

Papyrus Oxyrhynchus 840

Käännös ja vertailu kanonisiin evankeliumeihin

Iida Glumoff
Uuden testamentin eksegetiikan pro gradu -tutkielma
17.3.2017

HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET

| | | | |
|--|--|----------------------|-----------------------|
| Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion | | Laitos – Institution | |
| Teologinen tiedekunta | | | |
| Tekijä – Författare | | | |
| Glumoff, Iida Sisko | | | |
| Työn nimi – Arbetets titel | | | |
| Papyrus Oxyrhynchus 840 – Käännös ja vertailu kanonisiin evankeliumeihin | | | |
| Oppiaine – Läroämne | | | |
| Uuden testamentin eksegetiikka | | | |
| Työn laji – Arbetets art | | Aika – Datum | Sivumäärä – Sidoantal |
| Pro Gradu -tutkielma | | Maaliskuu 2017 | 71 |
| Tiivistelmä – Referat | | | |
| <p>Tämä pro gradu -tutkielma tarjoaa suomenkielisen käännöksen apokryfiselle Papyrus Oxyrhynchus 840 -evankeliumifragmentille (P.Oxy. 840). Käännös on tehty tätä tutkielmaa varten laaditusta käsikirjoitustekstin editiosta, joka on koottu aiempia P.Oxy. 840:n editioita hyödyntäen. Käännös on varustettu kommentteilla.</p> <p>P.Oxy. 840 sisältää kaksi osittain säilynyttä perikooppiä, joista kumpaakaan ei tunneta muista lähteistä. Niistä ensimmäinen on varoituspuhe pahantekijöille koituvasta rangaistuksesta. Toisessa perikoopissa Pelastajaksi kutsuttu Jeesus-hahmo saapuu opetuslapsineen temppeliin, jossa fariseus-ylipappi tulee huomauttamaan, etteivät he ole puhdistautuneet oikein ennen temppeliin tuloa. Tästä muodostuu kiistakeskustelu, jossa ylipappi kuvaa vaaditun puhtausrituaalin. Pelastaja vastaa voi-huudoilla, joilla toteaa ylipapin rituaalin tuovan vain ulkoisen puhtauden eikä sisäistä.</p> <p>Käännöksen jälkeen tutkielmassa verrataan P.Oxy. 840:tä kanonisiin evankeliumeihin ja tehdään arvio siitä, mitkä niistä ovat toimineet lähteinä P.Oxy. 840:lle. Tekstissä on viitteitä Matteuksen, Luukkaan ja Johanneksen evankeliumien hyödyntämiseen. Näistä on saatu tempelikertomukselle kertomusyhteys ja rakenne, joita mukaillen on laadittu uusi evankeliumikertomus. Alun varoituspuheessa on viitteitä Matteuksen ja Luukkaan evankeliumien hyödyntämisestä. Evankeliumeita on todennäköisimmin hyödynnetty kirjoitusta laadittaessa muistinvaraisesti tarkoituksena saada aikaan niitä läheisesti muistuttava teksti. Tutkielmassa rajoitutaan kanonisten vaikutteiden tarkasteluun, mutta on ilmeistä, että P.Oxy. 840:n laatimisessa on hyödynnetty muutakin kuin kanonisista evankeliumeista peräisin olevaa materiaalia.</p> <p>P.Oxy. 840:n sisällöstä nousee esiin neljä piirrettä, jotka antavat viitteitä sen kirjoittajan teologisesta ajattelusta ja tekstin sosiaalisesta kontekstista: σωτήρ-sanan yksinomainen käyttö, synoptisista evankeliumeista saatu käsitys kuoleman jälkeen olevasta rangaistuksesta. Johanneksen evankeliumin hyödyntäminen sekä Raamatun kuvausta laajempi tuntemus juutalaisista puhtauskäytännöistä.</p> | | | |
| Avainsanat – Nyckelord | | | |
| Evankeliumit, apokryfit, käsikirjoitukset, varhaiskristillisuus, rituaalinen puhtaus, | | | |
| Säilytyspaikka – Förvaringställe | | | |
| Helsingin yliopiston digitaalinen arkisto Helda, Teologinen tiedekunta | | | |
| Muita tietoja | | | |

Sisällys

| | |
|--|----|
| 1 Johdanto | 1 |
| 1.1 Käsikirjoituksen esittely..... | 1 |
| 1.2 Tutkimushistoria | 3 |
| 1.3 Oxyrhynkhoksesta löydetyt tekstit..... | 9 |
| 2 Käännös..... | 11 |
| 2.1 Tekstieditiot ja aiemmat käännökset..... | 11 |
| 2.2 Käännösperiaatteet | 13 |
| 2.3 Teksti..... | 14 |
| 2.4 Käännös..... | 16 |
| 2.5 Käännöksen kommentaari lauseittain | 16 |
| 3 P.Oxy. 840:n yhteydet kanonisiin evankeliumeihin | 35 |
| 3.1 Toisen perikoon vertailu synoptisiin evankeliumeihin | 35 |
| 3.1.1 Voi-huudot | 40 |
| 3.1.2 Kiistakeskustelu | 42 |
| 3.1.3 Johanneslainen materiaali | 46 |
| 3.2 Ensimmäisen perikoon analyysi ja vertailu kanonisiin evankeliumeihin | 50 |
| 3.2.1 Rakenteellinen analyysi ja vertailu | 50 |
| 3.2.2 Sisällöllinen analyysi ja vertailu | 53 |
| 3.3 Kertomuksen muut mahdolliset lähteet..... | 56 |
| 3.3.1. Temppeleihin liittyvä tieto..... | 57 |
| 3.3.2 Portot ja huilutyöt | 62 |
| 3.3.3. Pelastaja | 63 |
| 4 Johtopäätökset..... | 65 |
| Lähde- ja kirjallisuusluettelo..... | 68 |
| Lähteet ja apuneuvot | 68 |
| Kirjallisuus..... | 68 |

1 Johdanto

Tutkielmani tarkoitus on tarjota Papyrus Oxyrhynchus 840 -dokumentista (P.Oxy. 840) suomenkielinen käännös sekä tehdä arvio sen suhteesta kanonisiin evankeliumeihin. Lyhyesti käsitellään myös tekstin yksityiskohdat, jotka viittaavat muun kuin kanonisen materiaalin hyödyntämiseen. Suurin osa P.Oxy. 840:stä tehdystä tutkimuksesta on keskittynyt arvioimaan sen antaman kuvauksen historialliseen luotettavuutta sekä sosiaalista kontekstia, jossa se on laadittu. Tässä tutkielmassa näihin asioihin otetaan kantaa vain sikäli, kun se on kääntämisen tai tekstinymmärtämisen kannalta välttämätöntä.

1.1 Käsikirjoituksen esittely

Papyrus Oxyrhynchus 840 löydettiin vuonna 1905 ja on nykyisin Oxfordin yliopiston Bodleian kirjaston omaisuutta.¹ P.Oxy. 840:n teksti on fragmentti apokryfisestä evankeliumista, jota ei tunneta mistään muusta lähteestä.

Varsinaisesti se sisältää kaksi perikooppia, joista ensimmäinen on säilynyt vain muutaman viimeisen rivin osalta ja näin ollen pääosa tekstistä kuuluu toiseen perikooppiin. Ensimmäinen perikooppi on opetuspuhetta ja toinen Pelastajaksi kutsutun Jeesus-hahmon ja fariseus-ylipapin välinen sananvaihto temppelissä. Käsikirjoituksen ensimmäisessä julkaisussa löytäjät Bernhard P. Grenfell ja Arthur S. Hunt tarjosivat sille käännöksen sekä ajoittivat käsikirjoituksen käsialan perusteella neljännelle vuosisadalle ja itse tekstin toisen vuosisadan jälkipuolikkaalle.²

Käsikirjoitus muodostuu yhdestä kaksipuolisesta lehdestä. Nimestään huolimatta Papyrus Oxyrhynchus 840 ei ole materiaaliltaan papyrusta vaan pergamenttia. Pergamenttilehti sisältää yhteensä 45 riviä tekstiä – 22 etupuolella ja 23 takapuolella. Oletettavasti se on peräisin koodeksista. Teksti alkaa ja päättyy kesken lauseen, joten teksti on kuulunut säilynyttä sivua laajempaan kokonaisuuteen. Tekstissä on runsaasti väli- ja lukumerkkejä, mikä viittaa myös osaltaan siihen, että P.Oxy.840 on ollut osa pidempää tekstiä, sillä sellaisessa erilaiset lukijan apuvälineet tulevat tarpeeseen. Koodeksi on ollut kooltaan poikkeuksellisen pieni, sillä sivun mitat ovat vain 7,2 cm x 8,6 cm ja tekstikentän koko vain 5,4 cm x 5,4 cm. Sivun etupuolelta katsottuna oikea alakulma on

¹ Kruger 2005, 1.

² Grenfell&Hunt 1908, 1.

tuhoutunut ja näin sivun tekstimassasta puuttuu noin kahdeksasosa. Sivun muissa osissa teksti on pääosin hyväkuntoista ja tahrat, reiät sekä läpisyöpynt muste vaikeuttavat rekonstruktioita vain muutamissa paikoissa.³

Käsikirjoituksen kirjurikäytännöt osoittavat huolellisuutta, mutta kirjoitus ei aivan edusta ammattikopioijien tasoa tai kaunokirjallisuudessa käytettyjä merkintätapoja.⁴ Tekstiin on tehty kolme kirjoitusvirheen korjausta, joissa on lisätty puuttuva pikkusana, mutta joita ilman teksti kuitenkin olisi ollut aivan yhtä luettavaa. Korjaukset vaikuttavat olevan alkuperäisen kirjurin itsensä tekemiä. Hän on siis tarkastanut tekstinsä erittäin pikkutarkasti, joten voidaan olettaa, että hän on kopioinut tekstin muutenkin hyvin huolellisesti.⁵ Michael Kruger on tehnyt tuoreimman tutkimuksen P.Oxy. 840:n ajoituksesta ja hän sijoittaa käsikirjoituksen neljännen vuosisadan alkupuolikkaalle. Tähän viittaavat tietynlaista siirtymävaihetta edustava käsiala sekä tekstissä käytetyt *nomina sacra* -lyhenteet.⁶

P.Oxy. 840:n käsittelyn osalta olen tehnyt seuraavan terminologisen ratkaisun: Tekstissä itsessään sen päähenkilöstä käytetään koko ajan artikkelilla varustettua nimeä ὁ σωτήρ (Pelastaja/Vapahtaja).⁷ On siis periaatteessa kyseenalaistettavissa, onko tekstin tarkoitus kertoa kristittyjen Jeesuksesta. Itse katson P.Oxy. 840:n muistuttavan kanonisia evankeliumeja niin paljon, että on ilmeistä, että teksti puhuu samasta Jeesus-hahmosta, ja näin ollen vertailua kertomusten välillä voidaan tehdä. On silti mahdollista, että termin valintaan on kirjoitettaessa liittynyt teologisia painotuksia, joita ei ole syytä häivyttää näkyvistä ja siksi käytän tekstiä kommentoidessani sen päähenkilöstä aina nimitystä Pelastaja. σωτήρ-sanan vakiintuneimmat suomennokset ovat Vapahtaja ja Pelastaja, joista vuoden -92 raamatunkäännös käyttää enemmän sanaa Vapahtaja. Olen kuitenkin ottanut käyttöön sanan Pelastaja, koska se on nykyaikaisempaa kieltä.

³ Kruger 2005, 19–21.

⁴ Kruger 2005, 40–41. Kirjurin käsialassa esimerkiksi kirjainten koot vaihtelevat hieman. Kirjoitus on kuitenkin kaiken kaikkiaan hyvin laadukas Oxyrhynkhoksen papyrusten joukossa.

⁵ Kruger 2005, 54–55.

⁶ Kruger 2005, 62. Käsialan tyyppi on toisella ja kolmannella vuosisadalla vallalla ollut ”upright pointed majuscule”, jossa osa kirjaimista kuitenkin jo heijastaa kolmannelta vuosisadalta alkaen kehittyntä pyöreämpää ja koristeellisempää raamatullista unisiaalitekstiä. *Nomina sacra* -lyhenne tarkoittaa krisittyjen suosimaa merkintätapaa, jossa tunnetuista ja paljon käytetyistä uskonnollisista sanoista kirjoitetaan vain ensimmäinen ja viimeinen kirjain ja tehty lyhenne merkitään viivalla näiden kirjainten päälle.

⁷ Tarkalleen termi esiintyy käsikirjoituksessa kaksi kertaa ja oletettavasti kolmannen kerran käsikirjoituksen aukkokohtassa. ὁ σωτήρ on joka kerta lyhennetty *nomina sacra* -muotoon.

1.2 Tutkimushistoria

Papyrus Oxyrhynchus 840 on varsin lyhyt teksti, minkä johdosta sen teologisesta kokonaisnäkemyksestä on vaikea muodostaa perusteltua kuvaa. Suurta hajontaa on syntynyt ennen kaikkea siitä perusseikasta, minkälaisen kristillisen yhteisön parissa teksti on laadittu ja millaisia uskonnollisia käsityksiä se vastustaa. Jonkinlainen kiistatilanne yhteisössä on nähty ajankohtaiseksi, koska heidän käyttämänsä ja muualta tuntematon P.Oxy. 840 sisältää ainutlaatuisen kiistakertomuksen. Tämän lisäksi seuraavat kysymykset siitä, onko kirjoitusta säilytetty ja kopioitu samoista syistä kuin miksi se laadittiin. Tässä luvussa käsitellään historialliseen tarkkuuteen sekä kirjoittamistilanteen sosiaaliseen kontekstiin liittyvät P.Oxy. 840:stä tehdyt tutkimukset ja niiden pääväitteet.

P.Oxy. 840 julkaistiin *The Oxyrhynchus Papyri* -sarjassa (vol. 5) vuonna 1908,⁸ mutta käsikirjoituksen löytämistä seuranneen muutaman vuoden kiinnostuksen jälkeen siitä kirjoitettiin 1900-luvun kuluessa artikkeleita vain satunnaisesti, lähinnä uusien käännösten yhteyteen. Niissä toistettiin ensimmäisten julkaisijoiden Grenfellin ja Huntin perushavaintoja. 2000-luvulla P.Oxy. 840:n tutkiminen on vilkastunut hieman, mutta yksikään uusi teoria esimerkiksi tekstin kirjoittajista ei ole saanut vakiinnutettua asemaansa. Siksi esimerkiksi apokryfitekstien kokoelmaeditiot toistavat pitkälti 1900-luvun aikana vakiintuneita käsityksiä, vaikka nykytiedon valossa niitä olisi syytä pitää vanhentuneina. Esittelen aluksi Grenfellin ja Huntin pääargumentit ja niiden perustelut tekstin konstualisoimiselle, ja sitten laajennan niitä tuorempien tutkijoiden näkemyksillä.

Ensimmäisenä tekstiä lukiessa huomio kiinnittyy sen tapaan käyttää Jeesuksesta yksinomaan nimeä σωτήρ – Pelastaja. Grenfell ja Hunt toteavat termin olevan gnostilaisten suosima, mutta muilta osin teksti ei osoita gnostilaisten tekstien piirteitä.⁹ Heidän arvionsa mukaan σωτήρ -sanain yksinomaisen käyttö todistaa sen puolesta, että P.Oxy. 840 ei kuulu yhteen minkään tunnetun fragmentaarisen apokryfievankeliumin tai juutalaiskristillisen evankeliumin kanssa.¹⁰ Tekstin lähimmät vertailukohdat kaiken kaikkiaan ovat kanoniset evankeliumit, sillä kertomus vaikuttaa sijoittuvan Jeesuksen julkisen

⁸ Grenfell & Hunt 1908, 1–11.

⁹ Grenfell & Hunt 1908, 2–3. Arviossa on luonnollisesti huomioitava 1900-luvun alun käsitys gnostilaisuudesta.

¹⁰ Grenfell & Hunt 1908, 3. Tässäkin asiassa on huomioitava 1900-luvun alun käsikirjoituslöytöjen tilanne.

toiminnan vaiheeseen eikä lapsuuteen tai ylösnousemuksen jälkeiseen tilanteeseen. Teksti ei myöskään vaikuta oikopäätä sisältävän harhaoppisiksi julistettuja käsityksiä, mikä tarkoittaa, että se on ollut kanonisten evankeliumien suora kilpailija tai täydentäjä.¹¹

Toinen merkittävä argumenttien kokonaisuus liittyy P.Oxy. 840:n tapaan kuvata temppeliä, puhdistautumisrituaaleja sekä Pelastajan kanssa kiistelevää henkilöä. Tekstissä olevan kiistan pääpiirteet ovat seuraavat: Pelastaja saapuu temppeliin, jossa hänen luokseen tulee fariseus-ylipappi huomauttamaan, että Pelastaja ja opetuslapset eivät ole puhdistautuneet oikein. Pelastajan kysymyksen johdosta ylipappi kuvailee vaaditun puhdistautumisrituaalin. Pelastaja aloittaa vastauksen, josta käy ilmi, että hän pitää ylipapin tapaa vääränä, mutta teksti katkeaa kohdasta, jossa Pelastaja alkaa kuvata omasta mielestään oikeaa puhdistautumista. Grenfell ja Hunt toteavat, että kuvauksen yksityiskohtaisuudesta huolimatta se ei vaikuta perustuvan aitoon tietoon temppelikäytännöistä, koska niin moni seikka on tuntematon tai ristiriidassa Jerusalemin temppelistä olevien tietojen kanssa. Heidän peruskäsityksensä onkin, että P.Oxy. 840 on myöhempää, sekundääristä tai tertiääristä Jeesus-traditiota, jota kirjoittaja on täydentänyt kohdilla Matt. 15:1–20 ja Mark. 7:1–23 sekä omalla käsityksellään temppelitoiminnan luonteesta ja temppelin rakenteesta.¹² Vaikka σωτήρ-sanana runsaus puoltaisi ajoitusta kolmannelle vuosisadalle, heidän mielestään näin paljon kanonisia evankeliumeja muistuttavaa uutta evankeliumia ei olisi enää kirjoitettu niin myöhään. Tekstin täytyy siis olla peräisin ajalta, jolloin neljä sittemmin kanonisoitua evankeliumia eivät olleet saavuttaneet täysin vakiintunutta asemaansa, ja siksi kyseeseen tulee ainoastaan toisen vuosisadan loppupuoli.¹³

1900-luvun aikana arkeologinen tutkimus teki merkittäviä uusia löytöjä ajanlaskun ajan juutalaisesta kulttuurista ja sen kautta tuli mahdolliseksi arvioida P.Oxy. 840:n kuvauksen historiallista paikkansapitävyyttä perusteellisemmin.¹⁴ Vuonna 1963 Joachim Jeremias julkaisi tutkimuksen P.Oxy. 840:sta, jossa hän arvioi kaikkien P.Oxy. 840:ssä mainittavien temppeliyksityiskohtien vastaavan tunnettuja faktoja, ja siksi hän pitikin P.Oxy. 840:tä merkittävänä todistuksena

¹¹ Grenfell&Hunt 1908, 3–4.

¹² Grenfell&Hunt 1908, 3–4.

¹³ Grenfell&Hunt 1908, 4.

¹⁴ Kruger 2005, 10–13.

historiallisesta Jeesuksesta.¹⁵ Kahdessa muussa 1900-luvulla P.Oxy. 840:stä tehdyssä tutkimuksessa on keskitytty sen kahteen eri yksityiskohtaan: Daniel Schwartz pyhien astioiden näkemiseen¹⁶ ja David Tripp jalkojen pesun merkitykseen¹⁷. Nämä kaksi avasivat keskustelun siitä, mihin tarkoitukseen ja tilanteeseen P.Oxy. 840 on kirjoitettu.

2000-luvulla on edetty säilyneen käsikirjoituksen lyhydestä huolimatta tekemään sen kirjoituskontekstista useita varsin tarkkoja arvioita. Tekstin kuvaaman konfliktitilanteen takia sitä on pääsääntöisesti pidetty puheenvuorona johonkin kirjoittajayhteisölle ajankohtaiseen kiistaan. Näissä arvioissa on myös otettu kantaa siihen, onko temppelekohtauksen yksityiskohdilla tahdottu viitata todelliseen Jerusalemin temppelein toimintaan vai ovatko ne temppeleilympäristöön muista yhteyksistä siirrettyjä asioita. François Bovon katsoo tekstin olevan peräisin gnostilaisten kristittyjen yhteisöstä, joka ei suorita kasterituaalia, vaan korostaa jäsentensä eettistä puhtautta. Hänen mukaansa yhteisöllä on ollut kiistaa vesikasteesta kiinni pitävien kristittyjen kanssa ja tämän ryhmän käytännöt on kuvattu fariseuksen toiminnassa ja vaatimuksissa.¹⁸ Bovon vetoaa muun muassa siihen, että tekstissä kuvattua kaksiportaikkoista ”Daavidin allasta” ei arkeologisesti tunneta Jerusalemissa, mutta kuvaus täsmää kristillisten baptisterioiden kastealtaisiin.¹⁹ Bovonin teoria on saanut osakseen kritiikkiä ennen kaikkea siksi, että näitä kastealtaita tunnetaan vasta neljänneltä vuosisadalta, mikä on ristiriidassa sen kanssa, että P.Oxy. 840:tä yleisesti pidetään toisella vuosisadalla kirjoitettuna.²⁰ Bovonin teorian ovat nostaneet uudelleen ajankohtaiseksi Harald Buchinger ja Elisabeth Hernitscheck, jotka liittyvät lyhyessä artikkelissa Bovonin tulkintaan siitä, että P.Oxy. 840 on kuvaus kahden kristillisen ryhmän välisestä kasteakiidasta. Vastustettava ryhmä on heidän mukaan kuvattu P.Oxy. 840 ylipapin hahmossa. Heidän mielestään teksti on kirjoitettu vasta neljännellä vuosisadalla, sillä tekstin yksityiskohdat täsmäävät siltä ajalta tunnettuihin kasterituaaleihin.²¹ Motivaatio tekstin laatimiselle löytyy konstantinolaisen käänteän jälkeisistä vaiheista, jolloin massakääntymisten takia kasteen teho joutui kirkossa uuteen tarkasteluun. P.Oxy. 840:ssä ylipappi edustaisi

¹⁵ Jeremias 1963, 40–45.

¹⁶ Schwartz 1986.

¹⁷ Tripp 1992.

¹⁸ Bovon 2000, 721.

¹⁹ Bovon 2000, 728.

²⁰ Kruger 2000, 209–211.

²¹ Buchinger&Hernitscheck 2014, 120–123.

tulkintaa, joka korostaa rituaalin oikeaa suorittamista kasteen vaikuttavana elementtinä, ja Pelastaja puolestaan hengellisempää kantaa.²²

Ainoa P.Oxy. 840:stä tehty monografia on vuonna 2005 ilmestynyt Michael Krugerin kirja *The Gospel of the Savior*.²³ Se on myös ainoa tutkimus, jonka puitteissa P.Oxy. 840:stä on tehty kodikologinen ja paleografinen analyysi. Tämän analyysin pohjalta Kruger ajoittaa käsikirjoituksen neljännen vuosisadan ensimmäiselle puolikkaalle eikä tätä ajoitusta ole hänen jälkeensä tutkimuksissa kiistetty.²⁴ Krugerin perusteeksi P.Oxy. 840:n alkuperästä on, että teksti pitää ymmärtää juuri sen kontekstin kautta, jota se kuvaa, eli kuvauksena menossa olevasta ylipapin edustamien juutalaisten ja Pelastajan edustamien kristittyjen välisestä konfliktista. Konfliktin aiheena on se, että Pelastajan edustama kristittyjen ryhmä ei korosta ulkoista puhtautta, vaan pelkkää sisäistä.²⁵ Kruger menee niin pitkälle, että sanoo tämän ryhmän olevan sama kuin se, jonka parissa Nasaretilaisten evankeliumi kirjoitettiin, ja näin ollen P.Oxy. 840 saattaisi olla jopa osa kyseisen evankeliumin kreikankielisestä versiosta.²⁶

Nasaretilaisoletuksen lisäksi Kruger ajoittaa P.Oxy. 840:n kirjoittamisen vuosiin 125–150 jKr., koska tuolloin on ollut mahdollista ja todennäköistä kirjoittaa evankeliumi, joka yhdistelee kaikkia neljää kanonista evankeliumia.²⁷ Ainoa tutkija, joka viime aikoina on esittänyt näkemyksiä toista vuosisataa vanhemman ajoituksen puolesta, on Thomas Kazen. Hänen mielestään P.Oxy. 840:n kuvaus vastaa Jerusalemin toisesta temppelistä tunnettuja käytäntöjä niin hyvin, että σωτήρ-sanaa lukuun ottamatta mikään seikka ei viittaa sen olevan nuorempi kuin ensimmäisen vuosisadan tuote. Hän ei esitä, että P.Oxy. 840 olisi autenttinen historian tapahtumien kuvaus, mutta hänen mielestään se aito muistuma historian Jeesuksen tavasta suhtautua puhtausvaatimukseen.²⁸

Krugerin väitöskirjan jälkeen P.Oxy. 840:een on kohdistunut merkittävästi enemmän tutkijoiden mielenkiintoa. Krugerin käsitys P.Oxy. 840:stä on, että se kuvaa hyvin paikkansa pitävästi Jerusalemin temppelin puhtauskäytäntöjä, ja moni hänen työtään seuraava tutkimus on taas puolestaan nostanut esille uusia ongelmia tekstin historiallisen paikkansa pitävyyden kannalta. Lähes jokainen

²² Buchinger&Hernitscheck 2014, 124

²³ Kruger 2005.

²⁴ Kruger 2005, 62.

²⁵ Kruger 2005, 229.

²⁶ Kruger 2005, 238.

²⁷ Kruger 2005, 244–245.

²⁸ Kazen 2011, 260. Teos on julkaistu ensimmäistä kertaa vuonna 2002.

P.Oxy. 840:tä käsitellyt tutkija myös edustaa uutta ja erilaista kantaa tekstin kirjoittamiskontekstista. Pamela Shellberg arvioi, että teksti osoittaa merkkejä samarialaisittain värittyneestä johanneslaisuudesta, ja tekstin viesti olisi siten se, että Jeesuksen kuolema teki puhdistusrituaaleista tarpeettomia.²⁹ Lorne R. Zelyck esittää artikkelissaan, että P.Oxy. 840:n kuvaama tilanne on historiallisesti parhaiten ymmärrettävissä synagogassa eikä temppelissä tapahtuvaksi, tai vähintään niin, että kirjoittaja on sijoittanut temppeliin ne samat käytännöt, joita hän tiesi synagogissa noudatettavan. Tällaisena kuvauksena Zelyckin mielestä teksti on historiallisesti varsin paikkansa pitävä.³⁰ Toisaalta koska Zelyck ei katso tekstin kuvaavan Jerusalemin temppeliä, hän ei pidä tarpeellisena ajoittaa tekstiä lähelle temppelin toiminta-aikaa. Hän pitääkin tekstin mahdollisena kirjoittamisajankohtana mitä tahansa toisesta vuosisadasta neljänteen asti. Tekstin pääasialliseksi aiheeksi hän ymmärtää kristittyjen ja juutalaisten välisen kiistan siitä, miten rituaalinen peseytyminen ja kaste suhteutuvat toisiinsa. Zelyckin mielestä teksti on varsin juutalaiskielteinen ja sen on tarkoitus kuvata rituaalinen peseytyminen kasteen vääristymänä.³¹ Stuart Miller vertaa artikkelissaan P.Oxy. 840:tä juutalaista puhtautta koskeviin auktoriteettiteksteihin ja päätyy Krugeria vastoin toteamaan, että P.Oxy. 840:n tietämys juutalaisesta puhtaudesta ei ole niin tarkkaa kuin Kruger väittää. Miller sen sijaan esittää, että teksti heijastaa samanlaista suurpiirteistä tietämystä juutalaisista tavoista kuin muutkin saman aikakauden kristilliset tekstit.³²

Oma juonteensa P.Oxy. 840:n tutkimushistoriassa on kirjoittamiskontekstin ohella säilyneen käsikirjoituksen käyttötarkoitus. Kuten edellä kuvattiin, suurin osa tutkijoista näkee alkuperäisen tekstin ja säilyneen käsikirjoituksen kirjoittamisajankohtien väliin jäävän noin kaksisataa vuotta. Sillä on siis ollut aikaa saavuttaa tunnettavuutta ja arvovaltaa itsenäisenä tekstinä. Käsikirjoituksen poikkeuksellisen pienen koon vuoksi sille on nähty kaksi käyttöyhteyttä – miniatyyrikoodeksi tai amulettiteksti. Useimmat amulettikäytön kannattajat eivät ole tarkentaneet, millainen amuletti heillä on mielessään, mutta tyypillisin tunnettu käyttötapa oli pitää narulla lävistettyä tekstisivua kaulassaan.³³ Kruger aloitti P.Oxy. 840:n tutkimuksensa nimenomaan paneutumalla tähän

²⁹ Shellberg 2009, 191.

³⁰ Zelyck 2014, 181.

³¹ Zelyck 2014, 196–197.

³² Miller 2015, 146–151.

³³ Kruger 2002, 83.

kysymykseen. Kristillisiin amuletteihin perehtymällä hän on esittänyt neljä keskeistä eroa niiden ja P.Oxy. 840:n välillä:

- 1) pergamentti on amulettien materiaalina harvinainen³⁴
- 2) useimmissa amuleteissa teksti ei jatku yhtenäisenä sivulta toiselle³⁵
- 3) amulettien tekstit ovat pääosin rukouksia, hyvin lyhyitä raamatunkohtia tai useiden tekstien koosteita³⁶
- 4) pienen koon lisäksi P.Oxy. 840:ssä ei ole säilynyt viitteitä siitä, miten se olisi toiminut amulettikäytössä³⁷

Sen sijaan neljänneltä vuosisadalta tunnetaan erityisen runsaasti korkealaatuisia kristillisiä miniatyyrikoodekseja, jotka mitä ilmeisimmin oli laadittu rikkaiden ihmisten yksityiseen hartauskäyttöön.³⁸ Näistä koodekseista myös löytyy hyvin tyypillisesti apokryfistä materiaalia.³⁹ Lisäksi P.Oxy. 840:stä on hyvin vaikea nähdä, millaisten tilanteiden varalta se olisi voinut toimia amulettina, koska temppelissä tapahtuva kiistakeskustelu ei vaikuta pahoilta voimilta suojaavalta materiaalilta. Teksti on siis täysin ensisijaisesti miniatyyrikoodeksiin sijoitettu apokryfievankeliumi, ja amuletti ainoastaan siinä tapauksessa, että koodeksin omistaja hyödynsi koko kirjaa amulettina.⁴⁰ Mielestäni on varsin kummallista, että Krugerin tutkimuksen jälkeenkin jotkut apokryfisiä käsikirjoituksia esittelevät teokset toistavat ajatusta siitä, että P.Oxy. 840 olisi amuletti.⁴¹

P.Oxy. 840 on siis peräisin korkealaatuisesta koodeksista, joka oletettavasti on sisältänyt muutakin kirjallista materiaalia. P.Oxy. 840:n tekstin koko laajuudesta on mahdotonta tehdä arvioita, mutta fragmentin ajatellaan poikkeuksetta olevan peräisin kokopitkästä evankeliumista. Säilyneen käsikirjoituksen laatu viittaa siihen, että teksti nautti yhä edelleen neljännellä vuosisadalla sellaista arvovaltaa, että joku halusi maksaa sen laadukkaasta kopiosta. Koko viittaa yksityiskäyttöön enemmän kuin esimerkiksi julkisissa kokoontumisissa käytettyyn lukumateriaaliin.⁴² Tekstin käytön jatkumisen vuoksi sen alkuperäistä kirjoituskontekstia ei ole syytä määrittää liian kapeasti tai seuraa

³⁴ Kruger 2002, 85–86.

³⁵ Kruger 2001, 86–87.

³⁶ Kruger 2002, 87.

³⁷ Kruger 2002, 89.

³⁸ Kruger 2002, 90.

³⁹ Kruger 2002, 92.

⁴⁰ Kruger 2002, 93. Varhaisilta kristillisiltä vuosisadoilta on säilynyt paljon tietoa kirjojen maagisesta käytöstä.

⁴¹ Zlatko&Pleze 2011, 267.

⁴² Kruger 2005, 61.

jatkokysymys, miten hyvin tarkkarajaisen ryhmän käyttämä evankeliumi löysi tiensä Oxyrhynkhoksen kaupunkiin.

1.3 Oxyrhynkhoksesta löydettyt tekstit

P.Oxy. 840 -käsikirjoituksen ei oleteta olevan tekstin ensimmäinen kirjallinen versio, ja siksi sillä onkin ainakin kaksi kontekstia – alkuperäinen kirjoituskonteksti sekä säilyneen käsikirjoituksen kopiointi- ja käyttökonteksti. Käsikirjoitus löydettiin Egyptin Oxyrhynkhoksesta, mutta siitä, missä se on alun perin laadittu, ei ole päästy selviin tuloksiin. Arvio kirjoituspaikasta kytkeytyy pitkälti siihen, minkä kristillisen ryhmän ajatellaan tuottaneen kyseisen evankeliumin. Meille säilynyt osa käsikirjoituksesta viittaa yksityiskäytössä olleeseen arvokkaaseen koodeksiin, mutta kirjoituksen varhaisemmat käyttötavat ja yhteydet ovat arvauksien varassa. Syyt tekstin lukemiselle neljännellä vuosisadalla voivat olla erilaiset kuin sen kirjoittamiselle toisella vuosisadalla.

Oxyrhynkhoksen alueella tehtiin arkeologiset kaivaukset kuudessa erässä vuosina 1896–1907 ja koko tuon ajan niitä johtivat Bernhard P. Grenfell ja Arthur S. Hunt. Löydetty kirjoitukset julkaistiin hyvin nopeasti aina yhden kaivausjakson päätteeksi.⁴³ Oxyrhynkhoksen löytöjen erikoisuus on siinä, että kaivaukset kohdistettiin kaupungin muinaisiin jättekumpuihin, ja kaikki löydetty materiaali on siis käyttäjiensä aikoinaan pois heittämää.⁴⁴ Materiaalia on löydetty toisen ja viidennen vuosisadan väliseltä ajalta, mutta selkeästi eniten löydettiin toisella ja kolmannella vuosisadalla laadittuja tekstejä. Löydetyistä teksteistä kristillisiä on noin viidennes ja niistä ei-uusitamentillisiä jonkin verran yli puolet.⁴⁵

Pääsääntöisesti varhaiset kristityt arvostivat kirjoituksia hyvin paljon ja niiden heittäminen roskana pois tähän tapaan on vähintäänkin poikkeuksellista.⁴⁶ Vainojen yhteydessä tapahtunut systemaattinen kirjallisuuden tuhoaminen tai kristittyjen itsensä suorittama harhaoppisen materiaalin hävittäminen eivät tule kyseeseen pitkän löytöjakson ja löytyneiden kanonisten tekstien vuoksi.⁴⁷ Löydetty käsikirjoitukset ovat pääsääntöisesti hyvin pieninä palasina. Osa niistä on varmaankin ollut huonokuntoisia sivuja, jotka on korvattu uusilla ja siksi heitetty pois. Merkittävän paljon on kuitenkin löytöjä, joissa on heitetty pois

⁴³ Luijendijk 2010, 224.

⁴⁴ Luijendijk 2010, 225–226.

⁴⁵ Stökl 2011, 174–175.

⁴⁶ Luijendijk 2010, 240.

⁴⁷ Luijendijk 2010, 241–242.

kokonainen koodeksi niin, että se on samalla revitty pieniksi palasiksi.⁴⁸ Mikään tekstilöytö ei kuitenkaan vaikuta kuuluvan samaan koodeksiin, josta P.Oxy. 840 on peräisin.

P.Oxy. 840 ei suinkaan ole ainoa Oxyrhynkhoksesta löydetty apokryfievankeliumi. Samoista jätekummuista löydettiin myös sivuja Marian evankeliumista (P.Oxy. 3525), Tuomaan evankeliumista (P.Oxy 1, 654 ja 655) ja mahdollisesti Pietarin evankeliumista (P.Oxy. 4009 ja 2949). Lisäksi kolme käsikirjoitusta on P.Oxy. 840:n tavoin indentifioitu muilta osin tuntemattomiksi apokryfievankeliumeiksi (P.Oxy. 210, 1224 ja 5072). Muista apokryfiteksteistä erityisen runsaasti on löydetty Hermaan paimenen kappaleita ja sen lisäksi yksittäiset fragmentit Johanneksen teoista, Pietarin teoista, Jeesuksen Kristuksen viisaudesta ja Didakhesta. Kanonisen materiaalin osalta Oxyrhynkhoksesta on löydetty runsaasti osia Matteuksen ja Johanneksen evankeliumeista. Muutamia käsikirjoituslöytöjä on Luukkaan evankeliumista ja Apostolien teoista, Paavalin kirjeistä, katolisista kirjeistä sekä Ilmestyskirjasta. Markuksen evankeliumin tekstiä on säilynyt ainoastaan yhdessä amuletissa. Tämän lisäksi löydetty muuta kristillistä kirjallisuutta sekä kirjeitä.⁴⁹

Oxyrhynkhoksesta löytynyt kristillinen kirjallinen materiaali viittaa kristinuskon saapumiseen kaupunkiin toisella vuosisadalla ja säilymiseen ainakin seitsemännelle vuosisadalle asti. Viidenneltä vuosisadalta lähtien kristillisen materiaalin määrä kasvaa räjähdysmäisesti. Oxyrhynkhosta ei kuitenkaan ole kovinkaan useasti mainittu muissa lähteissä kristillisenä kaupunkina.⁵⁰ Koska alueelta löydetyt tekstit edustavat varsin laajaa ja maltillista kristillistä kattausta, kaupungin kristinopillisista painotuksista on vaikea tehdä päätelmiä.

⁴⁸ Lujendijk 2010, 244–245. Tämä on mahdollisesti osoitus siitä, että pyhän kirjan pyhyys tahdottiin ”lopettaa” ennen sen hylkäämistä muiden jätteiden joukkoon.

⁴⁹ Blumel & Wayment 2015, 17–19.

⁵⁰ Blumel & Wayment 2015, 7–9.

2 Käännös

2.1 Tekstieditiot ja aiemmat käännökset

Papyrus Oxyrhynchus 840:sta on 2000-luvulla laadittu editioita neljän eri henkilön toimesta, ja olen käyttänyt niitä kaikkia käsikirjoitustekstin arvioinnissa. Näitä ovat kolme erityyppistä Michael J. Krugerin tekemää editiota⁵¹, Andrew Bernhardin editio kirjassa *Other Early Christian Gospels*⁵², Dieter Lührmannin editio kirjassa *Fragmente apokryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache*⁵³ sekä Thomas A. Waymentin vuonna 2013 laatima editio, jota käytän kirjasta *Christian Oxyrhynchus – Texts, Documents, and Sources*⁵⁴. Lisäksi käytän P.Oxy.840:n alkuperäisjulkaisijoiden Grenfellin ja Huntin vuonna 1908 *Oxyrhynchus Papyri V* -kirjaan tekemää editiota.⁵⁵ Kaikki editiot ovat pääpiirteissään samanlaisia, mutta pieniä eroja on kymmenkunta. Käsikirjoituksen itsensä arviointiin olen käyttänyt Krugerin kirjassa olevia mustavalkoisia valokuvia.⁵⁶

Kruger on julkaissut käsikirjoituksesta alkutekstin asettelua muistuttavan unisiaalitekstin⁵⁷, minuskelitekstin varustettuna alkutekstin lukumerkeillä⁵⁸ sekä täysin luku- ja välimerkkejä sisältäväksi rekonstruoidun tekstin⁵⁹. Kaikki muut käyttämäni editiot esittävät ainoastaan lukumerkeillä varustetun minuskelitekstin. Lähtökohtaisesti rekonstruktioiden ratkaisujen syytä on vaikea arvioida, sillä vain Krugerin editioiden yhteydessä on osio, jossa hän kommentoi tekemiään valintoja. Kruger on lisäksi sisällyttänyt editioidensa apparaatteihin seitsemän aiemmin laaditun edition⁶⁰ ratkaisut sikäli, kun ne poikkeavat hänen omistaan, mikä kertoo, mitä muita vaihtoehtoja hän on voinut harkita. Näin on toiminut myös Wayment.⁶¹ Bernhardin editiossa on niin ikään apparaatti, mutta se on suppeampi ja sisältää vain kahden vanhimman P.Oxy.840:n edition vaihtoehdot. Lührmannin editio puolestaan ei sisällä minkäänlaista apparaattia eikä muitakaan kommentteja

⁵¹ Kruger 2005, 65–68; Kruger 2009, 170–173.

⁵² Bernhard 2006, 120–125.

⁵³ Lührmann 2000,

⁵⁴ Blumel&Wayment 2015, 278–282.

⁵⁵ Grenfell&Hunt 1908, 6–7.

⁵⁶ Kruger 2005, 261–262.

⁵⁷ Kruger 2005, 65–66.

⁵⁸ Kruger 2005, 66–68.

⁵⁹ Kruger 2009, 170–173

⁶⁰ Editioiden tekijät ja ilmestymisvuodet: Grenfell&Hunt 1908; Swete 1908; Lagrange 1908; Wessely 1924; Bonaccorsi 1948; Otero 1963; Jeremias 1964.

⁶¹ Blumel&Wayment 2015, 282.

liittyen siinä tehtyihin ratkaisuihin. Itse asiassa editio on yhtä sanaa⁶² lukuun ottamatta merkilleen samanlainen kuin Grenfellin ja Huntin alkuperäinen editio. En siksi pidä tarpeellisena viitata erikseen siihen editiona, vaan käytän sen edustamien rekonstruktioratkaisujen osalta suoraan Grenfellin ja Huntin editiota.

Varsinaiseen käyttöön ottamistani moderneista editioista Bernhardin on kaikkein varovaisin turmeltuneiden kirjainten rekonstruoinnissa. Siinä huonokuntoisiksi tai kokonaan turmeltuneiksi on merkitty huomattavasti useampia kirjaimia kuin muissa editioissa. Käytän tätä editiota työssäni kreikankielisenä pohjatekstinä, jotta kaikki mahdolliset käsikirjoituksen kunnosta johtuvat tulkinnallisuudet tulevat esille. Niiltä osin kuin Krugerin, Waymentin tai Grenfellin ja Huntin ratkaisut poikkeavat Bernhardista, esitän variantin alaviitteissä. Olen kuitenkin pitänyt joitakin Krugerin rekonstruktioratkaisuja Bernhardin omia parempina ja nostanut ne osaksi päätekstiä. Näissä kohdissa tarjoan Bernhardin variantin alaviitteessä. Koska versionni sisältää näin ollen ratkaisuja useasta eri editiosta, se ei ole suora kopio aiemmista vaan uusi dialoginen editio.

Käsikirjoituksen toisen sivun kaksi viimeistä riviä ovat tuhoutuneet pahimmin, eikä Bernhard tarjoa aukkokohdille minkäänlaista rekonstruktiota. Kruger sen sijaan on rekonstruoinut molemmat puutteelliset rivit, Wayment sekä Grenfell ja Hunt taas vain toiseksi viimeisen rivin. Esitän rekonstruktion Bernhardin mukaisesti, koska turmeltuneelle tekstille ei ole suoraa vastaavuutta muissa tunnetuissa teksteissä, enkä siksi pidä puuttuvia sanoja täydentäviä rekonstruktioita perusteltuina. Tarjoan silti laajemmat rekonstruktiot alaviitteissä sekä käsittelen niitä käännöksen kommentaarissa. Viimeisten rivien rekonstruktiovaihtoehdoilla on merkitystä sikäli, että niihin palataan usein P.Oxy. 840:stä tehdyssä tutkimuksessa ennen kaikkea käsiteltäessä tekstin suhdetta kasterituaaliin.

Toinen rekonstruktioiden osalta laajaa hajontaa tuottanut kohta on rivillä kymmenen, jossa mainitaan ylipapin nimi. Alkuperäisessä Grenfellin ja Huntin julkaisussa toimittajat ehdottivat kirjaimiksi Λε- ja siten koko nimeksi Λευείς, mutta pitivät itsekkin tulkintaansa ”erittäin epävarmana”.⁶³ Bernhard ei ole nähnyt käsikirjoituksessa tässä kohtaan yhtään riittävän luotettavasti rekonstruoitavissa olevaa kirjainta. Wayment ja Lührmann puolestaan ovat merkinneet koko sanan

⁶² Ylipapin nimen rekonstruktio. Lührmann: [Λευείς?], Grenfell&Hunt: Λευ[είς?].

⁶³ Grenfell&Hunt 1908, 8.

rekonstruktiksi ilman yhtään vaillinaisestikaan säilynyttä kirjainta. Kruger toistaa Grenfellin ja Huntin havainnon siitä, että rekonstruktio on hyvin epävarma, mutta hän on silti sisällyttänyt rekonstruktioonsa kirjaimet $\Lambda\varepsilon$ - edes merkitsemättä niitä vaurioituneiksi. Omasta mielestäni käsikirjoituksessa on kyseisellä kohdalla nähtävissä vain yhden kirjaimen hahmo, ja siitäkin on vaikea tulkita, mikä kirjain se on. Edeltävän sanan ja osittain säilyneen kirjaimen välillä pergamentissa on aukko, johon mahtuisi yksi kirjain tai pidempi sanaväli kuin mitä käsikirjoituksessa pääsääntöisesti on käytetty. Osittainen kirjain näyttää eniten Λ -kirjaimelta, mutta mikäli kyseessä on lambda, se on kirjoitettu voimakkaasti eteenpäin nojaavaksi, toisin kuin käsikirjoituksen muut Λ -kirjaimet. En siksi ole Leevi-nimestä yhtä vakuuttunut kuin monet muut tekstin editoijat. Tulkinta on kuitenkin hyvin vakiintunut ja siihen on kohdistettu tutkimuksellista mielenkiintoa tekstin historiallisuuteen liittyen. Tästä syystä olen sisällyttänyt nimen myös päättekstiin kysymysmerkin kanssa.

2.2 Käännösperiaatteet

Pyrin laatimaan käännöksen niin, että se on hyvää ja ymmärrettävää suomen kieltä. Teen käännöksen ja tarjoan siihen kommentit lauseittain, mutta lopullisen käännöksen on tarkoitus olla yhtenäinen tekstikokonaisuus. Koska käännöksen ohessa kulkee kommentaari, voin siinä esittää sanasanaisen käännösvaihtoehdon silloin, kun se on tarpeen, ja siksi käännösperiaatteeni on lähempänä dynaamista kääntämistä. Teksti sisältää joitakin tärkeitä sanoja, joita ei esiinny Uudessa Testamentissa, eikä niiden merkitystä tunneta kunnolla muistakaan aikalaisteksteistä. Erityisesti näiden sanojen kohdalla pyrin tarjoamaan perusteet suomalaisen vastineen valinnalle.

Kääntämisessä tukena minulla ovat edellä esiteltyjen editioiden ohessa olevat käännökset. Krugerin myöhemmän kirjan käännös poikkeaa muutamissa kohdissa aiemmasta, joten käytössäni on yhteensä viisi erilaista modernia englanninnosta sekä Grenfellin ja Huntin ensikäännös. Editioiden samankaltaisuudesta huolimatta käännökset ovat sananvalinnoiltaan hyvin erilaisia. Ainoastaan Krugerin ja Grenfellin ja Huntin käännökset sisältävät kommentaariosion eli käännösratkaisujen osalta minulla on perustelut käytettävissäni vain heiltä.

2.3 Teksti

Merkinnät

[] aukko käsikirjoituksessa

..... käsikirjoitus kulunut, kirjainten osia erotettavissa

() lyhenne auki kirjoitettuna

<> oletetulle kirjoitusvirheelletä tehty korjaus

\ / käsikirjoituksessa oleva, tekstin yläpuolelle merkitty korjaus

Teksti

etupuoli

πρότερον προαδικησαι⁶⁴ πάντα σοφί-

ζεται. ἀλλὰ προσέχετε μή πως καὶ

ὑμεῖς τὰ ὅμοια αὐτοῖς πάθητε· οὐ γὰρ

ἐν τοῖς ζῶοις μόνοις ἀπολαμβάνου-

5 σιν οἱ κακοῦργοι τῶν ἀν(θρώπων)ων ἀλλὰ [κ]αὶ

κόλασιν ὑπομενοῦσιν⁶⁵ καὶ πολ[λ]ήν

βάσανον. Καὶ παραλαβὼν αὐτοὺς

εἰσήγαγεν εἰς αὐτὸ τὸ ἀγνευτήριον καὶ

περιεπάτει ἐν τῷ ἱερῷ. καὶ προε[λ-]

10 θῶν⁶⁶ Φαρισαῖός τις ἀρχιερεὺς [Λευεῖς?]⁶⁷

τὸ ὄνομα συνέτυχεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν]

τῷ σω(τή)ρι· τίς ἐπέτρεψέν σοι πατ[εῖν]

τοῦτο τὸ ἀγνευτήριον καὶ ἰδεῖν [ταῦ-]

τα τὰ ἅγια σκεύη μή \τε/ λουσα[μ]έν[ω] μ[ή-]

15 τε \μὴν/ τῶν μαθητῶν σου τοὺς π[όδας βα-]

πτισθέντων; ἀλλὰ μεμολυ[μμένος]

ἐπάτησας τοῦτο τὸ ἱερὸν τ[όπον ὄν-]

τα καθαρὸν, ὃν οὐδεὶς ἄ[λλος εἰ μὴ]

λουσάμενος καὶ ἀλλά[ξας τὰ ἐνδύ-]

20 ματα πατεῖ, οὐδὲ ὁ[ρᾶν] τολμᾷ ταῦτα]

τὰ ἅγια σκεύη. καὶ σ[ταθεῖς]⁶⁸... ὁ σω(τή)ρ]

⁶⁴ Grenfell&Hunt: προ <τοῦ> αδικησαι

⁶⁵ Grenfell&Hunt ja Wayment: ὑπομένουσιν

⁶⁶ Tämän sanan rekonstruktio on Krugerin mukainen. Muissa editioissa sana on προσε[λ]θῶν.

⁶⁷ Tämän sanan rekonstruktio on Waymentin mukainen. Bernhard jättää kohdan tyhjäksi. Kruger: Λευ[εῖς], Lührmann: [Λευεῖς?], Grenfell&Hunt: Λευ[εῖς?].

⁶⁸ Grenfell&Hunt ja Wayment: στάς εὐθέως, Kruger: σταθεῖς εὐθὺς

σ[ὺν τ]οῖς μαθηταῖ[ς αὐτοῦ ἀπεκρίθη·⁶⁹]

takaruioli

- σὺ οὖν ἐνταῦθα ὢν ἐν τῷ ἱερῷ καθα-
ρεύεις; λέγει αὐτῷ ἑκεῖνος/· καθαρεύω· ἐλουσά-
25 μην γὰρ ἐν τῇ λίμνῃ τοῦ Δ(αυί)δ⁷⁰· καὶ δι' ἑτέ-
ρας κλείμακος⁷¹ κατελθὼν δι' ἑτέρας
ἄ[ν]ῆλθον, καὶ λευκὰ ἐνδύματα ἐνε-
δυσάμην καὶ καθαρὰ, καὶ τότε ἦλθο(ν)
καὶ προσέβλεψα τούτοις τοῖς ἀγίοις
30 σκεύεσιν. ὁ σω(τῆ)ρ πρὸς αὐτὸν ἀπο-
[κρι]θεὶς εἶπεν· οὐαί, τυφλοὶ μὴ ὀρῶ(ν)-
τ[ε]ς· σὺ ἐλούσω τούτοις τοῖς χεομένοις
ὑ[δ]ασι<v>, ἐν οἷς κύνες καὶ χοῖροι βέβλην-
[ται] νυκτὸς καὶ ἡμέρας· καὶ νισάμε-
35 [ν]ος τὸ ἐκτὸς δέρμα ἐσμήξω, ὅπερ
[κα]ῖ αἰ πόρναι καὶ α[ἰ] ἀλητριδὲς μυρί-
[ζ]ου[σιν κ]αὶ λούουσιν καὶ σμήχουσι⁷²
[καὶ κ]αλλωπίζουσι πρὸς ἐπιθυμί -
[αν τ]ῶν ἀν(θρώπ)ων, ἔνδοθεν δὲ ἐκεῖ-
40 [ναι πεπλ]ήρω<v>ται⁷³ σκορπίων καὶ
[πάσης κα]κίας. ἐγὼ δὲ καὶ οἱ
[μαθηταί μου] οὐς λέγεις μὴ βεβα-
[πίσθαι βεβά]μμεθα ἐν ὕδασι ζω-
[...⁷⁴]ς ἐλθοῦσι<v> ἀπὸ [...]
45 [...⁷⁵ ἀλ]λὰ οὐαί [τ]οῖς [...]

⁶⁹ Kaikissa käyttämissäni editioissa kohta on rekonstruoitu ἀπεκρίθη αὐτῷ. Omaan editiooni sisällyttämäni muoto on edustettuna joissakin vanhemmissa editioissa. Kts. Käännöksen kommentaari.

⁷⁰ Kruger ja Grenfell&Hunt: Δ(αυει)δ

⁷¹ Kirjoitusasu Krugerin mukainen ja vastaa käsikirjoitusta. Muut ovat rekonstruoineet sanan muotoon κλίμακος, joka on klassisesti sanan oikea kirjoitusmuoto.

⁷² Kruger: σμήκουσι

⁷³ Kruger: ἐκεῖ[νων πεπλ]ήρωται

⁷⁴ Grenfell&Hunt ja Wayment: ζωῆς αἰωνίου τοῖς, Kruger: ζω[σιν ἐκ τοῦ οὐρανο]ῦ

⁷⁵ Kruger: [τοῦ πατρὸς ἐπάνω]. τοῦ sijaitsee rivin 44 lopussa.

2.4 Käännös

... ennen pahantekoon ryhtymistä, hän perehtyy tarkasti kaikkeen. Siis varokaa, ettette kärsisi samoista asioista kuin he – nimittäin pahantekijät eivät saa rangaistusta vain elävien parissa vaan he myös joutuvat kestämaan kuritusta ja paljon kidutusta (kuoleman jälkeen).

Ja hän otti heidät ja johti heidät sisään itse puhtaalle alueelle ja käveli temppelissä. Eräs fariseus, ylipappi nimeltä [Leevi?], astui esiin, tuli tapaamaan heitä ja [sanoi] Pelastajalle: ”Kuka salli sinun tallata tätä puhdasta aluetta ja katsoa [näitä] pyhiä esineitä, kun et ole peseytynyt eivätkä opetuslapsesi ole edes antaneet pestä [jalkojaan]? Sinä olet tallannut saastuneena tätä temppeliä, [paikkaa], joka on puhdas, jossa kukaan [muu] ei kävele eikä [uskalla katsoa näitä] pyhiä esineitä peseyty[mättä] tai vaihtamatta vaatteita.” [Pelastaja seisahtui] ... opetuslasten[sa kanssa ja vastasi]: ”Sinäkö siis olet puhdas, kun kerran olet täällä temppelissä?” Tämä sanoi hänelle: ”Olen puhdas. Peseydyin näet Daavidin altaassa laskeutuen sinne yksiä portaita ja nousemalla toisia. Puin puhtaat ja valkoiset vaatteet päälleni ja sitten tulin ja katselin näitä pyhiä esineitä.”

Pelastaja vastasi hänelle sanoen: ”Voi teitä sokeita, jotka ette näe! Sinä peseydyit luonnonvedellä, jossa koirat ja siatkin makaavat yötä päivää. Ja puhdistautuessasi kuuraat ihon pinnan, jonka myös portot ja huilutyöt voitelevat, pesevät, kuuraavat [ja] kaunistavat ihmisten haluja varten. Mutta sisältä [he ovat täynnä] skorpioneja ja kaikkea paha. Mutta minut ja [opetuslapseni], joista sanot, ettemme ole [peseytyneet], on [pesty] [elävissä] vesissä ..., jotka tulevat ... luota. Mutta voi niitä ...”

2.5 Käännöksen kommentaari lauseittain

... πρότερον προαδικῆσαι πάντα σοφίζεται.

... ennen pahantekoon ryhtymistä, hän perehtyy tarkasti kaikkeen.

P.Oxy.840:n teksti alkaa lauseella, josta on säilynyt vain neljä viimeistä sanaa. Onneksi yksi niistä on lauseen pääverbi σοφίζεται. Σοφίζω-verbiä ei käytetä kanonisissa evankeliumeissa kertaakaan. UT:n kirjeissä sitä on käytetty kahdesti ja kohdat osoittavat, miten verbin merkitys muuttuu sen pääluokasta riippuen. Aktiivimuotoisena se merkitsee positiivista viisastumista (2. Tim.3:15), ja mediumissa puolestaan ilkeämielistä suunnittelua (2. Piet.1:16), ja tässä muodossa sitä on käytetty P.Oxy. 840:ssä.

Lauseen toinen verbi on aoristin infinitiivissä oleva *προαδικῆσαι*. Sana ei sellaisenaan esiinny Uudessa testamentissa, joten muutamassa varhaisimmassa editiossa se on päädytty esittämään muodossa *πρὸ τοῦ ἀδικῆσαι*, jolloin on oletettu kohdassa olevan kirjoitusvirhe. Näin tehdyn rekonstruktion alku kääntyisi ”aiemmin, ennen pahantekoa”. *Προαδικέω*-verbin kantasana *ἀδικέω* merkitsee pääasiallisesti ’tehdä väärin/vääryyttä’ ja yhdyssana *προαδικέω* tarkoittaa sen merkitykseksi ’tehdä ensimmäisenä väärin’. Tämä muoto tunnetaan muusta kreikankielisestä kirjallisuudesta, joten kirjoitusvirheen oletaminen P.Oxy. 840:ssä on tarpeetonta. Ajatuksellisesti *προαδικέω*-verbi on hieman erilainen kuin seuraavan lauseen *κακοῦργος*-sana, joka tarkoittaa UT:ssa aina rikollista, eikä pelkkää pahantekijää. *προαδικῆσαι*-sanasta voidaan vielä huomioida sen infinitiiviluonne. P.Oxy. 840:ssä on kolme muutakin infinitiivin aoristia, ja ne kaikki toimivat täydentävinä infinitiiveinä eli liittyvät toiseen verbiin – on siis mahdollista, että tälläkin infinitiivillä on erillinen pääverbi, joka on jäänyt edeltävälle sivulle. Kruger on ainoa, joka on esittänyt siitä arvauksen,⁷⁶ mutta mielestäni tämä on hypoteettisuutensa vuoksi tarpeetonta.

Lauseen jäsentämisen kannalta *πάντα*-sana tarjoaa monia mahdollisuuksia. Se voi olla muodoltaan yhtä lailla joko maskuliinin yksikön akkusatiivi, neutrin monikon nominatiivi tai neutrin monikon akkusatiivi. Akkusatiivi-muotoisena sanan on mahdollista olla joko pääverbin tai infinitiivin objekti tai se voi olla infinitiivin kanssa *accusativus cum infinitivo* -rakenteen subjekti. Koska neutrin monikossa olevien kokonaisuussanojen on tapana järjestyä yksikössä olevalla verbillä, on *πάντα* mahdollista liittää myös pääverbin subjektiksi. Näin ollen mahdollisia tulkintoja olisi kaikkiaan kuusi. Kuitenkin moni näistä käyttötavoista olisi luontevampi artikkelin kanssa ja Kruger toteaaakin, että Uudessa testamentissa artikkeliton *πάντα* tarkoittaa lähes aina ’kaikki asiat’.⁷⁷ Kaikissa P.Oxy. 840:n käänöksissä onkin päädytty tulkitsemaan *πάντα*-sana *σοφίζεται*-verbin objektiksi. Lause olisi silti kuitenkin mahdollista kääntää esimerkiksi ”... ennen kuin jokainen ryhtyy pahantekoon, hän perehtyy tarkasti” tai ”... ennen kaiken loukkaamista ensin, hän perehtyy tarkasti”.

⁷⁶ Kruger 2005, 71. Kruger ehdottaa 2. Korinttilaiskirjessä myös esiintyvän *πρότερον*-sanan ja sen perässä olevan infinitiivin johdosta tähän kohtaa samaa pääverbiä *βουλομενος* ’harkita, suunnitella’. Kohta siis kuuluisi: ”suunnitellessaan, ennen pahantekoon ryhtymistä”.

⁷⁷ Kruger 2005, 72.

ἀλλὰ προσέχετε μή πως καὶ ὑμεῖς τὰ ὅμοια αὐτοῖς πάθητε· οὐ γὰρ ἐν τοῖς ζῶοις
μόνοις ἀπολαμβάνουσιν οἱ κακοῦργοι τῶν ἀν(θρώπων)ων ἀλλὰ [κ]αὶ κόλασιν
ὑπομενοῦσιν καὶ πολ[λ]ήν βάσανον.

**Siis varokaa, ettette kärsisi samoista asioista kuin he – nimittäin pahantekijät
eivät saa rangaistusta vain elävien parissa vaan he myös joutuvat kestämaan
kuritusta ja paljon kidutusta (kuoleman jälkeen).**

Tässä ensimmäisessä kokonaisessa lauseessa siirrytään puhuttelemaan kuulijoita. Puhujaa tai yleisöä ei nimetä, mutta tekstin jatkon pohjalta on oletettavaa, että puhuja on Pelastaja ja kuuntelijoina opetuslapsijoukko. Tekstin perusteella ei voida tietää, onko kuulijoina pelkästään opetuslapsia, vai suurempi seuraajajoukko, johon mahdollisesti kuuluu Pelastajan pahantekijöiksi (κακοῦργοι) kutsumia henkilöitä. Tässä lauseessa Pelastaja puhuu pahantekijöistä monikossa, vaikka edellisessä lauseessa puheena on vain yksi henkilö. Tästä aiheutuu lauseiden välille pientä epäjatkuvuutta, mutta edeltävän lauseen henkilö voidaan tulkita esimerkkitapaukseksi tästä isommasta ryhmästä. κακοῦργοι -sanon perusmerkitys on 'rikolliset', vaikkakin kirjaimellisesti se tarkoittaa pahantekijää. Käytän käännöksessä tätä laveampaa merkitystä, koska tekstin vaillinaisuuden takia on vaikea arvioida, keitä ihmisiä sanalla on tarkalleen haluttu osoittaa. Tarkkaan ottaen varoituksen pahantekijöitä kuvataan sanaparilla οἱ κακοῦργοι τῶν ἀν(θρώπων)ων. τῶν ἀν(θρώπων)ων voidaan mieltää joko laadun genetiiviksi, jolloin merkitys olisi 'ihmispahantekijät', tai objektiiviseksi genetiiviksi, jolloin merkitys olisi 'ne, jotka tekevät paha ihmisille'. Käsittelen koko ilmaisua enemmän luvussa 3.2.2, mutta käännöksen kannalta arvioin sen sisältävän vain uudestaan merkityksen, joka tulee myös sanassa ἐν τοῖς ζῶοις, ja siksi en ole kääntänyt sitä erikseen.

Lauseen jälkipuoliskossa on nähtävissä UT:ssa Jeesukselle tyypillinen "ei vain – vaan myös"-puherakenne, mutta rinnastuksen osat eivät ole täydellisesti auki kirjoitetut vaan se jää avoimeksi tulkinnalle.⁷⁸ Kokonaisuus muotoutuu seuraavasti:

pahantekijät

eivät saa (mitä?) vain elävien parissa

vaan myös joutuvat kestämaan kuritusta ja kidutusta (missä?)

⁷⁸ Kruger 2005, 75–77.

ἀπολαμβάνουσιν-verbillä on yleensä rinnallaan objekti ja sen puuttuessa on pohdittu, voisiko kohdassa olla kirjoitusvirhe vai onko objekti tarkoituksellisesti jätetty lukijan pääteltäväksi.⁷⁹ ἀπολαμβάνω-verbin merkityskentässä on kuitenkin käännösmahdollisuus 'saada ansionsa mukaan', jonka rinnalla suoraa objektia ei välttämättä tarvita. Tällaisen merkityksen tulkitsen tässäkin olevan kyseessä. Lauseen selventämiseksi käännökseen on kuitenkin mielestäni hyvä lisätä sana, joka ajatuksellisesti vastaa kysymykseen: "Mitä pahan tekemisestä kuuluu saada?" Useimmissa käännöksissä kohdassa on käytetty sanaa 'tuomio' tai 'rangaistus' joko oletetun kirjoitusvirheen tai ajatuksen täydentämisen takia. Mielestäni 'rangaistus' on sanavalintana parempi, koska se sopii yhteen κόλασιν ja βάσανον -sanojen kanssa, eikä tuo mukaan ajatusta tuomiosta, jota tekstissä ei muuten varsinaisesti ole.

Kohdan toinen verbi ὑπομενοῦσιν voidaan tulkita joko futuuriksi tai preesens-muodoksi (ὑπομένουσιν), koska käsikirjoitustekstissä ei ole korkomerkkejä. Koska suomenkielessä ei ole futuuria, käännös olisi mahdollista jättää samalla tavoin auki, mutta rinnastuksen toimivuuden kannalta aikamuoto on syytä ratkaista. Koko lauseen aloittava varoitus vihjaa siihen, että pahoista teoista seuraa jotain, joka aiheuttaa kärsimystä. Mielestäni varoituksen kärki ei kuitenkaan kohdistu elävien pariin vaan nimenomaan jälkimmäiseen puolikkaaseen. Silloin vastakohtapari muodostuu elävien parissa olemisen ja sitä seuraavan, futuurissa ilmaistun, tulevaisuuden välille. Ajatuksellisesti sopivia sanoja voisivat olla 'iankaikkisuudessa', 'tuonpuoleisessa' tai 'seuraavassa elämässä', joskin niistä jokainen sisältää jo jonkinlaisia lähtöoletuksia kuolemanjälkeisyydestä. Olen siksi valinnut mahdollisimman neutraalin ilmauksen 'kuoleman jälkeen', joka lisäksi korostaa vastakohtaparia elämä – kuolema.

⁷⁹ Kruger 2005, 74. Tekstiin on kuitenkin korjattu kaksi muuta sanaa, jotka ovat merkitykseltään paljon vähäisempiä, Kruger argumentoi, että näin keskeisen sanan korjaamatta jättäminen ei ole oletettavaa. On siis luultavampaa, että tällainen elliptisyys on rakennettu tekstiin tarkoituksellisesti.

Καὶ παραλαβὼν αὐτοὺς εἰσήγαγεν εἰς αὐτὸ τὸ ἄγνευτήριον καὶ περιεπάτει ἐν τῷ ἱερῷ.

Ja hän otti heidät ja johti heidät sisään itse puhtaalle alueelle ja käveli temppelissä.

Käsikirjoituksessa alkaa tässä kohtaa uusi kappale, jota merkitsee lauseen aloittava muita kirjaimia suurempi K-kirjain.⁸⁰ Siirtymä näkyy myös kertomuksessa itsessään, sillä puhe päättyy ja kertojaääni kertoo, miten puhuja ja seuraajat vaihtavat paikkaa. Keitä he ovat, on edelleen epäselvää. Se, että kappale alkaa suoraan puhua 'heidästä', antaa viitteen siihen, että edellisen kappaleen kuulijajoukko on tismalleen sama. Tältä pohjalta voidaan arvella, että edellisen perikoopin varoituksia olivat kuulemassa vain opetuslapset, ei laajempi yleisö.

Lause on kokonaisuutena hyvin helposti käännettävä, lukuun ottamatta sanaa ἄγνευτήριον. Kyseessä on yhdyssana, joka tarkoittaa yksinkertaisesti puhtauden paikkaa. Sana αὐτό on käytetty tekstissä predikatiivisesti tätä sanaa korostamassa. ἄγνευτήριον ei ole ollenkaan yleinen sana kreikankielisissä teksteissä, eikä siksi ole selvää, mitä temppelin osaa sillä tarkoitetaan.⁸¹ Tekstin seuraavasta lauseesta käy ilmi, että kyseessä ei ole paikka, jossa puhdistaudutaan, vaan paikka jonne saa saapua vasta puhdistautuneena. Termi myös vaikuttaa synonyymiseltä sanan ἱερὸν kanssa ja on siksi selkeästi tärkeä temppelin osa. Kruger arvelee sanan viittaavan israelilaisten tai pappien esipihaan.⁸² Sanasta tunnetaan vain kolme muuta esiintymää, ja niistä parhaan vertailukohdan antaa niin ikään Egyptistä löydetty Porfyrioksen *De abstinentia* -teos. Siinä kerrotaan, miten palvelusvuorossa olevat egyptiläiset papit pysyttelivät 'puhtaalla alueella', jossa he suorittivat rituaaleja ja jonne puhdistautumattomat eivät saaneet tulla.⁸³

ἄγνευτήριον-sanaa ei missään käytetä Jerusalemin temppelin yhteydessä, joten kertomuksesta itsestään on pääteltävä, mitä temppelin osaa sanalla tarkoitetaan.⁸⁴ Tämän ohella on epäselvää, onko kirjoittaja tuntenut temppelin rakenteen ja tarkoittanut valitsemallaan sanalla jotain tiettyä temppelin osaa, vai

⁸⁰ Kruger 2005, 46.

⁸¹ Zelyck 2014, 184. Sana esiintyy P.Oxy.840:n lisäksi seuraavissa teksteissä: Porphyr., Abst. 4.6; Gregor. Nazianz., Carm. 1.2.34.224; Or. Bas. 4.111.

⁸² Kruger 2005, 115.

⁸³ Porphyrios Abst. 4.6

⁸⁴ P.Oxy. 840 ei missään kohtaa mainitse, että kyseessä olisi Jerusalemin temppeli, mutta kanonisten vertailukohtien takia se vaikuttaa oletettavalta. Jatkan sanan merkityksen käsittelyä luvussa 3.3.1.

onko hän hyödyntänyt muita tuntemiaan temppeleitä ja poiminut sanan käyttöön niiden piiristä. Kääntämällä ἀγνευτήριον-sanan 'puhtaaksi alueeksi' olen tahtonut säilyttää tämän termin epämääräisyyden. Englanniksi sanalle on vakiintunut käännös "place of purification" – "puhdistautumisen paikka", mikä on mielestäni harhaanjohtavaa, koska teksti nimenomaan antaa ymmärtää, että puhdistautuminen tapahtuu ennen tälle alueelle tuloa. 'Pyhän alueen' tai 'pyhäkön' sijaan 'puhdas alue' on myös uskollisempi ἀγνευτήριον -sanana kantasalle ἀγνός, joka tarkoittaa puhdasta. Palaan ἀγνευτήριον-sanaan luvussa 3.3.1 ja käsitelen enemmän sitä, mitä sanan valitseminen tekstiin mahdollisesti merkitsee.

και προε[λ]θὼν Φαρισαῖός τις ἀρχιερεὺς [Λευεῖς] τὸ ὄνομα συνέτυχεν αὐτοῖς και ε[ἶ]πεν] τῷ σὼ(τῆ)ρι·

Eräs fariseus, ylipappi nimeltä [Leevi?], astui esiin, tuli tapaamaan heitä ja [sanoi] Pelastajalle:

Kääntämisen kannalta lause on varsin yksiselitteinen. Tästä lauseesta alkaen käsikirjoitus tosin alkaa kaivata rekonstruointia. Lauseessa myös nimetään ensi kertaa tekstin päähenkilö. Lauseen aloittaa sana προελθών, jonka kaikki muut editorit paitsi Kruger ovat rekonstruoineet muotoon προσελθών. Lauseen merkityksen kannalta sanamuoto ei ole mitenkään merkittävä, sillä προελθών tarkoittaa 'tulla esiin' ja προσελθών 'tulla luo'. Olen päätenyt Krugerin mukaiseen tulkintaan, sillä hänellä on esittää ratkaisun tueksi käsialasta nousevia perusteita.⁸⁵ Muissa editioissa perustelua ei ole, mutta niissä on luultavasti käytetty προσελθών-verbiä siksi, että se on UT:ssa paljon tavallisempi.

Ylipapin nimeen kohdistuvat rekonstruktioerot ole käsitellyt jo luvussa 2.2. Historiallisen luotettavuuden kannalta ylipapin hahmo on aiheuttanut kysymyksiä siksi, että historia ei tunne yhtään Leevi-nimistä ylipappia, eikä Jeesuksen elinaikana tiettävästi yhtään fariseusta toiminut ylipappina.⁸⁶ On toki myös mahdollista, että P.Oxy. 840:n kirjoittaja ei ole pyrkinytään tilanteessa kuvaamaan aitoa temppelin historiaa, vaan luonut vastustajahahmon omiin

⁸⁵ Kruger 2005, 80. Kirjainten προ- jälkeen erottuva seuraavan kirjaimen reuna viittaa paljon kookkaampaan kirjaimeseen, kuin P.Oxy.840:n kirjurin σ-kirjaimet ovat. Myöskään sitä seuraavasta kirjaimesta erottuva pieni viiva ei viittaa pyöreähköön kirjaimeseen (ε) vaan pikemmin viivan kärkeen (kuten λ-kirjaimessa).

⁸⁶ Kruger 2005, 96.

kirjallisiin tarpeisiinsa, tai että hänen tietonsa ovat nykytiedon valossa olleet vääriä. Joka tapauksessa farisealaisuuden ja ylipappeuden yhdistäminen samaan henkilöön on poikkeuksellinen ja merkittävä väite. Käännöksen kannalta ajattelen, että ἀρχιερέυς-sanaa ei ole syytä tulkita yksioikoisesti temppelin ylimmäksi papiksi, vaan tulkintaa on syytä laajentaa tärkeässä asemassa olevaksi papiksi ylipäättäen.⁸⁷ Sanaa käytetään tässä samassa merkityksessä myös kanonisissa evankeliumeissa, kun ylipapeista puhutaan monikossa (ἀρχιερείς)⁸⁸ Mikäli todella kyseessä olisi ylipappi, hänen esittelynsä vaikuttaisi epäluontevalta, kun ensimmäisenä mainitaan, että kyseessä on ”eräs fariseus”, minkä jälkeen vasta tarkennetaan, että hän on myös ylipappi. Tarkin mahdollinen käännös olisi siis ’korkea-arvoinen pappi’ tai ’ylimmän papiston jäsen’, mutta en pidä niiden käyttämisestä hyvänä, koska vastaavia termejä ei muuten käytetä Raamatun tekstien suomennoksissa. Sanan kääntäminen normaalisti ylipapiksi on mielestäni perusteltua, koska se ei sulje eri tulkintalinjoja pois, ja koska kanoniset vertailukohtat mahdollistavat sanan tulkitsemisen laajemmin.

Tähän hahmoon viittaaminen on lievästi hankalaa, koska hänen nimessään on tulkinnanvaraisuutta ja ylipapin arvonimi voi johtaa harhaan. Toisaalta tekstin kirjoittaja vaikuttaa pitäneen fariseusta hahmon nimityksistä epäoleellisimpana. Kun myöhemmin työssäni viitataan tähän hahmoon, käytän sanaa ylipappi, koska se on hahmoa määrittävistä sanoista korkea-arvoisin, ja lisäksi vastaavaa sanaa käytetään yleisimmin muissa P.Oxy. 840:tä käsittelevissä tutkimuksissa.

⁸⁷ Kruger 2005, 98.

⁸⁸ Schrenk 1965, 270–272.

τίς ἐπέτρεψέν σοι πατ[εῖν] τοῦτο τὸ ἀγνευτήριον καὶ ἰδεῖν [ταῦ]τα τὰ ἅγια σκεύη
μή τε λουσα[μ]έν[ω] μ[ή]τε μὴ τῶν μαθητῶν σου τοὺς π[ό]δας βα[π]τισθέντων;
ἀλλὰ μεμολυ[μ]ένος ἐπάτησας τοῦτο τὸ ἱερόν τ[ό]πον ὄν]τα καθαρόν, ὃν οὐδεὶς
ἄ[λλος] εἰ μὴ] λουσάμενος καὶ ἀλλά[ξας τὰ ἐνδύ]ματα πατεῖ, οὐδὲ ὁ[ρᾶν] τολμᾷ
ταῦτα] τὰ ἅγια σκεύη.

**Kuka salli sinun tallata tätä puhdasta aluetta ja katsoa [näitä] pyhiä esineitä,
kun et ole peseytynyt eivätkä opetuslapsesi ole edes antaneet pestä
[jalkojaan]? Sinä olet tallannut saastuneena tätä temppeleä, [paikkaa], joka
on puhdas, jossa kukaan [muu] ei kävele eikä [uskalla katsoa näitä] pyhiä
esineitä peseyty[mättä] tai vaihtamatta vaatteita.**

Ensimmäisessä lauseessa esiintyy uudestaan ἀγνευτήριον-sana ja lauseet myös antavat lisää kontekstia sanan merkityksen tulkittamiseen. Kohdassa kävelemistä kuvataan πατέω-verbillä, mutta niiden objektit ἀγνευτήριον ja τοῦτο τὸ ἱερόν ovat harvinaisesti akkusatiivimuodossa. Näin ollen objektit eivät kuvaa kävelemispaikkaa vaan askeltamisen kohdetta ja antavat πατέω-verbille sävyn 'tallata'.⁸⁹ Μολύνω-sana ei ole kanonisissa evankeliumeissa käytössä kertaakaan, joskin UT:n puitteissa sitä on käytetty Ilmestyskirjassa kahdesti.

Ylipappi kuvaa Pelastajalta vaadittua peseytymistä verbillä λούω ja tämän verbin käyttö jatkuu myös seuraavissa lauseissa. Sana esiintyy kanonisissa evankeliumeissa vain kerran, Johanneksen evankeliumin kertomuksessa jalkojenpesusta (Joh. 13:10). Muualla UT:ssa λούω-verbi viittaa johdonmukaisesti koko vartalon pesemiseen.⁹⁰ Opetuslasten jalkojen pesemisestä käytetään P.Oxy. 840:ssä βάπτίζω-verbiä. UT:ssa sana ja sen johdannaiset viittaavat yleensä kasteeseen, mutta kanonisissa evankeliumeissa βάπτίζω-verbiä on käytetty kahteen otteeseen sen yleisessä puhdistautumismerkityksessä (Mark. 7:4, Luuk 11:38). Nämä molemmat liittyvät fariseuksiin – Markus kuvaa heidän astioilleen suorittamia pesuja ja Luukkaalla fariseus ihmettelee, mikseivät opetuslapset pese käsiään ennen ruokailua. Kohdat sisältävät merkittäviä yhtäläisyyksiä P.Oxy. 840:een ja niihin palataan vielä luvussa 3.1.2.

Lausetta ”τοῦτο τὸ ἱερόν τ[ό]πον ὄν]τα καθαρόν” on eri editioissa ja käänöksissä jäsennetty eri tavoilla. Ensinnäkin on huomattava, että sanat τόπον ja ὄντα ovat suurimmaksi osaksi puhdasta rekonstruktiota, joskin kaikki

⁸⁹ Kruger 2005, 81.

⁹⁰ Apt. 9:37, 16:33, Hepr. 10:22, 2. Piet. 2:22.

käsikirjoituksesta tehdyt editiot ovat käyttäneet tätä ratkaisua. Mielestäni paras vaihtoehto on nähdä ’τ[όπον ὄν]τα καθαρόν’ -jakso lauseen sisäisenä itsenäisenä irrallisena lisäyksenä kuvaamaan temppeliä, ’paikkaa, joka on puhdas’. Joissain käännöksissä puolestaan τὸ ἱερόν τόπον -yhdistelmä on nähty yhtenäisenä fraasina, jolloin käännös on ’temppelipaikka, joka on puhdas’.⁹¹ Tähän on mahdollista liittää se käsitys, että ἱερόν τόπον on alueena laajempi tai pienempi kuin ἱερόν, ja se sisältää pelkästä ἱερόν -sanasta eriäviä merkityksiä. UT:ssa yhdistelmää ἱερόν τόπον ei kuitenkaan ole, vaan ἱερόν esiintyy aina yksinään tarkoittamassa temppeliä.⁹² On niin ikään tulkinnan varaista, onko kirjoittaja tarkoittanut ἀγνευτήριον- ja ἱερόν -sanoilla samaa vai eri temppelin osaa. Itse olen taipuvainen näkemään tässä kohtaa kirjoittajan mieltymyksen synonyymien käyttöön, enkä katso sanojen viittaavan merkittävästi eri paikkoihin temppelissä.

Kohdassa nostetaan esille myös pyhät esineet - τὰ ἅγια σκεύη. Tempelin yhteydessä sanaparia ἅγιος σκεῦος vastaavia ilmauksia on Septuagintassa ja rabbiinisissa kirjoituksissa käytetty hieman erilaisissa muodoissa tarkoittamaan sekä kaikkein pyhimmässä olevia esineitä, yleisesti temppelin välineistöä että temppeliin lahjoituksena annettuja esineitä.⁹³ Kun otetaan huomioon, että ylipappi on tuohtunut pelkästä esineiden katsomisesta, on syytä tulkita pyhien esineiden tarkoittavan nimenomaan seitsenhaaraista kynttelikköä, uhrileipäpöytää ja suitsutusalttaria, sillä ne ovat ainoat esineet, joiden näkemiseen on Raamatussa asetettu kieltoja.⁹⁴ Siihen, että nämä esineet on P.Oxy. 840:n kontekstissa kuitenkin mahdollista nähdä, on kohdistettu tutkimuksessa paljon huomiota, ja palaan asiasta tehtyihin tulkintoihin luvussa 3.3.1.

Tekstin ylipappi käyttää vaatteista sanaa ἐνδύματα. Sana on sikäli merkittävä, että UT:ssa Matteuksen evankeliumin ulkopuolella se esiintyy vain kerran.⁹⁵ Yksi Matteuksen käyttöyhteyksistä on kertomus Jeesuksen haudalta, jossa enkelin vaatteet ovat valkeat kuin lumi - τὸ ἐνδυμα αὐτοῦ λευκὸν ὡς χιῶν. Merkille pantavaa on, että kaikki evankelistat ovat käyttäneet tässä kertomuksessa eri sanaa enkeleiden vaatteista: Markuksella sana on στολή ja Luukkaalla ἐσθής. Johanneksella vaate-sana puuttuu ja asia on ilmaistu partisiippimuotoisella

⁹¹ Näin esimerkiksi Kruger 2005.

⁹² Schrenk 1965, 235–237.

⁹³ Kruger 2005, 102–103.

⁹⁴ Kruger 2005, 101–107. Esineiden näkeminen kielletään 4. Moos. 4:20.

⁹⁵ Matteuksella 7 esiintymää, Luukkaalla yksi kenttäsaarnassa kohdassa 12:23, joka on paralleeli Vuorisaarnan kohdalle ”ruumis on enemmän kuin vaatteet”.

verbillä ἐν λευκοῖς καθεζομένων. Kanonisten evankeliumien kokonaisuudessa ἔνδυμα-sana näyttäytyy hyvin matteuslaisena.

Kohdan kaksi lausetta sijoittuvat ensimmäisen sivun loppupuolelle ja ovat jo siinä määrin turmeltuneita, että jokaisesta tekstirivistä on täytynyt rekonstruoida noin puolet. Onneksi lähes kaikista sanoista on säilynyt muutamia kirjaimia joko alusta tai lopusta. Poikkeuksen tekevät sanat τολμᾶ ja ταῦτα viimeisen lauseen lopulla, sillä ne ovat puhdasta rekonstruktiota. Sanapari sisältyy jo Grenfellin ja Huntin alkuperäiseditioon, mutta kummankaan sanan valintaa ei ole perusteltu mitenkään.⁹⁶ Missään muussakaan editiossa sanojen tilalle ei ole ehdotettu muunlaisia ratkaisuja. ταῦτα-sana vaikuttaa perustellulta, koska myös edellisessä lauseessa on fraasi ταῦτα τὰ ἅγια σκεύη, sekä tosin perustuu osittain rekonstruktioon. τολμᾶ-sanalla ei ole tällaista tekstuaalista perustetta, joskin se sopii kertomuksellisesti hyvin.

καὶ σ[ταθεῖς ... ὁ σω(τή)ρ] σ[ὺν τ]οῖς μαθηταῖ[ς αὐτοῦ ἀπεκρίθη:] σὺ οὖν ἐνταῦθα ὦν ἐν τῷ ἱερῷ καθαρεύεις;

Pelastaja seisahtui ... opetuslasten[sa kanssa ja vastasi]: ”Sinäkö siis olet puhdas, kun kerran olet täällä temppelissä?”

Repliikin johtolause on käsikirjoitussivun etupuolen viimeisellä rivillä ja hyvin huonosti säilynyt, sivun toisella puolella oleva repliikki on puolestaan taas helposti luettavissa. Repliikin kääntäminen on myös yksiselitteistä.

Lauseen alun kummankaan aukkopaidan oikeasta rekonstruoinnista ei ole yksimielisyyttä. Ensimmäiseen on ehdotettu sanoja σταθεῖς εὐθύς tai στὰς εὐθέως. σταθεῖς-muoto sopii lauseen kokonaisuuteen paremmin, koska silloin lauseeseen tulee vain yksi persoonamuotoinen verbi (ἀπεκρίθη). σταθεῖς-muodolle löytyy myös vertailukohta Ap.t. 2:14, jossa samanlaisessa lauseessa kuvataan, miten Pietari seisoo 11 muun opetuslapsen kanssa.⁹⁷ εὐθύς ja εὐθέως ovat vain eri muotoja samasta sanasta, ja eri rekonstruktiot ovat käyttäneet sitä muotoa, joka sopii paremmin rivin kirjainmäärään valitun verbimuodon kanssa. Sanat voidaan kääntää tarkoittamaan ’heti’ tai ’silloin’, mutta ἴσθημι-verbiin yhdistettynä ne muodostavat myös merkityksen ’seisoo paikoillaan’. Olen kuitenkin Bernhardin

⁹⁶ Grenfell & Hunt 1908, 9.

⁹⁷ Kruger 2005, 84. Ap.t. 2:14a Σταθεῖς δὲ ὁ Πέτρος σὺν τοῖς ἑνδεκά ἐπήρην τὴν φωνὴν αὐτοῦ καὶ ἀπεφθέγγατο αὐτοῖς.

edition tavoin päättänyt jättää sanan kokonaan rekonstruoimatta, sillä mielestäni konteksti ei anna riittäviä perusteita minkään ratkaisun tueksi. Sanan puuttuminen ei myöskään vaikeuta tekstin luettavuutta tai ymmärrettävyyttä.

Jälkimmäiseen aukkopaiikkaan on niin ikään tarjottu kahta eri ratkaisua: ἀπεκρίθη αὐτῷ 'vastasi hänelle' ja αὐτοῦ ἀπεκρίθη '(opetuslasten)sa (kanssa) vastasi'. ἀπεκρίθη-verbien käyttö vaikuttaa perustellulta, koska se esiintyy käsikirjoituksessa myös toisessa kohtaa ja on yleinen kanonisissa evankeliumeissa. Erot αὐτός-sanan käytössä eivät ole kovin merkittävät, sillä lukija voi kontekstista päätellä, kenelle vastaus suunnataan. Kun rekonstruktioratkaisulle haetaan tukea UT:sta, olisi oletettavampaa puhua opetuslapsista ilman omistusmuotoa kuin jättää ἀπεκρίθη-verbi ilman datiiviobjektia.⁹⁸ Jos kuitenkin katsotaan pelkkää P.Oxy.840:ä, opetuslapsi-sana esiintyy muualla siinä kahdesti - ensimmäisen kerran varmasti genetiivin kanssa sekä toisen kerran rekonstruoidussa kohdassa oletettavasti. ἀποκρίνω-verbi on käytössä myös seuraavan kerran, kun Pelastaja vastaa ylipapille, mutta silloin käytetään prepositioilmausta πρὸς αὐτόν. Tämä muoto esiintyy kanonisissa evankeliumeissa vain kahdesti (Luuk 8:50 ja Joh. 8:33) ja on siis selkeästi epätyypillinen. Koska kirjoituksessa käytetään ἀποκρίνω-verbiä kanonisista evankeliumeista poikkeavalla tavalla, on mielestäni perustellumpaa vahvistaa kirjoituksessa olevaa tapaa varustaa μαθηταί-sana genetiivillä ja olettaa tekstimuodoksi ' σ[ὺν τ]οῖς μαθηταῖ[ς αὐτοῦ ἀπεκρίθη'].

λέγει αὐτῷ ἐκεῖνος· καθαρεύω· ἐλουσάμην γὰρ ἐν τῇ λίμνῃ τοῦ Δ(αυί)δ· καὶ δι' ἐτέρας κλείμακος κατελθὼν δι' ἐτέρας ἀ[ν]ήλθον, καὶ λευκὰ ἐνδύματα ἐνεδυσάμην καὶ καθαρὰ, καὶ τότε ἦλθον(ν) καὶ προσέβλεψα τούτοις τοῖς ἀγίοις σκεύεσιν.

Tämä sanoi hänelle: ”Olen puhdas. Peseydyin näet Daavidin altaassa laskeutuen sinne yksiä portaita ja nousemalla toisia. Puin puhtaat ja valkoiset vaatteet päälleni ja sitten tulin ja katselin näitä pyhiä esineitä.”

Lauseet eivät sisällä eri editioissa eri tavoin rekonstruoituja sanoja, eivätkä myöskään sellaisia, joiden merkitys olisi epäselvä tai monitulkintainen. Kuitenkin

⁹⁸ ἀπεκρίθη-sanalla 55 esiintymästä 14 on ilman objektia. μαθηταῖς-sanalla 39 esiintymästä 11 on ilman genetiiviä.

tähän lauseeseen on kohdistunut paljon tutkimuksellista mielenkiintoa nimenomaan sen kuvaaman puhdistautumisrituaalin takia.

καθαρεύω-verbiä ei ole käytetty kertaakaan koko UT:ssa, vaikka se onkin muussa kreikan kielessä yleinen. Καθαρός-sana kuitenkin on evankelistoilla käytössä Jeesuksen ja fariseuksen puhtaussääntöjä koskevassa keskustelussa (Matt. 23:26, Luuk. 11:41) sekä jalkojen pesun ja jäähyväispuheen kuvauksessa (Joh. 13:10–11, 15:3).⁹⁹ Näihin palataan luvussa 3.1, jossa käsittelen P.Oxy. 840:n suhdetta kanonisiin evankeliumeihin. UT:ssa καθάρως-sanaa käytetään pääosin sellaisissa kuvainnollisissa fraaseissa kuin 'puhtain sydämin', 'olemme viattomia (=puhtaita) jostakin' ja 'puhtaanvalkoinen'. P.Oxy. 840:n yhteydessä puhtaudesta puhutaan kanonisten evankeliumien tapaan konkreettisesti.

Ylipappi sanoo puhdistautuneensa 'Daavidin altaassa', τῆ λίμνῃ τοῦ Δ(αβί)δ', johon hän on laskeutunut yksiä portaita ja noussut toisia. Sana λίμνη esiintyy UT:ssa, mutta aina sen tyypillisemmässä merkityksessä 'järvi, lampi'. Altaista käytetään UT:ssa sanaa κολυμβήθρα, joka on johdettu sukeltamista ja uimista tarkoittavat verbistä κολυμβάω, ja se viittaakin kookkaaseen altaaseen. Myöskään P.Oxy.840:n portaita tarkoittavaa sanaa κλείμακος ei ole UT:ssa vaan sen tilalta on käytössä, ilmeisesti Septuagintasta saatu, sana αναβαθμός.¹⁰⁰ Termeillä ei kuitenkaan ole varsinaista merkityseroa, sillä molemmat voivat tarkoittaa asiayhteydestä riippuen portaita tai tikapuita. Rekonstruktion osalta yksi huomion arvoinen seikka liittyy κλείμακος-sanaan, sillä se on ääntämyksen mukaiseen asuun kirjoitettu muoto klassisesta sanamuodosta κλίμακος.¹⁰¹ Nykyisen arkeologisen tietämyksen valossa on oletettavaa, että tässä on kyseessä rituaaliseen puhdistautumiseen varattu miqve-allas.

⁹⁹ Matteuksella myös jakeet 5:8 ja 27:59 sisältävät καθάρως-sanan, mutta niissä ei ole rituaalisen puhtauden aspektia.

¹⁰⁰ Kruger 2005, 85.

¹⁰¹ Kruger 2005, 55.

ὁ σω(τή)ρ πρὸς αὐτὸν ἀπο[κρι]θεὶς εἶπεν· οὐαί, τυφλοὶ μὴ ὀρῶ(ν)τ[ε]ς· σὺ ἐλούσω τούτοις τοῖς χεομένοις ὕ[δ]ασι<v>, ἐν οἷς κύνες καὶ χοῖροι βέβλην[ται] νυκτὸς καὶ ἡμέρας·

Pelastaja vastasi hänelle sanoen: ”Voi teitä sokeita, jotka ette näe! Sinä peseydyit luonnonvedellä, jossa koirat ja siatkin makaavat yötä päivää.”

Johtolauseesta näkyy, että Pelastaja puhuu edelleen pelkälle ylipapille, mutta Voi-huudon kohteena on monikko. Tämän jälkeen Pelastaja siirtyy osoittamaan sanansa taas vain yhdelle henkilölle. Samankaltaista horjumista yksikön ja monikon välillä näkyy myös käsikirjoituksen kahden ensimmäisen lauseen välillä. Voi-huudon monikkomuotoisuus kuulijajoukosta riippumatta on myös kanonisissa evankeliumeissa esiintyvä tehokeino.¹⁰² P.Oxy.840:ssä koirista ja sioista käytetyt sanat eivät esiinny UT:ssa. Κύων-sanan tilalta UT:ssa käytetään sen diminutiivimuotoa κυνάριον ’koiranpentu’. χοῖρος puolestaan tarkoittaa varsinaisesti porsasta, kun taas UT:ssa käytetään aina aikuista sikaa tarkoittavaa sanaa ὄς.

Repliikin jälkimmäistä lausetta on P.Oxy. 840:n tutkimuksessa tulkittu ja siksi myös käännetty hyvin eri tavoilla. Osa vaikeudesta liittyy siinä olevien sanamuotojen monitulkintaisuuteen ja osa siihen, miten kokonaisuudelle saadaan luotua perusteltu konteksti. χεομένοις ὕδασιν -termin partisiippimuodon kanta on verbistä χέω, joka ei esiinny UT:ssa, mutta on varsin yleinen sekä vanhoissa runo- ja näytelmäteksteissä että kirkkoisien käytössä. Verbin merkitys on kuvata erilaisia veden virtaamistapoja kuten kyyneleitä, kannusta kaatamista sekä joen virtausta. χεομένοις ὕδασιν tarkoittaa siis jollain tapaa ’virtaavaa vettä’, mikä vaikuttaisi hieman ristiriitaiselta sen kanssa, että ylipappi sanoi nimenomaisesti peseytyneensä altaassa. Kruger selittää asiaa niin, että termin taustalla on heprean vaikutus, jossa elävinä tai juoksevina vesinä puhutaan kaikista luonnonvesistä kuten joista, lähteistä ja sadevedestä. Kruger kuvaa, miten juuri fariseuksille oli tärkeää, että puhdistautumisaltaat täytettiin luonnostaan kerääntyneellä vedellä (yleisimmin sadevesisäiliöstä johdetun putken kautta) eikä akvedukeista tai kaivosta ihmisvoimin. Hän tulkitsee tekstin kirjoittajan olleen tietoinen tästä perinteestä ja korostaa tätä eroa kääntämällä χεομένοις ὕδασιν ’luonnonvesiksi’.¹⁰³ Stuart Miller on vastannut Krugerin teoriaan niin, että

¹⁰² Esim. Matt. 23 ja Luuk. 11:37–44.

¹⁰³ Kruger 2005, 121.

tällainenkaan ratkaisu ei olisi kelvannut rabbeille, vaan heille virtaavaa eli elävää vettä olivat ainoastaan aidot luonnonvirtaukset eli lähteet ja joet. Hänen mukaansa miqve-altaita ei edes rakennettu luonnollisen veden virtauksen kautta täytyviksi, sillä se ei ollut tarpeen, koska altaan katsottiin toimivan puhdistavana jo muutenkin.¹⁰⁴ Miller kannattaakin käännösratkaisua 'virtaavat vedet', joka ottaa vähemmän kantaa kirjoittajan historialliseen tietämykseen. Parhaan käännöksen arvioimiseksi on välttämätöntä tarkastella lauseen jälkipuoliskoa.

Voi-huudon jälkeisten lauseiden perusviesti on kaikkien kääntäjien tulkinnan mukaan sama: ylipappi on peseytynyt ja puhdistautunut tavalla, joka ei kuitenkaan ole tehnyt hänestä oikeasti puhdasta. Grenfell ja Hunt tulkitsevat omassa käännöksessään, että Pelastajan lauseen on tarkoitus olla mahdollisimman provokatiivinen. Siat ja koirat ovat juutalaisille epäpuhtaita eläimiä, joten väite siitä, että ne olisivat olleet samassa vedessä, jossa ylipappi puhdistautuu, on lähtökohtaisesti skandaalimainen. Heidän käännöksessään βέβληνται-verbi on ymmärretty passiiviksi - koirat ja siat "on heitetty" (oletettavasti ruumiina) veteen.¹⁰⁵ Grenfell ja Hunt tosin eivät vielä tienneet miqve-altaiden yleisyyttä Palestiinassa ja arvelivat kirjoittajan kuvailleen Daavidin altaana egyptiläisille kaupungeille tyypillisiä ilmankosteuden lisäämiseksi rakennettuja lampia, jotka olivat varsin saastaisia esimerkiksi vapaana liikkuvien eläinten takia. He toteavat, että ylipappi tuskin puhdistautuisi sellaisessa, ja arvioivat tekstin tältä osin poleemiseksi ja epähistorialliseksi.¹⁰⁶

βέβληνται-verbi voi olla myös muodoltaan mediumi, jolloin se tarkoittaa 'heittää itsensä', millä on vakiintunut merkitys 'käydä makaamaan'. Useimmissa käännöksissä seurataan tätä tulkintalinjaa. Sen jälkeen, kun arkeologit saivat selville miqve-altaiden suuren määrän ja merkityksen ajanlaskun alun vaiheilla, lauseen tulkinnallinen kärki on kohdistunut siihen, miten sikojen ja koirien on ollut mahdollista saastuttaa puhdistautumiseen käytetty vesi altaassa tai siihen johtavassa akveduktissa.¹⁰⁷ Varsinaisesta veden saastumisesta eri tulkintalinjalle lähtee ainoana François Bovon. Hän esittää, että kohdassa sioilla ja koirilla tarkoitetaan kuvainnollisesti pahoja ihmisiä (kuten 2. Piet. 2:22), jotka eivät paranna tapojaan, vaikka peseytyvätkin samassa altaassa kuin ylipappi.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Miller 2015, 110–111.

¹⁰⁵ Grenfell&Hunt 1908, 10

¹⁰⁶ Grenfell&Hunt 1908, 10.

¹⁰⁷ Kruger 2005, 124.

¹⁰⁸ Bovon 2000, 717.

Vesipesu ei siis näytä tekevän ihmistä moraaliseksi. Tämäkin tulkinta sisältää edelleen sen ajatuksen, että ylipappi ja ”siat ja koirat” ovat peseytyneet tismalleen samalla vedellä.

Kruger on ensimmäinen tekstin analysoija, joka esittää tulkinnan, että kyseessä ei tarvitse olla saman veden vaan teologisesti samanlaisen veden. Lauseen opetuksellinen merkitys olisi siis se, että jos virtaava vesi ei tee koirista ja sioista rituaalisesti puhtaita eläimiä, miksi se puhdistaisi ihmistäkään. Kruger tahtoo alleviivata tätä tulkintaa sananvalinnalla ’luonnonvesi’, joka selittää erityisesti sitä, miten siat ja koirat pääsevät käsiksi tähän puhtaaksi tekevään veteen.¹⁰⁹ Miller ei kritiikissään huomioi tätä Krugerin käsitystä siitä, että ylipappi sekä siat ja koirat eivät ole käyttäneet samaa vesilähdettä, vaan selittää, miten akveduktista johdettu vesi ei missään tapauksessa olisi voinut kelvata puhdistautumiseen. Hän arvelee P.Oxy. 840:n kirjoittajan tunteneen huonosti Tempelivuorta ja siksi sijoittaneen tekstissään sinne rabiinien virtaavaksi vedeksi luokitteleman vesilähteen, johon myös eläimillä olisi pääsy.¹¹⁰

Mielestäni Krugerin esitys lauseen opetuksellisesta merkityksestä on kaikkein paras, varsinkin koska se toistuu vielä seuraavassakin lauseessa. Pelastajan vastauksen ylipapille on siis tarkoitus osoittaa, että heidän puhtausstandardinsa on kaksinaismoralistinen, koska se vesi, joka tekee ihmiset puhtaiksi, ei toimikaan saastaisiin eläimiin. Kruger uskoo, että P.Oxy. 840:n kirjoittaja on tuntenut puhtausstandardit hyvin, ja on siksi käyttänyt fariseuksille tärkeää termiä *χεομένοις ὕδασι*.¹¹¹ Millerin vasta-argumentti riittää mielestäni kumoamaan oletuksen kirjoittajan tarkasta puhtaustuntemuksesta, mutta ei tekstin aiotusta merkityksestä. *χεομένοις ὕδασι* -ilmaukselle on siis valittava käänös, joka viittaa fariseusten puhtausstandardiin, ja joka toisaalta voi olla vettä, jossa vapaana juoksevat eläimet voivat maata ”yötä päivää”. Verrattuina muihin käänöksiin parhaiten kyseeseen tulevat vaihtoehdot ’virtaavat vedet’ ja ’luonnonvedet’. Olen valinnut käänöksen ’luonnonvedet’, koska se avaa lauseen tarkoitusta parhaiten, mikäli lukija ei tunne puhtaustermistöä. Lisäksi luonnonvesi ymmärrettynä luonnon tai ”maailman” vetenä luo kontrastin myöhemmin mainittaville eläville vesille.

¹⁰⁹ Kruger 2005, 125.

¹¹⁰ Miller 2015, 112–113.

¹¹¹ Kruger 2005, 120–122.

καὶ νηψάμε[ν]ος τὸ ἔκτος δέρμα ἐσμήξω, ὅπερ [κα]ὶ αἱ πόρνοι καὶ α[ἰ] ἀλχητρίδες μυρί[ζ]ου[σιν κ]αὶ λούουσιν καὶ σμήχουσι [καὶ κ]αλλωπίζουσι πρὸς ἐπιθυμί[αν τ]ῶν ἀν(θρώπ)ων, ἔνδοθεν δὲ ἐκεῖ[ναι πεπλ]ήρω<ν>ται σκορπίων καὶ [πάσης κα]κίας.

Ja puhdistautuessasi kuuraat ihon pinnan, jonka myös portot ja huilutyöt voitelevat, pesevät, kuuraavat [ja] kaunistavat ihmisten haluja varten. Mutta sisältä [he ovat täynnä] skorpioneja ja [kaikkeaa] pahaa.

Tällä lauseella näyttäisi olevan Pelastajan puheessa pääosin sama viesti kuin edellisellä: ulkoisella puhdistautumisella (saati kaunistautumisella) ei ole mitään vaikutusta ihmisen sisäiseen tilaan. Tekstissä on edelleen poleeminen sävy. Ensimmäisen lauseen ἀλχητρίδες on harvinainen sana, eikä se ole käytössä UT:ssa. Kruger on arvellut, että se on ollut P.Oxy.840:n lukijaympäristössään poikkeuksellinen, koska se on tekstin ainoita aksenttimerkein varustettuja sanoja.¹¹² Sana pohjautuu ἀλός-sanaan 'pilli, huilu' ja tarkoittaa sen naispuolista soittajaa. Sanalla on negatiivinen konnotaatio, toisin kuin ἀλητής-sanalla, joka mainitaan Matt. 9:23 -jakeessa soittajana kuolleen tytön kotona. Eusebioksen *Theophania*-teoksessa on sitaatti Hephrealaisten evankeliumista, jossa mainitaan sanat πορνῶν καὶ ἀλχητρίδων yhdessä.¹¹³ Tältä pohjalta käsikirjoituksen alkuperästä tehtyihin tulkintoihin palataan luvussa 3.3.2. Sanat σμήχω ja καλλωπίζω, joilla Pelastaja kuvaa porttojen ja huilutyttöjen toimintaa, eivät ole käytössä UT:ssa jo ilmeisesti siksi, että siinä ei missään kuvata vastaavia naisellisia toimenpiteitä. μυρίζω esiintyy Markuksen evankeliumissa kerran liittyen Jeesuksen ruumiin voiteluun.

Tähän asti ylipapin puhdistautumistavasta on käytetty λούω-verbiä, mutta nyt Pelastaja korvaa sen puheessaan sanalla νίπτω. Se on erityisesti käsien ja astioiden pesemiseen käytetty verbi, jonka merkitykseen kuuluu, että jotain likaa pestään pois. Kaikki synoptikot käyttävät sitä kuvaamaan fariseusten edellyttämää pesemistä tai peseytymistä. Johannes käyttää sanaa monipuolisemmin ja hänen evankeliumissaan sillä on 13 esiintymää. λούω-sanaan verrattuna νίπτω on siis hieman tarkempi ja rajatumpi ilmaus, mitä olen havainnollistanut suomentamalla sen puhdistautumiseksi. λούω-sanan käännökseenä olen käyttänyt systemaattisesti sanaa 'peseytyä'.

¹¹² Kruger 2005, 90.

¹¹³ Grenfell&Hunt 1908, 10.

Kohdan jälkimmäinen lause on yleensä rekonstruoitu ἔνδοθεν δὲ ἐκεῖ[ναι πεπλ]ήρω<v>ται. Tällöin on oletettu kirjurin unohtaneen πεπλ]ήρωνται-sanasta v-kirjaimen tai jättäneen sen pois tyylysyistä. sillä muuten predikaatti olisi yksikössä (πεπλήρωται) ja subjekti monikossa (ἐκεῖναι, joka viittaa edeltävän lauseen sanoihin αἱ πόρνοι καὶ αἱ αὐλητρίδες). Kruger on kuitenkin tehnyt ratkaisun, jossa lauseen subjektina on sana ἔνδοθεν 'sisus', eikä kirjoitusvirhettä näin ollen tarvitse olettaa. Hän osoittaa, että tällaiselle tulkinnalle on sekä rakenteen että sisällön puolesta paralleeli Luuk. 11:39 (τὸ δὲ ἔσωθεν ὑμῶν γέμει ἀρπαγῆς).¹¹⁴ ἔνδοθεν-sanan käytöstä substantiivina ei kuitenkaan ole merkkejä missään muualla kreikankielisessä kirjallisuudessa, eikä sitä ole P.Oxy. 840:ssä myöskään substantivoitu artikkelin avulla. Monipuoliseen kielenkäyttöön taipuvainen kirjoittaja on toki saattanut tavoitella sananvalinnallaan tätä yhteyttä, mutta mielestäni on parempi ymmärtää kyseinen sana tavalliseen tapaan adverbina 'sisällä'.

σκορπίων-sanaa käytetään UT:ssa vain Luukkaan evankeliumissa ja Ilmestyskirjassa. Luukkaan molemmissa esiintymissä (10:19 ja 11:12) skorpioni esiintyy yhdessä käärmeen kanssa varsin konkreettisesti, kuten myös Ilmestyskirjan käytössä. Lähimmäs P.Oxy. 840:n käyttöä tulee Luuk 10:19 ”Minä olen antanut teille vallan: te voitte polkea käärmeitä ja skorpioneja ja kaikkea vihollisen voimaa.” Sanaparissa [πάσης κα]κίας kaikkea tarkoittava πάσης -sana on puhdasta rekonstruktiota. Sen käytölle löytyy kaksi suoraa vastinetta UT:sta (Ef. 4:31 ja 1. Piet 2:1) sekä hyvin samanlainen ilmaisu kohdasta Matt. 23:27, joka on mahdollinen paralleeli P.Oxy. 840:n kertomukselle.

ἐγὼ δὲ καὶ οἱ [μαθηταί μου] οὐς λέγεις μὴ βεβα[πίσθαι βεβά]μμεθα ἐν ὕδασι ζω-
[σιν ...]ς ἔλθοῦσι<v> ἀπὸ [... ἀλ]λὰ οὐαἱ [τ]οῖς [...

Mutta minut ja [opetuslapseni], joista sanot, ettemme ole [peseytyneet], on [pesty] [elävissä] vesissä ..., jotka tulevat ... luota. Mutta voi niitä ...

Lauseen aloittava ἐ on muita kirjaimia kookkaampi, mikä osoittaa aiheen vaihtumista, vaikka edelleen ollaankin Pelastajan puheessa.¹¹⁵ Kohta sijoittuu käsikirjoituksen toisen puolen viimeisille riveille eli on taas merkittävästi muuta tekstiä huonokuntoisempi. μαθηταί μου on lauseen kokonaisuuden ja aiemman

¹¹⁴ Kruger 2005, 90.

¹¹⁵ Kruger 2005, 46.

kertomuksen kannalta perusteltu ja luonteva rekonstruktio. βεβα[πίσθαι] ja [βεβά]μμεθα ovat yleisimmät tarjotut verbit seuraaviin aukkopaikkoihin. Kirjoittajan mieltymys synonyymeihin ja vaihteluun tulee esille tässäkin kohtaa. Tekstin verbivalintaa βεβα[πίσθαι] on myös ihmetelty sen vuoksi, että Pelastaja siteeraa siinä ylipappia, ”Mutta minä ja [opetuslapseni], joista sanot, ettemme ole [peseytyneet]”. Verbi vaihtuu tässä kohtaa toiseksi aiemmin yksinomaan käytössä olleesta λούω-verbistä.

Βάπτω-verbi on kanonisissa evankeliumeissa hyvin harvinainen ja sen merkitys on varsin rajattu ’kastaa (jotakin johonkin)’.¹¹⁶ βεβαπίσθαι on perfektimuoto βαπτίζω-verbistä, joka tarkoittaa yleensä kastautumista ja peseytymistä, mutta kristillisessä kontekstissa sen käyttö aiheuttaa luonnollisesti aina kasteeseen viittaavia mielikuvia. Mikäli P.Oxy. 840:ssä olisi tarkoitus puhua kasteesta, Βαπτίζω- ja βάπτω -verbien käyttö eri järjestyksessä tuntuisi tulkinnallisesti helpommalta kokonaisuudelta – ”minä ja opetuslapseni, joista sanot, ettemme ole peseytyneet, meidät on kastettu...” Tällöin kohdassa olisi luonteva vertaus siitä, miten kaste korvaa rituaalisen puhtauden vaatimukset. Kyseisiä verbejä ei kuitenkaan ole voitu käyttää tällä tapaa, ellei oleteta kirjoitusvirhettä. βεβα[πίσθαι] ja [βεβά]μμεθα -sanat on siis lauseen kokonaisuuden kannalta parasta kääntää vain peseytymiseen liittyviksi. βεβάμμεθα-sanan kannalta tarkempi käänös olisi ”(meidät) joista sanot, ettemme ole [peseytyneet], on [kastettu] [eläviin] vesiin”, mutta tämä aiheuttaisi mielestäni suomenkielisessä lukijassa mielikuvan juuri tällaisesta merkityksestä, jota P.Oxy. 840:ssä ei ole. Siksi en pidä sananvalintaa hyvänä.

Käsikirjoituksessa vedet-sanana parina on ilmeisesti joko partisiippi ζῶσιν tai genetiivi ζῶης. Kummallekin muodolle löytyy vertailukohtia Johanneksen evankeliumista. Elävä vesi -termi esiintyy Johanneksen evankeliumissa partisiippisena useaan otteeseen, mutta se on aina yksikössä toisin kuin tämän käsikirjoituksen säilynyt sana ὕδασι edellyttää. Genetiivimuodon käytölle vertailukohtia ovat Johanneksen fraasit ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς ’elämän leipä’ ja τὸ φῶς τῆς ζωῆς ’elämän valo’. Monikkomuoto on käytössä fraasissa ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ’ikuisen elämän sanat’. Monikon ja partisiipin yhdistelmä vettä kuvaamassa on kuitenkin käytössä P.Oxy. 840:ssä itsessään termissä χρομένοις

¹¹⁶ Ainoa esiintymä kohdassa Luuk. 16:24. Verbi ei ole siinä puhdistautumiseen liittyvässä käytössä, vaan Rikas mies ja Lasarus -kertomuksessa mies pyytää saada juotavaa veteen kastetuista sormista.

ὕδασι. Tämä ylipapin käyttämä vesi on kertomuksen kannalta luonnollinen vastinpari tämän lauseen vedelle, joten ὕδασι ζῶσιν on kaikin tavoin oletettava rekonstruktio. Termin yhteyksiä Johanneksen vastaaviin olen käsitellyt lisää luvussa 3.1.3.¹¹⁷

Tekstin seuraavat aukot ovat käsikirjoituksen kahdella viimeisellä rivillä, jotka ovat niin pahasti turmeltuneet, etten monesta sanasta ei tiedetä ainuttakaan kirjainta. Useissa eri rekonstruktioissa on tehty erilaisia arvauksia, mutta millekään niistä ei ole nähtävissä tukea käsikirjoituksessa. Bernhardin editiossa aukkojen sanoja ei ole rekonstruoitu ollenkaan. Grenfell ja Hunt ovat omassa alkuperäiseditiossaan ehdottaneet ensimmäiseen kohtaan sanaa αἰωνίου (’ikuisen elämän vedet’) ja toisen he ovat jättäneet tyhjäksi.¹¹⁸ Kruger rekonstruoii kohtiin sanat ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (’elävät vedet taivaasta’) ja ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἐπάνω (’ylhäällä olevan isän luota’).¹¹⁹ Nämä valinnat ovat varmaankin temaattisesti oikean suuntaisia, mutta käsikirjoitusedivenssin puuttuessa pidän viisaimpana tyytyä jättämään tekstit tältä osin rekonstruoimatta.

¹¹⁷ Kruger 2005, 92.

¹¹⁸ Grenfell&Hunt 1908, 7.

¹¹⁹ Kruger 2005, 68.

3 P.Oxy. 840:n yhteydet kanonisiin evankeliumeihin

P.Oxy. 840:n on alusta asti todettu muistuttavan tiettyjä kanonisten evankeliumien kertomuksia, vaikka kummallakaan sen säilyneistä perikoopeista ei ole varsinaista paralleelia niissä. On siis varsin selvää, että kanonisia evankeliumeja ei voi pitää P.Oxy. 840:n ainoina lähteinä. Tässä luvussa tarkastelen sitä, missä määrin P.Oxy. 840 muistuttaa kanonisia evankeliumeja ja millä tapaa niitä voitu hyödyntää tekstin rakentamisessa. Käsittelen P.Oxy. 840:n sisältämät perikooptit käänteisessä järjestyksessä erityisesti siksi, että jälkimmäinen perikoopti on niin paljon pidempi ja tutkitumpi. Sen pohjalta on siten paljon hedelmällisempää tehdä arvioita tekstin lähteistä ja muista historiallisista seikoista. Näin ollen niitä voidaan seuraavassa alaluvussa soveltaa ja testata lyhyempään ja pulmallisempaan ensimmäiseen perikooptiin. Tämän jälkeen käsittelen sitä, mitkä P.Oxy. 840:n yksityiskohdat viittaavat muun lähdemateriaalin ja/tai kirjoittajan oman tiedon käyttöön.

Analyysissä olen toisinaan käyttänyt sulkumerkkejä kuvaamaan tietyn sanan esiintymismääriä kussakin evankeliumissa tällä tavoin (Matteus, Markus, Luukas, Johannes). Ilmoittamani lukumäärät perustuvat Paul Hoffmannin, Thomas Hieken ja Ulrich Bauerin *Synoptic Concordance*-kirjoihin¹²⁰ ja muilla kuin synoptikoilla esiintyvien sanojen osalta *Computer Concordance to the Novum Testamentum Graece* -kirjaan.¹²¹

3.1 Toisen perikooptin vertailu synoptisiin evankeliumeihin

Muotohistorian näkökulmasta jälkimmäinen perikoopti yhdistelee kolmea eri UT:n evankeliumien kerrontatyyppiä. Ensinnäkin se sisältää kaikki kiistakeskustelun elementit: kontekstin esittelyn, juutalaisten auktoriteettien Jeesukselle esittämän syyttävän kysymyksen, Jeesuksen vastakysymyksen, juutalaisten vastauksen siihen sekä Jeesuksen loppukaneetin.¹²² UT:n evankeliumeissa kiistakeskustelu ei kuitenkaan yleensä ole näin täydellisessä muodossa, vaan useimmiten jokin elementeistä puuttuu. P.Oxy.840:ssa tätä kiistakeskustelun perusrakennetta on lisäksi laajennettu vielä niin, että Jeesuksen lyhyt loppulauselma on muuttunut voi-huudahdukseksi, joka on oma

¹²⁰ Hoffmann, Hieken & Bauer 1999-2000. Konkordanssi on laadittu 27. Nestle-Aland *Novum Testamentum Graece* -version pohjalta.

¹²¹ CCNTG 1985. Konkordanssi on laadittu 26. Nestle-Aland *Novum Testamentum Graece* -version pohjalta.

¹²² Kruger 2005, 188.

kerrontatyyppinsä UT:ssa. Siihen kuuluvat puolestaan voi-huuto, vastustajan ulkoisen tilan kuvaaminen ja todellisen sisäisen tilan kuvaaminen.¹²³ Tyypillinen voi-huudahdus päättyy tähän vastustajien väärässä olemisen osoittamiseen. P.Oxy.840:ssä puheenvuoro jatkuu vielä kuitenkin niin, että Pelastaja alkaa puhua siitä, mikä olisi oikea tapa toimia. Tällainen rinnastus, jossa Jeesus puhuu ensin maallisesta toiminnasta ja saa siitä aiheen hengelliselle julistukselle, on puolestaan tyypillisen johanneslainen.¹²⁴ Näiden kanonisista evankeliumeista hyvin tunnettujen elementtien takia P.Oxy. 840 kertomus kuulostaa välittömästi tutulta, vaikka kertomus itsessään onkin täysin uusi. Se, että yleensä erillisissä kertomuksissa olevat puherakenteet on P.Oxy. 840:ssä yhdistetty, viittaa tekstin olevan kanonisia evankeliumeja myöhempi ja hyödyntäneen niitä.

Synoptisissa evankeliumeissa Jeesus vieraillee julkisen toimintansa aikana temppelissä vain yhden kerran – pääsiäisenä juuri ennen kuolemaansa. Tässä yhteydessä hän kiistelee pääosin fariseusten ja lainopettajien kanssa. Yllättävää kyllä Jeesus puhuu ylipapeille vain kertaalleen, vaikka juuri he sitten vangitsevatkin Jeesuksen. Ylipappien kanssa käytävä väittely löytyy kaikilta synoptikoilta, ja se on myös UT:n ainoa kiistakeskustelu, joka noudattaa edellä esiteltyä viisiosaista rakennetta.¹²⁵ Keskustelu, jonka Jeesus ylipappien kanssa käy, lähtee ylipappien kysymyksestä, millä valtuuksilla Jeesus tekee sen, mitä tekee. Jeesus kieltäytyy tässä yhteydessä antamasta vastausta, mutta sama teema nousee uudelleen esiin, kun Suuri neuvosto kuulustelee häntä, ja kysyy, onko hän Jumalan Poika. Näin siis asia, josta jo temppelissä kiisteltiin, on samalla Jeesuksen tuomitsemiseen johtava syy. Johanneksen evankeliumissa puolestaan Jeesuksen kerrotaan käyvän Jerusalemissa ja temppelissä viiteen otteeseen, minkä vuoksi ylipapitkin esiintyvät evankeliumissa useammin. Jeesuksen puhekumppaneina ovat Johanneksellakin kuitenkin pääsääntöisesti fariseukset tai juutalaiset. Johanneksen evankeliumissa ylipapit eivät käy Jeesuksen kanssa kiistoja temppelissä, mutta ylipappien miehiä on kuuntelemassa sitä puhetta, jonka Jeesus pitää lehtimajan juhlassa ja jossa hän mainitsee elävän veden.

Kaikissa evankeliumeissa on siis vain yksi tilanne, jossa ylipappien ryhmä on suorassa vuorovaikutuksessa Jeesuksen kanssa ennen Jeesuksen kuulustelua

¹²³ Kruger 2005, 169.

¹²⁴ Kruger 2005, 178. Näin on esimerkiksi kertomuksissa Jeesuksesta ja naisesta Sykarin kaivolla (Joh. 4:7–15), Lasaruksen herättämisessä kuolleista (Joh. 11:23–25) ja ruokkimisihmeessä (Joh. 6:5–58).

¹²⁵ Mark. 11:27–33, Matt. 21:23–27, Luuk. 20:1–8.

Suuressa neuvostossa. Mikäli näin olisi myös P.Oxy. 840:n kokonaisuudessa, puhtausteema saisi paljon lisää teologista ja sosiaalista painoarvoa. Säilymätöntä tekstiä tuntematta on kuitenkin mahdoton arvioida, kuinka keskeinen merkitys käydylle kiistalla on myöhemmin Jeesuksen tuomitsemisessa. P.Oxy. 840:n teksti ei myöskään suoraan paljasta, mihin yhteyteen tämä tempelivierailu sijoittuu, joskin lehtimajanjuhlan puolesta on esitetty perusteluja.¹²⁶ Joka tapauksessa, mikäli kyseessä on jokin muu aika kuin juuri ristiinnaulitsemista edeltävä pääsiäinen, viittaa se muuhun kuin synoptikoilta peräisin olevaan tietoon.

Kertomusyhteytensä puolesta P.Oxy. 840:n jälkimmäinen perikooppi muistuttaa siis kanonisten evankeliumien kysymystä Jeesuksen toiminnan valtuuksista sekä puhetta lehtimajanjuhlassa. P.Oxy. 840:n muun sisällön puuttumisen takia evankeliumikertomuksen kokonaisuudesta on mahdoton tehdä pidemmälle meneviä johtopäätöksiä. Perikoopin sisältö ja rakenne joka tapauksessa osoittavat yhteyksiä kanonisten evankeliumien kohtiin. Perikoopin alun kiistakeskustelussa on yhteisiä piirteitä kohtien Mark. 7:1–13, Luuk. 11:37–38 ja Matt. 15:1–11 kanssa.¹²⁷ Voi-huuto puolestaan muistuttaa kohtia Luuk. 11:39–44 sekä Matt. 22: 13–28.¹²⁸ Lisäksi jalkojen peseminen yhdistää P.Oxy. 840:tä kohtaan Joh. 13:1–11 ja elävä vesi -termi jakeisiin Joh. 7:37–39. Jälkimmäinen kohta on Jeesuksen puheesta lehtimajanjuhlassa, mikä tekee siitä ainoa kanonisen yhtymäkohdan P.Oxy. 840:een, jolla on linkki siihen sekä kertomusyhteyden että sisällön puolesta. Kaikki nämä mahdolliset kanoniset vertailukohdat on olennaisin osin esitetty Taulukossa 1.

¹²⁶ Kruger 2005, 112–115.

¹²⁷ Kohdat ovat paralleelisia keskenään.

¹²⁸ Kohdat ovat paralleelisia keskenään, joskin ne esiintyvät evankeliumikertomuksissa eri yhteyksissä.

Taulukko 1. P.Oxy. 840 ja sen kanonisten paralleelien keskeiset osat.

| Luuk. 11:37–38 | P.Oxy.840 | Mark. 7:1–23 |
|--|---|---|
| <p>37 Jeesuksen opettaessa muuan fariseus pyysi häntä kotiinsa aterialle. Hän meni sinne ja asettui pöytään. 38 Fariseus hämmästy huomatessaan, että hän ei ennen aterialla peseytynyt.</p> | <p>Ja hän otti heidät ja johti heidät sisään itse puhtaalle alueelle ja käveli temppelissä. Eräs fariseus, ylipappi nimeltä [Leevi?], astui esiin, tuli tapaamaan heitä ja [sanoi] Pelastajalle: ”Kuka salli sinun tallata tätä puhdasta aluetta ja katsoa [näitä] pyhiä esineitä, kun et ole peseytynyt eivätkä opetuslapsesi ole edes antaneet pestä [jalkojaan]? Sinä olet tallannut saastuneena tätä temppeliä, [paikkaa], joka on puhdas, jossa kukaan [muu] ei kävele eikä [uskalla katsoa näitä] pyhiä esineitä peseyty[mättä] tai vaihtamatta vaatteita.” [Pelastaja seisahtui] ...</p> | <p>1 Muutamia lainopettajia tuli Jerusalemissa, ja yhdessä fariseusten kanssa he menivät Jeesuksen luo. 2 He panivat merkille, että jotkut hänen opetuslapsensa aterioivat epäpuhtain, pesemättömin käsin. 3 Fariseukset sen paremmin kuin juutalaiset yleensäkin eivät näet käy aterialle ennen kuin ovat pesseet kätensä, vaikkapa vain tilkkasella vettä. Näin he tarkoitan noudattavat isien perinnäissääntöä. 4 He eivät myöskään syö mitään torilta tuotua ennen kuin ovat vihmoneet sen. Monia muitakin tapoja he ovat ottaneet noudattaakseen, kuten juomamaljojen, saviruukkujen ja pronssiastioiden pesuja. 5 Niinpä fariseukset ja lainopettajat kysyivät Jeesukselta: ”Miksi sinun opetuslapsesi eivät elä isien perinnäissääntöjen mukaan, vaan aterioivat epäpuhtain käsin?” 6 Hän vastasi heille: ”Te tekopyhät!</p> |
| <p>Matt. 15:1–14</p> | | |
| <p>1 Silloin Jeesuksen luo tuli Jerusalemissa fariseuksia ja lainopettajia. 2 ”Miksi sinun opetuslapsesi rikkovat isien perinnäissääntöjä?” he kysyivät. ”Hehän eivät pese käsiään, kun rupeavat syömään.” 3 Jeesus vastasi heille: ”Miksi te itse rikotte Jumalan käskyä perinnäissäännöllänne? 4 Jumala on sanonut: ’Kunnioita isääsi ja äitiäsi’ ja ’Joka kiroaa isäänsä tai äitiään, häntä rangaistakoon kuolemalla’. 5 Mutta te opetatte, että jos joku sanoo isälleen tai äidilleen: ’Sen, mitä sinun piti minulta saada, olen luvannut uhrilahjaksi’, 6 hänen ei enää tarvitse kunnioittaa isäänsä tai äitiänsä. Näin te olette perinnäissäännöllänne tehneet tyhjäksi Jumalan sanan. ... 10 Jeesus kutsui väkijoukon luokseen ja sanoi: ”Kuulkaa ja ymmärtäkää. 11 Ei ihmistä saastuta se, mikä menee suusta sisään. Se ihmisen saastuttaa, mikä tulee suusta ulos.” ... 14 Älkää välittäkö heistä (fariseuksista), he ovat sokeita sokeiden taluttajia. Ja kun sokea taluttaa toista sokeaa, molemmat putoavat kuoppaan.”</p> | <p>opetuslasten[sa kanssa ja vastasi]: ”Sinäkö siis olet puhdas, kun kerran olet täällä temppelissä?” Tämä sanoi hänelle: ”Olen puhdas. Peseydyin näet Daavidin altaassa laskeutuen sinne yksin portaita ja nousemalla toisia. Puin puhtaat ja valkoiset vaatteet päälleni ja sitten tulini ja katselin näitä pyhiä esineitä.”</p> | <p>... 10 Mooses on sanonut: ’Kunnioita isääsi ja äitiäsi’ ja ’Joka kiroaa isäänsä tai äitiään, häntä rangaistakoon kuolemalla’. 11 Mutta te opetatte toisin. Jos joku sanoo isälleen tai äidilleen: ’Se, mitä sinun piti minulta saada, on nyt korban: olen luvannut sen uhrilahjaksi’, 12 te ette salli hänen enää tehdä mitään isänsä tai äitinsä hyväksi. ... 18 Ettekö käsitä, ettei mikään ulkoapäin ihmiseen tuleva voi saastuttaa häntä? ... 20 Se mikä tulee ihmisestä ulos, se saastuttaa ihmisen. ... 23 Kaikki tämä paha tulee ihmisen sisältä ja saastuttaa hänet.”</p> |

| | | |
|---|---|--|
| Luuk. 11:39–44 | | Matt. 23:23–28 |
| <p>39 Mutta Herra sanoi hänelle: "Te fariseukset kyllä puhdistatte maljanne ja vatinne ulkopuolen, mutta teidän oma sisimpänne on <i>täynnä riistoa ja pahuutta</i>. 40 Te mielettömät! Eikö sama, joka on tehnyt ulkopuolen, ole tehnyt sisäpuolenkin? 41 Mitä maljassa sisällä on, se antakaa köyhille. Silloin kaikki on teille puhdasta.</p> <p>... 43 "Voi teitä, fariseukset! Te istutte synagogassa mielellänne etumaisilla paikoilla ja olette hyvillänne, kun ihmiset toreilla tervehtivät teitä. 44 Voi teitä! Te olette kuin merkitsemättömät haudat, joita ihmiset tietämättään tallaavat."</p> | <p>Pelastaja vastasi hänelle sanoen: "Voi teitä sokeita, jotka ette näe! Sinä peseydyit luonnonvedellä, jossa koirat ja siatkin makaavat yötä päivää. Ja puhdistautuessasi kuuraat ihon pinnan, jonka myös portot ja huilutyöt voitelevat, pesevät, kuuraavat [ja] kaunistavat ihmisten haluja varten. Mutta sisältä [he ovat täynnä] skorpioneja ja kaikkea paha."</p> | <p>23 "Voi teitä, lainopettajat ja fariseukset! Te teeskentelijät! ... 24 Te sokeat oppaat! Hyttysten te siivilöitte, mutta nielaisette kamelin! 25 "Voi teitä, lainopettajat ja fariseukset! Te teeskentelijät! Te puhdistatte maljanne ja vatinne ulkopuolelta, mutta mitä niissä on sisällä: <i>riistoa ja hillittömyyttä!</i> 26 Sinä sokea fariseus, puhdistu malja ensin sisältä, muuten sitä ei saada ulkopuoleltakaan puhtaaksi! 27 "Voi teitä, lainopettajat ja fariseukset! Te teeskentelijät! Te olette kuin kalkilla valkaistut haudat. Ulkopuolelta ne kyllä ovat kauniita mutta sisältä täynnä kuolleiden luita ja kaikkea saastaa. 28 Samalla tavoin tekin olette hurskaita ulkonaisesti, ihmisten silmissä, mutta sisältä täynnä teeskentelyä ja vääryyttä."</p> |
| Joh. 13:10 ¹²⁹ | | Joh. 7:37–39 |
| <p>Tähän Jeesus vastasi: "Se, joka on kylpenyt, ei tarvitse pesua, hän on jo puhdas.</p> <p><i>Vuoden -38 käännös: "Joka on kylpenyt, ei tarvitse muuta, kuin että jalat pestään, ja niin hän on kokonaan puhdas;</i></p> | <p>Mutta minut ja [opetuslapseni], joista sanot, ettemme ole [peseytyneet], on [pesty] [elävissä] vesissä ..., jotka tulevat ... luota. Mutta voi niitä ..."</p> | <p>37 Juhlan suurena päätöspäivänä Jeesus nousi puhumaan ja huusi kovalla äänellä: "Jos jonkun on jano, tulkoon minun luokseni ja juokoon! 38 Joka uskoo minuun, 'hänen sisimmästään kumpuavat elävän veden virrat', niin kuin kirjoituksissa sanotaan." 39 Tällä Jeesus tarkoitti Henkeä, jonka häneen uskovat tulisivat saamaan. Vielä ei Henki ollut tullut, koska Jeesusta ei vielä ollut kirkastettu.</p> |

Vaikka P.Oxy. 840:n historiallisesta kontekstista ei päästäisikään selvyyteen, sen jälkimmäisen perikoopin keskeisimmäksi viestiksi voidaan kiteyttää tämä: Pelastajan mielestä fariseus-ylipapin edustama puhtauskäsitys ei ole se, joka tekee ihmisen kelvolliseksi lähestymään Jumalaa. Sisäistä ja ulkoista puhtautta käsitteleviä perikoopeja kanonisissa evankeliumeissa ovat Matt. 15:1–14, Matt.

¹²⁹ Tästä jakeesta löytyy kahta erilaista lukutapaa, joita nämä kaksi suomennosta havainnollistavat. Käsitteiden lukutapojen eroja ja vaikutuksia P.Oxy. 840:n yhteyteen luvussa 3.1.3.

23:13–32, Mark. 7:1–23 ja Luuk. 11:37–44. Näiden pohjalta on löydettävissä kaksi eri kertomustraditiota. Markukselta on kuvaus kiistasta, joka lähtee liikkeelle fariseuksen havainnosta, että Jeesuksen opetuslapset eivät peseydy ennen ateriala. Q-lähteestä on puolestaan peräisin fariseusten ja lainopettajien puhtauskäsityksiin kohdistuva voi-huutojen ketju. Matteus on ottanut nämä kertomukset omaan evankeliumiinsa erillisinä jaksoina. Luukas sen sijaan on ottanut Markukselta kehyskertomuksen, mutta korvannut sen puhejakson Q-lähteestä saamallaan voi-huudoilla. P.Oxy. 840 sisältää sekä kehyskertomuksen, Markusta muistuttavan puheen että Q-lähteen voi-huutoja muistuttavan jakson. Tarkastelen seuraavaksi sitä, mistä lähteistä nämä osat on P.Oxy. 840:een otettu.

3.1.1 Voi-huudot

ὄψις-huudahdus (13,2,15,0) esiintyy kanonisissa evankeliumeissa erityisesti Q-lähteeseen pohjaavissa teksteissä ja se luo mielikuvan Jeesukselle tyypillisestä puheesta. Kaaviossa 1 on lihavoitu sanat, jotka Jeesus puheessaan liittää sisä- ja ulkopuoleen. P.Oxy. 840:ssä ja Luukkaan kohde vaihtuu (omasta ihosta porttojen sisimpään sekä vadiin omaan sisimpään). Matteuksella kohde puolestaan pysyy samana (vatiin ja hautojen ulko- ja sisäpuolet sekä itsen ulkonainen ja sisäinen tila). Matteuksen tyylin katsotaan olevan uskollisempi Q-lähteelle.¹³⁰ Luukkaan ja P.Oxy. 840:n kielikuva ei kohteen vaihdoksesta johtuen toimi yhtä ehjästi. Koska tämä piirre yhdistää P.Oxy. 840:tä vain Luukkaan evankeliumiin, kirjoittajan todennäköisimpänä lähteenä tässä kohtaa on Luukkaan evankeliumi sen lopullisessa muodossa. Luukkaan Jeesuksen puhe päättyy jakeiden 43 ja 44 voi-huutoihin. Niissä ei kuitenkaan ole yhteistä sisältöä P.Oxy. 840:n kanssa, vaan tältä osin Matt. 23:23–28 antaa paremman liittymäkohdan.

Matt. 23:23–28 on monen voi-huudon sikermä, joista kahdessa on rakenteellinen ja sisällöllinen yhteys P.Oxy. 840:een - ensin haukkumasana, sitten ulkoisen tilan kuvaus sekä sisällön kuvaus kahdella eri määreellä.¹³¹ Luukkaan vastaavasta kohdasta puuttuu sekä voi-huuto että ennen kaikkea haukkumasana, joita ei ole missään kohtaa Luukkaan evankeliumia. Kohdan hautateema on peräisin Q-lähteestä. Luukas on voi-huudossaan säilyttänyt sen alkuperäisempänä kuin Matteus.¹³² Matteus on kehitellyt teemaa edelleen niin, että jakeessa 25 mainittavat astiat todella tulevat puhtaaksi, mutta jakeen 27 epäpuhtas hauta vain

¹³⁰ Robinson, Hoffmann & Kloppenborg 2000, 268–273.

¹³¹ Kruger 2005, 170.

¹³² Robinson, Hoffmann & Kloppenborg 2000, 276–277.

kaunistetaan, ei puhdisteta.¹³³ Näin ollen Matt. 23:25–28 ja P.Oxy. 840 sisältävät molemmat peräkkäin opetukset siitä, että ulkoinen puhtaus tai kauneus ei kerro sisäisestä tilasta. Matteus sanoo haudoista, että ne ovat täynnä ’kaikkea saastaa’ (πάσης ἀκαθαρσίας) ja P.Oxy. 840:een on tämän ja muiden UT:n esimerkkien johdosta rekonstruoitu vastaava sana [πάσης κα]κίας -kohtaan.¹³⁴

Näiden tiukasti voi-huudon rakenteeseen liittyvien seikkojen lisäksi ainoastaan Matteuksen evankeliumiin P.Oxy.840:tä yhdistää se, että fariseuksia haukutaan sokeiksi ja heitä verrataan eläimiin.¹³⁵ Matteus on myös ainoa evankelista, joka käyttää sokeaa näin suoraan haukkumasanana, joskin kohdassa Joh. 9:40–41 Jeesus niin ikään antaa ymmärtää fariseusten olevan sokeita. Koska nämä kaikki esitellyt seikat ovat Matteuksen redaktiota Q-lähteeseen, on jälleen parasta olettaa P.Oxy. 840:n kirjoittajan tunteneen Matteuksen evankeliumin lopullisen muodon.

P.Oxy. 840:n voi-huuto näyttää mielestäni liittyvän jo Q-lähteestä peräisin olevaan kertomustraditioon, jota kirjoittaja on hyödyntänyt sekä Matteuksen että Luukkaan evankeliumeista. On lisäksi syytä huomata, että P.Oxy. 840:n muutamat viimeiset sanat aloittavat uuden voi-huudon ja näin jatkavat tätä synoptiseen kielenkäyttöön kuuluvaa puhetyyppiä. Lauseen sisältö jää pelkäksi spekulatioksi, mutta jotain voidaan päätellä siitä, että synoptikoilla on selkeästi harvinaista osoittaa voi-huuto kolmannessa persoonassa. Itseasiassa näitä tapauksia on vain kolme erilaista: ”Viettelysten täytyy kyllä tulla, mutta voi sitä ihmistä, jonka kautta ne tulevat!” (Matt. 18:7 ja paralleeli Luuk. 17:1), ”Voi niitä, jotka noina päivinä ovat raskaana tai imettävät!” (Mark. 13:17, Matt. 24:19 ja Luuk. 21:23) sekä ”... mutta voi sitä, josta tulee Ihmisen Pojan kavaltaja!” (Mark. 14:21, Matt. 26:24 ja Luuk. 22:22). Erona toisessa persoonassa esitettyihin voi-huutoihin on se, että näissä sävy on säälivä eikä syyttävä. P.Oxy. 840:n viimeinen säilynyt lause saattaisikin jatkua esimerkiksi tämän tapaisella ajatuksella: ”Mutta voi niitä, [jotka eivät saa minkäänlaista pesua!]”

¹³³ Kruger 2005, 171.

¹³⁴ Kruger 2005, 170. Käsikirjoituksessa ole tällä kohtaa ole säilynyt edes vaillinaisia kirjaimia. Rekonstruoitua sanaa ei siis voida pitää todisteena yhtäpitävyydestä Matteuksen kanssa, mutta Luukkaalla minkäänlaista vastaavaa tarkennusta kaikki-sanan yhteydessä ole.

¹³⁵ Kruger 2005, 172. Matt. 23:33: ”Te käärmee, te kyykäärmeitten sikiöt!”

3.1.2 Kiistakeskustelu

Perusteellisin P.Oxy. 840:stä tehty vertailu kanonisiin evankeliumeihin on Michael Krugerin monografiassa. Kruger nimeää siinä kohdan Luuk. 11:37–44 merkittävimäksi esikuvaksi P.Oxy. 840:n kokonaisuudelle, koska se on ainoa kanonisissa evankeliumeissa oleva kiistakeskustelun ja voi-huutojen yhdistelmä.¹³⁶ Mielestäni jakeita Luuk. 11:37–38 ei kuitenkaan ole perusteltua kutsua kiistakeskusteluksi, sillä ne eivät sisällä ensimmäistäkään vuorosanaa ja toisekseen ne kertovat vain sen kehyskertomuksen, jota Markuksella (7:1–23) ja Matteuksella (15:1–14) vasta seuraa kiistakeskustelu. Luuk. 11:37–38 ei siis ole kiistakeskustelun ja voi-huutojen yhdistelmä, vaan siinä Markukselta saatu kiistakeskustelu on korvattu Q-lähteen voi-huudoilla, joskin saman sisältöisesti. P.Oxy. 840:n perikoopin aloittavalle kiistakeskustelulle on siis syytä etsiä esikuvaa jostain muusta kuin Luukkaan evankeliumista. On tosin mainittava, että Luukasta ja P.Oxy. 840:tä yhdistää se, että niissä kiistan toisena osapuolena on vain yksi fariseus joukon sijaan. Tästä huolimatta Jeesus niissä osoittaa syytökset fariseuksille monikossa.¹³⁷

Kiistakeskustelun osalta P.Oxy. 840:n mahdolliset kanoniset lähteet ovat siis Matt. 15:1–14 ja Mark. 7:1–23. Vaikka Kruger uskoo P.Oxy. 840:n kirjoittajan hyödyntäneen voi-huudoissa Matteuksen evankeliumia jakeiden 23:23–28 osalta, hän ei jostain syystä käsittele ollenkaan Matt. 15:1–14 jaksoa. Kruger kyllä esittelee yhtenä viidestä P.Oxy. 840:een mahdollisesti vaikuttaneesta kohdasta jakson Mark. 7:1–23, mutta ei havaitse sen olevan paralleeli tälle Matteuksen kohdalle, vaikka jo alkuperäisjulkaisijat Grenfell ja Hunt mainitsevat sen yhtenä mahdollisena P.Oxy. 840:n pohjatekstinä.¹³⁸ Mielestäni Matt. 15:1–14 on erittäin merkittävä vertailukohta P.Oxy. 840:lle juuri kiistakeskustelunsa takia.

Sekä Matteuksen että Markuksen kohdissa on useampi yhteinen piirre P.Oxy. 840:n kanssa. Kaikissa on lyhyt kuvaus kiistakeskustelun kontekstista, fariseuksen Jeesukselle esittämä paheksuva kysymys sekä Jeesuksen pitkä vastauspuhe (varsinkin jos oletetaan, että P.Oxy. 840:ssä puhe jatkuu vielä tekstin katkeamisen jälkeenkin). Kiistakeskustelun rakenteeseen mahdollisesti kuuluvaa fariseusten antamaan vastausta ei ole Matteuksella eikä Markuksella. Kaikkien kolmen tekstin vastauspuheessa Jeesus tarttuu sisäisen ja ulkoisen puhtauden

¹³⁶ Kruger 2005, 162.

¹³⁷ Kruger 2005, 162.

¹³⁸ Grenfell&Hunt 1908, 4.

todellisiin eroihin. Yhteistä on myös se, että omassa vastauksessaan Jeesus osoittaa tietävänsä fariseusten vaatimuksista yksityiskohtia, joita kysyjä ei ole keskustelussa edes nostanut puheeksi. Tapa, jolla kertomuksen kokonaisuus rakentuu, näyttää myös hyvin samankaltaiselta – Jeesus saa varsin rajatussa tilanteessa tapahtuvasta sääntörikkomuksen tuomitsemisesta syyn kyseenalaistaa koko fariseusten puhtauskäsitteiden.

Piirre, joka yhdistää vain Matteuksen evankeliumia P.Oxy. 840:een, on kiistakeskustelussa oleva Jeesuksen syyttävä ja kyseenalaistava vastakysymys. Jakeessa Matt. 15:3 oleva kysymys ” διὰ τί καὶ ὑμεῖς παραβαίνετε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν ὑμῶν” – ”Miksi te itse rikotte Jumalan käskyä perinnäissäännöilläänne?” on luonteeltaan hyvin samanlainen kuin P.Oxy. 840:ssä. Tämä korostuu entisestään, kun tarkastellaan muita Matteuksen evankeliumin kiistakeskusteluja, sillä niissä Jeesuksen vastakysymys on pääsääntöisesti muodossa: ”Ettekö ole lukeneet...”¹³⁹ Myöskään muissa kanonisissa evankeliumeissa ei ole tällaista näin hyökkäävää vastakysymystä. Kaiken kaikkiaan Matteuksen kuvaamissa kiistakeskusteluissa Jeesus aloittaa vastauksensa kysymyksellä useammin kuin muilla evankeliumeilla. Vaikka jakeessa Matt. 15:3 olevalla kysymyksellä ja P.Oxy. 840:n kysymyksellä ei ole sanaston tai rakenteen tasolla yhteisiä piirteitä, ne antavat Jeesuksen tavasta väitellä samanlaisen vaikutelman ja toimivat kiistakeskustelun rakenteessa samalla tavalla. Matteuksen kertomuksen loppupuolella on myös haukkumasana sokeat liitettyinä fariseuksiin, mikä osaltaan yhdistää sitä ja P.Oxy. 840:tä. Tämän takia uskon, että jakeissa Matt. 15:1–14 kuvattua kertomusta on hyödynnetty P.Oxy. 840:n laatimisessa.

Pelkästään Markuksen evankeliumin kohdalle ja P.Oxy. 840:lle on yhteistä yksityiskohtainen kuvaus fariseusten puhtausrituaalista. Vaatimukset on kuitenkin esitelty niissä eri tavalla, sillä Markuksella rituaalia kuvailee kertoja ja P.Oxy. 840:ssä ylipappi omassa puheenvuorossaan. Suhtaudun Markuksen hyödyntämiseen P.Oxy. 840:ssä varauksellisesti, koska sen jakeiden 7:2–4 sisältö ei vastaa P.Oxy. 840:ssä olevaa puhdistautumiskuvausta muuten kuin yksityiskohtaisen luonteensa osalta. Vaikka P.Oxy. 840:n kirjoittaja olisikin saanut Markukselta ajatuksen kuvata vaadittua puhdistautumista tarkasti, hänen on täytynyt nojautua muuhun tietoon kuvauksensa luomiseksi. Suurin osa

¹³⁹ Näin esimerkiksi Matt. 12: 3 ja Matt. 19:4.

Krugerin esittelemistä perusteluista, jotka puoltavat Markuksen käyttämistä, raukeavat siihen, että ne voivat yhtä hyvin olla peräisin kohdasta Matt. 15:1–14, jota Kruger ei ole huomionnut tarkastelussaan.¹⁴⁰ Ainoa Krugerin Markuksen tueksi esittämä peruste, johon tämä ei päde, on se, että Mark. 7:2–4 ainoa UT:n teksti, jossa P.Oxy. 840:n tavoin puhutaan samassa yhteydessä peseytymisestä (βαπτίζω) ja pesemisestä (νίπτω).¹⁴¹ Markus mainitsee fariseusten pesevän kätensä ennen ruokailua (νίψονται τὰς χεῖρας) ja torilta tultuaan vihmovan ruoan ennen sen syömistä (μὴ βαπτίσωνται οὐκ ἐσθίουσιν). Joidenkin tulkintojen mukaan jae Mark 7:4 pitäisi kääntää ”He eivät torilta tultuaan syö mitään ennen kuin ovat *peseytyneet*” eikä ”He eivät myöskään syö mitään torilta tuotua ennen kuin ovat *vihmoneet sen*”. Tällöin βαπτίζω-verbi viittaisi kohdassa kokovartalopesuun.¹⁴² Kruger ei mielestäni tarkastelussaan riittävästi painota sitä, että P.Oxy. 840:ssä verbit ovat tällä kohtaa erit kuin Markuksen vastineessa. P.Oxy. 840:ssä ylipappi puhuu jalkojen pesemisestä sanoilla πόδας βαπτισθέντων ja kokonaisesta peseytymisestä λούω-verbillä. Νίπτω-verbi tulee P.Oxy. 840:ssä käyttöön vasta Pelastajan vastauksessa ”καὶ νιψάμενος τὸ ἐκτὸς δέρμα” Νίπτω-verbi on muutenkin kanonisissa evankeliumeissa harvinainen (2,1,0,13) ja sen käyttö painottuu Johanneksen evankeliumiin. Se, että sana esiintyy P.Oxy. 840:ssä, viittaa mielestäni ennemminkin Johanneksen kuin Markuksen tuntemiseen. Joka tapauksessa jäljelle jää se seikka, että Markus antaa kuvauksen siitä, että fariseukset vaativat välillä koko vartalon puhdistamista ja väillä vain tiettyjen ruumiinosien. Tällaiset eri tasoiset puhtausvaatimukset esiintyvät myös P.Oxy. 840:ssä, mutta mielestäni niille on olemassa parempi selitys kuin Markuksen hyödyntäminen.

P.Oxy. 840:ssä kiista siis lähtee siitä, että ylipappi tuohtuu sekä Pelastajan peseytymättömyydestä että opetuslasten jalkojen pesemättömyydestä. Markuksen ja Matteuksen vastaavissa kertomuksissa suuttumuksen aiheuttaa opetuslasten käsien pesemättä jättäminen, Luukkaalla puolestaan Jeesuksen peseytymättömyys. Luukas käyttää eri verbiä ja taivutusmuotoa (ἐβαπτίσθη) kuin P.Oxy. 840 (λουσαμένω), mutta kummankin on kontekstissaan syytä olettaa tarkoittavan yksittäisten ruumiinosien pesemistä laajempaa peseytymistä – mahdollisesti juuri

¹⁴⁰ Kruger 2005, 182–185. Esitellyt vastaavuudet ovat sisäisen ja ulkoisen puhtauden vastakkainasettelu, perinnäissääntöjen kritisointi sekä puhtaus-termin käyttäminen uudella tavalla.

¹⁴¹ Kruger 2005, 185. Fariseusten kerrotaan peseytyvän (βαπτίσωνται) torilta tultuaan ennen syömistä, mutta heitä vaativat Jeesuksen opetuslapsilta vain käsien pesua (νίψονται τὰς χεῖρας)

¹⁴² Kruger 2005, 183–184.

kokonaista kastautumista miqve-altaaseen.¹⁴³ Tätä P.Oxy. 840:ssä olevaa Pelastajaan ja opetuslapsiin kohdistuvaa erilaista puhdistautumisvaatimusta on pidetty historialliselta ja loogiselta kannalta vaikeasti selitettävänä. Kruger kuvaa kolmea erilaista asialle annettua selitystä, joista kuitenkin jokaista pitää heikkona.

- 1) 'Jalat' on väärä rekonstruktio tekstiin.
- 2) Kertomus olettaa, että opetuslapsista poiketen Pelastaja on pessyt jalkansa, mikä on minimivaatimus temppeleihin saapumiselle.
- 3) Pelastaja on joukon ainoa, joka on astunut pappien esipihalle, minkä takia korkeampi puhdistautumisvaatimus koskee vain häntä.¹⁴⁴

Kruger pitää parhaana selityksenä sitä, että Pelastaja oli pessyt jalkansa temppeleihin tullessaan, mutta opetuslapset eivät.¹⁴⁵ Lorne Zelyck, joka tosin sijoittaa tekstin temppelein sijasta synagoga-kontekstiin, esittää, että Pelastaja oli menossa lukemaan Tooraa tai tekemään jotain muuta vastaavaa, mikä edellyttäisi perusteellisempaa puhdistautumista.¹⁴⁶ Asialle on kuitenkin mielestäni olemassa selitys, joka ei vaadi sellaisten seikkojen olettamista, joita kertomuksessa ei mainita. Mikäli voi-huutojen osalta jo oletetaan P.Oxy. 840:n kirjoittajan käyttäneen Luukkaan evankeliumin jakeita 11:39–44, voi maininta kokonaisesta peseytymisestä hyvin olla peräisin jakeesta 11:38. Matteukselta ja/tai Markukselta saadusta kuvauksesta kiistan lähtötilanteesta puolestaan on peräisin tieto opetuslasten pienimuotoisemman peseytymisen laiminlyönnistä. P.Oxy. 840:ssä Pelastajalle ja opetuslapsille esitetyt erilaiset puhtausvaatimukset voidaan siis selittää kahden eri evankeliumitradition yhdistämisellä. Näin ollen ei ole tarpeen miettiä erilaisten vaatimusten historiallisia perusteita vaan kummallinen yhdistelmä on syntynyt, kun molempien pohjatekstien käsitykset kiistan aiheutumisesta on haluttu pitää mukana.

Näin ollen ainoaksi Markuksen kuvausta ja P.Oxy. 840:tä yhdistäväksi piirteeksi jää puhdistautumisesta annettava yksityiskohtainen kuvaus, jollaista Luukas tai Matteus eivät sisällä. Kuvauksen tarkkuutta lukuun ottamatta mikään kielellinen seikka ei yhdistä sitä P.Oxy. 840:een. Siksi mielestäni ei ole tarpeen olettaa P.Oxy. 840:n kirjoittajan hyödyntäneen Markuksen evankeliumia tekstissään. Mark. 7:1–23 jakeiden yhtäläisyydet P.Oxy. 840:n kanssa selittyvät Matteuksen evankeliumin hyödyntämisellä.

¹⁴³ Kruger 2005, 162–163.

¹⁴⁴ Kruger 2005, 141–142.

¹⁴⁵ Kruger 2005, 142.

¹⁴⁶ Zelyck 2014, 192.

3.1.3 Johanneslainen materiaali

Synoptikkojen lisäksi P.Oxy. 840:llä on kaksi mahdollista Johannes-paralleelia: Joh 7:1–52 ja Joh.13:10. Ne molemmat sijoittuvat P.Oxy. 840:n tekstin huonosti säilyneeseen loppuosaan. Edellisissä luvuissa käsitellyille synoptikkojen käyttämille voi-huudoille on luonteenomaista se, että se sisältävät pelkkää vastustajan moittimista. P.Oxy. 840 poikkeaa tästä rakenteesta laajentamalla jaksoa oikeanlaisen käytöksen kuvauksella, ja juuri tässä laajennuksessa ovat mahdolliset johanneslaiset vaikutteet.

Kuten jo aiemmin todettiin, mikäli P.Oxy. 840 sijoittuu kokonaiskertomuksessaan johonkin muuhun vaiheeseen kuin pääsiäiseen, se osoittaa evankeliumin mukailevan Johanneksen evankeliumin rakennetta temppelivierailujen suhteen. Joh. 7:1–52 sisältää puheen, jonka Jeesus pitää temppelissä lehtimajanjuhlan aikana. Juhlaan kuului muun muassa veden pyhityserituaali, jossa vesiastioita kannettiin temppeliin ja alttaria kierrettiin ympäri ja lyötiin pajunoksilla sateiden alkamisen varmistamiseksi.¹⁴⁷ Puheessaan Jeesus rinnastaa itsensä alttariin sekä puhuu elävästä vedestä, joka hänen vaikutuksestaan alkaa virrata.¹⁴⁸ Koska lehtimajanjuhlan aikaan maallikotkin pääsivät pappien esipihalle, voisi P.Oxy. 840:n sijoittuminen juuri tähän yhteyteen selittää sen jossain määrin poikkeavana pidettyä kuvausta temppelissä liikkumisesta.

Johanneksen kertomuksessa lehtimajanjuhlasta Jeesusta kuuntelemassa ovat yhtä aikaa sekä fariseukset että ylipapit. Synoptisissa evankeliumeissa nämä ryhmät esiintyvät yleensä erillään, joten P.Oxy.840:n kertomuksen fariseus-ylipappihahmo muistuttaa Johanneksen tapaa kuvata Jeesuksen juutalaisia vastustajia yhtenä ja samana ryhmänä.¹⁴⁹ Johanneksen evankeliumi myös puhuu elämästä ja elämisestä paljon enemmän kuin synoptikot. Sekä verbi ζώ (6,2,9,17) että substantiivi ζωή (7,4,5,36) ovat synoptikoilla lähes pelkästään konkreettisessa käytössä. Siksi termin esiintyminen P.Oxy. 840:ssä saa sen heti kuulostamaan johanneslaiselta. Elävästä vedestä opettaminen temppelissä on niin suoraan Johanneksen evankeliumia ja P.Oxy. 840 yhdistävä piirre, että mielestäni Johanneksen evankeliumin lukua 7 on selkeästi hyödynnetty P.Oxy. 840:n lähteenä.

¹⁴⁷ Wheaton 2015, 139–141.

¹⁴⁸ Wheaton 2015, 156.

¹⁴⁹ Shellberg 2009, 184.

On silti myös tarpeen todeta tavat, joilla P.Oxy. 840 on kehitelty elävän veden teemaa edelleen. Ensinnäkin P.Oxy. 840:ssä termi on monikossa, *elävät vedet*, ja se on vielä varustettu jollain lisäsanalla. Kohdan kirjaimet ovat turmeltuneet kokonaan, mutta Grenfellin ja Huntin ehdotus on ζω[ῆς αἰωvίov]υ, iankaikkisuuden elävissä vesissä, ja Krugerin ἐν ὕδασι ζω[σιν ἐκ τοῦ οὐρανο]υ, taivaasta tulevissa elävissä vesissä. Ensimmäinen versio tukeutuu kohtaan Joh. 4:14¹⁵⁰ ja toinen kohtaan Joh. 6:51¹⁵¹, mutta kumpikaan ei anna täydellistä vastaavuutta. Se, että alkutekstin ilmaisut yhdistyvät ja monimutkaistuvat, on tyypillistä nuoremmille, niistä vaikutteita ottaneille teksteille. Näyttäisi siis mahdolliselta, että P.Oxy. 840:n kirjoittaja on muistellut erilaisia tuntemiaan Johanneksen tapoja käyttää elämä-sanaa Jeesuksen puheissa ja saanut oman terminsä näiden yhdistelmänä.

Teologisesti näitä eroja merkittävämpi poikkeama on kuitenkin se, miten elävän veden käyttötarkoitus on P.Oxy. 840:ssä eri kuin Johanneksen evankeliumissa. Joh. 4:14 Jeesus sanoo kaivolla tapaamalleen naiselle: ”... joka juo minun antamaani vettä, ei enää koskaan ole janoissaan.” Lehtimajanjuhlassa Joh. 7:37–38 Jeesus puhuu sisimmästä kumpuavista elävän veden virroista. Tämän edellä hän esittää kehotuksen: ”Jos jonkun on jano, tulkoon minun luokseni ja juokoon!”¹⁵² Johanneksen maininnoissa elävä vesi siis sammuttaa janon. P.Oxy. 840 painottuu (säilyneiltä osiltaan) kuitenkin pelkästään veden puhdistavaan vaikutukseen. Se, miten konkreettisen puhdistavana pidetyn veden rinnalle on nostettu hengellisesti puhtaaksi tekevä elävä vesi, on luonteeltaan retorisenä keinona selkeästi johanneslainen.

Stuart Miller käsittelee artikkelissaan *Did the Author of P.Oxyrhynchus 840 Know What a “Miqveh” Was?* veden hengellistämistä Lähi-idän kulttuureissa.¹⁵³ Miller esittelee Johanneksen evankeliumia nuorempia juutalaisia ja kristillisiä tekstejä ja toteaa, että niissä kaikissa veden teologinen merkitys on nimenomaan puhdistajana ja sitä kautta elämän antajana.¹⁵⁴ Tämäkin viittaa P.Oxy. 840:n

¹⁵⁰ ”Lähde, joka kumpuaa ikuisen elämän vettä.” Elämä on tässä substantiivina eikä verbistä johdettuna partisiippina.

¹⁵¹ ”Minä olen tämä elävä leipä, joka on tullut taivaasta.” Elää-verbi partisiipissa, mutta puhe leivästä eikä vedestä.

¹⁵² Kohdassa nähdään toisinaan alluusio lukuun Jes. 55, vaikka siinä ei nimenomaisesti elävän veden virtoja mainitakaan. Allusion puolesta puhuu esim. Wheaton 2015, 130–136.

¹⁵³ Miller 2015. 127–143 Varhaisin vaihe veden kunnioituksessa liittyi kasvon antamaan sateeseen ja siten elämän edellytysten tuottamiseen. Seuraavassa vaiheessa tämän on rinnastunut viisauteen ja henkiseen kasvuun. Siten puhdistautuminen on veden käyttömerkityksenä sekundäärinen, mutta ajatuksellisesti rituaalisen puhdistumisen oli tarkoitus aloittaa elämä uudelleen alusta

¹⁵⁴ Miller 2015, 151.

olevan Johanneksen evankeliumia nuorempaa kirjallista kerrostumaa, eikä sen lähde, niin kuin sen ensivaiheissa jotkut esittivät. Miller myös käy artikkelissaan läpi mahdollisia merkityksiä, joita P.Oxy.840:n kirjoittaja on voinut hakea sanalla γεομένοις ὕδασι. Hänen mielestään ristiriitoja aiheuttaa se lähtökohta, että rabbiinisissa kirjoituksissa puhdistautumiskäyttöön sopivasta virtaavasta vedestä käytettävä termi on *mayim hayyim* siis 'elävä vesi'.¹⁵⁵ Hän arvioi P.Oxy. 840:n olevan osa kristillistä jatkumoa, eikä usko kirjoittajan enää kunnolla tunteneen rabbiinisia opetuksia vedestä. Siksi Millerin mielestä tekstin ἐν ὕδασι ζῶ[σιν] liittyy johanneslaiseen eikä rabbiiniseen puheeseen elävästä vedestä.¹⁵⁶

Jalkojen peseminen yhdistää P.Oxy. 840:tä ja jakeissa Joh. 13:5–10 olevaa kertomusta, sillä aihe ei missään muualla UT:ssa nouse vahvasti esille. David Tripp on omistanut teemalle lyhyen artikkelin, jossa toteaa, että jalkojen pesemisellä on näissä kahdessa tekstissä erilainen merkitys. Johanneksen kertomuksessa se on Jeesuksen nöyryyden ja vieraanvaraisuuden osoitus sekä kuva siitä, miten vain Jeesus kykenee puhdistamaan ihmisen.¹⁵⁷ P.Oxy. 840:ssä jalkojen peseminen puolestaan liittyy Vanhassa testamentissa (2. Moos. 30:17–21) asetettuihin, temppeleissä käymiseen liittyviin puhtausvaatimuksiin.¹⁵⁸ Mielestäni kertomuksen Joh. 13:5–10 pitäminen P.Oxy. 840:n lähteenä pelkästään jalkojen pesun takia on kuitenkin epäuskottavaa. Johanneksen kertomus ei ota mitään kantaa temppeleihin kohdistuviin puhtausvaatimuksiin, joten P.Oxy. 840:n kirjoittajan on täytynyt saaja ajatus jalkojen pesun pakollisuudesta jostain muualta, vaikka hän olisikin käyttänyt Johanneksen evankeliumia lähteenään.

Jaetta Joh. 13:10 on kuitenkin voitu hyödyntää P.Oxy. 840:ssä myös toisella tapaa. Käyttötavan arviointia tosin monimutkaistaa se, että jakeesta tunnetaan kaksi erilaista tekstivarianttia. Ensimmäinen on muun muassa vuoden -92 suomennoksessa hyödynnetty ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν νίψασθαι, (Se, joka on kylpenyt, ei tarvitse pesua.). Toinen ja käsikirjoituksissa yleisempi on ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι (Joka on kylpenyt, ei tarvitse muuta, kuin että jalat pestään.).¹⁵⁹ Ensimmäinen variantti muistuttaa kahden erilaisen peseytymisen rinnastamisessa P.Oxy. 840:n loppupuheenvuoroa. Tätä lukutapaa seurattaessa on ilmeistä, että kohdassa Joh. 13:10 sanoilla

¹⁵⁵ Miller 2015, 110.

¹⁵⁶ Miller 2015, 152.

¹⁵⁷ Tripp 1992, 237–238.

¹⁵⁸ Tripp 1992, 238.

¹⁵⁹ Carson 1991, 464–465.

λελουμένος ja νίψασθαι on selkeästi erilaiset merkitykset.¹⁶⁰ Myös P.Oxy. 840:n peseytymisen kuvaukseen on yleensä rekonstruoitu kaksi eri peseytymissanaa, βεβα[πίσθαι βεβά]μμεθα. Näiden sanojen kohdalla argumentoin kuitenkin jo käännöksen perusteluissa, että ne eivät vaikuta sisältävän ainakaan kasteeseen viittaavaa teologista painotusta. On silti mahdollista, että P.Oxy. 840:ssä olevan kommentin opetus on sama kuin Joh. 13:10 – perustavanlaatuisen puhdistautumisen kokeneen henkilön ei tarvitse välittää pienimmistä puhtausvaatimuksista.

Toinen variantti puolestaan sisältää yhteyksiä tekstin alkupäähän. Jos P.Oxy. 840:n kirjoittaja on hyödyntänyt kohtaa muodossa ” Joka on kylpenyt, ei tarvitse muuta, kuin että jalat pestään”, se saattaisi selittää, miksi P.Oxy. 840:ssä ylipappi vaatii Pelastajalta ja opetuslapsilta kokonaista peseytymistä ja jalkojen pesua. Vaikka tällä asialla saattaisikin olla vaikutusta kokonaisuuteen, niin mielestäni edelläni kuvaama Matteuksen ja Luukkaan kertomusten yhdistäminen on kertomusrakenteen todennäköisempi selittäjä. Lukutavasta riippumatta jae Joh. 13:10 ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν [εἰ μὴ τοὺς πόδας] νίψασθαι, ἀλλ’ ἔστιν καθαρὸς ὅλος· sisältää kolme P.Oxy. 840:ssäkin esiintyvää puhtaussanaa, jotka ovat harvinaisia muissa kuin Johanneksen evankeliumissa.

Luku Joh. 7 on siis mielestäni selkeä P.Oxy. 840:n lähde. Myös jakeen Joh. 13:10 käyttö olisi mielestäni hyvin todennäköistä siinä tapauksessa, että P.Oxy. 840:n kirjoittaja on tuntenut lyhyemmän lukutavan. Pidemmän version huomattavasti suuremman yleisyyden takia jakeen käytön suhteen on vaikea saada varmuutta. Edellä tulleiden seikkojen lisäksi on syytä nostaa esiin P.Oxy. 840:n ja Johanneksen evankeliumin sanastolliset yhteydet. Johannes vaihtelee evankeliumissaan käyttämiään sanoja ja hyödyntää synonyymeja samaan tapaan kuin P.Oxy. 840:n kirjoittaja.¹⁶¹ P.Oxy. 840:n saattaa myös sisältää useamman erilaisen Johanneksen käyttämän ”elävä/elämän (jokin)” -fraasin tuntemuksen, mikä viittaa koko Johanneksen evankeliumin hyödyntämiseen, eikä vain lehtimajanjuhlakertomuksen. Yksittäisenä kielellisenä Johanneksen evankeliumia ja P.Oxy. 840:tä yhdistävänä piirteenä voidaan lisäksi mainita se, että ainoastaan Johanneksen evankeliumista löytyy vuorosanan johtolauseita, joissa on mukana ἐκεῖνος sana samaan tapaan kuin P.Oxy.840:ssä: ” λέγει αὐτῷ ἐκεῖνος ”.¹⁶²

¹⁶⁰ Carson 1991, 464–465.

¹⁶¹ Carson 1991, 465.

¹⁶² Kruger 2005, 178.

3.2 Ensimmäisen perikoopin analyysi ja vertailu kanonisiin evankeliumeihin

P.Oxy. 840:n ensimmäistä perikoopia ei ole juurikaan huomioitu käsikirjoitusta koskevissa tutkimuksissa. Joissakin niistä tekstin jopa esitetään alkavan vasta suoraan toisesta perikoopista. Ainoa tutkimus, jossa se on huomioitu käännöksen kommentointia laajemmin, on Krugerin monografiateos, mutta siinäkin perikoopia käsitellään vain muutaman sivun verran.¹⁶³ P.Oxy. 840:n ensimmäistä perikoopia ei siis ole tietääkseni analysoitu aiemmin siinä laajuudessa, jonka nyt esitän. Pelkän kanonisiin evankeliumeihin vertailun lisäksi on siksi tarpeen myös analysoida P.Oxy. 840:n ensimmäistä perikoopia perusteellisesti.

3.2.1 Rakenteellinen analyysi ja vertailu

Kruger on identifioinut ensimmäisen perikoopin varoituspuheeksi, jota hän pitää tyypillisenä kanonisten evankeliumien tekstilajina.¹⁶⁴ Olen tekstilajin määrittämisestä samaa mieltä, mutta Krugerilta jää huomaamatta, että Johanneksen evankeliumissa ei ole ainuttakaan varoituspuhetta. Varoituspuhe on siis tekstilajina kyllä kanoninen, mutta ennen kaikkea synoptinen. Kun Kruger luettelee kaikki evankeliumien varoituspuheet, hän ei myöskään huomioi sitä, että synoptikkojen varoituspuheissa on käytetty kahta eri verbiä.¹⁶⁵ P.Oxy. 840:n tavoin προσέχετε-verbiä on käytetty kohdissa Matt. 6:1, Matt. 7:15, Matt. 10:17, Matt. 16:6 (Ὁρᾶτε καὶ προσέχετε), Matt. 16:11, Luuk. 12:1, Luuk. 17:3, Luuk. 20:46 ja Luuk. 21:34. Näiden lisäksi on joukko varoituspuheita, joissa verbinä toimii βλέπετε: Matt. 24:4, Mark. 8:15 (Ὁρᾶτε, βλέπετε), Mark. 12:38, Mark. 13:33 ja Luuk. 21:8. Merkillepantavaa tässä on, että Markuksen evankeliumissa käytetään koko ajan βλέπετε-varoitusta. Matteus ja Luukas ovat vaihtaneet sen προσέχετε-verbiksi hyödyntäessään Markuksen varoituspuheita fariseusten hapatteesta (Mark. 8:14–21), fariseusten tekopyhyydestä (Mark. 12:38–40) ja yöllä saapuvasta isännästä (Mark. 13:33–37). Verbivalinnan kautta P.Oxy. 840 on siis lähimpänä Matteuksen ja Luukkaan evankeliumien varoituspuheita.

Kruger toteaa, että kanonisten evankeliumien varoituspuheet on poikkeuksetta suunnattu fariseuksia tai lainopettajia vastaan ja osa niistä esiintyy välittömästi kiistakeskustelua ennen tai sen jälkeen. Siksi hänestä on luontevaa olettaa, että P.Oxy. 840:ssäkin varoituksen pahantekijät ovat fariseuksia tai muita

¹⁶³ Kruger 2005, 149–155.

¹⁶⁴ Kruger 2005, 151.

¹⁶⁵ Kruger 2005, 151.

oppineita varsinkin, kun seuraava perikooppi esittelee Pelastajan kiistaa fariseuksen kanssa.¹⁶⁶ P.Oxy. 840:n ei kuitenkaan sano, keitä pahantekijät ovat, eikä suoranaisesti edes varoita heistä vaan heidän laisestaan kohtalosta. Olen koonnut seuraavan taulukon, jossa esitän kaikki evankeliumien varoituspuheet, jotta P.Oxy. 840:n ja niiden yhteisten piirteiden vertailu helpottuvat.

Taulukko 2. Synoptisissa evankeliumeissa olevien varoituspuheiden keskeiset piirteet ja kategorisointi niiden sisällön mukaan.

| Jakeet | Keskeiset varoituksia sisältävät lauseet | Edeltää/seuraa kiistelyä fariseuksista | Kategoria |
|----------------|---|--|-----------|
| Matt. 6:1 | Varokaa tuomasta hurskaita tekojanne ihmisten katseltavaksi, muuten ette saa palkkaa taivaalliselta Isältänne. | kyllä | 1 |
| Matt. 7:15 | Varokaa vääriä profeettoja. | ei | 2 |
| Matt. 10:17 | Pitäkää varanne, sillä ihmiset vievät teidät oikeuden eteen ja ruoskivat teitä synagogissaan. | ei | 3 |
| Matt. 16:6–12 | Pitäkää varanne. Varokaa fariseusten ja saddukeusten hapatusta. | kyllä | 1 |
| Matt. 24:4 | Varokaa, ettei kukaan johtaa teitä harhaan. | ei | 2 |
| Mark. 8:14–21 | Olkaa varuillanne. Varokaa fariseusten ja saddukeusten hapatetta. | kyllä | 1 |
| Mark. 12:38–40 | Varokaa lainopettajia! ... Sitä ankarampi tulee olemaan heidän tuomionsa. | kyllä | 1 |
| Mark. 13:33–37 | Pitäkää varanne, olkaa valveilla, sillä te ette tiedä milloin se aika tulee. ¹⁶⁷ | ei | 3 |
| Luuk. 12:1 | Varokaa fariseusten hapatetta, tekopyhyyttä. | kyllä | 1 |
| Luuk. 17:1–4 | Viettelysten täytyy tulla, se on väistämätöntä, mutta voi sitä, jonka kautta ne tulevat. ... Pitäkää varanne! | ei | 3 |
| Luuk. 20:45–47 | Varokaa lainopettajia! ... Sitä ankarampi tulee olemaan heidän tuomionsa. | kyllä | 1 |
| Luuk. 21:8 | Varokaa, ettei teitä johdeta harhaan. Monet tulevat esiintymään minun nimelläni. | ei | 2 |
| Luuk. 21:34 | Pitäkää varanne, etteivät juopottelu ja päihtymys tai jokapäiväisen elämän huolet turruta teitä, niin että se päivä yllättää teidät niin kuin ansa. | ei | 3 |

¹⁶⁶ Kruger 2005, 151.

¹⁶⁷ -92 suomenkielisessä raamatunkäännöksessä jae 36 kuuluu: Hän tulee äkkiarvaamatta - varokaa siis, ettei hän tapaa teitä nukkumasta. ”Varokaa siis” -lauseelle ei kuitenkaan ole vastinetta alkuteksissä ja siksi en esitä sitä taulukossa.

Taulukon pohjalta voidaan välittömästi todeta, että kaikki evankeliumeissa olevat varoituspuheet eivät kohdistu fariseuksiin tai heidän toimintaansa. Sen sijaan taulukon pohjalta voidaan luoda kolme kategoriaa:

- 1) varoitukset fariseuksista ja heidän esimerkistään
- 2) varoitukset Jeesuksen seuraajien pariin ilmestyvistä vääristä opettajista
- 3) varoitukset lähestyvistä ahdingosta ja siihen kuuluvasta valvomisesta

Taulukosta voidaan myös huomata, että aina kun Jeesus pitää fariseuksia koskevan varoituspuheen, se liittyy kertomuksessa myös kiistelyyn heidän kanssaan. Jos varoituspuheen sisältö on jokin muu, samassa yhteydessä ei ole kiistakeskustelua. Taulukossa puolestaan ei käy ilme se, että UT:ssa on paljon Jeesuksen käymiä kiistakeskusteluja, joiden kanssa ei ole varoituspuhetta. Niinpä UT:n pohjalta ei voida tehdä P.Oxy. 840:eenkään sellaista oletusta, että fariseuksen kanssa käytävän kiistakeskustelun yhteydessä tulisi olla myös heihin liittyvä varoituspuhe.

P.Oxy. 840:n varoitus ei rakenteellisesti juurikaan muistuta mitään evankeliumien varoituspuheista. Ensinnäkin kaikissa UT:n varoituspuheissa varoitussana aloittaa puheen. P.Oxy. 840:stä ei tietenkään voida tietää, onko sen ensimmäisen säilyneen perikoopin alussa ollut myös varoitussana. UT:n varoituspuheista kuitenkin ainoastaan Luuk. 17:1–4 myös päättyy varoitukseen, mutta siinäkin lopetus ei summaa edellä sanottua. Itse asiassa UT:ssa ei ole ainuttakaan ἀλλὰ προσέχετε -sanaparia sisältävää varoitusta. Toiseksi UT:n varoituspuheissa Jeesus ei suoranaisesti perustele varoitustaan tai kerro kuulijoilleen, mitä tapahtuu, jos he eivät pidä varaansa. Poikkeuksen tähän tekee Matt. 6:1., mutta lauserakenteen osalta se ei vastaa P.Oxy. 840:n tekstiä.¹⁶⁸ Vielä kolmaskin ero P.Oxy. 840:n rakenteessa on verrattuna UT:n varoituspuheisiin. ”Varokaa, ettei” -tyyppisiä varoituksia on vain kolme – Matt. 24:4, Luuk. 21:8 ja Luuk. 21:34. Näistä kaksi ensimmäistä käyttää eri verbiä kuin P.Oxy. 840 (Βλέπετε μή) ja viimeinen erilaista kieltosanaa (προσέχετε μήποτε). Ainoakaan UT:n varoituspuheista ei vertaa kuulijoiden mahdollista kohtaloa varoituksessa moitittaviin ihmisiin. Kaiken kaikkiaan P.Oxy. 840:n varoituspuheen rakenne on varsin ainutlaatuinen.

Jos kuitenkin tarkastellaan varoituspuheen kokonaisuutta, se sisältää samat osat kuin moni UT:n varoituspuheista. Näitä ovat itse varoituslause, väärän

¹⁶⁸ Matt. 6:1. Προσέχετε [δὲ] τὴν δικαιοσύνην ὑμῶν μὴ ποιεῖν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὸ θεαθῆναι αὐτοῖς· εἰ δὲ μὴ γε, μισθὸν οὐκ ἔχετε παρὰ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τῷ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

toiminnan kuvaus sekä muistutus siitä koituvasta tuomiosta.¹⁶⁹ Lähestyvään ahdinkoon kohdistuvissa varoituksissa, joita lähimpänä P.Oxy. 840 on sisällöllisesti, osat tosin ovat varoitus, ahdingon kuvaus, se, miten ahdinkoon tulee reagoida, sekä muistutus kestäville luvassa olevasta palkkiosta. Mielestäni näyttää siltä, että P.Oxy. 840 hyödyntää tässä varoituspuhetta tekstilajina, mutta ei suoraan lainaa sen pohjaksi mitään synoptikkojen tekstiä.

3.2.2 Sisällöllinen analyysi ja vertailu

P.Oxy. 840:n varoituspuheesta on säilynyt kunnolla vain varoituslause sekä kuvaus siitä, mitä varoituksen noudattamatta jättämisestä seuraa. Varoituksen kuulijakuntaa ei tiedetä, joskin on oletettavaa, että se koostuu vähintäänkin Pelastajan opetuslapsista, ehkä myös muista ihmisistä. Varmasti ei voida myöskään tietää, mitä toimintaa tekstissä on pidetty kuvatun rangaistuksen arvoisena, eikä pahantekijöitä identifioida tarkasti.

Kruger pitää oletettavana, että varoituksen pahantekijät olisivat fariseuksia, lainoppineita tai temppeleipapista, koska heitä vastaan on UT:ssa monia varoituksia ja kertomusyhteydeltään varoitus olisi sopivassa paikassa, koska seuraava perikooppi liittyy kiistaan heidän kanssaan.¹⁷⁰ Mielestäni ei kuitenkaan ole perusteltua olettaa, että varoituspuhe olisi kohdistettu juutalaisten auktoriteettien toimintaan. Vaikka κακοῦργοι on pahantekijäryhmänä hieman epämääräinen, sen tyypillisiä merkityksiä voidaan tarkastella. Sanaa κακοῦργος käytetään UT:ssa neljä kertaa – Luukkaan evankeliumissa Jeesuksen viereen ristiinnaulittavista rikollisista sekä jakeessa 2.Tim. 2:9, jossa kirjoittaja sanoo olevansa kahleissa kuin rikollinen. UT:ssa sanaa käytetään siis hyvin konkreettisissa yhteyksissä ja myös sanan sanakirjamerkitys on nimenomaan 'pahantekijä lain silmissä'. On siis P.Oxy. 840:nkin yhteydessä oletettavaa, että Pelastaja ei puhu vain moraalisesti tai uskonnollisesti vääristä teoista vaan suoranaisista rikoksista.

Se, mistä P.Oxy. 840:ssä kuulijoita varoitetaan, on pahantekijöiden rankaisemiseen kuuluva kärsimys. ὑπομένω-verbi on UT:ssa kaikkialla erilaisessa käytössä kuin P.Oxy.840:ssä. UT:ssa se merkitsee joko konkreettisesti 'jäädä (jonnekin)' tai 'kestää (koetuksissa)'.¹⁷¹ P.Oxy.840:ssä sanan merkitys sijoittuu

¹⁶⁹ Kruger 2005, 152.

¹⁷⁰ Kruger 2005, 151.

¹⁷¹ Tästä ainoan poikkeuksen tekee 1.Kor 13:7, jossa sana on mahdollista tulkita merkityksessä 'kärsiä', niin kuin esimerkiksi -92 vuoden suomennoksessa on tehty.

akselille 'kärsiä, alistua' tai 'odottaa tapahtuvaksi', koska Pelastaja tarkentaa kyseisellä lauseella tulevaa kärsimystä. πάσχω-verbi liittyy evankeliumeissa useimmiten Jeesuksen kärsimykseen eikä se ole ikinä mitään, mikä voisi kohdata opetuslapsia.¹⁷² Kanonisessa evankeliumimateriaalissa toki Jeesus puhuu siitä, miten ei-uskovia kohtaa rangaistus kuoleman jälkeen. Matteus käyttää kerran κόλασις-sanaa kuvaamaan viimeisen tuomion jälkeen tulevaa iankaikkista rangaistusta ja Luukas puolestaan kahdesti βάσανος-sanaa Rikas mies ja Lasarus -kertomuksessa kuvaamaan rikkaan miehen kärsimystä tuonelassa.¹⁷³ Sanat ovat siis UT:n puitteissa harvinaisia ja niiden sijaan yleisimmin käytetään tuomiota tarkoittavia sanoja κρίμα ja κρίσις.

P.Oxy. 840:ssä on huomattavaa se, että Pelastaja sanoo pahantekijöiden saavan rangaistuksen kahteen otteeseen, ensin elävien parissa ja sitten uudestaan suurena kärsimyksenä. Tämä ei vaikuttaisi sopivan juutalaisiin johtajiin, joihin kohdistuvat varoitukset UT:ssa nimenomaan osoittavat, että koska he saavat ihmisiltä ihailua tässä elämässä, heidän tuomionsa tulee olemaan sitä suurempi. Pelastajan opetus rangaistuksesta on varsin ehdoton: Jos ja kun oletamme, että tekstin pahantekijät tarkoittavat nimenomaan rikollisia, niin Pelastajan opetuksen mukaan se rangaistus, jonka he jo elävien parissa saavat, ei näytä yhtään lieventävän kuoleman jälkeistä rangaistusta. Ei siis ole niin, että tekonsa seuraukset ihmisten parissa kärsimällä välttäisi ikuisen tuomion, tai että Jumalan rangaistus tulisi niille, jotka ihmiselämässään jäivät rangaistuksesta.

Se, mihin tekoihin nämä pahantekijät syyllistyvät, jää hyvin epäselväksi. Ensimmäisestä osittain säilyneestä lauseesta käy ilmi vain se, että pahantekoon ryhtymistä edeltää suunnittelu. ἀδικέω-verbi merkitsee laitonta toimintaa, synnin tekemistä sekä yleistä moraalittomuutta. Käsikirjoituksessa se luultavasti toimii summauksena edellä tarkemmin kuvatuista vääristä teoista. Se, että tätä väärää toimintaa on mahdollista ja tarpeellista suunnitella etukäteen, kertoo siitä silti jotakin. Kyse tuskin on vääryyksistä tai synneistä, joita ihminen saattaa tehdä vahingossa tai spontaanisti. Myöskään kuvaus ei vaikuttaisi sopivan juutalaisten lainoppineiden toimintaan, jossa väärän toiminnan pohjana on erilainen käsitys uskonnollisista säädöksistä. Kuitenkaan kuulijoiden varoittaminen pelkästään päätoimisille rikollisille koituvasta ikuisesta rangaistuksesta ei vaikuta

¹⁷² Kiinnostava huomio on lisäksi, että kärsimystä tai kärsimistä ei mainita Johanneksen evankeliumissa kertaakaan.

¹⁷³ Lisäksi κόλασις kerran kohdassa 1.Joh. 4:18 (rangaistus yleisesti) ja βάσανος kerran kohdassa Matt. 4:24 (sairaudesta kärsiminen).

tarpeelliselta. Kun hyödynnetään vain varoituspuheen kahta viimeistä säilynyttä lausetta, sen opetus rikollisia esimerkkinä käyttäen vaikuttaisikin olevan se, että ihminen saatetaan vastuuseen kaikesta hänen tekemästään pahasta sekä tässä elämässä että tulevassa. Koska tämä opetus on varoituksen muodossa, se antaa samalla ymmärtää, että kuoleman jälkeinen kärsimys on toisaalta vältettävissä oikein toimimalla. Tämä ei sinänsä anna tekstin alkuperästä paljonkaan viitteitä, sillä ajatus erilaisista kuolemanjälkeisistä kohtaloista hyvälle ja pahoille ihmisille on paitsi vahvasti edustettuna kanonisessa materiaalissa myös hyvin yleinen käsitys ajanlaskun alun jälkeisissä kulttuureissa.¹⁷⁴

Kuten jo käännöksen yhteydessä todettiin, ἀπολαμβάνω-verbiä on monissa P.Oxy. 840:n käänöksissä täydennetty ajatuksellisesti sen yhteyteen kuuluvalla objektilla, joko 'rangaistuksella' tai 'tuomiolla'. Evankeliumeissa tuomiosta käytetään kahta eri kreikankielistä sanaa, joista κρίμα esiintyy 5 kertaa (1,1,3,1) ja κρίσις 27 kertaa (12,0,4,11). Kuvauksia lähestyvistä rangaistuksesta on vieläkin enemmän, mutta niissä ei mainita tuomiota eksplisiittisesti. Tuomio-sanana esiintymistä vain kaksi on varoituspuheissa – kohdassa Mark. 12:40 ja sen rinnakkaiskohdassa Luuk. 20:47 (molemmissa κρίμα). Koska oletukseni on, että kirjoittaja ei ole tuntenut Markuksen evankeliumia, hänellä on ollut käytössään vain yksi tuomio-sanana sisältävä varoituspuhe. Luultavasti siksi sana ei esiinny myöskään P.Oxy. 840:ssa, vaan teksti esittelee pahantekijöiden huonon kohtalon ilman selitystä siitä, miksi ja miten se tulee heidän osakseen. Tämä puoltaa entisestään sitä, että tuomio-sanana ei olisi hyvä liittää käänöksessä tähän kohtaan. Ajatuksellisesti lienee silti selvää, että tekstissä mainittavat kuritus ja kidutus ovat vastapaino tai rangaistus pahoista teoista.

Kristillisistä apokryfeistä löytyy hyvin graafisia kuvauksia siitä, millaiset rangaistukset pahantekijöitä helvetissä odottavat.¹⁷⁵ Se, että P.Oxy. 840 ylipäätään kuvaa kuoleman jälkeistä rangaistusta, tekee siitä enemmän synoptisten evankeliumeiden kuin Johanneksen evankeliumin kaltaisen. Johanneksen evankeliumin näkemys nimittäin on, että kuoleman jälkeisestä elämästä pääsevät osallisiksi vain Jeesukseen uskovat, ja muille rangaistuksena toimii elämän kertakaikkinen päättyminen.¹⁷⁶ Kuoleman jälkeen koittavasta rangaistuksesta kirjoittaa evankelistaista selkeimmin Matteus ja hän on myös ainoa evankelista,

¹⁷⁴ Lehtipuu 2007, 159.

¹⁷⁵ Lehtipuu 2015, 351–354.

¹⁷⁶ Kuula 2006, 79.

joka kutsuu rangaistusta iankaikkiseksi.¹⁷⁷ Termit, joilla P.Oxy. 840 kuvaa rangaistusta, liittävät sen kahteen UT:n ehkä keskeisimpään tuonpuoleisen rangaistuksen kuvaamiseen. Ensimmäinen sana κόλασις on evankeliumeissa käytössä ainoastaan Matteuksen viimeisen tuomion kuvauksessa (Matt. 25:46).¹⁷⁸ Toinen sana βάσανος puolestaan esiintyy UT:ssa kahdessa eri yhteydessä. Matteuksen evankeliumissa neutraalisti kuvaamassa sairaudesta kärsimistä (Matt. 4:24), ja Luukkaan evankeliumissa kaksi kertaa Jeesuksen puheessa rikkaasta miehestä ja Lasaruksesta kuvaamassa rikkaan miehen kärsimystä tuonelassa (Luuk. 16:23 ja 28). Kumpikin sanoista on siis UT:n kontekstissa hyvin harvinainen, mutta P.Oxy. 840:ssä ne on yhdistetty varoituspuheeseen pahantekijöiden tulevasta rangaistuksesta. Mielestäni tämä ei vaikuta sattumalta, vaan näitä sanoja on käytetty tarkoituksellisesti viittauksina Matteuksen ja Luukkaan evankeliumeihin.

Pahantekijöiden yhteydessä on P.Oxy. 840:ssä hieman erikoinen määrä κακοῦργοι τῶν ἀνθρώπων. Kuten jo käännöksen yhteydessä todettiin, se voi tarkoittaa joko 'ihmispahantekijöitä', tai 'niitä, jotka tekevät pahaa ihmisille'. Ilmaukselle ei ole vastinetta UT:ssa, joten sen merkitys on pitkälti tulkinnanvarainen. Tässä viimeisen tuomion ilmapiirissä mahdollinen selitys voisi olla jakeessa Matt. 25:41: ”Menkää pois minun luotani, te kirotut, ikuiseen tuleen, joka on varattu Saatanalle ja hänen enkeleilleen.” Tämän henkiolentoihin olevan tuomionjulistuksen rinnalla voi olla tarpeen korostaa sitä, että tämä rangaistus kohtaan nimenomaisesti myös ihmispahantekijöitä. Näin Matteuksen viimeinen tuomio -kertomuksella olisi siis kaksi yhtymäkohtaa P.Oxy. 840:ssä.

3.3 Kertomuksen muut mahdolliset lähteet

Kahdessa edellisessä luvussa on osoitettu Papyrus Oxyrhynchus 840:n kertomusten hyödyntäneen Matteuksen, Luukkaan ja Johanneksen evankeliumeja lähteinä. Kertomuksissa on kuitenkin paljon sellaista materiaalia, joka ei voi olla peräisin niistä, koska P.Oxy. 840:n molemmat perikoot ovat keskeiseltä sisällöltään ainutlaatuisia. Jotta P.Oxy. 840:n muodostumista olisi mahdollista tarkastella kokonaisuutena, käyn tässä luvussa läpi tekstin yksityiskohtia, joihin oletettavasti on saatu vaikutteita kanonisten evankeliumien ulkopuolelta.

¹⁷⁷ Kuula 2006, 85.

¹⁷⁸ Matt. 25:46. καὶ ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον, οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον.

3.3.1. Temppeleihin liittyvä tieto

Lorne R. Zelyckin argumentoi kirjoittamassaan artikkelissa *Recontextualizing Papyrus Oxyrhynchus 840* sen puolesta, että P.Oxy 840:n erilaiset historialliset ongelmat ratkeavat, kun tapahtumapaikkana ei pidetäkään temppeleitä vaan synagogaa, josta myös on käytetty sanaa ἱερόν.¹⁷⁹ Näin hän löytää monelle tekstin yksityiskohtalle helpomman selityksen kuin temppeleikkontekstissa – Pelastajaa puhutteleva fariseus olisi samaan aikaan synagogan johtaja eikä ylipappi,¹⁸⁰ Pelastajaa koskee laajempi puhdistautumisvaatimus kuin opetuslapsia, koska hän aikoo koskea Toora-kääröön ja lukea sitä¹⁸¹ ja nähtävillä olevat pyhät esineet tarkoittavat seinälle kuvattuja temppeleikkälineitä.¹⁸² Mielestäni ei kuitenkaan ole uskottavaa pitää P.Oxy.840:n kertomuksellisena kontekstina synagogaa. Sanaa ἱερόν käytetään kanonisissa evankeliumeissa 44 kertaa (11,9,14,10) ja niistä Luuk. 18:10 esiintymä¹⁸³ on ainoa, jossa ei ole aukottomasti selvää, että kyseisellä sanalla tarkoitetaan temppeleitä. Koska P.Oxy.840:n kirjoittaja vaikuttaa tunteneen kanoniset evankeliumit, hän tuskin olisi käyttänyt sanaa näin erilaisessa ja sekaannusta aiheuttavassa merkityksessä. Zelyckin tekemät uudet tulkinnat soveltuvat kuitenkin argumentiksi sen puolesta, että on mahdollista arvella P.Oxy.840:n laatijan ammentaneen tekstiin yksityiskohtia tuntemistaan synagogakäytännöistä. Tämä aiheuttaa kysymyksiä sen suhteen, onko P.Oxy. 840:tä tarpeellista pitää toisen vuosisadan tekstinä sen temppeleikkälineiden takia, mutta tämänkaltaista historiallista arviointia en tässä tutkimuksessa tee.

Kuten jo käänneksen yhteydessä todettiin, P.Oxy.840:n vaikeimmin tulkittava yksittäinen sana on ἄγνευτήριον, sillä se ei esiinny Uudessa Testamentissa eikä missään Jerusalemin temppeleikkä kuvavassa tekstissä ja on kauttaaltaan tunnetuissa antiikin teksteissä erittäin harvinainen. Mitä sillä siis on P.Oxy. 840:ssä tarkoitettu ja miksi se on valittu tekstiin? Käänneksen yhteydessä on jo viitattu Porfyrioksen *De Abstinencia* -tekstiin ensimmäiseltä vuosisadalta, jossa kerrotaan egyptiläisten pappien eristäytymisestä tiettyjen juhlien aikana näin:

During the time of the so-called purifications and fasts, they did not even have contact with their nearest kinsmen and those of their own blood, nor with almost anyone else when they were in contemplation, except for those who were pure and fasted together with them for

¹⁷⁹ Zelyck 2014, 181.

¹⁸⁰ Zelyck 2014, 184.

¹⁸¹ Zelyck 2014, 192.

¹⁸² Zelyck 2014, 188.

¹⁸³ Kertomus fariseuksesta ja publikaanista rukoilemassa.

the necessary duties, or with those who divided among themselves *the rooms of purification and fasting* which were inaccessible for those who were not pure and which were set apart for the religious services.¹⁸⁴

De Abstinentiassa käytetään vähän aiemmin sanaa τὸ ἱερόν koko temppelistä, ja siksi ἡ ἄγνευτήρια vaikuttaisi tässä tekstissä temppelin sisällä rajatulta poikkeuksellisen puhtaalta alueelta. Tämän lisäksi ἄγνευτήριον-sanaa on käyttänyt Gregorios Naziansialainen kahdesti omissa kirjoituksissaan 300-luvun jälkipuolikkaalla. Ensimmäinen niistä on *Carmina Moralia* -teoksen runossa oleva maininta ”Ναὸς δὲ λαοῦ σεπτὸν ἄγνευτήριον” – ”Kansan temppeli on kunnianarvoisa puhdas paikka”.¹⁸⁵ Ναὸς λαοῦ vaikuttaisi tarkoittavan seurakuntaa ts. kansasta muodostuvaa kuvainnollista temppeliä. Joka tapauksessa ἄγνευτήριον on lauseessa synonyyminen ναὸς-sanan kanssa. Toinen kerta, jolloin Gregorios käyttää sanaa, on *Contra Julium*-kirjoituksessa. Siinä sana on osa luetteloa rakennuksista ja palveluista, jotka tarjoamalla keisari aikoi yrittää voittaa kansan puolelleen. ἄγνευτήριον-sanan ympärillä mainitaan ξενῶνας (pyhiinvaeltajien vierasmajat), παρθενῶνας (neitsyiden asuntolat) ja φροντιστήρια (opiskelu/mietiskelyhuoneet).¹⁸⁶ Kontekstia ἄγνευτήριον-sanalle ei siis juurikaan ole, ja yleensä se on käännetty tässä kohtaa miesluostariksi. Luettelo osoittaa kuitenkin, että kyseessä on ollut itsenäinen rakennus eikä vain temppelin tai luostarin osa.

ἄγνευτήριον -sanon juuri ἄγνεῖα tarkoittaa puhtautta ja puhdistautumista. Se ei vielä kuitenkaan kerro, minkä tyyppistä rakennusta tai tilaa sanalla olisi ajateltava. Kruger päättelee kaikkien neljän ἄγνευτήριον-sanon esiintymän pitävän sisällään ajatuksen paikasta, jonne pääsee vasta puhdistautuneena ja jossa suoritetaan uskonnollisia rituaaleja.¹⁸⁷ Jerusalemin temppelin rakennetta ajatellen sen ei silti tarvitse tarkoittaa kaikkein pyhintä, vaan hän toteaa sanan tarkoittavan kertomuksessa israelilaisten tai pappien esipihaa.¹⁸⁸ Zelyck, joka tosin edelleen sijoittaa kertomuksen synagogaan, vastustaa tätä näkemystä ja yhtyy François Bovonin tulkintaan¹⁸⁹ siitä, että kyseessä täytyy olla peseytymiseen varattu alue temppelin sisäänkäynnin luona tai mahdollisesti juuri

¹⁸⁴ Horst 1984, 19. De Abstinentia 4.6. Kursivointi omani. De Astinentia ei ole säilynyt itsenäisenä teoksena, vaan osana Khairamon Aleksandrialaisen tekstejä.

¹⁸⁵ Carm. 1.2.34.224.

¹⁸⁶ Cont.Jul. 4.111.

¹⁸⁷ Kruger 2005, 108.

¹⁸⁸ Kruger 2005, 115.

¹⁸⁹ Bovon 2000, 718.

temppelealueen sisällä – mainitaanhan tekstissä, että Pelastaja tulee ensin sinne ja sen jälkeen kävelee temppeleissä. Zelyck tiivistää Krugerille osoitetun vastaargumenttinsa niin, että temppeleiden ja 'puhtaan alueen' suhde on parempi nähdä rakennuksena ja pihapiirinä kuin rakennuksena ja kammiona.¹⁹⁰

Näistä tutkijoista poiketen olen kuitenkin sitä mieltä, että ἀγνευτήριον-sana olisi paras tulkita synonyyminä tai lähes synonyyminä temppeleille. Sen voisi siis suomentaa pyhäköksi, joskin 'puhtaikko' olisi alkukieltä lähempänä. Ensimmäinen P.Oxy.840:ssä on käytetty αὐτός-pronominia vahvistamaan nimenomaan ἀγνευτήριον-sanaa eikä sana ἱερόν: "εἰσήγαγεν εἰς αὐτὸ τὸ ἀγνευτήριον καὶ περιπάτει ἐν τῷ ἱερῷ." 'Puhtaalle alueelle' meno vaikuttaisi siis vierailussa tärkeämmältä kuin temppeleissä kävely muuten, eikä alue siksi voi olla temppeleiden vähäpätöisempi. Toiseksi ylipapin ensimmäinen syytös Pelastajalle on nimenomaan 'puhtaan alueen' tallominen peseytymättä. Syytös toistuu seuraavassa lauseessa lähes samanlaisena, mutta tällä kertaa paikasta käytetään sana ἱερόν. Tälläkin kertaa vaikuttaa siltä, että 'puhtaalla alueella' on vähintään yhtä suuri merkitys, ja siksi riski saastua, kuin koko temppeleillä. Myöskin muut ἀγνευτήριον-sanat tunnetut esiintymät sopivat mielestäni kuvaamaan parhaiten temppeleiden kanssa tasaveroista paikkaa. Kumpaankaan Gregoriuksen sitaattiin ei ajatuksellisesti sovi ainakaan temppeleitä itseään vähämerkityksisempi rakennus, mutta 'pyhäkkö' temppeleiden sisimpien osien merkityksessä voisi tulla kyseeseen. *De Abstinention* kuvauksessa puhdistautuminen selkeästi tapahtuu jossain muualla ja ἀγνευτήρια on hyvin merkityksellinen osa temppeleitä.

Olisi hyödyllistä tietää, oliko ἀγνευτήριον tavallinen sana P.Oxy. 840:n kirjoittajan kirjallisessa ympäristössä, vai käyttikö hän tarkoituksellisesti harvinaista sanaa. *De Abstinention* yhteydessä kirjoittaja on voinut olettaa sen olevan lukijoille tuntematon, koska hän selittää sen merkitystä. Gregorios Naziansialaisen teksteissä sanan puolestaan on täytynyt olla edes joksikin tuttu, koska hän käyttää sitä itsenäisesti. Koska P.Oxy.840:n kirjoittajan temppeleiden tuntemuksesta on myös mahdotonta tehdä selkeää arviota, on vaikeaa sanoa, onko kirjoittajalla ollut mielessään jokin tarkka temppeleiden osa vai onko kyse eri sanojen käytöstä vaihtelun vuoksi.

P.Oxy.840:n ensijulkaisun yhteydessä λίμνη τοῦ Δ(αυί)δ herätti suurta mielenkiintoa, koska se oli niin konkreettinen yksittäinen maininta. Se, ettei

¹⁹⁰ Zelyck 2014, 185.

mistään muualta tunneta kyseisen nimistä allasta Jerusalemissa, oli keskeinen syy pitää teksti epähistoriallisena.¹⁹¹ Vasta myöhemmin 1900-luvulla Israelissa alettiin suorittaa arkeologisia kaivauksia, jotka paljastivat miqve-altaiksi kutsuttujen rituaaliseen puhdistautumiseen käytettyjen porrastettujen altaiden yleisyyden.¹⁹² Kruger onkin vakuuttunut, että P.Oxy.840 kuvaa nimenomaan miqve-altaassa puhdistautumista. Myös arkeologiset löydöt tukevat kuvattujen kaksiportaikkoisten miqve-altaiden olemassaoloa, vaikkei niitä Jerusalemin Tempelivuorelta olekaan löydetty.¹⁹³ Bovon ei kuitenkaan pidä kuvausta aitona, vaan katsoo P.Oxy.840:n puhdistautumisen pohjautuvan neljänneltä vuosisadalta tunnettuihin varhaiskristillisiin kasterituaaleihin – kaste suoritettiin upottaumalla kaksiportaikkoisessa baptisterio-altaassa, jonka jälkeen puettiin valkoiset vaatteet.¹⁹⁴ Bovon pitää tekstin kirjoittajana jotain gnostilaisperäistä yhteisöä, jossa vaadittiin kasteen lisäksi tai sen sijasta kaste ”elävässä vedessä” eli jonkinlainen hengellinen kaste. Tämä selittää sen, miksi kristillisessä tekstissä vastustetaan kristillistä kasterituaalia.¹⁹⁵ Mielestä P.Oxy. 840:n allaskuvaukseen ei tarvitse etsiä esikuvaa muusta yhteydestä, kuin mitä teksti itsessään antaa ymmärtää – siis fariseusten puhtauskäytänteistä. Kiinnostava tieto olisi silti se, mistä P.Oxy. 840:n kirjoittaja on saanut aiheen liittää Daavidin nimi altaan yhteyteen.

Tempelissä nähtävissä olevien τὰ ἅγια σκεύη eli ’pyhien esineiden/astioiden’ merkitystä on lähdetty etsimään ennen kaikkea siltä pohjalta, että ne ovat nähtävissä siitä temppelin osasta, mitä ’puhtaalla alueella’ nyt onkaan haluttu tarkoittaa. Mielestäni tämä oletus ei ole välttämätön, sillä tilanne ymmärrettävissä myös niin, että Pelastaja ja opetuslapset ovat kävelleet ’puhtaalla alueella’ ja pistäytyneet toisessa osassa katsomassa pyhiä esineitä. Lisäksi jos ἀγνευτήριον mielletään ennen kaikkea tempeli-sanan synonyymiksi, varsinaisesta sijainnista keskustelu ei ole mielekästä. Selvitettäväksi jäävät silti kysymykset siitä, mihin esineisiin tempelissä liittyy näkemisrajoitteita, ja mistä P.Oxy. 840:n kirjoittaja on saanut tietonsa niistä. Septuagintassa sanoja ἅγιος ja σκεῦος yhdessä käytetään liittyen sekä kaikkein pyhimmässä säilytettäviin tempelivälineisiin, yleisesti nähtävillä oleviin uhrialttareiden varusteisiin että

¹⁹¹ Grenfell & Hunt 1908, 3.

¹⁹² Kruger 2005, 116.

¹⁹³ Hakola & Pakkala 2008, 140.

¹⁹⁴ Miller 2015, 118.

¹⁹⁵ Bovon 2000, 728.

temppeliin lahjoitettuihin tavaroihin.¹⁹⁶ Kuitenkin kahdessa jälkimmäisessä tapauksessa esiintyy myös aina toisia sanoja, jotka tarkentavat, mistä esineistä on kyse. Itsenäisessä käytössä ἄγιος σκεῦος ja sen muunnelmat tarkoittavat aina uhrileipäpöytää, suitsutusalttaria ja seitsenhaaraista kynttilänjalkaa. Nämä esineet ovat myös ne, joiden katsominen kielletään Raamatussa (Num. 4:20), ja joiden paljastumisesta keisarille myös Josefus kirjoittaa paheksuvasti.¹⁹⁷ Näin ollen on luontevinta tulkita, että P.Oxy.840:ssäkin ἄγια σκεύη tarkoittavat juuri näitä keskeisimpiä temppeливälineitä.

Kuitenkaan pelkkään Vanhaan testamenttiin tukeutumalla P.Oxy.840:n kirjoittaja tuskin olisi laatinut kohtausta, jossa Pelastaja ja opetuslapset nimenomaisesti näkevät nämä esineet. Sen sijaan sekä Josefus¹⁹⁸ että Talmud¹⁹⁹ todistavat käytännöstä, jossa suurten juhlien aikaan temppeлин väliverho avattiin, jotta pyhiinvaeltajat saattoivat kaikkein pyhimmän näkemällä todeta Jumalan läsnäolon. On myös tiedossa, että lehtimajanjuhlan aikaan juhlakansa päästettiin pappien esipihalle kiertämään kaikkein pyhintä.²⁰⁰ Näin ollen P.Oxy. 840:n sijoittuminen luvun Joh. 7 kertomuksen tavoin lehtimajanjuhlaan entisestään selventäisi sen yksityiskohtia.

Tämä teoria ei tosin ole kaikkien tutkijoiden hyväksymä. Bovon, joka katsoo fragmentin ammentavan hyvin paljon varhaisista liturgisista käytännöistä, selittää tilanteen liittyvän todellisuudessa kiistaan siitä, millaista puhtautta vaaditaan kristityltä, joka haluaa osallistua ehtoolliselle ja siinä nähdä 'pyhät esineet'.²⁰¹ Hänen mukaansa teksti ei siis heijasta aitoa temppeликäytäntöjen tuntemista. Samoilla linjoilla ovat Buchinger ja Hernitscheck, jotka samalla toteavat, että tekstiä ei näillä perusteilla voi ajoittaa toiselle vuosisadalle, vaan vasta neljännelle, jolloin kristilliset kasterituaalit olivat kehittyneet tekstin kuvaamiin suuntiin.²⁰² Zelyck puolestaan ei pidä Krugerin teoriaa uskottavana, vaan vaatii selitystä sille, miksi ylipappi pahastuisi esineiden katsomisesta aikana, jolloin se nimenomaisesti sallittua.²⁰³ Zelyck kuitenkin ohittaa sen Krugerin esille tuoman yksityiskohdan, että pyhien esineiden näkeminen edellytti maallikoilta

¹⁹⁶ Kruger 2005, 101–104.

¹⁹⁷ Kruger 2005, 106.

¹⁹⁸ Ant. 3.128. Olen saanut kyseisen kohdan teoksesta Kruger 2005, 110–111.

¹⁹⁹ B. Yoma 54a. Olen saanut kyseisen kohdan teoksesta Kruger 2005, 111.

²⁰⁰ Kruger 2005, 112–113.

²⁰¹ Bovon 2000, 721.

²⁰² Buchinger&Hernitscheck 2014, 123.

²⁰³ Zelyck 2014, 187.

papiston tasoisen puhdistautumisrituaalin suorittamista.²⁰⁴ Itse olen Krugerin kanssa samaa mieltä siitä, että lehtimajanjuhlan kontekstiin sijoitettu pyhien esineiden näkeminen soveltuu selittämään tekstin yksityiskohdat.

Tulkitsen P.Oxy. 840:n käytössä sanoja *ιερόν*, *ἅγια σκεύη* ja *ἀγνευτήριον* niin, että niiden merkitys on tarkoituksenmukaista ymmärtää mahdollisimman ongelmattomasti, eivätkä ne vaadi Raamatun tekstien ulkopuolista terminologian tuntemista. Missään nimessä kertomukseen ei mielestäni ole tarpeen liittää kontekstia jostain muusta historiallisesta tilanteesta. Vaikka P.Oxy. 840 viittaisikin lehtimajanjuhlaan ja temppeliin vain epämääräisesti ja osin virheellisestikin, näyttää siltä, että kirjoittajalla on jonkinlaista tietoa näistä yhteyksistä. P.Oxy.840:n antama kuvaus ylipapin suorittamasta puhdistautumisrituaalista sisältää useita yksityiskohtia, joilla ei ole perustaa raamatunteksteissä. Näitä ovat peseytyminen (kokonaan tai jalkojen osalta) ennen temppeliin tuloa, valkoisten vaatteiden pukeminen, puhdistautumiseen käytettävä allas sekä tietynlainen puhdistumiseen vaadittava vesi. Näitä aiheita käsitellään rabbiinisissa kirjoituksissa, mutta on epäselvää, kuinka perillä P.Oxy. 840:n kirjoittaja on ollut tästä käydystä keskustelusta. Kruger uskoo kirjoittajan tunteneen puhtaussäännöt niin tarkasti, että sen perusteella pitää P.Oxy. 840:tä juutalaiskristittyjen kirjoittamana.²⁰⁵ Krugeria myöhemmät tutkijat eivät ole asiasta yhtä vakuuttuneita. Olen esimerkiksi jo aiemmin käsitellyt Millerin tulkintaa elävistä vesistä ja hän arvioi myös, että P.Oxy. 840:n kirjoittaja ei tunne miqve-altaisiin liittyviä sääntöjä kuin korkeintaan pintapuolisesti.²⁰⁶

3.3.2 Portot ja huilutyöt

Πόρπη-sana on evankeliumeissa käytössä kolme kertaa. Luukkaalla se on osana Tuhlaajapoika-kertomusta, mutta Matt. 21:31–32 Jeesus käyttää sitä verratessaan fariseuksia porttoihin ja publikaaneihin. Matteuksen kohdassa vertaus toimii niin, että Jeesus sanoo porttojen olevan parempia kuin fariseukset. Sen sijaan P.Oxy.840:ssä Pelastaja sanoo fariseusten ja porttojen toiminnan olevan samanlaista eli puhdistumisen kannalta turhaa. P.Oxy. 840:ssä Pelastaja vaikuttaisikin suhtautuvat moraalisesti arveluttaviin henkilöihin paljon ankarammin kuin Matteuksen Jeesus.

²⁰⁴ Kruger 2005, 113. Keskustelu teoksen alaviitteessä 71.

²⁰⁵ Kruger 2005, 215–216.

²⁰⁶ Miller 2015, 151–152.

Varhaiskristillisestä kirjallisuudesta tunnetaan kaksi esiintymää, jossa $\pi\acute{o\rho\nu\alpha\iota$ ja $\alpha\acute{\upsilon}\lambda\eta\tau\rho\acute{\iota}\delta\epsilon\varsigma$ mainitaan yhdessä. Toinen on Eusebioksen Theophania-teos (4.22), jossa Eusebios kuvaa ohimennen ”heprealaisin kirjaimin kirjoitetussa evankeliumissa” olevaa muunnelmaa talenttiventauksesta, jossa isännältä moitteet saava palvelija on kuluttanut talentin ”porttojen ja huilutyttöjen kanssa”.²⁰⁷ Kruger on erityisen varma siitä, että P.Oxy. 840 on juutalaiskristillinen evankeliumi, ja siksi tämä yhteys on hänelle merkittävä.²⁰⁸ Eusebioksen maininnan johdosta P.Oxy.840:tä on soviteltu osaksi joko Nasaretilaisten vai Heprealaisten evankeliumia, mutta kukaan ei ole varsinaisesti esittänyt P.Oxy. 840 olevan pala jommastakummasta.²⁰⁹ Tässä arvioinnissa on syytä ottaa huomioon se, että Nasaretilaisten evankeliumin pitäminen Heprealaisten evankeliumista erillisenä teoksena on uusimman tiedon valossa tarpeetonta, vaikka kirkkoisien kuvaukset näin väittävätkin.²¹⁰

Toinen kristillisistä piireistä oleva maininta on 400-luvulle sijoittuvassa *Adversus Judaeos* -teoksessa, jossa Johannes Krysostomos vertaa juutalaisten synagogia ”majataloihin, joissa portot ja huilutyöt harjoittavat ammattiaan”.²¹¹ P.Oxy. 840 mukaan lukien on siis olemassa kolme kristillistä tekstiä, jotka liittävät yhteen nämä kaksi naisryhmää puhuessaan moraalittomasta tai epäpuhtaasta toiminnasta. P.Oxy. 840:stä on mahdotonta sanoa, onko se saanut sanaparin käyttöönsä Heprealaisten evankeliumista, koska kumpikin on säilynyt niin vaillinaisesti. Lisäksi tekstien kirjoitusajankohdat ovat lähellä toisiaan, mikä tarkoittaa, että ainakin toinen niistä on löytänyt harvinaisen $\alpha\acute{\upsilon}\lambda\eta\tau\rho\acute{\iota}\delta\epsilon\varsigma$ -sanan jostain muusta traditiosta kuin UT:sta.

3.3.3. Pelastaja

\acute{o} $\sigma\omega\tau\acute{\eta}\rho$ -sana ei ole tyypillinen kanonisille evankeliumeille. Sitä käytetään niissä kolmesti,²¹² mutta kertaakaan sanaa ei ole varustettu artikkelilla. $\sigma\omega\tau\acute{\eta}\rho$ -sana alkaa esiintyä runsaammin vasta toisen vuosisadan teksteissä.²¹³ Näistä Apostolien teot on ainoa, jossa $\sigma\omega\tau\acute{\eta}\rho$ esiintyy Jeesuksen nimen korvaajana ja

²⁰⁷ Ehrman & Pleše 2011, 205.

²⁰⁸ Kruger 2005, 219.

²⁰⁹ Ehrman & Pleše sijoittavat kohdan Nasaretilaisten evankeliumiin. Kruger 2005 on omassa esityksessään epäjohdonmukainen, sillä sanoo yhtäällä kohdan olevan Heprealaisten evankeliumista (89) ja toisaalla Nasaretilaisten evankeliumista (219).

²¹⁰ Luomanen 2011, 245–252.

²¹¹ Kruger 2005, 219. Kohta on Adv.Jud. 7.1.2.

²¹² Luuk 1:46 (puhuu Jumalasta), Luuk 2:11 ja Joh. 4:42.

²¹³ Esim. Ap.t. 13:26, 2. Tim. 1:10, Tiit 1:2, 2:13 ja 3:6, 2. Piet. 1:11.

siinäkin vain kerran (13:26). Muu kanoninen materiaali käyttää σωτήρ-termiä vain osana Jeesukseen nimeen liitettävää arvonimiluetteloa tähän tapaan: ”... te saatte astua ... meidän Herramme ja Vapahtajamme Jeesuksen Kristuksen iankaikkiseen valtakuntaan.” (2. Piet. 1:11). Apostolisten isien teksteissä σωτήρ esiintyy ainoastaan vanhatestamentillisessä kielenkäytössä ja muutaman kerran 2. Pietarin kirjeen tapaan osana pitkää arvonimeä.²¹⁴

P.Oxy.840 käyttää siis pelkästään nimeä σωτήρ puhuessaan sen päähenkilöstä. Muissa apokryfiteksteissä on tavallista, että Jeesuksen nimi korvataan osittain tai kokonaan sanalla κύριος.²¹⁵ Sen sijaan termi σωτήρ ei ole yleensä käytössä yksinään vaan aina rinnastettuna toisiin arvonimiin. Runsaassa käytössä sana on ainoastaan koptinkielisessä Jeesuksen Kristuksen viisaudessa²¹⁶ sekä kreikankielisissä Ptolemaioksen kirjeessä Floralle²¹⁷ ja Marian evankeliumissa²¹⁸. Lisäksi on muita gnostilaisia ja ei-gnostilaisia kirjoituksia, jossa σωτήρ-termiä tai sen latinankielistä vastinetta Salvatoris käytetään satunnaisesti synonyyminä herralle tai Jeesukselle.²¹⁹ Myös esimerkiksi kirkkoisä Origenes käyttää σωτήρ-sanaa korvaamassa Jeesuksen nimen.²²⁰

Kruger toteaa termin käytön osoittavan tekstin alkuperää toiselle vuosisadalle viitaten gnostilaisiksi luokiteltaviin apokryfievankeliumeihin.²²¹ Silti Kruger pitää P.Oxy. 840:tä ennen kaikkea juutalaiskristillisenä tekstinä. Mielestäni tämä on hyvä esimerkki siitä, että tekstin kirjoituskontekstin arvioinnissa ei ole riittävästi otettu huomioon sitä, että P.Oxy.840:n tapa käyttää σωτήρ-termiä on varhaiskristillisessä mittakaavassa varsin poikkeuksellinen.

²¹⁴ Foerster 1971, 1018–1019.

²¹⁵ Esimerkiksi Pietarin evankeliumi ja Papyrus Egerton 2.

²¹⁶ Marjanen & Dunderberg 1999, 237–256.

²¹⁷ Dunderberg 1999, 145–159.

²¹⁸ Marjanen 1999, 435–443.

²¹⁹ Kruger 2005, 197. Näin esim. Pseudo-Matteuksen evankeliumi ja Keskustelu Vapahtajan kanssa.

²²⁰ Esim. Johannes-kommentaari 2:12. Kyseisessä kohdassa Origenes esittelee Heprealaisten evankeliumiksi kutsumaansa tekstiä.

²²¹ Kruger 2005, 197.

4 Johtopäätökset

Pohdittaessa P.Oxy.840:n suhdetta kanonisiin evankeliumeihin on todettu kolme erilaista mahdollisuutta:

- 1) kanoniset evankeliumit ovat toimineet P.Oxy. 840:n kirjallisena lähteenä
- 2) kanoniset evankeliumit on tunnettu, mutta niitä on hyödynnetty vain välillisesti
- 3) tekstit ovat käyttäneet yhteisiä lähteitä eikä kirjoittaja ole tuntenut kanonisia evankeliumeita²²²

Tarkasteluni perusteella vaihtoehto 3 on suljettavissa pois, koska P.Oxy. 840:ssä on merkkejä nimenomaan Matteuksen ja Luukkaan evankeliumien hyödyntämisestä niitten lopullisessa muodossa. Johanneksen evankeliumin osalta taas on nähtävissä sen termistön käsittelyä edelleen, mikä viittaa itse evankeliumin eikä sen lähteiden käyttämiseen.

P.Oxy. 840:n lähteiden arviointia vaikeuttaa se, että kirjoittaja selkeästi harjoittaa monipuolista sanavaraston käyttöä. Teksti sisältää noin 120 eri sanaa. Niistä 16 on sellaisia, jotka eivät esiinny ollenkaan Uudessa testamentissa, ja lisäksi on useita sanoja, jotka esiintyvät vain yhdessä UT:n kirjassa. Kirjoittajalla on taipumusta runsaaseen synonyymien käyttöön. Esimerkiksi liikkumisen kuvaamiseen on tekstin lyhydestä huolimatta ehditty käyttää kaikkia seuraavia verbejä: εἰσάγω, περιπατέω, πατέω, προέρχομαι, κατέρχομαι, ἀνέρχομαι ja ἔρχομαι.

Käsitykseni P.Oxy. 840:stä on, että siinä on tarkoituksellisesti pyritty käyttämään kanonisista evankeliumeista muistuttavaa kertomusrakennetta. Lisäksi yksittäisiä sanoja on valittu niin, että ne vievät ajatukset tärkeisiin vastaaviin kanonisten evankeliumien kertomuksiin. Kuitenkin monien sananvalintojen osalta tekstistä olisi ollut mahdollista tehdä vielä enemmän kanonisten evankeliumien kaltainen – esimerkiksi käyttämällä sisä- ja ulkopuolesta täsmälleen samoja sanoja kuin kanonisissa evankeliumeissa. Mielestäni tämä kertoo siitä, että P.Oxy. 840:n laatijalla ei kirjoitustilanteessa ole ollut käytettävissä muiden evankeliumien kirjallisia versioita. P.Oxy. 840:ssä ei ole myöskään nähtävissä redaktioinnista syntyneitä saumakohtia, jotka ovat tyypillisiä silloin, kun yhdistetään kirjallisia materiaaleja.

²²² Kruger 2005, 146–147. Nämä periaatteelliset vaihtoehdot ovat samat minkä tahansa materiaalin suhdetta kanonisiin evankeliumeihin ja ne pätevät myös Johanneksen suhteessa synoptikkoihin.

Tekemäni vertailu kanonisiin evankeliumeihin auttaa selittämään joitakin P.Oxy. 840:n historialliselta kannalta ongelmallisia yksityiskohtia. Pelastajalle ja opetuslapsille tulevat erilaiset puhtausvaatimukset sekä fariseus-ylipapin hahmo saavat parhaan selityksen siitä, että P.Oxy. 840:een on pyritty yhdistämään mahdollisimman monta kanonisista evankeliumeista tulevaa yksityiskohtaa. Vertailun pohjalta tulin siihen lopputulokseen, että Markuksen evankeliumia ei ole hyödynnetty P.Oxy. 840:n laatimisessa, vaan aiemmissa tutkimuksissa Markukseen liitetty materiaali on saatu Matteuksen evankeliumin kautta. Tällä havainnolla voi olla seurauksia P.Oxy. 840:n ajoittamiseen. Markuksen evankeliumi ei ollut yhtä tunnettu kuin muut kolme kanonista evankeliumia, joten varhaisina kristillisinä aikoina ei ole yllättävää, ettei sitä ole käytetty. Ilman Markuksen käyttämistä P.Oxy. 840:tä on mahdollista pitää vielä hieman varhaisempaa tekstinä, sillä se saattaa edeltää aikaa, jolloin kanoniset neljä evankeliumia alkoivat liikkua yhdessä. Jälleen on kuitenkin todettava, että P.Oxy. 840:ssä on säilynyt valitettavan pieni osa tätä muuten tuntematonta apokryfievankeliumia.

P.Oxy. 840:n ensimmäisestä perikoopista tekemäni vertailu antoi viitteitä samansuuntaisesta kanonisten evankeliumien hyödyntämisestä kuin jälkimmäisen analysointi. Vaikka perikoopista on tekstiä jäljellä vain puolitoista lausetta, sen edustamasta teologisesta ajattelusta oli mahdollista tehdä päätelmiä kanonisen materiaalin rinnalla. P.Oxy. 840:n sosiaalisen kontekstin tutkimuksessa on yleensä keskitytty pohtimaan vain puhtauden tai kasteen merkitystä sen lukijoille. Ensimmäisen perikoopin tarkastelu kuitenkin viittaa varsin ankaraan käsitykseen kuolemanjälkeisestä rangaistuksesta. Tämä ajattelutapa olisi ehdottomasti syytä ottaa huomioon P.Oxy. 840:n kontekstia arvioitaessa, sillä se antaa muuten niin lyhyessä tekstissä lisää viitteitä sen teologisesta tausta-ajattelusta. Ensimmäisen perikoopin olemassaolo olisi muutenkin aina syytä noteerata P.Oxy. 840:stä puhuttaessa. Esimerkiksi Pamela Shellberg esittää, että P.Oxy. 840:n puhtauskertomus liittyy suoraan johanneslaiseen puhtaustraditioon.²²³ Tämän ohella hänen pitäisi kuitenkin myös tarjota selitys sille, miten P.Oxy. 840:ssä voi yhtä aikaa olla niin erilainen käsitys kuolemanjälkeisestä rangaistuksesta kuin Johanneksen evankeliumissa.

²²³ Shellberg 2009, 191.

Matteuksen, Luukkaan ja Johanneksen evankeliumien ohella P.Oxy. 840:n on tarpeen uskoa hyödyntäneen muitakin lähteitä. Tekstin tuntemus juutalaisista puhtausvaatimuksista ylittää tason, joka olisi saavutettavissa pelkän Raamatun pohjalta. Lisäksi tulee P.Oxy. 840:n tunnusomainen piirre nimittää Jeesus-hahmoa Pelastajaksi, ὁ σωτήρ. Tämän sanan systemaattinen käyttö erottaa kirjoituksen kaikista muista tunnetuista apokryfeistä.

P.Oxy. 840:n laatimisessa on siis käytetty Matteuksen, Luukkaan ja Johanneksen evankeliumeita. Niiden tarkoituksellisen hyödyntämisen oletuksesta seuraa jatkokysymys siitä, miksi P.Oxy. 840 on ylipäätään kirjoitettu. Toisen vuosisadan evankeliumina ja vielä kanonisten kanssa rinnakkaisena kertomuksena se on joutunut kilpailemaan niiden kanssa. Onko P.Oxy. 840:n uniikkia sisältöä pidetty yhtä alkuperäisenä kuin kanonisten evankeliumien kuvauksia Jeesuksesta vai onko kirjoittaja halunnut kanonisia evankeliumeja mukailemalla saada uskottavuutta omalle tärkeälle opetukselleen? Tämän kanonisiin evankeliumeihin tekemäni vertailun pohjalta olisi nyt mahdollista jatkaa tutkimusta P.Oxy. 840:n sosiaalisesta kontekstista. Mikäli jokin ryhmä tai agenda halutaan liittää P.Oxy. 840:een, niin sen on mielestäni kyettävä selittämään nämä tekstin piirteet.

- 1) σωτήρ-sanan yksinomainen käyttö
- 2) synoptikoilta saatu käsitys kuoleman jälkeen olevasta rangaistuksesta
- 3) Johanneksen evankeliumin hyödyntäminen
- 4) Raamatun kuvausta laajempi tuntemus juutalaisista puhtauskäytännöistä

Näiden kaikkien piirteiden esiintyminen P.Oxy. 840:ssä on sikäli merkittävää, että ne kuuluvat tyypillisesti selkeästi erilaisiin varhaiskristillisiin suuntauksiin.

P.Oxy. 840:lle ei ole Suomessa eikä kansainvälisestikään vakiintunutta nimeä sen löytöpaikkatunnuksen rinnalle. Sellaisen käyttöönotto saattaisikin olla vaikeaa kaiken sen löytämisestä kuluneen ajan jälkeen, enkä itsekään aio ehdottaa jonkin uuden nimen käyttöön ottamista. Jos jonkin nimi kuitenkin pitäisi valita, niin P.Oxy. 840:lle voisi ὁ σωτήρ-sanan johdosta antaa nimen Evankeliumi Pelastajasta.

Lähde- ja kirjallisuusluettelo

Lähteet ja apuneuvot

Aejmelaeus, Lars

2003 Uuden testamentin kreikan kielioppi. Helsinki: Kirjapaja.

Hoffmann, Paul; Hieke, Thomas & Bauer, Ulrich

1999-2000 Synoptic Concordance. A Greek Concordance to the First Three Gospels in Synoptic Arrangement, statistically evaluated, including occurrences in Acts. Vol. 1-4. Berlin, New York: de Gruyter.

CCNTG

1985 Computer Concordance to the Novum Testamentum Graece. Berlin, New York: de Gruyter.

LSJ

- The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon.
<http://stephanus.tlg.uci.edu/ljs/>

Novum Testamentum Graece

- Novum Testamentum Graece post Eberhard et Erwin Nestle edition vicesima septima revisa communiter ediderunt Kurt Aland et al. 28. revidierte Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1993.

Pyhä Raamattu

- Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos.

Kirjallisuus

Bernhard, Andrew

2006 Other Early Christian Gospels. A Critical Edition of the Surviving Greek Manuscripts. London, New York: T&T Clark.

Blumel, Lincoln H. & Wayment, Thomas A.

2015 Christian Oxyrhynchus – Texts, Documents, and Sources. Waco: Baylor University Press.

Bovon, François

2000 Fragment Oxyrhynchus 840, Fragment of a Lost Gospel, Witness of an Early Christian Controversy over Purity. – Journal of Biblical Literature 119/4.

Buchinger, Harald & Hernitscheck, Elisabeth

2014 P. Oxy. 840 and the Rites of Christian Initiation: Dating a piece of alleged anti-sacramentalistic polemics. Early Christianity 5/2. 117–124.

Carson, D.A.

1991 The Gospel According to John. Grand Rapids: Eerdmans.

- Dunderberg, Ismo
 1999 Ptolemaioksen kirje Floralle. – Nag Hammadin kätkeyty viisaut. Gnostilaisia ja muita varhaiskristillisiä tekstejä. Helsinki: WSOY. 145–159.
- Ehrman, Bart D. & Pleše, Zlatko
 2011 The Apocryphal Gospels. Texts and Translations. Oxford: Oxford University Press.
- Foerster, Werner
 1971 σωτήρ. – Theological Dictionary of the New Testament. Vol. VII. Σ Ed. Gerhard Friedrich. Grand Rapids: Eerdmans. 1003–1024.
- Grenfell, Bernhard P. & Hunt, Arthur S.
 1908 Fragment of an Uncanonical Gospel from Oxyrhynchus. – The Oxyrhynchus Papyri, Volume 5. London.
- Hakola, Raimo & Pakkala, Juha
 2008 Kristinuskon ja juutalaisuuden juuret. Arkeologian näkökulmia. Helsinki: Kirjapaja.
- Horst, Pieter Willem Van Der
 1984 Chaeremon. Egyptian Priest and Stoic Philosopher. The fragments collected and translated. Leiden: Brill.
- Jeremias, Joachim
 1963 Unknown Sayings of Jesus. 3. Edition. Eugene: Wipf & Stock.
- Kazen, Thomas
 2011 Jesus and Purity Halakhah. Was Jesus Indifferent to Impurity? Coniectanea Biblica New Testament Series 38. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Kruger, Michael J.
 2002 P. Oxy. 840: Amulet or Miniature Codex? – Journal of Theological Studies Vol. 53 Pt. 1. 81–94.
 2005 The Gospel of the Savior. An Analysis of P.Oxy.840 and its Place in the Gospel Traditions of Early Christianity. Texts and Editions for New Testament Study 1. Leiden: Brill.
 2009 Papyrus Oxyrhynchus 840. – Gospel Fragments. Oxford: Oxford University Press.
- Kuula, Kari
 2005 Helvetin historia. Pohjalta pohjalle Homeroksesta Manaajaan. Helsinki: Kirjapaja.
- Lehtipuu, Outi
 2007 The Afterlife Imagery in Luke’s Story of the Rich Man and Lazarus. Supplements to Novum Testamentum 123. Leiden: Brill.
 2015 Eschatology in Early Christian Apocrypha. – The Oxford Handbook of Early Christian Apocrypha. Oxford: Oxford University Press. 343–360.

- Luijendijk, AnneMarie
 2010 Sacred Scriptures as Trash – Biblical Papyri from Oxyrhynchus. *Vigiliae Christianae* 64. Leiden: Brill. 217–254.
- Lührmann, Dieter
 2000 Fragmente apokryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache. Marburg: N. G. Elwert Verlag Marburg.
- Luomanen, Petri
 2011 Recovering Jewish-Christian Sects and Gospels. *Supplements to Vigiliae Christianae*. Vol. 110. Leiden: Brill.
- Marjanen, Antti & Dunderberg, Ismo
 1999 Jeesuksen Kristuksen viisaukset. – Nag Hammadin kätkeyty viisaukset. Gnostilaisia ja muita varhaiskristillisiä tekstejä. Helsinki: WSOY. 237–256.
- Marjanen, Antti
 1999 Marian evankeliumi. – Nag Hammadin kätkeyty viisaukset. Gnostilaisia ja muita varhaiskristillisiä tekstejä. Helsinki: WSOY. 435–443.
- Miller, Stuart S.
 2015 Did the Author of P.Oxyrhynchus 840 Know What a “Miqveh” Was? – At the Intersection of Texts and Material Finds. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 104–152.
- Robinson, James.M.; Hoffmann, Paul. & Kloppenborg, John.S.
 2000 The Critical Edition of Q. Leuven: Peeters.
- Schrenk, Gottlob
 1965 *ἱερός*. – Theological Dictionary of the New Testament. Vol. III. Θ–κ Ed. Gerhard Friedrich. Grand Rapids: Eerdmans. 221–283.
- Schwartz, Daniel R.
 1986 Viewing the Holy Utensils (P. Ox. V, 840). *New Testament Studies* 32. 153–159.
- Shellberg, Pamela
 2009 A Johannine Reading of P.Oxy. 840. – Jewish and Christian Scripture as Artifact and Canon. London: T&T Clark. 176–191.
- Stökl Ben Ezra, Daniel
 2011 De l’arbre à la forêt. Quelques pensées quantitatives sur les papyrus littéraires juifs et chrétiens de l’Egypte ancienne. – Reading New Testament Papyri in Context. BETL 242. Leuven: Peeters. 169–188.
- Tripp, David
 1992 Meanings of the Foot-Washing: John 13 and Papyrus Oxyrhynchus 840. *Expository Times* 103. 279–239.
- Wheaton, Gerry

2015 The Role of Jewish Feasts in John's Gospel. Society for New Testament Studies. Monograph Series 162. Cambridge: Cambridge University Press.

Zelyck, Lorne R.

2014 Recontextualizing Papyrus Oxyrhynchus 840. – *Early Christianity* 5/2. 178–197.