

PUHTAUS JA SAASTAISUUS UUDEN TESTAMENTIN MAAILMASSA

Risto Uro

Historia oli koulussa lempiaineitani. Tästä huolimatta minulla oli vaikeuksia painaa mieleeni sitä lukemattomien hallitsijoiden, sotien ja poliittisten mullistuksien kavalkadia, jonka oppikirjat esittivät. Lohduttauduin Jevgeni Jevtushenkon säkeillä:

Historia ei ole vain sotia
tekoja ja keksintöjä
se on myös ääniä
maan hajuja
väriseviä silmuja
ja kukkia.¹

Puhtauden ja saastaisuuden valitseminen tutkimuksen kohteeksi ilmentää haavetta ymmärtää menneisyyttä muutenkin kuin poliittisten tapahtumien tai suurten aatteiden juhlavana näyttämönä. Suurin osa kansojen historiasta on tapahtunut hovien ja oppineiden kammioiden ulkopuolella. Ihmiset ovat kylissään ja perheissään eläneet arkipäiväistä elämäänsä. He ovat noudattaneet perinteisiä tapojaan joskus poliittisista ja aatteellisista mullistuksista riippumatta, usein niiden alle taipuen tai musertuen. Ideologiat ja uskonnot ovat vaikuttaneet suuresti ihmisten elämään, mutta eivät vain ajattelumalleina vaan konkreettisina riitteinä ja fyysisenä todellisuutena. Ihmisen ruumista koskettavien puhtauden ja epäpuhtauden rajojen pohtiminen näyttäisi tarjoavan mahdollisuuden tarkastella varhaiskristillisyyden historiaa tästä laiminlyödyistä näkökulmasta käsin.

Kumosiko kristinusko puhtaussäädökset?

Jyrkkä erottelu saastaiseksi luokiteltujen ja puhtaiden asioiden välillä on osa Uuden testamentin edellyttämää maailmaa. UT antaa useita viitteitä siitä, että Jeesuksen ajan Palestiinassa noudatettiin juutalaisen lain vaatimia puhtausmääräyksiä. Evankeliumit kertovat Jeesuksen ja opetuslasten ”puhdistaneen” ihmisiä, jotka sairastivat ”spitaalia”, ts. erilaisia

¹ Suomentanut Markku Lahtela.

ihotauteja, jotka oli määritelty Mooseksen laissa (Lev. 13–14).² Kertomuksista ei käy ilmi yksityiskohtaisesti, mikä tämän ihmisryhmän asema juutalaisessa yhteisössä oli. Evankeliumit edellyttävät kuitenkin, että ”spitaaliset” eristettiin Vanhan testamentin säädöksiin mukaan terveistä (Lev. 13:45–47; Num. 5:1–4) ja että palaaminen normaaliin yhteiselämään edellytti asiantuntijan (ts. papin) toteavan sairauden poistuneen (Lev. 14:1–32; Mark. 1:40–44 par.; Luuk. 17:11–19). Evankeliumit kertovat myös Jeesuksen oppilaisiin kohdistuvista syytöksistä, joiden mukaan nämä söivät ”epäpuhtain käsin”, ts. eivät suorittaneet asianmukaista puhdistautumisrituaalia ennen ateriala (Mark. 7:1–23 par.). Jeesuksen kuoleman jälkeen keskeiseksi yhteiselämän ongelmaksi tuli, pitäisikö Jeesuksen seuraajien noudattaa Mooseksen lain vaatimia määräyksiä puhtaasta ja epäpuhtaasta ruuasta (Ap. t. 10–11; vrt. Mark. 7:19; Room. 14:14.20) sekä muita puhtaussäädöksiä (Ap. t. 15).

Menneinä vuosikymmeninä kristityt teologit ovat tulkinneet Jeesuksen ja ensimmäisten kristittyjen suhdetta Vanhan testamentin puhtaussäädöksiin varsin mustavalkoisesti. Määräykset ”rituaalisesta” puhtaudesta on nähty juutalaisen uskonnon primitiivisinä tai maagisina elementteinä,³ jotka olivat Jeesuksen aikana jäykistyneet sisällyksettömäksi ulkokultaisuudeksi.⁴ Alkukristillisyydessä puhtaussäädöksiä ei enää ymmärretty rituaalisesti

² Lääketieteen historiaa selvittäneet tutkijat ovat yleisesti sitä mieltä, ettei VT:n lainsäädännön kuvaama ”spitaali” (צַרְעַת) ole nk. Hansenin tauti, jota tänä päivänä kutsutaan lepraksi. Leviticuksen määräyksiin sisältyvistä oireiden kuvauksista päätellen koko joukko erilaisia ihotauteja (esim. psoriasis, valkopälvi, favus) on luokiteltu vakavaa saastaisuutta tartuttavaksi ”spitaaliksi”. On syytä olettaa, että evankeliumien kertomuksissa esille tuleva lepra ymmärrettiin samoin. Hansenin tauti tunnettiin kyllä UT:n aikana, mutta sitä kutsuttiin termeillä *ἐλέφας* tai *ἐλεφαντίασις*. Taudin oireisiin sopivia kuvauksia on säilynyt Välimeren kulttuureista kolmannelta esikristilliseltä vuosisadalta alkaen (esim. Straton; teoksessa Oribasius, *Collectio medica* 45.28). Samoin hellenistiseltä ajalta peräisin olevissa ihmisen luissa on havaittu taudin aiheuttamia jälkiä. Termiä *λέπρα* ei kreikkankielisessä kulttuurissa yleensä ymmärretty *elefas*-taudiksi. Hippokraattinen traditio käytti lepra-termiä joistakin ihotaudeista, joiden täsmällinen luonne jää kuitenkin epäselväksi. Septuagintan kääntäjät käänsivät heprean sanan *צַרְעַת* kreikan sanalla *λέπρα*. ”Spitaalinen” lääketieteellistä puolta selvittävät esim. Pilch 1981, 108–113; Browne 1986, 101–125 ja Grmek 1989, 152–176. VT:n määräyksissä edellytetään, että ”spitaali” saattoi tarttua myös kankaisiin tai rakennuksiin (Lev. 3:47–52; 14:34–53). En ole löytänyt sellaisia lähteitä, jotka valaisisivat sitä, miten näitä säädöksiä tulkittiin UT:n aikana (rabbiinisista tulkinnoista ks. Harrington 1993, 181–213).

³ Samantapainen asenne on vallinnut myös VT:n tutkimuksessa, jossa puhtaussäädökset on selitetty primitiivisinä jäänteinä israelilaisten heimojen nomadielämästä (esim. Fohrer 1968, 17–19).

⁴ Esim. F. Hauck syyttää TWNT-artikkelissaan ”virallista myöhäisjuutalaisuutta” siitä, että se antoi ulkonaiselle kulttuurille puhtaudesta etusijan eikä kyennyt poistamaan kultin primitiivisiä elementtejä. Vastakohtia tälle ulkonaiselle hurskaudelle olivat profeettojen ja Jeesuksen eettinen uskonto. Hauck 1938, 420.

tai kultillisesti, vaan eettisiksi periaatteiksi tai vertauskuvalliseksi puheeksi Kristuksen pelastustyöstä. Tätä kantaa edustaa mm. Hans Hübner vielä tällä vuosikymmenellä ilmestyneessä artikkelissa.⁵ Tosin Hübner joutuu myöntämään, että kirkkoisien aikana etenkin itäisessä kirkossa Jeesuksen radikaalista näkemyksestä saatettiin lipsua takaisin ritualismiin. Kaikkein selkeimmin tämä taantuminen tulee esille varhaiskristillisyydessä seksuaalisuuteen liittyvissä tabuissa.⁶

Viime vuosien tutkimuksessa yksipuolinen kuva Jeesuksen ajan juutalaisuudesta ja Jeesuksen suhtautumisesta omaan uskonnolliseen perinteeseensä on muuttunut tasapuolisemmaksi ja monivivahteisemmaksi. Juutalaisuutta ei enää kuvata triviaalina muotohurskautena. Monet nykytutkijat näkevät Jeesuksen juutalaisena profeettana ja opettajana, joka ei kumonnut tai kiistänyt juutalaisen uskonnon perustavia määräyksiä. Esimerkiksi E. P. Sandersin mukaan kristityt tutkijat ovat tehneet vakavan virheen tulkitessaan Jeesuksen kanssakäymisen syntisten ja yhteiskunnan ulkopuolisten kanssa puhtaussäädösten kumoamiseksi.⁷

Silti viimeistään Paavali esitti radikaalilta kuulostavan lausuman, jonka mukaan ”mikään ei sinänsä ole epäpuhdasta” (Room. 14:14). Evankelista Markus tulkitsee Jeesuksen opetuksia siten, että tämä julisti kaikki ruuat puhtaiksi (Mark. 7:19). Myöhemmin puhtaussäädösten vertauskuvalliset ja allegoriset tulkinnat ovat useilla varhaiskristillisillä kirjoittajilla etusijalla (esim. Hephrelaiskirje, Barnabaan kirje).⁸ Mistä tässä prosessissa on kyse? Kumosiko kristinusko todella saastaisuuden käsitteen *kultillisessa* mielessä ja säilytti sen ainoastaan *vertauskuvallisena* puheena ihmisen sisäisestä puhtaudesta tai Kristuksen

⁵ Hübner 1992, 744. Artikkelin ilmestyi arvovaltaisessa hakuteoksessa Anchor Bible Dictionary.

⁶ Hübner viittaa Dorothea Wendebourgin artikkeliin (1984, 149–170). Wendebourgin katsaus kirkkoisien teksteihin havainnollistaa hyvin sen, että monet seksuaalisuuteen ja naiseuteen liittyvät tabut eivät suinkaan kadonneet kristillisistä yhteisöistä ensimmäisinä kristillisinä vuosisatoina. Esimerkkinä voisi mainita vaikkapa Origeneen opetuksen, jonka mukaan ennen jumalanpalvelusta ei saanut harjoittaa seksiä (Cat. in Ep. ad Cor. 35.123; Jenkins 1908, 502).

⁷ Sanders 1985, 174–211. Sandersin näkemystä puolustaa painokkaasti mm. Paula Fredriksen (1995, 20–25.42–47).

⁸ Kristityt kirjoittajat eivät olleet ensimmäisiä, jotka allegorisoivat VT:n puhtaussäädöksiä. Hellenistisellä ajalla kirjoitettu Aristiaan kirje (128–171) puolustaa Mooseksen lain ruokamääräyksiä mm. sillä, että ne ovat vertauskuvallisia ja niiden noudattaminen muistuttaa juutalaisia oikeamielisestä elämästä. Allegorinen tulkintaperinne jatkuu Filonilla ja myöhemmin rabbiinisessa kirjallisuudessa (Neusner 1973, 45–49; 72–73).

täydellisestä uhrista? Miten on ymmärrettävä seksiin ja synnyttämiseen liittyvä saastaisuus, joka esiintyy lukuisissa ensimmäisten vuosisatojen kristittyjen teologioiden opetuksissa?⁹ Onko kyse juutalaisuudesta perittyjen primitiivisten elementtien jäänteistä, jotka säilyivät ja voimistuivat kristinuskon historiassa ensimmäisten kristittyjen radikaalista asenteesta huolimatta?

Sosiaaliantropologin näkökulma

Puhtautta ja saastaisuutta on hyödyllistä tarkastella muustakin kuin perinteisestä eksegeettisestä näkökulmasta. Sosiaaliantropologi Mary Douglasin tutkimuksia on luettu paljon myös antropologien ja etnografien ammattipiirien ulkopuolella. Teos *Purity and Danger* (1966) on vaikuttanut syvästi siihen, miten uskontojen tutkimuksessa puhtaus ja saastaisuus nykyään ymmärretään. Kirjan tavoitteena on silloittaa syvää juopaa, jonka aikaisempi tutkimus oli nähnyt primitiivisten kulttuurien ”maagisten” tabujen ja modernin länsimaisen kulttuurin välillä. Douglasin mukaan puhtaussäädöksiä on havainnollista verrata meidän käsityksemme liasta. On totta, että modernissa maailmassa lika ilmentää tietoa hygienian terveellisyydestä eikä se ole liittynyt suoraan uskontoon. Mutta myös meille lika on pohjimmiltaan ”ainetta väärässä paikassa”.¹⁰ Multa ei ole likaa, jos se on kukkapenkissä; olohuoneen pöydällä se on. Lian idea on seurausta yleisinhimillisestä pyrkimyksestä luoda järjestystä.

Tätä ajatusta Douglas soveltaa Mooseksen lain ruokasäädöksiin (Lev. 11; Deut. 14:3–21), joissa hän havaitsee pyrkimyksen systematisointiin ja luokitteluun.¹¹ Ne eläimet, jotka eivät selkeästi näytä kuuluvan tiettyyn luokkaan, katsotaan anomalioiksi ja siksi saastaisiksi. Esimerkiksi meressä elävien luokkaa edustavat puhtaasti sellaiset kalat, joilla on evät ja suomut. Ne eläimet, joilla ei ole suomuja ja jotka liikkuvat vedessä ilman eviä, ovat puolestaan anomalioita ja saastaisia (Lev. 11:10–11). Eläimet joilla on kaksijakoiset sorkat ja jotka märehäivävät, ovat syötäviä. Ne jotka märehäivävät (tai näyttävät märehäivävän) mutta joilla ei

⁹ Wendebourg 1984, 149–170 (ks. edellä n. 6).

¹⁰ Douglas 1966, 35. Ks. myös 1975, 51.

¹¹ Douglas 1966, 41–57.

ole kaksijakoisia sorkkia, ovat puolestaan kiellettyjä (sama pätee myös toisinpäin; Lev. 11:2–8). Puhtaus merkitsee siis systeemin eheyttä ja saastaisuus poikkeamista normaaliuden ihanteesta.

Jos puhtaus on järjestyksen luomista, ihmisruumiista tulee sosiaalisen järjestyksen symboli. Douglasin kauaskantoisimpia ideoita onkin se, että hän näkee ruumiin yhteisön symbolina. Tätä oivallusta hän kehitti eteenpäin myöhemmässä teoksessaan *Natural Symbols*,¹² jossa hahmoteltua kulttuurien välistä vertailumallia ovat hyödyntäneet myös monet yhteiskuntatieteellisesti orientoituneet raamatuntutkijat.¹³

Douglasin tapa luokitella VT:n puhtaussäädöksiä on saanut osakseen myös kritiikkiä. On huomautettu, ettei luvussa Lev. 11 mainituista eläimistä voi rakentaa sellaista selkeää ja johdonmukaista systeemiä kuin Douglas edellyttää.¹⁴ Ralph Bulmerin mukaan Leviticuksen lainsäätäjien selitykset – joihin Douglasin luokittelu paljolti perustuu – ovat taksonomista järjeistämistä, jolla ammattipapisto on halunnut oikeuttaa eläimeen kohdistuvat välttämissäännöt.¹⁵ Douglasin tulkinta ei kerro koko totuutta niistä kulttuurisista syistä, joiden vuoksi jokin eläin on kiellon alainen.¹⁶

Douglasin tutkimustyölle ei kuitenkaan tehdä oikeutta kritisoidulla hänen vuonna 1966 ilmestynyttä analyysiaan Leviticuksen ruokamääräyksistä. Douglasin omat näkemykset VT:n puhtaussäädösten luonteesta ovat kehittyneet ja muuttuneet kuluneiden vuosikymmenten aikana.¹⁷ 1990-luvulla Douglas on kirjoittanut antropologiksi hämmästyttävän määrän 3. ja 4. Mooseksen kirjaa käsitteleviä artikkeleita ja tutkimuksia, jotka on julkaistu eksegeettisissä

¹² Douglas 1973 [1970], erit. s. 93–112.

¹³ Esim. Malina 1986; Neyrey 1986b, 91–128; 1986a, 129–170.

¹⁴ Morris 1987, 208–209. Vrt. myös Milgrom (1991, 720–21), jonka mukaan Douglasin raamatuntulkinta on ”täynnä virheitä (replete with errors)”. Milgrom kuitenkin hyväksyy Douglasin sosiologisen näkökulman (1991, 721–2).

¹⁵ Bulmer 1967, 21–22; ks. myös Anttonen 1996, 86.

¹⁶ Kenties jyrkin tuomio tulee antropologikollegalta Edmund Leachiltä. Hän kritikoi tapaa, jolla Douglas hyödyntää etnografista vertailuaineistoa Leviticuksen tulkinnassa (Leach 1983, 20: ”My own view is that the observations of the ’travelers and ethnologists of modern times’ cannot help us at all”).

¹⁷ Ks. esim. Douglasin oma retrospektiivinen arvio näkemystensä kehittymisestä 1993b, 6–7.

sarjoissa ja aikakauslehdissä.¹⁸ Hänen päämääränään on ollut pikemminkin heurististen ideoiden ja ajatusmallien esittäminen kuin lopullisen teorian luominen. Puhtaussäädökset ovat moniulotteinen ja vaikeasti lähestyttävä aihe, johon tuskin on edes mahdollista löytää kaiken selittävää teoriaa. Douglasin tutkimuksista nousee kuitenkin esille kaksi yleistä näkökohtaa, jotka mielestäni avartavat eksegeetin näkökulmaa:

1) Puhtaus ja saastaisuus ovat kategorioita, jotka tavalla tai toisella esiintyvät kaikissa inhimillisissä kulttuureissa. Joissakin yhteisöissä erottelu puhtaan ja epäpuhtaan välillä on korostuneempi kuin toisissa.¹⁹ Oman kulttuurimme erottelun olemme usein omaksuneet niin nuorena, että sitä on vaikea tiedostaa; se on tullut osaksi itsestään selvästi hyväksytyä maailmaa.²⁰ Siitä huolimatta ainoa tie ymmärtää puhtaussäädösten merkitystä Raamatun kulttuureissa on pyrkiä etsimään jonkinlaisia vertailukohtia tai analogioita meidän maailmankuvastamme. Ei ole hedelmällistä lähteä siitä ajatuksesta, että kristinusko yksinkertaisesti selitti ”kultillisen” saastaisuuden olemattomaksi.

2) Yhteisö luo puhtauden ja saastaisuuden erittelyllä rajojaan ja jäsentää näihin kohdistuvia uhkia. Tämän sosiologisen tutkimusperinteen valossa on oikeutettua laajentaa näkökulmaamme kysymyksiin yhteisön identiteetistä ja puhtaussäädösten ja moraalien suhteesta.²¹

¹⁸ Esim. 1993a, 109–130; 1993b, 3–23; 1993c, 1996, 86–106. Keväällä 1995 järjestettiin Lancasterin yliopistossa Leviticusta käsittelevä poikkitieteellinen symposium, jonka yhtenä ideoijana Douglas oli. Kokouksen hedelmänä julkaistiin John F. A. Sawyerin toimittama kokoomateos *Reading Leviticus: A Conversation with Mary Douglas* (1996). Kokouksen ilmapiiriä heijastanee toimittajan Douglasia kunnioittava toteamus: ”No scholarly work on Leviticus can fail to take account of her writings” (s. 9).

¹⁹ Puhtaussäädösten ymmärtäminen edellyttää aina kulttuurien välistä vertailua. Havainnollisen vertailukohdan omalle kulttuurillemme tarjoavat esim. nykypäivän Japanin puhtauskäsitteet, joissa moderni lääketiede ja perinteelliset uskomukset elävät mielenkiintoisesti rinnakkain. Ks. Ohnuki-Tierney 1984, 21–50.

²⁰ Countryman 1988, 11.

²¹ Puhtauden ja epäpuhtauden moraalista aspektia tähdentää Douglasiin vedoten myös Anttonen 1996, 88. 1990-luvun tutkimuksissaan Douglas on korostanut raamatullisten puhtaussäädösten eroa monien muiden kulttuureihin normeihin, joissa erilaiset tabut ovat paljon läheisemmin niveltyneet yhteisön moraalisiin ja arvoihin (esim. 1993b, 7; 1993c). Douglas on kuitenkin keskittynyt erittelemään Leviticuksen ja Numerin retorista struktuuria ja kirjojen kokoajien symbolisia tulkintoja. UT:n tutkijan näkökulmasta Douglasin aiempi sosiologinen näkökulma on yhä hedelmällinen, sillä ajanlaskun alun juutalaisuudessa puhtaussäädökset ovat joka tapauksessa olleet keskeisiä eri ryhmien identiteettiä vahvistavia tekijöitä (viimeksi mainittua näkökohtaa ovat korostaneet mm. Smith 1960–61, 352 ja Neusner 1973, 28).

Puhtauden ja saastaisuuden luokittelu Vanhassa testamentissa

Veisi liian paljon tilaa käydä yksityiskohtaisesti läpi Pentateukin puhtauslakeja. Kohtien Lev. 11–17 ja Num. 19 mukaan tärkeimmät epäpuhtauden lähteet ovat pääpiirteissään seuraavat: lapsen synnyttäminen (Lev. 12:1–8), ”spitaalinen” (13–14), epäsäännölliset vuodot sukupuolielimistä (15:1–15.25–30), kuukautisvuoto ja siemensyöksy (15:16–24), epäpuhtaiden eläinten raadot (Lev. 11) ja kuolleen ihmisen ruumis (Num. 19). Tällaisten seikkojen aiheuttama saastaisuus oli tarttuvaa, suoraan tai välillisesti, ja siitä vapauduttiin erilaisten puhdistautumisriittien ja odotusaikojen perusteella.²² Saastaisuuden aste vaihteli eri tapauksissa. Laki kehottaa israelilaisia varomaan epäpuhtautta (ja siis puhdistautumaan tarvittaessa), mutta kulttia korostavien määräysten ensisijainen tarkoitus on huolehtia temppelin ja siinä palvelevien pappien pyhydestä. Se joka saastuttaa temppelin, ansaitsee kuolemantuomion, julistaa Lev. 15:31 yksiselitteisesti.

Monet edellä mainituista saastumisen tiloista eivät ole vältettävissä, eivätkä moraaliset näkökohdat ole etusijalla. Vanha testamentti tuntee kuitenkin myös vakavien syntien aiheuttaman saastumisen. Tällaisia ovat mm. seksuaaliset synnit (esim. insesti, Lev. 18:6–18), epäjumalanpalvelus (19:21; 20:1–3) ja murhat (Num. 35:33–34). Tämäkin saastaisuus on tarttuvaa, muttei ihmisten välisen kosketuksen kautta, vaan siten, että tällaiset teot saastuttavat sekä tekijän että maan, jossa hän asuu (Lev. 18:24–30), samoin kuin pyhäkön (20:3). Vakavia rikkomuksia varten ei mainita muuta puhdistautumista kuin se, että ”kauhistuksen” tehnyt on poistettava kansan keskuudesta (Lev. 18:29).²³ Saastuessaan kylliksi maa itse lopulta ”öksentää” asukkaansa pois (18:28). VT puhuu myös muualla usein synnin ja epäjumalanpalveluksen aiheuttamasta saastumisesta (esim. Jer. 2:23; Num. 5:27; Deut.

²² Ks. hyödyllinen taulukko J. Milgromin Leviticus-kommentaarissa (1991, 986–987).

²³ Puhdistautumista edellyttävien epäpuhtauksien (Lev. 11–15) ja vakavien rikkomusten välinen suhde on jossain määrin epäselvä. Esim. Lev. 15:24 säätelee, että mies joka yhtyy kuukautisilassa olevan naiseen, on saastainen seitsemän päivän ajan, ts. epäpuhtauden aste on sama kuin kuukausten itsensä aiheuttama. Sen sijaan kohdat Lev. 18:19 ja 20:18 sisällyttävät saman teon vakavien rikkomusten eli ”kauhistusten” joukkoon. Ristiriita on selitetty siten, että ensin mainitussa tapauksessa on kyse vahingossa tapahtuneesta saastumisesta, jälkimmäisessä taas tietoisesta rikkomuksesta (ks. esim. Milgrom 1991, 940–941). Juutalaisessa traditiossa tahallinen sukupuoliyhteys kuukautisilassa olevan naisen kanssa on usein nähty esimerkkinä räikeästä synnistä (esim. Hes. 18:6; 22:10; CD 5:6–7).

24:4; Gen. 35:2). Tutkijat ovat usein tulkinneet synnin aiheuttaman saastaisuuden metaforiseksi tai symboliseksi.²⁴ On varmasti totta, että ”saastaisuudesta” puhutaan varhaisjuutalaisissa teksteissä hyvin monella tavoin. Toisaalta on syytä kysyä, vastaako modernin tutkijoiden tekemä ero ”kultillisen” tai ”fyysisen” epäpuhtauden ja synnin aiheuttaman vertauskuvallisen saastaisuuden välillä VT:n lainsäätäjien maailmankuvaa.²⁵ VT:n tutkijat tosin viittaavat usein siihen, että Leviticuksen luvun 18 voimakas kieli on peräisin eri kirjallisesta lähteestä (ns. Pyhyyslaista; karkeasti ottaen Lev. 17–26) kuin jakson Lev. 11–15 puhtaussäädökset (Lev. 1–16 on yleensä luettu Pappiskirjaan). UT:n tutkimuksen kannalta tämä erottelu ei kuitenkaan voi olla ratkaiseva, sillä Leviticus on muodostanut yhtenäisen kokonaisuuden jo paljon ennen ajanlaskun alkua. Joissakin myöhemmissä teksteissä synnin aiheuttama saastaisuus tulee joka tapauksessa painokkaasti esille.

Synti saastutti ihmisen Qumranin yhteisössä

Qumranin teksteissä monia Vanha testamentin puhtaussäädöksiä tulkitaan ankarammin kuin muussa juutalaisuudessa.²⁶ Esimerkiksi Tempelikäärö (11QT) laajentaa ohjelmallisesti papistoa ja temppeliä koskevia puhtaussäädöksiä laajemman yhteisön noudatettavaksi. Kaikkien israelilaisten edellytetään välttävän epäpuhtauden aiheuttajia erityisen huolellisesti.²⁷ Tempelialueella vaadittavan pyhyden aste on laajennettu kattamaan koko Jerusalemin.²⁸ Tästä on seurauksena mm. se, ettei dokumentin mukaan seksiä saanut harjoittaa Pyhässä kaupungissa.²⁹ Dokumentissa esille tuleva pyrkimys laajentaa tai jyrkentää

²⁴ Esim. Milgrom (1991, 37) katsoo, että Leviticuksen luvussa 18 (joka yleensä luetaan ns. Pyhyyslakiin) heprean sanaa **טמא** käytetään vertauskuvallisesti kun taas Pappiskirjan säädöksissä (Lev. 1–16) se merkitsee ”kultillisesti epäpuhdasta”. Ks. myös Neusner 1973, 12–15.

²⁵ Jonathan Klawans tähdentää, ettei luvussa Lev. 18 esiintyvä saastuminen ole vähemmän todellista kuin jaksossa Lev. 11–17. ”We have no reason to believe that sin cannot defile, or that land cannot be defiled. Thus we have no reason to believe that the defilement spoken of here [i.e. in Lev. 18] is any less real than that defilement referred to as ’ritual impurity’ ” (1997, 6).

²⁶ Kiitän TM Juhana Saukkosta avusta Qumran-aineiston jäsentämisessä.

²⁷ 11QT 51:6–10.

²⁸ Esim. 11QT 47:3–7.

²⁹ 11QT 45:11–12; vrt. myös CD 12:1–2.

VT:n puhtaussäädöksiä vastaa monien muiden Qumranista löydettyjen kirjoitusten tendenssiä.³⁰ Erityisen tärkeää kirjoitusten edellyttämälle yhteisöelämälle on ollut tiukkojen puhtausvaatimusten noudattaminen yhteisiin aterioidiin valmistauduttaessa.³¹

Qumranin ajattelussa puhtaussäädösten noudattaminen ei merkitse pelkästään ulkonaisten tai fyysisten saastaisuuden lähteiden välttämistä. Monien tekstien mukaan ihmisen sydämen kovuudesta ja synnistä johtuva saastaisuus vaikuttaa myös ihmisen ulkoiseen puhtauteen.³² Esim. Yhdyskuntasäännön mukaan yhteisön ulkopuolinen, eksytyksessä vaeltava ihminen, ei saa astua ”veteen koskeakseen vanhurskauden miesten puhtauteen, sillä kukaan ei voi tulla puhtaaksi kääntymättä pahuudestaan” (1QS 5:13–14).³³ Rituaaliset peseytymiset ja uhrat ovat tehottomia, ellei niihin liity oikea mielenmuutos. Jumalatonta ei voi puhdistaa

sovitustoimilla, ei puhdistusvesillä. Häntä ei voi pyhittää merissä eikä virroissa, eikä häntä voi puhdistaa minkäänlaisella peseytymisvedellä. Saastainen! Saastainen hän olkoon niin kauan kuin hän hylkää Jumalan käskyt... (1QS 3:4–5)³⁴

Vasta kun vääryyden tietä vaeltava ”nöyryty Jumalan käskyihin” ja hänen syntinsä on on sovitettu ”oikemielisyyden ja nöyryyden hengellä”, hänen ruumiinsa puhdistetaan. ”Hänet vihmotaan vihmontavedellä ja pyhitetään puhdistusvesillä” (1QS 4:8–9).³⁵

Sisäisen ja ulkoisen puhtauden suhde Qumranin teksteissä herättää kysymyksiä. Joan E. Taylor on hiljattain esittänyt näkemyksen, jonka mukaan sisäisen ja ulkoisen puhtauden tai saastaisuuden välillä tehtiin Qumranissa selkeä ontologinen ero.³⁶ Taylor puhuu jälkimmäisen kohdalla ”todellisesta” saastaisuudesta tai puhtaudesta, kun taas ensin mainittu on hänen

³⁰ Tarkemmin esim. Harrington 1993, 47–110; 1996, 214–229; García Martínez 1995, 139–157. Tosin monet Qumran-tutkijat eivät pidä Temppelelikääröä varsinaisesti yhteisön omana tekstinä. Esim. Stegemann (1994, 137) arvioi kirjoituksen syntyneen jo n. 400 ekr. García Martínez (1995, 141) puolestaan katsoo kirjoituksen heijastavan yhteisön varhaisen vaiheen ajattelua. Qumranista on löytynyt kaksi Temppelelikäärön kopiota, joten sen sisältö on joka tapauksessa palvellut yhteisön tarpeita.

³¹ Esim. 4Q514; 4Q274, frag. 2 ja 3; 1QS 6:16–21. Vrt. myös Josefus, *Bell.* 2.129.

³² Useat tutkijat ovat korostaneet tätä Qumranin erityispiirrettä. Ks. esim. Neusner 1973, 54; Newton 1985, 40–49; García Martínez 1995, 154–57; Klawans 1997, 7–10.

³³ Käännös Sarianna Metson teoksessa Sollamo, toim., 1997, 30.

³⁴ Käännös Metson.

³⁵ Käännös Metson.

³⁶ Taylor 1996, 275–284 ja 1997, 89–90.

mukaansa luonteeltaan ”metaforista”.³⁷ Ongelmaksi tässä tulkinnassa jää kuitenkin se, miten sisäisen saastumisen ulottuminen ulkoiseksi selitetään. Missä vaiheessa ”metaforinen” epäpuhtaus konkretisoituu todelliseksi fyysiseksi saastumiseksi? On myös muistettava, että antiikin kulttuureissa sielua tai ihmisen sisintä (henki, sydän) ei ymmärretty samalla tavoin ei-aineelliseksi kuin useimmat käsittävät tänään.³⁸ Ajatus ei-aineellisesta hengestä tai sielusta vastakohtana aineelliselle ruumiille syntyi vasta Descartesin filosofian vaikutuksesta, mikä on usein unohtunut raamatuntutkijoilta.³⁹ Ihmisen sisintä koskeva saastuminen saattoi siis ajanlaskun alun juutalaisen maailmankuvan mukaan olla yhtä lailla ”konkreettista” kuin ulkoinenkin, vaikka ero ulkoisen ja sisäisen välillä nähtiinkin selkeänä. Virheellistä Taylorin tulkinnassa ei siis ole se, että hän korostaa Qumranin tekstien kohdalla sisäisen ja ulkoisen puhtauden tai saastaisuuden eroa. Sisäisen puhtauden välttämättömyyttä tähdennetään edellä siteeratussa Yhdyskuntasäännössä tavan takaa. Ongelmallista sen sijaan on ulkoisen luonnehtiminen todelliseksi vastakohtana ei-todelliselle tai vertauskuvalliselle.⁴⁰

Synnin aiheuttama epäpuhtaus tulee painokkaasti esille myös Riemuvuosien kirjassa,⁴¹ jonka fragmentteja on löytynyt Qumranista. Ajatus ei ole vieras UT:n kirjoittajillekaan. Esitän seuraavassa kolme esimerkkiä, joiden tarkoituksena on havainnollistaa, miten puhtauden ja epäpuhtauden kategorioita on käytetty varhaiskristillisissä tai niitä lähellä olevissa ryhmissä.

³⁷ ”... [in Qumran] the distinction between the *metaphorical* cleansing of the heart and the *actual* purification of the body is always maintained, as it is within Judaism as a whole” (Taylor 1996, 277; kursivointi tämän artikkelin kirjoittajan).

³⁸ Modernin ihmisen tekemä erottelu aineellisen ja ei-aineellisen välillä on harhaanjohtava antiikin aineistoa tulkittaessa. Useimmat kreikkalais-roomalaiset filosofit ymmärsivät sielun osaksi ”luontoa” (fu/sij) mutta eivät välttämättä ”aineeksi” (u/lh). Dale B. Martinin mukaan parhaiten oikeutta antiikin filosofiselle ajattelulle tehtäisiin, jos viimeksi mainittu käännettäisiin ”raskaaksi aineeksi” vastakohtana ”kevyelle aineelle” (esim. ilma, tuli, eetteri). Ks. Martin 1995, 6–15 (erit. 10).

³⁹ Martin 1995, 3–37. Martinin tutkimus havainnollistaa, kuinka kartesiolainen käsitys ruumiin ja sielun ontologisesta vastakkaisuudesta vaikuttaa osana modernia maailmankuvaa ja raamatutulkintaa.

⁴⁰ Taylor (1996, 278) perustelee näkemystään metaforisesta saastaisuudesta mm. sillä, että Yhdyskuntasääntö vertaa hengen puhdistavaa vaikutusta ulkoiseen puhdistumiseen: ”Hän vuodattaa heidän päälleen totuuden hengen *niin kuin* puhdistusveden (1QS 4:21; käännöksen Metson; Sollamo, toim., 1997, 26). Onkin totta, että sisäiseen puhdistautumiseen tarvitaan ihmisen parannus ja Jumalan hengen vaikutus. Mutta toisaalta Yhdyskuntasäännön laatijan kiistaton vakaumus on, että sisäinen epäpuhtaus pitää ihmisen ulkoisesti saastaisena puhdistautumisrituaaleista huolimatta.

⁴¹ Ks. esim. 11:4; 16:5; 22:14–1.

Johanneksen kaste

Kaikki evankeliumit yhdistävät Jeesuksen toiminnan alun Johannes Kastajaan. Johanneksen vaatima vesiriitti herättää kysymyksen siitä, miten ulkoinen ja sisäinen puhtaus ymmärrettiin hänen liikkeessään. Markuksen evankeliumin mukaan (1:4) Johannes julisti, että ihmisten ”tuli kääntyä ja ottaa vastaan kaste, jotta synnit annettaisiin heille anteeksi” (ba/ptisma metanoi/aj ei)j a)/fesin a(marti/wn). UT:n evankeliumeista riippumaton kuvaus Johanneksen kastetoiminnasta sisältyy Josefuksen teokseen Juutalaisten historia (*Ant.* 18.116–119). Josefuksen mukaan Johanneksen kasteen tarkoituksena ei ollut ”joidenkin syntien anteeksiantaminen vaan ruumiin pyhitys; oikeamielinen elämä oli jo edeltäkäs puhdistanut sielun”.⁴² Sekä Josefus että UT ovat yksimielisiä siitä, että Johanneksen julistukseen liittyi vaatimus moraalisesta uudistamisesta. Josefus kuitenkin korostaa, että kasteen tarkoituksena oli ”ruumiin pyhitys” ts. puhdistautuminen ruumiillisesta saastaisuudesta (vrt. Joh. 3:25).

Josefuksen informaatiota ei pidä hylätä suoralta kädeltä. UT:n tutkijoilla on ollut taipumus kristillistää tai sakramentalisoida Johanneksen kastetta, ts. tulkita se kristillisen kasteen vaikutuksesta initiaatoritiksi tai pelkästään syntien anteeksiantamuksen symboliksi.⁴³ Myöhemmän sakramenttiteologian käsitteet eivät kuitenkaan ole sovitettavissa Johanneksen kasteeseen. Rituaalinen peseytyminen Jordanissa on tuskin omana aikanaan voitu ymmärtää pelkästään symbolisena tekona⁴⁴ tai jonkinlaisena aineellisena ”armon välikkappaleena”. On hyvin mahdollista, ettei Johanneksen näkemys puhtaudesta ja saastaisuudesta juurikaan poikennut edellä esitetystä Qumranin yhteisön vakaumuksesta: ihminen ei voi puhdistautua synnin aiheuttamasta saastumisesta, ellei hän tee parannusta. Synti pitää ihmisen myös ulkoisesti epäpuhtaana. Tämä selittäisi sen, miksi evankeliumien kuvauksissa Johanneksen kasteesta parannus, vedellä puhdistautuminen ja syntien anteeksisaaminen sulautuvat yhteen.

Tässä yhteydessä ei ole mahdollista pohtia tarkemmin vaikeaa kysymystä Jeesuksen ja

⁴² Käännös Uro 1997, 113.

⁴³ Esim. Bultmann käytti Johanneksen riitistä usein toistettua nimitystä ”eskatologinen sakramentti” (1967, 20).

⁴⁴ Crossan (1991, 231) tulkitsee Johanneksen kasteen aineellisena symbolina hengellisestä todellisuudesta (”physical symbol of a spiritual reality”). Näkemystä kritikoitiin oikeutetusti Taylor 1997, 69–72.

Johanneksen suhteesta.⁴⁵ On kuitenkin laaja yksimielisyys siitä, Jeesuksen kaste on todellinen historiallinen tapahtuma.⁴⁶ Jeesus itse otti vastaan Johanneksen puhdistavan kasteen. Tämä lienee varhaisin historiallinen tapahtuma, jonka Jeesuksen elämästä tiedämme varmasti. Kysymys ruumiin puhtaudesta on siis ollut esillä Jeesus-liikkeen historiassa sen ensi hetkistä alkaen.

Paavalin huoli saastumisesta 1. Korinttilaiskirjeessä

Paavalin kirjeet tarjoavat ensi käden tietoa varhaisista kristillisistä yhteisöistä hellenistisissä kaupungeissa pari vuosikymmentä Jeesuksen kuoleman jälkeen. Erilaisesta kulttuuriympäristöstä huolimatta Paavalin kirjeet eivät anna tukea sille väitteelle, että puhtauden ja saastaisuuden käsitteet olisi hylätty juutalaisuuteen kuuluvina maagisina elementteinä. Etenkin Korintin seurakunnan kanssa käyty kirjeenvaihto todistaa, että ainakin Paavalin mielessä kysymys yhteisön jäsenen ja koko yhteisön puhtaudesta oli yksi keskeisimmistä huolenaiheista.⁴⁷ Paavali tosin näyttää suhtautuvan epäpuhtaita ruokia koskeviin määräyksiin vapaamielisesti. Mikään ruoka ei ole sinänsä epäpuhdasta (Room. 14:14.20). Kristitty voi vapaasti syödä kaikkea mitä lihakaupassa tai kutsuilla on tarjolla (1. Kor. 10:25–27). Tästä vapaamielisyydestä huolimatta saastumisen pelolla on Paavalin ajattelussa keskeinen sija: jollakin vaikeasti ymmärrettävällä tavalla epäpuhdas ruoka ei saastuta sitä, jolla on ”tieto” (γνῶσις; 1. Kor. 8:7), mutta vahingoittaa sitä, jolla tätä ei ole (8:9–12).⁴⁸ Seksuaaliset synnit (1. Kor 5–6) eivät ainoastaan saastuta yksittäistä seurakunnan jäsentä, vaan tarjoavat kanavan, jonka kautta saastuminen pääsee yhteisöön, Kristuksen

⁴⁵ Ongelmasta tarkemmin Uro 1997, 106–145.

⁴⁶ Uro 1997, 109–112.

⁴⁷ Tätä väitettä tukevat useat viimeaikaiset analyysit. Erityisen hyödyllinen minulle on ollut Martinin tutkimus (1995), johon tässä esitetty tulkinta Paavalin puhtaus/saastaisuus -ajattelusta paljolti perustuu. Ks. myös Newton 1985, 52–114; Neyrey 1986a, 129–170; Fisk 1996, 540–558.

⁴⁸ Paavalin puhe ”omantunnon saastumisesta” (sunei/dhsij... molu/netai; 1. Kor. 8:7) ei tarkoita ihmisen moraalisen arviointikyvyn heikkenemistä, niin kuin me ilmauksen ymmärtäisimme. ”Omatunto” viittaa pikemminkin siihen osaan ihmisen sisimmässä, jossa tietoisuus menneisyyden teoista sijaitsee ja joka saattoi aiheuttaa ihmiselle fyysisistä kipua. Ks. Pierce 1955; Martin 1995, 180–181.

ruumiiseen. Siksi prostituoitujen luona vieraileva jäsen on uhka koko yhteisölle (1. Kor. 6: 15–16). Yhteisön on pysyttävä puhtaana, sillä se on kasteessa pesty puhtaaksi ja pyhäksi (5:9–11). Saastaisuus on jotakin, joka tunkeutuu yksittäisen kristityn ruumiiseen ja sitä kautta yhteisöön. Joissakin tapauksissa pyhyys voi toimia vastakkaisena, yhteisöstä ulospäin leviävänä voimana, esimerkiksi silloin kun uskova pyhittää ei-uskovan miehensä niin etteivät lapset ole saastaisia (7:13–14).⁴⁹

Tämän päivän raamatunlukija ymmärtää helposti Paavalin puheet puhtaudesta ja saastaisuudesta vertauskuvallisesti. Myös me voimme puhua siitä, kuinka ”vähäinen hapatus hapattaa koko taikinan” (1. Kor 5:6), mutta ymmärrämme ajatuksen sosiaalisena vuorovaikutuksena. Paavalin ajatuskulku edellyttää kuitenkin, että saastaisuus on itsessään vaikuttava, konkreettinen realiteetti, joka leviää ja tuhoaa seurakunnan puhtautta. Erityisesti seksuaaliset synnit ovat vaarallisia, sillä niihin liittyy ”yhdeksi lihaksi” tuleminen (1. Kor. 6:16–18), joka tarjoaa suorimman reitin saastaisuuden leviämiseksi. On mahdollista, että jotkut Paavalin seurakunnan valistuneista jäsenistä (”vahvoista”) olivat vähemmän huolissaan konkreettisesta saastumisesta,⁵⁰ mutta Paavalin ajatuskuluilla on joka tapauksessa ollut merkittävä jälkivaikutus kristinuskon historiassa.

Mikä saastuttaa ihmisen (Mark. 7:1–23)?

Markuksen 7. luvun kertomus, jossa lainoppineet ja fariseukset syyttävät Jeesuksen oppilaita epäpuhtain käsin syömisestä, on laajin puhtaussäädöksiä käsittelevä evankeliumijakso. Kertomuksen logiikka ja tähtäyspiste ovat tunnetusti vaikeaselkoisia. Jakso alkaa keskustelulla ”isien perinnäissääntöjen” velvoittavuudesta, jonka Jeesus asettaa kyseenalaiseksi viittaamalla ns. korban-käytäntöön (Mark. 7:8–13). Kertomuksen loppuosa laajenee periaatteellisemmaksi puheeksi epäpuhtaista ruuista ja siitä, mikä saastuttaa ihmisen. Evankelista itse kommentoi kolmannessa persoonassa Jeesuksen opetusta: ”Näin Jeesus teki selväksi, että kaikki ruoka oli puhdasta” (7:19).

Kertomuksen historiallinen uskottavuus on kiistanalainen. Meillä on vähän tai ei

⁴⁹ Martin 1995, 218–219.

⁵⁰ Näin argumentoi Martin 1995, 163–197.

ollenkaan UT:n aikaista tai sitä varhaisempaa aineistoa, joka osoittaisi, että fariseukset tai juutalaiset yleensä olisivat pesseet nimenomaan *kätensä* ennen ateriointia. Sanders pitääkin keskustelua käsien pesusta historiallisesti epätodennäköisenä.⁵¹ Hänen mukaansa Markus ei ole tarkkaan tietoinen juutalaisista tavoista ja sekoittaa käsien pesun ennen *ateriaa* diaspora-juutalaisuudessa esiintyneeseen tapaan pestä kädet ennen *rukousta*.⁵² Toiset taas katsovat, että UT on itsessään tärkeä todistus peseytymisestä ennen ateriala.⁵³ Eräät muut lähteet viittaavat siihen, että ainakin Palestiinassa peseydyttiin *kokonaan* ennen rukousta ja sapattia.⁵⁴ UT:n kertomusmaailman edellyttämien fariseusten lisäksi Qumranin essealaiset söivät ateriansa noudattaen tiukkoja puhtausmääräyksiä ja puhdistautuivat vedessä ennen jokaista ateriala (1QS 5:13–14; Josefus, *Bell.* 2:129).

Jakson kaikkein kiistellyin kohta on Jeesuksen lausuma: ”Ei ihmistä voi saastuttaa mikään, mikä tulee häneen ulkoapäin. Se saastuttaa ihmisen, mikä tulee hänen sisältään ulos” (Mark. 7:15). Kumotaanko tässä kaikki Pentateukin ruokasäädökset niin kuin Markus olettaa (7:19)?⁵⁵ Vai asetetaanko siinä pikemminkin sisäinen saastuminen tärkeämmäksi kuin ulkoa

⁵¹ Sanders 1990, 261–263.

⁵² Aristiaan kirjeen mukaan kaikkien juutalaisten tapana oli pestä kätensä rukoushetken yhteydessä (304–306). Ks. myös Sibyllan oraakkelit 3:391–393. Käsien peseminen ennen uhraamista oli normaali puhdistautumisrituaali kreikkalaisessa kultissa (Burkert 1985, 77).

⁵³ Harrington 1993, 280.

⁵⁴ Judit 12:7–8; 2. Makk. 12:38; Luuk. 11:38. Vrt. myös Mark. 7:4; KR:n valitsema lukutapa (ῥαυτίσωνται, verbistä ”vihmoa”) on epätodennäköinen. Toisaalta jakeen 7:4 ilmauksen bapti/swntai voidaan ymmärtää myös tarkoittavan käsien upottamista (näin Hunzinger 1959, 981 n. 24; koko ruumiin pesemiseksi sen tulkitsee esim. Gnilka 1978, 281–282). Arkeologisissa kaivauksissa viime vuosina löydetty lukuisat mikve-altaat (tai sellaisiksi tulkitut) saattavat myös puhua sen puolesta, että koko vartalon rituaalinen peseminen oli yleistä Jeesuksen ajan Palestiinassa. Löydettyjen altaiden käytöstä ja merkityksestä ensimmäisen vuosisadan uskonnolliselle elämälle käydään kuitenkin parhaillaan vilkasta keskustelua. Esim. Sanders (1992, 224–229) edustaa näkemystä, jonka mukaan suurin osa löydettyistä altaista on käytetty rituaalista puhdistautumista varten (vrt. myös Reich 1993, 52–53). B. G. Wright (1997, 190–214) on varovaisempi ja arvioi, että osa löydettyistä altaista on voinut olla myös antiikissa yleisiä kylmälaita (frigidaria). Sandersin mukaan mikve-altaiden yleisyys osoittaa, että henkilökohtaisesta puhtaudesta (”domestic purities” eli esim. siemensyöksyn tai kuukautisvuodon aiheuttama saastaisuus) huolehdittiin Palestiinassa ensimmäisellä vuosisadalla yleisesti muutoinkin kuin pyhiinvaellusmatkalle lähtiessä (1990, 257). Wright puolestaan arvelee, että mikve-altaita ovat käyttäneet papit, jotka ovat pitäneet itsensä puhtaina myös temppelein ulkopuolella (1997, 213).

⁵⁵ Näin esim. Räisänen 1983, 574 (tätä tulkintaa olen itse seurannut artikkelissa 1993, 305–329, erit. 319).

tuleva (mikä tahansa?) epäpuhtaus?⁵⁶ Lopullista varmuutta lauselman varhaisesta tulkinnasta voidaan tuskin saada, sillä emme voi tietää minkälaisessa yhteydessä se on ensimmäisen kerran lausuttu. Q-lähteeseen sisältyvä fariseuksia vastaan suunnattu vertaus astian ulkopuolen puhdistamisesta (Q 11:39) tukee jossain määrin näkemystä, jonka mukaan sisäisen puhtauden merkitystä korostettiin jo varhain Jeesus-liikkeessä ulkoisen kustannuksella.⁵⁷

Markuksen teksti nykyisessä muodossaan on joka tapauksessa peräisin yhteisöltä, jossa kysymys ei-juutalaisesta ruokavaliosta on tullut ajankohtaiseksi. Markus edustaa periaatteessa samaa kantaa kuin Paavali, joka on vakuuttunut siitä, etteivät mitkään ruuat ole sinänsä epäpuhtaita. Mutta Markus yhtä vähän kuin Paavalikaan ei kiistä sitä, etteikö ihmisen ruumista ja sisintä uhkasi saastumisen vaara. Markuksen mukaan ihmistä saastuttavat nimenomaan sisältä kumpuavat synnit ja pahat ajatukset. Myös Paavali oli huolissaan synnin aiheuttamasta saastumisesta, vaikka hänen näkökulmansa oli ennen muuta yhteisöön synnintekijän kautta virtaava epäpuhtaus. Epäpuhtaan ruuankin suhteen Markuksen tekstin ajatuskulku on yhtä ambivalentti kuin Paavalin. Kaikki ruuat ovat kyllä ”puhtaita”, mutta perusteluksi tarjotaan lääketieteellistä selitystä: saastaiset ruuat eivät voi koskettaa ihmisen sisintä, vaan ne poistuvat elimistöstä ulostamisen kautta (Mark. 7:18–19). Meidän kannaltamme selitys voi olla naiivi, mutta me ajattelemmekin saastumista vertauskuvallisesti ja eettisesti, emme niin konkreettisesti kuin UT:n ajan ihmiset. Kuten edellä korostettiin, ihmisen sisintä ei ymmärretty antiikissa ei-fysiologisesti.⁵⁸ Kysymys siitä, voiko epäpuhtas ruoka vaikuttaa ihmisen sieluun, on siis omassa kulttuurisessa kontekstissään mielekäs. Markuksen selitys sille, ettei saastumista tapahdu, voi olla ainutlaatuinen, mutta se on

⁵⁶ Dunn (1985, 274) vertaa lauselmaa jakeeseen Mark. 2:17 ja tulkitsee sitä vähemmän kärjekkäästi. Lauselman korostaisi alun perin sitä, ettei ihmistä saastuta *niin paljon* se, mikä tulee ulkoa, *kuin* se mikä tulee hänen sisältään. Myös Sanders (1990, 28; 1993, 219) katsoo, ettei lauselman itsessään, kontekstistaan irroitettuna välttämättä kumoa Mooseksen lain ruokasäädöksiä.

⁵⁷ Neusner (1976, 486–495) on selvittänyt rabbiinisia tulkintoja talousesineitten kultillisesta puhdistamisesta. Shammain koulukunnan mukaan on meneteltävä siten kuin Matt. 23:26 edellyttää: ts. astian ulkopuoli ja sisäpuoli on puhdistettava erikseen. Sen sijaan Hillelin koulukunnan mukaan astian ulkopuoli oli aina epäpuhtas ja ainoastaan sisäpuoli oli puhdistettava. Ks. *m. Kelim* 25; *m. Berakot* 8:2. Neusnerin mukaan alkuperäisen lauselman metaforiikka on mielekäs nimenomaan Shammain tulkinnan valossa. Vrt. Maccoby (1982, 3–15), joka katsoo, että vertauksessa viitataan ainoastaan hygieniseen ei kultilliseen puhdistamiseen. Toisaalta ainakin Luukas yhdistää lauselman selvästi peseytymiseen ennen ateriointia (Luuk. 11:37–41; vrt. Tuom. ev. 89).

⁵⁸ Ks. edellä n. 38.

ymmärrettävä pyrkimyksenä kieltää ruokien saastaisuus kieltämättä saastaisuuden kategoriaa itsessään.

Voimmeko ymmärtää puhtauden ja saastaisuuden käsitteitä?

Olen kolmen esimerkin avulla kyennyt vain raapaisemaan pintaa. Toivon kuitenkin, että olen voinut osoittaa ainakin kysymyksenasettelun mielekkyyden. Kuvamme alkukristillisyyden historiasta ei muodostu täydelliseksi, jos vain pohdimme, ketkä *hylkäsivät* ja missä vaiheessa juutalaisen lain edellyttämät puhtaussäädökset. Yhtä tärkeää ellei tärkeämpää on yrittää ymmärtää, kuinka puhtauden ja saastaisuuden käsitteitä tulkittiin uudestaan varhaiskristillisissä ryhmissä. Johannes Kastaja, Paavali ja Markus todistavat kukin tavallaan, että kysymys ruumiin ja hengen puhtaudesta säilyi keskeisenä Jeesus-liikkeessä ja myöhemmissä kristillisissä ryhmissä. On liian yksinkertaista ja osin harhaanjohtavaa kuvata tätä prosessia siten, että juutalaisuuden rituaaliset puhtaussäädökset muuttuivat kristinuskossa eettisiksi tai vertauskuvallisiksi.⁵⁹ Jos rituaalisella puhtaudella tarkoitetaan nimenomaan ruumiillista puhtautta, ei tämä ihanne suinkaan kadonnut varhaiskristillistä ryhmistä. Jos taas eettisellä tarkoitetaan ihmisen sisäistä puhtautta, eivät ensimmäiset kristityt olleet ensimmäisiä, jotka katsoivat, että synti saastuttaa ihmisen.

Puhtauden ja saastaisuuden erottelu ei kadonnut kristinuskosta, ja se on yhä osa nykyaikaista länsimaista kulttuuria. Ei-moraaliset ja fyysiset epäpuhtauden aiheuttajat ovat kuitenkin siirtyneet terveydenhoidon ja hygienian alueelle ja muuttuneet paljolti ei-uskonnollisiksi kysymyksiksi. Sydämen puhtaus on yhä monille tärkeä uskonnollisen symboli, mutta ulkoisen saastaisuuden kadottua uskonnosta puhdistautuminen jonkin fyysisen riitin avulla on jäänyt ilman selkeää analogiaa ja on siksi useimmille vaikeasti ymmärrettävä. Silti jokaviikkoiseen saunarituaaliinsa valmistautuva suomalainen voi tuskin väittää kadottaneensa tarpeen puhdistautua sekä sisäisesti että ulkonaisesti.

⁵⁹ Näin tulkitsee kuitenkin esim. Countryman (1988, 138–143), joka tosin myöntää, että erottelu puhtaan ja epäpuhtaan välillä säilyi keskeisenä kristillisissä ryhmissä (s. 139).

KIRJALLISUUS

Anttonen, V. 1996. Ihmisen ja maan rajat: ”Pyhä” kulttuurisena kategoriana. SKS 646. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.

Browne, S. G. 1986. ”Leprosy in the Bible”. B. Palmer (toim.), *Medicine and the Bible*. Exeter: Paternoster, 101–25.

Bulmer, R. 1967. ”Why is the Cassowary not a Bird? A Problem of Zoological Taxonomy among the Karam of the New Guinea Highlands”. *Man N.S.* 2, 5–25.

Bultmann, R. 1967 [1926]. *Jesus*. Siebenstern-Taschenbuch 17. 3. painos. München: Siebenstem Tachenbuch Verlag.

Burkert, W. 1985. *Greek Religion*. Cambridge: Harvard University Press.

Countryman, L. W. 1988. *Dirt, Greed and Sex: Sexual Ethics in the New Testament and Their Implications for Today*. Philadelphia: Fortress.

Crossan, J. D. 1991. *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. San Francisco: Harper.

Douglas, M. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Ark.

--- 1973 [1970]. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. 2. painos. London: Barrie & Jenkins.

--- 1975. *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*. London: Routledge & Kegan Paul.

--- 1993a. ”Atonement in Leviticus”. *Jewish Studies Quarterly* 1:2, 109–30.

--- 1993b. ”The Forbidden Animals in Leviticus”. *Journal for the Study of the Old Testament* 59, 3–23.

--- 1993c. *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*. JSOTSup 158. Sheffield: Sheffield Academic Press.

--- 1996. ”Sacred Contagion”. J. F. A. Sawyer (toim.), *Reading Leviticus: A Conversation with Mary Douglas*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 86–106.

Dunn, J. D. G. 1985. ”Jesus and Ritual Purity: A Study on the Tradition-history of Mark 7,15”. F. Refoulé (toim.), *A cause de l’Evangile: Études sur les synoptiques et les Actes offerts au P. Jacques Dupont*. *Lectio Divina* 123. Paris: Cerf, 251–76.

Fisk, B. N. 1996. ”PORNEYEIN as Body Violation: The Unique Nature of Sexual Sin in 1 Corinthians 6.18”. *New Testament Studies* 42, 540–58.

Fohrer, G. 1968. *Geschichte der israelitische Religion*. Berlin: de Gruyter.

Fredriksen, P. 1995. ”Did Jesus Oppose the Purity Laws?” *Bible Review*, May 1995, 20–25. 42–47.

García Martínez, F. 1995. "The Problem of Purity". F. García Martínez – J. T. Barrera, *The People of the Dead Sea Scrolls: Their Writings, Beliefs and Practices*. Leiden: Brill, 137–57.

Gnilka, J. 1978. *Das Evangelium nach Markus (Mk 1–8,26)*. EKK II/1. Zürich: Benziger Verlag; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Grmek, M. D. 1986. *Diseases in the Ancient World*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Harrington, H. K. 1993. *The Impurity Systems of Qumran and Rabbis: Biblical Foundations*. SBLDS 143. Atlanta: Scholars Press.

--- 1996. "Interpreting Leviticus in the Second Temple Period: Struggling with Ambiguity". J. F. A. Sawyer (toim.), *Reading Leviticus: A Conversation with Mary Douglas*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 214–29.

Hauck, F. 1938. "καqaro/j ktl (A–B)". *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament III*, 416–21.

Hübner, H. 1992. "Unclean and Clean (NT)". *Anchor Bible Dictionary VI*, 741–45.

Hunzinger, C.-H. 1968. "r(anti/zw ktl". *Theological Dictionary of the New Testament VI*, 976–84.

Jenkins, C. 1908. "Origen on 1 Corinthians". *Journal of Theological Studies* 9, 502.

Klawans, J. 1997. "The Impurity of Immorality in Ancient Judaism". *Journal of Jewish Studies* 48, 1–16.

Leach, E. 1983. "Anthropological Approaches to the Study of the Bible During the Twentieth Century". E. Leach – D. A. Aycock, *Structuralist Interpretations of Biblical Myth*. Cambridge: Cambridge University Press, 7–32.

Maccoby, H. 1982. "The Washing of Cups". *Journal for the Study of the New Testament* 14, 3–15.

Malina, B. 1986. *Christian Origins and Cultural Anthropology: Practical Models for Biblical Interpretation*. Atlanta: John Knox.

Martin, D. B. 1995. *The Corinthian Body*. New Haven: Yale University Press.

Milgrom, J. 1991. *Leviticus 1–16*. AB. New York: Doubleday.

Morris, B. 1987. *Anthropological Studies of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Neusner, J. 1973. *The idea of Purity in Ancient Judaism*. SJLA 1. Leiden: Brill.

--- 1976. "'First Cleanse the Inside': 'Halakhic Background of a Controversy-Saying'". *New Testament Studies* 22, 486–95.

Newton, M. 1985. *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul*. SNTSMS 53. Cambridge: Cambridge University Press.

Neyrey, J. H. 1986a. "Body Language in 1 Corinthians: The Use of Anthropological Models for Understanding Paul and His Opponents". *Semeia* 35, 129–70.

- 1986b. "The Idea of Purity in Mark's Gospel". *Semeia* 35, 91–128.
- Ohnuki-Tierney, E. 1984. *Illness and Culture in Contemporary Japan: An Anthropological View*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pierce, C. A. 1955. *Conscience in the New Testament*. London: SCM.
- Pilch, J. J. 1981. "Biblical Leprosy and Body Symbolism". *Biblical Theology Bulletin* 11, 108–13.
- Reich, R. 1993. "The Great Mikveh Debate". *Biblical Archeology Review* 19:2, 52–53.
- Räisänen, H. 1983. "Jeesus ja varhaiskristillinen raamattukritiikki". *Teologinen Aikakauskirja* 88, 570–84.
- Sanders, E. P. 1985. *Jesus and Judaism*. London: SCM Press.
- 1990. *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*. London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International.
- 1992. *Judaism: Practice and Belief 63BCE–66CE*. London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International.
- 1993. *The Historical Figure of Jesus*. London: Penguin Books.
- Sawyer, J. F. A. (toim.) 1996. *Reading Leviticus: A Conversation with Mary Douglas*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Smith, M. 1960–61. "The Dead Sea Sect in Relation to Ancient Judaism". *New Testament Studies* 7, 347–60.
- Sollamo, R. (toim.) 1997. *Qumranin kirjasto: Valikoima teoksia*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Stegemann, H. 1994. *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*. Freiburg: Herder.
- Taylor, J. E. 1996. "John the Baptist and the Essenes". *Journal of Jewish Studies* 47, 256–85.
- 1997. *The Immerser: John the Baptist within Second Temple Judaism*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Uro, R. 1993. "'Secondary Orality' in the Gospel of Thomas? Logion 14 as a Test Case". *Forum* 9:3–4, 305–29.
- 1997. "Johannes Kastaja ja Jeesus-liike". R. Uro – O. Lehtipuu (toim.), *Nasaretilaisen historia*. Helsinki: Kirjapaja, 106–45.
- Wendebourg, D. 1984. "Die alttestamentlichen Reinheitsgesetze in der frühen Kirche". *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 95, 149–70.
- Wright, B. G. 1997. "Jewish Ritual Baths – Interpreting the Digs and the Texts: Some Issues in the Social History of Second Temple Judaism". N. A. Silberman - D. Small (toim.), *The Archeology of Israel*. JSOTSup 237. Sheffield: Sheffield Academic Press, 190–214.