



#5

Miten pyhä teksti toimii?

Jutta Jokiranta



Abstract

Religious institutions and faith communities should recognize and acknowledge the nature of sacred texts as constantly changing and renewing resources, and societies should recognize and acknowledge human ways of committing to sacred texts and their claims. We call for an understanding of the processes by which certain texts became and become to be distinguished as special or sacred and of the consequences of such commitments. This article explores Jewish/Judean manuscript culture at the turn of the era when ideas of sacred texts started to be formed; this offers possibilities of reflection of modern processes. Sacred texts are not only conceptualized as divine speech or divinely inspired writings. Our investigation offers three areas of study needed to analyse the functioning of sacred texts in the past and the present: the material mediation of texts, the role of the community and its ritual life, and changes in content and interpretation.

1. Johdanto

Raamatunkäytön ja -tulkinnan on todettu olevan yhä yhteiskunnallisesti merkittävä kysymys. Pyhän tekstin käyttäjät voivat vedota tekstin auktoriteettiin ja vakiintuneeseen asemaan uskonnollisessa yhteisössä ja haluta alistaa sille myös itsensä. Ongelmaksi tämä koetaan, kun tekstit sisältävät syrjiviä asenteita esimerkiksi naisia, seksuaalivähemmistöjä tai etnisiä ryhmiä kohtaan tai jos tuomionjulistukset siirretään kovin suorasukaisesti johonkin nykyajan tilanteeseen tai lopunajan ennustamiseen. Vaikka joillakin teksteillä on merkittävä opillinen ja historiallisesti muotoutunut asemansa, uskonnolliset yhteisöt eivät näe oikein rooliaan yhteiskunnassa, jos ne eivät samalla tunnusta pyhien tekstien luonnetta alati muuttuvina ja uusiutuvina resursseina ja käy jatkuvaa keskustelua ja rajanvetoa niiden tulkinnasta historiallisesti ja nykyajassa. Toisaalta yhteiskunnallisessa keskustelussa ei päästä eteenpäin, jos ei tunneta ja tunnusteta niitä prosesseja, joilla ihmiset sitoutuvat tiettyjen tekstien arvoaltaan. Mitä annettavaa raamatuntutkimuksella on

tähän tilanteeseen? Ammennan tässä artikkelissa Vanhan testamentin ja Qumranin tekstien tutkimuksesta sekä hiukan myös kognitiivisesta tutkimuksesta vastatakseni kysymykseen, miten pyhä teksti toimii. Millä tavoin tekstejä lähestyttiin ja erotettiin erityisiksi ajanlaskun alun tienoilla? Mitä pitää ymmärtää, jotta ymmärrämme miksi Raamattu puhuu yhdelle yhtä ja toiselle toista?¹

2. Mikä on pyhä teksti?

Tärkeämpää kuin selvittää pyhä-sanan etymologia, on katsoa miten pyhä-sana käytetään, mitä sillä ”koodataan”, niin kuin Veikko Anttonen (2010) asian ilmaisee. Joitakin asioita on kaikissa kulttuureissa, uskonnosta riippumatta, erotettu ja pidetty erityisinä, joko erityisen arvokkaina tai jollakin tavalla vaarallisina, ja näin luotu yhteisiä arvoja ja käytänteitä. Esimerkiksi suomalaisten nykyistä mielenmaisemaa avaa tutkimus, jossa suomalaisilta kysyttiin mikä heille on pyhää. Suuri enemmistö liitti pyhyiden rakkauteen ja läheisiin

Raamatunkäytön ja -tulkinnan on todettu olevan yhä yhteiskunnallisesti merkittävä kysymys.

1 Painopisteeni on juutalais-kristillisen perinteen pyhillä teksteillä, mutta tämän perinteen raamatut (muun muassa heprealainen Raamattu, Vanha testamentti, Uusi testamentti ja niiden erilaiset kokoonpanot) on myös asetettava vertailevaan pyhien tekstien viitekehykseen, ks. Jokiranta & Nikki 2021, 11–36. Raamattu on pitkälti määritellyt pyhien tekstien ymmärtämistä, jolloin pyhän tekstin luonne on otettu annettuna kristillisestä kontekstista käsin, eikä tällöin tunnusteta, mikä Raamatussa on erityistä ja mikä yleistä.

ihmisiin sekä rauhaan, lepoon ja omaan kotiin. Tällöin pyhä on rinnastettavissa johonkin varjeltavaan, suojeltuun, koskemattomaan: ”Pyhä on raja, joka erottaa erilleen asiat, joista ei haluta tai koeta voitavan neuvotella” (Pessi et al. 2018, 7).

Heprean adjektiivia *qados*, ”pyhä”, tai substantiivina *qodes*, ”pyhyys”, ei liitetä kirjoitettuihin *teksteihin* vielä Heprealaisessa Raamatussa. Heprealaisen Raamatun kirjoittajat pitivät pyhänä Jumalaa ja Jumalalle erotettuja ihmisiä ja asioita, mutta kirjoitetut tekstit eivät vielä suoraan kuuluneet näihin asioihin.² Nykyäänkin tekstikokoelman ainutlaatuisuutta puolustetaan usein muilla sanavalinnoilla kuin niiden pyhyydellä: Raamattu on ”Jumalan sanaa” tai joku on oikealla tavalla ”raamatullinen”. Pyhyyden sijaan diskurssi nojaa usein tekstin jumalallisuuteen, ilmoituskäsitykseen, joka harvalle nykyään tarkoittaa suoraa sanainspiraatio-oppia, mutta monelle kuitenkin – luterilaisittain ilmaistuna – Jumalan ”erityistä ilmoitusta”. Tällainen puhetapa luonnollisesti hämärtaa Jumalan sanan välitteisyyttä.

2 Jeremia viittaa Herran ”pyhiin sanoihin”: hän on niiden vuoksi kuin juopunut, kun hänen täytyy saarnata vääriä profeettoja vastaan (Jer. 23:9). Jumalan lisäksi Jumalalle erotetut ihmiset, Jumalan oma kansa, olivat pyhitettyjä (3. Moos. 20:26; 5. Moos. 14:2). Kreikankielisessä maailmassa myös kirjoituksia saatettiin luonnehtia pyhiksi (Room. 1:2; 2. Tim. 3:15; Weissenberg von & Uusimäki 2017; Weissenberg von & Seppänen 2015). Uudessa testamentissa viitataan profeettalliseen sanaan ja Jumalan Hengen vaikutukseen kirjoitusten synnyssä (esim. Room. 15:4; 2. Tim 3:16; 2. Piet. 1:19–21), ja tällöin viitataan Vanhan testamentin kirjoituksiin, mutta ei tarkemmin määritellä, mihin (Lehtipuu & Weissenberg von 2017).

Heprealaisen Raamatun tekstien kirjoittajat ajattelivat toki säilyttävänsä viestejä Jumalalta, mutta jumalallisilla sanoilla oli välittäjänsä, profeetat (Nissinen 2017), eikä teksteiksi asti päätyneet välitysprosessi ollut suora. Vaikka poikkeustapauksissa Jumalan katsottiin puhuneen suoraan ja avoimesti kuten Moosekselle (4. Moos. 12:8; 5. Moos. 34:10), tekstien välittäjät eivät itse rohjeneet väittää olevansa tällaisessa asemassa. Heprealaiseen Raamattuun sisällytettiin Jumalan puhemuotoista aineistoa patriarkoille, Moosekselle, profeetoille, psalminlaulajille ja näkijöille, mutta viesti kohdistui aina kulloisellekin henkilölle ja ryhmälle ja tiettyyn tilanteeseen. Usein toistuva ilmaisu ”Jahve/Herra sanoi...” ei siten koodaa Jumalan välitöntä puhetta, vaan kirjoittajien kerrontaa Jumalan puheesta, käskyistä, lupauksista ja tuomioista. Edes kymmentä käskyä ei esitetä Jumalan kirjoittamina: Mooses sai ensin Siinailta Jumalan itse kirjoittamat liiton taulut mutta nähtyään kansan tekemän kultaisen sonnipsaan hän rikkoi nämä (2. Moos. 31:18; 32:16, 19). Uudet taulut olivat Mooseksen kirjoittamat (2. Moos. 34:27–28; Schmid 2019, 262). Heprealaisen Raamatun kirjoittajien oman ymmärryksen teksteistään voi siten sanoa olevan ensi sijassa välitettyä Jumalan sanaa ja sanoja Jumalasta.³

3 Uusi testamentti ei ole tässä suhteessa erilainen: Paavali ei kirjoittanut pyhiä kirjoituksia eivätkä evankelistat katsoneet olevansa profeettoja, vaikka saattoivatkin ajatella saaneensa keskuuteensa Jumalan erityisen lähettilään ja uuden liiton. Nykytutkimuksessa korostetaan myös sitä, miten monessa suhteessa Uuden testamentin kirjoittajat olivat juutalaisuuden sisällä.

Tärkeä kysymys on, kuinka kauas tästä itseymmärryksestä on siirrytty nykypäivän diskurssissa, jossa pyhille teksteille saataan lukea jonkinlaista toimijuutta: ”Raamattu sanoo” ja ”Raamattu opettaa”. Piispainkirje *Raamattu ja kirkko* (2021) ottaa tähän selvästi etäisyyttä ja käyttäen ennemmin ilmaisuja ”(Raamatussa) voi kuulla Jumalan äänen”, ”Jumala puhuu ihmiselle ja ihmisyyhteisöille Raamatun välityksellä” ja ”varsinainen... Jumalan sana on Jeesus Kristus”, mutta painottaa myös Raamatun samanaikaista inhimillistä ja jumalallista luonnetta ja Pyhän Hengen ”hengitystä” sen kautta.

Tällä diskurssilla on yhtymäkohtia siihen, miten Jumalasta puhutaan. Vanhan testamentin tutkimuksessa on kysytty, missä määrin Jumala käsitteellistettiin ihmistä muistuttavin tavoin ja ilmaisin (esim. Knafel 2014; Smith 2016). Tämä antropomorfismiksi nimetty ilmiö on kuitenkin paljon jumalapuhetta ja uskontoa laajempi, kuten viimeaikainen kognitiivinen tutkimus antaa ymmärtää. Turvautumme antropomorfismiin, kun meidän tulee tehdä päätelmiä ei-ihmisiksi luokiteltavista entiteeteistä ja tieto ihmisistä aktivoituu (Waytz et al. 2010a). Meillä on taipumus nähdä muutkin kuin ihmiset ihmismäisinä erityisesti kokiessamme olevamme yksinäisiä tai kun meidän tulee koettaa olla tehokkaita sosiaalisia toimijoita ja ennakoita ympäristössä olevien esineiden tai elementtien piirteitä (Epley et al. 2008; Waytz et al. 2010b). Taipumus antropomorfismiin voi joissain tilanteissa olla muistille hyödyllistä (Baker et al. 2018). Kognitiivisesti suhtaudumme siis ympäristöömme niin kuin elottomat esineet, rakennukset tai luonto itse asiassa lähettäisivät meille viestejä tai kommunikoisivat kanssamme.

Jumala-käsitteitä tutkittaessa on huomattu, että vaikka jumalia ajatellaan ja käsitteellistetään myös kehollisten ja biologisten tekijöiden avulla, paljon yleisempää on ihmisen psykologisten piirteiden olettaminen jumalien ominaisuuksiksi. Jumalaa koskevien mentaalisten ominaisuuksien prosessointi oli nopeampaa, yleisempää, varmempaa ja johdonmukaisempaa kuin biologisten ominaisuuksien (Shtulman & Lindeman 2016).

Voidaanko siis olettaa, että joissain tapauksissa myös pyhät tekstit saavat ihmismäisiä piirteitä: ne osaavat puhua ja opettaa ja tunnistavat tunteemme tai tarpeemme. Tämä vaatisi enemmän tutkimusta. Vaikuttaa ilmiselvältä, että *kaikkia* ihmisen piirteitä ei hyödynnetä: pyhät tekstit eivät liiku omatoimisesti tai ojenna käsiään meitä kohti. Voisikin pohtia, missä määrin erilaiset psykologisen toimijuuden muodot luonnehtivat suhtautumista pyhiin teksteihin (vrt. Hodge 2018) ja millaista variaatiota tässä on havaittavissa esimerkiksi sen suhteen millaisissa tilanteissa henkilöt tai yhteisöt tekstejä käyttävät ja kuinka usein ovat niiden kanssa tekemisissä. Sisältönsä ja asemansa puolesta pyhät tekstit saattavat saada samoja piirteitä, joita luetaan jumalille ja muille yliluonnollisille toimijoille. Niillä voi olla ainakin moraalisia piirteitä, ne tuomitsevat tai palkitsevat toiminnasta; korkeampia kognitiivisia kykyjä, ne lukevat ajatuksia; ja tunteita, ne ovat täynnä iloa tai synkkyyttä.

Toisin kuin yleinen puhetapa antaa ymmärtää, tutkijat korostavat, että Raamattu ei puhu, sano tai opeta mitään. Tekstikokoelma ei ole itsenäinen ihmisenkaltainen toimija, joka puhuu tai toimii maailmassa. Pyhä teksti on aina jonkun ihmisen tai yhteisön ”pyhittäjä”, tavalli-

sista teksteistä erottama, ja jonkun käyttämä ja tulkitsema.⁴

Varhaisessa juutalaisuudessa käynnistyi kuitenkin myös toinen kehityskulku, jonka perillisistä mekin usein löydämme itsemme. Profetia kirjallistui ja aiemman tekstin tai perinteen *tulkinta* nähtiin inspiroituna (Jassen 2007; Antin 2019). Toisaalta erilaiset taivasmatkailut lisääntyivät ja välittäjähahmot esitettiin suoraan taivaallisen erityissanoman tuojina (jo muun muassa Daniel). Etenkin kaanonin muotoutuminen ensimmäisinä vuosikatoina jaa. kapseloi tietyt kokoelmat – erilaiset eri yhteisöissä – kulttuurisäilykkeiksi. Yhteisöt eroavat toisistaan siinä, missä määrin ne tunnustavat myös muiden, ei-kanonisten tekstien merkityksen, ja tunnistavat oman tulkintaperinteensä

4 Auktoriteetti-käsite tekstien yhteydessä on erityisen vaikea, koska sillä on oma sosiologinen kehyksensä: henkilöillä on auktoriteetti, ei teksteillä. Henkilö voi vedota tekstiin ja käyttää valtaansa tekstin määrittelyssä ja tulkinnassa. Jos henkilö joutuu perustelevaan valtaansa eli legitimoimaan sitä, hän on jo menettänyt luontaisen auktoriteettiasemansa (Furedi 2013). Teksteistä itsestään näemme vain perusteita tai seikkoja, joiden voimme arvailla olleen tekstien kirjoittajien valitsemia strategioita tai muotoja sanoman tueksi; emme tiedä, missä määrin ne hyväksyttiin. Tekstin kanoninen asema tuottaa illuusion, että kaikki strategiat ja väitteet olivat hyväksytyjä, vaikka kokoelman sisäiset ”äänet” ja vastakkaisetkin ilmaiset antavat aiheita olettaa toisin. Kaanonin sisältä on aina etsitty keskeisempiä tekstejä ja erotettu ne kehällisemmistä tai itselle epämieluisemmista. Piispainkirje *Raamattu ja kirkko* 2021, 18–19, korostaa tekstien tunnettuutta kaanoniin päätyemisessä. Kaanonin ulkopuolelle jäi kuitenkin myös tekstejä, jotka olivat laajasti tunnettuja ja käytettyjä (esim. Riemuvuosien kirja, 1. Henok, Hermaan paimen).

roolin kanonisten tekstien tulkinnassa (ks. esim. Bastubacka 2021; Huttunen 2021a, 2021b).

Miten muinainen tekstievidenssi auttaa ymmärtämään niitä käyttötapoja, joilla tekstit saavat erityisaseman? Nostan tässä esiin Qumranin⁵ tekstitutkimuksesta kolme osa-alueita: tekstin materiaalsen muodon merkityksen, yhteisön ja sen rituaalisen elämän merkityksen sekä neuvottelun alati muuttuvan ja vanhentuvan sisällön kanssa.

1. Muodolla on väliä

Teksti välittyy aina jonkin materiaalsen muodon kautta. Nykyiset äänikirjat ovat hyvä esimerkki siitä, että jotkut kirjat toimivat kuultuna huomommin kuin toiset. Erilaiset välineet herättävät erilaisia oletuksia esimerkiksi kirjoittajasta tai kirjoituksen läpikäymästä prosessista: kirjailijan blogikirjoitusta ei arvioida samalla tavalla kuin kustannettua kirjaa. Wikipedia-artikkeli saa olla anonyymi kun taas tietosanakirja-artikkelin kirjoittajan

5 Qumranin käsikirjoitukset löydettiin 1947–56 Kuolleenmeren läheisyydessä olevista luolista ja on julkaistu Discoveries of the Judean Desert -sarjassa (DJD I–XL; lista nähtävissä: <http://orion.mscc.huji.ac.il/resources/djd.shtml>). Qumran-nimeä käytetään sekä paikannimenä että käsikirjoituskokoelman yhteydessä. Useat käsikirjoitukset ovat selvästi vanhempia kuin Qumranilla sijaitseva asutus (Crawford 2019, 141), joten tekstejä ei ole syytä tulkita vain tämän paikan valossa. Käsikirjoituksista noin neljäsosa sisältää myöhemmän heprealaisen Raamatun tekstejä, loput ovat muuta varhaisjuutalaista uskonnollista kirjallisuutta. Tekstit on ajoitettu noin vuosiin 250 eaa.–70 jaa.

tulee olla näkyvissä. Muoto vaikuttaa myös käyttöön: mobiiliraamattu kulkee kaikille ja sisältää helpon hakutoiminnon, painetun Raamatun käyttäjältä edellytetään enemmän tietoa, jotta hän löytää etsimänsä.

Ajanlaskun alun käsikirjoituskulttuurissa valtaosa kirjallisista teksteistä ja myös monet dokumentaariset tekstit (kuten kirjeet, sopimukset tai kauppakirjat) kirjoitettiin nahka- ja papyruskääröihin. Viimeaikaisessa tutkimuksessa on yhä enemmän otettu huomioon näitä materiaalisia tekijöitä Raamatun synnyn tutkimisessa. Qumranin tekstien joukossa ei ole säilynyt kääröjä, joissa olisi kovin laajoja kokonaisuuksia; tämä ei olisi käytännöllistä. Poikkeuksellisen hyvin säilynyt Jesajan kirjan käärö (1QIsa^a) on pitkä, 7,34 metriä, ja aiemmin tuntematon Tempelikäärö (11QT^a) vielä tätäkin pitempi, noin 8,15 metriä.⁶

Useiden metrien pituista kääröä ei rullattu kerralla auki eikä sen alku ja loppu ollut yhtä aikaa näkyvissä. Kääröä luettiin jaksoissa niin että muutama palsta kerrallaan oli näkyvissä. Lukijan täytyi osata kieltä (hepreaa, arameaa), sillä kirjoitus on konsonanttikirjoitusta, joka pitkälti vaati lukijaa täydentämään mielessään sanoihin oikeat vokaalit. Kirjurimerkinnot olivat tärkeä osa kääröjen antamaa informaatiota: sanoja oli korjattu ja poistettu, rivien väliin oli saatettu kirjoittaa, kirjoittamattomat aukkokohdat jaksottivat tekstiä luoden kappalejakoja ja erilaiset marginaalimerkinnot sisälsivät viestejä sekä lukijoille että uusille kirjureille (Tov 2004). Käärökulttuurissa ei vielä syntynyt pyhän vakiintu-

neen tekstikokoelman ideaa. Vaikka joillakin kokoelmilla, etenkin tooralla eli Mooseksen kirjoilla, oli ajanlaskun alussa yleisesti tunnustettu ja symbolisesti merkittävä asema, ei ole näyttöä siitä, että toorallakaan olisi ollut yhtä hyväksyttyä muotoa ja sisältöä.⁷ Kaikkia viittä Mooseksen kirjaa ei ole säilynyt yhdessä käärössä. Heparalaisen Raamatun tekstejä sisältävät kääröt eivät näytä olleen materiaalisesti sen kummempia kuin muutkaan säilyneet kääröt. Yksi ja sama kirjuri kirjoitti Samue-

Käärökulttuurissa on vaikea erottaa pyhiä tekstejä muista, saati vakiinnuttaa tekstien muotoa.

lin kirjan käärön ja Qumranin liikkeen oman Yhdyskunta- ja Seurakuntasäännön ja Siunauksia sisältävän tekstin ja teki Jesajan kirjakääröön korjauksia (Reymond 2018). Jotkut käsikirjoitukset ovat toisia laadukkaampia ja hienompia (muun muassa leveät marginaalit, tasalaatuinen kirjoitus), mutta nämä sisälsivät myös tekstejä, jotka eivät päätyneet kaanoniin.

7 Vasta pitkälti kristillisellä ajalla, kun koodeksit vähitellen yleistyivät, syntyi idea ”kirjasta”, jossa on kannet, alku ja loppu ja rajattu sisältö. Sisällön vakiintuminen odotti vielä painotaidon keksimistä.

6 Kääröt ovat nähtävissä sivulla <http://dss.collections.imj.org.il/>.

Käärökulttuurissa on vaikea erottaa pyhiä tekstejä muista, saati vakiinnuttaa tekstien muotoa. Qumranin tekstien joukosta tunnetaan kuitenkin varhaisimmat Vanhan testamentin ”selitystekokset”, kommentaarit.⁸ Esimerkiksi Habakukin pešerissä (1QpHab) erotetaan profeetta Habakukin kirjan teksti (Hab. 1–2) sen tulkinnasta. Tulkintakappaleet erottuvat selvästi niitä edeltävien sisennysten tai kirjoittamattomien rivin osien perusteella.⁹ Tulkinta alkaa tyypillisesti jollakin vakiintuneella formelilla, esimerkiksi *pišrō ‘al*, ”tämän tulkinta on/koskee”. Tämä kommentaarikeksintö ammensi muun muassa muinaislähi-itämaisestä unientulkintaperinteestä: viisaat osasivat tulkita unia ja jopa kertoa toisen näkemän unen (Dan. 2). Siten tulkintakin oli jumalallista ilmoitusta, nyt vain sen kohteeksi tulivat tekstit. Malleja omaksuttiin myös kreikkalaisen maailman Homeros-tulkinnan perinteestä (Hartog 2017).

Jahve-nimen kirjoitus muinaisheprealaisin kirjaimin erottuu Habakukin pešerin käärosta selvästi ja varjelee nimen säilyvyyttä ainakin kopioitaessa. Tapa on liitetty myös nimen pyhyyteen ja sen lausumattomuuteen; nimi ilmentää voimaa, joka Jumalalla uskottiin olevan ongelmien ratkaisemiseksi ja jonka väärää käyttöä tuli varoa. Marginaaleissa olevat

8 Arvovaltaisen tekstin yhtenä tunnusmerkkinä on pidetty sitä, että tekstiä aletaan siteerata ja tulkita, ks. lisää Pajunen 2021.

9 Käärö on nähtävissä sivulla <http://dss.collections.imj.org.il/>. Käärö on peräisin ensimmäiseltä vuosisadalta eaa. ja sisältää vain Habakukin kirjan lukujen 1 ja 2 lainaukset ja niiden tulkinnan, ei lukua 3, joka on hymni. Ks. vastikään ilmestynyt kommentaari Lim 2020 sekä kääroän suomennos teoksessa Sollamo ja Pajunen 2017.

X-merkit saattavat kertoa kääroän ääneen lukemisesta: yhden teorian mukaan merkit osoittivat, että rivin lopussa oleva tyhjä kohta ei ollut kappalejaon merkki vaan ajatus jatkui seuraavalla rivillä (Brooke 2014). Käärömuoto ei välitä samoja merkityksiä kuin kirjan muotoon puettu teksti eikä siltä voi odottaa samoja asioita kuin koodeksilta. Käärö välittää muita merkityksiä: teksti on performanssi, joka esitetään. Esitys vaatii taitoa. Teksti avautuu katkelma kerrallaan – kuin näytön ruutu, jota voi rullata. Profetallinen ääni jatkuu, Jumala säilyy.

2. Tekstin pyhäksi tekeminen vaatii yhteisön

Pyhien tekstien tunnettuus ja käyttö vaihtelevat paljon. Sosialisointia ja kasvatuksen kautta opitaan usein joitakin keskeisiä kertomuksia, eettisiä periaatteita ja vakiintuneita muotoja kuten rukouksia tai uskontunnustuksia. Eräissä Qumranin teksteissä kasvatus- ja koulutusihanne on selvä: mukana tuli olla naiset ja lapset. Seurakuntasäännössä (1QSa) todetaan: ”Kun he liittyvät (liittoon), heidän tulee koota kaikki, myös lapset ja naiset. Heidän tulee lukea heidän kuultensa kaikki liiton lait ja saatava heidän ymmärtämään kaikki heidän säädöksensä, etteivät he erehtyisi (tietämättömyydessään)” (1QSa 1:4–5). Liikkeen piirissä olevat olivat mahdollisesti saaneet myös yksilöllistä opetusta siihen liittyessään (Yhdyskuntasääntö, 1QS 5), ja he kokoontuivat säännöllisesti yhteiseen neuvonpitoon, jossa myös luettiin tekstejä ääneen, keskusteltiin niistä ja rukoiltiin (1QS 6). Liikettä onkin luonnehdittu tekstiyhteiseksi: oman yhteisön identiteetti ja merkityksellisyys kietoutuivat

tekstien ympärille (Popović 2017). Tekstejä esitettiin, opiskeltiin, tutkittiin, tulkittiin ja tuotettiin. Kenties pešerkirjallisuuskin syntyi tällaisissa yhteisissä istunnoissa tai niitä varten. Kyse oli luku- ja kirjoitustaitoisen eliitin toiminnasta, mutta kokoon-tumisissa ja rituaaleissa muutkin tulivat tekstien vaikutuspiiriin.

Rituaalinen konteksti voi antaa teksteille erityisen, tunnepitoisen merkityksen. Mutta rituaaleissa ei vain opita sisältöjä, ne voivat olla edellytyksenä ylipäättään pyhinä pidettyihin asioihin sitoutumiseen – ja näihin kuuluvat myös pyhät tekstit. Qumranin teksteissä on useita aiemmin tuntemattomia rukous- ja psalmitekstejä, joissa osallistujat kuvittelivat itsensä osaksi taivaallista jumalanpalvelusta tai Jumalan ylistystä yhdessä enkelien ja jumalolentojen kanssa. Esimerkiksi Sapattiuhrin laulut on kokoelma käsikirjoituksia, joissa ylistetään ainutlaatuisella tavalla Jumalaa peräkkäisinä sapatteina. Tekstien lukijoina tai kuulijoina laulujen laulajat olivat taivaallisen hoviväen joukossa eikä taivaallista joukkoa arasteltu kutsua jumaliksi (*elim, elohim*): ”Kohotta-kaa Hänen korkeutensa ylen korkealle, (te) korkeat jumalat” (4Q403 Ii 33).¹⁰ Lopulta koko taivaallinen temppele kaikkin rakenteineen ja koristeineen ylisti Jumalaa: ”Kaikki kaikkeinpyhimmän taidolla tehdyt esineet kiiruhtavat (laulamaan) ihmeellisiä psalmeja kaikkeinpyhimmässä ... kaikki niiden taidolla tehdyt esineet ... Hänen kaikkeinpyhimpänsä valtaistuinvään ylistävät yhdessä...” (4Q403 Iii 13–15). Näissä kuvauksissa on yhtymäkohtia esimerkiksi profeetta Hesekielin näkyihin taivaasta. Sapattiuhrin lauluissa Jumala

manifestoitui ylistyksessä; voisi jopa ajatella Jumalan materialisoituneen ihmeellisellä tavalla (kuvitellussa) temppe- lissä ja sen osissa. Se, että näitä tekstejä on kirjoitettu muistiin ja kopioitu, kertoo sekä rituaalien merkityksestä että tekstuaalisuuden kasvusta.

Eräs toinen Qumranin rukouskäsikirjoitus sisältää laajan kokoelman aiemmin tuntemattomia psalmeja. Tästä niin kutsutusta Hymnien kirjasta käy ilmi, miten rukoilija saattoi ajatella olevansa yhtä aikaa etuoikeutettu osallistuja jumalten neuvostossa, joka sai jumalallista viisautta, ja täysin mitätön, syntisen ihmiskunnan tomusta tehty jäsen: ”Minä kiitän Sinua, Jumalani, sillä olet tehnyt ihmeitä tomusta, saven olet muovannut erinomaisesti. Mikä minä olen? Sinä [o]petit minua ymmärtämään totuutesi neuvonpidossa, opastit minua ihmeellisistä teoistasi” (1QH^a 19:6–7).¹¹ Jumalan sanaan tai lakeihin viitataan tekstissä yllättävän harvoin siihen nähden, miten tärkeää oikea lainnoudattaminen ja laintulkinta Qumranin liikkeelle oli. Muissa liikkeen teksteissä on paljon sääntöjä ja perinteitä esimerkiksi sapatin noudattamisesta, varastetusta omaisuudesta, oikeasta juhkalenterista, ruoka- ja puhtaussäädöksistä, valoista, lupauksista ja uhreista. Pyhien tekstien eettiset ja moraaliset säädöstit omaksutaan usein toissijaisesti, yhteisön koodien mukaan. Rukoustekstien merkitys on tärkeä, sillä ne näyttävät, miten yksi juutalainen liike ajanlaskun alussa saman- aikaisesti hyödynsi aiempia perinteitä ja loi luovasti uusia ja että jäsenten motivaatio lainnoudattamiseen nousi todennäköisesti hengellisestä ja sosiaalisesta yhteydestä.

10 Käännös tässä ja alla Juha Pakkala, teoksessa Sollamo & Pajunen (toim.) 2017.

11 Käännös Katri Antin, teoksessa Sollamo & Pajunen (toim.) 2017.

Pyhää tulkintaa tuotettiin aktiivisesti liikkeen rituaaleissa ja hierarkkisissa kokouksissa.

3. *Sisältö ei ole muuttumaton*

Pyhän tekstin tärkeimpänä voimana voisi pitää sen ajattomuutta tai oikeastaan sen ajankohtaisuutta: tunnetta tai uskomusta, että tekstillä on juuri meille sanottavaa. Tämän uskomuksen alla teksteiltä hyväksytään paljon ristiriitaisuuksia ja vanhentuneita käsityksiä ja käytäntöjä. Jahve-usko oli koetuksella ensimmäisessä pakkosiirtolaisuudessa 500-luvulla eaa. Joidenkin mukaan looginen johtopäätös oli, että Jumala oli hylännyt kansansa. Voimme kuitenkin lukea Vanhan testamentin lehdiltä uudestaan ja uudestaan vasta-narratiiveja:

Suullisessa perinteessä uutta laintulkintaa tapahtui koko ajan, vain osa siitä tallentui kirjoituksiin.

Jumala pelastaa jäännöksen, Jumala kyllä rankaisee mutta sitten rakentaa uudelleen, pelastaja tulee, uusi liitto solmitaan. Sisältö muuttui yhä uudestaan ja uudestaan. Laintulkinnan alueella ei tarvitse ihmetellä, miksi käskyt muuttuivat, kymmenestä käskystä on kaksi versiota ja varhaista lakikokoelmaa (2. Moos. 20–23)

tulkitaan uudestaan muuttuneessa tilanteessa (5. Moos. 12–26: 3. Moos. 17–26). Suullisessa perinteessä uutta laintulkintaa tapahtui koko ajan, vain osa siitä tallentui kirjoituksiin.

Edellä mainitussa Habakukin pešerissä Habakukin kirjan tapahtumien tulkittiin koskevan oman liikkeen historiaa ja ajankohtaisia tapahtumia. Siten esimerkiksi Habakukin kirjan pelottavat ”kaldealaiset” (babylonialaiset 600–500-luvulla eaa.) olivat pešerin kirjoittajan tulkinnassa ”kittiläisiä” eli todennäköisesti roomalaisia, jotka valloittivat Jerusalemin 63 eaa. Habakukin sortajiin kohdistetut voi-huudot koskivat pešerin kirjoittajan mukaan ”pahoja pappeja”, Jerusalemin hasmonihallitsijoita (n. 140–37 eaa.), jotka yhdistivät ylipappouden ja kuninkuuden.

Ajankohtaistava tulkinta tuskin kuitenkaan tyhjensi Habakukin kirjan merkitystä. Uskon, että toisessa tilanteessa pešerin kirjoittaja saattoi nähdä profeetta-tekstin puhuvan jostakin muustakin, vaikka useampia kommentaareja ei olekaan säilynyt. Käärön käsiala paljastaa, että ensimmäinen kirjuri ei vienyt tehtävänsä päätökseen: lopun on kirjoittanut toinen kirjuri (palstan 12 rivin 13 kolmanesta sanasta eteenpäin; Brooke 2014). Muutkin korjaukset voivat olla merkkejä siitä, että käärö on kopioitu aiemmasta käsikirjoituksesta, joten se ei ollut ainoa laatuaan. Emme kuitenkaan tiedä, kuinka tunnettu tai hyväksytty tämä käärö oli. Jos yhdestä tulkinnasta tuli yleisesti tunnettu, oli uudessa tilanteessa kenties helpompi valita jokin toinen teksti selitettäväksi ja oman sanoman eteenpäin viemiseksi kuin alkaa muokata olemassa olevaa tulkintaa. Kiinnostavaa on, että myös psalmeja tulkittiin tällä tavoin (esim. Psalmipešer 4Q171); runolliset tekstitkin saatettiin

nähdä profeetallisina, etenkin lukemalla ne kuningas Daavidin sepitelmiin. Tulkin-nasta itsestään saattoi tulla pyhä oman aikansa sukupolvelle ja kenties myös seuraaville, jos se miellettiin perustajien kirjallisuudeksi.

Vaikka pešereitä on usein luettu pienen juudealaisen vastarintaliikkeen teksteinä, ne kertovat merkittävistä askeleista raamatuntulkinnan tiellä. Sen sijaan, että aiempaa tekstiä olisi kirjoitettu uudelleen tai korjattu, nyt oma tulkinta tehtiin näkyväksi. Samassa paketissa tulivat kaikki tulkinnan haasteet: Mikä jakso valitaan tulkittavaksi? Miten tulkittava teksti jaksotetaan? Mikä merkitys on tekstin historiallisella kontekstilla? Kenelle tulkinta kohdistetaan? Voiko tekstillä olla useita merkityksiä yhtä aikaa? Kommentaarit jäivät vielä tänä aikana harvinaisuudeksi, mutta sitaatti+tulkinta -kaavaa käytettiin muutoin tekstien sisällä, muun muassa Uudessa testamentissa.

Toinen esimerkki sisällön muuttumisesta voisi olla Jumalan nimi. Hепrealaisessa Raamatussa Jumalasta käytetään useita nimiä: El, Elohim, El Eljon, Jahve, Jahve Elohim, Jahve Sebaot, Jah (esim. *hallelu-jah*, ”ylistäkää Jahvea”), Adonaj (Herra). Lisäksi Shem (Nimi) ja Kavod (kunnia, kirkkaus) viittaavat läheisesti Jumalaan tai tämän läsnäoloon. El ja Baal olivat tunnettuja jumaluuksien nimiä muista lähteistä; El oli ylin jumala (mm. Ugarit). Millä nimellä kutsua Jumalaa? Jahven ajatellaan omaksuneen muiden jumaluuksien piirteitä ja kohonneen jumalien neuvostossa hierarkian huipulle, mutta muutkaan nimitykset eivät lakanneet. Qumranin liikkeen omista teksteissä El on yksi yleisimmistä nimistä, sillä se sopi liikkeen ajatukseen Jumalasta taivaallisen hoviväen, henkien ja ihmisten

johtajana (Meyer 2022). Kun Jahve käännettiin kreikaksi useimmiten termillä *kyrios*, ”Herra”, hämärtyi vähitellen nimen luonne nimenä. Samoin voi nähdä käyneen Jeesus Nasaretilaiselle, josta tulee yleisnimeillä tunnettu Kristus (voideltu, messias). Yksityisestä tulee yleistä, historiallisesta ajatonta.

3. Johtopäätöksiä

Pyhien tekstien venyminen nykypäivän konteksteihin voi tuntua maallistuneesta lukijasta vieraalta. Olen tässä pyrkinyt osoittamaan jotakin siitä dynamiikasta, jolla joitakin tekstejä erotetaan muista erillisiksi ja pidetään siinä asemassa, ja mitä seurauksia näillä on.

Ensiksi on huomattava ne välineet, jotka mahdollistavat pyhien tekstien käyttämisen ja säilymisen ja joissain tapauksissa erityisluonteen. Pyhien tekstien kokoelmaa, ”Raamattua”, ei olisi syntynyt ilman kirjakeksintöä, jossa yksiin kansiin voitiin koota kaikki tarpeellinen. Kääröt olivat joustavampia ja vaativat monenlaista taitoa käyttäjältään. Esineenä pyhää tekstiä sisältävä käärö ei eronnut muista, tai kaikkia perinnettä sisältäviä ja tulkitsevia tekstejä pidettiin jossain määrin pyhinä tai pyhinä niitä hallussa pitävillä yhteisöille. Tavallista pienemmät tai pienempää kirjoitusta sisältävät kääröt olivat mahdollisesti ”yksityiseen” käyttöön tarkoitettuja. Profeetallisia tekstejä erotettiin niiden tulkinnasta ensimmäistä kertaa systemaattisesti pešer-kirjallisuudessa, joissa tulkitsijoita pidettiin jumalallisen tiedon välittäjinä sen ajan tilanteeseen. Sekä kääröjä että koodekseja korjattiin, käsikirjoituskulttuuriin ei

kuulunut ajatus muuttumattomasta tekstistä. Nykyinen digikulttuuri on muuttamassa tekstien käyttötapoja ja kenties myös kommentointi- ja korjaustapoja osittain fragmentaariseen ja hallitsemattomampaan suuntaan. Sen vuoksi on kiinnostava katsoa, miten nykyisissä välineissä tullaan merkitsemään tai korostamaan tiettyjen tekstien erityisyyttä, pysyvyyttä tai alkuperää.

Toiseksi yhteisö määrittelee, mitkä tekstit ovat pyhiä. Tämä tapahtuu sekä tiedostetusti, torjumalla joitakin tekstejä ja kopioimalla, levittämällä ja opettamalla toisia, että tiedostamatta, nostamalla tietyt tekstit liturgiassa tai tulkinnassa keskiöön tai olemalla yksien tekstien kanssa enemmän vuorovaikutuksessa kuin toisten. Johtotason näkemys saattaa olla toinen kuin rivijäsenen näkemys. Yhteisön jäsen ei omaksu vain tiedollisesti pyhien tekstien merkitystä vaan usein luo niihin oman suhteen ja voi osallistua yhteisön rituaaliseen elämään vähilläkin tiedoilla pyhien tekstien sisällöstä. Qumranin rikas rukoustekstikoelma osoittaa, että lainhurskaudetaan tunnetun liikkeen jäsen saattoi hyvin pitää lakitekstejä vähemmän tärkeinä kuin osallistumista taivaalliseen jumalanpalvelukseen; lakeihin panostaminen seurasi yhteisöllisyydestä. Lainnoudattaminen, esimerkiksi sapatin pitäminen, oli osa jumalanpalvelusta. Pyhien tekstien moraalisten periaatteiden tulkinta ja ohjeet käytännön elämään opitaan yhteisössä. Jos jonkin kohdan tulkinta eroaa näkyvästi toisen ryhmän tulkinnasta, tästä voi tulla symbolinen merkki, kuten saattoi käydä Qumranin liikkeessä tiettyjen puhtausääntöjen tai kalenterin suhteen.

Kolmanneksi pyhien tekstien määritelmään voisi liittää attribuutin muuttuva. Vaikka pyhät tekstit ovat nykymaailmassa usein vanhoja ja mielletään vain vähän muuttuneiksi, itse tekstit sisältävät jatkuvaa uudelleentulkintaa. Niiden kirjoittajien yksi periaate on olla luovuttamatta, kun muuttuva tilanne toi vanhan perinteen uuteen valoon. Kirjoittajat jatkavat sinnikkäästi uuden merkityksen etsimistä ja silti jossain määrin vanhan säilyttämistä. Tällainen periksiantamattomuus näyttäytyy yksille keinotekoisena, toisille se on merkki tekstien elävyydestä ja ”hengityksestä”. Erään pešerin kirjoittajan tulkinta, jossa muinaisista babylonialaisista tuli ensimmäisen vuosisadan eaa. roomalaisia, ei tehnyt

Kolmanneksi pyhien tekstien määritelmään voisi liittää attribuutin muuttuva.

tyhjäksi muinaisten babylonialaistenkaan merkitystä ja muistoa, mutta antoi välineen oman ajan tapahtumien käsittelyyn kirjallisin keinoin. Vihollisia, jotka pešerin mukaan tulevat saamaan jumalallisen rangaistuksen, ei nähty vain ulkona vaan myös oman kansan sisällä, ja siten oli kyse omien rauhoittelusta. Periaatteessa uudelleentulkinnoina on kyse myös yksityisen tekemisestä yleiseksi, Jumalan toiminnan siirtämi-

sestä myös omaa tilannetta koskevaksi ja ihmiskunnan historian piirteiden omaksu- misesta oman ajan silmälaseiksi.

Ajanlaskun alusta tähän päivään on kuljettu pitkä matka. Raamattu on kulttuurinen esine, joka tunnetaan kaikkialla maailmassa. Raamatun tekstin muuttuminen tulee konkreettisesti vastaan kulloinkin käytössä olevissa käännöksissä: Mikael Agricolan suomi toimisi huonosti 2000-luvulla. Vaikka vanhoihin tutuihin käännöksiin suhtaudutaan usein tunnepi- toisesti, viimeaikainen UT2020 osoitti, että uudesta käännöksestä voi tulla myös suosittu.¹² Kääntämisperiaatteet sanelevat kenelle käännös kohdistetaan; UT2020- projektissa kohderyhmä oli tarkkaan valittu ja käännöstä myös testattiin.¹³ Nyt on alkanut VT2028-projekti, jossa tehdään uusi käännös Vanhan testamentin alkukie- lestä mobiilikäyttöä varten.

Kääntäminen asettaa kääntäjät kuitenkin aina sen kysymyksen äärelle, mistä alkukielisestä tekstistä käännetään. Raamatun käsikirjoituksia on lukuisia. Vanhan testamentin osalta ollaan erityisen haastavassa tilanteessa: varhaisin kokonai- nen hepreankielinen käsikirjoitus on keskiaikainen, noin vuodelta 1008 jaa. Kreikankieliset Uuden ja Vanhan testa- mentin varhaiset kokonaiset koodeksit ovat puolestaan 300–400-luvuilta jaa. ja poikkeavat monin paikoin heprealaisesta tekstistä. Kreikankielisen tekstin alkupe- räisiä muotoja jäljitetään kuitenkin myös

lukuisten muiden (usein keskiaikaisten) käsikirjoitusten, kirkkoisien lainausten ja tytärkäännösten (kreikasta käännettyjen muunkielisten käsikirjoitusten) perusteel- la.¹⁴

Qumranin tekstit olivat kahdella tavalla merkittäviä: ne toivat esiin yli tuhat vuotta aiempaa varhaisempia heprean- ja arameankielisiä käsikirjoituk- sia ja käsikirjoituksen palasia eli karkeasti ajalta 250 eaa.–70 jaa. Verrattuna keski- aikaiseen koodeksiin Qumranin käärot näyttävät todennäköisemmin, millaisia vaikkapa Jeesus Nasaretilaisen käyttämät pyhät kirjoitukset olivat. Ne myös osoittavat konkreettisesti, että teksti- muoto ei monen kirjan osalta ollut vielä vakiintunut. Toiseksi Qumranin tekstit toivat uudenlaista painoarvoa kreikankie- lisen Vanhan testamentin tutkimukselle: ne antoivat aiheita olettaa, että jos kreikankielinen teksti poikkeaa heprealai- sesta, syy ei välttämättä ollut kääntäjän vaan näillä kääntäjillä saattoi olla poik- keava heprealainen tekstimuoto käytös- sään.

Niin sanottu ritualisoituminen Catherine Bellin terminologian mukaan (Bell 2009) on strateginen tapa luoda valtasuhteita antamalla joillekin toimin- noille arkipäiväisestä poikkeava piirre ja kontrolloimalla näitä. Tekstien ritualisoi- tuminen voi tapahtua lukuisilla tavoilla, kontekstista riippuen. Ilmiselviä erottami- sen ja erottumisen mekanismeja nykyajassa

12 Pipliaseuran kyselyn mukaan käännös sai vuodessa noin puoli miljoonaa käyttäjää, <https://www.piplia.fi/tiedote-ut2020-kaannos-kaytossa-vuoden-kaannoksella-noin-puoli-miljoonaa-kayttajaa/>. UT2020 on saatavilla sivulla <https://raamattu.fi/ut2020>.

13 Tieteellistä arviota ja keskustelua käännök- sestä, ks. *Teologinen Aikakauskirja 2* (2021).

14 Suomalainen Septuaginta-tutkimus on ollut uraauurtavaa sekä käännöstekniikan tutkimisessa että uusien kriittisten Septuaginta- editioiden laatimisessa, ks. Aejmelaeus et al. 2018 (toim.).

ovat esimerkiksi se, että perinteinen Raamattu on tunnistettava objekti, ohuelle erityispaperille painettu, käännös on virallisen instituution hyväksymä ja teksti on liturgisessa käytössä. Mutta mekanisme on paljon muitakin, lähtien liturgi-
sesta ”Tämä on Jumalan sana” vastauksesta luettuun tekstiin, aina Raamatun käyttöön ekumeenisten oppikeskustelujen perusteina. Kun jokin elementeistä muuttuu tai puuttuu, avautuu mahdollisuuksia haastaa pyhän tekstin erottamisen mekanismeja ja määritellä uusia. Toiset haluavat haastaa tekstin toimijuuden itsenäisenä agenttina, toiset säilyttää sen.

Kirjoittaja

Jutta Jokiranta

Jutta Jokiranta on Vanhan testamentin ja lähialojen tutkimuksen professori ja Teologisen tiedekunnan tutkimusvaradekaani Helsingin yliopistossa. Hän on tutkinut erityisesti varhaisuutalaisuutta ja Qumranin liikettä ja on kiinnostunut kognitiivisten ja sosiaali-
tieteellisten näkökulmien ja raamatuntutkimuksen vuoropuhelusta.



Kuva: Veikko Somerpuro

Lähteet

Aejmelaeus, A., Kujanpää, K., & Tucker, M. (toim.) (2018). *Sisälle Septuagintaan*. Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisuja 116. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura.

Antin, K. (2019). *Transmission of divine knowledge in the sapiential Thanksgiving Psalms from Qumran*. Vanhan testamentin eksegetiikan väitöskirja. Helsingin yliopisto.

Anttonen, V. (2000). Sacred. Teoksessa W. Braun & R. T. McCutcheon (toim.), *Guide to the study of religion* (s. 271–282). London: Cassell.

Baker, L. J. & Hymel, A. M. & Levin, D. T. (2018). Anthropomorphism and intentionality improve memory for events. *Discourse Processes*, 55, 241–255.

Bastubacka, J. (2021). Ortodoksien pyhät tekstit. Teoksessa J. Jokiranta & N. Nikki (toim.), *Kirjakääröistä digiraamattuun. Pyhän tekstin idea, muoto ja käyttö*. Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisuja 122 (s. 298–317). Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura.

Bell, C. (2009 [1992]). *Ritual theory, ritual practice*. New York: Oxford University Press.

Brooke, G. J. (2014). Physicality, paratextuality and Peshar Habakkuk. Teoksessa S. H. Aufrère, P. S. Alexander & Z. Pleše (toim.), *On the fringe of commentary. Metatextuality in ancient near eastern and ancient mediterranean cultures*. Orientalia Lovaniensia Analecta 232 (s. 175–193). Leuven: Peeters.

Crawford, S. W. (2019). *Scribes and scrolls at Qumran*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Epley, N., Waytz, A., Akalis, S. & Cacioppo, J. T. (2008). When we need a human. Motivational determinants of anthropomorphism. *Social Cognition*, 26, 143–155.

Furedi, F. (2013). *Authority. A sociological history*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hartog, P. (2017). *Peshar and hypomnema. A comparison of two commentary collections from the hellenistic-roman period*. Studies on the Texts of the Desert of Judah 121. Leiden: Brill.

Hodge, K. M. (2018). Sorting through, and sorting out, anthropomorphism in CSR. *Filosofia Unisinos – Unisinos Journal of Philosophy*, 19, 282–293.

Huttunen, N. (2021a). Mikä Raamatussa on sitovaa? Päivi Räsä-

sen raamatuntulkinta. Teoksessa J. Hallamaa, K. Tervo-Niemelä & I. Peltomäki (toim.), *Teologia eletyn uskonnon tulkkina. Normatiivisuus ja uudistuvat metodit*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja nro 298 (s. 108–126). Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.

Huttunen, N. (2021b). Modernisoitu Paavali: Päivi Räsäsen tulkinta Roomalaiskirjeestä. *Teologinen Aikakauskirja*, 126, 404–18.

Jassen, A. P. (2007). *Mediating the divine. Prophecy and revelation in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism*. Studies on the Texts of the Desert of Judah 68. Leiden: Brill.

Jokiranta, J. & Nikki, N. (toim.) (2021). *Kirjakääröistä digiraamattuun. Pyhän tekstin idea, muoto ja käyttö*. Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisuja 122. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura.

Knaf, A. K. (2014). *Forming god. Divine anthropomorphism in the Pentateuch*. Siphut 12. Winona Lake: Eisenbrauns.

Lehtipuu, O. & Weissenberg von, H. (2017). Miten Raamatusta tuli Raamattu? Teoksessa P. Luomannen, N. Huttunen, & K. Virtanen (toim.), *Sisäänkäyntejä Raamattuun. Tulkitsijan kirja* (s. 35–58). Helsinki: Kirjapaja.

- Lim, T. H. (2020). *The earliest commentary on the prophecy of Habakkuk*. Oxford: Oxford University Press.
-
- Meyer, A. (2022). *Naming god in early Judaism. Aramaic, Hebrew, and Greek*. Studies in Cultural Contexts of the Bible 2. Leiden: Brill.
-
- Nissinen, M. (2017). *Ancient prophecy. Near eastern, biblical, and Greek perspectives*. Oxford: Oxford University Press.
-
- Pajunen, M. S. (2021). Qumranin liikkeen pyhät traditiot. Teoksessa J. Jokiranta & N. Nikki (toim.), *Kirjakääröistä digiraamattuun. Pyhän tekstin idea, muoto ja käyttö*. Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisu 122 (s. 39–67). Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura.
-
- Pessi, A. B., Pitkänen, V., Westinen, J. & Grönlund, H. (2018). *Pyhyiden ytimessä. Tutkimus suomalaisten arvoista ja pyhyiden kokemisesta*. Haettu 24.3.2022 osoitteesta https://www.e2.fi/media/julkaisut-ja-alustukset/pyhyiden_ytimessa.pdf.
-
- Popović, M. (2017). Reading, writing, and memorizing together. Reading culture in ancient Judaism and the Dead Sea Scrolls in a Mediterranean context. *Dead Sea Discoveries*, 24, 447–470.
-
- Raamattu ja kirkko (2021). Suomen evankelis-luterilaisen kirkon piispojen puheenvuoro. Suomen ev.-lut. kirkon julkaisuja, Piispainkirje 2021. Haettu 24.3.2022 osoitteesta <https://evl.fi/piispat/piispainkirjeet/raamattu-ja-kirkko>.
-
- Reymond, E. D. (2018). The scribe of 1QS, 1QSa, 1QSB, 4Q53 (4QSam^c), 4Q175 and three features of orthography and phonology. *Dead Sea Discoveries*, 25, 238–254.
-
- Schmid, K. (2019). *A historical theology of the Hebrew Bible*. Translated by P. Altmann. Grand Rapids: Eerdmans.
-
- Shtulman, A. & M. Lindeman (2016). Attributes of god. Conceptual foundations of a foundational belief. *Cognitive Science*, 40, 635–670.
-
- Smith, M. S. (2016). *Where the gods are. Spatial dimensions of anthropomorphism in the biblical world*. New Haven: Yale University Press.
-
- Sollamo, R. & Pajunen, M. S. (2017). *Kuolleenmeren kirjakääröt. Kriittinen suomennosvalikoima*. Helsinki: Gaudeamus.
-
- Tov, E. (2004). *Scribal practices and approaches reflected in the texts found in the Judean desert*. Leiden: Brill.
-
- Waytz, A., Epley, N. & Cacioppo, J. T. (2010a). Social cognition unbound. Insights into anthropomorphism and dehumanization. *Current Directions in Psychological Science*, 19, 58–62.
-
- Waytz, A., Cacioppo, J. T. & Epley, N. (2010b). Who sees human? The stability and importance of individual differences in anthropomorphism. *Perspectives on Psychological Science*, 5, 219–232.
-
- Weissenberg von, H. & Seppänen, C. (2015). Constructing the boundary between two worlds. The concept of sacred in the Qumran texts. Teoksessa H. Tervanotko & M. S. Pajunen (toim.), *Crossing imaginary boundaries. The Dead Sea Scrolls in the context of Second Temple Judaism*. Publications of the Finnish Exegetical Society 108 (s. 71–97). Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura.
-
- Weissenberg von, H. & Uusimäki, E. (2017). Are there sacred texts in Qumran? The concept of sacred text in light of the Qumran collection. Teoksessa A. Feldman, M. Cioatä & C. Hempel (toim.), *Is there a text in this cave? Studies in the textuality of the Dead Sea Scrolls in honour of George J. Brooke* (s. 21–41). Leiden: Brill.
-