

KAIKKI PÄÄSEVÄT SIIONIIN?

Raamatuntulkinta teksteissä Sib. or. 3:710–723 ja 1. Hen. 90:30–36

Itä-Suomen yliopisto
Filosofinen tiedekunta
Teologian osasto
Läntinen teologia
Pro gradu –tutkielma, syksy 2011
Eksegetiikka
Jarkko Vikman, 170389

Sisällys

1. Johdanto.....	2
1.1. Tutkimuskysymys.....	2
1.2. Miksi pyhiinvaellustraditio kaipaa lisätutkimusta?	4
1.3. Tutkielmani näkökulma	6
1.4. Tutkielman eteneminen	7
2. Tutkimushistoria.....	10
2.1. ”Juutalaiset” ja ”pakanat” makkabilaiskapinan aikaan – kysymys itseymmärryksestä	10
2.2. Pyhiinvaellustraditio Sibyllan oraakkeliin 3. kirjassa.....	13
2.2.1. Sibyllan oraakkeliin 3. kirja	13
2.2.2. Pyhiinvaellustraditio Viimeisessä oraakkeliin	19
2.3. Ensimmäinen Henokin kirja	22
2.3.1. Eläinapokalypsi (1. Hen 85–90)	26
2.3.2. Pyhiinvaellustraditio Eläinapokalypsissä	29
3. Reseptiohistoriallinen metodi	33
3.1. Metodin historiaa	33
3.1.1. Kiinnostuksen syntyminen ja periaatepohdinnat	33
3.1.2. Kolmen maailman reseptiohistoria	34
3.2. Reseptiohistoriallisen metodin ongelmia.....	36
3.3. Reseptiohistoria ja hypertekstuaalisuus.....	38
3.4. Hypertekstuaalinen kolmen maailman malli	42
4. Sib. or. 3:710–723.....	44
4.1. Hypertekstuaalinen analyysi.....	44
4.1.1. Raamatunlähteet	44
4.1.2. Hyper- ja hypotekstien suhde	52
4.2. Historiallinen analyysi	56
4.2.1. Egypti vai Aasia?.....	56
4.2.2. Historiallinen tausta hypertekstuaalisuuden selittäjänä	58
4.3. Ideologinen analyysi.....	64
4.3.1. Poliittiset painotukset.....	64
4.3.2. Puhtaan järjen riemuvoitto.....	65
4.3.3. Viisaus juutalaisen kertomuskontekstin luoja.....	66
4.3.4. Synteesi: luotto Leontopolikseen – pelastus egyptinjuudealaiselle	67
5. 1. Hen. 90:30–36.....	71
5.1. Hypertekstuaalinen analyysi.....	71
5.1.1. Raamatunlähteet	71
5.1.2. Hyper- ja hypotekstien suhde	80
5.2. Historiallinen analyysi	88
5.3. Ideologinen analyysi.....	94
5.3.1. Henokilaisen juutalaisuuden raamatuntulkintaa?	94
5.3.2. Papiston vastarintaliike	96
5.3.3. Tuki makkabilaisille vaati myönnytyksiä	98
5.3.4. Synteesi: pyhiinvaellus tiellä järjestykseen	100
6. Yhteenvedo.....	102
6.1. Tulkintojen vertailua.....	102
6.2. Metodologian vaikutus tutkimustuloksiin	104
6.3. Seuraukset Paavali-tutkimukselle	105
6.4. Lopuksi	108
Lyhenteet	109
Lähde- ja kirjallisuusluettelo	110
Tekstijulkaisut	110
Apuneuvot	112
Kirjallisuus.....	113
Liite 1. EHK-käännös jakeista 1. Hen. 90:30–36	122
Liite 2. Käännökseni jakeista Sib. or. 3:710–723	122
Liite 3. Hypertekstuaaliset suhteet Gérard Genetten (1997) mukaan	123

1. Johdanto

1.1. Tutkimuskysymys

Tämän kuullessaan Jeesus hämmästyí ja sanoi niille, jotka häntä seurasivat: "Totisesti: näin vahvaa uskoa en ole tavannut yhdelläkään israelilaisella. Minä sanon teille, että niin idästä kuin lännestä tulee monia, jotka taivasten valtakunnassa käyvät aterialle yhdessä Abrahamin, Iisakin ja Jaakobin kanssa. Matt. 8:10–11 (suomennos KR-92)

Vanhassa testamentissa pakanakansojen tulevaisuudesta esitetään erilaisia näkemyksiä. Jeremian kirjan luvuissa 30–31 Jumala palkitsee lopulta Israelin kansan ja tuhoaa muut ”jumalattomat”. Tämä ei ole kuitenkaan VT:n ainoa näkemys. Esimerkiksi Sakarjan kirjan luvussa 14 myös pakanakansat vaeltavat Jerusalemiin, jossa ne kunnioittavat Israelin Jumalaa. Käsitystä kutsutaan eskatologiseksi pyhiinvaellustraditioksi (jatkossa ”pyhiinvaellustraditio”).¹ Traditio liitetään useimmin jakeisiin Jes. 2:2–4, Miik. 4:1–3 ja Sak. 14:16, mutta muitakin siihen liittyviä tekstejä VT:stä löytyy.² Jakeet Matt. 8:10–11 liittävät pyhiinvaelluksen osaksi Jeesuksen julistusta Jumalan valtakunnasta. Esimerkiksi Ed Sandersin mukaan Paavalin lähetysinto syntyi pyhiinvaellustradition pohjalta.³ Myös Johanneksen ilmestyksen luvussa 22 kansat saavat hyvinvointinsa Jerusalemissa.

Tässä tutkielmassa pyrin selvittämään pyhiinvaellustradition kehitystä toisen temppelin aikana. Tutkin, miten kaksi tuolloin kirjoitettua eskatologiseen⁴ pyhiinvaellustraditioon liitettyä tekstiä tulkitsee Vanhaa testamenttia. Näin pyrin valottamaan niitä varhaisjuutalaisuuden lopunajallisia käsityksiä, joissa muille kansoille tarjotaan pelastumisen mahdollisuus. Tutkielmani lähteenä ovat kolmannen Sibyllan oraakkeliin kirjan jakeet 710–723 ja ensimmäisen Henokin kirjan luvun

¹ Suomennokseni käsitteestä ”eschatological pilgrimage tradition” (alunp. ”eschatologische Völkerwallfahrt zum Gottesberge”): Jeremias 1956², 47; 1971, 247. Hän antaa traditiolle viisi tyypillistä ominaisuutta: (1) Jumalan kunnia näytetään maailmalle, (2) Jumalan kutsu seuraa tätä, (3) Jumalan kutsua seuraa pakanoiden matka, (4) se päättyy maailman pyhäkölle ja (5) silloin pakanatkin kuuluvat Jumalan kansaan (tähän voi symbolisesti liittyä yhdessä ruokailua).

² Roberts (1962, 986) luettelee pyhiinvaellustraditiosta kertoviksi teksteiksi myös jakeet Jes. 18:7 ja Ps. 76:11–12, jotka kertovat kansojen lähettävän uhrilahjoja Israelin jumalalle Siion-vuorelle. Donaldson (2007, 500) ei liitä psalmin 76 tekstiä pyhiinvaellustraditioon, mutta lisää Robertsin luetteloon tekstit Jes. 9:9–10; 25:6; 56:7; 60:5–6; 66:19; Hagg. 2:21–22 ja Sak. 8:22.

³ Sanders 1985b, 171.

⁴ Pyrin käyttämään käsitteitä ”eskatologia” ja ”apokalyptiikka” Teinosen sanakirjan (1999²) mukaisesti. Teinosen mukaan ”eskatologia” merkitsee oppia lopun ajoista ja ”apokalyptiikka” kirjallisuuslajia, jossa paljastetaan lopun ajan tapahtumia.

90 jakeet 30–36.⁵ Lopuksi pohdin, mitä annettavaa tutkimustuloksillani on erityisesti Paavalin ja pyhiinvaellustradition suhteesta käytyyn keskusteluun.

Vanhan testamentin kirjoituksia myöhäisemmät tekstit kertovat kontekstista, jossa Jeesuksen ympärille syntynyt liike vaikutti. Teksteillä on ollut painoarvoa juuri Jeesuksen ajan juutalaisuuden uudelleenarvioinnissa. Jeesuksen ajan juutalaisuutta pidetään helposti lakihenkisenä ja eristäytyneenä uskontona. Tieteellinen raamatuntutkimus on kuitenkin kyseenalaistanut tämän karikatyyrin: juutalaisuus korosti armollista valintaa ja oli kiinnostunut muidenkin kansojen kohtalosta.

Kansojen eskatologinen pyhiinvaellus Jerusalemiin mainitaan varhaisjuutalaisissa teksteissä myös Salomon psalmeissa, 4. Esran kirjassa ja 2. Barukin kirjassa. Suhdetta muihin kansoihin voitiin määrittää muillakin tavoilla. Terence L. Donaldsonin mukaan pelkästään positiivisia suhtautumistapoja oli useampia: sympatia, kääntymiseen kehoitus, odotus lopunaikaisesta pakanoiden liittymisestä juutalaisuuteen ja eettinen monoteismi, jossa kaikki yhteen jumalaan uskovat ja moraalisesti kelvolliset nähtiin juutalaisiksi.⁶ Toisaalta esimerkiksi Riemuvuosien kirja suhtautuu yksinomaan negatiivisesti ei-juutalaisiin: kaikki ympärileikkaamattomat tuhoutuvat.⁷

Donaldsonin suhtautumistavoista ”odotus lopunaikaisesta liittymisestä” kattaa myös pyhiinvaellustradition. Pyhiinvaellus on kuitenkin vain yksi tapa kuvata tätä liittymistä. Sitä on kuvattu myös ilman mainintaa pakanoiden vaelluksesta Jerusalemiin: pelkkä Israelin tai Jerusalemin arvonalautus voi saada pakanat osallisiksi Israelin Jumalan siunauksista.⁸ Pyhiinvaellustraditio on siis vain yksi näkökulma juutalaisten pelastuskäsitysten joukossa. Sen kapeus kääntyy kuitenkin eduksi: sitä hyödyntävät tekstit ovat selkeästi paikannettavissa, koska temppelin ja pakanakansojen pitää molempien esiintyä lopunajallisessa kuvauksessa. Aihetta on näin helpompi rajata.

⁵ Käännökset teksteistä löytyvät tutkielmani liitteistä 2 ja 3. Käytän lähteistäni lyhenteitä 1. Hen. ja Sib. or. 3. Lukemisen helpottamisen vuoksi kutsun Siblyllan oraakkeliin kolmatta kirjaa usein ”kolmanneksi Siblyllaksi”.

⁶ Donaldson 2007, 10–11.

⁷ Riem. 15:26.

⁸ Donaldson (2007, 502) nimeää esimerkeiksi 1. Hen. 91:14; Leevin testamentti 18:2–4; 4. Esra 6:25–26.

1.2. Miksi pyhiinvaellustraditio kaipaa lisätutkimusta?

Seuraavaksi tiivistän, miksi pyhiinvaellustraditio on tutkimuksessa noussut tärkeäksi. Tämän jälkeen pyrin kertomaan, mitä uutta voin tutkielmallani tuoda keskusteluun pyhiinvaellustraditiosta.

Kiinnostuksen lähtölaukauksena voidaan pitää Joachim Jeremiaksen 1950-luvun näkemyksiä Jeesuksen suhteesta pakanoihin. Hänen mukaansa Jeesus ei aloittanut pakanalähetystä, mutta lupasi pakanoillekin osan tulevassa Jumalan valtakunnassa.⁹ Tästä selvimmin kertoo tutkielmani alun lainaus Jeesuksen sanoista Kapernaumin sadanpäällikölle.¹⁰ Kertomus Jerusalemin temppelivuorelle vaeltavista pakanakansoista toistuu evankeliumien Jeesuksen julistuksessa. Jakeissa Matt. 22:10 ja Luuk. 14:23 juhliin kutsutaan lopulta satunnaista väkeä, jotta kutsujan talo täyttyisi. Jakeissa Mark. 11:17 temppelistä on tuleva kaikkien kansojen rukoushuone. Tämä ”Jeesuksen lupaus kansoille” perustui juuri VT:n teksteihin, kuten Jes. 2, Miik. 4 ja Sak. 14. Myöhemmin Ed Sanders on korostanut pyhiinvaellustradition merkitystä UT:n teologiselle ajattelulle. Hänen mukaansa se on kuitenkin kuulunut laajemmin UT:n aikaiseen juutalaiseen ajatteluun. Kansojen pyhiinvaellus on ollut kiinteä osa odotusta Israelin arvon palauttamisesta. Jeesuksen opetuslapsien oli luontevaa liittyä ajatukseen, vaikkei Jeesus sitä olisi ohjelmallisesti ajanutkaan.¹¹

Sandersin mukaan pyhiinvaellustraditio on vaikuttanut myös Paavalin ajatteluun: viimeiset ajat olivat Jeesuksen ylösnousemuksen myötä käsillä, joten nyt myös pakanakansoille piti antaa mahdollisuus nousta temppelinvuorelle.¹² Paavali antoi pyhiinvaellustraditiolle perustelun kristologiasta käsin, ja käänsi sen tapahtumat pääläelleen luvussa Room. 11: ensin pelastetaan pakanat, sen jälkeen koko Israel.¹³ Tuoreemmissa tutkimuksissa esimerkiksi Lauri Thurén on esittänyt samankaltaisen näkemyksen: Sak. 14 on vaikuttanut Paavalin lakikäsitteeseen jo ennen Damaskoksen tien kääntymystä. Juutalainen laki rajoitti monoteismin vain valitun kansan piiriin. Kuitenkin VT esittää tilanteeseen ”temporaalisen” muutoksen: Is-

⁹ Jeremias 1956², 60–62.

¹⁰ Jeremias 1956², 47.

¹¹ Sanders 1985a, 212–221.

¹² Sanders 1985b, 171.

¹³ Sanders 1985b, 195.

raelin Jumalasta tulee lopulta ”koko maanpiirin kuningas” (Sak. 14:9). Paavalin täytyi löytää tälle aikalaisjuutalaisuuden universalismin ja partikularismin jännitteelle teologisesti johdonmukainen vastaus. Vastauksen hän esittää Roomalaiskirjeessään, joka sekä alkaa että päättyy universaalien monoteismin korostukseen.¹⁴ Thurénin näkemys korostaa enemmän universaalia monoteismää kuin juuri kansojen pyhiinvaellusta. Silti se vetoaa pyhiinvaellustraditioon liittyvään raamatunkohtaan.

Terence L. Donaldsonin mukaan pyhiinvaellustraditio ei voi olla osa Paavalin teologiaa. Pyhiinvaellustekstit kertovat Siionin ja Israelin kansan suuruudesta, joka vetää pakanoita puoleensa. Paavali ei olisi lähtenyt muokkaamaan tätä suuruuden ajatusta suuntaan, jonka keskiössä olisi juuri juutalaislähetysten epäonnistuminen. Lisäksi Paavali ei kertaakaan viittaa suoraan eskatologisesta pyhiinvaelluksesta kertoviin teksteihin.¹⁵

Donaldsonin tulkinta liittyy hänen pyrkimyksensä erottaa proselytismi ja ”odotus lopunaikaisesta liittymisestä” toisistaan. Proselyyteiltä vaadittiin juutalaisen lain noudattamista, mutta pyhiinvaellustraditioteksteissä tätä ei hänen mukaansa odoteta.¹⁶ Donaldson näkeekin pyhiinvaellustradition osana suvaitsevampaa suhtautumistapaa juutalaisiin, kun taas ankarampi proselytismi vaati ehdotonta alistumista juutalaisiin tapoihin.¹⁷ Paavalin pakanamissio tulisi tästä näkökulmasta nähdä osana proselytismää. Proselytismille oli tyypillistä ajatella pelastuksen tulevan Israelin kautta: pelastus oli tarjolla pakanoillekin viimeiseen tuomioon asti, jos he liittyisivät Israeliin ja sen tapoihin. Tämä on Donaldsonin mukaan lähempänä Paavalin ajattelua kuin pyhiinvaellustraditio, jossa pakanat kyllä tulevat Jumalan luo, mutta eivät silti tule osaksi kansaa lakia noudattamalla. Paavali oli antanut proselytismin ajattelumuodolle uuden sisällön, joka tulee ilmi jakeissa Room. 11:12 ja 30–32: liittyminen Israeliin Jeesuksen (eikä lain) kautta oli tarjolla viimeiseen tuomion asti. Viimeistä tuomiota oli viivytetty Israelin kovasydämyyden vuoksi, joka oli näin koitunut pakanoille siunaukseksi.¹⁸

¹⁴ Thurén 2000, 158–162.

¹⁵ Donaldson 1993, 91–92.

¹⁶ Donaldson 1990.

¹⁷ Donaldson 1993, 95.

¹⁸ Donaldson 1993, 94–98.

Erityisesti Donaldsonin haasteet Sandersin (ja siten Thurénin) Paavali-tulkinnalle ovat motivoineet tutkielmani aiheenvalintaa. Voidaanko raamatuntulkinnan perusteella lähdetekstini selvästi erottaa proselytististä käsityksistä? Mitä raamatuntulkinta paljastaa kirjoittajien ajatellen pakanoiden asemasta tuolloin: noudattivatko pakanat Mooseksen lakia? Vaatiiko toisen temppelin aikainen pyhiinvaellustradition tulkinta suoran viittauksen pyhiinvaelluksesta kertoviin raamatunkohtiin? Pitääkö kirjoittajan pyrkiä liittymään juutalaisuuden pääuomaan, jotta hän voi välittää pyhiinvaellustraditiota?

Tieteellisen keskustelun lisäksi pyhiinvaellustradition syvemmällä tuntemuksella on merkityksensä myös aikamme uskonnolliselle kentälle. Moniarvoisessa maailmassa ja erityisesti länsimaisessa kristillisyydessä käydään jatkuvaa keskustelua siitä, kenelle pelastus lopulta kuuluu. Jos kaikki ovat Jumalan lapsia, miksi kaikki eivät tulisi uskollaan autuaiksi?¹⁹ Pyhiinvaellustraditio pitää yllä yhtä puhuttelevaa vastausta tähän kysymykseen: vaikka kaikki eivät ole yhtä oikeassa, voi monelle silti olla tilaa Jumalan talossa.

1.3. Tutkielmani näkökulma

Pyhiinvaellustradition kehitystä ei ole aiemmin tutkittu, vaan se on nähty yhtenä melko staattisena traditiolinjana. Tutkielmani lähteet on usein mainittu vain osana lähdelistaa, jossa kerrotaan, missä kaikkialla tämä myönteinen ajatuslinja pakanakansoista esiintyy.²⁰ Pyhiinvaellustraditioon liitettyjen varhaisjuutalaisten perikooppien raamatuntulkinnasta ei ole tehty aiempaa tutkimusta. Pyhiinvaellustradition merkityksestä juutalaisuudelle kertoo kuitenkin juuri sen tulkintahistoria. Se on elänyt erilaisissa konteksteissa VT:n tekstien jälkeenkin. Tulkitsijoiden oma tekstientuntemus on liittännyt raamatuntekstit uuteen tekstien verkostoon, joka ei ole ollut identtinen raamatuntekstin kirjoittajan verkoston kanssa. Mahdollisesti kirjoittajilla on myös tarve viestiä eri asioita pyhiinvaelluksen kautta, kun mihin raamatuntekstin kirjoittaja on pyrkinyt.

¹⁹ Esim. Kylliäinen 2009².

²⁰ Esim. Jeremias 1956², 52; Rad 1965, 296; Sanders 1985a, 214; Räisänen 2010, 251.

Ulrich Luzin mukaan raamatuntulkintojen tutkimus auttaa ymmärtämään omaa hermeneuttista tilannettamme. Emme tulkitse tekstejä tyhjiössä, vaan aiemmat tulkinnat ohjaavat meitä.²¹ Tutkielmassani raamatuntulkintojen selvittäminen auttaa hahmottamaan varhaisjuutalaisuuden esiymmärrystä. Se puolestaan kertoo siitä hermeneutiikasta, jota UT:n kirjoittajat ja kenties historiallinen Jeesuskin käyttivät. Heidän oppilaansa tulkitsevat pyhiinvaellustraditiota tänäänkin ympäri maailmaa.

Tutkielmani pyrkii siis lisäämään ymmärrystä lähteitteni raamatuntulkinnosta ja siten apokalyptisista painotuksista osana varhaisjuutalaisuutta. Se kertoo niistä raamatuntulkinnallisista poluista, joita on kuljettu jo ennen UT:a. Evankelistojen ja Jeesuksen ei ole tarvinnut tuntea tutkielmani lähteitä, tai hyödyntää niitä tietoisesti. Silti lähteeni kertovat siitä hermeneutiikasta, jota pyhiinvaellustraditio on käynyt läpi ennen kristinuskkoa. Ne ovat olleet mukana rakentamassa tulkintojen verkkoa, johon myös evankelistat ja Jeesus ovat yhdistyneet. Näin niillä on myös yhtymäkohtia UT:n eskatologisten viestien ymmärtämiseen.

Pyhiinvaellustraditio vaikuttaa tänään erityisesti kristinuskon kontekstissa. Varhaisjuutalaista tulkintahistoriaa ei kuitenkaan voida tutkia vain kristillisten käsitysten ehdoilla. Tässä tutkielmassa tekstejä 1. Hen. ja Sib. or. 3 tutkitaan varhaisjuutalaisina kokonaisuuksina. Näin teen riippumatta siitä, mikä lähteissä on myöhemmin kiinnostanut tulkitsijoita. Lyhyesti sanottuna: keskeistä on millaista tulkintaa tekstit 1. Hen ja Sib. or. 3 tekevät, ei miten Jeesus, evankelistat tai kristityt ovat näitä tekstejä tunteneet saati käyttäneet. Ainoa väittämäni Jeesuksen, Henokin Eläinapokalypsin ja Sibyllan oraakkeliin kolmannen kirjan yhteydestä on, että kaikki kolme ovat voineet tulkita samaa teemaa toisen tempelin aikaisessa kontekstissa. Siten tutkielmani palvelee UT:n tutkimusta.

1.4. Tutkielman eteneminen

Tutkielmani alkaa katsauksella pyhiinvaellustradition, juutalaisen itseymmärryksen ja tutkielmani lähteiden tutkimushistoriaan. Tämän jälkeen esittelen reseptiohistoriallisen metodin, jota käytän analyysissäni. Metodi on sovellus Niko Hut-

²¹ Luz 2006, 128–129.

tusen reseptio- ja vaikutushistorian metodista.²² Olen muokannut metodia, jotta se soveltuisi paremmin varhaisjuutalaisten lähteiden tutkimukseen.²³

Aloitin analyysin hypertekstuaalisuuden tutkimisella. Tekstitasolla analysoin, millaisessa suhteessa Sib. or. 3:710–723 ja 1. Hen 90:30–36 ovat raamatuntekstien kanssa. Tekstit ovat intertekstuaalisen ajattelun mukaan aina verkostoituneita toisiinsa – teksti ei koskaan soi yksin, vaan siinä kuuluvat aina myös aiempien tekstien kaiut.²⁴ Lähdeteksteistäni voidaan erottaa tekstejä, joihin liittyminen on tarkoituksellista.²⁵ Näiden löydöksiä jälkeen kysyn liittymisten merkityksiä: miten lähteeni katsovat aiempia tekstejä: miltä esimerkiksi tietty profeettakirjan perikooppi näyttää Sibyllan oraakkelin tekstissä?

Intertekstuaalista vaihetta seuraa historiallinen analyysi. Sen tavoitteena on asettaa intertekstuaalisen analyysin tulokset historialliseen kontekstiin. Miten historiallinen tilanne on vaikuttanut tapaan, jolla raamatuntekstiä on käsitelty tai katsottu tutkielmani lähteissä?²⁶ Varhaisjuutalaisten tekstien syntyhistoriasta käyty keskustelu voi avata lähteitteni raamatuntulkintaa.

Viimeisenä vaiheena analysoin raamatuntulkinnan ideologiaa. Intertekstuaaliset suhteet ja historiallinen analyysi auttavat kertomaan raamatunlainauksen pyrkimyksistä. Ideologisen analyysin ensimmäinen tavoite onkin selvittää, mihin tarkoitukseen lainausta on tietystä historiallisesta tilanteesta käytetty.²⁷ Toiseksi ideologisessa analyysissä selvitetään kirjoitusyhteisön sosiaalista todellisuutta, jota raamatunlainaus heijastelee.²⁸ Näin saadaan tietoa myös tekstien taustayhteisöistä. Tämä puolestaan liittyy tutkielmani keskusteluun aiemman tutkimuksen kanssa, joka on ollut kiinnostunut juuri tekstien taustoista.

Vertaan raamatullisen materiaalin ja lainauksen sisällön suhdetta toisiinsa koko analyysini ajan. Lopuksi vertaan tekstien Sib. or. 3:710–723 ja 1. Hen 90:30–36

²² Huttunen 2008.

²³ Tarkempi keskustelu metodin soveltamisesta varhaisjuutalaisuuden tutkimukseen löytyy luvusta ”Reseptiohistoriallinen metodi”.

²⁴ Makkonen 1991, 16.

²⁵ Tarkoituksellinen liittyminen edellytetään hyper- ja hypotekstien teoriassa: Genette 1997, 7–10.

²⁶ Huttunen 2008, 235.

²⁷ Eli mihin lainausta ”tarvittiin” (Huttunen 2008, 238).

²⁸ Syreeni 1995, 47.

raamatuntulkintaa toisiinsa, ja tiivistän löydökseni pyhiinvaellustradition kehityksestä.

2. Tutkimushistoria

2.1. ”Juutalaiset” ja ”pakanat” makkabilaiskapinan aikaan – kysymys itseymmärryksestä

Tutkielmani tarkoitus on löytää ideologisia kehityskaaria pyhiinvaellustradition tulkinnaissa. Jotta ideologista kehitystä voidaan havaita kertomuksessa, joka käsittelee juutalaisten suhdetta muihin kansoihin tai uskontoihin, tulee ensin ymmärtää, miten juutalaisuus määritteli itsensä suhteessa muihin lähteitteni syntyaikana. Keitä tarkoitettiin tuolloin ”juutalaisilla” ja keitä ”pakanoilla”? Tutkimuksessa vallitsevan käsityksen mukaan molemmat tutkielmani lähteet on kirjoitettu makkabilaiskapinan aikoihin. Vaikka kolmannen Sibyllan kohdalla ajoituksesta käydään enemmän kiistaa, on sekin joka tapauksessa kirjoitettu viimeistään 40-luvulla eKr. Siksi olen päätenyt ottamaan juuri makkabilaiskapinan jälkeisen ajan kontekstiksi, josta pyrin havainnoimaan aiemman tutkimuksen käsityksiä siitä, mitä ”juutalaisuudella” tuolloin tarkoitettiin. Kertoohan tämä myös paljon siitä, ketkä tämän määritelmän ulkopuolelle jäivät.

Makkabilaiskapinan aika 160-luvulla eKr. muovasi juutalaista identiteettiä. Shaye J.D. Cohenin mukaan vasta makkabilaiskapinan aikainen kansan jako loi juutalaisuuden uskonnollisena käsitteenä. Aiemmin termi *Ἰουδαϊσμός* viittasi maantieteelliseen ryhmään, juudealaisiin. Nyt juudealaisten joukossa kuitenkin havaittiin hellenismiin mukautuneita luopioita ja todellisia juutalaisia. Tuolloin ryhmä voitiin avata muillekin kansallisuuksille: juutalaisuuteen oli mahdollista kääntyä.²⁹ Cohenin tutkimus antaa näkökulmaa toisen vuosisadan pakanoiden ja juutalaisten suhteesta kertovien tekstien tutkimiseen: lähdeteksteissäni voi olla kysymys uuden uskonnollisen identiteetin kehittyvästä itseymmärryksestä.

Cohenin näkökulma juudealaisuuden kehityksestä juutalaisuudeksi ei ole jäänyt vaille haastajaa. Viimeaikainen sosiologinen raamatuntutkimus on sekin päätenyt korostamaan juudealaisuuden ja juutalaisuuden eroa, mutta korostaa vielä UT:n aikaistenkin juutalaisten ymmärtäneen itsensä juuri etnisen identiteetin kautta juu-

²⁹ Cohen 1999, 104–105. Kääntyminen ei Cohenin (1999, 168–174) mukaan ollut vain teologian tai käytöksen omaksumista, vaan vaati sosiaalista integraatiota ryhmään: juutalaiseksi kääntyminen oli elämistä juutalaisessa yhteisössä joko jumalaapelkäävänä tai ympärileikkattuna (mutta silti sosiaalisesti alempiarvoisena).

dealaiseksi. Aikalaisille tällaiset määreet olivat aina tietystä asuinpaikasta nousevia. Näkökulmasta esimerkkinä voidaan mainita Bruce J. Malinan ja John J. Pilchin tuotanto.³⁰

Philip F. Esler puoltaa samoin identiteetin etnistä puolta. Hän korostaa etnisen identiteetin konstruktivisuutta: kulttuurilliset määreet (kuten hellenismin paine tai suhde lakiin) eivät luoneet juutalaisuutta, vaan tiettyyn etniseen taustaan sidottu juutalaisuus loi kulttuurilliset määreensä.³¹ Uskonto on vain yksi näistä kulttuurillisista tekijöistä. Ne muuttuvat aikojen mukana, jotta ryhmän olemassaoloa voidaan parhaiten legitimoida.³² Eslerin mukaan antiikin etniset ryhmät tunnettiin aina kotipaikkansa perusteella. Näiden seikkojen vuoksi juutalaisuuteen ei muotoutunut erilliseksi uskonnolliseksi identiteetiksi vielä ajanlaskun alkua edeltäneenä aikana, koska sen siteet erityisesti Jerusalemiin olivat niin vahvat.³³ Eslerin mukaan toisen temppelin aikana ei vielä voidakaan puhua juutalaisuudesta uskontona: ylipäättänsä uskonnosta puhuminen omana elämänalueenaan ennen valistuksen aikaa voi olla keinotekoisia. Uskonnolliset käsitykset olivat vain yksi tapa perustella juudealaisuutta.³⁴ Juudealaisia saattoivat olla hekin, jotka eivät asuneet Juudeassa, mutta jotka jakoivat mielikuvan yhteisestä kotipaikasta ja erityisesti kiintymyksestä Jerusalemiin.³⁵

Temppelin asema juutalaisen identiteetin keskuksena on toki huomattu aiemminkin. Myös diasporajuutalaiset arvostivat temppeliä ja tarvitsivat jopa uuden Leontopolikseen, jotta juutalainen identiteetti saattoi säilyä. Esler on kuitenkin ensimmäinen, joka pohtii temppelin keskeisyyttä etnisen identiteetin näkökulmasta – temppeli liittyy identiteetin juuri tiettyyn alueeseen eikä tiettyihin kulttuurisiin menoihin. Esimerkiksi Erich S. Gruen on korostanut isänmaan ja siten temppelin merkitystä juutalaiselle identiteetille, muttei silti ole tehnyt yhtä pitkälle menevää johtopäätöstä kuin Esler. Hänelle identiteetti on silti juutalainen, ei juudealainen. Hän myös huomaa identiteetin liukuvuuden, joka tulee Eslerinkin ajatuksissa esille: esimerkiksi Filon saattoi pitää itseään samaan aikaan aleksandrialaisena ja juutalaisena. Juutalaisuus syntyi juuri kytköksestä temppeliin. Jää kuitenkin epäsel-

³⁰ Esim. Malina & Pilch 2000, 64–66.

³¹ Esler 2003, 62–64.

³² Esler 2003, 66.

³³ Esler 2003, 68.

³⁴ Esler 2003, 73–74.

³⁵ Esler 2003, 65.

väksi, pyrkiikö Gruen tällä juuri painottamaan juutalaisuuden luonnetta aleksandrialaisuutta uskonnollisempaan identiteettiin.³⁶

Eslerin näkemyksen tutkielmani kannalta tekee mielenkiintoiseksi hänen sovelluksensa päällekkäisistä etnisistä identiteeteistä. Nykysosiologia on huomionut, että etniset identiteetit eivät ole vakaita ja toisensa pois sulkevia, vaan yksilö voi tietyissä tilanteissa kuulua toiseen ryhmään kuin toisissa.³⁷ Siis siinä, missä Cohenin näkemyksen mukaan juutalaisuudelle kehittyi makkabilaiskapinan aikaan selkeämmin uskonnollinen sisältö, voitaisiin Eslerin sanoin todeta, että juudealaiset korostivat tuolloin identiteettiään uskonnollisella legitimoinnilla, mutta pystyivät tarvittaessa omaksumaankin myös kreikkalaisen tai egyptiläisen identiteetin.

Jo aiemmin moninkertaisista identiteeteistä voitiin nähdä esimerkki Gruenin Filon-huomion kohdalla: Oliko Filon aleksandrianjuutalainen vai aleksandrianjuudealainen? Esler havainnollistaa käsitysten eroja kommentoimalla Cohenin tulkintaa Atomoksen identiteetistä. Josefus kertoo Atomoksesta, joka oli juutalainen, mutta kyproslainen syntyperältään.³⁸ Cohenin mukaan tämä merkitsee, että Atomos oli kääntynyt uskontoon nimeltä juutalaisuus.³⁹ Eslerin mielestä tässä on vain malliesimerkki identiteetin liukuvuudesta: hän oli sekä kyproslainen, että juudealainen.⁴⁰

Eslerin näkökulma kärsii Cohenia vähemmän ”uskonnollisuuden” aiheuttamista anakronistista ongelmista. Toisaalta se ei onnistu selittämään juutalaisuuteen kääntymistä tyhjentävästi. On ymmärrettävää, että galilealainen tai idumealainen identiteetti oli tarvittaessa tarpeeksi joustava, jotta se voisi liittyä osaksi juudealaisuutta – olihan Jerusalem tärkeä heillekin. Mutta entä kauempaa tulleet proselytit: roomalaisella ei varmaankaan ollut läheisiä välejä Pyhään maahan? Miten ulkopuolelta tultiin osallisiksi kiintymyksestä ”uuteen kotiseutuun”, jollei juuri ensisijaisesti uskonnollisen identiteetin kautta?

³⁶ Gruen 2002, 239–252.

³⁷ Esler 2003, 49–50, 73–74.

³⁸ *Antiquities* 20:142.

³⁹ Cohen 1999, 79.

⁴⁰ Esler 2003, 73.

Voidaan siis nähdä, ettei ”juutalaisuuden” (joksi ilmiötä aion yksinkertaisuuden vuoksi jatkossakin kutsua) ja ”pakanuuden” määrittelyminen ole tutkijoillekaan yksiselitteistä. Oli kyseessä sitten muotoutumassa oleva uskonnollinen identiteetti tai etninen identiteetti, jota legitimoitiin eri konteksteissa joustavasti, voidaan käsitteiden haastavuuden nähdä olevan osa tekstien kirjoitusmaailmaa: tuolloinkaan ei ollut itsestään selvää, kuka oli juutalainen, ja kuka oli kreikkalainen.

2.2. Pyhiinvaellustraditio Sibyllan oraakkeliin 3. kirjassa

2.2.1. Sibyllan oraakkeliin 3. kirja

Seuraavaksi käyn läpi tutkielmani lähteiden tutkimushistoriaa – erityisesti tutkimusta, joka on ollut kiinnostunut pyhiinvaellustradition teemasta. Samalla esittelen lähteet, koska ne ovat monelle raamatuntutkijallekin vieraampia.

Sibyllan oraakkeliin 3. kirja on harvinaisen laaja ja hyvin säilynyt hellenistijuutalainen dokumentti, joka on kuitenkin herättänyt vain vähän mielenkiintoa tutkimuksessa. Se kertoo monista harvemmin juutalaisuuteen liitettävistä ilmiöistä, kuten Titaanien taistelusta, jonka Jumala lopulta päättää. Onkin sääli, etteivät teoksen erikoisuudet ole saaneet suurempaa huomiota osakseen. Vaikka teosta ei voida pitää osana juutalaisuuden valtavirtaa, sisältää se paljon VT:lle uskollista materiaalia, ja myös näkemyksen lopunajallisesta pakanoiden pyhiinvaelluksesta tempeliin. Seuraavassa selvitän tarkemmin tämän kirjan taustoja. Kolmas Sibylla on selvästi syntynyt juutalaisen vähemmistön keskuudessa. Tällöin kysymykset esimerkiksi kohdeyleisöstä ja sen suhteesta vallinneeseen kulttuuriin ovat oleellisia pyhiinvaellustradition raamatuntulkintojenkin kannalta. Miten tekstin on tulkittu esimerkiksi erottavan juutalaisen muista? Mikä tässä on juutalaisen lain noudattamisen rooli?

Sibyllaksi nimitettiin hellenistisessä kulttuurissa ennustajanaista, joka näki oraakkeleiksi kutsuttuja näkyjä. Historiasta heitä ei tunneta montaa, mutta kirjallisuudenlajina Sibyllojen oraakkelit muodostavat laajan kokonaisuuden niin juutalaisessa, kristillisessä kuin niiden ulkopuolisessakin kulttuurissa. Kirjallisuudenlajin erityispiirteinä voidaan pitää tapaa nimetä ennustuksissa ajan poliittisia tapahtu-

mia, sen sijaan että niitä verhottaisiin kuvakielen alle. Kirjat on kirjoitettu heksametriseen runomittaan.⁴¹

Juutalais-kristilliseen Sibyllan oraakkeliin kirjakokoelmaan luetaan kaksitoista kirjaa. Ne numeroidaan perinteisesti kirjoihin 1–8 ja 11–14. Kirjoista osa on selvästi juutalaisia, osa kristillisiä ja osassa juutalaista pohjatekstiä on muokattu kristilliseksi. Kirjakokoelma on valmistunut myöhään: kirjassa 14 kuvataan arabien hyökkäystä Egyptiin. Sibyllan oraakkeliin kolmatta kirjaa pidetään kokoelman vanhimpana.⁴²

Tämänhetkessä tutkimuksessa keskustellaan kolmannen Sibyllan syntykontekstista. John J. Collinsin mukaan kirjan pääosat on kirjoitettu toisen vuosisadan eKr. puolivälissä. Hän pitää syntypaikkana Egyptin Leontopolista, jonne ylipappi Onias IV oli paennut Jerusalemita.⁴³ Rieuwerd Buitenwerf on haastanut tämän näkemyksen sijoittamalla synnyn 80–40 -luvulle Vähään Aasiaan.⁴⁴ Muu tutkimus näyttää useammin yhtyvän Collinsin näkemykseen.⁴⁵

Syntykontekstin selvittämisen ratkaiseva kysymys liittyy tekstin messiashahmon identifiointiin. Kuka on jakeen 652 ”Kuningas auringosta” (βασιλεύς ἀπ’ ἡλίου), jonka aikana ratkaisevien käänneiden odotetaan tapahtuvan? Collinsin mukaan tämä on sama, kuin muualla oraakkelissa mainittu ”Seitsemäs kuningas”. Tällä tarkoitettaisiin seitsemättä Aleksanteri Suuren jälkeistä ptolemaiolaista hallitsijaa. Näin kyseessä olisi laskutavasta riippuen joko Ptolemaios VI Filometor (vallassa 180–164 eKr. ja 163–145 eKr.) tai Ptolemaios VIII Euergetes II (164–163 eKr. ja 145–116 eKr.).⁴⁶ Collins liittää ”Kuninkaan auringosta” egyptiläiseen mytologiaan, jossa faaraota pidettiin auringonjumalan poikana. Egyptiläinen Savenvalajan oraakkeli kertoo samoin ”kuninkaasta auringosta” viitaten juuri egyptiläiseen hallitsijaan.⁴⁷ Collinsin mukaan kolmannen Sibyllan kirjoittaja on liittänyt tittelin

⁴¹ Nickelsburg 1981, 162.

⁴² Collins 1974, 21.

⁴³ Collins 1974, 32–33, 52–53.

⁴⁴ Buitenwerf 2003, 130–133. Takarajan ajoitukselle asettaa Aleksander Polyhistorin lainaus, jota pidetään vanhimpana säilyneenä. Lainaus on sijoitettu juuri 80–30 -luvulle eKr. Collins (2005b, 84) kuitenkin huomauttaa, että kirja on todennäköisesti ollut olemassa jo ennen kuin Aleksander on siihen tutustunut.

⁴⁵ Samoin Nickelsburg 1981, 162; Bauckham 2008a, 321; Fuller 2006, 188 n. 321, 189.

⁴⁶ Collins 1974, 28–32.

⁴⁷ Collins 1974, 41.

ptolemaiolaiseen hallitsijaan, koska Filometor suhtautui juutalaisiin myötämieleisesti.⁴⁸

Buitenwerfin mukaan luku seitsemän kuitenkin vain symboloi täydellisyyttä, eikä viittaa tiettyyn historialliseen henkilöön.⁴⁹ Lisäksi Savenvalajan oraakkeli vastustaa ptolemaiolaista valtaa, joten sen paralleelia ei voida hyödyntää kolmannen Sibyllan kohdalla. Buitenwerf liittää maininnan βασιλεύς ἀπ' ἡλίου tekstiin Jes. 41:25 (LXX), joka ylistää Kyyrosta idästä tulevana vapauttajana. Näin Vähän Aasian juutalaiset olisivat odottaneet idästä, auringonnoususta, tulevaa hallitsijaa, joka vapauttaisi juutalaiset Rooman vallan alta. Buitenwerfin mukaan pelkällä ἥλιος-sanalla on homeerisessa kirjallisuudessa voitu viitata itäiseen suuntaan ilman itää merkitsevää ἀνατολή-sanaakin. Tällaisia esimerkkejä hän löytää kuitenkin vain kaksi kappaletta.⁵⁰ Itäisen kuninkaan lisäksi Sibyllan oraakkeliin laji-tyyppi ja tekstin monet viittaukset Aasiaan tulisi ymmärtää vihjeinä syntypaikasta. Oraakkelit olivat Buitenwerfin mukaan erityisen suosittuja hellenistisen kulttuurin itäisellä reunalla. Useat viittaukset Rooman valtakuntaan puolestaan viittaisivat Rooman suurvaltakauteen, ensimmäiselle vuosisadalle eKr.⁵¹

Collins on vastannut Buitenwerfin kritiikkiin. Hän perustelee seitsemännen kuninkaan viittaavan juuri ptolemaiolaisiin hallitsijoihin: lukusymboliikkaa ei harjoitettu vain, koska se kuului lopunajoista kertoviin teksteihin, vaan sillä haluttiin aina myös viitata johonkin konkreettiseen. Collins esittelee tälle perusteita juutalaisesta ja kristillisestä apokalyptiikasta. Dan. 12:7 kertoo lopun tulevan ”ajan, kahden ajan ja puolen ajan päästä”, mutta jakeissa 12:12–13 kääntää nämä selkeiksi päivämääriksi. Dan. 7, Ilm. 12 ja 4. Esra 12 esittelevät merkillisen määrän erilaisia ruumiinosia, mutta Collinsin mukaan lukijakunta ymmärsi, mihin näilläkin viitattiin. Myös tekstikontekstit, kuten Sib. or. 3:192–193, osoittavat kirjoittajan odottaneen kreikkalaissyntyistä egyptiläiskuningasta, joka kukistaisi roomalaiset, ja jonka aikana juutalaiset menestyisivät. Tekstikohdan kirjaimellisesti tulkittamisesta on pidetty mielettömänä, koska tekstiä on pidetty *ex eventu* -profetiana: tekstin odottama tapahtuma olisi jo historiallisesti tapahtunut. Tämä olisi mahdollista, sillä Rooma oli tuolloin juuri vahvistumassa maailmanvallaksi. Collins kui-

⁴⁸ Collins 1974, 43–44.

⁴⁹ Buitenwerf 2003, 129.

⁵⁰ Buitenwerf 2003, 273–275

⁵¹ Buitenwerf 2003, 133.

tenkin huomauttaa, ettei itse ole väittänyt tekstin olleen tapahtuman jälkeinen ennustus. Odotettu tapahtuma ei yksinkertaisesti koskaan tapahtunut.⁵²

Collins ja Buitenwerf ovat erimieltä myös kirjan alkuperäisestä tekstimuodosta. Collinsin mukaan kirja sisältää myöhäisempää materiaalia jakeissa 1–96 ja 350–488, kun taas Buitenwerf pitää kirjaa yhtenäisenä kokonaisuutena.⁵³ Näkemyksien vertailu on kuitenkin hankalaa, koska erot syntyvät jo tutkijoiden metodologisesta käsityksestä: Buitenwerfin mukaan kirjaa voidaan lukea loogisena toimitettuna kokonaisuutena, vaikka se sisältäisikin materiaalia erilaisista lähteistä. Collins puolestaan korostaa eri lähteiden merkitystä. Hänen mukaansa antiikin oraakkeli-teokset olivat juuri lyhyiden lausumien kokoelmia, jotka ovat käyneet läpi useita toimituskertoja. Tällaista kokoelmaa ei tarkoitettu luettavaksi yhtenä ehyenä kokonaisuutena.⁵⁴

Sibyllan oraakkeliin kolmatta kirjaa on pidetty sillanrakennusyriksenä kahden kulttuurin välillä. Se arvostelee juutalaisesta näkökulmasta hellenistisen kulttuurin epäkohtia, mutta ei vaadi hylkäämään sitä kokonaan.⁵⁵ Juutalaisen lain merkitystä korostetaan. Lakia tulee noudattaa muidenkin kuin juutalaisten,⁵⁶ mutta käytännössä kirjassa puhutaan vain yleisistä ”luonnollisen lain” moraalisisista ohjeista. Homoseksuaalisuus ja ahneus tuomitaan, mutta esimerkiksi ympärileikkauksesta tai ruokasäädöksistä ei olla kiinnostuneita. Buitenwerfin mukaan kolmas Sibylla ei pyri erottelemaan juutalaisia ei-juutalaisista. Jumala on antanut kaikille samat yleishellenistiset tiedot ja velvoitteet, mutta vain juutalaiset elävät niiden mukaan. Näin juutalaiset siis toimivat kirjassa esimerkkeinä kaikille.

Kolmannen Sibyllan käsitystä juutalaisuudesta on tulkittu jyrkemmin. John M.G. Barclayn mukaan kirjan tarkoitus ei ole rakentaa siltoja, vaan luoda valtakulttuurin vastaista mieltä. Sibyllojen oraakkelit olivat tavallisen kansan suosiossa, koska niiden avulla voitiin turvallisesti kritisoida valtakulttuurin sosiaalisia ja

⁵² Collins 2005b, 88–91.

⁵³ Collinsin (1983, 358–361) mukaan jakeiden 350–380 naishallitsija voidaan yhdistää Kleopataraan (ajanlaskun taitteeseen), 381–488 ovat irrallisia oraakkeleita muita kansoja vastaan ja jakeet 1–96 irrallinen osuus ilmeisestikin toisesta tuntemattomaksi jääneeksi Sibyllan oraakkeliin kirjas- ta. Toisin Buitenwerf 2003, 124–125.

⁵⁴ Collins 2005b, 86–87.

⁵⁵ Nickelsburg 1981, 164–165.

⁵⁶ Sib. or. 3:599–600.

uskonnollisia epäkohtia.⁵⁷ Eckhard J. Schnabel huomauttaa, että laki liittyy tekstissä juutalaiseen viisauksiperinteeseen, jossa ”viisaus” samaistui oikeaan elämään ja siten Tooran pitämiseen. Ymmärtämättömät eivät noudata lakia, mutta Jumalan kansalle on annettu oikea tieto ja ymmärrys sen pitämiseen. Lopulta pakanatkin pystyvät ymmärtämään koko lain ja elämään oikein. Schnabel uskoo, että tämä viisaus sisältää myös kultillisia ja rituaalisia puolia, jotka ulottuvat pakanoille myöhemmin.⁵⁸ Hän ei kuitenkaan selvitä, miten tämä väite suhtautuu muiden tutkijoiden huomioihin kirjan löyhästä laintulkinnasta. Carl R. Holladay valitsee välimuodon näistä tulkinnoista: hänen mukaansa kirjan tarkoitus on erottautua kulttuurillisesti egyptiläisestä polyteismistä ja astrologiasta valtakulttuurin keinoin. Näin esimerkiksi juuri titaanien taistelun myytti inhimillistetään, ja titaanit asetetaan Israelin Jumalan alaisuuteen.⁵⁹ Holladayn mukaan teksti pyrkii poliittiseen korrektiuteen arvostelemalla kreikkalaisia tapoja, eikä Egyptin vallanpitäjiä, joista seitsemännen kuninkaan nähdään jopa olevan apuna juutalaisille tulevaisuudessa.⁶⁰ Pidetäänpä kirjan laintulkintaa löysempanä tai tiukempänä, ei kolmas Sibylla liity Aristeaan kirjeelle tyypilliseen korostukseen, jossa kaikki yhtä jumalaa palvovat nähdään juutalaisina, kutsuivatpa he jumalaansa Herraksi tai Zeukseksi. Sen sijaan se pyrkii puolustamaan temppelein erityislaatuisuutta ja vaatii kaikkia kansoja palvelemaan Israelin Jumalaa.⁶¹

Collinsin vaikutuksesta tutkimuksessa pidetään kolmatta Sibyllaa juutalaisuutta edistävänä propagandana.⁶² Esimerkiksi George W.E. Nickelsburgin mukaan kreikkalainen mytologia ja antiikin runouden muodot viittaavat ulkopuoliselle yleisölle kirjoittamiseen.⁶³ Juutalaisen kansan korkeaa moraalialue korostetaan,⁶⁴ mutta kansan suuruuden ajan odotetaan toteutuvan tulevan egyptiläiskuninkaan alaisuudessa. ”Seitsemännestä kuninkaasta” odotetaan Kyyroksen tapaista vapauttajaa, jonka aikana kaikki kääntyvät arvostamaan juutalaisia ja palvomaan Israelin

⁵⁷ Barclay 1996

⁵⁸ Schnabel 1985, 126–129.

⁵⁹ Holladay 1992, 146–147.

⁶⁰ Holladay 1992, 155.

⁶¹ Collins 2000², 162–165.

⁶² Collins 1973, 53–55.

⁶³ Nickelsburg 1981, 164–166. Collinsin (1973, 54) mukaan teksti on voitu kohdistaa sekä juutalaisille, että pakanoille. Fuller (2006, 187 n. 318) huomauttaa, että propagandistisen kirjallisuuden on myös tarkoitus vahvistaa ryhmää sisältä, riippumatta sen ulkopuolisesta tavoitavuudesta.

⁶⁴ Esim. Sib. or. 3:597–598.

Jumalaa.⁶⁵ Collinsin tulkinta saakin poliittisen sävyn: tekstin tarkoitus on edistää juutalaisten asemaa Egyptissä.

Barclay tulkitsee Sibyllan poliittiset pyrkimykset eri tavoin kuin Collins: tarkoituksena ei ole edistää egyptinjuutalaisten asemaa, vaan nostattaa heidän kansallistunnettaan makkabilaiskapinan aikana. Kolmas Sibylla suhtautuu vihamielisesti hellenistiseen kulttuuriin, mutta vastustaa sitä sen omin keinoin: nationalistisesti sävyttyneen oraakkelikirjallisuuden avulla.⁶⁶ Collins kuitenkin huomauttaa tähän, ettei kirja mainitse makkabilaiskapinaa kertaakaan. Hiljaisuutta hän pitää todisteena juuri päinvastaisesta: kirja on laadittu Egyptiin makkabilaiskapinan alla paenneen papiston keskuudessa. He eivät suosineet kapinaa, mutta eivät virallisesti asettuneet sitä vastaan.⁶⁷

Buitenwerfin mukaan kirjaa ei kirjoitettu poliittisista syistä. Buitenwerf uskoo, että kirjoittaja on tarkoituksella halunnut kuvata lukijansa kreikkalaiseksi esimerkiksi puhuttelemalla kreikkalaisia jakeissa 810–812, mutta käytännössä teksti on pyrkinyt vahvistamaan juutalaisen ryhmän sisäistä moraalia. Kreikkalaisten puhuttelemisesta huolimatta Sibylla kuvataan Nooan jälkeläiseksi ja juutalaisia ylisitetään useassa kohdassa. Suosittu Sibyllan hahmo pystyy tekemään nämä positiiiviset arviot objektiivisesti juutalaisuuden ulkopuolelta.⁶⁸

Kolmannen Sibyllan tutkimus on siis keskittynyt syntykontekstin ympärille. Pääosa tutkijoista pitää ptolemaiolaista Egyptiä syntypaikkana, mutta käsitykset sen suhteesta valtakulttuuriin ja toisaalta juutalaisuuden valtavirtaan vaihtelevat. Laintulkinta ja poliittiset painotukset ovat osa lähdetekstini raamatuntulkintaan vaikuttanutta ideologiaa. Näihin joudutaan siis palaamaan tutkielman edetessä.

⁶⁵ Collins 2000², 162; 2005b, 98.

⁶⁶ Barclay 1996, 223–225.

⁶⁷ Collins 2000², 89, 96–97.

⁶⁸ Buitenwerf 2003, 373–381.

2.2.2. Pyhiinvaellustraditio Viimeisessä oraakkelissa

Sibyllan oraakkeliin kolmas kirja voidaan jakaa viiteen oraakkeliin.⁶⁹ Näistä viimeisessä, jakeiden 657–808 oraakkelissa (jatkossa ”Viimeinen oraakkeli”), pakanat kääntyvät lopun aikoina Israelin Jumalan puoleen. Viimeiset tapahtumat käynnistyvät, kun ”kuningas auringosta” nousee valtaan, lopettaa sodat sekä tuhoaa vastustajiansa. Näin hän toimii ”Jumalan opetusten mukaisesti”.⁷⁰ Tämän jälkeen temppeleitä vastaan vielä hyökätään. Jumala asettuu hyökkääjiä vastaan, tuomitsee ihmiset ja lähettää heidän tuhkukseen monenlaisia katastrofeja.⁷¹ Kuitenkin Jumalan lapset saavat elää rauhassa temppelein liepeillä.⁷² Mahdollisesti juuri tämän erityisaseman vuoksi kaikki muutkin kansat huomaavat Israelin ja sen Jumalan erityisaseman ja puhkeavat laulamaan heille ylistystä.⁷³

Donaldsonin mukaan juuri pakanakansojen puheenvuoro jakeissa 710–723 hyödyntää eskatologista pyhiinvaellustraditiota. Pakanat ymmärtävät tekstikohdassa epäjumalanpalveluksensa turhuuden, lähettävät uhreja temppeliin ja pohtivat lakia. Selkeimmin kohdan liittyminen pyhiinvaelluskuvaukseen tulee ilmi myöhemmin jakeessa 772, jossa kaikista maailman kolkista tuodaan suitsukkeita ja lahjoja Jumalan taloon. Tätä varten matkustusolosuhteitakin helpotetaan: jakeessa 779 kaikkialta voidaan kavuta tai purjehtia helposti temppeliin.⁷⁴ Donaldsonin mukaan pakanoiden ei odoteta viimeisinä aikoina muuttuvan juutalaisiksi, sillä heiltä ei esimerkiksi vaadita ympärileikkausta tai ruokailusäädösten noudattamista. Lain noudattamista vaaditaan läpi kirjan, mutta kuten todettua, sen erityisen juutalaisista tunnuspiirteistä ollaan varsin vaitonaisia. Tärkeintä on oikean Jumalan palveleminen Jerusalemissa sekä universaali moraalitieteellinen moraali. Pakanoiden edellytetään tietävän nämä seikat. Donaldsonin mukaan ei-juutalaiset palvelevatkin Jumalaa Jerusalemissa oikeamielisinä pakanoina, mutta eivät juutalaisina.⁷⁵ On kuitenkin syytä muistaa, että Schnabel on esittänyt asiasta tismalleen päinvastaisen näemyksen: pakanoilta puuttuu vielä viisautta elää oikein, mutta kun he saavat tämän viisauden, velvoittavat heitäkin kaikki kultilliset säädökset. Epäselväksi kuitenkin

⁶⁹ Jakeet 97–161; 162–195; 196–294; 545–656 ja 657–808: Fuller 2006, 188.

⁷⁰ Sib. or. 3:652–656.

⁷¹ Sib. or. 3:669–701

⁷² Sib. or. 3:702–709.

⁷³ Tutkielmani lähteenä olevat jakeet Sib. or. 3:710–723.

⁷⁴ Donaldson 2007, 121.

⁷⁵ Donaldson 1990, 17–19; 2007, 122–123. Uhraaminen Jerusalemin temppelissä on ollut mahdollista myös ei-juutalaisille.

jää, miten Schnabel on näkemykseensä päätenyt, koska hän ei esitä tekstistä todisteita väitteelleen.⁷⁶

Kolmas Sibylla hyödyntää lopunajan kuvauksessaan raamatullista aineistoa. Esimerkiksi liittymäkohdat juuri Miikan ja Jesajan kuvauksiin eskatologisesta pyhiinvaelluksesta on huomioitu niin Collinsin kuin Buitenwerfinkin tutkimuksissa.⁷⁷ Näiden lisäksi myös usein korostetaan yhteyttä Siion-psalmeihin, joissa Siionin vuori pysyy vihollisilta turvassa.⁷⁸ Collinsin mukaan juuri raamatunkäyttö osoittaa kirjoittajan edustaneen vanhanaikaista eskatologista ajattelua, jossa ei odoteta kuolemanjälkeistä elämää tai uutta luomusta, vaan ainoastaan parempaa aikaa Israelin kansalle. Hän liittää tällaiset egyptinjuutalaisten käsitykset juuri ylipappi Onias IV:n sadokilaiseen ryhmittymään, joka myös perusti Leontopoliksen temppelin.⁷⁹ Buitenwerfin mukaan eskatologia vain tukee kirjoittajan eettistä sanomaa varsin yleishellenistisellä tavalla: oikein elävät tulevat menestymään, mutta pahoja kohtaa tuho.⁸⁰

⁷⁶ Schnabel 1985, 128–129.

⁷⁷ Collins 1977, 45, 156 n. 67; Buitenwerf 2003, 281 n. 103.

⁷⁸ Collins 1977, 44.

⁷⁹ Collins 1977, 51–53. Toisin Chester (1991, 41–46), jonka mukaan myös Siirakin kirja edustaa konservatiivista diasporajuutalaisuutta, mutta silti tukee temppelikulttia. Myös Filon Aleksandrialainen näyttäisi pitävän temppeliä tärkeänä aina eskatologista pyhiinvaellusta myöten (De Praemiis et Poenis 165–168). Chesterin mukaan temppelikultti on siis ollut tärkeää muuallakin egyptiläisessä juutalaisuudessa, kuin Onias IV:n yhteisössä. Hän myös kysyy esim. Sandersin (1985a, 85–86) näkemysten pohjalta, oliko eskatologia todella niin vanhakantaista, kuin Collins väittää? Kuvaus kaikille kansoille kuuluvasta temppelistä vaikuttaa eronneen jo niin paljon vallinneesta tilanteesta, että tämä olisi hyvin voinut edellyttää vanhan temppelin korvaamista uudella, vaikei sitä tekstissä erikseen todettaisikaan. Tämä kertoisi jo sadokilaisuutta kehittyneemmästä eskatologiasta.

Chesterin kritiikki yksinkertaistaa mainitsemiensa tekstien luonnetta liikaa. Esimerkiksi siinä, missä Siirakin kirjan eskatologia on ”konservatiivista” kolmannen Sibyllan tavoin, se ei kuitenkaan yksiselitteisesti edusta juuri egyptinjuutalaisuutta näkemyksissään. Ben Siiraa ei kirjan johdannossa esitetä egyptiläisenä oppineena. Vasta hänen Egyptiin saapunut pojanpoikansa käänsi tekstin kreikaksi Euergetes II:n aikana. Tässä valossa on mielenkiintoista, että Siirakin kirjan kuolemanjälkeisestä elämästä kertovat kohdat (Siir. 7:17b; 48:11b) löytyvät juuri kreikankielisestä käännöksestä, mutta eivät alkuperäisenä pidetystä heprealaisesta tekstimuodosta. Toisin kuin Sib. or. 3, kreikankielinen Siir. siis tuntee ajatuksen tuonpuoleisesta palkkiosta tai rangaistuksesta. Siirakin kirjan kreikankielinen käännös siis toki oli kiinnostunut temppelistä Sibyllan tavoin, mutta kuitenkin sen eskatologiaa ei tulisi samaistaa tekstilähteeni kuvaukseen. Allegorisesta raamatuntulkinnasta ja sielun kuolemattomuuden ajatuksesta tunnettua Filonia taas ei millään muotoa voida pitää esimerkillisenä ”konservatiivisen juutalaisuuden” edustajana. Sandersin ja Chesterin ajatus utopistisen kuvauksen vaatimasta uudesta temppelistä tuntuu merkilliseltä: ovathan luvut Jes. 2, Miik. 4 ja Sak 14 myös täysin utopistisia kuvauksia, mutta kuitenkin tietääkseni kukaan ei ole väittänyt niiden kertovan aikojen lopulla ilmestyvästä ”kolmannesta” temppelistä. Mielestäni kolmannen Sibyllan eskatologialle ei ole löytänyt varteenotettavia paralleelleja egyptinjuutalaisuudesta. Siksi pidän liittymistä Leontopoliksen papillisiin käsityksiin todennäköisempänä, kuin Chesterin ajatusta taustalla vaikuttaneesta yleisemmästä egyptinjuutalaisesta eskatologisesta asenteesta. Chesterin perustavanlaatuisimpana virheenä näyttäisi olevan temppelilainojen (Siir., Filon ym.) rinnastaminen liian yksinkertaisesti ”konservatiiviseen eskatologiaan”, vaikka temppelistä voidaan hyvin puhua ilman konservatiivisia painotuksia.

⁸⁰ Buitenwerf 2003, 363–364.

Tutkimuksen huomiot raamatunlainauksista eivät ole rajoittuneet temppeleeskatologiaan. Myös liityntäkohdista Viisauden kirjan kuvaukseen kuolemanjälkeisestä tuomiosta ollaan oltu kiinnostuneita. Esimerkiksi Nickelsburg on huomionut jakeiden 702–730 läheisyyden Viisauden kirjan luvun 5 kanssa. Jakeen 721 tavoin myös jakeissa Viis. 5:5–23 pakanat joutuvat myöntämään Jumalan edessä eksyneensä oikealta tieltä ja lopulta luopumaan aseistaan kuten jakeissa 727–729.⁸¹ Buitenwerf puolestaan huomioi mahtavien luonnonilmiöiden esiintyvän sekä lähdetekstini jakeessa 713 että jakeissa Viis. 5:20b–23.⁸²

Nickelsburgin mukaan Viis. 5 liittyy Jesajan kirjan kärsivästä palvelijasta kertoviin lauluihin.⁸³ Ahdistuksiin joutuvat syyttömät israelilaiset palkitaan lopulta. Palvelijakuvausta täydennetään lukujen Jes. 13 ja 14 kuvauksella tuomiosta, joka kohtaa jumalattomia hyökkääjiä.⁸⁴ Nickelsburg huomioi, että palvelijakuvausten kaavaa käyttävä kolmas Makkabilaiskirja on ”de-eskatologisoitu” palvelijakuvausten. Palvelijaa ei palkita vasta kuoleman jälkeen, vaan jo tässä elämässä.⁸⁵ Collinsin mukaan kolmas Sibylla poliittisine korostuksineen ei myöskään edusta apokalyptista kirjallisuutta: kolmas Sibylla ei odota kuolemanjälkeistä elämää, vaan onnellista aikaa, jolloin kansa saa rauhassa elää temppelein äärellä.⁸⁶ Näin teksti olisi kolmannen Makkabilaiskirjan tavoin voinut tulkita Jesajan palvelijakuvausta poistaen sen tuonpuoleiset viittaukset.

Muitakin liitännöitä kolmannen Sibyllan ja profeettakirjojen tematiikan välillä on löydetty. David E. Aune on huomionut myös Viimeisen oraakkelin yhteyksiä profeettakirjojen Herran päivä -kertomuksiin. Jakeen 714 ἡμασι κείνοις – ”noina päivinä” – liittyy tekstin näihin kertomuksiin. alkujaan Herran päivä on viitannut erityisesti kurittoman Israelin tuomioon, mutta siihen on liittynyt myös muita kan-

⁸¹ Nickelsburg 2006², 118 n. 274.

⁸² Buitenwerf 2003, 281. Samoin Collinsin käännöksen (1983, 378) reunamarginaalissa esitetään paralleelleja luvun Viis. 5 kanssa: Sib. or. 3:712 ja Viis. 5:17–23; Sib. or. 3:721 ja Viis. 5:6.

⁸³ Jes. 52–53.

⁸⁴ Nickelsburg 2006², 78–83, 99, 107.

⁸⁵ Nickelsburg 2006², 117–118. Nickelsburg (2006², 85) näkee yhtäläisyyksiä Jesajan palvelijan ja ”viisauksertomusten” päähenkilöiden (esim. Genesiksen Joosef, Esterin kirjan Mordokai) välillä. Heidät Jumala kuitenkin pelastaa syyttöminä jo ennen kuolemaansa, palvelijan vasta kuoleman jälkeen. Lukija jää miettimään, miksei Viimeinen oraakkeli ole voinut suoraan käyttää viisauksertomusten traditiota, vaan sen olisi pitänyt ensin ”de-eskatologisoida” Jesajan traditio.

⁸⁶ Collins 1974, 110–111. Collins edellyttää ”apokalyptiikalta” selvän eron tämän ja seuraavan maailmanjärjestyksen välillä sekä kiinnostusta kuolemanjälkeiseen. On kuitenkin huomattava, että käyttämäni Teinosen (1999²) määritelmä puhuu vain kirjallisuudenlajista, joka kertoo eskatologisista tapahtumista.

soja tuomitsevia tekstejä.⁸⁷ Richard Bauckham puolestaan liittää Viimeisen oraakkelin Jesajan teemaan, jossa jakeen Jes. 49:6b tavoin Israel loistaa ”valona kansoille”. Israelin pelastuminen näyttää Jumalan suuruuden kansoille, joten nekin kääntyvät hänen puoleensa.⁸⁸ Buitenwerf rinnastaa kansojen hyökkäyksen Hesekielin kuvaukseen tuomitun Gogin hyökkäyksestä luvussa Hes. 38.⁸⁹ Jae 719 on hänen mukaansa paralleeli jakeen Miik. 4:2 kanssa. Jakeen 718 lahjojen lähettäminen temppeliin löytyy puolestaan esimerkiksi jakeista Jes. 18:7 ja 18:60.⁹⁰

Keskustelu Viimeisen oraakkelin pyhiinvaellustraditiosta on ollut vähäistä. Keskustelua ovat hallinneet Collinsin huomio ”eskatologian konservatiivisuudesta” ja Donaldsonin pohdinta kansojen asemasta pyhiinvaelluksen jälkeen. Viimeisen oraakkelin on huomattu liittyvän erityisesti Jesajan ja Viisauden kirjan teksteihin. Jotta Viimeinen oraakkeli ei jatkossa olisi vain yksi maininta lähdeluettelossa, kaipaa sen pyhiinvaellustraditio tarkempaa tutkimusta.

2.3. Ensimmäinen Henokin kirja

Ensimmäinen Henokin kirja on viimeaikoina herättänyt tutkimuksessa suurta mielenkiintoa. Erityisesti sen liittymäkohdat Qumranin yhteisöön ovat herättäneet keskustelua. Näyttäisi siltä, että teos on syntynyt varsin erilaisessa kontekstissa kuin kolmas Sibylla. Silti myös 1. Hen näyttäisi olevan kaikille kansoille avoin ainakin lopunaikaisessa kuvauksessaan pyhiinvaelluksesta. Seuraavaksi tiivistän kirjan tiimoilta tehtyä tutkimusta, ja selvitän, miten tämä tutkimus on ollut kiinnostunut pyhiinvaellustraditiosta.

VT:ssa vain jakeissa 1. Moos. 5:18–24 mainittu Henok nousi ajanlaskun taitteessa suosituksi hahmoksi, jonka nimiin kirjoitettiin varhaisjuutalaista apokalyptista kirjallisuutta. Vanhan testamentin Henok oli ennen vedenpaisumusta elänyt hurskas mies, jonka Jumala otti luokseen. Näin Henok erosi muista VT:n sankareista,

⁸⁷ Tuomio Israelille: Esim. Jes 13:6, 9; Hes. 13:5. Tuomio muille: Hes. 30:1–9; Ob. 15. Aune 1998, 422.

⁸⁸ Bauckham 2008b, 344.

⁸⁹ Buitenwerf 2007, 277.

⁹⁰ Buitenwerf 2007, 282.

koska hän ei koskaan kuollut. Henokin mukaan nimetyt tekstit kertovatkin juuri taivaallisista näyistä, jotka Henok näki Jumalan luona.

Ensimmäinen – myös etiopialaiseksi kutsuttu – Henokin kirja on vanhin kokoelma henokilaista kirjallisuutta. Sen on arvioitu valmistuneen ensimmäisellä vuosisadalla jKr.⁹¹ Se on säilynyt kokonaisuutena ainoastaan muinaisella etiopian kielellä.⁹² Kirja koostuu itsenäisistä teksteistä, jotka ovat syntyneet eri aikoina. Yhteistä teksteille on paitsi Henok-hahmo, myös maailmaa piinaavan synnin tuonpuoleinen selitys: jakeen 1. Moos. 6:2 ”jumalien pojat” olivat langenneita enkeleitä, jotka yhtyivät ihmisiin ja näin toivat pahan maailmaan. Viimeiset ajat ovat taistoa langenneita enkeleitä vastaan.

Ensimmäisen Henokin kirjan tekstien syntyajoja on hahmotettu aina esimakka-bealaiselta ajalta ajanlaskun taitteeseen asti. Vanhimpina osina pidetään Taivaallisten valojen kirjaa⁹³ ja Valvojaenkeliä kirjaa⁹⁴, jotka on kirjoitettu viimeistään toisella vuosisadalla eKr.⁹⁵ Myöhäisin osa on Henokin vertaukset,⁹⁶ jotka nykytutkimuksen mukaan ovat nekin juutalaista alkuperää, noin 70-luvulta eKr.⁹⁷

Teoksen 1. Hen. taustayhteisöstä on esitetty erilaisia näkemyksiä. Vanhemmassa tutkimuksessa on kaiken juutalaisen apokalyptiikan taustalle oletettu hasideiksi kutsuttu ryhmä.⁹⁸ Tällä hetkellä tällaiseen yhteiseen taustaan ei kuitenkaan tutkimuksessa luoteta. Esimerkiksi Collins myöntää traditiohistorialliset yhteydet Danielin, Henokin ja Qumranin välillä, mutta korostaa, etteivät yhteydet vielä todista

⁹¹ Isaac 1983, 7.

⁹² Tekstin alkukielenä pidetään pääosin arameaa, josta kirja on käännetty ensin kreikaksi, ja kreikasta etiopiaksi: Nickelsburg 1981, 46.

⁹³ 1. Hen. 72–82.

⁹⁴ 1. Hen. 1–36.

⁹⁵ Collinsin (1998², 43–44) mukaan Taivaallisten valojen kirjan varhaisempi versio olisi voinut syntyä kolmannella vuosisadalla eKr., Bedenbenderin (2007, 66) mukaan jopa viidennellä vuosisadalla eKr.

⁹⁶ 1. Hen. 37–71.

⁹⁷ Piironen (1982, 9) liittyy vielä vanhempaan tutkimukseen, jonka mukaan ihmisen pojasta kerroivat messiaaniset Henokin vertaukset ovat myöhäinen kristillinen lisä kirjaan, koska jakso on ainoa, jota ei ole löydetty Qumranista. Toisin kuitenkin esim. Nickelsburg (1981, 222–223), jonka mukaan vertauksissa ei ole mitään erityisen kristillistä. Teksti pitää messiaana juuri Henokia. Juutalaiset tuskin olisivat toimittaneet Jeesuksesta kertovaa tekstiä tähän muotoon. Italian Camaldolisissa 2005 järjestetyn kolmannen Henok-seminaarin tutkijoista kaikki vertausten ajoittamiseen pyrkivät sijoittivat ne juuri ajanlaskun taitteen juutalaisuuteen (Sacchi 2007, 510–511).

⁹⁸ Hengel 1974, 175–180. Hasidisesta traditiosta olisivat myöhemmin erottautuneet esimerkiksi danielilainen, henokilainen ja qumranilainen apokalyptiikka sekä fariseukset omiksi ryhmikseen.

yhden taustaryhmän olemassaoloa, koska erojakin on.⁹⁹ Nykytutkimus on kiinnostunut 1. Henokin ja Qumranin yhteisön suhteesta. Qumranista on löydetty pääosa kirjan 1. Hen. teksteistä. Kuitenkin Qumranin ja 1. Hen. teologiset painotukset eroavat toisistaan.¹⁰⁰ Gabriele Boccaccini olettaa ”laajennetussa essealaishypoteesissaan” henokilaisen juutalaisuuden edustaneen essealaisen liikkeen varhaisempaa vaihetta, josta Qumranin yhteisö olisi eronnut Vanhurskauden opettajan johdolla.¹⁰¹

Pohjimmiltaan Boccaccinin essealaishypoteesi pyrkii luomaan kokonaiskuvan Qumraniin usein liitetystä essealaisuudesta, jota kuvataan antiikin lähteissä varsin eri tavoin. Siinä missä juutalaiset lähteet kuvaavat sitä tavallisen kansan piirissä vaikuttaneena juutalaisena puolueena, on se ulkopuolisille kirjoittajille näyttäytynyt juuri Qumranin asketismina. Yhteisenä tekijänä kuvauksille on determinismin korostus. Boccaccini onkin esittänyt, että Qumranin äärimmilleen viety predestinaatio-oppi on kehittynyt juuri henokilaisesta uskosta valvojaenkeleiden tuomaan lankeemukseen. Tähän tilaan ei ihminen voinut vaikuttaa, vaan ainoastaan Jumala saattoi kääntää historian kurssin. Siten ”henokilainen juutalaisuus” olisi ollut juutalaisten lähteiden kuvaamaa maltillisempaa essealaisuutta, josta Qumranin eristäytyneempi liike olisi Vanhurskauden opettajan johdolla eronnut.¹⁰²

Essealaishypoteesi on herättänyt luottamusta, mutta myös keskustelua. Juutalaislähteet eivät nimittäin puhu essealaisuuden kohdalla sellaisista temppelin, lain tai Mooseksen vastaisista asenteista, kuin mitä henokilaisuuden on nähty edustavan. Päinvastoin lain tärkeyttä korostetaan essealaisten kohdalla samoin kuin qumranilaistenkin teologiassa.¹⁰³ Qumranin tekstit eivät puolestaan anna kuvaa välirikosta maltillisemmän puolueen ja askeettisen yhteisön välillä, vaan myös naimisissa olevat ja kaupungeissa elävät essealaiset alistuvat teksteissä Vanhurskauden opettajalle.¹⁰⁴ Ei myöskään ole yksiselitteisen selvää, että kristittyjen lopulta kokoama 1. Hen. pyrki antamaan yhtenäistä kuvaa kosmologisesta pahuuden alkulähteestä.

⁹⁹ Collins 1998², 70–79.

¹⁰⁰ Qumranin yhteisö kutsui itseään ”Sadokin pojiksi”, kun taas 1. Hen. vaikuttaa vastustavan sadokilaista pappeutta (j. 89:73–74 mukaan koko toisen temppelin palvelus on ollut epäpuhdasta). Qumranissa on arvostettu Mooseksen lakia, mutta 1. Hen. on tyystin vaitonainen laista.

¹⁰¹ Boccaccini 1998, 119–160. Täten henokilaisia tekstejä olisi voinut säilyä luolissa, mutta kiinnostus niihin olisi vähentynyt. Tämä selittäisi myös, miksi 1. Hen. nuorimpia osia ei ole löydetty Qumranista.

¹⁰² Boccaccini 1998, 170–178.

¹⁰³ Adler 2005, 38; VanderKam 2005, 392.

¹⁰⁴ Collins 2005a, 346–347.

tä. Esimerkiksi lähdetekstissäni voidaan nähdä paljon temppelemyönteisiä käsityksiä puhtaan ja saastaisen rajan hämärtyvän tuomasta kirouksesta, jota ei voida pitää deterministisenä korostuksena.¹⁰⁵ Nykytutkimuksen konsensukseksi jäänee-kin käsitys, jonka mukaan henokilainen kirjallisuus on ollut merkittävässä osassa Qumranin lahkon muodostumisessa.

Äärimmäisen eristäytyneen Qumran-liikkeen valossa voidaankin huomioida jännittävänä yksityiskohtana, että sitä edeltäneeseen henokilaiseen kirjallisuuteen kuuluu yllättävän myönteinen käsitys kansojen kohtalosta. Sekä Eläinapokalypsiä varhaisempi 1. Hen. 10:21–11:2 että myöhäisempi 1. Hen 91:14 odottavat ainakin tiettyjen pakanoiden tulevan vanhurskaiksi.¹⁰⁶ Toisaalta kuitenkin jo aiemmin on todettu, että henokilaiseen kirjallisuuteen luettava Riemuvuosien kirja esittää äärimmäisen negatiivisen kuvan pakanoiden kohtalosta. Paolo Sacchin mukaan Riemuvuosien kirjan teologia voisi edustaa välivaihetta henokilaisuuden ja Qumranin liikkeen välillä. Juuri Riem. edustaisi sitä lainkuuliaista ja determinististä maallikkoliikettä, joista antiikin juutalaiset kirjoittajat puhuvat.¹⁰⁷

Vaikka Henokin kirjan eri osien syntyvaiheista ollaan yksimielisiä, ei niitten taustalla vaikuttaneista kirjoittajista tai yhteisöstä ole päästy konsensukseen. Taustalla on voitu nähdä ”henokilainen liike”, joka on pyrkinyt edistämään Henokin ilmentyksiin perustuvaa juutalaisuuden haaraa. Toisaalta kyse voi olla vain yksittäisistä kirjoittajista, joiden teoksia myöhempi kristillinen perinne on koonnut. Viime aikoina erityisesti Boccaccinin laajennettu essealaishypoteesi on pyrkinyt vastaamaan tähän ongelmaan liittämällä henokilaisuuden yhdeksi vaiheeksi matkalla kohti Qumranin yhteisöä. Hänen teesiinsä ovat saavuttaneet vaihtelevaa menestystä. Sama jännite ”henokilaisen juutalaisuuden” olemassaolosta ja teologisista perusvakaumuksista vaikuttaa tietenkin Eläinapokalypsinkin tutkimuksessa, josta seuraavassa lisää.

¹⁰⁵ Reed 2005, 340–342; VanderKam 2005, 393. Puhtauden tärkeydestä myös Bryan 1995, 168–185.

¹⁰⁶ Nickelsburg 2001, 406.

¹⁰⁷ Sacchi 2005, 406.

2.3.1. Eläinapokalypsi (1. Hen 85–90)

Tutkielmani keskittyy Henokin kirjan osalta jaksoon 1. Hen 83–90. Jakso kertoo kahdesta näystä, jotka Henok näki unessa. Tämä Uninäyiksi nimetty jakso on kirjoitettu makkabilaiskapinan aikana vuosina 165–161 eKr.¹⁰⁸ Uninäyistä jälkimmäinen, lukujen 85–90 Eläinapokalypsi, sisältää johdantoluvussa mainitun viittauksen pyhiinvaellustraditioon.

Eläinapokalypsi kertoo VT:n tapahtumista luomisesta messiaaniseen valtakuntaan asti, mutta tekee sen eläinhahmoilla. Aluksi luodaan härkiä ja nautoja, mutta pudonneiden tähtien yhdyttyä näihin syntyy erilaisia usein juutalaisuudessa epäpuhtaita eläinlajeja. Vedenpaisumuksen jälkeen syntyy lampaiden suku, joka vaeltaa ”kunniakkaaseen maahan”, ajetaan sieltä pois, mutta lopulta palaa ja voittaa epäpuhtaat eläimet. Johtajana lampailla on tässä taistossa suurisarvinen yksilö. Tämän jälkeen ”lammasten Herra” tuomitsee pudonneet tähdet, seitsemänkymmentä huonoa lammasten paimenta ja sokeutuneet lampaat tuliseen syvyyteen. Hän luo uuden huoneen lampaalle. Kaikki eloonjääneet muuttuvat valkoisiksi häriksi, ja niiden johtajasta tulee suurisarvinen karitsa.

Eläinapokalypsi on varsin vaitonainen juutalaisesta laista. Esimerkiksi luvun 89 erämaavaelluksessa lakiin ja liittoon liittyvät Siinain vuoren tapahtumat sivuutetaan tyystin. Siksi Boccaccini on liittänyt Eläinapokalypsin jo edellä mainittuun antisadokilaiseen juutalaisuuteen: se ei kerro lain antamisesta, vaan keskittyy Henokin näkyihin ja valvojaenkeliä lankeemukseen.¹⁰⁹ Tämä erityispiirre voidaan yhdistää tapaan, jolla myös taistossa eloonjääneille pakanoille tarjotaan mahdollisuus vaeltaa Jerusalemiin. Jos kirjoittaja ei ollut kiinnostunut Toorasta, oli raja pakanan ja juutalaisenkin välillä helppo ylittää. Siksi onkin katsottava, mitä tutkimuksessa ajatellaan eläinapokalypsin suhteesta Mooseksen lakiin.

¹⁰⁸ Tutkimus on ajoituksesta varsin yksimielinen, näin esim. Nickelsburg 1981, 93 ja Piironen 1982 9. Tutkimuksessa suurisarvinen laumanjohtaja yhdistetään Juudas Makkabilaiseen (jonka lisänimi המכבי voi merkitä vasarapäätä). Jakeet 90:9–16 kertovat lammasten sodasta lintuja vastaan. Tässä sodassa ihminen laskeutuu lammasten johtajan avuksi. Jakeiden nähdään viittaavan Bet-Surin taisteluun, jossa enkelin kerrotaan saapuneen auttamaan Juudaksen joukkoja (2. Makk. 11:6–12). Eläinapokalypsissä ei kuitenkaan kerrota johtavan lampaan kuolemasta, joten sen on päätelty valmistuneen ennen Juudaksen kuolinvuotta 160 eKr.

¹⁰⁹ Boccaccini 1998, 82–83.

Andreas Bedenbender ehdottaa vaitonaisuuden johtuvan historiallisista syistä. Hänen mukaansa henkilaisen kirjallisuuden taustayhteisö syrjäytettiin eksiilin jälkeen papiston johdosta. Pentateukki nykymuodossaan on heidän vastustajiensa muokkaama, ja siksi henkiläinen traditio pyrkii erottautumaan siitä.¹¹⁰ Kuitenkin makkabilaiskapinan aikaan kilpaileville uskontulkinnolle saatiin yhteiseksi viholliseksi pakkohellenisointi. Tämän vuoksi Eläinapokalypsi olisi myöntynyt kuvaamaan entisten kilpailijoidensa deuteronomistista historiankäsitystä. Deuteronomistinen tulkinta tottelemattomien kurituksesta ei kuitenkaan pitänyt paikkaansa, koska tuolloin juuri hurskaimmat kärsivät. Siksi Eläinapokalypsi sivuuttaa yhä lain ja painottaa henkilaista traditiota, jossa maailma näyttäytyy hyvien ja pahojen voimien taistelupaikkana.¹¹¹

Nickelsburg on kritisoinut Bedenbenderin historiallista mallia. Nickelsburg korostaa henkilaisten käyttävän Pentateukkia jo kirjan varhaisimmissa osissa. Henokin kirja pyrkiikin korostamaan Henokin roolia Pentateukista ja profeettakirjoista tuetuilla konventioilla. Näin Henokista tehdään Moosesta keskeisempi välittäjä kansan ja Jumalan välillä.¹¹² Tämä ei silti merkitse Mooseksen vastustamista, vaan ainoastaan liittymistä erilaiseen ”epistemologiseen” käsitykseen: Mooseksen kirjoissa keskeisin osa annetaan kultille ja rituaalille. Henkiläinen traditio puolestaan korostaa viisauden ja tiedon merkitystä: Henokin saama tieto Jumalan ja valvojen taistosta on välttämätöntä, jotta voidaan ymmärtää, että maailmassa pahasta huolimatta vallitsee järjestys.¹¹³ Nickelsburgin mukaan Henokin kirja tulisi nähdä osana viisauks- ja profeettakirjallisuutta. VT:nkin viisaudellinen ja profeettallinen aines mainitsee Mooseksen harvoin, mutta silti osaa VT:sta ei pidetä Moosesta vastustavana.¹¹⁴

David Bryan tarjoaa perusteellisen, mutta usein tutkimuksessa sivuutetun vastauksen lakiongelman ja siten Eläinapokalypsin syntykontekstiin liitettyihin kysymyksiin. Hän korostaa juuri puhtausäännösten, ja siten kultillis-kosmologisen järjestyksen merkitystä tekstin kirjoittajalle. Esimerkiksi Mooseksen lain ruo-

¹¹⁰ Bedenbender 2007, 69–74.

¹¹¹ Bedenbender 2007, 76–77.

¹¹² Nickelsburg (2007, 88–90) mainitsee mm. useita viittauksia 1. Moos. tapahtumiin, lukujen 90–93 läheisyyden Mooseksen jäähyväispuheen kanssa ja taivaaseen nousemisen liittymisen profeettojen kutsumusnäkyihin.

¹¹³ Nickelsburg 2007, 85, 92.

¹¹⁴ Nickelsburg 2007, 90–91.

kasäädöksien merkitys korostuu tekstin eläinlajien valinnassa. Pyhän ulkopuolella on aina vaarallista: telttamajan ympärillä on kaoottinen erämaa, puhtaiden eläimien listan ulkopuolella luomisjärjestystä rikkovia lihansyöjäeläimiä, lentäviä nelijalkaisia, suomuttomia vedeneläviä ja monia muita. Puhtaussäännön rikkominen oli aina maailmanjärjestyksen rikkomista.¹¹⁵ Hänen mukaansa ”koshermentaliteetti” – ajatus puhtaan ja likaisen tai järjestyksen ja kaaoksen erottelusta – motivoi kirjoittajaa läpi Eläinapokalypsin. Hän valitsee aina Israelin edustajat puhtaista eläimistä ja vastustajat saastaisista. Siksi kirjoittaja tulisi yhdistää papilliseen traditioon, vaikka usein kaikki apokalyptiikka liitetään lahkojen piiriin.¹¹⁶ Tutkimushistorian perusteella näyttääkin siltä, ettei Eläinapokalypsin avoimuutta pakanakansoille tulisi yksinkertaistaa antinomistisen marginaaliteologian syyksi tai ansioksi.

Eläinapokalypsin suhdetta lakiin on siis kuvattu eri tavoin, mutta näyttäisi, ettei suhtautuminen yksin selitä kiinnostusta pyhiinvaellustraditioon. Yksimielisempiä ollaan apokalypsin suhteesta temppeliin, joka myös on tärkeä osa pyhiinvaellustraditiota. Eläinapokalypsi kuvaa toista temppeliä kriittisin sävyin: sen palvelus on ollut pelkästään epäpuhdasta.¹¹⁷ Tutkimuksessa on ajateltu tämän johtuneen kriittisestä suhtautumisesta papiston avioelämään. Valvojaenkeliön kirjan kuvaus enkelien ja naisten sopimattomasta yhdynnästä on nähty vertauskuvaksi papiston ja vierasmaalaisten tai eettisesti kelvottomien naisten solmimista avioliitoista. Saman kritiikin ajatellaan jatkuvan Eläinapokalypsissakin.¹¹⁸ Martha Himmelfarb kuitenkin huomauttaa, ettei Eläinapokalypsi viittaa ollenkaan pappeihin. Siksi Valvojaenkeliön kirjan kritiikkiä ei tulisi liian kevyesti lukea Eläinapokalypsin sisälle. Himmelfarbin mukaan temppelikultin epäpuhtaus johtuu koko kansan kelvottomuudesta: uhrin eivät auta, jos synninteko jatkuu.¹¹⁹

¹¹⁵ Bryan 1995, 154–167.

¹¹⁶ Bryan 1995, 169–171. Samoin VanderKam 2005, 392–393.

¹¹⁷ 1. Hen. 89:73.

¹¹⁸ Nickelsburg 2001, 54–55. Suter (2007, 208–209, 215–216) liittyy näkemykseen, mutta korostaa myös toisen temppelin pienuuden olleen uskonnollinen ongelma. Se ei ollut yhtä mahtava kuin kertomuksien Salomon temppeli. Tämän vuoksi odotettiin parempia aikoja, jolloin temppelistäkin luotaisiin tarpeeksi iso. Jakeissa 90:28–29 luodaan uusi suurempi ”talo” Suterin mukaan juuri näihin tarpeisiin.

¹¹⁹ Himmelfarb 2007, 232–233.

Temppelikritiikki on osa tulevien parempien aikojen odotusta. Silloin Jumala olisi jälleen temppelissään tai asuisi kansansa keskellä.¹²⁰ Myös kansojen pyhiinvaellus liittyy tähän odotukseen. Uutta temppeliä on voitu odottaa myös, jotta kaikki kansat mahtuisivat sinne.¹²¹

Tiivistäen voidaan nähdä, että Eläinapokalypsi suhtautuu kriittisesti vallinneeseen temppeliorganisaatioon. Tämä ei kuitenkaan vielä yksin viittaa Mooses-traditiota tai koko temppelipalvelusta vastustaneeseen lahkoon. Monet piirteet osoittavat myös uskollisuuteen Mooseksen laille – onpa tempelikritiikki voinut olla kritiikkiä myös kansaa kohtaan, joka on hyljännyt lain. Yksi traditiouuskollisuutta osoittava piirre on lopun universalistinen käänne: Jumala on luonut kaiken ja lopulta kaikki kansat palaavat luojaansa luokse. Silmäilen seuraavaksi tähän Eläinapokalypsin näkemykseen liittyvää tutkimusta.

2.3.2. Pyhiinvaellustraditio Eläinapokalypsissä

Eläinapokalypsi huipentuu ”uuden talon” luomiseen. ”Taloon” palataan, ja lopulta kaikki eläimet muuttuvat valkoisiksi häriksi. Pyhiinvaellustraditioon on erityisesti liitetty jae 90:33, jonka mukaan kaikki tuhotut ja kaikki villieläimet palaavat uuteen taloon. Nickelsburg tekee jakeeseen kuitenkin tekstikriittisen korjauksen, jonka mukaan vain villieläinten tuhoamat lampaat palaavat.¹²² Villieläimethän eivät koskaan ole lähteneet temppelistä, eikä kirjoittaja siksi tarkoittaisi niiden palaavan sinne.¹²³ Nickelsburg ei siis liitä jaetta pakanoiden eskatologiseen pyhiinvaellukseen, vaan ainoastaan ylösnousseiden ja hajaannuksessa olleiden juutalaisten paluuseen.¹²⁴ Pyhiinvaellustradition sijasta Eläinapokalypsin loppu liittyisi Sak. 14. kaltaisiin teksteihin juuri jättämällä pakanat juutalaisten armoille.¹²⁵ Tä-

¹²⁰ Suterin (2007, 209) ja Himmelfarbin (2007, 230–231) mukaan tulevassa Jerusalemissa koko kaupunki on temppeliä. Toisin Nickelsburg (2001, 405), jonka mukaan synnittömässä tulevaisuudessa ei tarvita enää sovituksen paikkaa, vaan Jumala asuu kaupunkinsa keskellä (kuten Ilm. 21:22).

¹²¹ Suter 2007, 212–213, 216.

¹²² Nickelsburg 2001, 402: ”And all that had been destroyed and dispersed <by> all the wild beasts and all the birds of heaven were gathered in that house.”

¹²³ Nickelsburg 2001, 403 n. 33a.

¹²⁴ Nickelsburgin (2006², 30–31) mukaan Raamatun kertomuksia hajaannuksesta ja paluusta (esim. Hes. 37) alettiin tulkita kuvauksena kuolleiden paluuna takaisin elämään. Hajaannuksella voitaisiin siis viitata diasporan lisäksi tuhoituihinkin.

¹²⁵ Vrt. Sak. 14:16 ja 1. Hen. 90:30.

mä tilanne ratkaistaan kansojen erojen kumoamisella. Kaikista eläimistä tulee valkoisia härkiä Jumalan alkuperäisen tarkoituksen mukaisesti.¹²⁶

Donaldson kiistää Nickelsburgin tekstikriittisen korjauksen ja käsityksen kaikkien erojen kumoutumisesta. Donaldsonin mukaan jakeessa 33 villieläimien täytyy kulkeutua taloon alkutekstin mukaisesti.¹²⁷ Jakeissa 37–38 niihin viitataan vain positiivisella tavalla. Tämä edellyttää, että heistä on ollut hyvää sanottavaa jo aiemmin. Donaldsonin mukaan jakeessa 33 kuvataankin kahta ryhmää, joista lampaisiin paneudutaan tarkemmin jakeeseen 36 asti, ja villieläimiin jakeissa 37–38. Tämän vuoksi myös jakeessa 38 kuvattu häräksi muuttuminen koskisi vain villieläimiä, joihin possessiivipronomini ”niiden” viittaisi. Yksin pakanakansat siis palautettaisiin patriarkkojen aikana vallinneeseen tilaan. Israel jatkaisi olemassaoloaan lampaina, sillä jakeen 38 muutoksenkin jälkeen Jumala on yhä ”lammasten Herra”. Donaldsonin mukaan pakanat elävät Jumalan talossa, mutta pysyvät yhä pakanoina. Siksi heiltä ei vaadita juutalaisen lain noudattamista.¹²⁸

Ronald Herms on tutkinut eläinapokalypsin suhdetta pakanakansoihin narratiivisesta näkökulmasta. Hänen mukaansa kertomuksen suhde pakanakansoihin muuttuu yhä myönteisemmäksi tarinan edetessä. Luvuissa 85–89 pakanat kuvataan pelkästään negatiivisessa sävyssä Israelin ongelmien aiheuttajina. Kuitenkin jakeessa 90:30 kansat pääsevät kunnioittamaan israelilaisia. Kunnioittaminen ei vielä liity luvun Sak. 14 kaltaiseen pyhiinvaellusmatkaan, koska nyt palvotaan Israelin kansaa eikä heidän Jumalaansa. Herms liittää kunnioittamisen Jesajan kirjalle tyypilliseen erityisaseman toteennäyttämiseen.¹²⁹ Vasta jakeessa 90:33 pakanat palaavat ylösnousseiden israelilaisten kanssa Jumalan luo. Jumala näkee, että kaikki palanneet ovat hyviä, ja siten tasa-arvoisia. Tasa-arvoisuus huipentuu jakeen 38 uuteen luomiseen, jossa kaikki rajat kansojen väliltä häviävät.¹³⁰

Hermsin mukaan kirjoittaja on ollut tietoinen vastustamisen, alistamisen ja hyväksynnän teemojen aiheuttamista ristiriidoista, mutta on tarkoituksella hyödyntänyt

¹²⁶ Nickelsburg 2001, 405–407.

¹²⁷ Donaldson 2007, 85: ”And all that had been destroyed and dispersed [and] all the wild beasts and all the birds of heaven were gathered in that house.”

¹²⁸ Donaldson 1990, 21–22; 2007, 87–90.

¹²⁹ Jes. 49:23 (KR-92): ”...niin sinä opit tietämään, että minä olen Herra.”

¹³⁰ Herms 2006, 130–134. Herms myös huomauttaa, ettei pelastuvien pakanoiden joukkoa rajata niihin, jotka eivät vastustaneet israelilaisia.

kaikkia kolmea. Hän on vedonnut useisiin traditioihin kritisoidaksensa valtavirtajuutalaisuutta ja aikalaissynekretismiä: lopulta kirjoittajan kuvaamat raamatulliset käsitykset varmistuvat tosiksi.¹³¹

Tutkimuksessa eläinapokalypsin loppu on liitetty eksiilistä paluun teologiaan, jonka vaikutus jatkui eksiilin jälkeenkin. Persialaisajalta eteenpäinkin maa oli yhä ulkopuolisen valloittajan hallinnassa. Uskonnollinen tilanne voitiin tulkita luopumukseksi, joka deuteronomistisen käsityksen mukaan oli ollut historiallisenkin pakkosiirron syy. Tilanteen uskottiin ratkeavan Israelin ennalleen asettamisen myötä.¹³² Juutalaisissa yhteisöissä voitiin oma ryhmä ymmärtää uskolliseksi ”jäännöskansaksi”, joka palaa pakkosiirrosta perustamaan ”tosi Israelin”.¹³³ Luopumuksen aika päättyy viimeiseen tuomioon ja uuden Jerusalemin luomiseen. Samalla pakanat kääntyvät Israelin Jumalan puoleen.¹³⁴

Joseph Blenkinsopp näkee juuri ennallistamisteologian¹³⁵ tyypillisenä jesajalaise-
na korostuksena ajanlaskun taitteen lahkoissa. Jakeen Jes 6:13b kuvaus eksiilistä konkreettisesti palaavasta jäännöksestä muuntui eskatologiseksi ajatukseksi. Palaaminen ei merkinnyt vain konkreettista liikettä, vaan myös kääntymistä ja katumusta.¹³⁶ Jesajankin mukaan jäännöskansa kärsii luopumuksen aikana, mutta pääsee viimeisen tuomion jälkeen uuteen Jerusalemiin.¹³⁷ Näihin tapahtumiin liittyy pakanoiden kääntymisen.¹³⁸ Blenkinsopp huomioi, että Eläinapokalypsin kriittinen suhtautuminen kulttiin merkitsee juuri luopumuksen ajan olevan yhä käynnissä. Historiallinen ennalleen asettaminen Babylonian pakkosiirron jälkeen ei vastannut kirjoittajan ongelmiin.¹³⁹

Michael E. Fuller huomauttaa eskatologisen pyhiinvaellustradition palvelevan juuri ennallistamisteologiaa Eläinapokalypsissa. Pakanakansat ovat pitäneet Israelia ”erämaassa” kuudennen vuosisadan eKr. jälkeenkin. Nyt erämaasta palataan.

¹³¹ Herms 2006, 135–136.

¹³² Fredriksen 1988, 77–81.

¹³³ Blenkinsopp 2006, 230–232.

¹³⁴ Blenkinsopp 2006, 236.

¹³⁵ Käännökseni termistä ”restoration theology”.

¹³⁶ Blenkinsoppin (2006, 226–227) mukaan Jesajan pojalle annettu nimi Sear-Jasub (”ne, jotka palaavat”) voidaan ymmärtää koko Jesajan kirjan teologisena ohjelmana. Nimen verbi שׁוּב voi merkitä sekä konkreettista palaamista, että myös kääntymistä Jumalan luo.

¹³⁷ Jes. 54:11–12; 60:1–22.

¹³⁸ Jes. 64:2; 66:12, 19–21.

¹³⁹ Blenkinsopp 2006, 235–236.

Kansoja ei aseteta kuitenkaan viimeisellä tuomiolla vastuuseen teoistaan: ainoastaan taivaallisia olentoja ja syntisiä israelilaisia rangaistaan.¹⁴⁰ Ennallistamisteologia toimiikin Fullerin mukaan uuden luomisen käynnistäjänä, jotta kaikki etniset rajat häviäisivät.¹⁴¹ Bryan on puolestaan yhdistänyt uuden luomisen osaksi ennalleenasettamista: kaaoksen keskellä ollut maailma palautetaan alkutilaansa, johon liittyy myös kaikkien kansojen muuttuminen alkuperäiseen muotoonsa.¹⁴²

Eläinapokalypsin pyhiinvaellustradition tutkimuksen erimielisyydet keskittyvät siis pakanakansojen asemaan – liittyvätkö kansat osaksi Israelia, katoavatko erot kokonaan, vai jatkavatko pakanakansat eloaan erillisenä ryhmänä juutalaisuuden rinnalla? Tämän ongelman lisäksi tulee huomioida Nickelsburgin ehdottama mahdollisuus: tekstikriittinen korjausehdotus erottaisi perikoopin kokonaan pyhiinvaellustraditiosta. Tutkimuksessa laajalti liitetään Eläinapokalypsin loppu osaksi ennallistamisteologiaa, jossa Jumala palauttaa Israelille sen oikean aseman. Näitä näkökulmia huomioin jatkossa myös osana tekstin raamatuntulkintaa.

¹⁴⁰ Fuller 2006, 66, 71–73. Fuller liittyy Donaldsonin (1990, 20–22) käsitykseen, jonka mukaan pakanatkin palaavat israelilaisten mukana Jerusalemiin.

¹⁴¹ Fuller 2006, 74–75. Fuller (2006, 74 n. 226, 75 n. 227) vetoaa Donaldsoniin (1990, 21–22), joka huomauttaa pakanoiden pysyvän pakanoina Jerusalemissakin. Silti Fuller tulee johtopäätökseen, jonka mukaan kaikki kansalliset erot häviävät uudessa luomisessa. Johtopäätös vaikuttaa ristiriitaiselta.

¹⁴² Bryan 1995, 182–183.

3. Reseptiohistoriallinen metodi

3.1. Metodin historiaa

3.1.1. Kiinnostuksen syttyminen ja periaatepohdinnat

Tässä luvussa esittelen raamatuntulkintoja tutkivan reseptiohistoriallisen metodin taustaa ja metodin ympärillä käytyä keskustelua. Lopuksi luon oman sovellukseni metodista ja liityn näin aiempaan keskusteluun. Metodikeskustelu on välttämätöntä, koska mielestäni pyhiinvaellustraditioon liittyvän tutkimuksen ongelma on ollut metodologinen ohuus. Pyhiinvaellustekstit on esitetty vain lähdelistana, joita on verrattu evankeliumeihin tai Paavalin kirjeisiin. Kuitenkin tekstejä tulisi tutkia perusteellisella metodologialla, jotta vertailusta saataisiin kaikki hyöty irti.

Reseptio- ja vaikutushistoriallisen metodi on raamatuntutkimuksessa tuore ilmiö. Sen nousu liittyy jälkistrukturalismin ajatuksiin: niin historiallis-kriittinen kuin strukturalistinenkin objektiivisuusihanne kyseenalaistettiin. Teksti ja tulkitsija elävät suhteessa. Tämän vuoksi eksegeettisen tutkimuksen tulee ulottua tulkintojenkin tutkimukseen, ei vain tekstin alkuperäiseen merkitykseen.¹⁴³

Metodin puolestapuhujista tunnetaan parhaiten Ulrich Luz, jonka näkemyksiin metodista perehdyn ensimmäiseksi. Luzin mukaan vaikutushistoriallisella metodilla pyritään ymmärtämään kulttuurin historiaa. Luz puhuu nimenomaan *vaikutushistoriasta*. Käsite saa laajan merkityksen: se kattaa erilaisten tulkintojen sekä raamatuntekstin historiallisten vaikutuksienkin historian. Hän myöntää, että näkökulmaa voidaan kutsua reseptiohistorialliseksi, mutta se jäisi puutteelliseksi, koska tulkitsija ei ole vain vastaanottaja eli ”reseptori”. Luzin vaikutushistoria tutkii Raamatun tekstin elinkaarta, jotta voidaan ymmärtää, mistä tulkitsijan esiymmärrys nousee. Luz tutkii siis esiymmärryksen historiaa.¹⁴⁴

Heikki Räisänen on osallistunut metodologiseen keskusteluun Luzin kanssa. Räisänen problematisoi vaikutushistorian käsitteen, koska sitä voidaan käyttää apologetisessa hengessä. Vaikutushistoria voi kutistua vain kirkollisen opin synonyymik-

¹⁴³ Syreeni 1997, 33–35.

¹⁴⁴ Luz 2007, 63.

si. Räisänen kuitenkin korostaa, etteivät historialliset tapahtumat ja tulkinnat ole välttämättömyksiä: Myös harhaoppisiksi leimatut tulkitsivat Raamattua. Kiistakysymyksissä tulisi ensin selvittää, mitkä tekstit vaikuttivat missäkin kiistassa, ja kenen näkemyksiä ne tukivat.¹⁴⁵ Räisänen jakaakin tulkintojen tutkimuksen kahteen alueeseen. (1) Vaikutushistoria tutkii raamatuntulkintojen aiheuttamia konkreettisia vaikutuksia. (2) Reseptiohistoria tutkii tulkintoja, jotka eivät ole suoraan vaikuttaneet historiallisiin tapahtumiin.¹⁴⁶ Tutkielmani on kiinnostunut juuri tulkinnoista, ei historiallisista vaikutuksista.¹⁴⁷

Räisäsen huomio mahdollisista väärinkäyttötapauksista on aiheellinen, ja hänen jakonsa vaikutus- ja tulkintahistoriaan tältä pohjalta ymmärrettävä. On kuitenkin huomattava, että Luz vaatii aivan samoin kaikkien tulkitsijoiden näkökantojen huomioimista monimuotoisen kristinuskon nimissä. Ainakaan Luzia ei tulisi syyttää apologiasta: vaikka hän keskustelee kristinuskon sisästä, hän painottaa myös kristinuskon ulkopuolisen reseption huomioimista.¹⁴⁸

3.1.2. Kolmen maailman reseptiohistoria

Suomalaisessa raamatuntulkintojen tutkimuksessa on hyödynnetty Kari Syreenin kehittämää kolmen maailman mallia. Malli on kehitetty historiallisen hermeneutiikan tarpeisiin, mutta sen on koettu soveltuvan myös raamatuntulkintojen tutkimukseen, jossa historiallisen hermeneutiikan tavoin pyritään ymmärtämään kahden eri aikakauden välistä kuilua.¹⁴⁹ Karl Popperin kolmen maailman ontolo-

¹⁴⁵ Räisänen 2001, 265–267.

¹⁴⁶ Räisänen 2001, 269–271.

¹⁴⁷ Historiallisten vaikutuksien merkitystä ei silti tule vähätellä. Olisi varsin mielenkiintoista tutkia, ovatko esimerkiksi Eläinapokalypsin pyhiinvaelluskuvauksen raamatuntulkinnat vaikuttaneet Jeesuksen tai Paavalin julistukseen.

¹⁴⁸ Luz 2006, 130–132.

¹⁴⁹ Esimerkiksi Luz (2006) perustaa metodinsa Gadamerin hermeneutiikkaan. Gadamer (2004, 3–11, 36–39) moittii nykyihmistä juuri historiallisen näkökulman unohtamisesta elämäntulkinnassaan.

gian¹⁵⁰ pohjalta rakennettu malli tutkii tekstin, historiallisen kontekstin ja sosiaalisen todellisuuden maailmoja.¹⁵¹

Niko Huttusen reseptiohistoriallisessa sovelluksessa korostuu sosiaalisen maailman tutkiminen. Tällä hän tarkoittaa Syreenin tavoin tekstin ideologiseen maailmaan keskittymistä. Tiedonsosiologisen näkökulman mukaisesti sosiaalinen todellisuus nousee aina tietystä historiallisesta kontekstista. Tekstimaailman ja historiallisen maailman välillä vaikuttavatkin sosiaalisen maailman ideologiat. Huttusen mukaan ”tekstimaailman ja historiallisen maailman avulla on mahdollista ymmärtää raamatunkytken taustalla olevaa (3) ideologista maailmaa”. Kolmiportaisessa metodissaan Huttunen paikallistaa ensin raamatunkytken, tämän jälkeen analysoi reseptiota eli tulkintaa ja viimeisenä erottelee Raamatun vaikutuksen tulkinnasta. Näitä kolmea vaihetta hän kutsuu intertekstuaaliseksi, reseptiohistorialliseksi ja vaikutushistorialliseksi analyysiksi.¹⁵² Käytännössä tämä tapahtuu etsimällä raamatuntulkintojen tekstuaalisen kontekstin lisäksi historiallista kontekstia. Sen avulla voidaan lopulta ymmärtää, mitä tarkoituksia ja funktioita raamatunkytkenällä on.¹⁵³

Huttunen on omaksunut reseptiohistorian käsitteen juuri Räisäseltä, ja pyrkii käyttämään sitä Räisäsen tavoin. Reseptiohistoria onkin vain deskriptiivinen osa Huttusen metodia: sillä pyritään kertomaan, minkä merkityksen tulkitsija antaa teks-

¹⁵⁰ Popper (1977, 15–17) jakaa olemassaolon (1) fysikaalisten ja kemiallisten objektien maailmaan, (2) tietoisuuden todellisuuden (mm. tunteet) maailmaan ja (3) inhimillisen tietoisuuden tuotteiden maailmaan. Hänen käsityksensä on materialistis-evolutionistinen: maailma 1 synnyttää maailman 2, joka puolestaan tuottaa maailman 3. Popperin ontologia on kiinnostunut myös kulttuuriobjekteista (maailma 3), joten Syreenin mukaan sitä voidaan soveltaa tekstintutkimukseenkin.

¹⁵¹ Syreeni 1995, 43–47. Syreeni kehittää Popperin mallia hermeneuttiseksi teoriaksi. Hän korvaa maailman 2 kokemuksellisuuden tiedonsosiologisella näkökulmalla: inhimillisen tietoisuuden tuotteet (maailma 3) nousevat arkielämästä, mutta eivät kokemuksesta, vaan sosiaalisesti määräytyneestä todellisuudentulkinnasta. Tätä sosiaalisesti rakentunutta todellisuutta Syreeni kutsuu symboliseksi maailmaksi. Sen hän määrittää tekstin ideologiseksi tasoksi: maailma 2 kuvaa ideologisiin valintoihin vaikuttamista. Tarpeet tähän nousevat (tiedonsosiologian mukaisesti) maailman 1 konkreettisesta elämästä. Vaikuttamiseen käytetään maailman 3 inhimillisen tietoisuuden tuotetta, eli tekstiä. Vastoin Popperin evolutionistista teoriaa, voidaan Syreenin mallia käyttää toisinkin, kuin vain ”alhaalta ylös” (1-2-3) etenevänä selityksenä. Tekstit toki ovat elämän ja ideologian heijastuksia. Toisaalta usko ymmärretään pyhien kirjoitusten valossa: kirjoitukset vaikuttavat teologiaan ja elämään (3-2-1). Syreenin mukaan onkin tärkeintä huomata, että ideologia toimii välittäjänä tekstimaailman ja konkreettisen elämän välillä. Syreeni huomauttaa, että ”symbolinen maailma” viittaa toisaalta tekstuaaliseen ja toisaalta sosiaaliseen ilmiöön. Hän tarkentaakin, että tarvittaessa voidaan selkeyden vuoksi käyttää nimitystä ”symbolinen maailma” vain tekstin ideologiasta. Tällöin käsite ”symbolinen universumi” kuvaa tekstin taustalla olevaa sosiaalista ilmiötä. Taustalla oleva ilmiö on ”kattavampi, monipolvisempi ja usein jännitteisempi” kuin tekstin välittämä ideologia.

¹⁵² Huttunen 2008, 232.

¹⁵³ Huttunen 2008, 234–235.

tille. Tämän jälkeen tehtävä vaikutushistoriallinen osio puolestaan kertoo, mikä Raamatun osuus tulkitsijan antamassa merkityksessä on. Mielestäni Räisänen ja Huttusen käsitteenmäärittelyt kuitenkin eroavat toisistaan. Siinä missä Räisänen jakaa metodin vaikuttavien (vaikutushistoria = VH) ja vaikuttamattomien (reseptiohistoria = RH) tulkintojen tutkimukseen, Huttusen mukaan jako kulkee vaikutuksien (VH) ja merkityksien (RH) tutkimuksessa. Räisänen mukaan tutkimuksen tulee myös selvittää, onko mielekäs tulkinta todella vaikuttanut historian tapahtumaan vai ei. Mielestäni samalla selviää, onko tulkinta vaikutushistorian, vai reseptiohistorian tutkimuksen piiriin kuuluvaa (VH / RH). Käsitteet ovat näin Räisäselle vaihtoehtoisia. Huttunen taas tutkii ensin tekstille annettua merkitystä, jonka jälkeen hän selvittää alkuperäisen raamatun tekstin vaikutuksia tulkintaan (RH → VH).¹⁵⁴

Käsitteiden sekavuus on ollut leimallista raamatuntulkintojen tutkimukselle. Tämän lisäksi sinänsä ansiokkaassa Huttusen metodissa on muitakin kipukohtia, joihin paneudun seuraavaksi

3.2. Reseptiohistoriallisen metodin ongelmia

Kolmen maailman mallin reseptiohistorian suurin ansio on ollut huomion kiinnittäminen juuri kaivattuun tekstin elinvoimaisuuteen: raamatuntulkinta elää paitsi papereissa, myös historiallisissa tilanteissa ja ideologisissa konteksteissa. Se on kuitenkin metodina nuori, ja pystyy yhä kehittymään. Seuraavassa esittelen kriittisiä huomioita metodista.

Reseptiohistorian ja vaikutushistorian rooleja on vaikea erottaa toisistaan, kuten jolla olen huomionnut. Tämän lisäksi voidaan kysyä myös, onko erottaminen ylipäätänsä tarpeellista tai edes oikein? Stefan Klinton reseptiokritiikiksi nimeämä metodi ei käytä Huttusen mallin vaikutushistorian osiota. Sen sijaan se vertaa raamatullisen materiaalin ja tulkinnan sisällön suhdetta läpi tutkimuksensa. Juuri reseptiokriittinen vertailu osoittaa lopulta Raamatun vaikutuksen tulkintaan tietysti historiallisessa kontekstissa.¹⁵⁵ Klinton painottaa, että tutkimuksen kohteena on

¹⁵⁴ Räisänen 2001, 269–271; Huttunen 2008, 231.

¹⁵⁵ Klinton 2002, 100.

juuri Raamattua tulkitseva lähde.¹⁵⁶ Reseptiokritiikin tehtävä on deskriptiivinen: selvittää millaista raamatuntulkinta on ollut. Näin hän lähestyy Luzin käsitystä esiyymmärryksen historian löytämisestä.¹⁵⁷ Klinton näkemys deskriptiivisyydestä on hedelmällinen huomio tutkielmalleni. Työni tutkii varhaisjuutalaisuuden tulkintoja, eikä niinkään niiden uskollisuutta VT:n tekstien alkuperäiselle merkitykselle. Tässä tapauksessa ylimääräinen vaikutushistoriallinen osio vaikuttaisi vain modernin eksegeetin omanarvonkohotukselta: ”eivätpä muinaiset tuotakaan ymmärtäneet oikein!”

Klinton ja Huttusen näkemykset metodin päätarkoituksesta vaikuttavat myös eroavan toisistaan. He käyttävät kolmen maailman mallia eri järjestyksessä: Klinton tutkii tekstimaailman jälkeen ideologiseen maailmaan liittyviä ja viimeisenä historiallisia yhteyksiä. Klinton mukaan reseption ideologia tulee ymmärrettäväksi vasta historialliseen kontekstiin asetettuna.¹⁵⁸ Hän pyrkii selvittämään ”*historiaa tekstin edessä*”, eli tulkitsijan historiallisen kontekstin vaikutusta tulkintaan.¹⁵⁹ Siis siinä missä Huttusen toissijainen historiallinen konteksti paljastaa tekstin ideologiaa, Klinton vie ideologian ensisijaiseen historialliseen kontekstiin, jotta sitä voidaan ymmärtää. Tutkielmani kannalta tämä on ongelmallista, sillä 1. Henokin kirjan taustayhteisöstä ei vallitse tutkimuksessa konsensus. Lisäksi se koostuu eri aikoina syntyneestä materiaalista, joten esimerkiksi Eläinapokalypsin historiallisen kontekstin tarkka selvittäminen tuntuu ylitsepääsemättömältä tehtävältä. Siibyllan oraakkeliin kolmannen kirjan syntypaikasta ja -ajankohdasta on esitetty myös erilaisia teorioita. Varhaisjuutalaisen raamatuntulkinnan tutkimuksessa olisi rakentavampaa tutkia ideologiaa historiallisen tiedon avulla. Juuri tämä on Niko Huttusen metodin vahvuus.¹⁶⁰

Sekä Huttusen että Klinton ideologian tutkimus kohdistuu vain tekstin välittämään ideologiaan, joka molemmilla redusoituu ”funktioon”, ”tarkoitukseen” tai ”sano-

¹⁵⁶ Klinton 2002, 113–114.

¹⁵⁷ Klinton 2002, 96: ”Itse ehdottaisin kuitenkin, että reseptiokritiikin tutkimuskohteena olisi se, miten Raamattua on tosiasiallisesti ymmärretty tai käytetty, eikä se, miten tämän olisi pitänyt perinteisten eksegeettisten standardien mukaan tapahtua” (kursivointi Klinton).

¹⁵⁸ Klinton 2002, 108.

¹⁵⁹ Klinton 2002, 114–115.

¹⁶⁰ Syreeninkin (1995, 46) mukaan mallin keskeisin osa on välittäjä historian ja tekstin välissä, eli ideologinen taso. Liikutaanpa sitten kirjallisuustieteellisesti tekstistä historiaan (3-2-1), tai perinteisen metodikaanonin mukaan historiasta tekstiin (1-2-3) jää ideologinen ”symboliuniversumin” taso aina näiden väliin. Lisäksi pirstaleisetkin historialliset tiedot voivat ideologian tutkimuksen palveluksessa edistää työtä, ja näin kääntyä tutkielmalleni avuksi haitan sijasta.

maan”. Kuitenkin Syreenin ideologisen maailman tutkimus koskee kahta ideologista ulottuvuutta: tekstin välittämää ”symbolimaailmaa”, mutta myös tekstin taustalla vaikuttavaa ”symboliuniversumia”.¹⁶¹ Kolmen maailman malli rikkoo tieteiden raja-aitoja. Laajuudessaan se vaatii tarkkaa silmää tutkimustulosten rajaamisessa. Kuitenkin laaja-alaisen metodin vahvuus unohdetaan, jos taustalla vaikuttava sosiologisesti tutkittava symboliuniversumi lyödään laimin. Mielestäni tällöin voitaisiin tyytyä kolmen maailman mallin sijasta reseption historiallisen kontekstin ja kirjallisten pyrkimysten tutkimiseen.

Siinä missä vaikutushistorian korostaminen ja symboliuniversumin laiminlyöminen eivät sovellu tutkielmani aiheeseen, on Huttusen metodin laajempi ongelma kuitenkin sen kirjallisuustieteellinen kapeus. Toimivan metodin avain on tekstin ymmärtämisessä, ja tämä jää Huttusella varsin kapeaan osaan. Huttusen mukaan intertekstuaalinen analyysi ainoastaan paikallistaa raamattukytken reseptiossa. Tätä varten Huttunen tarjoaa mekaanisen viiden kytkentätavan listan.¹⁶² Klinton mukaan taas intertekstuaalisten suhteiden selvittäminen paljastaa lähteen raamattuviittaukset ja -lainaukset sekä analysoi lähteen ja raamattukytkeiden suhdetta.¹⁶³ Klint ymmärtää intertekstuaalisuuden käsitteen siis Huttusta laajemmin. Huttusen intertekstuaalisuus jää synonyymiksi lähdekritiikille. Kuitenkin kirjallisuustieteissä intertekstuaalisuuden tutkimus on juuri syntynyt vastapainoksi riittämättömäksi koetulle lähteiden ja vaikutteiden tutkimukselle. Intertekstuaalisuus on enemmänkin tapa suhtautua tekstiin, kuin yksiselitteisesti määritelty käsite. Seuraavassa esitän erään ajatuksen siitä, miten tekstimaailman kirjallisuustieteellistä tutkimusta olisi mahdollista syventää Gérard Genetten hypertekstuaalisuuden käsitteen avulla.

3.3. Reseptiohistoria ja hypertekstuaalisuus

Intertekstuaalisessa käsityksessä teksti ymmärretään kerroksiksi muita tekstejä. Se ei koskaan ole yksin, vaan yhdessä tekstissä soivat aiempien tekstien kaiut. Näin se on ymmärrettävissä vain suhteessa muihin.¹⁶⁴ Intertekstuaalisuutta voidaan pi-

¹⁶¹ Syreeni 1995, 47.

¹⁶² Huttunen 2008, 232.

¹⁶³ Klint 2002, 106.

¹⁶⁴ Makkonen 1991, 16.

tää tekstin luetuksi tulemisena. Se herää eloon muiden tekstien joukossa.¹⁶⁵ Siksi tutkielmassani intertekstuaalisuus puhtaimmillaan voisi ilmentyä juuri tekstin lukemisena toisen valossa: miltä esimerkiksi Miikan kirja näyttää Henokin Eläinapokalypsin läpi katsottuna?

Intertekstuaalisuuden ymmärtämisestä ”läpi katsomisena” jää tutkimukselle vähän konkreettista hyötyä. Siksi tutkimuksen käyttöön on kehitetty erilaisia rajaavampia määrittäjiä. Tässä tutkielmassa liityn Gérard Genetten hypertekstuaalisuuden teoriaan. Hyperteksti on muunnos aiemmasta tekstistä, eli hypotekstistä. Tekstien hypertekstuaalisuus lisää uuden kerroksen tekstiin: hyperteksti rikastuu hyödyntämällä hypotekstiä. Genetten mukaan hyper- ja hypotekstin linkittymisen tulee olla avointa: sen pitää olla tarkoituksellista ja näytettävissä. Lisäksi hypotekstiin liittymisen tulee olla laaja-alaista, ei vain irtonaisia viittauksia. Genette pyrkii löytämään tekstien linkkejä, mutta myös kysymään, mikä niiden merkitys on.¹⁶⁶

Pyhiinvaellustradition uudet tulkinnat ovat juuri vanhojen kertomuksien avulla kirjoitettuja kertomuksia. Näin Genetten kirjallisuustieteellinen näkökulma pääsee oikeuksiinsa raamatullisen kertomuksen toisintojen tutkimisessa. Pyhiinvaellustraditiota voidaan lähestyä teologisenä vakaumuksena, ”universalismina”, joka periytyy profeetoilta apostoleille asti. Se on kuitenkin myös elävä kertomus, jolla uudet kertojat ovat rikastuttaneet omaa kertomustaan. Toki kertomus on voitu kirjoittaa historiallisista tai ideologisista syistä, mutta silti se on rakentanut uuden ”hyperkerroksen” traditioon. Hypertekstuaalisuuden teoria tarjoaa välineen tämän kerroksen tekstitason tutkimiseen. Tällaista tutkimusta pyhiinvaellustraditiosta ei ole tehty.¹⁶⁷ Samalla teorian soveltaminen voi innostaa muiden VT:n suurten kertomusten uudelleentulkintojen metodologisesti selkeästi kirjallisuustieteelliseen tutkimiseen.

Genette on luonut sanaston erilaisille hyper- ja hypotekstin suhteille. Hän on käyttänyt sanastossaan perinteisiä taiteen lajien (”genre”) nimityksiä, mutta muuntanut ne omiin tarkoituseriinsä sopiviksi. Näiden lisäksi hän antaa uusia nimiä suhteil-

¹⁶⁵ Stahlberg 2008, 50–58.

¹⁶⁶ Genette 1997, 7–10.

¹⁶⁷ Herms (2006) on oivaltavasti tutkinut varhaisjuutalaisuuden jännitteisiä kertomuksia partikularismista ja universalismista narratiivisin keinoin. Hän analysoi kuitenkin niin montaa tekstiä, että näkemys jää väistämättä vain pintaraapaisuksi.

le, joita ei aiemmin ole nimetty. Hypertekstuaaliset suhteet voidaan jakaa yhdeksään ryhmään, jotka puolestaan jakautuvat yhä tarkempiin alaryhmiin. Seuraavaksi kuvaan lyhyesti näitä yhdeksää erilaista hypertekstuaalisten suhteiden ryhmää. Täysimuotoinen lista hyper- ja hypotekstien suhteista alaryhmineen löytyy tutkielmani liitteestä 3. Suomennokset englanninkielisen käännöksen termeistä ovat omiani.

1) Transformaatio kuvaa, paljonko hyperteksti vääristelee hypotekstiä. Hyperteksti voi pyrkiä esimerkiksi mahdollisimman tarkkaan hypotekstin sanamuodon noudattamiseen. Pyrkimystä minimaalisiin vääristymiin Genette kutsuu parodiaksi. Suuremmat ja alentavat vääristymät hän luokittelee travestiaksi.¹⁶⁸

2) Imitaatio merkitsee tyyllistä jäljittelyä. Transformaatio pyrki asian tai sanamuodon jäljittelyyn, mutta imitaatio kuvaa suhtautumista tyyliin. Jos jäljittely tehdään ivallisissa tarkoituksissa, on kyseessä Genetten mukaan karikatyyri. Tyyllistä jäljittelyä ilman satiiria kutsutaan pastissiksi.¹⁶⁹

3) Kontinuaatio on aiemmalle hypotekstille kuin jatko-osa, mutta se on peräisin eri tekijältä. Kontinuaatio kokee hypotekstin tavalla tai toisella puutteelliseksi, ja täydentää sitä.¹⁷⁰ Kontinuaatio voi täydentää hypotekstiä muualtakin, kuin vain lopusta.

4) Uskoton kontinuaatio suhtautuu hypotekstiin eri tavoin kuin tavallinen kontinuaatio. Kontinuaatio joutuu täydentämään hypotekstiä, mutta uskoton kontinuaatio ei pyrikään uskollisuuteen, ja voi jopa haluta kokonaan tuhota edeltäjänsä.¹⁷¹

5) Transpositiot ovat merkittäviä tyyllisiä muutoksia. Siten ne kuuluisivat oikeastaan osaksi transformaatioita. Ne ovat kuitenkin Genettelle niin merkittäviä, että hän päätyy käsittelemään niitä omana ryhmänään. Tämä tyyllinen muutos voi saada koko hypertekstisyyden unohtumaan, ja on siten Genetten mukaan tyyppillistä suurille taideteoksille.¹⁷² Tästä voidaan huomata, ettei Genetten suhteissa ole kyse vain mekaanisesta hypotekstin käsittelystä, vaan juurikin uusien ulottuvuuk-

¹⁶⁸ Genette 1997, 25.

¹⁶⁹ Genette 1997, 25.

¹⁷⁰ Genette 1997, 161–165.

¹⁷¹ Genette 1997, 198, 202–205.

¹⁷² Genette 1997, 212–213.

sien luomisesta vanhempien avulla. Yleisiä kirjallisuuden tai näyteltyjen teoksien transpositioita ovat esimerkiksi tapahtumapaikan muutos, tai muutos näkökulmaan, josta tietty tapahtuma kerrotaan.

6) Translongaatiolla tarkoitetaan tekstin pituuden muutosta. Siinä missä transpositio kuvasi laadullista muutosta, kuvaa translongaatio määrällistä. Translongaatioiden ryhmä koostuu erilaisista reductioista, eli lyhentämisistä, ja augmentoinneista, eli laajentamisista.¹⁷³

7) Transmodalisaatio merkitsee kerronnan tavan, eli moodin, muutosta. Klassisessa määrittelyssä kerronta jaetaan kahteen moodiin: narratiiviseen ja dramaattiseen. Karkeasti voidaan sanoa dramaattisen kuuluvan näyttämölle ja elokuvaan, kun taas narratiivinen liittyy tekstiin. Transmodalisaatio voi olla intermodaalinen (dramaattisesta narratiiviseen tai päinvastoin), tai intramodaalinen, jossa muutos tapahtuu dramaattisen tai narratiivisen moodin sisällä.¹⁷⁴ Tutkielmaani liittyvät juuri narratiivisen moodin sisällä tapahtuvat muutokset: esimerkiksi kerrotaanko tapahtumasta repliikein, vai näytetäänkö sen tapahtuvan.

8) Motivaatio liittyy juonen tapahtumiin. Miksi jotain tapahtuu? Muutos motivaatiossa ei siis muuta itse tapahtumaa, mutta vaikuttaa niihin syihin, jotka ovat joltaneet tapahtumaan. Demotivaatio merkitsee syyn poistamista, remotivaatio sen lisäämistä ja transmotivaatio syyn muuttamista.¹⁷⁵

9) Valuaatio kuvaa muutosta hahmon arvostuksessa.¹⁷⁶ Hypotekstin rikollista voidaan koettaa ymmärtää, jopa tehdä hänestä sankari. Tätä Genette kutsuu revalvaatioksi. Käännöstä sankarista konnaksi Genette kutsuu arvonlaskuksi, devalvaatioksi.

Tämä käsitteistö antaa lisämahdollisuuksia tutkielmani intertekstuaaliseen analyysiin. Sitäkin toki voitaisiin hienosäätää esimerkiksi pohtimalla, ovatko suurin osa näistä ryhmistä oikeastaan transpositioiden alalajeja. Genetten luokittelu on saanut raamatuntutkimuksessa vain vähän huomiota. Tietämykseni mukaan ainoastaan

¹⁷³ Genette 1997, 228–229.

¹⁷⁴ Genette 1997, 277–278, 284.

¹⁷⁵ Genette 1997, 324–325.

¹⁷⁶ Genette 1997, 343.

Lesleigh Cushing Stahlberg on pyrkinyt rikastuttamaan reseptiohistoriallisen metodin käsitteistöä hyödyntämällä esimerkiksi Genetten työtä. Stahlberg on laatinut työnsä metodologiseksi apuneuvoksi raamatuntulkintojen tutkimuksesta kiinnostuneille, ei tutkimukseksi tietyistä tulkinnoista.¹⁷⁷ Tutkielmani pystyykin ensimmäisten joukossa soveltamaan Genetten luokittelua varhaisjuutalaisen raamatuntulkinnan tutkimuksessa. Ainakin luokittelu tarjoaa enemmän mahdollisuuksia kuin esimerkiksi Huttusen karkea kytkentätyyppien viiden kohdan lista¹⁷⁸.

3.4. Hypertekstuaalinen kolmen maailman malli

Seuraavaksi tuon edeltävien pohdintojen perusteella oman panokseni keskusteluun reseptiohistoriallisesta metodista. Tästä pohdinnasta on syntynyt myös tämän tutkielman metodi, jota analyysiluvuissa sovelletaan.

Nojaudun pääosin Niko Huttusen näkemykseen kolmen maailman mallista. Teen siihen kuitenkin joitakin, joskin melko huomattavia, muutoksia. Suurimpana vahvuutena näen Huttusen mallissa sen tavan käsitellä tiedonsosiologista huomiota sosiaalisen todellisuuden rakentumisesta historiallisen todellisuuden päälle. Historia on väline sosiaalisen todellisuuden ymmärtämiseen. Heti tämän sanottuani joudun kuitenkin tarkentamaan ymmärtäväni sosiaalisen todellisuuden Huttusta laajemmin: kyse ei ole vain markkinoidusta aatteesta, vaan myös sosiaalisesta todellisuudesta aatteen taustalla.

Stefan Klintiä mukaillen olen päätenyt karsimaan vaikutushistoriallisen osuuden pois metodistani. Kuten aiemmin todettua, aiheeni kannalta ei ole keskeisintä tutkia tulkintojen uskollisuutta alkuperäiselle tekstille. Se on toki yksi osa pyhiinvaellustradition kehityksen tutkimista, mutta sitäkin mielenkiintoisemmaksi muodostuu se ajanlaskun taitteen todellisuus, jossa tekstiä tulkittiin tietyistä syistä tietyin tavoin. Tekiväthän myös historianlehdille syvempään piirtyneet Jeesus, Markus ja Ilmestyskirjan Johannes tulkintojaan samasta aiheesta läheisessä kontekstissa. Tuossa kontekstissa tekstien 1. Hen ja Sib. or. 3 raamatuntulkintojen

¹⁷⁷ Stahlberg 2008, x.

¹⁷⁸ Huttunen 2008, 232.

vertaaminen toisiinsa on antoisampaa kuin mitä erillinen vaikutushistoriallinen osuus Huttusen mallin tapaan olisi.

Suurimpana muutoksena ymmärrän intertekstuaalisen vaiheen eri tavoin, kuin Huttunen. Tulkitsija ei leikkaa ja liitä raamatullista ainesta ajatuksensa tueksi. Siksi tätä lainausta ei voida vain paikantaa. Hän antaa raamatunkohdalle sisällön sitä käyttäessään. Tekstien verkostossa voidaan liikkua paremmin Genetten hypertextien jaottelun avulla, kuin Huttusen karkealla kytkentöjen luokittelulla.

Käytännössä erot näkyvät siis tutkielmassani ensimmäisen maailman painottumisella. Hypertekstuaalisuuden metodologinen laajuus vaatii laajuutta myös sivumäärässä. Historiallista tietoa käytän apunani toisessa vaiheessa, jossa pyrin ymmärtämään hypertekstuaalisia suhteita historiallisten taustojen valossa. Lopulta päädyn ideologisen maailman tutkimiseen: mitä ideologista raamatuntulkintojen hypertekstuaaliset suhteet ilmaisevat historiallisessa kontekstissaan? Lopun vaikutushistoriallisen osion olen jättänyt pois niin tutkielmasta kuin metodin nimestä yllä mainituista syistä.

4. Sib. or. 3:710–723

4.1. Hypertekstuaalinen analyysi

Tässä luvussa tutkin tekstin Sib. or. 3:710–723 raamatuntulkintaa. Aloitan hypertekstuaalisesta vaiheesta. Selvitän, miten lähteeni liittyy raamatunteksteihin, ja miten se niitä käyttää ja lukee. Aluksi on selvitettävä, mihin raamatunkohtiin Sib. or. 3:710–723 voidaan liittää, ja voidaanko liitoksesta päätellä riippuvuussuhde tekstien välille. Jo hypertekstuaalisuuden teoria edellyttää tämän valmistelewan vaiheen, sillä Genetten mukaan hyper- ja hypotekstin liittymisen tulee olla tarkoituksellista ja selkeästi osoitettavissa. Tämän vaiheen jälkeen voidaan edetä varsinaiseen hypertekstuaalisuuden tutkimukseen.

4.1.1. Raamatunlähteet

Sibyllan oraakkeliin kolmas kirja on kirjoitettu kreikaksi. Siksi tukeudun kirjan raamatunviittauksia etsiessäni LXX:n tekstiin.

Tekstijakso Sib. or. 3:710–723 sisältää siis viittauksen pakanoiden vaellukseen. Jakeita silmäillessä huomio kiinnittyy kuitenkin kansojen ”hymnin” pituuteen. Jakeet 716–723 ovat kokonaisuudessaan pakanoiden laulua Jumalalle. Laulu ei huipennu haluun vaeltaa temppeleivuoelle, vaan synnintunnustukseen: kansat ovat harhautuneet ja palvoneet epäjumalia. Synnintunnustus näyttääkin olevan periköön tähtäyspiste.

Vaeltaminen aloittaa pakanoiden laulun: jakeen 716 δεῦτε, ”come on!”, kutsuu lähtemään. Kaikki saaret ja kaupungit lähtevät liikkeelle, mutta minne? Kuten todettua, tekstissä ei suoraan mainita matkasta Jerusalemin temppeliin. Ainoastaan jakeessa 718 lähetetään temppeliin jotakin tarkemmin määrittelemätöntä. Kuitenkin pelkkä lahjojen tai uhrien tuominenkin viittaa pyhiinvaellustraditioon teksteissä Jes. 45; 60 ja Hagg. 2.¹⁷⁹ Koska oraakkelissa myös esiintyy kultillista toimintaa, kuten laulaminen ja polvistuminen, voidaan päätellä, että kansat ovat lähdössä samaan temppeliin, kuin mihin ovat lähettämässä lahjojakin. Kuten Donaldson

¹⁷⁹ Rad 1965, 294–296.

huomioi, tämä tulee selville viimeistään jakeissa 772–773, joissa kaikkialta tuodaan suitsukkeita ja lahjoja temppeliin.¹⁸⁰ Tutkielmani edetessä voidaan pohtia lähemmin, tarvitsiko tuon temppelin olla kuitenkin juuri Jerusalemin temppeli.

Jo aiempi tutkimus on huomioinut pakanoiden laulun liittyvän Viisauden kirjan viidenteen lukuun.¹⁸¹ Jakeen 721 ”polulta harhautuminen” ja 713 luonnonilmiöt ovat ohjanneet tutkijoita tähän suuntaan. Lisäksi jakeissa 727–730 vastustajilta kerätään aseet pois, kun puolestaan jakeet Viis. 5:17–23 kuvailevat Jumalan aseita taistossa jumalattomia vastaan.

Viis. 5: 1–7 (LXX)

Sib. or. 3 (OS)

1 Τότε στήσεται ἐν παρρησίᾳ πολλῇ ὁ δίκαιος κατὰ πρόσωπον τῶν θλιψάντων αὐτὸν καὶ τῶν ἀθετούντων τοὺς πόνους αὐτοῦ
2 ἰδόντες ταραχθήσονται φόβῳ δεινῷ καὶ ἐκστήσονται ἐπὶ τῷ παραδόξῳ τῆς σωτηρίας
3 ἐροῦσιν ἐν ἑαυτοῖς μετανοοῦντες καὶ διὰ στενοχωρίαν πνεύματος στενάξονται καὶ ἐροῦσιν
4 οὗτος ἦν ὃν ἔσχομέν ποτε εἰς γέλωτα καὶ εἰς παραβολὴν ὀνειδισμοῦ οἱ ἄφρονες τὸν βίον αὐτοῦ ἐλογισάμεθα μανίαν καὶ τὴν τελευτὴν αὐτοῦ ἄτιμον
5 πῶς κατελογίσθη ἐν υἱοῖς θεοῦ καὶ ἐν ἀγίοις ὁ κληρὸς αὐτοῦ ἐστιν
6 ἄρα ἐπλανήθημεν ἀπὸ ὁδοῦ ἀληθείας καὶ τὸ τῆς δικαιοσύνης φῶς οὐκ ἐπέλαμψεν ἡμῖν καὶ ὁ ἥλιος οὐκ ἀνέτειλεν ἡμῖν
7 ἀνομίας ἐνεπλήσθημεν τρίβοις καὶ ἀπωλείας καὶ διωδεύσαμεν ἐρήμους ἀβάτους τὴν δὲ ὁδὸν κυρίου οὐκ ἐπέγνωμεν

721 ἡμεῖς δ' ἀθανάτοιο τρίβου πεπλανημένοι ἤμεν

Viis. 5: 1–7 (VTA-07)

Sib. or. 3

1Silloin oikeamielinen vähääkään pelkäämättä kohtaa ne, jotka ahdistivat häntä ja halveksivat hänen ponnistuksiaan.
2Hänet nähdessään nuo jumalattomat pelästivät, kauhun vallassa he kummastelevat hänen odottamatonta pelastumistaan.
3He haukkovat henkeä järkytyksissään ja sanovat katuvin toisilleen:
4”Häntä me ennen pidimme pilkkanamme, häntä me herjasimme, me hullut! Me pidimme hänen elämänsä mielettömänä ja hänen kuolemaansa kunniattomana.
5Kuinka hänet nyt luetaan Jumalan poikiin, kuinka hän on päässyt pyhien joukkoon?
6Kävikin siis niin, että me eksyimme oikealta tieltä! Oikeamielisyyden valo ei meille loistanut, aurinko ei

721 Me olimme **erehtyneet Kuolematoman polulta.**

¹⁸⁰ Donaldson 2007, 121.

¹⁸¹ Collinsin OTP1-käännöksen reunahuomautus; Buitenwerf 2003, 281; Nickelsburg 2006², 118 n. 274.

meille nousset.

7Me tarvoimme turmion ja laittomuuden ohdakkeissa, vaelsimme tiettömiä autiomaita.

Herran tietä me emme tunteneet.

Viis. 5:17–23 (LXX)

17 λήμψεται **πανοπλίαν** τὸν ζῆλον αὐτοῦ καὶ ὀπλοποιήσει τὴν **κτίσιν** εἰς ἄμυναν **ἐχθρῶν**
18 ἐνδύσεται **θώρακα** δικαιοσύνης καὶ περιθήσεται **κόρυθα** κρίσιν ἀνυπόκριτον
19 λήμψεται **ἀσπίδα** ἀκαταμάχητον ὁσιότητα
20 ὄξυνεῖ δὲ ἀπότομον ὄργην εἰς **ῥομφαίαν**
συνεκπολεμήσει δὲ αὐτῷ **ὁ κόσμος** ἐπὶ τοὺς παράφρονας
21 πορεύσονται εὖστοχοι **βολίδες ἀστραπῶν** καὶ ὡς ἀπὸ **εὐκύκλου τόξου** τῶν νεφῶν ἐπὶ σκοπὸν ἀλοῦνται
22 καὶ **ἐκ πετροβόλου θυμοῦ** πλήρεις ῥιφήσονται **χάλαζαι** ἀγανακτήσει κατ' αὐτῶν **ὑδῶρ θαλάσσης**
ποταμοὶ δὲ συγκλύσουσιν ἀποτόμως
23 ἀντιστήσεται αὐτοῖς **πνεῦμα** δυνάμεως καὶ ὡς **λαίλαψ** ἐκλικμήσει αὐτούς καὶ ἐρημώσει πᾶσαν τὴν γῆν ἀνομία καὶ ἡ κακοπραγία περιτρέψει θρόνους δυναστῶν

Viis. 5:17–23 (VTA-07)

17Hän pukeutuu kiivautensa **sotisopaan** ja tekee **luo-
makunnastaan asean**, jolla torjuu viholliset.
18Hän pukee **haarniskakseen** vanhurskauden
ja **kypäräkseen** tinkimättömän tuomion.
19Hän ottaa **kilvekseen** vankkumattoman pyhytensä
20Ja teroittaa leppymättömän vihansa **miekakseen**, ja
koko **maailmankaikkeus** seuraa häntä taisteluun mie-
lettömiä vastaan.
21**Salamat** singahtavat kuin tarkkaan suunnatut **kei-
hät**, pilvistä ne iskevät maaliinsa kuin kireälle **jänni-
tetyn jousen lähettämät nuolet**.
22Ja **rakeet** pieksevät vihaisesti kohteitaan kuin **heit-
tokoneesta lähtevä kivisade**. **Meren vedet** syöksyvät
raivokkaasti jumalattomia kohti, virrat tempaavat sää-
limättä heidät mukaansa.
23Herran **tuuli** nousee, se iskee heihin ja **myrskyn**
voimalla lakaisee heidät pois. Näin maailma autioituu
laittomuuden tähden ja pahuus kaataa mahtajien val-
taistuimet.

En pidä riippuvuutta tekstien Viis. 5 ja Sib. or 3:710–723 välillä loogisimpana vaihtoehtona. ”Polulta harhautuminen” sopii molempien tekstien runolliseen tyyliin, vaikkei riippuvuutta oletettaisikaan. Lisäksi Viis. 5:4–13 ”harhautumisen” huomaaminen käsittelee kuolleiden moraalittomien kohtaloa, kun jakeissa Sib. or. 3:720–723 elävät katuva epäjumalanpalveluksensa mielettömyyttä. Molemmissa teksteissä mainitaan aseita, mutten ymmärrä, miten Jumalan käyttämät salamat tai ”vanhurskauden haarniska” voidaan rinnastaa pakanoilta kerättäviin suojiin ja jousiin.

Sib. or. 3 (OS)

727–730 **ἐχθρῶν** ὄπλα ποριζόμενοι κατὰ γαῖαν ἄπασαν ἑπτὰ χρόνων μήχην περιτελλομένων ἐνιαυτῶν, **πέλτας** καὶ **θυρεοὺς χόρυθας** παμποίχιλά θ' ὄπλα, πολλὰ τε καὶ **τόξων** πληθὺν **βελέων** ἀδίχων τε.

712–713 **πάντα** γὰρ αὐτοῖσιν συναγωνιᾷ ἡδὲ **βοηθεῖ**, οὐρανὸς **ἡελίος τε θεήλατος** ἡδὲ **σελήνη**.

Sib. or. 3

727–730 He keräävät vihollisten **aseet** kaikkialta maasta seitsemän vuoden polttopuuksi: kevyet **kilvet** ja pitkät **kilvet**, **kypärät**, monenlaiset aseet, samoin suuren määrän **jousia** ja runsaasti epäreiluja **aseita**.

712–713 Sillä **kaikki tukee** heitä (sodassa) ja auttaa heitä: **Taivas**, (Jumalan) **tahdon Aurinko ja Kuu**.

Vaikkei riippuvuus tekstiin Viis. 5 vaikuta todennäköiseltä, on silti epäjumalanpalveluksen kritisointi niin yleinen raamatullinen teema, että esikuvan etsintää on syytä jatkaa. Yksi epäjumalanpalveluksen kritiikistä tunnetuksi tullut teksti on apokryfikirjoihin kuuluva Jeremian kirje. Se on kirjoitettu luultavasti juuri traktaattiksi babylonialaista epäjumalanpalvelusta vastaan 300-luvulla eKr.¹⁸² Mielestäni Sib. or. 3:710–723 tulisikin yhdistää Jeremian kirjeen jakeisiin 59–64.

Jer. k. 59–64 (LXX)

59 ἥλιος μὲν γὰρ καὶ σελήνη καὶ ἄστρα ὄντα λαμπρὰ
καὶ ἀποστελλόμενα ἐπὶ χρείας εὐήκοά εἰσιν
60 ὡσαύτως καὶ ἀστραπή ὅταν ἐπιφανῆ εὐοπτός ἐστιν τὸ
δ' αὐτὸ καὶ πνεῦμα ἐν πάσῃ χώρᾳ πνεῖ
61 καὶ νεφέλαις ὅταν ἐπιταγῆ ὑπὸ τοῦ θεοῦ
ἐπιπορεύεσθαι ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην συντελοῦσι τὸ
ταχθέν τὸ τε πῦρ ἐξαποσταλὲν ἄνωθεν ἐξαναλώσαι ὄρη
καὶ δρυμοὺς ποιεῖ τὸ συνταχθέν
62 ταῦτα δὲ οὔτε ταῖς ἰδέαις οὔτε ταῖς δυνάμεσιν αὐτῶν
ἀφωμοιωμένα ἐστίν
63 ὅθεν οὔτε νομιστέον οὔτε κλητέον ὑπάρχειν αὐτοῦς
θεοὺς οὐ δυνατῶν ὄντων αὐτῶν οὔτε κρίσιν κρῖναι οὔτε
εὖ ποιεῖν ἀνθρώποις
64 γνόντες οὖν ὅτι οὐκ εἰσιν θεοὶ μὴ φοβηθῆτε αὐτούς

Jer. k. 59–64 (VTA-07)

59 **Aurinko, kuu** ja tähdet, jotka loistavat **taivaalla**,
hoitavat tunnollisesti työnsä, kun ne on sinne lähetetty.
60 Samoin tekee työnsä **salama**, jonka leimahdus
näkyy kauas, samoin tuuli, joka puhaltaa kaikkialla.
61 Myös pilvet tottelevat, kun Jumala käskee niiden
levittäytyä koko maanpiirin ylle,
62 ja kun tuli saa ylhäältä käskyn mennä **tuhoamaan**
vuoret ja metsät, se tekee niin. Niihin **ei epäjumalia**
voi lainkaan verrata, ei muodon eikä voimien puoles-
ta.
63 Nuo **patsaat eivät kykene** jakamaan oikeutta ei-
vätkä tekemään hyvää ihmisille, eikä niitä siksi tule
kutsua jumaliksi eikä pitää jumalina.
64 Koska siis **tiedätte**, että ne eivät ole jumalia, älkää
pelätkö niitä.

Sib. or. 3 (OS)

711–713 ὅπποσόν ἀθάνατος φιλέει τοὺς
ἄνδρας ἐκείνους. πάντα γὰρ αὐτοῖσιν
συναγωνιᾷ ἢ δὲ βοηθεῖ, οὐρανὸς ἡέλιός τε
θεήλατος ἢ δὲ σελήνη.

722–723 ἔργα δὲ χειροποίητα
σεβάσμεθα ἄφρονι θυμῷ εἶδωλα ξόανά
τε καταφθιμένων ἀνθρώπων.

Sib. or. 3

711–713 Kuinka paljon Kuolematon
rakastaakaan noita miehiä! Sillä kaikki
tukee heitä (sodassa) ja auttaa heitä:
Taivas, (Jumalan) **tahdon Aurinko** ja
Kuu.

722–723 Kunnioitimme **käsintehtyjä**
töitä järjettömällä innolla, epäjumalia
ja **veistoksia** tuhoutuvista ihmisistä.

Buitenwerf huomioi läheisyyden Jeremian kirjeen kanssa, mutta päättyy pitämään yhteyttä Viisauden kirjaan ensisijaisena.¹⁸³ Kuitenkin Jeremian kirje painottaa epäjumalanpalveluksen mielettömyyttä, kuten myös Sib. or. 3:722 (”järjettömällä innolla/raivolla me palvoimme”). Samoin luonnonilmiöiden kuvaus vastaa Jer. k.

¹⁸² Moore 1977, 327–329.

¹⁸³ Buitenwerf 2003, 281 n. 105.

-tekstissä oraakkelia enemmän kuin jakeet Viis. 5:20b-23. Varsin samankaltaisessa listassa esitettyjen taivaankappaleiden toiminta todistaa oikeasta jumalasta,¹⁸⁴ eikä vain tuhoa väärämielisiä. Ehdotankin, että Sib. or. 3:710–723 hyödyntää Jeremian kirjeen epäjumalien vastaista polemiikkaa, mutta esittää sen eskatologisessa kontekstissa pakanoiden synnintunnustuksena.

Eskatologisen kontekstin raamatulliseksi esikuvaksi voidaan hahmottaa lukujen Hes. 38–39 lopunaikainen taisto, jossa kansat keräävät voimansa yhteen hyökätäkseen Juudeaan. Kansojennousu myös kukistetaan jakeita Hes. 38:17–39:8 muistuttavalla tavalla.

Sib. or. 3:669–697

Jumala puhuu suurella äänellä kaikille välinpitämättömille tyhjämielisille ihmisille, ja Jumalan tuomio tulee heidän ylleen, ja kaikki tuhoutuu Kuolemattoman kädessä. Tulisista miekkoja putoaa maan päälle. Soihtuja, suuria välähdyksiä hohtaa ihmisten keskellä. Kaiken synnyttänyt maa järisee noina päivinä Kuolemattoman kädessä, ja kalat meressä, kaikki maan villieläimet, lukemattomat lintulajit, kaikki ihmisten sielut ja koko meri vapisee Kuolemattoman kasvojen edessä ja pelkäävät. Hän rikkoo korkeat vuorenhuiput ja jättiläisten kumpareet, ja synkkä pimeys laskeutuu kaikkialle. Korkeitten vuorenhuippujen rotkot ovat täynnä ruumiita. Kallioilta virtaa verta ja virrat täyttävät tasangot. Kaikki vihamiesten vahvat muurit sortuvat maahan, koska he eivät tunteneet lakia eivätkä suuren Jumalan tuomiota, mutta järjettömällä innolla tehyökkäsitte ja nostitte keihäänne pyhäkköä vastaan. Jumala tuomitsee kaikki sodalla ja miekalla ja tulella ja ryöppyävällä sateella. Silloin tulee myös tulikiveä taivaasta ja kiviä ja paljon tuhoisia raekuuroja. Kuolema tulee kaikille nelijalkaisille olennoille. Silloin he tunnustavat kuolemattoman Jumalan, joka tuomitsee näillä asioilla. Itku ja sekasorto leviävät läpi rajattoman maan ihmisten kuollessa. Kaikki väärämieliset kylpevät veressä. Maa itse juo kuolevien verestä, villipedot tyynnytetään lihalla.

Hes. 38:17–18: Jumala vihastuu

Hes. 38:19–20: Maa järisee, eläimetkin pelkäävät

Hes. 38:22; 39:4-5: Veri, vuoret ja tasangot

Hes. 38:20: Vihollisten muurit sortuvat

Hes. 38:22: Rangaistukset

Hes. 39:4:Lopulta pedot syövät

Buitenwerf löytää tuomionkuvauksesta yhteisiä piirteitä Hesekielin kanssa: Jumala vihastuu, maa järisee, eläimet pelkäävät ja vihollisten muurit sortuvat. Veri, vuoret ja tasangot muistuttavat Hesekielin sanoja. Samoin rangaistukset ovat osa Hesekielin listaa. Lopulta jakeessa 697 pedot syövät viholliskansat.¹⁸⁵ Samoin jakeiden Sib. or. 3:727–730 vastustajien aseiden kerääminen tulisi liittää Hesekie-

¹⁸⁴ Vrt. Jer. k. 59–61 ja Sib. or. 3:713.

¹⁸⁵ Buitenwerf 2003, 277–280.

lin jakeisiin 39:9–10, eikä Viisauden kirjan listaan Jumalan aseista.¹⁸⁶ Tuomion aikana Jumala suojaa kansaansa luvusta jakeesta Sak. 2:5 periytyvällä tulisella seinämällä.¹⁸⁷

Lähdetekstini kertoo pakanakansoista, vaikka juuri sitä edeltävä tuomionkuvaus tuomitsee kaikki tyhjämieliset tai kaikki ihmiset, ja lopulta kaikki epäpuhtaat tuhoutuvat. Loogista tai ei, toistuu sama juonikuvioiden myös Sakarjan kirjan 14 luvussa, jossa jäljellejääneet vaeltavat Jerusalemiin suuren sodan jälkeen. Sen sijaan Hes. 38–39 tuhossa ei vastustajia jää eloon. Etsijöiden pitää jopa ponnistella, jotta kaikki ruumiit löydetään. Buitenwerf huomioi temaattisen yhtäläisyyden tekstien Sak. 14:16 ja Sib. or. 3:710 välillä.¹⁸⁸ Mielestäni tämä ei vielä osoita lähdetekstini hyödyntävän jaetta Sak. 14:16, koska jakeessa Sib. or. 3:710 pakanoiden eloonjäänti selittyy pelkällä jesajalaisen tematiikan yhdistämisellä Hesekielin materiaaliin. Jakeessa Sib. or. 3:710 pakanat rinnastetaan ”kaupunkeihin ja saariin”. Tämä nitoo tekstijakson osaksi jesajalaista teemaa kaukaisilla rannoilla Jumalaa kaipaavista kansoista. Erityisesti teema tulee esiin jakeissa Jes. 49:1, 51:5.¹⁸⁹ Jesajan tekstit käyttävät oraakkelin tavoin saarta tarkoittavaa sanaa νῆσος. Osan pakanakansoista on pitänyt jäädä eloon, koska Jesaja sanoo niin. Jes. 49 ja 51 liittyvät laajemminkin samaan teemaan lähdetekstini kanssa, sillä nekin kohdat kertovat Tooran tulevaisuudessa kuuluvan kaikille kansoille jakeissa Jes. 49:6; 51:4.

Jes. 49 (LXX)

1 Ἀκούσατέ μου, νῆσοι, καὶ προσέχετε, ἔθνη· διὰ χρόνου πολλοῦ στήσεται, λέγει κύριος. ἐκ κοιτίας μητρός μου ἐκάλεσεν τὸ ὄνομά μου

6 καὶ εἶπέν μοι Μέγα σοί ἐστιν τοῦ κληθῆναι σε παῖδά μου τοῦ στήσαι τὰς φυλάς Ιακωβ καὶ τὴν διασπορὰν τοῦ Ισραηλ

Jes. 51 (LXX)

1 Ἀκούσατέ μου...
5 ἐγγίξει ταχὺ ἡ δικαιοσύνη μου, καὶ ἐξελεύσεται ὡς φῶς τὸ σωτήριόν μου, καὶ εἰς τὸν βραχίονά μου ἔθνη ἐλπιούσιν· ἐμὲ νῆσοι ὑπομενοῦσιν καὶ εἰς τὸν βραχίονά μου ἐλπιούσιν.

4 ἀκούσατέ μου ἀκούσατε, λαός μου, καὶ οἱ βασιλεῖς, πρὸς

Sib. or. 3 (OS)

710 καὶ τότε δὴ νῆσοι πᾶσαι πόλεις τ' ἐρέουσιν

719-720 καὶ νόμον ὑψίστοιο θεοῦ φραξώμεθα πάντες, ὅστε

¹⁸⁶ OTP1-käännöksen huomio. Myös Buitenwerf (2003, 283) huomioi tämän. Hän päättelee sodasta kertovan jakson alun ja lopun Hesekiel-viittauksien kertovan, että Hes. 38–39 on innoittanut koko jakson 3:669–731 kirjoittamista.

¹⁸⁷ Geffckenin OS-tekstiedition apparaatti; AOTP2, OTP1; Buitenwerf 2003, 280–281.

¹⁸⁸ Näin myös Buitenwerf 2003, 281. Hän kuitenkin liittää myös jakeen Jes. 2:1 kuvauksen näihin eloonjääneiden vaelluksiin. Tässä tutkielmassa olen jo usein todennut, ettei Jes. 2 mainitse mitään sodasta.

¹⁸⁹ Yhteys jakeeseen Miik. 4:2: AOTP2; OTP1; Buitenwerf 2003, 281. Bauckhamin (2008b, 344) ajatus jakeiden Sib. or. 3:710–723 liittymisestä VT:n ”valo kansoille” -teksteihin näyttäisi siis pätevän.

ἐπιστρέψαι· ἰδοὺ τέθεικά σε εἰς
διαθήκην γένους εἰς φῶς ἐθνῶν
τοῦ εἶναι σε εἰς σωτηρίαν ἕως
ἐσχάτου τῆς γῆς.

με ἐνώπιόσασθε· ὅτι νόμος παρ’
ἐμοῦ ἐξελεύσεται καὶ ἡ κρίσις
μου εἰς φῶς ἐθνῶν.

διχαιότατος πέλεται πάντων
κατὰ γαίαν.

Jes. 49 (KR-92)

1 Kuulkaa minua, kaukaiset
rannat, kuunnelkaa, kansa-
kunnat, jotka asutte etäällä! Jo
ennen syntymääni Herra kut-
sui minut. Kun vielä olin äitini
kohdussa, hän antoi minulle
nimen.

6 näin hän sanoo: -- Ei riitä,
että olet minun palvelijani ja
saatat ennalleen Jaakobin
heimot, tuot takaisin Israelin
eloonjääneet. Minä teen sinus-
ta valon kaikille kansoille, niin
että pelastus ulottuu maan
ääriin saakka.

Jes. 51 (KR-92)

1 Kuulkaa minua...
5 Minun vanhurskauteni on
lähellä, minä tuon pelastuksen
ja luja käteni jakaa kansoille
oikeutta. Kaukaiset rannat
ikävöivät minua,
minun vahvaa kättäni ne odot-
tavat.

4 Kuuntele minua, kansani,
kansakunnat, tarkatkaa sano-
jani, sillä laki on minusta
lähtöisin, minä säädän oikeu-
teni kansojen valoksi.

Sib. or. 3

710 Ja silloin kaikki saaret ja
kaupungit sanovat

719–720 Selittäkäämme kaik-
ki (toisillemme) korkeimman
Jumalan lakia, mikä on hurs-
kain maan päällä.

Jakeiden 718 ja 719 läheisyys jakeen Miik. 4:2 kanssa liittyy oraakkelin selkeimmin pyhiinvaellustraditioon.¹⁹⁰ Jakeen 718 *πέμπωμεν*-verbi (lähettäkäämme) voidaan liittää ilmaisuun *πομπήν πέμπω* (osallistua) tai korjata muotoon *πομπῶμεν* (muodostakaamme kulkue). Näin esimerkiksi Lanchesterin APOT2-käännös päättyy kääntämään jakeen alun muotoon ”let us make procession to His temple”. Tekstikriittisestä näkökulmasta kuitenkin vaikeinta ja lyhyintä lukutapaa pidetään alkuperäisimpänä, joten pitäydyn muodossa *πέμπωμεν*.¹⁹¹ Jo jakeen 716 *δεῦτε* kehoitus liittyy kansojen puheenvuoron jakeeseen Miik. 4:2, jossa kansojen repliikki alkaa samalla kutsulla. Siksi uskon, että myös jae 718 tarkoituksella ammentaa ideansa jakeesta Miik. 4:2, mutta puhuu traditioon liittyvistä lahjoista tai uhreista *πέμπω*-verbin perusmerkityksessä ”lähettää”. Lukutapa sopisi tekstin kontekstiinkin: kreikan pakanoita on jakeessa 564–565 kehoitettu osallistumaan temppelissä uhraamiseen, johon lahjojen lähettäminen voi hyvin liittyä.¹⁹² Jakeiden 719–720 kehoitus lain tulkintaan liittyy suoremmin Miik. 4 pyhiinvaellukseen. Myös Miik. 4:2 vertaa lain mukaan elämistä polulla pysymiseen. Jos jakeen 721 runolliselle ”polulta harhautumiselle” haluttaisiin etsiä kirjallista esikuvaa, löytyisikin se luontevammin Miikalta kuin Viisauden kirjasta. Aiemmassa tutkimuk-

¹⁹⁰ Jakeen 718 jakeeseen Miik. 4:2 liittyy OTP1-käännös, jakeen 719 puolestaan Buitenwerf (2003, 282 n. 108).

¹⁹¹ Riekkinen & Veijola 1986², 75–77.

¹⁹² Collins 1974, 45; Buitenwerf 2003, 282 n. 107.

nessa ei ole huomattu, että ainoastaan polkua tarkoittava τρίβος-sana liittää tekstin juuri jakeeseen Miik. 4:2, eikä sen paralleeliin Jes. 2:3, koska sanaa ei Jesajan versiossa esiinny.

Miik. 4:2 (LXX)

καὶ πορεύονται ἔθνη πολλὰ καὶ ἐροῦσιν **Δεῦτε**
ἀναβῶμεν εἰς τὸ ὄρος κυρίου καὶ εἰς τὸν οἶκον
τοῦ θεοῦ Ἰακωβ καὶ δείξουσιν ἡμῖν τὴν ὁδὸν
αὐτοῦ καὶ πορευσόμεθα ἐν ταῖς **τρίβοις** αὐτοῦ·
ὅτι ἐκ Σιων ἐξελεύσεται **νόμος** καὶ λόγος κυρίου
ἐξ Ἱερουσαλὴμ.

Sib. or. 3 (OS)

716 **δεῦτε**, πεσόντες ἅπαντες ἐπὶ χθονὶ λισσώμεθα

718–719 πεμπώμεν πρὸς ναόν, ἐπεὶ μόνος ἐστὶ
δυνάστης· καὶ **νόμον** ὑψίστοιο θεοῦ φραξώμεθα
πάντες

721 ἡμεῖς δ' ἀθανάτοιο **τρίβου** πεπλανημένοι ἤμεν

Miik. 4:2 (KR-92)

Monet kansat lähtevät liikkeelle sanoen:
"Tulkaa, nouskaamme Herran vuorelle, nous-
kaamme Jaakobin Jumalan pyhäkköön! Hän
opastaa meitä tiellään, ja me, me tahdomme
kulkea hänen polkujaan, sillä Siionista tulee
Herran sana ja Jerusalemissa kaikuu Jumalan
puhe."

Sib. or. 3

716 Tulkaa, pudotkaamme kaikki maahan, ru-
koilkaamme

718–719 Lähettäkäämme temppeliin, sillä yksi
on hallitsija. Selittäkäämme kaikki (toisillem-
me) korkeimman Jumalan lakia

721 Me olimme erehtyneet Kuolemattoman
polulta.

Perinteisen eksegeettisen työskentelyn kautta voidaan tiivistää jakeiden Sib. or. 3:710–723 liittyvän tarkoituksellisesti ja laaja-alaisesti seuraaviin raamatunkoh-
tiin:

Tekstin konteksti		
669-701	Kansojen tuho	Hes. 38–39

Teksti itse		
710	Kaupungit ja saaret:	Jes. 49:1; 51:5
711-714	Luonnonilmiöiden ohjaus	Jer. k. 59–64
716-720	Lähtö, laki, polku	Miik. 4:2
721-723	Epäjumalien mielettömyys	Jer. k. 59–64

4.1.2. Hyper- ja hypotekstien suhde

Raamatunviittausten selvittämisen jälkeen voidaan edetä hypertekstuaalisuuden tasolle. Kysynkin nyt, miltä viittaukset tekstissä näyttävät hypertekstuaalisuuden teorian läpi katsottuna? Genetten mukaan hyperteksti, eli tässä tapauksessa Sib. or. 3:710–723, luo aina uuden ulottuvuuden aiempaan hypotekstiin. Seuraavassa käsitellään näitä uusia kirjallisia ulottuvuuksia Genetten hypertekstuaalisten suhteiden avulla. Niiden merkitystä voidaan pohtia kirjallisella tasolla: miten ”uusi ulottuvuus” vaikuttaa esimerkiksi juoneen tai päähenkilöiden asemaan? Historiallisessa ja ideologisessa analyysissä selvitetään, mikä näiden kirjallisten ulottuvuuksien tehtävä on, ja mitä ne kertovat syntykontekstistaan. Hypertekstuaalisuuden tutkimus on syytä aloittaa Miik. 4 -viittausten tutkimisella. Mielestäni juuri uuden kerroksen lisääminen lukuun Miik. 4. on vaikuttanut ratkaisevasti eskatologisen synnintunnustuksen syntyyn.

Miik. 4:1 mainitsee pyhiinvaelluksen tapahtuman ”tulevana aikana”, BHS:n mukaan באַהַרְרִית הַיָּמִים. LXX kääntää ilmaisun ἐπ’ ἐσχάτω, ”lopussa” tai ”viimeisenä”. Kuitenkaan Miik. 4 ei puhu lopusta, vaan koittavasta uudesta ajasta, joka on entistä parempi.¹⁹³ Yhdistäessään jakeen Miik. 4:2 Hesekielin kuvauksiin kansojen tuhosta, kolmas Sibylla muuntaa Miikan ajatusta rauhan ajasta Hes. viimeisen tuomion suuntaan. Kehitys tähän suuntaan on jo idullaan LXX:ssa, mutta kolmas Sibylla vie sen loogiseen päätepisteeseensä.

¹⁹³ Hillers 1984, 50; Wolff 1990, 119.

Genetten hypertekstuaalisten suhteiden avulla kontekstin kehitystä voidaan kutsua analeptiseksi kontinuaatioksi. Analeptinen kontinuaatio pyrkii täydentämään hypotekstin alkua.¹⁹⁴ Tämä tehdään liittämällä Miik. 4 yhteyteen, johon se loogisesti LXX:n perusteella kuuluisi: lopun aikoihin. Tämä myös kertoo jotakin kolmannen Sibyllan asenteesta Miik. 4 -hypotekstiinsä. Analeptinen kontinuaatio kuuluu Genetten uskollisten kontinuaatioiden luokkaan.¹⁹⁵ Kolmas Sibylla haluaa siis pysyä uskollisena luvulle Miik. 4, jota se täydentää. Se ei myöskään halua sotia Miikan kirjan sanomaa vastaan, onhan kirja täynnä erilaisia tuhonkuvauksia, jotka on voitu yhdistää viimeisen tuomion tematiikkaan.¹⁹⁶ Silti oraakkeli joutuu korjaamaan Miikan keskeistä ajatusta rauhanomaisesta yhteenliittymisestä. Genetten mukaan tämä on tyypillistä analeptiselle kontinuaatiolle, joka juuri pyrkii radikaalimpaan tai tyydyttävämpään aloitukseen: kenties ilman sotaa lopunajat olisivat liian arkista ja mielenkiinnostonta kuvattavaa.¹⁹⁷

Alun täydentäminen on juonellisesti ollut välttämätöntä, jotta tuhon järkyttämät pakanat saadaan tunnustamaan epäjumalanpalveluksensa mielettömyys: pakanoiden halu lähestyä Jumalaa ja tutkia lakia on edellytys, jotta he voivat tunnustaa erehdyksensä. Hesekieliläinen tuomionkuvaus toimii oraakkelissa syynä pakanoiden halulle lähestyä Jumalaa. Hypertekstuaalisissa suhteissa juuri motivaatiot kuvaavat muutosta tapahtumien syyssä. Miik. 4:1 kuvaa vaelluksen syyksi Siionin vuoren kohoamisen. kolmas Sibylla kuitenkin transmotivoi syyn, eli vaihtaa sen pakanoiden huomioon: ”Kuinka Kuolematon rakastaakaan noita miehiä!”

Tuhon kontekstissa tarvitaan viittausta jakeiden Jes. 49:1 ja 51:5 kaukaisiin pakanoihin. Tuhosta huolimatta kansoja jää eloon. Lisäksi Jes. 49 ja 51 liittyvät samaan teemaan, kuin Miik. 4:2, sillä Jesajankin kohdat kertovat Tooran tulevaisuudessa kuuluvan kaikille kansoille jakeissa Jes. 49:6; 51:4.¹⁹⁸ Käytännössä kuitenkin kolmas Sibylla muuntaa Jes. 49:1 ja 51:5 Jumalan käskävät vuorosanat *ἀκούσατέ μου* (”Kuulkaa minua!” – KR-92) kertovaksi tekstiksi. Kaikilta kansoilta ei nyt vaadita, vaan ne itse tuovat hymninsä Jumalalle. Käytännössä sama asia kerrotaan, mutta eri tavalla.

¹⁹⁴ Genette 1997, 177.

¹⁹⁵ Genette 1997, 161.

¹⁹⁶ Vrt. Miik. 1:1–2:4; 4:9–14; 6:9–16.

¹⁹⁷ Genette 1997, 177.

¹⁹⁸ Wolff 1990, 122.

Genette kutsuu kerronnan tavan muutosta transmodalisaatioksi.¹⁹⁹ Narratiivisen moodin sisäisiin transmodalisaatioihin sisältyy alalaji ”tunnelman/etäisyyden muutos”, joka kuvaa oraakkelin suhtautumista Jesajan kirjaan liittyviin hypoteksteihinsä. Tunnelman/etäisyyden muutos kuvaa, kerrotaanko jostakin tapahtumasta esimerkiksi vuorosanoissa, vai näytetäänkö sen tapahtuvan.²⁰⁰ Jesajan teksteissä Jumala käskää kaikkia kansoja kuulemaan häntä, jotta Toora voisi kuulua kaikille. Jakeessa Sib. or. 3:710 sama kuvataan tapahtumana: kaikki kansat haluavat kuulla Jumalaa ja oppia toora. Kyse on paitsi tekstin etäisyyden muutoksesta kerrotusta käskystä näytettäväksi tapahtumaksi, myös uudesta fokalisoinnista. Jumalalle kuulunut repliikki Genetten termien defokalisoidaan, eli ilmeinen näkökulma poistetaan.²⁰¹ Repliikki jää kaikkietäisyydelle kertojalle, Sibyllalle. Hypertekstuaalisuuden teorian mukaan uusi fokalisointi muuntaa käytettävissä olevan tiedon määrää: kaikkietäisyys näkökulma voi kertoa tapahtumista enemmän kuin tiettyyn henkilöön sidottu.²⁰² Nyt kuitenkin kertoja ja samalla tekstin implikoima kirjoittaja esitetään Sibyllana, joka saa sanomansa Jumalalta.

Jeremian kirjeen jakeet 59–64 ovat taustana pääosalle perikooppia. Niistä muodostuu pakanoiden laulu, jonka lopuksi pakanat myöntävät erehtyneensä. Tämän jälkeen aseet kerätään pois, ja seuraa rauhan aika, jolloin edes puita ei hakata tulentekotarpeiksi (Sib. or. 3:726–731). Ratkaisevinta tapahtumasarjassa on kuitenkin elonjääneiden pakanoiden tunnustus.

Jeremian kirjeen ja jakeiden Sib. or. 3:711–714, 721–723 hypertekstuaaliset suhteet näyttävät juuri päinvastaiselta, kuin Jesajan kirjan ja jakeen 710 suhteet. Tällä kertaa juuri kaikkietäisyyden kertojan toteamukset luonnonvoimista ja epäjumalanpalveluksen mielettömyydestä käännetään pakanoiden repliikiksi, osaksi heidän lauluaan. Se mikä Jeremian kirjeessä todetaan, kerrotaan nyt lähempää, kuin silminäkijähavaintona tai todistuspuheenvuorona.

Muutokset Jeremian kirjeen fokalisaatiossa ja modalisaatiossa tuovat pakanan lähemmäksi yleisöä – häneen saadaan enemmän samaistumispintaa. Samaistumisen suurempi mahdollisuus ei sinänsä vielä nosta henkilöön arvoa (Genetten

¹⁹⁹ Genette 1997, 277.

²⁰⁰ Genette 1997, 287.

²⁰¹ Genette 1997, 287–288.

²⁰² Genette 1997, 287.

revalvaatio²⁰³), mutta usein tyystin pahat henkilöhahmot jätetään tarkoituksellisesti etäisiksi, jottei tunnesidettä heihin syntyisi. Hypoteksteissä vihaisiksi ja järjetömiksi Jumalan viestin kuulijoiksi kuvatut pakanat kasvavat hahmoina Sib. or. hypertekstissä: nyt heidät kuvataan kärsineinä ja havahtuneina syntiensä tunnustajina.

Tekstin muita raamatuntulkintoja voidaan pitää tarkennuksina jakeille Jer. k. 59–64. Muut tulkinnat toimivat Jer. k. -lainaukselle ”translongaatioina”, eli tekstin pituuteen vaikuttavina muutoksina.²⁰⁴ Esimerkiksi metadiegeettinen insertio pyrkii saattamaan hypotekstin täyteen historialliseen tai uskonnolliseen ymmärrettävyyteensä.²⁰⁵ Synnintunnustus, jonka esikuvana Jer. k. on, tunnustetaan lopunaikana, kun eloonjääneet vaeltavat kaukaisista paikoista tutkimaan Tooraa. Jeremian kirje eskatologisoidaan, eli viedään osaksi lopun aikoja. Sitä ei kuitenkaan vielä tuonpuoleisteta: syntejä eivät tunnusta ylönousseet tai uudet luomukset. Silti konteksti on jo vieras Jeremian kirjeelle, siinä missä Miikan kirjan tulkinta siirsi kontekstia ainoastaan luontevan askeleen lopunaikojen suuntaan

Jer. k. kontekstin muutos saa kysymään, onko kyse enää täyteen ymmärrettävyyteen saattavista pidennyksestä, vai tulisiko raamatuntulkintojen kokonaisuutta pitää jo transpositiona - muutoksena, jonka myötä hypertekstuaalisuus voi unohdeta?²⁰⁶ Hypertekstuaalisten suhteiden luokittelussa juuri diegeettinen transpositio muuttaa tapahtuma-aikaa ja paikkaa näin merkittävästi.²⁰⁷ Jer. k. ei ole enää ilmiselvästi tunnistettavissa tekstissä. Tämä on tyyppillistä esimerkiksi nykypäivään siirretyille antiikin näytelmille, joita joudutaan aina muuttamaan myös juonellisesti, kun tapahtumien konteksti vaatii suuria muutoksia. Tällaista ”nykyaikaistamista” voitaisiin verrata huomioimaani Jeremian kirjeen ”lopun aikaistamiseen”. Hyperteksti on luonut Jeremian kirjeestä täysin uuden tekstin uusien ulottuvuuksien kautta.

Raamatunkohtien tyylin transpositionaalinen muutos heksametriseksi runoudeksi vaikeuttaa yhä niiden tunnistamista. Tätä muutosta proosasta runouteen Genette

²⁰³ Genette 1997, 343–350.

²⁰⁴ Genette 1997, 228.

²⁰⁵ Genette 1997, 265–265.

²⁰⁶ Genette 1997, 212–214.

²⁰⁷ Genette 1997, 294–295. Itse asiassa Jer. k. ei mainitse mitään jakeiden 59–64 tapahtumapaikasta. Jakeet ovat ennemminkin yleinen toteamus asioiden luonteesta.

kutsuu versifikaatioksi.²⁰⁸ Versifikaatio liittyy myös kertovan hahmon sukupuolenvaihdokseen: tekstiä ei enää kerro maskuliininen profeetta, vaan ennustajanainen. Sibyllojen ennustukset julkaistiin antiikissa perinteisesti heksametrissä, jolle oli tyypillistä eepiset sananvalinnat. Myös näihin kertojaan, sisäistekijään ja tyyliin liittyviin muutoksiin on syytä paneutua historiallisessa ja ideologisessa analyysissä – mihin niillä pyrittiin vaikuttamaan?

Huomioni Viimeisen oraakkelin hypertekstuaalisista suhteista voidaan tiivistää pyrkimykseen viedä Jeremian kirjeen hypoteksti uuteen lopunaikaiseen kontekstiin, jossa pakanat saavat enemmän huomiota osakseen. Tämä tekstuaalinen näkökulma on tärkeä täydennys kolmannen Sibyllan tutkimukselle, joka aiemmin on pitänyt Viimeisessä oraakkelissa keskeisenä juuri Viisauden kirjeen esittämän jumalallisen tuomion tämänpuoleistamista.

4.2. Historiallinen analyysi

Tutkielmani on kiinnostunut pyhiinvaellustraditioon liittyvien raamatunkohtien tulkinnan kehityksestä. Raamattua tulkitaan aina tietyssä sosio-historiallisessa kontekstissa. Tämän luvun tarkoitus on selvittää tekstin Sib or. 3:710–723 syntyt kontekstin vaikutusta sen raamatuntulkintoihin. Tätä ennen joudutaan ottamaan kantaa keskusteluun, jota eksegetiikassa on käyty lähdetekstini historiallisista syntyympäristöistä.

4.2.1. Egypti vai Aasia?

Kuten tutkimushistoria-luvussa totesin, nykytutkimuksessa vallitsee kaksi kilpailevaa käsitystä kolmannen Sibyllan historiallisesta taustasta. Rieuwerd Buitenwerf on haastanut John J. Collinsin perinteisemmän ja yleisemmin hyväksytyyn näemyksen. Buitenwerfin mukaan kirja ei ole syntynyt Ptolemaiosten Egyptissä 160-luvulla eKr., vaan Vähässä Aasiassa 80–40 -luvulla eKr.

²⁰⁸ Genette 1997, 218–219.

Vaikka Collinsin teoria ”seitsemännen kuninkaan” ptolemaiolaisesta taustasta voi vakuuttaa, se ei silti ratkaise tekstin historiallista taustaa. Viimeisessä oraakkelissa ei käsitellä ”seitsemättä kuningasta” vaan ”kuningasta auringosta” jakeessa 3:652. Collins itse on todennut, ettei kolmatta Sibyllaa voida pitää ehyenä kokonaisuutena, vaan todennäköisemmin kirja on koottu useista lyhyistä oraakkeleista. Johdonmukaisuuden vuoksi tulisi myös voida osoittaa, että βασιλεύς ἀπ’ ἡλίου viittaa ptolemaiolaiseen hallitsijaan. Voihan Viimeinen oraakkeli olla täysin eri lähteestä kuin aiemmat seitsemänten kuninkaan viittaavat sanonnat.

Tässä kohtaa tehtävä kuitenkin monimutkaistuu, sillä ”Aurinkokuninkaan” liittäminen ptolemaiolaisiin on kohdannut eniten vastustusta Collinsin teoriassa. Buitenwerfin mukaan Collinsin käyttämä Savenvalajan oraakkeli ei tue teoriaa ptolemaiolaismessiaasta, koska oraakkeli on juuri kirjoitettu ptolemaiolaisia vastaan. Buitenwerfia vastaan voidaan kuitenkin todeta, että hänen ehdottamansa tapa ymmärtää fraasi muodossa ”kuningas idästä” saa vain vähän tukea teksteistä. Vaikka itätuuli tai auringonlasku on yksittäisissä homeerisissa teksteissä voitu kuvata vastaavilla tavoilla, jäävät ne todellakin yksittäistapauksiksi, joita kirjoittajan tai kohdeyleisön ei ole tarvinnut tuntea. Voidaankin hyväksyä, että βασιλεύς ἀπ’ ἡλίου on tyypillisesti egyptiläiseen faaraomytologiaan viittaava ilmaus. Silti joudutaan samalla myöntämään, ettei se yksin auta tutkimusperikooppini ajoituksessa. Tässä tutkielmassa ei valitettavasti ole mahdollisuutta käsitellä jakeiden Sib. or. 3:710–723 suhdetta muuhun kirjan tekstimateriaaliin.

Perikoopin konteksti täytyykin selvittää tekemällä muutamia Collinsin teoriaan liittyviä huomioita. Ensimmäisenä tässä auttaa juuri termin βασιλεύς ἀπ’ ἡλίου egyptiläiset konnotaatiot: voidaan pohtia, liittyisivätkö egyptinjuutalaisten korkeat odotukset tulevasta juuri Filometorin aikaiseen menestyskauteen. Juuri diaspora-juutalaisuuden kultakausi on voinut luoda odotusta paremmasta, vaikei messias olisikaan ptolemaiolaista sukuhaaraa. Toiseksi voidaan huomioida perikoopin kiinnostus temppeliin. Mielestäni tähän löytyisi luonteva selitys Collinsin oletta-man taustayhteisön myötä: temppeli, arkaainen eskatologia ja egyptinjuutalaisuus voidaan liittää ylipappi Onias IV:n sadokilaiseen ryhmään, joka maanpaossa pe-

rusti Leontopolikseen juutalaistemppelein juuri Filometorin hallitsijakaudella.²⁰⁹ Collinsin teoria tekstin liittymisestä Leontopolikseen vaikuttaa vahvemmalta kuin Buitenwerfin ehdottama filosofinen tulkinta, jonka mukaan hellenistiselle mielelle oli järkevämpää palvella yhtä jumalaa yhdessä tietyssä paikassa.²¹⁰

Voin päätyä Collinsin kanssa samanlaiseen johtopäätökseen: lähteeni syntykonteksti voidaan sijoittaa Egyptiin toiselle vuosisadalle. En kuitenkaan tee tätä rinnastamalla ”Kuningasta auringosta” suoraan ptolemaiolaishallitsijaan, vaan lähestyn asiaa toisesta näkökulmasta. Βασιλεύς ἀπ’ ἡελίοιο on tyypillisesti egyptiläinen termi, jonka osuus temppeliin liittyvässä tekstissä selittyisi luontevasti, jos teksti olisi syntynyt Leontopoliksen temppeliä lähellä olleissa juutalaispiireissä. Kun tähän vielä liitetään huomioni tekstin läheisyydestä Jeremian kirjeen kanssa, ja tutkimuksessa vallitseva käsitys, jonka mukaan kirjeen kreikankielinen käännös on peräisin Egyptistä,²¹¹ voidaan riittävän suurella varmuudella jatkaa raamatuntulkintojen historiallisten vaikuttimien arviointiin.

4.2.2. Historiallinen tausta hypertekstuaalisuuden selittäjänä

Ptolemaiolainen Egypti erosi perikoopin Sib. or. 3:710–723 hypertekstien syntykonteksteista monella tapaa. Tässä luvussa selvitän, miten tämä historiallisen kontekstin muutos voi selittää tutkimuslähteeni hypertekstuaalisia suhteita.

Miik. 4:2

Voi hyvin johtua pyhiinvaellustradition kantamasta myöhemmästä teologisesta painolastista, että juuri muutokset lukuun Miik. 4 herättävät eniten kiinnostusta. Siksi aloitankin tämän osion perehtymällä jakeen Miik. 4:2 raamatuntulkintaan uudessa kontekstissa. Hypertekstuaalisen analyysin pohjalta selvitin, että kirjalli-

²⁰⁹ Perustamisesta kertoo Josefus (Bellum Iudaicum) 1:31–32; 7:420–425), joka tosin väittää ”Onias Simoninpojan” (eli Onias III:n) rakentaneen temppelin. Kuitenkin toisaalla (Antiquities 12:387–388; 13:62) Josefus toteaa rakentajan olleen ”Onias Oniaksenpoika” (eli Onias IV), mikä sopisikin muihin aikalaistietoihin paremmin.

²¹⁰ Collins 1974, 49–51; Buitenwerf 2003, 354.

²¹¹ Esim. Moore (1977, 328) huomioi tekstin kielen sisältävän juuri makkabilas-hasmonilaiselle ajalle (167–163 eKr.) tyypillisiä koinee-kreikan piirteitä ja aleksandrialaista tyyliä. Aiemmin Egyptiä pidettiin kirjeen syntypaikkana juuri em. syiden vuoksi.

sia muutoksia voidaan tekstin Miik. 4 suhteen kutsua analeptiseksi kontinuaatioksi (alkua täydentäväksi uskolliseksi lisäykseksi) ja transmotivaatioksi (toiminnan syyn muutokseksi).

Mitä näistä muutoksista voitaisiin kertoa historiallisesta näkökulmasta? Löytyisikö ajanhistoriasta syitä, joiden vuoksi Siionin vuori ei kohoakaan kaiken yläpuolelle? Miksi kansat nyt vaeltavat sinne kanssaihmistensä kauhean kohtalon vaivisuttamina? Aikalaiskirjallisuus ainakin vaikuttaa tähän. Danielin, Henokin ja eri patriarkkojen nimiin kirjatut tekstit alkoivat yhä enemmän nähdä maailman hyvän ja pahan välisenä taistelukenttänä. Tämän taistelukentän historia päättyisi pahan tuhoon, jonka juuret voitiin nähdä myös luvuissa Hes. 38–39. Miikan rauhanomaisempi ratkaisu saattoi olla aikansa elänyt vaihtoehto kolmannen Sibyllan kirjoittajalle.

Suuri tuho ei siis sinänsä yllätä eskatologisessa kontekstissa. Merkillepantavampi huomio löytyykin siitä, mitä ei sanota: perinteinen kuvaus kohoavasta ja voittamattomasta Siionista on päätetty sivuuttaa. Myöhemmin jakeissa 777–779 kyllä todetaan ympäristön muuttuvan matkustuskelpoisemmaksi, mutta itse pyhäkkövuoresta ei todeta mitään. Itse asiassa koko tekstissä ei todeta pyhäkön sijaitsevan vuorella. Collinsin mukaan tekstin temppelein on kuitenkin tarkoitettava juuri Jerusalemin temppeliä, vaikka kirjoittaja on voinutkin kuulua Leontopoliksen temppelein perustaneeseen ryhmään. Tämän hän perustelee tekstin raamatunviittauksilla: ne liittyvät juuri ”Siion-traditioon”, joka korostaa Jerusalemin temppelein tärkeyttä. Collinsin mukaan erityisesti Siion-psalmit, kuten Ps. 2, ovat olleet tekstin vaikuttimina.²¹²

En epäile, ettei kirjoittaja olisi tuntenut lainaamiensa raamatunkohtien viittaavan juuri Jerusalemiin. Tosin itse en ole löytänyt tekstistä hypertekstuaalisia viitteitä juuri Siion-psalmeihin. Kuitenkin selvä Jerusalem-viittaus löytyy myös korostamastani Miik. 4 -viittauksesta. Kyseenalaistaisin kuitenkin Collinsin päättelyn: Miksi Leontopoliksen temppeliä lähellä olleen kirjoittajan olisi pitänyt tulkita alun perin Jerusalemin temppeleistä kertovat jakeet vain ja ainoastaan Jerusalemiin viittaaviksi? Toki VT:sta löytyy Jerusalemiä kultin ehdottomana keskuksena pitäviä

²¹² Collins 1977, 49–50.

tekstejä, mutta nekään eivät estäneet egyptinjuutalaista ryhmää perustamasta uutta temppeliä. Lisäksi Sib. or 3:710–723 ei näyttäisi viittaavaan tällaisiin teksteihin.

Mielestäni kaikenlaisten Siion-viittausten puuttuminen tulisi ymmärtää juuri Leontopoliksen temppelin valossa. Juuri historiallinen vallitseva tilanne voi selittää, miksi temppelin sijaintia ei erityisesti haluttu korostaa. Yhteisössä valinnut VT:n tulkinta mahdollisti temppelin perustamisen, eikä Palestiinan juutalaisuuskään näytä Leontopolista erityisesti tuomitsevan. Herodes palkkasi myöhemmin Leontopoliksen pappeja ylipapeiksi, ja rabbiinisessa keskustelussakin Leontopoliksen uhreja pidettiin pätevinä.²¹³

Teorialleni voidaan toki esittää vastaväitteitä. Jakeessa 775 esitetystä ideaalitalanteesta Jumalaa palvellaan vain tietyssä temppelissä. On kuitenkin huomattava, että Collinsin käännös²¹⁴ kääntää jakeen ilmaisun ἀλλ' ὃν ἔδωκε θεὸς πιστοῖς ἀνδρεσσι γεραίρειν liiankin eksklusiivisesti: ”except the one which God gave to faithful men to honor”, vaikka demonstratiivipronomini ὃν viittaisi vain ”tähän temppeliin”. Lopunaikana kaikki palvovat Jumalaa siis ”tässä temppelissä”, mutta kirjoittajan tarkoitus ei ole kuitenkaan korostaa palvontaa ”tässä yhdessä ainoassa temppelissä”. Vaikka jae 775 saattaa silti kuulostaa suhtautumisessaan ehdottomimmilta yhden temppelin suhteen, on huomioitava, ettei sekään pyri määrittelemään tarkemmin temppelin sijaintia. Jakeen 718 lahjojen lähettäminen puolestaan yhdistetään selkeämmin Jerusalemiin: esimerkiksi Aristean kirje väittää Ptolemaios II Filadelfoksen lähettäneen lahjoja Jerusalemin temppeliin.²¹⁵ Vastineeksi tälle voidaan todeta, että lahjojen lähettäminen jää silti avoimemmaksi viittaukseksi Jerusalemiin, kuin mitä esimerkiksi Siionin vuoren kohoaminen olisi ollut.

Tarkoitukseni ei ole sanoa, ettei tekstin Sib. or. 3:710–723 pyhäkkö voisi olla Jerusalemin temppeli, vaan että tarkoituksellisesti sen ei sanota olevan juuri Jerusalemin temppeli. Mielestäni jo Miikan kirjan pyhiinvaelluskertomuksen valinta tukee väitettä: kirjoittaja olisi hyvin voinut hyödyntää luvun Sak. 14, jossa pakanaat ensin tuhotaan, mutta sen jälkeen pelastetaan. Väitän, että kolmannen Sibyllan kirjoittaja ei hyödyntänyt tätä kertomukseensa hyvin sopivaa raamatunkohtaa,

²¹³ Collins 1977, 52.

²¹⁴ OTP1.

²¹⁵ Arist. 51–82.

koska juuri siinä tuomitaan egyptiläiset, jotka eivät saavu Jerusalemiin palvelemaan Jumalaa.²¹⁶ Tällainen väite ei soveltunut kirjoittajan tarkoitukseen.

Analeptinen kontinuaatio ja transmotivaatio selittyvät historiallisella tilanteella: Egyptissä oli jo olemassa kilpaileva temppeli. Tässä eroan Collinsin näkemyksestä, jonka mukaan tällainen raamatuntulkinta olisi ollut yksinkertaisesti ”mahdotonta”. Näin voin myös tarkentaa Collinsin teoriaa kolmannen Sibyllan syntykontekstista: Collinsin mukaan temppelikiinnostus kertoo vasta läheisyydestä ylipappi Onias IV:een, joka myöhemmin rakennutti temppelin Leontopolikseen.²¹⁷ Oman tulkintani mukaan egyptiläinen temppeli oli jo rakennettu, kun Sib. or. 3:710–723 kirjoitettiin.

Jer.k. 59–64

Kuten edellä on todettu, näyttää lähdetekstini pyrkivän raamatuntulkintoillaan esittämään Jeremian kirjeelle tyypillistä epäjumalanpalveluksen kritiikkiä. Tämä on tehty useiden hypertekstuaalisten suhteiden avulla. Jeremian kirjeessä yleisellä tasolla todettu epäjumalien järjettömyys näytetään nyt osana pakanoiden kokemusta ja asetetaan heidän vuorosanoikseen (tunnelman/etäisyyden muutos ja fokaalisointi). Tämän lisäksi muut raamatuntulkinnat toimivat Jeremian kirjeen diegeettisinä transpositioina, eli ne muuttavat täysin Jeremian kirjeen tekstin kontekstin – jopa luovat kontekstin Jeremian kirjeen väitteille. Jeremian kirjeen ja tekstin Sib. or. 3:710–723 hypertekstuaalisille suhteille voidaan myös löytää historiallisia syitä, joita erittelen seuraavaksi.

Uusi historiallinen tilanne voi selittää ylipäänsä kiinnostuksen Jeremian kirjettä kohtaan. Kirjeen uskotaan syntyneen Babylonian pakkosiirrosta vastauksena ympäristön polyteistisille käsityksille.²¹⁸ Myös ptolemaiolaisessa Egyptissä juutalainen vähemmistö joutui jälleen etsimään suhtautumistapaansa tähän ilmiöön. Tässä yhteydessä Jer. k. on ollut looginen inspiraationlähde.

²¹⁶ Sak. 14:18: ”Jos egyptiläiset eivät lähde matkaan ja tule Jerusalemiin, niin hekään eivät saa sadetta. Sen sijaan Herra lyö heitä vitsauksella, niin kuin hän lyö muitakin kansoja, jos ne eivät tule lehtimajanjuhlaan.”

²¹⁷ Collins 1977, 53.

²¹⁸ Moore 1977, 325–326.

Pakanat esittävät kolmannessa Sibyllassa Jeremian kirjeen toteamukset Jumalan hallitsemista taivaankappaleista ja epäjumalanpalveluksen mielettömyydestä omina näkemyksinään. Pakanoiden Jeremian kirjettä merkittävämpi rooli tekstissä voidaan selittää egyptinjuutalaisten toisenlaisen vähemmistöaseman kautta. Babylonian juutalaiset oli viety maanpakoon vieraan hallitsijan käskystä. Historiallisia todisteita ei tällaisesta egyptinjuutalaisten kohdalla ole. Aristeean kirje kertoo Ptolemaios I:n vieneen juutalaisia orjiksi Egyptiin,²¹⁹ mutta kaikki alueen juutalaiset eivät olleet näitä orjia. Juutalaisia oli tullut maahan vapaaehtoisesti myös ennen hellenististä aikaa, ja vielä Ptolemaiosten aikanakin. Alueen juutalaiset muodostivat sosiaalisesti heterogeenisen ryhmän: paitsi orjia, olivat osa juutalaisista myös käsityöläisiä, maanviljelijöitä, sotilaita ja ptolemaiolaisen valtahierarkian huippuvirkamiehiä.²²⁰ Esimerkiksi Collinsin mukaan juuri kiinnostus hellenistisestä kulttuurista ja sen hyödyistä veti juutalaisia Egyptiin.²²¹ Väitän, että tämä kiinnostuksen aikakausi näkyy myös Jeremian kirjeen tulkinnassa, kun se on viety kontekstiin, jossa osa pakanoistakin osaa arvostaa juutalaisia.

Hes. 38–39 ja Jes. 49:1; 51:5.

Vieraaseen kulttuuriin ja hallintovaltaan ei suhtauduttu varauksettomasti, vaan juutalaiset silmäilivät sitä omasta perinteestään käsin. Esimerkiksi epäjumalanpalvelusta ja juutalaisesta normistosta poikkeavaa sukupuolielämää ei voitu hyväksyä. Vastavuoroisesti Egyptissä monet juutalaiset tavat ja uskomukset nähtiin vieraana taikauskona, vaikka kuvakielteen monoteistinen vakaumus sinänsä voitiin nähdä jumalkuvia tai eläinhahmojen palvomista mielekkäämpänä filosofisena näkemyksenä. Diasporajuutalaisten suhtautumista valtakulttuuriin pidetäänkin nykytutkimuksessa jännitteisenä: toisaalta uudet virtaukset kiinnostivat ja toivat sosiaalisia etuja, mutta toisaalta ne olivat myös uhka perinteisille tavoille ja moraalille.²²² Tämä ambivalenttius heijastuu myös Viimeisessä oraakkelissa, joka

²¹⁹ Arist. 12–27, 37. Juutalaisorjuuden historiallisuudesta on esitetty erilaisia näkemyksiä. Esimerkiksi Collinsin (2000², 4) mukaan Ptolemaios I:n aikana Egyptiin siirtyi merkittävä joukko juutalaisia, mutta heidän orjuudestaan ei Aristeean kirjeen lisäksi ole vahvaa näyttöä, koska Josefuksen ja Hekateuksen mukaan juutalaiset siirtyivät vapaaehtoisesti. Tcherikover (1959, 272–273) puoltaa orjuuden historiallisuutta, mutta pitää kirjeen kuvaama sadantuhannen juutalaisen joukkoa liioiteltuna.

²²⁰ Kasher 1992.

²²¹ Collins 2000², 3–5.

²²² Holladay 1992, 158; Collins 2000², 24–25.

toisaalta lainaa Hesekielin silmitöntä tuhonkuvausta, mutta toisaalta odottaa Jesajalle tyypillisesti kaikkien ”saarien” kääntyvän Jumalan puoleen.

Abstraktimman kulttuurien yhteentörmäyksen lisäksi on myös hyvä huomata, että ptolemaiolaisen Egyptin juutalaiset elivät konkreettisesti varsin erilaisessa asemassa suhteessa kantaväestöön eri hallitsijoiden aikana. Aristeean kirjeen mukaan siis Ptolemaios I otti juutalaisia orjia, jotka Ptolemaios II Filadelfos kuitenkin vapautti.²²³ Kuten jo todettua, Filometorin aikana monet juutalaiset nousivat merkittävään asemaan ja Leontopoliksen temppeli perustettiin. Toisaalta taas 3. Makk. kertoo Ptolemaios IV Filopatorin vainonneen juutalaisia. Josefus ajoittaa samankaltaiset vainot Ptolemaios VIII Euergetes II:n aikaan, eli välittömästi Filometorin suotuisan kauden jälkeen.²²⁴ Erityisesti raju suunnanmuutos Filometorin ja Euergetes II:n juutalaissuhteiden välillä voisi selittää Viimeisen oraakkelin hesekieliläisen väkivaltaista, mutta silti Jesajan kirjan universalistista suhtautumista pakanoihin: Leontopoliksen temppeliä kunnioittaneita arvostettiin, mutta vastustajia Jumala vielä rankaisi.

Jesajan kirjan universalistisista kohdista on voitu olla kiinnostuneita myös, koska osa Jesajan myönteisistä pakananäkemyksistä liittyy juuri Egyptiin. Luvussa Jes. 19 egyptiläiset palvelevat Israelin Jumalaa juuri Egyptissä. Tämä Jesajan kirjan lausuma on motivoinut temppelin perustamista. Josefuksen mukaan temppeli rakennettiin vanhalle kulttipaikalle.²²⁵ Temppelin rakentamista on voitu pitää Jesajan kuvaaman puhtaan egyptiläisen kultin alkupisteenä. Siten on mahdollista, että Leontopoliksessa oltiin Jerusalemiä avoimempia myös ei-juutalaisille. On myös selvää, että Egyptissä jakoa juutalaisen ja ei-juutalaisen välillä oli vaikeampi tehdä. Juuri tästä jaottelusta ja sen vaikutuksista raamatuntulkintoihin kertoo seuraava ideologisen analyysin osio.

²²³ Arist. 20–27.

²²⁴ Contra Apionem 2:53–55.

²²⁵ Antiquities 13:68–73.

4.3. Ideologinen analyysi

4.3.1. Poliittiset painotukset

Tiedonsosiologisen näkökulman mukaan ideologia nousee tietyistä historiallisista kontekstista, mutta pyrkii myös vaikuttamaan kontekstiinsa. Tässä luvussa tutkin tekstilähteeni raamatunlainausten ideologisia painotuksia. Aloitan selvittämällä, millaisia poliittisia painotuksia tekstin Sib. or. 3:710–723 raamatuntulkinnoina on.

Collinsin mukaan kolmas Sibylla on kirjoitettu poliittiseksi propagandaksi, jolla pyrittiin turvaamaan juutalaisten asemaa Egyptissä. Mielestäni lähteeni raamatuntulkinnassa ei ole kuitenkaan huomattavissa tällaista sävyä. Raamatunlainauksilla ei pyritty ensisijaisesti vaikuttamaan yleisöön, joka ei tuntenut lainattuja tekstejä. Ei ole myöskään pystytty aukottomasti todistamaan, että Viimeisen oraakkelin ”Kuningas auringosta” olisi juuri ptolemaiolainen hallitsija. Hän on yhtä hyvin voinut olla muu messias-hahmo, jonka on odotettu vaikuttavan ratkaisevasti historian kulkuun. Esimerkiksi Michael Chyutin ehdottaa Kuninkaalla auringosta tarkoitettavan juuri Onias IV:ä.²²⁶

Raamatuntulkinnat osoittavat ennemminkin uskollisuutta Egyptin rajojen ulkopuolelle. Pakanoiden vaelluksen transmotivointi on tehty hyvin hienovaraisesti, unohtamalla Sakarjan Jerusalemin keskeisyys ja pudottamalla Siionin vuoren kohoaminen pois Miikan kuvauksesta. Ristiriitoja ei haluttu korostaa, kun syrjäytetty papisto jatkoi kulttia Leontopoliksessa. Toisaalta Jes. 19 olisi tarjonnut mahdollisuuden perustella raamatullisesti egyptiläistä kulttia, mutta tälläkään ei haluttu korostaa eroa jerusalemlaisiin.

Kolmannessa Sibyllassa ei missään kohdin mainita Oniaksen Egyptiin siirtymisen syytä: Hasmonien valtaannousua, jonka myötä Jerusalemiin valittiin uusi ylipappi. Makkabilaiskapinaa ei mielestäni missään kohdin erityisesti tueta, mutta sen pyrkimyksiä ei myöskään vastusteta. Tätä voidaan pitää osoituksena myös lähteeni raamatuntulkinnan pyrkimyksistä löytää erojen sijasta yhtäläisyyksiä Oniaksen ja Jerusalemin välillä

²²⁶ Chyutin (2011, 216) tosin väittää ”useiden tutkijoiden” ajattelevan näin, muttei nimeä heistä yhtäkään.

4.3.2. Puhtaan järjen riemuvoitto

Kolmas Sibylla painottaa johdonmukaisesti Jumalasta ja oikeasta elämästä annetun tiedon olevan saatavilla kaikkialla ja kaikille. Tutkimuksessa on keskusteltu, mitä kaikkea oikea elämä tai jumalasuhte pitää kirjoittajan mielestä sisällään. Keskustelu tulee jatkumaan, koska Sibylla itse ei tätä määrittelyä mielestäni tarkoituksella tee. Joka tapauksessa kohdan Sib. or. 3:710–723 raamatuntulkintakin näyttäisi edustavan samaa universaalien järjen ajatusta: Epäjumalanpalveluksen synnin Jeremian kirjeen ajatuksin tunnustavat pakanat ovat juuri syyllisiä eksymiseen ja tyhmyyteen, vaikka jo luonnonvoimat todistaisivat oikeasta Jumalasta.

Kohtaaminen filosofisesti painottuneemman hengengelämän kanssa nosti juutalaisuudessa tärkeäksi aspekteja, kuten Jumalan ykseys, ikuisuus ja muuttumattomuus. Nämä teemat sivuavat myös Jeremian kirjeen epäjumalien kritiikkiä. Tämä on hyvin voinut herättää egyptinjuutalaisissa kiinnostusta kääntää myös Jer. k. kreikaksi, vaikkei sitä olisikaan pidetty osana alkuperäistä profeetta Jeremian kirjaa. Tekstissä Sib. or. 3:710–723 voidaan huomata uudelle ajattelutavalle tyypillisiä kielellisiä painotuksia, joita Jer. k. ei tunne. Babylonialaisen traktaatin sanoma on käännetty ajan kielelle. Epäjumalanpalveluksessa ongelmallisinta on juuri ”järjettömyys” verrattuna ”kuolemattoman” palvelemiseen.

Jer. k. ei yksinään velvoittaisi pakanoita ymmärtämään asioiden oikeaa tilaa. Kirjeessä tätä opetetaan vasta valitulle kansalle. Ilmeisesti Leontopoliksen papit ovat voineet uskoa, että kansan ulkopuolelta voitiin löytää oikean Jumalan luo. Ainakin vierasta uskoa ja elämäntapaa vastustettiin ajattelemalla, että vielä myöhemmin tajuttaisiin asian oikea tila. Tälle ajatukselle oli löydettävissä myös raamatullinen oikeutus kohdista, joissa Jumala puhuu kaukaisille rannoille ja vieraat kansat pohitivat Jumalan lakia. Siksi Jesajan kirjan jakeet 49:1 ja 51:5 saivat olla mukana luomassa uutta kontekstia Jeremian kirjeen ajatuksille.

Pitäisikö synnintunnustus sitten tulkita pakanoiden sympatisoinniksi, vai kulttuurin vastustamiseksi sen omin keinoin: yleiseen järkeen vetoamalla? Mielestäni näyttää, ettei se ainakaan ole tavallisen kansan kritiikkiä valtaapitäviään kohtaan, vaikka Barclay niin kolmannen Sibyllan sanoman tulkitseekin. Järkiperusteisiin vetoaminen Jeremian kirjeen teologisen traktaatin pohjalta ei vaikuta maan hiljais-

ten tehtävältä. Sibylla ei ole päätynyt sisäistekijäksi vain, koska Sibyllojen oli tapana arvostella muita. Väitän, että tämä liittyy kiinteämmin juuri eskatologiseen viestiin, josta enemmän alempana.

Muutos Jeremian kirjeen traktaatista hellenistiseksi kertovaksi kirjallisuudenlajiksi tulisi ymmärtää papillisena opetuksena. Leontopoliksen papit veivät sanomaansa oppilailleen aikansa populaariviihteen keinoin. Tämänkin näkökulman seurauksia pohdin lisää luvun lopuksi, kun pyrin selvittämään raamatuntulkinnan kohdeyleisöä tarkemmin.

4.3.3. Viisus juutalaisen kertomuskontekstin luojana

Vaikka Viimeinen oraakkeli on kiinnostunut pakanoiden vakuuttamisesta universaalien järjen kautta, pyrkii se tekemään sen uskollisena juutalaiselle viisaustraditiolle. Tämä viisus valkenee muillekin suuren tuhon jälkeen.

Buitenwerfin mukaan kolmannen Sibyllan eskatologian tarkoitus on palvella etiikkaa. Se uhkaa viimeisellä tuholla, jotta saisi kohdeyleisönsä elämään oikealla tavalla. Teos käyttää VT:sta tuttuja tuhonkuvauksia, mutta sen pyrkimykset ovat laajemmin yleishellenistisiä.²²⁷ Esimerkiksi Virgilius kannustaa lukijaansa oikeaan käytökseen lopunaikaisen oraakkelin avulla.²²⁸ Viimeinen oraakkeli ei pyrikkään Hesekielin kontekstia lainaamalla liittymään ensisijaisesti aikalaisapokalypsiin, vaan motivoimaan oikean elämän kuvauksella viimeisten aikojen menestyksestä tai tuhosta. Samaan on toki voinut pyrkiä moni tuonpuoleisestakin rangaistuksesta puhuva teos, mutta vastoin näitä Viimeinen oraakkeli rajoittaa pareneettiset keinonsa tämänpuoliseen lopulliseen rangaistukseen.²²⁹

Vaikka rangaistuksella uhkaaminen on yleismaailmallinen pedagoginen keino, väitän Schnabelin tavoin, että kolmannen Sibyllan kontekstissa se liittyy erityisesti juutalaiseen viisusperinteeseen. Jeremian kirjeen lausumia epäjumalien turhuudesta on pidetty jumalallisena viisautena, jonka ymmärtäminen vie kukoistuk-

²²⁷ Buitenwerf 2003, 363.

²²⁸ Eclogae IV.

²²⁹ Buitenwerf 2003, 364.

seen. Viisaat ovat tunteneet Jumalan ja eläneet oikein.²³⁰ Tästä on seurannut luonteava uusi konteksti Jeremian kirjeen ajatukselle: suuri tuho osoittaa Jumalan kansan viisauden, koska he selviävät. Uusi kertojahahmo liittyy tähän kontekstiin. Sibylla on toiminut hellenistisenä tuhonprofeettana, jonka sanoma on ollut lähellä VT:n profeettoja: ”tuho tulee, jollette käänny.” Näyttää entistä yllättävämmältä, että silti vieraista kansoista säilyy eloonjääneitä, jotka viimein ymmärtävät kääntyä Jumalan puoleen.

4.3.4. Synteesi: luotto Leontopolikseen – pelastus egyptinjuudealaiselle

Tähän mennessä olen huomionut tekstin raamatunkäytön palvelevan Leontopoliksen temppelin suhteita Jerusalemiin. Samoin olen huomionut Jeremian kirjeen lainaamisella pyrittävän toisaalta hellenistisen filosofian ja toisaalta juutalaisen tradition vaatimuksien täyttämiseen. Mitä tästä tulisi sitten päätellä erityisesti pyhiinvaellustradition tulkinnan osalta? Onko kansojen vaelluksella myös ideologinen merkitys kolmannessa Sibyllassa, vaikka sen ensisijaiset pyrkimykset olisivatkin vaikuttaa juuri juutalaiseen yleisöön?

Tutkimuksessa on tähän asti vallinnut vahva dikotomia kirjan kohdeyleisöstä: joko kirja on kirjoitettu juutalaisille tai egyptiläisille. Kirja on ollut parannussaar-
naa ja propagandaa omille, tai apologiaa ja politiikkaa vieraille. Tässä taustalla voi nähdä Cohenin edustaman teorian murroksessa olevasta juutalaisesta identiteetistä: se on kirjoittajalle korostuneesti uskonnollista. Joko omia on kehoitettu omaksumaan paremmin uutta puhtaammin uskonnollisempaa ja luopioista erottautuvaa identiteettiä, tai sitten ulkopuolisia on haluttu vakuuttaa, että juutalainen identiteetti ei ole uhka, koska se alistuu Ptolemaiosten alaisuuteen. Jos näistä pitäisi valita, päätyisin ensimmäiseen vaihtoehtoon. Yhdyn Buitenwerfin käsitykseen, jonka mukaan kolmas Sibylla on kirjoitettu eettisen sanomansa vuoksi. Samoin olen samaa mieltä siitä, että raamatunviittauksia rikkaasti viljelevä teksti on kirjoitettu ensisijaisesti juutalaisille.²³¹

²³⁰ Samoin Schnabel (1985, 128), joka ei kuitenkaan liitä väitettä Jeremian kirjeeseen.

²³¹ Buitenwerf (2003, 373–376). Näkemys jää kuitenkin puutteelliseksi, koska hänen käsityksensä tekstin syntykontekstista on virheellinen. En myöskään pysty hyväksymään Buitenwerfin (2003, 348) käsitystä, jonka mukaan kirjoittajalla ei olisi ollut tarvetta erottautua vallitsevista käsityksistä. Miten Raamattua lainaava ja tuholla uhkaava kirjoittaja, olisi voinut olla vain osa ”kreikkalais-

Suhtautuminen valtakulttuuriin ei kuitenkaan ole niin selkeää, kuin teoria uudesta uskonnollisemmasta identiteetistä edellyttäisi. Toisaalta tekstillä halutaan puolustaa ja luoda siltoja vallitseviin hellenistisiin käsityksiin, mutta toisaalta valtakulttuurista erottaudutaan ja muille julistetaan tuhoa. Leontopoliksen papiston keskuudessa tällainen asenne olisi ymmärrettävä: olihan Josefuksen mukaan Leontopoliksen temppelin alue vanha egyptiläinen kulttipaikka, joka muunnettiin juutalaiseen käyttöön. Tällaisessa tilanteessa ei ole ollut läheskään niin selvää erottaa juutalaista ja egyptiläistä toisistaan, kuin mitä tutkimuksessa on ajateltu. Sibylla itse puhuu niin selkeästi ”meistä” ja ”muista”, että hän on saanut tutkijankin kuvittelemaan asian todella olleen niin. Mielestäni tämä kahtiajako tulisi ymmärtää kirjoittajan pyrkimyksenä luoda uutta juutalaista ryhmää, joka voisi kokea liittyvänsä isiensä elämäntapaan Leontopoliksen kultin kautta.

Entä, jos uskonnollisten identiteettien törmäyksien sijasta raamatuntulkintoja tarkasteltaisiin kansallisten identiteettien näkökulmasta? Jos juutalaisuus ymmärrettäisiin Eslerin tapaan juuri paikkauskolliseksi ”juudealaisuudeksi”, voisi myös pyhiinvaellustulkinta asettua loogiseen kokonaisuuteen. Kyse ei ole kulttuurien kohtaamisesta, johon kirjoittaja kokeilee erilaisia raamatullisia ratkaisuja. Sen sijaan kolmas Sibylla on kuvaus päällekkäisten etnisten identiteettien aiheuttamasta jännitteestä, jota erityisesti kolmannen Sibyllan loppu pyrkii ratkomaan: miten olla Oniakselle uskollinen juudealainen ilman kiinteää suhdetta Jerusalemiin?

Onias IV:lle uskollinen juudealainen oli etnisen identiteetin näkökulmasta samalla egyptiläinen. Hänen suhteensa oli kiinteä maahan, joka antoi hänelle toimeentulon, sosiaalisen aseman ja jopa uskonnon Filometorin aikakaudella. Leontopolis oli kiinteä piste, jonka pohjalta egyptinjuudealaisten sosiaalinen todellisuus rakentui. Sieltä se rakentui papillisen ideologian mukaan, joka tuolloin luotti perinteiseen käsitykseen tulevasta utopistisesta ajasta eikä tuntenut kuolemanjälkeistä elämää. Samalla se ei kuitenkaan ominut temppelikultin yksinoikeutta itselleen, vaan halusi, että tarvittaessa lopunaikainen vaelluskohde voitiin ymmärtää Jerusalemiin.

Väitän, että Viimeisen oraakkelin raamatuntulkinta on tarkoitettu vahvistukseksi väljemmin itseään juutalaisina pitäneille. Hellenistinen monoteismin ihailu liite-

roomalaista filosofista monoteismia” (2003, 353) ja samalla suunnata viestinsä juuri muita paremmille juutalaisille?

tään viisauksperinteeseen, juutalaisesta viisaudesta osallisiksi tulleet pakanatkin haluavat lopulta tutkimaan lakia temppeliin, mutta silti lankeemuksesta varoitetaan tuhon uhkakuvilla. Tuho voi koittaa jo ennen utopian toteutumista, jos juutalaisuudesta hairahtuu liian kauas. Raamatuntulkinta pyrkii kannustamaan jokaista juudealaistaustaista parannukseen ja lain noudattamiseen. Tämän se joutuu tekemään hyvin yleisellä tasolla, jottei se sulkisi juudealaisia Leontopoliksen vaikutusvallan ulkopuolelle. Donaldson pitää ympäripyöreää sanamuotoa merkinä siitä, ettei eskatologiseen pyhiinvaellukseen osallistuvilta vaadittu kovin tiukkaa lain noudattamista.²³² Tulkinta on viety liian pitkälle, sillä mielestäni yleispätevällä ”polkujen kulkemisella” koetetaan vain kosiskella mahdollisimman monia juudealaistaustaisia. Kolmas Sibylla ei vaatinut keneltäkään kovin tarkoin määriteltyä elämäntapaa. Siksi sitä ei voida pitää esimerkkinä proselytismistä irrottautuvasta ajatusmallista.

Pidän siis jakeiden Sib. or. 3:710–723 raamatuntulkintaa sillanrakennusyrityksenä, mutta en juutalaisuuden ja hellenismien välillä. Sillanrakennusta piti tehdä juudealaisen muutoksessa olleen identiteetin sisällä. Todennäköisimmin tarve tällaiseen raamatuntulkintaan on ollut välittömästi Leontopoliksen temppelin rakentamisen jälkeen, kun sille on ollut tärkeää saada laaja tuki taakseen.

Teoriaani voidaan vastustaa toteamalla, ettei kolmas Sibylla puhu tällaisesta etnisestä ongelmasta mitään. Teksti hyökkää kansoja vastaan. Se tietää, ketkä pelasuvat ja ketkä eivät. Mikä tässä identiteetissä on esleriläisittäin väljää?

Miksi siis juudealainen ottaisi kansoihin kohdistuvan kritiikin itseensä? Kuten todettua, raamatullinen kritiikki osuu maaliinsa ainoastaan, jos se on suunnattu Raamattua tunteville. Tällöin kirjoitus voisi toki pyrkiä luomaan epäluuloa toisia kansoja kohtaan. Esimerkiksi Holladay ja Barclay voisivat liittyä tähän käsitykseen. Käsitys ei kuitenkaan pysty millään tavoin selittämään tekstin huipentumista pyhiinvaelluskuvaukseen.²³³ Miksi kansoja vain moitittaisiin, ja lopulta kuitenkin todettaisiin heistäkin monen löytävän totuuden? Voiko loppuratkaisu olla vain

²³² Donaldson 1990, 17–19; 2007, 122–123.

²³³ Holladay (1992, 147) ja Barclay (1996, 221–222) toteavat pyhiinvaellustradition hieman lievitävän negatiivista suhtautumista, mutta eivät pyri rakentamaan sen avulla kokonaiskuvaa Sibyllan suhteesta pakanoihin. Tämä tuntuu kestävämmältä, sillä onhan pyhiinvaellus lopulta juuri kirjoittajan vastaus pakanoiden ja juutalaisten suhteeseen.

pieni lisähuomio kritiikissä? Ristiriita voidaan selittää vain löytämällä syy kah-tiajakautuneeseen suhtautumiseen. Mielestäni loogisinta hellenistisen ”maailman-kansalaisuuden” aikana oli ajatella, että monet juudealaisetkin mahtuisivat tekstin kuvaamien kansojen joukkoon. Tämä selittäisi myös raamatuntulkinnan kiinnos-tuksen kansojen näkökulman esille nostamiseen: pakanoissa oli myös juudealai-sia, joten heidänkin näkökulmastaan oltiin entistä kiinnostuneempia. Samoin Si-bylla oli turvallinen väline parannussaarnan viestittämiseen juuri väljemmin itse-ään juutalaisina pitäneille: heksametrein välitetty tuhonoraakkeli saattoi olla hel-lenistiselle mielelle huomattavasti vakuuttavampi, kuin perinteinen profetia.

Yhteenvedona totean tekstin Sib. or. 3:710–723 tulkitsevan Miikan kirjan pyhiin-vaellustraditiota, jotta kirjoittaja saisi laajempaa egyptinjuudealaista tukea Leon-topoloksen kultille. Kirjoittaja halusi sanoa, ettei kultti ollut ristiriidassa Jerusale-min perinteen tai hellenistisen järjen kanssa. Sen sisälle mahtui niitäkin, jotka ei-vät kokeneet itseään ensisijaisesti juudealaisiksi ja siksi noudattivat lakia erilaisin painotuksin. Tärkeintä oli olla paikkakuntauskollinen Israelin Jumalalle, joka oli nyt laajentanut toimintaansa Egyptiin.

En usko, että Sib. or. 3:710–723 on halunnut kertoa kaikkien lopulta pääsevän Siioniin. Uskon, että raamatuntulkinnallaan se on halunnut kehottaa jokaista juu-dealaistaustaista käymään edes jossain temppelissä – kohdeyleisönsä kohdalla juuri Leontopoliksessa.

5. 1. Hen. 90:30–36

5.1. Hypertekstuaalinen analyysi

Siirryn nyt tutkimaan Henokin Eläinapokalypsin pyhiinvaelluskertomuksen raamatuntulkintoja. Jatkan jo kolmannen Sibyllan kohdalla tutuksi tulleella työjärjestyksellä. Aloitan hypertekstuaalisella analyysillä, jossa ensin tulee selvittää tekstin 1. Hen 90:30–36 raamattukytökset.

5.1.1. Raamatunlähteet

Eläinapokalypsi on luonteeltaan kuin tiivistelmä VT:sta. Sen muutamankin jakeen kaikkien raamattuviittausten löytäminen on todella laaja tehtävä. Siksi joudunkin keskittymään muutamaankin tärkeimpään lähteeseen. Koska näin rikkaan lähdetekstin kaikki raamattuviittaukset eivät mahtuisi tähän tutkielmaan, ei ole suuri menetys, etten pääse oman rajoittuneen osaamiseni vuoksi käsiksi vanhimpaan säilyneeseen etiopialaiseen tekstimuotoon 1. Henokin kirjasta. Seuraavassa tulen siis silmäilemään raamatunlähteitä temaattisemmin kuin kolmannen Sibyllan kohdalla. Olen päättänyt jättämään yhtenevyydet Danielin kirjaan pois, koska se on syntynyt Eläinapokalypsin kanssa niin samanaikaisesti, ettei vaikutussuhdetta ole mahdollista määrittellä. Epäilen lisäksi, ettei Eläinapokalypsin kirjoittaja ole ehtinyt pitää Danielin kirjaa vielä tarpeeksi autoritaarisena, jotta siihen viittaamisella olisi vastaavia pyrkimyksiä kuin muulla VT:lla.

Kuten jo aiemmin todettua, näyttää eläinapokalypsin loppu käyttävän useita jesajaalaisia traditioita. Niiden lisäksi se näyttää kuvaavan esimerkiksi pakanoiden ja Israelin taistelua Hesekielin kirjalle tyypilliseen tapaan. Selvitettäväksi jää, mikä raamattuviite viittaa Hesekieliin, mikä Jesajaan tai molempiin, ja mitä viitteitä on täydennetty näiden ulkopuolisilla raamatunlainauksilla.

Hes. 34 kuvausta lampaita raatelevien petojen hyökkäyksestä voidaan pitää taustana lähdetekstilleni. Paimenet eivät välitä laumastaan, ja se joutuu siksi petojen hyökkäyksen kohteeksi. Jumala kuitenkin tuomitsee paimenet ja tuhoaa pedot. Lauma kootaan uudelleen ja daavidilainen kuningas asetetaan lauman uudeksi johtajaksi.²³⁴ Kaikkien kansojen messiashahmo jakeen Hes. 34:24 kuninkaasta on kuitenkin saatu vasta luovalla tulkinnalla: Daavidilaisen messiaan tehtävät on yhdistetty Abrahamin rooliin kansojen paljouden isänä jakeen Ps. 71:17 (LXX) tavoin.²³⁵ Luopioiden tuhon (90:26) Eläinapokalypsi on puolestaan lainannut luvusta 4. Moos. 16, jossa maa nielee kapinalliset israelilaiset.²³⁶ Hesekielin kirjan paimenet ovat juutalaisia johtajia mutta eläinapokalypsissa Jumala on luovuttanut Israelin 70 enkelin johdettavaksi. Bryanin mukaan nämä ovat kansojen enkeleitä: luvussa 5. Moos. 32 mainittuja jumalten poikia, joille Jumala on jakanut maanpiirin hallittavaksi. Luvun 1. Moos. 10 luettelon mukaan kansoja oli yhteensä 70.²³⁷

Vaikka Hes. 34 näyttää selkeimmältä kontekstilta Eläinapokalypsin lopulle, ei se yksin riitä kuvaamaan lopunaikaisten tapahtumaketjun taustoja. Esimerkiksi Bryan korostaa, että kuvaus petojen hyökkäyksestä tarvitsee taustakseen myös tekstin Jer. 12:9–10, jossa hyökkääjiä eivät ole yksin villieläimet, vaan Eläinapokalypsin tavoin myös petolinnut. Tämän lisäksi samankaltainen petojen uhka esiintyy toki muuallakin VT:ssa - myös lähdetekstini usein lainaamassa Jesajan kirjassa.²³⁸

Nickelsburg on esittänyt VT:llisen kuvauksen hajaannuksesta ja kokoontumisesta vaikuttaneen ylösnousemususkon syntyyn. Tässä erityisesti luvulla Hes. 37 on ollut vaikutusta, koska se puhuu tapahtumasta kuolleista heräämisen metaforan avulla: eksiilin Israel on nyt kuin kuolleen luuranko, mutta kohta se herää jälleen eloon. Tämän ajatusmallin mukaan Hesekieliä paljon lainaava 1. Hen. 90 olisi

²³⁴ Näin Bryan 1995, 100–101; Collins 1998², 68; Nickelsburg 2001, 405–406.

²³⁵ Nickelsburg 2001, 407. LXX:ssa Ps. 71.17 tulkitsee jaetta 1. Moos. 12:3 kuninkaaseen viittavaksi: ”καὶ εὐλογηθήσονται ἐν αὐτῷ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς πάντα τὰ ἔθνη μακαριοῦσιν αὐτόν.”

²³⁶ Charlesin APOT2-käännöksen huomio; Black 1985, 277.

²³⁷ Bryan 1995, 52–54.

²³⁸ Jes. 56:9–12 - Bryan 1995, 101–102. En pidä uskottavana Bryanin (ja monen häntä aiemman) väitettä, jonka mukaan kirjoittajaa on voinut inspiroida myös kuvaus Gogin ja Magogin sotureiden ruumiita kiertelevistä pedoista (Hes. 39:17). Haaskalla olevien petojen rooli ei enää aggressiivisesti aja kansoja Israelia vastaan, toisin kuin eläinapokalypsissä. Liittymisestä tekstiin Jes. 56:9–12 myös Blenkinsopp 2006, 236.

myös saanut uskonsa kuolleiden ylösnousemukseen Hesekieliltä.²³⁹ Toisaalta Blenkinsopp ja Fuller ovat korostaneet Jesajan jakeen 6:13 ennalleenpalauttamisteologian vaikutusta Eläinapokalypsin loppuun: Jesajan teologinen ”jäännös palaa” -ohjelma olisi tulkittu eskatologisessa valossa: nyt ollaan yhä pakkosiirrossa, mutta lopun aikana Jumala vapauttaisi kansansa uskollisen jäännöksen tästä.²⁴⁰ Siis siinä, missä marginaalinen oikeaoppisten ryhmä Nickelsburgin mukaan vapautuu pakkosiirron epäoikeudenmukaisuudesta ylösnousemuksella, odottaa jesajalaiseen traditioon pohjautuva näkökulma selkeämmin Jumalan vapautusta väärästä vallasta.

Koska Nickelsburgin näkemys selittää paremmin ylösnousemuksenkin tematiikan lähdetekstissäni, olen päättänyt pitämään Hes. 37 kuvausta jakeen 90:33 päälähteenä. Kuten jo aiemmin todettua, on Hes. 34:13 yhteen kerääminen myös vaikuttanut siihen. En tällä väitä, että kirjoittaja pyrki erityisesti irtautumaan jesajalaisesta ”jäännös palaa” -ajatuksesta, vaan luultavasti teksti on puhunut hänelle täysin samasta asiasta, mutta tuonut myös ylösnousemususkon paremmin esiin. Nyt kuitenkin paikannetaan raamatun- eikä teologianlainauksia, joten Hesekielin teksti vaikuttaa loogisemmalta lähtökohdalta.²⁴¹

Vaikka tekstin tapahtumakonteksti vaikuttaa Hesekieliin pohjautuvalta, on kuitenkin huomattava, ettei Eläinapokalypsin loppu ole vain uusi versio Hesekielistä. Esimerkiksi juuri tutkielmani kannalta mielenkiintoisimmat ajatukset kansojen kääntymisestä, niiden osoittamasta kunnioituksesta Israelia kohtaan, eloonjääneiden puhtaan valkoisuudesta tai maininta Jumalan ilosta eivät liity Hesekielin kirjaan. Näille luontevampana lähteenä on pidetty juuri Jesajan kirjaa. Lisäksi on huomautettava kirjoittajan tarvitsevan jo Hesekielin tueksi ainakin Jer. 12 petolintuja, 4. Moos. 16 tuomionkuvausta ja LXX:n psalmin 71 kaltaista tulkintaa Daavidilaisen kuninkaan ja Abrahamin roolin yhteneväisyydestä.

²³⁹ Nickelsburg 2001, 405–406.

²⁴⁰ Blenkinsopp 2006, 226–236; Fuller 2006, 71–75.

²⁴¹ Samanlainen kysymys raamattuviitteen alkuperästä liittyy jakeiden 1. Hen. 90:28–29 kuvaukseen uudesta Jerusalemita: onko kirjoittaja hyödyntänyt Hesekielin kirjan kuvaamaa pitkää näkyä (Hes. 40–48), vai lyhyempiä mainintoja, kuten Jes. 54:11–12;60, Hagg. 2:7-9 tai Sak. 2:6–13. Kysymys on pieni ja rajautuu tekstilähteen ulkopuolelle. Voin kuitenkin silti esittää näkökulmani, jonka mukaan todennäköisimmin kyseessä on Hesekielin kuvaus, jossa myös Herra itse on kansansa keskellä (1. Hen 90:34 vrt. Hes. 43:9). Toinen mahdollisuus on Sak. 2, josta sama läsnäolo myös ilmenee (Sak. 2:5). Jesajan kirjan tapauksessa kirjoittajan olisi pitänyt yhdistää kaksi eri kohtaa (Jes. 54 tai 60 ja Jes. 8:18).

1. Hen 90:20–38 (EHK)

Ja katsoin, kunnes valtaistuini pystytettiin rakastettuun maahan, ja lammasten Herra istuutui sille, ja toinen otti sinetöidyt kirjat ja aukaisi ne kirjat lammasten Herran edessä. Ja Herra kutsui ne seitsemän ensimmäistä valkoista (ihmistä), ja käski niiden tuoda eteensä, ensimmäisestä tähdestä alkaen, joka oli ollut johtajana, kaikki tähdet, joiden salaiset osat olivat, niinkuin hevosten, ja he toivat ne kaikki Hänen eteensä. Ja Hän sanoi sille ihmiselle, joka kirjoitti Hänen edessään ja joka oli yksi seitsemästä valkoisesta, ja sanoi hänelle: 'Ota ne seitsemänkymmentä paimenta, joille olin luovuttanut lampaat, ja jotka ne saatuansa surmasivat omalla vallallaan enemmän kuin olin heitä käsenyt.' Ja katso, näin kaikki sidottuina seisomassa hänen edessään. Ja ensin tapahtui tähtien tuomitseminen, ja ne tuomittiin ja havaittiin syyllisiksi ja ne menivät tuomion paikkaan, ja ne viskattiin syvyyteen, joka oli täynnä tulta ja liekkiä, ja täynnä tulipatsaita. Ja ne seitsemänkymmentä paimenta tuomittiin ja havaittiin syyllisiksi, ja viskattiin siihen tuliseen syvyyteen. Ja minä näin siihen aikaan, miten samanlainen syvyys aukaistiin maan keskelle, täynnä tulta, ja ne sokeutuneet lampaat (luopiot) tuotiin, ja ne kaikki tuomittiin ja havaittiin syyllisiksi ja viskattiin siihen tuliseen syvyyteen, ja ne paloivat. Se syvyys oli sen huoneen oikealla puolella. Ja minä näin niitten lampaitten palavan ja niitten luiden palavan. Ja minä nousin ja katsoin, kun se vanha huone pantiin kasaan. Kaikki pylväät vietiin kauas, ja kaikki huoneen hirret ja koristeet koottiin samalla sen kanssa, ja ne vietiin kauas ja sidottiin yhteen paikkaan maan eteläosaan. Ja minä katsoin, kun lampaitten Herra toi uuden huoneen, suuremman ja ensimmäistä loistavamman, ja pystytti sen ensimmäisen paikalle, sen joka oli koottu kasaan. Kaikki sen pylväät olivat uusia, ja sen koristeet uusia ja suurempia, kuin sen ensimmäisen, sen vanhan, joka oli tehty mitättömäksi, ja kaikki lampaat olivat siinä. Ja näin kaikki jäljellejääneet lampaat, ja kaikki eläimet maan päällä ja kaikki taivaan linnut, että ne lankesivat maahan ja kumarsivat niitä lampaita, rukoilivat niitä ja tottelivat niitä kaikessa. Tämän jälkeen ne kolme, jotka olivat pukeutuneet valkoisiin ja olivat ottaneet minua kädestä, ne jotka aiemmin olivat tuoneet minut ylös, ja samalla kun sen oinaan (Eliaan) käsi oli myös tarttunut minuun, he nostivat minut ja veivät minut alas niiden lampaiden keskelle, ennen kuin tuomitseminen alkoi. Ja kaikki ne lampaat olivat valkoisia, ja niiden villa oli runsasta ja puhdasta. Ja kaikki jotka oli surmattu tai ajettu hajalleen, kaikki kedon eläimet ja kaikki taivaan linnut kokoontuivat siihen huoneeseen, ja lammasten Herra iloitsi suurella ilolla, koska kaikki olivat kunnossa ja palasivat Hänen huoneeseensa. Ja minä katsoin, kun ne panivat pois sen miekan, joka oli annettu lampaille, ja ne palauttivat sen huoneeseen, ja se sinetöitiin Herran kasvojen edessä, ja kaikki lampaat kutsuttiin siihen huoneeseen, mutta ne eivät mahtuneet siihen. Ja niiden silmät aukenivat ja näkivät hyvän, eikä niiden joukossa ollut yhtään, joka ei nähnyt sitä. Ja minä näin, että se huone oli suuri ja avara ja aivan täynnä. Ja minä näin, että syntyi valkoinen härkä, jolla oli suuret sarvet, ja kaikki kedon petoeläimet ja kaikki ilman linnut pelkäsivät ja rukoilivat sitä jatkuvasti. Ja katsoin, kunnes kaikki niiden sukupolvet muuttuivat ja kaikista tuli valkoisia härkiä, ja ensimmäisestä niiden joukossa tuli karitsa, ja siitä karitsasta tuli suuri eläin ja sillä oli suuret mustat sarvet päässään. Ja lammasten Herra iloitsi sen takia ja kaikkien nautojen takia. Ja minä nukuin niiden keskellä, ja minä heräsin ja näin kaiken.

5. Moos. 32: kansojen enkelit. 1. Moos. 10: seitsemänkymmentä kansaa.

Hes. 34:1–10: huonosti tehtävänsä hoitaneet paimenet tuomitaan.

Hes. 34:17–22: osaa lampaistakin kohtaa tuomio.

4. Moos. 16:31–33: maa nielee luopiot.

Hes. 40–48: uusi Jerusalemi.

Hes. 34:28: pedot eivät enää uhkaa lampaita.

Hes. 34:13: hajaantuneet ja kaltoin kohdellut kootaan yhteen.

Hes. 37: kokoamiseen liittyy kuolleista herääminen.

Hes. 34: 23–24: tuomion jälkeen asetetaan kansalle johtaja.

Ps. 71:17 (LXX) ja 1.

Moos. 12:3: kuningas on myös valo kansoille.

Jo Hesekielin mukaan pedot eivät enää uhkaa lampaista. Hesekielin pohjalta ei ole kuitenkaan mahdollista ymmärtää, miksi kansat lopulta alkavat palvoa Israelia, matkaavat temppeliin, tai tulevat osaksi Jumalan palauttamaa alkutilaa. Väitänkin, että näiden tarinankäänteiden taustalla on kirjoittajan Jesajan kirjan tulkinta.

Jakeessa 90:30 pedot ja linnut osoittavat kunnioitusta lampaille, koska Herraltaan miekan saaneet lampaat ovat alkaneet surmata petoja. Kunnioituksen antaminen liittyy selkeimmin lukuun Jes. 49, jossa kansat tuovat israelilaisia takaisin Jerusalemiin ja samalla osoittavat kunnioitustaan Jumalan valitulle kansalle. Väikjoukkoa on lopulta Jerusalemissa niin paljon, että elämisestä tulee ahdasta aivan jakeiden 1. Hen 90:34 ja 36 tavoin.²⁴² Jes. 49 ei kuitenkaan vielä viittaa suoraan kansojen palvelevan samaa Jumalaa Israelin kanssa, vaikka se toki voidaan kohdan pohjalta päätellä. Näyttää kuitenkin siltä, että Eläinapokalypsin kirjoittaja on tukenut tätä väitettään myös muilla Jesajan kirjan kohdilla.

Tuomiosta ja lopun ajan taistoista eloon jääneet lampaat ovat valkoisia ja puhtaita. Ilmaus viittaa Jesajan kirjan tematiikkaan puhtaudesta, joka vallitsee Jerusalemissa.²⁴³ Tämä on hyvin voitu liittää Hesekielin näkyyn uudesta Jerusalemissa. Jes. 11 liittää moraalisen puhtauden teeman kokoontumiseen monesta ilmansuunnasta – sekin sopii eläinapokalypsin kontekstiin. Lisäksi vanhurskauden korostus Jerusalemissa liittyy pakanoiden asemaan tulevassa paremmassa ajassa, sillä Jes. 60 maininnat liittyvät kontekstiin, jossa pakanat tuovat lahjoja Jerusalemiin ja kunnioittavat Israelia.²⁴⁴ Jakeen 90:33 Jumalan iloitseminen on sekin peräisin Jesajan kirjan lopusta. Erityisesti jakeessa 65:19 Jumala iloitsee uudesta luomuksestaan:

²⁴² Ks. Jes. 49:19–23 - Charlesin APOT2-käännöksen huomio. Nickelsburg (2001, 405) näkee Israelin kunnioittamisessa yhteyden pyhiinvaellustadiota edustavaan jakeeseen Sak. 14:16. Näin selkeänä yhteyttä pyhiinvaellukseen ei voida kuitenkaan pitää, sillä Sak. 14:16 puhuu vain Jumalan, ei Israelin, kunnioittamisesta. Blackin (1985, 279) mukaan Jerusalemin ahtaus viittaa jakeisiin Sak. 2:4, 8; 10:10. Nämä eivät kuitenkaan liity yhtä luontevasti Israelin kunnioittamisen tematiikkaan, kuin Jes. 49. Tämän vuoksi olen päättänyt pitämään lukua Jes. 49 pääasiallisena lähteenä molemmille em. teemoille.

²⁴³ Esim. Jes. 1:26; 4:3; 11:9; 60:18, 21 – Black 1985, 279.

²⁴⁴ Lukuun Jes. 60 liittyy myös ajatus Israelin kunnioittamisesta (Jes. 60:14). Olen kuitenkin päättänyt pitämään lukua Jes. 49 tämän teeman pääasiallisena hypotekstinä, koska sen konteksti liittyy paremmin Eläinapokalypsin loppuun. Jes. 60 kuvaa vain auvoista aikaa, mutta lukuun Jes. 49 sisältyy myös jatkuva muistutus käynnissä olevasta sorrosta. Jälleen kyse on vain ensijaisuuksista, ja siitä mihin hypoteksti liittyy tietoisimmin. Toisenlaisenkin ratkaisun tällä kohdalla voi tehdä, mutta ainakin se on perusteltava huolellisesti.

rauhan Jerusalemissa, jossa epäjumalia ei enää tunneta, eikä kukaan tee toiselle pahaa. Kansaa uhanneet epäjumalanpalvelijat on jakeissa 12–15 ensin surmattu miekalla Eläinapokalypsin lopun tavoin.²⁴⁵

Mistä pyhiinvaellus tuli? – Jes. 65–66

Tähänastinen raamatunviittausten paikantaminen ei ole tuottanut vielä yhtäkään löydöstä perinteisistä pyhiinvaelluskohdista Jes. 2, Miik. 4 tai Sak. 14. Eläinapokalypsin lopussa vuori ei kohoa, eivätkä kansat eivät ole kiinnostuneita lain tutkimisesta tai Herran polulla kulkemisesta.²⁴⁶ Edes luvussa Jes. 49 ei pääasiallisesti ole kyse kansojen virrasta Siioniin. Se on keskittynyt kertomaan kansoista, jotka palauttavat muualle joutuneita israelilaisia kotiinsa. Tungoskin syntyy paluumuuttajista. Tämä saa kysymään Nickelsburgin esittämän tekstikriittisen korjauksen hengessä, onko tekstissä ylipäänsä kyse kansojen pyhiinvaelluksesta Jerusalemiin?

Nickelsburg siis korjaa jakeen 90:33 alkua, koska villieläimet eivät voi ”palata” Jerusalemiin. Siksi ”tuhotut ja villieläimet” eivät palaa, vaan ”villieläimien tuhoamat” palaavat. Tällöin kuvaus siis vastaisi vain luvun Hes. 34 ja 37 kaltaisia VT:n tekstejä, joissa kansojen parista kootaan hajaantuneet Israelilaiset takaisin Jerusalemiin.²⁴⁷

Nickelsburgin tekstikriittinen korjaus sopisi loogisesti yhteen Hesekielin kuvausten kanssa. Se ei kuitenkaan saa tukea yhdestäkään käsikirjoituksesta. Lisäksi kansat ovat selvästikin jakeissa 37 lähellä syntyvää messiashahmoa, jota ne kunnioittavat. Tämä on mahdollista vain, jos he ovat kulkeutuneet Jerusalemiin jakeessa 33. Donaldsonin tavoin ajattelen myös jakeen 38 pakanoita arvostavan lausuman vaativan jonkinlaisen maininnan jo aiemmin, jotta tapahtumien kulku

²⁴⁵ Charlesin APOT2-käännöksen huomio; Black 1985, 279. Black huomioi myös jakeen Sef. 3:19 kuvaavan iloa varsin samaan tapaan. Uusi luominen ja miekka liittäisivät ”Jumalan ilon” paremmin kuitenkin Jesajan loppuun, jota Eläinapokalypsin kirjoittaja mielestäni lainaa myöhemminkin.

²⁴⁶ Nickelsburgin (2001, 405) mukaan jakeen 1. Hen. 90:29 ”suuri huone” voi viitata pyhiinvaellustradition kohoavaan vuoreen (Jes. 2:2–4). Mikään ei kuitenkaan viittaa siihen, että vuori tässä kohoaisi. Ilmaisuu liittyy ainoastaan traditioon uuden Jerusalemin luomisesta – joko suuremmasta kaupungista tai temppeleistä.

²⁴⁷ Nickelsburg 2001, 402–405.

olisi ymmärrettävää. Siksi jakeessa 33 myös pakanat palaavat Jerusalemiin.²⁴⁸ Luultavasti ”paluu” tulisi ymmärtää ennalleenasettamisteologian hengessä alkusysäykseksi tapahtumille, jotka viimein päättyvät kaiken alkutilaan. Silti kysymykseksi jää, mistä tämä pakanoiden matka on saanut syntynsä? Onko se kirjoittajan oma innovaatio, jolle hän on voinut löytää raamatunkohtiakin perusteluksi? Voidaanko sille löytää tietty raamatunviittaus, johon kirjoittaja tietoisesti liittyy?

Kirjoittaja tuskin on sattumanvaraisesti yhdistellyt raamatullisia ajatuksia mieleiseksi kokonaisuudeksi. Mielestäni onkin mahdollista osoittaa, että kansojen matka Jerusalemiin ja Jumalan kunnioittaminen on mahdollista liittää raamatuntekstiin, jossa puhutaan Hesekielin tavoin hajaantuneiden kokoamisesta. Loogisin raamatunkohta tällaisien ajatusten yhdistämiselle löytyy luvuista Jes. 65–66.

Jes. 65–66 päättää paljon luetun ja tulkitun profeettakirjan kuvaan uudesta luomisesta. Siksi siihen viittaaminen sopisi myös päätökseksi samanlaiseen teemaan huipentuvassa Eläinapokalypsissä. Raamatunkohta sisältää muitakin yhteneviä teemoja luvun 1. Hen. 90 kanssa: luopiot tuhotaan, poikalapsi syntyy, Herran miekka lyö vastustajia, hajalleen ajatut kootaan Jerusalemiin, kansat palvovat Israelin Jumalaa ja eloonjääneet näkevät tuhottujen ruumiit.²⁴⁹ Jes. 65–66 liittyy myös Eläinapokalypsin tärkeänä pitämään puhtaiden ja likaisten eläinten erotte luun, sillä se toistuvasti nimittää Jumalan vastustajia sianlihan syöjiksi.

1. Hen 90:26–38 (EHK)

Ja minä näin siihen aikaan, miten samanlainen syvyys aukaistiin maan keskelle, täynnä tulta, ja ne sokeutuneet lampaat (luopiot) tuotiin, ja ne kaikki tuomittiin ja havaittiin syyllisiksi ja viskattiin siihen tuliseen syvyyteen, ja ne paloivat. Se syvyys oli sen huoneen oikealla puolella. Ja minä näin niitten lampaitten palavan ja niitten luiden palavan. Ja minä nousin ja katsoin, kun se vanha huone pantiin kasaan. Kaikki pylväät vietiin kauas, ja kaikki huoneen hirret ja koristeet koottiin samalla sen kanssa, ja ne vietiin kauas ja sidottiin yhteen paikkaan maan eteläosaan. Ja minä katsoin, kun lampaitten Herra toi uuden huoneen, suuremman ja ensimmäistä loistavamman, ja pystytti sen ensimmäisen paikalle, sen joka oli koottu kasaan. Kaikki sen pylväät olivat uusia, ja sen koristeet uusia ja suurempia, kuin sen ensimmäisen, sen vanhan, joka oli tehty mitättömäksi, ja kaikki lampaat olivat siinä. Ja näin kaikki jäljellejääneet lampaat, ja kaikki eläimet maan päällä ja kaikki taivaan linnut, että ne lankesivat maahan ja kumarsivat niitä lampaita, rukoilivat niitä ja tottelivat niitä kaikessa. Tämän jälkeen ne kolme, jotka olivat pukeutuneet valkoisiin ja olivat ottaneet minua

Jes. 66:5-6: luopioiden tuho.

Jes 66:24: tuhoutuneita katsellaan.

²⁴⁸ Donaldson 2007, 87–88.

²⁴⁹ Huomiot luvun Jes. 66 yhteyksistä tuhoutuneiden katseluun ja kansoihin, jotka palvovat Jumalaa: Charlesin APOT2-käännöksen huomautus; Black 1985, 279; Blenkinsopp 2006, 236.

kädestä, ne jotka aiemmin olivat tuoneet minut ylös, ja samalla kun sen oinaan (Eliaan) käsi oli myös tarttunut minuun, he nostivat minut ja veivät minut alas niiden lampaiden keskelle, ennen kuin tuomitseminen alkoi. Ja kaikki ne lampaat olivat valkoisia, ja niiden villa oli runsasta ja puhdasta. Ja kaikki jotka oli surmattu tai ajettu hajalleen, kaikki kedon eläimet ja kaikki taivaan linnut kokoontuivat siihen huoneeseen, ja lammasten Herra iloitsi suurella ilolla, koska kaikki olivat kunnossa ja palasivat Hänen huoneeseensa. Ja minä katsoin, kun ne panivat pois sen miekan, joka oli annettu lampaille, ja ne palauttivat sen huoneeseen, ja se sinetöitiin Herran kasvojen edessä, ja kaikki lampaat kutsuttiin siihen huoneeseen, mutta ne eivät mahtuneet siihen. Ja niiden silmät aukenivat ja näkivät hyvän, eikä niiden joukossa ollut yhtään, joka ei nähnyt sitä. Ja minä näin, että se huone oli suuri ja avara ja aivan täynnä. Ja minä näin, että syntyi valkoinen härkä, jolla oli suuret sarvet, ja kaikki kedon petoeläimet ja kaikki ilman linnut pelkäsivät ja rukoilivat sitä jatkuvasti. Ja katsoin, kunnes kaikki niiden sukupolvet muuttuivat ja kaikista tuli valkoisia härkiä, ja ensimmäisestä niiden joukossa tuli karitsa, ja siitä karitsasta tuli suuri eläin ja sillä oli suuret mustat sarvet päässänsä.

Jes. 66:20: hajaantuneiden paluu.

Jes. 66:23 kansat palvovat Jumalaa.

Jes.65:12; 66:16: Herran miekka.

Jes. 66:7: poikalapsi.

Jes. 65: 17–25; 66:22: uusi luominen.

Kun uusi luominen - Jesajan kirjan loppuratkaisu - on yhdistetty Hesekielin kirjan kuvaukseen huonojen paimenien jälkeen koottavasta laumasta, on kirjoittaja päätenyt loogiseen loppuratkaisuun: kaikki eloonjääneet kootaan lopulta Jerusalemiin, jossa uusi luominen tapahtuu. Voidaan huomata yhdistämisen olleen melko helppoa, sillä teksteistä Hes. 34 ja Jes. 65–66 löytyy päällekkäisiä ajatuksia: molemmissa luopiot tuomitaan ja hajaantuneet kootaan. Lisäksi Jes. 66:7 puhuu arvoituksellisesti poikalapsesta, joka on helposti voitu tulkita messias-hahmoksi. Jes. 65:17–25 maininnat uuden luomisen jälkeisestä pitkäikäisyydestä on voitu liittää lukuun Hes. 37 pohjautuvaan tulkintaan ennalleen asettamisen ja ylösnousemuksen yhteydestä.

Donaldsonin mukaan jo jae Jes. 66:19 kuuluu osaksi pyhiinvaellustraditiota. Eläinapokalypsin lopusta ei kuitenkaan löydy jakeen kuvausta kansojen parissa tehtävästä lähetystyöstä tai jakeen Jes. 66:20 kuvaa pakanoista, jotka kantavat israelilaisia takaisin Jerusalemiin. Eläinapokalypsille riittää, että kaikki matkaavat Jerusalemiin. Se näyttäisi liittyvän pyhiinvaellustradition tunnetuimpiin teksteihin Jes. 2 ja Miik. 4 juuri sillä, mitä se ei sano: matkaavat pakanat eivät enää ole Israelille alisteisessa roolissa. Jakeessa 1. Hen 90:30 villieläimet kunnioittavat lampaita, mutta jakeessa 90:33 ne ovat samalla matkalla Jerusalemiin, eikä huonomasta roolista enää puhuta. 90:33 vaikuttaisikin liittyvän kuvauksessaan varsinaiseen pyhiinvaellustraditioon juuri muokkaamalla Jes. 66:20 kuvausta tasa-arvoisempaan suuntaan. Väitän, että tähän se on saanut vaikutteensa jakeista Miik. 4:6-7. Jakeissa hajaantuneet kootaan sen jälkeen, kuin kansat ovat ensin täysin

oma-aloitteisesti lähteneet matkaan. Tässä liityn Hermsin näkemykseen, jonka mukaan 1. Hen 90 hyödyntää peräkkäin kolmea VT:n käsitystä kansojen kohtalosta: vastustusta, alisteisuutta ja hyväksyntää.²⁵⁰ Niiden väliin tarvitaan kuitenkin pyhiinvaellustradition ymmärrystä, jotta huomataan, miten Eläinapokalypsin kirjoittaja vähitellen liukuu traditiosta toiseen. Lukua Miik. 4 hyödynnetään niin vähän Eläinapokalypsin lopussa, ettei sitä voida osoittaa hypotekstiksi, jota kirjoittaja tarkoituksellisesti muokkaa. Se on vain yksi tulkinnan väline, joka toimii työkaluna tulkinnan muiden viittausten ymmärtämiseen. Huomio implisiittisyydestä on vaikutuksiltaan merkittävä, kun se yhdistetään Sandersin Paavali-tulkinnasta käytyyn keskusteluun: voisiko Paavalikin tulkita pyhiinvaellustraditiota, vaikkei sitä suoraan mainitsisi?

Tärkeimmät hypotekstit

Edellä sanotun perusteella voidaan jakeiden 1. Hen 90:30–36 tärkeimmiksi hypoteksteiksi määritellä seuraavat raamatunkohdat:

<i>Alun konteksti:</i>	
- Paimenet ja eläimet	Hes. 34
- Tuomio	Hes 34:1–10, 17–22; Jes. 66:5-6
- Uusi Jerusalem	Hes. 40–48
Pedot kunnioittavat lampaita	Jes. 49:23
Kuolleet, hajaantuneet ja pedot kootaan	Jes. 66:20, Hes. 34:13; 37
Jumala iloitsee	Jes. 65:19
Miekka sinetöidään	Jes. 66:16
Herra on läsnä uudessa temppelissä	Hes. 43:9
Ahtaus Jerusalemissa	Jes 49:19–21
<i>Lopun konteksti:</i>	
- Daavidilainen messias	Hes. 34:23–24; Jes. 66:8
- Uusi luominen	Jes. 65:17–25; 66:22

Näiden huomioiden perusteella voidaan tekstin 1. Hen. 90:30–36 keskeisimpinä hypoteksteinä pitää perikoopeja Jes. 49:19–23; 65:17–66:24 ja Hes. 34. Niihin

²⁵⁰ Herms 2006, 135–136.

liittyminen on tarkoituksellista ja toistuvaa. Siksi käsitteinkin näitä tekstejä hypertekstuaalisten suhteiden analyysissäni.

5.1.2. Hyper- ja hypotekstien suhde

Hes. 34

Kärjistäen voidaan sanoa Eläinapokalypsin lopun sijoittuvan Luvun Hes. 34 kaltaiseen kontekstiin, johon on kuitenkin liitetty myös luvuille Jes. 49 ja 65–66 tyyppisiä ajatuksia kansojen kohtalosta. Aloitan hypertekstuaalisten suhteiden analysoinnin tutkimalla, miten hypotekstiä Hes. 34 on käytetty kontekstin luomisessa.

Hesekielin paimenet ovat tavallisia ihmisiä – kansanjohtajia, jotka johtavat kansaa harhaan ja eivät pidä siitä huolta. He joutuvat siitä vastuuseen, mutta ilmeisesti heidät ainoastaan pannaan viralta.²⁵¹ Eläinapokalypsi kutsuu paimeniksi kansakuntien 70 johtajaenkeliä. Heidä ei vain vapauteta tehtävistään, vaan heidät heitetään tuliseen syvyyteen. Heidä ennen tuomitaan seitsemän tähteä, joilla tarkoitetaan valvojaenkeleitä, jotka olivat syyllistyneet haureuteen naisten kanssa. kansakuntien enkeleiden jälkeen puolestaan tuomitaan eksyneet lampaat. Tämä noudattelee jälleen luvun Hes. 34 kertomusta. Hes. 34 ei taaskaan kuvaa, mitä tuomituille lampaille käytännössä käy, kun taas Eläinapokalypsi puhuu maan uumeniin tuleen syöksemisestä. Eläinapokalypsin tuomionjulistamisessa Jumalaa avustavat ihmishahmoina kuvatut enkelit. Oikeudenkäynti käydään Jumalan istuimen edessä, joka jakeen 90:20 mukaan on asetettu Jerusalemiin.

Tuomiokohtaus on esitetty Hesekieliä yksityiskohtaisemmin. Luvussa Hes. 34 Jumala kertoo tuomiostaan, mutta Eläinapokalypsissä näytetään sen myös käyvän toteen. Tätä muutosta voidaan kutsua narratiivisessa moduksessa tapahtuvaksi muutokseksi kertomisesta näyttämiseen. Genetten mukaan tämän tarkoitus on muuttaa tapahtumien nopeutta:²⁵² Hesekielin nopeasti kertoma tuomio tulee nyt eläväksi todellisuudeksi Henokin silmien eteen. Juuri tuomio lopulta kääntää kai-

²⁵¹ ”Enää he eivät saa olla laumani paimenia” - Hes 34:10 (KR-92).

²⁵² Genette 1997, 286–287.

ken parhain päin. Tuomiokuvauksen tehostamiseksi kirjoittaja on lisännyt hypertekstiin lisää henkilöhahmoja, kuten tuomitsemisessa avustavat enkelit. Myös tuomion konkreettinen paikka on nimetty. Hyperteksti pyrkii siis Hesekieliä tuomioon liittyvää tekstimassaa lisäämällä spesifimpään ilmaisuun ja kertomaan tapahtumat elävämmin.²⁵³

Enkeleillä ei ole minkäänlaista roolia Hesekielin hypotekstissä, mutta Eläinapokalypsin lopun kontekstissa ne ovat oleellisen tärkeitä. Paimenien henkilötietoja on muutettu, jotta heistä saadaan ylikuonnollisia toimijoita. Tätä kutsutaan heterodiegeettiseksi transpositioksi.²⁵⁴ Kansaa johtavat paimenet ovat nyt ylempää kastia kuin ennen. Heillä on enemmän valtaa. Tämä voi hyvin olla myös syy siihen, miksi heidän tuomitsemisensa ja tuhoamisensa on entistä tärkeämpää.

Tuomiokohtaus on järjestetty hierarkkisesti: pedoista ei ole nyt huolta, vaan tuomio kohtaa eksyttäjiä. Hesekielin tuomiokuvaukseen on kuitenkin lisätty vielä yksi kerros eksyttäjiä. Suurimpia syyppäitä ovat seitsemän tähteä, jotka täytyy tuomita jo ennen paimenia. Tähdillä tarkoitetaan valvojaenkeleitä, jotka olivat syyllistyneet haureuteen ihmisten kanssa.²⁵⁵ Kirjoittaja lisää tämän tuomittavien joukon heti Hes. 34 -raamatunviitteensä alkuun jakeisiin 1. Hen. 90:20–22. Hän joutuu siis korjaamaan hypotekstiään, joka näyttää unohtaneen oleellisen tiedon valvojaenkeleistä. Voidaan pohtia, kuuluisiko tämä muutos Genetten korvaavien kontinuaatioiden luokista analeptiseen (aiempiin tapahtumiin katsovaan), elliptiseen (eroavaisuuksia ja puutteita täydentävään) vai paralleptiseen (yhdistävään). Toisaalta valvojaenkelit täydentävät juuri hypotekstin alkua. Kuitenkin sillä voidaan pyrkiä harmonisoimaan luvun Hes. 34 sisältöä kirjoittajan näkemyksiin sopivaksi. Kolmanneksi se yhdistää Hesekielin luvun 1. Moos. 6 kuvaukseen Jumalten pojista, jotka yhtyivät ihmistyttöriin. Rajan vetäminen ei tässä tapauksessa ole selvää. Riittääkin, että huomioidaan kontinuaation kaikki kolme pyrkimystä.

Hypotekstiä Hes. 34 ei ole ainoastaan laajennettu. Tapahtumakulku harppaa jakeessa 1. Hen 90:33 jo lukuun Hes. 37 pohjautuvaan ylösnousemukseen. Ylösnousemususkon kehityksestä kiinnostuneelle voi tuntua yllättävältäkin, miten nopeasti ylösnousemus sivuutetaan kahdella sanalla Eläinapokalypsissä. Lukujen Hes. 40–48 uusi temppele puolestaan asetetaan jo jakeessa 1. Hen. 90:29. Kirjoit-

²⁵³ Ks. ekspansiot: Genette 1997, 260–262.

²⁵⁴ Genette 1997, 296–298.

²⁵⁵ Tästä myös j. 90:21 huomautus ”joiden salaiset (’intiimit’) osat olivat kuin hevosella”.

taja onkin paitsi valinnut haluamansa kohokohdat Hesekielin jakeista 34–48, myös asettanut ne vieraaseen järjestykseen. Esimerkiksi kolmannen Sibyllan käyttämä Gogin ja Magogin hyökkäys on kokonaan jätetty ainakin tutkielmani lähdeluvuissa pois kuvauksesta. Menettely tuo mieleen luterilaisen ortodoksian evankeliumisynopsikset, joissa neljän UT:n evankeliumien tapahtumat oli pyritty asettamaan kirjoittajan mielestä loogiseen ja harmoniseen järjestykseen. Kirjoittaja on valinnut mielestään oleellisimmat palat Hesekieliä, jotka tulevat toteutumaan lopunaikoina. Genette kutsuu tätä kondensaatioksi: alkuperäinen merkitys pyritään säilyttämään korostamalla tiettyjä kohtia toisten kustannuksella. Kuitenkin teksti on jo selvästi oma teoksensa, eikä vain tarkoitettu tiivistelmäksi Hesekielistä.²⁵⁶

Kirjoittaja on siis valikoinut hypotekstinsä tapahtumia. Sen lisäksi hän on poistanut toisen tuomiokohtauksen päämotiiveista (Genetten ”demotivointi”²⁵⁷). Luvun Hes. 34 Jumala ei ole vihainen vain eksymisestä tai valitun kansan tuhoamisesta. Hypotekstissä näkyy vahva sosiaalieettinen korostus puutteessa olevien, nälkiintyneiden ja sairaiden lampaiden puolesta. Eläinapokalypsin Jumala kuitenkin hermostuu vain lampaiden liiallisesta tuhoamisesta. Tämä korostaa ulkopuolisten roolia ongelmien aiheuttajana, kun Hes. 34 asettaa selvästi lauman sisäpuolella olevat lamfaat vastuuseen toisistaan – jopa niin, että lauman sisäpuolella olevat väärintekijät ajavat heikkoja lauman ulkopuolelle.²⁵⁸ Lauman vastuu vaikuttaa siis vähenevän, kun enkelien merkitys kasvaa. Tämä näkemys on tuotava arvioitavaksi myös historiallisessa ja ideologisessa analyysissä.

Edellä mainittujen hypertekstuaalisten suhteiden lisäksi on huomattava, että luvun Hes. 34 paimenien ja lampaiden tuomion tematiikka toimii jo sinänsä uutena kontekstina Jes. 49 ja 65–66 tapahtumille. Nyt sisältöä ei kuitenkaan tarvitse ”eskatalogisoida”, kuten kolmannen Sibyllan kohdalla, vaan Jes. 49 ja Jes. 65–66 puhuvat selkeästi yhden aikakauden päätöshetkestä. Näyttääkin, että Hesekieliläinen tuomio on aiempaa selkeämmin asetettu ”viimeiseksi tuomioksi”. Pelkän luvun Hes. 34 pohjalta tuomitut olisivat hyvin voineet jatkaa elämäänsä kenties syrjässä yhteisöstä, mutta Eläinapokalypsi ei anna heille minkäänlaista toivoa. Hesekielin

²⁵⁶ Genette 1997, 246–248.

²⁵⁷ Genette 1997, 328–330. Kyse ei ole vain modernin psykologisoinnin vähentämisestä, vaan myös yhden motiivin korostamisesta toisen korostuksella.

²⁵⁸ ”Te olette kyljillänne ja harteillanne sysineet heikkoja, te olette puskeneet niitä sarvillanne, kunnes olette saaneet ajetuksi ne laumasta” – Hes. 34:21 (KR-92).

perusteella ei myöskään käy ilmi, että daavidilaisella kuninkaalla olisi minkäänlaista lopunaikaista roolia. Tämä yhdistää luvun Hes. 34 Jesajan hypotekstien tapahtumiin (paralleptinen kontinuaatio), mutta samalla luo tarkan tapahtuma-ajan ja paikan Hesekielin tekstille (diegeettinen transpositio²⁵⁹).

Tiivistelmäksi lähdetekstini hypertekstuaalisista suhteista lukuun Hes. 34 voidaan sanoa, että se pyrkii tuomionkuvauksessaan paljon tarkempaan kuvaamiseen ja teroittamaan tuomion lopullisuutta. Se myös määrittelee tarkasti tuomittavat, ja lisää valvojaenkeliä joukon näihin. Eläinapokalypsin loppu käsittelee runsaasti Hesekielin lukujen 34–48 tapahtumajärjestystä. Tämä piirre on mielenkiintoinen, koska se näyttäisi myöhemmin toistuvan myös hypotekstien Jes. 49 ja 66 kanssa. Suuripiirteisempään kuvaukseen lähdetekstini tyytyy ylösnousemuksesta ja tuomion syitä kuvatessaan. Tuomitut halutaan nyt selvästi eristää lauman ulkopuolelle. Kuitenkaan villieläimiä ei tällä tuomiolla tuhota yhtäkään.

Jes. 49:19–23

Luvun Jes. 49 lausahdukset tungoksesta Jerusalemissa ja Israelia kunnioittavista kansoista löytyvät lähdetekstini lopusta ja alusta. Ne on käännetty toisinpäin kuin Jesajan kuvauksessa: Eläinapokalypsissä israelilaisia tuovat kansat eivät alistu Jerusalemissa, vaan alistuttuaan ne kulkevat israelilaisten kanssa yhdessä kaupunkiin. Uutta tapahtumajärjestystä kutsutaan pragmaattiseksi transpositioksi. Genetten mukaan juonen kulkua muutetaan yleensä kahdesta syystä: joko uusi diegeettinen ympäristö – juonen konteksti – sitä vaatii tai sitten kertomuksen viestiä halutaan muuttaa. Näin pragmaattinen transpositio on usein osa suurempaa muutosta.²⁶⁰ Eläinapokalypsikin on samalla muuttanut esimerkiksi tapahtumapaikkaa: kunnioitus kyllä tapahtuu uuden Jerusalemin luomisen jälkeen, mutta ei kuitenkaan vielä Jerusalemissa, johon matkataan vasta jakeessa 90:33.²⁶¹

²⁵⁹ Genette 1997, 294–295.

²⁶⁰ Genette 1997, 311–317.

²⁶¹ Diegeettinen transpositio: Genette 1997, 294–302. Huom. jakeen 1. Hen. 90:33 toteamus ”kaikki palasivat”. Yhtään villieläintä ei siis vielä ollut uudessa Jerusalemissa ennen jakeen 33. vaellusta.

Israelia kunnioitetaan Eläinapokalypsissä eri syystä, kuin luvussa Jes. 49. Jesajan mukaan kansat kutsutaan kunnioittamaan Israelia, jotta Israel uskoisi Herran olevan heidän jumalansa. Tällä vakuutetaan, että Jumalaa kannattaa odottaa, koska silloin ei joudu häpeään.²⁶² Eläinapokalypsissä kunnioitus kuitenkin herää Israelin voimakkuuden johdosta: Jumala on jakeessa 1. Hen. 90:19 antanut miekkansa lampaille, jotka ovat teurastaneet petoja. Tämän jälkeen Jumala on rangaissut enkeleitä ja luopioita. Lopulta uusi Jerusalemi on tuotu samalle paikalle, missä aiempi tuomio tapahtui. Tämä verenvuodatus ja uuden luominen saa kansat kunnioittamaan Israelia. Jumalan kutsu on vaihtunut pelkoon – tätä Genette kutsuu transmotivaatioksi. Eläinapokalypsi käsittelee hypotekstään yllättävän modernein ottein: se psykologisoi aiempaa kutsu-tottelemisen -kausaliteettisuhdetta: Jumala kutsuu herättämällä toiminnallaan pelkoa.²⁶³

Eläinapokalypsin uusi isompi Jerusalemi on yhä uskollinen jakeille Jes. 49:19–21 ahtaudessaan. Tutkimus on pohtinut paljon uuden Jerusalemin kultillisia käytänteitä, koska esimerkiksi Johanneksen ilmestyksen uudessa Jerusalemissa temppeliä ei enää ole. Mielestäni jakeen 1. Hen 90:29 kuvaa suurista pylväistä ja koristeista ei kuitenkaan voida liittää lähiöön tai toriin. Uskottavimmalta tuntuu Suterin ja Himmelfarbin näkemys, jonka mukaan koko uusi Jerusalemi on temppeliä.²⁶⁴ Ainakaan kirjoittajaa ei kiinnostanut Jerusalemissa muu kuin kultillinen merkitys. Käytännössä jakeen Jes. 49:20 lapsien välinen arkinen kinastelu tilan puutteesta on muuttunut täysin osoittamaan kultin suurta suosiota. Jesajan kirjan kaupungin ahtaus osoittaa Jumalan suuruuteen, kun taas Eläinapokalypsi tulkitsee tämän tarkoittavan kultin suosiota, joka toki kertoo Jumalan suuruudesta. Kultin suosio on välttämätöntä seuraavan juonenkäänteeseen, jakeiden 37–38 uuden luomisen vuoksi. Väitän tekstin tässä kohdissa tulkinneen uutta Jerusalemiä kultillisemmin, jotta juoni asettuisi harmoniaan seuraavan juonenkäänteeseen kanssa, joka perustuu lukuun Jes. 66.²⁶⁵

²⁶² Jes. 49:22–23.

²⁶³ Genette 1997, 330–333.

²⁶⁴ Suter 2007, 209; Himmelfarb 2007, 230–231.

²⁶⁵ Elliptinen kontinuaatio: Genette 1997, 177.

Jesajan kirjan kahdessa viimeisessä luvussa moititaan vieraiden kansojen tapoihin mukautuneita israelilaisia, luvataan parempia aikoja Herralle uskollisille, kerrotaan uudesta luomisesta ja kuvataan myös muitten kansojen lopulta pääsevän osaksi kulttia. Teksti on ollut otollinen lainattava Eläinapokalypsille. Se on myös vaikea tekstilainauksen tulkitsijalle, sillä monet teemat toistuvat jakeissa 65–66. Esimerkiksi Jumalan miekalla uhataan molemmissa luvuissa, ja tämän yhteydessä luvataan uskollisille parempaa tulevaisuutta.²⁶⁶ Siksi luvuista on haastavaa luoda loogista kertomusta, jonka edistymistä voisi verrata Eläinapokalypsin loppuun. Joka tapauksessa voidaan huomioda, että Eläinapokalypsi päättyy eri tavoin, kuin Jesajan kirja.

Jesajan kirjan lopussa uusi luominen on vain osa tapahtumakulkua, jonka on lopulta tarkoitus johtaa kaikki kansat palvomaan Jumalaa. Eläinapokalypsissä taas kaikki kansat ovat tulleet palvelemaan Jumalaa, ja tämän jälkeen uusi luominen viedään huippuunsa: kansat palaavat takaisin alkutilaan. Silloin sudet eivät enää saalista lampaita eikä kuolema ole uhka. Nämä ajatukset ovat varsin lähellä jakeita Jes. 65:20–25: lopulta palataan luomiskertomuksen alkutilaan.²⁶⁷ Kuitenkin Jesajan eloonjääneet katselevat uuden luomisen jälkeenkin Jumalan tuhoamien ruumiita. Brutaali näky kannustaa heitä osallistumaan kulttiin jatkossakin.²⁶⁸ Eläinapokalypsi on asettanut tuhoutuneiden katselun jo jakeeseen 90:27. Eläinapokalypsin uuden luomisen jälkeen ei enää ole tilaa tai uhkaa polulta haurautumiselle. Kulttia ei myöskään liitetä tiettyihin päiviin, vaikka Jesaja korostaa palvonnan tapahtuvan juuri uudenkuunpäivinä ja sapattina. Vaikka lähdetekstini on jo aiemmin liitetty Jesajan kirjan lukuihin 65 ja 66,²⁶⁹ ei muutosta kertomuksen kulussa ole havainnoitu.

Jesajan lukujen 65–66 alkusysäys on muuttunut Eläinapokalypsin loppuratkaisuksi. Tätä voidaan kutsua muutokseksi juonessa (pragmaattinen transpositio), tai vähintäänkin tapahtumien järjestyksen muutokseksi. Mielestäni se on kuitenkin

²⁶⁶ Vrt. Jes. 65:5–16 ja 66:5–17.

²⁶⁷ Mm. Bryan (1995, 104) on huomionut, ettei papilliseen luomistraditioon kuulu ajatusta pe-toeläimistä: kasvit olivat tarkoitettu kaikkien eläinten ruuaksi (1. Moos. 1:30). Toisten eläinten syöminen poikkeaa tästä ihanteesta.

²⁶⁸ Jes. 66:24.

²⁶⁹ Jo Charlesin APOT2-käännös huomioi yhteyden.

tarkoitettu erityisesti korjaavaksi loppuyhteenvedoksi: teksti käyttää Jesajan kirjan loppuratkaisua, mutta korjaa sitä itselleen tyydyttävämpään muotoon. Näitä korjauksia voidaan havaita jatkossa lisää. Osana uutta luomista Jes. 65:24 kertoo paremmasta Jerusalemita. 1. Hen. on kuitenkin tarvinnut jo uuden Jerusalemin, jossa paluu alkutilaan tapahtuu. Eläinapokalypsin Jumala iloitsee jo ennen uutta luomista kokoontuneesta joukosta, kun Jes. 65:19 iloitsee uudesta Jerusalemita. Jumalan ilo on osa molempien tekstien positiivista käännettä: Jesajalla kohti lopun yhteistä kulttia ja Eläinapokalypsissa kohti uutta luomista kuljettaessa. Genette kutsuu konklusioksi hypotekstiä, joka pyrkii olemaan uusi lopetus hypotekstilleen.²⁷⁰

Jos Eläinapokalypsin loppu ymmärrettäisiin konklusioksi Jesajan tekstille, tarkoittaisi se Jesajan kirjan jääneen niin epätydyttävään lopputulokseen, että se pitäisi kuin uudestaan kirjoittaa loppuun. Tiivis konklusio lisäisi vain pääteltävissä olevan Jesajan loppuun, mutta koska Eläinapokalypsin lopun on mielestäni tarkoitus korjata Jesajan virheitä, kutsuttaisiin sitä vuolassanaiseksi konklusioksi.²⁷¹ Tässä tullaan jälleen ideologisen ongelman ääreen: pyrkikö Eläinapokalypsi olemaan täydellisempi ilmestys, joka korvaisi edellisen? Tähän kysymykseen saadaan vastaus vain katsomalla tekstin raamatuntulkintoja kokonaisuutena historiallisessa kontekstissään. Tähänastiset huomiot kuitenkin voisivat viitata korvaamisen suuntaan. Rakentaessaan eheää kokonaisuutta raamatuntulkinnostaan se muuttaa raamatunkohtia niin paljon, että voidaan ajatella kyseessä olevan jo täysin uusi tarina, jonka aiempi hypoteksti vain valtuuttaa oikeaksi.²⁷²

Toki muutakin kuin Jesajan tapahtumien järjestystä on luettu uusien lasien läpi. Esimerkiksi Jumalan miekka rankaisee vastustajia molemmissa teksteissä. Jesajan vastustajat ovat kuitenkin israelilaisia, ”veljiä”, jotka ovat luopuneet uskostaan.²⁷³ Jakeessa 1. Hen. 90:19 Herran miekka lyö vain muita villieläimiä. Jumalan miekan käyttäjät on identifioitu lampaiksi. Jesaja ei kerro, käyttääkö Jumala itse miekkaa, vai käyttääkö hänen kansansa sitä. Hes. 34 lainausten tapaan voidaan

²⁷⁰ Genette 1997, 175.

²⁷¹ Genette 1997, 175–177.

²⁷² Toki samaa voidaan sanoa esim. tyypillisestä kristillisestä pelastushistoriallisesta raamatuntulkinnasta. Kaava ”luominen-lankeemus-laki-sovitus” yksinkertaistaa ja korjaa niin paljon Raamatun tekstiä, että sitä voidaan pitää jo omana pyhänä kertomuksenaan. Tämä ei kuitenkaan vielä merkitse, että se pyrkisi tietoisesti kumoamaan tai korvaamaan hypotekstiään.

²⁷³ Jes. 65:7, 11–12; 66:3–5, 16–17.

tässäkin nähdä Eläinapokalypsin tavoite korostaa ongelmien tulevan ulkopuolelta. Taustalla vaikuttavien henkilöhahmojen muutosta voidaan pitää eräänä Eläinapokalypsin heterodiegeettisistä transpositioista.

Ongelmat on siirretty ryhmän ulkopuolelle, kunnes luopiot on tuomittu ja kansat ovat osoittaneet kunnioitustaan Israelille. Mielestäni tämä toistuva hypertekstuaalinen löydös on merkittävä keskusteltaessa Donaldsonin herättämästä ongelmasta: muuttuvatko lampaat jakeen 90:38 uudessa luomisessa häriksi, vai pysyvätkö ne ennallaan? Pyhiinvaelluksen myötä tilanne kääntyy päinvastaiseksi: yhä useampi otetaan sisäpuolisiksi ryhmään. Kaikki kirjaimellisesti palaavat alkutilaansa.²⁷⁴ Jumala puuttuu muutoin toivottomaan tapahtumien kulkuun. Kun huomioidaan jakeiden 1. Hen. 90:19–29 tekstitulkinallinen tendenssi siirtää ongelmia ulkopuolelle ja ymmärretään sen olevan osa tilannetta, joka pian muuttuu pääläelleen, on helppo ymmärtää kaikkien pian olevan sisäryhmäläisiä. Tähän logiikkaan ei enää mahdu ajatusta erillisistä härkien ja lampaiden ryhmistä. Donaldson on argumentoinut eron pysyvän, koska Jumalaa kutsutaan yhä uuden luomisen jälkeen lamasten Herraksi.²⁷⁵ Väitän tämän olleen yksinkertaisesti Jumalan nimi, kuten ”Abrahamin, Iisakin ja Jaakobin Jumala”. Nimen ei tarvinnut muuttua, vaikka muu luomakunta muuttui.

Mielestäni Eläinapokalypsi on hyödyntänyt Jes. 66:7 mainintaa Siionin synnyttämästä poikalapsesta, kun se on liittänyt Hes. 34 lupauksen Daavidilaisesta kuninkaasta pakanakansojen tulevaan parempaan osaan. Mielenkiintoinen tekstintulkinta on luonut synnyttämisen vertauskuvasta konkreettisen lupauksen syntyvästä messiaasta. Eläinapokalypsin Hes. 37 tulkinta ylösnousemuksesta on syntynyt varsin samaan tapaan: metaforasta on tullut konkretiaa. Kuitenkaan Jes. 66 messiastulkintaa ei ole tietääkseni tekstistä aiemmin huomioitu. Aivan kuin lyhyestä sivuhuomiosta olisi syntynyt avainteema tulkintaan. Jos poikalasta voidaan pitää jo Jesajan henkilöhahmona, olisi kyseessä epäilemättä muutos toissijaisen hahmon arvottamisessa. Lapsi on revalvoitu: nostettu taustalta keskeiseen asemaan.²⁷⁶ Tämä suhtautumistapa voisi tehdä eniten oikeutta kirjoittajan tavalle lukea tekstiä, sillä hänelle lapsen on täytynyt olla yksi kertomuksen hahmoista jo Jesajan teks-

²⁷⁴ 1. Hen. 90:33.

²⁷⁵ Donaldson 2007, 87–90. Pahoin pelkään Donaldsonin pohtineen asiaa vaikeammin kuin Eläinapokalypsin kirjoittajalle olisi tullut mieleenkään.

²⁷⁶ Genette 1997, 344.

tissä. Eksegeettisen tutkimuksen näkökulmasta voidaan puhua diegeettisestä kehityksestä: tarinan yksityiskohdat ovat laajentuneet henkilöhahmoksi Hesekielin kuningasodotuksen hengessä. Genetten mukaan diegeettisen kehityksenkin yksi piirre on tuoda tekijän uutta panosta aiempaan teemaan ilmi.²⁷⁷

Tiivistäen voidaan huomioda myös lukujen Jes. 65–66 kokeneen suuria muutoksia, kun ne on luettu osaksi Eläinapokalypsiä. Tapahtumajärjestys on muuttunut, henkilötietoja on muuttunut ja uusia henkilöitä on nostettu valokeilaan. Tämä ja muutokset teksteihin Hes. 34 ja Jes. 49 saavat kysymään tekstien suhdetta toisiinsa: onko Eläinapokalypsin tarkoitus tiivistää pyhien tekstien punainen lanka, tai jopa korvata ilmoitus uudella? Onko sisäiskertoja Henok uusi profeetta, joka kilpailee aiemmin tunnettujen profeettojen kanssa? Mitä tekstille merkitsee, että tämä uusi profeetta on itse asiassa elänyt jo kauan aiemmin, ja lopulta korotettu Jumalan luo? Joka tapauksessa myös VT:n profeettojen kuvaus pyhiinvaelluksesta on siirtynyt osaksi uutta kertomusta. Seuraavaksi pohdin, mitkä ajanhistorialliset seikat ovat vaikuttaneet Eläinapokalypsin lopun raamatuntulkintaan ja erityisesti tulkintaan pakanoiden kohtalosta.

5.2. Historiallinen analyysi

Kolmannen Sibyllan oraakkeliin kirjan tapaan jatkan raamatuntulkinnan analyysiä pohtimalla, mitkä historialliset seikat voisivat selittää jakeiden 1. Hen. 90:30–36 raamatuntulkintaa. Aloitan tutkimalla viittauksia Jesajan kirjaan, sillä ne muodostavat tärkeimmän linkin kysymykseen kansojen kohtalosta. Näiden lisäksi on kuitenkin huomioitava tulkinnat luvusta Hes. 34. Vasta tulkinnat yhdessä muodostavat loogisen linkin pyhiinvaellustraditioon, joka muutoin on Eläinapokalypsissa vain implisiittisesti läsnä.

²⁷⁷ Diegeettinen kehitys osana amplifikaatioita, eli tekijän omaa panosta korostavia laajennuksia: Genette 1997, 264, 268–269.

Tekstien Jes. 65–66 ja 1. Hen. 90:30–36 keskeisimmät hypertekstuaaliset suhteet ovat loppuratkaisua korjaava konklusio (tai vähintäänkin pragmaattinen transpositio) ja vastustajia uudelleen identifioiva diegeettinen transpositio. Näiden lisäksi loppuratkaisun lapsen roolia on korostettu revalvaatiolla.

Voidaanko historiallisesta tilanteesta löytää tekijöitä, jotka olisivat saaneet Eläinapokalypsin muuttamaan loppuhuipennusta? Miksi kertomus ei pääty kulttiin osallistumiseen, vaan uuteen luomiseen? Perinteisesti henokilaista kirjallisuutta on pidetty tempelikriittisenä ja Mooseksen laista vaikenevana. Näkökulma olisi helppo ratkaisu kultillisuuden vähenemiseen: tärkeintä on kuuliaisuus Jumalalle, ei temppli tai säännölliset rituaalit. Jo tähän mennessä on kuitenkin voitu huomioida tämän näkökulman olevan aivan liian kapea. Kenties se kertookin enemmän nykyajan uskonnollisuudesta, kuin Eläinapokalypsin käsityksistä. Eläinapokalypsi on hyvin kiinnostunut ruokasäädöksistä. Vain kultillinen näkökulma Jerusalemiin tulee tutkielmani lähdejakeissa esille. Syitä uudelleentulkittuun loppuratkaisuun on etsittävä muualta.

Ensinnäkään en usko päivämäärien poisjättämisen väheksyvän itse rituaalia. Väitän, että tarkoituksella on vaiettu Jesajan tarkasta palvonnan ajoittamisesta ”uuden kuun päivään”. Tämä johtuu historiallisen kontekstin kalenteriongelmistä: Eläinapokalypsin syntyaikana ei vallinnut yksimielisyyttä oikeasta kalenterista. Papiston innovoima auringon liikkeisiin perustunut järjestelmä ei koskaan nauttanut jakamatonta suosiota. Esim. Siir. arvosteli uutta kalenteria, siinä missä henokilaiset Taivaallisten valojen kirja tai Riem. asettuivat sitä puolustamaan.²⁷⁸ Seleukidihallitsijat toivat ennen makkabilaiskapinaa käyttöön kreikkalais-babylonialaisen kuun liikkeisiin perustuvan kalenterinsa. Vaikka tämä oli pakanallinen uutuuus, oli se silti tarpeeksi lähellä vanhaa israelilaista kuukalenteria vakiintuakseen käyttöön. Edes hasmonit eivät asettuneet vastustamaan uutta kuukalenteria, toisin kuin Qumranin lahko.²⁷⁹ Uskon eläinapokalypsin joutuneen vaikeaan asemaan näiden näkemysten ristipaineessa. Tätä asemaa tarkastelen lisää ideologisessa analyysissä.

²⁷⁸ Siir.43:7-9 (hepr.); 1. Hen. 72–82; Riem. 6:32–37.

²⁷⁹ Kalentereista makkabilaiskapinan aikaan: Eshel 2005, 108–110.

Makkabilaiskapinan aika tuo jännitteen loppuratkaisuun muutoinkin kuin juhlapäivien osalta. Uuden luomisen roolia korostetaan ongelmien ratkaisijana. Se vieään lopulliseksi ratkaisuksi, jonka jälkeen ei enää tarvita kansojen apua hajaan-tuneiden palauttamisessa tai luopioiden rankaisemista Herran miekalla. Makkabi-laiskapinaa tukeva teksti ottaa erikoisen jyrkän kannan historiaan vaikuttamiseen: vain Jumalan uusi luomus ratkaisee ongelmat. Pakanoille ei riitä kutsu tai edes pelottelu vastustajien ruumiilla kulttimenojen yhteydessä. Mitä siis makkabilais-ten tukeminen hyödyttää, jos kuitenkin vain Jumalan suora puuttuminen tapahtu-mien kulkuun ratkaisee ongelmat? Loppuratkaisu olisi helppo leimata henokilai-suuden juutalaisuuden determinismiksi. On kuitenkin huomattava aikalaishistori-an vaikutus tulkintaan. Väitän uuden luomisen korostuksen liittyvän papilliseen syntytaustaan. Lisäksi Jumalan interventiota odottava suhtautumistapa selittyy pelkällä kapinan aikalaismentaliteetilla: Seleukidivallan alla oli vaikea uskoa, että vieraat kansat lopulta vain kutsusta saapuisivat Jerusalemiin ja palvoisivat Juma-laa, koska he pelkäävät rangaistusta. Tarvittiin jotain enemmän.

Jes. 65–66 kokee diegeettisen transposition, kun se luetaan Eläinapokalypsin si-sälle. Miekalla ei lyödä omia luopioita, vaan vieraita kansoja. Hieman samaan tapaan Hes. 34 tulkinta ulkoistaa pahan: kelvottomia eivät ole veljet, vaan enkelit. Ulkoistamista voidaan pitää lahkolle tyypillisenä. Blenkinsoppin mukaan ”jäännös palaa” -ajattelu voitiin tulkita hengelliseksi eksiiliksi: Israel oli yhä hellenismen hengen vankina.²⁸⁰ Joukosta vain pieni osa on jäänyt oikeaan uskoon. Tällaisessa ryhmässä pahuus on helppo ulkoistaa oman ryhmän ulkopuolelle.

Tulkinta on noussut historiallisesta vastarintaliikkeestä. Epäilen sen kuitenkin pitäneen itseään tosiuskovaisten tiiviinä ryhmänä, jonka ulkopuolella oli kaikki paha. Eläinapokalypsin lampaat menevät usein harhaan.²⁸¹ Silti vain villiintyneitä lampaita – pakanallisen elämäntavan edistäjiä – kohtaa tuho. En usko pahuuden ulkopuolisuuden olleen ryhmän teologinen perusvakaumus, tai että pahuus johtui-si vain enkeleistä, jotka eivät vaikuttaneet ryhmän omassa keskuudessa. Mielestäni on loogisinta pitää tuhon kohteen muuttamista tyypillisenä sotapropagandana makkabilaiskapinan kontekstissa. Eläinapokalypsissa ”Herran miekka” annetaan

²⁸⁰ Blenkinsopp 2006, 226–227.

²⁸¹ Vaikka Boccaccini korostaa eroja ”semisektaarisen” henokilaisuuden ja valtavirta-sadokilaisuuden välillä, huomaa hänkin myös lampaiden syyllistyvän pahuuteen: Boccaccini 1998, 82–83.

lammaslauman käyttöön. Olisi varsin kyseenalaista käyttää sitä omaa laumaa vastaan. Nyt haluttiin korostaa, että luopioiden tuhoaminen jää Jumalan tehtäväksi, mutta hallitsijoiden vastustaminen on sen sijaan Jumalan kansalleen antama tehtävä. Siksi lukujen Jes. 65–66 tulkintaa Eläinapokalypsissa ei tulisi liian yksioikaisesti pitää lahkolaisena. Varovaiset sanankäänteet voisivat kertoa jopa vastuusta, joka näillä ”henokilaisilla” mielipidevaikuttajilla kapinaliikkeen keskuudessa oli.

1. Hen. 90:37 kertoo miespuolisen eläimen syntyvän ja kaikkien kunnioittavan tätä. Vaikka jae on jo tutkimusalueeni ulkopuolella, koen sen kertovan niin paljon raamatuntulkinnan historiallisesta kontekstista, että tulee siihen vielä hetkeksi pysähtyä. Kuten todettua, jae tulkitsee toisaalta Hes. 34 odotusta daavidilaisesta kuninkaasta universalistisesti, toisaalta se laajentaa Jes. 66:7 kielikuvaa konkreettiseksi henkilöhaamoksi. Eläinapokalypsin messias-hahmon henkilöllisyydestä on käyty keskustelua. Juudas Makkabilainen hän ei ole, koska Juudas on jo esitelty aiemmin. Ilmeisesti Elia on tuonut Henokin jo jakeessa 90:31 alas taivaasta. Mutta onko messias Daavid vai uusi Adam? Adamin puolesta puhuu hahmon laji: hän on karjaeläin, aivan kuten kaikki olivat alussa. Daavid puolestaan esitettiin lampaana. Toisaalta jakeen 90:38 sanamuoto ”tulla kuninkaaksi heidän keskuudessaan” on niin lähellä jaetta Hes. 34:24, ettei daavidilaisuuskaan ole poissuljettua.

Nickelsburgin ehdotus patriarkaalisen ja kuninkaallisen hahmon tarkoituksellisesta yhdistämisestä tuntuu viehättävältä. Jos ne on yhdistetty psalmissa 71 (LXX), on se mahdollista Eläinapokalypsissakin.²⁸² Lisäksi yhdistäminen näyttää sopivan syntykontekstiin, joka on vähitellen hahmottunut Jes. 65–66 raamatuntulkintojen historiallisessa analyysissä: historiallisessa kontekstissa äärimmäisen tärkeiksi olivat nousseet Israelin poliittista itsenäisyyttä ja papillista syntykontekstia korostavat teemat. Nämä myös tulevat ilmi jakeen 1. Hen. 90:37 Adam-Daavidissa.

Jes. 49:19–23

Luvussa Jes. 49 kuvattu kansojen alistuminen on Eläinapokalypsissa siirtynyt pois Jerusalemita. Se tapahtuu jo ennen matkaa Jerusalemiin. Muutoksen syitä ei ole

²⁸² Nickelsburg 2001, 406–407.

aiemmin pohdittu, tuskin koko muutosta huomattukaan. Väitän että järjestyksen muutokselle löytyy syy.

Historiallisesta näkökulmasta nämä muutokset tapahtumissa on helppo selittää: Israelissa liikkuvat muukalaiset eivät olleet Eläinapokalypsin kirjoitusympäristössä suuressa suosiossa. Juudea sijaitsi kauppareitillä, jonka kautta virtaukset niin seleukideilta, persialaisilta kuin ptolemaiolaisiltakin kuljivat. Makkabilaiskapiinaan johtanut hellenistinen kehitys ei syntynyt yksin ylhäältä annettuna käskynä. Ympäröivän kulttuurin koulutukseen ja tapoihin mukautuminen oli hyödyllistä juutalaiselle taloudellisista syistä. Moniin hellenistisiin muutoksiin oli juuri mukauduttu. Kun muutokset ulottuivat temppeliin asti, synnytti tämän väkivaltaisen reaktion vastarintaliikkeessä.²⁸³

Papillinen vastarinnan tulkinta eli kontekstissa, jossa sen vakaumus joutui jännitteeseen: toisaalta se tiesi yhden ainoan Jumalan luoneen kaikki ihmiset, mutta toisaalta se myös muisti, mistä vallitseva luopumus oli saapunut. Mielestäni tämä näkyy Israelille alistumisen sijoittamisessa hypotekstiä aiempaan kohtaan. Pakanoiden kääntymiseen Jerusalemissa ei voitu luottaa. Oli turvallisempaa matkustaa Jumalan asuinsijaan yhdessä mielensä muuttaneen pakanan kanssa. Tälle voitiin löytää perustelut kirjoituksistakin: Miik. 4 ilmaisee pakanoiden luopuvan epäjumalanpalveluksesta jo matkaan lähtiessään. Lähdölle oiva syy saadaan lukujen Jes. 65–66 Jumalan miekalla uhkaamisesta.

Luvun Jes. 49 ahtaus Jerusalemissa on Eläinapokalypsissa tarkennettu vain kulttiliseen elämään liittyväksi määreeksi. Tämä on todettu juonellisesti välttämättömäksi, jotta lukujen Jes. 65–66 uusi luominen voitiin liittää hypertekstin loppuun. Voidaanko tälle tarkennukselle löytää myös ajanhistoriallisia selittäjiä?

Temppeliin keskittyminen kuvaa aikalaisongelmien keskipistettä: juutalaista temppeliä, joka oli häpäisty. Ongelmat päättyvät, kun temppelin kohtalo ratkeaa. Koko maailman tulevaisuus nojaa sen varaan. Rauha Jerusalemissa tai Juudeassa ei riitä. Tarvitaan uutta temppeliä ja Jumalan väliintuloa. Temppeli tai Jerusalem ei ole pakanoiden kääntymystä varten, vaan se on tarkoitettu uuden ihmiskunnan kulttipaikka. Äärimmäisen temppelikeskittynyt ja makkabilaisia tukeva historial-

²⁸³ Hengel 1974, 32–54; 292–303.

linen tausta painottuu myös luvun Jes. 49 raamatuntulkintojen historiallisessa analyysissä.

Hes. 34

Hes. 34 tulkinnan on huomattu tarkentavan paimenien tuomion yksityiskohtia. Erityisesti hyperteksti painottaa enkeleiden roolia tulkinnassaan: paimenet ovat nyt enkeleitä, heitä ennen tuomitaan valvojaenkelit ja tuomitsemisessa Jumalaa avustaa enkeli. Tämän enkelikiinnostuksen historiallisia syitä pohditaan seuraavaksi.

Perinteisesti Henokin nimiin laadittujen tekstien enkelioppia on selitetty papistoa kritisoivana: aikalaispapisto oli kirjoittajan silmissä kelvotonta – kuin haureuteen syyllistyneitä Jumalan avustajia.²⁸⁴ Himmelfarb on kritisoinut selitystä Eläinapokalypsin kohdalla: mikään siinä ei viittaa papiston kritiikkiin. Kertomus ei edes huomioi pappeja erikseen. Koko lammasten lauma harhailee ja sokeutuu.²⁸⁵ Enkelikiinnostukseen onkin löydettävä toinen syy.

Kuten ideologisessa analyysissä tarkemmin selvitan, uskon enkeliuskon selittäneen vallinnutta kaaosta. Temppeleijärjestys oli rikottu. Tämä oli tapahtunut aiemminkin eikä vielä sinänsä vaadi enkeleitä selitykseksi. Tavallisten paimenien arvostelu olisi riittänyt, mutta nyt syyllisiä ovat enkelipaimenet. Väitän makkabilaisajan enkeleiden nousseen omasta leiristä: temppelin kaaokseen oli vielä vastattavakin kaaoksella, eli kapinalla esivaltaa vastaan. Esivaltauskollisuus oli perinteisesti ollut juutalainen hyve. Poikkeus tähän historialliseen sääntöön täytyi oikeuttaa. Mielestäni enkeleiden tuomiopaikan tarkentaminen juuri Jerusalemiin viittaa kapinan ongelmiin: kirjoittajalle keskeiset historialliset ongelmat keskittyivät Jerusalemiin. Siksi tuomio tapahtuu siellä, vaikka heti sen jälkeen joudutaan hyppäämään takaisin ulkopuolelle, jossa pakanoiden pitää ensin kääntyä. Samoin tuomiota kuvaillaan Hesekieliä tarkemmin painottaen juuri sen merkittävyyttä.

²⁸⁴ Esim. Nickelsburg 2001, 54–55.

²⁸⁵ Himmelfarb 2007, 232. Sokeutta temppelin kelvottomuuden syynä korosti myös Bryan (1995, 71–72).

Nickelsburg on osoittanut ylösnousemususkon yhden perusteen olevan luvun Hes. 37 toisen tempelin aikaisessa tulkinnassa. Eläinapokalypsi tulkitsee Hesekielin jakeita 34–48, ja ottaa myös aikalaistulkinnan ylösnousemuksesta puheeksi jakeessa 90:33. Sen nopea ohittaminen saa kuitenkin kysymään kirjoittajan motiiveja, joita pohditaan ideologisen analyysin vaiheessa.

Paimenia ei nyt tuomita lauman sosiaalisten epäkohtien laiminlyömisestä. Historiallisessa tilanteessa tämä viittaa meille ”sosiaalieettisinä” näyttäytyvien ongelmien vähäisyyteen. Keskeistä oli nyt kultti ja sen myötä kosminen järjestys – eivät lesket tai orvot. Mielestäni Hes. 38 Gogin ja Magogin hyökkäyksen puuttuminen kertoo samalla tavalla aikalaisoloista. Suurin uhka ei tuolla hetkellä tullut ulkomailta. Suurin ongelma oli enkeleiden luoman kaaoksen torjuminen.

Yhteenveto

Suurimmalle osalle hyper- ja hypotekstien suhteista on voitu löytää historiallinen syy vallinneesta kapinatilanteesta. Samalla tiedostettiin historialliset tosiasiat: luopumus ei ollut seleukidihallitsijoiden syytä vaan pitemmän kehityksen tulos, joka oli saanut alkunsa ulkomaitten kauppasuhteista. Tilannetta Eläinapokalypsi silmäili papillisesta näkökulmasta eikä niinkään Moosesta, lakia tai kulttia vastustaneesta asenteesta käsin. Tätä näkökulmaa selvitän lisää seuraavassa raamatuntulkintojen ideologisessa analyysissä.

5.3. Ideologinen analyysi

5.3.1. Henkiläisen juutalaisuuden raamatuntulkintaa?

Tässä luvussa analysoin, millainen ideologinen näkökulma jakeiden 1. Hen. 90:30–36 raamatuntulkinnan historiallisesta kontekstista nousee. Aloitan pohtimalla, miten hyvin tulkinta noudattelee periaatteita, joiden perusteella esimerkiksi Boccaccini on liittänyt Eläinapokalypsin osaksi henkilölaista juutalaisuutta.

Boccaccini on korostanut henokilaisen juutalaisuuden determinististä luonnetta: pahuus on enkeleiden lankeemuksen aiheuttamaa, johon ihmisen on vaikea vaikuttaa.²⁸⁶ Tähän henokilaisuuden perusteeseen Jesajan loppuratkaisua muuttava raamatuntulkinta olisi helppo asettaa: vain Jumalan puuttuminen enkelien toimintaan tuo pelastuksen. Se ei kuitenkaan vastaa vielä tyydyttävästi tämän pessimistisen näkemyksen suhteesta makkabilaiskapinan aikaan. Oliko enkelimyytti Eläinapokalypsille lopultakaan niin tärkeä, vai selitettiinkö sillä erityisesti hellenismiin mukautuneiden tapaa sekoittaa papillisen tradition kosmologista järjestystä, kuten ruokasääntöjä.²⁸⁷ Lisäksi enkelit on jo tuomittu tuhoon, ennen kuin Eläinapokalypsi muokkaa Jesajan loppuratkaisua uuteen suuntaan.

Väitän Bryanin tavoin, että juuri kosher-mentaliteetti on luonut Eläinapokalypsin vertauskuvat petoeläimistä, lampaista ja karjasta. Kysymys on puhtaudesta ja epäpuhtaudesta, joiden raja on kirjoittajan mukaan huolestuttavasti hämärtynyt.²⁸⁸ Tämä teema on tärkeä myös tekstin lainaamisissa raamatunlukuissa Jes. 65–66. Juuri epäpuhtauden ongelma ratkeaa, kun kaikki muuttuvat lopulta häriksi. En kykene liittämään tällaista näkökulmaa Mooseksen lakia vastustaneeseen juutalaisuuteen.

Lopun universalistista käsitystä voidaan toki väittää epäpapilliseksi: annettiinhan liitto juuri Israelille, mitä pelastus muille kuuluisi? Tämä antisemitistinen pelkistys ei tuo oikeutta papilliselle traditiolle. Pakanat uhrasivat temppelin esipihalla jo ennen eskatologista utopiaa. Tähän ohjaa jo Mooseksen lakikin.²⁸⁹

Profetian tulkitsijaksi on nyt vaihdettu Henok perinteisten profeettojen sijasta. Pelkkä päähenkilö ei riitä luomaan juutalaisuuden haaraa, joka pyrki vastustamaan papillista tulkintaa. Henok on osa Mooseksen kirjojen alkua, ja varmasti arvostettu laajemminkin juutalaisuudessa. Hänen nimellään oli auktoriteettia, olihan hän käytännössä ensimmäinen kuolematon. Mitäpä hän ei siis tietäisi?

Hypertekstuaalisten suhteiden analysointi on paljastanut tekstilähteeni koostuvan laajasti uudelleenjärjestelystä ja muutoinkin korjatusta profeettamateriaalista.

²⁸⁶ Boccaccini 1998, 82–83.

²⁸⁷ Reed 2005, 340–342; VanderKam 2005, 393.

²⁸⁸ Bryan 1995, 168–185.

²⁸⁹ Esim. 3. Moos. 17:8-9.

Kirjoitus itse kertoo makkabilaiskapinan laukaisevan eskatologisen loppukohtauksen. Tutkijat puolestaan ovat sijoittaneet kirjan synnyn juuri makkabilaiskapinan aikaan. Kirjoittaja eli lopunaikaa eikä enää odottanut Eläinapokalypsia parempaa ilmoitusta. Se oli kaikki, mitä tarvitsi tietää. Eläinapokalypsin loppu on valmis korvaamaan edeltäjänsä yhdennellätoista hetkellä. Tällainen hypertekstuaalinen suhde ei kuitenkaan yksin tue Boccaccinin teoriaa henkilaisesta juutalaisuudesta. Korvaaminen ei vielä merkitse vastustamista – teksti ei kiistä profeettojen sanoja, ainoastaan täydentää ne lopulliseen muotoonsa. Genetten sanoin Eläinapokalypsin loppu on profeettatekstien suplementti, mutta ei murhanhimoisen kontinuaatio, joka pyrki poistamaan edeltäjänsä.²⁹⁰

Laajempaan Henok-tutkimuksen kysymyksenasetteluihin Eläinapokalypsin ideologinen raamatuntulkinta asettuu siis seuraavasti: Se ei väitä sitä edeltäneiden tekstien olleen väärässä. Tämä on totta siitäkkin huolimatta, että se voi korjata toisia tekstiä ja vaieta toisista. Mooseksen laista teksti ei edes vaikene. Siksi Eläinapokalypsin raamatuntulkintaa ei voida leimata antisadokilaiseksi.

5.3.2. Papiston vastarintaliike

En näe tekstilähteeni raamatuntulkinnan edistäneen erityisesti papistoa vastustaneiden asiaa. Päinvastoin; kuten historiallisesta analyysistä oli nähtävissä, liittyy raamatuntulkintaan paljon papilliseen kontekstiin viittaavia piirteitä. Seuraavassa erittelen, millaisia ideologisia painotuksia tästä kontekstista seuraa.

Eläinapokalypsin loppua on pidetty henkilaisen temppelikritiikin huipentumana: täysin epäpuhdas temppelikultti korvataan nyt uudella, johon kaikki pääsevät osallistumaan.²⁹¹ Mielestäni kuitenkin hypertekstuaaliset suhteet viittaavat päinvastaiseen. Jerusalemissa ollaan kiinnostuneita vain kultillisessa mielessä, vaikka Jes. 49 puhuu koko kaupungista. Kansoilta edellytetään mielenmuutosta ennen vaellusta, vaikka hypertekstissä ne kunnioittavat Israelia vasta Jerusalemissa. Väitän, että tällä kirjoittaja haluaa varjella uuden temppelin puhtautta. Kirjoittaja ei ole kiinnostunut luvun Hes. 34 sosiaalieettisistä näkökohdista, vaan ainoastaan oikean

²⁹⁰ Genette 1997, 198, 202–205.

²⁹¹ Nickelsburg 2001, 54–55.

Jumalan oikeanlaisesta kunnioittamisesta. Mielestäni tällainen raamatuntulkinta tulee ymmärrettäväksi ainoastaan, jos kirjoittaja on ollut lähellä temppeleitä. Kriittistä se on toki, mutta Himmelfarbin tavoin huomauttaisin sen kritisoivan juuri temppelein käyttäjiä.²⁹² Jakeiden 1. Hen 90:30–36 raamatuntulkinta on ymmärrettävissä vain papillisesta näkökulmasta: ideologia tukee puhdasoppista papistoa, joka on syrjäytetty tehtävistään.

Voidaanko syrjäytettyä papistoa sitten pitää muuna kuin henkilaisena vähemmistönä, joka kritisoi sadokilaista valtavirtaa? Mielestäni voidaan, jos kritiikki ymmärretään tekstin edellyttämällä tavalla koko kansaa koskevaksi: kultin saastuminen on koko eksiilin jälkeisen kansan syytä. Luopumusta ei missään vaiheessa aseteta seleukidihallinnon tai Antiochus IV:nkään syyksi. Mielestäni tämä osoittaa kirjoittajan realistisen katsantokannan ongelmien syyhyn: luopumus ei ollut papien, muiden kansojen tai niiden johtajien syytä. Ongelmat syntyivät vähitellen, kun kaupankäynti ja menestys uudessa maailmassa vaativat myönnytyksiä isien elämäntavoista. Kulttikin kärsi tästä vähitellen. Transpositiot luvun Jes. 49 tulkinassa kertovat tästä kehityksestä: vierailta mailta tulijoihin ei voitu niin vain luottaa. Lukua Miik. 4 tarvittiin tähän tulkinnan avaimeksi: kansojen pitää olla myönteisiä kultille matkalle lähtiessään.

Viimein papillinen raamatuntulkinta tulee selkeimmin esiin luomiskertomuksen syvässä arvostamisessa. Lopulta tulisi aika, jolloin epäpuhtauden ongelmia ei enää ole, koska kaikki palaisivat alun ihanteeseen. Jokainen eläisi tuolloin Jumalan tarkoituksen mukaan eikä kaaosta olisi. Tähän kaikkia kansoja johtaa uusi kantaisä, joka saa myös selvästi juutalaisen kuninkaan piirteitä. Väitän, että lopun determinismia voidaan ymmärtää ainoastaan papillisella syntykontekstilla: Eläinapokalypsi haluaa korostaa Jesajaa johdonmukaisemmin papillisen luomiskertomuksen ihanteisiin palaamista. Tähän ei makkabilaiskapina yksin pysty, mutta se on alkusysäys uudelle luomiselle.²⁹³

Edellä sanottu raamatuntulkintojen ideologinen analyysi voidaan tiivistää seuraavasti: Eläinapokalypsin raamatuntulkintaa ei ohjaa papistoa vastustava tendenssi, vaan raamatuntulkinta nousee papillisesta teologiasta, joka sijoittuu kuitenkin raa-

²⁹² Himmelfarb 2007, 232.

²⁹³ Ks. 1. Hen. 90:6–20.

dolliseen aikalaistodellisuuteen. Seuraavaksi pohdin toista puolta, jonka vallinnut tilanne toi raamatuntulkinnan pyrkimyksiin. Tulkinta tuki makkabilaiskapinaa tiellä puhtaaseen kulttiin.

5.3.3. Tuki makkabilaisille vaati myönnytyksiä

1. Hen. 90:30–36 joutuu kahden vaikean raamatuntulkinnallisen ongelman eteen: kenen kalenterin mukaan uhrata, ja mitä sanoa ylösnousemuksesta? Ongelmien kohdalla voidaan havaita jännite makkabilaisia lähellä olleen ajattelutavan ja papillisen teologian välillä.

Uskon Eläinapokalypsin sijoittuneen vaikeaan asemaan toisaalta papillisen aurinkokalenterin ja toisaalta makkabilaisten kuukalenterin väliin. Toisaalta teos tulee samasta traditiopiiristä kuin esimerkiksi Taivaallisten valojen kirja, mutta silti se puolustaa vahvasti ”suurisarvisen oinaan”, Juudas Makkabealaisen toimia. Maininta uudesta kuusta olisi ollut riski kontekstissa, ja siksi sitä ei mainittu. Jää auki, vietetäänkö uudessa Jerusalemissa ollenkaan sapattia. Ilmeisesti se oli kuitenkin turvallisempaa varsin papillisessa kontekstissakin, kuin ottaa suoraan kantaa herkkään kalenterikiistaan. Samoin ehdotan nopean ylösnousemususkon ohittamisen syyksi makkabilais-papillista konsensusta: sekä 2. Makk että Dan. tulkitsevat makkabilaiskriisiä ja puhuvat kuolleitten herättämisestä,²⁹⁴ mutta ajatus ei koskaan vakiinnuttanut paikkaansa sadokilaisessa ajattelussa. Tämä historiallinen tilanne voisi selittää nopeaa sivuuttamista, mutta myös eriskummallista tapahtumajärjestystä: uusi temppeli luodaan ennen ylösnousemusta ja paluuta, vaikka Hesekielin järjestys on juuri päinvastainen.

Molemmissa kiistanalaisissa tapauksissa Eläinapokalypsi päättyy kompromissiin: se vaikenee jakeen Jes. 66:24 kuukalenterista ja ohittaa luvun Hes. 38 kirjaimellisen ylösnousemustulkinnan vain kahdella sanalla. Myös enkelimyytin käyttö muutoin papillisessa tulkinnassa selkiytyi parhaiten historiallisella tilanteella: kaaos on enkeleiden syytä, ja aikalaiset ovat vain pelinappuloita taistossa niitä

²⁹⁴ 2. Makk. 6–7; Dan. 12.

vastaan.²⁹⁵ Erityisesti Bryan on korostanut tätä papillista makkabilaisajan kontekstia.²⁹⁶ Hän ei kuitenkaan pohdi, miten itse makkabilaiskapina johti enkelimyytin korostamiseen. Enkelimyytillä voitiin legitimoida nousu Jumalan asettamaa esivaltaa vastaan. Kyse ei ollut kuninkaan, vaan enkeleiden ja kaaoksen vastustamisesta. Mielestäni nämä ideologiset valinnat luovat kehyksen koko Eläinapokalypsin lopun raamatuntulkinnalle. Ne myös selkiyttävät tekstin tapaa tulkita muiden kansojen kohtaloa.

Jakeessa 1. Hen. 90:9 yhdelle lampaista kasvaa suuri sarvi. Tämän on yleisesti tulkittu viittaavan Juudas Makkabilaiseen. Tästä käynnistyy viimeinen taisto, joka lopulta päättyy enkelien ja luopioiden tuhoon, uuteen Jerusalemiin ja lopulta uuteen luomukseen. Enkelit auttavat Juudasta taistossa. Herra antaa miekkansa lampaille. Tämä viittaa samankaltaiseen näkemykseen 1. Makkabilaiskirjan kanssa: kapinalliset ovat Jumalan ase vääryyttä vastaan. Kuitenkin samalla se päästää vastustajat yllättävän helpolla: toki miekka tuhoaa heitä, mutta systemaattista vainoa ei kuvata. Mielestäni pakanoiden osa selittyy papillisella kommentilla makkabilaiseen propagandaan: samoin kuin makkabilaiset ovat Jumalan ase, Jumala myös on käyttänyt pakanoita aseenaan, jotta Israel avaisi silmänsä vähittäistä hellenisoitumista vastaan.

Makkabilaiskapina käynnistää lopunajat, mutta kapina yksin ei Eläinapokalypsin mukaan riitä. Luvun Jes. 65 ajatus uudesta luomuksesta täytyy siirtää aivan loppuun, jotta papillinen päämäärä täytyisi. Poliittiset tai sotilaalliset siirrot eivät riitä, vaan lopulta tarvitaan Jumalan suora interventio tapahtumiin.

Edellä sanotusta päättelen, että jakeiden 1. Hen 90:30–36 on tarkoitus tulkita pyhiä tekstejä papillisesta näkökulmasta siten, että niillä voidaan legitimoida makkabilaiskapinan käynnissä olleet tapahtumat. Seuraavaksi pyrin kokoamaan tämän ideologian merkityksen juuri pyhiinvaellustradition tulkinnalle.

²⁹⁵ Bryan (1995, 182) näkee tuomitsemisjärjestyksen heijastelevan syyllisyyden määrää: enkelit olivat enemmän vastuussa tapahtumista kuin ihmiset.

²⁹⁶ Samoin Bryan 1995, 170–172. VanderKam (2005, 393) arvostelee enkelimyyttiin keskittyvää Boccaccinin laajennettua essealaishypoteesia samasta syystä: enkelimyyttiä tulkitaan jo 1. Henokin kirjassakin monella tapaa – Eläinapokalypsisissa erityisen sadokilaisella tavalla.

5.3.4. Synteesi: pyhiinvaellus tiellä järjestykseen

Lopuksi pyrin vastaamaan, mihin pyhiinvaellustradition tulkintaa tarvittiin Eläinapokalypsissä. Kuten todettua, ei Eläinapokalypsi käytä tiettyä pyhiinvaellustradition viittaavaa hypotekstiä. Sen sijaan lukua Miik. 4 käytetään tulkinnan välineenä. Tekstitasolla tämän avulla kansat saadaan lukua Jes. 66 tasa-arvoisempina Jerusalemiin. Lisäksi pyhiinvaellustradition avulla kansat eivät alistu Israelille vasta Jerusalemissa, vaan ovat pyhällä alueella jo täysin Israelin puolella.

On jo voitu nähdä pyhiinvaellustradition puolustavan temppelin puhtautta: uudella temppelillä ei voi olla samanlaista saastumisen vaaraa, kuin edellisellä. Siksi pakanat ovat alistuneet Israelille jo ennen lähtöä, aivan kuten luvussa Miik. 4 kansat kiinnostuvat jo ennen matkaa kultista ja lain noudattamisesta. Mielestäni tämä heijastelee (toisin kuin Donaldson on esittänyt²⁹⁷) proselytististä käsitystä kansojen kohtalosta: nyt rangaistuksen pelko saa kansat kääntymään ennen matkaa. Kääntyminen saa alkunsa pelosta jo jakeessa 90:19. Lopulta mielenmuutos tapahtuu vasta suuren tuomion jälkeen, vaikka Donaldsonin mukaan proselytismi rajoitti kääntymisen mahdollisuuden vain aikaan ennen viimeistä tuomiota.²⁹⁸ Mielestäni Eläinapokalypsissä selkeä jako ”lopunaikaisen liittymisen” ja ”kääntymiseen kehottamisen” välillä ei toimi, vaan molemmat näkökulmat ovat läsnä.

Pyhiinvaellus kuitenkin varjelee muutakin kuin temppelin puhtautta. Se vaalii Eläinapokalypsissä myös tietä uuteen luomiseen. Kuten todettua, se on merkittävä käänne, joka selittää, miksi aiemmat vastustajat ovatkin pian osa uutta luomusta. Pyhiinvaellus vie kohti alkuperäistä järjestystä, aivan kuten kaaosvoimien aiempi tuomio. Pyhiinvaellus on merkki kaaoksen voittamisesta: nyt ollaan kulkemassa kohti Jumalan tarkoittamaa alkutilaa. Makkabilaiskapina oli ensiaskel tässä matkassa.

Väitän juuri puhtauden varjelemisen ja luomistilaan kulkemisen olleen ne ideologiset motiivit, jotka ovat vaatineet kirjoittajaa muokkaamaan hypotekstiä Jes. 49. Hän on halunnut saada kansojen alistumisen mukaan kertomukseensa, mutta uu-

²⁹⁷ Donaldson 1990, 21–22; 2007, 87–90.

²⁹⁸ Donaldson 1993, 96–97.

teen kohtaan. Näin siis voidaan hypertextuaalisten suhteiden saralla päätyä Genetten huomioon: pragmaattisella transpositiolla todella oli tarkoitus vaikuttaa kertomuksen sanomaan.²⁹⁹ Tähän kirjoittaja vaikutti valitsemalla intertekstuaalisesta työkalupakistaan pyhiinvaellustradition tulkinnan välineeksi.

Miltä tämä pyhiinvaellustradition tulkinta sitten näyttäisi kirjoittajan identiteetin näkökulmasta? Minkälaista identiteettiä viittaus luvun Miik. 4 ajatuksiin pyrkii rakentamaan? Toisin kuin kolmannen Sibyllan kohdalla, voitaisiin Eläinapokalypsin identiteetti nähdä Cohenin ajatuksiin nojautuen selkeämmin uskonnollisena: etnisyys ei riitä, vaan identiteettiin kuuluu erityisesti kultillinen ja siten kosmologinen järjestys. Tähän päästään lopulta vain pyhiinvaelluksen ja uuden luomisen kautta. Siksi identiteetin tuli olla avoin kaikille.³⁰⁰

Cohenin uskonnollis-etninen identiteettikäsitys näyttäytyy kuitenkin monimutkaisempana, kun se asetetaan tulkintaani Eläinapokalypsin historiallisesta kontekstista. Kapinoitsijoilla oli jo valmiiksi vahva identiteetti uskonnollisine käsityksineen. Eläinapokalypsin oli tarkoitus legitimoida kapinaa papillisesta näkökulmasta. Mielestäni se korostaakin erityisesti alueellista identiteettiä: koko symboliuniversumi pyöri Jerusalemin temppelin ympärillä. Sen ongelmien myötä ratkeavat koko maailman ongelmat. Tämä tiukasti paikkaan sidottu identiteetti on lopulta tarjolla jokaiselle, mutta pysyy tiiviisti etnisyyteen sidottuna: kaikki palaavat alkuperäiseen Jumalan tarkoittamaan identiteettiin, jota kirjoittajan papillinen teologia legitimoit jo nyt.³⁰¹

Yhteenvedona totean Eläinapokalypsin kirjoittajan tulkinneen pyhiinvaellustraditiota, jotta hän pystyi edistämään käsitystä, jonka mukaan makkabilaiskapina vei parhaimmillaan tapahtumien kulkua kohti Jumalan säätämää järjestystä. Pyhiinvaellustraditio on osa puhtauden palauttamista niin temppeliin kuin koko luomakuntaan. Sitä ilman eivät kaikki kansat pääsisi tasaveroisina temppeliin - maailman ja identiteetin keskukseen.

²⁹⁹ Genette 1997, 311–317.

³⁰⁰ Cohen 1999, 104–105.

³⁰¹ Vrt. Esler 2003, 62–66.

6. Yhteenveto

6.1. Tulkintojen vertailua

Tutkielmani pyrki selvittämään pyhiinvaellustradition kehitystä toisen temppelin aikana tutkien, miten Sib. or 3:710–723 ja 1. Hen. 90:30–36 tulkitsevat raamatuntekstejä pyhiinvaellustradition tematiikkaa käsitellessään. Tutkielmani päätteeksi vedän yhteen löydökseni. Erityisesti pohdin, mitä yhteistä kahden tekstin raamatuntulkinnassa voidaan havaita, ja mitä eroja niistä löytyy. Voidaanko niistä löytää korostuksia, joilla voitaisiin kuvata pyhiinvaellustradition kehitystä toisen temppelin aikana? Tämän lisäksi selvitan, miten uudenlainen metodologia tekstilähteisiin hyödytti tutkimustani. Lopuksi pohdin tutkimustulosteni merkittävyyttä erityisesti Paavali-tutkimuksen näkökulmasta, ja esitän, miten aiheen tutkimusta tulisi tästä jatkaa.

Tekstitasolla liikuttaessa voidaan huomata molempien lähteideni liittävän pyhiinvaelluksen lopunaikaiseen sotaan. Tässä ne seuraavat luvun Sak. 14 ajatusta, mutta kumpikaan ei kuitenkaan lainaa sitä suoraan. Kolmannen Sibyllan kohdalla tämä selittyi luvun Egyptin vastaisilla painotuksilla, joita ei haluttu korostaa. Sen sijaan molemmat tekstit liittävät viimeiset tapahtumat Hesekielin kuvauksiin: kolmas Sibylla Gogin ja Magogin hyökkäykseen ja Eläinapokalypsi huonojen paimenten tuomioon. Tätä yhteyttä tulee jatkossa selvittää lisää. Miksi pyhiinvaellus liitetään äärimmäisen väkivaltaisena ja groteskina pidettyyn profeettakirjaan? Johtuuko se kenties Hesekielin kirjan papillisista taustoista? Hesekielin tapahtumakontekstiin on yhdistelty molemmissa teksteissä Jesajan ja Miikan kirjan ajatuksia. Eläinapokalypsissa tosin lukua Miik. 4 käytetään vain implisiittisenä tulkinnan välineenä, jolla jo alistuneet pakanat saadaan hajaantuneiden kanssa Jerusalemiin. Molemmat tekstilähteeni hyödyntävät luvun Jes. 49 universalistisia ajatuksia.

Tutkielmani lähteet on laadittu samaan aikaan, mutta varsin erilaisissa historiallisissa konteksteissa. Tämä heijastuu niiden raamatuntulkinnossa lukuisilla tavoilla. Siionin vuori ei kolmannessa Sibyllassa kohoa, jotta temppeli voitiin yhtä hyvin yhdistää Leontopolikseen. Uusi temppeli pyrki vakiinnuttamaan asemansa diasporassa. Eläinapokalypsin sadokilaiset olivat puolestaan menettäneet aseman-

sa Jerusalemissa. He reagoivat liittoutumalla makkabilaisten kanssa kapinaan. Tämä tuotti haasteen historialliseen tilanteeseen: täytyi selittää, miksi kapina esivaltaa vastaan oli oikeutettua. Tällöin tuli vedota enkeleiden aiheuttamaan kaaokseen. Jumala oli aloittanut makkabilaisten kautta taiston kaaosta vastaan. Lopulta se päättyisi järjestyksen voittoon.

Historiallisesta tilanteesta voitiin päätellä vieraan kulttuurin vaikutteiden asettaneen ideologisen haasteen molemmille teksteille. Tähän kirjoittajat vastasivat raamatuntulkinnallaan. Molempien kirjoittajien tulkinta pyrkii tukemaan temppelin asemaa etnisen identiteetin määrittäjänä.

Kolmannen Sibyllan mukaan pyhien tekstien universaali viisaus avautuisi lopulta kaikille, jotka osaavat arvostaa temppeliä. Etnisen identiteetin sisällä sai olla erilaisia tapoja legitimoida sen olemassaoloa, mutta suhteen temppeliin tuli kestää diasporassakin. Pyhiinvaellustradition tehtävänä oli välittää tätä saarnaa itseään väljemminkin juutalaisina pitäneille. Siihen looginen väline oli pakanallinen ennustajanainen, joka tavoittaisi juutalaista profettaa laajemman yleisön.

Eläinapokalypsi ei lähesty identiteetiltään heikkoja, vaan pyrkii oikeuttamaan vahvan separatistisen liikkeen identiteettiä papillisesta näkökulmasta. Tämä näky myös sen raamatuntulkinnallisessa tarpeessa ohittaa nopeasti makkabilaisia ja pappeja erottaneet näkemykset. Kirjoittaja oli vakuuttunut, että profettojen kuvaamat lopunajat olivat käsillä. Hän täydensi heidän visioitaan Henokin näyllä. Lopulta vain Jumalan ihme ratkaisee ongelmat. Kaikki tulevat osaksi Jumalan alkuperäistä luomisjärjestystä. Jotta järjestykseen ja siten kultilliseen puhtauteen päästäisiin, piti kansojen kääntyä jo ennen Jerusalemiä, ja osallistua tasaveroisina uuden temppelin kulttiin. Tätä varten kirjoittaja tarvitsi implisiittistä viittausta lukuun Miik. 4. Se avitti kirjoittajaa historian täyttymyksen loogisessa kuvauksessa.

Pyhiinvaellustraditiosta kertoo moni muukin teksti, kuin tutkielmassani käsitelty Sib. or. 3:710–723 ja 1. Hen. 90:30–36. Jo näiden kahden samaan aikaan syntyneen tekstin raamatuntulkintojen rikkaus kuitenkin kertoo paljon tradition elävyydestä. Sitä voitiin edistää tulkitsemalla monenlaisia raamatunkohtia kahdesta lähtökohdiltaan täysin erilaisesta - ennustajan ja myyttisen sankarin - näkökulmasta.

Yhteneväisyyksiksi voitiin kuitenkin havaita syntykontekstin läheisyys temppeleikultin kanssa. Samoin tarve pyhiinvaellustradition tulkinnalle näytti nousseen samanlaisesta tilanteesta, jossa vieras kulttuuri asetti haasteita kultille. Silti raamatuntulkintoilla päädyttiin lähes päinvastaisiin lopputuloksiin. Kolmas Sibylla haluaa kaikkein heikoimminkin temppeleihin vetoa tuntevien löytävän perille. Eläinapokalypsi taas vaatii ehdotonta kuuliaisuutta: Israelille on ensin alistuttava, löydettävä tie temppeleihin, ja vasta kun Jumala luo kaiken uudeksi, vallitsee kelvollinen tilanne.

Tekstien raamatuntulkintojen pääpiirteet on nyt selvitetty. Seuraavaksi pohdin, miten aiempaa laajempi metodologinen ote auttoi näiden tuloksien saavuttamisessa.

6.2. Metodologian vaikutus tutkimustuloksiin

Pyrin näkemään tutkielmani lähteet teksteinä, jotka lukivat toisia tekstejä. Ne olivat uusi kerros, joka toi lisää ulottuvuutta aiempaan. Mielestäni pyhiinvaellustraditio on nähty aiemmin liian staattisena teologisena vakaumuksena. Nyt sen kehitys tuli ilmi elävämmin juuri tekstitasolla. Useat raamatunviittaukset teksteistä oli jo löydetty aiemmin, mutta ei oltu pohdittu, miten pyhiä tekstejä oltiin luettu kolmannen Sibyllan tai Eläinapokalypsin läpi. Siksi esimerkiksi monet juoneen, tapahtumapaikkaan tai fokalisaatioon liittyvät muutokset olivat jääneet huomiotta.

Kun tekstuaaliset muutokset asetetaan historialliseen ja ideologiseen kontekstiin, voidaan toisen temppeleiden aikaisia tekstejä ymmärtää paremmin omassa kontekstissään. Kolmas Sibylla ei vain pyri kertomaan pyhiinvaellustraditiota eteenpäin, vaan pyrkii saamaan sen avulla diasporajuutalaiset temppeleihin. Eläinapokalypsi puolestaan pyrkii vakuuttamaan kapinoitsijoille kaaoksen pian loppuvan. Pyhiinvaellus on osa kapinan päättymistä. Liian helposti yleistyksen kuten ”suvaitseva diasporajuutalaisuus” tai ”henkiläinen juutalaisuus” hallitsevat ymmärrystä tutkielmani lähteistä. Niiden sijasta tulisi katsoa tarkemmin, miten tekstit aidosti haluavat liittyä aiempaan traditioon. Tutkielmani tapauksessa tulos oli yllättävä: kummassakaan tekstissä kyse ei ollut esimerkiksi Mooseksen lain väheksymisestä, vaan juuri papillisesta kultin tärkeyden korostamisesta.

Uskon, että tutkielmani kaltaista otetta toisen temppelin ajan teksteihin tarvitaan lisää. Tämä voisi rikastuttaa myös UT:n tutkimusta. UT:n tekstejä ei voida vain verrata varhaisjuutalaisiin kielikuviin tai teologioihin, vaan ensin tulisi ottaa selvää, mihin kielikuvat tai teologiat pyrkivät konkreettisesti vastaamaan. Seuraavaksi siirryn pohtimaan, mitä tutkielmani tulokset voisivat antaa erityisesti Paavali-tutkimuksen kysymyksiin pyhiinvaellustraditiosta.

6.3. Seuraukset Paavali-tutkimukselle

Tutkielmani raamatuntulkinnallisen näkemyksen tuli antaa myös lisävaloa Paavalin suhteesta pyhiinvaellustraditioon. Erityisesti Donaldson on liittänyt keskustelun toisen temppelin aikaisista pyhiinvaellustraditioteksteistä Paavali-tutkimukseen. Kommentoin nyt hänen näkemyksiään lähdetekstieni raamatuntulkintojen avulla.

Voidaanko tekstit Sib. or. 3:710–723 ja 1. Hen 90:30–36 irrottaa proselytismistä?

Donaldsonin mukaan kumpaakaan lähdetekstiäni ei voida automaattisesti liittää proselytismiin, koska ne eivät selvästi edellytä Mooseksen lain täyttää noudattamista. Pakanat voivat Donaldsonin mukaan yhtä hyvin teksteissä jatkaa eloaan pakanoina, erillään juutalaisista. Paavali puolestaan vaati täydellistä kääntymystä kristinuskoon. Tässä Paavali liittyy proselytismiin eikä pyhiinvaellustraditioon.

Raamatuntulkinnallisesta näkökulmasta Donaldsonin väite tuntuu oudolta, sillä molemmat tekstit viittaavat lukuun Miik 4. jossa ”Jumalan polulla kulkeminen” näyttelee keskeistä roolia. Kolmannessa Sibyllassa sama jopa toistetaan samoja sanoja myöten. Vetoaminen tässä kohdin liberaalimpaan laintulkintaan ei auta, sillä laintulkinta pysyy samanlaisena koko kirjan ajan myös juutalaisille. Itse asiassa raamatuntulkinnallisen analyysini mukaan ympäripyöreän laintulkinnan tarkoitus on juuri liittää löyhemminkin juutalaisina itseään pitäviä temppeliin. Tässä Philip Eslerin näkemykset juudealaisuudesta etnisenä olivat suurena apuna, jotta raamatuntulkinnan ideologiaa voitiin paremmin ymmärtää.

Eläinapokalypsissa kansat ovat jo ennen vaellustaan alistuneet Israelille. Temppe-
lissä he toimivat jo täydessä yhteisymmärryksessä. Tämä yhdistettynä kirjoittajan
pyrkimykseen vaalia puhtautta ei voi merkitä muuta kuin pakanoidenkin lain-
noudattamista. Jumalaa kyllä kutsutaan Lammasten Herraksi vielä lopuksi, kun
suuri muodonmuutos häriksi on jo tapahtunut. Tämä ei kuitenkaan viittaa Israelin
rooliin muutoksen jälkeen, vaan tulisi ainoastaan ymmärtää Jumalan erisnimenä.

Analyysini perusteella varoisin erottamasta proselytismiä ja pyhiinvaellustraditio-
ta liian kauaksi toisistaan. En sano, ettei muissa teksteissä voi olla erilaisia paino-
tuksia. Joka tapauksessa jo kahden pyhiinvaellustraditiotekstin jälkeen Donaldso-
nin jako ”suvaitsevaiseen” ja ”jyrkkään” käsitykseen tuntuu liioitellulta.

Pitkö pyhiinvaellustraditioon viitata eksplisiittisesti?

Donaldson on täysin aiheellisesti huomauttanut, ettei Paavali suoraan viittaa py-
hiinvaellustraditioon kertaakaan. Pystyin jo valitsemaan tutkielmani lähteet sillä
perusteella, että ne viittasivat traditioon suoraan. Mutta tuoko Eläinapokalypsin
tapaus sittenkin poikkeuksen tähän sääntöön?

Kuten todettua, pyhiinvaelluksen teema tulee Eläinapokalypsiin kuin kiertoteitse.
Sekä luvuissa Jes. 65–66 ja Hes. 34 esiintyvä ajatus hajaantuneiden kokoontumi-
sesta on saanut tuekseen samanlaisen maininnan luvusta Miik. 4.³⁰² Täten kirjoit-
taja on päätenyt myös luvun Miik. 4 logiikkaan: kansat muuttavat mielensä jo
ennen Jerusalemia. He eivät kanna hajaantuneita Jerusalemiin, vaan tulevat tasa-
arvoisina. Olenkin päätenyt pitämään viittausta lukuun Miik. 4 niin implisiittise-
nä, ettei se ole edes täyttänyt hypertekstuaalisen viittauksen kriteerejä - se on
enemmänkin heijastus, jonka hypertekstuaalisia suhteita on vaikea selvittää.

Jää Paavali-tutkijoiden selvitettäväksi, voitaisiinko Roomalaiskirjeen alussa ja
lopussa nähdä samanlaista argumentaation kaarta tai kertomuksen logiikkaa kuin

³⁰² Väitettäni voidaan toki vastustaa huomauttamalla Eläinapokalypsin selkeistä yhteyksistä lukuun
Jes. 66, joka usein liitetään pyhiinvaellustraditioon. Mielestäni kuitenkin se ei lukua tulkittaessaan
liity itse pyhiinvaellustraditioon, koska se tietoisesti jättää juuri traditioon liitetyn valitun kansan
palauttamisen pois tulkinnastaan.

Eläinapokalypsin kohdalla. Tämän lisäksi olisi testattava myös samaa luvun Room. 11 kohdalla, jotta voitaisiin arvioida näkemystä jakeista Room. 11:12 ja 25 ylösalaisin käännettynä pyhiinvaellustraditiona. Donaldsonin huomio eksplisiittisen viittauksen puutteesta on syytä jatkossakin ottaa vakavasti, mutta Eläinapokalypsin raamatuntulkinta voi silti innostaa tutkimaan Paavalia lisää.

Juutalaisten kompurointi – edellyttikö pyhiinvaellustraditio juutalaisten enemmistön kunniaa?

Toinen Donaldsonin vakuuttava argumentti Paavalin ja pyhiinvaellustradition yhteensopimattomuudesta perustuu jakeille Room. 11:11–12. Pyhiinvaellustradition kansat kääntyvät, koska näkevät juutalaisten menestyksen. Paavali ei olisi liittynyt tällaiseen traditioon, koska edellä mainituissa jakeissa hän kertoo Israelin juuri langenneen, jotta pelastus voisi tulla kaikkien osaksi. Väite näyttää sopivan hyvin yhteen kolmannen Sibyllan lopun kanssa. Juuri Jumalan Israelille osoittama varjelus vakuuttaa muut eloonjääneet Israelin ja oikean Jumalan läheisyydestä: ”Oi kuinka Kuolematon rakastaakaan noita miehiä!”

Näkemyks kuitenkin vaikuttaa liian yksioikoiselta Eläinapokalypsin kohdalla. Sen loppu ei julista koko Israelin kansan menestystä. Pedot tajuavat vain vastarintaliikkeen voiman, joka saa heidät pelkäämään ja viimein kunnioittamaan kansaa ja Jumalaa. Analyysissäni olen pohtinut, kertooko petojen maltillinen tuhoaminen heidän itse asiassa olleen Jumalan välikappale ”kompuroinnin” huomaamisessa. Vaikkei Eläinapokalypsin raamatuntulkinta edustakaan lahkoa vaan syrjäytettyä ortodoksiaa, ei silti kunniaa jaeta kuin ”jäännökselle”. Jälleen jää jatkotutkimuksen selvitettäväksi, kuinka hyvin tämä ajatus kävisi yhteen Room. 9-11 jäännösajattelun kanssa.

Yhteenveto

Ehdotan, ettei Paavali-tutkimuksessa tulisi jatkossa ylläpitää vahvaa jaottelua proselytismin ja pyhiinvaellustradition välillä, koska lähdetekstini eivät anna sille tukea. Donaldsonin huomiot eksplisiittisten pyhiinvaellusviittausten puuttumisesta

on syytä ottaa vakavasti: tarvitsemme tekstuaalisia todisteita pyhiinvaellustraditiosta osana Paavalin ajattelua. Kuitenkin raamatuntulkintojen hennompien kaiku-
jen etsimistä on syytä jatkaa Eläinapokalypsin esimerkin viitoittamalla tiellä. Toi-
sen temppelin aikaisten pyhiinvaellustekstien tutkimusta tulee jatkaa erityisesti,
jotta saadaan laajempi käsitys niiden suhtautumisesta ”Israelin kunnian paljasta-
miseen maailmalle”. Eläinapokalypsi ei näyttäisi tämän teeman käsittelyssä muo-
dostavan ristiriitaa Paavalin kanssa.

Esitän vielä Paavalin ja pyhiinvaellustradition yhdistämiseen liittyen yhden uuden
ongelman: miten Paavalin piti suhtautua temppelikulttiin, jotta hän olisi uskonut
kaikkien kansojen aikojen lopulla matkaavan Jerusalemiin? Molemmat lähdeteks-
tini suhtautuvat jopa intohimoisesti temppeliin. Siitä tulee heidän lopunajallisen
raamatuntulkintansa keskus. Tutkimuksen on jatkossa selvitettävä, toistuuko sama
kaikissa pyhiinvaellusteksteissä, ja voisiko Paavali liittyä tähän käsitykseen?

6.4. Lopuksi

Varhaisjuutalaisuuden tutkimuksen on lähestyttävä kestäväällä metodologialla ja
tekstien omilla ehdoilla myös vähemmän tunnettuja tekstejä, jotta raamatunluvun
historiaan päästään yhä paremmin käsiksi. Tämä voi auttaa ymmärtämään myös
UT:n kirjoittajien raamatuntulkinnallisia näkemyksiä. Erityisesti tarvitaan katta-
vaa tulkintaa toisen temppelin aikaisesta pyhiinvaellustradition tulkinnasta, joka
tutkisi myös viittauksia traditioon Paavalin teksteistä. Siten tutkimuksessa elävä
väite saisi laajempaa teoriataustaa tuekseen tai painolastikseen.

Tutkielmani on toivottavasti voinut toimia yhtenä pelinavauksena kyseiselle tut-
kimukselle. Seuraavaksi tutkielmani jää jatkamaan vaellustaan hypertekstuaalisten
suhteiden loppumattomassa verkostossa. Itse toivon pääseväni aiheen pariin jat-
kossakin.

Lyhenteet

1. Hen.	1. (etiopialainen) Henokin kirja
AB	The Anchor Bible
ABRL	The Anchor Bible Reference Library
Arist.	Aristeaan kirje
BINS	Biblical Interpretation Series
BRS	The Biblical Resource Series
BZNV	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
HCS	Hellenistic Culture and Society
HTS	Harvard Theological Studies
JBL	Journal of Biblical Literature
JSJS	Supplements to the Journal for the Study of Judaism
JSNTS	Journal for the Study of the New Testament Supplement Series
JSP	Journal for the Study of the Pseudepigrapha
JSPS	Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series
LCL	Loeb Classical Library
LHBOTS	Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies
LSTS	Library of Second Temple Studies
Riem.	Riemuvuosien kirja
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SESJ	Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja
SHC	Studies in Hellenistic Civilization
Sib. or. 3	Sibyllan oraakkeliin 3. kirja
SKS	Suomalaisen kirjallisuuden seura
SVTP	Studia in veteris testamenti pseudepigrapha
TA	Teologinen aikakauskirja
VK	Virsi- ja laulukirja
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WUNT2	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe

Lähde- ja kirjallisuusluettelo

Tekstijulkaisut

Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament

APOT2 The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English. With introductions and critical and explanatory notes to the several books. Vol. II Pseudepigrapha. Ed. by R.H. Charles. Oxford: Clarendon Press 1913.

Aristeas

- The Letter of Pseudo-Aristeas. Ed. by H.St.J. Thackeray. – An Introduction to the Old Testament in Greek. By H.B. Swete. Cambridge University Press 1902. 519–574.

Biblia Hebraica Stuttgartensia

BHS Biblia Hebraica Stuttgartensia. Ediderunt K. Elliger et W. Rudolph et al. Editio funditus renovata. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1997.

Etiopialainen Henokin kirja

EHK Etiopialainen Henokin kirja. Suom. Johannes Seppälä. Johdanto Petri Piironen. Helsinki: Ortokirja 1982.

Iosephus Flavius

- Antiquities 12. – Josephus. Jewish Antiquities. Books XII–XIII. Transl. by R. Marcus. LCL 365. Cambridge: Harvard University Press 1943. 2–227.

- Antiquities 13. – Josephus. Jewish Antiquities. Books XII–XIII. Transl. by R. Marcus. LCL 365. Cambridge: Harvard University Press 1943. 228–447.

- Antiquities 20. – Josephus. Jewish Antiquities. Book XX. General Index. Transl. by L. H. Feldman. LCL 456. Cambridge: Harvard University Press 1965. 2–145.

- Bellum Iudaicum I. – Josephus. The Jewish War. Books I–II. Transl. by H.St.J. Thackeray. LCL 203. Cambridge: Harvard University Press 1927. 2–321
- Bellum Iudaicum VII. – Josephus. The Jewish War. Books V–VII. Transl. by H.St.J. Thackeray. LCL 210. Cambridge: Harvard University Press 1928. 306–436.
- Contra Apionem. – Josephus. The Life. Against Apion. Transl. by H.St.J. Thackeray. LCL 186. Cambridge: Harvard University Press 1926. 161–412.

Novum Testamentum Graece

- Novum Testamentum Graece post E. & E. Nestle editione vicesima septima revisa communiter ediderunt K. Aland et al. 27. revidierte Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2005.

Oracula Sibyllina

- OS Die Oracula Sibyllina. Von Dr. J. Geffcken. GCS 8. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1902.

Philo Alexandrinus

- De Praemiis et Poenis. – Philo. Vol. VIII. Transl. by F.H. Colson. LCL 341. Cambridge: Harvard University Press 1939. 312–423.

Pyhä Raamattu

- KR-92 Pyhä Raamattu. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Helsinki: Suomen Piiphiaseura 1992.

Septuaginta

- LXX Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit A. Rahlfs. Editio altera quam recognovit et emendavit R. Hanhart. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2006.

The Old Testament Pseudepigrapha

- OTP1 The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1. Apocalyptic Literature

and Testaments. Ed. by J.H. Charlesworth. ABRL. New York: Doubleday 1983.

- The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2. Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works. Ed. by J.H. Charlesworth. ABRL. New York: Doubleday 1985.

Vanhan testamentin apokryfikirjat

VTA-07 Vanhan testamentin apokryfikirjat. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 2007 hyväksymä suomennos. Helsinki: Kirjapaja 2010.

Virgilius

- Eclogae. – Virgil 1. Eclogues. Georgics. Aeneid 1-6. Transl. by H.R. Fairclough. Rev. by G.P. Goold. LCL 63. Cambridge: Harvard University Press 1999. 23–96.

Apuneuvot

Aejmelaeus, Lars

2003 Uuden testamentin kreikan kielioppi. Helsinki: Kirjapaja.

Bornemann, Eduard & Risch, Ernst

1978² Griechische Grammatik. Frankfurt am Main: Diesterweg.

Liddell, Henry George & Scott, Robert

1996 A Greek-English Lexicon. With a revised supplement. Oxford: Clarendon Press

Liljeqvist, Matti

2007 Uuden testamentin sanakirja kreikka–suomi. Helsinki: Finn Lectura.

2010 Vanhan testamentin heprean ja aramean sanakirja. Helsinki: Finn Lectura.

Kirjallisuus

Adler, William

- 2005 Enoch, Moses and the Essenes. – Enoch and Qumran Origins. New Light on a Forgotten Connection. Ed. by G. Boccaccini. Grand Rapids: Eerdmans. 384–387.

Aune, David E.

- 1998 Revelation 6–16. Word Biblical Commentary. Vol. 52B. Nashville: Thomas Nelson

Barclay, John M.G.

- 1996 Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE). Edinburgh: T & T Clark.

Bauckham, Richard

- 2008a Covenant, Law and Salvation in the Jewish Apocalypses. – The Jewish World around the New Testament. Collected Essays I. WUNT 233. Tübingen: Mohr Siebeck. 269–324.
- 2008b The Restoration of Israel in Luke-Acts. – The Jewish World around the New Testament. Collected Essays I. WUNT 233. Tübingen: Mohr Siebeck. 325-370

Bedenbender, Andreas

- 2007 The Place of the Torah in the Early Enoch Literature. – The Early Enoch Literature. Ed. by G. Boccaccini & J.J. Collins. JSJS 121. Leiden: Brill. 65–79.

Black, Matthew

- 1985 The Book of Enoch or 1 Enoch. A New English Edition. With Commentary and Textual Notes. SVTP 7. Leiden: Brill.

Blenkinsopp, Joseph

- 2006 Opening the Sealed Book. Interpretations of the Book of Isaiah in Late Antiquity. Grand Rapids: Eerdmans.

- Boccaccini, Gabriele
- 1998 Beyond the Essene Hypothesis. The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bryan, David
- 1995 Cosmos, Chaos and the Kosher Mentality. JSPS 12. Sheffield Academic Press.
- Buitenwerf, Rieuwerd
- 2003 Book III of the Sibylline Oracles and its Social Setting. With an Introduction, Translation and Commentary. SVTP 17. Leiden: Brill.
- Chester, Andrew
- 1991 The Sibyl and the Temple. – *Templum Amicitiae*. Essays on the Second Temple presented to Ernst Bammel. Ed. by W. Horbury. JSNTS 48. Sheffield: JSOT Press. 37–69.
- Chyutin, Michael
- 2011 Tendentious Hagiographies. Jewish Propagandistic Fiction BCE. LSTS (JSPS) 77. New York: T & T Clark.
- Cohen, Shaye J.D.
- 1999 The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties. HCS XXXI. Berkeley: University of California Press.
- Collins, John J.
- 1974 The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism. SBLDS 13. Missoula.
- 1983 The Sibylline Oracles, Book 3. – Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1. Apocalyptic Literature and Testaments. Ed. by J.H. Charlesworth. ABRL. New York: Doubleday. 354–380
- 1998² The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature. BRS. Grand Rapids: Eerdmans.
- 2000² Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora. BRS. Grand Rapids: Eerdmans.

2005a Enoch, the Dead Sea Scrolls, and the Essenes: Groups and Movements in Judaism in the Early Second Century B.C.E. – Enoch and Qumran Origins. *New Light on a Forgotten Connection*. Ed. by G. Boccaccini. Grand Rapids: Eerdmans. 345–350.

2005b The Third Sibyl Revisited. – Jewish Cult and Hellenistic Culture. *Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman rule*. JSJS 100. Leiden: Brill. 82–98.

Donaldson, Terence L.

1990 Proselytes or “Righteous Gentiles”? The Status in the Eschatological Pilgrimage Patterns of Thought. – JSP Vol. 7. 3–27.

1993 “Riches for the Gentiles” (Rom 11:12): Israel’s Rejection and Paul’s Gentile Mission. – JBL Vol. 112/1. 81–98.

2007 Judaism and the Gentiles. *Jewish Patterns of Universalism (to 135 CE)*. Waco: Baylor University Press.

Eshel, Hanan

2005 4Q390, the 490- Year Prophecy, and the Calendrical History of the Second Temple Period. – Enoch and Qumran Origins. *New Light on a Forgotten Connection*. Ed. by G. Boccaccini. Grand Rapids: Eerdmans. 102–110.

Esler, Philip F.

2003 Conflict and Identity in Romans. *The Social Setting of Paul’s Letter*. Minneapolis: Fortress Press.

Fredriksen, Paula

1988 From Jesus to Christ. *The Origins of the New Testament Images of Jesus*. New Haven: Yale University Press.

Fuller, Michael E.

2006 The Restoration of Israel. *Israel’s Re-gathering and the Fate of the Nations in Early Jewish Literature and Luke-Acts*. BZNV 138. Berlin: Walter de Gruyter.

Gadamer, Hans-Georg

2004 Hermeneutiikka. Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa. Valikoinut ja suom. Ismo Nikander. Tampere: Vastapaino.

Genette, Gérard

1997 Palimpsests. Literature in the Second Degree. Transl. by C. Newman & C. Doubinsky. Forew. by G. Prince. Stages, Vol. 8. Lincoln: University of Nebraska Press.

Gruen, Erich S.

2002 Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans. Cambridge: Harvard University Press.

Hengel, Martin

1974 Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period. Vol. One Text. Transl. by J. Bowden. Philadelphia: Fortress Press.

Hermes, Ronald

2006 An Apocalypse for the Church and for the World. The Narrative Function of Universal Language in the Book of Revelation. BZNV 143. Berlin: Walter de Gruyter.

Hillers, Delbert R.

1984 Micah. A Commentary on the Book of Prophet Micah. Hermeneia. A Critical and Historical Commentary for the Bible. Philadelphia: Fortress Press.

Himmelfarb, Martha

2007 Temple and Priests in the Book of the Watchers, the Animal Apocalypse and the Apocalypse of Weeks. – The Early Enoch Literature. Ed. by G. Boccaccini & J.J. Collins. JSJS 121. Leiden: Brill. 219–235.

Holladay, Carl R.

- 1992 Jewish Responses to Hellenistic Culture. – Ethnicity in Hellenistic Egypt. Ed. by P. Bilde et al. SHC 3. Aarhus University Press. 139–163.

Huttunen, Niko

- 2008 Raamattu historiassa: reseptio- ja vaikutushistoriallinen eksegetiikka. – TA 113. 230–251.

Isaac, E.

- 1983 1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch. A New Translation and Introduction. – Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1. Apocalyptic Literature and Testaments. Ed. by J.H. Charlesworth. ABRL. New York: Doubleday. 5-89

Jeremias, Joachim

- 1956² Jesu Verheissung für die Völker. Franz Delitzsch – Vorlesungen 1953. Stuttgart: Kohlhammer.
- 1971 New Testament Theology. Transl. by J. Bowden. London: SCM Press.

Kasher, Aryeh

- 1992 The Civic Status of the Jews in Ptolemaic Egypt. – Ethnicity in Hellenistic Egypt. Ed. by P. Bilde et al. SHC 3. Aarhus University Press. 100–121.

Klint, Stefan

- 2002 Historian uusi tuleminen: reseptiokritiikki raamatuntutkimuksen lähestymistapana. – Jeesus ja temppeli. Viisi näkökulmaa Raamatun tekstiin. Toim. T. Holmén & P. Merenlahti. Helsinki: Yliopistopaino. 93–117.

Kylliäinen, Antti

- 2009² Kaikki pääsevät taivaaseen. Välttämättömiä tarkistuksia kristillisiin opinkohtiin. Helsinki: Nemo.

Luz, Ulrich

- 2006 The Contribution of Reception History to a Theology of the New Testament. – The Nature of New Testament Theology. Essays in Honour of Robert Morgan. Ed. by. C. Rowland & C. Tuckett. Malden: Blackwell. 123–134.
- 2007 Matthew 1-7. A Commentary. Transl. by J.E. Crouch. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis: Fortress Press.

Makkonen, Anna

- 1991 Onko intertekstuaalisuudella mitään rajaa? – Intertekstuaalisuus. Suuntia ja sovellutuksia. Toim. A. Viikari. Tietolipas 121. Helsinki: SKS. 9–30.

Malina, Bruce J. & Pilch, John J.

- 2000 Social-Science Commentary on the Book of Revelation. Minneapolis: Fortress Press.

Moore, Carey A.

- 1977 Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions. A New Translation with Introduction and Commentary. AB Vol. 44. New York: Doubleday.

Nickelsburg, George W.E.

- 1981 Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction. Philadelphia: Fortress Press.
- 2001 1 Enoch 1. A commentary on the book 1 Enoch, chapters 1-36, 81-108. Hermeneia: a Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis: Fortress Press.
- 2006² Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity. HTS 56. Cambridge: Harvard University Press.
- 2007 Enochic Wisdom and Its Relationship to the Mosaic Torah. – The Early Enoch Literature. Ed. by G. Boccaccini & J.J. Collins. JSJS 121. Leiden: Brill. 81–94.

Piironen, Petri

1982 Johdanto. – Etiopialainen Henokin kirja. Suom. Johannes Seppälä. Helsinki: Ortokirja. 5–10.

Popper, Karl L.

1977 Chapter P1 Materialism Transcends Itself. – The Self and Its Brain. An Argument for Interactionism. Written by K.R. Popper & John C. Eccles. London: Routledge. 3–35.

Rad, Gerhard von

1965 Old Testament Theology. Vol. II. The Theology of Israel's Prophetic Traditions. Transl. by D.M.G. Stalker. London: SCM Press.

Reed, Annette Yoshiko

2005 Interrogating "Enochic Judaism": 1 Enoch as Evidence for Intellectual History, Social Realities and Literary Tradition. – Enoch and Qumran Origins. New Light on a Forgotten Connection. Ed. by G. Boccaccini. Grand Rapids: Eerdmans. 336–344.

Riekkinen, Vilho & Veijola, Timo

1986² Johdatus eksegetiikkaan. Metodiotopi. SESJ 37. Helsinki.

Roberts, J.J.M.

1962 Zion tradition. – The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia. Supplementary Volume. Ed. by K.R. Crim, V.P. Furnish, L.R. Bailey & E.S. Bucke. Nashville: Abingdon Press. 985–987.

Räsänen, Heikki

2001 The "Effective History" of the Bible: A Challenge to Biblical scholarship? – Challenges to Biblical Interpretation. Collected Essays 1991–2001. BINS 59. Leiden: Brill. 263–282.

2010 The Rise of Christian Beliefs. The Thought World of Early Christians. Minneapolis: Fortress Press.

Sacchi, Paolo

- 2005 History of the Earliest Enochic Texts. – Enoch and Qumran Origins. New Light on a Forgotten Connection. Ed. by G. Boccaccini. Grand Rapids: Eerdmans. 401–407.
- 2007 The 2005 Camaldoli Seminar on the Parables of Enoch: Summary and Prospects for Future Research. – Enoch and the Messiah Son of Man. Revisiting the Book of Parables. Ed. by G. Boccaccini. Grand Rapids: Eerdmans. 499–512.

Sanders, E.P.

- 1985a Jesus and Judaism. London: SCM Press.
- 1985b Paul, the Law and the Jewish People. London: SCM Press.

Schnabel, Eckhard J.

- 1985 Law and Wisdom from Ben Sira to Paul. A Tradition Historical Enquiry into the Relation of Law, Wisdom and Ethics. WUNT2 16. Tübingen: J.C.B Mohr.

Stahlberg, Lesleigh Cushing

- 2008 Sustaining Fictions. Intertextuality, Midrash, Translation and the Literary Afterlife of the Bible. LHBOTS 486. New York: T & T Clark.

Suter, David W.

- 2007 Temples and the Temple in the Early Enoch Tradition: Memory, Vision and Expectation. – The Early Enoch Literature. Ed. by G. Boccaccini & J.J. Collins. JSJS 121. Leiden: Brill. 195–218.

Syreeni, Kari

- 1995 Uusi testamentti ja hermeneutiikka. Tulkinnan fragmentteja. SESJ 61. Helsinki.
- 1997 Talo meren rannalla. Raamatuntutkimuksen hermeneuttinen paradigma. – Raamatuntutkimuksen uudet tuulet. Toim. R. Hakola & P. Merenlahti. Helsinki: Yliopistopaino. 28–35.

- Tcherikover, Victor
 1959 Hellenistic Civilization and the Jews. Transl. by S. Applebaum.
 Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- Thurén, Lauri
 2000 Derhetorizing Paul. A Dynamic Perspective on Pauline Theology
 and the Law. WUNT 124. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Teinonen, Seppo A.
 1999² Teologian sanakirja. 7400 termiä. Helsinki: Kirjapaja.
- VanderKam, James C.
 2005 Too Far Beyond the Essene Hypothesis? – Enoch and Qumran Ori-
 gins. New Light on a Forgotten Connection. Ed. by G. Boccaccini.
 Grand Rapids: Eerdmans. 388–393.
- Wolff, Hans Walter
 1990. Micah. A Continental Commentary. Transl. by G. Stansell. Minne-
 apolis: Augsburg Fortress.

Liite 1. EHK-käännös jakeista 1. Hen. 90:30–36

30 Ja näin kaikki jäljellejääneet lampaat, ja kaikki eläimet maan päällä ja kaikki taivaan linnut, että ne lankesivat maahan ja kumarsivat niitä lampaita, rukoilivat niitä ja tottelivat niitä kaikessa.

31 Tämän jälkeen ne kolme, jotka olivat pukeutuneet valkoisiin ja olivat ottaneet minua kädestä, ne jotka aiemmin olivat tuoneet minut ylös, ja samalla kun sen oinaan (Eliaan) käsi oli myös tarttunut minuun, he nostivat minut ja veivät minut alas niiden lampaiden keskelle, ennen kuin tuomitseminen alkoi.

32 Ja kaikki ne lampaat olivat valkoisia, ja niiden villa oli runsasta ja puhdasta.

33 Ja kaikki jotka oli surmattu tai ajettu hajalleen, kaikki kedon eläimet ja kaikki taivaan linnut kokoontuivat siihen huoneeseen, ja lammasten Herra iloitsi suurella ilolla, koska kaikki olivat kunnossa ja palasivat Hänen huoneeseensa.

34 Ja minä katsoin, kun ne panivat pois sen miekan, joka oli annettu lampaille, ja ne palauttivat sen huoneeseen, ja se sinetöitiin Herran kasvojen edessä, ja kaikki lampaat kutsuttiin siihen huoneeseen, mutta ne eivät mahtuneet siihen.

35 Ja niiden silmät aukenivat ja näkivät hyvän, eikä niiden joukossa ollut yhtään, joka ei nähnyt sitä.

36 Ja minä näin, että se huone oli suuri ja avara ja aivan täynnä.

Liite 2. Käännökseni jakeista Sib. or. 3:710–723

710 Ja silloin kaikki saaret ja kaupungit sanovat:

711 ”Kuinka paljon Kuolematon rakastaakaan noita miehiä!

712 Sillä kaikki tukee heitä (sodassa) ja auttaa heitä:

713 Taivas, (Jumalan) tahdon Aurinko ja Kuu.

714 Mutta kaiken synnyttänyt maa järisee noina päivinä.

715 Lauluilla he (silloin) tuovat makean puheen suistaan:

716 ”Tulkaa, pudotkaamme kaikki maahan, rukoilkaamme

717 kuolematonta kuningasta, ikuista suurta Jumalaa.

718 Lähettäkäämme temppeliin, sillä yksi on hallitsija.

719 Selittäkäämme kaikki (toisillemme) korkeimman Jumalan lakia,

720 mikä on hurskain maan päällä.

721 Me olimme erehtyneet Kuolemattoman polulta.

722 Kunnioitimme käsintehtyjä töitä järjettömällä innolla,

723 epäjumalia ja veistoksia tuhoutuvista ihmisistä.

Liite 3. Hypertekstuaaliset suhteet Gérard Genetten (1997) mukaan

Suhde:	Eli:	Suhteen alalajeja:	Eli:	Alalajeja	Eli:
TRANSFORMAATIO	vääristymän määrä	parodia	minimaalisia muutoksia		
		travestia	alentavia tyyllisiä muutoksia		
IMITAATIO	tyyllillisen ärsyttämisen määrä	karikatyyri	satiirinen tyyllinen matkiminen		
		pastissi	tyyllill. matkiminen ilman satiiria		
KONTINUAATIO	toisen kertoma jatko-osa, uskollinen edeltäjälle	konklusio	täydennys loppuun	vuolassanainen	korjaa alun ja keskiosan virheitä
		korjaava kontinuaatio	tarinaa täydentävä lisäys	tiivis	lisää vain pääteltävissä olevan
				proleptinen	eteenpäin vievä
				preleptinen	taaksepäin vievä
				elliptinen	täyttää eroavaisuuksia ja puutteita
paralleptinen	yhdistää				
USKOTON KONTINUAATIO	jatko, joka ei uskollinen edeltäjälle	komplementti	ei halua näyttää epäuskollisuuttaan		
		suplementti	valmis korvaamaan edeltäjänsä		
		murhanhimoinen kontin.	lähes poistaa edeltäjänsä		
		temaattinen korjaus	vrt. temaattinen transformaatio		
		refutaatio	kiistäminen, muuttaa olennaisuuksia		
TRANSPOSITIO	merkittävä muutos, jonka myötä hypertekstisyys voi unohtua ("suurissa taide-teoksissa")	temaattinen transformaatio	ideologinen suunnanmuutos		
		transfokalisaatio	näkökulman muutos	fokalisaatio	siirtyminen tietyn hahmon näkökulmaan
				defokalisaatio	ilmeisen näkökulman poisto
				vokalisaatio	luodaan kertojahahmo
				devokalisaatio	kertoja hahmosta kaikkietäväksi
		spatiaalinen muutos	tapahtumapaikan muutos		
		translaatio	käännös kieleltä toiselle		
		versifikaatio	tyyli proosasta runoksi		
		prosifikaatio	tyyli runosta proosaksi		
		transstilisaatio	tyyllillinen uudellenkirjoittaminen		
		diegeettinen transp.	muutos tapahtuma-aikaan ja paikkaan		
		pragmaattinen transp.	muutos juonen tapahtumiin		
		homodiegeettinen transp.	pitää samat henkilöahmot, iät ym.		
heterodiegeettinen transp.	vaihtaa hlöhahmojen tietoja				

TRANSLONGAATIO = REDUKTIO + AUG- MENTAATIO	Muutos tekstin määrässä (=kvantitatiivinen, ei kvalitatiivinen muutos)	suppressio	tuhoaa tekstin rakenteen ja merkityksen		
		eksisio	poistaa turhaa osaa		
		amputaatio	yksi iso eksisio ("skippaaminen")		
		trimmaus	esim. Valittuihin paloihin lyhentäminen		
		sensurointi	moraalisista syistä lyhentäminen		
		konsisio	koko tekstiä tiivistetään, teema säilyy		
		kondensaatio	tiivistymä: pyrkii säilyttämään alkuper. merkityksen, joten korostaa kohtia toisten kohtien kustannuksella	ekstrakirjallinen	luonnos tms. tekijöiden tuottama
				metakirjallinen	arvostelu tms. tekijöiden ulkopuolelta
				yhteenveto (digest)	lukijan ei tarvitse tuntea alkuperäistä
		ekstensio	massiivisia lisäyksiä		
		ekspansio	tyyliin liittyvä laajennus	hypotyposis	kohtauksen elävämpi kuvaus
				sermonisaatio	kerronta pelkällä dialogilla
				hesitaatio	kertojan empiminen
				spesifisyys	tarkempia yksityiskohtia
definitiivinen transformaatio	termien selkeämpi määrittely				
presiotiivisuus	pikkutarkan tyylin jäljittely				
amplifikaatio	tekijän oma panos aiempaan teemaan tuodaan ilmi	metadigeettinen analepsis	ajallisesti väärä, teemaan sopiva lisäys		
		diegeettinen kehitys	yksityiskohtien laajennus, dramatisointi		
		metadiegeettinen insertio	lisäys ei liity teemaan, tekee ymmärrettäväksi		
		ekstradiegeettinen interventio	kertojan vaatimukset teeman kehittelyyn		
TRANSMODALISAATIO	muutos kerronnan tapaan (vaihtoehdot: dramaattinen tai narra- tiivinen)	intermodaalinen	tavasta toiseen (d -> n tai n -> d)		
		intramodaalinen	muutokset tavan sisällä	<i>dramaattisessa:</i>	
				poistaa yli jäänyttä osaa	
				jakaa uudelleen dram. diskurssia	
				siirtää kohdevaloa	joku jää varjoon, joku korostuu
				nollata kohtaus	
				<i>narratiivisessa:</i>	
				ajall. järjestyksen muutos	
				keston muutos	
				frekvenssin muutos	
				tunnelman/etäisyyden muutos	kerrotaan/näytetään
				tunnelman/näkökulman muutos	näkökulmasta toiseen

MOTIVAATIO	muutos syiden selittämissä	remotivaatio	tapahtuman syytä lisätään		
		demotivaatio	tapahtuman syyt poistetaan		
		transmotivaatio	vaihdetaan syy tapahtumalle		
VALUAATIO	hahmon arvottamisen muutos	revalvaatio	arvon kohotus	toissijainen	toissijaisen hahmon arvoa kohotetaan
				ensisijainen	päähenkilön hahmon arvoa kohotetaan
		devalvaatio	arvon lasku		
		transvalvaatio	arvon muutos toisen kustannuksella		