

## **Puhtaussäännöt ja sukupuoli**

Jutta Jokiranta

Heprealaisen Raamatun puhtaussäännöt ovat rajattu kokoelma sääntöjä, joiden perusteella on vaikea rakentaa kuvaa eletystä elämästä. Säännöt koskevat kuitenkin arkisia ruumiin vuotoja, eritteitä ja sairauksia. Ruumiillisuutensa vuoksi sukupuoli on niissä vahvasti läsnä. Tässä luvussa tarkastellaan, missä määrin säännöt ovat sukupuolittuneita ja miten niitä on sovellettu myöhäisen toisen temppelein ajan juutalaisuudessa, etenkin Qumranin teksteissä ja Uudesta testamentista.

Puhtaussääntöjen selitysmalleja käsitellään siltä osin kuin ne auttavat ymmärtämään sääntöjen biologista taustaa ja retorista ja muuta käyttöä. Kieli luo todellisuutta: jos epäpuhtaus liitetään useammin naisiin kuin miehiin ja jos epäpuhtaudella kuvataan moraalisia syntejä, tällä on kauaskantoisia seurauksia.

Antiikin tekstien on usein nähty edustavan käsitystä, jonka mukaan naisen ruumis on heikko ja vuotava, miehen ruumis ehjä ja voimakas. Normatiivinen miesihanne määritteli ne käsitykset, joiden varassa naisten alisteista asemaa tuettiin ja miesten patriarkaallinen valta säilyi voimassa. Uudessa tutkimuksessa kuitenkin tuodaan esille myös kilpailevia mieheysihanteita ja mahdollisuuksia miehen haavoittuvuudelle, myös puhtauden alueella.

Puhtaussääntöjen tutkimuksen muutokset heijastelevat sukupuolentutkimuksen muutoksia. Kuten raamatun- ja uskonnotutkimuksessa yleensä, ensi vaiheessa tutkimusta leimasi feministinen ote, jossa oli tärkeä löytää naiset miehisenä ja patriarkaalisena pidetystä aineistosta. Teksteistä nostettiin esiin, jos ei naisten oma ääni, niin ainakin naisten varjo. Samalla osoitettiin, että naiset olivat paitsi läsnä, joskus myös aktiivisia toimijoita. Erityisesti Qumranin uusi aineisto osoitti, että avioliittoon ja seksuaaliseen kanssakäymiseen liittyvät asiat puhtausulottuvuutensa olivat keskeisiä kirjoittajien mielenkiinnon kohteita. Naisilla oli myös omia velvollisuuksiaan eikä heidän uskonnonharjoituksensa ollut miesten uskonnonharjoitusta vähemmän tärkeää.

Toiseksi tutkijat ovat siirtyneet tarkastelemaan naisten sijaan sukupuolisuutta laajemmin ja kritisoineet yksipuolisia lukutapoja, joissa automaattisesti oletetaan syy-

seuraussuhteita epäpuhtauden ja naiseen suhtautumisen välillä. Tekstien kuva sukupuolesta ja puhtaudesta ei ole homogeeninen. Huomio kiinnittyy siihen, miten sukupuolet esitetään, miksi ja mitä vaikutuksia sillä on.

Kolmanneksi, ja tuoreimpana virtauksena, maskuliinisuus ja sen moninaisuus on huomioitu omana tärkeänä kysymyksenasettelunaan. Vaikka voisi ajatella, että patriarkaalissa maailmassa puhtaus on miesten hallitseva ominaisuus ja epäpuhtaus vastaavasti naisten, Qumranin tekstit ovat hyvä esimerkki siitä, miten huomion kiinnittyminen epäpuhtaudesta puhdistautumiseen koski sekä miehiä että naisia.

Puhtaussäädökset heprealaisessa Raamatussa

Kaikissa kulttuureissa on erilaisia tabuja ja usein myös näitä koskevia lakeja. Raamatun puhtaussäädöstä tulee lähestyä ennen kaikkea kirjallisena kokonaisuutena, yhdenlaisena ideaalimaailmana, joka tuskin toimi aukkojensa ja epätäsmällisyytensä vuoksi suoraan minkään lainsäädännön pohjana.<sup>1</sup>

Merkittävimmät puhtaussäädökset löytyvät luvuista 3. Moos. 11–15 ja 4. Moos 19.<sup>2</sup> Papilliset säädökset ovat todennäköisesti miesten laatimia, sillä papillisten perheiden naiset eivät palvelleet papillisissa tehtävissä muinaisessa Israelissa tai juutalaisuudessa.<sup>3</sup> On kiisteltyä, missä määrin puhtaussäännöissä oli kyse temppelin toiminnasta ja temppelipapiston käsityksistä ja missä määrin puhtaussäännöstö leimasi koko kansan uskonnonharjoitusta ja arkipäivän elämää. Säännöt on kuitenkin kirjoitettu niin kuin ne koskisivat kaikkia aina ja kaikissa tilanteissa, eivät vain pappeja tai esimerkiksi vain silloin, kun ihmiset lähestyvät pyhää tilaa tai tuovat temppelihuureja.

*Ruokasäädöksissä* erotellaan epäpuhtaat eläimet puhtaista (syötävistä) ja säädetään, millaisten raatojen koskemisesta on puhdistauduttava (3. Moos. 11; 5. Moos. 14).

---

<sup>1</sup> Kirjallisten sääntöjen yhteys arkipäivän elämään ei koskaan ole kovin suora. Lakitekstit tuskin toimivat alun perin normatiivisina koodeina, vaan ne kehittyivät kuvailevina ja osin hypoteettisina listoina ja kokoelmina; ks. Kazen 2011, 53–56.

<sup>2</sup> Muita puhtaussääntöjä tai niihin viittaavia kohtia toorassa ovat 3. Moos. 16; 17:15–16; 20:25; 21; 4. Moos. 5:1–4; 9:6–14; 12; 31:19–24; 5. Moos. 14; 23:10–15; 24:8–9. Viimeaikaista tutkimusta ks. Frymer-Kensky ym. 2004; Christian & Nihan 2013. Vaikka puhtaussäännöt lienee koottu eksiiliin aikana ja sen jälkeen, monilla käytännöillä on todennäköisesti varhaisemmat juurensa; ks. Kazen 2011, 66–67.

<sup>3</sup> Josefuksen mukaan naiset pääsivät temppelialueella naisten esipihaan mutta eivät pidemmälle; ks. *Juutalaissodan historia* 5.193–199; *Juutalaisten muinaishistoria* 8.95–98.

Säännöt koskevat kaikkia sukupuolesta riippumatta. Vai onko näin? Säännöt on osoitettu ”israelilaisille”, kirjaimellisesti ”Israelin pojille”, mikä on hepreassa tyypillinen tapa ilmaista luokan jäsenyyttä, ei vain tietyn sukupuolen edustajia. ”Israel” käsittää myös israelilaiset perheet. Se ei kuitenkaan käsitä naisia itsenäisinä toimijoina (tai orjia, lapsia ja muukalaisia), vaan ainoastaan täysivaltaiset (miespuoliset) jäsenet ja näiden perheet, sillä naiset olivat patriarkalisessa järjestyksessä aina jollekin miehelle (suvunpäälle, isälle, aviomiehelle, veljelle) alisteisia.<sup>4</sup> Toisaalta tooran lainsäädännössä Israel ei ole mitenkään yksiselitteinen ja muuttumaton kategoria, mikä näkyy myös siinä, mitä muukalaisilta kulloinkin edellytetään (esim. 2. Moos. 12:43–49; 4. Moos 9:14; 5. Moos. 16:16) ja miten ”israelilaisen” orjuuttaminen on sekä sallittua (2. Moos. 21:1–11; 5. Moos. 15:12–18) että kiellettyä (3. Moos. 25:39–46).

*Synnyttäjää* koskevassa laissa (3. Moos. 12) sukupuolittuminen näkyy monessa kohden. Poikalapsi on ympärileikattava, kun taas tyttölapseen ei kohdistu mitään liittoon kuulumisen ulkonaisia merkkejä. Synnytettyään tytön nainen on epäpuhtauden tilassa kaksinkertaisen ajan (80 päivää) verrattuna poikalapsen synnytykseen (40 päivää), mitä ei selitetä.<sup>5</sup> Eräissä antiikin lähteissä eroa selitetään luomisella: Adam asetettiin paratiisiin neljäkymmenen päivän päästä luomisesta mutta Eeva vasta kahdeksankymmenen päivän päästä (4Q265 7 11–17; Riemuvuosien kirja 3:8–14). Synnytyksestä puhdistautuminen saatetaan tooran lain mukaan loppuun uhraamalla tempelissä, jossa papit hoitavat naisen tuomien eläinten uhraamisen (3. Moos. 12:6–8).

*Ihosairauksia* (”spitaalia”) koskeva laaja laki (3. Moos. 13–14) koskenee sekä tautiin sairastunutta miestä että naista, ja papeilla on jälleen keskeinen rooli taudin tutkimisessa ja eristämisessä. Toisinaan puhdistautuminen näyttäytyy sukupuolittuneena (esim. parran ajelu: 3. Moos. 13:33; 14:9), mutta jakson alussa se kohdistetaan yleisesti ihmiselle (*ādām*, 13:2) ja toisaalla Mirjam on esimerkkitapaus spitaaliin sairastuneesta

---

<sup>4</sup> Jotkut säännöt, kuten säännöt kielletyistä sukupuolisuhteista (3. Moos. 18, 20), osoitetaan selvästi miehille: ”Älä yhdy... (naispuoliseen sukulaiseen).” Qumranin teksteissä näistäkin säännöistä tehtiin molempia sukupuolia koskevia tulkintoja: esim. Damaskon kirjassa tuomitaan naisen yhtyminen setäänsä (CD 5:9–11); ks. Grossman 2004, 220–221.

<sup>5</sup> On esitetty, että säädös voi johtua tyttölapsilla ilmenevästä vuodosta: joskus tyttövauvoilla esiintyy muutama päivä syntymän jälkeen (äidin kohdussa saatujen hormonien poistumisesta johtuvaa) vaginaalista vuotoa (noin viidellä prosentilla vastasyntyneistä on ilmiselvää vuotoa, mutta jopa 25–60 prosentilla vuoto on piilevää; Lucchetti 2017, 1–4). Täten äiti ja tyttölapsi puhdistuisivat vuodosta ikään kuin yhdessä, minkä vuoksi aika on kaksinkertainen; ks. Wassen 2018.

naisesta (4. Moos. 12). ”Sairastuneen” talon suhteen toimija on talon omistaja eli useimmin todennäköisesti mies.

*Sukupuolisia vuotoja* koskevat lait (3. Moos. 15) ovat selkeästi sukupuolitettuja. Sekä mies että nainen (”vuotaja” *zāv, zāvā*) voivat kärsiä epänormaalista, pitkittyneestä vuodosta, jolloin puhdistautumisaika on yhtä pitkä, seitsemän päivää vuodon loppumisen jälkeen, ja vaatii uhrin tuomisen kahdeksantena päivänä. Myös normaalivuoto, miehillä siemensyöksy (*zera*) ja naisilla kuukautisvuoto (*niddā; zāvā dām*), aiheuttaa epäpuhtauden tilan; molempien täytyy puhdistautua oltuaan kosketuksissa siemennesteeseen tai kuukautisvereen.<sup>6</sup> Nämä puhdistautumisajat ovat erimittaisia: siemennesteen kohdalla iltaan saakka, kuukautisvuodon kohdalla seitsemän päivää. Naisen tapauksessa ei erikseen mainita, että tämän tulee peseytyä – tämä todetaan vain epäpuhtaista miehistä ja kaikista niistä, jotka ovat tulleet epäpuhtaiksi koskettamalla jotain epäpuhdasta (3. Moos. 15:13, 17, 21, 22, 27). Jos muut säädökset kuitenkin tulkitaan johdannaisiksi ensimmäisestä (*zav*) säännöstä, peseytyminen oletettavasti koski kaikkia, sillä *zav* voi merkitä sekä miehiä että naisia (3. Moos. 15:33).<sup>7</sup>

Epäpuhtaus välittyy aina samalla tavalla: koskettamalla tuolia, sänkyä tai muuta esinettä, jonka päällä epäpuhdas henkilö on istunut tai maannut, epäpuhtaan henkilön syljen kautta tai epäpuhtaan henkilön käsien kosketuksesta, jos tämä ei ole pessyt käsiään (ilmeisesti tarpeillaan käynnin jälkeen, askareisiin ryhdyttäessä tai aterialle käydessä).<sup>8</sup> Poikkeuksena on siemensyöksy, sillä sen yhteydessä ei olla huolissaan siitä, minkä päällä istutaan tai maataan – ilmeisesti vuodon kertaluontoisuudesta johtuen. Vain siemennesteen kanssa kosketuksissa olleet vaatekappaleet tai nahkaesineet tulee pestä. Muutoin epäpuhtauden kanssa kosketuksissa olleista astioista annetaan omat ohjeensa: ne tulee materiaalista riippuen joko rikkoa tai pestä (3. Moos. 15:12; vrt. 3. Moos. 11:32–33; 4. Moos. 31:20, 22–23).

---

<sup>6</sup> Puhtaussäädöksissä yhdyntää kuukautisten aikana ei pidetä muutoin ongelmallisena kuin siten, että miehen täytyy sen jälkeen puhdistautua, kuten naisen kuukautisvuodostaan (3. Moos. 15:24). Toisaalla ns. pyhyyslaissa kielletään seksi kuukautisten aikana yhdessä muiden kiellettyjen sukupuolisuhteiden ohella (3. Moos. 18:19; 20:18), ja tätä näkemystä seurataan eräissä Qumranin teksteissä (CD 5:7).

<sup>7</sup> Wassen (2018) esittelee tiiviisti tooran puhtaussäännöt ja niistä käytyä keskustelua.

<sup>8</sup> On epäselvää, koskeeko käsien peseminen muita kuin vuotoa sairastavaa miestä (*zav*). Milgromin (1991, 953) mukaan näin voi olettaa: epäpuhtaassa tilassa oleva nainen saattoi tehdä kodin askareita, kunhan pesi kätesä. Kazen (2013, 112–143) pitää tätä epätodennäköisenä.

*Kuolleeseen koskemisen* tuottama epäpuhtaus koskee jälleen kaikkia ihmisiä sukupuoleen katsomatta (4. Moos. 19). Siitä puhdistautuminen on kuitenkin selkeästi vaativampaa, sillä peseytymisen ja vaatteiden pesun lisäksi se edellyttää pappien erityisellä tavalla valmistaman, punaruskean lehmän tuhkasta valmistetun puhdistusveden ja ulkopuolisen puhtaan henkilön, joka kolmantena ja seitsemäntenä päivänä pirskkottaa tällä vedellä sekä epäpuhtaat henkilöt että saastuneet esineet. Lisäksi pirskkottaja itse on epäpuhtas iltaan saakka ja hänen tulee peseytyä.

Tooraan sisältyy myös muita lakeja, jotka koskevat eri tavoin ruumista ja ruumiillisuutta, kuten säädöksiä siitä, mitkä ruumiinvammat estävät uhraamaan tulemisen (3. Moos. 21:16–23; vrt. 5. Moos. 23:2–9) ja kielto pukeutua toisen sukupuolen vaatteisiin (5. Moos. 22:5). Nämä eivät ole varsinaisia puhtaussääntöjä, mutta ne ovat sukupuolentutkimuksen näkökulmasta tärkeitä sukupuolen ”eheyden” ja sukupuolen kaksijakoisuuden normittamista kuvastavia sääntöjä.

Miten puhtaussääntöjä on tulkittu?

Vanhemmassa tutkimuksessa niin puhtaussäännöt kuin uhrikultti yhdistettiin usein primitiiviseen uskonnollisuuteen, jossa irrationaalisia pelkoja ja uskomuksia hallittiin ritualisoidulla mutta turhalla käyttäytymisellä.<sup>9</sup> Uudempi historiallinen tai vertaileva tutkimus pyrkii sen sijaan lähestymään puhtausilmiötä neutraalin analyttisesti ja siten, että kunkin kontekstin erityispiirteet saavat tulla esiin.

Puhtaussääntöjen alkuperää ja merkitystä tulee tarkastella usealla eri tasolla. Vallitseva tarkastelutapa on ollut symbolinen: käytäntöjen taustalta on etsitty yhtä yhteistä

---

<sup>9</sup> Klawans (2006) käsittelee tutkijoita, joilla oli ”supersessionistinen” ote juutalaiseen uskontoon: sen rituaalit nähtiin hengellisesti tyhjänä tekemisenä, jotka jäivät tarpeettomiksi, kun kristinuskon tai rabbiinisen juutalaisuuden aito uskonnollisuus, etiikka ja hengellisyys kehittyivät. Klawans kutsuu tällaista otetta ”evoluutiiviseksi”: sen mukaan uskonto kehittyi alkeellisesta muodosta kohti kehittyneempää. Itse hyödynnän tässä luvussa evoluution näkökulmaa, mutta toisessa merkityksessä ja ilman tällaista arvolatausta: biologinen ja kognitiivinen näkökulma auttavat näkemään, mikä on yhteistä ja yleisinhimillistä käyttäytymistä kaikissa uskonnoissa. Ne voivat antaa vastauksia siihen, miksi tietyt käyttäytymismuodot säilyvät ja toiset eivät, mutta eivät ota kantaa niiden paremmuuteen.

nimittäjää, uskomusta, jota erilaiset säännöt ilmentävät.<sup>10</sup> Tällaisilla selityksillä on riskinsä, jos symbolisuus edustaa ainoaa oikeaa (rationaalista) uskonnollisuutta.

Viimeaikainen tutkimus korostaa, että monilla säännöillä on selvä biologinen taustansa: ne liittyvät ihmisen yleiseen inhoreaktioon, joka on evoluutiossa suojannut vaarallisilta taudeilta, tartunnoilta ja myrkytyksiltä. Vaikka tutkimuksessa on usein haluttu korostaa sitä, että rituaalinen epäpuhtaus ei ollut pahaa tai likaista, vaan kuului elämään ja oli siten väistämätön tila (esim. avioparien tuli lisääntyä ja saada lapsia), on epäpuhtauden käsitteistöllä ja mielikuvamaailmalla selkeä yhteys nimenomaan johonkin vältettävään ja/tai inhottavaan.

Ihmisen evolutiivinen käyttäytyminen selittää tällaisen toiminnan pysyvyyttä ja vetoavuutta.<sup>11</sup> On kuitenkin erotettava välttämiskäyttäytyminen ilmiönä ja kirjallisten sääntöjen eri ulottuvuudet. ”Luontaisista” toiminnoista on muodostunut käsitteitä (*tāmē* ”epäpuhtas/saastainen”, *šeqeš* ”inhottava”)<sup>12</sup> sekä kielellisiä koodeja ja kirjallisia sääntöjä, joita käytetään eri tavoin myös uskonnollisesti ja poliittisesti. Koodeja on voitu laajentaa niin, että inhoreaktio liitetään asioihin, joihin se ei luontaisesti kohdistu.<sup>13</sup> Puhtauskieltä käytetään voimakeinona ”moraalisten” rikkeiden, erityisesti seksuaalisten syntien, epäjumalanpalveluksen ja verenvuodatuksen, tuomitsemiseen (pyhyyslaki, 3. Moos. 17–26). Puhtaussäännöt luovat raja-aitoja paitsi epäpuhtaiden ja puhtaiden välille myös puhtaussääntöjen pitäjien ja toisin toimivien välille: ne toimivat tehokkaasti identiteetin rakennuksessa.<sup>14</sup> Kirjallisella tasolla puhtaussääntöjen ei suinkaan perustella ihmisen yleisellä inhoreaktiolla vaan niille annetaan uskonnollisia

---

<sup>10</sup> Puhtaussääntöjen yhteiseksi nimittäjäksi on ehdotettu mm. (elämää ja) kuolemaa symboloivien vuotojen ja sairauksien välttämistä (Milgrom 1991, 766–768); kuoleman ja seksin välttämistä, koska nämä erottavat ihmisen Jumalan kaltaisuudesta (Klawans 2006, 58); järjestyksen ylläpitämistä, niin että ihmisruumiin eritteet symboloivat järjestystä ja yhteisöjen rajoja (Douglas 1966); ks. Milgrom 1991, 766; Klawans 2006, 56–58.

<sup>11</sup> Kazen (2011; 2014, 62–92) on julkaissut laajimmin puhtaussääntöjen evolutiivisesta taustasta. Ks. myös Feder 2016a, 1561–1585.

<sup>12</sup> Epäpuhtauden kielestä ks. Feder 2013, 151–167; Feder 2016b, 99–116.

<sup>13</sup> Esim. kielletyt maa- ja vesieläimet ja lintulajit on liitetty yhteen muiden luonnostaan ”inhottavien” (kiemurtelevien, matelevien) eläinten kanssa (3. Moos 11). Synnyttävän naisen pitkä epäpuhtausaika on laajennus, joka perustuu kuukautisvuodon vältettävyyteen; Kazen 2014, 62–92. Kazen erottaa ensisijaisen biologisen reaktion (moraalisen emotion), joka ilmenee suoran, vaaralliseksi koetun aineen tai kosketuksen (tartunnan) yhteydessä, ja toissijaisen, opitun biologisen reaktion, joka laukeaa tietyn kulttuurisen ärsykkeen vaikutuksesta.

<sup>14</sup> Schiffman **tulossa**. Wassen (2016a, 127–150) argumentoi, että avioliittoihanteet ja niihin liittyvät puhtauskäytännöt (ei siis selibaatti niin kuin usein ajatellaan) olivat tärkeitä Qumranin liikkeen identiteetinrakennuksessa.

perusteluja. Pyhä tila erotetaan profaanista juuri puhtaussääntöjen avulla; samalla puhtaus- ja uhrisäännöt ovat papillisten ryhmien keino turvata toimeentulonsa ja vakiinnuttaa valtansa. Kirjallisia sääntöjä voidaan siten tarkastella retoristen keinojen, ryhmien välisten identiteetinrakennusprosessien, historiallisten tilanteiden ja poliittisten ja taloudellisten tekijöiden näkökulmasta.<sup>15</sup>

Tutkimuskirjallisuudessa erotetaan usein ”rituaalinen” ja ”moraalinen” epäpuhtaus. Rituaalinen epäpuhtaus koskee kulttia ja se on luonnollista, väliaikaista eikä sitä pidetä syntinä. Moraalinen epäpuhtaus tarkoittaa vakavia syntejä (epäjumalpalvelus, verenvuodatus ja seksuaaliset synnit), joita kuvataan metaforisesti rituaalisen epäpuhtauden avulla mutta jotka eivät ole samalla tavalla saastuttavia. Jonathan Klawans kuitenkin huomauttaa, että moraalinen epäpuhtaus on yhtä todellista ja maan saastuminen synneistä tulisi ottaa yhtä kirjaimellisesti kuin ihmisen saastuminen rituaalisesta epäpuhtaudesta.<sup>16</sup> Thomas Kazen puolestaan on sitä mieltä, että ennemminkin molemmat, sellaisina kuin ne kirjallisissa sääntökokoelmissa tavataan, ovat yhtä metaforisia: niin rituaalisen kuin moraalisen epäpuhtauden säännöissä ja ruokasäädöksissä hyödynnetään inhoreaktiota ja laajennetaan sitä koskemaan vältettäviä asioita.<sup>17</sup> Käsitteet ovat joka tapauksessa tutkijoiden yrityksiä nimetä sääntöjen eroja; tekstilähteissä niitä ei esiinny eikä niitä pystytä täysin erottamaan toisistaan.

Suurin osa tooran puhtaussäädöksistä koskee samalla tavalla sekä miehiä että naisia (ruokasäädökset, kuolleeseen koskeminen, spitaalitaudista puhdistuminen ja epäpuhtaan koskeminen). Sukupuolisia vuotoja koskevat säännöt ovat samankaltaisia, mutta niissä esiintyy joitakin eroja naisten ja miesten välillä. Luonnollisesti synnytyksestä puhdistautuminen koskee vain naisia. Muissa vuotoissa on aste-eroja niin, että vakavimmat tapaukset – puhdistautumisen vaativuuden ja epäpuhtauden tarttumisherkkyyden perusteella – näyttäisivät olleen epänormaalit vuodot sekä miehillä että naisilla, tämän jälkeen kuukautisvuoto ja viimeisenä siemensyöksy.

---

<sup>15</sup> Kazen (tulossa) erittelee selkeimmin erilaisia tasoja, vaikka hänen luokituksensa ei välttämättä ole ainoa mahdollinen.

<sup>16</sup> Klawans 2000, 21–36.

<sup>17</sup> Kazen 2014.

Naisten kuukautisvuotoon liitettyä terminologiaa käytetään myös moraalista teosta (Hes. 7:19–20; 36:17; Val. 1:17), mikä korostaa puhtaussääntöjen sukupuolittuneisuutta ja liittää naisten epäpuhtauden synnillisyyteen.<sup>18</sup> Puhtaussääntöjä seuraavan pyhyyslain (3. Moos. 17–26) ideologiassa kudotaankin epäpuhtaus yhteen vakavien moraalisten syntien kanssa, jotka ”saastuttavat” tekijänsä lisäksi maan ja temppelin (3. Moos. 18:24–25; 20:3). Moraalinen synti on kuin tartunta, joka leviää epäpuhtauden tavoin, mutta johon ei ole puhdistuskeinoa. Tämänkaltaista analogisuutta hyödynnetään myös muualla: tabuina (*tō ‘ēvōt* ”kauhistukset”) pidetyt sukupuolisuhteet (3. Moos. 18) vertautuvat profeetallisessa kielenkäytössä epäjumalanpalvelukseen (esim. Hes. 8:6–13). Näin sukupuolisuus ja seksuaalisuus ovat läsnä siinä tavassa, jolla kulttia koetetaan säädellä.

Sukupuoli on aina myös sosiaalisesti rakentunut. Sen sijaan, että sukupuolta pidettäisiin annettuna ja selvärajaisena, onkin hyödyllistä tarkastella, millaisia käsityksiä feminiinisyyteen ja maskuliinisuuteen liitetään eli miten sukupuoli ”tehdään”. Tutkijoiden kiinnostus on liittynyt paljolti siihen, miten puhtaussäännöt muokkasivat naisten elämää ja käsityksiä naisista, mutta viime aikoina herännyt maskuliinisuustutkimus tuo tähän täydentävän näkökulman. Esimerkiksi Jessica Keady argumentoi Qumranin tekstien valossa, että puhtaussäännöt ovat voineet tarjota naisille vapaan ja itsenäisen tilan toimia, kun taas miesten kohdalla ne ovat voineet kaventaa heidän normaalia, julkista toimintaansa. Siten puhtaussäännöt saattoivat tehdä miehet ja naiset ”tasa-arvoisemmiksi” tai asettaa miesten maskuliinisuuden alttiiksi haavoittuvuudelle.<sup>19</sup> Seuraavaksi tarkastelen yksityiskohtaisemmin Qumranin tekstien merkitystä puhtaussääntöjen tutkimukselle ja sukupuolen tarkastelulle.

### Puhtaus ja sukupuoli Qumranin kääreissä

Qumranin löydöt toivat esiin paljon uutta puhtautta käsittelevää tekstiaineistoa ja konkreettista näyttöä puhtauskysymysten tärkeydestä ajanlaskun alun juutalaisuudessa.<sup>20</sup> Niitä tarkasteltaessa on huomattava merkittävä muutos tutkimuksessa. Tekstien löytyminen autiomaan luolista, joiden lähellä sijaittivat myös

---

<sup>18</sup> Moraalisen ja rituaalisen epäpuhtauden suhteesta ks. Klawans 2000.

<sup>19</sup> Keady 2017. Ks. myös Tzoref ym. 2011, erit. ss. 497–600; Asikainen 2018.

<sup>20</sup> Qumranin teksteistä ks. Jokiranta 2009.



rakennuskompleksin rauniot, johti tutkijat alussa samastamaan Qumranin rakennusten asukkaat ja tekstien taustalla olevan yhteisön. Sääntötekstien kuvaukset muistuttivat klassisten lähteiden kuvauksia essealaisista, joiden kerrottiin osittain torjuvan avioliiton (Josefus, *Juutalaissodan historia* 2.120–121, 160–161). Lisäksi Yhdyskuntasääntö (1QS) vaikenee naisista ja lapsista eikä käsittele puhtaussääntöjä. Tällä perusteella Qumranilla asunutta ryhmää pidettiin pääasiassa miesten muodostamana selibaattiyhteisönä. Naisilla ei ollut roolia tässä maailmassa. Jälkikäteen tulkinnoissa on helppo nähdä yhteyksiä myös varhaisten tutkijoiden maailmaan, sillä nämä olivat katolisessa luostarissa ja oppilaitoksessa toimivia munkkeja.

Tutkimusasetelma on kuitenkin muuttunut. Qumranin tekstit eivät itsessään osoita niihin liitetyn liikkeen koostuneen pelkästään miehistä, vaan jotkut tekstit puhuvat perheistä ja sisältävät niitä koskevia sääntöjä.<sup>21</sup> Yhdyskuntasääntö vaikenee puhtaussääntöjen lisäksi monista muista liikkeelle tärkeistä teemoista, kuten sapattisäännöistä. Qumranin hautausmaan arkeologisissa tutkimuksissa on puolestaan löydetty myös naisia ja lapsia.<sup>22</sup> Klassisten lähteiden essealaiskuvauksia lienee paras tarkastella Qumranin teksteistä erillisenä aineistona ja omien pyrkimystensä ja kontekstinsa valossa.<sup>23</sup>

Tutkimuksessa tapahtuneet muutokset näkyvät kolmella tavalla myös puhtaussääntöjen tutkimuksessa. Ensinnäkin kysymystä selibaatista on perusteltu sillä, että koska Qumranin ideologiassa oltiin niin tarkkoja puhtaussäännöistä, miesten oli parempi elää ilman naisia, jotka saattaisivat miehet alttiiksi epäpuhtaudelle.<sup>24</sup> Tämä argumentointi kuitenkin ontuu. Normaalisti naimisissa olevat naiset eivät kokeneet kuukautisvuotoja kovin usein, sillä lapsentekoiässä he joko olivat raskaina tai imettivät. Miesten epäpuhtaus ei myöskään ollut naisten epäpuhtautta yhtään vähemmän vakavaa ja miehet

---

<sup>21</sup> Grossman (2004, 212–39) esittää vakuuttavasti, miten Damaskon kirjaa, joka selkeästi puhuu naisista ja lapsista, voidaan lukea sekä gender-inklusiivisesti (olettaen sukupuolten täyden osallisuuden) että gender-eksklusiivisesti (naiset mainitaan vain pakon sanelemana ja uhkana, muutoin kohdat on ymmärrettävä miehiä koskeviksi).

<sup>22</sup> Hachlili 2010, 46–78.

<sup>23</sup> Esim. Mason (2007, 219–161) haluaa erottaa Qumranin liikkeen ja essealaiset toisistaan. Hän osoittaa, miten Josefus pyrki essealaiskuvauksissaan todistamaan, että myös juutalaiset sopivat aikansa maskuliinisuusihteisiin.

<sup>24</sup> Joskus myös viitataan epämääräisesti siihen, että naiset ylipäättään olivat uhka epäpuhtaudelle ikään kuin naisissa itsessään olisi jotakin välttävää, mutta usein unohdetaan, että aviollinen seksi saattoi molemmat epäpuhtauden tilaan ja että raskaana oleva nainen oli puhdas, mutta siemensyöksyn saanut mies ei; ks. Fredriksen 1995, 18–25, 42–47.

altistuiivat epäpuhtaudelle siinä kuin naisetkin, elleivät jopa useammin. Qumranin tekstit eivät osoita kirjoittajien olleen erityisen huolissaan naisten epäpuhtaudesta tai naisista vaan epäpuhtaudesta ylipäätään.<sup>25</sup>

Toiseksi, heprean kieli ja Qumranin sääntötekstit ovat hyvin maskuliinivoittoisia. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että tekstit käsittelevät vain miehiä tai että ne on suunnattu vain miehille, sillä ryhmästä, johon voi kuulua miehiä ja naisia (ja lapsia), käytetään tyypillisesti maskuliinimuotoja ja -pronomineja. Kieliopillinen maskuliinisuus on voinut johtaa naisten roolin sivuuttamiseen. Kuuluisa yksittäinen tapaus on Seurakuntasäännön kohta 1:9–11, jossa käytetään feminiiniä, mutta jonka tutkijat ”korjasivat” maskuliiniksi. Kohdassa kielletään liikkeen jäsentä yhtymästä naiseen ennen kuin hän on täyttänyt kaksikymmentä vuotta, minkä jälkeen seuraa säädös todistamisesta, jossa käytetään yllättäen feminiinimuotoa: ”Sitten hän (fem.) voi olla todistamassa häntä (mask.) vastaan vedoten tooran säädöksiin ja olla läsnä kuulemassa tuomioiden julistamista” (1QSa 1:11). Tyypillisesti kääntäjät ovat arvelleet kohdan sisältävän virheen ja korjanneet feminiinisen verbimuodon maskuliiniksi. Käsikirjoituksessa ei kuitenkaan ole tähän perusteita. Säädös ei myöskään käsittele yleisesti naisen oikeutta toimia todistajina vaan kohdistuu yksittäiseen tapaukseen, jossa liikkeeseen kuuluva nainen voi todistaa miestänsä vastaan avioliittoa (etenkin puhtautta) koskevissa asioissa.<sup>26</sup>

Kolmanneksi, Qumranin puhtaussääntöjen tutkimuksessa otetaan entistä tarkemmin huomioon kunkin tekstin oma luonne ja sallitaan tekstien moniäänisyys. Kun aiemmin oli tavanomaista etsiä yhtä ”Qumranin yhteisön” puhtausjärjestelmää, joka nähtiin tiukennoksena suhteessa tooran lakeihin, pyrkivät monet tutkijat nyt arvioimaan tekstien välisiä eroja ja niissä tapahtuneita sisäisiä muutoksia.<sup>27</sup>

Miten Qumranin tekstit sitten käsittelevät ja tulkitsevat tooran puhtaussääntöjä?

Yleisesti ottaen kaikki säännöt ovat edustettuina ja koskevat yhtäläillä miehiä ja naisia.

Teksteissä on näkyvissä taipumus harmonisointiin ja systematisointiin: sääntöjä

---

<sup>25</sup> Laajimmin mahdollisen selibaatin liittämistä puhtaussääntöihin on kritisoinut Wassen (erit. Wassen 2016b, 1361–1385).

<sup>26</sup> Wassen 2005, 140–143; Schuller 2006, 96–97; Keady 2017, 20.

<sup>27</sup> Ks. erit. Werrett 2007.

yhdenmukaistetaan, järjestetään uudelleen ja tulkitaan toistensa valossa. Nostan seuraavassa esiin keskeisiä teemoja, jotka valaisevat näitä kehityskulkuja.

### *Eletty uskonnollisuus*

Tooran sääntöjen harmonisointi on ilmeistä Damaskon kirjassa, joka on yksi pääasiallinen liikkeen jäsenten ajatusmaailmaa valaiseva lähde. Tooran sukupuolisia vuotoja koskevat puhtaussäännöt (3. Moos. 12, 15) on järjestetty loogisemmin tapauksittain (4Q266 6 i 14–ii 13; 4Q272 1 ii 3–17). Tooraa tiukempi suhtautuminen puhtauteen näkyy siinä, että myös siemensyöksyn saaneen kosketus ja koskettaminen saastuttavat (4Q272 1 ii 7; vrt. 4QTohorot A 1 i 8<sup>28</sup>) ja että vuodosta puhdistautuva nainen on täysin puhdas vasta kahdeksannen päivän iltana (4Q266 6 i 4). Epäpuhtaat henkilöt eivät kuitenkaan olleet eristettyjä.

Qumranista löytyneitä fragmentteja paremmin säilynyt keskiaikainen Damaskon kirjan käsikirjoitus sisältää satunnaisemmilta tuntuvia lisäyksiä ja mainintoja puhtaussäädöksistä. Siinä esimerkiksi mainitaan, että kenenkään epäpuhtaan kautta ei saa lähettää uhria alttarille eikä jumalanpalvelushuoneeseen saa tulla epäpuhtaana (CD 11:18–22). Lisäksi tähdennetään ja täsmennetään ruokasäädöksiä (CD 12:11–15). Toorasta poiketen myös kivi mainitaan erikseen saastuvana materiaalina.<sup>29</sup>

Oliko tällaisilla säännöillä merkitystä sukupuolen kannalta? Mikäli naisten kuvitellaan olleen päävastuussa ruoanlaitosta ja taloudenpidosta, tarkkojen puhtaussääntöjen noudattaminen oli myös heidän vastuullaan. Säännöt saattoivat hankaloittaa elämää tai rajoittaa liikkuvuutta, mutta miehet joutuivat yhtäläillä näiden rajoitusten kohteeksi arkielämässä ja työnteossa.

Eletyn uskonnon tutkimus on noussut merkittäväksi viime vuosikymmeninä. Sen näkökulmasta voidaan kysyä, miten tavallinen ihminen koki puhtaussäännöt ja niihin

---

<sup>28</sup> Toisin kuin toorassa, puhtaustekstissä 4QTohorot A todetaan myös selvästi, että siemensyöksyn aiheuttama epäpuhtaus välittyy istuimien ja makuualustojen kautta (4Q274 2 i 7–9); ks. Schiffman 2011, 547–569.

<sup>29</sup> Vrt. 3. Moos. 11:32–33; 15:12, 23; 4. Moos. 19:14–19, 31:20–24. Kalkkikiviastiat yleistyivät ajanlaskun taitteessa, ja ne on usein tulkittu merkiksi puhtauskäytäntöjen yleistymisestä, sillä kiviastiat eivät myöhempien rabbiinisten lähteiden mukaan välittäneet epäpuhtautta samalla tavalla kuin muut materiaalit (esim. Mišnan traktaatit Kelim 10:1 ja Oholot 5:5; vrt. Joh. 2:6); ks. Adler 2013, 240–249. Ainakaan Qumranin liikkeen mukaan tämä ei kuitenkaan pitänyt paikkaansa,

liittyvän ideologian. Suhtauduttiinko epäpuhtauteen kuten me suhtaudumme hygienian ylläpitämiseen vai sisältyikö siihen muita ulottuvuuksia?<sup>30</sup> Epäpuhtaus liittyi uhkaan, sillä paitsi että useilla epäpuhtauden lähteillä on biologisesti yhteytensä inhoreaktioon (ks. yllä), puhdistautumistavoissa on piirteitä, jotka liittyvät pahojen henkien karkottamiseen. Epäpuhtauden tilan katsottiin voivan houkuttaa demoneja ja sairauksia.<sup>31</sup> Esimerkiksi roomalaisen historioitsija Pliniuksen mukaan kontaktilla kuukautisvereen on voimakkaita vaikutuksia: kasvit kuihtuvat, hedelmät putoavat puusta, rauta ruostuu ja pelkkä kuukautistilassa olevan naisen katse himmentää peilin (*Nat. Hist.* 7.13; 28.23). Näyttääkin siltä, että epäpuhtauteen suhtauduttiin usein vakavasti – kuten nykyään moni suhtautuu epäterveellisenä tai epäeettisenä pidettyyn ruokaan tai hankalasti hahmotettaviin ja yksilön vaikutusvallan ulottumattomissa oleviin ilmastomuutoksen uhkiin. Todennäköisesti ihmisten suhtautumistavoissa oli kuitenkin yhtä paljon eroja kuin nykymaailmassakin.

#### *Puhtauden asteittaisuus*

Qumranin teksteissä on nähtävissä uutena seikkana asteittaisen puhtauden ja puhdistautumisen idea: jos henkilö, joka on jo puhdistautumassa epäpuhtaudestaan, koskee jotakin, joka edustaa epäpuhtauden vakavampaa lajia, hänen tulee ensin peseytyä ja pestä vaatteensa, jotta hän voi syödä (4Q274; 4Q514). Tämä niin sanottu ensimmäisen päivän alustava puhdistautuminen mahdollisti sen, että henkilö saattoi tehdä työtä ja osallistua normaaleihin aterioihin.<sup>32</sup> Käsien peseminen aterioille ryhdyttäessä on mahdollisesti tätä koskeva laajennus, joka otettiin laajemminkin käyttöön (vrt. fariseukset luvussa Mark. 7).

Vaikka jotkut Qumranin tekstien säännöt sisältävät tiukennuksia, asteittainen puhdistautuminen mahdollisti sen, että puhdistautuvat henkilöt saivat osallistua normaaliin elämään. Keadyn mukaan puhtauden asteittaisuus vaikutti myös siihen, että sukupuolirajat hämärtyivät: miehen ei tullut välttää koskettamasta vain naista vaan

---

<sup>30</sup> Klawansin (2006, 49–73) tulkinnan mukaan uhrikultin keskuksessa on Jumalan jäljitteleminen, *imitatio Dei*. Siten rituaalinen puhdistautuminen liittyy ennen kaikkea Jumalan läsnäolon kutsumiseen ja varmistamiseen. Tämä tapahtuu välttämällä asioita, jotka muistuttavat eniten ihmisen inhimillisyydestä verrattuna Jumalaan (3. Moos. 11:44).

<sup>31</sup> Kazen 2011, 91–92, 129–37.

<sup>32</sup> Kazen 2010, 53–87. Wassen (2015) argumentoi, että Qumranin liikkeen päivittäisiä aterioita ei syöty täyden puhtauden tilassa, vaan vain erityiset yhteisölliset ateriat, joihin täytyi valmistautua (1QSa 1:25–2:10).

myös epäpuhtautta välittävää miestä ja vastaavasti naisen tuli välttää koskettamasta toista epäpuhtautta välittävää naista. Näin puhtaus ”demokratisoi” sukupuolia koskevia vaatimuksia.<sup>33</sup>

Markuksen evankeliumin kertomus verenvuototautia sairastaneen naisen parantumisesta (5:25–34) on ollut esillä puhuttaessa Jeesuksen suhtautumisesta puhtaussäädöksiin ja puhtauden asteittaisuudesta. On keskusteltu siitä, välittikö verenvuototautia sairastava nainen epäpuhtautta koskettamalla Jeesusta vai saattoiko hän olla alustavasti puhdistautunut ja siten toimia muiden parissa. Jälkimmäinen tulkinta edellyttäisi, että nainen oli jo parantunut taudistaan ja aloittanut puhdistumisaikansa. Näin ei Markuksen kertomuksen mukaan ollut. On myös pohdittu, tuliko Jeesus epäpuhtaaksi naisen kosketuksesta, vai olisiko *naista* pitänyt koskettaa epäpuhtauden välittymiseksi. Toora puhuu useimmiten vain epäpuhtaan henkilön tavaroiden koskettamisesta, ei siitä, että epäpuhdas itse koskisi jotain (henkilöä). Tämän erottelun merkityksestä ei kuitenkaan ole selkeää näyttöä.<sup>34</sup>

Epäpuhtauden välittyminen on yksi kertomuksen piirre, mutta sen keskeisyys on toinen asia. Puhtauskysymyksillä ei näytä olleen Markukselle tai tämän yleisölle paljon merkitystä, sillä tooran mukaan Jeesus olisi välittänyt verenvuototautia sairastavan naisen epäpuhtautta eteenpäin Jairoksen perheeseen, mutta tämä ei ole kertomuksessa ongelma. Toisen temppelin ajan teksteissä on selvästi erilaisia näkemyksiä esimerkiksi tarpeesta eristää epäpuhtaita henkilöitä (ks. alla). Sen sijaan voidaan kysyä, miten Jeesuksen maskuliinisuus esitetään kertomuksessa. Susanna Asikaisen mukaan naisen aktiivisuus ja Jeesuksen passiivisuus kertomuksen alussa voivat kyseenalaistaa Jeesuksen maskuliinisuuden. Toisaalta Jeesuksen kysymys naiselle ja sen toteaminen, että nainen on parantunut uskonsa ansiosta, luovat kuvan Jeesuksesta tilanteen hallitsijana ja hyväntekijänä, mikä tukee perinteistä maskuliinisuutta.<sup>35</sup>

#### *Epäpuhtaiden eristäminen: arkea ja utopiaa*

Erään Qumranin puhtaustekstin mukaan spitaalista puhdistuva henkilö tulee eristää välimatkan päähän (4Q274 1 i 1–4) ja kuukautisvuodosta puhdistautuvaa naista

---

<sup>33</sup> Keady 2017, 130–134.

<sup>34</sup> Haber 2008, 125–141; Kazen 2013, 112–143; Wassen 2008, 641–660; Wassen 2017.

<sup>35</sup> Asikainen 2018, 121–127.

kehotetaan välttämään kaikin voimin kanssakäymistä muiden ihmisten kanssa (4Q274 1 i 5–6). Temppelekkäärö puolestaan on utopistinen teksti, jossa visioidaan tooran pohjalta elämää tulevaisuuden temppeleissä ja pyhässä kaupungissa. Kun Neljännen Mooseksen kirjan mukaan sotaleiristä tulee eristää spitaaliset, vuotoa sairastavat ja kuolleista saastuneet miehet ja naiset (5:1–3), Temppelekkäärön mukaan Jerusalemin on kuin tällainen pyhä leiri, sillä sen ulkopuolelle tulee perustaa kolme erillistä paikkaa spitaalisille, vuotoa sairastaville ja siemensyöksyn vuoksi epäpuhtaille (11QT<sup>a</sup> 46:16–18). Kaiken temppelekkäykseen tuotavan täytyy olla puhdasta jopa niin, että kuljetukseen tulee käyttää temppeleissä uhrattujen eläinten nahkaa (11QT<sup>a</sup> 47). Muista kaupungeista kuin Jerusaleminista on eristettävä spitaaliset, vuotoa sairastavat ja kuukautisvuodon tai synnytyksen vuoksi epäpuhtaat naiset (11QT<sup>a</sup> 48:14–17).

Koska kummassakaan listassa ei mainita kuolleesta henkilöstä aiheutuvaa epäpuhtautta, Temppelekkäärön on ehdotettu kannattavan ensimmäisen päivän puhdistautumista: toora määrää puhdistautumaan kolmantena ja seitsemäntenä päivänä (4. Moos 19), kun taas Temppelekkäärössä kuolemantapauksesta puhdistautuminen on suoritettava myös ensimmäisenä päivänä (11QT<sup>a</sup> 49–50; vrt. 4Q414; 4Q514). Näin ensimmäisenä päivänä puhdistautuneet eivät levittäneet epäpuhtautta, joskaan he eivät olleet vielä täysin puhtaita.<sup>36</sup>

Miksi temppelekkäyksestä eristettyjen lista ei mainitse kuukautisvuodon ja synnytyksen aiheuttamaa epäpuhtautta toisin kuin muista kaupungeista eristettyjen lista? Tämän on nähty viittaavan siihen, että Jerusalemissa ei Temppelekkäärön ideaalimaailmassa asunut lainkaan naisia. Vielä täsmällisemmin voisi sanoa, että ideaali-Jerusalemissa ei asunut lainkaan lisääntymisikäisiä aviopareja tai seksuaalisesti aktiivisia miehiä: asuminen pyhässä kaupungissa tuskin olisi onnistunut, sillä myös siemensyöksyn saaneen miehen piti puhdistautua kolme päivää ennen temppelekkäykseen tulemistä (11QT<sup>a</sup> 45:7–14).<sup>37</sup> Muut pyhän kaupungin ulkopuolelle

---

<sup>36</sup> Wassen 2018. On epäselvää, miten tämä sopii yhteen sen kanssa, että toisessa listassa mainitaan siemensyöksyn vuoksi epäpuhtaat eristettyjen joukossa, vaikka myös nämä puhdistautuivat heti ensimmäisenä päivänä. Kuolemantapauksen vuoksi epäpuhtaiden henkilöiden tuli todennäköisesti jäädä taloon hoitamaan sekä sen puhdistusmenot että kuolleen hautaaminen, eivätkä he sen vuoksi voineet poistua kaupungista; ks. Kazen 2011, 82–83.

<sup>37</sup> Wassen 2018. Myös Damaskon kirjan mukaan seksi pyhässä kaupungissa oli kielletty (CD 12:1–2). Tämä sääntö on kuitenkin keskellä sapattisääntöjä ja voi koskea erityisesti sapattia tai muuten epätoivottuja suhteita; ks. Jokiranta **tulossa**.

epäpuhtauden ajaksi eristetyt saattoivat periaatteessa olla miehiä tai (ei hedelmällisessä iässä olevia) naisia.<sup>38</sup>

### *Puhdistautuminen altaissa – uusi trendi?*

On epävarmaa, kuinka laajasti ja tarkasti puhtaussääntöjä noudatettiin ajanlaskun alun aikoihin. Toiselta vuosisadalta eaa. alkaen on löytynyt runsaasti portaallisia altaita, jotka on tulkittu rituaalisen puhtauden vuoksi perustetuiksi uudenlaisiksi altaiksi. Niiden vuoksi puhtaussääntöjen ajatellaan koskeneen kaikkia juutalaisia riippumatta siitä, olivatko nämä menossa temppeleihin vai eivät.<sup>39</sup> Mikäli portaallisten altaiden matalat ”väliaidat” merkitsivät puhdistautuvien erottamista jo peseytyneistä (ennemmin kuin esim. miesten erottamista naisista), tämä olisi saattanut vähentää sukupuolten välisiä eroja, mutta tulkinta jää epävarmaksi.

Miten ja missä puhdistautuminen tekstien mukaan tapahtui? Tooran säännöt ovat hyvin yleisluontoisia: vaatteet ja keho tuli pestä (verbit *kvs* ja *rḥš*, esim. 3. Moos. 15:6). Josefuksen kuvauksen essealaiset, sekä miehet että naiset, peseytyivät kylmässä vedessä siveästi vaatteet päällä (*Juutalaissodan historia* 2.129, 161). Peseytyminen saattoi myös tapahtua luonnon veden äärellä. Damaskon kirjan mukaan puhdistautumiseen tarkoitetun veden tulee olla puhdasta ja sitä tulee olla riittävästi peittämään puhdistettava (CD 10:10–13). Puhdistautumiseen liittyi mahdollisesti rukouksia (4Q414), joten käytäntöön liitettiin rituaalisia elementtejä ja siten enemmän uskonnollisia merkityksiä.

Tässä luvussa keskeistä

- Puhtaus ei merkitse liian puuttumista vaan tabuina pidettyjen asioiden välttämistä ja epäpuhtauden tilasta puhdistautumista. Puhtaussääntöjä esiintyy kaikissa kulttuureissa, sillä niissä on kyse ihmiselle luontaisesta toiminnasta.
- Nykyisessä muodossaan kirjallisia puhtaussääntöjä ja käytäntöjä tulee tarkastella retoristen keinojen, ryhmien ja sukupuolen rakentamisen, historiallisten tilanteiden ja poliittisten ja taloudellisten tekijöiden näkökulmista.

---

<sup>38</sup> Wassen 2018. Josefus (*Juutalaisten muinaishistoria* 3.261) näyttää ymmärtävän lain tehneen eron Jerusalemissa karkotettujen (spitaalisten ja vuotoja sairastavien) ja määrääjäksi eristettyjen (kuukautisvuodon, kuolemantapauksen ja mahdollisesti myös synnytyksen vuoksi epäpuhtaat) välillä.

<sup>39</sup> Ks. keskustelua puhtauden merkityksestä: Sanders 1992; Adler 2013; Miller 2015.

- Qumranin tekstit tuovat uutta tietoa puhtausääntöjen merkityksestä, tulkinnoista ja innovaatioista, kuten puhtauden asteittaisuudesta. Arkipäivän puhdistautumisesta ja käytäntöjen laajuudesta tiedetään silti vielä vähän.
- Qumranin puhtausäännöt ovat hyvä esimerkki tutkimusten muutoksista, joissa aiemmat oletukset selibaattiyhteisöstä on ainakin osin kyseenalaistettu. Miehet ja naiset olivat liikkeen jäseniä ja myös miehiin kohdistui erityisiä itsekontrollin ja tarkkuuden vaatimuksia. Sukupuolten välillä vallitsi uudenlainen ”tasa-arvo”, joka erotti näitä sääntöjä noudattavat muista juutalaisista.

#### Keskustelukysymyksiä

- Onko naisten elämä mielestäsi ollut esitettyjen lähteiden valossa rajoittunutta, epäpuhtauden ja alituisen puhdistautumisen sävyttämää?
- Mitä sellaisia innovaatioita, jotka voivat muuttaa sukupuolten suhteita toisenlaiseksi, on nähtävissä Qumranin puhtausteksteissä?
- Miksi miehet ja epäpuhtaus on ollut tutkimuksessa tähän asti vältetty aihe?

#### Kirjallisuus

Adler, Yonatan

2013 ”Religion, Judaism: Purity in the Roman Period”. *Oxford Encyclopedia of the Bible and Archaeology*. Toim. Daniel M. Master. Oxford: Oxford University Press, 2:240–249.

Asikainen, Susanna

2018 *Jesus and Other Men: Ideal Masculinities in the Synoptic Gospels*. Leiden: Brill.  
Christian, Frevel & Nihan, Christophe (toim.)

2013 *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*. Leiden: Brill.

Douglas, Mary

1966 *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.

Feder, Yitzhaq

2013 ”Contagion and Cognition: Bodily Experience and the Conceptualization of Pollution (ṭum’ah) in the Hebrew Bible”. *Journal of Near Eastern Studies* 72/2, 151–167.



- 2016a "Contamination Appraisals, Pollution Beliefs, and the Role of Cultural Inheritance in Shaping Disease Avoidance Behavior". *Cognitive Science* 40/6, 1561–1585.
- 2016b "Defilement, Disgust, and Disease: The Experiential Basis of Hittite and Akkadian Terms for Impurity". *Journal of the American Oriental Society* 136/1, 99–116.
- Fredriksen, Paula
- 1995 "Did Jesus Oppose the Purity Laws?" *Bible Review* 11/3, 18–25, 42–47.
- Frymer-Kensky, Tikva Simone & Levinson, Bernard M. ym. (toim.)
- 2004 *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*. London: T&T Clark.
- Grossman, Maxine
- 2004 "Reading for Gender in the Damascus Document". *Dead Sea Discoveries* 11/2, 212–239.
- Haber, Susan
- 2008 *They Shall Purify Themselves: Essays on Purity in Early Judaism*. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature.
- Hachlili, Rachel
- 2010 "The Qumran Cemetery Reassessed". *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*. Toim. Timothy H. Lim & John J. Collins. Oxford: Oxford University Press, 46–78.
- Harrington, Hannah K.
- 1993 *The Impurity Systems of Qumran and the Rabbis: Biblical Foundations*. Atlanta, GA: Scholars Press.
- 2004 *The Purity Texts*. London: T&T Clark.
- Jokiranta, Jutta (toim.)
- 2009 *Aarre saviastoissa. Qumranin tekstit avautuvat*. Helsinki: Kirjapaja.
- Jokiranta, Jutta
- tulossa/painossa** "Sex and the City: Evidence from the Dead Sea Scrolls".  
*Understanding Spiritual Meaning of Jerusalem in Three Abrahamic Religions*.  
Toim. Antti Laato.
- Kazen, Thomas

2010 "4Q274 Fragment 1 Revisited – or Who Touched Whom? Further Evidence for Ideas of Graded Impurity and Graded Purifications". *Dead Sea Discoveries* 17/1, 53–87.

2011 *Emotions in Biblical Law: A Cognitive Science Approach*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.

2013 "Jesus and the Zavah: Implications for Interpreting Mark". *Purity, Holiness, and Identity in Judaism and Christianity: Essays in Memory of Susan Haber*. Toim. Carl S. Ehrlich ym. Tübingen: Mohr Siebeck, 112–143.

2014 "The Role of Disgust in Priestly Purity Law: Insights from Conceptual Metaphor and Blending Theories". *Journal of Law, Religion and State* 3, 62–92.

tulossa/painossa "Levels of Explanation for Ideas of Impurity: Why Structuralist and Symbolic Models Often Fail While Evolutionary and Cognitive Models Succeed". *Journal of Ancient Judaism*.

Keady, Jessica M.

2017 *Vulnerability and Valour: A Gendered Analysis of Everyday Life in the Dead Sea Scrolls Communities*. London: Bloomsbury.

Klawans, Jonathan

2000 *Impurity and Sin in Ancient Judaism*. Oxford: Oxford University Press.

2006 *Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*. Oxford: Oxford University Press.

Lucchetti, Maria Chiara

2017 "Neonatal Uterine Bleeding: An Underestimated Clinical Sign?" *Academic Journal of Pediatrics & Neonatology* 5/3, 1–4.

Mason, Steve

2007 "Essenes and Lurking Spartans in Josephus' Judaean War: From Story to History". *Making History: Josephus and Historical Method*. Toim. Zuleika Rodgers. Leiden: Brill, 219–261.

Milgrom, Jacob

1991 *Leviticus 1–16: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York, NY: Doubleday.

Miller, Stuart S.

2015 *At the Intersection of Texts and Material Finds: Stepped Pools, Stone Vessels, and Ritual Purity among the Jews of Roman Galilee*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Sanders, E. P.

1992 *Judaism: Practice and Belief 63 BCE – 66CE*. London: SCM.

Schiffman, Lawrence H.

2011 "Laws Pertaining to Women and Sexuality in the Early Stratum of the Damascus Document". *The Dead Sea Scrolls and Contemporary Culture: Proceedings of the International Conference Held at the Israel Museum, Jerusalem (July 6–8, 2008)*. Toim. Shani Tzoref ym. Leiden: Brill, 547–569.

painossa/tulossa "Second Temple Jewish Law in Light of the Dead Sea Scrolls: Widening the Paradigm". *Law, Literature, and Society in Legal Texts from Qumran: Papers from the Ninth Meeting of the International Organisation for Qumran Studies, Leuven 2016*. Toim. Jutta Jokiranta & Molly Zahn. Leiden: Brill.

Schuller, Eileen

2006 *The Dead Sea Scrolls: What Have We Learned 50 Years on?* London: SCM.

Sollamo, Raija & Pajunen, Mika S. (toim.)

2017 *Kuolleenmeren kirjakääröt: Kriittinen suomennosvalikoima*. Helsinki: Gaudeamus.

Tzoref, Shani & Schiffman, Lawrence H. ym.

2011 *The Dead Sea Scrolls and Contemporary Culture: Proceedings of the International Conference Held at the Israel Museum, Jerusalem (July 6-8, 2008)*. Leiden: Brill.

Wassen, Cecilia

2005 *Women in the Damascus Document*. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature.

2008 "Jesus and the Hemorrhaging Woman in Mark 5:24–34: Insights from Purity Laws from the Dead Sea Scrolls". *Scripture in Transition: Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo*. Toim. Anssi Voitila & Jutta Jokiranta. Leiden: Brill, 641–660.

2013 "Do You Have to Be Pure in a Metaphorical Temple? Sanctuary Metaphors and Construction of Sacred Space in the Dead Sea Scrolls and Paul's Letters". *Purity, Holiness, and Identity in Judaism and Christianity: Essays in Memory of Susan Haber*. Toim Carl S. Ehrlich ym. Tübingen: Mohr Siebeck, 55–86.

2015 "Common Meals in the Qumran Movement with Special Attention to Purity Regulations". *The Eucharist – Its Origins and Contexts: Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early*

*Christianity*. Toim. David Hellholm & Dieter Sänger. Tübingen: Mohr Siebeck, 1:55–78.

2016a "The Importance of Marriage in the Construction of a Sectarian Identity in the Dead Sea Scrolls". *Social Memory and Social Identity in the Study of Early Judaism and Early Christianity*. Toim. Samuel Byrskog ym. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 127–150.

2016b "Women, Worship, Wilderness, and War: Celibacy and the Constructions of Identity in the Dead Sea Scrolls". *Sibyls, Scriptures, and Scrolls: John Collins at Seventy*. Toim. Joel Baden ym. Leiden: Brill, 2:1361–1385.

2017 "Var Jesus Feminist?" *Liberal Debatt*: <http://www.liberaldebatt.se/2017/12/var-jesus-feminist/>.

2018 "Purity Laws for Men and Women in the Dead Sea Scrolls: A Comparison of Ideals and Praxis". *Women in Early Judaism and Early Christianity*. Toim. Jörg Frey & Nicole Rupschus. Tübingen: Mohr Siebeck.

Werrett, Ian C.

2007 *Ritual Purity and the Dead Sea Scrolls*. Leiden: Brill.