

”Pyhä” Raamattu

Katsaus tekstien ”pyhyteen” toisen temppelin aikakaudella

JOHDANTO

Useimmilla uskonnoilla on tiettyjä kirjoituksia tai kirjoituskokoelmia, joita pidetään erityisinä ja kutsutaan pyhiksi. Tekstien ”pyhyydellä” on kautta aikojen perusteltu kyseisissä kirjoituskokoelmissa säädettyjä, yksilöitä ja ihmisryhmiä sitovia käytäntöjä niin uskonnollisten yhteisöjen sisällä kuin niiden ulkopuolella. Teksteistä puhutaan usein pyhinä paitsi uskonnollisessa ja populaarissa myös akateemisessa keskustelussa pohtimatta ja erittelemättä tarkemmin, mitä niiden ”pyhyys” eri aikakausina ja eri asiayhteyksissä itse asiassa tarkoittaa. Eritoten ei ole yksiselitteistä, mitä pyhyydellä tarkoitettiin ajanlaskun taitteen tienoilla, jolloin juutalaisuuden ja kristinuskon arvovaltaiset tekstikokoelmat olivat vasta vähitellen syntyneissä. Käyttivätkö myöhäisen toisen temppelin ajan (n. 300 eKr. – 70 jKr.) juutalaiset ja ensimmäiset kristityt itse käsitettä ”pyhät tekstit” vai syntyikö se myöhemmin? Pidettiinkö tekstejä johdonmukaisesti ”pyhinä” jo silloin, kun niitä vielä toimitettiin ja vähitellen koottiin yhteen auktoritatiiviseksi kokoelmaksi tai kokoelmiksi? Jos näin oli, mitä ja millä kielellä (heprea, aramea, kreikka) kirjoitettuja teoksia ”pyhien” tekstien kategoria mahdollisesti sisälsi?

Toisinaan raamatuntutkijat käyttävät epämääräistä ilmausta ”pyhät tekstit” viitattaessa Raamatun teksteihin ja käsikirjoituksiin myöhäisen toisen temppelin aikakaudella. Taustalla on pyrkimys välttää sellaiset ilmaukset kuin ”kanoninen” tai ”raamatullinen”, sillä ne ovat anakronistisia tutkittaessa tekstilähteitä ajalla, jolloin Raamatun kanoninen kokoelma ei ollut vakiintunut.¹ Voidaan kuitenkin kysyä, onko tapa perusteltu muinaisen lähdeaineiston valossa. Tämän katsausartikkelin tarkoitus onkin avata ”pyhät kirjoitukset” -käsitteen vakiintumisen juuria juutalais-kristillisessä perinteessä ja pohtia käsitteen käyttöön liittyviä ongelmia antiikin asiayhteydessä. Milloin adjektiivi ”pyhä” liitettiin teksteihin ja mitä sillä tarkoitettiin? Esitämme, että ilmiö yleistyi vähitellen toisen temppelin aikakaudella, mutta se ei ollut levinnyt hepreaksi ja arameaksi kirjoittavien juutalaisten pariin vielä ajanlaskun taitteessa. Hellenismi muovasi varhaisen juutalaisuuden kehitystä voimakkaasti. Näin on myös tekstien ”pyhyden” kohdalla, sillä säilyneen aineiston valos-

¹ Aihetta koskettaa Ulrich 2010. Lisää aiheesta alla luvussa ”Kirjoitusten kokoelmat muotoutuvat”.

sa määre näyttää saaneen vaikutteita kreikkalaisesta kulttuurista.²

PYHÄN KATEGORIA TUTKIMUKSESSA

Uskonnontutkimuksessa jotkut keskeiset teorit käyttävät pyhän käsitettä ja pyhä–profaani-dikotomiaa uskonnon määritelmän lähtökohtana.³ Pyhiä voivat olla niin tilat, ajat, ihmiset, esineet kuin tekstitkin. Teoreettisesta viitekehuksesta riippuen pyhyyttä voidaan pitää jonakin ihmisyyhteisöjen rakentamana (Émile Durkheim, Jonathan Z. Smith, Veikko Anttonen) tai jonakin ”täysin toisena” ja ”transsendenttina” (Rudolf Otto, Mircea Eliade). Smith on ilmaissut näiden kahden lähestymistavan eron ”ilmaisun” ja ”kokemuksen” vastakkainasetteluna.⁴

Tutkimuksessa ei voida ottaa kantaa siihen, onko kokemuksella transsendentin läsnäolosta pyhässä kohteessa reaalin perusta, mutta tällaisen kokemuksen olemassaolo voidaan ottaa yhdeksi pyhyden kriteeriksi. Toisen tässä artikkelissa käyttämämme kriteerin Smith on ilmaissut nasevasti sanalla ”seis!”, jolla hän viittaa Jumalan Moosekselle palavassa pensaassa antamaan käskyyn: ”Älä tule lähemmäksi! Riisu kengät jalastasi, sillä paikka, jossa seisot, on pyhä.” (2. Moos. 3:5.)⁵ Tämä kriteeri voidaan tulkita kunnioituksen vaatimukseksi (yhteisön näkökulma) tai tarpeeksi osoittaa kunnioitusta (yksilön suhtautuminen). Tarkoitamme siten pyhällä asiaa, jolla ajatellaan olevan kytkös transsendentiin (juutalais-kristillisessä asiayhteydessä voidaan puhua Jumalasta) ja jota kohtaan osoitetaan kunnioitusta.

Puhuessaan pyhistä kirjoituksista tutkijat eivät usein selitä, käyttävätkö he termiä viittaamaan kyseiset tekstit tuottaneen tai niitä käyttäneen yhteisön omaan ymmärrykseen ja kokemukseen näiden kirjoitusten luonteesta (ns. emic-näkökulma) vai soveltavatko he käsitettä ulkopuolisen tutkijan analyttisenä kategoriana (ns. etic-näkökulma). Jan Bremmer onkin todennut, että ilmaisua ”pyhä kirja” käyttävät useat nykytutkijat myös silloin, kun alkuperäinen kulttuuri ei tee niin.⁶ Tämä ilmiö on yksi keskeinen seikka, johon haluamme tässä katsauksessa kiinnittää tutkijoiden huomion. Mitä tekstien kutsuminen pyhäksi merkitsi muinaisen

yhteisön näkökulmasta? Voitiinko tekstejä pitää pyhinä myös yhteyksissä, joissa niitä ei kutsuttu pyhäiksi?

Tarkasteltavan ilmiön ymmärtäminen vaatii paitsi pyhyden myös kirjallisen ja suullisen kulttuurin vuorovaikutuksen ymmärtämistä antiikin juutalaisuudessa ja varhaisessa kristinuskossa.⁷ On syytä pohtia, liittyykö tekstien pyhänä pitäminen toisen tempelin ajalla vähitellen tapahtuvaan kaanonin muodostumiseen vai ovatko ilmiöt erilliset. Miten uskonnollinen kokemus, tekstien arvovalta ja identiteetti mahdollisesti limittyivät tuolloin? Olennaista on selvittää, miten, milloin ja kenelle nimenomaan teksteistä tuli jumalallisen ilmoituksen paikka. Tässä prosessissa jumalallinen ilmoitus siirtyi suullisesta julistuksesta, esimerkiksi kultista tai profetiasta, kirjoitettuun sanaan; näin tekstit kytkettiin transsendentiin ja niitä alettiin pitää pyhinä.

KIRJOITUSTEN KOKOELMAT MUOTOUTUVAT

Tekstien pyhyden tarkastelu liittyy laajempaan kirjoitusten asemaa antiikin juutalaisuudessa käsittelevään keskusteluun. Viime vuosikymmenien aikana tutkimusta ovat sysänneet eteenpäin etenkin Qumranin tekstit, jotka löydettiin Kuolleenmeren luoteiskolkasta 1940- ja 1950-luvuilla, mutta jotka saatiin lopullisesti julkaistua vasta 1990-luvun loppupuolella. Noin 900 vaurioitunutta käsikirjoitusta kattava tekstikokoelma sisältää muinaisia kopioita teoksista, jotka tunnetaan nyt Heprealaisen Raamatun eli protestanttisen Vanhan testamentin välityksellä, ja runsaasti muuta juutalaista kirjallisuutta ajanlaskun taitteesta.

Qumranin tekstien avulla raamatuntutkimuksessa on osoitettu, että heprealaisen kaanonin muodostuminen oli vuosisatoja kestäneen kehityskulun tulos. Tämä prosessi oli huomattavasti monimutkaisempi kuin aiemmin oletettiin, eikä se suinkaan ollut valmis ajanlaskun taitteessa. Vaikka Pentateukki eli Mooseksen kirjat ja profeettakirjallisuus nauttivat laajaa arvostusta eri juutalaisten ryhmien keskuudessa, monien sittemmin kaanoniin päätyneiden tekstien asema näyttää olleen epäselvä; näin on etenkin niin kutsuttujen kirjoitusten (*ketuvim*) kohdalla. Toisaalta esimerkiksi Henok-kirjallisuuden ja

Riemuvuosien kirjan suosio viittaa siihen, että merkittävänä ja jopa arvovaltaisina saatettiin pitää myös tekstejä, jotka jäivät myöhemmin niin heprealaisen kaanonin kuin kreikankielisen Septuagintan ulkopuolelle.⁸

Kuolleenmeren käärojen tarjoama aineisto ja antiikin kreikankielisten juutalaisten lähteiden syvämpi erittely ja vuoropuhelu heprealaisen aineiston kanssa ovat pakottaneet tutkijat kuvittelemaan menneisyyden tuoreilla tavoilla, minkä seurauksena on syntymässä uusi paradigma. Tutkijat ovat tulleet tietoisiksi kanonisaatioprosessin keskeneräisyydestä toisen tempelin ajalla. Tutkimuksessa käytettävää terminologiaa korjaamalla on pyritty tekemään näkyväksi se, ettei rajattua kaanonia ollut olemassa. ”Raamatullisista” tai ”kanonisista” teksteistä puhumisen sijaan tutkijat ovat yhä enemmän pyrkineet välttämään anakronistiset viittaukset ”Raamattuun” ja viittanneet väljemmin ”arvovaltaisiin teksteihin” (authoritative texts) tai ”pyhiin kirjoituksiin” (sacred/holy scriptures/writings).⁹

Korjausliike on tarpeen, sillä toisen tempelin ajan juutalaisuudessa voidaan havaita muutos, jossa jumalallinen ilmoitus ja uskonnollinen auktoriteetti alkoivat yhä enemmän siirtyä kultista tekstiin.¹⁰ Toisaalta on yhä epäselvää, kuinka näitä uskonnollisia tekstejä kirjoittaneet, kopioineet ja käyttäneet ihmiset ymmärsivät niiden luonteen ja olemuksen. Tämän katsauksen yksi tarkoitus on pyrkiä herättämään kysymys, missä määrin he pitivät tekstejä pyhinä. Tarjoavatko säilyneet lähteet perusteita oletukselle, että varhaiset juutalaiset ja kristityt olisivat liittäneet keskeisinä pitämiinsä teksteihin nimenomaan pyhä-määreen?

TEKSTIEN PYHYYS VARHAISESSA JUUTALAIUUDESSA JA KRISTINUSKOSSA

Varhaisimmat juutalaiset tekstit, joissa tekstejä kutsutaan pyhiksi, ovat kreikankielisiä ja peräisin toiselta vuosisadalta eKr.¹¹ Aleksandriasta juontuvassa, Septuagintan syntylegenda kertovassa Aristeaan kirjeessä ensimmäinen luonnehdinta sille, mitä piti käännettämän, on ”jumalallinen laki” (θεῖος νόμος, Arist. 3).¹² Tämä heijastelee ensimmäistä käyttämistämme pyhyiden kriteereistä: lain (vastaa heprean termiä Toora) alkuperänä pidettiin Juma-

laa, joten määre on mitä luontevin. Kirjoittaja toteaa myös, että ”lainsäädäntö on pyhä/kunnioitettava (σεμνός) ja syntynyt Jumalan kautta” (Arist. 313) ja että käännöstä oli säilytettävä ”pyhästi” tai ”puhtaasti” (ἀγνῶς, Arist. 317).

Tekstien sisällön lisäksi myös tekstin sisältävät esineet olivat pyhiä, mikä näkyy niiden ylellisenä ulkoasuna ja kuninkaan ja hänen kirjastonhoitajansa osoittamana kunnioituksena (Arist. 176–177, 317).¹³ Ilmaisussa tulevat hyvin esiin edellä esittämämme pyhän määritelmän kriteerit eli kokemus transsendentin läsnäolosta pyhässä kohteessa ja kunnioituksen vaatimus. Yhteydet kulttiin ja rituaaliin ovat

- 2 Tästä eteenpäin emme käytä lainausmerkkejä sanojen pyhä ja pyhyys ympärillä.
- 3 Ks. Durkheim 1912; Otto 1950; Eliade 1957. Pyhän ja profaanin välinen ero uskonnon alkuperänä tai ytimenä on kuitenkin kiistelty; ks. esim. Boyer 2001, 57.
- 4 Smith 2004, 103. Edellisessä on kyse näkemyksestä, jonka mukaan pyhyys on inhimillinen konstruktio, kun taas jälkimmäisen mukaan se merkitsee ontologista eroa ei-pyhiin asioihin.
- 5 Smith 2004, 102. Tälle läheistä sukua on se ”ehdoton erillisuus” pyhien kohteiden postuloituna ominaisuutena, josta Smith (2004, 104) Durkheimiin viitaten myös puhuu.
- 6 Bremmer 2010, 328; ks. myös Anttonen 2000.
- 7 Vrt. Bell 2008, 25; ks. myös Sommer 2012, 7.
- 8 Kaanonin muotoutumisen keskeneräisyydestä Qumranin tekstien valossa ks. esim. Ulrich 1999.
- 9 Ks. esim. Zahn 2011; Najman & Tigchelaar 2014.
- 10 Brooke 2010, 348; Najman 2010, 4–5, 38.
- 11 Aleksandriassa toiminut juutalainen Aristobulos käyttää termejä ”laki” (νόμος) ja ”lainsäädäntö” (νομοθεσία), mutta ei määrittele niitä pyhiksi, vaikka näin on esitetty (Riedweg 1993, 45). Riedweg kääntää Eusebioksen säilyttämän tekstin ἔτι δὲ καὶ Ὀρφεὺς ἐν ποιήμασι τῶν κατὰ τὸν ἱερὸν λόγον αὐτῶ λεγομένων οὕτως ἐκτίθεται (*Praeparatio evangelica* 13.12.4.4–5): ”Weiter äussert sich auch Orpheus in Versen seines nach dem heiligen Wort benannten Werkes in diesem Sinne”. Riedweg katsoo Aristobuloksen tarkoittaneen, että Orfeus jäljitteli juutalaisten pyhiä kirjoituksia nimityksellään *hieros logos*. Teksti on kuitenkin luontevinta ymmärtää siten, että Orfeuksen runot kuuluivat tämän nimellä τὰ κατὰ τὸν ἱερὸν λόγον kutsuttuun teokseen. Sama termi esiintyy Diodoros Sisilialaisen teoksessa *Bibliotheca*, jossa se viittaa Pythagoraan opetukseen (Bibl. 1.98.2). Aristobulos ei myöskään säilyneissä fragmenteissaan missään viittaa juutalaisten kirjoituksiin termillä *logos*.
- 12 Shutt (2009, 9) ajoittaa (alun perin vuonna 1983 ilmentyneessä) johdannossaan Aristeaan kirjeen noin vuoteen 170 eKr.
- 13 Tähän kiinnittää huomiota Bremmer 2010, 336.

ilmeiset. Lisäksi lakia luonnehditaan suoraan ”pyhäksi” (ἅγιος, Arist. 45). Yleensä termi ”laki” esiintyy Aristean kirjeessä kuitenkin ilman pyhyyteen viittaavaa määrettä.

Hieman myöhemmin tekstien pyhyyteen viitataan Toisessa makkabilaiskirjassa. Teosta on kiintoisa verrata Neljänteen makkabilaiskirjaan, joka on eräiltä osin sen uudelleenkirjoitettu versio.¹⁴ Kirjoja yhdistää termin ”laki” käyttö lukuisissa kohdin joko kokonaan ilman tarkentavaa adjektiivia tai esimerkiksi määreen ”isien” kanssa. Myös sanat ”Jumalan” ja ”jumalallinen” esiintyvät lain määreinä kummasakin tekstissä, mutta vain Toisessa makkabilaiskirjassa lakia tai lainsäädäntöä kutsutaan nimenomaan pyhäksi, ja siinäkin säästeliäästi. Käytetyt adjektiivit ovat ἅγιος ja σεμνός; kerran esiintyy myös ilmaus ”pyhä kirja/käärö” (ἡ ἱερὰ βίβλος; 2. Makk. 8:23). Neljännessä makkabilaiskirjassa adjektiivi ἅγιος ei esiinny lainkaan; sen sijaan kirjoittaja suosii Septuagintassa yleensä vältettyä sana ἱερός – mutta ei liitä sitä kirjoituksiin.¹⁵ Neljännen makkabilaiskirjan kirjoitusten pyhyyteen ottama etäisyys mahdollisesti viittaa siihen, että teos on syntynyt kohtalaisen kaukana Aleksandriasta tai puoltaa varhaista ajoitusta.¹⁶ Aleksandriassa ensimmäisen vuosisadan alkupuoliskolla vaikuttaneen eksegeetti Filonin laajassa tuotannossa näkemys juutalaisten kirjoitusten pyhydestä on nimittäin itsestään selvä.

Filonin eniten käyttämä adjektiivi on ἱερός, jota hän yhdistelee muun muassa substantiiveihin λόγος, νόμος, βίβλος, (ἀνα)γραφὴ ja γράμμα. Näistä useimpia hän käyttää sekä yksikössä että monikossa.¹⁷ Aiemmin mainituissa teoksissa ei aina ole ilmeistä, millaiseen kirjoitusten kokonaisuuteen ne viittaavat, mutta Filonin kohdalla tilanne on selvempi. Filon viittaa ylipäättään lähes yksinomaan Penta-teukkiin, mikä koskee myös mainintoja pyhydestä. Toisinaan hän poikkeaa tästä käytännöstä: hän esimerkiksi viittaa Ensimmäiseen Samuelin kirjaan (1. Sam. 1:11) termillä ὁ ἱερός λόγος.¹⁸ Kreikkalaisen kulttuurin vaikutus on ilmeinen. Edes sana χρησμός (’oraakkelilausuma’) ei ole liian helleeninen juutalaisista teksteistä käytettäväksi.

Uudessa testamentissa ajatus tekstien pyhydestä esiintyy muutaman kerran. Apostoli Paavali viittaa Roomalaiskirjeessä evankeliumiin, jonka Jumala

on luvannut ”profeettojensa kautta pyhissä kirjoituksissa” (ἐν γραφαῖς ἁγίαις; 1:2). Hän myös luonnehtii lakia (νόμος) ja käskyä (ἐντολή) pyhäksi (ἅγιος; 7:12). Lisäksi pyhät kirjoitukset (ἱερὰ γράμματα) mainitaan Paavalin kirjeitä myöhemmässä Toisessa kirjeessä Timoteukselle (3:15), jossa käytetään myös ilmausta ”jokainen Jumalan Hengestä syntynyt (θεόπνευστος) kirjoitus” (3:16). Nykyinen suomenkielinen kirkkoraamattu lisää jakeeseen erikseen sanan ”pyhä”: ”Jokainen *pyhä*, Jumalan Hengestä syntynyt kirjoitus on hyödyllinen – –”. Määrettä voidaan pitää edeltävän jakeen perusteella asiallisesti oikeana, mutta kyseessä on siitä huolimatta lisäys, ei alkutekstiin pohjautuva käännös. Tapaus ei ole yksittäinen, vaan vastaavia lisäyksiä esiintyy useissa kohdissa.¹⁹ Ilmiö näyttää samalta kuin edellä kuvailtu tutkijoiden tapa liittää pyhyys teksteihin myös silloin, kun alkuperäinen kulttuuri ei niin tee. Tosin käännöksen kohdalla asia on astetta vakavampi ja kyseenalaisempi sikäli, että sana sijoitetaan harhaanjohtavasti alkuperäisen kulttuurin tekstiin, jossa se ei esiinny. Muutoin Uudessa testamentissa viitataan kirjoituksiin muun muassa sanoilla νόμος ja βίβλος sekä sellaisilla verbeillä kuin γράφω ja λέγω. Monissa kohdin vedotaan kirjoitusten täyttymiseen, mikä kuvaa niiden arvovaltaisuutta. Tekstien pyhyyteen ei edellä mainittuja poikkeuksia lukuun ottamatta kuitenkaan viitata.

Uuden testamentin kirjoittajien kanssa osittain samaan aikaan työskennellyt historioitsija Josefus sijoittuu pyhyysmainintojen määrän suhteen Uuden testamentin ja Filonin välimaastoon. Josefuksen suosikkeja ovat ilmaukset ἱεροὶ βιβλοὶ ja ἱερὰ γράμματα, joita hän käyttää yhteensä kolmisenkymmentä kertaa. Sana ἅγιος Josefus ei kirjoituksista käytä. Myös Josefuksen teksteissä näkyy jo Aristean kirjeen kohdalla mainittu ilmiö, että kirjoitukset mainitaan paljon useammin kuin niiden pyhyys. Niinpä kirjoitusten pyhyyteen ei viitata esimerkiksi kiintoisassa lausumassa, jossa Josefus toteaa juutalaisten kirjoitusten koostuvan 22 kirjasta, joihin ei ole koskaan tehty mitään lisäyksiä, poistoja tai muutoksia, koska jokainen juutalainen pitää niitä Jumalan käskyinä ja on valmis jopa kuolemaan niiden puolesta (*Contra Apionem* 1.38–42). Silti voidaan sanoa, että Josefus kuvaa, mitä kirjojen pyhänä pitäminen käytännössä tarkoitti.

Tarkempi erittely saattaisi tuoda vastauksia sen kaltaisiin kysymyksiin kuin miksi hän ei tässä kutsu tekstejä pyhiksi ja mikä on kirjoitusten implisiittisen ja eksplisiittisen pyhyiden suhde.

Viitteitä tekstien pyhyteen esiintyy siis kreikkaksi kirjoitetuissa juutalaisissa ja kristillisissä teksteissä, jotka juontuvat ensimmäisiltä vuosisadoilta ennen ajanlaskun taitetta ja sen jälkeen, joskin esiintymistiheydessä on suuria eroja teosten välillä. Sen sijaan tekstejä ei suoraan määritellä pyhiksi Heprealaisessa Raamatussa tai niissä heprean- ja arameankielisissä juutalaisissa teoksista, jotka tunnetaan Qumranin teksteinä.²⁰ Heprealaisen Raamatun pyhyyskäsitettä ovat käsitelleet ansiokkaasti Baruch Levine ja Jacob Milgrom,²¹ mutta he eivät tarkastele tekstien (mahdollista implisiittistä) pyhyyttä Raamatun ajan maailmassa. Kysymys vaatii lisäselvitystä, mutta säilyneen aineiston valossa on selvää, että heprean- tai arameankielisessä juutalaisessa kirjallisuudessa attribuutti viittaa eksplisiittisesti teksteihin ensimmäisen kerran vasta rabbiinisella aikakaudella noin vuodesta 200 jKr. eteenpäin (*kitvei ha-qodeš*, esim. Mišnan traktaatti Shabbat 16:1). Heprealaisen kaanonin lopullisia rajoja ei ollut määritelty vielä tuolloinkaan, mistä kertoo aikakaudella käyty keskustelu Laulujen laulun ja Saarnaajan kirjan kuulumisesta pyhien tekstien joukkoon (Mišnan traktaatti Jadajim 3:5).

KOKOAVAA POHDINTAA

Tässä katsauksessa olemme tarkastelleet tekstien pyhyyttä myöhäisellä toisen temppelin ajalla ja kartoittaneet kyseisen määreen esiintymistä tuon ajan juutalaisissa ja kristillisissä teksteissä. Käsitely tekstien pyhydestä näyttää kehittyneen yhtä aikaa vähitellen muotoutuvan kaanonin kanssa, mutta prosessit eivät olleet identtisiä. Antiikin juutalaiset ja varhaiset kristityt kirjoittajat eivät vielä ajanlaskun taitteen aikoihin säännönmukaisesti liittäneet pyhä-määrettä uskonnollisiin teksteihin. Termin käyttö näyttää sen sijaan yleistyneen kreikkaksi kirjoittavien juutalaisten parissa, mikä viittaa hellenismien vaikutukseen, kun taas hepreaksi ja arameaksi kirjoittavat juutalaiset eivät hyödyntäneet sitä ennen rabbiinista kautta.

Raamatuntutkijoiden ja jopa raamatunkääntäjien suosima puhe ”pyhistä kirjoituksista” voi näyttää

helpolta tavalta välttää Raamattu- ja kaanon-termin väistämätön anakronismi antiikin kontekstissa. Samalla se avaa toisen, tekstien pyhyyttä koskevan kysymysvyyhdin, joka vaatii lisäselvitystä. Jatkossa on syytä tutkia tarkemmin, millainen käsitys tekstien pyhydestä antiikin kreikkalaisilla oli, miten käsitys tekstien pyhydestä levisi juutalaisuuteen ja myöhemmin kristinuskuun. Tärkeää on myös kysyä, mitä tekstien pyhyys mahdollisesti tarkoitti käytännössä: millaisia piirteitä ja ominaisuuksia pyhillä teksteillä ajateltiin olevan tai miten niihin tuli suhtautua? Erityisen tärkeää on arvioida kriittisesti, voidaanko pyhyiden määrettä soveltaa teksteihin, joihin ei suoraan viitata pyhinä, ellei tutkija halua ottaa kantaa asiaan oman vakaumuksensa pohjalta.

Laajempi keskustelu siitä, onko perusteltua puhua pyhistä kirjoituksista silloin, kun käsite ei kuulu tekstien kirjoittajien ja ensimmäisten yleisöjen ajat-

-
- 14 Schwartz (2008, 14) ajoittaa Toisen makkabilaiskirjan 140-luvulle eKr. Anderson (2009, 533) pitää (alun perin vuonna 1983 ilmestyneessä) johdannossaan Neljännen makkabilaiskirjan käännökseenä todennäköisenä aikahaarukkana 63 eKr. – 70 jKr. Sariola (1996, 15) päätyy vuosiin 18–100 jKr. Hiebert (2015, 309) pitää takarajana vuotta 72 jKr.
 - 15 Bremmer (2010, 339) pitää välttelyn syynä kreikkalaiskultillisia konnotaatioita. Neljännen makkabilaiskirjan kirjoittaja käyttää adjektiivia mm. lain puolesta kuolleista marttyyreista (14:6, 16:11).
 - 16 Hiebertin (2015, 308) mukaan tutkijoiden enemmistö pitää todennäköisenä kirjoituspaikkana Antiokiaa tai Vähä-Aasiaa.
 - 17 Näin siis silloin, kun kyse on viittaamisesta johonkin Raamatun tekstiin tekstinä. Kommentoimessaan sitä, mitä tekstissä sanotaan, Filon käyttää useimmiten sanaa φησίν (”sanoo”), jolloin lukija joutuu täydentämään subjektiksi (yleensä) joko Mooseksen tai Jumalan.
 - 18 Filon, *De ebrietate* 143.
 - 19 Vastaava lisäys esiintyy myös jakeissa Matt. 22:29; Joh. 10:35; Ap. t. 17:2; Room. 15:4; Gal. 3:8, 4:22 ja 4:30; 2. Piet. 1:20, kun taas esimerkiksi jakeissa Matt. 26:54, Luuk. 24:45, Joh. 7:15, Ap. t. 18:24, Room. 11:2; Hepr. 7:17 lisäystä ei tehdä. Näiden tapausryhmien vertailu olisi sinänsä kiintoisa tehtävä, mutta se jää tämän katsauksen ulkopuolelle.
 - 20 Sen sijaan Qumranin teksteissä pidetään pyhänä Jumalaa, Jumalan henkeä ja nimeä, taivaallisia olentoja, temppeleitä, Jerusalemia, rituaalisia esineitä, sapattia ja juhlapyyhiä sekä tiettyjen ihmisten valintaa; ks. tarkemmin von Weissenberg & Seppänen 2015.
 - 21 Levine 1987; Milgrom 1998–2001.

teluun, on vasta alkamassa. Alustavasti on esitetty, että myöhäisen toisen temppelein ajan juutalaisuudessa sekä kirjoittaminen että kirjoitusten tulkinta ymmärrettiin ihmisen ja jumaluuden välisenä kohtaamisena. Säännölliset viittaukset jumalalliseen ilmoitukseen, joka ruumiillistuu teksteissä, tukevat käsitystä siitä, että ajatus tekstien pyhydestä on implisiittisesti läsnä. Tekstuaalisuuden ja pyhyden kategoriat kohtaavat ja limittyvät, kun tekstejä aletaan pitää jumalallisen ilmoituksen paikkoina.²²

Näin ollen tekstin kuvaileminen pyhäksi ei välttämättä anna vääriä todistusta tekstin kirjoittajan ja muinaisten käyttäjien suhtautumista siihen silloinkaan, kun pyhä-määrettä ei eksplisiittisesti mainita. Vastaus kysymykseen, pidettiinkö tiettyjä tekstejä pyhinä toisen temppelein ajan juutalaisuudessa, vaatii kuitenkin tekstien implisiittisen ja eksplisiittisen pyhyden suhteen parempaa ymmärtämistä sekä tekstuaalisuuden ja jumalallisen ilmoituksen leikkauskohtien tarkempaa arviointia. Vastaamatta on edelleen kysymys siitä, mikä on kultin ja rituaalin osuus siinä, että tekstejä alettiin vähitellen pitää pyhinä ja kutsua pyhiksi.²³ Lisäksi on syytä pohtia, miten tekstien pyhyys käytännössä aktualisoituu suullisessa julistuksessa ja yhteisön toiminnallisena vastauksena tähän julistukseen senkin jälkeen, kun tekstien status pyhinä kirjoituksina on vakiintunut.

Hanne von Weissenberg, dos.
hanne.vonweissenberg@evl.fi

Elisa Uusimäki, teol. tri
elisa.uusimaki@helsinki.fi

Sami Yli-Karjanmaa, teol. tri.
sami.yli-karjanmaa@helsinki.fi

22 Von Weissenberg 2014.

23 Smith (1987, 105) korostaa nimenomaan rituaalia keino-
na rakentaa pyhää.

KIRJALLISUUS

- Andersson, Hugh
2009 ”4 Maccabees: A New Translation and Introduction”. *The Old Testament Pseudepigrapha* 2. Ed. James H. Charlesworth. Peabody, MA: Hendrickson, 531–564.
- Anttonen, Veikko
2000 ”What Is It That We Call ’Religion’? Analyzing the Epistemological Status of the Sacred as a Scholarly Category in Comparative Religion”. *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion: Adjunct Proceedings of the XVIIth Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City 1995*. Ed. Armin W. Geertz & Russell T. McCutcheon. Leiden: Brill, 195–206.
- Bell, Catherine
2008 ”Scriptures – Text and Then Some”. *Theorizing Scriptures: New Critical Orientations to a Cultural Phenomenon*. Ed. Vincent L. Wimbush. New Brunswick: Rutgers University Press, 23–28.
- Boyer, Pascal
2001 *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.
- Bremmer, Jan N.
2010 ”From Holy Books to Holy Bible: An Itinerary from Ancient Greece to Modern Islam via Second Temple Judaism and Early Christianity”. *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism*. Ed. Mladen Popović. Journal for the Study of Judaism Supplement Series 141. Leiden: Brill, 327–360.
- Brooke, George J.
2010 ”Genre Theory, Rewritten Bible and Peshet”. *Dead Sea Discoveries* 17, 332–357.
- Durkheim, Émile
1912/2001 *The Elementary Forms of Religious Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Eliade, Mircea
1957/1987 *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York: Harcourt.
- Hiebert, Robert J. V.
2015 ”4 Maccabees”. *T&T Clark Companion to the Septuagint*. Ed. James K. Aitken. Oxford: Bloomsbury, 306–319.
- Levine, Baruch A.
1987 ”The Language of Holiness”. *Backgrounds for the Bible*. Ed. Michael Patrick O’Connor & David Noel Freedman. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 241–256.

- Milgrom, Jacob
1998–2001 *Leviticus I–III*. The Anchor Bible 3. New York: Yale University Press.
- Najman, Hindy
2010 *Past Renewals: Interpretative Authority, Renewed Revelation and the Quest for Perfection in Jewish Antiquity*. Journal for the Study of Judaism Supplement Series 53. Leiden: Brill.
- Najman, Hindy & Tigchelaar, Eibert
2014 "A Preparatory Study of Nomenclature and Text Designation in the Dead Sea Scrolls." *Revue de Qumran* 26/103, 305–325.
- Otto, Rudolf
1950 *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*. Trans. John W. Harvey. London: Oxford University Press.
- Riedweg, Christoph
1993 *Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos*. Tübingen: Gunter Narr.
- Sariola, Heikki
1996 *Neljäs makkabailaiskirja*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Schwartz, Daniel R.
2008 *2 Maccabees*. Commentaries on Early Jewish Literature. Berlin: de Gruyter.
- Shutt, R. J. H.
2009 "Letter of Aristeas: A New Translation and Introduction." *The Old Testament Pseudepigrapha* 2. Ed. James H. Charlesworth. Peabody, MA: Hendrickson, 7–34.
- Smith, Jonathan Z.
1987 *To Take Place: Toward Theory in Ritual*. Chicago: The University of Chicago Press.
2004 "The Topography of the Sacred." *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*. Chicago: The University of Chicago Press, 101–116.
- Sommer, Benjamin D.
2012 "Introduction: Scriptures in Jewish Tradition, and Traditions as Jewish Scripture." *Jewish Concepts of Scripture: A Comparative Introduction*. Ed. Benjamin D. Sommer. New York: New York University Press, 1–14.
- Ulrich, Eugene
1999 "The Bible in the Making: The Scriptures at Qumran." *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*. Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature. Leiden: Brill / Grand Rapids, MI: Eerdmans, 22–33.
2010 "The Evolutionary Production and Transmission of the Scriptural Books." *The Dead Sea Scrolls: Transmission of Traditions and Production of Texts*. Ed. Sarianna Metso, Hindy Najman & Eileen Schuller. Studies on the Texts from the Desert of Judah 92. Leiden: Brill, 209–225.
- Weissenberg, Hanne von
2014 "Is Scripture Sacred at Qumran?" Esitelmä Trinity College Dublin -yliopiston tapahtumassa "Biblical Studies Research Seminar" 28.3.2014.
- Weissenberg, Hanne von & Seppänen, Christian
2015 "Constructing the Boundary between Two Worlds: The Concept of Sacred in the Qumran Texts." *Crossing Imaginary Boundaries: The Dead Sea Scrolls in the Context of Second Temple Judaism*. Ed. Hanna Tervanotko & Mika S. Pajunen. Publications of the Finnish Exegetical Society 108. Helsinki: Finnish Exegetical Society, 71–97.
- Zahn, Molly
2011 "Talking About Rewritten Texts: Some Reflections on Terminology." *Changes in Scripture: Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple Period*. Ed. Hanne von Weissenberg, Juha Pakkala & Marko Marttila. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 419. Berlin: de Gruyter, 93–120.