasia sieltä täältä. Huomattava osuus, ellei peräti suurin osa, menneisyydestä on jäänyt ja tulee todennäköisesti myös jäämään historiankirjoittajien tavoittamattomiin, vain ja ainoastaan sitä yksinkertaisesta syystä, että tapahtumista ei ole säästynyt tarvittavaa materiaalia aineistoksi, tai kyseistä materiaalia ei ole koskaan ollutkaan. Historiankirjoitus onkin aina jonkin menneen (epätäydellinen) rekonstruktio, joka muodostuu nimenomaisesti todisteiden, siis menneisyyden jäänteiden, tulkinnan kautta³⁴. Vaikka historian tutkimus ei pystyisikään tarjoamaan lopullisia ja kaikenkattavia totuuksia, ei tämä tilanne kuitenkaan tarkoita sitä, että kaikki mahdolliset kuvaukset menneisyydestä olisivat samanarvoisia³⁵. Historian, tieteenalana, päätavoitteena tulee olla tuottaa todenperäisiä menneisyyden kuvauksista, joilla on oltava takanaan riittävä määrä todistusaineistoa niin, että on kaikessa rehellisyydessä syytä pitää kyseisiä kuvauksia totuudenmukaisina. Toisin sanoen on siis syytä olettaa, että hyvin suurella todennäköisyydellä kuvaillut tapahtumat ovat todella voineet tapahtua juuri niin. Menneisyyden jäänteiden määrä ja laatu vaikuttavat siis hyvin vahvasti niistä tehtäviin tulkintoihin: mitä laajempi materiaalmäärä on, sitä laajempia tulkintojakin on mahdollista perustellusti tehdä.³⁶

Syytä on kaikesta huolimatta todeta vielä sekin, että kaikki vaihtoehtoiset tulkinnat eivät ole automaattisesti toisensa poissulkevia, sillä tutkimusten erilaiset näkökulmat saattavat paljastaa samasta asiasta aivan erilaisia, toisiaan poissulkemattomia, puolia. Juuri tästä moninaisesta menneisyydestä me kaikki rakennamme myös oman, nykyhetken käsityksemme historiasta, sillä meille tärkeät menneisyyden asiat tai tapahtumat eivät ole mitenkään välttämättömästi olleet yhtä tärkeitä tai merkityksellisiä omille aikalaisilleen. Vasta myöhemmät yhteydet ilmiöiden, tapahtumien tai ihmisten välillä ovat nostaneet tiettyjä seikkoja esille meille merkityksellisinä. Menneisyys voi siis olla monille yhteistä, mutta käsitys historiasta ei sitä välttämättä ole, käsitykset ja merkityssuhteet ovat tapauskohtaisia ja yksilökohtaisia. Historiat, toisin sanoen siis tulkinnat menneisyydestä, ovatkin usein hyvin moninaisia ja joskus jopa ristiriitaisia, riippuen aina valituista

³³ Dray 1995, 35.

³⁴ Collingwood [1963] 1989, 9–10.

³⁵ Fulbrook 2002, 29.

³⁶ McCullagh 2004, 43, 150.

näkökulmista. Tämä huomioon ottaen, historiantutkimuksen merkittävänä tehtävänä on menneisyyden tekeminen ymmärrettäväksi nykyhetkessä. Tämän tekee osaltaan ongelmalliseksi se, että nykyhetki vaikuttaa aina myös tutkimuksen tekemiseen ja osaltaan myös lopputuloksiin. Samalla nämä tutkimustulokset ovat silti myös avoimia mahdollisille muutoksille, mikäli uusien tutkimusten tulokset sitä edellyttävät.³⁷ Historiaa ei siis sinällään itsessään ole olemassa; historiaa, toisin sanoen käsitystämme menneisyydestä, rakennetaan ja uudelleen rakennetaan koko ajan, niin historioitsijoiden kuin muidenkin ihmisten toimesta.

Varsinaiseen tutkimusaiheeseen liittyen on mielestäni hedelmällistä tässä yhteydessä mainita Mary Fulbrookin³⁸ esimerkki, jossa käytetään nationalismin tutkimusta selkeänä osoituksena yhden ilmiön selittämiseksi tarjottujen mallien huomattavasta vaihtelusta ja monimuotoisuudesta. Osaltaan tätä mallia voidaan jatkojalostaa myös sionismin osalta, sillä sionismin suhde aiempaan juutalaiseen perinteeseen on kuitenkin jossakin määrin epäselvä ilmiö. Tämä on nähtävissä muun muassa Eric Hobsbawmin³⁹ väitteessä, jonka mukaan sionismin suhde aiempiin juutalaisnationalistisiin suuntauksiin on selkeästi itsenäinen, ilmiöiden välillä ei vallitse minkäänlaista kontinuiteettia, vaan kyse on toisistaan irrallisista kehityskuluista. Jossakin määrin samankaltainen, kenties tosin hieman sävyisämpi, lähestymistapa aiheeseen on löydettävissä Hedva Ben-Israelilta⁴⁰, sillä hänen mukaansa sionismin juuret ovat kyllä sidoksissa (uskonnolliseen) perinteeseen, mutta kyseessä ei ole ”luonnollinen jatkumo”, vaan ennemminkin sionistisen liikkeen pyrkimyksenä oli – aiemmasta traditiosta vahvasti poiketen – vaikuttaa aktiivisesti historian kulkuun. Lisäksi sionismin, selkeänä osana yleiseurooppalaista nationalistista liikehdintää, tärkeimmät osatekijät olivat juutalaisuuden ulkopuolelta tulevia, ts. valistusaatteet ja käsitys valtiosta sekulaarina yhteisönä. Näiden näkemysten ohella lienee kuitenkin syytä huomioida myös Yosef Yerushalmin⁴¹ käsitys kyseiseen aihepiiriin liittyen, sillä hänen mukaansa juutalaisuuden, tai vähintään juutalaisten, suhtautuminen omaan (maalliseen) menneisyyteensä ja historiaansa ei suinkaan ole aina ollut yksioikoista ja jatkuvuutta korostavaa, joskus mahdollisesti jopa ahistoriallista. Katkokset traditiossa sekä uudet ja ulkopuoliset vaikutteet eivät ole mitenkään harvinaisia juutalaisuuden – jos eivät minkään muunkaan uskonnon tai kansan – historiassa.⁴² Edellä esitettyjä näkemyksiä sionismin luonteesta on syytä silti pitää totuudenmukaisina ainakin siinä mielessä, että hyvin harvoin – jos koskaan –

³⁷ Fulbrook 2002, 175, 188, 195.

³⁸ Emt., 80.

³⁹ Hobsbawm 1991, 76.

⁴⁰ Ben-Israel 1986, 339.

⁴¹ Yerushalmi [1982] 1996, xxii, 33, 68–69, 81.

⁴² Ks. myös Tropper 2004.

nationalismin tai edes kansojen taustalla olisi katkeamaton historiallinen ketju⁴³. Nationalismin ja menneisyyden suhde on siis vahvasti valikoiva, muisti ja historia eivät kata kuin osia menneestä, mutta tärkeämpää on joka tapauksessa se, missä määrin yhteys menneiden tapahtumien ja nykyisyyden välillä todella on olemassa. Toisaalta nationalismin taustalla on nähtävissä myös tietty modernin lineaarisen aikakäsityksen sekä muunlaisten aikakäsitysten jatkuva kamppailu, käsityksinä historian jatkuvuudesta tai katkoksista.⁴⁴ Myös Anthony D. Smith⁴⁵ korostaa nationalismin, tai ainakin kansankunnan, muodostuvan erityisesti ajallisen jatkuvuuden ja kertymän kautta, tietyllä tavalla uutta rakennetaan siis vanhojen rakenteiden päälle.

Menneisyyden ja nykyisyyden välistä suhdetta ei kuitenkaan ole mitään syytä olettaa deterministiseksi, sillä nykyisin vallitsevat olosuhteet eivät ole millään tavalla valmiiksi annettuja, vaan ne ovat rakentuneet monimutkaisten prosessien kautta, ja ovat samalla myös avoimia jatkuvalla muutokselle. Nykyisyys ei ole kokonaan johdettavissa menneisyyden tapahtumista, vaan kyse on enemmänkin mahdollistavasta kuin pakottavasta yhteydestä. Menneisyys ei siis suinkaan ole edennyt suoraviivaisesti kohti tiettyä lopputulosta, osuvammin tätä ajallista muutosprosessia voisikin kuvata eräänlaisena jatkuvasti laajenevana seittinä, jossa uudet ilmiöt liittyvät kiinteästi lähes kaikkeen aikaisempaan, mutta samalla luovat uusia liittymäkohtia tuleville tapahtumille. Menneisyys ei myöskään toista itseään. Joidenkin tapahtumien näennäisistä tai hyvin yleisistä samankaltaisuuksista huolimatta ilmiöillä on aina hyvin tapauskohtaisia piirteitä, jotka ovat sidoksissa juuri kyseisen ajan muihin ilmiöihin ja tapahtumiin. Menneisyyden tapahtumista tuleekin erotella kaksi yhtä tärkeää puolta, joita Collingwood⁴⁶ kutsuu tapahtuman ulko- ja sisäpuoliksi. Ulkopuoli tarkoittaa tässä yhteydessä lähinnä tapahtuman fyysistä olemusta ja sisäpuoli taas tapahtuman taustalla vaikuttavaa ajattelua.

Aatehistoriallinen ulottuvuus menneisyyden tutkimukseen syntyy tulkinnan tavan ja kohteen kautta: aatehistoria on asioiden käsittämisen tutkimista tulkitsemalla kyseisille asioille annettuja merkityksiä. Collingwoodin mukaan kaikki (ihmis)toiminta on ajatusten (Thought) ilmentymää⁴⁷. Näin ollen myös kaikki historia on ajatusten historiaa; määritelmä, joka saattaa tuntua laajemmassa yhteydessä hieman turhan rajaavalta, mutta on tämän tutkimuksen kohdalla mielestäni täysin

⁴³ Roshwald 2006, 9.

⁴⁴ Emt., 45–48.

⁴⁵ Smith 2003, 166.

⁴⁶ Collingwood [1963] 1989, 213.

⁴⁷ Collingwood 2001, 49. Ajatusten (Thought) ja ajattelun (Thinking) välisestä erosta collingwoodilaisessa mielessä ks. esim. Helgeby 2004, 71–73.

perusteltu lähtökohta, sillä tutkimuskohteena on nimenomaisesti yksilöiden ajattelu ja käsitykset ⁴⁸. Erityisen uutena asiana tällaista näkemystä ei kuitenkaan ole syytä pitää, sillä samansuuntaista ajattelua on löydettävissä jo ajanlaskumme alun aikaisesta stoalaisesta filosofiasta ⁴⁹.

Tässä vaiheessa onkin syytä määritellä tutkielmani tarkastelukohteen sijoittuminen yksilö- ja rakennetasojen välisellä asteikolla. Tutkimukseni perimmäisenä kohteena ovat selkeästi yksilöt, heidän ajattelunsa sekä sen tuottama toiminta. Näin ollen tutkielmani painopiste sijoittuu – tietysin varauksin – lähemmäs yksilö- kuin rakennekeskeistä käsitystä historiallisen muutoksen syistä. Tässä mielessä kyseessä on siis ainakin jossakin määrin melko perinteisestä historian tutkimuksesta ⁵⁰. Tämä lähestymistapa ei silti suinkaan tarkoita sitä, että menneisyyttä voitaisiin selittää vain ja ainoastaan yksilöiden ajattelun ja toiminnan kautta. Yksilöitä ei voi ymmärtää ymmärtämättä niitä olosuhteita, joissa kyseiset yksilöt ovat eläneet; jotta voisi sanoa jotakin ihmistoiminnan syistä, on tiedettävä ko. ihmisten suhtautuminen kyseisenä aikana vallinneisiin olosuhteisiin. Olosuhteiden laaja tunteminen auttaa tässä tehtävässä. Toisin sanoen, ajattelun ymmärtämiseksi on ymmärrettävä myös yhteiskunnallista viitekehystä, jossa kyseinen ajattelu on tapahtunut, sillä ”prosessit ja rakenteet tarvitsevat rinnalleen olosuhteiden ja kokemusten analysointia” ⁵¹.

Aatehistoriallisen tutkimuksen voisikin siis sanoa olevan sekä ajatusten että vallinneiden olosuhteiden tutkimista. Tämä siksi, että olosuhteet, kuten vaikkapa kunakin aikana vallitseva kulttuuri tai uskonto, mahdollistavat joitain käsittämisen tapoja ja rajoittavat toisia. Tai kenties pikemminkin tulisi puhua käsittämisen tapojen todennäköisyyden muutoksista. Samankaltaiset kokemukset voivat kyllä mahdollistaa samankaltaisen ajattelun yleisellä tasolla, mutta kyse on vain ja ainoastaan mahdollistavasta - ei siis missään nimessä pakottavasta – tilanteesta ⁵². Syytä on myös korostaa sitä, että olosuhteet eivät myöskään suoraan määritä ihmisten käsityksiä niistä, sillä samoissakin oloissa elävät yksilöt voivat suhtautua ympäröivään yhteiskuntaan hyvinkin eri tavoilla. Ihmiset eivät myöskään aina omaa juuri sellaisia käsityksiä – ja näin ollen eivät myöskään toimi – niin kuin voisi olettaa; kulttuuriympäristöäänkin vastaan on mahdollista kapinoida. ⁵³

⁴⁸ Ks. esim. Dray 1995, 109–114.

⁴⁹ Esim. Epiktetos 1919, V; vrt. myös Hyrkkänen 2002, 124.

⁵⁰ Vrt. Fulbrook 2002, 122–123.

⁵¹ Hyrkkänen 2002, 24–25, 57; ks. myös Fulbrook 2002, 129–134.

⁵² Collingwood 2001, 133–134.

⁵³ Hyrkkänen 2002, 10, 42–43, 56; McCullagh 2004, 171.

Myös Mary Fulbrookin⁵⁴ mukaan olosuhteet ja niiden historiallinen kehitys asettavat ainakin tiettyjä ehtoja tai rajoja ajattelulle ja täten samalla toiminnalle. Kehittelemällä tätä väittämää eteenpäin, voidaankin todeta, että olosuhteet eivät itsessään määritä ihmistoimintaa, vaan sen tekevät yksilöiden käsitykset kyseisistä olosuhteista. Näin ollen on siis tärkeää pyrkiä selvittämään kumpaakin todellisuutta: sekä reaalisia olosuhteita että yksilöiden käsityksiä niistä. Uskomusten ja käsitysten tarkempi suhde ”todellisuuteen” ei sinällään ole ensiarvoisen tärkeää, koska ne ovat kuitenkin itsessään todellisia ja näin ollen vaikuttavat ihmistoimintaan, olipa kyse sitten kuinka epäloogisista tai kummallisista asioista tahansa. Käsitykset ja asioiden tila eivät siis välttämättä kohtaa, mutta vaikuttavat kyllä toisiinsa.⁵⁵ Ympäriällä vallitsevat olosuhteet vaikuttavat jokaiseen, mutta sama vaikutussuhde vallitsee myös toisinpäin: yksilöt ja heidän toimintansa vaikuttavat myös olosuhteisiin. Myös toisten toiminta vaikuttaa yksilöiden ajatteluun, mutta jälleen tässäkin tapauksessa vain siinä määrin miten tähän toimintaan suhtaudutaan⁵⁶.

Tietynlaista arvorelativismia onkin hieman vaikea välttää aatehistorian kohdalla, sillä se, mikä on joskus ollut hyväksyttävää tai tavanmukaista, ei välttämättä ole sitä enää tai päinvastoin. Arvot ja muut ihmistoimintaa ohjaavat normit ovat sekä aika- että paikkasidonnaisia, joten myös niiden muuttuminen on itsestään selvää. Kohteiden ajattelua on kaikesta huolimatta voitava kuitenkin käsitellä, oli kyse sitten kuinka vastenmielisistä tai epätavallisista ajatuksista tahansa, sillä ne joka tapauksessa vaikuttavat kyseisten yksilöiden toimintaan⁵⁷. Tässä suhteessa onkin siis oltava erityisen tarkka toimiessaan välittäjänä kahden tai mahdollisesti jopa useamman eri kulttuurin välillä: mennyttä ei tule arvioida ainoastaan omien käsitystemme ja arvojemme kautta, eikä myöskään päinvastoin. Asioiden ymmärtäminen ja hyväksyminen ovat kuitenkin aivan eri asioita, toisin sanoen tutkija ei ole myöskään mitenkään pakotettu hyväksymään tutkimuskohteidensa ajatuksia. Kriittisyys suhteessa tutkittaviin seikkoihin ja erityisesti tämän kritiikin julkituominen osana tutkimusta ovat tutkijan etuoikeuksia, ja kenties jopa velvollisuuksia.⁵⁸

Aatehistorialliselta kannalta tarkasteltaessa analyysin on siis liikuttava ainakin kahdella toisiinsa liittyvällä, mutta ei välttämättä toisistaan täysin riippuvalla, tasolla: on huomioitava sekä vallitsevat olosuhteet että yksilöiden ja yhteisöjen käsitykset näistä olosuhteista. Kumpaakin tasoa on pidettävä

⁵⁴ Fulbrook 2002, 131.

⁵⁵ Hyrkkänen 2002, 54–55; ks. myös Skinner 2002, 27–56.

⁵⁶ Dray 1995, 184.

⁵⁷ Emt., 79.

⁵⁸ Ks. Collingwood 2001, 217–218 sekä Collingwood [1963] 1989, 215.

aivan yhtä todellisena⁵⁹, vaikka historiantutkijan varsinainen päämäärä ”ei ole tapahtuma, vaan sen taustalla oleva ajatus ja sen ymmärtäminen”⁶⁰. Tässä yhteydessä on hyvä liittää lyhyesti edellä kuvailemani lähestymistapa suoraan tutkielmani aihepiiriin liittyväksi. Esimerkiksi antisemitismin olemassaoloa ja laajuutta 1800-luvun lopun Euroopassa on varmasti tarpeetonta epäillä, mutta tärkeämmäksi kohteeksi nouseekin se, miten erityisesti Theodor Herzl koki tämän tilanteen sekä toisaalta se, miten taas Moritz Guedemann suhtautui Herzlin käsityksiin. Toisin sanoen käsitykset ja käsitykset käsityksistä ovat tutkielmani keskeisin kohde.

3.1. Tutkielman metodiset lähtökohdat

Minkä tahansa yhteiskunnallisen tai humanistisen tutkimuksen tekeminen ilman jonkinlaista ennalta valittua näkökulmaa, siis tapaa katsoa ilmiöitä ja etsiä erilaisia yhteyksiä tapahtumien välillä, lienee mahdotonta. Tutkijan ei ole mitenkään mahdollista päästä irti kaikista perusolettamuksista, jotka alati vaikuttavat tutkimuksenteekoon⁶¹. Kuitenkin tietyn näkökulman valitseminen sulkee aina ulos muita mahdollisia näkökulmia, joten tutkijan omat valinnat sekä niille annettavat perustelut nousevat tärkeään rooliin. Metodi on ”tie, jota pitkin on kuljettava”, kuten Markku Hyrkkänen⁶² huomauttaa. Samalla on tosin tiedostettava se, että tuo kyseinen reitti on kokonaisuudessaan selvillä vasta jälkikäteen: ennalta ei voi vielä tietää, mihin lopulta päätyy, jos näin todella olisikin, olisi kaikenlainen tutkimuksen tekeminen varsin tarpeetonta.

Tämä ei silti tarkoita sitä, etteikö jo tutkimuksen alkaessa ja edetessä tulisi olla jonkinlainen käsitys siitä, mitä todella ollaan tekemässä. Koska metodien arvo selviää usein, ikävä kyllä, vasta jälkikäteen, liittyy näin ollen tietty jälkiviisauden aspekti yllättävän kiinteästi historiankirjoittamiseen, sekä menneisyyden tulkinnan että itse tutkimuksen tekemisen kannalta⁶³. Tutkija joutuukin suorittamaan tutkimusprosessin aikana lukuisia valintoja niin tutkimusaiheen, aineiston, teorioiden kuin metodienkin suhteen ja samalla rakentaa näiden valintojen avulla ja kautta oman, mutta luonnollisesti mahdollisimman hyvin perustellun, tulkintansa menneestä.

⁵⁹ Hyrkkänen 2002, 11, 57–58.

⁶⁰ Collingwood [1963] 1989, 214.

⁶¹ Fulbrook 2002, 4.

⁶² Hyrkkänen 2002, 226–227.

⁶³ Emt., 225.

Erilaiset teoriat, niin kuin metoditkin, ovat keskeisiä työkaluja jokaiselle tutkijalle, mutta teorioilla ja metodeilla ei sinällään ole itseisarvoa, tai ainakaan niillä ei tulisi olla sitä. Jokaisella metodilla on sittenkin – oikealla tavalla ja oikeassa yhteydessä käytettynä – erittäin suuri välinearvo historiantutkijan apuna. Näin ollen ne ovat myös vaihdettavissa, mikäli tutkimusprosessin aikana käy selväksi, että aiemmin käytetyt välineet eivät enää olekaan käyttökelpoisia. Nimittäin R. G. Collingwoodin⁶⁴ ajatusten mukaan tutkimus itsessään muotoutuu tutkimusprosessin aikana ja seurauksena: tarjoutuvien mahdollisuuksien seuraamisena, vanhojen kysymysten kehittymisenä. Suhtautumisessa tutkimusmetodologiaan ei kenties siis olekaan tarvetta ylenmääräiselle vakavuudelle, vaan hyödyllistä on metodien ymmärtäminen välineiksi, jotka mahdollistavat tutkimuksen tekemisen⁶⁵. Tämä kaikki tapahtuu tietysti vain ja ainoastaan tutkijan omalla vastuulla, joten mahdollisista ongelmista ei voi ketään muuta syyttää. Tutkimus onkin tietyllä tavalla tutkijan ja kohteen välinen kamppailu, jossa luonnollisesti kumman tahansa voitto on mahdollinen⁶⁶. Historiantutkimus yleisesti ottaen voidaankin siis nähdä vain tutkijan älyllisenä prosessina; loppujen lopuksi tutkija itse vastaa aina kaikista tekemistään valinnoista. Silti ainakin jossakin määrin rauhoittavaa kaikkien mahdollisten vaikeuksien ja hankaluuksien keskellä on kuitenkin se tieto, että ei loppujen lopuksi olekaan yksin, vaan tukena on tiedeyhteisön koko paino, tietysti niin hyvässä kuin pahassakin.

Joka tapauksessa historiantutkimuksessa on kyse aina ihmistoiminnan tarkastelusta, tapahtumien ja ilmiöiden syistä ja seurauksista. Tosin kausaliteettisuhteetkin ovat hyvin pitkälti tapauskohtaisia, historia humanistisena tieteenalana ei yksinkertaisesti kykene muodostamaan yleispäteviä (luonnon)lakeja tapahtumien kulusta, eikä myöskään pysty erityisen hyvin ennustamaan tulevaa juuri millään tarkkuudella. Pysyvien säännönmukaisuuksien soveltaminen alati muuttuvaan, erittäin monimutkaiseen prosessiin onkin ajatuksena jossakin määrin absurdi. Ihmiset, yhteiskunnat ja muut vallitsevat olosuhteet eivät pysy samoina läpi aikojen, vaan ovat jatkuvassa muutostilassa, hakien ja löytäen aina uusia yhteyksiä eri ilmiöiden välillä. Yhteyksien etsiminen onkin koko ajan käynnissä oleva ajatteluprosessi ja liittyy aivan kaikkeen mitä – ihmisinä – teemme. Tutkimuksenteonkin kohdalla on siis hyvä havaita, että tulkintamme ympäristöstämme ovat aina jollakin tavalla omien aiempien käsitystemme värittämiä: tuntematonta voi käsittää vain jo tunnetun kautta⁶⁷. Etsimme

⁶⁴ Collingwood 2001, 230.

⁶⁵ Vrt. esim. Hyrkkänen 2002, 22–23.

⁶⁶ Palonen 1987, 14.

⁶⁷ Skinner 2002, 45–46, 58–59.

kaiken aikaa yhteyksiä eri asioiden ja ilmiöiden välille ja vertaamme kaikkea uutta siihen mitä jo tiedämme. Ihmiselämä onkin siis jatkuvaa ympäristömme sekä itsemme tulkintaa.⁶⁸

3.2. Hermeneutiikka ja tulkinta

Tutkimuksen aihepiiri ja luonne huomioon ottaen tuntuukin varsin luontevalta perustaa tutkielmani metodologinen osuus merkityksiä tekstien tulkinnan avulla etsivälle tutkimuksentekotavalle, halusipa tätä tutkimuksen tekotapaa sitten nimittää hermeneutiikaksi⁶⁹ tai joksikin muuksi. Tekstien tulkintaa selkeästi korostava lähestymistapa on mielestäni varsin luonteva valinta, sillä onhan esimerkiksi rabbiininen – ja miksei myös myöhempi juutalainen uskonnollinen kirjallisuus – perustunut vahvasti pyhien tekstien tulkinnalle ja kommentoinnille, sekä samalla myös aiemmin esitettyjen tulkintojen ja kommenttien uudelleentulkinnalle ja -kommentoinnille. Sama ilmiö on toki Jean Grondinin⁷⁰ mukaan havaittavissa myös kristillisessä traditiossa. Juutalaisuuden kohdalla tämänkaltaisen käytännön ja lopulta myös perinteen syntymisen ja säilymisen selittäjänä lienee se, että kyseinen menettely mahdollisti lakiuskonnon pyhien – ja samalla luonnollisesti ikuisina ja muuttumattomina pidettyjen – tekstien määräysten sovittamisen ja soveltamisen alati muuttuviin oloihin.⁷¹ Tosin, kuten Yosef Yerushalmi⁷² osoittaa, vahva perinne uskonnollisten tekstien tulkitsemiseen ja uudelleentulkitsemiseen ei suinkaan aina ole tarkoittanut juutalaisuudenkaan piirissä kaikenlaisten kriittisten näkökulmien hyväksyttävyyttä, ennemminkin tietyt rajat ylittäneiden tulkintojen tekijät ovat ajoittain, joskaan eivät toki aina, saaneet osakseen halveksuntaa ja tiettyjä kirjoituksia on jopa julistettu kielletyiksi. Kiinteästä suhteestaan uskonnolliseen perinteeseen huolimatta sekulaarejakin muotoja tästä tutkimustavasta toki on olemassa⁷³. Uskonnollisen perinteen lisäksi hermeneutiikalla on ollut vahva asema lakitieteen parissa, sillä aivan samoin kuin uskonnollinenkin teksti myös lakiteksti edellyttää usein soveltamista tiettyyn tilanteeseen. Erottelu lain- ja uskonnollisen tulkinnan välillä ei kuitenkaan ole erityisen mielekästä juutalaisuuden kohdalla, sillä valtaosa juutalaisesta uskonnollisesta kirjallisuudesta keskittyy nimenomaisesti uskonnollisen lain tulkintaan ja soveltamiseen. Tämä tilanne huomioiden saattaa

⁶⁸ Vrt. Mazlish 1998, 96–97.

⁶⁹ Tarkemmin hermeneutiikan historiallisesta kehityksestä merkittäväksi osaksi eurooppalaista filosofiaa, ks. esim. Oesch 2005 sekä Tontti 2005.

⁷⁰ Grondin 1995, 19.

⁷¹ Ks. esim. Cohen [1949] 1995, xxxv–xxxvi, xxxix–xlii; ks. myös Samely 2001.

⁷² Yerushalmi [1982] 1996, 69–73.

⁷³ Mazlish 1998, 89, 101; Samely 2001, 156.

olla myös syytä tarkastella tutkielmani aikana sitä, minkälainen merkitys tiukasti monoteistisellä lakiuskonnolla on uusien kulttuurivaikutteiden omaksumisessa, tai niiden torjumisessa.

Tulkinta (historia)tieteellisenä käsitteenä ja hermeneutiikka voidaankin siis mieltää varsin pitkälti synonyymeiksi. Tosin aivan kaikki tulkinta ei välttämättä ole hermeneutiikkaa, vaikka kaikki hermeneutiikka olisikin tulkintaa. Useimmiten hermeneutiikka on erilaisiin teksteihin kohdistuvaa toimintaa, mutta vastaavia menetelmiä on mahdollista soveltaa myös kaikkeen kielenkäyttöön. Hermeneuttisen tutkimusotteen kohdalla – kohteestaan riippumatta – perimmäisenä pyrkimyksenä on sittenkin koko ajan nähtävä ymmärtäminen, vielä tarkemmin sanoen paremmin ymmärtäminen⁷⁴. Tulkinta on siis vain apuväline, jolla pyrimme saavuttamaan ymmärrystä ympäröivästä maailmasta ja täten ymmärtäminen on käsitettävä erityisesti menneisyyden ja nykyhetken yhteennivoutumana⁷⁵. On alati silti tiedostettava ymmärtämisen ja väärinymmärtämisen yhtäaikainen mahdollisuus. Onkin ehkä hyvä pohtia, onko siis tavallisempaa väärinymmärtää jotakin ja että todellinen ymmärtäminen itsessään edellyttää jatkuvaa pohdintaa ja paneutumista kohteena olevaan asiaan. Hermeneutiikka kuvastuu näin ollen keinona saavuttaa todellista ymmärrystä.

Tämä onkin sinällään lohdullista, sillä takeita täydellisestä tai edes kattavasta oikeinymmärtämisestä ei ole suinkaan itsestäänselvyys kommunikaatiotilanteissa, oli kyse sitten suusanallisesta keskustelusta tai tekstien lukemisesta ja laatimisesta. Poikkeavat taustat ja kokemukset määrittävät identiteettiämme, joten asioiden näkeminen vastapuolen kanssa samalla tavalla, mutta kuitenkin ilman vastapuolen kokemustaustaa, ei ole yksiselitteisesti varmaa.⁷⁶ Hyvin usein myös historiantutkimuksen lähdeaineisto on sekä ajallisesti että kulttuurisesti varsin etäällä tutkijasta, joten aikalaisille selvä tarkoitus ei välttämättä ole yhtä selvä asia- ja aikayhteydestä irrallaan olevalle tutkijalle⁷⁷. Kari Palonen⁷⁸ käyttääkin varsin mielenkiintoista käsitettä ”kontekstuaaliset barrikadit” kuvaamaan tekstin alkuperäisen kirjoittajan ja toisaalta tekstin tulkitsijan välillä vallitsevia esteitä tai haittatekijöitä, jotka vaikuttavat esimerkiksi tulkitsijan kykyyn saavuttaa alkuperäismerkityksiä, mutta toisaalta myös tarjoavat ”helpottavaa etäisyyttä suhteessa aikalaisulkintojen sokeuteen”. Nämä esteet eivät Palosen mukaan ole suinkaan suoraan

⁷⁴ Vrt. esim. Dilthey 1976, 220–231.

⁷⁵ Grondin 1995, 90.

⁷⁶ Emt., 6–8.

⁷⁷ Hyrkkänen 2002, 158, 161, 163.

⁷⁸ Esim. Palonen 1987, 97.

riippuvaisia ajallisesta tai paikallisesta etäisyydestä, vaan kenties enemmänkin erilaisten ajattelumallien ja kokemuksien välisestä suhteesta ⁷⁹.

Tekstien jatkuvan tulkinnan ja uudelleentulkinnan tuloksena on ollut täten jatkuva uusien merkitysten synty ⁸⁰. Hermeneuttisessa mielessä tekstiä on siis tulkittava aina kyseessä olevan tilanteen valossa, siis sekä alkuperäisen että tutkimushetken olosuhteet huomioon ottaen ⁸¹. Kyse on siis jatkuvasta reflektiosta, loppumattomasta liikkeestä ”tekstin ja kontekstin” välillä. Samalla selväksi tulee se, että näitä kahta ulottuvuutta: tekstiä ja kontekstia – siis osia ja kokonaisuutta – ei voi erottaa toisistaan, mikäli tarkoituksena on ymmärtää kyseistä ilmiötä ⁸². Sama koskee myös ajallista ulottuvuutta, mennyt ja nykyinen ovat aivan samalla tavalla sidoksissa toisiinsa, eikä niitä voi ymmärtää erillään toisistaan. Kyse onkin joka tapauksessa aina ihmistoimintaan sidoksissa olevasta mallista ⁸³. Hermeneutiikkaan liittykin oleellisesti kehämalli, toisin sanoen kokonaisuutta ei voi ymmärtää ymmärtämättä osia, eikä taas osia voi ymmärtää kokonaisuudesta irrallaan. Osaltaanhan tällainen molemminpuolinen riippuvaisuus tuo myös mukanaan ongelmia, ainakin sen suhteen, mistä tulkintaprosessi olisi paras aloittaa. Tärkeänä apukeinona tämän ongelman suhteen toimii tekstin asettaminen oikeaan historialliseen asiayhteyteensä. Hyödyllisintä lienee tästä huolimatta muistaa, että tulkinta on aina jollakin tavalla rajallista eikä sen tuottama ymmärrys ole totaalista. ⁸⁴

Helpottamaan näitä rajallisuudesta johtuvia ongelmia onkin syytä nostaa esille myös toteamus, että kaikki ihmiset, ainakin Bruce Mazlishia ⁸⁵ mukailten, jakavat ajattelussaan tiettyjä perusominaisuuksia, vaikkakin näiden ominaisuuksien tarkka ilmentyminen eri kulttuureissa voikin vaihdella. Näin mahdollistuu myös näiden vieraiden piirteiden tulkinta itselle ymmärrettävälle kielelle, niin kirjaimellisesti kuin käsitteellisestikin Hermeneuttinen tutkimusperinne on täten mahdollista tiivistää yksinkertaisesti tarkoitusten tulkittamiseksi tai yrityksenä ymmärtää jotakin itselle vierasta ⁸⁶. Kyseessä on siis tekstien tulkintaan ja uudelleen tulkintaan keskittyvä lähestymistapa, jossa myös valinta näyttelee tärkeää osaa, merkitykselliseksi tulkittu osa tekstistä saa varmasti enemmän huomiota kuin merkityksettömäksi määritelty osa ⁸⁷. Tämä tilanne on tietysti

⁷⁹ Emt.; vrt. myös Skinner 2002, 49–54.

⁸⁰ Samely 2001, 144.

⁸¹ Mazlish 1998, 122–123.

⁸² Emt., 91.

⁸³ Samely 2001, 144.

⁸⁴ Dilthey 1976, 203, 259, 262.

⁸⁵ Mazlish 1998, 92; ks. myös Dilthey 1976, 258.

⁸⁶ Fulbrook 2002, 104–105; Mazlish 1998, 89–91.

⁸⁷ Mazlish 1998, 125.

hyvin tilannekohtaista, toisen tilanteen varjossa aiemmat tulkinnat eivät välttämättä enää toimi, joten on turvaututtava joko uusiin tulkintoihin tai etsittävä uusia tulkintamiskohteita.

Hermeneutiikan kiistattomasta tärkeydestä juutalaisuuden parissa huolimatta on tiedostettava se tosiasia, että rabbiinisen kirjallisuuden, tai ainakin rabbiinien itsensä, käyttämät hermeneuttiset mallit eivät ole suoraan erityisen soveltuvia nykyaikaisen historiantutkimuksen välineiksi⁸⁸. Näin ollen tutkimuksen varsinaiseksi tutkimusmenetelmäksi on valittava jokin hieman modernimpi ja paremmin aatehistorian tutkimukselle sopiva versio hermeneutiikasta. Sillä siinä missä rabbiinisen hermeneutiikan tarkoituksena oli löytää ajallisesta ajattomia totuuksia, on (historia)tieteellisen hermeneutiikan pyrkimyksenä ennemminkin juuri ajallisen löytäminen⁸⁹. Tässäkin kehityssuunnassa on silti pidettävä mielessä, että hermeneuttista mallia ei mielestäni ole tarvetta tämän tutkielman kohdalla myöskään venyttää liian pitkälle nykypäivän oppirakennelmien suuntaan, vaan pysytellä niin menetelmällisesti, ajallisesti kuin toivottavasti myös luonteellisestikin lähempänä varsinaista tutkimuskohdetta⁹⁰. Tutkielmani metodologinen kurssi on siis suhteellisen perinteellinen, lähinnä Wilhelm Diltheyn⁹¹ hermeneutiikan määritelmän ”kirjoitettujen lähteiden tulkittamisen” suunnalla. Hermeneuttisen tai tulkittavan lähestymistavan sovittaminen juuri tämän tutkimuksen tarpeisiin tapahtuikin nähdäkseni parhaiten soveltamalla ensisijaisesti jo aiemmin mainitun brittiläisen historioitsijan ja filosofin R. G. Collingwoodin⁹² näkemyksiä historiallisen tiedon olemuksesta sekä tavoista sen saavuttamiseksi. Collingwoodin omien kirjoitusten lisäksi tässä yhteydessä on syytä käyttää myös muiden tutkijoiden teoksia, sekä selventämään Collingwoodin ajattelua että tarjoamaan myös vaihtoehtoisia näkemyksiä tiettyjen ilmiöiden kohdalla.

Tässä vaiheessa haluan vielä huomauttaa, että vaikka hermeneutiikka nykymuodoissaan on mielletävissä varsin laaja-alaiseksi ja tiettyssä mielessä kaikenkattavaksi filosofiseksi suuntaukseksi⁹³, on tämän tutkielman osalta tärkeämpää huomata tekstitulkinnan olevan pohja tutkimusmenetelmille, ei itse tutkimuksen kohde. Tämän kaiken sanon metodologian ja ontologian

⁸⁸ Yerushalmi [1982] 1996, 20.

⁸⁹ Ks. esim. Samely 2001.

⁹⁰ Vrt. Mazlish 1998, 106–107.

⁹¹ ”interpretation of written records”, Dilthey 1976, 249.

⁹² R.G. Collingwoodin (1889–1943) lyhyehkö elämäkerta ja yhteenveto näkemyksistä sekä teoksista, ks. D’Oro 2008. Lisäksi on huomautettava, että tämän tutkielman yhteydessä Collingwoodin ajattelun selvittämiseksi olen käyttänyt pääasiassa teoksia *The Principles of History* (2001) ja *The Idea of History* ([1963] 1989), jotka ovat molemmat postuumisti julkaistuja teoksia. Näin ollen ne on toimitettu jäljelle jääneiden, ajoittain myös vajavaisten, käsikirjoitusten varassa.

⁹³ Oesch 2005, 14.

välistä suhdetta mitenkään väheksymättä; mikään metodi ei voi toimia kunnolla, jos sen filosofinen pohja ei ole pitävä. Filosofian ja soveltavien erityistieteidenalojen on oltava kiinteässä suhteessa toisiinsa, sillä ilman toisiaan ne jäävät helposti ontoiksi.⁹⁴ Edellä sanomaani hieman eri suunnasta lähestyen: esimerkiksi Hans-Georg Gadamerin laaja-alainen filosofinen hermeneutiikka ei suoranaisesti ole se suunta, johon tätä tutkielmaa haluan kuljettaa. Tästä huolimatta on todettava, että Gadamerin ja tämän tutkielman kannalta tärkeämpänä näkemäni R. G. Collingwoodin ajattelu ei tietyissä asioissa ole mitenkään erityisen kaukana toisistaan. Erityisen hyvin tämä kantojen samansuuntaisuus näkyy kysymysten ja vastausten välistä suhdetta ja merkitystä käsittelevien tekstinosien kohdalla.⁹⁵ Suoraan edellä mainittuja ajattelijoita ei kuitenkaan voi niputtaa samanmielisiksi, tämän osoittaa selkeästi Gadamerin toteamus pyrkimyksestään osoittaa toimimattomaksi Collingwoodin *re-enactment*-teoria⁹⁶. Silti, myöskään Collingwood ei itse suinkaan jakanut kaikkia niitä ajatuksia, joita vaikkapa Wilhelm Dilthey on historiasta ja ihmistieteistä yleensä esittänyt⁹⁷.

3.2.1. Kielen ja tekstin merkitys tulkinnassa

Historiantutkimuksen suurimpana ongelmana on se, että meillä ei ole suoraa pääsyä menneisyyteen, sillä kiinnostuksemme kohteena on menneisyydessä tapahtunut toiminta, joka on siis jo päättynyt, eikä näin ollen enää olemassa⁹⁸. Tämän tosiasian vuoksi aatehistorian tutkija joutuu turvautumaan ajatusten jättämiin välillisiin ilmauksiin: tekoihin ja erityisesti teksteihin. Tekstin ja kielen itsessään voikin katsoa olevan ainoa keinomme kuvailla ympärillämme vallitsevaa todellisuutta, kuvailujemme suhde todellisuuteen saattaa toki olla ajoittain myös hyvin kyseenalaista, samalla on myös huomattava kielen asettamat rajoitteet⁹⁹. Kyse on ajattelun ja tekstin, siis ajattelun kielellisen ilmaisun, välisestä eroavuudesta; teksti ei välttämättä kata kaikkea ajateltua, vaan jää joltain osin vajavaiseksi. Sanat eivät siis riitä luonnehtimaan kaikkea ajatuksistamme, yritimmepä sitä kuinka paljon tahansa.

Kieli ja sen sisältö ovat näin ollen varauksettoman oleellisia tulkintojen tekemiselle; hermeneuttisesti ajatellen tärkeää on se, mikä jää suoraan sanomatta, mutta kuitenkin samalla

⁹⁴ Oesch 2005, 32–33.

⁹⁵ Ks. Gadamer 1979, 333–341.

⁹⁶ Gadamer 2005, 235.

⁹⁷ Ks. esim. Collingwood [1963] 1989, 171–176.

⁹⁸ Collingwood [1963] 1989, 97.

⁹⁹ Grondin 1995, 147.

sisältyy sanottuun. Merkitystä tulkinnalle onkin tiettyssä mielessä siis enemmän kielen asettamilla rajoitteilla kuin sen mahdollistavalla vaikutuksella; kaikkea ei voi sanoa täydellisesti ¹⁰⁰. Lisäksi yleisesti kaikkien tekstien kohdalla on tiedostettava, että parhaista yrityksistään huolimatta kirjoittaja ei voi ennalta määrätä tai hallita kaikkia niitä mahdollisia merkityksiä, joita tekstille voidaan antaa, sillä aina jää tilaa erilaisille ja mahdollisesti täysin kirjoittajan tarkoittamattomille tulkinnoille. Se, minkälainen vaikutus ympäristöönsä ja kohdeyleisöönsä tekstillä todellisuudessa on ollut ja se, millainen tarkoitus tekstin laatijalla itsellään on ollut, eivät välttämättä olekaan yhteneväisiä edes aikalaisten keskuudessa, saati sitten myöhemmin tarkasteltuna. Olivat tekstin merkitykset tarkoitettuja tai eivät, niitä on kuitenkin aina pidettävä olennaisena osana juuri sitä tekstiä ja asiayhteyttä, johon teksti alun perin laadittiin.¹⁰¹ Tekstin eri asiayhteydet onkin hyvä käsittää eräänlaisena viiteosana, joko suorina tai epäsuorina viittauksina tekstin ulkopuolella vallitsevaan ympäristöön, oli tässä kyse sitten toisista teksteistä, ajatuksista, tapahtumista tai niin edelleen ¹⁰². Tekstit ovatkin usein siis varsin moniselitteisiä, eivätkä erilaiset tulkinnat välttämättä suinkaan sulje pois muiden tulkintojen mahdollisuutta, edelleen myös tutkijan omat arvot ja intressit voivat näkyä tässä yhteydessä varsin selvästi.¹⁰³ Onnistuakseen todella tulkinta edellyttää siis tiettyä yhteyttä tulkitsijan ja tulkittavan välille ¹⁰⁴.

Toimiakseen ajatustenvaihto, oli kyse sitten konfliktuaalisesta tilanteesta tai ei, edellyttää osapuolilta kuitenkin tiettyä jaettua ja yhteistä suhtautumista kieleen ja sen käyttöön. Keskusteluyhteyttä ei synny, mikäli osapuolet eivät ymmärrä toisiaan millään tasolla. ¹⁰⁵ Tällöin myöskään tarvetta ja mahdollisuutta argumentaatiolle tai sen mahdollisille vaikutuksille ei ole. Poliittisten näkemysten niin kutsuttu samankielisyys ei eri näkökulmien suhteen ole kuitenkaan missään nimessä selviö, samoille asioille ja ilmiöille voidaan antaa hyvinkin erilaisia ja keskenään ristiriitaisia määritelmiä: asiat ja ilmiöt pysyvät samoina, mutta osapuolten käsitykset niistä eivät vastaa toisiaan. Oivallinen ratkaisu tähän ongelmaan saadaan määrittelemällä politiikka toimiksi, jotka tapahtuvat jossakin yhteydessä toisiin ihmisiin ja heidän tekoihinsa.¹⁰⁶

Tärkeäksi näin ollen nousee sanojen ja niiden taustalla vaikuttavien ajatusten vastaavuuksien ja riittämättömyyksien tiedostaminen. Kieli ei ole riippumaton käyttäjistään tai käyttöön aina kiinteästi

¹⁰⁰ Grondin 1995, 11–12, 150; ks. myös Oesch 2005, 15, alaviite 5.

¹⁰¹ Skinner 2002, 110–114.

¹⁰² Palonen 1987, 82–83, 113.

¹⁰³ Emt., 109, 182; myös McCullagh 1998, 151, 155.

¹⁰⁴ Dilthey 1976, 208.

¹⁰⁵ Gadamer 1979, 341.

¹⁰⁶ Palonen 1987, 19–20, 183; ks. myös Palonen 2006, 83–87.

liittyvästä asiayhteydestään. Näin ollen onkin mahdollista, hermeneutiikan osalta, sanoa, että on varsin mahdotonta ymmärtää ainuttakaan sanaa tai lausetta ymmärtämättä lausujan ”motivaatioita, tarkoitusta, kohdetta, kontekstia, sanalla sanoen, sielua”¹⁰⁷. Kirjoittajan tarkoitusperiä on siis tietyssä mielessä mahdollista jäljittää tekstin perusteella, tulkinnan on vain otettava huomioon myös kyseessä olevasta henkilöstä muuten tiedettyjä seikkoja, oli kyse sitten henkilön arvomaailmasta tai mielenliikkeistä¹⁰⁸. Tästä huolimatta ympäristötekijöiden ei tule nähdä olevan ainoita käsityksiin vaikuttavia tekijöitä. Mikäli näin todella olisi, muutokset arvoissa, uskomuksissa ja kulttuureissa olisivat mahdottomia. Myöskään yksilöiden ei siis tulisi nähdä olevan tiukasti sidoksissa vain tiettyihin ajattelun traditioihin ja tapoihin.¹⁰⁹

Sittenkin ja kaikista vaikeuksista huolimatta, tekstien menestyksekkäs tulkinta tuottaa edellytyksiä kommunikaatioon oman ajattelun sekä toisaalta taas ennen tuntemattomien henkilöiden ja käsitysten välillä. Tästä huolimatta tulkintoja ja niiden tekemistä voidaan lähestyä myös täysin vastakkaisesta suunnasta, eli – Palosta jälleen soveltaen – tutun vieraaksi tekemisen kannalta. Teksti sellaisenaan ei kuitenkaan riitä taustalla vaikuttaneen ajattelun löytämiseksi, sillä minkä tahansa tekstin eri tasot ja merkitykset otettava tarkkaan huomioon. Poliittisia, kuten myös varmasti muitakin, tekstejä ei siis tulisi niinkään yksinomaan lukea kuin tulkita.¹¹⁰ Tulkinta kuitenkin edellyttää aluksi tekstin sanatarkan, tai – pienistä keskinäisistä merkityseroista huolimatta – perusmerkityksen¹¹¹ ymmärtämistä. Tällaisen tekstin perusmerkityksen äärelle on mahdollista päästä silloin, kun ehdotettu merkitys – McCullaghin¹¹² edellytyksiä mukailleen – täyttää seuraavat tuntomerkit: täyttää alkuperäisen kielen asettamat muotosäännöt, tarjoaa selityksiä moniselitteisille osille tekstissä ja on kokonaisuutena asiayhteyteensä sopivin selitysmalli, myös mahdollisten ongelmakohtien osalta.

Perusmerkitysten tarkastelu toimii täten lähtökohtana tulkinnan muille tasoille: eräällä tavalla sitä voisikin siis kuvata portiksi hermeneuttiseen kehään. Edellä esitetyn, luonteeltaan usein vakiintuneen, lukemistavan ja tulkinnan suhdetta voikin taas kuvata siirtymänä kohti valikoivampaa lukutapaa¹¹³. Tämän yleisen tason lisäksi on huomioitava myös tekstin merkitys siinä diskurssissa, johon se alun perin on tarkoitettu osallistumaan. Toisin sanoen tarkoituksena on ymmärtää tekstin

¹⁰⁷ Grondin 1995, 26–30.

¹⁰⁸ McCullagh 1998, 140.

¹⁰⁹ Palonen 1987, 100; McCullagh 1998, 170.

¹¹⁰ Palonen 1987, 2, 22–23.

¹¹¹ McCullagh 1998, 134–135, 137–138.

¹¹² Emt., 136.

¹¹³ Palonen 1987, 36.

sisältö ja kokonaisuus niissä olosuhteissa ja asiayhteyksissä, joissa teksti alun perin laadittiin, oli kyse sitten asioiden tilan muuttamisesta tai säilyttämisestä. Onkin siis pyrittävä selvittämään, mihin ongelmaan lähdeaineisto alun perin oli tarkoitettu vastaukseksi.¹¹⁴ Vasta tämän jälkeen on mahdollista tarkastella tekstin sisältöä ja merkitystä suhteessa nykyhetkeen.

3.2.2. Uudelleenajattelu kysymysten ja vastausten avulla

Edellä todetun mukaisesti menneisyys itsessään on meille jo tavoittamattomissa, mutta ajattelun ja tapahtumien jälkeensä jättämät jäljet toimivat välineinä saavuttaa tietoa menneisyydestä. R. G. Collingwoodin¹¹⁵ mukaan menneisyyden luoksepääsemätön luonne on ylitettävissä juuri näiden jäänteiden avulla, sillä ne mahdollistavat menneisyyden kokemusten uudelleen toteuttamisen nykyhetkessä, tutkijan omassa mielessä: ”re-enact[ment of] the past in his own mind”¹¹⁶. Pelkkä menneisyyden jäänteet, yleensä teksti, ei sittenkään ole vielä riittävä keino saavuttaa kyseisen henkilön ajattelua, mutta se toimii apuvälineenä saavuttaaksemme riittävän samankaltaisen asioiden ymmärtämisen tilan; toisin muotoiltuna siis samankaltaiset käsitykset maailmasta¹¹⁷.

Oli termin *re-enactment* soveltuvin suomennos sitten uudelleentoteutus tai uudelleenajattelu, kyse on kuitenkin, hieman yksinkertaistaen, menneisyyden toimijan asemaan asettautumisesta. Toisin sanoen siis pyrkimyksestä kokea se sama tilanne, jonka kyseinen henkilökin koki ja näin saada tietoa siitä, miksi joku toimi niin kuin toimi. Uudelleenajattelu on varsin sopiva valinta tulkinnalliseksi metodiksi siinä mielessä, että kyseessä on väline toisten ihmisten ymmärtämiseksi, kulttuurisista tai muista eroista huolimatta¹¹⁸. Kyseessä ei suinkaan ole kiistattomasti hyväksytty tapa tutkia menneisyyttä, mutta hyvin harva tutkimustapa todella lienee universaalialue ja kritiikitöntä asemaa osakseen saanutkaan¹¹⁹. Esimerkiksi Quentin Skinner¹²⁰ hylkää collingwoodilaisen uudelleentoteuttamisen turhan kunnianhimoisena ja täten tavoittamattomana, mutta painottaa samanaikaisesti pohjimmiltaan hyvin vastaavaa pyrkimystä ajatella mahdollisimman samansuuntaisesti kuin tutkimuskohteena olevat henkilöt, toisin sanoen siis käsittää maailma – niin pitkälti kuin se on mahdollista – samalla tavalla kuin he aikanaan käsittivät.

¹¹⁴ Vrt. McCullagh 1998, 144; Hyrkkänen 2002, 162–163.

¹¹⁵ McCullagh 1998, 282–283; myös Collingwood 2001, 211, 223.

¹¹⁶ Vrt. Dray & van der Dussen 2001, lxii–lxviii.

¹¹⁷ Collingwood [1963] 1989, 300; vrt. Dilthey 1976, 226–228.

¹¹⁸ D’Oro 2004, 199.

¹¹⁹ Dray 1995, 32.

¹²⁰ Skinner 2002, 47, 120–122.

Uudelleenajattelu voidaan siis esittää tapana selvittää tutkimuskohteen, toisin sanoen yksilön, perustelut omalle toiminnalleen. Menneiden ajatusten uudelleenajattelemisen kohdalla menneisyyden henkilöiden ajatusten tai käsitysten totuusarvolla ei ole suoraa merkitystä, sillä käsitykset – vaikka ne olisivatkin pohjimmiltaan paikkansapitämättömiä – vaikuttavat oleellisesti myös kyseisten henkilöiden toimintaan¹²¹. Silti, kuten jo aiemmin olen todennut, tutkijan ajattelun on oltava kuitenkin kriittistä myös suhteessa kohteeseensa, eikä pelkästään menneiden ajatusten toistamista nykyhetkessä¹²². Ajattelu collingwoodilaisittain käsitettynä tarkoittaa, ei niinkään psykologista kuin, rationaalista prosessia. Näin menneisyydessä tapahtuneita ajatuksia on mahdollista tutkia nykyajassa, sillä ”päättelyn perussäännöt ovat intersubjektiiivisesti jaettuina”¹²³. Ihmisajattelu rakentuu siis ajasta ja paikasta riippumatta tietyiltä osin hyvin samankaltaiselle pohjalle. Ajatukset ovat täten tietyllä tapaa ajan ulkopuolella, saavutettavissa myös niiden alkuperäisen ajattelun jälkeenkin tutkijan oman ajattelun, toisin sanoen uudelleenajattelun, kautta.

Tutkijan mahdollisuus ja kenties velvollisuuskin käyttää mielikuvitustaan osana tutkimusprosessia ei suinkaan merkitse asioiden keksimistä tyhjästä, vaan päättelyketjun on oltava tiukassa suhteessa käytettävään lähdemateriaaliin ja tapahduttava aineiston pohjalta. Tutkimusaineisto ei nimittäin suinkaan paljasta suoraan kaikkea, joten tyhjät kohdat on täytettävä, mahdollisuuksien mukaan, päättelyn avulla.¹²⁴ Kaikkiaan on siis pyrittävä käsittämään maailma samalla tavalla kuin tutkimuksen kohteena olevat henkilötkin sen käsittivät¹²⁵. Päättelyyn perustuva tutkimuksen teon malli edellyttää tutkijalta kaikesta huolimatta varsin laajaa tietämystä sekä varsinaisesta tutkimuskohteestaan että myös laajaa yleistietämystä, jonka ei tulisi rajoittua ainoastaan yhden tieteenalan osalle, vaan yltää tarpeen mukaan aina niin ihmistoiminnan perusteita, erilaisia kieliä, luonnontieteitä ja yhteiskuntia sekä kulttuurisia käytänteitä koskevaan tutkimukseen ja tietoon¹²⁶. Rajaus on silti hyvin tärkeä osa-alue: tutkijan ei tule suinkaan yrittää selvittää kaikkea menneisyydessä tapahtunutta, vaan ainoastaan tarkkaan valittu ja rajattu osa-alue siitä. Tutkijan onkin määriteltävä itselleen tarkkaan tutkimuskohteensa rajat ja valikoitava ainoastaan ne asiat, jotka ovat tärkeitä ja jätettävä huomiotta ne, jotka eivät sitä ole.¹²⁷

¹²¹ Ks. esim. D’Oro 2004, 201–202, 206; Skinner 2002, 31.

¹²² Vrt. Dray 1995, 55, 231.

¹²³ D’Oro 2004, 205–206.

¹²⁴ Collingwood [1963] 1989, 240–241; Dray 1995, 191, 199, 201.

¹²⁵ Burke 1997, 169.

¹²⁶ McCullagh 2004, 44–45.

¹²⁷ Collingwood 2001, 137, 145.

Varsinaiseksi lähtökohdaksi menneisyyden tavoittamisessa on helppo valita Collingwoodin¹²⁸ näkemys historiasta keinona ratkaista tiettyjä ongelmia, mutta samalla myös prosessina, joka suurella todennäköisyydellä tuottaa ainoastaan uusia kysymyksiä ja ongelmia vanhojen tilalle. Koko kysymysten ja vastausten logiikan luonne on nähtävä näin ollen osana ajatteluprosessia, siis ajatusten pohjana. Tämä ajattelun eteneminen on mahdollista tiivistää tässä mielessä seuraavasti: jonkin ongelman havaitseminen aiheuttaa pyrkimyksiä kyseisen ongelman ratkaisemiseksi, olivat ratkaisut sitten onnistuneita tai eivät¹²⁹. Samalla kuitenkin jo esitetyt kysymykset ja niiden sisältämät ennako-oletukset (presuppositiot) ohjaavat sekä vastauksien että seuraavien kysymysten syntyä¹³⁰. Eroavat oletukset tuottavat eroavia vastauksia samoihinkin ongelmiin. Samalla jokin tietty presuppositio rajaa mahdollisten vastausten määrää, sekä tietysti tältä pohjalta syntyvien uusien kysymysten olemusta. Kyse on siis kokoajan sopivimman vastauksen valinnasta, perustelluimman ratkaisumallin etsimisestä¹³¹. Historia tieteenalana voidaan siis tiivistää hyvin yksinkertaiseen muotoon: erilaisten arvoitusten ratkaisemiseksi (puzzle-solving). Tähän luonteeseen tosin kuuluu se, että historiallista tietoa syntyy ainoastaan aiemmasta historiallisesta tiedosta.¹³² Historiankirjoituskin siis rakentuu vanhojen kysymysten ja vastausten kautta kehittyvien uusien kysymysten ja vastausten myötä, sillä kysymykset johtuvat ongelmallisista tilanteista, joihin joudumme etsimään vastauksia, toisin sanoen ajattelemaan kyseistä ongelmaa. Yksinkertaiset kysymykset edellyttävät luonnollisesti aivan erilaisia vastauksia kuin monimutkaiset kysymykset, jotka taas saattavat vaatia useita toisiinsa liittyviä kysymyksiä ja niiden vastauksia¹³³.

Selventääkseen kenties hieman vaikeaselkoista ajatteluaan tässä asiassa Collingwood¹³⁴ tarjoaakin varsin helppotajuisen esimerkkikuvauksen kysymysten ja vastausten olemuksesta ja merkityksestä (historia)tieteelle. Tämä tapahtuu luomalla kuvitteellinen tapahtumasarja, tarkemmin sanoen lyhyehkö ja olemukseltaan varsin perinteinen salapoliisitarina¹³⁵. Rikostarinan ja historian tutkimuksen vertaaminen, kaikista eroistaankin huolimatta, osoittaa kaikesta huolimatta riittäväällä tarkkuudella kysymysten ja vastausten merkityksen kummallekin alalle. Ensinnäkin kumpikin tapahtumaketju alkaa samasta pisteestä, toisin sanoen ongelmatilanteesta. Tarinan

¹²⁸ Emt., 188–189; vrt. myös Skinner 2002, 114–116.

¹²⁹ Vrt. Helgeby 2004, 90.

¹³⁰ Hyrkkänen 2002, 157, 169–171.

¹³¹ Helgeby 2004, 97.

¹³² Fulbrook 2002, 66–68, 144–145; Dray 1995, 197, 239.

¹³³ Esim. Helgeby 2004, 82, 90.

¹³⁴ Collingwood [1963] 1989, 266–282

¹³⁵ Collingwood ([Emt., 181–182) itse huomauttaa tässä yhteydessä, että salapoliisitarina on ymmärrettävä nimenomaisesti Agatha Christien kirjoittamien *Hercule Poirot* -tarinoiden kaltaisena, toisin sanoen siis korostamassa päättelyä – kysymysten esittämistä ja niihin vastaamista – ongelmanratkaisun välineenä.

kohdalla kyseessä luonnollisesti on murhaajan identiteetti ja sen selvittäminen. Ongelman selvittämiseksi, siis murhaajan kiinnisaamiseksi, on saatava selville tapahtumien kulku. Toisin sanoen on seurattava todisteita ja kysyttävä niiden avulla uusia kysymyksiä, jaettava alkuperäinen ongelma osaongelmiksi. Näin päättelyketjun edetessä, kysymysten ja vastausten vähitellen selventäessä tapahtumien kulkua myös murhaaja lopulta selviää, tai ainakin tarinassa näin käy.

Markku Hyrkkänen¹³⁶ kokoaaakin yhteen varsin ytimekkäästi kysymysten ja vastausten logiikan aatehistoriallisen tärkeyden:

- 1) ihmisten toimintaa ei voi ymmärtää ymmärtämättä toiminnan sisältämiä käsityksiä,
- 2) käsityksiä voi ymmärtää vastauksina kysymyksiin,
- 3) kysymysten ymmärtäminen edellyttää niiden välillisten ja välittömien edellytysten jäljittämistä.

Toiminta on jälleen siis jaettava kahdelle tasolle: ensinnäkin tutkijan omaan ajatusprosessiin ja toisekseen tutkimuskohteiden ajatusprosesseihin; kyse on siis aivan yhtä paljon tutkimustavasta kuin -kohteestakin¹³⁷. Kysymysten ja vastausten logiikka onkin täten mahdollista, mutta ei suinkaan välttämätöntä, nähdä luonteeltaan nimenomaisesti hyvin hermeneuttisena mallina¹³⁸. Collingwoodin esimerkin kaltaisesta kaunokirjallisesta mallista poiketen tieteellinen päättelyketju on kuitenkin sidottava todelliseen aikaan ja paikkaan, sen on oltava johdonmukainen sekä johdettu ”todisteista”, siis lähdeaineistosta. Historiallinen päättely ei myöskään koskaan pakota, ainoastaan sallii: kyseinen piirre johtaa siis tulkintojen varmuuden sijasta tulkintojen mahdollisuuteen.¹³⁹ Tietty epävarmuus on siis aina läsnä, tosin tämä on varsin yleinen piirre ihmistieteiden parissa, eikä näin ollen liene erityisen suuri huolenaihe tämänkään tutkimuksen yhteydessä¹⁴⁰.

Kysymykset ja vastaukset muodostavat kaikesta huolimatta aina kokonaisuuksista, kenties jopa loputtomia kokonaisuuksia, toisin sanoen siis prosesseja. Kysymykset ja vastaukset voivat toki olla huonoja tai riittämättömiä, mutta ainoastaan riittävä vastaus esitettyyn kysymykseen voi toimia ratkaisuna kyseisen kysymyksen synnyttäneeseen ongelmaan¹⁴¹. Tosin, vastauksia hyvin yksinkertaiseenkin kysymykseen voikin olla ainakin kolme: kyllä, ei sekä se mahdollisuus, että suoraa vastausta ei todisteiden valossa olekaan mahdollista antaa. Tämäkin vaihtoehto tosin nousee

¹³⁶ Hyrkkänen 2002, 173.

¹³⁷ Emt., 171.

¹³⁸ Ks. esim. Helgeby 2004, 85.

¹³⁹ Collingwood [1963] 1989, 246–247, 262.

¹⁴⁰ Vrt. Mazlish 1998; Skinner 2002, 121.

¹⁴¹ Helgeby 2004, 92.

esille ainoastaan tutkimuksen myötä.¹⁴² Näin ollen on todettava, että tutkimus, niin varsinainen prosessi kuin lopputuloskin, muodostuu ainoastaan tutkijan suorittaman toiminnan kautta, siis menneen tuomisena nykyhetkeen ja samalla tulkitsemisena tuota nykyhetkeä vasten¹⁴³. Tutkielmani perimmäinen olemus onkin siis käsitettävä yrityksenä tarjota vastaus menneisyyteen, ja samalla siis myös nykyisyyteen, liittyvään kysymykseen – ei missään tapauksessa ainoana tai lopullisena vastauksena, mutta osana kysymysten ja vastausten jatkuvaa prosessia.

¹⁴² Collingwood 2001, 232.

¹⁴³ Helgeby 2004, 5, 48.

4. Olosuhteiden ja asiayhteyksien kartoittaminen

Tutkielmani aihepiiri ja kohde suuntautuvat kiistämättä tilanteeseen, joka rakentuu selvästi vastakkainasettelulle, jopa suoranaistilanteille. Se, mihin – ja miksei myös mille – tämä vastakkainasettelu itse asiassa perustuukaan, ei enää ole aivan yhtä selkeä ja yksinkertainen asia. Varsin helppoa olisi lähestyä tilannetta toisistaan poikkeavien kulttuurien törmäyksenä, perusteitakin tälle tulkintavaihtoehdolle olisi varmasti löydettävissä. Kulttuurien yhteentörmäykseen keskittyvä lähestymistapa ei suinkaan ole uusi tutkimusorientaatio niin yhteiskunta- kuin humanististen tieteiden kohdalla, kyseisen tutkimussuunnan kenties eniten huomiota osakseen saaneena esimerkkinä onkin syytä mainita Samuel P. Huntingtonin kontroversiaali teos *The Clash of Civilizations*¹⁴⁴. Kyseinen teos keskittyy tarkastelemaan lähinnä kylmän sodan jälkeistä aikaan ja uuden, eri sivilisaatioihin perustuvan, kansainvälisen järjestyksen nousua. Teos painottaa samalla myös todennäköisyyttä merkittävien konfliktien syttymiseen ”sivilisaatioiden rajamailla”¹⁴⁵. Oman tutkimukseni kannalta tämä lähtökohta ei ole erityisen hedelmällinen, sillä eri kansojen ja kulttuurien välistä ongelmallista vuorovaikutusta selittämään tarkoitettua mallin käyttäminen yhden ihmisyhteisön – tosin hyvin heterogeenisen sellaisen – sisällä tapahtuvaan kiistaan vaikuttaa suhteellisen oudolta lähtökohdalta. Lisäksi juutalaisuus tai juutalainen kulttuuri eivät Huntingtonilta juuri huomiota osakseen saa, lähinnä kyse on muutamasta maininnasta ja yhdestä alaviitteestä, kaikki tämä kulttuuripiirin pieneen kokoon vedoten.¹⁴⁶ Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että aivan kaikki Huntingtonin kirjoittama tulisi sivuttaa hyödyttömänä.

Samoin olisi mahdollista lähestyä ongelmaa modernin ja tradition välisen – todellisen tai kuvitellun – vastakkainasettelun kautta. Näiden ilmiöiden asettaminen toistensa vastapoleiksi ei silti ole itsessään tärkeää, sillä vallitsevien kulttuuristen tekijöiden taustat, traditiot, eivät missään nimessä ole ikiaikaisia tai luonnollisia, mutta niitä ei tulisi kuitenkaan pitää aina ja kaikkialla täysin keksittyinä ja vaille todellisuus pohjaa¹⁴⁷. Lisäksi Joseph R. Gusfield¹⁴⁸ on huomauttanut, että

¹⁴⁴ Huntingtonin ajatuksia ja teesejä käsiteltäessä on painotettava – erityisesti tämän tutkielman kannalta merkityksellisenä – sitä, että hän puhuu nimenomaisesti sivilisaatioista, ei pelkästään kulttuurista. Sivilisaation määritelmäksi Huntington kuitenkin tarjoaa kulttuuria laajimmassa muodossaan, joten erottelu käsitteiden välillä ei ole perustavanlaatuisen. Kulttuurin määritelmän osalta kyseinen teos taas on hyvinkin samoilla linjoilla tämän tutkielman kanssa: kulttuuri on sukupolvilta toisille siirtyvä tärkeänä pidettyjen ajattelu- ja toimintamallien kokoelma. Huntington 1996, 41–43.

¹⁴⁵ Ks. esim. Huntington 1996, luvut 10 ja 11.

¹⁴⁶ Ks. esim. emt., 48.

¹⁴⁷ Smith 1997, 36–37; vrt Hobsbawm & Ranger 1983.

¹⁴⁸ Gusfield 1967, 353–354.

traditiot eivät ole luonteeltaan muuttumattomia ja ristiriidattomia eivätkä traditionaaliset yhteiskunnat ole olleet rakenteiltaan tai sisällöltään suinkaan yhtenäisiä. Tämän vuoksi onkin syytä todeta sionismin ja sen vastustuksen näkeminen ainoastaan uskonnon ja sekulaarisuuden välisenä taisteluna yksinkertaistavan hyvin monimutkaista vuorovaikutusten verkkoa liian paljon. Suhtautuminen uskontoon, tai uskonnottomuuteen sinällään, ei jakaudu vain käsityksiin asian puolesta tai vastaan. Esimerkiksi Yehouda Shenhav¹⁴⁹ on osoittanut, että sekulaarin luonteensa lisäksi nationalistinen liike voi hyvinkin käyttää uskontoa välineenä omien tarkoitusperiensä ajamiseksi. Kokonaisuudessaankin juutalaisuutta on syytä tarkastella äärimmäisen monimuotoisena ja joskus jopa sisäisesti ristiriitaisena sosiaalisena konstruktiona, aivan kuten mitä tahansa muutakin vuosituhansien ajan olemassa ollutta ja kehittyntä ihmisyyhteisöä.

Edellä mainitut seikat huomioon ottaen, tämän tutkimuksen osalta tuottoisin lähtökohta kätkeytyy näkemykseen vastakkainasettelusta, erilaisten kulttuurien törmäyksen sijasta, toisistaan poikkeavien käsitysten konfliktina. Näin osapuolet on mahdollista nähdä, ei suinkaan täysin vieraina tai vastakkaisina toisilleen, vaan todellakin tiettyjä yhteisiä tekijöitä jakavina toimijoina. Täten mahdollistuu myös yhteiskunnallisten muutosten näkeminen joko vastakkainasettelun tai sitten yhteistyön aikaansaamina.¹⁵⁰

Aatehistoriallisen tutkimustavan kannalta hyödyllisin kohteena olevan ilmiön lähestymisvaihtoehto lienee sijaitsevan – kaikesta edellä esitetystä johtuen – siinä, että aihepiirin tiimoilla vallinnutta vastakkainasettelun värittämää vuorovaikutustilannetta tarkastellaan erityisesti poliittisena kiistana¹⁵¹, jossa yksilöiden käsitykset ja ajatukset eivät aina suinkaan kohtaa. Samalla asiointi on nähtävä myös yksilöä laajemmassa merkityksessä, onhan kyseessä aikanaan hyvin julkisesti käydystä kiistelystä. Leikkimielisesti tätä asiantilan kehitystä ja dynamiikkaa voisikin kuvata välienselvittelyksi kirjallisessa muodossa. Tämänkaltaista tilannetta tutkimusmielessä lähestyttäessä onkin hyvä muistaa, että konfliktipolitiikalle on usein vielä ominaista tietty salailevuus, vastapuolelle ei aina kannata kertoa aivan kaikkea suoraan¹⁵².

¹⁴⁹ Shenhav 2007.

¹⁵⁰ Vrt. Hyrkkänen 2002, 108–109; McCullagh 2004, 188.

¹⁵¹ Kari Palonen (1987, 179, 183–184) jakaa konfliktisuhteelle perustuvan poliittisen toiminnan kolmelle eri asteelle: 1) *vastustukseksi*, 2) *vastarinnaksi* ja 3) *vastapolitiikaksi*. Ensimmäinen aste jää vielä varsin passiiviselle tasolle, mutta jo seuraava vastustuksen muoto sisältää toimia, jotka tähtäävät vastapuolen pyrkimysten estämiseen tai ainakin minimointiin. Viimeinen taso onkin Palosen mukaan jo ”valmiutta yhteentörmäykseen...vaihtoehtoista politiikkaa ajaen” Näistä vaihtoehtoista erityisesti kaksi viimeistä tasoa lienevät tämän tutkielman kannalta mielenkiintoisimmat. Tarkemmin vastustukselle ja sen eri muodoille perustuvan politiikan aatehistoriallisesta taustasta ja olemuksesta ks. Palonen 2006, 199–215.

¹⁵² Palonen 1987, 178–180.

Koko tutkielman laajuudelta on tosin tiedostettava niin kulttuurin, nationalismin kuin uskonnonkin alisteinen, muttei missään nimessä vähempiarvoinen, asema suhteessa aatehistorialliseen näkökulmaan; ne toimivat ensiarvoisen tärkeänä apuna tutkimuksen kohteena olevien henkilöiden ajatusten ja käsitysten selvittämisessä. Ajattelu ei kuitenkaan, kuten edellä on jo todettu, tapahdu tyhjiössä. Erilaiset kulttuuriset käytänteet, ajallinen ja kielellinen rajallisuus, yhteydet toisiin yksilöihin sekä aatteet ja vakaumukset – niin maalliset kuin hengellisetkin – vaikuttavat kaikki osaltaan siihen, miten yksilö käsittää ympäristöään. Näitä, ja toki myös muitakin, tekijöitä voidaan tämän tutkielman kohdalla kutsua vaikkapa ympäristötekijöiksi: tosin sanoen niiksi olosuhteista johtuviksi seikoiksi, jotka muokkaavat, ja ovat muokanneet yksilöistä juuri heitä, joita heidän voidaan katsoa olevan.

Tutkijalle vieraaseen aikaan ja paikkaan liittyvään tutkimukseen kuitenkin liittyy tietty ongelma suhteessa aikalaisten käsitteiden ja toisaalta taas nykyhetken käsitteiden välisiin yhteneväisyyksiin ja eroihin. Alati uhkaavana vaarana onkin misrepresentaatio, vääristyneen kuvan antaminen menneestä ja erityisesti menneiden ihmisten ajattelusta. Ainoastaan tutustuminen varsinaista tutkimuskohdetta laajempiin kulttuurisiin piirteisiin ja vaikutteisiin voi auttaa selvittämään mahdollisia ongelmakohtia tämän asian suhteen. Misrepresentaation mahdollisuus ei kuitenkaan poista mahdollisuutta arvioida tutkimuksen kohteena olevien henkilöiden ajatuksia, eikä myöskään niiden arvostelua, tarpeen mukaan, suhteessa nykyhetken käsityksiin.¹⁵³

4.1. Kulttuuriympäristö asiayhteyksien luoja

Kulttuuristen käytänteiden tarkastelu toimii erinomaisena apuvälineenä aatehistorian, siis käsitysten tutkimiselle, mutta kulttuurin itsensä määrittelyminen ei ole erityisen yksinkertainen asia. Kaikista mahdollisista kulttuurin määritelmistä on kuitenkin myös valittava jokin, tässä tapauksessa – ja koska kulttuuri itsessään ei ole suoraan tutkielmani keskiössä – perustelluinta on päätyä varsin yksinkertaiseen määritelmään. Näin ollen kulttuuri käsitteenä tämän tutkielman kohdalla nähdään siis kattavina, tietyn ihmisyyteen yhteisinä, käyttäytymismuotoina ja uskomuksina, jotka siirtyvät sukupolvelta toiselle.¹⁵⁴ Edelleen kulttuurin määrittelyminen yhteisesti jaetuksi tavaksi nähdä ja suhtautua ympäröivään maailmaan osoittaa hyvin kulttuurin kollektiivisen sekä tietyn kuvitteellisen

¹⁵³ McCullagh 1998, 140, 142, 147–149.

¹⁵⁴ Williams 1981, 10–11; vrt. myös Jenks 1993, 11–12.

luonteen¹⁵⁵. Kuvitteellisella en tarkoita, että kulttuuriset erityispiirteet olisivat jotenkin valheellista tai epätodellista, vaan sitä, että kulttuuri syntyy niin ihmisten tekojen kuin erityisesti ajatustenkin kautta. Kulttuuri on siis nähtävä myös merkityksiä luovana järjestelmänä, jonka avulla tietty ihmisjoukko ”viestittää, uudelleentuottaa, kokee ja tarkastelee” omaa yhteisöään¹⁵⁶. Kulttuuri on siis toisaalta jotakin todellista ja samalla jotakin kuvitteellista tai symbolista.

Kulttuuri toimii siis osoituksena yhteisön omasta identiteetistä sekä samalla rajanvetona muihin mahdollisiin kulttuureihin nähden. Kulttuuri ja sitä kautta sekä yksilön että kollektiivinen identiteetti sekä yhdistää että erottaa yksilöitä ja ihmisyhteisöjä toisistaan. Kulttuuria ihmisyhteisön määrittäjänä ei kuitenkaan voi tarkasti rajata, sillä kyseessä on alati muuttuva ja kehittyvä monimutkainen rakennelma, jonka jakolinjat suhteessa toisiin kulttuureihin ja ihmisyhteisöihin ovat usein sekä päällekkäisiä että epäselviä. Sekä yksilön että yhteisön identiteetti on siten aina altis myös olosuhteiden muutoksille, joten tietyn ihmisyhteisön kulttuurisen olemuksen kaikenkattava selvittäminen lienee yksinkertaisesti mahdoton tehtävä, tämän ongelman jopa Huntington¹⁵⁷ myöntää olevan todellinen. Yksinkertaistaen hieman, kollektiivinen identiteetti määrittelee sitä keitä ”me” olemme, mutta samalla määritellyksi tulee myös se mitä ”me” emme ole. Identiteetti toimiikin niin inklusion kuin eksklusionkin välineenä.¹⁵⁸ Kollektiivisten identiteettien luonteeseen kuuluu sekin, että ihmisryhmät – niin pienet tai suuret, lyhyt- tai pitkäaikaiset – ovat taipuvaisia näkemään oman ryhmänsä jäsenet positiivisemmassa valossa kuin ryhmän ulkopuoliset¹⁵⁹. Tietyllä tavalla ongelmalliseksi tämän tilanteen taas tekee se, että tämän tutkielman kohteena on toisistaan poikkeavien käsitysten keskinäinen kilpailu, jossa molemmat osapuolet katsovat edustavansa juutalaisen kulttuurin tai kansan keskeisintä olemusta; symboloivansa todellista ja oikeaa juutalaisuutta. Erilaisia ovat siis lähinnä käsitysten luonne ja lähteet, mutta ei niinkään niiden kohde.

Kulttuurista ilmapiiriä tarkasteltaessa kyse ei siis ole itsestään selvistä tai luonnollisista ilmiöistä, vaan historiallis-sosiaalisista rakennelmista, jotka ovat aina riippuvaisia sekä aiemmista että juuri kyseisellä hetkellä vallitsevista olosuhteista. Kollektiivinen identiteetti näyttäytyy näin ollen ryhmäajattelun ja (kulttuurisen) samankaltaisuuden ympärille rakentuvana, mutta toisaalta myös toimijoiden aktiivisesti rakentamana ilmiönä. Kulttuurien synty ja kehitys selkeästi erillisiksi

¹⁵⁵ Schöpflin 1997, 27.

¹⁵⁶ Williams 1981, 13; myös Hyrkkänen 2002, 30.

¹⁵⁷ Huntington 1996, 43–44; ks. myös Lecours 2000, 509.

¹⁵⁸ Vrt. Pratt 2003, 10–11.

¹⁵⁹ Ks. esim. Greenhill 2008, 357–359.

identiteettiyksiköiksi tapahtuukin jatkuvan uusien merkitysten omaksumisen ja kokemusten reflektoinnin kautta.¹⁶⁰ Täten kulttuuriset tekijät määrittävät, mutta eivät määrää, osaltaan ryhmän jäsenien tapaa katsoa maailmaa, toimia yhteisössä sekä suhtautua ulkopuolisiin. Kulttuuri on siis aina vaikuttamassa ihmistoimintaan vaikuttamalla ihmisajatteluun: tästä johtuen kulttuuriset käytännöt eivät ole pysyviä, vaan jatkuvassa muutoksen tilassa. Näin ollen toisen aikakauden tai alueen käytännöt eivät suinkaan ole itsestäänselvyyksiä kuin omassa kulttuuripiirissään, jos siinäkin.¹⁶¹ Onkin koko ajan pidettävä tarkasti mielessä, että erilaisten vaikutteiden päällekkäisyys ja yhtäaikainen ilmeneminen jopa saman yhteisön sisällä aiheuttaa myös sen, että kulttuuriset, uskonnolliset ja aatteelliset liikkeet eivät muodosta selkeärajaisia kokonaisuuksia. Ne eivät myöskään vaikuta samalla tavalla kaikkialla ja eritoten kaikkiin. Sukupolvelta toiselle siirtyvän merkitysten jatkumon ohella kulttuurin voikin katsoa olevan lisäksi ”jännitteiden, konfliktien, päätösten, neuvottomuuden, innovaatioiden ja todellisten muutosten” kokoelma¹⁶². Ja koska kulttuurinen ja aatteellinen muutos on aina mahdollista, on aihetta lisäksi tarkastella niitä kulttuurisia tekijöitä, jotka mahdollistavat uusien vaikutteiden omaksumisen ympäröivistä kulttuureista tai vaihtoehtoisesti estävät tämänkaltaiset prosessit. Näin ollen sekä sionismin että juutalaisen uskon merkitystä ajattelulle on tarkasteltava kyseisten ilmiöiden omista filosofisista lähtökohdista käsin, sidottuna oikeaan historialliseen kontekstiinsa.

Edellä esitetystä johtuen – ottaen siis huomioon kulttuurin, kuten useimpien, ellei peräti lähes kaikkien muidenkin yhteiskunnallisten ilmiöiden, laajuuden ja monimutkaisuuden – on todettava, että tutkimuksenteon mahdollistamiseksi jokaiseen yksityiskohtaan ei ole mahdollista paneutua samalla intensiteetillä; ensisijalle on jatkuvasti asetettava tutkimuksen varsinainen kohde. Tämän takia yleiskuvaukset ja myös sopivissa rajoissa yksinkertaistukset ovat tarpeellisia apuvälineitä pyrittäessä selvittämään varsinaista tutkimuskysymystä, eli käsityksiä ja ajattelua.¹⁶³ Tämän tutkielman kohdalla tällaisia kohteita, joissa tiettyyn yleistämisen on turvauduttava, ovat varmasti ainakin nationalismi, juutalaisuus itsessään ja aikakauden yleiseurooppalaiset yhteiskunnalliset olosuhteet. Tämä sillä varauksella, että on alati tiedostettava yleistyksen ja yksilön varsinaisten käsitysten välisen eron mahdollisuus.

Havainnollistaakseni kulttuuriympäristön tärkeyttä, mutta samalla myös monimutkaisuutta, keskitynkin tässä kohtaa hetkeksi erään tietyn erityispiirteen käsittelyyn niin yleisellä tasolla kuin

¹⁶⁰ Cerulo 1997, 386–387, 390; Mendes-Flohr 2007, 20.

¹⁶¹ Hyrkkänen 2002, 74–75.

¹⁶² Williams 1981, 29.

¹⁶³ Ks. McCullagh 1998, 112–114.

varsinaisen aihepiirinkin osalta. Ihmisyhteisöjen kulttuureihin ja erityisesti erilaisiin ideologioihin, oli tarkemmin ottaen kyse sitten uskonnosta tai jostakin muusta aatejärjestelmästä, liittyy vahvasti yhteisesti jaetut käsitykset ja uskomukset, toisin sanoen ihmisyhteisöjen kollektiiviset myytit. George Schöpflin¹⁶⁴ määrittelee myytin yhteisön jakamaksi uskomusjoukoksi lähinnä omasta luonteestaan, olkoot kyse sitten yhteisön menneisyyden saavutuksista, kärsityistä menetyksistä, yhteisestä alkuperästä tai historiallisesta tehtävästä. Määritelmällisesti myytit eivät ole tarkkoja kuvauksia menneistä tapahtumista – toisin sanoen historiaa – vaan niillä on suurempi arvo yhteisön tunteisiin vetoavina ja symbolis-metaforisina kuvauksina maailmasta. Myytit toimivatkin lähinnä osoituksena siitä, millaisena jokin ihmisyhteisö näkee ympäröivän maailman, myyteillä on siis ennemminkin ”moraalista” kuin ”luonnollista” merkitystä ihmisyhteisöille.¹⁶⁵ Näin ollen yhteisön jakamat myytit kuvastavat kyseisen yhteisön käsitystä niin itsestään kuin toisistakin, toisin sanoen kyseessä on eräs kollektiivisen identiteetin muodostumisen perusrakenteista. Erilaiset aatteet ja ideologiat onkin hyvä nähdä luonteeltaan ja sisällöiltään sekä tiedostettuina että toisaalta tiedostamattomia piirteitä sisältävinä rakennelmina¹⁶⁶.

Myyteillä on myös merkitystä yhteisön sisäisen vallankäytön osalta, sillä se, joka hallitsee myyttien näkyville tuomista ja erityisesti niiden tulkintaa, kykenee myös määrittelemään kyseisen yhteisön identiteettiä. Yhteisölliset myytit ovat siis osa kulttuurista vallankäyttöä.¹⁶⁷ Kollektiiviset myytit voidaan nähdä ihmisyhteisön rakenteen pohjana, ja mikä tärkeintä, erityisesti jo olemassa olevien yhteiskuntarakenteiden ylläpitäjinä¹⁶⁸. Tosin on huomattava, että kulttuurit eivät kuitenkaan rakennu vai muutamien uskomusten, käsitysten ja myyttien varaan, vaan tarjoavat useita mahdollisuuksia valita tai tulkita uudelleen joitakin kulttuurisia aspekteja ja samalla unohtaa¹⁶⁹ toisia, aina tilanteesta riippuen¹⁷⁰.

Anthony D. Smithin¹⁷¹ nationalismia käsittelevien kirjoitusten pohjalta esille nousee lisäksi niin kutsuttu *kansojen kulta-aikojen* käsite, jolla tarkoitetaan lähinnä myyttistä tulkintaa jostakin kansan menneisyyden vaiheestaan. Osaltaan tämän voi tulkita eräänlaiseksi autenttisuuden kaipuuksi, joka on olennainen osa nationalististen liikkeiden perustaa. Kulta-aikojen valinnalla ja käytöllä

¹⁶⁴ Schöpflin 1997, 19, 29–34.

¹⁶⁵ Overing 1997, 2, 8, 12; Burke 1997, 51.

¹⁶⁶ Williams 1981, 26.

¹⁶⁷ Schöpflin 1997, 22.

¹⁶⁸ Overing 1997, 7–8.

¹⁶⁹ Tarkemmin kollektiivisesta unohtamisesta tai ”yhteisöllisestä muistinmenetyksestä” (Social Amnesia) ks. Burke 1997, 56–59.

¹⁷⁰ Burke 1997, 55–56; Schöpflin 1997, 27–28.

¹⁷¹ Ks. esim. Smith 2003, 37–38, 215–216.

nationalistinen liike pyrkii osoittamaan kansan todellisen olemuksen ja luonteen. Historian tapahtumille, tai vähintäänkin erilaisille tulkinnoille niistä, annetaan näin ollen merkityksiä erityisesti juuri sillä hetkellä vallitsevassa ajassa ja yhteiskunnassa. Se, mitkä tapahtumat ansaitsevat ”kulta-ajan” aseman, riippuu hyvin paljon vallitsevista olosuhteista; myyttien käyttö kulttuurin ja identiteetin rakennusaineina sisältää aina voimakkaan poliittisen latauksen, joka saattaa olla sisällöltään varsin erilaisia kuin ilmiöön alun perin liittyneet merkitykset. Juutalaisuuden kohdalla esille nousee ainakin kolme selkeää yhteisöllistä myyttiä, jotka ovat muokanneet ja ylläpitäneet juutalaisia yhteisöjä sekä juutalaista identiteettiä vuosisatojen ajan. John D. Klierin¹⁷² mukaan nämä ovat: ”myytit jumalallisesta valinnasta, yhteydestä Israelin maahan sekä Messiaasta”. Näille käsityksille annetut tarkemmat merkitykset ovat tosin vaihdelleet eri aikoina, paikoissa ja yhteyksissä. Kaikesta huolimatta sekä yhteys Messias-ajatteluun että Palestiinan alueen tärkeyden korostaminen voidaan osaltaan nähdä varsin selkeinä osoituksina kyseisten myyttien voimallisuudesta myös poliittisen sionismin tapauksessa.¹⁷³

4.2. Traditionaalinen uskonto ja moderni sekulaarisuus?

Käsitteillä traditio ja moderni on merkittävä rooli tämän tutkimuksen osalta siinä mielessä, että nationalismia, sionismi mukaan lukien, voidaan yleisesti pitää sangen modernina ilmiönä¹⁷⁴. Modernin vastinparina taas pidetään nimenomaisesti traditiota, joka tämän tutkielman yhteydessä ilmenee rabbiinisen juutalaisuuden määrittämänä ja täten vahvasti uskontoon perustuvana yhteiskuntamallina. Kuten jo aiemmin olen huomauttanut, yleisten ja laaja-alaisten käsitteiden määrittäminen ei suinkaan ole helppo tehtävä. Tästä huolimatta käsitteet on määriteltävä, mikäli niille on tarkoitus antaa minkäänlaista analyttistä voimaa. Christopher Baylyn¹⁷⁵ mukaan tärkein modernisuutta määrittävä tekijä on ihmisryhmien oma kokemus modernisuudesta, toisin sanoen valistusajan jälkeisinä aikoina vähitellen ”yhä useammat ihmiset ajattelivat olevansa moderneja tai ainakin elävänsä modernia aikaa”. Pelkkä kokemus ei silti täysin selitä sitä valtavaa yhteiskunnallista muutosta, joka kohtasi yhteiskuntia kaikkialla maailmassa 1700-luvun lopulta lähtien. Modernius näyttäytyy näin ollen sekä aikakautena että yhteiskunnallisena muutosprosessina, sillä kyse ei välttämättä ollut yhdestä ainoasta ja oikeasta tavasta olla moderni

¹⁷² Klier 1997, 170.

¹⁷³ Attias & Benbassa 2003; Almog 1987.

¹⁷⁴ Hobsbawm 1991, 9–13; ks. myös Anderson 2007, 45–47.

¹⁷⁵ Bayly 2004, 10.

vaan pikemminkin jokainen yhteiskunta rakensi oman moderniutensa omaksumalla vaikutteita ja matkimalla toisia yhteiskuntia.¹⁷⁶

Traditiota, niin uskonnollista kuin muunlaistakin, tulisi taas tarkastella osoituksena eräänlaisesta yhteiskunnallisesta jatkuvuudesta, toisin sanoen siis osoituksena kulttuurin sukupolvia ylittävästä olemuksesta. Mutta samalla traditiot ovat todisteita myös tietystä valikoivuudesta suhteessa menneeseen: traditio on sitä, mikä kulloinkin menneisyydestä mielletään tärkeäksi nykyhetkessä.¹⁷⁷ Huomionarvoista ei siis olekaan erityisesti traditioiden tai vastaavien tarkka sisältö tai tausta, vaan niille nykypäivässä annetut ja samalla myös vallitsevaan tilanteeseen liitetyt merkitykset. Kaikki traditiot eivät silti aivan välttämättä ole täysin hallitsevien eliittien oman vallankäyttönsä mahdollistamiseksi ja edistämiseksi tekaisemia ja vailla mitään todellisuuspohjaa¹⁷⁸. Tietty yleinen, kansan keskuudesta, nouseva, resonanssi asettaa rajoja sille minkälaisia kansallisia tunteita herättäviä käytäntöjä voidaan tuottaa: sisämaakansan voi olla vaikea rakentaa kansallisia traditioitaan vahvan merenkulkuperinteen varaan¹⁷⁹.

Kaikki yhteiskunnat, niin modernit kuin traditionaalisetkin, ovat sidoksissa omaan historiaansa ja kulttuuriinsa, joten eri yhteiskuntien tavat omaksua, rajoittaa tai soveltaa uusia kulttuurisia vaikutteita vaihtelevat tapauskohtaisesti. Samalla tradition ja modernin välistä suhdetta ei tulisi nähdä ainoastaan vastakkainasettelun kannalta, vaan myös toisiaan vahvistavina ilmiöinä. Molemmat ilmiöt ovat samalla tavalla jatkuvan muutoksen ja kehityksen kohteena, lisäksi kyse on aina jostakin tietystä traditiosta tai tietystä modernisuudesta.¹⁸⁰ Käsitteellisellä tasolla modernin ja tradition välinen ero ei siis välttämättä ole erityisen merkittävä, ainoastaan niiden vaikutuksilla yksilöiden ajatteluun on merkitystä.

Uskonnon ja sekulaarisuuden välisen vuorovaikutuksen kohdalla tilanne on kenties hieman monimutkaisempi kuin tradition ja moderniuden välillä, mutta pohjimmiltaan kyse on varsin samantapaisesta suhteesta. Esimerkiksi Carl Schmitt¹⁸¹ on esittänyt, että modernit valtioteoriat ovat luonteeltaan sekularisoitua teologiaa niin taustoiltaan kuin rakenteiltaan; ”kaikkivoipa Luoja on korvattu kaikkivoivalla lainsäätäjällä”. Ja, kuten Dan Diner¹⁸² huomauttaa, tässä yhteydessä

¹⁷⁶ Emt., 10–12.

¹⁷⁷ Williams 1981, 187.

¹⁷⁸ Ks esim. Misztal 2003, 92–93; Smith 1997, 36–39.

¹⁷⁹ Ks. Schöpflin 1997, 26.

¹⁸⁰ Gusfield 1967, 355–357, 361.

¹⁸¹ Schmitt [1934] 2005, 36–37.

¹⁸² Diner 2008, 95.

teologia on nimenomaisesti kristillistä teologiaa. Mikäli Schmittin väite todella pitää paikkansa, poliittisen sionismin ja perinteisen rabbiinisen juutalaisuuden välinen suhde sisältää vähintäänkin kaksi ongelmallista tekijää. Ensimmäinen näistä sionismista ongelmallisen ilmiön tehneistä piirteistä on länsimaisen valtiokäsityksen sisältämät teologiset ulottuvuudet, joiden juuret ovat juutalaisuuden sijasta kristinuskossa. Näin ollen tärkeäksi nousee ajatus siitä, että vieraiden uskonnollisten tai kulttuuristen vaikutteiden hyväksyminen sellaisen uskonnossa, joka rakentuu ajatukselle tiukasta monoteismistä ja Jumalan valitusta kansasta, ei ole suinkaan yksinkertainen asia¹⁸³. Tosin juutalaisuudenkaan kohdalla ei ole mitään syytä olettaa, että usko ja sen muodot olisivat pysyneet täysin muuttumattomina vuosituhansien ajan.

Toinen juutalaisuuden sisäisiä suhteita hiertänyt asia on sionismin, ja sitä kautta myös yleisemmin eurooppalaisen nationalismin, sekulaarinen luonne, joka asettaa uskonnolle rakentuvan yhteisön legitimiuden kyseenalaiseksi. Erityisesti Huntington¹⁸⁴ näkee yhtenä eurooppalaisen (poliittisen) kulttuurin tärkeänä piirteenä juuri yleisen pyrkimyksen maallisen ja uskonnollisen vallan erottamiseen. Herzlin¹⁸⁵ ja laajemminkin sionistisen liikkeen käsitys tavoiteltavan yhteiskunnan luonteesta ja kulttuurista oli myös kiistämättömästi sekulaarinen, kyseessä oli siis johdonmukainen pyrkimys uskonnon yhteiskunnallisen roolin vähentämiseen. Jo näiden vaatimusten voidaan katsoa olevan vahvasti ristiriidassa juutalaisen uskonnollisen perinteen kanssa ja näin ollen toimineen vastustusta aikaansaavana tekijänä¹⁸⁶. Kiistassa on siis kyse yhteisöllisen ja samalla tietysti poliittisen vallan perustasta, hallitaanko yhteiskuntaa Jumalan vai kansan nimissä. Tosin rehellisyyden nimissä on toki myönnettävä, että kansan nimissä hallitseminen ei mitenkään välttämättä ole suoraan sidoksissa demokratian käsitteeseen.

Kysymyksiä yhteiskunnan sekularisaatiosta ja uskonnon roolista yhteiskunnassa ei näin ollen tule pelkistää ainoastaan kamppailuksi olemassaolosta, vaikkakin yhteiskunnallinen vallankäyttö onkin tärkeä tekijä kyseisten ilmiöiden vuorovaikutuksessa. Mark Chaves¹⁸⁷ pitääkin tärkeimpänä tekijänä sekulaarisuuden ja uskonnon välisessä suhteessa auktoriteettikysymystä. Hieman yksinkertaistaen: yhteiskunnan sekularisoitumisen edetessä uskonnollisten vallanpitäjien vaikutusmahdollisuudet – yksinkertaisesti auktoriteetti – muihin kuin uskonnollisiin asioihin vähenee huomattavasti. Sama

¹⁸³ Vrt. Cohen [1949] 1995, 4–5, 23.

¹⁸⁴ Huntington 1996, 70.

¹⁸⁵ Ks. esim. Herzl 1896, 75–76.

¹⁸⁶ Cohen [1949] 1995, 189–190.

¹⁸⁷ Chaves 1994.

prosessi toimii myös toiseen suuntaan, mutta yleisellä tasolla tätä ilmiötä kuvaamaan voi kuitenkin käyttää Schmittin¹⁸⁸ osuvaa toteamusta:

Eurooppalainen liberaali porvaristo halusi Jumalan, muttei suinkaan aktiivista Jumalaa, monarkin, joka ei kuitenkaan omannut todellista valtaa, sekä vapautta ja tasa-arvoisuutta, mutta ainoastaan sopiville yksilöille ja ryhmille.

Kaikki edellä mainittu huomioon ottaen, sionismia ja sen vastustusta voidaan tarkastella myös yhteiskunnallisen vallankäytön näkökulmasta, sillä jokaisella asiaan liittyvistä tahoista oli tuki oma käsityksensä vallan luonteesta, mutta myös tietty yhteiskunnallinen valta-asema joko suojeltavanaan tai saavutettavanaan. Uusien tai vanhojen vallan muotojen voidaan katsoa olevan jonkinlainen uhka tai vaihtoehtoisesti este oman ryhmän yhteiskunnallisille vaikuttamismahdollisuuksille, osapuolesta riippumatta. Kyse on myös laajemmasta prosessista, sillä 1700- ja 1800-lukujen kuluessa kehittyi vähitellen uudenlaisia kantoja niin valtiosta kuin vallan luonteestakin. Nämä käännteentekevät ajatukset mursivat, hitaasti tai äkillisesti, vanhat teistiset valtarakenteet ja korvasivat ne uudella legitimiuden lähteellä; Jumala ja monarkki saivat siirtyä syrjään kansan tieltä.¹⁸⁹ Siinä missä tämänkaltainen poliittinen organisoituminen ja kansan itsemääräämisoikeus ovat olennainen osa nationalismin aatteellista perustaa, on Jumalan asema kaiken vallan lähteenä olennaista juutalaiselle uskalle.

Kaikkiaan traditionaalinen ja uskonnollinen tai moderni ja sekulaarinen yhteiskunta eivät siis itsessään ole vastakkaisia ilmiöitä, vastakkainasettelu syntyy erilaisten kulttuuristen ja identiteettiin liittyvien tekijöiden pohjalta muodostuneiden käsitysten kohdatessa toisensa ja pyrkiessä vaikuttamaan toisiinsa. Tärkeää tutkielmani kannalta onkin siis selvittää niitä kulttuurisia ja aatteellisia piirteitä, jotka sisältyvät Herzlin edustamaan ”moderniin” nationalismiin sekä toisaalta taas Gudemannin ”perinteiseen” juutalaisuuteen. Näin mahdollistuu ensinnäkin aatteellisten perusolettamusten löytyminen sekä toiseksi niiden vertailu toisiinsa, mahdollistaen näin ollen ilmiön taustalla vaikuttaneen ajattelun ymmärtämistä.

Uskonnollista ja sekulaaria, tai traditiota ja modernia, ei siis tule irrottaa toisistaan täydellisesti, sillä Anthony D. Smithin¹⁹⁰ mukaan nationalististen liikkeiden yhteys aikaisempiin uskonnollis-maailmankatsomuksellisiin taustoihin – ”etnohistoriaan” – on useassa tapauksessa varsin selvä. Tämä ei suinkaan tarkoita sitä, että nationalistiset liikkeet olisivat ainoastaan erilaisten uskontojen

¹⁸⁸ Schmitt [1934] 2005, 58–59.

¹⁸⁹ Emt., 51; ks. myös Bayly 2004, 108.

¹⁹⁰ Smith 2003, 9–18, 166–179.

tai vakaumuksien jatkeita. Enemmänkin kyse on historiallisen ja kulttuurisen taustan hyväksikäytöstä ja uudelleentulkinnasta. Juutalaisuuden ja sionismin kohdalla eräs tärkeä kiistakohde olikin osapuolten tulkintaerot nimenomaisesti oman yhteisön, juutalaisen kansan, todellisesta luonteesta ja olemuksesta.

4.3. Nationalismi ja sionismi

Anthony D. Smith¹⁹¹ määrittelee nationalismin¹⁹²:

ideologisenä liikkeenä, joka pyrkii autonomian hankkimiseen ja ylläpitoon, yhtenäisyyteen ja identiteettiin sellaisen ihmisjoukon puolesta, jonka jäsenet pitävät joukkoaan joko todellisena tai potentiaalisena kansana.

Tämän määritelmän perusteella nationalismin tärkein merkitys on siinä, että tietyn yhteisön jakamia kulttuurisia samankaltaisuuksia tulisi pitää myös poliittisen yhteisön määrittäjänä. Toisin sanoen riittävä samankaltaisuus, siis jaettu identiteetti, oikeuttaa yhteisön myös käyttämään poliittista valtaa; kyse on siis pohjimmiltaan kansojen itsemääräämisoikeuden sekä myös kansanvallan perustasta¹⁹³. Tosin, aivan kuten Aviel Roshwald¹⁹⁴ huomauttaa, kansallinen identiteetti, kaikkien muidenkin identiteettien tavoin, on aina hyvin subjektiivinen kokemus. Nationalismi toimiikin erinomaisena keinona vetää rajaviivoja eri yhteisöjen välille¹⁹⁵.

Sama subjektiivisuus ulottuu osaltaan myös nationalismin ja menneisyyden suhteeseen. Ääripäähän vietyinä nationalismin ja menneisyyden suhde onkin mahdollista nähdä voimakkaana taipumuksena ”ymmärtää menneisyys väärin”¹⁹⁶. Benedict Andersonin¹⁹⁷ monesti lainatun määritelmän mukaisesti nationalismissa on kyse sinällään olemassaolemattomista ihmisjoukoista, toisin sanoen kansakunnan on aluksi kuviteltava itsensä olemassaolevaksi ja samalla kuviteltava kansakunnan jäsenten jakama yhtenäisyys. Kansakunnan on siis sekä muistettava tiettyjä yhdistäviä tekijöitä että sivuutettava toisia. Kaiken kaikkiaan kansojen ja kansakuntien perimmäistä olemusta käsittelevä

¹⁹¹ Smith 2003, 24.

¹⁹² Vaihtoehtoisesta nationalismin määrittelemisestä – tai sen vaikeudesta – ks. esim. Anderson 2007, 37–41 sekä Hobsbawm 1991, 5–13.

¹⁹³ Calhoun 1993, 221, 229; vrt. myös Smith 2003, 31.

¹⁹⁴ Roshwald 2006, 5.

¹⁹⁵ Calhoun 1993, 211.

¹⁹⁶ Hobsbawm 1991, 12.

¹⁹⁷ Anderson 2007, 39–41.

ensiarvoisen tärkeä kysymys onkin, ovatko kansat olemassa luonnollisesti vai ovatko ne sittenkin rakentuneet sosiaalisen vuorovaikutuksen kautta ¹⁹⁸.

Suhtautuminen nationalismiin tarkempaan, lähinnä ajalliseen luonteeseen jakaa nationalistit kuitenkin melko selkeästi kahteen eri leiriin. Toinen puoli, niin kutsutut modernistit, näkevät nationalismiin lähes yksinomaan modernina ilmiönä, korkeintaan noin kaksi-, kolmesataa vuotta vanhana. Toista koulukuntaa, niin kutsuttuja primordialisteja, taas kuvastaa käsitys nationalismiin, tai ainakin nationalististen aatteiden, pitemmistä historiallisista, jopa ikiaikaisista, juurista ja kehityksestä. Andersonin¹⁹⁹ mukaan nationalismiin taustalla vaikuttaa erityisesti ”homogeeninen, tyhjä aika”, jossa tapahtumien samanaikaisuus korostuu. Tämänkaltainen aikakäsitys taas on nähtävissä selkeästi erillisenä aiemmista, ahistoriallisista, aikakäsityksistä. Toisaalta nationalismiin taustalla on nähtävissä myös tietty modernin lineaarisen aikakäsityksen sekä muunlaisten aikakäsitysten jatkuva kamppailu, käsityksinä historian jatkuvuudesta tai katkoksisista.²⁰⁰ Myös Anthony D. Smith²⁰¹ korostaa nationalismiin, tai ainakin kansankunnan, muodostuvan myös ajallisen jatkuvuuden ja kertymän kautta, tietyllä tavalla uutta rakennetaan siis vanhojen rakenteiden päälle. Sinällään ainakin osa tästä väitteestä lienee täysin paikkansa pitävää, mutta, jälleen Roshwaldia²⁰² mukailen, hyvin harvoin – jos koskaan – nationalismiin tai kansojen taustalla olisi katkeamaton historiallinen ketju. Nationalismiin ja menneisyyden suhde on siis vahvasti valikoiva, muisti ja historia eivät kata kuin osia menneestä.

Nationalismiin moderni ja samalla myös sekulaari luonne eivät siis sittenkään ole pelkkiä itsestäänselvyksiä. Lisäksi kansallisuusaatteiden irrottaminen täysin niitä historiallisista prosesseista, jotka tapahtuivat ennen modernin ajan alkua, saattaa jättää kyseisen ilmiön tarkastelun helposti vajavaiseksi ²⁰³. Nationalismiin ja uskonnon suhde – asia, joka tämän tutkielman kannalta on ensiarvoisen tärkeä – ei myöskään ole aivan yksiselitteinen. Hieman yksinkertaistaen voisi tätä suhdetta kuvata yhtäaikaisena olemassaolona, jossa molemmat ilmiöt vaikuttavat toisiinsa ja ainakin nationalismiin voidaan sanoa ottaneen usein vaikutteita uskonnoista. Kuitenkin nationalistiset liikkeet ovat vähintäänkin yhtä usein myös muuttaneet sisäistämäänsä vaikutteita

¹⁹⁸ Ks. esim Calhoun 1993, 221.

¹⁹⁹ Anderson 2007, 59–63.

²⁰⁰ Roshwald 2006, 45–48.

²⁰¹ Smith 2003, 166.

²⁰² Roshwald 2006, 9.

²⁰³ Emt., 1–2; Calhoun 1993, 212.

palvelemaan omia tarkoituseriään.²⁰⁴ Silti, esimerkiksi Roger Friedland²⁰⁵ väittää nykyaikaisenkin nationalismin olevan ”uskonnolla kyllästettyä”.

Nationalismin ja uskonnon välistä yhteyttä voi lähestyä tarkemmin ainakin kahdella tavalla. Ensinnäkin nationalismista itsestään voi muodostua uskonto, tai ainakin uskonnonkaltainen ilmiö. Toinen vaihtoehto on, Yehouda Shenhavin²⁰⁶ mukaan, käsitys siitä, että nationalistiset liikkeet sisällyttävät uskonnollisia piirteitä itseensä ja toisaalta myös pyrkivät hämärtämään näiden sisällytettyjen piirteiden uskonnollista taustaa. Näin sekä sekulaarinen että uskonnollinen kenttä pysyvät näennäisesti erillään. Nationalistiset liikkeet eivät kuitenkaan sisällytä suinkaan kaikkia uskontojen tarjoamia ilmiöitä itseensä, liikkeet myös usein torjuvat perinteisten uskontojen käsitteistöä. Nationalismi ja uskonto eivät siis suinkaan ole yksi ja sama asia. Kuitenkin uskonto on usein juuri se kulttuurinen pohja, jolle yhteisöllisyyttä on mahdollista rakentaa ja jonka avulla yhteisöä voidaan myös pitää yllä.²⁰⁷ Ongelmalliseksi tämän kaltainen tilanne muuttuu silloin, jos eri ryhmittymien tulkinnat yhteisiksi koetuista asioista ja tapahtumista ovatkin pahasti ristiriitaisia.

Edellä esitetyn pohjalta sionismi yksinkertaisimmillaan määrittyy siis juutalaiseksi kansallisuusaatteeksi. Näin määriteltynä sionismin yksityiskohdat ja moninaisuus ei kuitenkaan pääse erityisen selkeästi esille. Määrittelyä monimutkaistaa erityisesti se tosiasia, että sionismi ei ollut, eikä ole vielääkään, yhtenäinen liike²⁰⁸. Vaikka Theodor Herzlillä onkin kiistaton merkitys modernin sionismin synnyssä, sionismi ei silti suinkaan alkanut Herzlin teoksesta *Der Judenstaat* (1896). Liikkeen taustalla vaikutti useita yhteiskunnallisia sekä myös uskonnollisia suuntauksia. Havainnollistukseksi tästä taustasta Jean-Christophe Attias ja Esther Benbassa²⁰⁹ nimeävät Moses Hessin²¹⁰ ensimmäiseksi juutalaista nationalismia sekulaarina ilmiönä käsitelleeksi juutalaiseksi. Julkaistessaan teoksensa Herzl oli kuitenkin käytännöllisesti katsoen täysin ulkopuolinen eurooppalaisten sionistien piirissä, eikä vastaanotto ollut aina suinkaan myötämielistä tälläkään suunnalla. Herzlin ei siis aluksi voitane katsoa edustaneen kuin itseään ja myöhemminkin suhteellisen rajallista joukkoa Euroopan tai maailman juutalaisista.²¹¹ Sionismi kokonaisuudessaan

²⁰⁴ Roshwald 2006, 51.

²⁰⁵ Friedland 2001, 126.

²⁰⁶ Shenhav 2007, 3–4.

²⁰⁷ Smith 2003, 6–7, 17; Shenhav 2007, 6–7.

²⁰⁸ Ks. esim. Spector 1999.

²⁰⁹ Attias & Benbassa 2003, 137.

²¹⁰ Moses Hess (1812–1875) oli varhainen kommunisti sekä Karl Marxin työtoveri. Hess kirjoitti myös selkeästi sionistisena pidettävän *Rom und Jerusalem (Rooma ja Jerusalem)* -teoksen jo 35 vuotta ennen Herzlin *Der Judenstaatia*. Tarkemmin asiasta ks. esim. Lundgren 1992.

²¹¹ Laqueur [1972] 1989, 96–97.

oli siis alusta alkaen varsin pieni liike monien erilaisten huomiosta ja kannattajista kilpailevien juutalaisten yhteiskunnallisen liikkeiden joukossa. Tämä vähemmistöasema tiedostettiin toki myös sionistien keskuudessa, mutta osaltaan tilanteeseen suhtauduttiin sillä käsityksellä, että sionistinen liike edustaa juutalaista kansaa todellisimmassa muodossaan.²¹²

Juutalainen nationalismi ei siis rajoitu pelkästään Herzlin luomaan poliittiseen liikkeeseen. Tärkeimpänä kilpailijana sionistisen liikkeen sisällä on hyvin perusteltua pitää Ahad Ha'amin (1856–1927) edustamaa hengellistä sionismia (Spiritual Zionism), joka painotti enemmänkin juutalaista kulttuuria ja sen elpymistä edistäviä toimia kuin ajatusta varsinaisesta valtiosta²¹³. Näiden seikkojen valossa sionismin, tai pikemminkin sionismien, voidaankin katsoa liikkeenä saavuttaneen yhtenäisen ideologisen pohjan vasta niinkin myöhään kuin 1940-luvulla. Tästä monitahoisuudesta huolimatta (poliittisen) sionismin aatteellinen pohja on kuitenkin selkeästi (yleis)eurooppalaisessa nationalistisessa perinteessä, erityisesti saksalainen vaikutus sionismiin on havaittavissa.²¹⁴ Jälkikäteen nähtynä hieman valitettavasti myös ajalle ominaiset rotukäsityksetkin löysivät jossakin määrin tiensä sionistisiin piireihin, myös Herzlin omiin kirjoituksiin, vaikkakin on todettava, että tässä(kään) asiassa Herzl ei suinkaan ollut kirjoituksissaan erityisen johdonmukainen tai dogmaattinen. Eurooppalaisuuden ihailu ei ollut yleisestikään erityisen harvinaista sionistien joukossa, tuleva valtio nähtiin muun muassa välittäjänä Idän ja Lännen välille.²¹⁵ Sionismi onkin ymmärrettävä oikeassa historiallisessa yhteydessään, toisin sanoen osana 1800-luvulla tapahtuneita merkittäviä yhteiskunnallisia muutoksia ja nykyjuutalaisuuden eri suuntausten ja liikkeiden syntymään, jotka saivat alkunsa Ranskan suurta vallankumousta seuranneesta juutalaisten vähittäisestä emansipaatiosta Euroopassa. 1800-luvulla syntyivät tai kehittyivät nykyiseen muotoonsa hyvin monet nykyjuutalaisuuden muodot, aina reformiliikkeistä moderniin ortodoksisuuteen.²¹⁶

Jälkiviisauden voimalla voimme tietysti nykyhetkessä todeta, että sionismin eri muodoista juuri poliittinen sionismi lopulta saavutti tavoitteensa, Herzlin muotoileman suunnan perimmäisenä tarkoituksena kuitenkin alusta lähtien oli luoda juutalaisille oma valtio. Erityisen tärkeänä keinona kyseisen tavoitteen saavuttamiseksi oli hankkia jonkin suurvallan tuki kyseiselle projektille. Tässä tehtävässä merkittävän roolin saivat tärkeät, ja samalla myös hyvin varakkaat juutalaissuvut, kuten

²¹² Almog 1987, 194–195.

²¹³ Ks. esim. emt., II luku.

²¹⁴ Shenhav 2006, 24, 10–11.

²¹⁵ Almog 1987, 40–42, 141, 150–151; vrt. Avineri 1999, 23–24.

²¹⁶ Tarkemmin juutalaisuuden kehityksestä 1800-luvulla ks. esim. Lundgren 2004.

Rothschildit – näin siis ainakin sionistien toiveissa.²¹⁷ Ajatus Palestiinasta juutalaisvaltion sijaintipaikkana ei tosin ollut selviö sionismin sisälläkään, esillä oli myös, enemmän tai vähemmän tosissaan, useita muita vaihtoehtoja, muiden muassa Argentiina²¹⁸, Itä-Afrikka²¹⁹ tai vaikkapa Kypros²²⁰. Suhtautuminen itse valtion tulevaan sijaintiin muodostikin merkittävän jakolinjan sionistisen liikkeen sisälle. Vastakkain tässä kiistassa olivat Palestiinan kannattajat sekä toisaalta ns. territorialistit, jotka olivat valmiita hyväksymään lähes minkä tahansa alueen, mikäli mahdollisuus sellaisen hankkimiseksi ilmaantuisi. Sionistisen liikkeen kannalta hyvin dramaattinen tapahtuma oli edellä mainitun kiistan kulminoituminen niin kutsuttuun Uganda-suunnitelmaan²²¹ vuosina 1903–1905. Tämän kiistan aikana nousi esille myös ajatus siitä mahdollisuudesta, että juutalaisista voisikin muodostua useita kansoja ja/tai valtioita yhden ainoan sijaan.²²²

Kansallisena liikkeenä sionismi lähti kuitenkin liikkeelle siitä perustavasta olettamuksesta, että juutalaiset muodostavat yhtenäisen kansakunnan²²³. Alkuaankin sionismia voi hyvin pitää – hieman paradoksaalisesti – eräänlaisena kansainvälisenä kansallisuusaatteena, sillä sionismilla oli useita aatteellisia keskuksia ja sen kohteena oleva ihmisryhmä asui hajallaan ympäri Eurooppaa ja myös muuta maailmaa²²⁴. Vielä nykyäänkin valtaosa juutalaisista asuu jossakin muualla kuin Israelin valtion alueella. Tässä mielessä sionismin nationalistinen projekti ei suinkaan ole ollut täydellinen menestys, sillä aatteen kohdejoukko on suurelta osin jäänyt muiden valtioiden kansalaisiksi²²⁵.

Sionismista on selkeästi havaittavissa jo aiemmin mainittu nationalistisille liikkeille yleinen tematiikka, toisin sanoen käsitys loistavasta menneisyydestä ja surkeasta nykyisyydestä. Juutalainen historia on todellakin hyvin rikas, mutta ongelmana tässä suhteessa on historiallisten tapahtumien suuri etäisyys 1800- ja 1900-lukujen Euroopasta, niin ajallisesti kuin alueellisestikin. Sionisteille nimittäin antiikin aika oli erityisen tärkeä; eräänlainen kulta-aika, joka mahdollisti kansakunnan uudelleensyntymisen.²²⁶ Sionistisessa historiakäsityksessä erityisen merkittävän roolin saikin

²¹⁷ Salmon 1999, 173; Almog 1987, 58.

²¹⁸ Esim. Herzl 1896, 29.

²¹⁹ Almog 1987, 238.

²²⁰ Laqueur [1972] 1989, 119–121.

²²¹ Uganda-suunnitelmalla tarkoitettiin Ison-Britannian tarjoamaa mahdollisuutta autonomisen juutalaisalueen perustamiseen Ison-Britannian hallitsemaan Itä-Afrikkaan. Tarkemmin aiheesta ks. esim. Almog 1987, IV luku; vrt. myös Avineri 1999, 34–37.

²²² Almog 1987, 238, 261–270, 267–277.

²²³ Herzl 1896, 11; ks. myös Almog 1987, 38–40; Klein 2005, 239, 241–242.

²²⁴ Ks. esim. Brenner 2003, II luku.

²²⁵ Klein 2005, 241–242, 248.

²²⁶ Feldestein 2007, 85; Attias & Benbassa 2003, 181–183; Almog 1987, 25, 235.

makkabilaiskapina (160-luvulla eaa.) ja erityisesti kapinaliikkeen saavuttama menestys, joka tosin ei kestänyt noin sataa vuotta kauempaa. Ei tosin tule ajatella, että modernit sionistit olisivat erityisesti halunneet ottaa uudelleen käyttöön kyseisen ajan yhteiskuntajärjestyksen, joka rakentui vahvasti temppelikultin varaan. Tästä tosiasiallisesta tilanteesta huolimatta kyseisen tarinan tapahtumakulkua käytettiin sionismin piirissä esimerkkinä onnistuneesta taistelusta kansallisen itsemääräämisoikeuden saavuttamiseksi. Tällainen hyvin valikoiva ja idealisoiva historian käyttäminen on mahdollista nähdä nimenomaan yrityksenä hankkia diasporan vuosisataisten nöyryytysten viemä kunnia takaisin.²²⁷ Tämänkaltaisesta näkökulmasta katsottuna juutalaisuus kokonaisuudessaan siis tarvitsi muutosta entiseen, tai aikalaisille luonnollisesti nykyiseen, nähden. Tärkeä ominaispiirre sionismissa onkin sen jyrkkä maanpaon torjunta; maanpakolaisuus nähtiin tilanteena, josta oli päästävä eroon, sillä perinteinen diasporajuutalaisuus näyttäytyi sionisteille ainoastaan elinvoimattomana ja passiivisena Jumalallisen lunastuksen odottamisena.²²⁸ Sionismi pyrki siis irtaantumaan perinteistä ja luomaan uuden ”ylpeän, urhean ja militantin” juutalaisen, joka on erityisesti fyysisesti hyväkuntoinen²²⁹.

Sionismin nationalistisen projektin kannalta selkeänä ongelmana, ja tietystä mielessä poikkeuksena useisiin toisiin eurooppalaisiin nationalistisiin liikkeisiin, oli kuitenkin se, että liikkeen pyrkimyksenä oli *sekä* poliittisen itsemääräämisoikeuden *että* sopivan alueen – siis valtion – hankkiminen²³⁰. Euroopan, sekä tietysti muunkin maailman, juutalaiset eivät suinkaan muodostaneet erityisen homogeenistä ryhmää juuri millään mittarilla. Kielellinen, alueellinen, kulttuurinen ja tietystä mielessä myös uskonnollinen vaihtelu oli huomattavaa eurooppalaisen juutalaisuuden kohdalla.

4.4. Juutalaisuuden ja sionismin yhteys

Juutalaisuus itsessään voidaan jakaa kahteen eri osaan: juutalaisuus kulttuuris-etnisenä käsitteenä ja toisaalta juutalaisuus uskontona. Nämä kaksi käsitettä eivät aina suinkaan ole yhteneviä. Kummankaan juutalaisuuden muodon määrittelemine ei suinkaan ole erityisen yksioikoista. Perustavanlaatuisen kysymyksen ”kuka on juutalainen?” voi vastata, ja on vastattukin, eri aikoina sangen useilla ja eriävillä tavoilla. Oireellisena osoituksena kyseisen kysymyksen

²²⁷ Almog 1987, 17, 23, 26.

²²⁸ Attias & Benbassa 2003, 187–190; Spector 1999, 95; Almog 1987, 54–55.

²²⁹ Kimmerling 1999, 345; Almog 1987, 108–109.

²³⁰ Klein 2005, 238.

ongelmallisuudesta voidaan pitää sitä, että Israelin korkein oikeus on joutunut paluuoikeuden tulkintojen kohdalla etsimään tähän kysymykseen vastausta useasti ja päätyneet myös keskenään ristiriitaisiin päätöksiin ²³¹. Näin ollen myöskään juutalaisuuden ja sionismin keskinäinen suhde ei ollut, eikä ehkä ole vielääkään, erityisen yksiselitteinen. Pelkästään liikkeen alkuaikana tämä suhde nähtiin hyvin monella – myös toisensa poissulkevalla – tavalla. Shmuel Almog²³² erittelee tätä yhteyttä jakamalla aikalaisnäkemykset kuuteen eri osaan:

- 1) sionismi paluuna juutalaisuuteen,
- 2) sionismi juutalaisuuden uudelleenelvyttämisenä,
- 3) sionismi välttämättömyytenä juutalaisuudelle,
- 4) juutalaisuus välttämättömyytenä sionismille,
- 5) sionismi keinona vahvistaa juutalaisuutta,
- 6) sionismi täysin vastakkaisena ilmiönä juutalaisuudelle.

Jossakin määrin erilainen kuva nationalismiin ja juutalaisuuden suhteesta voidaan tosin antaa määrittelemällä sionistinen liike vastauksena aikakautensa muille juutalaisille liikkeille; nimenomaisesti houkuttelevana niille, jotka kokivat uhkana niin assimilaatiota kannattavan juutalaisen reformaation kuin toisaalta myös ortodoksisen juutalaisuuden vahvistumisen asettamat muutospainet ²³³.

Useissa läntisen Euroopan valtioissa alkoi 1800-luvun kuluessa vähittäinen uskonnollisten vähemmistöryhmien, myös juutalaisten, emansipaatio. Emansipaatioprosessin alkaminen ja kehittyminen ei silti suinkaan tarkoittanut antisemitismin katoamista Euroopasta. Vaihtelevasta tahdista huolimatta 1800-luvun loppupuolelle saavuttaessa valtaosa Euroopan juutalaisista oli ainakin nimellisesti hyväksytty yhteiskuntiansa jäseniksi, itäisen Euroopan juutalaisyhteisöjen kohdalla tilanne oli kuitenkin varsin erilainen.²³⁴ Juutalaisten emansipaatio ja sen jälkeinenkin asema yhteiskunnassa taas olivat vahvasti riippuvaisia keskiluokan ja liberalismiin määräävästä asemasta, mutta samanaikaisesti tämä valta-asema aikaansai uusia yhteiskunnallisia jännitteitä, jotka vaikeuttivat juutalaisten asemaa ²³⁵. Ongelmana olikin juuri se, että se liberaali (porvarillinen) järjestelmä, joka oli mahdollistanut 1800-luvun alusta alkaen juutalaisten emansipaation, oli saman vuosisadan loppupuolella jo pahasti rapautunut ja puolustuskannalla. Osittain tämä johtui

²³¹ Esim. Kimmerling 1999, 351–352.

²³² Almog 1987, 308–310.

²³³ Ks. esim. Salmon 1999, 165, 175–176.

²³⁴ Bayly 2004, 110, 157, 224–226; Cohen 1996, 509–512; ks. myös Laqueur [1972] 1989, 5.

²³⁵ Avineri 1999, 11–12.

keskiluokan itsensä laajenemisesta sekä määrällisesti että laadullisesti, mutta osaltaan myös laajemmista yhteiskunnallisista muutoksista.²³⁶

Hitaasti ja joskus varsin epävarmastikin edennyt emansipaatio vähensi kuitenkin hyvin pitkään jatkunutta juutalaisyhteisöjen eristäytymistä ympäröivistä yhteisöistä, oli kyse sitten omaehtoisesta tai pakotetusta ghettoistumisesta²³⁷. Suhtautuminen näihin yhteiskunnallisiin muutoksiin ei toki ollut kaikkialla samanlaista, juutalaisväestön assimiloitumisesta eurooppalaiseen kulttuuriin, tai kulttuureihin, ei aina tapahtunut ilman komplikaatioita. Aikalaisvastauksina emansipaation mukanaan tuomiin kysymyksiin oli tarjolla lähinnä kolme erilaista vaihtoehtoa: assimilaation kannattaminen, assimilaation tuloksien epäily sekä kaikkien muutoksien vastustaminen. Tämänkaltaisella jaottelulla 1800- ja 1900-lukujen vaihteen eurooppalaisesta juutalaisuudesta voidaan erotella seuraavat ryhmät: poliittisen sionismin kannattajat sijoittuvat janan keskelle, toisessa ääripäässä ovat täydellisen assimilaation kannattajat, kun taas toisen ääripään muodostavat kaikkien vieraiden vaikutteiden torjumista kannattavat.²³⁸ Jonkinlaisena analogiana tälle tilanteelle voikin käyttää Paul Mendes-Flohrin²³⁹ vertailua uskonnollisen juutalaisen kirjaston ja toisaalta sekularisoituneen juutalaisen kirjaston välillä: uskonnollinen kirjasto sisältää ainoastaan juutalaista kirjallisuutta, mutta sekularisoitu sisältää juutalaisen kirjallisuuden lisäksi myös paljon muuta. Kyse on siis samalla sekä juutalaisen kulttuurin jatkumosta että murroksesta.

Joka tapauksessa erityisesti eri aikakausien diasporilla on ollut erityisen suuri merkitys juuri juutalaisuuden kohdalla²⁴⁰. Sionismia ja sen alkuvaihetta tarkasteltaessa suhteessa juutalaisuuteen yleisesti on huomioitava myös Euroopan juutalaisten jakautuminen hyvin laajalle alueelle; sionismia rakennettiin niin Ranskassa, Saksassa, Itävalta-Unkarissa kuin Venäjälläkin. Tästä johtuen niin juutalaisuuden kuin sionistisen liikkeenkin kielellinen ja kulttuurinen kirjo oli varsin laajaa. Historiallisessa mielessä juutalaisuuden suhde maanpakolaisuuteen on huomattavasti pidempi kuin suhde omaan itsenäiseen tai edes autonomiseen alueeseen. Erityisesti vuosilla 70 jaa. sekä 135 jaa. on tässä suhteessa merkittävä rooli: ensimmäinen viittaa Jerusalemin toisen temppelin tuhoon ja jälkimmäinen epäonnistuneeseen kapinaan Roomaa vastaan. Näiden tapahtumien myötä

²³⁶ Tarkemmin esim. saksalaisen keskiluokan tilanteesta ja kehityksestä 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa ks. Mommsen 1991, 11–27.

²³⁷ Pitkään jatkunut perinteisten juutalaisyhteisöjen eristäytyminen muista ihmisyyhteisöistä näkyi esimerkiksi hyvin vahvana endogamiana (esim. Katz 1985, 85–86), jonka tuloksena Euroopasta lähtöisin olevan juutalaisväestön nykyisestäkin geneettisestä kokoonpanosta löytyy melko vähän merkkejä muista eurooppalaisista ihmisryhmistä. Asiasta tarkemmin ks. esim. Hammer et al. 2000; Behar et al. 2004.

²³⁸ Vrt. Huntington 1996, 72–76; Bayly 2004, 224.

²³⁹ Mendes-Flohr 2007.

²⁴⁰ Cohen 1996, 508–509.

juutalaisuuden tärkeimmät keskuksat siirtyivät lopullisesti Palestiinan ulkopuolelle ja samalla alkoi noin 1800 vuotta kestänyt katkos juutalaisuuden ja poliittisen suvereniteetin välillä. Jonkinasteista muuttoliikettä Palestiinan alueelle oli kyllä, mutta sen laajuus ei varsinaisesti ennen 1800- ja 1900-lukuja ollut kuin nimellistä. Suurin osa 1800-luvun ajoittain huomattavastakin Itä-Euroopan juutalaisten muuttoliikkeestä suuntautui lähinnä Yhdysvaltoihin, ei suinkaan Palestiinaan. Hieman yksinkertaistaen voikin siis sanoa, että paluu Palestiinaan ei ollut vuosisatoihin erityisen merkittävä ilmiö juutalaisuuden parissa.²⁴¹

Ajatus omasta valtiosta, ainakin Palestiinan kohdalla, käsitettiin sionistisen liikkeen keskuudessa jonkinlaiseksi paluuksi, menetetyt ”Israelin maan” takaisinottamiseksi. Juutalainen historia ja käsitteistö ovat tässä yhteydessä siis hyvin vahvasti sidoksissa nimenomaisesti tiettyyn maa-alueeseen ja samalla tietystä selkeästi uskonnollisesta perinteestä nousevia. Sionistien käsityksissä nämä perinteet olivat tosin jossakin määrin sekularisoituja. Uskonnollisten käsitteiden sekularisaatiota hankaloittaa kuitenkin se, että sekulaareja juutalaisia on kyllä olemassa, mutta se, missä määrin juutalaisuus voi olla itsessään sekulaaria, on jo vaikeampi kysymys vastattavaksi.²⁴² Sekularisoinnin lisäksi varhaiselle sionismille oli ominaista silti myös taipumus hengellisen, siis lähinnä uskonnollisen, ulottuvuuden siirtämiseen yksityisasiaksi, sivuun julkisesta keskustelusta²⁴³.

Sionismin käsittäminen selkeästi uskonnollisia piirteitä sisältäväksi ilmiöksi on varsin helppoa, siitakin huolimatta, että valtaosaa ainakin liikkeen alkuajan johtohahmoista voidaan pitää hyvin pitkälle maallistuneina²⁴⁴. Sionismin suhde juutalaisuudessa erityisen tärkeään uskonnolliseen ilmiöön, messiaanisuuteen, toisin sanoen siis Messiaan tulon ja Jumalallisen lunastuksen odotukseen, on varsin monimutkainen. Yhtenä osoituksena selkeästi havaittavasta messiaanisesta vivahteesta on se, että liikkeen koko toiminta lupasi juutalaisille, Raamatullisia termejä käyttäen, pikaisen lunastuksen (Redemption) ja ratkaisun kaikkiin ongelmiin. Sionismin ja messiaanisuuden suhde voidaan monimutkaisuudestaan huolimatta tiivistää kolmeen suhtautumistapaan:

- 1) sionismi on valitettavasti messiaaninen liike,
- 2) sionismi on messiaaninen liike, mutta se on liikkeelle eduksi,
- 3) sionismi ei ole messiaaninen liike, kuten sen ei pitäisikään olla.²⁴⁵

²⁴¹ Attias & Benbassa 2003, 34–35, 102–103, 130, 146.

²⁴² Emt., 152–153; Kimmerling 1999, 340.

²⁴³ Spector 1999, 94.

²⁴⁴ Kimmerling 1999, 341–342.

²⁴⁵ Almog 1987, 58–63, 66.

Myös Herzl itse käsitteli teksteissään messiaanisuutta jossakin määrin ja hänet myös nähtiin joissain yhteyksissä lähes Raamatullisena sankarina, virallisesti hän tosin kielsi kaikki yhteydet tämänkaltaisiin tulkintoihin. Shmuel Almogin²⁴⁶ mukaan Herzl oli itse silti hyvin tietoinen näistä käsityksistä, eikä arastellut niiden käyttöä hyväkseen. Lisäksi tämä Herzlin jälkikäteen saama lähes messiaaninen status on mainiosti esillä 1950-luvulla Israelissa käytössä olleissa koulukirjoissa, joissa hän vertautuu usein Raamatullisiin hahmoihin, kuten profeetta Eliaan tai jopa itse Moosekseen.²⁴⁷ Tällaista todellisten ja myyttisten attribuuttien fuusiota voi toki lähestyä myös kulttuurin kautta, sillä edellä mainitut seikat ovat olennainen osa juutalaista historiaa ja tarinaperinnettä, joten näiden jo olemassa olevien kulttuuristen rakennuspalikoiden soveltaminen aivan uusissakin olosuhteissa ja tilanteissa on paljon helpompaa kuin kokonaan uusien käsitteiden muotoilu tai vieraiden käsitteiden omaksuminen²⁴⁸.

Sionismin ja juutalaisuuden välinen suhde rakentui osaltaan myös vahvan vastakkainasettelun varaan, joten on paikallaan käsitellä lyhyesti myös sionismin vastustuksen perusteita. Kuten jo aiemmin olen todennut, sionismin kannatus ei suinkaan ollut itsestäänselvyys: liike kohtasi hyvinkin vahvaa kritiikkiä nimenomaan juutalaisuuden sisältä käsin. Esimerkiksi ensimmäinen sionistikongressi jouduttiin siirtämään suunnitellusta Münchenistä Baseliin, nimenomaisesti juutalaistahojen painostuksen vuoksi²⁴⁹. Tälle sisäiselle vastustukselle voidaan määrittää kaksi erillistä pääsuuntausta: toisaalta liberaali, assimilaatiota kannattava osa, ja toisaalta uskonnollisempi ja vanhoillisempi, lähinnä ortodoksinen, suuntaus.

Uskonnollinen sionismin kritiikki on erityisen selkeästi nähtävissä edelleenkin tietyissä juutalaisuuden ortodoksisissa muodoissa, erityisesti niin kutsutun ultraortodoksisen perinteen piirissä. Tämä ultraortodoksiryhmittymien ja sionismin välinen kiista on johtanut myös hyvin äärimmäisiin muotoihin, tulehtuneiden välien eräänlaisena kulminaationa voidaan mainita esimerkiksi tiettyjen ultraortodoksiryhmittymien syytökset sionistien syyllisyydestä tai ainakin osallisuudesta toisen maailmansodan aikaiseen juutalaisten joukkotuhoon²⁵⁰. Tässä yhteydessä on silti huomautettava, että jyrkän antisionistinen ultraortodoksisuus ei suinkaan tarkoita koko ortodoksijuutalaisten joukkoa, ainoastaan melko pientä vähemmistöä siitä. Ortodoksijuutalaisuus ei ole edes erityisen yhtenäinen joukko ja valtaosa ortodokseista ei suinkaan pidä sionismia syyllisenä

²⁴⁶ Almog 1987, 61.

²⁴⁷ Kornberg 1980, 250; Feldestein 2007, 82, 84, 87.

²⁴⁸ Burke 1997, 52.

²⁴⁹ Almog 1987, 35.

²⁵⁰ Ks. esim. Porat 1992.

holokaustiin.²⁵¹ Itse asiassa ortodoksisesta perinteestä nousee myös huomattava kannatus sionismille sekä aktiiviselle toiminnalle niin kutsutun juutalaiskysymyksen ratkaisemiseksi ²⁵².

Osalle ultraortodokseista sekulaarin Israelin valtion perustaminen ei suinkaan tarkoittanut maanpakolaisuuden loppumista: uskonnollisessa mielessä sekulaari Israel ei eroa mitenkään maanpaon olosuhteista. Perusteluna tälle väitteelle on käsitys siitä, että kyse on ihmisen, ei messiaanisen, toiminnan tuloksena syntyneestä valtiosta. Lisäksi luonteeltaan maallisena liikkeenä sionismi on jo itsessään jumalanpilkkua.²⁵³ Maallistuneet sionistit ovat tämänkaltaisen näkökulman mukaan rikkoneet Jumalaa vastaan, ja näin ollen koko valtio on synnintekijöiden käsissä. Ortodoksijuutalaisten keskuudessa diaspora käsitettiin ja käsitetään vieläkin varsin yleisesti nimenomaisesti maastakarkoituksena, rangaistukseksi Jumalaa vastaan tehdyistä synneistä, joten keinot sen lopettamiseksi eivät olleet ihmisten käsissä. (Ultra)ortodoksisen tulkinnan mukaan maanpako päättyikin yksinomaan Jumalan tahdosta, toisin sanoen siis Messiaan saapumisen muodossa.²⁵⁴

Hyvin keskeinen tekijä ortodoksiselle sionismin vastustukselle ovatkin Talmudista lähtöisin olevat kolme sitoumusta, joiden mukaan syntiensä takia maanpakoon tuomittujen juutalaisten ei tule kapinoida muita kansoja vastaan, ei pyrkiä nopeuttamaan lopun aikojen tuloa eikä lähteä maanpaosta joukolla. Lisäyksenä näihin juutalaisia koskeviin määräyksiin on myös käsitys muiden kansojen antamasta sitoumuksesta, etteivät ne alistaisi juutalaisia tarpeettoman paljoa.²⁵⁵ Tulkinnat näiden velvoitteiden sitovuudesta ovat tosin vaihdelleet suuresti aikojen kuluessa. Uskonnollisen sionismin kannattajat ovat vedonneet erityisesti muille kansoille asetettuun ehtoon, tai pikemminkin sen rikkomiseen, jolloin myös juutalaiset olisivat vapaita omista velvoitteistaan.

Liberaalijuutalainen sionismin kritiikki taas rakentuu hyvin toisenlaiselle logiikalle; tärkeimpänä vasta-argumenttina sionismille on koko juutalaisen kansan olemassaolon kyseenalaistaminen, jolloin myös ajatus kansallisvaltiosta näyttäytyy vieraana juutalaisuuden hengelle ²⁵⁶. 1800-luvun lopun liberaaleille suuntauksille tärkeitä olivat valistuksen ihanteet ja sosiaalinen integraatio; lisäksi sionismi asetti kyseenalaiseksi juutalaisten lojaalisuuden asuinmaitaan kohtaan ²⁵⁷. Suhteellisen

²⁵¹ Emt., 695–697, 714.

²⁵² Esim. Attias & Benbassa 2003, 138–139, 149–150.

²⁵³ Porat 1992, 697, 704, 706.

²⁵⁴ Attias & Benbassa 2003, 127–128, 206–208.

²⁵⁵ Emt., 106–107; Porat 1992, 705–706.

²⁵⁶ Laqueur 1971, 170.

²⁵⁷ Wistrich 1996, 95, 97.

yleistä tässä suhteessa olikin, esimerkiksi Ranskassa, Saksassa ja Yhdysvalloissa, kokea oma juutalaisuutensa vain ja ainoastaan uskonnoksi, ei suinkaan kansallisuudeksi. Eräänä syynä tämän kaltaiseen vastustukseen voidaankin pitää assimilaation etenemistä, erityisesti Länsi-Euroopassa, niin pitkälle, että puhtaasti juutalainen nationalismi ei suinkaan kaikkia vakuuttanut, ei edes idean tasolla. Näin ollen palaaminen, joka jo sinällään oli vaikeasti käsitettävissä oleva termi liberaaleille juutalaisuuden suuntauksille, Palestiinaan, tai sen paremmin minnekään muuallekaan, ei saanut tässä joukossa erityisen suurta kannatusta.²⁵⁸

Edellä kuvatun kaltaisilla perusteilla juutalaisuuden liberaalit suuntaukset näkivät itsensä nimenomaisesti asuinvaltioidensa kansalaisia, ainoastaan uskonto erotti heidät valtaosaltaan kristityistä naapureistaan; pelkkä uskonto ei siis ollut kansalaisuutta määrittävä tekijä. Esimerkiksi Englannissa juutalaisyhteisöt pitivät sionismia jopa haitallisena ilmiönä, joka saattoi vaarantaa vuosikymmenien aikana saavutettu lain turvaama asema. Osaltaan tätä suhtautumista saattaa selittää se, että Englannin tapauksessa antisemitismi ei ollut erityisen merkittävä ilmiö lähtökohtaisestikaan.²⁵⁹ Lisäksi on syytä huomioida, että, sionistien ohella, ortodoksijuutalaisuuden ja reformijuutalaisuuden välit eivät välttämättä ole aina olleet erityisen hyvällä pohjalla²⁶⁰.

4.5. Theodor Herzl ja Moritz Güdemann

Theodor Herzl²⁶¹ nimetään usein sionismin isäksi, mutta, kuten merkittävien kansallissankareiksi nimettyjen hahmojen kohdalla usein on, Herzlin todellisesta olemuksesta on melko vaikea saada tarkkaa käsitystä. Todellisuuden lisäksi henkilön ympärille on kertynyt huomattava määrä erilaisia tarinoita, uskomuksia ja legendoja. Tietyissä mielessä tämänkaltaisen kehitys on ollut myös tarkoituksellisen toiminnan aikaansaamaa, tietoista ”legendaarisen sankarin” luomista, jossa väitteiden totuusarvolla ei välttämättä ole ollut suurtakaan merkitystä.²⁶² Missään mielessä Herzlin saavutuksia ja toimintaa ei tule silti vähätelläkään kuten Jacques Kornbergin²⁶³ toteaa. On siis pyrittävä erottamaan mies myytistä.

²⁵⁸ Attias & Benbassa 2003, 124–125; Almog 1987, 38–39; Laqueur 1971, 161, 179–180.

²⁵⁹ Laqueur 1971, 176–177.

²⁶⁰ Wistrich 1996, 99–100; Porat 1992, 702.

²⁶¹ Tässä yhteydessä en suinkaan pyri tarjoamaan kaikenkattavaa elämäkertaa Theodor Herzlistä – tai Moritz Güdemannista – tarkoitukseni on ainoastaan käsitellä tiettyjä tärkeänä pitämiäni sekä kyseisten henkilöiden henkilökohtaisessa elämässä sekä joitakin piirteitä ajattelusta.

²⁶² Ks. esim. Feldestein 2007, 80–81, 90–92.

²⁶³ Kornberg 1980, 226.

Antisemitismin²⁶⁴ esimerkkitapaus, Dreyfus-oikeudenkäynti, nimetään varsin usein tärkeimmäksi syyksi Herzlin sionistiksi ryhtymiselle²⁶⁵, mutta itse asiassa tärkeämpänä vaikuttimena lienee ollut, ei suinkaan pelkästään avoin antisemitismi, vaan käsitys siitä, että perinpohjaisinkaan assimilaatio eurooppalaiseen kulttuuriin ei välttämättä taannut yhteiskunnallista hyväksyntää. Kyse on näin ollen pettymyksestä assimilaation todellisiin saavutuksiin ja mahdollisuuksiin juutalaisten olosuhteiden parantamisessa. Lisäksi assimilaation mukanaan tuoma vanhasta juutalaisesta kulttuurista luopuminen, mutta silti edelleen yhteiskunnan valtavirran ulkopuolelle jäämisen, saattoi aikaansaada tietyn juurettomuuden tunteen eurooppalaisten juutalaisten keskuudessa.²⁶⁶ Kysymys identiteetistä, tai pikemminkin identiteetin puutteesta, nousee näin ollen selkeästi esille. Herzlin sionismi on siis mahdollista nähdä keinona rakentaa uusi (juutalainen) identiteetti, joka olisi vapaa menneisyyden kärsimyksistä ja nöyryytyksistä. Silti on tärkeää myös havaita, että sionismi ei suinkaan ollut Herzlin ensimmäinen kosketus nationalistiseen toimintaan. Opiskeluaikanaan hän kuului nimittäin pan-germaanisuutta ajavaan opiskelijajärjestöön, mutta erosi siitä sittemmin antisemitismin saadessa entistä huomattavamman osan liikkeen ideologiassa. Herzlin ajattelussa saksalaisuudella oli kuitenkin vahva asema, kuten Herzlin Bismarckiin kohdistamasta ihailusta on mahdollista päätellä.²⁶⁷ Tämän lisäksi, ainakin Shlomo Avinerin²⁶⁸ mukaan, erityisesti Itävalta-Unkarin ja Saksan valtioiden rakenteelliset ongelmat ja nationalististen liikkeiden merkityksen kasvu vaikuttivat Herzlin näkemyksiin juutalaisista hyvin ongelmallisessa tilanteessa. Habsburgien valtakunnan mureneminen saattaisi juutalaiset myös uusiin vaikeuksiin, sillä useat nationalistisista liikkeistä Itävalta-Unkarin alueella eivät suinkaan suhtautuneet juutalaisiin erityisen myötämieelisesti.

Herzl, assimiloituneena ja ei-uskonnollisena juutalaisena, oli varsin etäännytnyt perinteisestä juutalaisesta kulttuurista²⁶⁹. Esimerkiksi Jacques Kornberg²⁷⁰ väittää Herzlin käsityksen juutalaisuudesta ja juutalaisista pohjautuneen vahvasti juutalaisuuden ulkopuolelta lainattuun yleiseurooppalaiseen kuvaan, joka oli yleissävyltään varsin negatiivinen. Samalla hänen suhtautumisensa juutalaisuuteen voidaan kuitenkin ilmaista jonkinlaisena sekoituksena

²⁶⁴ Antisemitismin ilmiönä koen itse olevan tämän tutkielman varsinaisen aihepiirin ulkopuolella, mutta koska Herzl itse käsittelee antisemitismiä melko paljon, on tärkeää tässä yhteydessä painottaa ilmiön merkitystä käsitysten tasolla, eikä niinkään itse ilmiön sisällön kautta. Antisemitismistä on myös kirjoitettu runsaasti hyvinkin kattavia yleisteoksia, myös suomeksi. Yhtenä – ja varsin ansiokkaana – kyseistä ilmiötä käsittelevistä teoksista on syytä mainita Eero Kuparisen *Aleksandriasta Auschwitziin: antisemitismin pitkä historia* (1999).

²⁶⁵ Feldestein 2007, 86–87; Laqueur [1972] 1989, 88, 401.

²⁶⁶ Brenner 2003, 30–35; Salmon 1999, 171–172; Kornberg 1980, 227–228.

²⁶⁷ Kornberg 1980, 232–233; Feldestein 2007, 83.

²⁶⁸ Avineri 1999, 7–13.

²⁶⁹ Almog 1987, 93, 99–101.

²⁷⁰ Kornberg 1980, 229–230.

”itsehalveksuntaa ja ylpeyttä”²⁷¹. Myös Herzlin käsitys juutalaisten historiasta oli lähinnä kokoelma vuosisatojen kärsimystä²⁷². Tämä kuva on kaikesta huolimatta, kuten John Rose²⁷³ osoittaa, varsin harhaanjohtava. Itse asiassa tiettyinä aikoina Euroopan juutalaiset, tai ainakin jotkut heistä, ovat olleet jopa paremmassa asemassa kuin usein tiukasti maahan sidoksissa ollut tavallinen kansa. Juutalaiset eivät siis välttämättä olleet ainoastaan se passiivinen uhrijoukko, joksi sionistinen historiakäsitys heidät on mieltänyt²⁷⁴. On toki myönnettävä, että jonkinlaisesta suojasta huolimatta jatkuvana vaarana oli olosuhteiden muuttuminen juutalaisille epäedulliseksi, kohtalo riippui hyvin usein hallitsijan ja kansanjoukkojen mielialasta²⁷⁵. Sinällään näillä tosiasioilla ei ole suurtakaan merkitystä, sillä tärkeämpää tämän tutkimuksen kannalta on se, miten Herzl ja jossain määrin myös muut sionistit näkivät oman ja kansansa historian.

Poliittisesti Herzl toimi kahdella erillisellä taholla. Aluksi sionistinen liike tarvitsi juutalaisten kannatuksen, mutta liikkeen pyrkimysten edistyminen ei voinut tapahtua ilman ulkopuolista, erityisesti suurvaltojen, tukea. Mielenkiintoinen osoitus Herzlin sisäisen, juutalaisille suunnatun, ja ulkoisen, muulle maailmalle tarkoitetun, toiminnan välisestä rajanvedon vaikeudesta löytyy hänen kaunokirjallisen *Altneuland*-teoksensa sisällön tulkinnoista. Muhammad Ali Khalidi²⁷⁶ näkee kyseisen teoksen, joka kuvaa varsin utopistisesti juutalaista valtiota Palestiinassa 25 vuotta perustamisensa jälkeen, pyrkimyksenä vaikuttaa ja vakuuttaa eurooppalainen yleisö juutalaisvaltion hyödyllisyydestä jonkinlaisena yhteiskunnallisten kokeilujen testialueena. Toinen – ja varsin poikkeava – tulkinta taas pitää teosta osoituksena Herzlin halusta länsimaistaa juutalaisuus täydellisesti, jolloin perinteisellä uskonnolla ja kulttuurilla ei tässä yhteydessä olisi juuri merkitystä. Tiettyä tukea tälle tulkinnalle on löydettävissä Herzlin muistakin teksteistä: *Der Judenstaat*issa hän eksplisiittisesti toteaa halunsa välttää tulevan juutalaisvaltion kehittymisen teokratian suuntaan sekä myös asevoimien puuttumisen valtion asioiden hoitoon.²⁷⁷ Varsin mielenkiintoisesti myös Gudemann²⁷⁸ puuttuu nimenomaisesti aseellisen voiman merkitykseen valtioille, ja toteaa yksiselitteisesti, että itsenäisen valtion edellyttämä aseellinen voima olisi juutalaisen uskonnon syvimmän olemuksen vastaista, lisäksi vielä sinällään erittäin osuvan vertauksen Daavidin ja Goljatin roolien vaihtumisesta kyseisessä tilanteessa. Kun tämän vertauksen asettaa

²⁷¹ Emt., 233.

²⁷² Emt., 235; Rose 2006, 1–2.

²⁷³ Rose 2006.

²⁷⁴ Almog 1987, 30, 54.

²⁷⁵ Rose 2006, 3–4, 7.

²⁷⁶ Khalidi 2001, 60–61.

²⁷⁷ Herzl 1896, 75–76; Kornberg 1980, 235–236.

²⁷⁸ Gudemann 1897, 38.

asiayhteyteensä modernin Israelin valtion kanssa, joutuu pakostikin miettimään kyseisen valtion todellista asemaa modernin Lähi-idän voimasuhteissa.

Valtaosaltaan Herzlin sionismi sai kannattajansa muualta kuin välittömästä kielellis-kulttuurisesta ympäristöstään. Esimerkiksi kotikaupungissaan Wienissä Herzlin ajatukset eivät erityisen suurta joukkoa voittaneet puolelleen, pääosa hyväksynnästä tulikin sittemmin lähinnä Itä-Euroopan ja toisaalta Englannin juutalaisten parista²⁷⁹. Herzl oli aluksi Wienissäkin varsin tuntematon hahmo, jopa jossakin määrin ulkopuolinen niin kaupungin juutalaisten kuin laajemmassa mielessä koko yhteiskunnankin osalta²⁸⁰. Kansainvälisellä tasolla sionismi pyrki kuitenkin esiintymään kansallisena vapautusliikkeenä ja Herzlin poliittisen toiminnan perustana olikin pyrkimys saada jonkinlainen valtakirja, oli kyse sitten Palestiinasta tai jostakin muusta alueesta, joltakin suurvallalta. Herzl ei ollutkaan erityisesti valikoiva diplomaattisen toimintansa kohteissa, hän pyrki vetoamaan, vaihtelevalla menestyksellä, niin Ottomaanien valtakuntaan, keisarilliseen Saksaan, Venäjän keisarikuntaan kuin Isoon-Britanniaan.²⁸¹ Kokonaisuudessaan tätä poliittista toimintaa voikin kuvata luonteeltaan varsin epäkoherenttina, usein jopa keskenään ristiriitaisten pyrkimysten kokoelmana. Jossain määrin tähän tempoilevaan politiikkaan lienee vaikuttanut monien tekijöiden ohella sydänvaivoista kärsineen Herzlin alati huononeva terveys, mikä lopulta johti Herzlin kuolemaan vain kahdeksan vuotta *Der Judenstaat*n ilmestymisestä.²⁸² Loppujen lopuksi Herzl ei itse nähnyt toimintansa suurimpia saavutuksia, sillä sionistisen liikkeen kannalta tärkeimmät kansainväliset tunnustukset tapahtuivat vasta vuonna 1917 Balfourin julistuksen myötä ja lopullisesti Israelin valtion itsenäistymisen 1948 ja vuonna 1949 YK:n jäsenvaltioksi hyväksymisen muodossa²⁸³.

Tutkielmani toinen kohdehenkilö, Wienin päärabbi (vuodesta 1890 aina kuolemaansa vuonna 1918 saakka) Moritz Gudemann on Herzliin verrattuna tietyllä tavalla huomattavasti tuntemattomampi henkilö. Theodor Herzlin teoksia on Suomessakin saatavilla lähes mistä tahansa yleisestä kirjastosta, vieläpä suomeksi käännettyinä. Sama tilanne ei kuitenkaan koske Gudemannia, ei kunnolla edes alkuperäiskielellä. Osittain tässä tilanteessa voitaneen turvautua selitykseen niin

²⁷⁹ Zohn 1985, 140.

²⁸⁰ Avineri 1999, 16, 18–21.

²⁸¹ Klein 2005, 244; Kornberg 1980, 240–241; Almog 1987, 242–243.

²⁸² Kornberg 1980, 226, 254, 250–251.

²⁸³ Klein 2005, 245–246.

kutsuttujen historian ”voittajien” ja ”häviäjien” välisestä dynamiikasta. Ne, joiden kanta voittaa, jäävät paremmin näkyville kun taas häviäjien jäljet vaipuvat vähitellen (lähes) unholaan ²⁸⁴.

Mielenkiintoiseksi Herzlin ja Gudemannin välisen suhteen kuitenkin tekee se, että he tunsivat toisensa jo ennen kiistojen alkamista. Itse asiassa Herzl yritti saada Gudemannin puolelleen, tukemaan poliittista suunnitelmaansa ja toimimaan välikätenä suhteessa varakkaisiin juutalaisiin. Kirjeenvaihto ja useat tapaamiset asian tiimoilta johtivat aluksi ainakin jonkinlaiseen, mutta varsin lyhytikäiseen yhteisymmärrykseen. Lopullinen välirikko tapahtui vasta *Der Judenstaatin* julkaisemisen jälkeen, siis vuonna 1897, kun Gudemann otti julkisesti kantaa sionismiin julkaisemalla *Nationaljudenthum*.²⁸⁵ Päätös ei ilmeisesti ollut helppo, kaikkein vähiten ulkoisen painostuksen takia, mutta suunnan valinta ei suinkaan jäänyt tähän. Vuonna 1902 hän kirjoitti toisen, mahdollisesti vielä antisionistisemmän, pamfletin asiasta ²⁸⁶.

Ajattelultaan Gudemann oli epäilyksettä hyvin konservatiivinen rabbi ja uskonnollisiltakin mielipiteiltään selkeästi lähempänä ortodoksi- kuin reformijuutalaisuutta. Siinä missä konservatiiviset ajatukset olivat olleet jonkinlainen haitta Saksassa, olivat ne Wienin kohdalla taas, vahvemman ortodoksisen suuntauksen takia, huomattavan hyödyllisiä. Koulutustaustaltaan hän kuitenkin edusti melko uudenaikaista suuntausta.²⁸⁷ Sekä yliopistolliset opinnot filologian ja itämaisten kielten osalta että uskonnollinen seminaari Breslaussa takasivat niin maallisen kuin uskonnollisen koulutuksen. Breslaun juutalaisen seminaarin toimintaperiaate rakentui kahden eri poolin ympärille: toisaalta (historia)tieteellistä tutkimusta ei saa rajoittaa mitenkään, mutta samalla on myös otettava huomioon juutalaisen lain tärkeys suhteessa uskonharjoittajien toimintaan. Näin juutalaisuus ei kadottaisi suhdettaan menneeseen, vaikkakin kykenisi vastaamaan tulevaisuuden haasteisiin. Tosin tästä lähtökohdasta johtuen myös Gudemann alkoi asettaa tiettyjen pyhien tekstien historiallisuutta osin kyseenalaiseksi, mutta säilytti kuitenkin uskonsa niihin, antaen enemmän painotusta niiden universaalille moraalisiselle tärkeydelle.²⁸⁸

Päärabbina Gudemann oli kiistatta yhteisönsä hengellinen johtaja, jonka halu yhteisön sisäisen rauhan säilyttämiseksi ei Wienin alati kasvavan juutalaisyhteisön tapauksessa ollut erityisen helppo

²⁸⁴ Vrt. Palonen 1987, 159–160.

²⁸⁵ Fraenkel 1966, 72–73, 75, 77, 80.

²⁸⁶ Emt., 79–80.

²⁸⁷ Rozenblit 1989, 200, 203–204, 205; Schorsch 1966, 46.

²⁸⁸ Emt., 43–45, 48.

tehtävä²⁸⁹. Gudemannin koko uraa, niin uskonnollisesti, sosiaalisesti kuin tieteellisestikin, voisikin kuvata pyrkimyksenä toimia juutalaisen uskon vankkumattomana puolestapuhujana. Tämä seikka on nähtävissä esimerkiksi Gudemannin suhtautumisessa ympäröivään, joskus varsin vihamieliseenkin, yhteiskuntaan. Hänelle esimerkiksi antisemitismi oli vain hetkellinen ilmiö, joka olisi mahdollista torjua tulevaisuudessa²⁹⁰. Tästä käsityksestä johtuen – tai sen ansiosta – Gudemann uhrasikin runsaasti aikaa antisemitismin tieteelliselle vastustamiselle, uskoen valistuksen toimivan tälläkin alalla. Tietty moraalinen ja samalla jumalallinen edistysusko, Ismar Schorschin mukaan Breslaun opintojen seurauksena, on siis selkeästi havaittavissa Gudemannin toiminnassa; antisemitismiä vastaan taisteleva ja mitä erilaisimpien väitteiden kumoaminen takaisivat juutalaisten saavutetun aseman yhteiskunnassa, tai mahdollisesti jopa parantavan sitä.²⁹¹

Hieman yllättäen – sekä tausta että myöhemmät kirjoitukset huomioiden – Gudemann oli kuitenkin voimakkaasti vastaan Wienissä 1870-luvun alussa suunniteltua liturgista uudistusta, joka olisi poistanut rukouksista muun muassa viittaukset paluusta Jerusalemiin. Perusteluna tälle toiminnalle tosin oli lähinnä paluuta korostavien rukousten hengellinen merkitys ja traditionaalinen tärkeys, eikä suinkaan kannatus poliittisille pyrkimyksille valtion perustamiseksi. Näin ollen jo tässäkin toiminnassa on sittenkin havaittavissa yhtymäkohtia myös tulevaan sionisminvastaisuuteen: uskonnon asema ja paluun henkiset aspektit oli Gudemannille huomattavasti tärkeämmässä roolissa kuin käsitys todellisesta ja konkreettisesta paluusta *Eretz Yisraeliin*.²⁹²

²⁸⁹ Emt., 50.

²⁹⁰ Fraenkel 1966, 69–71.

²⁹¹ Ks. Schorsch 1966, 48, 50–51, 62–64.

²⁹² Rozenblit 1989, 204, 207; myös Laqueur [1972] 1989, 393.

5. Aineiston analyysi

Ennen varsinaisen aineistonkäsittelyn aloittamista koen, että on syytä vielä painottaa seuraavaa seikkaa. Vaikka sionismi onkin käsitettävissä sekä kansallisena että tietyllä tavalla myös kansainvälisenä liikkeenä, aivan kuten juutalaisuuskin pitää sisällään hyvin moninaisia kehityssuuntia, on tämän tutkielman kannalta olennaista tiedostaa sekä tapahtumien että kohdehenkilöiden kiinteä suhde eritoten saksankieliseen kulttuuriin. Näin ollen erityistä – muttei eksklusiivista – huomiota on annettava sekä Saksan keisarikunnan kuin Itävalta-Unkarin kaksoismonarkiankin alueilla vallinneille yhteiskunnallisille ja uskonnollisille olosuhteille. Valinnan perusteluina on syytä mainita ainakin seuraavat seikat: tarkastelun kohteena oleva poliittinen kamppailu käytiin alun perin saksankielisillä pamfleteilla, pääosin Itävallan saksankielisessä osassa. Myös rabbi Gudemannin saksalainen syntyperä puolustaa vahvasti esitettyä alueellista ja kulttuurista rajausta. Erojakin kyseisten valtakuntien välillä toki oli. Esimerkiksi siinä missä Saksan juutalaisväestö muodosti ainakin suhteellisen homogeenisen yhteisön, Itävalta-Unkarin kohdalla juutalaisten kielelliset, kulttuuriset ja taloudelliset taustat olivat huomattavasti hajanaisempia, huono-osaisten juutalaisten määrä oli selvästi suurempi kuin Saksassa. Myös maiden uskonnolliset olosuhteet poikkesivat toisistaan, Saksan keisarikunta oli enimmäkseen protestanttinen kun taas Itävalta-Unkari pääasiassa katolinen. Yhteistä niin Saksan keisarikunnalle kuin Itävalta-Unkarillekin kuitenkin oli se, että liberalismi ei koskaan päässyt – tosin hyvin erisyistä – kunnolla juurtumaan poliittiseen kulttuuriin ja yhteiskuntaan²⁹³.

5.1 Teosten perusmerkitys

Kuten jo aineiston kuvailua käsittelevässä osuudessa olen todennut ja samanaikaisesti uskollisena metodiluvun ajatuksille pysyen: olen päättänyt jakaa aineistonkäsittelyn erinäisten apukysymysten ja niiden vastausten avulla osiin. Jokaista kysymystä ja vastausta on siis pidettävänä osana muita kysymyksiä ja vastauksia; jokainen palanen yhdessä toisten kanssa muodostaa kokonaisuuden, toisin sanoen siis tutkielmani varsinaisen tutkimusongelman ja myös vastaukseni tähän ongelmaan. Aluksi on syytä kuitenkin miettiä sekä *Der Judenstaat*in että *Nationaljudenthum*in olemusta kokonaisuuksina ja tarkastella niiden laatimisen taustalla vaikuttaneita ilmiötä ja ajatuksia. Toisin

²⁹³ Pulzer [1964] 1988, 24.

sanoen tarkoituksena on pyrkiä rakentamaan tulkinnallinen lähtökohta, jonka pohjalta henkilöiden ajattelun tarkempi selvittäminen voi edetä vakaasti. Tämän kysymyksen käsittely taas on syytä aloittaa katsomalla minkälaisia merkityksiä kirjoittajat itse antavat teostensa tarkoituksille.

Nationaljudenthum, sionisminvastaisen sanomansa ohella, on olennaista nähdä kirjoittajansa yrityksenä tarkastella historiallisessa mielessä juutalaisuuden suhdetta sekä uskontoonsa että (poliittisen) nationalismiin. Olennaista teokselle on siis pohdinta siitä mitä juutalaisuus on ja mitä se ei ole. Tässä suhteessa Gudemannin teoksen kirjoituslähtökohdat on helppo tiivistää häneltä itseltään lainattavaan kysymykseen: onko juutalainen nationalismi yhteneväinen juutalaisen uskon syvimpien sisältöjen kanssa?²⁹⁴ Koska Gudemannin asema Wienin juutalaisyhteisössä ei ollut suinkaan mitätön, on *Nationaljudenthumia* osaltaan mahdollista tarkastella myös siitä lähtökohdasta, että teoksen kirjoittaja oli tietyllä tavalla pakotettu ottamaan kantaa – suuntaan tai toiseen – kyseiseen huomiota saaneeseen yhteiskunnalliseen ilmiöön. Samalla on korostettava, että *Nationaljudenthum* ei ole yksinomaan *Der Judenstaatia* vastaan suunnattu pamfletti, joten kohta kohdalta etenevää kritiikkiä on teoksesta turha etsiä. Luonteiltaan teokset ovat varsin erilaiset. Herzl esittelee teoksessa poliittista suunnitelmaansa ja Gudemann taas tarjoaa historiallisen katsauksen juutalaisen uskon ja juutalaisten olemukseen, luonnollisesti suhteessa nationalismiin. Siinä missä Gudemann jättää yhteiskunnan ja sen luonteen käsittelemisen huomattavasti vähemmälle kuin Herzl, toimii samankaltainen suhde käänteisenä uskonnon ja sen merkitysten käsittelemisen kohdalla.

Der Judenstaat taas on Herzlin omien sanojen mukaan yritys ratkaista juutalaiskysymys poliittisesti, toisin sanoen ehdottamalla juutalaisille omaa valtiota. Hän itse myöntää, tai paremminkin, väittää tarkoituksena olevan juutalaiskysymyksen ratkaisu, toisin sanoen siis antisemitismin aiheuttaman tilanteen korjaaminen siirtämällä juutalaiset pois nykyisistä asuinmaistaan. Tosin, ollakseen poliittisesti toimiva, nationalistinen projekti edellyttää tiettyä positiivista asennoitumista sen ihmisjoukon osalta, johon kyseinen hanke kohdistuu. Välinpitämättömyyskin on mahdollista sivuuttaa, sillä valistustoiminnalla on aina mahdollista hankkia aatteelle kannattajia. Kyse on nimenomaisesti poliittisesta tahdosta, Herzliä itseään lainaten: ”Ne juutalaiset, jotka haluavat valtionsa, saavat ja ansaitsevat sen”.²⁹⁵ *Der Judenstaatia* on

²⁹⁴ Gudemann 1897, 24.

²⁹⁵ “Die Juden, die wollen, werden ihren Staat haben und sie werden ihn verdienen“, Herzl 1896, 6, 86; ks. myös Avineri 1999, 4.

siis hyvä lähestyä aluksi nimenomaan tästä lähtökohdasta; kyse on julkisesta ohjelmanjulistuksesta, jonka kohdeyleisöltä kirjoittaja haluaa saada tukea suunnitelmalleen.

Kokonaistulkinnan kannalta on myös hyvä kysyä, miksi Herzl käyttää huomattavan osan teoksestaan kuvailemaan tarvittavia taloudellisia edellytyksiä ja rakenteita sekä juutalaisten muutolle että lopulta myös itse juutalaisvaltion synnylle? Taloudelliset lähtökohdat ja olosuhteet toki ovat olennainen osa mitä tahansa nykyaikaista yhteiskuntaa, mutta tämä tärkeys ei yksin riitä vastaamaan esitettyyn kysymykseen. Osittainen vastaus tähän ongelmaan tarjoutuukin Shlomo Avinerin²⁹⁶ kautta, sillä hänen mukaansa osa *Der Judenstaat*in tekstistä oli alun perin tarkoitettu osoitettavaksi Rothschildien pankkiirisuvulle, joten taloudellisten suunnitelmien painotuksen voimakkuus voisi selittyä sillä, että Herzl halusi antaa suunnitelmastaan mahdollisen toimivan kuvan. Saadakseen projektilleen sekä rahallista että poliittista tukea oli hänen tarjottava uskottava ja toimivantuntuinen kuva siitä prosessista, jota oman valtion synnyttäminen edellyttäisi. Tämäkään vastausvaihtoehto ei silti ole vailla heikkouksia. Erityisen paradoksaaliseksi tilanteen näet tekee se, että Herzl ei paikoitellen tekstissään suhtaudu ”rahajuutalaisiin” mitenkään myötämielisesti, kantoja voisi kuvata paikoitellen vihamielisiksi ja myös pilkkaaviksi; avustustoimista on hänen mukaansa usein enemmän haittaa kuin hyötyä juutalaisille²⁹⁷. Tämä epäsuhta on kuitenkin ymmärrettävissä näkemällä se eräänlaisena siirtymävaiheena ajattelussa, *Der Judenstaat*in ilmestymisen aikaan Herzl oli jo vähitellen siirtymässä tukijoiden etsimisessään pois varakkaiden juutalaisten parista. Siirtymä ei toki vielä tässä vaiheessa missään nimessä täydellinen, mutta jo selvästi alkanut. Kysymyksessä on siis jonkinlaisen orastavan pettymyksen mukanaan tuoma päätös tehdä suunnitelmasta julkinen²⁹⁸.

5.2. Kiistan poliittinen luonne

Herzlin ja Gudemannin välistä kiistaa on lähestyttävä myös suoran poliittisen vastakkainasettelun kautta. Aineiston luonne huomioon ottaen tämä ei ole erityisen hankala tehtävä, mutta mielestäni parhaiten tämä vuorovaikutusta värittänyt tilanne on esitettävissä kahden erinomaisen valaisevan esimerkin kautta. Ensimmäinen vastakkainasettelun syvästi poliittisen luonteen paljastava seikka on

²⁹⁶ Avineri, 1999, 15.

²⁹⁷ Herzl 1896, 15, 50–51, 60–61.

²⁹⁸ Avineri 1999, 14–15; Fraenkel 1966, 74–75, 78.

Güdemannin käenmuna-vertaus²⁹⁹, joka on oivallinen osoitus tietynlaisesta yhteiskunnallisen muutoksen pelosta. Toisin sanoen siitä, että yksi, ulkopuolelta tuleva ja vieras, aatesuunta kasvaisi nopeammin ja suuremmaksi kuin alkuperäiset ja tuhoaisi nämä samalla. Kuten Güdemann³⁰⁰ itsekin toteaa: juutalaisten auttaminen pelkästään vallitsevan hetken olosuhteiden varassa saattaakin olla juutalaisuudelle kokonaisuutena tuhoisaa. Kyseistä vertausta tarkemmin tarkasteltaessa ei näin ollen voi välttyä ajatukselta, että toteamuksen taustalla saattoi vaikuttaa myös tietty henkilökohtainen huoli tulevaisuuden luonteesta suhteessa nykyisiin valtarakenteisiin. Jos sekulaari ja nykyhetkessä kiinni oleva nationalistinen liikehdintä todella saisi jalansijaa juutalaisissa yhteisöissä ja todella osoittautuisi muita aatesuuntauksia voimakkaammaksi, mikä olisikaan aiemman järjestyksen aikaisen juutalaiseliitin asema. Güdemann joka tapauksessa oli asemaltaan yhteisön yläpäässä, joten tietty muutosvastarinta on otettava huomioon. Silti, tässäkin suhteessa ei toki tule liioitella, *Nationaljudenthumia* ei kuitenkaan voi kokonaisuudessaan ymmärtää vain keinona tai yrityksenä suojella kenenkään omakohtaista asemaa tai olemassa olevia yhteiskunnallisia rakenteita. Eikä ole missään nimessä myöskään tarpeellista epäillä, etteikö Güdemann olisi omannut syvää uskonnollista vakaumusta.

Toinen osoitus valtataistelusta on löydettävissä kiistassa menneisyyden tulkinnasta, tai pikemminkin menneisyyden myyttisille tapahtumille annetuista merkityksistä. Oma valtio johtaisi Herzlin³⁰¹ mukaan uuteen makkabealaisen kansan syntyyn. Kuten olen jo aiemminkin todennut, ei ole mitään syytä olettaa, että Herzl olisi halunnut perustaa uudelleen temppeleikultin ympärille perustuvan yhteiskunnan. Vertauksen, tai sen tulkinnan, tarkempi merkitys tässä asiassa piilee siinä, että molemmissa tapauksissa saavutukset olivat, ja tulevat olemaan, kiinni juutalaisten itsensä toimimisesta aktiivisesti vallitsevien asioidentilojen muuttamiseksi. Sama menneisyys asettuu kuitenkin hyvin erilaiseen asemaan, kun huomioidaan Güdemannin³⁰² käsitys makkabealaisten merkityksestä juutalaisten historiassa ja samalla tietysti myös merkityksestä juutalaisille itselleen. Makkabilaiskapina ja sitä seurannut valtakunta ovat, Daavidin saavutusten ohella, selkeitä poikkeuksia – eivät merkitykseltään vähäpätöisiä, mutta poikkeuksia joka tapauksessa – Israelin³⁰³ kansan historiassa. Toisin sanoen kyseiset tapahtumat kuvastavatkin niitä harvoja hetkiä, jolloin Israelin kansa toimi kuten muutkin kansat: enemmän ihmisten kuin Jumalan johdolla. Sillä siinä –

²⁹⁹ “Lassen wir uns nicht das Kuckucksei der Nationalität in unser Nest legen, es wird nichts Gutes davon ausgebrütet.“, Güdemann 1897, 42–43.

³⁰⁰ Emt., 5–6.

³⁰¹ Herzl 1896, 85.

³⁰² Güdemann 1897, 7–9.

³⁰³ Tässä yhteydessä näen tärkeäksi avata lukijoille tekemääni valintaa käsitteistön suhteen. Tässä yhteydessä termi Israel tulee ymmärtää kuvauksena nimenomaisesti muinaisesta kansasta kokonaisuutena, siis ilman turhia jaotteluita esimerkiksi Israelin ja Juudan valtakuntien tai eri historiallisten vaiheiden välillä.

ainakin Güdemannin³⁰⁴ mielestä – missä muut kansat ovat keskinäisten sotien tuotosta, oli muinainen Israel luonteeltaan erilainen ja muodostunut kansana liitostaan Jumalan kanssa.

5.3. Käsitteet kansasta ja juutalaisuudesta

Seuraavaksi otan tarkastelun alle sen, mitä Herzl ja Güdemann todella sanovat – sekä luonnollisesti sitä mitä he asiasta todella ajattelivat – eri kansojen olemassaolosta sekä luonteesta. Tämän lisäksi, koska käsitteet kansojen olemuksesta kohdistuvat yleisen tason ohella yleensä myös nimenomaisesti tiettyihin kansoihin, on toimivan tulkinnan kannalta ensisijaisen tärkeää tarkastella erityisesti aineistossa esiintyviä ajatuksia juutalaisuudesta ja juutalaisista itsestään. On siis kysyttävä sekä itseltään että aineistolta, mikä on kansa ja mitä tai keitä ovat juutalaiset?

Herzl³⁰⁵ toteaa kyllä varsin eksplisiittisesti juutalaisen kansan olemassaolon, mutta tämä toteamus ei sinällään vielä kerro paljoakaan käsitteistä tästä kansasta. Ongelman tarkempi lähestyminen on hyvä aloittaa eräänlaisen negaation kautta, sillä juutalaisuus, tai tarkemmin sanoen juutalaiset ihmisyhteisönä, on hyvin voimakkaasti ulkopuolisten määrittämää Herzlille; juutalaisuus on olemassa ainoastaan antisemitismien takia, muussa tapauksessa juutalaiset olisivat hänen mukaansa sulautuneet ympäröiviin kansoihin jo ajoja sitten³⁰⁶. Juutalaisuus kansana ei siis määrity niinkään sen mukaan, mitä juutalaiset ovat, vaan sen mukaan, mitä heistä ei koskaan voi tulla. Herzlin ajattelussa juutalaiset ovat siis selkeästi erillinen kansa muista eurooppalaisista kansoista, mutta ainoana juutalaisuuden sisältä nousevana yhdistävänä tekijänä on ”isien usko”.

Herzlille antisemitismi ei myöskään ollut ainoastaan tilapäinen tai satunnainen ilmiö, päinvastoin juutalaisvastaisuus oli koko maailmaa määrittävä asia: ei ole olemassa kuin juutalaisia ja antisemitistejä³⁰⁷. Herzlin silmissä siis toive siitä, että yksilön juutalaisuus nähtäisiin vain lähinnä epäolennaisena taustatekijänä tai korkeintaan ”harmillisena sattumuksena”³⁰⁸, ei ollut millään tavalla toteutumiskelpoinen, pikemminkin päinvastoin. Ainoana lievennyksenä kaikkialla vaikuttavaan juutalaisvastaisuuteen Herzl toteaa ilmiötä esiintyvän vain niissä maissa, joissa

³⁰⁴ Güdemann 1897, 13–14.

³⁰⁵ ”Wir sind ein Volk, Ein Volk.“, Herzl 1896, 11.

³⁰⁶ Emt., 26.

³⁰⁷ Emt., 22, 26.

³⁰⁸ Ks. Katz 1985, 93.

juutalaisia on määrällisesti paljon, tosin tämäkin seikka olisi aina altis muutokselle juutalaisten muuttoliikkeen myötä³⁰⁹.

Tilannetta voi tosin lähestyä myös edellä esitetyn negaation itsensä negaationa, näin myös antisemitismien – ilmiö, jonka olemassaoloa historiallisena ilmiönä Gudemann³¹⁰ ei missään nimessä kiellä – merkitys juutalaisuudelle asettuikin varsin toisenlaiseen valoon. Hänelle nimittäin antisemitismi on tarkasteltavan ilmiön kannalta merkittävä, mutta tulkinta tapahtumista poikkeaa Herzlin vastaavasta. Gudemannille³¹¹ antisemitismi näet onkin tuottanut, ei suinkaan juutalaisia kansana, vaan nimenomaisesti juutalaisen kansallisuusaatteen, joka itsessäänkin on varsin uusi ilmiö. Gudemannin mielestä nimenomaisesti antisemitistit antoivat juutalaisuudelle kansan määritelmän pitämällä heitä itselleen vieraana elementtinä keskuudessaan. Näin ollen sionismi sortuu heti lähtökohdiltaan virheeseen, sillä se ottaa määritelmänsä ulkopuolelta, eikä suinkaan juutalaisuudesta itsestään. Muiden mielipidettä ei tässä suhteessa siis tulisi kuunnella, kuten sionismi tekee omaksumalla käsityksensä kansasta nimenomaisesti sen vainon kautta. Tämä johtaisi lopulta vain juutalaisuuden katoamiseen.³¹²

Herzlin käsitystä antisemitismien kaikenkattavasta luonteesta on helpompi lähestyä, kunhan kyseinen ilmiö asetetaan oikeaan asiayhteyteensä, toisin sanoen tarkastelemalla 1800-luvun lopun Euroopassa todella tapahtunutta yhteiskunnallista kehitystä suhteessa juutalaisiin. Muutama jo aikanaan huomiota herättänyt esimerkki mainitakseni: Dreyfus-tapaus Ranskassa 1894 alkaen, lähinnä taloudellisesta kriisistä johtunut konservatiivisten ja myös antisemitististen puolueiden merkityksen nousu niin paikallisesti kuin valtakunnallisestikin 1880- ja 1890-lukujen Saksan keisarikunnassa³¹³, Venäjällä 1881 tsaari Aleksanteri II:n salamurhaa seuranneet laajat juutalaisvastaiset mellakat³¹⁴. Varsinkin Itä-Euroopan heikot ja ajoittain levottomatkin olot heijastuivat myös länteen juutalaispakolaisten muodossa, jotka osaltaan rasittivat sekä assimiloituneiden juutalaisten suhdetta valtaväestöön että samalla myös suhdetta näihin ”itäjuutalaisiin” (*ostjuden*), jotka usein erottautuivat selvästi niin kieleltään, tavoiltaan kuin sosioekonomiselta statukseltaankin jo asemansa vakiinnuttaneista ”länsijuutalaisista”.³¹⁵

³⁰⁹ Herzl 1896, 11.

³¹⁰ Esim. Gudemann 1897, 4–5, 28, 36.

³¹¹ Emt., 3.

³¹² Emt., 42.

³¹³ Tarkemmin 1800-luvun loppupuolen Saksan poliittisesta tilanteesta ja antisemitismistä ks. esim. Pulzer ([1964] 1988), erityisesti 72–119.

³¹⁴ Almog 1990, 33–47.

³¹⁵ Volkov 1985, 201–203, 208–211.

Myöskään Itävalta-Unkarin multietnisen valtakunnan kohdalla tilanne ei erityisesti eronnut muista eurooppalaisista valloista, liberalismiin alennustila ja kasvava vähemmistökansojen nationalismi asettautui varsin usein juutalaisia vastaan, koettuaan juuri heidät vieraiden vaikutteiden ylläpitäjiksi keskuudessaan³¹⁶. Peter Pulzer³¹⁷ kommentoikin osuvasti, että siinä missä nationalismi oli Saksassa yhdistävä voima, oli se Itävalta-Unkarin kohdalla hajottava tekijä. Täten Habsburgien valtakunnan mahdollisesti sortuessa nationalististen liikkeiden edessä, juutalaisille ei juuri jäisi alueita, jolla olisi mahdollista elää, sillä juutalaiset asuivat varsin hajallaan valtakunnan alueella ja ilman selkeää enemmistöasemaa millään alueella. Vielä läheisemmin sekä Herzlin että Gudemannin jokapäiväistä elämää koskettava seikka oli se, että myöskään Wien ei ollut immuuni antisemitistisille liikkeille³¹⁸. Kenties tärkeimpänä osoituksena tästä on syytä mainita Wienin pormestariksi – virka joka ei itävaltalaisessa poliittisessa järjestelmässä ollut mitenkään vähäpätöinen – valittu Karl Lüger. Hänen antisemitisminsä oli tosin luonteeltaan selkeän opportunistista ja poliittista, eikä niinkään erityisen henkilökohtaista. Lüger säilytti nimittäin varsin hyvät suhteet useisiin juutalaisiin yksityiselämässään, mutta juutalaisvastaisuus oli hänelle poliittisen mobilisaation väline ja keino saavuttaa valtaanpääsyn edellyttämää suosiota. Erityisesti vuosi 1895 oli tässä suhteessa hyvin merkityksellinen, sillä paikallisvaalien myötä antisemitistiset puolueet pääsivät valta-asemaan Wienissä ja Lügerin nousu pormestariksi jo tässä vaiheessa estyi ainoastaan keisarin väliintulon myötä.³¹⁹

Huomionarvoiseksi tämä äänioikeutettujen määrän kasvun ja vakiintuneiden valtasuhteiden muutoksen aiheuttama ”massojen” politiikka Wienissä³²⁰ nousee ymmärtämällä tapahtumien vaikutukset nimenomaisesti ajattelulle. Helpoiten tämä tapahtuu havaitsemalla kyseisten tapahtumien yhtymäkohdat Herzlin³²¹ mielipiteissä sopivasta ja toimivasta hallintomallista tulevalle juutalaisvaltiolle. Näkemällä Wienin tapahtumat osoituksena poliittisen mobilisaation vaaroista, erityisesti siinä suhteessa, että demokratian välineitä hyväksikäyttäen taitavien kansankiihottajien olisi mahdollista saavuttaa valtaa, on varsin helppoa nähdä syvemmälle toisen tutkimuskohteen ajatteluun. Vaikka Herzl muissa yhteyksissä osoittikin voimakasta kiinnostusta massojen politiikkaa kohtaan, oli jonkinlaisen ylhäältä johdetun – ja samalla myös siis rajatun – demokratian kannattaja³²².

³¹⁶ Almog 1990, 37–39; Pulzer [1964], 1988, 132–136.

³¹⁷ Pulzer [1964] 1988, 122.

³¹⁸ Esim. Herzl 1896, 21. Tarkemmin Wienin poliittisesta tilanteesta 1800-luvun lopulla ks. Boyer 1981.

³¹⁹ Pulzer [1964] 1988, 160–162, 171–175, 178–182; Almog 1990, 42.

³²⁰ Pulzer [1964] 1988, 167–169.

³²¹ Herzl 1896, 73–74.

³²² Ks. myös Kornberg 1980, 232.

Herzlin käsitystä hallinnon organisoimisesta voisikin näet kuvailla pyrkimyksenä eräänlaisen kultaisen keskitien malliin, jossa ylimystö ja kansa toimisivat toisiaan kontrolloivina poliittisina toimijoina, näin valtion olisi mahdollista välttää sekä itsevaltiuden vaarat että kansanjoukkojen tyrannian, josta esimerkkinä Herzl³²³ mainitsee toisessa yhteydessä Ranskan suuren vallankumouksen, joka syö lapsensa ja tuottaa levottomuutta myös ympärilleen. Näin ollen rajoittamaton demokratia ainoana hallintomuotona ei toimi, vaan jonkun on johdettava politiikkaa ylhäältäpäin, tosin ammattipoliitikkoja Herzlin mielestä on syytä karttaa mahdollisimman tarkasti. Lisäosoituksena demokratian ja poliittisen mobilisaation ongelmallisuudesta Herzlille voidaan toki pitää myös useissa kohdissa *Der Judenstaati*akin esiintyvää epäluuloa, kenties jopa pelkoa, merkitykseltään nousevaa sosialismia kohtaa: pahimmassa tapauksessa, mikäli muutosta olosuhteissa ei tapahdu tai tapahtuva muutos on luonteeltaan negatiivista, jopa juutalainen sivistyneistö voisi olla vaarassa luisua sosialismin pauloihin³²⁴. Kaikesta tästä huolimatta on syytä huomioida, että kokemukset demokraattisesta päätöksentekoon osallistumisesta eivät yleiseurooppalaisessakaan mittakaavassa olleet tuona aikana vielä erityisen laajalle levinneitä³²⁵. Esimerkiksi Saksassa demokraattinen ja parlamentaarinen politiikka ei ollut erityisen tavoiteltua vielä 1900-luvunkaan puolella, enemmänkin luottamusta osoitettiin vahvoihin persooniin – sanalla sanoen siis suurmiehiin – eikä kasvottomaan ja loputtomaan keskustelevuuteen³²⁶.

Tässä vaiheessa käsitysten tarkastelua on kuitenkin syytä pohtia hetki tarkemmin sitä, ovatko edellä mainitut seikat todella Herzlin oman ajattelun mukaisia, vai onko kyseessä ainoastaan kuva, jonka hän halusi antaa ajatuksistaan, toisin sanoen siis retorisia välineitä jonkin tavoitteen saavuttamiseksi. Ottaen huomioon Herzlin tausta journalistina ja varsinkin hänen ammatillinen läsnäolonsa Ranskassa Dreyfus-oikeudenkäynnin aikana on varsin selvää, että Herzl oli hyvin tietoinen Euroopan tapahtumista, erityisesti suhteessa juutalaisiin ja antisemitismiin. Näin ollen on hyvin vaikea uskoa, että merkit antisemitismin merkityksen kasvusta olisivat jääneet huomiotta. Toisaalta asioiden tarpeeton liioittelu ja todellisen tilanteen vääristely avaisi arvostelijoille vain lisää keinoja epäillä ääneen esitetyn suunnitelman toimivuutta, tämä on asia, josta Herzl tuntuu olevan varsin huolissaan³²⁷. Silti, provokatiivinen esiintyminen ja sitä seuraava kritiikki voivat myös olla keino saavuttaa kuuluisuutta ja samalla tietysti huomiota ajamilleen asioille³²⁸.

³²³ Herzl 1896, 45.

³²⁴ Esim. emt., 13, 14, 22–23, 84.

³²⁵ Kimmerling 1999, 348.

³²⁶ Ks. Palonen 2006, 114, 132–134, 152–153.

³²⁷ Esim. Herzl 1896, 3, 13–14, 17, 83–84.

³²⁸ Avineri 1999, 16.

Dreyfus-tapauksen osakseen sama hyvin vähäinen asema Herzlin päiväkirjamerkinnöissä kuitenkin asettaa tämän tulkinnan kohdalle vakavia epäilyksiä³²⁹. Antisemitismi itsessään ei siis kenties olekaan tärkein syy hänen kirjoitustensa takana. Tärkeämpänä vaikuttimena onkin nähtävä kyseisen ilmiön seurauksien – todellisten tai kuviteltujen – käsittäminen. Sitoutuminen täysipainoisesti, taustansa unohtaen, porvarilliseen assimilaatioprosessiin, jonka tarkoituksena ja lupauksena olisi pääsy täysivaltaiseksi yhteiskunnan jäseneksi. Tämä lupaus kuitenkin osoittautui vääräksi, ainakin siinä mielessä, että aikakauden yhteiskunta, tai osat siitä, ei ollutkaan valmis sitoutumaan prosessiin samalla vakavuudella. Toisin sanoen tärkeäksi vaiheeksi Herzlin ajattelussa nousee se hetki, jolloin hän tuli siihen päätelmään, että juutalaisista ei loppujen lopuksi voisikaan tulla asuinvaltioidensa kansalaisia samassa suhteessa kuin muista. Näin ollen emansipaatio, hyvistä tarkoituksistaan huolimatta, oli epäonnistunut jo ennen kunnolla alkuunpääsyään. Hannah Arendt³³⁰ ei siis suinkaan liioitellut huomauttaessaan Herzlin kokemuksista omasta ulkopuolisuudesta, niin perinteisen juutalaisuuden kuin toisaalta myös eurooppalaisen ja kristillisen kulttuurin osalta. Tällaiseen ulkopuolisuuteen, oli kyse sitten todellisesta tai kuvitellusta tilanteesta, onkin syytä suhtautua suurella vakavuudella, sillä vahvat kulttuuriset juuret tarjoavat välineitä hallita olosuhteiden muutoksia, mutta tällaisten juurien puute tai kadottaminen voi saada aikaan tarvetta korvata – tai ”löytää uudelleen” – ne.³³¹

Güdemannille taas juutalaiset eivät – enää – muodosta kansaa poliittisessa mielessä, sillä suurin osa asiaan liittyvistä määreistä on menetetty jo antiikin aikana, kuten oma alueellinen valtio, kulttuuri ja yhteinen kieli. Kansan kriteereistä juutalaisuus ei siis omaa enää muuta yhteistä kuin uskonnon³³². Güdemannin³³³ mukaan kansallinen näkökulma vaihtui viimeistään diasporan aikana laajempaan ja universaalisempaan muotoon. Diaspora, kuten myös myöhemmässä vaiheessa tulemme havaitsemaan, ei ole suinkaan huono asia. Tärkeintä tässä suhteessa onkin havaita, että Güdemannille merkityksellistä on nimenomaisesti juutalaisuuden rooli – poikkeuksena muista kansoista – universaalina (moraalisena) ilmiönä, eikä suinkaan sen partikularistinen kansallinen identiteetti tai sen puute. Juutalaisuutta ja sen Jumalaa ei voi erottaa toisistaan, sillä Israel on Jumalan omaisuuskansa³³⁴. Güdemannin käsitys juutalaisuuden suhteesta muihin kansoihin noudattelee siis hyvin tiukasti klassista maailman jakoa Israeliin ja muihin kansoihin. Juuri siitä

³²⁹ Avineri 1999, 7–8; Fraenkel 1966, 82.

³³⁰ Arendt 1978, 126–127.

³³¹ Herzl 1896, 16; vrt. myös Burke 1997, 52.

³³² Güdemann 1897, 3, 7.

³³³ Emt., 32, 35.

³³⁴ Emt., 1897, 16–18.

syystä, että juutalaiset eivät ole muiden kaltaisia, he pystyisivät toteuttamaan heille määrättyä tehtävää tässä maailmassa.³³⁵

Juuri tämän perustavanlaatuisen ero on se syy, jonka takia juutalaisten ei tule ottaa osaa kansalliseen liikehdintään, ei omana kansallisuutena muttei myöskään välttämättä muissakaan yhteyksissä. Gudemannin³³⁶ mielestä nationalismi ei kenties ole kristinuskonkaan oppien mukaista toimintaa, mutta aivan varmasti se on juutalaisuuden oppien vastaista, joten juutalaisten ainoa mahdollisuus on pitää kiinni uskostaan, eikä uhrata sitä minkään hetkellisen hyödyn takia.

Nationalismi onkin siis ymmärrettävä tällöin ihmiskunnan yhtenäisyyttä hajottavana tekijä, sillä se jakaa ihmisyyttä toisilleen vihamielisiin ryhmiin. Esimerkkinä nationalismin ongelmallisuudesta Gudemann³³⁷ tarjoaa Rooman valtakunnan ja sen romahtamisen, joka hänen mukaansa johtui hyvin pitkälti siitä, että valtakunta rakentui kestävämmälle nationalistiselle ajattelulle. Tämän perustan sitten rapautuessa valtakunta ei enää omannut mitään yhdistävää tekijää, joka olisi voinut korvata puutteet. Tietysti voi esittää kysymyksen, että mikäli ihmisryhmä asettaa kaiken toivonsa vain uskonnon varaan, eikö tällöin ole aivan yhtä suuri vaara joutua vastaavanlaiseen tilanteeseen? Tämän tutkielman kannalta tosin on turha pyrkiä etsimään kovin syvällistä vastausta tähän kysymykseen, sillä mielenkiinto on tarkoitus kohdistaa nimenomaisesti ajatteluun ja käsitysten sisältöön, ei niinkään niiden mahdollisiin puutteisiin tai kummallisuuksiin. Joka tapauksessa Gudemannille juutalaiset olivat asuinvaltioidensa kansalaisia, joiden oli puolustettava asemaansa kyseisissä yhteiskunnissa eikä paettava jokaista uhkaa: jokaisen on pidettävä huolta sekä velvollisuuksistaan että oikeuksistaan. Mutta mikäli olosuhteet käyvät jossakin kestävämmiksi, ei muuttoliikkeen tukemisessa tai järjestämisessä ole hänen kantansa mukaan mitään moitittavaa, tosin vain sillä edellytyksellä, että kyseinen toiminta ei ole poliittisesti tai nationalistisesti väritynyttä.³³⁸

5.4. Käsitteet yhteiskunnasta

Yhteiskuntaa koskevien käsitysten tarkastelun kannalta on syytä aivan ensimmäiseksi keskittyä tarkemmin kysymykseen siitä, mitkä olivat ne nimenomaiset yhteiskunnalliset olosuhteet, jotka

³³⁵ Ks. esim. Cohen [1949] 1995, 59; Gudemann 1897, 32–33.

³³⁶ Emt., 35, 43.

³³⁷ Emt., 28–29.

³³⁸ Emt., 39.

määrittivät sekä aineiston laatijoita että laatimista. Tätä ongelmaa on helpointa lähteä purkamaan asettamalla aineisto ja sen laatijat sopivimpaan kulttuuriseen yhteyteensä. Aineiston lähestyminen nimenomaisesti keskiluokan luonteen kautta on perusteltavissa sillä, että sekä Herzl että Gudemann kuuluivat selvästi yhteisöjensä keski- tai mahdollisesti jopa ylempiin osiin. Työväenluokka tai yläluokka ei näin ollen ole se ympäristö, joka olisi eniten ollut vaikuttamassa kohdehenkilöiden ajattelun kehitykseen. Niidenkään roolia ei toki tule suoralta kädeltä kieltää, ainakaan mikäli aineiston tulkinta jossakin kohdin niiden huomioimista edellyttää.

Herzlin oma assimiloituminen eurooppalaiseen ja erityisesti saksankieliseen kulttuuriin on havaittavissa toki jo teoksen alkuperäisen kielen kautta, mutta asian paljastaa myös *Der Judenstaat*n paikoittaiset soveliaan ja moraalisen käytöksen vaatimuksista: ”huvittelupaikkojen moraalialia on valvottava”³³⁹. Tietysti on mahdollista ja hyvin perusteltuakin väittää, että myös juutalaisuus uskontona edellyttää ja säätelee tiukasti kannattajiensa käytöstä ja tapoja, aivan kuten lakiuskonnolta tuleekin odottaa. Mutta samalla on todella kysyttävä, käyttäisikö harras uskovainen muiden argumenttiansa perusteluina perinteiseen juutalaiseen vai roomalaiseen lakiin nojaavia asioita. Herzl³⁴⁰ päätyi jälkimmäiseen vaihtoehtoon, olihan hän koulutustaustaltaan oikeustieteen tohtori ja erikoistunut nimenomaisesti roomalaiseen lakiin³⁴¹. Soveliaan käytöksen vaatimus sekä erityisesti sivistyksen, ymmärrettynä sosiaalisena ja moraalisen kehittymisenä³⁴², tarpeellisuuden painottaminen ovat hyvä esimerkki keskiluokkaisen *Bildung*-ajattelun suodattumisesta sekä Herzlin itsensä ajatteluun, mutta myös laajemmassa mielessä eurooppalaisen juutalaisuudenkin pariin. Tämä ajattelumalli näkyy myös selvästi Herzlin käsityksissä siirtolaisille tarjottavien yleissivistävien luentojen tarpeesta³⁴³.

Jo edellä esitettyjen ajatusten kautta Herzl onkin siis hyvin helppo nähdä selvästi eurooppalaisen, tai erityisesti saksankielisen jos erityisen tarkka haluaa olla, keskiluokan edustajana. Porvarillisen ajatusmaailman ja juutalaisuuden suhde ei kuitenkaan ole erityisen ongelmaton 1800-luvun lopun Euroopassa. George L. Mossen³⁴⁴ mukaan juutalaisten emansipaatio (saksalaiseen) yhteiskuntaan oli kahden osittain vastakkaisen voiman värittämä prosessi. Toisaalta emansipaatio mahdollisti juutalaisillekin pääsyn osaksi yhteiskuntaa, erityisesti tietynlaisen itsensä sivistämisen (*Bildung*) kautta. Aktiivisen itsensä sivistämisen kautta juutalaisista tulisi yhteiskunnan täysipainoisia jäseniä,

³³⁹ Herzl 1896, 37, 38.

³⁴⁰ Emt., 68–69.

³⁴¹ Laqueur [1972] 1989, 87.

³⁴² Herzl 1896, 16.

³⁴³ Emt., 47.

³⁴⁴ Mosse 1985, 2–4, 9–10.

siis samanlaisia kuin (kristityistä) naapureistaan. Samalla kuitenkin se yhteiskunta, johon assimilaatio kohdistui, edellytti – erityisesti keskiluokkaisessa muodossaan – jäseniltään tiukkaa sitoutumista tiettyihin pysyväksi käsitettyihin normeihin ja tapoihin, joiden tausta oli luonnollisesti saksalaisessa ja kristillisessä perinteessä.³⁴⁵ Kunniallisuuden (*Sittlichkeit*) vaatimus oli siis tekijä, joka osaltaan taas pakotti myös keskiluokkaistuvien juutalaisten elämän yhä enemmän valtakulttuurin kaltaiseksi. Osittain kyseessä olikin sekä mahdollistavasta että rajoittavasta prosessista: ideaalitulanteessa itsensä sivistäminen johtaisi yhteiskunnalliseen hyväksyntään, mutta samalla kunniallisuuden vaatimus pakotti tiukemmin osaksi tapoja ja ajatuksia, jotka luonteeltaan vahvasti kristillisen perinteen, eivät suinkaan juutalaisuuden, varaan rakentuneita.³⁴⁶

Tietyiltä osin keskiluokkaistuvat juutalaiset toki myös omasivat kulttuurisia piirteitä, jotka edesauttoivat assimilaatioprosessia, erityisesti ydinperheen tärkeä rooli on tässä yhteydessä mainittava³⁴⁷. Herzlinkin³⁴⁸ mukaan juutalaiset nousivat ghettoistaan kilpakumppaneiksi nimenomaisesti keskiluokalle. Jacob Katz³⁴⁹ tosin väittää, että Saksassa liberalismien tuottama emansipaatio ei johtanut suoraan juutalaisuuden keskiluokkaistumiseen, siis sulautumiseen saksalaiseen keskiluokkaan, vaan kyse oli enemmänkin rinnakkaisesta kehityksestä. Toisin sanoen – ja tietoisesti yleistäen – juutalaisten assimiloituminen tapahtui lähinnä vain tiettyyn yhteiskuntaluokkaan, tai paremmin sanottuna samankaltaiseen, mutta silti erilliseen ryhmään. Peter Pulzer³⁵⁰ käyttääkin osuvaa termiä *parvenu* kuvaamaan tätä suhteellisen äkillisen muutoksen läpikäyneitä, sekä ainakin jossakin määrin sisäistäneitä, juutalaisia. Emansipaation voisi siis sanoa johtaneen osaltaan myös juutalaisuuden porvarisoitumiseen, luonnollisesti tosin vain niiden kohdalla, jotka siihen varakkuutensa tai muiden vastaavien seikkojen ansiosta kykenivät. Aivan kuten koko saksalainenkin yhteiskunta, myös juutalaisten keskuudessa keskiluokkaisten arvojen merkitys nousi.³⁵¹ Kaikkialla Euroopassa tämä prosessi ei toki vaikuttanut samalla tavalla tai samaan aikaan: juutalaisten (n. 11 % väestöstä) asema esimerkiksi Itävaltaan kuuluvassa Galitsiassa ei ollut suinkaan mairitteleva, taloudellisesti tai yhteiskunnallisesti³⁵².

Lisäyhteys Herzlin ajatusten ja yleisen keskiluokkaisen maailmankuvan välille muodostuu hyvin selvästi hänen vanhojen valtioperiaatteiden, oli kyse sitten uskonnollisesta tai dynastisesta

³⁴⁵ Ks. myös Herzl 1896, 25.

³⁴⁶ Mosse 1985, 10.

³⁴⁷ Emt., 8–9.

³⁴⁸ Herzl 1896, 25.

³⁴⁹ Katz 1985, 85; vrt. myös Sorkin 1985, 116.

³⁵⁰ Pulzer [1964] 1988, xxiii.

³⁵¹ Mosse 1985, 5, 16.

³⁵² Pulzer [1964] 1988, 123.

perinteestä, suorassa hylkäämisessä ihmisjärjen puolesta ³⁵³. Edellä esitetty kanta asettuu oikeaan asiayhteyteensä, kun sitä verrataan jo aiemmin tässä tutkielmassa lainattuun Carl Schmittin teesiin keskiluokkaisen poliittisen järjestelmän halusta luopua niin Jumalasta kuin sopimuspohjastakin vallan lähtökohtana. Edelleen viitteitä tästä keskiluokkaisesta ajatusmaailmasta on nähtävissä suojelevassa tai jopa holhoavassa suhtautumisessa suhteessa naisiin ja työntekoon. Herzlin mukaan naiset voivat kyllä työskennellä, mutteivät suinkaan raskaissa töissä tai ylitöissä. Samaa holhoavaa mentaliteettia on kenties havaittavissa myös työn ulkopuolisen ajan – Herzlin kaavailemassa mallissa seitsemäntuntinen työpäivä jakautuisi kahteen erilliseen osaan – kohdalla mainittuun perheelle omistettuun aikaan. Tämän toteamuksen voisi mielestäni melko helposti tulkita tarkoittavan erityisesti sitä, että naisen paikka olisi kotona lapsia hoitamassa ³⁵⁴. Kyseisenkaltainen asennoituminen ei suinkaan ollut erityisen poikkeava kyseisen ajan ”valtavirran” ajatuksista, pikemminkin kyseessä oli normi kuin poikkeus. Saksan kielessä on jopa erityisen sovelias termi – *Geschlechtscharakter* – kuvaamaan tätä selkeää erottelua sukupuolten olemuksen ja tehtävien välillä. ³⁵⁵ On toki huomattava, että sukupuolten erilaiset – tietyissä tapauksissa myös varsin jyrkästi erotellut – roolit eivät suinkaan ole tuntematon käsite juutalaisuudessakaan, erityisesti naisen asema kodin ylläpitäjänä, toisin sanoen käsitys miehestä julkisena ja naisesta yksityisenä toimijana on löydettävissä niin juutalaisuuden kuin kristillisen keskiluokan parista ³⁵⁶. Tässä mielessä Herzl ei yhteiskunnallisen ajattelunsa suhteen siis liikkunut mitenkään uudella tai mullistavalla maaperällä, ennemminkin kyseessä on tutuista ja turvallisista ajattelumalleista.

Kielen merkitys on mielestäni jossakin määrin sivuseikka tutkielmani varsinaisen aihepiirin kannalta, mutta tiettyjä seikkoja lienee syytä tästäkin aihepiiristä on syytä nostaa esille. Yhteinen ja jaettu kieli toki usein on ihmisyhteisöä yhteensitova asia, samankaltaisuudentunteen osatekijä. Kieli ja kansallisuus tarkoittivat Itävalta-Unkarin tapauksessa suurella määrin samaa asiaa, mutta Saksassa tämä yhteys ei ollut niinkään hallitsevassa roolissa, johtuen kyseisten valtioiden rakenteellisista ja syntyhistoriaan liittyvistä tekijöistä ³⁵⁷. Herzlille ³⁵⁸ kieli ei kuitenkaan ollut tärkein kansan olemusta määrittävä tekijä, sillä hän hyvin selkeästi tiedosti aikakautensa juutalaisuuden kielellis-kulttuurisen hajanaisuuden. Esimerkiksi asenteensa hepreaa tai sen elvyttämistä kohtaan ei ole mitenkään suosiva, ennemminkin Herzl halusi säilyttää monikielisen ja -kulttuurisen todellisuuden myös tulevassa valtiossa. Eri asia tietysti on se, missä määrin tällainen

³⁵³ Herzl, 1896, 67–68.

³⁵⁴ Emt., 39.

³⁵⁵ Ks. esim. Bayly 2004, 399–401; Hausen 1981, 51–83.

³⁵⁶ Cohen [1949] 1995, 159–161; Hausen 1981, 54–56.

³⁵⁷ Ks. Avineri 1999, 22–23; Almog 1990, 39–40.

³⁵⁸ Herzl 1896, 75.

todella olisi ollut toteuttamiskelpoinen, viittaukset Sveitsin monikieliseen valtiorakenteeseen eivät juuri ota huomioon sitä tosiasiaa, että pelkästään Euroopan juutalaisten keskuudessa käytettyjä kieliä olisi huomattavasti suurempi joukko kuin esimerkkitapauksessa. Samassa yhteydessä Herzl tosin toteaa, että ghettojen kielistä on päästävä eroon, jolloin vahvin ja käytännöllisin kieli valikoituu automaattisesti pääkieleksi, jonka hän henkilökohtaisesti muissa yhteyksissä epäili tulevan olemaan saksa ³⁵⁹. Kielen merkityksestä on kuitenkin vielä sanottava se, että myöskään Gudemannin ajatuksissa kieliä ei ole mitenkään erityisen tärkeällä paikalla, joka tietysti selittyy teoksen luonteen avulla. Onkin mahdollista sanoa, pohjautuen Gudemannin ³⁶⁰ kantaan siitä, että juutalaisten ovat olleet ja heidän tulisi olla kansalaisia asuinmaissaan – ”saksalaisia, ranskalaisia, englantilaisia” – eikä erottua muista kuin uskontonsa osalta, että kielellinen moninaisuus ei ollut perinteisenkään juutalaisuuden kannalta mitenkään merkittävä asia, suuntaan tai toiseen. Kieli, jokapäiväisestä tärkeydestään huolimatta, on siis kummallekin kirjoittajalle varsin vähäpätöinen asia. Ainakin Herzlin kohdalla tätä ajattelutapaa on toki mahdollista tarkastella myös tietynlaisena haluttomuutena asettua sionistisen liikkeen kannalta vielä epävarmassa vaiheessa jonkin tietyn kielivaihtoehdon puolelle ja samalla tietysti muita vaihtoehtoja vastaan. Tämänkaltainen päätös olisi toki voinut vieraannuttaa suuriakin ihmisjoukkoja aatteen parista.

5.5. Käsitteet uskonnon ja uskon merkityksestä

Tekstissään Gudemann ³⁶¹ oikeutetusti huomauttaa, että juutalaisuus uskontona on sionistien osalta sivuutettu tehokkaasti. Herzl ei esimerkiksi erityisen syvällisesti uskonnon tai uskon olemukseen paneudu missään osassa *Der Judenstaatia*. Tästä huolimatta yhteisen uskon roolin – nimenomaisesti juutalaisia koossapitävänä tekijänä – kohdalla Herzl ja Gudemann yllättäen jakavat ajattelunsa lähtökohdat toistensa kanssa, vaikkakaan eivät ehkä ajattelun lopputuloksia. Juutalainen usko on kummallekin voima, jonka merkitys piilee juutalaisten yhteisöjen koossapitävänä tekijänä, Herzlin tapauksessa vainon ohella tietysti. Gudemannin mielestä juutalaiset muodostavat tietynlaisen yhtenäisen ihmisjoukon, mutteivät enää poliittisesti; nykyisellään ainoastaan jaettu usko, seurakunta (*Gemeinde*) on kaikkia juutalaisia yhdistävä tekijä. ³⁶²

³⁵⁹ Avineri 1999, 23.

³⁶⁰ Gudemann 1897, 3, 41–42.

³⁶¹ Emt., 5.

³⁶² Herzl, 1896, 15, 36; Gudemann 1897, 20, 27, 39.

Uskonnolla on Herzlille myös toinen tärkeä rooli, sillä seurakunnat muodostavat jo olemassa olevan paikallisorganisaatioiden ketjun, jonka avulla sekä sionistisen aatteen levitys että tiedonsaanti alueiden oloista olisivat mahdollista. Nimenomaisesti tässä funktiossa *Der Judenstaat*issa varataankin erityistä toivoa siihen, että uskonnolliset auktoriteetit antaisivat projektille tukensa. Herzlille kansa on pohjimmiltaan myös uskonnollista, joten kyseistä ominaisuutta on tuettava osana kansallista projektia.³⁶³ Jälkikäteen katsoen on silti mahdollista sanoa, että Herzlin toive uskonmiesten ryhtymisestä tehokkaiksi aatteen puolestapuhujiksi, ei toteutunut kovinkaan hyvin. Etenkin tämä on nähtävissä Gudemannin, jonka varaan Herzl oli erityisesti toivonsa laittanut, kohdalla, päinvastaisista suunnitelmista huolimatta aate saikin kiivaan vastustajan³⁶⁴.

Huolimatta jo aiemminkin tämän tutkielman aikana todetusta ongelmallisesta suhtautumisestaan uskontoon Herzl todella käyttää sanomansa osana kiistatta uskonnollisia termejä, kuten Luvattu Maa³⁶⁵ sekä lähtö Egyptistä (*Mizraimista*), kuvaapa hän aatettaan samassa yhteydessä myös uutena Mooseksena³⁶⁶. Hieman haasteellisempaa tosin on pohtia, missä määrin kyseiset käsitteet ovat todella sidoksissa uskoon ja missä taas tiettyyn kulttuuriseen perinteeseen, on hieman vaikeampi kysymys. Ongelmaan on kuitenkin mahdollista antaa vastaus käyttämällä apuna jo aiemminkin soveltamaani periaatetta. Uskonnollinen, tai muu selvästi tiettyyn kulttuuriseen perinteeseen liittyvä, retoriikka on keino kuvailla sinällään vierasta ajatusta tutuilla termeillä tai vertauksilla. Toisin sanoen kyseessä on vahvojen kulttuuristen rakenteiden, jotka olivat merkityksiltään tuttuja nimenomaisesti juutalaisuuden kulttuurin parissa eläneille, käytöstä ja tulkinnasta. Tosin Herzlin tapauksessa kyseessä on pikemminkin tutuille termeille annetuista aivan uusista merkityksistä.

Tietyllä tavalla sama ongelmallinen suhtautuminen uskonnolliseen perinteeseen on nähtävillä myös tulevan juutalaisvaltion sijoituspaikaksi sopivien maa-alueiden esittelyn yhteydessä. Palestiina saa Herzliltä³⁶⁷ osakseen toista vaihtoehtoa, Argentiinaa, huomattavasti enemmän tunteisiin vetoavia määreitä, Argentiina taas nousee esiin kaikin puolin järkevänä ja kannattavana vaihtoehtona. Palestiinalla on vahva asema myös Gudemannin³⁶⁸ ajattelussa, esimerkiksi muuttoliike – luonnollisesti ilman poliittisia tarkoituksia – on ilmiönä kannustamisen ja tukemisen arvoinen. Tähän tukemistoimintaan hän toki osallistui itsekin aktiivisesti³⁶⁹. Kannatettavan muuttoliikkeen

³⁶³ Herzl 1896, 57, 62.

³⁶⁴ Fraenkel 1966, 67, 73.

³⁶⁵ Esim. Herzl 1896, 47, 84.

³⁶⁶ Emt., 64, 70.

³⁶⁷ Emt., 29.

³⁶⁸ Gudemann 1897, 39, 40

³⁶⁹ Fraenkel 1966, 70.

taustalla on siis oltava todellinen uskonnollinen perusta: paluu Siioniin, Luvattuun Maahan, jos ei muuten niin ainakin viimeisen leposijan saamiseksi. Herzlille taas Luvattu Maa ei ole itsestäänselvästi Palestiina, pikemminkin kyseinen käsite on mahdollista kohdistaa mihin tahansa maa-alueeseen, jolle juutalaisvaltio voitaisiin perustaa.

Tässä mielessä lupaus ei siis suinkaan tule Jumalalta, vaan aatteelta, joka lunastaisi – toista uskonnollista termiä käyttäkseni – juutalaisen kansan vuosisataiset kärsimykset ja ratkaisisi lopullisesti juutalaiskysymyksen, kansallisella tavalla. Herzlin Luvattu Maa syntyy yhteisistä ponnisteluista, sitä ei ole olemassa ellei sitä rakenneta; juutalaisten oman valtion synty on siis riippuvainen vain ja ainoastaan ihmisten tahdosta³⁷⁰. Herzlin käsityksen mukaan ajatus valtiosta ei siis ole riippuvainen sen fyysisestä sijainnista, vaan kansan yhtenäisyys on tärkeämpi tekijä kuin tulevan valtion sijoittaminen kartalle. Kansa ei kuitenkaan itsessään ole saavuta mitään, ellei riittävä aatteellinen voima saa sitä toimimaan tavoitteidensa saavuttamiseksi. Herzlän tarjoaa valtiota vain niille, jotka sen haluavat ja ansaitsevat. Nationalistinen aate siis luo olemassa olevasta hajanaisesta ihmisjoukosta todellisen kansakunnan, joka on itsessään tärkeämpi kuin mikään maa-alue.³⁷¹

Mikä sitten on rabbi Gudemannin käsitys juutalaisuuden syvimmästä olemuksesta? Siinä missä Herzl³⁷² pitää juutalaisten assimiloitumista eurooppalaisiin yhteiskuntiin pohjimmiltaan mahdottomana tapahtumana, on sama ilmiö taas Gudemannille juutalaisuuden olemuksen tärkeimpiä puolia. Uskonto ja kansallisuus eivät ole siis alkuunkaan sama asia³⁷³. Nimenomaisesti juutalaisuuden kyky sopeutua erilaisiin olosuhteisiin on taannut sen selviytymisen läpi vuosisatojen. Mukautuminen vallitseviin olosuhteisiin aina ollut diasporajuutalaisuuden keskeisin olemus, maailmasta eristäytyminen on toki ollut ajoittainen tosiasia, muttei sekään juutalaisuuden itsensä aikaansaamaa. Gudemannille diaspora onkin eräs juutalaisen historian loistavista aikakausista, lopullinen osoitus uskon lujudesta riippumattomana sidoksista tiettyyn aikaan tai paikkaan. Kyse on siis osasta Jumalan suurta suunnitelmaa, joten sitä vastaan ei ole mitään syytä kamppailla. Ja juuri tässä diasporan hienous piilee, kansojen joukkoon hajautuneena, ilman omaa kansallistunnetta, juutalaisuus kykenee tuomaan esille totuutta todellisesta Jumalasta sekä profeettojen lupaamasta paremmasta tulevaisuudesta.³⁷⁴

³⁷⁰ Herzl 1896, 47, 85.

³⁷¹ Emt., 28, 68, 85–86.

³⁷² Emt., 11–12, 26.

³⁷³ Gudemann 1897, 32.

³⁷⁴ Emt., 29, 32 36–37, 39.

Ajatuksena juutalaisten kielellinen ja kulttuurinen sulautuminen asuinmaidensa valtaväestöön ei kenties ollut erityisen vieroksuttu Länsi- ja Keski-Euroopan juutalaisten keskuudessa, mutta on tärkeää lisäksi havaita emansipaatioprosessin rajallisuus suhteessa uskontoon. Siinä missä juutalaiset yksilöinä assimiloituivat suhteellisen tehokkaasti esimerkiksi saksalaiseen, ranskalaiseen ja miksei myös itävaltalaiseen yhteiskuntaan, juutalaisuus uskontona ei suinkaan saavuttanut samankaltaista hyväksyttyä ja sivistyneen uskonnon asemaa kuin kristinuskolla oli. Juutalaiset, mutta ei juutalaisuus, assimiloituivat.³⁷⁵

Güdemann, yllirabin asemastaan ja uskonnollisesta vakaumuksestaan huolimatta, ei vierasta kristillisten kirjoitustenkaan tarkastelua, vaan käyttää niitä jopa perusteluina asialleen. Tämä toki tapahtuu juutalaisen uskon kautta, mutta kuitenkin Johanneksen evankeliumi ja apostoli Paavalikin saavat roolinsa juutalaisen nationalismiin vastustuksen välineinä³⁷⁶. Kyse ei siis Güdemannin ajattelun kohdalla ehkä ole sittenkään pelkästään kristillisten tai muidenkaan, sinällään vieraiden, kulttuuristen vaikutteiden torjumisesta, ainakaan niin kauan kuin kyseiset vaikutteet eivät ole ristiriidassa niin kutsutun juutalaisuuden syvimmän olemuksen kanssa. Ei siis pidä kuvitella, että Güdemannin suhtautuminen kristilliseen oppiin sinällään olisi ollut mitenkään erityisen myönteistä³⁷⁷. Samalla kuitenkin juutalaisuus – Güdemannin³⁷⁸ käsitysten mukaan – on luonut pyhien kirjoitustensa kautta koko sivistyneen maailman kulttuurisen perustan. Kristillinen, toisin sanoen siis läntinen, maailma on täten Güdemannille selvästi asemaltaan hyvin erilainen muihin maailman alueisiin verrattuna, tiettyä ylpeyttä eurooppalaisuudesta on siis havaittavissa hänenkin kohdallaan.

Güdemannillekin assimilaatiolla ja akkulturaatiolla oli, olivat ne kuinka tärkeitä tahansa, kuitenkin olemassa rajat, sekä teoriassa että käytännössä. Erinomaisena osoituksena tästä akkulturaation todellisesta rajallisuudesta voin mainita Wienin juutalaisen yhteisön sisäistä rauhaa pahasti 1870-luvulla järkyttänyt uskonnollisten menojen reformoimiseen liittyvän seikan. Kyse on urkujen käytöstä jumalanpalveluksen säestämisessä, mitä Güdemann vastusti kiivaasti. Hän väitti urkujen olevan täysin sopimattomia juutalaisen jumalanpalveluksen luonteeseen, aiheuttaen pikemminkin tapahtuman muuttumisen liiaksi kristilliseen suuntaan.³⁷⁹

³⁷⁵ Katz 1985, 94.

³⁷⁶ Esim. Güdemann 1897, 31, 33–34, 36

³⁷⁷ Ks. Fraenkel 1966, 71; Schorsch 1966, 49, 55, 61–62.

³⁷⁸ Güdemann 1897, 6.

³⁷⁹ Rozenblit, 1989, 204–205.

Samasta näkökulmasta katsottuna myös sionismi ylittää sopivuuden rajat omaksumalla sellaisia vieraita vaikutteita, jotka, ainakin Güdemannin ajattelussa, olivat liian pitkällä juutalaisuuden perinteestä. Sionismin suurin synty piilikin siis siinä, että se kytki juutalaisuuden muiden kansojen tavoin kiinni kansalliseen kiihkoiluun, toisin sanoen siis tekee juutalaisuudesta samanlaisen kuin muistakin kansoista. Tämä on nimenomaisesti se asia, jota Güdemann³⁸⁰ pyrkii vastustamaan, sillä hänen käsityksensä mukaan Israelin kansan (ja myöhemmin myös juutalaisten), historiallisena osana on ollut erottautuminen muista kansoista, mutta tämä erottautumista tulisi vain ja ainoastaan nähdä nimenomaisesti uskonnollisena kysymyksenä, eikä niinkään poliittisena tai kansallisena. Juutalaisten olisi oltava kaikkialla olemukseltaan ja käytökseltään kuten muidenkin, paitsi uskontonsa osalta ja osallistuttava yhteiskuntiansa toimintaan aivan samalla tavalla kuin muidenkin.³⁸¹ Syynä tähän on, että juutalaisuudella on erityinen tehtävä maailmassa. Juutalaisuuden tarkoituksena on toimia ”valona kansoille”, osoituksena jumalallisesta totuudesta ja varsinkin toimia ihmiskuntaa yhdistävien tekijöiden puolesta. Juutalaisuudella on siis kansallisia pyrkimyksiä korkeampi tarkoitus tässä maailmassa³⁸².

Tosiasiassa edellä esitetty väite sionismin pitkälle assimiloituneesta luonteesta ei suinkaan ole vailla pohjaa, sillä Herzlin suunnitelma on varsin selvästi yritys siirtää juutalaiset pois Euroopasta, muttei suinkaan eurooppalaisuudesta. Herzl ei ole palaamassa takaisin uskonnon pariin, päinvastoin hänellä, ja hänen edustamansa aatteen kannattajilla, on edessään keskiluokkainen ”sivistyskampanja”, jolla rakennetaan tulevaisuuden yhteiskuntaa ja valtiota nimenomaisesti modernien ja eurooppalaisten periaatteiden pohjalta³⁸³. Sionismi pyrkiikin tässä mielessä siis toteuttamaan sivistyneen länsimaisen liberaalin yhteiskunnan syvintä olemusta, jotakin johon eurooppalaiset eivät edes itse ole kyenneet. Valtiota luodessaan juutalaisten on otettava oppia aiemmista virheistä – sekä omistaan että toisten – ja luotava uusi ja parempi valtio itselleen sekä samalla malliksi koko maailmalle.³⁸⁴

Juutalaisuudella on taas Güdemannin³⁸⁵ mukaan universaali tehtävä ihmiskunnan puolesta. Siksi juuri poliittista sionismia on vastustettava, sillä juutalaisuuden tehtävänä ei ole tukea hajottavaa voimaa (nationalismia) vaan toimia maailman yhdentymisen suuntaan. Historiallisessa mielessä oikea juutalainen kansallistunne, ”todellinen sionismi”, on ollut aina luonteeltaan uskonnollista, ei

³⁸⁰ Güdemann 1897, 24–25, 37–38.

³⁸¹ Emt., 41–42.

³⁸² Emt., 32.

³⁸³ “Aufklärungs-Feldzug“, Herzl 1896, 84.

³⁸⁴ Esim. Herzl 1896, 73, 86.

³⁸⁵ Güdemann 1897, 31–35, 39–40.

poliittista Gudemannille³⁸⁶: sitä ei voi erottaa juutalaisuuden tehtävästä, joka koskettaa koko ihmiskunnan tulevaisuutta. Juutalaisuuden tehtävänä on näin ollen saattaa voimaan koko ihmiskunnan yhtenäisyys ja veljeys, jonka profeetat ovat luvanneet. Jumalan valtakunta, *Malchut Shamayim*, ei koostu kansallisuuksista vaan ihmisistä. Varsin mielenkiintoisesti juuri tämän kaltaista universalistista argumenttia vastaan Herzl³⁸⁷ pyrkii puolustautumaan jo omassakin teoksessaan, väittäen kyseessä olevan korkeintaan kaunis uni, jos sitäkään. Näistä lähtökohdista onkin hyvä lähteä tarkastelemaan tarkemmin sitä, minkälaisia käsityksiä suhteessa aikaan ja tulevaisuuteen aineistosta on mahdollista löytää.

5.6. Käsitykset tulevasta ja menneestä

Etsittäessä vastausta edellä esitettyyn ongelmaan, eräs ilmiö nousee esille hyvin voimakkaasti. Hieman yllättäen, ainakin aineistontarkastelun aiempien osien valossa, sekä Herzl että Gudemann omaavat ainakin pintapuolisesti samankaltaisen suhtautumisen aikaan ja erityisesti tulevaisuuteen. Kysymyksessä on nimittäin tietty luottamus tulevaisuuden paremmasta luonteesta, verrattuna sekä menneeseen että nykyiseen. Näitä käsityksiä on helpointa lähteä purkamaan tarkastelemalla ajatusta, tai laajemmassa muodossaan uskoa, edistyksestä (idea of progress), erityisesti oleellisena ja tärkeänä osana modernin Euroopan kulttuurista ja yhteiskunnallista luonnetta. Juutalaisuus ja sitä kautta myös kristinusko toki sisältävät vastaavia piirteitä, mutta varsinaisesti kyseinen idea on saanut modernin sisältönsä vasta sekoittuessaan muihin vaikutteisiin, oli kyse sitten kreikkalaisista, keskiaikaisista tai valistusajan ajattelumalleista. Tämänkaltaisista lähtökohdista nouseva käsitys lepää siis osittain perustuksilla, jotka eivät suinkaan ole suoraan johdettavissa perinteisen juutalaisuuden muokkaamista tavoista ajatella. Niinpä on otettava huomioon myös juutalaisuuden itsensä suhde aikaan ja tulevaisuuteen, sillä myös tästä ajatteluperinteestä on löydettävissä yhtymäkohtia edellä esitettyyn.³⁸⁸

Pääpiirteittäin ilmiö on kuitenkin jaettavissa kahteen erilliseen osaan: tieteellis-tekniseen ja moraalisen-henkiseen.³⁸⁹ Edistystä ei tässä laajemmassa länsimaisessa mielessä tule nähdä pelkkänä olosuhteiden muutoksena vaan nimenomaisesti etenemisenä kohti jotakin parempaa, oli kyse sitten tiedollisesta tai ihmisluonteen kumulatiivisesta eteenpäin kehittymisestä. Edistysuskoon sisältyikin

³⁸⁶ Emt., 26, 40.

³⁸⁷ Herzl 1896, 83.

³⁸⁸ Ks. Nisbet 1980, 171–173.

³⁸⁹ Emt., 5–6.

muiden muassa usko taloudellisen tai teknologisen kehityksen tärkeydestä sekä vankkumaton luottamus ihmisjärkeen.³⁹⁰ Taloudellisen hyvinvoinnin ja edistyksen välinen yhteys ei jää huomaamatta Herzliltäkään³⁹¹, esimerkkeinä hän mainitsee muiden muassa teollisuuden alalla tapahtuneen huomattavan kasvun, yhä uusien tuotantomenetelmien synnyn sekä myös Yhdysvaltojen nousevan roolin (maailman)taloudessa. Sinällään tämänkaltaiset näkemykset ovat helposti ymmärrettävissä, kun ottaa huomioon sen suhteellisen nopean muutosten sarjan, joka todella kohtasi teollistunutta ja edelleen teollistuvaa Eurooppaa 1800-luvun kuluessa.

Edistykseen liittyvät uskomukset eivät kuitenkaan rajoitu pelkkään taloudelliseen puoleen, tärkeämpää onkin kyetä näkemään näiden uskomusten kokonaisvaltaisuus. Siksi myös *Der Judenstaat* on kokonaisuudessaan mahdollista ymmärtää nimenomaisesti modernina, järkeen perustuvana ratkaisuna ikaikaiseen ongelmaan; uutena ja parempana kuin vanhat ratkaisuyritykset. Edistysuskolla on myös muita merkityksiä Herzlin ajattelun suhteen; ajatukset henkisen kasvun todellisuudesta ja tarpeellisuudesta ovat vahvasti läsnä tekstissä. Ihminen – tai, kirjoitusajankohta huomioiden, mies – kykenee järkensä avulla ratkaisemaan kaikki eteen nousevat ongelmat tieteen, teknologian ja sivistyksensä avulla. Ihminen nousee siis maailman mitaksi; voimaksi, joka luo uutta ja vie itseään ja maailmaa kohti parempaa tulevaisuutta.³⁹² Tässä ajatusmallissa ei jumaluuksilla ole enää kovinkaan suurta sijaa. Tätä sionistisen edistysuskon olemusta voisikin yksinkertaisimmillaan kuvata seuraavasti: uskonnon ja alisteisuuden värittämään menneisyyteen ei ole paluuta ja nykyisyys ei antisemitismin takia voi tarjota yhteiskunnallista hyväksyntää. Vastauksen kaikkiin ongelmiin on siis sijaittava ainoastaan tulevassa. Näin ollen menneisyys, arvokkainakin pidettyjen asioiden osalta, on jätettävä taakse³⁹³. Jo tapahtuneet tieteellinen ja henkinen kehitys tarjoavat siis välineet uuden valtion perustamiselle: onnistuakseen kaiken toiminnan on perustuttava järjen ja suunnittelun varaan, eikä suinkaan tunteeseen tai sattumaan³⁹⁴.

Usko edistykseen ilmenee sekä tieteellisenä että yhteiskunnallisena ilmiönä, kehittyvät keksinnöt mahdollistavat uutta, aivan kuten ihmisenkin kehitys saa aikaan uusia mahdollisuuksia. Kehityksen epäilijöille, niin juutalaisille kuin muillekin, on aukottomasti osoitettava uusien keinojen toimivuus, oli kyse sitten teollisesta kehityksestä tai aatteellisen mallin luomisesta³⁹⁵. Edistyminen ja nousu korkeammalle tasolle eivät ole Herzille kuitenkaan itsestäänselvyksiä, saavutuksien eteen on

³⁹⁰ Emt., 4–6, 177, 317.

³⁹¹ Herzl 1896, 9, 23, 72, 79.

³⁹² Emt., 9–10, 79–80.

³⁹³ Emt. 1896, 55.

³⁹⁴ Emt., 72–73.

³⁹⁵ Emt., 29–30.

työskenneltävä ahkerasti. Tarjolla oleva ”ihmismateriaali” ei olekaan Herzlille sinällään vielä valmista; juutalaiset eivät ole päässeet irti ghettoajastaan. Vanhasta on kyettävä luopumaan, jotta uusi olisi mahdollista saavuttaa. Juutalaiset on siis sekä yksilöinä että kollektiivina uudelleenluotava, sivistettävä oikeaan suuntaan – ja samalla luonnollisesti pois vanhasta – aatteen ja ohjatun opetuksen keinoilla.³⁹⁶ Näin myös juutalaiset voivat nousta vanhasta alisteisesta asemastaan (eurooppalaisten) sivistyskansojen tasolle, ellei jopa korkeammalle. Erityistä luottamusta asioidentilan muuttamisessa Herzl³⁹⁷ asettaakin nimenomaisesti nuoriin, mutta tämä luottamus ei suinkaan ole täydellistä, sillä osaltaan myös tulevasta nuorisosta on koulutuksen avulla muokattava juuri halutunlainen, toisin sanoen siis sellainen, kuin on tarpeen nationalistisen projektin onnistumisen kannalta. Kyseessä on siis varsin tietoinen, ja samalla kenties myös moderni, suunnitelma nuorison sosiaalistamisesta haluttuun ajattelu- ja toimintamalliin. Uusi maa synnyttäisi kirjaimellisesti myös uusia tehokkaita yksilöitä.³⁹⁸ Näin ollen 1800-luvulla erityisesti Saksassa vallinneet käsitykset kansakunnan tai valtion ensiarvoisesta merkityksestä edistyksen etuvartioina ovat varsin selvästi nähtävissä myös Herzlin ajattelun osina³⁹⁹.

Juutalaisen uskon kohdalla vankkumaton luottamus tulevaisuuteen taas rakentuu irrottamattomasti Messias-käsityksen varaan. Vaikka kyse on ihmisestä ilman yliluonnollisia voimia, tai joidenkin tulkintojen mukaan enemmänkin vain tietynlaisen aikakauden olemuksesta, on Messias kuitenkin Jumalan lähettämä vapahtaja, joka saapuessaan saattaa voimaan myös uudenlaisen ja paremman maailman. Messias siis tuo mukanaan maailman, joka on aivan erilainen kuin nykyinen maailma, tulkinnat tulevan maailman luonteesta ovat toki vaihdelleet aikojen kuluessa paljonkin. Tärkeimpänä attribuuttina monista on tämän tutkielman kannalta kuitenkin syytä pitää ikuisen onnen ja rauhan voimaansaattamista.⁴⁰⁰

Myös Gudemann kirjoittaa samankaltaisesta tulevaisuudesta, jonka valmistelussa juutalaisella uskolla on erityinen asema; juutalaisuuden kohtalona on muita kansoja jalompi tehtävä, josta riippuu koko ihmiskunnan tulevaisuus. Toisin sanoen Israel on diasporassaankin yhä Valittu kansa, jonka on toimittava esimerkkinä muille, ”kansojen valona”.⁴⁰¹ Juutalaisten on näin ollen pyrittävä tekemään kaikkensa, jotta Jumalan valtakunta voisi toteutua ja Messias saapua, jolloin ”miekat taotaan auroiksi” ja universaali rauhan ja veljeyden aika koittaa. Ei siis ole mitenkään mahdollista

³⁹⁶ Ks. esim. emt., 21–22, 38, 58, 63–64, 85–86.

³⁹⁷ Emt., 5–6.

³⁹⁸ Emt., 36, 39, 59.

³⁹⁹ Ks. Nisbet 1980, 267–268.

⁴⁰⁰ Cohen [1949] 1995, 346–350, 352–354.

⁴⁰¹ Esim. Gudemann 1897, 19–20, 23, 27, 33, 35.

sanoa, etteikö myös Güdemann⁴⁰² näyttäisi uskovan vakaasti ihmiskunnan moraaliseen edistykseen, tai ainakin sen tarpeeseen. Messiaanisen ajan tapahtumat ovat kuitenkin riippuvaisia vain Jumalasta, joten ihmisen rooli ja merkitys tapahtumien etenemiselle eivät ole yksiselitteisen selviä edes rabbiinisessa kirjallisuudessa⁴⁰³. Güdemann tosin asettuu selvästi kannalle, jonka mukaan juutalaisuudella on tietty sivistystehtävä, tai uskonnollisessa mielessä kenties valistustehtävä, suhteessa muihin kansoihin, joille on kerrottava totuuden sanomaa, jonka sisältö on juutalaisten parista levinnyt myös laajemmalle, kristillisen Raamatun kautta⁴⁰⁴.

Samalla näkyville nouseekin selkeänä Güdemannin⁴⁰⁵ epäilevä suhtautuminen muutoksiin, mutta samalla silti tradition tärkeyteen. Koska juutalaisen uskon perusta on luonteeltaan ikuisiin totuuksiin pohjautuva, on tämän perusolemuksen tulkitseminenkin mahdollista vain yhdellä tavalla, toisin sanoen siis juuri niin kuin se on aina tulkittu. Kanta on siis varsin yksinkertainen: mikäli juutalaisuus tai juutalaiset eivät käsittäneet itseään kansaksi poliittisessa mielessä tai pyrkineet palauttamaan kansallista itsemääräämisoikeuttaan menneisyydessä, ei heidän tule niin toimia nytkään. Poliittinen kansallisuusaate on siis ollut siinä määrin vierasta juutalaiselle traditiolle, että sen on syytä olla sitä jatkossakin, näin välttyttäisiin rikkomasta selvästi uskon syvintä olemusta vastaan. Tämänkaltaisen ajattelun vastakohtana on hyvin helposti nähtävissä taas Herzlin käsitys omasta ajastaan selvästi erilaisena kuin muut aikakaudet ovat olleet. Herzlille⁴⁰⁶ nykyhetki – siis 1800-luvun loppu – oli aikakausi, jolloin yhteiskunnallinen tilanne oli vihdoin saavuttanut sen tilan, että muun muassa juutalaiskysymyksen ratkaisemisen olisi mahdollista. Toisin sanoen Herzlille antisemitismi ja juutalaisten epätoivo oli saavuttanut ne mittasuhteet, jotka olivat edellytyksenä juutalaisten laajamittaiselle aatteelliselle heräämiselle ja, Herzlin omien sanojen mukaan, antisemitismin loppumiselle tämän aatteen toteuttamisen myötä. Tässä mielessä nimenomaisesti sorto ja epätoivo olivat ne eteenpäin ajavat voimat – jopa välttämättömyydet – jotka osoittivat suunnitelman tarpeellisuuden, mutta myös sen tulevan toimivuuden. Epätoivoiset ihmiset ovat valmiita tekemään epätoivoisiakin tekoja, menetettäväähän heillä ei juuri enää ole.⁴⁰⁷ Jälleen kerran Güdemannin⁴⁰⁸ kanta on täysin päinvastainen: hänen käsityksensä huonompiosaisten juutalaisten asemasta ei ole läheskään yhtä synkkä kuin Herzlin. Nämä juutalaiset eivät erityistä apua tarvitseet - kaikkein vähiten sionisteilta. Korkeintaan Güdemann näki tarpeelliseksi vähempiosaistenkin

⁴⁰² Emt., 22–23, 40.

⁴⁰³ Ks. Cohen [1949] 1995, 351–352.

⁴⁰⁴ Güdemann 1897, 29–31.

⁴⁰⁵ Emt., 6, 19, 39–40, 42.

⁴⁰⁶ Herzl 1896, 6, 10–11, 84–85.

⁴⁰⁷ Emt., 11, 26, 59–60, 83.

⁴⁰⁸ Güdemann 1897, 42.

oikeuksiensa puolesta taistelemisen, osana laajempaa kamppailua yhteiskunnallisesta hyväksynnästä. Näin ollen, jo tutuksi käyneen teeman mukaisesti, ikuisten totuuksien uhraaminen tilapäisten parannusten takia olisi siis vastoin uskon ensiarvoisinta olemusta, ja siten myös varsin mahdotonta edes ajateltavaksi.

6. Pohdinta ja johtopäätökset

Tämän osion kohdalla pyrin tarjoamaan vastauksia toiseen varsinaisista tutkimuskysymyksistäni: edeltävässä osassa esiin nostettuiden käsitysten yhteensoveltuvuudesta tai -soveltumattomuudesta. Toisena tärkeänä tehtävänä on luonnollisesti myös koota yhteen aineistosta esille nostetut seikat ja tarkastella niiden merkitystä kokonaisuuden kannalta. Mutta ennen kuin sanon mitään tarkempaa aineiston tarkastelun myötä esiinnousseista päätelmistä, haluan todeta seuraavan seikan hyvin eksplisiittisesti. Tutkielmani teoreettisen ja metodologisen pohjan ansiosta on mahdollista sanoa, että aineistoa on – itsensä valossa – mahdollista tulkita ja näin ollen myös ymmärtää, kuten itse olen sen tutkimusprosessin aikana oppinut ymmärtämään. Tämä ei kuitenkaan ole ainut oikea tapa ymmärtää sitä, mutta perustelu näkemys se joka tapauksessa on. Muidenkin tulkintojen mahdollisuus on siis ymmärrettävä koko lähestymistavan vahvuudeksi.

Tutkimusongelman kannalta varmastikin tärkeimpään kysymykseen – miten Herzl ja Güdemann käsittävät juutalaisuuden ja varsinkin juutalaisen kansan – on annettava kaiken kaikkiaan varsin yksinkertainen vastaus. Tämä on seurausta siitä faktasta, että missään vaiheessa ei ole kyseenalaista, etteivätkö juutalaiset muodostaisi aineiston kummassakin osassa selkeästi muista erillistä ihmisryhmää. Kiista ei millään tavalla kohdistu tähän kysymykseen, vaan niihin määreisiin, joita tälle ihmisryhmälle annetaan. Güdemann pitää juutalaisuutta uskonyhteisönä ilman poliittista ulottuvuutta, kun taas Herzl näkee asian melko pitkälti päinvastaisena: juutalaisuus on poliittinen ilmiö, eikä niinkään vain uskonnollinen. Tarkemmin sanoen edellä esitetyt mallit ovat kuitenkin ideaaleja, tasoja, joille pitäisi, kummankin kirjoittajan mielestä, pyrkiä sekä myös päästä. Vain näin on mahdollista toteuttaa juutalaisten tulevaisuuden kannalta olennaisimpia asioita. Jo tässä kohtaa erilaisista lähtökohdista ponnistavat käsitykset ovatkin siis jo varsin suuria, joten erimielisyyksien puhkeaminen julkiseksi yhteenotoksi ei liene ollut kuin ajan kysymys. Henkilökohtaistakaan kaunaa ei tässä suhteessa toki voida täysin sulkea pois, ottaen erityisesti huomioon henkilöiden kiistaa edeltänyt suhteellisen tiivis vuorovaikutussuhde. Kaikkiaan on siis todettava, että aineistosta löytyvät käsitykset eivät aina suinkaan ”puhu samaa kieltä”, toisin sanoen ne käsittelevät maailmaan paikoitellen hyvin erilaisista lähtökohdista käsin. Tämä ei silti tarkoita sitä, etteivätkö Herzl ja Güdemann myös kykenisi ymmärtämään toisiaan. Käsitysten yhteensopivuus ei kuitenkaan ole siinä määrin merkittävää, että olisi mahdollista sanoa Herzlin ja Güdemannin jakaneen samansuuntaisia ajatuksia juuri mistään, edes suhteellisen yhteneväisistä lähtökohdista huolimatta.

Nationalismin tutkimuksen pohjalta on kuitenkin hieman yllättävää, että Gudemann luettelee enemmän yleisiä määritteitä kansojen olemukselle kuin Herzl, tosin Gudemannin kohdalla kyse on lähes aina muista kuin juutalaisista, toisin sanoen määritteet ovat lähinnä niitä, joita juutalaisuudella ei ole. Aineistosta esiin nostettuja käsityksiä verrattaessa tutkielman teoreettiseen pohjaan ilmenee myös eräs toinen – sekä Herzlin että Gudemannin – ajattelulle ja käsityksille tyypillinen piirre, joka asettaa yhteiskunnallisten ilmiöiden teoretisoinnin tietyllä tavalla hyvin haasteelliseen, muttei kenties erityisen yllättävään, asemaan. Tällä tarkoitan lähinnä sitä, että monimutkaisten ilmiöiden lähestyminen vain tietystä suunnasta, yhden koulukunnan kautta, saattaa tuottaa myös osaltaan vinoutunutta tulkintaa. Nimittäin, Herzlin sionismista on selkeästi löydettävissä piirteitä Anthony Smithin edustaman primordialistisen suunnan käyttämistä teeseistä, kuten yhteinen historia, loistava menneisyys, usko historiallisesti yhdistävänä tekijän. Toisaalta nähtävissä on myös Benedict Andersonin tai Eric Hobsbawm'n kaltaisten modernistien perusteluista, joista voidaan mainita ainakin kansan syntyminen tietyn aatteen kautta, uudelleen määriteltyjen perinteiden ja erityisesti aktiivisen valistustyön tuloksena.

Myös Gudemannin sionisminvastaisuudesta on osoitettavissa kaksi erilaista puolta: ensinnäkin sionismi on huono asia, koska se sotii juutalaisuuden – uskontona – perusteesejä vastaan. Toisekseen sionismia on syytä vastustaa, koska se suhtautuu assimilaatioon epäileväisesti ja samalla siis vaikeuttaa kyseistä prosessia myös niiden juutalaisten kohdalla, jotka eivät välttämättä jaa nationalistia innostustaan sionismin kanssa. Mielenkiintoisesti nämä kaksi puolta, sekä uskonnollinen että liberaali – Gudemannia itseään ei tule tosin pitää ainakaan uskonnollisilta mielipiteiltään erityisen liberaalina – sekoittuvat *Nationaljudenthum*issa yhdeksi kokonaisuudeksi. Assimilaatio on siis hyvin tärkeä osa juutalaisuutta, kun taas sionismi on assimilaation, ja edellisestä johtuen luonnollisesti juutalaisuuden, kannalta negatiivinen ilmiö. Gudemannin ajattelussa kyse ei kuitenkaan ole pelkästään sionismin vastustamisesta, vaan itse asiassa kaikenlaisen poliittisen nationalismin vastustamisesta. Siinä, missä sionismi on haitallista juutalaisuudelle, estäen sen todellisen luonteen ja tehtävän toteutumista, on nationalismi yleismaailmallisesti haitallista koko ihmiskunnalle, sillä se jakaa ihmisyyhteisöt toisiaan pelkääviin, jopa vihaaviin, erillisyyksiköihin sekä näin ollen vaikeuttaa universaalien veljeyden ja rauhan toteutumista.

Eurooppalaisuuttaan – siis haluaan identifioitua tiettyyn laajaan kulttuuriseen yhteisöön – kumpikaan ei kykene, eikä tosin erityisemmin yritäkään, peitellä. Kumpikin on ajattelunsa osalta hyvin pitkälti aikakautensa lapsi, eurooppalaisen ja erityisesti saksalaisen keskiluokkaisen

kulttuurin muokkaama. Tämä ei silti tarkoita sitä, että kyse olisi vain tyyppiesimerkeistä, saksalaisuuden yleisestä heijastumasta myös alueen juutalaisissa. Sekä Herzl että Güdemann ovat esimerkkejä siitä, että kulttuuriympäristö vaikuttaa käsityksiin, muttei määrää niitä. Suhteellisen samoissa oloissa eläneinä heidän suhtautumisensa ei paikoitellen voisi olla juuri etäämmällä toisistaan. Esimerkiksi Herzl on valmis toteuttamaan keskiluokkaisen unelmansa jossakin muualla kuin Euroopassa, suojassa antisemitismiltä ja sorrolta. Güdemann taas on vakaasti paikallaan pysymisen ja rajoittamattomien oikeuksien puolesta taistelemisen kannalla, uskoen vahvasti sivistyksen yhteiskunnallisia oloja muuttavaan voimaan.

Suhtautuminen menneisyyden ja tulevaisuuden väliseen yhteyteen noudattelee jo edellä tutuksi tullutta linjaa. Güdemannille menneisyys on jotakin, joka näyttää tien parempaan tulevaan, ohittaen siis samalla nykyhetken. Herzlille menneisyys taas on jotakin, joka pitää muuttaa nykyhetkessä, jotta parempi tulevaisuus olisi mahdollinen. Yhteistä kummallekin näkökulmalle kuitenkin on se, että molemmat käsitykset suuntaavat katseensa ja toiveensa paikkaan ja aikaan, jossa kaikki on paremmin. Tässä mielessä Herzlin kuvailema valtioutopia ei siis ole suinkaan erityisen erilainen Güdemannin käsityksistä Jumalan valtakunnasta. Kumpikin käsitys siis suuntautuu samankaltaiseen lopputulokseen, mutta jälleen kerran hyvin erilaisilla lähtökohdilla ja menetelmillä. Samalle linjalle on asetettava myös suhde uskontoon, sillä tämänkin ilmiön suhteen tilanne on suhteellisen samanlainen. Uskolla on Güdemannille itseisarvoa, mutta Herzlille ainoastaan välinearvoa. Herzlille juutalainen uskonto on ollut historiallisessa mielessä tärkeä koossa pitävä voima, mutta sen asema voidaan korvata tehokkaalla ja modernilla tavalla, löytämällä uusi yhdistävä tekijä, ajatus kansallisesta yhtenäisyydestä. Güdemannille usko taas voi ainoastaan kasvattaa merkitystään ajan kuluessa. Kyseessä on siis kummankin osalta mielenkiintoisesta yhdistelmästä menneisyyden tuottamaa tulevaisuutta, jossa nykyisyys ei ole erityisen tärkeä. Tyypillistä molemmille on siis liikkuminen sekä modernin eurooppalaisuuden että juutalaisen tradition välillä, kumpikin valikoi sekä menneisyydestä että vallitsevista oloista itselleen ja ajamalleen asialle sopivia seikkoja tai vähintäänkin tulkitsee niitä itselleen sopivalla tavalla.

Lopulta onkin siis mahdollista sanoa, että suurimpana tekijänä sionismin vastustuksessa Güdemannilla on se, että kyseinen aate toisi mukanaan merkittäviä, mutta samalla ennakoimattomia, muutoksia paikallisella tasolla itävaltalaiseen yhteiskuntaan sekä myös koko maailmaan. Kyse on siis vääränlaisena koetun politiikan vastapolitiikasta ja muutosvastarinnasta: liian vieraiden vaikutteiden kohdalla raja on vedettävä johonkin. Lisäksi Güdemannin myönteinen suhtautuminen erilaisiin siirtokuntahankkeisiin, niin Palestiinassa kuin muuallakin, on syytä

ymmärtää siinä valossa, että juutalaisten paluu isiensä maille ei ole tässä tapauksessa se varsinainen vastustuksen aiheuttaja. Syynä vastakkainasetteluun ovat ainoastaan kyseisen paluun toteuttamisen motiivit, erityisesti mikäli kyse on poliittisista tai nationalistisista tekijöistä. Juutalaisten paluu Luvattuun Maahansa on jossakin vaiheessa tulevaisuutta itsestään selvää, mutta kyseisen prosessin tulee tapahtua vasta Messiaan johdolla.

Kiistan paikallinen merkitys jää helposti laajemman yhteyden varjoon, kyseessä on kuitenkin yhden kaupungin sisällä tapahtuneesta yhteenotosta. Erityisesti tässä suhteessa on painotettava muutosvastarinnan ja saavutetun aseman yhteyttä. Tämä erityisesti siksi, että edes potentiaalinen epävakauden lisääntyminen valtakunnassa, joka jo muutoinkin kärsi sisäisistä ongelmista, saattaisi varsin ymmärrettävästi olla vakava uhka olemassaololle. Wienin juutalaisyhteisöä voikin tavallaan pitää koko Itävalta-Unkarin keisarikunnan pienoiskokoisena symbolina. Molemmille sisäisen vakauden ylläpito – joka todetusti oli Gudemannin tärkeimpiä pyrkimyksiä virassaan – oli vallitsevan järjestelmän kannalta ensisijaisen tärkeää. Mikä tahansa häiriötekijä voisi siis olla haitallinen sekä rajatusti että valtakunnallisesti. Tosin aineiston perusteella käsitysten vastakkaisuuden taustalla on paljon syvempiäkin syitä kuin pelkkä pelko saavutetun aseman menetyksestä tai pyrkimyksistä jonkinlaisen merkittävän aseman saamiseksi. Paikallinen taso ei siis olemassaolostaan huolimatta ylitä ilmiön laajempaa merkitystä.

Sionismin ja juutalaisen uskon välistä suhdetta on siis lähestyttävä myös eräänlaisen legitimitteettikysymyksen kautta. Gudemannin ja varmasti muidenkin samankaltaisia ajatuksia omanneiden kannalta juutalaisuus oli nimenomaisesti yhteiseen uskoon perustuva asia, jolloin sionismi, irtaantumalla uskon tärkeimpinä pidetyistä käsityksistä ja omaksumalla vaikutteita myös niiden ulkopuolelta, luopui myös oikeudestaan kutsua itseään tai kannattajiaan juutalaisiksi. Kiistan voi siis katsoa koskevan sitä, kenellä on oikeus määritellä juutalaisuutta, mutta myös sitä, kuka oikeastaan todella on juutalainen. Nationalistinen aate siis ei ollut eikä voinut olla luonteeltaan juutalaisen uskon mukaista, vaan synnyttäisi juutalaisista erillisen ihmisjoukon, joka ei olemukseltaan eroaisi muista kansoista mitenkään. Vastustus ei siis sinällään kohdistu kansallisuusaatteeseen, vaan juutalaisen uskon liittämiseen osaksi tätä liikettä. Ei siis liene liioiteltua sanoa, että Gudemannin puolesta sionistit olisivat vapaita toimimaan haluamillaan tavoilla, kunhan eivät korostaisi aatteensa luonnetta nimenomaisesti juutalaisena kansallisuusliikkeenä.

Sionismi, poliittinen tai muunlainen, ei kuitenkaan jäänyt siihen tilaan, jonka Herzlin teoksen julkaiseminen sai aikaan, vaan kehittyi edelleen, sekä Herzlin itsensä että muiden ajattelijoiden toimesta. Tämä on nähtävissä jo pelkästään siinä, että utopia – tai vähintäänkin vahvoja utopian aineosia sisältävä teos – *Der Judenstaat* eittämättä on, Herzlin omista päinvastaisista vakuutteluistaan huolimatta. Kyseessä on siis sinällään kenties toteuttamiskelvoton hahmotelma, mutta Herzlin poliittinen sionismi tulisikin nähdä jo alkuvaiheessaan poliittisena juuri siitä syystä, että se asetti konkreettiselle toiminnalle hyvin suuren arvon: sionismi siis liikkeenä tähtäsi sekä vallitsevan asiointilan että yksilöiden ominaisuuksien muutokseen. Lisäksi tämä toiminta tapahtui suhteessa muihin, niin juutalaisiin kuin toisuskoiisiinkin. Juuri tästä syystä onkin mahdollista, ellei peräti todennäköistä, että kokonaisuutena *Der Judenstaat*in roolia ja merkitystä juutalaisen nationalismiin kehityksessä tulisikin ymmärtää enemmänkin todellisen poliittisen toiminnan alkuun saattamisen eikä suinkaan sen sisältämän ideologisen sisällön tai innovatiivisuuden – todellisen tai kuvitellun – kautta. Jälkikäteen katsoen Herzlin suurimpiin ja kauaskantoisimpiin saavutuksiin kaikesta huolimatta lukeutuu nimenomaisesti poliittisen toiminnan aloittaminen ja erityisesti sen institutionalisoiminen. Tärkeäksi tällöin nouseekin nationalististen rakenteiden riittävä tukevuus, jotta ne kykenisivät kannattelemaan aatetta, mutta samanaikaisesti niiden olisi oltava sopivan avoimia mahdollisille uudelleentulkinnoille.

Vielä on kuitenkin jäljellä eräs kysymys, joka vaatii osakseen vastauksen: mitä seuraavaksi? Jatkotutkimukselle aihepiiri tarjoaa kuitenkin edelleen, kaikista jo tehdyistä ponnisteluista huolimatta, lähes loppumattoman urakan. Tätäkään tutkielmaa ei tule kenenkään – ei myöskään kirjoittajan itsensä – pitää muuna, kuin ulkopuolisen pikaisena vierailuna maailmassa, joka koostuu puheista ja kirjoituksista, ajatuksista ja teoista yli sadan, kenties huomattavasti useammankin, vuoden ajalta. Kokonaiskuva kuitenkin rakentuu aina osiensa kautta, joten rajattukin tutustuminen aihepiiriin tuottaa tarpeellista ja olennaista tietoa.

Mielestäni hedelmällisimpinä vaihtoehtoina jatkotutkimukselle esitän kuitenkin kaksi keskenään varsin erilaista tutkimussuuntaa. Ensimmäinen varteenotettava vaihtoehto on itsessään varsin yksinkertainen. Laajentamalla käsiteltävän aineiston laajuutta koskemaan ajallisesti ja lukumääräisesti laajempaa joukkoa kirjoituksia samoiltakin kirjoittajilta olisi mahdollista tarkastella sekä kohdehenkilöiden ajattelun kokonaisolemusta että siinä tapahtuneita muutoksia. Yksityisiksi tarkoitettut ja toisaalta julkaistaviksi tarkoitettut tekstit saattaisivat myös toimia hyödyllisenä pohjana vertailevalle aatehistoriantutkimukselle. Toinen vaihtoehto taas pitää sisällään hieman toisenlaisen lähestymissuunnan. Sen sijaan, että tarkastelu kohdistettaisiin myöhäisempiin teksteihin, voisi olla

kannattavaa myös kiinnittää huomiota Herzliä ja Gudemannia edeltäneisiin ajattelijoihin ja ajatuksiin suhteessa juutalaisten asemaan kansojen keskellä ja paluusta isiensä maille. Niin kuin tutkielmani aikana ohimennen olen todennut: sionistinen ajattelu – tai sen vastustuskaan – ei suinkaan alkanut 1800-luvun lopulla eivätkä kummankaan tämän tutkielman kohdehenkilön ajatukset suinkaan olleet täysin ainutkertaisia. Kummallekin kannalle löytyy edeltäjiä, vaikka onkin myönnettävä, että aiempien ajattelijoiden kohdalla sekä käsitysten olemus että niiden ympärillä vaikuttaneet olosuhteet ovat melko varmasti olleet tämän tutkielman kohteista poikkeavia, tavalla tai toisella. Tämän ei kuitenkaan tule antaa estää eri näkökulmien vertailua, sillä vain siten on todella mahdollista ymmärtää juutalaisuuden monimutkaista suhdetta kansallisuuskysymyksiin.

7. Lähteet

Primäärilähteet:

Güdemann, Moritz (1897), *Nationaljudenthum*. Leipzig und Wien: M. Breitenstein's Verlags-Buchhandlung. Luettavissa sähköisessä muodossa osoitteessa: <http://www.archive.org/details/nationaljudenthu00gd>.

Herzl, Theodor (1896), *Der Judenstaat - Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*. Leipzig und Wien: M. Breitenstein's Verlags-Buchhandlung. Luettavissa sähköisessä muodossa osoitteessa: <http://www.literature.at/viewer.alo?objid=11729>.

Sekundaarilähteet:

Almog, Shmuel (1987), *Zionism and History - The Rise of a New Jewish Consciousness*. (Käännös Ina Friedman.) New York: St. Martin's Press.

Almog, Shmuel (1990), *Nationalism & Antisemitism in Modern Europe 1815–1945*. Oxford: Pergamon Press.

Anderson, Benedict (2007), *Kuvitellut yhteisöt: Nationalismin alkuperän ja leviämisen tarkastelua*. (Käännös Joel Kuortti) Tampere: Vastapaino.

Arendt, Hannah (1978), *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Toim. Ron H. Feldman. New York: Grove Press.

Attias, Jean-Christophe - Esther Benbassa (2003), *Israel, the Impossible Land*. Stanford, California: Stanford University Press.

Avineri, Shlomo (1999), "Theodor Herzl's Diaries as a Bildungsroman". *Jewish Social Studies* 5 (3): 1–46.

Bayly, Christopher A. (2004), *The Birth of the Modern World, 1780–1914: Global Connections and Comparisons*. Malden, Massachusetts: Blackwell.

Behar, M. D. - M. F. Hammer - D. Garrigan - R. Villems - B. Bonne-Tamir - M. Richards - D. Gurwitz - D. Rosengarten - M. Kaplan - S. Della Pergola - L. Quintana-Murci - K. Skorecki (2004), “MtDNA evidence for a genetic bottleneck in the early history of the Ashkenazi Jewish population”. *European Journal of Human Genetics* 12 (5): 355–364.

Ben-Israel, Hedva (1986), “Irish Nationalism and Zionism”. Teoksessa Ben-Israel, H. et. al. (toim.) *Religion, ideology and nationalism in Europe and America: essays presented in honor of Yehoshua Arieli*. Jerusalem: Historical Society of Israel.

Boyer, John W. (1981), *Political Radicalism in late Imperial Vienna - Origins of the Christian Social Movement 1848–1897*. Chicago: The University of Chicago Press.

Brenner, Michael (2003), *Zionism: A Brief History*. Princeton: Markus Wiener Publishers.

Burke, Peter (1997), *Varieties of Cultural History*. Ithaca: Cornell University Press.

Calhoun, Craig (1993), “Nationalism and Ethnicity”. *Annual Review of Sociology* 19: 211–239.

Cerulo, Karen A. (1997), “Identity Construction: New Issues, New Directions”. *Annual Review of Sociology* 23: 385–409.

Chaves, Mark (1994), “Secularization as Declining Religious Authority”. *Social Forces* 72 (3): 749–774.

Cohen, Abraham ([1949] 1995), *Everyman's Talmud - The Major Teachings of the Rabbinic Sages*. New York: Schocken Books.

Cohen, Robin (1996), “Diasporas and the Nation-State: From Victims to Challengers”. *International Affairs* 72 (3): 507–520.

Collingwood, R. G. ([1963] 1989), *The Idea of History*. (Repr.) Toim. Knox, T. M.. Oxford: Oxford University Press.

Collingwood, R. G. (2001), *The Principles of History and Other Writings in Philosophy of History*. Toim. Dray, W. H. - W. J. van der Dussen. Oxford: Oxford University Press.

Cox, Robert W. (2007), “The International’ in Evolution”. *Millennium - Journal of International Studies* 35 (3): 513–527.

Dilthey, Wilhelm (1976), *Selected Writings*. Toim. ja käännös H. P. Rickman. Cambridge: Cambridge University Press.

Diner, Dan (2008), “Ambiguous Semantics: Reflections on Jewish Political Concepts”. *The Jewish Quarterly Review* 98 (1): 89–102.

D’Oro, Giuseppina (2004), “Re-Enactment and Radical Interpretation”. *History and Theory* 43 (2): 198–208.

D’Oro, Giuseppina (2008), “Robin George Collingwood”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition). Toim. Edward N. Zalta. Luettavissa osoitteessa: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/collingwood/>.

Dray, William H. (1995), *History as Re-Enactment: R. G. Collingwood’s Idea of History*. Oxford: Clarendon Press.

Dray, W. H. - W. J. van der Dussen (2001), “Editors’ Introduction”. Teoksessa Collingwood, R. G., *The Principles of History and Other Writings in Philosophy of History*. Toim. Dray, W. H. - W. J. van der Dussen, xiii–lxxxvii. Oxford: Oxford University Press.

Epiktetos (1919), *Ojennusnuora*. (Käännös K. Jaakkola.) Hämeenlinna: Karisto. Luettavissa sähköisessä muodossa osoitteessa: <http://www.gutenberg.org/files/16620/16620-8.txt>.

Feldestein, Ariel (2007), “Textbooks as Memory-Shapers: Structuring the Image of Theodor Herzl in Textbooks as Part of Israeli Collective Memory in the 1950s”. *Israel Affairs* 13 (1): 80–94.

Ferguson, Yale H. - Richard W. Mansbach (2007), "Post-internationalism and IR Theory". *Millennium - Journal of International Studies* 35 (3): 529–549.

Fraenkel, Josef (1966), "Moritz Guedemann and Theodor Herzl". *Leo Baeck Institute Yearbook* 11: 67–82.

Friedland, Roger (2001), "Religious Nationalism and the Problem of Collective Representation". *Annual Review of Sociology* 27: 125–152.

Fulbrook, Mary (2002), *Historical Theory*. London & New York: Routledge.

Gadamer, Hans-Georg (1979), *Truth and Method*. (2. ed.) London : Sheed and Ward.

Gadamer, Hans-Georg (2005), "Vastauksia kritiikkeihin". (Käännös Jarkko S. Tuusvuori.) Teoksessa Tontti, Jarkko (toim.), *Tulkinnasta toiseen – Esseitä hermeneutiikasta*, 211–238. Tampere: Vastapaino.

Greenhill, Brian (2008), "Recognition and Collective Identity Formation in International Politics". *European Journal of International Relations* 14 (2): 343–368.

Grondin, Jean (1995), *Sources of Hermeneutics*. Albany: State University of New York.

Gusfield, Joseph R. (1967), "Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change". *The American Journal of Sociology* 72 (4): 351–362.

Hammer M. F. - A. J. Redd - E. T. Wood - M. R. Bonner - H. Jarjanazi - T. Karafet - S. Santachiara-Benerecetti - A. Oppenheim - M. A. Jobling - T. Jenkins - H. Ostrer - B. Bonne-Tamir (2000), "Jewish and Middle Eastern non-Jewish populations share a common pool of Y-chromosome biallelic haplotypes". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 97 (12): 6769–6774.

Hausen, Karin (1981), "Family and Role-Division: The Polarisation of Sexual Stereotypes in the Nineteenth Century – an Aspect of the Dissociation of Work and Family Life". Teoksessa Evans,

Richard J. - W. R. Lee (toim.), *The German Family: Essays on the Social History of the Family in Nineteenth- and Twentieth-Century Germany*, 51–83. London: Croom Helm.

Helgeby, Stein (2004), *Action as History: The Historical Thought of R. G. Collingwood*. Exeter: Imprint Academic.

Hobsbawm, Eric J. (1991), *Nations and Nationalism since 1780: Programme, myth, reality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hobsbawm, Eric J. - Terence Ranger (toim.) (1983), *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Huntington, Samuel P. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.

Hyrkkänen, Markku (2002), *Aatehistorian mieli*. Tampere: Vastapaino.

Jenks, Chris (1993), *Culture*. London & New York: Routledge.

Katz, Jacob (1985), “German Culture and the Jews”. Teoksessa Reinharz, Jehuda - Walter Schatzberg (toim.), *The Jewish Response to German Culture – From the Enlightenment to the Second World War*, 85–99. Hanover: University Press of New England.

Khalidi, Muhammad Ali (2001), “Utopian Zionism or Zionist Proselytism? A Reading of Herzl’s *Altneuland*”. *Journal of Palestine Studies* 30 (4): 55–67.

Kimmerling, Baruch (1999), “Religion, Nationalism and Democracy in Israel”. *Constellations* 6 (3): 339–363.

Klein, Claude (2005), “Zionism Revisited”. *Israel Affairs* 11 (1): 238–253.

Klier, John D. (1997), “The Myth of Zion among East European Jewry”. Teoksessa Hosking, Geoffrey - George Schöpflin (toim.), *Myths and Nationhood*, 170–181. London: Hurst & Company.

- Kornberg, Jacques (1980), "Theodore Herzl: A Reevaluation". *The Journal of Modern History* 52 (2): 226–252.
- Kuparinen, Esko (1999), *Aleksandriasta Auschwitziin: Antisemitismin pitkä historia*. Jyväskylä: Atena.
- Laqueur, Walter (1971), "Zionism and its Liberal Critics, 1896–1948". *Journal of Contemporary History* 6 (4): 161–182.
- Laqueur, Walter ([1972] 1989), *A History of Zionism*. New York: Schocken Books.
- Lecours, André (2000), "Theorizing Cultural Identities: Historical Institutionalism as a Challenge to the Culturalists". *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique* 33 (3): 499–522.
- Lundgren, Svante (1992), *Moses Hess on Religion, Judaism and the Bible*. Åbo: Åbo Akademi.
- Lundgren, Svante (2004), *Religiös och secular judendom i modern tid*. (3. uppl.) Åbo: Åbo Akademi.
- Mazlish, Bruce (1998), *The Uncertain Sciences*. New Haven & London: Yale University Press.
- McCullagh, C. Behan (1998), *The Truth of History*. London & New York: Routledge.
- McCullagh, C. Behan (2004), *The Logic of History: Putting postmodernism in perspective*. London & New York: Routledge.
- Mendes-Flohr, Paul (2007), "The Secularisation of Jewish Cultural Memory: Epistemological and Hermeneutical Reflections". *Naharaim – Zeitschrift für deutsch-jüdische Literatur und Kulturgeschichte (Journal of German-Jewish Literature and Cultural History)* 1 (1): 15–23.
- Misztal, Barbara A. (2003), *Theories of Social Remembering*. Maidenhead: Open University Press.

Mommsen, Hans (1991), *From Weimar to Auschwitz - Essays in German History*. (Käännös Philip O'Connor.) Cambridge: Polity Press.

Mosse, George L. (1985), "Jewish Emancipation: Between *Bildung* and Respectability". Teoksessa Reinhartz, Jehuda - Walter Schatzberg (toim.), *The Jewish Response to German Culture – From the Enlightenment to the Second World War*, 1–16. Hanover: University Press of New England.

Newman, David (2005), "From *Hitnachalut* to *Hitnatkut*. The Impact of Gush Emunim and the Settlement Movement on Israeli Politics and Society". *Israel Studies* 10 (3): 192–224.

Nisbet, Robert (1980), *History of the Idea of Progress*. London: Heinemann.

Oesch, Erna (2005), "Hermeneutiikka tiedonalueiden järjestelmässä – »Sydämen sanasta» ymmärtämisen kehälle". Teoksessa Tontti, Jarkko (toim.), *Tulkinnasta toiseen – Esseitä hermeneutiikasta*, 13–34. Tampere: Vastapaino.

Overing, Joanna (1997), "The Role of Myth: An Anthropological Perspective, or: 'The Reality of the Really Made-Up'". Teoksessa Hosking, Geoffrey - George Schöpflin (toim.), *Myths and Nationhood*, 1–18. London: Hurst & Company.

Palonen, Kari (1987), *Tekstistä politiikkaan - Johdatus tulkintataitoon*. Jyväskylä : Jyväskylän yliopisto.

Palonen, Kari (2006), *The Struggle with Time - A Conceptual History of 'Politics' as an Activity*. Hamburg: LIT.

Porat, Dina (1992), "'Amalek's Accomplices' Blaming Zionism for the Holocaust: Anti-Zionist Ultra-Orthodoxy in Israel during the 1980s". *Journal of Contemporary History* 27 (4): 695–729.

Pratt, Jeff C. (2003), *Class, Nation and Identity: The Anthropology of Political Movements*. London: Pluto Press.

Pulzer, Peter ([1964] 1988), *The Rise of Political Anti-Semitism in Germany & Austria*. (Rev. ed.). Cambridge Mass.: Harvard University Press.

Rose, John (2006), "Liberating Jewish History from Its Zionist Stranglehold: Rediscovering Abram Leon". *Holy Land Studies* 5 (1): 1–20.

Roshwald, Aviel (2006), *The Endurance of Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rozenblit, Marsha L. (1989), "The Struggle over Religious Reform in Nineteenth-Century Vienna". *Association for Jewish Studies Review* 14 (2): 179–221.

Salmon, Yosef (1999), "The Historical Imagination of Jacob Katz: On the Origins of Jewish Nationalism". *Jewish Social Studies* 5 (2): 161–179.

Samely, Alexander (2001), "Text and Time: Ten Propositions on Early Rabbinic Hermeneutics". *International Journal for the Semiotics of Law* 14 (2): 143–260.

Schmitt, Carl ([1934] 2005), *Political Theology - Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. (Käännös George Schwab). Chicago: University of Chicago Press.

Schorsch, Ismar (1966), "Moritz Güdemann: Rabbi, Historian and Apologist". *Leo Baeck Institute Yearbook* 11: 42–66.

Schöpflin, George (1997), "The Functions of Myth and a Taxonomy of Myths". Teoksessa Hosking, Geoffrey - George Schöpflin (toim.), *Myths and Nationhood*, 19–35. London: Hurst & Company.

Shenhav, Yehouda (2007), "Modernity and the hybridization of nationalism and religion: Zionism and the Jews of the Middle East as a heuristic case". *Theory and Society* 36: 1–30.

Skinner, Quentin (2002), *Visions of Politics. Volume 1: Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press.

Smith, Anthony D. (1997), "The 'Golden Age' and National Renewal". Teoksessa Hosking, Geoffrey - George Schöpflin (toim.), *Myths and Nationhood*, 36–59. London: Hurst & Company.

Smith, Anthony D. (2003), *Chosen Peoples*. Oxford: Oxford University Press.

Sorkin, David (1985), "The Invisible Community: Emancipation, Secular Culture, and Jewish Identity in the Writings of Berthold Auerbach". Teoksessa Reinharz, Jehuda - Walter Schatzberg (toim.), *The Jewish Response to German Culture – From the Enlightenment to the Second World War*, 100–119. Hanover: University Press of New England.

Spector, Scott (1999), "Another Zionism: Hugo Bergmann's Circumscription of Spiritual Territory". *Journal of Contemporary History* 34 (1): 87–108.

Tontti, Jarkko (2005), "Olemisen haaste – 1900-luvun hermeneutiikan päälinjat". Teoksessa Tontti, Jarkko (toim.), *Tulkinnasta toiseen – Esseitä hermeneutiikasta*, 50–81. Tampere: Vastapaino.

Tropper, Amram (2004), "The Fate of Jewish Historiography After the Bible: A New Interpretation". *History and Theory* 43 (2): 179–197.

Volkov, Shulamit (1985), "The Dynamics of Dissimilation: *Ostjuden* and German Jews". Teoksessa Reinharz, Jehuda - Walter Schatzberg (toim.), *The Jewish Response to German Culture – From the Enlightenment to the Second World War*, 195–211. Hanover: University Press of New England.

Williams, Raymond (1981), *Culture*. London: Fontana Press.

Wistrich, Robert S. (1996) "Zionism and Its Religious Critics in fin-de-siècle Vienna". *Jewish History* 10 (1): 93–111.

Yerushalmi, Yosef Hayim ([1982] 1996), *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle & London: University of Washington Press.

Zohn, Harry (1985), "Fin-de-Siècle Vienna: The Jewish Contribution". Teoksessa Reinharz, Jehuda - Walter Schatzberg (toim.), *The Jewish Response to German Culture – From the Enlightenment to the Second World War*, 137–149. Hanover: University Press of New England.