

Perheet Qumranin kirjoituksissa

Qumranin kirjoitusten välittämä kuva perhe-elämästä
Toisen temppelin ajan juutalaisuudessa.

Noora Lähetkangas-Halminen
Vanhan testamentin eksegetiikan pro gradu -tutkielma
Helmikuu 2012

HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET		
Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion Teologinen	Laitos – Institution Eksegetiikan	
Tekijä – Författare Noora Maria Lähetkangas-Halminen		
Työn nimi – Arbetets titel Perheet Qumranin kirjoituksissa. Qumranin kirjoitusten välittämä kuva perhe-elämästä Toisen temppelin ajan juutalaisuudessa.		
Oppiaine – Läroämne Vanhan testamentin eksegetiikka		
Työn laji – Arbetets art pro gradu -tutkielma	Aika – Datum helmikuu 2012	Sivumäärä – Sidoantal 99
Tiivistelmä – Referat <p>Pro gradu – tutkielmani tarkoituksena on selvittää, mitä Khirbet Qumranin lähistöllä sijaitsevien luolien sisältä löytyneissä teksteissä sanotaan perheistä ja mitä kirjoitusten perusteella voidaan sanoa perheiden elämästä ja asemasta Qumranin liikkeessä. Pohdin tutkielmassani, koostuiko Qumranin liike perheistä vai yksilöistä ja oliko perhe pääasiallinen ympäristö, jossa Tooran määrittelemää lakia noudatettiin. Koska osa Qumranin kirjoituksista ottaa kantaa perhe-elämän järjestämiseen, toinen tärkeä tutkimuskysymykseni on se, miten Qumranin liikkeeseen kuulumisen vaikutti perheen elämään. Asettikko liike perhe-elämälle suurempia rajoituksia kuin Toisen temppelin ajan juutalaisuus yleensä tai saiko perhe liikkeeseen kuulumisesta jonkinlaista etua? Lisäksi tutkin kirjoitusten mainintoja sopivasta avioliitosta ja siihen liittyvistä säädöksistä sekä perhemetaforien käyttöä ja lasten koulutuksesta kertovia tekstikohtia. Sivuan lyhyesti myös sitä, mitä tekstien ja arkeologisen evidenssin perusteella voidaan sanoa perheiden roolista Khirbet Qumranilla asuneen yhteisön sisällä. Lisäksi tarkastelen tätä Qumranin kirjoitusten välittämää kuvaa perheistä suhteessa perheiden rooliin muussa Toisen temppelin ajan juutalaisessa yhteiskunnassa ja pohdin, mitä lisävaloa Qumranin kirjoitukset voivat tuoda aiemmin tunnetuista lähteistä saatuihin tietoihin. Voidakseni tehdä tämän, pyrin tutkielmani toisessa luvussa luomaan jonkinlaisen taustan tutkielmalleni esittelemällä Toisen temppelin ajan juutalaisesta perheestä tehtyjä päätelmiä.</p> <p>Lähestyn aihettani nostamalla esiin Qumranin kirjoituksissa esiintyviä mainintoja perheistä ja perheiden elämään liittyvistä asioista. Erityisesti Damaskon kirja (CD), Yhdyskuntasääntö (1QS), Seurakuntasääntö (1QSa), Sotakäärö (1QM), Tempelikäärö (11QT), Tooran määräyksiä (4QMMT), Hymnien kirja (1QH) sekä Ymmärtäväisyyden ohje (4Q415–418, 4Q423, 1Q26) tarjoavat materiaalia perhe-elämän kartoittamista varten ja ovat siksi merkittävässä roolissa tutkielmassani.</p> <p>Qumranin liikkeeseen kuului kiistatta myös naisia ja lapsia. Tässä tutkielmassa totean Qumranin kirjoitusten perusteellisen tutkimisen perusteella, että Qumranin kirjoitusten välittämä kuva perhe-elämästä vastaa monilta osin kuvaa, joka meillä on Toisen temppelin ajan juutalaisista perheistä. Teksteissä on myös ristiriitaisuuksia ja muista lähteistä poikkeavia käytäntöjä, mikä on osoitus käytäntöjen moninaisuudesta Toisen temppelin ajalla. Kuitenkin Qumranin kirjoituksista on löydettävissä liikkeelle ominaisia piirteitä sekä liikkeen sisäisestä kehityksestä kertovia tekstejä. Yleisesti ottaen voidaan sanoa, että niiltä osin, joilta Qumranin kirjoitukset eroavat muista juutalaisista kirjoituksista, ne välittävät ankarampia säännöksiä ja lain tulkintoja. Esimerkiksi Toisen temppelin ajan juutalaisten keskuudessa yleiset avioliitot veljen tai sisaren lasten kanssa kielletään Qumranin kirjoituksissa.</p> <p>Qumranin kirjoituksissa heijastuu myös liikkeen jakautuminen joihinkin ryhmiin. Kuitenkin usein tehty jyrkkä erottelu avioituvien ja selibaatissa elävien liikkeen jäsenten välillä vääristää lähteiden välittämää tietoa. Erilaisten ryhmien rinnakkainen olemassaolo saattaa tarjota yhden selityksen sille, miksi niin erilaisia tekstejä on säilytetty ja luultavasti luettu yhdessä paikassa. Qumranin kirjoituksissa voikin nähdä merkkejä liikkeen tai liikkeeseen kuuluneen alaryhmän kehittymisestä kohti yksilöistä muodostunutta uskonnollista yhteisöä. Esimerkiksi periteisesti isälle kuuluneiden oikeuksien siirtäminen liikkeen johtohahmoille ja johtohahmoista käytetyt perhemetaforat viittaavat tähän suuntaan.</p>		
Avainsanat – Nyckelord Qumranin kirjoitukset, perhe, avioliitto, lapset		
Säilytyspaikka – Förvaringställe Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia		
Muita tietoja		

Dispositio

1. Johdanto	2
1.1 Tutkimuskysymys ja lähestymistavat	2
1.2 Qumranin kirjoitukset, Qumranin liike ja Khirbet Qumran	4
1.3 Lähdeaineisto	8
1.4 Aiempi tutkimus perheistä Qumranin liikkeessä	16
2. Toisen temppelin ajan juutalainen perhe	20
2.1 Perheen asema yhteiskunnassa	21
2.2 Suku ja perheenjäsenet	23
2.3 Perheenjäsenten väliset suhteet	25
2.4 Avioliitto	27
2.5 Avioero	33
2.6 Lapset	34
3. Perheet Qumranin kirjoituksissa	36
3.1 Perhe-elämä ja selibaatti vaihtoehtoisina elämäntapoina	36
3.2 Perheen asema Qumranin liikkeessä	44
3.3 Suku ja perheenjäsenet	53
3.4 Perheenjäsenten väliset suhteet	55
3.5 Moniavioisuus, avioero ja uudelleen avioituminen	63
3.6 Sopivan aviopuolison valinta ja avioitumisikä	71
3.7 Perhe-elämään liittyvät metaforat Qumranin kirjoituksissa	77
3.8 Lasten kotiopetus	83
4. Johtopäätökset	85
Lähde- ja kirjallisuusluettelo	89

1. Johdanto

1.1 Tutkimuskysymys ja lähestymistavat

Aion selvittää pro gradu – tutkielmassani, mitä Khirbet Qumranin¹ lähistöllä sijaitsevien luolien sisältä löytyneissä teksteissä sanotaan perheistä ja perheiden roolista ja asemasta Qumranin liikkeessä.² Qumranin kirjoitusten³ välittämää kuvaa perheiden roolista on kiinnostavaa tutkia, koska vielä 1900-luvun loppupuolelle asti Qumranin tekstien ajateltiin yleisesti kuuluneen ainoastaan miehistä koostuneelle selibaatissa eläneelle, askeettiselle ja maailmasta eristäytyneelle yhteisölle.⁴ Khirbet Qumranilla asuneen yhteisön ajateltiin korvanneen perinteiset perhe- ja sukulaissuhteet tuomalla samalla tavalla ajattelevat vapaat miehet yhteen. Vapaaehtoisesti ryhmään liittyneille luotiin yhteinen identiteetti ja uskonnollisesta yhteisöstä tuli perhe jäsenilleen.⁵

Näkemyksistä liikkeestä on viime vuosikymmeninä kuitenkin monipuolistunut ja naisten ja lasten rooli Qumranin kirjoituksissa on otettu tutkimusten kohteeksi. Muutokseen ovat vaikuttaneet monet tekijät. Tärkeitä vaikuttajia olivat muun muassa uudet tekstijulkaisut, erityisesti luolasta neljä löydettyä lukuisat tekstikatkelmat.⁶ Kun kokonaiskuva useiden tutkijoiden sekalaisessa järjestyksessä julkaisemista teksteistä alkoi muodostua, huomattiin, että naisista ja lapsista kertovia tekstejä oli kirjoitusten joukossa melko paljon.⁷ Suurin vaikutus on kuitenkin ollut sillä, että muinaisten tekstien tutkimuksessa alettiin laajemmaltikin hyödyntää feministikriittistä tutkimusta.⁸

Perheen roolin tutkiminen Qumranin kirjoituksissa on kiinnostavaa myös siksi, että en ainakaan itse törmännyt tutkielmaa kirjoittaessani kovinkaan moniin pelkästään perheisiin keskittyviin tutkimuksiin. Naisista, heidän roolistaan yhteisössä ja heihin liittyvistä säädöksistä on sen sijaan kirjoitettu enemmän.

¹Viitataan tutkielmassani Khirbet Qumranilla sananmukaisesti Qumranin raunioalueeseen Kuolleenmeren luoteisrannalla.

² Qumranin liikkeellä viitataan laajempaan uskonnolliseen liikkeeseen, joka on käyttänyt, kopioinut ja tuottanut Khirbet Qumranilta löydettyjä tekstejä. Näin myös esimerkiksi Schuller 2006, 87. Tässä tutkielmassa minun ei ole mahdollista ottaa kantaa siihen, oliko liike essealainen, tai kenties johonkin muuhun ennestään tuntemamme juutalaiseen liikkeeseen kuulunut yhteisö.

³ Viitataan tutkielmassa kaikkiin Khirbet Qumranilta löytyneisiin kirjoituksiin termillä Qumranin kirjoitukset. Vaikka kaikki Qumranin kirjoitukset eivät ole Qumranin liikkeen itsensä tuottamia, olen ottanut lähtökohdaksi sen, että myös liikkeen käyttämät tekstit voivat kertoa jotain liikkeestä. Tekstien syntyhistoria, käytötapa ja luonne, siinä määrin, jossa ne voidaan selvittää, tulee tietysti huomioida tulkintoja tehtäessä.

⁴ Schuller 2006, 80.

⁵ Sivertsev 2005, 94.

⁶ Grossman 2010, 231–230.

⁷ Schuller 2006, 82–83.

⁸ Grossman 2010, 231–230.

Tutkielmani tarkoituksena on siis selvittää mitä Qumranin kirjoituksissa sanotaan perheistä ja mitä kirjoitusten perusteella voidaan sanoa perheiden elämästä Qumranin liikkeessä. Osa teksteistä näyttää sivuuttavan perhe-elämän kokonaan kun taas toisissa perheet ovat keskeisessä roolissa ja perhe-elämää säädellään ankarastikin. Pohdinkin tutkielmassani, koostuiko Qumranin liike perheistä vai yksilöistä ja oliko perhe pääasiallinen ympäristö, jossa Tooran määrittelemää lakia noudatettiin.

Koska osa teksteistä ottaa kantaa perhe-elämän järjestämiseen, toinen tärkeä tutkimuskysymykseni on se, miten Qumranin liikkeeseen kuulumisen vaikutti perheen elämään. Asettiko liike perhe-elämälle suurempia rajoituksia kuin Toisen temppelin ajan juutalaisuus yleensä? Pohdin, saiko liikkeeseen kuulumisesta jonkinlaisia etuja tai toisaalta hyödynsikö liike perheitä kanavoidakseen toimintaansa. Entä näyttivätkö liikkeeseen kuuluneet perheet ulkopuolisten silmissä erilaisille kuin muut juutalaiset perheet?

Lisäksi aion tarkastella tätä Qumranin kirjoitusten välittämää kuvaa perheistä suhteessa perheiden rooliin muussa Toisen temppelin ajan juutalaisessa yhteiskunnassa ja pohtia, mitä lisävaloa Qumranin kirjoitukset voivat tuoda aiemmin tunnetuista lähteistä saatuihin tietoihin. Sivuan myös sitä, mitä tekstien ja arkeologisen evidenssin perusteella voidaan sanoa perheiden roolista Khirbet Qumranilla asuneen yhteisön sisällä. Tutkielmassani pohdin myös Qumranin kirjoitusten ja Khirbet Qumrania asuttaneen yhteisön suhdetta siinä määrin kuin se on tutkimuskysymykseni kannalta olennaista.

Lähestyn aihettani lukemalla Khirbet Qumranilta löytyneitä kirjoituksia tarkasti ja etsin niistä mainintoja perheistä tai perheiden elämään liittyvistä asioista. Hyödynnän etsinnässäni sekä lähteiden editioita, käännöksiä, että Dead Sea Scrolls Electronic Library – ohjelmaa ja sen hakutoimintoa. Nostan esiin ne tekstikohdat, jotka mielestäni voivat kertoa jotain perheen elämästä Qumranin liikkeessä.

Esittelen ensimmäisessä luvussa Khirbet Qumrania ja raunioalueen läheisistä luolista löydettyjä kirjoituksia yleisesti. Toisessa luvussa pyrin luomaan jonkinlaisen taustan tutkielmalleni esittelemällä toisen temppelin ajan juutalaista perhettä. Tämän kehikon avulla voin tarkastella Qumranin kirjoitusten välittämää kuvaa perheiden elämästä ja reflektoida Qumranin kirjoitusten ja muiden juutalaisten lähteiden välittämien kuvien suhdetta. Perheet eivät olleet Toisen temppelin ajallakaan keskenään samanlaisia ja aihetta on tutkittu niin valtavasti,

että tämän tutkielman puitteet huomioon ottaen joudun väistämättä tukeutumaan siinä vahvasti aiempien tutkijoiden tuloksiin. Esittelen luvussa uusimpia tutkimustuloksia ja pidän mielessäni perheiden ja käytäntöjen moninaisuuden. Syvennyn hieman tarkemmin niihin aiheisiin, jotka nousevat esille myös Qumranin kirjoituksissa. Kolmannessa luvussa esittelen niitä löytämiäni Qumranin tekstejä, joiden olen katsonut valaisevan liikkeeseen kuuluneiden perheiden asemaa ja elämää. Tutkin luvussa liikkeen rakennetta ja sitä, liittyttiinkö liikkeen jäseniksi yksilöinä vai perheinä. Lisäksi tutkin kirjoitusten mainintoja avioliitosta ja siihen liittyvistä säädöksistä sekä perhemetaforia ja lasten koulutuksesta kertovia tekstikohtia. Viimeisessä luvussa kokoan löytämiäni asioita yhteen ja pohdin mitä kirjoitukset voivat kertoa Qumranin liikkeeseen kuuluneiden perheiden elämästä ja mitä valoa tekstit voivat tuoda yleiseen kuvaan Toisen temppelin ajan juutalaisesta perheestä.

Olen käyttänyt käännöksissäni hakasulkeita merkitsemään tutkijoiden rekonstruoimaa tekstiä. Mikäli hakasulkeiden sisällä ei ole tekstiä, ne merkitsevät aukkoa käsikirjoituksen tekstissä. Kaksi lyhyttä peräkkäistä viivaa tarkoittavat, että olen lopettanut lainauksen ennen kuin käsikirjoituksen rivi vaihtuu. Sanat, joita suomenokseen on täytynyt suomenkielen kieliopin takia lisätä, olen kirjoittanut kaarisulkeiden sisään. Olen käyttänyt Qumranin kirjoitusten nimistä seuraavia lyhenteitä: Damaskon kirja (CD), Yhdyskuntasääntö (1QS), Seurakuntasääntö (1QSa), Sotakäärö (1QM), Tempelikäärö (11QT), Tooran määräyksiä (4QMMT), Hymnien kirja (1QH). Josefuksen teoksista käytän lyhenteitä: Juutalaissodan historia (*B.J.*), Juutalaisten muinaisajat (*A.J.*) ja Apionia vastaan (*C.A.*). The Dead Sea Scrolls Electronic Libraryyn viittaa lyhenteellä DSSSEL. Rabbiinisista teksteistä olen käyttänyt lyhenteitä: Mishna (*m*), Babylonian Talmud (*b*), Qiddushin (*Qidd*), Sanhedrin (*Sanh*), Sotah (*Sot*), Nedarim (*Ned*), Ketubot (*Ket*), Baba Batra (*B.B.*), Yebamot (*Yeb*) ja Niddah (*Nidd*).

1.2 Qumranin kirjoitukset, Qumranin liike ja Khirbet Qumran

Tässä luvussa luon yleiskuvan Qumranin kirjoituksista ja Khirbet Qumranin raunioista. Esittelen lyhyesti suosituimpia teorioita siitä, kuka asutti Khirbet Qumrania ja mitä Khirbet Qumranin raunioista voidaan ylipäätään sanoa. Pohdin, miten alueen asukkaat liittyvät läheisistä luolista löytyneisiin Qumranin

kirjoituksiin sekä sitä, miten perheet sopivat tähän yhtälöön. Nämä taustateoriat vaikuttavat usein tutkijoiden tekemiin tulkintoihin perheitä koskevista teksteistä ja vaikuttavat oman tutkielmani rajaukseen.

Arkeologinen evidenssi näyttää tukevan tulkintaa jonkinlaisesta askeettisesta miesten yhteisöstä. Hautausmaata tutkittiin ensimmäisen kerran arkeologisesti 1800-luvun lopulla. 1900-luvun puolivälissä Roland de Vaux suoritti Khirbet Qumranin alueella laajoja kaivauksia ja vuonna 2001 tehtiin uusia, tärkeitä kaivauksia koko hautausmaan alueella.⁹ Miehistä koostuneen yhteisön puolesta puhuu ensinnäkin se, että raunioalueelta ei löydetty perheiden asumuksia, vaan ainoastaan isoja yhteisöllisiä rakennuksia.¹⁰ Toinen tulkintaa tukeva seikka on Khirbet Qumranin hautausmaa. Hautausmaan eri alueet, haudat itsessään sekä haudoista löydetyt jäänteet ovat tarjonneet evidenssiä alueen asukkaista. Hautausmaa koostuu päähautausmaasta, neljästä laajennusalueesta sekä kolmesta sekundaarisesta hautausmaasta.¹¹ Ainakin J. Zias ja Jodi Magness ovat pitäneet eteläistä laajennusosaa ja hautausmaata nuorempana beduiinien hautausmaana ja sieltä löydettyjä naisten luurankoja beduiininaisten jäänteinä.¹²

Hautoja on pyritty ajoittamaan niiden arkkitehtuurin, sijoittelun, luurankojen asennon ja hautaesineiden perusteella. Myös radiohiiliajoitusta on käytetty puisten arkkujen ja hampaiden iän määrittämiseen. Haudoista löydetty ruukunpalat ja hautaesineet auttavat myös ajoituksessa.¹³ Näiden perusteella esimerkiksi Brian Schultz pitää luultavimpana, että Khirbet Qumrania asuttivat ensimmäisestä vuosisadasta eaa. ensimmäiseen vuosisataan jaa. asti juutalaiseen liikkeeseen kuuluneet miehet.¹⁴ Hän päättelee, että 46 avatusta haudasta 32 on varmuudella Toisen temppelin ajalta, loput ovat beduiinien hautoja.¹⁵ Schultz myös korostaa

⁹ Hachlili 2010, 47–48.

¹⁰ Schuller 2006, 82.

¹¹ Hachlili 2010, 47.

¹² Zias perustaa väitteensä alueelta löydettyjen hautojen ja islamilaisten hautaustapojen yhteneväisyyksiin. Näitä ovat ainakin se, että osassa haudoissa oli mukana hautaesineitä, mikä oli tavallista beduiinien keskuudessa toisin kuin juutalaisissa haudoissa. Ruumiit on asetettu näihin hautoihin itä-länsi-suunnassa ja melko lähelle maanpintaa verrattuna esimerkiksi Khirbet Qumranin päähautausmaan hautojen syvyyteen. Zias 2000, 228–230. Schultz on tosin argumentoinut Eakinsin tutkimukseen perustuen, etteivät beduiinit aina olleet tietoisia tavasta haudata kuolleet itä-länsisuuntaisesti, pää Mekkaa kohden. Schultz 2006, 204–205.

¹³ Hautaesineiden vähäisyys kuitenkin hankaloittaa hautojen ajoittamista. Magness 2002, 171–172. Toisen temppelin ajasta kertovat yleensä esimerkiksi hautojen pohjois-eteläsuuntainen orientaatio, hautojen merkitseminen ovaalein kivikasoin, syvä hauta, polttamattomat tiilet sekä se, että haudassa on vain yksi luuranko selällään. Osa piirteistä vastaa beduiinien hautaustapoja. Katso lisää Hachlili 2010, 53–62.

¹⁴ Schultz 2006, 218–219. Näin myös esimerkiksi Magness 2002, 168–185.

¹⁵ Schultz 2006, 218–219. Jotkut tutkijat ovat kiistäneet, että hautausmaalla olisi kahden etnisen ryhmän jäännöksiä. Näin esimerkiksi Jürgen Zangenberg. Hachlili 2010, 64.

hautaustapojen moninaisuutta ja siitä aiheutuvaa vaikeutta erottaa varmasti toisistaan Toisen temppelin aikaiset sekä myöhemmät beduiinien haudat.¹⁶ Juutalaisista hautaustavoista poiketen Khirbet Qumranilta ei ole löydetty perhehautoja. Osa tutkijoista on selittänyt yksittäishautoja sillä, että alueen asukkaat olivat alemman luokan jäseniä, eikä heillä ollut varaa kallioon louhittuihin perhehautoihin. Luurankojen tutkimus viittaa kuitenkin siihen, että alueen asukkaat kuuluivat melko korkeaan yhteiskuntaluokkaan. Rachel Hachlili onkin ehdottanut erilaisen hautaustavan johtuneen yksilön merkityksen korostamisesta perheen sijaan.¹⁷

Vain muutamia luurankoja on tunnustettu naisiksi ja tutkijat ovat erimielisiä joidenkin luurankojen tunnistuksesta.¹⁸ Vaikka epävarmatkin tapaukset huomiodaan, naisia on Qumranin hautausmaalla paljon vähemmän kuin miehiä ja heidät on haudattu alueen reunoille.¹⁹ Erikoista onkin Schultzin mukaan hautausmaan yhtenäisyys sekä se, että kaikki naisten luurangot on löydetty hautausmaan reunaosilta.²⁰ Joseph Fitzmyer on selittänyt naisten ja lasten luurankojen syrjäistä sijaintia sillä, että Qumranin liike ei ensin hyväksynyt jäsenikseen kuin yksineläviä miehiä, mutta alkoi vähitellen ottaa myös naisia ja lapsia jäsenikseen.²¹ Fitzmyerin teoria riippuu paljon luurankojen ajoituksesta ja mikäli uskomme Ziasia ja Magnessia, se ei vaikuta kovin todennäköiseltä.

Kolmas peruste, joka puhuu ainoastaan miehistä koostuneen yhteisön puolesta, on se, että raunioiden alueelta ja luolista ei ole löydetty monia esineitä, jotka olisivat olleet ainoastaan naisten käytössä. Raunioalueelta ja luolista on löydetty vain yksi lahkoon yhdistettävä kehruusarvi, kaksi puisen kamman palaa, pronssinen nenä- tai korvarengas sekä yksi keittoastia ja seitsemän helmeä²². Vaikka naisiin yhdistettäviä esineitä on löydetty, niitä on kuitenkin löydetty huomattavan vähän verrattuna muihin Juudean autiomaan asumusraunioihin, kuten Masadaan. Erosta tekee vielä silmiinpistävemmän se, että Khirbet Qumran

¹⁶ Schultz tarkastelee mm. hautojen merkitsemiseen käytettyjä kiviä, hautojen syvyyttä, sivuseiniä, tukirakenteita sekä hautaesineitä. Schultz 2006, 218–219.

¹⁷ Hachlili 2010, 72.

¹⁸ Esimerkiksi Zias pitää päähautausmaalta löydettyjä kahta naisen luurankoa liian pitkinä ajanlaskun alun naisiksi. Katso lisää Zias 2000, 231–234.

¹⁹ Hachlili 2010, 65–67.

²⁰ Schultz 2006, 219–220.

²¹ Fitzmyer 1999, 511–512.

²² Esimerkiksi meripihkasta ja kovista kivistä tehdyistä helmistä tehtiin ranne ja kaulakoruja. Zias myös huomauttaa, että meripihkasta tehdyt helmet olivat melko hyvässä kunnossa, ja siksi on luultavaa, etteivät ne ole olleet kovin kauaa maassa. Zias 2000, 226–227.

oli asutettuna monia kymmeniä vuosia kauemmin kuin muut Juudean autiomaan asutusalueet.²³

Arkeologiankaan evidenssi ei ole yksiselitteistä, vaikka niin voisi helposti kuvitella. Khirbet Qumranilta löytyneet luurangot ovat paikallisten sääolojen heikentämiä ja osalta puuttuu sukupuolen tunnistamisen kannalta tärkeä lantion alue. Lisäksi näyttää siltä, että de Vaux on kaivauksiensa aikana kerännyt vain osan luista talteen. Ajoitus radiohiilitekniikalla ei puolestaan aina onnistu luiden vähäisen kollageenin vuoksi. Hautojen tulkinnassa ongelmia aiheuttaa myös näytteen pienuus.²⁴

Kysymys Khirbet Qumranin asukkaista jää siis vielä auki ja tutkijat ovat esittäneet erilaisia tulkintoja raunioalueen luonteesta. Hachlilin mukaan valtaosa tutkijoista kuitenkin ajattelee Khirbet Qumranin olleen essealaisten asutuskeskus toisen vuosisadan eaa. lopulta vuoteen 68 jaa. asti.²⁵ Sidnie White Crawford esimerkiksi tulkitsee Khirbet Qumranin olleen essealaisten koulutuskeskus, jossa asui suurimmaksi osaksi vain miehiä.²⁶ Zias puolestaan päätyy pitämään varmana, että Khirbet Qumranilla asunut yhteisö oli ainoastaan aikuisista miehistä koostuva, vaikka pitääkin mahdollisena, että perheellinen elämä oli normi muualla asuvien essealaisten keskuudessa.²⁷ Vaikka Khirbet Qumranilla ei olisi asunut perheitä, Qumranin kirjoituksissa perhe esiintyy olettamuksena. Lisäksi Qumranin kirjoituksissa mainitaan useat leirit ja kaupungit, joissa liikkeen jäseniä asuu (esimerkiksi DC XII, 19, 23; 4Q266 5ii, 14–15; 4Q270 7ii 14), mikä viittaa siihen, että liikkeen jäseniä asui myös Khirbet Qumranin ulkopuolella. Raunioalue ei siten kerro koko liikkeen todellisuudesta.

Monet luolista, joissa kääröjä säilytettiin, sijaitsevat sellaisessa paikassa, että niihin olisi ollut vaikeaa kulkea ilman, että raunioalueella olleet ihmiset olisivat sitä huomanneet. Siksi voimme olettaa, etteivät raunioita asuttaneet ihmiset ainakaan halunneet kieltää tai estää kirjoitusten tuomista luoliin.²⁸ Luolia ja raunioaluetta on pidetty saman liikkeen omaisuutena kopioiden paleografisen ajoituksen sekä raunioilta ja luolista löydettyjen ruukunpalasten ajoituksen

²³ Magness 2002, 175–181.

²⁴ Magness 2002, 171–172. Zias ei tosin pidä tätä ongelmana, sillä hänen mukaansa normaalilla Toisen temppelin ajan juutalaisella hautausmaalla noin puolet haudatuista oli lapsia, loput puolet miehiä ja naisia. Mikäli näin olisi myös Khirbet Qumranilla, se näkyisi jo tämän kokoisessa näytteessä. Zias 2000, 250.

²⁵ Hachlili 2010, 46.

²⁶ White Crawford 2003a, 149–150.

²⁷ Zias 2000, 253.

²⁸ Saukkonen 2009, 157.

perusteella. Toinen peruste on ollut raunioiden ja luolien läheisyys.²⁹ Kaikkia kirjoituksia ei ole voitu kirjoittaa Khirbet Qumranilla, mutta jotain teksteistä varmaankin kopioitiin tai kirjoitettiin siellä.³⁰

Qumranin kirjoitukset näyttävätkin itsessään muodostaneen tarkoituksella kootun kirjakokoelman. Kaikki kirjoitukset ovat juutalaisia uskonnollisia tekstejä, saman tekstin kopioita on löydetty eri luolista, osassa teksteistä käytetään yhteistä terminologiaa ja niiden tyyliä ja ideologiassa on yhteisiä piirteitä.³¹ Se, mitkä tekstit ovat säilyneet ja kuinka hyvin, on tietysti sattumanvaraista.³² Qumranin kirjoituksiin sisältyy Heprealaisen raamatun tekstejä, apokryfikirjoja ja muita juutalaisia tekstejä, sekä liikkeen omia tekstejä. Erottelu liikkeen omien tekstien ja muiden juutalaisten tekstien välillä ei kuitenkaan ole yksiselitteistä.³³

Näyttää siis siltä, ettei koko Qumranin kirjoituksia käyttänyt liike voinut koostua pelkästään Khirbet Qumranilla asuneista ihmisistä ja olen ottanut sen tutkielmani lähtökohdaksi. Uskon tämän hetkisten tietojen perusteella, että Khirbet Qumranilla asui enimmäkseen miehiä, mutta siellä saattoi oleilla myös joitakin naisia ja lapsia. Koska kaikkien näiden kysymysten yksityiskohtainen pohtiminen ja suhteen ratkaiseminen ei ole tämän tutkielman puitteissa mahdollista, eikä edes välttämätöntä, olen rajannut tutkimuskysymykseni koskemaan Qumranin kirjoituksia, joiden ajattelen heijastavan laajemman Qumranin liikkeen ajatuksia ja käytäntöjä.

1.3 Lähdeaineisto

Tässä luvussa esittelen sellaisten Qumranin kirjoitusten ajoitusta ja luonnetta, joihin useimmin viittaa tutkielmassani. Tekstit, joihin viittaa vain harvoin, olen esitellyt myöhemmin tekstissä, samalla, kun olen keskustellut niiden tarjoamasta evidenssistä perheitä koskevaan keskusteluun.

Yhdyskuntasääntö (1QS) sisältää Qumranin yhteisön järjestystä ja elämää sääteleviä periaatteita. Yhteisö elää eskatologista aikaa, mutta messias ei ole vielä saapunut.³⁴ Parhaiten säilynyt kopio löydettiin luolasta 1, eniten kopiota luolasta 4 ja yksi kopio luolasta viisi. Kopioiden runsas määrä (12 kappaletta) sekä se, että käsikirjoituksista on kopioitu yli sadan vuoden ajan, kertovat otsikon ja sisältöjen

²⁹ De Vaux 1961, 79–82; White Crawford 2003a, 141.

³⁰ Saukkonen 2009, 157.

³¹ Jokiranta 2009, 108–109.

³² White Crawford 2003a, 129.

³³ Jokiranta 2009, 111–112.

³⁴ Qimron & Charlesworth 1994, 2.

ohella tekstin tärkeydestä kirjoitukset koonneelle yhteisölle.³⁵ Yhdyskuntasäännön ilmaukset ovat lisäksi vaikuttaneet moniin Qumranin kirjoituksiin,³⁶ mikä on osoitus tekstin iästä ja arvostuksesta. Tekstissä on usein toistoa ja ristiriitoja esimerkiksi siinä, keiden kuvataan hallitsevan yhteisöä.³⁷ Nämä osoittavat Yhdyskuntasäännön muodostuneen erillisistä tekstikokonaisuuksista. Sen onkin todettu kehittyneen tekstin taustalla olleen yhteisön tarpeiden mukaan ja heijastavan yhteisön muuttuvia ideologisia, sosiologisia ja lainsäädännöllisiä käytänteitä ja ajattelua.³⁸ Yhdyskuntasäännön katsotaan kehittyneen sen taustalla olleen yhteisön alkuaikoina ja kootun yhteen Khirbet Qumranilla ennen vuotta 75 eaa.³⁹ Kopiointi näyttää olleen ahkerinta vuosien 100 eaa. ja 25 eaa. ympärillä.⁴⁰

Yhdyskuntasäännössä annetaan yhteisön johtajalle (*Maskil*) ohjeita hengellisenä johtajana toimimista varten. Teksti sisältää liikkeen oppien, käytäntöjen, instituutioiden ja lakien kuvailua.⁴¹ Yhdyskuntasääntö ei mainitse naisia tai lapsia eikä kommentoi heidän elämänsä liittyviä seikkoja. Siksi tutkijat ovat usein ajatelleet Yhdyskuntasäännön olleen Khirbet Qumranilla asuneen, selibaatissa eläneen ja miehistä koostuneen yhteisön sääntökirja, joka ei olisi koskenut koko liikettä.⁴² Ainakin Sarianna Metso on kritisoinut tällaista jyrkkää jakoa, sillä muut Qumranin kirjoitukset välittävät monimuotoisemman kuvan liikkeestä (4Q265, 4Q477, 4Q275, 4Q279).⁴³ Lisäksi esimerkiksi Joseph Baumgarten on huomauttanut, että Yhdyskuntasäännössä esiintyy yhteneväisiä lakeja Damaskon kirjan kanssa.⁴⁴ Niiden perusteella hän ajattelee, että vaikka

³⁵ Alexander & Vermes 1998, 9.

³⁶ Esimerkiksi 4Q402 IV, 12 ”-- sillä tiedon Jumalasta kaikki tuli olevaksi ”. Qimron & Charlesworth 1994, 1.

³⁷ Metso 1997, 17–18.

³⁸ Qimron & Charlesworth 1994, 2; Alexander & Vermes 1998, 9–10.

³⁹ Qimron & Charlesworth 1994, 2.

⁴⁰ Luolasta neljä löydettyä käsikirjoituksen katkelmat (4QS^{a-j}) on ajoitettu paleografisesti noin vuosien 125 eaa. ja 50 jaa. väliselle ajalle. Alexander & Vermes 1998, 9, 24. Teksti 11Q29 saattaa olla Yhdyskuntasäännön kopio, tai siihen viittaava tai sitä lainaava teksti. Kopio on kuitenkin suurelta osin tuhoutunut, vain muutamat sanat ovat luettavissa ja tekstin ajoittaminen paleografisesti on epävarmaa. García Martínez, Tigchelaar, van der Woude 1997, 433.

⁴¹ Alexander & Vermes 1998, 10.

⁴² Näin esimerkiksi S. White Crawford. Hän ajattelee, että Khirbet Qumranilla asunut yhteisö noudatti Yhdyskuntasäännössä määriteltyjä lakeja ja Damaskon kirja koski kaikkia muualla asuvia essealaisia. Ryhmät olivat toiminnassa samaan aikaan ja jatkuvassa yhteydenpidossa ja dialogissa keskenään. Tämä selittäisi Yhdyskuntasäännön ja Damaskon kirjan yhtenevät ja eriävät materiaalit, sekä naisten ja heille kuuluneiden esineiden vähyyden Khirbet Qumranin raunioalueella. White Crawford 2003a, 149.

⁴³ Metso 2000, 87.

⁴⁴ Esimerkiksi CD XIV, 12–22 vrt. 1QS VI, 24–25. Molemmissa kuvataan omaisuudesta valehtelemisestä seuraavaa rangaistusta, mutta rangaistukset eroavat toisistaan. Baumgarten 1996, 8.

Yhdyskuntasäännön lait oli tarkoitettu vain miehille, ne olivat sovellettavissa myös perheistä muodostuneen yhteisön elämään.⁴⁵

Yhdyskuntasäännön kanssa oli kääritty yhteen myös Seurakuntasääntö (1QSa)⁴⁶ ja Siunauksen sääntö (1QSB).⁴⁷ Seurakuntasääntö (1QSa) kuvailee päivien lopulla kokoontuvan seurakunnan hierarkiaa ja hallintoa sekä yhteisön jäseniä koskevia sääntöjä. Seurakunta koostuu naisista, miehistä ja lapsista. Khirbet Qumranilta löydetty käsikirjoituskäärö on ajoitettu paleografisin perustein noin vuoteen 100 eaa.⁴⁸ Myös Seurakuntasäännön on arvioitu olevan useiden kirjallisten redaktioiden tulos. Osa tutkijoista on epäillyt, ettei teksti liity mihinkään todelliseen ryhmään ja saattaa olla erilaisista traditioista koottu antologia tai kuvaus kuvitellusta lopunaikojen seurakunnasta.⁴⁹ Seurakuntasäännön terminologialla on kuitenkin monia yhteyksiä Damaskon kirjaan,⁵⁰ mikä voi puoltaa ajatusta, että teksti on syntynyt Qumranin liikkeessä tai ainakin heijastaa vastaavaa ajattelutapaa. Tekstin tausta on tietysti huomioitava, kun teemme sen avulla päätelmiä Qumranin liikkeen perhe-elämästä. Vaikka teksti ei kuvailisi todellista seurakuntaa, se saattaa kuitenkin heijastaa yhteisön ihanteita.

Damaskon kirja on yleisen näkemyksen mukaan yksi keskeisimpiä Qumranin liikkeen piirissä koottuja kirjoituksia,⁵¹ ja se on perheen näkökulmasta kiinnostava, koska se tuntuu olevan lukijakuntansa koostuvan perheellisistä ihmisistä. Kirjan käsikirjoitukset tunnettiin jo ennen Qumranin kirjoitusten löytymistä, sillä kaksi kopiota löydettiin Kairolaisen synagogan varastohuoneesta vuonna 1896. Käsikirjoitus A on peräisin 900-luvulta ja käsikirjoitus B 1100-luvulta. Näihin kahteen käsikirjoitukseen viitataan termillä Kairon Damaskon kirja (CD).⁵² Khirbet Qumranin lähistöllä olevista luolista löydettiin katkelmia samasta tekstistä (4QD, 5QD, 6QD). Luolasta neljä löytyneiden kopioiden perusteella on päätelty, että keskiaikaiset kopiot ovat melko luotettavia, lukuun

⁴⁵ Baumgarten 1996, 8.

⁴⁶ Sääntö on kopioitu samanlaiselle nahalle ja pergamentille kuin Yhdyskuntasääntö, samanlaisella käsialalla. Lisäksi käsikirjoituksen lopussa olevat rotanpuremat sekä leikkaus- ja ompelujäljet osoittavat käärejen olleen liitettynä toisiinsa. Milik 1955, 107.

⁴⁷ Luolasta yksi löydettiin myös pieni Siunauksen säännön fragmentti 1Q28b. Alexander & Vermes 1998, 227–229.

⁴⁸ Tolonen 1997, 99–100.

⁴⁹ Grossman 2010, 232.

⁵⁰ Grossman 2010, 232.

⁵¹ Wassen 2005, 1.

⁵² Hempel 2000, 19–20.

ottamatta joitakin Qumranin kirjoitusjärjestelmään tehtyjä muutoksia.⁵³ Kairosta löytyneet käsikirjoitukset ovat kuitenkin lyhyempiä kuin Qumranin luolista löytyneet tekstit ja Charlotte Hempel pitää luultavana, että osa niiden materiaalista on vahingossa tuhoutunut.⁵⁴ Katkelmia löytyi kymmenestä Damaskon kirjan käsikirjoituksen kopiosta, mikä viittaa siihen, että teksti oli liikkeelle tärkeä. 4Q266 on luolasta 4 löydettyistä kopioista parhaiten säilynyt ja vanhin. Se ajoitetaan 100-luvun eaa. alkuun tai puoliväliin.⁵⁵ Muut luolasta neljä löytyneet kopiot on ajoitettu paleografisesti vuosien 30eaa–70jaa välille.⁵⁶ Näyttää todennäköiseltä, että tekstin pääosat on koottu pitkän aikavälin kuluessa ennen vuotta 100 eaa.⁵⁷

Damaskon kirjan teksti jakautuu tyylin ja aiheidensa puolesta kahteen osaan, kehotus- (CD I-VIII, XIX-XX) ja lakiosaan (CD IX-XVI). Kirjassa heijastuu eskatologinen näkökulma, kirjoittajat ajattelevat elävänsä lopun aikoja. Tekstissä viitataan usein Heprealaiseen raamattuun, kun kirjoittaja on halunnut selventää asioita tai perustella yhteisön omia lakeja. Damaskon kirjassa esiintyy myös Heprealaisen raamatun eksegeesiä ja raamatulliset tekstit ovat muutenkin vaikuttaneet kirjan muotoiluun.⁵⁸

Damaskon kirjan qumranilaisesta alkuperästä kertovat esimerkiksi sanasto, liikkeen organisaatio ja asenteet ulko- ja sisäpuolisia kohtaan. Ei ole silti itsestään selvää, että Damaskon kirjaa tulisi kutsua Qumranin liikkeen itsensä tuottamaksi tekstiksi, koska siinä esitetään myös muista liikkeen teksteistä eroavia näkemyksiä. Monet tutkijat ovat ajatelleet, että Damaskon kirja ei edusta niin maailmasta sulkeutuneen yhteisön näkemyksiä, kuin Yhdyskuntasääntö.⁵⁹ Viime vuosina tällaista jyrkkää eroa tekstien takana olevien yhteisöjen välillä ovat kritisoineet ainakin Cecilia Wassen ja Jutta Jokiranta. Heidän argumenttinsa perustuvat sosiologiseen lahkomalliin ja Damaskon kirjan lahkomaisiin piirteisiin, jotka on aiemmin yhdistetty vain Yhdyskuntasääntöön ja sen taustalla olleeseen ryhmään. He ovat löytäneet myös Damaskon kirjasta monia erottautumiseen kannustavia tai siihen johtavia säädöksiä, joista osa on myös yhteneviä

⁵³ Baumgarten & Schwartz 1995, 4. Noin 47 % luolasta 4 löydettyjen kopioiden materiaalista vastaa Kairosta löytyneiden käsikirjoitusten materiaalia. Baumgarten 1996, 2, 6.

⁵⁴ Hempel 2000, 23–24.

⁵⁵ Baumgarten 1996, 30. Kopion on ajateltu monien kopioitsijan tekemien korjausten perusteella olleen joko tekstin varhainen luonnos tai henkilökohtaiseen käyttöön tarkoitettu versio tekstistä. Tällaisia korjauksia ei esiinny Qumranin kirjoituksissa paljon. Baumgarten 1996, 2.

⁵⁶ Baumgarten 1996, 1, 118, 124, 140, 172, 187, 193.

⁵⁷ Wassen 2005, 21, 24.

⁵⁸ Baumgarten & Schwartz 1995, 7.

⁵⁹ Baumgarten & Schwartz 1995, 6–7.

Yhdyskuntasäännön säädöksiensä kanssa. Näitä ovat esimerkiksi jäsenten sosiaalisten suhteiden rajoittaminen, yleisistä juutalaisista käytännöistä poikkeavat normit ja käytös sekä johtajien valta jäsenien henkilökohtaiseen elämään. Wassen ja Jokiranta toteavat, että Damaskon kirjan taustalla ollut yhteisö erottautui muusta yhteiskunnasta ideologian ja uskonnollisten käytäntöjen sekä omien johtajien ja virkamiesten avulla.⁶⁰

Temppelikäärö (11QT) sisältää tarkat ohjeet temppelin rakentamista varten,⁶¹ juhkalalenterin, puhtaussäädöksiä, mukailleen kerrottua Deuteronomiumia⁶² sekä ohjeita kuninkaalle. Perheisiin liittyviä aiheita käsitellään kuninkaan avioliiton ja puhtaussäädösten yhteydessä. Käärössä korostuu Toisen temppelin ajan juutalaisille teksteille tyypillisesti perheen pään valta muiden perheenjäsenten yli. Tempelikäärössä kuvailtu temppeleli jäi idealistiseksi suunnitelmaksi, mutta Ian Werretin mukaan jotkut asukkaat ovat saattaneet pitää käärön käskyjä tavoittelemisen arvoisina ja pyrkineet ulottamaan ne jo olemassa olleeseen temppeleliin. Werretin mukaan on myös mahdollista, että Qumranin liike yritti noudattaa sääntöjä itse, kun he alkoivat pitää itseään temppelelin korvaajina.⁶³

Yigael Yadin on päättellyt Tempelikäärön kirjoitetun Johannes Hyrkanuksen valtakaudella (134/5-104 eaa.). Hän tulee tähän tulokseen kopioiden ajoituksen (toisen vuosisadan lopun ja ensimmäisen vuosisadan alun eaa. välillä) sekä varhaiselle rabbiiniselle heprealle tyypillisten sanojen ja ilmauksien perusteella.⁶⁴ Ajoitusta tukevat myös sisällölliset seikat, kuten temppelelin uhrieläimiä kiinni pitävät renkaat ja kuninkaalle asetetut säännöt.⁶⁵ Yadin pitää Tempelikääröä siihen sisältyvien lakien ja liikkeelle tyypillisten termien käyttämisen perusteella Qumranin liikkeen itsensä tuottamana. Tekstillä on paljon yhteistä Damaskon, Sotakäärön ja Riemuvuosien kirjan lakien kanssa. Yadin

⁶⁰ Wassen & Jokiranta 2007, 205–223.

⁶¹ Temppeleli, jonka rakentamiseksi ohjeet annetaan, ei kuitenkaan ole Yadinin mukaan eskatologinen Temppeleli, jonka Jumala itse rakentaa lopun päivinä (11QT XXIX, 9–10), vaan tässä ajassa toteutettavaksi tarkoitettu Temppeleli. Ks. lisää Yadin 1983, 183.

⁶² Deuteronomiumin käskyt on muutettu ensimmäiseen persoonaan, jotta kaikki epäilykset siitä, että Jumala puhuu häviävät. Kirjuri on myös muuttanut kaikki Jahve-sanat (יהוה) muotoon minä tai minulle (לי אנוכי אני) ja lisännyt joitakin käskyjä ensimmäisessä persoonassa. Kirjuri on myös yhdistellyt Tooran lakeja teemoittain ja harmonisoinut toistuvia tai ristiriitaisia lakeja. Tarvittaessa kirjuri on selventänyt Tooran käskyjä varmistaakseen omasta näkökulmastaan oikean lain tulkinnan. Lisäksi tekstissä on sellaisia tekstikohtia, joita ei löydy meidän tuntemistamme Raamatuista. Yadin 1983, 71, 73–74, 77, 81–82.

⁶³ Werrett 2007, 107–112, 179.

⁶⁴ Rabbiininen ilmaus on esimerkiksi ”והיא רוייה לו מן ההוק” mutta on hänelle sopiva lain perusteella” tekstikohdassa LXVI, 9. Lisää esimerkkejä Yadin 1983, 35–38.

⁶⁵ Yadin 1983, 386–389.

kuitenkin huomauttaa, että Temppelekkääröön saattaa kuulua myös sen laajemman liikkeen, josta Qumranin liike myöhemmin kehittyi, tuottamia vanhempia tekstejä.⁶⁶ Voimme Yadinin mukaan todeta Temppelekkäärön olleen tärkeä Qumranin kirjoituksia lukeneelle liikkeelle, koska liike oli vaivautunut kopioimaan tätä pitkää kääröä.⁶⁷ Khirbet Qumranilta on lisäksi löydetty yhteensä viisi kopiota, jotka on yhdistetty Temppelekkääröön (11Q19, 4Q365a, 4Q524, 11Q20⁶⁸ ja 11Q21⁶⁹), mikä tukee ajatusta tekstin tärkeydestä.⁷⁰

Perhe-elämään liittyviä käytännön ohjeita esiintyy eniten viisausteksteihin lukeutuvassa Ymmärtäväisyyden ohjeessa (4Q415-418, 423 ja 1Q26). Tekstit antavat nuorelle miehelle ohjeita avioliitosta, perhe-elämästä sekä miehen ja vaimon välisistä suhteista.⁷¹ Teksti on didaktinen kokoelma, jossa hyödynnetään monia raamatullisista kirjoista tuttuja tyyllilajeja. Ymmärtäväisyyden ohjeessa on myös apokalyptisiä piirteitä.⁷² Kokoelma on luultavasti peräisin toiselta vuosisadalta ennen ajanlaskun alkua. Tekstistä on löydetty useita kopioita ja sen perusteella tekstin voidaan ajatella olleen tärkeä, auktoritatiivinen ja ehkä jopa kanonisessa asemassa Qumranin liikkeessä.⁷³ Ymmärtäväisyyden ohjeen alkuperää ei ole pystytty varmasti jäljittämään, ja siitä onkin esitetty useita teorioita. Todennäköisin vaihtoehto on kuitenkin se, että Ymmärtäväisyyden ohje ei ole Qumranin liikkeen piirissä syntynyt vaan se on juutalaisen viisauskirjallisuuden sivuhaara, jonka syntyä ei pystytä määrittelemään. Teorian puolesta puhuu se, ettei tekstissä juurikaan esiinny Qumranin liikkeelle ominaisia teemoja, kuten dualismia tai polemiikkaa temppelekkääröä kohtaan.⁷⁴

4QMMT eli Tooran määräyksiä on poleeminen kirjoitus. Elisha Qimron ja John Strugnell ovat päätelleet tekstin kootun noin vuosien 159 ja 152 eaa. välillä.⁷⁵ Kuusi Khirbet Qumranilta löydettyä eri käsikirjoituksen osaa on

⁶⁶ Yadin 1983, 398.

⁶⁷ Tekstin pituus oli ainakin 8.148m. Yadin 1983, 10. Werret sanoo käärön olleen pisin Khirbet Qumranilta löydettyistä dokumenteista. Werrett 2007, 105.

⁶⁸ Kopio on kirjoitettu noin vuosien 20 ja 50 jaa. välisenä aikana. García Martínez, Tigchelaar, van der Woude 1997, 364.

⁶⁹ Näiden fragmenttien yhteys Temppelekkääröön ei ole aivan varma, fragmenteissa on muutamia paralleelikohtia 11Q19-kopioon ja fragmenttien sanasto on kuitenkin samantyyppistä kuin Temppelekkäärön. García Martínez, Tigchelaar, van der Woude 1997, 411.

⁷⁰ Yadin 1983, 392.

⁷¹ Schuller & Wassen 1999, 983.

⁷² Elgvin 1997, 38–48.

⁷³ Strugnell et al. 1999, 2.

⁷⁴ Strugnell et al 1999, 21–22.

⁷⁵ Qimron & Strugnell et al. 1994, 109–121. He päätyvät ajoitukseen muun muassa tiettyjen sanamuotojen (esim. ”kääntä pois ihmisten joukosta”) on ilmaistu eri tavoin kuin myöhemmissä Qumranilaisissa kirjoituksissa on tapana.), liikkeelle ominaisen terminologian ja teologian, kuten dualismin, puuttumisen sekä käsiteltyjen lakien takia.

paleografisesti ajoitettu vuosien 75 eaa.– 50 jaa välille, joten tekstiä on kopioitu ainakin vuosisadan ajan.⁷⁶ Tämä vaikuttaa siltä, että tekstillä oli huomattava auktoriteetti yhteisössä. Osa tutkijoista on selittänyt tekstin suosiota sillä, että se oli tai sen uskottiin olevan Vanhurskauden opettajan kirjoittama.⁷⁷ Tekstissä ei kuitenkaan ole kalenterin lisäksi muita Qumranin liikkeen kirjoituksille tyypillisiä piirteitä,⁷⁸ paitsi mahdollisesti kultillisten lakien tiukka tulkinta.⁷⁹ Kalenteri saattaa hyvinkin olla muusta tekstistä erillinen osa, eikä se siksi yksinään riitä perusteksi pitää kirjoitusta Qumranin liikkeen omana tekstinä.⁸⁰ Teksti voi olla myös esi-qumranilainen.⁸¹

4QMMT:n genreä on hankala määritellä, mutta tekstin editorien mukaan se muistuttaa julkista kirjettä.⁸² Hanne von Weissenberg on kuitenkin kritisoinut tätä määritelmää. Hänen mukaansa tekstin kirjoittaja on yhdistellyt eri genrejä ja lisännyt sekaan omiin tarkoituksiinsa sopivia innovatiivisia elementtejä.⁸³ Tekstin kirjoittaja sanoo erimielisyyksien temppeleitä, sen puhtautta, uhreja ja juhlia koskevien lakien tulkinnosta johtaneen liikkeen eroon ja pyrkii vakuuttamaan lukijan oman lain tulkintansa oikeellisuudesta.⁸⁴ Jos hyväksymme tämän ajatuksen kertovan historiasta, 4QMMT voisi kertoa olennaisia eroja suhtautumisessa perheeseen Qumranin liikkeen jäsenten ja muiden juutalaisten välillä. Genren epämääräisyys tietysti vaikeuttaa tulkintojen tekemistä.

Hymnien kirja (1QH^a, 1QH^b, 4QH^{a-e}, papH^f) on perhenäkökulmasta kiinnostava teksti, koska kirjassa suhtaudutaan poikkeuksellisen negatiivisesti biologisiin vanhempiin ja perheisiin. Khirbet Qumranilta on löydetty kahdeksan kopiota tekstistä, kaksi luolasta yksi ja kuusi erittäin fragmentaarista kopiota luolasta neljä.⁸⁵ Käsikirjoitukset on ajoitettu vuoden 150 eaa. ja ajanlaskun alun väliseen aikaan.⁸⁶ Hymnien kirja on eri sävyisistä runoista koottu kokoelma. Eri

⁷⁶ Qimron & Strugnell et al. 1994, 6, 14, 18, 25, 34, 39, 109, 113–114; Sussman 1994, 190.

⁷⁷ Qimron & Strugnell et al. 1994, 112.

⁷⁸ Qimron & Strugnell et al. 1994, 113.

⁷⁹ von Weissenberg 2009, 219–235.

⁸⁰ von Weissenberg 2009, 234–235.

⁸¹ Qimron & Strugnell et al. 1994, 112.

⁸² Qimron & Strugnell et al. 1994, 6, 14, 18, 25, 34, 39, 109, 113–114; Sussman 1994, 190.

Julkisen kirjeen puolesta puhuvat kirjeen lopussa olevat epistolaisen muodolliset piirteet, siinä ei ole allekirjoitusta, yhteisiä piirteitä Paavalin kirjeiden kanssa. Eri tutkijoiden tulkinnoista katso: von Weissenberg 2009, 9–15.

⁸³ von Weissenberg 2009, 144–168.

⁸⁴ Qimron & Strugnell et al. 1994, 1.

⁸⁵ Lisäksi on löydetty kolme Hymnien kirjan kaltaista käsikirjoitusta (4Q433, 4Q433a, 4Q440).

Hymnien kaltaiset käsikirjoitukset voivat kuulua samaan tekstiin hymnien kanssa, mutta niissä ei ole täysin samaa materiaalia kuin Hymnien kirjassa.

⁸⁶ Puech 2000, 366.

runot saattavat olla eri kirjoittajien eri aikana kirjoittamia, mutta jaottelusta on mahdotonta päästä varmuuteen.⁸⁷ Tutkijat ovat ehdottaneet Hymnejä käytetyn liturgisina teksteinä jumalanpalveluksissa, uskonnollisissa juhlissa tai muissa vastaavissa tilanteissa. Hymnit voivat myös olla vapaata runoutta.⁸⁸ Luolasta yksi löytyneen Hymnien kirjan laajimman kokoelman ja sen paralleelin 4QH^b arvellaan kootun Qumranin kirjoituksissa säilyneeseen järjestykseen viimeistään 50-luvulla ennen ajanlaskun alkua. Senkin jälkeen pienempiä kokoelmia oli liikkeellä.⁸⁹

Sotakäärö (1QM) kertoo valon lapsien eskatologisesta sodasta pimeyden lapsia vastaan. Meille säilynyt versio tekstistä koostuu ainakin kolmesta erillisestä kokonaisuudesta, jotka kaikki ovat saattaneet kokea useampia muutoksia.⁹⁰ Tekstissä on useita toistoja ja ristiriitaisuuksia. Luolasta neljä löydettyt käsikirjoituksen kopiot (4Q492 M^b, 4Q494 M^d, 4Q495 M^e, 4Q496 M^f) ovat useissa kohdissa lyhyempiä ja luultavasti alkuperäisempiä kuin 1QM.⁹¹

Sotakäärö on riippuvainen Danielin kirjan luvuista 11 ja 12, jotka on kirjoitettu vuonna 164 eaa. Teksti on siten kirjoitettu tuon ajankohdan jälkeen, mutta tarkempaa ajoitusta ei voida määrittellä. Jean Duhaime onkin ehdottanut, että teksti jätettiin tarkoituksella yleisluontoiseksi, jotta jokainen sukupolvi on voinut lukea sitä omasta tilanteestaan ja tarpeistaan käsin.⁹² Myöskään tekstin alkuperästä ei ole varmuutta, mutta Duhaime ajattelee Qumranin kirjoituksille tyypillisten piirteiden puuttumisen ja sen, että seurakunta ei tarkoita ainoastaan jotain Israelin sisällä olevaa liikettä, viittaavan siihen suuntaan, että teksti on kirjoitettu ennen Qumranin liikkeen syntyä. Hän kuitenkin huomauttaa, että tekstin ajatukset ja kieli vastaavat muita Qumranin liikkeen omiksi luokiteltuja tekstejä. Duhaime päätyy toteamaan, ettei käärö kuvaa historiaa sellaisenaan ja tulevaisuuttakin käsitellään symbolisella tavalla.⁹³

Vaikka Sotakääröä on luultavasti muokattu ajan kuluessa ja erillisiä versioita siitä oli liikkeellä, tekstin viimeisin muoto oli luultavasti kirjoitettu yhtenäiseksi kokonaisuudeksi. Vaikka teksti sisältää apokalyptisiä ja liturgisia piirteitä, se on Duhaimen mukaan nykymuodossaan eskatologinen sääntökirja,

⁸⁷ Holm-Nielsen 1960, 331.

⁸⁸ Holm-Nielsen 1960, 338–342.

⁸⁹ Schuller 1999, 69–75.

⁹⁰ Duhaime 1995, 80–88.

⁹¹ Duhaime 2004, 46, 60–61. Tutkijat ovat erimielisiä siitä, mitkä kolumneista ovat vanhimpia. Katso yhteenveto näkemyksistä Duhaime 2004, 45–49.

⁹² Duhaime 2004, 97–101.

⁹³ Duhaime 1995, 80–88.

jolla on yhtäläisyyksiä kreikkalais-roomalaisiin sotataktisiin suunnitelmiin. Se, miten tekstiä Qumranin liikkeessä käytettiin, on epävarmaa. Duhaime kuitenkin huomauttaa, että yhteisö piti itseään eskatologisenä ja noudatti joitakin tekstissä mainittuja sääntöjä ja asetuksia arjessaan. Teksti oikeutti liikkeen eron korruptoituneesta yhteiskunnasta ja tarjosi pohjan vahvalle todellisen Israelin identiteetille sekä vahvisti uskollisuutta liikkeen lain tulkinnalle ja omille säädöksille.⁹⁴ Teksti ei siis ollut välttämättä vain tulevaisuuden sääntökirja, vaan jo yhteisön elämässä vaikuttava teksti.

Osa tutkijoista pitää 4Q502-tekstiä avioliittoseremonian kuvauksena,⁹⁵ ja se voisi siten tuoda keskusteluun avioliitosta ja avioerosta kiinnostavia näkökulmia. Teksti on kuitenkin hyvin katkelmallinen, eivätkä tutkijat ole päässeet yksimielisyyteen siitä, millaista seremoniaa teksti oikeastaan kuvaa.⁹⁶ Tekstissä kyllä esiintyy avioliittoon ja perheeseen liittyviä sanoja, kuten vaimo (אשה), jälkeläiset (זרע), rakastettu (רעייה) ja lapset (בן).⁹⁷ Tekstin säilyneet tekstikohdat eivät kuitenkaan anna tietoa perheisiin liittyen, enkä siksi käsittele tekstiä tutkielmassani tämän enempää.

1.4 Aiempi tutkimus perheistä Qumranin liikkeessä

Tässä luvussa esittelen Qumranin liikkeisiin kuuluneista perheistä aiemmin tehtyä tutkimusta, sekä nykytutkimuksen suuntauksia. Qumranin tutkijoista suurin osa myöntää nykyään sen, että liikkeeseen on kuulunut myös naisia ja lapsia. Tämä ei ole aina ollut itsestään selvää. Kun Qumranin liike yhdistettiin esseelaisiin, monet tutkijat liittivät siihen myös Josefuksen, Filonin ja Pliniuksen kertoman mukaan ajatuksen elämisestä ilman perhettä. Muutos ajattelussa johtui uusien käärojen julkaisusta, mutta erityisesti siitä, että tutkijat ottivat kohteekseen naisten ja lasten mainintojen ymmärtämisen ja sijoittamisen laajempaan kontekstiin.⁹⁸

Eileen Schuller oli ensimmäisiä tutkijoita, joka alkoi aktiivisesti tuoda esiin naisten roolia Qumranin kirjoituksissa 1900-luvun puolivälistä alkaen. Hän on osoittanut lukuisia tekstikohtia Qumranin kirjoituksissa, joissa viitataan joko suoraan tai epäsuorasti naisiin ja lapsiin.⁹⁹ Muita naisnäkökulmaa 1900-luvun

⁹⁴ Duhaime 2004, 53, 60–61.

⁹⁵ Esimerkiksi Baillet 1982, 81.

⁹⁶ Tekstin on ehdotettu kuvaavan ainakin uudenvuoden juhlaa. Satlow 1998, 57–68. Toinen ehdotus on ollut kultaisen iän rituaali. Baumgarten 1983, 125–135.

⁹⁷ 4Q502 1, 1–10.

⁹⁸ White Crawford 2003a, 128.

⁹⁹ Schuller 2006, 86–87.

lopulla edistäneitä tutkijoita olivat ainakin Hartmut Stegemann, Elisha Qimron ja Lawrence H. Schiffman. Viime vuosina Cecilia Wassen on puolestaan kerännyt ja analysoinut kaikki Damaskon kirjassa esiintyvät naisiin liittyvät tekstikohdat.¹⁰⁰

Suurin osa tutkijoista ajattelee nykyään ainakin osan Qumranin liikkeen jäsenistä avioituneen. Eri tekstit ja Khirbet Qumranin raunioalue eivät kuitenkaan muodosta koherenttia kuvaa liikkeen jäsenten perhekäytännöistä. Tutkijat ovat tarjonneet erilaisia ratkaisuja ongelmaan.

Uusimman selityksen tekstien erilaisille kuvauksille perheiden roolista liikkeestä on esittänyt Alexei M. Sivertsev. Sivertsevin mukaan Qumranin yhteisö muodostui aluksi muutamien, juutalaista lakia samalla tavoin tulkitsevien, perheiden liittyessä yhteen.¹⁰¹ Damaskon kirja on hänen mukaansa peräisin liikkeen alkuajoilta, sillä siinä Israelin historia kuvataan perheiden historiana ja kunnolliset suhteet perheenjäsenten välillä nähdään olennaisena osana liiton noudattamista.¹⁰² Myös Qumranin liikkeen omina pidetyissä pešer-kirjoissa ja Seurakuntasäännössä oman ryhmän ja vastustajien katsotaan muodostuvan perheistä. Vastustajien kuvataan tuhoutuvan perheineen ja sekä oman yhteisön että vastustajien nähdään koostuvan lakia eritavalla tulkitsevista perheistä.¹⁰³

Hellenisoitumisen seurauksena myös Qumranin liikkeen luonne vähitellen muuttui ja se alkoi ainakin osittain muistuttaa hellenistisiä yhdistyksiä. Yhdistykset keräsivät samanhenkiset ihmiset yhteen ja loivat uuden uskonnollisesti merkityksellisen tilan ottamatta kantaa henkilön perhesuhteisiin. Uskonnollisessa elämässä se vaikutti niin, että alkoi syntyä vapaiden miesyksilöiden muodostamia uskontokuntia, joista Qumranin liike tarjoaa Sivertsevin mukaan ensimmäisen esimerkin.¹⁰⁴ Qumranin kirjoituksissa uusi kehityssuunta näkyy Sivertsevin mielestä Yhdyskuntasäännössä. Siinä pyhyys toteutuu yksilöistä koostuneessa yhteisössä ja puhuttelun kohteena on selvästi yksilö.¹⁰⁵ Sivertsev ei kuitenkaan usko, että yhteisön jäsenet olisivat hylänneet perheensä, eivätkä hellenististen yhdistyksen jäsenetkään niin tehneet. Hän myös

¹⁰⁰ Wassen 2005.

¹⁰¹ Sivertsev 2005, 97.

¹⁰² Sivertsev 2005, 98–103. Sivertsev näkee myös tekstikohdassa CD VII, 6–12 perheen olevan liikkeen pääyksikkö joka elää tuhansien sukupolvien ajan tai tuhoutuu riippuen siitä noudattaako se lakia vai ei. Tutkijat ovat esittäneet tästä tekstikohdasta paljon mielipiteitä ja käsitellen sitä laajemmin tutkielmani luvussa 3.1.

¹⁰³ Sivertsev 2005, 119–127.

¹⁰⁴ Sivertsev 2005, 137, 142.

¹⁰⁵ Sivertsev 2005, 131–135. Esimerkkejä tekstikohdista, joissa yksilökeskeisyys näkyy: 1QS II, 25–III,6; VI, 2–8; V, 20–22; VI, 25–27; VII, 4–6, 8–9, 15–16; VI, 24–25; VII, 1–3, 6–8, 9–15, 17–21. Käsitellen näitä kohtia tarkemmin myöhemmin tutkielmassani.

korostaa, että muutos tapahtui hitaasti ja että erilaiset yhteisöt toimivat myös osittain samaan aikaan.¹⁰⁶ Esittelen Sivertsevin teoriaa ja sen perusteita tarkemmin tutkielmani luvussa 3.2.

Aiemmin suosittu selitys tekstien välittämille erilaisille kuville yhteisön elämästä oli olettaa eri tekstien takana olevan erillisiä yhteisöjä. Muun muassa Joseph Fitzmyer on esittänyt 1990-luvun lopulla tekstien erojen syyksi sen, että Yhdyskuntasääntö sääteli Khirbet Qumranilla asuneen, selibaatissa eläneen, essealaisen yhteisön elämää kun taas Seurakuntasääntö ja Damaskon kirja säätelivät eri puolella Juudeaa kaupungeissa ja kylissä eläneiden essealaisten elämää.¹⁰⁷

Geza Vermes on esittänyt hieman samansuuntaisen teorian kuin Fitzmyer. Hän ajattelee liikkeen sisällä olleen erilaisia alaryhmiä, joiden tuli noudattaa eriasteista kuria. Khirbet Qumranilla asui Vermesin mukaan ainoastaan miehistä koostuva yhteisö, jonka elämää säätelivät tiukemmat säännöt. Damaskon kirjassa ja Sotakäärössä kuvattu yhteisö eli samanlaista elämää kuin alueen muut juutalaiset ja pakanat, ja heitä koskivat väljemmät säännöt.¹⁰⁸ Naisnäkökulmaa Qumranin tutkimukseen tuonut Eileen Schuller ajattelee samaan tapaan, että vain pieni osa laajemmasta Qumranin liikkeen jäsenistä ei avioitunut ja eli selibaatissa.¹⁰⁹ 2000-luvun alussa esimerkiksi Sidnie White Crawford on tulkinnut lähteitä samoin ja ajattelee puhtaussäädösten olleen syy siihen, miksi osa liikkeen jäsenistä pidättäytyi perhe-elämästä.¹¹⁰

Useimmat tutkijat tunnistavat siis jaon kahteen erilliseen ryhmään mutta esimerkiksi Sarianna Metso ja John J. Collins uskovat, että liikkeen rakenne oli todellisuudessa monimutkaisempi.¹¹¹ Lisäksi tutkijat ovat esittäneet erilaisia mielipiteitä siitä, oliko perheellisyys yhtä arvostettua kuin selibaatissa eläminen ja kumpi elämäntavoista oli suosittumpi. Useat tutkijat ovat ajatelleet Damaskon kirjassa mainittujen täydellisessä pyhyudessa vaeltavien viittaavan liikkeen selibaatissa eläneisiin jäseniin, jotka muodostivat myös liikkeen eliitin.¹¹² Osa tutkijoista ei kuitenkaan usko selibaatin olleen elämäntyylinä arvostetumpi kuin

¹⁰⁶ Sivertsev 2005, 137.

¹⁰⁷ Fitzmyer 1999, 511–512.

¹⁰⁸ Vermes 1977, 96–97, 129.

¹⁰⁹ Schuller 2006, 86–87.

¹¹⁰ White Crawford 2003a, 149–150.

¹¹¹ Metso 2000, 87; Collins 2010, 73.

¹¹² Näin ainakin Qimron 1992.

perheellisyydenkään.¹¹³ Käsittelen tätä kysymystä ja tutkijoiden perusteluja näkemyksilleen tarkemmin tutkielman luvussa 3.2.

Liikkeen jakautumiseen osittain liittyvä kysymys on myös kysymys Khirbet Qumranin ja perheiden suhteesta. Arkeologiset todisteet eivät juuri anna olettaa, että alueella olisi asunut perheitä. Tutkijat ovat tarjonneet erilaisia selityksiä sille, miksi miesvaltaisen yhteisön asuinpaikan läheltä löytyneissä kirjoituksissa kuitenkin viitataan avioitumiseen ja perheelliseen elämään. Sidnie White Crawford on esimerkiksi ehdottanut Khirbet Qumranin olleen vain miehille tarkoitettu koulutuskeskus.¹¹⁴ Samoin Schuller on pitänyt mahdollisena, että Khirbet Qumrania käytettiin uusien jäsenten intensiiviseen koulutukseen tai liikkeen eliittijäsenten vetäytymispaikkana.¹¹⁵

Naisia koskevat tekstikohdat Qumranin kirjoituksissa eivät ole ristiriidattomia tai yksiselitteisiä ja ne ovatkin herättäneet tutkijoiden keskuudessa monia erilaisia tulkintoja. Erityisesti Damaskon kirjan tekstikohta IV, 20–21 on johtanut erilaisiin tulkintoihin siitä, kielsikö Qumranin liike polygamian, avioeron vai uudelleen avioitumisen. Vaikka kaikille tulkinnoille on esitetty perusteluja, suurin osa viime vuosien tutkimuksista on päätynyt siihen, että liike kielsi ainoastaan polygamian.¹¹⁶ Tutkin Damaskon kirjan tekstikohtaa ja siitä esitettyjä teorioita luvussa 3.5. Useissa tutkimuksissa on kuitenkin löydetty yksi Qumranin kirjoituksia yhdistävä piirre. Kirjoituksissa monet raamatulliset lait, kuten puhtaussäädökset ja avioliittoa koskevat säädökset, ovat tiukempia kuin Toisen temppelin ajan juutalaisuudessa yleensä.¹¹⁷ Naisten liittyvien lakien lisäksi on tehty joitakin tutkimuksia lapsiin liittyvistä säännöksistä ja laeista.¹¹⁸

Viime vuosina on alettu myös tutkia oliko naisilla johtavia rooleja liikkeessä ja millainen heidän asemansa muutenkin oli. Esimerkiksi Sidnie White Crawford on tutkinut naisista käytettyjen tittelien äidit, sisaret ja vanhukset, merkityksiä. Hän on niiden perusteella ehdottanut naisilla olleen joku status ja rooli Qumranin liikkeessä.¹¹⁹ Useat muutkin tutkijat ovat tulleet siihen tulokseen, että naisilla oli

¹¹³ Näin ainakin Wassen 2005.

¹¹⁴ White Crawford 2003a, 149–150.

¹¹⁵ Schuller 2006, 87.

¹¹⁶ Esimerkiksi Schremer 2000 ja Wassen 2005.

¹¹⁷ Schuller 2006.

¹¹⁸ Ainakin Bernstein 2004.

¹¹⁹ White Crawford 2003. Myös esimerkiksi Moshe Bernstein on kommentoinut naisten asemaa liikkeessä. Bernstein 2004. Samoin Grossman 2010.

mahdollisuus saavuttaa jonkinlainen auktoriteettiasema liikkeen sisällä,¹²⁰ mutta myös vastakkaisia näkemyksiä on esitetty.¹²¹ Tyttöjen ja naisten mahdollisuus koulutukseen ja itsenäiseen liittymiseen yhteisöön ovat myös herättäneet keskustelua.¹²² Jutta Jokiranta ja Cecilia Wassen ovat puolestaan tutkineet viime vuosina perhemetaforien käyttöä Qumranin kirjoituksissa ja niiden taustalla vaikuttavia asenteita sekä merkityksiä Qumranin liikkeessä.¹²³

2. Toisen temppelin ajan juutalainen perhe

Perhe on aina ollut yhteisöjen keskeisin instituutio. Perheen tutkiminen ei silti ole yksiselitteistä ja siihen liittyy metodologisia ongelmia. Perhe ei ole, eikä ollut Toisen temppelin ajan Israelissakaan (587/586 eaa.– 70 jaa.), yksinkertainen, monoliittinen tai staattinen käsite.¹²⁴ Se, miten perhe määritellään, riippuu ympäröivästä kulttuurista ja perheenjäsenten henkilökohtaisista tulkinnoista. Perheen rakennetta ja funktioita on myös vaikea tutkia, sillä tieto niistä on yleensä implisiittistä. Lähteissä ei kuvata perhettä itsessään, vaan tieto on luettava rivien välistä. Toisen temppelin aika on lisäksi pitkä ajanjakso, jonka aikana Israelin alueella tapahtui suuria kulttuurisia muutoksia. Esimerkiksi temppelikultti keskeytyi sekä uudelleen organisoitiin ja kansan köyhtyminen lisääntyi. Hellenismi toi mukanaan uusia kulttuurisia vaikutteita noin 332 eaa. alkaen ja Israelin urbanisaatio kasvoi. Hellenistiset vaikutteet levisivät tosin enimmäkseen yläluokan perheisiin.¹²⁵ Alexei M. Sivertsev on aiemmasta tutkimuksesta poiketen argumentoinut, että hellenisoituminen ja urbanisoituminen alkoivat vasta 100-luvulla eaa. tai jopa 100-luvulla jaa., sillä *poliksista* koostuneesta valtiosta tai julkisista instituutioista ole merkkejä ajalta ennen Herodesta (kuninkaana 73–4 eaa.). Israel olisi siis hänen mukaansa ollut pidempään maatalousvaltaista aluetta, jota Jerusalemin dominoi.¹²⁶

Tutkijoilla ei ole juurikaan lähdeaineistoa Toisen temppelin ajan maaseudulla asuneiden juutalaisten elämästä, mutta rabbiinisella ajalla

¹²⁰ Esimerkiksi Brooke on tulkinnut seurakunnan äideillä olleen auktoriteettia. Brooke 2003. Schuller pitää mahdollisena, että naiset kykenivät saavuttamaan jonkinlaisen johtavan aseman liikkeessä. Schuller 2006.

¹²¹ Ainakin Elwolde 2003a.

¹²² Ainakin Grossman 2010 ja Wassen 2005. Osa tutkijoista ei usko naisten voineen liittyä liikkeeseen itsenäisesti. Esimerkiksi Sivertsev 2005 ja Schiffman 1989.

¹²³ Jokiranta & Wassen 2009.

¹²⁴ Perdue 1997, 165.

¹²⁵ Collins 1997, 104–105.

¹²⁶ Sivertsev 2005, 6–8.

kirjoitettujen tekstien välityksellä se näyttäytyy melko samanlaisena kuin perheen elämä muinaisessa Israelissa.¹²⁷ Kaikki meille säilyneet lähteet ovat kuitenkin keski- tai yläluokkaan kuuluneiden miesten kirjoittamia ja edustavat erittäin korkeita moraalistandardeja, kuten esimerkiksi Tal Ilan on huomauttanut. Palestiinan juutalaiset eivät todellisuudessa olleet näin homogeeninen ryhmä vaan eri ryhmittymillä oli omat versionsa laeista eikä esimerkiksi farisealainen lainlulkintakaan ollut yksimielistä, kuten voimme todeta Shammai ja Hillelin koulukuntien välisistä kiistoista.¹²⁸ Tässä luvussa esittelen Toisen temppelin ajan juutalaisista perheistä esitettyjä näkemyksiä ja syvennyn erityisesti sellaisiin aiheisiin, jotka nousevat esiin myös Qumranin kirjoituksissa.

2.1 Perheen asema yhteiskunnassa

Tässä alaluvussa tutkin yleisellä tasolla sitä, millainen oli perheen asema Toisen temppelin ajan yhteiskunnassa. Luon katsauksen muihin juutalaisiin teksteihin, joiden valossa voin tarkastella Qumranin kirjoituksissa heijastuvaa perheiden roolia. Toisen temppelin ajalla juutalaisen sosiaalisen organisaation pääyksiköt olivat perhe (bêt' e li isän huone), avioliiton ja sukulaisuuden kautta toisiinsa liittyneiden perheiden muodostama klaani (mišp h h sekä heimo (še e /ma eh , joka muodostui yhteisen kielen, traditiot ja lait omaavista klaaneista. Israelin ajateltiin olevan monisukupolvinen laajennettu perhe, mikä laajensi solidaarisuuden ja israelilaisen identiteetin koskemaan koko kansaa.¹²⁹

Eksiilin jälkeisellä ajalla perhe näyttäytyy yhteisön perusyksikkönä. Tästä viitteitä antavat useat raamatulliset lähteet, mutta myös esimerkiksi juutalainen pappi Josefus (noin 38–93 jaa.)¹³⁰. Sivertsev on esimerkiksi osoittanut useita tekstikohtia, joissa perhe esitetään yhteisön perusyksikkönä. Hän mainitsee esimerkiksi Nehemian kirjan¹³¹, jossa liittoon kuuluvia lueteltaessa mainitaan muiden muassa vaimot, pojat ja tyttäret. Lisäksi osa liiton säännöistä koskee selvästi perhe-elämää.¹³² Kirjassa myös viitataan esi-isien synteihin, joita perheet katuvat (Neh. 9). Tämä osoittaa perheen olleen ihmisiä määrittelevä tekijä ja

¹²⁷ Collins 1997, 105–106.

¹²⁸ Ilan 1995, 226–228.

¹²⁹ Perdue 1997, 167, 174–178.

¹³⁰ Vermes & Goodman 1989, 34.

¹³¹ Nehemia toimi luultavasti vuoden 445 eaa. tienoilla ja Esran kirjan kanssa ainoa käytettävissä oleva lähde 400–300-lukujen Juudeaan. Nissinen 2008, 154–155.

¹³² Sivertsev 2005, 28–29.

yksilöiden toimien vaikuttaneen koko perheeseen.¹³³ Riemuvuosien kirjassa ja Enokin kirjeessä puolestaan kuvataan perheiden kollektiivisesti tekevän syntiä ja kärsivän myös rangaistuksen synneistään perheinä (1.En. 99:5, 100:1–2).¹³⁴

Perheistä koostuva yhteisö näkyy myös diasporasta lähtöisin olevissa teksteissä. Esimerkiksi Tobitin kirjassa perhe, perhesiteet ja perheen puhtaus muokkaavat sosiaalista ja taloudellista elämää (Tob. 1:21–22).¹³⁵ Tobitin kirja on kirjoitettu 300-luvun lopulta 100-luvun alkuun eaa. välisenä aikana.¹³⁶ Josefus kertoo myös Antiokhos III:n (kuninkaana 223–187 eaa.) siirtäneen juutalaisia perheitä Babyloniasta Vähään-Aasiaan rauhoittaakseen alueen tilannetta (*A.J.* 12.149–152).¹³⁷ Olennaista maininnassa on se, että kuningas siirsi ihmiset perheittäin, ei yksilöinä.

Vielä hellenistisellä ajalla suku näyttää olleen ihmistä määrittänyt tekijä, ja Ensimmäisessä ja Toisessa makkabilaiskirjassa kuvataan yksilösankareiden sijaan marttyyreiksi joutuneita perheitä. (1.Makk. 1:60–61 ja 2.Makk. 6:10–11; 2.Makk. 7:1–421).¹³⁸ Vaikka perhe oli edelleen tärkeässä roolissa yhteiskunnassa, alkoi uskonnollisessa elämässä syntyä vapaiden miesyksilöiden muodostamia uskontokuntia, joista hellenistiset yhdistykset tarjoavat hyvän esimerkin. Yhdistykset kokosivat samoin ajattelevia yksilöitä yhteen ja loivat jäsenilleen uuden yhteisen identiteetin yhteisten rituaalien ja käytäntöjen kautta. Sivertsevin mukaan yhdistyksiä vastaava yksilökeskeinen uskonnollisuus näkyy myös Qumranin kirjoituksissa.¹³⁹

Perheet olivat olennaisessa osassa eksiilin jälkeisellä ajalla myös erilaisia ryhmittymiä muodostettaessa, sillä liitot näyttävät syntyneen perheiden ympärille. Näin tapahtuu esimerkiksi läpi koko Esran kirjan.¹⁴⁰ On kiinnostava kysymys, miten Qumranin liike muodostui. Ehkä sekin sai alkunsa joidenkin perheiden liittona, sillä useiden Qumranin kirjoitusten voi nähdä heijastavan perheistä

¹³³ Sivertsev 2005, 29–32. Vaikka aluksi ei ole selvää viittaavatko esi-isät Israelin aiempiin sukupolviin yleisesti vai klaanien omiin esi-isiin, kirjan lopulla viittaus ”kuninkaisiimme, virkamiehiimme, pappeihimme, isiimme ja kaikkiin teidän ihmisiinne” (Neh. 9:32 ja 34), osoittaa Sivertsevin mukaan sen viittaavan tiettyjen klaanien esi-isiin

¹³⁴ Riemuvuosien kirjassa esimerkiksi Lootin perhe tuhoutui, koska isä ja tyttäret makasivat keskenään (Riem. 16: 8–9). Esau ja Esaun lapset tulevat puolestaan tuhoutumaan, koska Esau otti itselleen Kanaanilaisen vaimon (Riem. 25:1 ja 35: 14. 1). Sivertsev 2005, 88–89, 99–100.

¹³⁵ Sivertsev 2005, 55–56.

¹³⁶ Nissinen 2008, 166–167.

¹³⁷ Sivertsev 2005, 55–56.

¹³⁸ Sivertsev 2005, 50–51. Ensimmäinen makkabilaiskirja on kirjoitettu noin vuonna 100 eaa. ja toinen vuoden 124 eaa. jälkeen. Nissinen 2008, 171–172.

¹³⁹ Sivertsev 2005, 137–142. Qumranin liikkeen mahdollisesta yksilökeskeisyydestä lisää alaluvussa 3.2.

¹⁴⁰ Sivertsev 2005, 33–38.

koostunutta yhteisöä. Silti kirjoitusten välittämä evidenssi ei ole täysin yhtenäistä ja liike saattoi olla jo siirtymässä hellenismien vaikutuksesta yksilöllisen valinnan vaatimaan yhteisöön. Käsittelen Qumranin liikkeen rakennetta luvussa 3.2.

2.2 Suku ja perheenjäsenet

Toisen temppelin ajalla perheeseen kuului yleensä avioparin ja heidän lastensa lisäksi monia muita jäseniä. Kaupungeissa tai eksiilissä juutalaiset saattoivat asua ydinperheinä, mutta silloinkin yhteys sukulaisiin ja yhteisöön säilytettiin vahvana. Patrilokaalisen käytännön mukaan nainen muutti avioituttuaan miehensä vanhempien luokse asumaan.¹⁴¹

Perheeseen kuuluivat myös mahdolliset leskeksi jääneet tai eronneet tyttäret,¹⁴² vaikka naisen oli mahdollista jäädä myös asumaan kuolleen miehensä perheen luo (esim. Judit 8:4).¹⁴³ Qumranin kirjoituksissa leskiin liittyviä käytännön järjestelyjä ei mainita, mutta niissäkin lesket ovat luonnollisesti osa yhteisöä (esim. 11QT LIV, 4–5; 4Q271 III, 10–12). Teksteissä kielletään ryöstämästä leskiä ja kehoitetaan yleisesti huolehtimaan köyhistä (CD VI, 16–17, 20–21), mikä vastaa Toisen temppelin ajan juutalaista käytäntöä ja sääntöjä.¹⁴⁴

Myös palvelijoiden, orjien ja työntekijöiden ajateltiin olevan perheenjäseniä. Heitä ei pidetty sukulaisina, mutta he nauttivat perheen tukea.¹⁴⁵ Juutalaisilla perheillä saattoi olla sekä kanaanilaisia että heprealaisia orjia (*Qidd.* 1. 2–3; *B.J.* 1.484; *A.J.* 16.194, 17.42–43), jotka molemmat oli vapautettu uskonnollisista vaatimuksista.¹⁴⁶ Alexandrian juutalaisen yhteisön johtohahmon Filonin¹⁴⁷ ja Josefuksen kertomusten mukaan essealaiset kuitenkin muodostivat poikkeuksen tähän käytäntöön. Molemmat kertovat, ettei essealaisilla ollut orjia, sillä he puolustivat vapautta (*Quod Omnis Probus Liber* 79; *A.J.* 18.1). Tämä on kiinnostavaa Qumranin liikkeestä esitetyn essealaishypoteesin kannalta, sillä Qumranin kirjoituksissa suhtaudutaan orjien pitämiseen neutraalisti.¹⁴⁸ Mikäli essealaishypoteesista halutaan pitää kiinni, on lähteiden eroja mielestäni mahdollista selittää esimerkiksi niin, että Filon ja Josefus ovat erehtyneet

¹⁴¹ Collins 1997, 106.

¹⁴² Collins 1997, 106.

¹⁴³ Safrai 1976, 787–788.

¹⁴⁴ Damaskon kirjan leskien ja orpojen ryöstämisen kiellon (VI, 16–17) taustalla on Jesajan kirja (10:2).

¹⁴⁵ Perdue 1997, 172.

¹⁴⁶ Ilan 1995, 205.

¹⁴⁷ Vermes & Goodman 1989, 19.

¹⁴⁸ Katso tämän tutkielman luku 3.3.

tulkinnoissaan, tai niin, että eri essealaisryhmillä on ollut erilaisia käytäntöjä orjia koskien. On myös mahdollista, että liikkeen käsitys orjien pitämisestä muuttui ajan kuluessa, kuten Cecilia Wassen ja Jutta Jokiranta ovat esittäneet.¹⁴⁹ Keskustelen aiheesta lisää tämän tutkielman luvussa 3.3.

Esi-isien katsottiin myös kuuluvan perheeseen ja heitä muisteltiin tarinoiden ja rituaalien kautta. Perhehaudat sijaitsivat usein perheen omilla mailla, mikä vahvisti tuntua esi-isien läsnäolosta perheessä.¹⁵⁰ Khirbet Qumranin hautausmaalta on löydetty vain yksittäin haudattuja ihmisiä,¹⁵¹ mikä näyttäisi siis poikkeavan juutalaisesta käytännöstä ja voisi siten tukea teoriaa, jonka mukaan Khirbet Qumranilla ei asunut lainkaan perheitä.

Qumranin kirjoituksissa käytetään perheeseen liittyviä termejä paitsi viittaamaan todellisiin perheenjäseniin, myös symbolisesti. Muissa juutalaisissa lähteissä esiintyvä vastaava kielenkäyttö voi avata tällaisen kielen merkitystä Qumranin liikkeessä. Juutalaisissa lähteissä esiintyvät esimerkiksi synagogien isät ja äidit. Isä on ollut juutalaisessa kontekstissa yleensä kunnioittava termi,¹⁵² ja esimerkiksi Matteuksen evankeliumissa isä rinnastetaan kunnioitettaviin titteleihin rabbi ja mestari (Mt. 23: 7-10).¹⁵³ Myös rabbiinisissa kirjoituksissa isä esiintyy usein erisnimeen liitettynä kunnioituksen osoituksena (esim. *mSanh*.10:1; *mQidd*.4:14).¹⁵⁴ Synagogan isiin ja äiteihin viitataan myös Italiasta, Egyptistä, Palestiinasta ja Vähästä-Aasiasta löydettyissä inskriptioissa, mutta ne on ajoitettu 200- ja 600-lukujen jaa. väliseen aikaan ja ovat jo tutkielmani aiheen kannalta melko myöhäisiä.¹⁵⁵

Suurin osa tutkijoista pitää seurakunnan isiä ja äitejä kunnioitettavina henkilöinä, joilla ei ollut konkreettista valtaa synagogan sisällä. Philip A. Harland on kuitenkin tulkinnut ajanlaskun alusta peräisin olevien kreikankielisten yhdistysten inskriptioiden perusteella, että isät ja äidit olivat sellaisia jäseniä, joilla oli jokin konkreettinen tehtävä yhdistyksessä. Hän näkee termin voivan viitata paitsi funktionaaliseen rooliin, myös kunnioitettuun asemaan yhteisössä ja pitää näiden välistä jyrkkää eroa mahdollisesti harhaanjohtavana.¹⁵⁶ Samoin Bernadette J. Brooten on nähnyt termin käytön kehittyneen viimeistään 300-

¹⁴⁹ Wassen & Jokiranta 2007, 219–220

¹⁵⁰ Perdue 1997, 175.

¹⁵¹ Zias 2000, 242. Katso myös tämän tutkielman luku 1.2.

¹⁵² Harland 2007, 61–63.

¹⁵³ Brooten 1982, 57–72.

¹⁵⁴ Brooten 1982, 67.

¹⁵⁵ Brooten 1982, 57–72.

¹⁵⁶ Harland 2007, 61–63.

luvulla jaa. kunnioittavasta termistä jotakin konkreettista työtehtävää kuvaavaksi.¹⁵⁷ Kreikkalais-roomalaisissa kulteissa isät näyttävät löytyneiden inskriptioiden perusteella olleen jonkinlaisessa johtavassa asemassa.¹⁵⁸

Olipa seurakuntien isillä ja äideillä todellista valtaa tai ei, perheen auktoriteetteja tarkoittavilla termeillä viitattiin myös synagogalle tärkeisiin henkilöihin. Lisäksi termeissä on huomionarvoista se, että tämä voitiin osoittaa niin naiselle kuin miehellekin.

2.3 Perheenjäsenten väliset suhteet

Perhe ja perheenjäsenten välinen solidaarisuus olivat monille Toisen temppelin ajan juutalaisille elinehto. Maaseudulla perheet olivat suurelta osin omavaraisia ja perheenjäsenet tarjosivat kotitalouden tarvitseman työvoiman.¹⁵⁹ Ilman omaa perhettä, ihmisen täytyi luottaa saamiinsa ruoka- ja vaatelahjoihin sekä almuihin.¹⁶⁰ Monisukupolviset perheet eivät kuitenkaan olleet harmonisempia kuin muutkaan perheet. Kiistoja saattoivat aiheuttaa ainakin aikuisten lasten alemmuus suhteessa omiin vanhempiinsa sekä perinnönjakoon liittyvät kysymykset.¹⁶¹

Naiset olivat yleensä jonkun miehen vallan alla, usein isänsä, aviomiehensä tai jonkun lähisukulaisensa (esim. *C.A.* 2.201). Jos nainen oli orja tai jalkavaimo, hänen auktoriteettinaan oli sen talon isäntä, jossa hän työskenteli.¹⁶² Vaikka lähes kaikki virallinen valta perheessä oli perheen päällä, kuvataan raamatullisessa ja varhaisjuutalaisuudessa kirjallisuudessa naisilla olleen paljon vaikutusvaltaa perheensä miehiin.¹⁶³ Nainen pystyi kuitenkin virallisesti vapautumaan kaikkien miesten vallasta ja tulemaan itsenäiseksi toimijaksi avioeron tai leskeksi jäämisen kautta.¹⁶⁴ Egyptin Elefantinesta on myös löydetty tekstejä varakkaista, avioliitossa elävistä naisista, jotka pitivät omaisuutensa hallinnassaan.¹⁶⁵ Nämä naiset

¹⁵⁷ Brooten 1982, 57–72. Brooten näkee tulkinnan kehittyneen 1400- ja 1500-luvuilla, kun tutkijat eivät uskoneet naisten voineen toimia synagogien johdossa. Ks. hänen tarjoamansa evidenssi Brooten 1982, 57–72.

¹⁵⁸ Brooten 1982, 57–72. Ks. myös laajemmat perustelut: Brooten 1982, 57–72.

¹⁵⁹ Perdue 1997, 166–170.

¹⁶⁰ Kessler 2008, 162.

¹⁶¹ Meyers 1993, 18, 35.

¹⁶² Perdue 1997, 174, 180–181.

¹⁶³ Esimerkiksi Gen.27, jossa Rebekka juonii Iisakin esikoiselleen Esaulle suunnitteleman siunauksen lempipojalleen Jaakobille. Perdue 1997, 180–181.

¹⁶⁴ Archer 1990, 50–51.

¹⁶⁵ Eskenazi 1992, 27–31. Esimerkiksi Tamut saa mieheltään Ananiaalta talon. Kraeling 1953, 167. Ks. lisää esimerkkejä Eskenazi 1992, 27–30.

saattoivat olla poikkeuksia, mutta he osoittavat kuitenkin käytäntöjen olleen moninaisia.

Usein perheen johdossa toimi siis isä, jonka valtaa perheen ylitse voi verrata hallitsijan valtaan kansansa ylitse. Isän valta näkyy esimerkiksi Filonin teksteissä (*De Josepho* 38).¹⁶⁶ Samoin rabbiiniset tekstit kuvaavat perheen vanhimmalla miehellä olleen valtaa kaikilla perhettään koskevilla elämäalueilla (esim. *mSot.* 3.8).¹⁶⁷

Isän valta Toisen temppelein ajalla heijastuu esimerkiksi siinä, että hänellä oli oikeus kumota tyttärensä antamat valat sinä päivänä kun hän kuuli niistä. Oikeus perustui Vanhaan testamenttiin (Num. 30) ja esimerkiksi Filon viittaa siihen (*De Specialibus Legibus* 2.24–25). Samoin kuin isällä oli oikeus kumota lastensa antamat valat, miehellä oli oikeus kumota vaimonsa antamat valat. Kumoamisen ehtona kuitenkin oli, että se tapahtui sinä päivänä kun mies kuuli valoista ja että ne koettelivat sielua (*mNed.* 11.1–2).¹⁶⁸ Myös Qumranin kirjoituksissa miehen valtaa vaimonsa ja lastensa yli kuvataan samantyyppisillä oikeuksilla kumota heidän antamansa valat, ja myös niissä kumoamiselle asetetaan ehtoja.¹⁶⁹

Vaikka isä oli perheen hierarkiassa ylimpänä, molemmat vanhemmat olivat Jumalan jälkeen kunnioitettavimpia henkilöitä yksilön elämässä. Esimerkiksi Filon kuvaa vanhempien asemaa vertaamalla sitä korkeisiin sosiaalisiin statuksiin yhteiskunnassa (*De Specialibus Legibus* 2.226–27).¹⁷⁰ Kunnioittamisen käsky perustui dekalogiin ja viisaukskirjallisuuteen.¹⁷¹ Kunnioittamisen lisäksi lasten tuli totella vanhempiaan, mutta laki meni ainakin joidenkin tulkintojen mukaan myös vanhempien käskyjen edelle (4. Makk.1).¹⁷² Myös Qumranin kirjoituksista löytyy vanhempien kunnioittamiseen ja tottelevaisuuteen kehottavia tekstejä, esimerkiksi Ymmärtäväisyyden ohje, mutta esimerkiksi Hymnien kirjassa biologisia vanhempia kuvataan negatiivisesti.¹⁷³

Naisten miehiä alempi asema näkyi myös yhteiskunnan käytännöissä. Juutalaiset naiset eivät saaneet Josefuksen (*A.J.* 4.219) ja rabbiinisten lähteiden mukaan todistaa. Silti molemmista lähteistä löytyy viitteitä siitä, että tosiasiaassa

¹⁶⁶ Harland 2007, 76–77.

¹⁶⁷ Archer 1990, 223.

¹⁶⁸ Archer 1990, 47–48.

¹⁶⁹ Katso tämän tutkielman luku 3.4.

¹⁷⁰ Harland 2007, 76–77.

¹⁷¹ Perdue 1997, 176.

¹⁷² Yarbrough 1993, 51–52.

¹⁷³ Katso lisää tämän tutkielman luku 3.4.

naiset toimivat todistajina Toisen temppelin ajalla. Josefus kertoo Herodeksen siskon Salomen toimineen sekä todistajana (*A.J.* 17.93) että jopa tuomarina (*B.J.* 1.538) oikeudenkäynnissä. Rabbiinisten kirjoitusten mukaan esimerkiksi naisen todistus murhasta voidaan hyväksyä, jos kukaan ei kyseenalaista sitä (*mSot.* 9.8).¹⁷⁴ Tal Ilan päättelee, että yleinen periaate *halakhassa* oli, että nainen ei saanut todistaa, mutta todellisista tavoista ja käytännöistä nousi poikkeuksia tähän periaatteeseen. Juutalainen lakisysteemi ei ollut Toisen temppelin ajalla monoliittinen ja osa juutalaisista piireistä piti naisen todistusta hyväksyttävänä.¹⁷⁵

2.4 Avioliitto

Tässä alaluvussa tuon esiin tutkijoiden esittämiä tulkintoja Toisen temppelin ajan juutalaisista avioliittokäytännöistä, endogamiasta, leviraattiavioliitosta ja polygamiasta. Kaikkia näitä kommentoidaan myös Qumranin kirjoituksissa ja ne ovat olennaisia tekijöitä perheen rakenteen kannalta.

Rabbiinissa teksteissä avioliitto on ihmiselle suositelluin elämäntapa. Josefuksen (*B.J.* 2.126; *A.J.* 18.21), Pliniuksen¹⁷⁶ (*Naturalis Historia* 5.17) sekä Filonin (*Hypothetica* 11.14) mainitsema essealainen ryhmä, joka pysytteli naimattomana, muodosti poikkeuksen yleiseen Toisen temppelin ajan juutalaiseen käytäntöön. Ei tosin ollut aivan poikkeuksellista, että myös jotkut yksittäiset henkilöt elivät naimattomina. Esimerkiksi Agrippa II pysyi naimattomana, tai ainakaan Josefus ei mainitse hänen vaimoaan tai lapsiaan kirjoituksissaan. Naimattomista naisista ei sen sijaan ole varmoja mainintoja lähteissä.¹⁷⁷ Selibaatissa pitäytyneitä myös arvostettiin (*B.J.* 2.129; *Hypothetica* 11.14; 1.Kor. 7:1-9), se ei ollut väheksytty tai halveksittu elämäntapa. Myös osan Qumranin liikkeen jäsenistä on ajateltu pysyneen naimattomana.

Avioliitto nähtiin ihmisten välisenä, omaisuutta ja perintöä koskevana käytännöllisenä sopimuksena. Avioliittosopimuksissa korostuvatkin siksi avioliiton lailliset ja taloudelliset näkökulmat. Lähteiden lakipainotteisuus saattaa vääristää käsityksiämme Toisen temppelin ajan juutalaisesta avioliitosta.¹⁷⁸

¹⁷⁴ Lisäksi esimerkiksi naisen todistus itsestään hyväksytään, jos valehtelusta ei seuraa naiselle etua (esimerkiksi *mKet.* 2.5). Lisäksi Josefus kertoo Herodeksen hovin palvelijoita kidutetun, jotta nämä todistaisivat emäntiään vastaan (*B.J.* 1.584–590; *A.J.* 17.64–65). Ilan 1995, 163–166.

¹⁷⁵ Ilan 1995, 163–166.

¹⁷⁶ Roomalainen mies, joka eli 23/4–79 jaa. välisenä aikana. Vermes & Goodman 1989, 32.

¹⁷⁷ Ilan 1995, 64. Heitä saattoi Ilanin mukaan olla, mutta mahdolliset tapaukset on perusteltu hiljaisella todistuksella, joka yksinään ei anna kovin vakuuttavia perusteita. Ks. lisää Ilan 2005, 64–65.

¹⁷⁸ Collins 1997, 107–110.

Avioliitot järjestettiin osapuolien sosiaalisten yhteyksien ja statuksen perusteella.¹⁷⁹ Toisaalta esimerkiksi Filon ja Josefus kehottavat johonkin tyttöön ihastunutta nuorta miestä menemään tytön huoltajan juttusille ehdottamaan avioliiton solmimista (*De Specialibus Legibus* 3.65–71; *C.A.* 2.200).¹⁸⁰ Näiden lausumien perusteella avioliiton taustalla saattoi siis olla ainakin miehen puolelta myös tunteita, ei ainoastaan järkisyitä.

Avioliittosopimus solmittiin sulhasen ja sen miehen välillä, jolla oli auktoriteetti morsiamen. Naisen mielipidettä tai suostumusta ei yleensä kysytty.¹⁸¹ Tyttö voitiinkin kihlata heti syntymän jälkeen (*mQidd.* 3.5).¹⁸² Myös Qumranin teksteissä aviomiehen löytäminen tyttärelle asetetaan isän velvollisuudeksi ja järjestetty avioliitto oletetaan teksteissä.¹⁸³

Vaikka naiselta ei kysytty mielipidettä avioliiton solmimisesta, hänen toimeentulostaan mahdollisen eron sattuessa kannettiin huolta. Naisen turvaksi määrättiin erilaisia maksujärjestelyjä, joiden suuruus ja maksuajankohta vaihtelivat ajasta ja tapauksesta riippuen (*mKet.* 6.5).¹⁸⁴ Yleinen tapa oli maksaa morsiamen isälle morsiusmaksu, jonka ajateltiin ehkä olevan korvaus auktoriteetin siirtymisestä isältä aviomiehelle.¹⁸⁵ Léonie J. Archer mainitsee sen olleen korvaus menetetyistä perheenjäsenestä ja työvoimasta,¹⁸⁶ mikä tuntuikin loogiselta yhteisössä, jossa kaikkien perheenjäsenten työpanos oli tärkeä koko perheen selviytymisen kannalta. Naḥal Ḥeveristä¹⁸⁷ löydetyissä kreikankielisissä sopimuksissa mainitaan puolestaan naisen isän sulhasen perheelle maksama myötäjäismaksu. Myötäjäiset olivat luultavasti käytössä rinnakkain morsiusmaksun kanssa.¹⁸⁸ Ensimmäisellä vuosisadalla ennen ajanlaskun alkua vaimo sai erotilanteessa myötäjäisensä, morsiusmaksunsa tai ne molemmat itselleen, samoin kuin muun avioliittoon tuomansa omaisuuden.¹⁸⁹ Tämä saattoi heikentää miehen haluja erota tai ainakin takasi, ettei nainen jäänyt kokonaan

¹⁷⁹ Ilan 1995, 79.

¹⁸⁰ Archer 1990, 153.

¹⁸¹ Collins 1997, 108–110. Josefus kirjoittaa, että mies voi ainoastaan anoa naista siltä, jolla on auktoriteetti antaa hänen kätensä pois. (*C.A.* 2.200)

¹⁸² Archer 1990, 154.

¹⁸³ Katso tämän tutkielman luku 3.4.

¹⁸⁴ Katso lisää maksujen kehityksestä Ilan 1995, 89–94.

¹⁸⁵ Collins 1997, 113.

¹⁸⁶ Archer 1990, 165.

¹⁸⁷ Tekstit on löydetty Kuolleen meren läheltä luolista ja ne on kirjoitettu noin 100-luvulla jaa. Collins 1997, 107.

¹⁸⁸ Archer 1990, 166–167; Ilan 1995, 91.

¹⁸⁹ Collins 1997, 110–112, 116.

ilman omaisuutta eron sattuessa.¹⁹⁰ Qumranin kirjoituksissa morsiusmaksua tai myötäjäisiä ei mainita lainkaan. Tosin Damaskon kirjassa liikkeen jäseniä kerrotaan Valvojan ja tuomareiden jakavan yhteisestä omaisuudesta myös neitsyelle, jolla ei ole lunastajaa (CD XIV, 12–16), minkä Archer katsoo viittaavan isättömien tyttöjen morsiusmaksuun. Juutalaisella työllä oli oikeus saada morsiusmaksunsa kuolleen isänsä omaisuudesta (*mB.B.* 8.8).¹⁹¹

Kaikki ryhmät eivät kannustaneet leskiä avioitumaan uudelleen, vaan pitivät lesken pidättäytymistä uudesta avioliitosta hurskaana ja oikeana tekona. Esimerkiksi Judit ei enää avioitunut miehensä kuoleman jälkeen (Judit 16:22).¹⁹² Naimattomina miehensä kuoleman jälkeen pysyneet naiset olivat kuitenkin harvinaisia ja lähteissä on vain muutamia mainintoja tällaisista tapauksista (*A.J.* 14.125; 15.247–251; *B.J.* 1.185).¹⁹³ Myös Qumranin kirjoituksissa mainitaan lesken mahdollisuus uuteen avioliittoon. Kirjoituksissa asetetaan rajoitukseksi se, että nainen on pidättäytynyt sukupuolisuhteista leskeytensä aikana.¹⁹⁴ Muissa juutalaisissa lähteissä ei tällaista ehtoa mainita.

Juutalaisten avioliitoissa suosittiin Toisen temppelin ajalla endogamiaa¹⁹⁵ ja seka-avioliittoihin suhtauduttiin lähes aina kielteisesti. Eksogamiaa eli avioliittoa juutalaisen ja ei-juutalaisen välillä vieroksuttiin, sillä tällaisesta liitosta syntyneen perheen piti kyetä yhdistämään kaksi kulttia elämässään. Lisäksi juutalaisen perheen omaisuus saattaisi perimyksen kautta siirtyä ulkomaalaisten käsiin.¹⁹⁶ Endogamia takasi myös rodullisen ja uskonnollisen puhtauden säilymisen,¹⁹⁷ joita alettiin korostaa erityisesti Toisen temppelin ajan loppupuolella.¹⁹⁸ Eksiilin aikana ajatus pyhästä siemenestä laajennettiin papeista tavalliseen kansaan. Sekä Esran että Nehemian kirjoissa Israelin pyhän siemenen säilyminen puhtaana onkin olennainen tavoite. Pyhän siemenen jatkamisesta ja säilyttämisestä puhtaana tuli keskeinen uusi uskonnollinen idea ja tavallisilla perheillä oli sen suojelemisessa luonnollisesti keskeinen rooli.¹⁹⁹

¹⁹⁰ Archer 1990, 179–180.

¹⁹¹ Archer 1990, 69, 166–167.

¹⁹² Safrai 1976, 787–788.

¹⁹³ Ilan 1995, 149–150.

¹⁹⁴ Katso tämän tutkielman luku 3.5.

¹⁹⁵ Endogamialla tarkoitetaan sitä, että aviopuoliso on etsittävä omasta sisäryhmästä. Sisäryhmä saattaa määrittyä esimerkiksi etnisyyden, uskonnon tai ammattiryhmän perusteella.

¹⁹⁶ Ilan 1995, 77.

¹⁹⁷ Archer 1990, 150.

¹⁹⁸ Sivertsev 2005, 28–32.

¹⁹⁹ Sivertsev 2005, 28–32.

Esimerkkejä endogamian suosimisesta löytyy monista juutalaisista lähteistä. Jobin testamentissa Job varoittaa poikiaan kuolinvuoteella seka-avioliitoista (Job. test. 45:3), samoin Riemuvuosien kirjassa Rebekka vannottaa poikaansa Jaakobia ottamaan itselleen vaimon oman isänsä talosta ja sukulaisista (Riem. 25:1–20). Riemuvuosien kirjassa sanotaan myös yleisesti, että tyttärensä pakanalle antanut isän kuolee tekonsa seurauksena, samoin kuin hänen tyttärensä (Riem. 30:7–13). Myös Filon (*De Specialibus Legibus* 3.29) ja rabbiiniset tekstit (esim. *bYeb.* 17a) tuomitsevat seka-avioliitot.²⁰⁰

Juutalaisissa teksteissä (ainakin Esran, Nehemian ja Riemuvuosien kirjoissa) seka-avioliittojen kieltoa perustellaan usein ajattelemalla sen olevan laajennus kieltoon sekoittaa erilaisia kasveja tai eläimiä keskenään. Kaikissa näissä tapauksissa biologisesti erilaisten asioiden sekoittuminen nähdään luonnollisen järjestyksen poikkeamisena. Sama ajatus erilaisten sekoittumisesta pahana asiana on nähtävissä Qumranin kirjoituksissa,²⁰¹ esimerkiksi Damaskon kirjassa isää kielletään antamasta tytärtään sellaiselle, joka ei ole sopiva hänelle. Epäsopivaan henkilöön viitataan substantiivilla, joka tarkoittaa kahden sekoittumista. Esittelen lisää Qumranin kirjoituksista löytyviä endogamiaan kannustavia tekstikohtia ja syvennyn niihin tarkemmin tämän tutkielman kolmannessa luvussa. Tässä vaiheessa voi kuitenkin todeta, että juutalaisuudelle tyypilliseen tapaan myös Qumranin kirjoitukset näyttävät suosivan endogamiaa.²⁰²

Vaikka endogamia näyttäytyy useiden lähteiden valossa toivotuimmalta ratkaisulta, meille on kuitenkin säilynyt lähteitä, joissa kerrotaan juutalaisten ja pakanoiden avioliitoista. Näitä on löydetty ainakin varhaiselta Toisen temppelin ajalta ja Egyptin Elefantinesta.²⁰³ Suuri osa seka-avioliiton maininnoista tulee juutalaisen maailman reunoilta tai diasporasta.²⁰⁴ Tämä on hyvä muistutus siitä, että uskonnollisissa teksteissä välitetään usein ihanteita, eikä arkielämä välttämättä vastannut niiden kuvausta.

Endogamiaa rajoittivat kuitenkin lähimpien sukulaisten kanssa avioliiton kieltävät säädökset.²⁰⁵ Läheisimmät sallitut avioliitot muodostettiin serkusten

²⁰⁰ Archer 1990, 131.

²⁰¹ Satlow 2001, 141–143.

²⁰² Katso tämän tutkielman luku 3.6.

²⁰³ Esimerkiksi Mibtahiah oli kahdesti naimisissa egyptiläisen miehen kanssa. Eskenazi 1992, 28–29.

²⁰⁴ Satlow 2001, 136; Porten 1968, 205–206, 249–250. Seka-avioliiton mainitsevat myös 1.Kun. 7:13 ja Ruut 1:1–5.

²⁰⁵ Lev. 18:9–13, 20:17, 19.

välille tai avioitumalla omien sisarusten lasten kanssa.²⁰⁶ Avioliitto sisaren tai veljen tyttären kanssa olikin yleinen käytäntö Toisen temppelin ajalla. Esimerkiksi Josefus kuvaa Tobiaksen pojan Joosefin avioituneen tämän veljentyttären kanssa (*A.J.* 12.186–189) ja Herodeksen avioituneen oman veljensä tyttären kanssa (*A.J.* 17.19). Tyttären naittaminen sedälleen oli suosittu tapa myös rabiinien keskuudessa ja siitä on paljon mainintoja rabbiinisissa lähteissä (esim. *bYeb.* 62b–63a; *bSanh.* 76b).²⁰⁷ Qumranin kirjoitukset näyttävät heijastavan tästä poikkeavaa käytäntöä, tutkin aihetta tarkemmin alaluvussa 3.6.

Avioliitot solmittiin yleensä nuorena, sillä niin oli helpompi taata tytön neitsyys ja puhtaus (*mNidd.* 5.6–8; *bNidd.* 45a). Lisäksi nuori vaimo hyödytti miestään pidempään sekä lasten synnyttämisen että työnteon näkökulmasta kuin vanha nainen.²⁰⁸ Josefus mainitsee Agrippa I:n tyttären Berenicen olleen toisen kerran avioituessaan 16-vuotias (*A.J.* 19.354 ja maininta ensimmäisestä avioliitosta *A.J.* 19.277), joten hän on solminut ensimmäisen avioliittonsa ennen sitä.²⁰⁹ Rabbiinissa teksteissä kuitenkin suositellaan myös poikia avioitumaan nuorena, viimeistään kaksikymmentävuotiaina (*bKidd.* 29b). Essealaiset puolestaan asettivat Josefuksen mukaan avioitumisen ehdoksi sen, että tyttö oli jo kokenut kolmet kuukautiset, mikä takasi hänen valmiutensa hedelmöittymiseen (*B.J.* 2.161).²¹⁰ Qumranin kirjoituksissa ei ole mainintaa tyttöjen sopivasta avioitumisikästä, mutta poikien sanotaan olevan kypsiä avioitumaan kaksikymmentävuotiaina (1QS*a* I, 9–11). Aina avioliitto ei kuitenkaan ollut nuorten neitsyiden välinen. Lähteissä on esimerkkejä myös kypsemällä iällä avioituneista naisista. Esimerkiksi kuningatar Shelamzion-Alexandran on laskettu olleen vähintään 27-vuotias hänen avioituessaan Yannain kanssa.²¹¹

Toisen temppelin ajan juutalainen yhteisö oli ainakin teoreettisesti polygaminen tai tarkemmin sanottuna polygyninen eli miehellä oli mahdollisuus ottaa itselleen useampia vaimoja. Heprealainen raamattu ja Mishna sallivat polygamian ja monissa rabbiinisissa lähteissä viitataan siihen (esim. *mYeb.* 16.1; *mQidd.* 2.6). Lisäksi polygamiasta nousevia käytännön ongelmia käsitellään halakistisessa kirjallisuudessa. Käsittely voi tosin olla myös teoreettista, kuten Tal

²⁰⁶ Ilan 1995, 75–76.

²⁰⁷ Schremer 2000, 155–156.

²⁰⁸ Archer 1990, 152.

²⁰⁹ Ilan laskee Berenicen olleen 13-vuotias kun hän avioitui ensimmäisen kerran. Perusteluja ks. Ilan 1995, 67–68.

²¹⁰ Archer 1990, 151–153.

²¹¹ Lukuun on päästy Shelamzionin ja hänen poikansa Hyrcanuksen kuolinaikojen ja -ikien avulla (*A.J.* 13.430). Ilan 1995, 68.

Ilan on huomauttanut.²¹² Toisaalta myös leviraattiavioliiton²¹³ käytäntö edellyttää, että kahden vaimon ottaminen oli sallittua. Myös Josefus mainitsee juutalaisten moniavioisuudesta. Hän mainitsee sen olevan isien tapa (*A.J.* 17.14; *B.J.* 1.477). Samoin Justinos Marttyyri mainitsee juutalaisten pitäneen monia vaimoja. (Dialogi Tryfonin kanssa 141).²¹⁴

Toisaalta rabbiinisesta kirjallisuudesta löytyy myös mainintoja polygamian kieltämisestä (esimerkiksi *bYeb.* 65a), mutta Michael L. Satlow pitää tätä myöhempänä kehityksenä. Hänen mukaansa juutalaisuudessa edettiin, osittain kristinuskon ja ympäröivän kreikkalais-roomalaisen yhteiskunnan vaikutuksesta, vähitellen kohti luomiseen pohjautuvaa avioliittoa, johon Eeva ja Aatami antoivat mallin. Tähän malliin polygamia ei sopinut ja siksi monogamiaa suositellaan myös rabbiinisissa lähteissä.²¹⁵ Myös Elefantinesta löydetyissä avioliittosopimuksissa polygamia kielletään.²¹⁶

Avioliittokäytännöissä saattoi olla myös paikallisia eroja. Babyloniasta peräisin olevassa rabbiinisessa kirjallisuudessa polygamia oletetaan, eikä monogamiaa mainita.²¹⁷ Sama suuntaus näkyy myös leviraattiavioliittoa koskevissa lausumissa. Babylonian rabbit kannustivat siihen, myöhemmin syntyneet Palestiinan lähteet suosittelevat mieluummin siitä pidättäytymistä.²¹⁸

Naḥal Heveristä on löydetty teksti, jossa lukutaidoton, ei kuninkaallinen Babatha puhuu toiselle naiselle kuolleesta miehestään ”minun ja sinun miehenä”. Collins ajattelee tämän perusteella, ettei polygamia välttämättä rajoittunut vain eliitin keskuuteen kuten aiemmin on ajateltu.²¹⁹ Myös Satlow pitää Babathan tapausta vahvana todisteena sen puolesta, että juutalaiset harjoittivat polygamiaa.²²⁰ Suurin este polygamisille liitoille oli taloudellinen ja tätä on osa tutkijoista käyttänyt perusteluna puolustaessaan näkemystä polygamian harvinaisuudesta. Koska useamman vaimon elättäminen vaati mieheltä

²¹² Ilan 1995, 85.

²¹³ Leviraattiavioliitto on raamatulliseen lakiin (vrt. *Dtn.* 25:5–10; *A.J.* 4.254–256) perustuva käytäntö, jonka mukaan lapsettomana kuolleen miehen veljen tuli ottaa veljensä leski vaimokseen jatkaakseen veljensä nimeä. Veli sai kieltäytyä velvollisuudestaan, mutta silloin hänen tuli läpikäydä seremonia, jonka oli tarkoitus häpäistä hänet. Ilan 1995, 152, 154–155.

²¹⁴ Schremer 2000, 156; Satlow 2001, 189.

²¹⁵ Satlow 2001, 189–190, 292 n.95.

²¹⁶ Satlow 2001, 189–190, 292 n.95; Kraeling 1957, 207.

²¹⁷ Satlow 190–191.

²¹⁸ Satlow 2001, 187.

²¹⁹ Collins 1997, 121–122.

²²⁰ Satlow 2001, 189.

suhteellisen suurta varakkuutta, todisteita polygamisista liitoista on löytynyt pääasiassa hyvin toimeentulevien luokasta.²²¹

Keisari Theodosius kielsi vuonna 393 jaa. juutalaisia solmimasta useita liittoja samaan aikaan, mikä viittaisi käytännön olleen vielä tuolloin voimassa. Lisäksi vuonna 537 jaa. Justinianus myönsi Tyren juutalaisille poikkeuslupan pitää useampia vaimoja, mikä viittaa siihen ettei tapaa saatu kitkettyä.²²²

Lähteet antavat siis ristiriitaisia todisteita polygamian yleisyydestä ja hyväksyttävyydestä Toisen temppelin ajan juutalaisten keskuudessa, mutta ainakin voimme todeta polygamian olleen mahdollista. Itse ajattelen edellä esitettyjen todisteiden valossa polygamian olleen elävä käytäntö Toisen temppelin ajan juutalaisten, ainakin Palestiinassa eläneiden, keskuudessa. Sen laajuudesta on vaikeampaa sanoa mitään varmaa ja tutkijat ovat siitä erimielisiä.²²³ Osa tutkijoista on nähnyt myös Qumranin kirjoituksissa moniavioisuutta vastustavia lausumia. Tutkijoiden erilaisista tulkinnoista lisää tämän tutkielman luvussa 3.5.

2.5 Avioero

Avioeroa kuvataan roomalais- ja persialaisaikojen juutalaisissa teksteissä rutiininomaisesti. Heprealainen raamattu ei säädi lakia avioerosta, mutta se olettaa, että eroaminen on mahdollista (Dtn. 24:1).²²⁴ Viisaat kritisoivat kyllä eroa moraalisten syiden perusteella (esim. *bSanh.* 22a) ja jotkut ryhmät kielsivätkin eroamisen. Esimerkiksi Jeesuksen on kuvattu kieltäneen avioeron (Mk. 10:11; Lk. 16:18).²²⁵ Tutkijat eivät ole yksimielisiä Qumranin kirjoitusten kannasta eroamiseen, sillä sitä ei eksplisiittisesti hyväksytä tai torjuta meille säilyneissä kirjoituksissa. Tutkin asiaa tämän tutkielman luvussa 3.5.

Vaikka eroaminen oli ainakin osalle juutalaisista sallittua, siihen oikeuttavista syistä kuitenkin kiisteltiin. Vapaamielisten mukaan mikä tahansa syy riitti eroon, vastustajien mukaan ero oli oikeutettu vain, jos puoliso oli uskonon.²²⁶ Jos juutalainen sai eron ensimmäisestä vaimostaan, hän sai myös avioitua uudelleen.²²⁷

²²¹ Ilan 1995, 88.

²²² Satlow 2001, 189–190.

²²³ Esimerkiksi Tal Ilan pitää polygamiaa yleisenä käytäntönä ja ajattelee Babathan tapauksen perusteella sen olleen levinnyt myös alemman sosiaaliluokan pariin. Hänen perustelunsa kokonaisuudessaan: Ilan 1995, 85–87.

²²⁴ Collins 1997, 115–121.

²²⁵ Ilan 1995, 143.

²²⁶ Ilan 1995, 142.

²²⁷ Collins 1997, 115–121.

Yleensä nainen ei saanut aloittaa eroprosessia (*mYeb* 14.1). Josefus esimerkiksi mainitsee Salomen lähettäneen miehelleen heidän liittonsa purkavan dokumentin, mikä ei Josefuksen mukaan ollut juutalaisen lain mukaista (*A.J.* 15.259).²²⁸ Tämäkään sääntö ei kuitenkaan näytä aina pätäneen, sillä Elefantinesta on löydetty tekstejä, joissa avioero on saanut alkunsa naisen aloitteesta. Esimerkiksi juutalaisen Mibtahiahin kolmannesta avioliitosta säilyneessä tekstissä molemmille aviopuolisoille taataan oikeus ottaa avioero.²²⁹ Myös rabbiinisissa teksteissä mainitaan poikkeustilanteita, joissa mies on joutunut myöntämään eron vaimolleen tai vaimo on lähtenyt ilman eropaperia (*mKet* 7.10; *A.J.* 18.110–112).²³⁰ Qumranin kirjoituksissa avioeroon liittyviä käytännön seikkoja ei kommentoida.

2.6 Lapset

Lasten saaminen kuului Toisen temppelin ajalla aikuisten velvollisuuksiin (*Gen.* 1:28), tosin velvollisuuden katsottiin usein koskevan vain miehiä (esim. *mYeb* 6.6).²³¹ Lapsia myös arvostettiin Toisen temppelin ajan Israelissa ja hellenistijuutalaiset kirjoittajat tuomitsevat kreikkalaisten ja roomalaisten tavan hylätä epätoivotut lapset. Myöskään aborttia ei hyväksytty.²³² Lapsia arvostettiin suvunjatkajia ja työvoimana. Yksi syy arvostukseen oli myös suuri lapsikuolleisuus.²³³

Lasten arvostuksesta kertoo myös leviraattiavioliiton käytäntö. Tal Ilan on päättellyt, että Toisen temppelin ajalla leviraattiavioliitto oli yleisempää kuin siitä kieltäytyminen,²³⁴ mutta sen jälkeen tilanne muuttui päinvastaiseksi. Maininnat kieltäytymisestä ovat harvinaisia ja löytyvät vasta Toisen temppelin ajan jälkeisistä lähteistä (*bQidd.* 14a).²³⁵ Qumranin kirjoituksissa ei leviraattiavioliittoa mainita. Jos liike kielsi polygamian, se ei luonnollisestikaan voinut toteuttaa leviraattiavioliittoa. Koska liike joka tapauksessa kielsi lisäksi sukupuolisuhteet veljen vaimon kanssa, olisi leviraattiavioliitto ollut mahdotonta toteuttaa.

²²⁸ Ilan 1995, 143–145.

²²⁹ Kaiken lisäksi aviomies oli egyptiläinen! Eskenazi 1992, 28–30.

²³⁰ Ilan 1995, 143–145; Archer 1990, 220.

²³¹ Yarbrough 1993, 41.

²³² Collins 1997, 140.

²³³ Perdue 1997, 170, 182.

²³⁴ Kieltäytyminen oli mahdollista, jos suoritti häpäisevän seremonian, halitzahin. Ilan 1995, 154–155.

²³⁵ Ilan 1995, 154–155.

Lasten koulutus oli biologisten vanhempien vastuulla.²³⁶ Léonie J. Archer näkee tosin muodollisen koulutuksen merkityksen kasvaneen jo eksiilin jälkeisellä ajalla, kun sekavassa tilanteessa tarvittiin muistutusta laeista ja yhteisestä identiteetistä. Esran kirjassa kuvaillaan Esran etsineen ennen Israeliin palaamista opettajia mukaansa (Esra 8.3–8). Synagogalaitos, joka tuli hellenistisellä ajalla keskeiseksi osaksi juutalaista koulutussysteemiä, alkoi myös kehittyä näihin aikoihin.²³⁷ Vaikka perheet olivat pääasiassa vastuussa lastensa opettamisesta vielä Toisen temppelein ajan keskivaiheilla,²³⁸ Toisen temppelein ajan lopulla kouluja alkoi jo syntyä.²³⁹

Juhlat olivat erityisen hyviä tilaisuuksia opettaa perheen lapsia ohjaamisen ja havainnoinnin kautta.²⁴⁰ Myös tytöt ja naiset osallistuivat siis uskonnollisiin juhliin ja rituaaleihin, Josefus jopa kannustaa ottamaan heidät mukaan (*A.J.* 4.209). He eivät kuitenkaan olleet niissä samalla tavalla aktiivisia toimijoita kuin pojat ja miehet, eikä niihin osallistuminen kuulunut heidän velvollisuuksiinsa.²⁴¹ Myös Qumranin kirjoituksissa mainitaan naiset ja tytöt jonkin uskonnollisen tilaisuuden osallistujina (ainakin 4Q502).

Muutenkin uskonnollinen tieto siirrettiin perheessä, erityisesti isältä pojalle. Riemuvuosien kirjassa, Levin testamentissa ja Enokin kirjeessä halakhan osoitetaan voivan siirtyä niin kirjallisesti (Riem. 21:10; 12:27; Aram. Levi 57; 1. En. 92:1) kuin suullisestikin (Riem. 39:5–7; 36: 1–19; Aram. Levi 48–50; 1. En.91: 1–3). Perhe ilmentää, siirtää ja säilyttää halakhaa ja halakhan oikea noudattaminen takaa perheen säilymisen.²⁴²

Pojat saivat tyttöjä muodollisemman koulutuksen, koska tyttöjen koulutus tähtäsi avioliitossa tarvittaviin taitoihin.²⁴³ Josefus kirjoittaa juutalaisten lasten, ja myös naisten, tunteneen juutalaisia lakeja (*C.A.* 2.181). Tästä ei kuitenkaan voi päätellä, kuinka hyvin tytöt ja naiset lait tunsivat ja saivatko he osallistua Tooran opiskeluun niin halutessaan. Rabbiinisessa kirjallisuudessa on mielipiteitä sekä naisille ja tytöille Tooran opettamisen puolesta että sitä vastaan.²⁴⁴ Lähteissä on myös viittauksia oikeisiin naisiin, jotka olivat opiskelleet Tooraa. Esimerkiksi

²³⁶ Perdue 1997, 172.

²³⁷ Archer 1990, 72–74.

²³⁸ Archer 1990, 76.

²³⁹ Yarbrough 1993, 47.

²⁴⁰ Yarbrough 1993, 42.

²⁴¹ Archer 1990, 90–92.

²⁴² Sivertsev 2005, 78–84, 86–88.

²⁴³ Collins 1997, 141–142.

²⁴⁴ Ilan 1995, 190–191.

Marian kerrotaan kuunnellen Jeesuksen opetusta, jolloin hänen sisarensa Martta joutui tekemään kaikki kotityöt (Lk. 10: 38–42).²⁴⁵

Juutalaiset lapset liittyivät juutalaiseen uskontoon syntymässään, vaikka juutalaisuuden kohdalla erillisestä uskonnosta ja siihen liittymisestä puhuminen on hieman harhaanjohtavaa. Poikien ympärileikkauksella oli symbolisempi merkitys yhteisöön liityttäessä. Tyttöjen vastaavista seremonioista tai nimenannosta ei ole säilynyt todisteita.²⁴⁶ Lapset saivat siis automaattisesti vanhempiensa uskon. Qumranin kirjoituksissa puolestaan vaaditaan kaikilta yhteisöön liittyviltä miehiltä ja pojilta henkilökohtainen sitoutuminen liikkeeseen (CD XV, 5–6).²⁴⁷

3. Perheet Qumranin kirjoituksissa

Tässä luvussa tutkin sitä, miten Qumranin kirjoituksissa kuvataan perhettä, perheenjäseniä ja perheenjäsenten välisiä suhteita, sekä sitä, mikä oli perheiden rooli yhteisössä. Poikkesiko Qumranin liikkeeseen kuulunut perhe muista Toisen temppelin ajan juutalaisista perheistä jollain tavoin? Asettiko liike siihen kuuluneille perheille enemmän rajoituksia tai antoiko se niille enemmän etuja kuin liikkeeseen kuulumattomat perheet saivat? Mitä uutta voimme oppia Toisen temppelin ajan juutalaisesta perheestä Qumranin kirjoitusten perusteella?

3.1 Perhe-elämä ja selibaatti vaihtoehtoisina elämäntapoina

Monet tutkijat ajattelevat Qumranin liikkeen jakautuneen kahteen ryhmään, joista toisen jäsenet avioituivat, toisen pysyivät selibaatissa. Naisiin ja lapsiin liittyviä tekstikohtia on Qumranin kirjoituksissa niin paljon, että tuskin kukaan voi enää väittää liikkeen muodostuneen kokonaisuudessaan ainoastaan selibaatissa elävistä miehistä. Tässä luvussa tarkastelen lyhyesti perusteita väitteelle liikkeen jakautumisesta kahteen ryhmään. Ei ole tämän tutkielman kannalta olennaista käydä läpi kaikkea keskustelua. Koska Qumranin kirjoituksissa on naisiin ja lapsiin liittyviä tekstikohtia, voimme olettaa ainakin osan liikkeen jäsenistä jossain sen historian vaiheessa avioituneen. Hahmottelen kuitenkin keskustelun pääpiirteitä ja esittelen oman näkökulmani aiheeseen, joka on syntynyt tutustuessani aiheesta käytyyn keskusteluun. Lisäksi pohdin pidettiinkö

²⁴⁵ Ilan 1995, 194. Ks. lisää naisten Tooran tuntemuksen tasosta Ilan 1995, 197–204.

²⁴⁶ Archer 1990, 261–262.

²⁴⁷ Lisää Qumranin liikkeeseen liittymisestä tutkielman alaluvussa 3.2.

selibaatissa elämistä jotenkin parempana kuin avioliitossa elämistä. Juutalaisten keskuudessa avioliitto ja perheen perustaminen olivat ihanne ja tästä poikkeaminen olisi kiinnostava, vaikkakaan ei täysin poikkeuksellinen tai muusta yhteiskunnasta eroava,²⁴⁸ piirre Qumranin kirjoituksissa.

Varmaankin tärkein teksti liikkeen jakautuneisuutta perusteltaessa on ollut Damaskon kirjan kohta CD VII, 1–9.

-- ולא ימעל איש בשאר בשרו להזיר מן הזונות	1
כמשפט להוכיח איש את אחיהו כמצוה ולא לנטור	2
מיום ליום ולהבדל מכל הטמאות כמשפטם ולא ישקץ	3
איש את רוח קדשיו כאשר הבדיל אל להם כל המתהלכים	4
באלה בתמים קדש על פי כל יסורו ברית אל נאמנות להם	5
לחיותם אלף דור t ו אם מחנות ישבו כסרך הארץ ולקחו	6
נשים והולידו בנים והתהלכו על פי התורה t וכמשפט	7
היסורים כסרך התורה כאשר אמר בין איש לאשתו ובין אב	8
לבנו וכל המואסים בפקד אל את הארץ להשיב גמול רשעים	9

1 -- Älköön kukaan olko petollinen verisukulaiselleen. Pidättäytyköön kukin huoruudesta

2 käskyn mukaan. Jokainen oikaiskoon veljeään käskyn mukaan älköönkä kantako kaunaa

3 päivästä toiseen. Heidän tulee vetäytyä kaikesta saastaisesta käskyjen mukaan.

4 Kukaan ei saa tehdä pyhää henkeänsä kultillisesti epäpuhtaaksi, koska Jumala on erottanut heidät (muista). Kaikille niille, jotka vaeltavat

5 näissä (käskyissä) täydellisessä pyhydessä²⁴⁹ kaikkien hänen käskyjensä (mukaan), Jumalan liito on luja heille:

6 He saavat elää tuhannen sukupolven ajan²⁵⁰ *vacat* Ja²⁵¹ jos he asuvat leireissä maan menettelytavan mukaan²⁵² ja ottavat

7 vaimoja²⁵³ ja siittävät lapsia²⁵⁴, heidän tulee vaeltaa lain²⁵⁵ ja

8 ohjeiden määräyksen mukaan, kuten lain järjestys määrää, ”miehen ja hänen vaimonsa välillä sekä isän

9 ja hänen poikansa välillä. Jumalan rangaistessa maata kohtaa jumalattomien palkka kaikkia niitä, jotka kieltäytyvät²⁵⁶ (noudattamasta lakia).²⁵⁷

²⁴⁸ Wassen & Jokiranta 2007, 216.

²⁴⁹ Poikkeen tässä Granrothista, joka kääntää ”täysin pyhästi”, koska mielestäni käänös täydellisessä pyhydessä vastaa paremmin heprean ב -preposition merkitystä.

²⁵⁰ Kairon Damaskon kirjan B-käsikirjoitus lisää tähän ”niin kuin on kirjoitettu, ”Hän säilyttää liiton ja armon niille, jotka rakastavat häntä ja jotka noudattavat hänen ohjesääntöjään tuhannenteen sukupolveen.”

²⁵¹ Poikkeen tässä Granrothista ja kirjoitan hepreankielisessä tekstissä olevan ja-sanana esiin. Granroth on jättänyt sen kääntämättä.

²⁵² Kairon Damaskon kirjan B-käsikirjoitus lisää tähän ”niin kuin on ollut vanhastaan”.

²⁵³ Kairon Damaskon kirjan B-käsikirjoitus lisää ”Tooran tavan mukaan”.

²⁵⁴ Poikkeen tässä Granrothista, joka kääntää ”poikia”, koska hepreassa viitataan joukkoon, jossa on sekä miehiä että naisia substantiivin maskuliinisella muodolla. Tässä kohdassa tuntuu luontevammalta ajatella, että liikkeen jäsenille syntyi myös tyttäriä, ei ainoastaan poikia.

²⁵⁵ Kairon Damaskon kirjan B-käsikirjoitus muuttaa kulkemista tarkoittavan verbin muotoon ויתלכו selventääkseen, että lauseen subjekti on vaimot ja lapset. Katso lisää Elwolde 2000.

²⁵⁶ Kairon Damaskon kirja B-käsikirjoitus lisää ”ohjesäännöt ja lait”

Tekstikohtaa edeltää kuvaus jäsenten velvollisuuksista, joihin kuuluu muun muassa sapatin viettäminen ja köyhistä huolehtiminen. Tekstikohta jatkuu jumalattomien rangaistusten kuvailulla.

Perustellakseen jakoa eliitin ja perheellisten jäsenten välillä, tutkijat ovat yhdistäneet tekstikohdan ensimmäisellä vuosisadalla eläneen juutalaisen historioitsijan Josefuksen kuvaukseen essealaisista. Josefus kirjoittaa: ”He ylenkatsovat avioliittoa, mutta adoptoivat toisten lapsia silloin, kun nämä ovat vielä taipuvaisia oppimaan.” (*B.J.* 2.119). Kuvailtuaan tämän ryhmän tapoja ja teologiaa Josefus lisää vielä, että on olemassa toinenkin essealaisten ryhmä. Ryhmä on muuten samaa mieltä aiemmin esitellyn ryhmän elämäntavoista, mutta ajattelee, että kieltäytymällä avioliitosta he leikkaavat elämästään pois merkittävän osan, suvun jatkamisen (*B.J.* 13.160). Myös Plinius viittaa essealaisten avioitumiskäytäntöihin (*Naturalis Historia* 5.17), samoin Filon (*Hypothetica* 11.14–11.17).

Josefuksen kirjoitusten lisäksi jakoa perustellaan usein perheellisistä jäsenistä kertovien rivien ensimmäisillä sanoilla ”ja jos”. Monien tutkijoiden mukaan perheellisiä ei erotettaisi aiemmin mainitusta ryhmästä näillä sanoilla, jos kaikki liikkeen jäsenet avioituisivat ja hankkisivat lapsia. Näin ovat esittäneet ainakin Joseph Baumgarten,²⁵⁸ ja Elisha Qimron.²⁵⁹ Myös Eileen Schullerin mukaan ”täydellisessä pyhydessä vaeltavat” saattavat tarkoittavat selibaatissa eläviä miehiä, mutta hän huomauttaa, että yhteisöön saattoi kuulua myös selibaatissa eläviä naisia.²⁶⁰ Schuller ei kuitenkaan tarjoa evidenssiä väitteilleen, eikä kommentoi olettamansa käytännön yleisyyttä. Ajatus selibaatissa elävistä naisista tuntuu kuitenkin epäuskottavalta, sillä motivaation selibaatissa elämiselle

²⁵⁷ Käännös Granroth 1997, 62–63. Lainauksen pohjana on Num 30:17, mutta Damaskon kirjassa on mainittu tyttären sijasta poika tai yleisesti lapset. Michael A. Knibb ajattelee eron johtuvan joko virheestä tai halusta ulottaa poikalapset Numerissa annettujen naisten valoja koskevien lakien piiriin. Knibb 1987, 56. Wassenin mukaan lainausta käytetään taas Damaskon kirjassa viittaamaan yleisesti perheenjäsenten välisiin suhteisiin ja teksti osoittaa, että lain ja yhteisön sääntöjen tulisi säädellä myös niitä. Wassen 2005, 127. Paralleeli CD XIX, 2–6.

²⁵⁸ Baumgarten 1990, 18–19. Baumgarten ajattelee perheellisen elämän olleen kuitenkin ideaali. Hän ja Daniel Schwartz perustelevat tulkintaa käännöksessään sillä, että avioituminen mainitaan tekstikohdassa erikseen, eikä selibaatista elämäntapana ole löydetty viittauksia. Baumgarten ja Schwartz 1995, 25.

²⁵⁹ Qimron 1992, 290

²⁶⁰ Schuller 2006, 98.

on usein ajateltu olleen puhtaussäännösten noudattaminen.²⁶¹ Naisten mukana yhteisöön olisi tullut enemmän rituaalisen puhtauden saastuttavia vuotoja.²⁶²

Qimron perustelee tulkintaansa ehtolauseen lisäksi muilla Qumranin kirjoituksilla, joissa hän näkee vastaavan jaon.²⁶³ Lisäksi hän perustelee tulkintaansa vielä L. Ginzbergiä seuraten sillä, että täydellisessä pyhydessä vaeltavat asuvat yhdessä leirissä, toisin kuin avioituvat liikkeen jäsenet, jotka asuvat Damaskon kirjan tekstikohdassa mainituissa *leireissä*. Tämän leirin Qimron yhdistää Jerusalemiin, johon viitataan muualla Qumranin kirjoituksissa pyhyiden leirinä (esim. 4QMMT) ja jossa oli kiellettyä harrastaa seksiä. Ne liikkeen jäsenet, jotka ajattelivat olevansa Jerusalemin temppelin korvaajia, valitsivat siksi elävänsä selibaatissa.²⁶⁴ Teorian uskottavuutta syö toinen Damaskon kirjan kohta, jossa kaikkien leirissä (yksikkö!) asuvien tulee konsultoida Valvojaa²⁶⁵ ennen erilaisia toimia, kuten avioitumista ja eroamista (CD XIII, 16–17).²⁶⁶ Teoria erottelusta leirin ja leirien välillä ei ole kovin tukevalla pohjalla.

Lisäksi Qimronin teorian uskottavuutta heikentää se, että muualla Damaskon kirjassa näytettäisiin enemmänkin erottelevan kaupungissa asuvat ja leireissä elävät liikkeen jäsenet. Tällainen kohta on esimerkiksi CD XII, 22–XIII, 1, jossa annetaan sääntö leirissä asumista varten:

וְסֵרְךָ מוֹשֵׁב עִירֵי יִשְׂרָאֵל עַל הַמְשַׁפְּטִים הָאֵלֶּה לְהַבְדִּיל בֵּין	19
הַטְּמֵא לְטָהוֹר וְלַהֲדוּדֵי עַל הַקֹּדֶשׁ לְחֹל וְעַל הַחֲקִים	20
לְמַשְׁכִּיל לְהַתְּלֵךְ בָּם עִם כָּל חַי לְמַשְׁפַּט עַתָּה וְעַתָּה וְכַמְשַׁפֵּט	21

²⁶¹ Wassen 2005, 7.

²⁶² White Crawford 2003a, 148. Esimerkiksi Tempelikäärössä Tempelin, Jerusalemin ja muiden juutalaisten kaupunkien rituaalista puhtausta pyritään suojelemaan muun muassa ruumiillisia vuotoja, kuten kuukautisvuotoja, koskevilla säädöksillä. Werrett 2007, 153.

²⁶³ Qimron 1992, 290. Näitä tekstikohtia ovat 11QT XLIX, 8–10. Kohdassa talon, jossa on kuollut ihminen, saviastioiden sisällön sanotaan olevan epäpuhtaita kaikille mutta avoimien astioiden sanotaan olevan epäpuhtaita vain kaikille Israelin miehille. 1QpHab XII, 3–5 Pešerissä tehdään ero Libanonin, joka tarkoittaa yahadia eli Qumranin liikettä ja petojen, joka tarkoittaa Juudean yksinkertaisia välille. 4QpIsa^d 54:11–13. Jesajan kirjassa Jerusalemin kuvataan olevan safiiri ja muiden Israelin kaupunkien olevan jalokiviä. Pešerissä Jumalan valittujen puolestaan sanotaan olevan safiireja muun Israelin seassa. Qimronin perusteissa on ongelmallista se, että hän perustelee Damaskon kirjan tulkintaa muilla teksteillä. Lisäksi hänen esittelemänsä kohdat eivät suoraan rinnasta selibaatissa eläviä ja perheellisiä jäseniä, vaan ovat hyvin symbolisia.

²⁶⁴ Qimron 1992, 288–290. En valitettavasti saanut käsiini L. Ginzbergin teosta *Unknown Jewish Sect*, johon Qimron viittaa. Kirjaa ei löytynyt niistä kirjastoista, joihin minulla on pääsy.

²⁶⁵ Valvoja oli Damaskon kirjassa ja Yhdyskuntasäännössä esiintyvä johtava hallinnollinen virkamies ja hengellinen opettaja (CD XV, 8, 11, 12; IX, 18, 19, 22; XII, 5, 7; XIV, 9–11, 13; 1QS VI, 12, 20). Damaskon kirjassa Valvojan kuvataan olevan leirin johtaja ja hänen tehtäviinsä kuului jäsenten opetus (CD XIII, 7–10), uusien jäsenten hyväksyminen (CD XIII, 11–13), kontaktien valvominen (CD XIII, 14–16), todistajanlausuntojen muistiin kirjaaminen (CD IX, 16–23) ja avustusten jakaminen (CD XIV, 13–16). Yhdyskuntasäännössä Valvojan kerrotaan hoitavan yhteisen kokouksen omaisuutta (1QS VI, 19–20) ja johtavan yhteistä kokousta (1QS VI, 11–12). Jokiranta 2009a, 190.

²⁶⁶ Paralleeli 4Q266 9 III, 4–5.

22 הזה יתהלכו זרע ישראל ולא יוארו ו t וזו סרך מושב
 23 הַמְּהַרְתֶּם בְּמַתְהַלְכֵיכֶם בְּאֶלֶּה בְּקֶץ הַרְשָׁעָה עַד עֲמוּד מִשׁוּחַ <מִשִּׁיחַ> אֲהַרְןִי

19 vacat Sääntö Israelin kaupungeissa asumista varten: Näiden käskyjen mukaan (heidän tulee) erottaa

20 epäpuhdas puhtaasta sekä tehdä tiettäväksi ero pyhän ja profaanin välillä. *vacat* Nämä ovat määräyksiä

21 viisaalle.²⁶⁷ Hänen tulee vaeltaa niissä kaikkien elävien (olentojen) kanssa kaikille ajoille sopivan käskyn mukaan. Tämän käskyn mukaan **22** pitää Israelin jälkeläisten vaeltaa, jotta he eivät olisi kirottuja *vacat* Sääntö leir[iss]ä asumista varten:

23 Näissä heidän tulee vaeltaa jumalattomana aikana, kunnes saapuu Aaronin

1 ja Israelin messias.²⁶⁸

Tekstikohdassa säädösten kerrotaan olevan sekä niille, jotka asuvat kaupungeissa että niille, jotka asuvat leireissä. Vaikka kaupunkilaiset ja leiriläiset erotetaan omiksi ryhmikseen, samat lait näyttäisivät pätevän heihin molempiin. Damaskon kirjassa myös kerrotaan, että Jumalan kunnian tullessa Israeliin ne, jotka ovat rikkoneet lain, tullaan erottamaan leiristä, kun taas ne, jotka ovat noudattaneet lakeja, tulevat hallitsemaan maailmaa (CD XX, 25–34). Tässä kohdassa leireissä kerrotaan asuvan sekä hyviä että pahoja, eikä toista ryhmää mainita.

Näiden tekstikohtien lisäksi kirjoituksissa on muutamia tutkijoiden rekonstruoimia leirien ja kaupunkien rinnastuksia. Yksi niistä on Damaskon kirjassa 4Q266 5ii, 14–15.

14 miehет] --אנשי] **14**
 15 pyhyyd[en, leireiss]ään [ja] kaupungeissaan --[הקודש] ש במחני[הם] ו[עריהם] -- **15**

14 miehет]
15 pyhyyd[en, leireiss]ään [ja] kaupungeissaan --²⁶⁹

Leiriin viittaava sana on tekstikohdassa rekonstruoitu. Tekstikohdassa 4Q270 7ii 14 puolestaan sana kaupunki on kokonaan tutkijoiden rekonstruoima, samoin kuin sanan leiri ensimmäinen kirjain. Tekstikohdassa ”kaikille heidän leireissään asuville” ja ”kaikissa heidän kaupungeissaan asuville” annetaan lakeja noudatettavaksi kaikkien koettelemusten ajaksi.²⁷⁰

Mielestäni edellä esittelemäni tekstikohdat todistavat selvästi, että vertailussa on ennemminkin kyse leirien ja kaupunkien suhteesta. Teksteistä ei käy ilmi, oliko kaupungeissa ja leireissä asuvien ryhmien elämäntavoissa eroa. Samat

²⁶⁷ Poikkean tässä Granrothista, joka kääntää ”viisauden opettajalle”. Heparankielinen sana tarkoittaa kirjaimellisesti opettajaa tai viisasta, ja sitä käytetään muualla Qumranin kirjoituksissa viittaamaan yhteisön johtohahmoon, Valvojaan.

²⁶⁸ Käännös Granroth 1997, 71–72.

²⁶⁹ Käännös omani.

²⁷⁰ Paralleeli 4Q266 11, 18–21 on rekonstruoitu tämän tekstikohdan perusteella.

säännöt koskevat kuitenkin molempia ryhmiä, ja kaupunkien ja leirien asukkaat asetetaan rinnakkain, tekemättä eroa heidän välilleen.

Cecilia Wassen on lisäksi osoittanut, että Damaskon kirjassa termiä täydellisessä pyhydessä vaeltavat käytetään viittamaan koko yhteisöön, ei ainoastaan Jerusalemin asukkaisiin tai johonkin muuhun selibaatissa eläneeseen ryhmään. Jo esiin nostamassani tekstikohdassa (CD VII, 4–9) täydellisessä pyhydessä vaeltaviin rinnastetaan rivillä 9 mainitut ”jotka kieltäytyvät (noudattamasta lakia)”, ei leireissä asuvat, vaimoja ottavat ja lapsia synnyttävät liikkeen jäsenet. Täydellisessä pyhydessä vaeltaviin ja lainnoudattamisesta kieltäytyviin viitataan sanalla *kaikki* (כל...וכל), kun taas leireissä asuvista kertova viittaus alkaa sanoilla *ja jos* (ואם), mikä puolustaa Wassenin tulkintaa. Wassen pitää perheellisistä jäsenistä kertovaa kohtaa lisäyksenä, kuten monet muutkin tutkijat, koska se rikkoo parallelismin täydellisessä pyhydessä vaeltavien ja lainnoudattamisesta kieltäytyvien välillä. Kohta on lisätty korostamaan, että myös avioliiton tai syntymän kautta yhteisöön tulleiden jäsenten tulee noudattaa lakeja ja liiton sääntöjä samoin kuin niiden, jotka ovat valinneet liittyä yhteisöön.²⁷¹ Wassen pitää myös vaikeana kuvitella, että tekstissä luvattu ikuinen elämä koskisi vain Qumranin liikkeen eliittijoukkoa kaikkien liikkeen jäsenten sijaan.²⁷² Damaskon kirjan tekstikohdassa CD XIV, 1–2 kerrotaan kaikkien niiden, jotka elävät käskyjen mukaan pelastuvan helvetin ansoilta, samoin sanoin kuin jaon perusteena käytetyssä tekstikohdassa (CD VII, 4–9) kerrotaan niiden pelastuvan, jotka elävät täydellisessä pyhydessä hänen ohjeidensa mukaan. Molemmissa tekstikohdissa mainitaan pelastuksen varmuudeksi Jumalan liitto. Mikään ei tässä tekstikohdassa viittaa siihen, että käskyjä noudattavat olisivat jonkin suuremman

²⁷¹ Wassen 2005, 126. Myös Knibb ajattelee, että redaktori on halunnut korostaa, että on tärkeää, että koko perhe noudattaa lakeja ja yhteisön sääntöjä. Knibb 1987, 55. Fitzmyer on tarjonnut lisäyksen syyksi liikkeen kehitystä. Hän ajattelee yhteisön muodostuneen aluksi selibaatissa eläneistä miehistä, mutta muuttuneen myöhemmin niin, että myös avioituminen yhteisön jäsenenä oli mahdollista. Fitzmyer 1999, 511–512. Itse kuitenkin pidän Fitzmyerin teoriaa epäuskottava, kuten jo aiemmin tässä tutkielmassa totesin. Vapaaehtoisista yksilöistä koostuneet yhteisöt alkoivat yleistyä Israelissa vasta hellenisoitumisen seurauksena, ennen sitä perhe oli yhteisöjen perusyksikkö. Olisi erikoista jos kehitys olisi kulkenut toisin päin. Lisäksi naisten ja lasten luurangot, jotka ovat osa Fitzmyerin perusteita, ovat luultavasti beduiinien hautoja, eivätkä siten tue hänen näkemystään. Daviesin näkemykset poikkeavat tutkijoiden valtavirrasta, sillä hänen mukaansa käsillä oleva tekstikohta kuuluu alkuperäiseen työhön tai ainakin lisäys sopii sisältönsä kannalta siihen kohtaan, jossa se tekstissä esiintyy. Häinkin kuitenkin näkee lisäyksen tarkoituksena olleen korostaa sitä, että yhteisöön syntymän kautta liittyneiden lasten tulee myös noudattaa lakia ja yhteisön sääntöjä. Davies 1983, 142.

²⁷² Wassen 2005, 125–128. Wassen huomauttaa, että myös muualla kehotusosassa eskatologinen näkökulma on tavallinen, liike ajattelee elävänsä pahana aikana (CD VI, 10, 14; XV, 7, 10; XII, 23) kun pimeys hallitsee (CD IV, 13) ja Israel on yhä sokea (CD XVI, 2–3). Eskatologiseen aikaan viittaa Wassenin mukaan myös puhe leireistä, sillä sana viittaa paikkoihin joissa yhteisö valmistautuu maailmanloppuun. Wassen 2005, 126, 128.

ryhmän alaryhmä, kuten pitäisi olla, jos termillä viitattaisiin muusta yhteisöstä erilliseen eliittien ryhmään.²⁷³ Lisäksi tekstikohdassa 4Q266 2 i 3–4 täydellisyyden polulla vaeltavat asetetaan vastakkain sellaisten ihmisten kanssa, jotka eivät tunne häntä. Täysin pyhien miesten seurakunnasta puolestaan erotetaan ne, jotka elävät lakien mukaan ja ne, jotka väsyvät lain noudattamiseen ja jotka siksi tuomitaan (CD XX 1a–8a).²⁷⁴ Mielestäni myös Siunauksia tekstissä (1QSb), joka oli kopioitu osaksi Yhdyskuntasäännön käättöä, ilmaisu ”täydellisesti vaeltavat” viittaa koko ryhmään. Tekstikohdassa kerrotaan Jumalaa pelkäävien, hänen tahtonsa tekevien ja hänen käskyjään noudattavien, pyhästä liitosta kiinnipitävien ja Jumalan kaikilla totuuden poluilla täydellisesti vaeltavien saavan siunauksen Valvojan kautta (1QSb I,1–4).

Jako eliitin ja alemman perheellisen luokan välillä ei siis näiden tekstien perusteella tunnu kovin uskottavalta. Tekstissä CD VII, 4–9 voidaan kuitenkin nähdä erilaisia elämäntapoja liikkeen sisällä, kuten John J. Collins on huomauttanut Wassenin teoriaa kommentoidessaan. Hän huomauttaa, ettei Wassen selitä konditionaalista aloitusta ”ja jos” perheistä kertovassa kohdassa. Collins onkin nähnyt Qumranin kirjoituksissa viitteitä eriaiteista pyhyttä noudattaviin ryhmiin liikkeen sisällä.²⁷⁵ Myös Sarianna Metso on kritisoinut jyrkkää jakoa avioituvien ja selibaatissa eläneiden ryhmien välillä ja nähnyt liikkeen rakenteen olleen monimutkaisempi.²⁷⁶ Collinsin mukaan Khirbet Qumranin alueelle vetäytyneet ihmiset edustivat liikkeen pyhistä pyhintä osaa, joka ei kuitenkaan ollut uusi yhteisö *yahadin* sisällä eikä sillä ollut omaa organisaatiota. Perheellisten jäsenten oli silti mahdollista elää pyhydessä ja saavuttaa pelastus, kuten Collins toteaa. Pyhistä pyhimmätään eivät välttämättä eläneet selibaatissa. Collins itse huomauttaa, ettei selibaatin kuvittelisi jääneen mainitsematta, koska se olisi ollut poikkeama juutalaisesta kulttuurista.²⁷⁷ Mikäli tekstikohta on myöhempi lisäys, Collins ajattelee sen voivan heijastaa myöhempää kehitysvaihetta, jolloin täydellisessä pyhydessä eläminen

²⁷³ Wassen 2005, 124–125.

²⁷⁴ Wassen tosin huomauttaa, että useat tutkijat pitävät tätä tekstikohtaa (CDXIX, 33–XX, 34) sen erikoisen kielenkäytön perusteella myöhempana lisäyksenä. Tekstin kirjoittaja on saattanut käyttää vanhemman tekstin kieltä korostaakseen jäsenten tavoiteltavia piirteitä. Wassen 2005, 124–125.

²⁷⁵ Tällaisia tekstikohtia on esimerkiksi Yhdyskuntasäännössä, jossa yhteisön miesten neuvoston keskuudesta erotetaan joitakin henkilöitä pyhiksi (1QS VIII, 10b–11) ja jo pyhästä Tempelistä, jonka korvaaja liike ajatteli olevansa, erotetaan pyhistä pyhin alue (1QS VIII; 1QS IX, 5–6). Lisäksi 4QMMT sanoo pappien olevan pyhistä pyhimpiä (4QMMT B 17–28). Collins 2010, 33, 58, 69–75.

²⁷⁶ Metso 2000, 87.

²⁷⁷ Collins 2010, 33, 58, 69–75.

rinnastettiin selibaattiin ja haluttiin osoittaa, että myös perheelliset jäsenet voivat pelastua.²⁷⁸

Yhdyskuntasäännön *yahadia* ei voi Collinsin mukaan kuvailla perheisiin perustuneeksi yhteisöksi eikä perhe-elämä vaikuta olevan siinä tärkeää samaan tapaan kuin Damaskon kirjassa. Jos ajattelemme, että osa Yhdyskuntasäännön taustalla olleen yhteisön jäsenistä eli perheellistä elämää, mutta oli siirtänyt uskonharjoittamisen perheen ulkopuolelle, se voisi tarjota yhden selityksen sille, miksi Yhdyskuntasääntö ei toisaalta kannusta selibaattiin (perheen sai perustaa), mutta ei toisaalta kommentoi naisten asemaa tai olemassaoloa mitenkään (kirja kommentoi kodin ulkopuolella tapahtuvaa uskonnonharjoittamista, jossa naisilla oli edelleen sivullisen rooli). Yhdyskuntasäännössä ei ollut tarpeen huomioida perhe-elämään liittyviä päivittäisiä toimia, kuten esimerkiksi puhtaussäädöksiä. Yhdyskuntasäännössä ei huomioida muitakaan laintulkintoja, joten käytännön elämä ei ehkä ollut tekstin kirjoittajan mielenkiinnon kohteena laisinkaan.²⁷⁹ Tulkinta sopisi hyvin myös Sivertsevin teoriaan, jonka mukaan Yhdyskuntasääntö heijastaa nimenomaan yhteisöä, jossa uskonnonharjoitus oli siirretty perheen ulkopuolelle, vaikka perhe itsessään oli edelleen yksilön ensisijainen elinympäristö.²⁸⁰ Collins toteaa myös, että erot kirjoitusten välillä ovat ymmärrettävämpiä, jos oletamme, että Damaskon kirja edustaa liikkeen vanhempaa muotoa.²⁸¹

Jako eliitin ja alemman perheellisen luokan välillä ei siis tunnu kovin uskottavalta, mutta oliko selibaatti kuitenkin mahdollista valita elämäntavakseen Qumranin yhteisössä? Selibaattiin ei kehoiteta suoraan missään Qumranin kirjoituksessa.²⁸² Kuten Ian C. Werrett on huomauttanut, Qumranin kirjoituksissa ollaan kiinnostuneempia sopivasta seksuaalisesta käyttäytymisestä kuin seksuaalisen aktiivisuuden kieltämisestä kokonaan.²⁸³ Sen sijaan useissa teksteissä viitataan perheisiin tai käytetään perheeseen liittyviä metaforia. Esimerkiksi Ymmärtäväisyyden ohjeessa kehoitetaan Genesiksen mukaan jättämään omat

²⁷⁸ Collins 2010, 33.

²⁷⁹ Yhdyskuntasäännössä tosin luvataan oikealla tiellä kulkevien palkkioksi hedelmälliset jälkeläiset (1QS IV, 6–8), minkä voisi tulkita viittaavan siihen, että tekstin taustalla ollut ryhmä itse asiassa hankki lapsia. Tämä on kuitenkin yleinen siunaus ainakin Heprealaisessa raamatussa (Gen. 49:25; Dtn. 7:13; 28: 4; 30:9; Isa. 49:20; 53:10) ja sitä käytetään usein juutalaisissa eskatologisisissa spekulatioissa, kuten Wernberg-Møller on todennut. Hän uskoo liikkeen omaksuneen ajatuksen riippumatta siitä avioituivatko liikkeen jäsenet vai eivät. Wernberg-Møller 1957, 79.

²⁸⁰ Sivertsev 2005, 132–137. Sivertsevin teoriasta tarkemmin alaluvussa 3.2.

²⁸¹ Collins 2010, 58.

²⁸² Collins 2010, 58.

²⁸³ Werrett 2007, 283.

vanhemmat ja tulemaan yhdeksi lihaksi vaimon kanssa (4Q416 2.iii.21–iv.1).²⁸⁴

Koska Ymmärtäväisyyden ohje on luultavasti peräisin toiselta vuosisadalta ennen ajanlaskun alkua,²⁸⁵ ja koska siitä on löydetty useita kopiota Qumranilta,²⁸⁶ sen voisi olettaa vaikuttaneen yhteisön elämään melko suuresti. Vaikka osa Qumranin liikkeen jäsenistä olisi pysynyt naimattomina, se ei olisi ollut Toisen temppelin ajan juutalaisessa yhteiskunnassa täysin poikkeuksellista. Ainakin Josefus kertoo naimattomaksi jättäytyneistä essealaisista ja Jeesus kannatti evankeliumien mukaan biologisen perheen hylkäämistä (esim. Mt. 10:37; Mk. 3:31–35; Lk. 14:26).

Olen taipuvainen kallistumaan sille kannalle, että Damaskon kirjassa näkyy Qumranin liikkeen jakautuminen joihinkin erillisiin ryhmiin. Jako tehtiin luultavasti kaupunkien ja leirien asukkaiden välillä, mahdollisesti myös selibaatissa elävien ja perheidensä kanssa elävien välillä. Perheellisyyttä ei kuitenkaan aseteta kirjoituksissa huonompaan valoon kuin muuta elämäntapaa, eikä selibaattia pidetty tavoiteltavampana kuin perheen perustamista. Cecilia Wassenin perustelut termien käytöstä muualla teksteissä sekä kohdan kielellinen muotoilu osoittavat, että koko Qumranin liike pystyi elämään täydellisessä pyhydessä. Ne, jotka eivät eläneet lakien mukaan, saavat rangaistuksen riippumatta siitä oliko heillä perhettä vai ei. Lisäksi olen samaa mieltä Wassenin ja Collinsin kanssa siitä, että kohdan viesti ikuisesta pelastuksesta ei voi rajoittua vain liikkeen oletettuun eliittiryhmään. Ainakin Ian C. Werrett on lisäksi huomauttanut, että vaikka Qumranin yhteisössä olisi ollut avioituvia ja yksineläviä jäseniä, sen ei tarvitse tarkoittaa, että ryhmät olisivat eläneet erillään toisistaan.²⁸⁷ Tämä voi tarjota yhden selityksen sille, miksi niin erilaisia sääntöjä sisältäviä tekstejä on säilytetty ja luultavasti luettu yhdessä paikassa.

3.2 Perheen asema Qumranin liikkeessä

Edellisessä alaluvussa totesin, että Qumranin liikkeen jäsenten oli mahdollista perustaa perhe ja luultavasti myös halutessaan valita pysyvänsä naimattomina.

Tässä luvussa tarkastelen liittyttiinkö Qumranin liikkeeseen henkilökohtaisesti vai

²⁸⁴ Ymmärtäväisyyden ohjeessa kuvaillaan lisäksi avioliittoa ja vanhempien kunnioitusta käsittelevässä tekstikohdassa tyttären lähtevän kotoa miehen luokse. ”Tyttäresi hän tulee vieroittamaan toiselle miehelle.” (4Q416 2 iv, 4). Myös Sivertsev on huomioinut tämän tekstikohdan kehottavan avoimesti avioitumaan ja perustamaan perheen. Sivertsev 2005, 68–69.

²⁸⁵ Vermes 2004, 425.

²⁸⁶ Elgvin 2009, 47.

²⁸⁷ Werrett 2007, 16.

liittyikö koko perhe liikkeeseen yhdessä. Alexei M. Sivertsevin esittämä teoria Qumranin liikkeen rakenteesta tarjoaa yhden näkökulman aiheeseen.

Sivertsevin mukaan Qumranin yhteisö oli syntyessään kuten mikä tahansa juutalainen liike. Se muodostui muutamien, juutalaista lakia samalla tavoin tulkitsevien, perheiden liittyessä yhteen.²⁸⁸ Tällainen liike oli hänen mukaansa ainakin Damaskon kirjan taustalla ollut yhteisö.²⁸⁹ Damaskon kirjassa Israelin historia kuvataan perheiden historiana ja itse Qumranin liikkeen kuvataan syntyneen pappi- ja leeviläisperheiden liittyessä yhteen jatkamaan Jumalan kanssa solmitun liiton ylläpitämistä.²⁹⁰

Damaskon kirjassa kunnolliset suhteet perheenjäsenten välillä nähdään olennaisena osana liiton noudattamista, samoin kuin esimerkiksi Tobitin kirjassa.²⁹¹ Esimerkiksi Damaskon kirjassa kehoitetaan etsimään rauhaa veljen kanssa, olemaan tekemättä syntiä verisukulaista kohtaan sekä pidättäytymään aviorikoksesta säännösten mukaan (CD VI, 4–VII, 6).²⁹² Sivertsev huomauttaa, että jos mies ei järjestänyt perheensä elämää lain mukaan, hänet erotettiin yhteisöstä, kuten käy ilmi Damaskon kirjasta: ”Joka tekee aviorikoksen vaimonsa kanssa lakia vastaan, lähetetään pois, eikä hän saa enää palata.” (4Q270 7i, 12–13).²⁹³ Wassen ja Jokiranta tulkitsevat kohtaa kirjaimellisesti niin, että ainoastaan mies erotetaan yhteisöstä, mikä puolestaan johtaa perheen hajoamiseen.²⁹⁴ Mikäli heidän tulkintansa on oikea, Damaskon kirjan taustalla olleessa yhteisössä yksilö oli ainakin tässä asiassa yksin vastuussa omista toimistaan, eikä koko perhe joutunut vastuuseen yhden jäsenen toimista. Tämä on myös yksi peruste sen puolesta, ettei jyrkän erottelun tekeminen Damaskon kirjan taustalla olleen ja

²⁸⁸ Sivertsev 2005, 97.

²⁸⁹ Sivertsev 2005, 102–103.

²⁹⁰ Monet ovat menneet harhaan ja myös heidän poikansa ovat kaatuneet, koska eivät noudattaneet Jumalan käskyjä (CD II, 18–III, 7). Annetaan lista Israelin valituista sukupolvittain (CD III, 21–IV, 6). Sivertsev 2005, 98, 101.

²⁹¹ Katso tämän tutkielman alaluku 2.1.

²⁹² Sivertsev 2005, 102–103. Sivertsev näkee myös tekstikohdassa CD VII, 6–12 perheen olevan liikkeen pääyksikkö joka elää tuhansien sukupolvien ajan tai tuhoutuu riippuen siitä noudattaako se lakia vai ei. Tutkijat ovat esittäneet tästä tekstikohdasta paljon mielipiteitä ja käsittelevät sitä laajemmin tutkielmani luvussa 3.1.

²⁹³ Sivertsev 2005, 112. Käännös omani. Aviorikoksen luonteesta on käyty keskustelua tutkijoiden kesken, mutta tutkijat eivät ole päässeet yksimielisyyteen siitä, mitä sillä tarkoitetaan. Sillä ei kuitenkaan ole väliä Sivertsevin huomion kannalta, mitä se olikin, se ei ollut lain mukaista elämää perheessä.

²⁹⁴ Wassen & Jokiranta 2007, 218. Myös Brin päätyy tulkitsemaan samoin tekstikohtien 4Q159 2–4, 8–10, 1QS 8:21–23, 7:16–17, 4Q261 4 2 ja 4Q270 7i, 12–13 perusteella. Kaikissa niissä mainitaan yhden miehen erottaminen yhteisöstä (vaikka tällä olisi vaimo) jonkin hänen rikkeensä perusteella. Brin 1997, 239–243.

Yhdyskuntasäännön taustalla olleen yhteisön välille ole tarkoituksenmukaista Tiukkaa erottelua ovatkin jo kritisoineet ainakin Metso ja Wassen & Jokiranta.²⁹⁵

Sivertsev kuitenkin näkee Damaskon kirjan taustalla olleen yhteisön perusyksikön olleen perhe ja hän perustelee sitä edelleen Damaskon kirjan käskyllä isälle varmistaa, että tyttären avioliitto oli laillinen. Laillinen liitto johtaisi oikean perhe-elämän viettämiseen.²⁹⁶ Damaskon kirjassa myös hallinnolliset tehtävät saattoivat Sivertsevin mukaan keskittyä perheille yksilöiden sijaan. Tästä osoituksena Sivertsev pitää kirjassa mainittuja seurakunnan isiä ja äitejä, joita käsittelen tarkemmin tämän tutkielman luvussa 3.7, jotka olivat mahdollisesti liikettä johtaneiden perheiden vanhempia.²⁹⁷

Myös Seurakuntasäännössä kuvattu yhteisö näyttää muodostuneen perheistä tai klaaneista, sillä siinä viitataan seurakunnan klaanien päälliköihin (1QSa I, 16, 23 ja II, 14–16) sekä liikkeen yhteiseen kokoontumiseen, johon osallistuttiin koko perheen voimin (1QSa I, 1–4). Lisäksi pojan hyväksyminen yhteisön täysivaltaiseksi jäseneksi tapahtui samaan aikaan kun hän perusti oman perheensä (1QSa I, 9–11).²⁹⁸ Sivertsev näkeekin perheen perustamisen olevan ehtona liikkeen täysivaltaiselle jäsenyydelle. Hän katsoo keskustelua herättäneen feminiinisen persoonamuodon tekstikohdan lopussa kuuluvan olla maskuliininen ja yhdistää siten avioitumisen oikeuteen todistaa ja olla mukana kuulemassa tuomioita. Samoin tulkitsee Lawrence H. Schiffman, mutta tekstikohdasta on myös esitetty toisenlaisia tulkintoja. Cecilia Wassen, George J. Brooke ja Hartmut Stegemann eivät muuta feminiinistä persoonamuotoa ja ajattelevat tekstin tosiaan viittaavan naisen oikeuteen todistaa aviomiestensä vastaan.²⁹⁹ Sivertsevin perustelu ei siis tässä kohdassa ole täysin kiistaton. Sivertsev kuitenkin näkee myös oman perheen perustamisen liittyneen miehen statukseen yhteisössä, sillä yhteisön hallinnollisiin tehtäviin valittiin perheiden päitä (1QSa I, 16).³⁰⁰

Seurakuntasäännössä kuvaillaan yhteisöön liittymistä ja siihen liittyvää opetusta. 1QSa I, 4–11 kertoo, että kun ihmiset liittyvät seurakuntaan, myös naiset ja lapset tulee koota yhteen ja opettaa heille kaikki liiton asetukset ja liikkeen

²⁹⁵ Metso 2000, 87; Wassen & Jokiranta 2007, 205, 223–224 n. 5.

²⁹⁶ Sivertsev 2005, 114.

²⁹⁷ Sivertsev 2005, 107–108.

²⁹⁸ Tekstikohta löytyy kokonaisuudessa seuraavasta kappaleesta. Sivertsev katsoo tekstikohdan tarkoittavan, että liike otti koko perheen jäsenekseen, ei vain perheen miespuolisia jäseniä. Sivertsev 2005, 104–106.

²⁹⁹ Wassen 2005, 140–142; Brooke 2003, 167; Stegemann 1996, 494. Katso lisää luku 3.4.

³⁰⁰ Sivertsev 2005, 104–106.

omat säädökset, jottei kukaan jäsenistä eksyisi eksytyksiin. Tosin tekstikohta jatkuu opetuksen kuvauksella, joka kohdistuu vain poikiin ja miehiin.

בבוא י}ם יקהילו אתכול הבאים מטף עד נשים וקראו בא[וזניהמה] את	4
[כול חוקי הברית ולהבינם בכול משפטיהמה פן ישגו במ]שגותיהמ[ה]	
vacant וזה הסרך לכול צבאות העדה לכול האזרח בישראל ומן נע[וריו]	6
[לל[מדהו בספר ההגי וכפי יומיו ישכילוהו בחוקי הברית ול[קחת]	7
[מון[סרו במשפטיהמה עשר שנים] □ [בוא בטב וב[ון] עשרים שנ[ה יעבר]	8
[על[הפקודים לבוא בגורל בתוך משפ[ח]ת[ו ליחד בעד[ת] קודש ולוא י[קרב]	9
אל אשה לדעתה למשכבי זכר כיאם לפי מילואת לו עש[רי]ם[שנה בדעתו] טוב	10
ורע ובכן תקבל להעיד עליו משפטות התורה ולהת[יצב במשמע משפטים]	11

4 Kun he liittyvät (yhteisöön),³⁰¹ heidän tulee koota heidät kaikki, myös naiset ja lapset. Heidän tulee lukea [heidän kuulte]nsa

5 kaikki liiton asetukset, ja heidän tulee opettaa heille kaikki säädöksensä, etteivät he eksyisi [eksytyksiinsä.]

6 vacant Tämä on sääntö kaikille seurakunnan joukoille, jokaiselle Israelissa syntyneelle. Nuoruudesta lähtien

7 hänelle (mask.) pitää [ope]ttaa mietiskelyn kirjaa³⁰², ja sitä mukaa kuin hänelle karttuu ikää,[hänelle tulee opettaa] liiton asetukset. Hänen tulee saada

8 heidän säädöstensä mukaista kasvatusta. Kymmenen vuotta [] hän tulee sisään lasten kanssa. 20-vuotiaa[na³⁰³ hän liittyy]

9 valittuj[en]³⁰⁴ (joukkoon)³⁰⁵ päästäkseen omalle paikalleen perheen[sä] keskelle. (ja liittyäkseen) pyhään seurakuntayhteisöön. Hän ei [saa lähestyä]

10 naista niin, että yhtyisi häneen makaamalla hänen kanssaan,³⁰⁶ ennen kuin hän on täyttänyt 20 vuotta, jolloin hän tietää hyvän

11 ja pahan. Niin hän (fem.) voi olla todistamassa häntä (mask.) vastaan vedoten lain säädöksiin ja olla läsnä kuulemassa tuomioiden julistamista.³⁰⁷

Naiset eivät ehkä kuitenkaan saaneet itsenäisesti liittyä seurakuntaan. Tätä mieltä ovat ainakin Schiffman ja Sivertsev. Sivertsev tulkitsee kohtaa niin, että ainoastaan perheen pää voi olla yhteisön täysivaltainen jäsen. Koko perheen ajateltiin olevan jäseniä, mutta mies valitsi, että hänen perheensä liittyi yhteisöön. Sama ajatus näkyy myös Damaskon kirjassa (CD XV, 5–6), jossa jokainen, joka liittyy yhteisöön, velvoitetaan ohjaamaan poikansa (lapsensa?) vannomaan liiton

³⁰¹ Sananmukaisesti ”Kun he tulevat”.

³⁰² Voi kääntää myös Hagun kirjaksi. Sama kirja mainitaan myös CD X, 6 ja XIII, 2. Tolonen 1997, 102.

³⁰³ Kirjaimellisesti kaksikymmentävuotiaana poikana. Charlesworth & Stuckenbruck 1994, 111.

³⁰⁴ יבר viittaa Qumranin kirjoituksissa usein liittoon tai yhteisöön liittymiseen (esim. 1QS 1–2) ja henkilön valintaan Jumalan toimesta. Charlesworth & Stuckenbruck 1994, 111.

³⁰⁵ Teksti on hyvin epäselvä ja poikkeaa tässä Tolosesta, joka kääntää ”- - heidän säädöstensä mukaista kasvatusta kymmenen vuotta. [] Kun hän edistyy hyvin, niin 20-vuotiaana hän menee 9 katselmuk[seen]- ”. Seuraan tässä Charlesworthin & Stuckenbruckin käännöstä, joka on mielestäni heprealaista tekstiä kuvaavampi. Myös DSSEL kääntää samansuuntaisesti: “Starting at age ten he is to be considered a youth. Then, at a[ge] twenty, [he shall e enrolled]”.

³⁰⁶ Sananmukaisesti ”niin, että tietää hänet (fem. sāngyillä”

³⁰⁷ Käännös Tolonen 1997, 102.

valan hänen saavuttaessaan rekisteröimisiän.³⁰⁸ Ainakin Damaskon kirjan taustalla ollut yhteisö edellytti myös jäsentensä lasten tekevän valinnan ja osoittavan, että he ovat liiton arvoisia.³⁰⁹ Vaikka lapsen tuli antaa oma valansa, isä oli velvollinen ohjaamaan hänet siihen. Käytäntö eroaa yleisestä juutalaisesta käytännöstä, jossa lapset tulivat syntymässään osaksi juutalaista yhteisöä ja uskontoa ja liittyminen varmistettiin symbolisesti jo kahdeksan päivän iässä.³¹⁰ Tavoitteena oli vapaaehtoisten muodostama yhteisö. Kaikilta perheenjäseniltä vaadittiin henkilökohtaista sitoutumista yhteisöön, toisin kuin Toisen temppelin ajan juutalaisuudessa yleensä. Vaikka lapset olisivatkin saaneet aikuistuttuaan valita jättävänsä yhteisön, se olisi ollut totaalinen elämän muutos, kaikki perheenjäsenet ja ystävät olisivat jääneet yhteisöön. Vaadittaisiin paljon, että yhteisössä kasvanut ihminen jättäisi sen taakseen. Kuten Wassen ja Jokiranta toteavat, lahkojen jäsenten lapset yleensä sosiaalistetaan pysymään oman lahkon sisällä.³¹¹

Myös Schiffman tulkitsee tekstikohtaa niin, että naiset ja tytöt tulivat lahkon jäseniksi ainoastaan sukulaismiestensä statuksen perusteella. Hän perustelee väitettään lisäksi sillä, että Toorassa koko papin perhe oli miehen aseman perusteella oikeutettu syömään pyhiä ruokia (Num. 18:11–12). Rabbiinisissa lähteissä kerrotaan myös, että perheen isä voi hyväksyä ryhmän säännöt ja tulla siten sen jäseneksi koko perheensä puolesta.³¹²

Wassen pitää kuitenkin mahdollisena, että myös nuoret naiset antoivat oman liitonvalansa ja siten tulivat yhteisön täysivaltaisiksi jäseniksi. Hän, Schiffman ja Michael A. Knibb ajattelevat Seurakuntasäännössä kuvaillun suuren kokoontumisen (1QSa I, 4–5) olevan liiton seremonia.³¹³ Vuosittaista liiton uudistamisen seremoniaa, jossa uudet liikkeen jäsenet antoivat ja vanhat uusivat valansa, kuvataan Damaskon kirjassa (CD XV, 1–XVI, 6)³¹⁴ ja Yhdyskuntasäännössä (1QS I, 18–II, 26).³¹⁵ Mielestäni Damaskon kirjassa ei suoraan viitata vanhojen jäsenten uusimisvalaan, mutta Yhdyskuntasäännössä

³⁰⁸ Sivertsev 2005, 105–106.

³⁰⁹ Wassen & Jokiranta 2007, 217.

³¹⁰ Katso tämän tutkielman luku 2.6.

³¹¹ Wassen & Jokiranta 2007, 217.

³¹² Schiffman 1989, 17.

³¹³ Schiffman 1989, 11–13. Knibbin mukaan seremonia voi olla joko liittoon liittymisen ja sen uudistamisen seremonia tai sitten kohdassa viitataan uusien jäsenten opetukseen. Knibb 1987, 146–147.

³¹⁴ Damaskon kirjassa käytetään kokoamisen yhteydessä verbiä, jonka voi tulkita viittaavan vain miehiin, sillä se yhdistetään Toorassa armeijaan. Qumranin kirjoituksissa ei kuitenkaan esiinny vastaavaa sävyä. Ks. lisää Wassen 2005, 139.

³¹⁵ Seremoniaa kuvaillaan muuallakin Qumranin kirjoituksissa, mutta niissä on hieman eroja keskenään. Wassen sanoo syyn voivan olla joko liikkeen kehityksessä tai liikkeen sisällä olevien ryhmien erilaisissa käytännöissä. Wassen 2005, 136–137.

kuvataan, miten uusien jäsenten vala etenee ja kehoitetaan toistamaan se vuosittain. Qumranin kirjoituksissa kuvatut seremoniat muistuttavat Toorassa kuvailtuja vastaavia seremonioita (Dtn. 29: 10–11; Dtn. 31: 9–13; Neh. 8–10). Toorassa korostetaan myös koko seurakunnan osallistumisen tärkeyttä. Joissakin Tooran kuvauksissa mainitaan erikseen naisten ja lasten osallistuminen ja valan antaminen (esim. Neh. 9:29), toisissa viitataan yksinkertaisesti kaikkiin ihmisiin. Vastaavasti Damaskon kirjassa Jumalan korostetaan tekevän liiton koko Israelin kanssa (XV, 5) ja kuvataan Mooseksen tekemää liittoa Israelin kanssa (XV, 9), mikä osoittaa kaikkien Israelilaisten kuuluvan liittoon. Raamatullinen, ketään syrjimätön traditio sekä Seurakuntasäännön maininta naisista ja lapsista Qumranin liikkeen yhteisessä kokouksessa tekevät Wassenin mukaan mahdolliseksi sen, että myös nuoret naiset liittyivät muodollisesti liikkeen jäseniksi antamalla oman liiton valansa.³¹⁶ Jos Wassenin teoria on oikea, Qumranin liikkeeseen saatettiin liittyä yksilöinä, naiset eivät välttämättä vain tulleet siihen miehensä mukana.

Laura Sippel näkee pro gradu – tutkielmassaan liikkeeseen liittymisen ehtona olevan sen, että henkilö on saavuttanut tietyn ymmärryksen tai tiedon tason. Hän perustelee tätä Hymnien kirjalla, jossa tieto edellytetään (1QH^a VI, 17/28).³¹⁷ Muissa liittoon astumisen valaa kuvaavissa teksteissä tiedon määrää ei kuitenkaan mainita liittymisen ehtona,³¹⁸ eikä mielestäni edes Hymnien kirja edellytä tietoa ennen valaa. Sippel on kääntänyt tekstikohdan näin: ”Minä tiedän suuren hyvytesi ja olen sitoutunut valalla olemaan tekemättä syntiä Sinua vastaan”.³¹⁹ Jos kuitenkin oletamme Wassenin tavoin, että naiset saivat liittyä itsenäisesti Qumranin liikkeeseen, ja Sippelin tavoin, että liittyjiltä vaadittiin jokin tietty määrä tietoa ennen kuin liittyminen oli mahdollista, Qumranin liikkeen naiset saivat ehkä enemmän opetusta kuin muut juutalaiset naiset. Tosin emme tiedä mikä tämä vaadittu tiedon taso olisi ollut, se ei välttämättä ollut kovin laaja. Lisäksi naisten opetuksen laajuudesta Toisen temppelin ajan juutalaisten keskuudessa ylipäättään ei ole yksimielisyyttä, joten vertailujen tekeminen on

³¹⁶ Wassen 2005, 136–138. Wassen näkee myös samanlaisen hallinnon ja kielen sekä taustalle oletettujen perheiden perusteella Damaskon kirjan ja Seurakuntasäännön taustalla olleiden liikkeiden välillä olleen läheisen suhteen. Tämä perustelee miksi niiden aineistoa voi yhdistää. Wassen 2005, 28.

³¹⁷ Sippel 2011, 68.

³¹⁸ Damaskon kirjassa ehtona on ikä (CD XV, 5–6).

³¹⁹ Sippel 2011, 69. Samoin on käännetty Dead Sea Scrolls Electronic Library:ssä (DSSEL).

siinäkin mielessä hankalaa.³²⁰ Käsittelen lasten opetusta Qumranin liikkeessä ja sitä, saivatko tytötkin muodollista koulutusta tarkemmin tutkielmani luvussa 3.8. Koska en pidä Sippelin tulkintaa riittävästä tiedosta liittymisen ehtona kovin uskottavana, tämä tekstikohta ei näiltä osin hyödytä tutkimuskysymykseeni vastaamista.

Sivertsevin mukaan yhteisön koostuminen perheistä heijastuu myös liikkeen halakistisissa teksteissä. Sapattia koskevat säännökset on suunnattu selvästi perheellisille ihmisille, sillä niissä kielletään kantamasta lasta ja mausteita sekä tekemästä kauppaa sapattina. Lisäksi annetaan ohjeita orjien ja karjan kohtelusta (4Q270 V, 16–17). Damaskon kirjassa annetaan myös lakeja koskien naisen asemaa yhteisössä ja perheessä kuukautisten tai synnytyksen aiheuttaman epäpuhtauden aikana (4Q266 6, 2). Laeissa käsitellään myös uskotonta vaimoa sekä avioliittoa ja avioeroa (esim. 4Q266 9, 3). Myös tyttären avioliiton järjestämistä koskevat määräykset on osoitettu perheistä koostuneen yhteisön jäsenille (4Q271 3, 7–15).³²¹

Damaskon kirjassa myös Qumranin liikkeen vastustajien ryhmä näyttää koostuneen perheistä. Heidän epäsovivien avioitumis- ja avioelämän käytäntöjensä takia he saastuttavat temppelin (CD IV, 12–V, 11). Tekstissä ei eroteta julkista ja yksityistä elämänaluetta vaan molemmat vaikuttavat toisiinsa. Vastustajien perheitä ja avioliittoa koskevat lait nähdään tyypillisenä esimerkkinä heidän laeistaan. Samoin Tooran määräyksissä (4QMMT) vastustajien yhtenä virheenä nähdään heidän harjoittamansa epäsovivat avioliittokäytännöt (4Q396 IV, 9–11 ja 4Q397 IV, 6–21), joiden vuoksi Qumranin liike irrottautui laajemmasta juutalaisesta yhteisöstä. Myös Qumranin liikkeen omana pidetyssä pešer-kirjallisuudessa vastustajien kuvataan tuhoutuvan perheineen tai vaimojen lapsien joutuvan vankeuteen (4Q169 IV, 3–4 ja II, 9–10). Niissäkin vastustajien nähdään koostuvan lakia eritavalla tulkitsevistä perheistä.³²²

Pešereissä mainitaan myös Absalomin ja Pelegin talot (jälkimmäinen mainitaan myös Damaskon kirjassa CD XX, 22–23), joiden Sivertsev katsoo viittaavan perheistä muodostuneisiin yhteisöihin. Tämän todistaa hänen mukaansa Damaskon kirjassa juuri ennen Pelegin talon esittelyä lakia noudattamattomien erottamisesta kertova kohta. Lakia rikkonutta ei nimittäin eroteta yksinään, vaan

³²⁰ Katso tämän tutkielman luku 2.4, jossa totean, että Tooran opettamisesta naisille oli liikkeellä erilaisia mielipiteitä Toisen temppelin ajalla. Lähteissä näyttäisi olevan ainakin joitain esimerkkejä opiskelleista naisista.

³²¹ Sivertsev 2005, 108–109, 114.

³²² Sivertsev 2005, 119–127.

hänen perheensä tulee lähteä hänen kanssaan (CD XX, 12–13). Tämän perusteella Sivertsev katsoo Absalomin ja Pelegin talojen olevan todellisia klaaneista ja perheistä koostuneita yhteisöjä, ei vain symboleita joillekin määrittelemättömille ryhmille. Pelegin talo liittyi Damaskon kirjan mukaan Qumranin liikkeeseen jossain vaiheessa, mutta irrottautui myöhemmin siitä (CD XX, 22–23), mikä Sivertsevin mukaan todistaa, että sekä vastustajat että Qumranin liike muodostuivat sosiaalisesti samankaltaisista, perheistä muodostetuista yhteisöistä, koska he pystyivät vaihtamaan ryhmää suhteellisen helposti. Vaikka yhteisöt muodostuivat perheistä, niillä oli myös yksittäiset perheet ylittäviä organisationaalaisia rakenteita.³²³

Hellenisoitumisen seurauksena myös Khirbet Qumranilla asuneen yhteisön luonne vähitellen muuttui, kuten näyttää käyneen koko juutalaisessa yhteiskunnassa.³²⁴ Vertailukohtaan uuteen tilanteeseen tarjoavat hellenistiset yhdistykset. Moshe Weinfeld on esitellyt liikkeille yhteisiä piirteitä kattavasti,³²⁵ ja hän on löytänyt yhtäläisyyksiä esimerkiksi yhteisöjen hierarkioista,³²⁶ laeista ja säännöistä,³²⁷ ja yhteisöön liittymisen prosesseista.³²⁸

Weinfeldin osoittamien yhtäläisyyksien lisäksi Sivertsev huomauttaa, että kuten Yhdyskuntasäännössä, myöskään yhdistysten säännöissä ei mainita perhettä eikä perhesuhteita. Ne eivät ole kiinnostuksen kohteena. Yhdistykset keräsivät samanhenkiset ihmiset yhteen ja loivat uuden uskonnollisesti merkityksellisen

³²³ Sivertsev 2005, 127–130.

³²⁴ Qumranin yhteisön ja hellenististen yhdistysten samankaltaisiin organisaatioihin ovat kiinnittäneet aiemmin huomiota ainakin H. Bardtke, W. Tyloch ja M. Weinfeld. Weinfeld 1986, 7.

³²⁵ Weinfeld 1986.

³²⁶ Qumranin yhteisössä ovat johdossa papit, monien johtaja, joka huolehti liikkeen organisaatiosta sekä Valvoja, joka vastasi liikkeen jäsenten taloudesta (1QS VI, 8). Tosin roolijaot olivat joustavia, sillä monien johtaja ja valvoja tuntuvat joissain kohdissa viittaavan samaan henkilöön ja Damaskon kirjassa Valvoja ohjasi pappia ja opasti monia (CD XIII, 5–9). Weinfeld on havainnut saman rakenteen myös Ptolemaiosten Egyptin kultillisissa yhdistyksissä ja nabatealaisten keskuudessa. Ks. lisää Weinfeld 1986, 20–21

³²⁷ Jos yhteisön jäsen petti yhteisönsä, hänet erotettiin (1QS VII, 18–21; CD XX, 2–8). Weinfeld 1986, 23–43. Jäsenille asetettu vaatimus pysyä uskollisen omalle lahkolle löytyy myös ainakin Zeus Hypsistoksen kultista, joka toimi Egyptissä Ptolemaioisten aikana (69–58 eaa.). Sen säännöissä kielletään jäsentä synnyttämästä eripuraa tai jättämästä veljeskuntaa siirtyäkseen toiseen ryhmään. Roberts et al. 1936, 42. Yhteisön kokouksia ei saanut häiritä epäsovivalla käytöksellä, kuten puhumalla. Tämän kieltävät ainakin Yhdyskuntasääntö (1QS VI, 10–13) ja Iobakkuksen yhdistyksen säännöt. Roberts et al. 1936, 42.

³²⁸ Molemmissa yhteisöissä yksilö testattiin monivaiheisessa prosessissa ennen kuin hänet hyväksyttiin jäseneksi. Qumranin kirjoituksissa yhteisöön liittymisen vaiheiden tarkka kuvaus vaihtelee, mutta joka tapauksessa siihen kuuluivat hakijan toimien ja aikomusten tutkiminen (esimerkiksi 1QS VI, 4 ja CD XIII, 13), hänen rekisteröimisensä yhteisöön (1QS V, 23, VI, 22; CD XIII, 12), yhteisön äänestäminen (1QS VI, 16, 18–19, 22) sekä valan antaminen (1QS V, 8–10). Yhteisöön pyrkijän tuli myös suoriutua koeajasta ennen kuin hän saattoi antaa yhteisöön liittymisvalan niin Yhdyskuntasäännön (1QS VI, 16–21) kuin kreikkalais-roomalaisten yhdistysten sääntöjen mukaan. Weinfeld 1986, 23–43.

tilan ottamatta kantaa henkilön perhesuhteisiin.³²⁹ Yhteiskuntasäännössä pyhyys siis toteutuu yksilöistä koostuneessa yhteisössä, ei enää perheessä (1QS II, 25–III, 6). Säännössä puhuttelun kohteena on selvästi yksilö ja yksilö on itse vastuussa siitä, että hän ymmärtää lain ja noudattaa sitä (1QS V, 20–22). Tekojensa perusteella hänet joko valitaan yhteisöön tai suljetaan sen ulkopuolelle. Yhdyskuntasäännössä lait käsittelevät liikkeen jäsenten välisiä suhteita (1QS VI, 25–27 ja VII, 4-6, 8-9, 15–16) ja yksilön ja yhteisön välisiä suhteita (1QS VI, 24–25 ja VII, 1–3, 6–8, 9–15, 17–21), eivät perheenjäsenten välisiä suhteita. Säännössä kuvataan myös yhteisön jäsenten yhteisiä kokoontumisia, joiden ympärille yhteisö rakentui ja jotka vahvistivat jäsenten välisiä siteitä ja yhteisön uutta identiteettiä. Tällaisia kokoontumisia olivat ainakin yhteiset ateriat ja pyhistä teksteistä keskusteleminen (1QS VI, 2–8). Yhteisellä ruokailulla, opiskelulla ja liturgialla pyrittiin vahvistamaan jäsenten välisiä siteitä niin, että ne ylittäisivät tai syrjäyttäisivät biologiset sukulaissiteet. Sivertsev ei kuitenkaan usko, että yhteisön jäsenet olisivat hylänneet perheensä tai perheen perustamisen vaikka Yhdyskuntasäännössä yksittäistä perhettä ei missään mainitakaan.³³⁰ Lain oikea noudattaminen ja pelastuksen saavuttaminen eivät enää tapahtuneet perheympäristössä vaan ne riippuivat yksilöstä ja hänen suhteestaan muihin yhteisön jäseniin.

Sivertsev selittää siis Yhdyskuntasäännön ja Damaskon kirjan välisiä eroja hellenisoitumisen aiheuttamilla muutoksilla. Hän ajattelee Damaskon kirjan taustalla olleen yhteisön vielä edustaneen perinteistä perheistä muodostunutta yhteisöä.³³¹ Weinfeld on kuitenkin löytänyt myös Damaskon kirjasta yhteyksiä hellenistisiin yhdistyksiin.³³² Sivertsevin tosin toteaa, että kaksi yhteisön järjestämisen mallia luultavasti elivät rinnakkain, eikä muutos yksilökeskeiseen yhteisöön tapahtunut nopeasti.³³³ Yhdyskuntasäännön taustalla ollut ryhmä oli puolestaan Sivertsevin mukaan ensimmäinen esimerkki vapaiden miesyksilöiden muodostamasta uskontokunnasta. Uusi malli ja vanha malli olivat olemassa jonkin aikaa rinnakkain synnyttäen ensimmäisellä vuosisadalla jaa. erilaisia yhteisöjä saman liikkeen sisälle. Tästä todistaa Sivertsevin mukaan se, että Damaskon kirjan kopioimista jatkettiin vielä ensimmäisellä vuosisadalla jaa.³³⁴ Siksi

³²⁹ Sivertsev 2005, 137, 139.

³³⁰ Sivertsev 2005, 130–140.

³³¹ Sivertsev 2005, 142.

³³² Weinfeld 1986, 46.

³³³ Sivertsev 2005, 142.

³³⁴ Sivertsev 2005, 142.

Damaskon kirjan yhteyksien hellenistisiin yhdistyksiin ei tarvitse kumota Sivertsevin teoriaa.

3.3 Suku ja perheenjäsenet

Toisen temppelin ajan juutalainen perhe oli nykyajan ydinperhettä suurempi yksikkö, kuten aiemmin tässä tutkielmassa totesin. Tässä alaluvussa tutkin millaista perhettä Qumranin kirjoitukset kuvaavat.

Aiemmissä luvuissa olen todennut, että ainakin osa Qumranin liikkeen jäsenistä avioitui ja perusti perheen. Perheen ydin näyttäisi siis muodostuneen samoin kuin Toisen temppelin ajan juutalaisuudessa yleensäkin. Tärkeitä perheenjäseniä Toisen temppelin ajalla olivat myös orjat ja heidän pitämisensä oli tavallista juutalaisissa perheissä. Tosin essealaiset ovat Josefuksen mukaan poikkeus, minkä perusteella voisi ajatella myös Qumranin yhteisön mahdollisesti pidättäytyneen orjien pitamisestä. Kuitenkin Qumranin kirjoituksissa löytyy mainintoja orjista ja heidän pitämisensä vaikuttaa hyväksytyltä. Damaskon kirjassa palvelijat mainitaan sapattisäädösten yhteydessä (CD XI, 11–12).

11 --Lapsenvahti (mies) älköön kantako imeväistä mennessään ulos ja tullessaan sisään sapattina. **12** Älköön kukaan pakottako³³⁵ palvelijaansa, palvelijatartaan tai palkattua työläistään (mihinkään) sapattina.³³⁶ Tekstikohdasta käy ilmi, että perheissä oli lapsia, heille lapsenvahteja sekä orjia, palvelijoita ja palkattua työväkeä. Orjien kohtelusta säädeltiin yhteisön laeissa. Kiinnostavaa on myös se, että lastenhoitajaan viitataan uskollisesti hoitamista tarkoittavan verbin מָנַח maskuliinisella partitiivilla. Teksti viittaa siten miespuoliseen hoitajaan. Wassenin mielestä tekstin voi ajatella maskuliinisesta muotoilusta huolimatta viittaavan ainoastaan naisiin, mutta hän ei kuitenkaan tarjoa evidenssiä ajatuksensa tueksi. Wassenin mukaan laki kieltää ketä tahansa, joka huolehtii lapsesta, kantamasta tätä sapattina. Ei ole olennaista kuka lasta kantaa, vaan se, ettei sapattina saa kantaa asioita tai eläviä olentoja paikasta

³³⁵ Verbi on Baumgartenin ja Schwartzin mukaan verbin מָנַח toisen persoonan jussiiivi eli käskymuoto. Verbin merkitys on joko vastustaa tai provosoida. He tulkitsevat tekstikohdan pyrkivän välttämään maallista yhteenottoa sapattina. Baumgarten ja Schwartz 1995, 49. Kiellettiinpä tekstikohdassa mitä tahansa, se osoittaa kuitenkin että orjien pitäminen oli mahdollista Qumranin liikkeen jäsenille ja että orjien oloja säädeltiin myös yhteiskunnan toimintaa säätelevissä kirjoituksissa.

³³⁶ Käännös Granroth 1997, 70. Poikkean kuitenkin hieman Granrothista, joka kääntää rivin kaksitoista ”Kukaan ei saa pakottaa (mihinkään) palvelijaansa, palvelijatartaan tai palkattua työläistään sapattina.”. Omassa käännöksessäni muodon ”älköön” käyttö luo tekstikohtaan jatkuvuutta.

toiseen.³³⁷ Vaikka tekstikohta olisi mukava tulkita niin, että Qumranin liikkeessä miehet hoitivat lapsia, se olisi kuitenkin liian pitkälle menevä tulkinta.

Tekstikohdan aiheena ovat sapattisäädökset, joten lastenhoitajan sukupuoli ei välttämättä ole tekstikohdassa merkityksellinen. Schiffman on tulkinnut kohdan edeltävän tekstin valossa samoin kuin Wassen, eli kieltävän kenen tahansa (palvelijaa tai lapsen vanhempia) kantamasta lasta alueelta toiselle. Edellä kielletään myös tavaroiden vieminen ulos tai sisään taloon tai lehtimajaan sapattina (CD XI, 7–9).³³⁸

Orjat mainitaan myös Halakha tekstissä (4Q251),³³⁹ jossa annetaan lakeja orjien kohteluun liittyen. Tekstissä velvoitetaan orjansa silmän tuhonnut tai hampaan irrotanut omistaja vapauttamaan orja ja maksamaan tälle korvaus menetetyistä ajasta ja sairaanhoidosta aiheutuneista kuluista (4Q251 8, 1–3). Teksti on lainattu Exoduksesta (Ex. 21:26–27), mutta rahallinen korvaus orjalle on lisätty. Qumranin liike näyttää siis olleen tiukempi myös orjien hyvää kohtelua vaatiessaan. Raha toi mahdollisesti turvaa vapautuvalle orjalle.³⁴⁰ Vaikka määräykset on lainattu Heprealaisesta raamatusta, tekstien kirjoittajien on täytynyt jollain tasolla olla samaa mieltä aiheesta, koska he ovat lainanneet kyseisen tekstin ja tehneet siihen omia lisäyksiään.

Toinen Damaskon kirjan tekstikohta kuvaa orjien tulevan isäntänsä mukana osaksi Abrahamin liittoa (CD XII, 10–11). Tekstikohta näyttäisi mielestäni heijastelevan samanlaista ajatusta orjista osana perhettä kuin muussa yhteiskunnassa.

--Palvelijaansa tai palvelijatartaan ei saa myydä **11** heille, koska he (palvelijat) ovat tulleet hänen kanssaan Aabrahamin liittoon.--³⁴¹

Wassen ja Jokiranta ovat kuitenkin Charlotte Hempelin kirjallisuuskriittisessä tutkimuksessa tekemään jakoon perustuen sijoittaneet orjista kertovat tekstikohdat Damaskon kirjan varhaisempaan, Halakha osioon. Hempelin jaon mukaan Halakhaan kuuluvat tekstit on kirjoitettu ennen Damaskon kirjan taustalla olleen organisoidun yhteisön syntymistä papillisissa piireissä. Wassenin ja Jokirannan mukaansa on mahdollista ajatella, että koko essealaisliike ensin hyväksyi orjuuden, mutta alkoi vähitellen pitää sitä torjuttavana. Samoin myös Damaskon

³³⁷ Wassen 2005, 96.

³³⁸ Schiffman 1975, 119–120.

³³⁹ Halakha on teksti, joka lainaa Tooraa useissa kohdissa ja sen kieli onkin raamatullista. Kopio on ajoitettu varhaiseen Herodian aikaan. Larson & Lehmann & Schiffman 1999, 25–28.

³⁴⁰ Larson & Lehmann & Schiffman 1999, 28.

³⁴¹ Käännös Granroth 1997, 71.

kirjan taustalla ollut yhteisö saattoi vähitellen luopua orjien pitämisestä.³⁴²

Wassenin ja Jokirannan teoria tarjoaa myös mahdollisen selityksen ristiriidalle essealaisten ja Damaskon kirjan suhtautumisessa orjiin, jonka nostin esiin luvussa 2.2. Essealaiset olivat jo muuttaneet käsitystään orjuuden hyväksyttävyydestä, kun Josefus ja Filon kirjoittivat teoksensa.

Sivertsev ei kommentoi mahdollista muutosta suhteutumisessa orjiin, vaan hänen mukaansa Damaskon kirjan sapattisäädösten perusteella muodostuu kuva melko hyvin toimeentulevasta, aristokraattisia piirteitä omaavasta perheestä. Niissä kuvataan perheellä olevan paitsi orjia ja palvelijoita, myös eläimiä, sillä tekstikohta jatkuu kuvaillen karjan pitoon liittyviä sapattisäädöksiä (CD XI, 5, 11–14). Perhettä kielletään myös kantamasta mausteita, avaamasta sinetöityjä ruukkuja sekä tavoittelemasta voittoa sapattina (CD XI, 15), mitkä kaikki liittyvät paremmin toimeentulevien ihmisten arkeen.³⁴³

Lesket ja eronneet naiset mainitaan Qumranin kirjoituksissa (11QT LIII, 16–LIV, 5; 4Q271 III, 10–12; CD VI, 16–17), mutta heidän asumisjärjestelyjään tai elämänsä käytännössä ei kuvata. Voi olla, ettei näitä koettu mainitsemisen arvoisiksi, koska ne olivat itsestään selviä ja siten ehkä samanlaisia Qumranin liikkeessä kuin muussa Toisen temppelin ajan juutalaisuudessa. Hiljaisesta todistuksesta on kuitenkin vaikeaa tehdä minkäänlaisia johtopäätöksiä.

3.4 Perheenjäsenten väliset suhteet

Perhe näyttäisi siis muodostuneen monilta osin samalla tavalla sekä Qumranin yhteisössä että muussa juutalaisuudessa. Sukulaisuus ja perheenjäsenyys näyttäytyvätkin tärkeinä ainakin osassa Qumranin kirjoituksista. Teksteissä kielletään esimerkiksi petollisuus verisukulaista kohtaan (CD VII, 1). Michael A. Knibb katsoo syytöksen luultavasti viittaavan mihin tahansa perheeseen liittyvän velvoitteen pettämiseen.³⁴⁴ Yksilöllä oli joitakin velvollisuuksia verisukulaisiaan kohtaan, ja väärintekijöiden kuvataan Damaskon kirjassa kiertäneen nämä velvollisuudet (CD VIII, 6). Mitä nuo velvollisuudet olivat, sitä ei kerrota.

Perheenjäsenten välillä oli tärkeää, että lapset kunnioittivat vanhempiaan. Isä oli yleensä perheen pää, vaikka naisilla oli varsinkin epäsuoraa vaikutusta

³⁴² Wassen & Jokiranta 2007, 207, 219–220.

³⁴³ Sivertsev 2005, 108–109.

³⁴⁴ Knibb 1987, 54.

perheen elämään. Esimerkiksi Ymmärtäväsyyden ohjeessa kehoitetaan kunnioittamaan vanhempiaan (4Q418 9, 17–10, 2)³⁴⁵

כבד אב[יכה בריש[כה] ואמכ[ה במצער יכה כי כאל לאיש כן אביו	17
וכאדנ[ים לגבר כן אמו כי ה[מה כור הוריכה וכאשר המשיל] כה}ם	18
[בכה ויצר עֶל הרוח כן עובדם וכאשר גלה או[זנכה ברז נ]היה כבדם למען]	1
[כבודכה וכ... הדר פניהמה למען חיכה ואורך] ימיכה--	2

17 Kunnioita isä[äsi vaikka] olet [köyhä, äitiäs]i vaikka olet vähäinen. Sillä sitä mitä Jumala on ihmiselle, sitä on hänen isänsä,

18 sitä mitä mestari[t ovat miehelle, sitä on hänen äitinsä. H]e ovat se kohtu, jossa sinä olet saanut alkusi. Koska hän on antanut heidän hallintaansa

1 [sinut ja antanut sinulle hengen,³⁴⁶ palvele heitä. Koska hän on avannut kor]vasi el[ämän] salaisuudelle, [kunnioita heitä

2 oman kunniasi tähden. Kunnioita heidän läsnäoloaan elämäsi ja] päiviesi [pituuden tähden.^{347 348}

Vanhempien kunnioittamisen tarvetta perustellaan siis sillä, että isä on ihmiselle kuten Jumala ja äiti niin kuin mestarit ja he yhdessä ovat kohtu, joka oli raskaana lukijasta. Vanhemmat nostetaan tekstikohdassa puolijumalalliseen asemaan.³⁴⁹

Tekstikohta jatkuu niin, että Jumalan kerrotaan antaneen vanhemmille hallinnan yksilön yli. Vanhempien kyseenalaistamaton kunnioitus heijastuu myös tekstissä 4Q364. Tekstissä tuomitaan varma kuolema niille, jotka lyövät isäänsä tai äitiään (4Q364 13a–b, 3). Teksti on uudelleen kirjoitettu Pentateukkia ja kyseinen kohta on suora lainaus Exoduksesta (Ex. 21:15). Ei siis ihme, että se vastaa juutalaista ajattelua. Tekstin kirjoittanut yhteisö on kuitenkin ottanut kohdan mukaan tulkintaansa eikä kritisoi sitä, mikä viittaisi siihen, että yhteisö oli samaa mieltä teon rangaistavuudesta.

Lasten tuli siis kunnioittaa vanhempiaan ja vanhemmilla kuvataan Tempelikäärössä myös olleen perinteisesti valtaa lastensa yli. Siinä annetaan vanhemmille oikeus tuoda tottelemattomat lapsensa kylän miesten eteen kivitettäväksi (11QT LXIV, 2–13), kuten myös Raamatussa (Dtn. 20: 18–21). Voidaan tietysti kysyä missä määrin tällaista oikeutta todellisuudessa käytettiin ja mitä siitä todella ajateltiin, mutta ainakin teoriassa tai ihanteissa vanhemmilla oli melko absoluuttinen valta lastensa elämään.

³⁴⁵ Hpreankielinen teksti perustuu Florentino García Martínezin ja Eibert Tigchelaarin rekonstruktioon (García Martínez & Tigchelaar 1998, 862–876), jossa käsikirjoituksen 4Q418 säilyneitä osia on täydennetty muiden käsikirjoitusten pohjalta.

³⁴⁶ Kirjaimellisesti: ”muovannut hengen”; vrt. 1. Moos 2:7. Nissinen (vielä julkaisematon käännös ks. alaviite 337.)

³⁴⁷ Vrt. 2. Moos 20:12, 5. Moos 5:16. Nissinen (vielä julkaisematon käännös ks. alaviite 337.)

³⁴⁸ Käännös on Martti Nissisen vielä julkaisematon käännös. Käännös tullaan julkaisemaan Raija Sollamon toimittaman kirjan *Qumranin kirjasto. Valikoima teoksia*. uudistetussa laitoksessa. Paralleeli 4Q416 2 iii, 15–19.

³⁴⁹ Sivertsev 2005, 67.

Toisaalta Qumranin kirjoituksista on löydettävissä myös vastakkaisia viestejä suhteesta biologisiin vanhempiin. Esimerkiksi Hymnien kirjassa asenne omia vanhempia kohtaan on melko kielteinen (1QH^a XVII, 34–36).

-- ועד שיבה אתה תכלכלני כיא **34**
אבי לא ידעני ואמי עליכה עזבתני כי אתה אב לכול בִּנְיָ אמתכה ותגל **35**
עליהם כמרחמת על עולה וכאומן בחיק תכלכל לכול מעש[י]כה **36**

34 - - Vanhuuteen asti sinä huolehdit minusta, sillä
35 isäni ei tuntenut minua ja äitini hylkäsi minut sinulle. Sillä sinä olet isä kaikille sinun totuutesi lapsille ja iloitset
36 heistä niin kuin rakastava (äiti)³⁵⁰ pienestä lapsestaan. Niin kuin hoitaja syleilyllään, sinä huolehdit kaikista luoduistasi^{351 352}.

Biologisia vanhempia kuvataan tekstissä negatiivisesti, he ovat hylänneet oman lapsensa. Jumala sen sijaan huolehtii luoduistaan ja hänet kuvataankin tekstissä kirjoittajan isänä ja rakastavana hoitajana. Vertauksella pyritään korostamaan Jumalan rakkautta ja huolenpitoa. Myös viisaustraditiossa ihmisen ja Jumalan suhdetta kuvataan usein vanhempien ja lasten suhteen kaltaiseksi. Tavoitteena on vakuuttaa lukija tottelemaan sekä vanhempiaan että Jumalaa.³⁵³ Hymnien kirjaa vastaava negatiivinen asenne biologisiin vanhempiin heijastuu myös tekstissä nimeltä Todistukset (4Q175, 15–16). Tekstissä lainataan Heprealaisen raamatun kohtaa, jossa Leevi kieltää tuntevansa perheensä (Dtn. 33:8–11), joten tämäkään ei kerro pelkästään Qumranin liikkeen asenteesta. Salaisuuksien kirjassa kysytään, miksi isä on lapselle parempi kuin joku toinen mies (4Q299 6ii, 5), mutta tekstikohdan loppuosa on tuhoutunut. Teksti on niin katkelmallinen, ettei sen sävystä voi päätellä mitään, vaikka siinä näytettäänkin väheksyvän biologisen isä merkityksellisyyttä.

Hymnien kirjan ja Ymmärtäväisyyden ohjeen välittämä kuva liikkeenjäsenten suhtautumisesta biologisiin vanhempiinsa on siis hieman ristiriitainen. Ymmärtäväisyyden ohjeen on arvioitu olleen juutalaisen viisaus kirjallisuuden sivuhaara, koska siinä ei esiinny Qumranin liikkeelle ominaisia piirteitä. Siksi ei olekaan yllättävää, että se vastaa juutalaisia käytäntöjä. Vaikka teksti ei olekaan liikkeen itsensä tuottama, se oli kuitenkin paljon kopioitu Khirbet Qumranilla. Syynä Hymnien kirjan negatiivisempaan suhtautumiseen vanhempiin sekä yhteisön johtajien ja Jumalan korostamiseen voisi olla kehitys liikkeessä.

³⁵⁰ Sananmukaisesti vain rakastava, mutta äidin lisääminen vertaukseen luo parallelismin edellisellä rivillä käytettyyn vertaukseen Jumalasta isänä.

³⁵¹ Sananmukaisesti ”teoistasi”, minkä ymmärrän viittaavan luotuihin.

³⁵² Käännös omani.

³⁵³ Jokiranta & Wassen 2009, 182–183.

Sivertsevin teoria saattaisi tarjota yhden mahdollisen selityksen kirjojen eroille, vaikka hän ei itse ole huomionnut näitä biologiseen perheeseen kohdistuvia negatiivisia arvioita teoriassaan. Teorian mukaan hellenistiset vaikutukset johtivat perhe-elämän merkityksen vähenemiseen uskonnonharjoituksessa.³⁵⁴

Ymmärtäväsyyden ohjeen taustalla voisi olla perheistä koostunut yhteisö, samoin kuin esimerkiksi Damaskon kirjan ja Seurakuntasäännön taustalla Sivertsevin mukaan on. Hymnien kirjan taustalla ollut yhteisö olisi puolestaan saattanut koostua vapaaehtoisesti yhteen liittyneistä miehistä, kuten Sivertsev ajattelee Yhdyskuntasäännön kohdalla tapahtuneen. Hymnien kirjan taustalla olleella yhteisöllä olisi siten ollut motiivi biologisten suhteiden väheksymiselle, he halusivat siirtää jäsentensä uskollisuuden biologiselta perheeltä johtajilleen. Muutos tapahtui kuitenkin hitaasti ja perheistä ja yksilöistä koostuvat yhteisöt elivät jonkin aikaa rinnakkain.³⁵⁵

Toisaalta Sivertsevin mukaan hellenisoituminen alkoi aikaisintaan 100-luvulla ennen ajanlaskun alkua, ja Hymnien kirjan varhaisimmat Qumranilta löydetty kopiot ovat muutamia kymmeniä vuosia vanhempia kuin Yhdyskuntasäännön vanhimmat kopiot. Hymnien kirjan alkuperää ei ole varmasti pystytty selvittämään, mutta sen on ajateltu olevan peräisin liikkeen syntyajoilta. Hymnien kirjassa yhteisön johtajan kuvataan korvaavan biologiset vanhemmat, mikä voisi toisaalta heijastaa edelleen perheessä tapahtuvaa uskonnonharjoittamista tai pyrkimystä sen murtamiseen. Hymnien kirja on voitu kirjoittaa, kun muutos yksilökeskeiseen uskonnonharjoittamiseen on vasta ollut aluillaan. Keskustelen perhemetaforien käytöstä Qumranin kirjoituksissa lisää alaluvussa 3.7.

Qumranin kirjoituksista löytyy kuitenkin siis vanhempien kunnioittamiseen kehottavia tekstejä ja perheestä välitetään perinteinen, patriarkaalinen kuva. Isällä on valta perheensä ja siten aviomiehellä vaimonsa yli. Isän valtaa tyttärensä yli kuvataan esimerkiksi Damaskon kirja katkelmassa (4Q271 III, 7–9). Tekstikohdassa sanotaan isän velvollisuuden olevan valita tyttarelleen sopiva aviopuoliso. Tekstikohdassa isää myös kehoitetaan tuomaan tyttären viat tulevalle aviomiehelle julki, jottei isä saisi tuomiota. Tekstissä oletetaan järjestetty avioliitto, mikä noudattaa perinteistä juutalaista tapaa.

³⁵⁴ Sivertsev 2005.

³⁵⁵ Sivertsev 2005, 139–140.

Miehen valtaa vaimonsa yli kuvataan muun muassa Ymmärtäväisyyden ohjeen katkelmallisessa kohdassa sanoen ”Yhdessä, mies naista halliten” (4Q415 9, 8). Paralleelikohtassa Jumalan sanotaan oikeuttaneen miehen vallan (4Q416 2 iv, 2):

2 אֹתְכָה הַמְשִׁיל בָּהּ

2 Hän on antanut sinulle (mask.) hallinnan hänen (fem.) ylitseen³⁵⁶

Ymmärtäväisyyden ohjeessa Jumalan kuvataan asettaneen miehelle auktoriteetin vaimonsa yli, jotta vaimo eläisi niin, että miehellä on mukava olla. Samalla miestä neuvotaan olemaan antamatta vaimon tehdä monia lupauksia ja votiivilahjoja (4Q416 2 iv, 7). Tekstikohta jatkuu miehen vallan kuvailulla. Hänen osoitetaan voivan mitätöidä vaimonsa antamat valat vain sanomalla niin (4Q416 2 iv, 8–9). Ymmärtäväisyyden ohjeessa miehen oikeutta ei rajoiteta, vaan tekstistä saa kuvan, että mies sai puuttua vaimonsa valoihin aina niin halutessaan. Vastaavasti Damaskon kirjassa miehille annetaan valta kumota tyttäriensä ja vaimojensa antamat valat (CD XVI, 10–12). Oikeutta perustellaan Tooralla (Num. 30: 8), ja niiden kumoamisen tulee tapahtua samana päivänä, jona mies niistä kuulee. Damaskon kirjan tekstikohdassa kuitenkin tarkennetaan, että jos mies ei tiedä pitäisikö vala pitää vai ei, hän ei saa purkaa sitä. Jos vala rikkoo liiton, se täytyy purkaa. Samat rajoitukset koskevat myös tytön isää.

Myös Tempelikäärössä (11QT) sanotaan isällä, ja naisen avioiduttua hänen aviomiehellään, olevan oikeus mitätöidä naisen antama lupaus Jumalalle tai hänen antamansa vala kieltää itseltään jotain. Isä saa kumota lupauksen vain sinä päivänä kun hän kuulee niistä, mutta aviomies voi purkaa lupauksen myöhemminkin, tosin silloin hän joutuu kantamaan vastuun niistä vaimonsa puolesta (11QT LIII, 16–LIV, 3). Jos nainen on jäänyt leskeksi tai hänen miehensä on hylännyt hänet, kaikki hänen lupauksensa ovat päteviä sellaisena kuin nainen itse on ne antanut (11QT LIV, 4–5). Tempelikäärön säädökset naisten antamista laeista ovat täysin samat kuin Numerissa (Num. 30:3–15) annetut säädökset.

Wassenin mukaan Damaskon kirjan rajoitukset naisten lupauksen purkamisesta sallivat naisten ottaa vastuuta omista lupauksistaan eli olla itsenäisempiä, koska valan saa purkaa vain, jos se johtaa lain rikkomiseen.

³⁵⁶ Käännös omani. Tekstikohdan jatko on tuhoutunut. Samoin paralleelikohta 4Q418a 18, 4 on fragmentaarinen, eikä tuo uutta tietoa edellä esittämiini tekstikohtiin. Siinä esiintyvät kuitenkin sanat hallita ja tulee vaeltaa.

Temppelikäärö ja Ymmärtäväisyyden ohje ovat kuitenkin aivan eri kannalla tässä asiassa, eikä naisilla niiden mukaan ole vastaavaa itsenäisyyttä.³⁵⁷ Damaskon kirja on ehkä tässä liikkeen todellisuutta ajatellen luotettavampi lähde, sillä Ymmärtäväisyyden ohjeen on ajateltu olevan yleisjuutalaista viisaukirjallisuutta ehkä ajalta ennen Qumranin liikettä ja Tempelikäärö lainaa Toora. Toisaalta ero tekstien välillä ei ole kovin suuri, mieshän voi aina väittää tietävänsä, että vala tulee purkaa tai sanoa sen voivan rikkoa liiton. Ehkä ideaalisella tasolla naisilla oli enemmän vapauksia kuin muilla juutalaisilla naisilla, mutta käytännön eron suuruutta emme voi tietää. Vaikka Damaskon kirja oli luultavasti Qumranin liikkeen tärkeimpiä sääntökirjoja, missään muussa liikkeen tekstissä ei kuvailla naisten saaneen vastaavia vapauksia.

Seurakuntasäännössä kuvataan naisen toisaalta saavan avioliitossa oikeuden todistaa laillisesti miestä vastaan (1QSa I, 11). Tekstikohdassa sanotaan:

-- Sitten hän (fem.) voi olla todistamassa häntä (mask.) vastaan vedoten lain säädöksiin ja olla läsnä kuulemassa tuomioiden julistamista.³⁵⁸

Vaimon oikeudesta kertova kohta on kuitenkin yllättävä, koska aiemmin tekstissä on käsitelty miehen elämäntulkintaa. Tutkijat ovatkin kiistelleet tekstikohdan tulkinnasta ja monet korjaavat sitä niin, että se kertoo miehen oikeudesta todistaa hänen saavutettuaan kahdenkymmenen vuoden iän.³⁵⁹ Brooke ei kuitenkaan muuta tekstin muotoilua, vaan ajattelee naisen olleen ainoa henkilö, joka kykeni todistamaan, oliko hänen aviomiehensä tehnyt haureutta hänen kanssaan. Ainakin tässä asiassa naisen todistus oli hänen mukaansa hyväksytty ja tarpeellinen.³⁶⁰ Myöskään Wassen ei näe perusteita muuttaa tekstiä koskemaan miestä. Hän katsoo, Stegemannia seuraten,³⁶¹ tekstin alun, jossa kuvaillaan koko yhteisön kokoontumista, muodostavan johdannon seuraaville luetelluille asioille. Koska naiset mainitaan johdannossa ja uudestaan rivillä 11, Wassen katsoo olevan hyviä

³⁵⁷ Wassen 2005, 92–93.

³⁵⁸ Käännös Tolonen 1997, 102. Katso tekstikohta kokonaisuudessaan sekä hepreankielinen teksti tutkielman luvusta 3.2.

³⁵⁹ Knibb 1987, 149, DSSEL. Schiffman 1989, 18–19.

³⁶⁰ Brooke 2003, 167.

³⁶¹ Stegemann 1996, 494. Stegemann perustelee argumenttiaan tekstikohdan lähteellä, Deuteronomiumilla (Dtn. 31: 9–13). Deuteronomiumissa kehoitetaan kokoamaan Israelin kansa, myös vaimot ja lapset, joka seitsemännen vuoden eli velkojen anteeksiantamisen vuoden, lopussa lehtimajajuhlaan. Juhla muistuttaa Seurakuntasäännössä kuvailtua kokoontumista. Stegemann päättelee, että viittaukset joka seitsemänten vuoteen ja lehtimajan juhlaan on jätetty pois tekstistä siksi, että siinä annettujen säädösten haluttiin koskevan kaikkia kokoontumisia. Lisäksi hän pitää Anette Steudelin argumentteja pätevinä ja niiden perusteella sanoo, ettei ”päivien lopulla” viittaa tulevaisuuteen vaan kirjoittajan nykyhetkeen. Liike ajatteli elävänsä lopun aikana. Stegemann 1996, 494. Steudel 1993, 225–246.

perusteita ajatella, että koko teksti koskee myös naisia.³⁶² Muutkin naimisissa olevat juutalaiset naiset olivat luultavasti naimattomia naisia paremmassa asemassa,³⁶³ joten en käsittele tätä tekstikohtaa enempää. Vaikka siinä käsiteltäisiinkin naisen oikeutta todistaa miestänsä vastaan, se ei juuri eroa muusta juutalaisesta käytännöstä. Rabbiinisen kirjallisuuden mukaan naiset saivat todistaa ainakin joissakin tapauksissa ja Josefus mainitsee muutamia tapauksia, joissa nainen on toiminut todistajana.³⁶⁴

Perheen omaisuus oli yleensä Toisen temppelin ajan juutalaisuudessa perheen pään hallinnan alla ja se periytyi isältä pojille.³⁶⁵ Poikkeuksen tähän muodostivat ainakin essealaiset, joiden Filon ja Josefus kuvaavat jakaneen omaisuutensa (*Hypothetica* 11.1–5; *B.J.* 1.122). Yhdyskuntasäännössä (1QS) kehoitetaan Jumalan tahdon mukaan eläviä miehiä perustamaan oma seurakuntansa. Seurakunnalla tulee tekstin mukaan olla yhteinen laki ja omaisuus. (1QS VI, 13–23, V, 14–15 ja IX, 8–9). Teksteissä ei määritellä tarkemmin yhteisölle luovutettavan omaisuuden määrää. Sivertsev ei silti usko, että koko omaisuus tuli luovuttaa yhteisön käyttöön. Hän näkee tekstikohdan 1QS VI, 2–3 osoittavan, että jäsenet jatkoivat elämäänsä eri yhteisössä ympäri maata, mutta heidän omaisuutensa ja ruokansa tuli olla helposti saatavilla heidän yhteisönsä jäsenille.³⁶⁶ Damaskon kirjassa viitataan yhteisön omaisuuteen, sillä jokaisen jäsenen tulee antaa kuukausittain vähintään kahden päivän palkkaa vastaava summa kokouksen valvojalle ja tuomareille, jotka auttavat niillä köyhiä (CD XVI, 12–22). Damaskon kirjan mukaan yksilön ei siis kuitenkaan pitänyt luovuttaa koko omaisuuttaan yhteisölle. Damaskon kirjassa kielletään myös puhumasta liikeasioista sapattina (CD X, 17–19) sekä muita omaisuuteen ja hoitamiseen liittyviä säädöksiä,³⁶⁷ mitkä tuntuisivat myös viittaavan siihen, että jäsenillä oli myös henkilökohtaista omaisuutta.³⁶⁸ Jos hyväksytään Sivertsevin ajatus siitä, että Yhdyskuntasäännössäkin määrätään vain pitämään oma omaisuus ja ruoka

³⁶² Wassen 2005, 140–142.

³⁶³ Katso tämän tutkielman luku 2.2.

³⁶⁴ Katso tämän tutkielman luku 2.3.

³⁶⁵ Tässäkin saattoi olla joitain poikkeuksia. Esimerkiksi leskeksi jääneet tai eronneet naiset saattoivat hallita omaa omaisuuttaan ja Elefantinesta on löydetty dokumentteja, joissa kuvataan naisten suuriakin omaisuuksia, jotka määrätään pysymään heillä avioliitosta riippumatta ja joissa perintöä määrätään myös tyttärille. Katso tämän tutkielman luku 2.3.

³⁶⁶ Sivertsev 2005, 136–137.

³⁶⁷ Esimerkiksi CD XI, 15 kieltää rikkomasta sapattia rikkauksien tai hyödyn takia.

³⁶⁸ Lisäksi Sotakäärössä Jumalan kuvaillaan antaneen suvulle niiden perintömaat (1QM X, 14–15; XIX, 4), mikä voisi viitata samanlaiseen käytäntöön kuin muilla juutalaisilla. Sotakäärö on kuitenkin luonteeltaan eskatologinen, eikä se kuvaile historiaa luotettavalla tavalla. Lisäksi se on luultavasti kirjoitettu ennen Qumranin liikkeen syntyä, joten siitä ei luultavasti voi päätellä kovinkaan paljoa liikkeen käytännöistä. Katso tämän tutkielman luku 1.3.

helposti tarjolla muille liikkeen jäsenille, ei Damaskon kirjan ja Yhdyskuntasäännön välillä ole ristiriitaa. Muita selityksiä voivat olla liikkeen kehitys tai se, että liikkeen eri alaryhmillä oli tässä erilaiset käytännöt. Näin ollen Qumranin yhteisöön kuulumisen saattoi tuoda perheelle taloudellista turvaa, kun kaikki osallistuivat yhteisön kulujen maksamiseen.

Vaikka kaikkea omaisuutta ei tarvinnutkaan luovuttaa koko yhteisön käyttöön, kuvataan Damaskon kirjassa kaikkien liiketoimien vaativan Valvojan huomion (4Q266 9iii, 1–4 ja paralleeli CD XIII, 15–16). Yksilön tuli ennen mitä tahansa liikevaihtoa informoida Valvojaa ja neuvostoa³⁶⁹ asiasta. Neuvostoksi käännetty sana viittaa raamatullisessa hepreassa erilaisiin neuvostoihin, mutta muiden Damaskon kirjan käyttötapojen perusteella Wassen päättelee sen viittaavan sellaiseen neuvoon, jolla oli absoluuttinen auktoriteetti yhteisössä. Valvoja asettaa neuvoston ja näiden seikkojen perusteella Wassen päättelee, että Valvojalla oli oikeus hyväksyä tai hylätä avioliitot ja liiketoimet.³⁷⁰ Tässä näkyy selvästi perinteisen patriarkaalisen vallan väheneminen, sillä Toisen temppelein ajan juutalaisuudessa miehellä oli vapaus päättää avioerostaan ja perheensä omaisuudesta sekä lastensa avioliitosta. Damaskon kirja velvoittaa jäsenen ainakin hyväksyttämään päätöksensä Valvojalla.

Sivertsev on huomauttanut kiinnostavasti myös siitä, että isiä vastaan napoliseminen (4Q270 i, 13–15), sekä ainakin yhdessä kopiesa hieman sitä ennen mainittu aviorikoksen tekeminen oman vaimon kanssa (4Q270 7i, 12–13),³⁷¹ johtavat yhteisöstä erottamiseen. Sivertsev näkee molempien rikkomusten olevan liikkeen johdon auktoriteetin kieltämistä, mikä oli syy jäsenen karkotukseen yhteisöstä.³⁷² Jos ei ollut valmis hyväksymään liikkeen johdon sääntöjä ja elämään myös henkilökohtaisessa elämässään niiden mukaan, joutui pysyvästi yhteisön ulkopuolelle.

Qumranin kirjoituksissa kehoitetaan siis kunnioittamaan ja tottelemaan vanhempia. Perheen isällä kuvataan myös olleen paljon valtaa niin lastensa kuin vaimonsa elämässä. Teksteissä on kuitenkin havaittavissa myös toisenlainen

³⁶⁹ Neuvosto koostui Yhdyskuntasäännön mukaan kahdestatoista miehestä ja kolmesta papista ja sen tehtävä oli säilyttää totuus, oikeamielisyys ja oikeudenmukaisuus yhteisössä (1QS VIII, 1–2).

³⁷⁰ Wassen 2005, 160–162. Samoin Wassen & Jokiranta 2007, 218.

³⁷¹ Rikkeen luonne ei ole selvä. Tutkijat ovat esittäneet vaihtoehtoiksi ainakin yhdyntää kuukautisten aikana tai yhdyntää raskaana olevan (vrt. Josefus, joka kertoo esseelaisten pidättäytyneen tästä *B.J.* 2.160–161) tai hedelmättömän naisen kanssa. Brin 1997, 242. Lisäksi mahdollisuuksina on ehdotettu anaali- tai suuseksiä, jotka eivät voi johtaa lisääntymiseen. Baumgarten 1996, 164–165.

³⁷² Sivertsev 2005, 112.

suuntaus. Osassa teksteistä kirjoittaja on pettynyt biologisiin vanhempiinsa ja Jumalaa ja yhteisön johtajia pidetään parempina turvallisuuden lähteinä. Perinteistä isän valtaa on myös kavennettu siirtämällä sitä osittain yhteisön johtajien käsiin. Ristiriitaiset viestit perheenjäsenten suhteista voivat heijastaa kehitystä tai erillisiä ryhmittymiä Qumranin liikkeen sisällä.

3.5 Moniavioisuus, avioero ja uudelleen avioituminen

Kuten tutkielman toisessa pääluvussa totesin, Toisen temppelin ajan juutalaisessa yhteiskunnassa polygamia oli sallittua, vaikka sen yleisyydestä ei olla päästy yksimielisyyteen. Tässä luvussa tutkin saivatko Qumranin liikkeen jäsenet erota, avioitua uudelleen eron tai puolison kuoleman jälkeen tai ottaa useampia vaimoja kerrallaan. Damaskon kirjassa miestä kielletään ottamasta kahta vaimoa elinaikanaan (CD IV, 20–V, 6).

-- בוני החיץ אשר הלכו אחרי צו הצו הוא מטיף	19
אשר אמר הטף יטיפון הם ניתפשים בשתים בזנות לקחת	20
שתי נשים בחייהם ויסוד הבריאה זכר ונקבה ברא אותם	
ובאי התבה שנים שנים באו אל התבה t ועל הנשיא כתוב	1
לא ירבה לו נשים ודויד לא קרא בספר התורה החתום אשר	2
היה בארון כי לא \square \square } נפתח בישראל מיום מות אלעזר	3
ויהושע ויוש'ע והזקנים אשר עבדו את העשתרת ויטמון	4
נגלה עד עמוד צדוק ויעלו מעשי דויד מלבד דם אוריה	
ויעזבם לו אל --	6

19 – Muurin rakentajat, jotka seuraavat³⁷³ Zawia³⁷⁴, – Zaw on saarnaaja, josta

20 Hän on sanonut: ”Totisesti he saarnaavat”³⁷⁵ – ovat juuttuneet kahteen (verkkoon); (ensiksi) aviorikokseen, koska heillä on ollut

21 kaksi vaimoa elinaikanaan.³⁷⁶ Luomisen perusta kuitenkin on ”mieheksi ja naiseksi Hän loi heidät.” (Gen 1:27)

1 Ja ne, jotka menivät arkkiin, menivät kaksittain arkkiin.³⁷⁷ *vacat*

Päälliköstä on kirjoitettu:

2 ”Hänellä ei saa olla useita vaimoja.”³⁷⁸ Daavid ei ollut lukenut sinetöityä Lain kirjaa, joka

³⁷³ Sananmukaisesti ”kävelevät perässä”.

³⁷⁴ Zaw tarkoittaa Heprealaisessa raamatussa ääni-imitaatiota, joka pilkkaa profeettojen puhetapaa (Jes. 28:10, 13). Damaskon kirjassa sen on tulkittu tarkoittavan valheprofeettaa. Granroth 1997, 59 n.31.

³⁷⁵ Tämän taustalla on nähty Miika 2:6: ”Älä riehu, profeetta!” nuo pauhaavat. ”Ei noin pidä profetoida! Ei tuollainen häpeä voi kohdata meitä!” Poikkean tässä Granrothista, joka kääntää ”Saarnaajan tulee saarnata”, koska hepreankielisessä tekstissä on käytetty infinitivus a solutusta verbin imperfektimuodon edellä, jolloin se vahvistaa persoonamuotoisen verbin merkitystä. Kirjaimellisesti kohta kääntyisi ”Saarnaamalla he saarnaavat”, mutta suomenkielen kannalta on luontevampaa kääntää kohta kuten olen sen kääntänyt.

³⁷⁶ Sanassa ”elinaikanaan” on maskuliininen monikon kolmannen persoonan päätte, mikä on herättänyt kysymyksiä tekstikohdan tulkinnasta, kuten tulen myöhemmin osoittamaan.

³⁷⁷ Sana kaksi esiintyy tekstikohdassa kaksi kertaa. Kohdan perustana on Gen. 7:9.

3 oli liiton arkussa. Sitä ei { } ollut avattu Israelissa sen jälkeen kun Eleazar,
4 Joosua ja vanhimmat olivat kuolleet, koska he (israelilaiset) palvelivat
palvelivat Astartea. (Lain kirja) oli kätkeyty
5 (eikä) se paljastunut ennen Sadokin virkaanastumista. Daavidin teot olivat
ylevät, paitsi Uurian murha,
6 mutta Jumala antoi anteeksi hänen tekonsa.--³⁷⁹

Olen löytänyt kolme erilaista tulkintamallia tästä Damaskon kirjan kohdasta. Ensimmäisen mukaan vastustajia moititaan tekstikohdassa eroamisesta. Toinen vaihtoehto on tulkita tekstikohta kirjaimellisesti eli niin, ettei mies saa ottaa uutta vaimoa vaikka ensimmäinen kuolisikin. Vaikka avioero olisi ollut mahdollista saada, tällainen tulkinta olisi estänyt uuden avioliiton solmimisen. Kolmannen tulkintamallin kannattajat puolestaan ajattelevat Damaskon kirjan kieltävän kahden vaimon pitämisen yhtä aikaa.

Muissa Qumranin teksteissä ja Damaskon kirjassa itsessäänkin tunnutaan sallivan ero, joten ensimmäinen tulkintavaihtoehto, että tekstikohta kieltäisi eroamisen, tuntuu niiden perusteella epäuskottavalta. Tekstikohdassa CD XIII, 17 kuvataan esimerkiksi leirin Valvojan tehtäviin kuuluvan valvoa paitsi avioliitoja ja lasten koulutusta, myös avioeroja. Teksti on katkelmallinen, eikä sen merkityksestä ollut varmuutta ennen kuin luolasta neljä löydettyä Damaskon kirja kopiota varmistivat tulkinnan.³⁸⁰ Tekstikohdassa näkyy myös avioliiton merkitys erityisesti taloudellisena sopimuksena, sillä avioliittoa ja avioeroa käsitellään heti sellaisen kohdan jälkeen, jossa sanotaan kaikkien liiketoimien vaativan valvojan seurantaa. Käskyt on liitetty toisiinsa, koska avioliittoon ja avioeroon, kuten liiketoimiin, liittyi omaisuuden siirtoa ja omaisuuden siirto vaati aina valvojan huomion. Kuten aiemmin tässä tutkielmassa todettiin, avioliitto oli ennen kaikkea taloudellinen sopimus, näin näyttäisi olleen myös Qumranin liikkeessä.³⁸¹

Tekstikohdasta tekee erityisen kiinnostavan se, että avioliiton solmimisesta ja purkamisesta tulee keskustella leirin Valvojan kanssa. Avioliitot ja erot olivat yleensä Toisen temppelin ajan juutalaisen miehen vapaasti päätettävissä, Damaskon kirjan mukaan hänen tulikin keskustella asiasta muiden kanssa. Sana, jolla viitataan ennen avioliittoa ja liiketoimea tapahtuvaan toimintaan Valvojan kanssa, viittaa luultavasti absoluuttiseen valtaan hyväksyä tai hylätä avioliitot,

³⁷⁸ Vrt. Dtn. 17:17.

³⁷⁹ Käännös Granroth 1997, 59–60.

³⁸⁰ Paralleeli on 4Q266 9iii, 4–5. Tässä sana Schremer 2000, 159; Wassen 2005, 116. Maininta eroamisesta sijoittuu avioliiton solmimisesta kertovan kohdan ja parien lasten opetuksesta kertovan kohdan väliin tekee merkityksen selväksi. Brin 1997, 238–239.

³⁸¹ Wassen 2005, 160.

avioerot sekä liiketoimet.³⁸² Wassen ja Jokiranta huomauttavat, että Valvoja ottaa tässä asiassa perinteisesti vanhemmille kuuluneen roolin itselleen. Valvojan valta ulottui jopa aviomiehen ja vaimon väliseen intiimiin suhteeseen, sillä vaimonsa kanssa aviorikoksen tekevä mies erotettiin yhteisöstä. Tällaisen toiminnan kykenivät ilmiantamaan ainoastaan samassa taloudessa asuvat henkilöt, mikä on voinut synnyttää epäilyksen ilmapiirin jopa perheenjäsenten välille.³⁸³

Verbi יָבֵן, jota tekstissä käytetään avioerossa neuvomisesta puhuttaessa, merkitsee opettaa, opastaa tai antaa ymmärrystä. Ei ole täysin selvää, millaiseen ohjaukseen tekstikohta viittaa, mutta muualla Damaskon kirjassa verbi viittaa laillisiin ja teologisiin asioihin. Wassen sanoo yhden mahdollisen merkityksen olevan, että Valvoja tutkii, onko ero halakistisesti ja moraalisesti oikeutettu. Joka tapauksessa mies ei Qumranin liikkeessä voinut ottaa eroa täysin itsenäisesti.³⁸⁴ Vaikka tällainen käytäntö saattoi suojella naista hätiköidyltä erolta ja yhden miehen mielivallalta, naisella itsellään ei silti ollut mitään sanavaltaa asiassa, vaan miehet päättivät hänen elämästään.³⁸⁵

Sivertsev on huomauttanut, ettei käytäntö välttämättä poikennut niin suuresti muiden juutalaisten käytännöistä, sillä myös Esran kirjassa juutalaiset johtajat käyttävät vastaavaa määräysvaltaa kansaan (Esra 10:8).³⁸⁶ Tekstissä on kuitenkin kyse siitä, että kansa on eksiilissä ottanut itselleen vaimoja vieraasta kansasta ja nyt kun juutalaiset ovat palanneet Israeliin, johtomiehet ja papit määräävät heidät kokoontumaan Jerusalemiin ja siellä sitten eroamaan näistä naisista. Mielestäni Esran kirjan tilanne on erilainen kuin Damaskon kirjassa kuvailtu. Kyseessä on kertaluontoinen määräys, kun Damaskon kirjan mukaan jokaista avioliittoa solmittaessa tai purettaessa tuli konsultoida Valvojaa. Kenneth G. Hoglund näkeekin Esran kirjan ihmisten kokoamisen ja seka-avioliittojen olevan hallinnollinen toimi. Virkailija pääsisi uudelleen määrittelemään yhteen kokoontuneen kansan rajat. Hoglund on myös todennut, että jos hallitsijat eivät kokeneet, että rajojen säilyttämisellä olisi ollut merkittävää strategista arvoa,

³⁸² Katso edellinen alaluku, jossa käsittelen sanan merkitystä tarkemmin liiketoimia käsittelevässä kohdassa.

³⁸³ Wassen & Jokiranta 2007, 218–219. Keskustelin tekstikohdasta (4Q270 7i, 12–13) jo luvussa 3.2. Aviorikos viittaa johonkin sopimattomaan seksuaaliseen käytökseen.

³⁸⁴ Wassen 2005, 162.

³⁸⁵ Wassen 2005, 203.

³⁸⁶ Sivertsev 2005, 111. Hoglund on nähnyt käskyn taustalla hallitsijan pyrkimyksen kasvattaa kontrollia Levantinen alueella. Seka-avioliitot olivat riski, koska ne sekoittivat ihmisryhmien välisiä rajoja ja tekivät vaikeaksi seurata ketkä saavat oleilla milläkin maa-alueella. Hallitsija saattoi siirtää joitakin ihmisryhmiä uusille asuinalueille säilyttääkseen poliittisen hallinnan sillä alueella. Karkotetuilla oli oikeuksia vain sillä alueella, jolle heidät oli määrätty. Hoglund näkee Esran kansan kokoamisen olevan hallinnollinen toimi. Hoglund, 1992, 236–240.

kansan sekoittumiseen suhtauduttiin vapautuneemmin.³⁸⁷ Qumranin kirjoituksissa on mahdollista nähdä vastaava johtajien pyrkimys pitää hallinta itsellään. Tämä olisi tapahtunut estämällä liikkeen jäsenten suhteet ulkopuolisten ryhmien kanssa ja velvoittamalla jäsenet tarkastuttamaan avioliittonsa Valvojalla. Silti mielestäni Esran kirjassa kuvaillaan poikkeustapausta. Johtajat saattoivat käyttää tällaista valtaa kansaan jos kokivat sen tarpeelliseksi, mutta Qumranin kirjoituksissa jokaisen uuden avioliiton oli oltava Valvojan hyväksymä. Valvojan valta on Esran valtaa enemmän läsnä arkipäivässä.

Myös Temppelelikäärössä näytetään hyväksyvän avioero. Käärössä todetaan leskeksi jääneen tai miehensä hylkäämän naisen lupauksen ja sitoumusten olevan päteviä (11QT LIII, 16–LIV, 5). Tekstikohta perustuu Heprealaiseen raamattuun. (Num. 30:10).³⁸⁸ Temppelelikäärön voi nähdä epäsuorasti kieltävän kuninkaan avioeron uudelleen kirjoitetun Tooran kautta (11QT LVII, 15–19).

-- Hän (kuningas) ei saa ottaa vaimoa **16** vieraiden kansojen tyttäristä, vaan hänen tulee ottaa vaimo itselleen isänsä perheestä, **17** omasta suvustaan.³⁸⁹ Hän ei saa ottaa toista vaimoa tämän (vaimon) lisäksi, sillä **18** ainoastaan tämän (fem.) tulee olla lopun elämänsä hänen (mask.) kanssaan. Jos hän (vaimo) kuolee, ottakoon hän **19** itselleen toisen isänsä perheestä, hänen suvustaan³⁹⁰ --³⁹¹

Tekstissä sanotaan, että kuninkaan tulee olla saman vaimon kanssa koko lopun elämänsä, hän ei siis saa erota vaimostaan. Jos vaimo kuolee, kuninkaalla on oikeus mennä uudelleen naimisiin. Cecilia Wassen on tulkinnut tekstikohdan niin, että kuningas ei saa erota, mutta tavallinen kansa kylläkin.³⁹² Samoin on tulkinnut Joseph A. Baumgarten, joka ajattelee, että kuninkaan piti olla moraalinen esikuva kansalaisilleen ja siksi häntä koskevat tiukemmat lait.³⁹³ Temppelelikäärössä miestä kielletään myös eroamasta koko elämänsä aikana naisesta, jonka hän on joutunut ottamaan vaimokseen vietettyään hänet (11QT LXVI, 11). Koska ero kielletään erikseen tällaisessa tapauksessa, voisi ajatella, että se oli muutoin sallittua. Lisäksi eronneiden naisten valojen katsotaan olevan päteviä (11QT LIV, 4–5). Vaikka nämä molemmat Temppelelikäärön kohdat ovatkin uudelleen kirjoitettua Tooraa, ei voida Gershon Brinin mukaan olettaa, että kopioija on sisällyttänyt tekstit

³⁸⁷ Hoglund 1992, 239.

³⁸⁸ Esimerkiksi Wassen on myös huomauttanut tästä: Wassen 2005, 117. Käsittelin samaa tekstikohtaa tutkielmani luvussa 3.4, jossa aiheena ovat perheenjäsenten väliset suhteet. Tekstissä annetaan ensin isille, sitten aviomiehille oikeus tietyin ehdoin kumota naisen antamat valat, mutta lopuksi lesket ja eronneet naiset asetetaan vastuuseen omista valoistaan.

³⁸⁹ Sananmukaisesti isänsä klaanista.

³⁹⁰ Sananmukaisesti klaanistaan.

³⁹¹ Käännös Jokiranta artikkelissa Jokiranta & Askola 1997, 262.

³⁹² Wassen 2005, 117.

³⁹³ Baumgarten 1990, 14.

Temppelikääröön vain siksi, että ne löytyvät tässä muodossa Toorasta. Kopioija ei ole sisällyttänyt Temppelikääröön kaikkia Deuteronomiumin lakeja,³⁹⁴ eikä ole myöskään pidättynyt muokkaamasta tekstiä, jos se ei sellaisenaan vastannut hänen ajatusmaailmaansa.³⁹⁵ Sama huomio pätee myös moniin jo käsittelemiini tekstikohtiin. Koska Tooran käsky on otettu mukaan uudelleen tulkintaan, yhteisön voi olettaa ulottaneen käskyn myös oman liikkeensä jäseniin. Mikäli käsky olisi poikennut liikkeen tulkinnasta, kirjureilla ei olisi ollut vaikeuksia poistaa sitä tai muokata tekstiä tai sen tulkintaa oman liikkeen ajatusmaailmaa vastaavaksi.

Avioero hyväksytään myös Kahdentoista profeetan kirjassa (4Q76–82).³⁹⁶ Ero mainitaan parempana vaihtoehtona, kuin eläminen avioliitossa vaimon kanssa, jota vihaa (4QXII^a ii 4–7). Vaikka teksti ei ole syntynyt Qumranin liikkeen piirissä tai on syntynyt ennen liikkeen muodostumista, Brin kuitenkin edelleen kysyy, miksi liike olisi säilyttänyt tekstiä, jos se olisi ollut ristiriidassa näin tärkeässä asiassa liikkeen linjan kanssa.³⁹⁷

White Crawford on tulkinnut näitä Damaskon kirjan ja Temppelikäärön kohtia siten, että avioeroa ei kielletty ainakaan kaikilta israelilaisilta, mutta koska se kielletään heidän kirjoituksissaan kuninkaalta, se saattoi olla harvinaisempaa Qumranin liikkeen jäsenten kuin muiden juutalaisten keskuudessa.³⁹⁸

Temppelikäärön ja Kahdentoista profeetan kirjan perusteella ei voi välttämättä suoraan sanoa, miten elämä Qumranin liikkeessä oikeasti sujui, koska niiden kirjoitustavasta ja käyttötavasta Qumranin liikkeessä ei ole päästy varmuuteen. Kuitenkin niiden todistus yhdessä Damaskon kirjan tekstikohtien kanssa antaa hyvät perusteet ajatella, ettei Damaskon kirja, tai Qumranin liike laajemminkin, kieltänyt avioeroa. Avioero oli sallittua juutalaisuudessa ja

³⁹⁴ Temppelikääröstä on jätetty pois esimerkiksi leviraattiavioliittoa koskevia lakeja, koska se oli ristiriidassa liikkeen omien lakien kanssa, jotka kielsivät avioliiton veljen vaimon kanssa (esim. 11QT LXVI, 12–17; CD V, 7–10). Brin 1997, 239.

³⁹⁵ Esimerkiksi 11QT LXIII, 14–15 lisää vangiksi otetun naisen kanssa avioitumiseen liittyviin käskyihin maininnan siitä, ettei tuore vaimo saa koskea miehensä rituaalisesti puhtaisiin tavaroihin, eikä syödä kokonaisuhreja ennen kuin avioliittoa on kestänyt seitsemän vuotta. vrt. Dtn 21: 10–14. Brin 1997, 236, 239. Lisäksi 4Q159 II–IV, 10 muuttaa lainaamansa Dtn 22:13–21 lakien järjestystä ja rangaistusta, joka seurasi jos mies oli perättömästi syyttänyt vaimonsa olleen seksuaalisesti aktiivinen eläessään isänsä talossa ennen avioitumistaan. Brin 1997, 239–243.

³⁹⁶ 4Q76 eli 4QXII^a on kopio kahdentoista profeetan kirjasta ja se on peräisin toisen vuosisadan eaa. puolivälistä. Vain pieni osa materiaalista on samaa, kuin aiemmin tunnetuissa tekstin kopioissa. Lisäksi kirjojen järjestys eroaa Masoreettisen tekstin ja Septuagintan järjestyksestä, mikä osoittaa kokoelman olleen vielä joustava ja kehittyvä. Muut tekstin kopiot on ajoitettu vuosien 150–50 eaa. väliselle ajalle. Fuller 1997, 221–222, 233, 238, 254, 258, 267, 272.

³⁹⁷ Brin 1997, 236.

³⁹⁸ White Crawford 2003a, 133–134.

tuntemissamme lähteissä ainoastaan Jeesus ja Paavali suhtautuvat eroamiseen kielteisesti (Mt. 5:32; 19:9, Mk. 10:11–12; Lk.16:18; 1.Kor. 7:10–11).³⁹⁹

Toisen tutkijoiden esittämän tulkintavaihtoehdon mukaan kahden vaimon ottamisen kieltä tarkoittaa, että teksti kieltää toisen avioliiton solmimisen. Muun muassa J. Murphy O' Connor ajattelee tekstikohdan kieltävän kaikki toiset avioliitot, myös ensimmäisen puolison kuoltua, sillä maskuliinin monikon pääte sanan elinaika perässä osoittaa, että mies sai yhden elämän aikana avioitua vain kerran.⁴⁰⁰ Tässäkin tulkinnassa on ongelmia. Äsken käsittelemässäni Tempelikäärön tekstikohdassa kuninkaan sallitaan ottaa toinen vaimo, jos ensimmäinen kuolee (11QT LVII, 18–19). Lupaus koskee tietenkin vain kuningasta, eikä sitä voi siten suoraan laajentaa koko kansaa koskevaksi säännöksi. Jos kuninkaalle annettiin tiukemmat säännöt eroamista koskien, miksi hänelle tässä kohtaa annettaisiin enemmän vapauksia kuin kansalle? On tietysti ongelmallista perustella Damaskon kirjasta tehtävää tulkintaa Tempelikäärön avulla, mutta myös Damaskon kirjasta on löydettävissä tukea sille, että Qumranin liikkeessä toinen avioliitto oli sallittua. Eräessä kirjan kohdassa kielletään tuomasta pyhään liittoon leskeä, jolla on ollut seksuaalisia suhteita miehensä kuoleman jälkeen (4Q271 III, 10–12).⁴⁰¹ Seksuaalisista suhteista leskeytensä aikana pidättäytyneen naisen kanssa avioituminen oli siten sallittua.⁴⁰² Wassen on huomauttanut, että vaikka kyseissä tekstikohdassa vapaus avioitua uudelleen osoitetaan naiselle, voimme olettaa saman säännön koskeneen myös miehiä.⁴⁰³

Ainakin Joseph A. Fitzmyer on puolestaan esittänyt, että Damaskon kirjan tekstikohta kieltää uudelleen avioitumisen vain jos edellinen puoliso oli yhä elossa. Hän kuitenkin perustelee kantansa Tempelikäärön kohdalla 11QT LVII, 17–19,⁴⁰⁴ jonka jo aiemmin totesin käsittelevän kuningasta, eikä kieltä voi suoraan laajentaa koskemaan koko kansaa. Schuller esittää kiinnostavan jatkokysymyksen siitä, miten mahdollinen uudelleen avioitumisen kieltä olisi vaikuttanut naisten elämään. Se olisi saattanut tuoda naiselle turvaa ja vähentää avioeroja liikkeen jäsenten keskuudessa, koska se olisi merkinnyt molemmille

³⁹⁹ Katso tämän tutkielman luku 2.5.

⁴⁰⁰ Murphy O' Connor 1970, 220.

⁴⁰¹ Paralleelit 4Q270 2i, 16–17 sisältää vain muutamia sanoja; 4Q270 5 17–21; 4Q267, 7; 4Q269, 4–8. Viimeksi mainitussa tekstikohdassa huonomaineisen tytön tai lesken vaimoksi ottamisen ehdoksi asetetaan, että luotettavat naiset ovat tutkineet hänet.

⁴⁰² Schremer 2000, 158.

⁴⁰³ Wassen 2005, 115.

⁴⁰⁴ Fitzmyer 1976, 220. Wassen sanoo myös Baumgarten, Schiffmann, Dupon-Sommer, Brin, Yadin ja Kampen ajattelevan näin.

aviopuolisoille yksin jäämistä siihen asti kun toinen kuolee. Silloin liikkeeseen olisi myös syntynyt eronneiden ryhmä. Millainen heidän asemansa olisi ollut?⁴⁰⁵

Esimerkiksi Adiel Schremer kuitenkin pitää tulkintaa siitä, että tekstikohta kieltäisi uudelleen avioitumisen ensimmäisen vaimon yhä eläessä epäuskottavana ja ihmettelee, miksei kirjoittaja hyödyntäisi suoraan kieltoa avioitua vaimonsa sisaren kanssa vaimon yhä eläessä (Lev. 18:18), jos se oli hänen tarkoituksensa.⁴⁰⁶ Myös Wassen pitää epätodennäköisenä, että Damaskon kirjassa kiellettäisiin uudelleen avioituminen, sillä ero on juutalaisessa lainsäädännössä aina tarkoittanut vapautta avioitua uudelleen. Wassen perustelee väitettään Deuteronomiumilla (Deut. 24: 1–4), Elefantinesta löydetyllä arameankielisellä avioerotodistuksella sekä Wadi Murabbasta löytyneellä juutalaisella todistuksella, joissa kaikissa taataan naisen vapaus uudelleen avioitua.⁴⁰⁷ Se, että muutkin tekivät jotain, ei kuitenkaan ole kovin vahva peruste, varsinkin jos ajattelemme Qumranin liikkeen halunneen nimenomaan erottautua muusta yhteiskunnasta. Qumranin kirjoituksista ei siis näytä löytyvän tukea ajatukselle, että uusi avioliitto oli sallittua solmia vasta kun ensimmäinen aviopuoliso oli kuollut. Ainoa mahdollinen peruste näyttää olevan, jos Damaskon kirjassa (CD IV, 20–21) elinikään viittaava sana muutetaan feminiinimuotoiseksi. Tällöin tekstikohdassa kiellettäisiin miestä ottamasta toista vaimoa ensimmäisen yhä eläessä. Monet tutkijat tekevätkin näin. Esimerkiksi Werretin mukaan raamatullisessa ja Mishnassa käytetyssä hepreassa on tavallista korvata monikon kolmannen feminiininen suffiksi maskuliinisella mutta hän päättelee sen perusteella kohdan viittaavan polygamiaan.⁴⁰⁸ Elisha Qimron on kuitenkin todennut Qumranin hepreasta saman taipumuksen.⁴⁰⁹ Geza Vermes on puolestaan ehdottanut maskuliinisen päätteen olevan kopioitsijan virhe.⁴¹⁰ Jos muutos tehdään,

⁴⁰⁵ Schuller 2006, 91.

⁴⁰⁶ Schremer 2000, 157–160. Samoin Wassen 2005, 114–118. Schremer ajattelee moniavioisuuden kiellon ja veljen tai siskon tyttären kanssa avioitumisen kiellon liittyvän toisiinsa. Kirjan kirjoittaja on halunnut kieltää veljen tai siskonsa tyttären kanssa avioitunutta miestä ottamasta toista vaimoa hänen lisäksi. Schremer perustelee väitettään Hillelin ja Shammain koulukuntien leviraattiavioliittoa koskevilla kiistoilla. Hillelin mukaan kuolleen miehen veli vapautuu velvollisuudestaan molempia naisia kohtaan, jos kuolleen miehen toinen vaimo oli kuolleen miehen veljen tytär vaikka toinen ei olisi ollut. Oli tärkeämpää pidättäytyä kielletyistä suhteista kuin noudattaa leviraattiavioliiton käytäntöä. Shammain koulukunta katsoi vapautuksen kuitenkin koskevan vain veljen omaa tyttärtä. Schremerin mukaan Damaskon kirja ottaa kantaa tämän ilmiön eri puoliin. Schremer 2000, 152–157.

⁴⁰⁷ Wassen 2005, 117.

⁴⁰⁸ Werrett 2007, 83–85. Myös Yigael Yadin korjaa päätteen feminiiniseksi ja toteaa kohdan epäilemättä kieltävän polygamian, mutta hänen mukaansa avioerokin oli kielletty. Yadin 1983, 356–357.

⁴⁰⁹ Qimron 2008, 58.

⁴¹⁰ Vermes 1975, 55–56.

Damaskon kirja kieltäisi kirjaimellisesti sekä polygamian että toisen avioliiton solmimisen, jos ensimmäinen puoliso on yhä elossa.

Muutoksia tekstiin pitäisi kuitenkin tehdä vain hyvin perustelluista syistä. Esimerkiksi Vermes on pohtinut, voisiko kysymys olla puhtaasti tautologinen. Hänen mielestään ”ottaa kaksi vaimoa” ja ”ottaa kaksi vaimoa elinaikana” ovat itse asiassa sama asia, jos tekstissä ei viitata ennen syntymää tai vasta kuoleman jälkeen solmittuihin avioliittoihin.⁴¹¹ Vermes onkin päättänyt kannattamaan kolmatta tulkintamallia ja ajattelee, että tekstikohta kieltää puhtaasti polygamian. Vermes on kiinnittänyt huomion siihen, että kaikki Damaskon kirjan kahden vaimon ottamisen kieltoa seuraavat raamatulliset tekstit (Gen. 1:27; 7:9; Dtn. 17:17), joilla kieltoa siis perustellaan, tukevat monogamiaa ainoana laillisena avioliiton muotona. Vermes tosin huomauttaa, että Genesiksen ensimmäisen luvun maininta ”mieheksi ja naiseksi hän heidät loi” on mahdollista tulkita paitsi polygamian kielloksi, myös evankeliumien tavoin avioeron kielloksi tai Paavalin tavoin kehotukseksi solmia vain yksi avioliito koko elämän aikana. Luvun seitsemän arkkiiin astuminen pareittain on puolestaan Vermesin mukaan järkeenkäypä vain, jos se ymmärretään polygamian kritiikiksi.⁴¹²

Deuteronomiumin polygamian kiello on osoitettu ainoastaan kuninkaalle mutta Vermes sanoo, että se on aina ymmärretty kaikkia rajoittavaksi. Näiden tekstien lisäksi Vermes huomauttaa tekstikohdan jatkon varmistavan aiheena olevan polygamian. Siinä Daavidin kerrotaan rikkoneen lakia (ottamalla useita vaimoja), koska Lain kirja paljastettiin vasta Sadokin noustua virkaan, eikä Daavid siksi tuntenut lakia (CDV, 2–5).⁴¹³ Vaikka en ole täysin vakuuttunut Vermesin Deuteronomiumin tulkinnasta, olen kuitenkin monien muiden tutkijoiden tavoin samaa mieltä hänen kanssaan, sillä tekstikohdat yhdessä näyttäisivät viittaavan polygamiaan.⁴¹⁴

Eileen Schullerin mielestä tulkinta polygamian kieltämisestä on kuitenkin epäuskottava, sillä se ei hänen mukaansa ollut tarpeeksi yleistä kreikkalais-roomalaisen ajan juutalaisuudessa, jotta siitä olisi voinut tehdä ryhmän muusta maailmasta erottavan piirteen.⁴¹⁵ Voidaan tietysti kysyä, tarvitsiko kaikkien

⁴¹¹ Vermes 1975, 55–56.

⁴¹² Vermes 1975, 53–54.

⁴¹³ Vermes 1975, 54.

⁴¹⁴ Vermesin tulkintaa pitävät uskottavana ainakin Schremer 200, 157–160; Wassen 2005, 114–118 ja Werrett 2007, 82–85.

⁴¹⁵ Schuller 2006, 89.

Qumranin yhteisön piirteiden olla vahvasti muusta yhteisöstä erottavia.⁴¹⁶ Yhteisö kuitenkin halusi säilyttää juutalaisia oppeja ja perinteitä ja luopua vain niistä, jotka kokivat vääriksi. Lisäksi tutkijat eivät ole yksimielisiä polygamian laajuudesta, kuten aiemmin tässä tutkielmassa totesin. Polygamia ei välttämättä rajoittunut vain eliitin keskuuteen, kuten aiemmin on ajateltu, vaan se on saattanut olla luultua yleisempää ja ulottua myös alempien kansanluokkien keskuuteen.⁴¹⁷

Useat tutkijat ovat kuitenkin päätyneet tulkitsemaan tekstin kieltävän polygamian,⁴¹⁸ ja olen itse samaa mieltä heidän kanssaan. Qumranin liike näyttää siis eronneen muusta yhteiskunnasta ainakin tässä asiassa. Käytännössä ero ei välttämättä ollut suuri, sillä kuten aiemmin tässä tutkielmassa totesin, polygamia ei ehkä ollut kovin yleistä Toisen temppelin ajan juutalaisuudessa. Polygamian kieltäminen oli silti poikkeus juutalaisesta tavasta.⁴¹⁹ Näyttäisi siltä, että liike hyväksyi avioeron ja uudelleen avioitumisen myös avioeron, ei vain puolison kuoleman jälkeen. Joka tapauksessa vaikuttaisi siltä, että Qumranin liikkeisiin kuuluneissa perheissä oli kerrallaan vain yksi äiti. Tämä on puolestaan saattanut vähentää vaimojen välistä kilpailua ja ehkä siten taannut naiselle paremmat oltavat perheessä. Yhden vaimon ei myöskään tarvinnut jakaa omaisuutta tai miestänsä muiden naisten kanssa. Wassen on lisäksi huomauttanut, että polygamian kieltäminen vaikeutti ainakin leviraattivelvollisuuden toteuttamista.⁴²⁰ Ainoana vaimona olemassa saattoi tietysti olla myös haasteita. Tämän oli pakko tuottaa miehelleen jälkeläisiä, sillä lasten hankkimisen katsottiin kuuluvan miehen velvollisuuksiin (Gen. 1:28; *mYeb.* 6.6).⁴²¹ Mikäli miehellä oli aiemmasta avioliitostaan lapsia, heidän hoitamisensa jäi luultavasti uuden vaimon vastuulle ja lisäsi siten hänen työtaakkaansa.

3.6 Sopivan aviopuolison valinta ja avioitumisikä

Vaimon tai aviomiehen valintaan liittyviä, avioliiton solmimiseen ja avioelämään liittyviä säädöksiä annetaan useissa Qumranin kirjoituksissa. Avioelämään

⁴¹⁶ Tajfelin tutkimusten mukaan ihmisillä on tarve luoda sosiaalisen identiteetin kautta sosiaalinen tarkoitus ryhmien väliseen kontaktiin. Tarve täytetään luomalla ryhmien välille eroja, vaikka niitä ei todellisuudessa olisi olemassa tai korostamalla tai korostamalla erottavien piirteiden merkitystä. Tajfel 1981, 268–276.

⁴¹⁷ Tämän tutkielman luku 2.1.

⁴¹⁸ Esimerkiksi Wassen 2005, Werrett 2007 ja Schremer 2000.

⁴¹⁹ Wassen 2005, 118.

⁴²⁰ White Crawford 2003a, 134.

⁴²¹ Katso myös tämän tutkielman luku 2.6.

liittyvät säädökset näyttävät yleisesti ottaen olevan tiukempia kuin lahkon vastustajien noudattamat säädökset.⁴²²

Qumranin liikkeen tiukemmat säännöt sopivista aviopuolisoista tulevat esille esimerkiksi Damaskon kirjan tekstikohdassa CD V, 7–11, jossa liikkeen vastustajia kritisoidaan vääristä aviollisista suhteista.⁴²³ Siinä Raamatun kiellettyjä sukupuolisuhteita koskevat säännöt laajennetaan koskemaan myös naisia.

-- וגם מטמאים הם את המקדש אשר אין הם	6
מבדיל כתורה ושוכבים עם הרואה את דם זובה ולוקחים	7
איש את בת אחיהו ואת בת אחותו ו ומשה אמר אל	8
אחות אמך לא תקרב שאר אמך היא ומשפט העריות לזכרים	9
הוא כתוב וכהם הנשים ואם תגלה בת האח את ערות אחי	10
אביה והיא שאר --	11

- 6 – He saastuttivat myös pyhäkön, koska he eivät
7 tehneet lain mukaista erotusta, vaan makasivat naisen kanssa, jolla on kuukautiset.⁴²⁴ Ja he avioituvat,
8 mies veljensä tyttären tai sisarensa tyttären kanssa,⁴²⁵ *vacat* vaikka Mooses on sanonut:
9 ”Älä yhdy äitisi sisareen, sillä hän on äitisi verisukulainen.”⁴²⁶ Vaikka laki sukurutsauksesta on kirjoitettu miehille,⁴²⁷
10 se koskee myös naisia. Esimerkiksi veljen tytär ei saa paljastaa isänsä veljen häpyä, koska
11 hän on verisukulainen.--⁴²⁸

Myös Tempelikäärössä mainitaan samoja kiellettyjä aviosuhteita (11QT LXVI, 12–17). Tekstissä kielletään avioliitto tai seksuaalinen suhde isän tai isän vaimon, veljen tai veljen vaimon, sisaren, äidin tai isän siskon sekä veljen että sisaren tyttären kanssa. Tempelikäärön kieltö on identtinen Damaskon kirjassa esitetyn kiellon kanssa (CD V, 7–10) ja saattaa perustua siihen.⁴²⁹ Halakhassa esiintyy lähes samanlainen teksti kielletyistä suhteista (4QHalakha A 17, 1–7). Tekstissä kielletään ottamasta vaimoksi veljen tai sisaren tytärtä, äidin sisarta tai veljen äitiä. Lisäksi tekstissä on säilynyt katkelmia kiellosta avioitua isän vaimon kanssa. Asko Kantola kommentoi Tempelikäärön käännöksessään tekstin ja sen

⁴²² Schuller & Wassen 1999, 981–982.

⁴²³ Tämä tekstikohta on suoraa jatkoa edellisessä luvussa kääntämälleni Damaskon kirjan kohdalle, jossa moitittiin muurin rakentajia kahden vaimon ottamisesta elinaikana.

⁴²⁴ Sananmukaisesti ”verenjuoksunsa näkijä”. Ilmaisuu on raaiininen ja tarkoittaa naista, jolla on kuukautiset. Vrt. Lev. 15:19. Granroth 1997, 60. Wassen on huomauttanut, että termi voi viitata myös epätavalliseen vuotoon. Wassen 2005, 119.

⁴²⁵ Poikkean tässä Granrothista joka kääntää ”Ja jokainen on ottanut vaimokseen veljensä tai sisarensa tyttären”, koska näin pääsen lähemmäs heprean muotoilua.

⁴²⁶ Vrt. Lev. 18:13.

⁴²⁷ Poikkean tässä Granrothista, joka kääntää ”miesten muistettavaksi”, koska mielestäni oma käännökseni on sujuvampi ja lähempänä hepreankielistä tekstiä.

⁴²⁸ Käännös Granroth 1997, 60.

⁴²⁹ Yadin 1983, 372.

paralleelien kieltävän serkusten välisen avioliiton, mikä myös poikkeaisi Raamatun käskyistä.⁴³⁰ Tekstikohdassa ei kuitenkaan mainita serkusten välistä avioliittoa, enkä tämän perusteella usko Qumranin yhteisön jäsenten sitä kieltäneen. Leviraattiavioliitto sen sijaan kielletään epäsuorasti, kun kielletään avioliitto veljen vaimon kanssa. Tietysti ei ole varmaa, laskettiin veljen leskeä enää veljen vaimoksi.

Toisen temppelin ajan Palestiinan juutalaisten keskuudessa oli tavallista mennä naimisiin sisarusten lasten kanssa,⁴³¹ ja tämän Qumranin tekstit näyttävät selkeästi kieltävän. Poikkeukselliseen käytökseen on esitetty muutamia syitä. Adiel Schremer on ajatellut kiellon johtuvan siitä, että miehet ottivat usein sisarustensa tyttären toiseksi vaimokseen ja tämä käytäntö haluttiin kieltää.⁴³² Schremerin tulkinta sopisi yhteen sen kanssa, että liike kielsi jäseniltään polygamian. Wassen pitää kuitenkin uskottavampana, että kiello on tulosta Tooran eksegeesistä. Qumranin kirjoituksissa on esimerkkejä vastaavanlaisesta molemmat sukupuolet huomioonottavasta Tooran tulkinnasta (Esimerkiksi naisten ja miesten antamien valojen täyttämistä koskevat samat velvollisuudet: CD XVI, 6–12).⁴³³ Werrett on samaan tapaan nähnyt kiellon taustalla ajatuksen täyttää raamatullisessa materiaalissa esiintyvää aukkoa analogian avulla.⁴³⁴

Vaikka useat Qumranin kirjoitukset suhtautuvat negatiivisesti enon tai sedän kanssa muodostettuihin avioliittoihin, löytyy Amramin näyissä⁴³⁵ kohta, jossa Amramin kerrotaan antaneen tyttärensä 30-vuotiaana nuoremmalle veljelleen Uzzielille avioliittoon (4Q545 1a i: 4-6). Damaskon kirja on kuitenkin luotettavampi lähde yhteisön arkipäivän elämää tutkittaessa kuin kertomuksellinen Amramin näyt. Kun lisäksi Tempelikäärö ja Halakha ovat samalla kannalla Damaskon kirjan kanssa, on luultavampaa, että niiden edustama näkemys on lähempänä liikkeen arkipäivää. On tietysti mahdollista, vaikkakaan ei välttämätöntä, ajatella, että Amramin näyt edustaa jotakin liikkeen sivuhaaraa, joka ei pitänyt avioliittoa lähisukulaisten kesken niin pahana syntinä.

⁴³⁰ Jokiranta & Kantola 1997, 274 n. 102. Myös Wassen toteaa, ettei Qumranin liike kieltänyt serkusavioliittoja. Wassen 2005, 77–80.

⁴³¹ Ilan 1995, 76.

⁴³² Katso Schremerin perusteista tarkemmin tämän tutkielman alaluvusta 3.5.

⁴³³ Wassen 2005, 121.

⁴³⁴ Werrett 2007, 89.

⁴³⁵ Amramin näyt on genreltään testamentti ja siinä isä antaa lapsilleen ohjeita kuolinvuoteellaan. Koppioista osa on peräisin toisen vuosisadan eaa. loppupuolelta (4Q543, 4Q544, 4Q547), osa ensimmäisen vuosisadan alkupuolelta (4Q545, 4Q546) ja loput sen loppupuolelta (4Q548, 4Q549). Puech 2001, 283–288.

Vaikka Qumranin kirjoitukset kieltävät juutalaisuudelle tyypilliset suhteet lähisukulaisten kanssa, niissä suhtaudutaan eksogamiaan kriittisesti. Tämä näkyy esimerkiksi Tooran määräyksissä (4QMMT B 39–49)⁴³⁶. Tekstikohdassa kielletään yhdistämästä Israelilaista ja ulkomaalaista toisiinsa ja tekemästä heistä yhtä luuta. Kieltoa avioitua ulkomaalaisen naisen kanssa perustellaan Tempppelin saastumisen pelolla. Ulkomaalaiset naiset saattavat jättää juutalaiset puhtauslait huomioimatta ja siten saastuttaa miehensä. Asian tulkintaan on liitetty myös Säännökset, jossa puhutaan pyhästä ruuasta, joistakin epäpuhtaista henkilöistä, huoruudesta ja ulkomaalaisten rakastajattarista (4Q513 10 ii 2–3). Kohdan merkityksestä on kuitenkin vaikea saada selvää. Samassa tekstissä hieman myöhemmin esiintyvät sanat ”Israelin lapset” ja ”kukaan ei saa sekoittaa (ערב)”, mutta teksti on erittäin katkelmallinen.⁴³⁷

Sivertsev on nähnyt Damaskon kirjassa saman huolen eksogamian turmiollisuudesta (4Q271 3, 9–10)⁴³⁸. Tekstissä isää kielletään antamasta tyttärtään sellaiselle miehelle, joka on epäsoviva hänelle. Tällaiseen mieheen viitataan epäsovivaa sekoitusta tarkoittavalla substantiivilla כלאים. Sivertsevin tulkinnan mukaan kielto viittaa sekä ei-juutalaisiin että tiettyihin ryhmiin juutalaisten keskuudessa. Sivertsev näkee ilmaisun taustalla huolen ”pyhän siemenen” säilymisestä.⁴³⁹ Wassen huomauttaa, että muualla Qumranin kirjoituksissa sanalla viitataan yleensä valmisteilla oleviin esineisiin, eikä sen merkitys ihmiseen viitattaessa ole siksi selvä.⁴⁴⁰ Hänen mukaansa meidän tulee huomioida tulkintaa tehdessämme, että Halakhassa viitataan samalla sanalla paheksuen pappien ja tavallisten naisten avioliittoihin. Samasta juuresta muodostetulla sanalla viitataan myös pappeihin, joiden sukulinjan puhtaus on epäilyttävä (4Q542 1 i 5–6). Tobitin, Juditin ja Riemuvuosien kirjassa mainitaan useita liittoja, jotka on muodostettu läheisten sukulaisten kesken (esim. Jdt. 8:2; Tob. 1:9; 6:12, 16–18). Tekstit puhuvat samoin sanoin ennalta määräytyistä avioliitoista kuin Damaskon kirjan lisäosa (4Q271) ja Wassen päättelee taustalla olleen saman ajatuksen. Soviva mies viittaa siis hänen mukaansa läheiseen sukulaismieheen ja כלאים avioliittoon sellaisten ihmisten välillä, jotka eivät ole sukua toisilleen, samaan tapaan kuin 4QMMT:ssä termi viittaa papillisten ja maallikkoperheiden

⁴³⁶ Paralleeli 4Q394 8 iii.

⁴³⁷ Wassen 2005, 120.

⁴³⁸ Paralleelit 4Q270 5, 15–17; 4Q267 7; 4Q269 9.

⁴³⁹ Sivertsev 2005, 113–114.

⁴⁴⁰ Kohtia, joissa sana esiintyy tässä merkityksessä ovat esimerkiksi CD V, 12, CD X, 22 ja IQS VIII, 5. Wassen 2005, 76.

sekoittumiseen. Wassen huomauttaa, ettei käsky ole ristiriidassa enon tai sedän kanssa muodostettujen avioliittojen kiellon kanssa, kuten joku voisi väittää, koska esimerkiksi serkusavioliitot olivat sallittuja Qumranin liikkeessäkin.⁴⁴¹ Säännökset yhdessä tekevät puolison löytämisestä ehkä hieman työläämpää, tai ainakin etsinnät suuntautuvat kapeammalle sektorille.

Palaan nyt Wassenin mainitsemaan Tooran määräysten kohtaan, jossa avioliitot pappien ja maallikoiden välillä kielletään (4QMMT B80–81).

Tekstikohta kuuluu näin:

80 [Ja t]e tiedätte, että jotkut papeista ja [kansasta sekoittuvat keskenään] **81**
ja he y]hdistyvät ja saastutta[vat] py[hän sie]menen...⁴⁴²
Von Weissenberg⁴⁴³, Wassen⁴⁴⁴ ja Qimron tulkitsevatkin kohdan kieltävän avioliitot pappien ja maallikoiden välillä, mutta esimerkiksi Baumgarten ajattelee kohdan kieltävän avioliitot juutalaisten ja pakanoiden välillä. Werrett yhtyy Baumgartenin tulkintaan. Tutkijat päätyvät erilaisiin tulkintoihin, koska he ovat rekonstruoineet tekstin eri tavoin. Werrettin mukaan molemmat redaktiot ovat mahdollisia, mutta hän perustelee valintaansa sillä, että Raamatussa kielletään usein avioliitot juutalaisten ja pakanoiden välillä ja sillä, että muualla käsikirjoituksessa ”pyhällä siemenellä” viitataan Israeliin ja se erotetaan muutenkin pyhäksi.⁴⁴⁵

Myös kuningasta kielletään avioitumasta ulkomaalaisen naisen kanssa (11QT LVII, 15–21), kuten jo aiemmin mainitsin. Werrett on huomauttanut, että kirjoittajalla on täytynyt olla mielessään aika, jolloin Israel on niin itsenäinen poliittisesti ja puolustuksellisesti, ettei sen tarvitse muodostaa liittoja muiden kansojen kanssa kuninkaallisten välisten liittojen vakiintuneen tavan kautta.⁴⁴⁶ Tekstiä tulkitessa tulee muistaa, että Tempelikäärön kielto koskee ainoastaan kuningasta, jolle asetettiin kansaa tiukemmat säännöt myös avioeron kohdalla. Lisäksi myöhemmin Tempelikäärössä juutalaisen sallitaan avioitua sotavangin kanssa suoritettuaan tietyt toimenpiteet (11QT LXIII, 10–15). Sotavanki ei tietysti välttämättä ollut pakana, mutta tuntuu epätodennäköiseltä, ettei yksikään sotavanki olisi ollut sellainen. Tekstikohta pohjautuu Deuteronomiumiin (Dtn. 21:10–14). Kun siis vastaava lupa avioitua sotavangin kanssa annetaan Raamatussa ja tiedämme juutalaisten kuitenkin suosineen endogamiaa, emme

⁴⁴¹ Wassen 2005, 77–80.

⁴⁴² Käännös von Weissenberg 1997, 93.

⁴⁴³ von Weissenberg 2009, 137.

⁴⁴⁴ Wassen 2005, 77.

⁴⁴⁵ Werrett 2007, 202–203.

⁴⁴⁶ Werrett 2007, 165–166.

ehkä voi päätellä Temppelekkäärön perusteella, etteivät Qumranin liikkeen jäsenet olisi myös suosineet endogamiaa. Werrett huomauttaa, että kaikissa Qumranin kirjoituksissa näkyy kehitys kohti tiukempia puhtaussäädöksiä. Hänen mukaansa ajan kuluessa yhteisö alkoi yhdistää moraalisen ja rituaalisen epäpuhtauden toisiinsa.⁴⁴⁷ Tämä voisi selittää ristiriidan suhtautumisessa seka-avioliittoihin. Werrettin tulkinta sopisi myös Sivertsevin ajatukseen, että alun perin perheistä muodostunut yhteisö kehittyi vähitellen kohti selibaatissa elävien miesten yhteisöä, koska sellaisessa oli helpompi säilyttää rituaalinen puhtaus.

Qumranin tekstit määrittelevät paitsi sen, kuka on liikkeen jäsenelle sopiva puoliso, myös sen, mikä on sopiva ikä avioitua. Pojat eivät saaneet Seurakuntasäännön mukaan mennä naimisiin ennen 20 ikävuotta (1QSa I, 8–11), jolloin he olivat tekstin mukaan moraalisesti kypsiä.⁴⁴⁸ Tytöille ei ole vastaavaa rajoitusta annettu. Jos serkusavioliitto oli Qumranin liikkeen jäsenten keskuudessa suositelluin, aviopuolisot saattoivat olla melko samanikäisiä. Toki tämä on erittäin spekulatiivinen ajatus, mutta teoriassa niin voisi ajatella. Baumgarten onkin huomauttanut, että Qumranin yhteisön käsitys avioliitosta oli idealistinen, sillä he vaativat mieheltä täydellistä kypsyyttä ennen avioliittoon astumista. Rabbiinisissa teksteissä kaksikymmentä vuotiaan ajatellaan olevan jo kovin vanha avioitumaan.⁴⁴⁹

Qumranin kirjoituksissa näkyy siis sama taipumus suosia endogamiaa kuin Toisen temppelin juutalaisuudessa yleensäkin. Endogamiaa rajoittavat kiellettyjä sukupuolisuhteita koskevat säännöt ja ne näyttävät olleen Qumranin liikkeessä tiukemmat kuin muussa Toisen temppelin ajan juutalaisuudessa, joten mahdollista aviopuolisoa sai etsiä Qumranin liikkeessä melko kapealta alueelta. On mahdotonta sanoa, johtiko vaikeus joidenkin jäsenien tahattomaan naimattomuuteen tai joustettiin jommastakummasta säännöstä tarpeen tullen. Qumranin liikkeen jäseniä suositeltiin avioitumaan myöhemmällä iällä kuin muita juutalaisia, mutta noudatettiin tätä sääntöä todellisuudessa ja koskiko se myös naisten ikää, ei voida kuin arvailla.

⁴⁴⁷ Werrett 2007, 303.

⁴⁴⁸ Knibb 1987, 149.

⁴⁴⁹ Baumgarten 1990, 14; *bKidd.* 29b; Ks. myös tämän tutkielman luku 2.4.

3.7 Perhe-elämään liittyvät metaforat Qumranin kirjoituksissa

Useissa Khirbet Qumranilta löydettyissä teksteissä käytetään myös naisiin, perheisiin ja synnytyksiin liittyviä vertauksia, jotka voivat osaltaan kertoa jotain perheiden asemasta liikkeessä. Esimerkiksi Hymnien kirjassa ja Damaskon kirjassa yhteisön johtajaa kutsutaan jäsenten vanhemmaksi. Sotakäärössä ja Damaskon kirjassa esiintyvät puolestaan seurakunnan äidit ja isät.

Hymnien kirjassa yhteisön johtajan kuvataan olevan huolehtiva vanhempi yhteisön jäsenille (1QH^a XV, 6–25). Tekstissä pyritään vakuuttamaan lukija, jotta tämä antautuisi johtajalleen ja luottaisi hänen suojelukseensa ja ohjaukseensa. Aiemmin käsittelemässäni Hymnien kirjan tekstikohdassa biologisten vanhempien kerrotaan hylänneen lapsensa ja tekstin voidaan nähdä lupaavan, että yhteisön johtaja kykenee täyttämään heidän jättämänsä aukon.⁴⁵⁰ Hymnien kirja puhuu paitsi johtajasta, myös Jumalasta yhteisön jäsenten isänä (1QH^a XV, 20).

	-- ותשימני אב לבני חסד	20
וְכַשְׁעָשַׁע עוֹלֹל בַּח'ק	וכאומן לאנשי מופת ויפצו פה כיון[ק	21
	-- אומניו	22

20 -- ja sinä olet asettanut minut isäksi armon lapsille
21 ja hoitajaksi enteiden miehille. He avaavat suun kuin imeväis[et] ja niin kuin lapsi ilahtuu
22 huoltajansa syleilyssä. --⁴⁵¹

Hymnien kirjassa myös korostetaan ihmisen alemmuutta Jumalaan nähden (esimerkiksi palvelijavertausten kautta: 1HQ^a IV, 11, 23, 25, 26; V, 24; VI, 8). Teksti saa lukijansa identifioitumaan nöyrään hahmoon, joka on käskynalainen perheensä sijaan Jumalalle. Jumalan ohjaus välittyy ihmiselle puolestaan yhteisön johtajien kautta.⁴⁵² Taustalla näyttäisi olevan pyrkimys lisätä uskollisuutta ja tottelevaisuutta yhteisön johtajia kohtaan.

Myös Damaskon kirja kuvailee yhtä liikkeen johtohahmoista, Valvojaa, vanhempia kuvaavilla termeillä. Häntä kutsutaan isäksi (CD XII, 9–10) ja hänen kuvataan huolehtivan liikkeen jäsenistä niin kuin isä huolehtii lapsistaan ja huolehtii heidän ongelmistaan niin kuin paimen lampaistaan. Kohdassa Valvojan myös kuvataan toimivan Jumalan tekojen ja ihmeiden kertojana sekä kertovan liikkeen jäsenille maailman tulevista tapahtumista (CD XIII, 7–8). Kuvausta seuraa lista asioista, joita jäsenet eivät saa tehdä ilman valvojan hyväksyntää.

⁴⁵⁰ Jokiranta&Wassen 2009, 183–184.

⁴⁵¹ Käännös omani.

⁴⁵² Jokiranta&Wassen 2009, 194.

Jokiranta ja Wassen näkevät huolehtivan kuvauksen tarkoituksena olevan oikeuttaa valvojalle myönnettyä valtaa ja luoda luottamusta valvojaa kohtaan. Damaskon kirjassa viitataan myös yhteisön jäseniin lapsina (CD II, 14; 4QD^a 1a–1b; 4QD^a 11 7), tosin tämä on tavallinen tapa aloittaa opetus viisaukirjallisuudessa.⁴⁵³ Tekstikohdissa jäseniä kuvataan yhteisön johtajan lapsiksi, ja sitä kautta Jumalan lapsiksi. On mahdollista että teksti jopa viittaa yhteisön johtajien edustavan Jumalaa.⁴⁵⁴ Yhteisön johtajat halusivat itselleen useita perinteisesti biologiselle perheelle ja erityisesti perheen isälle kuuluneita oikeuksia, mikä saattoi synnyttää jännitteitä yhteisön sisällä. Perhemetaforien käytön taustalla saattoi olla toive siitä, että jäsenet alkaisivat pitää yhteisön johtajia vanhempinaan biologisten vanhempiensa sijaan. Jokiranta ja Wassen kuitenkin muistuttavat, että sosiaalisen identiteetin teorian mukaan ihminen voi sijoittaa itsensä useaan kategoriaan samanaikaisesti, jolloin eri identiteetit aktivoituvat eri tilanteissa.⁴⁵⁵ Myös Jumala esitetään Qumranin kirjoituksissa usein isänä esim. 4Q392 6–9, 4–5 ja 11QT XLVIII, 7–8. Tämä on tavallista myös Heprealaisessa raamatussa (esim. Ps. 103:13; Jer. 30:9).

Hymnien kirjan suhdetta Damaskon kirjan ja Yhdyskuntasäännön taustalla olleisiin ryhmiin ei tunneta, mutta koska myös siinä hyödynnetään vanhempia kuvaavia sanoja samoin kuin Damaskon kirjassa, voimme ajatella että pyrkimys kuvata johtajia vanhemmuutta kuvaavilla sanoilla oli levinnyt laajemmaltikin.⁴⁵⁶ Näidenkin vertausten tarkoituksena on vakuuttaa lukija irtautumaan sukulaisistaan ja luottamaan täydellisesti Jumalan huolenpitoon ja omistautua täydellisesti hänen tahdolleen.⁴⁵⁷

Termiä pojat tai lapset (בנים/בן) käytetään usein Qumranin kirjoituksissa kuvaamaan todellista biologista suhdetta. Usein esimerkiksi puhutaan jonkun (miehen) pojasta (esim. CD IV, 14–15 ja VIII, 20). Termi voi kuvata myös luokkaa, johon ihminen kuuluu, kuten Qumranin kirjoituksissa usein esiintyvä ilmaisu valon lapset. Termillä tarkoitetaan liikkeen jäsenten heijastavan tai seuraavan valoa tai kuuluvan kosmisen valon alueeseen.⁴⁵⁸ Joitakin lapsena olemisen metaforia kuitenkin käytetään ja ne saattoivat vahvistaa yhteisön

⁴⁵³ Lapsia puhutellaan myös esimerkiksi 4Q185 1–2ii, 2; 4Q542 1i, 4; 4Q546 14,1; lasta 4Q417 1i, 12 ja 19.

⁴⁵⁴ Jokiranta & Wassen 2009, 186–191.

⁴⁵⁵ Jokiranta & Wassen 2009, 202.

⁴⁵⁶ Jokiranta & Wassen 2009, 202–203.

⁴⁵⁷ Jokiranta & Wassen 2009, 182.

⁴⁵⁸ Jokiranta & Wassen 2009, 187–190.

yhteenkuuluvuutta. Lapsi-metaforat voivat ilmaista yhteistä alkuperää (esimerkiksi valon lapset), alistumista itseä ylemmille tahoille (johtajat ja Jumala) sekä yhteistä kunniaa (on kunniaakasta olla jonkun asemaltaan korkean henkilön lapsi). Vertaukset pitävät sisällään kaikki yhteisön jäsenet ja korostavat heille yhteisiä piirteitä. On kuitenkin huomattava, ettei lapsia kuitenkaan pidetä teksteissä keskenään tasa-vertaisia.⁴⁵⁹

Yhdyskuntasääntö ei käytä suoraan perheeseen liittyvää kieltä Valvojaa kuvaillessaan mutta hyödyntää lapsiterminologiaa ilmaistakseen johonkin luokkaan kuulumista tai jonkin ominaisuuden omaavia henkilöitä, samaan tapaan kuin edellisessä kappaleessa esittelin (1QS III, 13; IX, 14). Jokiranta ja Wassen kuitenkin pitävät mahdollisena, että termi valon lapset viittaa paitsi lasten ”laatuun”, myös metaforiseen lapsuuteen, valon lapsiin Jumalan lapsina. He huomauttavat lisäksi, että Qumranin kirjoituksissa liikkeen jäseniin viitataan lähes yksinomaan lapsiterminologialla.⁴⁶⁰ Jokiranta ja Wassen pitävät mahdollisena, että syynä Damaskon kirjan Yhdyskuntasäännön eroon perhekielen hyödyntämisessä, on se, että Damaskon kirjan taustalla olleeseen yhteisöön kuului perheitä, kun taas Yhdyskuntasäännön taustalla ollut yhteisö muodostui itsenäisistä miehistä.⁴⁶¹ Erot voi siis selittää Sivertsevin teoriaa tukena käyttäen. Damaskon kirjan taustalla olleessa yhteisössä uskonnollisuutta toteutettiin perheessä ja siksi vanhemmuuteen liittyvä terminologia on sille luontaista. Uskonnolliset johtajat halusivat ottaa biologisten vanhempien paikan, kuten Jokiranta & Wassen toteavat,⁴⁶² ja korostavat siksi omaa metaforista vanhemmuuttaan. Hymnien kirjan taustalla saattoi olla vastaava tilanne. Yhdyskuntasäännön taustalla olleen yhteisön uskonnonharjoitus oli puolestaan jo siirtynyt perheen ulkopuolelle, joten yhteisön johtajille riitti jäsenten välisen solidaarisuuden vahvistaminen veljeyden korostamisen avulla.

Qumranin kirjoituksissa esiintyvät myös seurakunnan isät ja äidit, mutta vaikuttaisi siltä, että näitä termejä on käytetty eri tavalla kuin puhuttaessa yhteisön johtajasta tai Jumalasta vanhempina. Sotakäärössä isien (אבות העדה) kuvataan olevan seurakunnan jonkinlaisia johtohahmoja (1QM II, 1, 3,6–7), jotka muodostavan kunnioitettavan ryhmän.

⁴⁵⁹ Jokiranta & Wassen 2009, 192.

⁴⁶⁰ Jokiranta & Wassen 2009, 186–191.

⁴⁶¹ Jokiranta & Wassen 2009, 202.

⁴⁶² Jokiranta & Wassen 2009, 202.

1 Seurakunnan päämiesten lukumäärä on 52. He alistavat papiston johtajat ylimmäisen papin ja hänen sijaisensa valtaan. --

3 -- Sukukuntien johtajat ja seurakunnan päämiehet tulevat seuraavina arvoasteikossa ja ovat taukoamatta asettuneena pyhäkön portille.

6 -- Jäljellä olevana 33 sotavuotena uskotut miehet,

7 kansankokouksen jäsenet ja kaikki johtavat seurakunnan päämiehet valitsevat heille (yhteisölle) sotilaat, (jotka taistelevat) pakana maita vastaan.--⁴⁶³

Äidit ja isät mainitaan Damaskon kirjassa rinnakkain (4Q270 7i, 13–15), minkä perusteella Sidnie White Crawford olettaa myös äitien muodostavan isien ryhmää vastaavan organisoidun ryhmän.

	וַאֲשֶׁר יִלְוֶנָה עַל הָאֲבוֹת	-- vaca[t	13
14	[יִשְׁלַח] מִן הָעֵדָה וְלֹא יִשׁוּבֻ [וְאִם] עַל הָאֲמוֹת וְנִעְוֹנוּ שְׁעֵשֶׁר [ת] יָמִים כִּי אֵין		
		לְאִמֹּנָה [ת] רִוְקָמָה בְּתוֹךְ	
		--] הָעֵדָה [15

13 *vacat* [ja se, joka napise]e isiä vastaan

14 [lähetetään] seurakunnasta eikä hän saa palata. [Jos] hän (napisee) äitejä vastaan, häntä rangaistaan kymmene[llä] päivällä, sillä äideillä ei ole (samanlaista) auktoriteettia⁴⁶⁴

15 [seurakunna]ssa.--⁴⁶⁵

Isillä sanotaan olevan רוקמה, jota äideillä ei ollut. Tutkijat ovat esittäneet erilaisia tulkintoja sanan merkityksestä, eikä yksimielisyyteen ole vielä päästy.⁴⁶⁶

Muualla Qumranin kirjoituksissa termi näyttäisi viittaavan koristeelliseen tai värikkääseen kankaaseen tai koristekiviin tai metalliin.⁴⁶⁷ Kankaat liittyvät enkelimäisiin olentoihin ja niiden kuvailu mukailee pappien vaatteiden ja temppelein kankaiden kuvailua. Osa tutkijoista onkin nähnyt termin viittaavan tässäkin tekstikohdassa johonkin kankaaseen. Esimerkiksi Newsom tulkitsee sanan tarkoittavan monivärisesti kudottua kangasta tai vaatetta, mutta sanalla voidaan hänen mukaansa viitata myös muista materiaaleista valmistettuihin monivärisiin esineisiin.⁴⁶⁸

⁴⁶³ Käännös Luukkonen ja Westerlund 1997, 112.

⁴⁶⁴ Tämän hepreankielisen sanan merkitys ei ole selvä ja tutkijat ovat kiistelleet siitä, kuten tulen myöhemmin toteamaan.

⁴⁶⁵ Käännös omani. Harmaat kohdat hepreankielisessä tekstissä ovat peräisin Yhdyskuntasäännön paralleelikohdasta 1QS VII, 17. Erona tekstien välillä on se, että Yhdyskuntasäännössä annetaan rangaistuksia *yahadin* salaisia opetuksia vastaan napisemisesta ja toveria vastaan napisemisesta. Toinen paralleeli on 4Q267 9 vi, mutta siinä esiintyy tutkimastani kohdasta vain yksi sana.

⁴⁶⁶ Brooke 2003 esittelee erilaisia tulkintoja.

⁴⁶⁷ Wassen 2005, 189–190.

⁴⁶⁸ Newsom on kääntänyt termin muualla näin: 4Q402 2, 3 ”rokadi”. 4Q4031 ii, 1 ”pyhyiden pyhimmän hengen sekoittuneet värit”. 4Q405 14–15 i, 3 ”moniväriset”. 4Q405 14–15 i, 6 ”ihmeellisten sekoittuneiden värien työ, jumalan kaltaisten elävien olentojen kuvat”. 4Q405 15 ii–16, 4 ”sekoittuneet värit”. 4Q405 19, 3–6 ”sekoittuneiden värien[henkiä]”. 4Q405 20 ii–21–22, 10–11 ”loistokkaita sekoittuneita värejä, ihmeellisesti sävytettyjä, kirkkaasti sekoitettuja--”. 4Q405 23 II, 7. Newsom 1998, 173–401.

Toiset tutkijat ovat puolestaan yhdistäneet termin auktoriteettiin.

Esimerkiksi White Crawford on tulkinnut sanan viittaavan yleisesti jonkinlaiseen auktoriteettiin.⁴⁶⁹ John Elwolde on puolestaan esittänyt sanan tarkoittavan, että Qumranin liikkeen naisjäsenillä ei ollut itsenäistä olemassaoloa, auktoriteettia tai statusta liikkeen sisällä tai että heitä ei jossain mielessä laskettu merkityksellisiksi. Hän perustelee käsitystään sillä, että רוקמה tarkoittaa Psalmien kirjassa (11QPs) symbolisesti auktoriteettia, statusta tai johtajuutta, joka heijastuu termin kreikankielisissä käännöksissä. Lisäksi hän toteaa Esran kirjassa kuvatun Nebukadnessarilla olleen tätä.⁴⁷⁰ Victor Avigdor Hurowitz on puolestaan tulkinnut akkatialaiseen sanan perusteella samansuuntaisesti termin tarkoittavan laillista valtaa.⁴⁷¹

Tutkijat ovat myös esittäneet edellä mainittujen tulkintojen yhdistelmiä. George J. Brooke pitää mahdollisena, että sana viittaa auktoriteetin merkkiin, jota äidit eivät saa pitää. Tuo merkki saattoi olla jokin kultillinen esine, esimerkiksi kirjailtu vaate, joka liitettiin papilliseen asemaan.⁴⁷² Myös Wassen näkee termin viittaavan johonkin vaatteeseen, joka osoitti sitä käyttävän henkilön aseman yhteisössä. Wassen huomauttaa tällaisten vaatteiden olleen yleisiä johonkin ryhmään kuulumisen ilmauksia. Qumranin kirjoituksissa רוקמה yhdistetään usein taivaalliseen alueeseen, Sotakäärössä se viittaa pappien kilpiin, miekkoihin ja vöihin. Sitä käytetään myös enkelten (4Q287 2 5) ja tulevan messiaan (4Q161 8–10 20) vaatteisiin viitattaessa. Koska vaatteisiin liittyi muinaisessa Lähi-idässä symbolisia merkityksiä, Wassen pitää luultavana, että termi רוקמה viittaa tässä kohdassa johonkin kirjailtuun vaatekappaleeseen, joka symboloi isien tehtäviä ja statusta yhteisössä. Lisäksi Wassen päättelee sanan käytöstä mystisissä teksteissä (esim. Sapattilaulut), että isillä oli jokin erityinen funktio yhteisön hengellisissä tilaisuuksissa. Wassen löytää tulkinnalleen tukea myös muista juutalaisista

⁴⁶⁹ White Crawford 2003, 179–180 ja 2003a, 138.

⁴⁷⁰ Elwolde 2000a, 72–73.

⁴⁷¹ Hurowitz 2002, 34–37. Brooke huomauttaa, että tämäkin tulkinta olettaa, että termi tulkittiin ensimmäisellä vuosisadalla eaa. jonkinlaiseen auktoriteettiin viittaavaksi. Brooke 2003, 166.

⁴⁷² Brooke 2003, 166–168. Brooke on perustellut tulkintaansa ensimmäisellä korinttilaiskirjeellä, jossa käsitellään naisten ja miesten status eroja jumalaa palvovassa yhteisössä (1.Kor. 11:10). esiintyy termi exousia, joka liittyy auktoriteettiin ja valtaan. Brooke ehdottaa, että sanalla on sama merkitys kuin termillä רוקמה. Pään peittäminen oli merkki naisen auktoriteetista ja valtuutti hänet osallistumaan jumalanpalvelukseen. Brooke 2003, 168–175. Brooke on myös ajatellut tekstikohdan tarkoituksena olevan korostaa, ettei äideillä ole yhä paljon auktoriteettia kuin isillä, koska edellä vaimolla kerrotaan olevan oikeus todistaa tekikö hänen miehensä aviorikoksen hänen kanssaan vai ei. Brooke 2003, 167. Brooken perusteluna käyttämän tekstikohdan merkityksestä on kuitenkin kiistelty, eivätkä tutkijat ole yksimielisiä siitä, viitataanko siinä naisen oikeuteen todistaa Katso tämän tutkielman luku 3.4.

teksteistä, esimerkiksi Jobin testamentista.⁴⁷³ Wassen huomauttaa, että vaikka äideillä ei ollut רוקמה, he saattoivat toimia johtavissa asemissa yhteisössä esimerkiksi naisten keskuudessa.⁴⁷⁴

Äidit näyttäisivät kuitenkin tekstikohdassa olevan jonkinlainen virka, jota kuvaillaan metaforin. Wassen on samaa mieltä White Crawfordin kanssa ja näkee termien viittaavan yhteisön mies- ja naisvanhuksien muodostamaan erilliseen ryhmään liikkeessä.⁴⁷⁵ Hänen mukaansa ryhmiin liittyy positiivisia mielleyhtymiä ja viitteitä johtajuudesta ja auktoriteetista ryhmässä. Tämä näkyy esimerkiksi Damaskon kirjassa, jossa kerrotaan isien perineen liiton oikealla tavalla (CD VIII, 14–18).⁴⁷⁶

Sivertsev on samaan tapaan ehdottanut Sotakäärössä ja Damaskon kirjassa kuvattujen isien olleen sellaisten perheiden isiä, joilla oli erityinen auktoriteetti asema yhteisössä. Perheet saattoivat olla yhteisön perustajia. Seurakunnan äidit olisivat siten olleet johtavien perheiden vaimoja ja äitejä, mikä perustelisi Sivertsevin mukaan sekä heidän alemmaa asemaansa että, sitä, että heiltä puuttuu רוקמה.⁴⁷⁷ Seurakuntasäännössä mainitut seurakunnan klaanien johtajat ja myös tavallisten perheiden jäsenet hoitivat tärkeitä julkisia rooleja yhteisössä, joten seurakunnan isät saattoivat hyvin olla joitakin johtavia hahmoja liikkeessä.⁴⁷⁸ Vaikka isien ja äitien välillä on hierarkkinen ero, heidät mainitaan silti rinnakkain, mikä Wassenin mukaan osoittaa, että ryhmät liittyivät läheisesti toisiinsa ja että molemmilla ryhmillä oli auktoritatiivinen status. Lisäksi Wassen näkee, ettei isien ja äitien välille tehty usein jyrkkää eroa, koska erilaisia rangaistuksia piti perustella רוקמה avulla. Tämä on ainoa kohta Qumranin kirjoituksissa, jossa sääntöjä selitetään. Tällä ehkä yritettiin välttää kiistoja tai ratkaista jo syntyneitä kiistoja.⁴⁷⁹

Damaskon kirjan ja Sotakäärön viittaukset äiteihin ja isiin ovat samantyyppisiä kuin luvussa 2.1 tutkimissani lähteissä mainittuihin synagogan äiteihin ja isiin. Seurakunnan isistä ja äideistä puhuttaessa ei korosteta isien ja äitien hoivaavaa puolta, tai korosteta heidän voivat korvata biologiset vanhemmat. Kun yhteisön johtajaa verrataan isään tai äitiin, kyseessä on metafora,

⁴⁷³ Wassen 2005, 189–196.

⁴⁷⁴ Wassen 2005, 196–197.

⁴⁷⁵ White Crawford 2003, 178–180.

⁴⁷⁶ Wassen 2005, 185–188. Wassen näkee seurakuntien perheiden päiden (esim. 4Q270 7 i) viittaavan eri ihmisryhmään kuin seurakuntien isien. Lue lisää Wassen 2005, 186.

⁴⁷⁷ Katso tämän tutkielman luku 3.2.

⁴⁷⁸ Sivertsev 2005, 107.

⁴⁷⁹ Wassen 2005, 196–197.

seurakunnan isistä ja äideistä puhuttaessa se on titteli. Qumranin kirjoituksissa mainitaan myös luotetut naiset, joiden tehtävänä oli tutkia olivatko avioitumassa olevat tytöt neitsyitä, mikäli asiasta oli syntynyt epäilyksiä. Valvoja valitsi naiset. Tämä osoittaa, että naisilla oli virallinen rooli yhteisön elämässä. Naisilla oli mahdollisuus saavuttaa erityinen, kunnioitettu asema yhteisössä joko luotettuna naisena tai seurakunnan äitinä.⁴⁸⁰

Qumranin kirjoituksissa kuvataan muutamia kertoja yhteisön jäsenten olevan myös toistensa veljiä (esimerkiksi CD VI, 11–VII, 4), jolloin korostetaan heidän yhtenäisyyttään ja vastavuoroista toimintaa toisiaan kohtaan. Veljet eivät kuitenkaan ole tasa-arvoisia keskenään, kuten käy ilmi esimerkiksi Seurakuntasäännöstä, jossa kuvataan yhteisön jäsenille määrättävien tehtävien jakautuvan henkilön voimien ja kykyjen mukaan (1QSa I, 17b–19; hierarkia näkyy myös Yhdyskuntasäännössä 1QS VI, 20b–22).⁴⁸¹

Biologisen perheen asema näyttää siis Qumranin kirjoituksissa olevan melko samanlainen kuin Toisen temppelin ajan juutalaisuudessa yleensä. Periaatteessa vain yksi teksti suhtautuu negatiivisesti biologisiin vanhempiin (Hymnien kirja, sekä lisäksi Deuteronomiumia lainaava Todistukset, 4Q175) ja kolme tekstiä rinnastaa yhteisön johtajat vanhempiin (Hymnien kirja, CD ja 1QS välillisesti). Lisäksi yksi teksti kehottaa kunnioittamaan biologisia vanhempia (Ymmärtäväisyyden ohje). Erona muiden juutalaisten teksteihin näyttäisi kuitenkin olevan se, että teksteissä pyritään siirtämään uskollisuutta yhteisön johtajille. Syynä tähän saattoi olla uskonnonharjoittamisen siirtyminen perheen sisältä yksilöistä muodostuneisiin ryhmiin. Teksteissä ei kuitenkaan pidetä biologista perhettä pahana asiana, josta tulisi luopua. Hymnien kirjassa asenne on kuitenkin muita tekstejä jyrkempi.

3.8 Lasten kotiopetus

Vaikka liikkeeseen liittymisen ehtona ei välttämättä ollut jokin määrätty tietotaso, kuten aiemmin tutkielman alaluvussa 3.2 päätelin, Qumranin kirjoituksissa korostetaan lasten koulutuksen tärkeyttä. Tämä tulee esille esimerkiksi Seurakuntasäännössä (1QSa I, 4–8)⁴⁸². ”Heidän sääntöjään ja liiton lakeja” tulee opettaa pienestä pitäen. Tekstistä käy myös ilmi, että muodollinen koulutus oli

⁴⁸⁰ White Crawford 2003a, 138, 140.

⁴⁸¹ Katso lisää jäsenyydestä veljeytenä: Jokiranta & Wassen 2009, 196–200.

⁴⁸² Katso koko teksti tämän tutkielman luvusta 3.2.

yksi elämänvaihe yhteisön jäsenenä.⁴⁸³ Maxine L. Grossman on tulkinnut tämän tekstikohdan sananmukaisesti ja siten viittaavan vain yhteisön poikalapsiin.⁴⁸⁴ Samoin tekee Vermes.⁴⁸⁵ Cecilia Wassen puolestaan pitää parempana lukea kohdan viittaavan poikien lisäksi myös tyttöihin. Hän pitää tekstikohdan alkua (1QSa I, 1–5) Stegemannia seuraten yhteisön kokoontumisia koskevien säädösten johdantona ja mallina.⁴⁸⁶ Koska alussa mainitaan naiset ja lapset, heidät tulee lukea mukaan myös tekstin loppuosaan. Lisäksi naiset mainitaan vielä tekstin lopussa, rivillä 11, mikä varmentaa sen, että edelliset säännöt ovat koskeneet myös naisia.⁴⁸⁷ Wassenin mukaan yhteisö piti koulutusta tärkeänä ja sisällytti myös tytöt sen piiriin, koska halusi kaikkien jäsentensä elävän tarkasti lakien ja yhteisön sääntöjen mukaan. Myös nuorten naisten piti ymmärtää lait ja yhteisön maailmankatsomus oikein.⁴⁸⁸ Lisäevidenssinä voi pitää sitä, että hepreassa maskuliinisella persoonamuodolla voidaan viitata joukkioon, jossa on myös naisia.⁴⁸⁹

Toinen teksti, jossa viitataan lasten koulutukseen, löytyy Damaskon kirjasta. Siinä lasten koulutus lasketaan kuuluvaksi Valvojan tehtäviin. Valvojan vastuu koulutuksesta heijastaa myös sen tärkeyttä. Opetusten sisältö ei käy tekstistä ilmi, mutta myöhemmin samalla palstalla kerrotaan Valvojan neuvovan monia teologiassa ja kirjoitusten tulkinnassa (CDXIII, 7–9)⁴⁹⁰, Wassen tulkitsee näiden ehkä olleen osa myös lasten koulutusta. Koska koulutukseen kuului pyhien kirjojen opettelu, Wassen päättelee koulutukseen kuuluneen myös lukemaan opettamisen. Vaikka sana ”tyttäret” on rekonstruoitu, pitää Wassen luultavana, että myös tytöt otettiin mukaan koulutukseen, sillä suomennoksessa ”heidän lapsiksi” käännetty hepreankielinen sana ‏ַ‏יָ‏ viittaa nuoriin lapsiin tai minkä tahansa ikäisiin huollettaviin. Pentateukissa sanalla viitataan myös lapsiin ja naisiin sekä lapsiin ja vanhuksiin. Termillä halutaan Wassenin mukaan korostaa kaikkien lasten koulutuksen tärkeyttä ja sitä, että opetus olisi aloitettava jo nuorella iällä. Lisäksi aiemmin käsittelemäni Yhdyskuntasäännön kohta (1QSa I, 4–8) ulotti opetuksen ainakin liikkeeseen liittyttäessä samoin naisille ja pienille

⁴⁸³ Wassen 2005, 164–167.

⁴⁸⁴ Grossman 2010, 233.

⁴⁸⁵ Vermes 1977, 104.

⁴⁸⁶ Stegemann 1996, 494. Katso tarkempi selostus Stegemannin teoriasta tutkielman luvusta 3.4.

⁴⁸⁷ Wassen 2005, 141–142. Wassen ei pidä mainintaa kaksikymmentä vuotiaan naisen oikeudesta todistaa miestään vastaan virheenä, kuten osa tutkijoista. Katso tutkielman luku 3.4.

⁴⁸⁸ Wassen 2005, 164–167.

⁴⁸⁹ Qimron 2008, 58.

⁴⁹⁰ Paralleeli 4Q266 9iii, 6.

lapsille (ἡτ).⁴⁹¹ Vaikka Yhdyskuntasäännössä kehoitetaan opettamaan liiton asetukset ja yhteisön säädökset myös naisille ja lapsille (1QSa I, 4–5), siitä ei voi suoraan päätellä, että Damaskon kirjassa kuvailtu opetus koski myös naisia ja tyttöjä. Voi olla, että naisille opetettiin vain välttämättöminä pidetyt asiat, kuten laki, ja laajempi teologinen koulutus oli varattu vain miehille.

Lasten koulutus tapahtui vielä Toisen temppelin ajalla suurimmaksi osaksi kotona ja oli käytännön läheistä. Sivertsev näkee edellä esitellyissä tekstikohdissa opetuksen olevan yhä perheen vastuulla, mutta johtajien tiukan valvonnan alla. Hän ei perustele näkemystään tarkemmin. Sivertsev ajattelee perheiden sallineen yhteisön johtohahmojen tiukan valvonnan, jotteivät tulisi rikkoneeksi yhteisön lakeja.⁴⁹² Sivertsevin teoriaa voi tukea Qahatin testamentti, jossa lapsia ohjastetaan säilyttämään isiltään saamansa kirjoitukset turvassa ja olemaan antamatta niitä vieraille (4Q542 I, 4–II, 1).⁴⁹³ Neuvojen kuvataan tulleen Amramin isälle hänen isältään ja Amram tulee aikanaan neuvomaan omia poikiaan, jotka tulevat neuvomaan omia poikiaan ja niin edelleen (4Q542 II, 10). Testamentti on luultavasti varhaisempi kuin Qumranin liike itsessään ja se on osoitettu papeille,⁴⁹⁴ joten siitä tehtävistä tavallista Qumranin liikkeen jäsentä koskevissa yleistyksissä kannattaa olla varovainen. Muutenkin kyseessä on jälleen kertomus, ei yhteisön sääntökirja. Mutta tietysti on luultavaa, että perheissä aina siirretään jonkin verran sukukertomuksia!

4. Johtopäätökset

Monilta osin Qumranin kirjoitusten välittämä kuva perhe-elämästä vastaa sitä kuvaa, joka meillä on Toisen temppelin ajan juutalaisista perheistä. Esimerkiksi Damaskon kirjan ja Seurakuntasäännön välittämä kuva vastaa monien Toisen temppelin ajan juutalaisten tekstien, kuten Nehemian ja Esran kirjojen välittämää kuvaa yhteisöstä, jossa elämä oli rakentunut perheen ja suvun muodostaman pohjan varaan. Teksteissä on myös ristiriitaisuuksia ja muista lähteistä poikkeavia käytäntöjä, mikä on osoitus käytäntöjen moninaisuudesta Toisen temppelin ajalla.

⁴⁹¹ Wassen 2005, 164–167.

⁴⁹² Sivertsev 2005, 111.

⁴⁹³ Qahatin testamentti on isän kirje pojalleen juuri ennen kuolemaansa. Kopio on paleografisesti ajoitettu toisen vuosisadan eaa. loppuun tai noin vuoteen sata eaa. Radiohiili ajoitus päättyi paljon vanhempaan tulokseen vuosien 303 ja 235 eaa. välille. Ajoituksesta ei siis ole vielä päästy varmuuteen. Puech 2001, 262–264.

⁴⁹⁴ Sivertsev 2005, 84.

Kuitenkin Qumranin kirjoituksista on löydettävissä liikkeelle ominaisia piirteitä sekä liikkeen sisäisestä kehityksestä kertovia tekstejä.

Monet tutkijat ovat ajatelleet Qumranin liikkeen jakautuneen selibaatissa eläneisiin ja perheensä kanssa eläneisiin ryhmiin. Mielestäni Qumranin kirjoituksissa näkyy kyllä Qumranin liikkeen jakautuminen joihinkin erillisiin ryhmiin, ainakin kaupungeissa ja leireissä asuviin jäseniin, mahdollisesti myös selibaatissa eläviin ja perheellisiin jäseniin. Perheellisyyttä ei kuitenkaan aseteta Qumranin kirjoituksissa huonompaan valoon kuin muuta elämätapaa, eikä kirjoituksissa kannusteta selibaattiin. Pelastuksen ulkopuolelle jäävät ne, jotka eivät noudata lakeja, riippumatta siitä oliko heillä perhettä vai ei. Tämä vastaa muusta juutalaisuudesta saamaamme kuvaa. Jotkut juutalaiset pysyivät selibaatissa ja heitä myös arvostettiin, mutta perheen perustaminen oli ideaali ja juutalaisen miehen velvollisuus, johon uskonnolliset auktoriteetit kannustivat.

Vaikka Qumranin liike oli jossain määrin erillisiin ryhmiin jakautunut, sen ei tarvitse tarkoittaa, että ryhmät olisivat eläneet erillään toisistaan. Myöskään Qumranin kirjoitusten välillä ei ole niin selvää eroa kuin joskus on esitetty. Esimerkiksi Damaskon kirjasta on löydettävissä lahkomaisia piirteitä ja siinä kannustetaan erottautumiseen kuten Yhdyskuntasäännöissäkin. Jyrkkä erottelu avioituvien ja selibaatissa elävien liikkeen jäsenten välillä näyttääkin vääristävän lähteiden välittämää tietoa. Erilaisten ryhmien rinnakkainen olemassaolo saattaa tarjota yhden selityksen sille, miksi niin erilaisia sääntöjä sisältäviä tekstejä on säilytetty ja luultavasti luettu yhdessä paikassa. Voi olla, että eriytyminen oli seurausta hellenististen vaikutteiden leviämisestä Palestiinan alueelle noin 100-luvulta eaa. alkaen ja niistä alkanut kehitys liikkeessä. Selibaatissa eläneet ryhmät saattoivat siis syntyä jonkin verran perheellisiä myöhemmin. Qumranin liike saattoi siis olla ensimmäisiä juutalaisia liikkeitä, joissa uskonnollisuus toteutui osittain yksilöiden muodostamassa yhteisössä. Liikkeen kehityksen selvittämisessä auttaisi luultavasti, jos kyettäisiin selvittämään eri tekstien sisäiset kehityslinjat ja erottamaan eri tekstien sisältä eri ikäkerrokset. Ainakin Sarianna Metso on jo kannustanut tähän, mutta kovin moni tutkimus ei sitä vielä huomionnut.

Qumranin kirjoituksista nousee liikkeelle ominaisena piirteenä esiin se, että liike vaati jäseniltään henkilökohtaisen sitoutumista. Tämä eroaa yleisen juutalaisuuden käytännöstä, jossa pelkkä syntyminen juutalaiselle äidille sekä pojilla symbolinen ympärileikkaus riittivät yhteisön jäseneksi pääsemiseksi.

Teksteistä ei käy suoraan ilmi koskiko velvollisuus antaa liittymisen vala ainoastaan liikkeen miespuolisia jäseniä vai myös naisia, mutta on mahdollista, että naisetkin saivat itsenäisesti liittyä liikkeeseen.

Vanhemmat ja lapset asuivat Qumranin kirjoitusten mukaan orjiensa kanssa samassa talossa, kuten yleensäkin Toisen temppelin ajalla. Qumranin kirjoitusten asettamat säädökset orjien kohtelusta ovat kuitenkin hieman tiukemmat kuin raamatullisissa teksteissä. Essealaiset eivät pitäneet orjia, sillä he kannattivat vapautta. Mikäli Qumranin liike oli osa essealaista liikettä, on mahdollista ajatella, että orjien pitämiseen alettiin myöhemmin suhtautua kriittisesti. Maininnat orjista ovat Damaskon kirjassa ja Halakha teksteissä, joiden voi ajatella olevan peräisin liikkeen alkuajoilta.

Avioliittokäytännöistäkin näyttää löytyvän joitain eroja Qumranin liikkeen ja muun juutalaisuuden välillä. Qumranin liike kielsi jäseniltään polygamian, kun taas muussa juutalaisuudessa se oli sallittua koko Toisen temppelin ajan, vaikka sen laajuudesta ei ole varmuutta. Ero ei siis välttämättä ollut mitenkään silmiinpistävä. Liikkeeseen kuuluneet naiset saattoivat kuitenkin olla täysin varmoja siitä, että he pysyisivät aina miehensä ainoana vaimona. Polygamian kiellon voi nähdä olevan joko erottautumiskeino muusta yhteiskunnasta tai sitten polygamia oli jo koko yhteiskunnassa hiipumassa oleva käytäntö, joka siksi oli helppo kieltää.

Toinen avioliittojen muodostamiseen liittyvä ero Qumranin kirjoitusten ja muiden juutalaisten välillä näyttää syntyvän aviopuolison valintakriteereistä. Valinta oli Qumranin liikkeen sisällä rajoitetumpaa kuin liikkeen ulkopuolella. Kirjoitukset kieltävät Toisen temppelin ajan juutalaisten keskuudessa yleiset avioliitot siskon tai veljen tyttären kanssa. Kun liikkeessä kuitenkin näytettiin suosivan muiden juutalaisten liikkeiden tapaan endogamiaa, oli aviopuoliso löydettävä melko pienestä ihmisjoukosta. On myös mahdollista, että pojat avioituivat Qumranin liikkeessä myöhemmin kuin juutalaiset pojat yleensä.

Avioero ja uudelleenavioituminen olivat puolestaan Qumranin liikkeessä sallittuja kuten Toisen temppelin ajan juutalaisuudessa yleensäkin. Vain kuningasta kielletään eroamasta ja hän saa ottaa uuden vaimon vain jos ensimmäinen kuolee. Useissa tekstikohdissa kuitenkin oletetaan, että tavallinen kansa sai erota ja avioitua uudelleen (esimerkiksi 11QT LIV, 4–5; 4Q271 III, 10–12), eikä käytäntöjä kommentoida tai paheksuta missään tekstissä suoraan. Tosin Qumranin liikkeessä avioliitot ja avioerot olivat Valvojan hallinnan alla, eikä niitä

voinut solmia tai purkaa ilman hänen suostumustaan. Tämä onkin yksi esimerkki siitä, että vaikka Qumranin kirjoituksissa kehoitetaan kunnioittamaan vanhempia ja heille annetaan laajat valtuudet lapsiaan koskien, heidän valtaansa, velvollisuuksiaan ja oikeuksiaan oli siirretty liikkeen Valvojalle. Erityisesti isän oikeuksia on kavennettu. Valvoja esimerkiksi päätti, saiko avioliiton solmia tai purkaa. Hän valvoi erilaisia liiketoimia ja oli vastuussa lasten koulutuksesta. Lisäksi Qumranin kirjoituksissa on myös negatiivisempia kuvauksia biologisista vanhemmista. Erityisesti Hymnien kirjassa biologisten vanhempien kuvataan hylänneen ihmisen mutta vakuutetaan että, Jumala kyllä pitää luoduistaan huolen.

Muutamissa Qumranin kirjoituksissa johtajia ja heidän suhdettaan liikkeen jäseniin kuvataan perhemetaforien avulla. Ne voidaan nähdä pyrkimyksenä siirtää perinteisesti perheen auktoriteeteille, isälle ja osittain myös äidille, kuulunutta kunnioitusta ja valtaa liikkeen johtohahmoille. Metaforat voivat siten valaista liikkeen kehitystä. Veljeyteen ja lapseuteen liittyvät vertauskuvat vahvistivat erityisesti liikkeen yhtenäisyyttä. Liike siis hyödynsi jo olemassa olevia perherakenteita pyrkiessään vahvistamaan oman yhteisönsä yhteenkuuluvuutta ja jäsenten kuuliaisuuutta liikkeelle. Liikkeen jäsenet liittyivät liikkeeseen vapaaehtoisesti ja suostuivat liikkeen johtajien harjoittamaan tarkkailuun.

Naisten ja tyttöjen asema liikkeessä ei luultavasti juuri eronnut heidän asemastaan muussa yhteiskunnassa. Miehet päättivät heidän avioliitostaan, valojen pitämisestä ja muusta. Vaikka osa miesten vallasta oli siirretty Valvojalle, ei siirrosta seurannut naiselle itselleen lisää valtaa. Vaikka koulutuksen tärkeyttä korostetaan kirjoituksissa, ei ole varmaa kuuluiko koulutus myös tytöille. Osa tutkijoista pitää tätä mahdollisena, mutta vaikka naisille ja tytöille olisi opetettu joitakin sääntöjä ja lakeja, teksteissä ei ole viitteitä siitä, että muodollinen koulutus olisi ollut heille mahdollista. Näiden lähteiden valossa ei ole mielestäni uskottavaa ajatella, että naiset olisivat saaneet Qumranin liikkeessä enemmän tai vähemmän opetusta kuin muiden juutalaisten keskuudessa. Myös muiden Toisen temppelin ajan juutalaiset saivat jonkinlaista opetusta ja he saivat osallistua yhteisön uskonnollisiin tilaisuuksiin, kuten myös Qumranin liikkeessä.

Lähde- ja kirjallisuusluettelo

Lähteet ja apuneuvot

Alexander, P and Vermes, G.

1998 *Qumran Cave 4.XIX: 4QSerekh Ha-Yah [ad and Two Related Texts. Discoveries in the Judaean Desert XXVI. Oxford: Clarendon.*

Baillet, Maurice

1982 *Qumrân Grotte 4.III, 4Q482-4Q502. Discoveries in the Judaean Desert VII. Oxford: Clarendon.*

Baumgarten, Joseph M. and Schwartz, Daniel R.

1995 *Damascus Document (CD). 4-57. The Dead Sea scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek texts with English translations. Vol. 2, Damascus document, War scroll, and related documents.* Toim. James H. Charlesworth with J. M. Baumgarten, M. T. Davis, J. Duhaime, Y. Ofer, H. W. L. Rietz, J. J. M. Roberts, D. Schwartz, B. A. Strawn and R. E. Whitaker. The Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Project. T i n g e n: Mohr.

Baumgarten, Joseph M. On the Basis of Transcriptions by Józef T. Milik. With Contributions by Stephen Pfann and Ada Yardeni.

1996 *Qumran Cave 4. XIII. The Damascus Document (4Q266-273). Discoveries in the Judaean Desert XVIII. Oxford: Clarendon.*

Charlesworth, James H. and Stuckenbruc, Loren T.

1994 *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Vol 1. Rule of the Community and Related Documents.* Ed. James H. Charlesworth with F.M. Cross, J. Milgrom, E. Qimron, L.H. Schiffman, L.T. Stuckenbruck, and R.E. Whitaker. Tübingen: Mohr.

Duhaime, Jean

1995 *War Scroll (1QM; 1Q33; 4Q491-496 = 4QM1-6; 4Q497). 80–88. The Dead Sea scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek texts with English translations. Vol. 2, Damascus document, War scroll, and related documents.* Toim. James H. Charlesworth with J. M. Baumgarten, M. T. Davis, J. Duhaime, Y. Ofer, H. W. L. Rietz, J. J. M. Roberts, D. Schwartz, B. A. Strawn and R. E. Whitaker. The Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Project. Tübingen: Mohr.

Flavius Josefus

- *Josephus: in Nine Volumes. vol 1. The Life. Against Apion.* With an English Translation by H. ST. J. Thackeray. The Loeb classical library 186. London: Heinemann, 1926.
- *Josephus: in Nine Volumes. vol 4. Jewish Antiquities: Books I-IV.* With an English Translation by H. ST. J. Thackeray. The Loeb classical library 242. London: Heinemann, 1957.
- *Josephus: in Nine Volumes. vol 6. Jewish Antiquities: Books IX-XI.* With an English Translation by Ralph Marcus. The Loeb classical library 326. London: Heinemann, 1958.

- *Josephus: in Nine Volumes. vol 7. Jewish Antiquities: Books XII-XIV.* With an English Translation by Ralph Marcus. The Loeb classical library 365. London: Heinemann, 1957.
- *Josephus: in Nine Volumes. vol 8. Jewish Antiquities: Books XV-XVII.* With an English Translation by Ralph Marcus, completed and edited by Allen Wikgren. The Loeb classical library 410. London: Heinemann, 1969.
- *Josephus: in Nine Volumes. vol 9. Jewish Antiquities: Books 18-20. General Index to Volumes 1-9.* With an English Translation by Louis H. Feldman. The Loeb classical library 433. London: Heinemann, 1965.
- *Juutalaissodan historia.* Kreikan kielestä suomentanut Pauli Huuhtanen. Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö. 2004

Filon Alexandrialainen

- *Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary volumes). VI.* With an English translation by F. H. Colson. The Loeb classical library 289. Cambridge: Harvard University Press, 1959.
- *Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary volumes). VII.* With an English translation by F. H. Colson. The Loeb classical library 320. Cambridge: Harvard University Press, 1958.
- *Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary volumes). IX.* With an English translation by F. H. Colson. The Loeb classical library 363. Cambridge: Harvard University Press, 1960.

Fuller, Russell E.

- 1997 The Twelve. 221–318. *Qumran Cave 4. X. The Prophets.* By Eugene Ulrich, Frank Moore Cross, Russell E. Fuller, Judith E. Sanderson, Patrick W. Skehan and Emanuel Tov. With the collaboration of Catherine M. Murphy and Curt Niccum. Discoveries in the Judean desert XV. Oxford: Clarendon.

García Martínez, Florentino and Tigchelaar, Eibert J. C. and van der Woude, Adam S. Incorporating earlier editions by J. P. M. van der Ploeg, O.P. with a contribution by Edward Herbert.

- 1997 Qumran Cave 11. II. 11Q2-18, 11Q20-31. Discoveries in the Judean Desert XXIII. Oxford: Clarendon.

García Martínez, Florentino and Tigchelaar, Eibert J.C.

- 1998 *The Dead Sea Scrolls: Study Edition. Volume 2. 4Q274–11Q3.* Leiden: Brill

Granroth, Riitta

- 1997 Damaskon kirja (CD). *Qumranin kirjasto: Valikoima teoksia.* Toim. Raija Sollamo. Helsinki: Yliopistopaino.

Jokiranta, Ruut ja Kantola, Asko

- 1997 Tempelikäärö. 239–274. – *Qumranin kirjasto. Valikoima teoksia.* Toim. Raija Sollamo. Helsinki: Yliopistopaino.

Justinos Marttyyri

- *Apologiat ja dialogi Tryfonin kanssa*. Suomentaneet Matti Myllykoski & Outi Lehtipuu. Toimittanut Matti Myllykoski. Helsinki: Gaudeamus.

- Kraeling, Emil G.
 1953 *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri. New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine*. Edited with a historical introduction by Emil G. Kraeling. New Haven, Published for the Brooklyn Museum by the Yale University Press.

- Larson, Erik, Lehmann, Manfred R. and Schiffman, Lawrence H.
 1999 4QHalakha A. 25-51. – *Qumran Cave 4. XXV. Halakhic Texts*. By Joseph Baumgarten, Torleif Elgvin, Esther Eshel, Erik Larson, Manfred R. Lehmann, Stephen Pfann and Lawrence H. Schiffman. Discoveries in the Judaean desert XXXV. Oxford: Clarendon.

- Liljeqvist, Matti
 2004 *Heprea-suomi, aramea-suomi. Vanhan testamentin sanakirja*. Keuruu: Aikamedia.

- Luukkonen, Osmo ja Westerlund, Johan
 1997 Sotakäärö (1QM). 107–135. – *Qumranin kirjasto. Valikoima teoksia*. Toim. Raija Sollamo. Helsinki: Yliopistopaino.

- Metso, Sarianna
 1997 Yhdyskuntasääntö. 17–47. – *Qumranin kirjasto. Valikoima teoksia*. Toim. Raija Sollamo. Helsinki: Yliopistopaino.

- Mišn
 1988 *The Mishnah. A New Translation by Jacob Neusner*. New Haven: Yale University Press.

- Milik, J.T
 1955 Textes non Bibliques. 77–155. *Qumran Cave I*. Discoveries in the Judaean desert I. Oxford: Clarendon.

- Newsom, Carol
 1998 Shiroṭ, Olat Hasha at. 173–401. *Qumran Cave 4 VI. Poetical and Liturgical Texts, part 1*. By Esther Eshel, Hanan Eshel, Carol Newsom, Billah Nitzan, Eileen Schuller and Ada Yardeni in Consultation with James Vanderkam and Monica Brady. Discoveries in the Judaean desert XI. Oxford: Clarendon.

- Nissinen, Martti
 - Ymmärtäväisyyden ohje (4QInstr^d). Suomennos. Julkaisematon käännös.

- Plinius Vanhempi
 - *Pliny's natural history in thirty-seven books. Volumes 1-3. A Translation on the Basis of that by Dr. Philemon Holland, edited 1601, with Critical and Explanatory Notes*. Ed. the Wernerian club. London: Barclay, 1847–1849.

Puech, Émile

2001 *Qumrân Grotte 4. XXII. Première Partie. 4Q529-549. Discoveries in the Judaean desert XXXI.* Oxford: Clarendon.

Pyhä Raamattu

1992 *Pyhä Raamattu.* Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöönotettava suomennos. Helsinki: Suomen Piipiseura.

Qimron, Elisha

2008 *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls.* Harvard Semitic studies. Winona Lake: Eisenbrauns.

Qimron, Elisha and Charlesworth, James H.

1994 Rule of the Community (1QS; cf. 4QS MSS A; 5Q11). 1-51. *The Dead Sea scrolls : Hebrew, Aramaic, and Greek texts with English translations. Vol. 1, Rule of the community and related documents.* Toim. James H. Charlesworth with F. M. Cross et al. Tübingen: Mohr,

Qimron, Elisha and Strugnell, John in Consultation with Sussman, Y. and with Contributions by Sussman, Y. and Yardeni, A.

1994 *Qumran Cave 4. V. Miqṣat Ma'ase Ha-Torah.* Discoveries in the Judaean desert X. Oxford: Clarendon.

Schuller, Eileen

1999 Hodayot. 69–251. – *Qumran Cave 4. XX. Poetical and Liturgical Texts, Part 2.* By. Esther Chazon, Torleif Elgvin, Esther Eshel, Daniel Falk, Bilhah Nitzan, Elisha Qimron, Eileen Schuller, David Seely, Eibert Tigchelaar, Moshe Weinfeld, in consultation with James VanderKam and Monica Brady. Discoveries in the Judaean desert XXIX. Oxford: Clarendon.

Strugnell, J., Harrington, D. J. and T. Elgvin, in consultation with J. A. Fitzmyer

1999 *Qumran Cave 4. XXIV: 4QInstruction (Musar leMevin). 4Q415 ff.* Discoveries in the Judaean desert XXXIV. Oxford: Clarendon.

Sussman, Yaakov

1994 The History of the Halakha and the Dead Sea Scrolls. Preliminary Talmudic Observations on Miqṣat Ma'ase Ha-Torah. 179–200. *Qumran Cave 4. V. Miqṣat Ma'ase Ha-Torah.* By. Qimron, Elisha and Strugnell, John in Consultation with Sussman, Y. and with Contributions by Sussman, Y. and Yardeni, A. Discoveries in the Judaean desert X. Oxford: Clarendon.

Talmud

- *The Babylonian Talmud. Translated into English with notes, glossary and indices under the editorship of Rabbi Dr. I. Epstein.* London: The Soncino press, 1935-1952.

Tempelikäärö

- 1983 *The Temple Scroll*. Vol. 1. Introduction. Toim. Yigael Yadin. Jerusalem: The Israel Exploration Society.
- Tolonen, Mikko
1997 Seurakuntasääntö (1QSa). *Qumranin kirjasto: Valikoima teoksia*. Raija Sollamo (toim.) Helsinki: Helsinki University Press.
- Tov, Emanuel (ed.)
2006 The Dead Sea Scrolls Electronic Library (Dead Sea Scrolls Electronic Reference Library CD-ROM). Rev. ed. Brigham Young University. Leiden: Brill
- Vanhan testamentin apokryfikirjat
2009 *Vanhan testamentin apokryfikirjat*. Kirjapaja: Helsinki.
- Vermes, Geza
2004 *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. Penguin classics. Penguin Books: London.
- von Weissenberg, Hanne
1997 Tooran määräyksiä. 81–96. *Qumranin kirjasto: Valikoima teoksia*. Raija Sollamo (toim.) Helsinki: Helsinki University Press.

Kirjallisuus

- Archer, Léonie J.
1990 *Her Price is Beyond Rubies. The Jewish Woman in Graeco-Roman Palestine*. Journal for the Study of the Old Testament, Supplement series. Sheffield: JSOT Press.
- Baumgarten, J
1983 4Q502, Marriage or Golden Age Ritual? *Journal of Jewish Studies* 34/2.
1990 Qumran-Essene Restraints on Marriage. -*Archaeology and history in the Dead Sea Scrolls: the New York University conference in memory of Yigael Yadin*. Lawrence H. Schiffman (toim.). Journal for the study of the pseudepigrapha. Supplement series. Sheffield: JSOT Press.
- Bernstein, Moshe J.
2004 Women and Children in Legal and Liturgical Texts from Qumran. - *Dead Sea Discoveries* 11.
- Brin, Gershon
1997 Divorce at Qumran. 231–244. – *Legal Texts and Legal Issues. Proceeding of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge 1995. Published in honour of Joseph M. Baumgarten*. toim. Moshe Bernstein, Florentino García Martínez, John Kampen. Studies on the texts of the desert of Judah. Leiden: Brill.
- Brooke, George J.

2003 etween Qumran and Corinth: Em roide red Allusions to Women's Authority. *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity*. James R. Davila (toim.) Leiden: Brill.

Brooten, Bernadette J.

1982 *Women Leaders in the Ancient Synagogue. Inscriptional Evidence and Background Issues*. Brown Judaic studies 36. Atlanta: Scholars Press.

Collins, John

1997 Marriage, Divorce and family life in Second Temple Judaism. - *Families in Ancient Israel*. Leo G. Perdue et al. (toim.) The family, religion, and culture. Louisville: Westminster/John Knox.

2010 *Beyond the Qumran Community. The Sectarian Movement of the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids: MI: Eerdmans.

Cumont, Franz

1933 La Grande Inscription Bachique du Metropolitan Museum. II. Commentaire Religieux de l'Inscription. *American Journal of Archaeology*. Vol 37. No 2. Boston: Archaeological Institute of America. <http://www.jstor.org/stable/i221820>. Katsottu 16.10.2011

Davies, Philip R.

1983 *The D m s us Cov en nt . An Interpret t ion of the "D m s us Do ument"*. Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series, 25. Sheffield: Journal for the Study of the Old Testament.

Duhaime, Jean

2004 *The War Texts. 1QM and Related Manuscripts*. Companion to the Qumran Scrolls 6. London: T & T Clark.

Elgvin, Torleif

1997 *An Analysis of 4QInstruction* Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem.

2009 Katsaus Qumranin tekstikokoelmaan. 41–48. – *Aarre Saviastioissa. Qumranin tekstit avautuvat*. Jutta Jokiranta (toim.) Helsinki: Kirjapaja

Elwolde, John

2000 Distinguishing the Linguistic and the Exegetical: The Biblical Book of Numbers in the Damascus Document. *Dead Sea Discoveries. A Journal of Current Research on the Scrolls and Related Literature*. Vol VII. Leiden: Brill.

2000a *RWQMH* in the Damascus Document and Ps 139:15. *Diggers at the Well. Proceedings of a Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira*. toim. Muraoka, T. and Elwolde, J. F Studies on the Texts of the Desert of Judah vol XXXVI. Leiden:Brill.

Eskenazi, Tamara C.

1992 Out from the Shadows: Biblical Women in the Postexilic Era. 25–43. *Journal for the Study of the Old Testament* 54.

Fitzmyer, Joseph A.

- 1976 Matthean divorce texts and some new Palestinian evidence. 197–226. *Theological Studies* 37 no 2. Baltimore: MD.
- 1999 Marriage and Divorce. - *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls I*. Ed. Schiffman, L. ja VanderKam, J. New York: Oxford University Press.
- Grossman, Maxine L.
- 2010 Women and Men in the Rule of Congregation: A Feminist Critical Assessment. - *Rediscovering of the Dead Sea Scrolls: An Assessment of Old and New Approaches and Methods*. Maxine L. Grossman (toim.) Grand Rapids: MI: Eerdmans.
- Hachlili, Rachel
- 2010 The Qumran Cemetery Reassessed. 46–78. *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*. Ed. Timothy H. Lim and John J. Collins. Oxford handbooks in religion and theology. Oxford: Oxford University Press.
- Harland, Philip A.
- 2007 Familial Dimensions of Group Identity (II): "Mothers" and "Fathers" in Associations and Synagogues of the Greek World. 57-79. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 38. Leiden: Brill.
http://www.philipharland.com/publications/article%20JSJ%20Mothers%20and%20Fathers.html#_edn7. Katsottu 28.11.2011.
- Hempel, Charlotte
- 2000 *The Damascus Texts*. Companion to the Qumran Scrolls. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Hoglund, Kenneth G.
- 1992 *Achaemenid imperial administration in Syria-Palestine and the missions of Ezra and Nehemiah*. Society of Biblical Literature. Dissertation series 125. Atlanta: Scholars Press.
- Holm-Nielsen, Svend
- 1960 *Hodayot. Psalms from Qumran*. Acta Theologica Danica. Vol. 2. Aarhus: Universitetsforlaget.
- Hurowitz, Victor Avigdor
- 2002 הַדָּמָסְקוּס in Damascus Document 4D^e (4Q270) 7 i 14. 34–37. *Dead Sea Discoveries* 9. Leiden: Brill.
- Ilan, Tal
- 1995 *Jewish Women in Greco-Roman Palestine. An Inquiry into Image and Status*. Texte und Studien zum Antiken Judentum. Tübingen: Mohr.
- Jokiranta, Jutta
- 2009 Qumranin kirjasto: omaa vai yhteistä? 107–117. *Aarre saviasioissa. Qumranin tekstit avautuvat*. toim. Jutta Jokiranta. Helsinki: Kirjapaja.
- 2009a Qumranin liikkeen jäsenyys. 175–193. *Aarre saviasioissa. Qumranin tekstit avautuvat*. toim. Jutta Jokiranta. Helsinki: Kirjapaja.
- Jokiranta, Jutta ja Wassen, Cecilia

- 2009 A Brotherhood at Qumran? Metaphorical Familial Language in the Dead Sea Scrolls. 173–203. *Northern Lights on the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Nordic Qumran Network 2003-2006*. Ed. A. K. Petersen, T. Elgvin, C. Wassenet al. Leiden: Brill.
- Kessler, Rainer
2008 *The Social History of Ancient Israel. An Introduction*. Englanniksi kääntänyt Linda M. Maloney. Minneapolis: Fortress Press.
- Knibb, Michael A.
1987 *The Qumran Community*. Cambridge commentaries on writings of the Jewish and Christian world 200 BC to AD 200 vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Magness, Jodi
2002 *The Archaeology of the Qumran and the Dead Sea Scrolls*. Studies in the Dead Sea scrolls and related literature. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans; Cambridge, cop.
- Metso, Sarianna
2000 The Relationship between the Damascus Document and the Community Rule. *The Damascus Document: A Centennial of Discovery. Proceedings of the Third International Symposium of the Orion Center, 4-8 February 1998*. toim. Joseph M. Baumgarten, Esther G. Chazon and Avival Pinnick. Leiden: Brill.
- Meyers, Carol
1993 The Family in Early Israel. 1–47. *Families in Ancient Israel*. Leo G. Perdue et al. (toim.) The family, religion, and culture. Louisville: Westminster/John Knox.
- Murphy O' Connor, J.
1970 An Essene Missionary Document? CD II, 14–VI, 1. *Revue Biblique* 77. Paris: Lecoffre.
- Nissinen, Martti
2008 Vanha Testamentti. 17–176. *Johdatus Raamattuun*. 2. p. Kari Kuula, Martti Nissinen, Wille Riekkinen. Helsinki: Kirjapaja.
- Perdue, Leo G.
1997 The Israelite and Early Jewish Family: Summary and Conclusions. 163–211. *Families in Ancient Israel*. Leo G. Perdue et al. (toim.) The Family, Religion, and Culture. Louisville: Westminster/John Knox.
- Porten, Bezalel
1968 *Archives from Elephantine. The Life of an Ancient Jewish Military Colony*. Berkeley: University of California Press.
- Puech, Émile
2000 Hodayot. *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls I*. 365–369. Ed. Lawrence H. Schiffman et al. Oxford: University Press.

- Qimron, Elisha
 1992 Celibacy in the Dead Sea Scrolls and the Two Kinds of Sectarians. *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid 18–21 March 1999. Volume 1*. Ed. Julio Trebolle Barrera & Luis Vegas Montaner. Studies on the texts of the desert of Judah 11,1. Leiden: Brill.
- Roberts, Colin, Skeat, Theodore C. and Nock, Arthur Darby
 1936 The Guild of Zeus Hypsistos. 39–88. *Harvard Theological Review* 29 no 1.
<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rfh&AN=ATLA0001631797&site=ehost-live&scope=site> Katsottu 25.10.2011
- Safrai, S.
 1976 Home and Family. 728–792. *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions. Vol. 2*. Safrai, S. ja Stern, M. (toim.) yhteistyössä D. Fuller ja W.C. van Unnik. Compendia rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Assen: Van Gorcum.
- Satlow, Michael L.
 1998 4Q502 A New Year Festival? 57–68. *Dead Sea Discoveries* 5. Leiden: Brill.
 2001 *Jewish Marriage in Antiquity*. Princeton: Princeton University Press.
- Saukkonen, Juhana
 2009 Qumranin raunioiden arkeologiaa. 157–172. *Aarre saviasioissa. Qumranin tekstit avautuvat*. toim. Jutta Jokiranta. Helsinki: Kirjapaja.
- Schiffman, Lawrence H.
 1975 *The Halakhah at Qumran*. Studies in Judaism in Late Antiquity 16. Leiden: Brill.
 1989 *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls*. Society of Biblical Literature 38. Monograph series. Atlanta: Scholars Press.
- Schremer, Adiel
 2000 Qumran Polemic on Marital Law. *The Damascus Document: A Centennial of Discovery. Proceedings of the Third International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 4-8 February, 1998*. Baumgarten, Joseph M., Chazon, Esther G., Pinnick, Avital (toim.) 147–160. Leiden: Brill.
- Schuller, Eileen
 2006 *The Dead Sea Scrolls: What Have We Learned 50 Years on?* London: SCM Press.
- Schuller, Eileen and Wassen, Cecilia
 1999 Women: Daily Life. -*Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* 2. Ed. Schiffman, L. ja VanderKam, J. New York: Oxford University Press.
- Schultz, Brian

- 2006 The Qumran Cemetery: 150 Years of Research. 194–228. *Dead Sea Discoveries* 13/2.
- Sippel, Laura
 2011 “Pidä se, mikä huulilt si on lähtenyt, niin että täytät sen” –Valat ja lupaukset Qumranin teksteissä. Vanhan testamentin eksegetiikan pro gradu –tutkielma. Helsingin yliopisto.
- Sivertsev, Alexei M.
 2005 *Households, Sects, and the Origins of Rabbinic Judaism*. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 102. Leiden: Brill.
- Stegemann, Hartmut
 1996 Some Remarks to IQSa, to IQSb, and to Qumran Messianism. *Revue de Qumran* 17. Paris: Gabalda.
- Steudel, Annette
 1993 “The End of the Days” in the Qumran Texts. 225–246. –*Revue de Qumran* 61. Paris: Gabalda.
- Tajfel, Henri
 1981 *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- de Vaux, R.
 1961 *’ar h ologie et les m n us ripts de l Me r Morte*. The Schweich lectures of the British Academy; 1959. London: Oxford University Press.
- Vermes, Geza
 1975 *Post-Biblical Jewish Studies*. Studies in Judaism in Late Antiquity. Vol. 8. Leiden: Brill.
 1977 *The Dead Sea scrolls: Qumran in perspective*. London: Collins.
- Vermes, Geza and Goodman, Martin D. (toim.)
 1989 *The Essenes According to the Classical Sources*. Oxford Centre textbooks 1. Sheffield: JSOT Press.
- Wassen, Cecilia
 2005 *Women in the Damascus Document*. Academia Biblica 21. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Wassen, Cecilia ja Jokiranta, Jutta
 2007 Groups in Tension: Sectarianism in the Damascus Document and the Community Rule. 205-343. –*Sectarianism in Early Judaism. Sociological Advances*. BibleWorld. Ed. David J. Chalcraft. London: Equinox
- von Weissenberg, Hanne
 2009 *4QMMT. Reevaluating the Text, the Function, and the Meaning of the Epilogue*. Studies on the texts of the desert of Judah vol.82. Leiden: Brill.

Weinfeld, Moshe

- 1986 *The Organizational Pattern and the Penal Code of the Qumran Sect: A Comparison with Guilds and Religious Associations of the Hellenistic-Roman Period.* Novum Testamentum et orbis antiquus 2. Fribourg: Editions universitaires.

Wernberg-Møller, P.

- 1957 *The Manual of Discipline. Translated and Annotated with an Introduction by P. Wernberg-Møller.* Studies on the texts of the desert of Judah 1. Leiden: Brill.

Werrett, Ian C.

- 2007 *Ritual Purity and the Dead Sea Scrolls.* Studies on the Texts of the Desert of Judah. Leiden: Brill.

White Crawford, Sidnie

- 2003 Mothers, Sisters, and Elders: Titles for Women in Second Temple Jewish and Early Christian Communities. 177–191. *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity.* James R. Davila (toim.) Leiden: Brill.
- 2003a Not according to Rule: Women, the Dead Sea Scrolls and Qumran. 127–150. *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint and the Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov.* Supplements to Vetus Testamentum 94. Paul, S. M., Kraft, R. A., Schiffman, L. H. ja Fields, W. W. (toim.) Eva Ben-Davidin avustuksella. Leiden: Brill.

Yarbrough, Larry O.

- 1993 Parents and Children in the Jewish Family of Antiquity. 39–59. *The Jewish Family in Antiquity.* Cohen, Shaye J. D. (toim.) Brown Judaic studies nro 289. Atlanta: Scholars Press.

Zias, J.

- 2000 The Cemeteries of Qumran and Celibacy: Confusion Laid to Rest? – *Dead Sea Discoveries* 7. No 2. Leiden: Brill.
<http://dx.doi.org/10.1163/156851700509931> Katsottu 26.10.2011