

**ISÄ MEIDÄN -RUKOUS
VARHAISTEN KRISTITTYJEN IDENTITEETIN
MUODOSTAJANA
RUKOUS RITUAALITUTKIMUKSEN JA
SOSIAALISEN IDENTITEETIN VALOSSA**

Reetta Väisänen
Uuden testamentin eksegetiikan tutkielma
Maaliskuu 2021

HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET		
Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion Teologinen tiedekunta	Laitos – Institution Eksegetiikan laitos	
Tekijä – Författare Reetta Tytti Karoliina Väisänen		
Työn nimi – Arbetets titel Isä meidän -rukous varhaisten kristittyjen identiteetin muodostajana: rukous rituaalitutkimuksen ja sosiaalisen identiteetin valossa		
Oppiaine – Läroämne Uuden testamentin eksegetiikka		
Työn laji – Arbetets art Tutkielma	Aika – Datum 07.03.2021	Sivumäärä – Sidoantal 57
Tiivistelmä – Referat <p>Tämän tutkielman tavoitteena on tarkastella Isä meidän -rukousta rituaalitutkimuksen ja sosiaalisen identiteetin näkökulman keinoin. Pyrin työssäni vastaamaan kysymykseen siitä, mikä oli Isä meidän -rukouksen vaikutus varhaisten kristittyjen identiteetin muodostumisen prosessissa. Tuon työssäni esille rukousta ja identiteettiä yhdistävän tutkimuksen tarpeellisuuden.</p> <p>Lähden työssäni liikkeelle asetelmasta, jossa tutkin kolmea kuvausta Isä meidän -rukouksesta. Tarkasteltavana olevat katkelmat löytyvät Matteuksen ja Luukkaan evankeliumeista sekä Didakhesta (Matt. 6:5–13, Luuk. 11:1–4, Did. 8:2–3). Käsittelen näitä kolmea katkelmaa rinnakkain ensin tekstianalyysissa, ja tämän jälkeen syventyessäni Isä meidän -rukoukseen sen monitahoisuudesta käsin. Isä meidän -rukouksen rituaali näyttäytyy sen monitahoisuuden analyysissa prosesseiltaan vaihtokauppaa muistuttavana rituaalina, jonka luonne on toistettavuudessaan rutiininomainen. Näiden havaintojen jälkeen kavennan tarkasteluni Matteuksen evankeliumin sisältämään kuvaukseen Isä meidän -rukouksen rituaalista, josta teen tulkinnan sosiaalisen identiteetin näkökulman menetelmin. Viimeisessä analyysini pääluvussa etsin rituaalin ja sosiaalisen identiteetin yhtymäkohtaa. Pyrin vastaamaan kysymykseen siitä, mikä rooli Isä meidän -rukouksella lopulta oli varhaisten kristittyjen identiteetin muodostumisessa.</p> <p>Tuon työssäni esille mielenkiintoisia havaintoja. Merkittävimmät Matteuksen Isä meidän -rukouksen katkelmassa havaitsemani prosessit liittyivät lopulta yhteen sosiaalisen identiteetin teorian johtoajatuksista – sosiaaliseen vertailuun. Sosiaalisen vertailun kautta rajanveto ulko- ja sisäryhmän välillä tulee näkyväksi. Tämä vertailu tapahtuu pääasiallisesti rituaalin suorittamiseen liittyvissä intentioissa, jotka Matteuksen katkelmassa naamioidaan kritiikiksi rituaalin suorittamisen tapoja kohtaan. Vertailun ohella Isä meidän -rukous vaikuttaa muodostuvaan varhaiskristilliseen identiteettiin sisältäpäin ryhmän koheesiota jäsentävänä. Ryhmän yhtenäisyyttä yhdistävät prosessit tulevat esille itsekategorisointiteorian persoonattomaksi tekemisestä aiheutuvien ryhmäkäyttäytymismallien seurauksena.</p> <p>Lopulta päädyn Isä meidän -rukouksen olevan kontekstissaan Matteuksen evankeliumissa rituaalinen innovaatio. Sen tehtäväksi muotoutuu rajanveto muihin ryhmiin, joiden sisälle varhaiset kristityt eivät enää koe kuuluvansa. Tämä innovaatio on tärkeä rakennusaines, joka osaltaan antaa ryhmälle uuden rituaalin ja näin omaleimaisen piirteen, mutta samalla antaa syyn erottaa identiteetin muodostumisprosessia käyvän varhaiskristillisen ryhmän muista ryhmistä.</p>		
Avainsanat – Nyckelord eksegetiikka, Isä meidän -rukous, rituaalit, rukoileminen, sosiaalinen identiteetti		
Säilytyspaikka – Förvaringställe Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia		
Muita tietoja		

Sisällysluettelo

1 Johdanto	1
2 Metodiikka	3
2.1 Rituaalitutkimus	3
2.2 Sosiaalisen identiteetin näkökulma	6
3 Tekstit ja käännökset	11
4 Tekstianalyysi.....	13
4.1 Tekstien taustat ja asetelmat	13
4.2 Tekstien rakenne	15
4.3 Huomioita käännöksestä.....	16
4.4 Sisällön analyysi	18
4.4.1 Ohjeet rukoilemiseen	18
4.4.2 Sanoitettu rukous	20
5 Isä meidän -rukous monitahoisena rituaalina.....	24
5.1 Rituaalin elementit	24
5.1.1 Rituaaliteot	24
5.1.2 Rituaalitoimijat	25
5.1.3 Rituaaliset paikat	27
5.1.4 Rituaaliset ajat	28
5.1.5 Rituaaliset objektit.....	29
5.1.6 Rituaaliset kielet	30
5.1.7 Rituaaliset ryhmät.....	31
5.2 Isä meidän -rukouksen funktio rituaalina	32
6 Sosiaalisen identiteetin tulkinta Matt. 6:5–13.....	37
6.1 Ryhmien muodostuminen ja jäsenyys.....	37
6.2 Ryhmien välinen vertailu ja konflikti.....	39
6.3 Ryhmän sisäiset prosessit	41
6.4 Yhteenveto.....	44
7 Rituaalin ja sosiaalisen identiteetin yhtymäkohta	46
8 Johtopäätökset	51
Lähde- ja kirjallisuusluettelo.....	53
Lähteet ja apuneuvot	53
Kirjallisuus	53

1 Johdanto

Kysymys varhaisten kristittyjen¹ identiteetistä on kiinnostanut Uuden testamentin tutkijoita pitkään. Osa katsoo identiteetin rakentuneen vasta Konstantinuksen aikoihin, toiset taas näkevät identiteetin kehityksen alkaneen jo Uuden testamentin tekstien syntyaikoina.² Päädyttiinpä näistä näkökulmista kumpaan vain, on kysymys siitä, miten kristillisen identiteetin muovautuminen alkoi ja mitkä tekijät olivat sen taustalla, mielenkiintoinen. Tutkin työssäni sitä, voitaisiinko varhaisten kristittyjen rukouksen, Isä meidän -rukouksen, katsoa vaikuttaneen kristillisen identiteetin muotoutumiseen, vaikka vakiintunut identiteetti olisi muodostunut vasta myöhemmin.

Käytän työssäni lähteinä Matteuksen ja Luukkaan evankeliumien sekä Didakhen kuvauksia Isä meidän -rukouksesta (Matt. 6:5–13, Luuk. 11:1–4, Did. 8:2–3). Lähestyn Isä meidän -rukousta kuvaavia tekstijaksoja hyödyntäen kahta teoreettista viitekehystä: rituaalitutkimusta ja sosiaalisen identiteetin näkökulmaa. Tämän lisäksi käytän tekstien analysoinnissa perinteistä eksegeettistä historiallis-kriittistä menetelmää. Tarkastelen näitä kolmea tekstijaksoa rinnakkain pyrkiessäni ensin selvittämään tekstianalyysin avulla katkelmien taustoja ja sisältöä, ja sen jälkeen tutkiessani rituaalitutkimuksen avulla Isä meidän -rukouksen monitahoisuutta rituaalina. Sosiaalisen identiteetin näkökulman valossa teen tapaustutkimuksen, jossa käsittelen vain Matteuksen katkelmaa.³ Tässä tapaustutkimuksessa pureudun siihen, miten ryhmän sosiaalinen identiteetti voisi muodostua Isä meidän -rukouksen katkelmaan liittyvien prosessien kautta. Tarkastelen, miten identiteettiä luodaan suhteessa toisiin ryhmiin ja miten sisäryhmäläiset kategorisoivat itsensä suhteessa sisäryhmään. Rituaalin ja identiteetin suhde on tässä yhteydessä erottamaton, joten lopulta arvioin myös sitä, millainen vaikutus rituaalilla on identiteettiin. Hyödyntämällä poikkitieteellisiä näkökulmia yhdessä perinteisen raamatuntutkimuksen menetelmien kanssa pyrin löytämään uusia tulokulmia ja kysymyksenasetteluja, jotka mahdollistavat uusien havaintojen tekemisen

Aiemmassa tutkimuksessa on tarkasteltu sitä, miten rituaalit kuten kaste ja ehtoollinen olivat omalta osaltaan vaikuttamassa kristinuskon syntyyn ja nousuun.⁴ Tätä teemaa on

¹ Viittaan työssäni varhaisiin Jeesuksen seuraajiin nimellä varhaiskristityt ymmärtäen termin käytön anakronistisuuden ensimmäisen vuosisadan kontekstissa.

² Daniel Boyarin on hyvä esimerkki myöhäistä ajoitusta kannattavasta tutkijasta. (Boyarin 2006) Reidar Hvalvik ja Karl Olav Sandnes toimivat toisen ääripään esimerkkinä pitäessään järkevänä pohtia myös varhaisen ajoituksen mahdollistamaa tutkimuskenttää. (Hvalvik & Sandnes 2014, 6)

³ Teen tämän valinnan, sillä nämä kolme Isä meidän -rukousta kuvaavaa tekstijaksoa poikkeavat siinä määrin toisistaan, ettei niiden rinnakkainen tutkimus sosiaalisen identiteetin valossa ole järkevää.

⁴ Uro 2016, 71–98, 128–153; Meeks 1983, 150–161.

tutkimuksessaan käsitellyt muun muassa Uuden testamentin tutkija Gerd Theissen kirjassaan *A Theory of Primitive Christian Religion*. Kirjassaan Theissen luo näkemyksen uskonnosta kulttuurisena merkkijärjestelmänä, jonka mukaan uskonnossa yhdistyvät kolme ilmaustapaa: myytit, riitit ja eetos.⁵ Olen kiinnostunut erityisesti keskimmäisestä. Theissen näkee kristillisinä riitteinä ennen kaikkea kasteen ja ehtoollisen, jotka asettuivat vanhojen rituaalien tilalle.⁶ Lähden työssäni haastamaan näkemystä siitä, että vain nämä hyvin perinteisesti nähdyt kristilliset rituaalit kuten kaste ja ehtoollinen olisivat olleet luomassa varhaisten kristittyjen yhteistä identiteettiä ja pyrin perustelemaan, miksi ja miten juuri rukous toimi merkittävänä identiteetin rakentajana.⁷ En ole itse törmännyt tutkimukseen, jossa Isä meidän -rukousta tutkittaisiin sosiaalisen identiteetin viitekehyksessä, joten myös tämä näkökulma on osaltaan tuore.⁸

Rukousta yhdistää sekä rituaalien että identiteetin tutkimuksessa se, että se on ollut kummallekin kentälle jossain määrin vieras ja laiminlyöty tutkimuskohde. Tätä voi perustella esimerkiksi sillä, ettei rukousta useinkaan löydä yhtenä teemana varhaista kristillistä identiteettiä käsittelevien kirjoista.⁹ Myöskään rituaalitutkimuksessa se ei ole noussut varhaisista kristillisistä rituaaleista kovinkaan suureksi kiinnostuksen kohteeksi.¹⁰ Näitä kahta teemaa yhdistävää tutkimusta on tehty vielä vähemmän. Rukouksen ja identiteetin teeman yhdistämisestä kiinnostuneet tutkijat Reidar Hvalvik ja Karl Olav Sandnes toteavat kirjassa *Early Christian Prayer and Identity Formation* heidän projektinsa lähtökohdaksi sen, ettei rukousta ja identiteettiä ole koskaan tutkittu yhdessä.¹¹ Samaiseen keskusteluun pyrin työlläni liittymään.

⁵ Theissen 1999, 1–3.

⁶ Theissen 1999, 15.

⁷ En ole toki ainoa, joka näkee rukouksen näin, vaan useat tutkijat ajattelevat kanssani yhteneväisesti siitä, että rukous olisi ollut merkittävä osa varhaisten kristittyjen identiteetin rakentamisessa. (kts. muun muassa Hvalvik & Sandnes 2014, 1–12)

⁸ Tutkimusta on tehty Isä meidän -rukouksen ja toiseuden näkökulmasta (kts. Holmås 2014) mutta ei juurikaan, jollei ikinä, käyttäen sosiaalisen identiteetin näkökulmaa.

⁹ Rukousta ei mainita esimerkiksi kirjojen *Exploring Early Christian Identity* (Holmberg ed. 2008) tai *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World* (Lieu 2004) indekseissä.

¹⁰ Ennen kuin suhteellisen uudessa kirjassa *The Oxford Handbook of Early Christian Ritual* (2018) rukoukselle on omistettu kokonaiset kaksi lukua.

¹¹ Hvalvik & Sandnes 2014, 2.

2 Metodiikka

2.1 Rituaalitutkimus

Rituaaleja on tutkittu jo varhain 1800-luvun loppupuolelta lähtien.¹² Rituaalitutkimuksen (*ritual studies*) myötä rituaali nousi kuitenkin aivan uudella tapaa keskiöön.¹³ Rituaalitutkimus syntyikin 1900-luvun loppupuolella keskustelussa, jossa rituaali haluttiin ottaa totena itsenään eikä enää välineenä muiden ilmiöiden selittämiseen.¹⁴ Tämän varsin nuoren tutkimuskentän pyrkimyksenä on systematisoida poikkitieteellisesti eri tieteenaloilla saavutettua rituaaleja koskevaa tutkimustietoa ja tuottaa uusia rituaalikäyttäytymisen teorioita.¹⁵

Risto Uro määrittelee varsin tuoreessa varhaiskristillisiä rituaaleja käsittelevässä kirjassa *The Oxford Handbook of Early Christian Ritual* rituaalitutkimuksen kolmen ominaispiirteen olevan: ”tapa lähestyä käsitettä *rituaali* moninaisesti, korostunut mielenkiinto teoriaan sekä poikkitieteellisten näkökulmien soveltaminen rituaaliin”. Rituaalin moneus näkyy ensinnäkin rituaalitutkimuksessa tutkijoiden eriävinä näkemyksinä siitä, miten rituaali pitäisi määritellä vai pitäisikö lainkaan.¹⁶ Määritelmiä ovat kuitenkin päätyneet tekemään useat rituaaliteoreetikot omista lähtökohdistaan ja näkökannoistaan käsin. Vaikka rituaalista ei ollakaan pystytty muodostamaan yhtä tyhjentävää määritelmää, rituaali nähdään perheyhtäläisyyden käsitteenä. Toisin sanoen rituaaleilla nähdään olevan yhtenäisiä piirteitä.¹⁷ Esittelen seuraavaksi joitain rituaaliteoreetikoiden määritelmiä ja heidän lähtökohtiaan rituaalitutkimukseen.

Antropologi Roy Rappaport esitti vuonna 1999 oman määritelmänsä rituaalista, jonka mukaan rituaali on: ”enemmän tai vähemmän muuttumattomien formaalien toiminnan ja ilmausten sarjojen esitys, joka ei ole täysin koodattu esiintyjien toimesta”.¹⁸ Catherine Bell taas perustaa näkemyksensä rituaalista ritualisoituneisiin kehoihin, missä keho sisältää käsityksen rituaalista, joka muodostuu vuorovaikutuksessa ympäristön kanssa.¹⁹ Bellin ohella toinen rituaalitutkimuksen pioneereista – uskonnon ja kulttuurin tutkija Ronald Grimes – on määritellyt rituaalin olevan: ”kehollinen (*embodied*)²⁰, tiivistetty (*condensed*), määrätty (*prescribed*) esitys (*enactment*)”.²¹ Tämän neliosaisen määrittelyn mukaisesti rituaali on

¹² Bell 1992, 3.

¹³ Bell 1992, 3.

¹⁴ Bell 1992, 3.

¹⁵ Uro 2017, 122–123.

¹⁶ Lisää keskustelua esim. Uro s.a.

¹⁷ Uro 2018, 5.

¹⁸ Rappaport 1999, 24.

¹⁹ Bell 1992, 94–117.

²⁰ Grimes 2014, 253; Grimes toteaa myöhemmin, että rituaalissa näkyvä kehollisuus voi olla haastavaa jollei mahdollonta havaita. Esimerkiksi hän ottaa eleettömän rukoustilanteen tässä ajassa. Tällaisen tilanteen Grimes toteaa toimivan rituaalina myös ilman kehollisia elementtejä.

²¹ Grimes 2014, 195.

Grimesille usein kehollista toimintaa, joka poikkeaa tavallisesta ihmisten välisestä vuorovaikutuksesta olemalla tiivistetympää tai jollain tapaa ylevämpää kuin tavallinen arkipäiväinen käyttäytyminen. Se on määrätympeää kuin tavallinen toiminta sisältäen esimerkiksi usein tarkkoja sääntöjä rituaalin oikein ja väärin suorittamisesta. Viimeisenä rituaali on Grimesin mukaan myös esitys. Tällä hän haluaa kuvata rituaalin olevan erityistä toimintaa mutta ei kuitenkaan esitystä teeskentelyn merkityksessä.²²

Rituaalin määritelmien yhteydessä eritellään usein kaksi termiä – riitti ja rituaali. Riitit ovat nimettävissä ja tarkkailtavissa olevia tapahtumia, joista hyvänä esimerkkinä kaste, kun taas rituaalit ovat edellä kuvattuja tutkijoiden teoreettista tarkoitusta varten luomia konstruktioita.²³ Käsitän työssäni rituaalin yleisenä ideana, joka kattaa niin tutkijoiden konstruktioita kuin myös riitit, joihin ihmiset ottavat osaa.²⁴

Rituaalitutkimuksen parissa puhutaan usein myös ritualisaatiosta (*ritualization*). Barry Stephenson määrittelee ritualisaation laajassa merkityksessä tarkoittavan ”muutoksia käyttäytymisessä, jotka yhdistettynä, stereotypisoituina, formalisoituina ja toistettuina johtavat tunnistettavissa oleviin riitteihin”.²⁵ Esimerkiksi psykologit Pascal Boyer ja Pierre Liénard esittävät omassa tutkimuksessaan ritualisaatiolle piirteitä, joiden mukaan rituaaliin liittyy usein pakonomaisuus, jäykkyys ja jonkinlaisen ”käsikirjoituksen” seuraaminen, toisto ja tarpeettomuus, teemojen rajallisuus sekä se, etteivät ne ole tavoitteellisia – esimerkkinä kengännauhojen uudelleen sitominen.²⁶

Rituaalitutkijat eivät ole olleet kiinnostuneita ainoastaan rituaalin määritelmistä. Tutkijat ovat myös kehittäneet ja käyttäneet monipuolisesti rituaalitutkimuksen teorioita sekä hyödyntäneet rohkeasti poikkitieteellisiä näkökulmia. Kuten jo edellä esittelin, rituaalitutkimusta on hyödynnetty monien eri tieteenalojen piirissä kuten antropologian (Rappaport), uskonnotutkimuksen (Grimes) ja psykologian (Boyer & Liénard). Näin rituaalitutkimuksen avulla on pystytty tuottamaan uusia näkökulmia monille eri tieteenaloille.

Rituaalien tutkiminen eksegetiikan parissa poikkeaa ymmärrettävästi antropologisesta rituaalien kenttähavainnoinnista. Tutkittaessa Raamatun tekstejä lähdemateriaali supistuu säilyneisiin, usein varsin fragmentaarisiin tekstilöydöksiin sekä mahdolliseen arkeologiseen materiaaliin.²⁷ Millä tavoin rituaalia voidaan lopulta eksegetiikan keinoin tutkia? Uuden

²² Grimes 2014, 195–196; Grimes myöntää määritelmänsä rajallisuuden ja toivoo sen olevan lähtökohta rituaalin kriittiselle pohdinnalle.

²³ Stephenson 2018, 30.

²⁴ Samanlaista laajaa rituaalin käsitettä käyttää tutkimuksissaan muun muassa Ronald Grimes. (Grimes 2014)

²⁵ Stephenson 2018, 18.

²⁶ Boyer & Liénard 2006, 598.

²⁷ Uro 2017, 128.

testamentin rituaalista maailmaa tutkinut Richard E. DeMaris esittelee Christian Streckerin analyysin²⁸ perusteella kuusi tapaa, joilla rituaali ja teksti voivat kietoutua yhteen.²⁹ Analyysin mukaan teksti (1) sisältää ohjeita tai käskyjä rituaalin suorittamiseen, (2) sisältää kuvauksen rituaalin toteutuksesta, (3) sisältää pohdintaa rituaalin merkityksestä, funktiosta tai toimeenpanosta, (4) itse nousee rituaalisesta käytöstä, (5) sisältää rituaalisen funktion jo itsessään ja (6) voi heijastaa tai viitata rituaaliin.³⁰

Mielenkiintoisesti nämä kuusi edellä esiteltyä tapaa voidaan liittää myös Isä meidän -rukoukseen erityisesti Matteuksen evankeliumissa. (1) Jeesus aloittaa rukouksen ohjeilla (Matt. 6:5–8), mistä hän jatkaa (2) rituaalin kuvailuun. Se, suorittaako Jeesus kyseisessä katkelmassa rituaalin sinänsä, jää avoimeksi. (3) Katkelmat sisältävät pohdintaa oikein rukoilemisen tavasta ja (4) tekstin rukous nousee rituaalisesta käytöstä itsestään. (5) Katkelmat sisältävät rituaalin funktion jo itsessään jos oletamme, että Jeesuksen opettamaa rukousta alettiin sellaisenaan ohjeineen suorittamaan.³¹ (6) Sekä viimeisenä tekstit viittaavat Isä meidän -rukouksen rituaaliin, jota näistä kuvauksista lähtien Jeesus toivoo yleisönsä viettävän.

Tarkasteltuani rituaalin ja tekstin yhteen kietoutumisen tapoja, on mielestäni perusteltua argumentoida, miksi Isä meidän -rukousta voidaan tutkia tekstilähtöisesti rituaalina, vaikka siitä saatava tieto onkin varsin vähäistä. On kuitenkin vielä huomautettava, ettei tästä Isä meidän -rukouksen mallista voida tehdä täysin varmoja johtopäätöksiä siitä, miten rituaalia todellisuudessa alettiin toteuttaa. Tutkin työssäni Isä meidän -rukouksen rituaalia erityisesti Jeesuksen antamista ohjeista käsin. Tämän lisäksi paneudun itse rituaaliin sillä oletuksella, että sitä olisi tässä ohjeellisessa muodossa todella alettu viettää. Peilaan tarkasteluani erityisesti Matteuksen evankeliumin historialliseen kontekstiin.

Isä meidän -rukouksen rituaalin luonnetta on hyödyllistä hahmottaa Ronald Grimesin määritelmän avulla. Tämän vuoksi käytän työssäni Ronald Grimesin määritelmään rituaalista (1) *kehollisena* (2) *tiivistettynä* (3) *määrätyinä* (4) *esityksenä* suhteuttaen määritelmän Isä meidän -rukoukseen. Aloitan kehollisuudesta. Rukouksen kehollisen aspektin toteutumisesta ei saada paljoakaan viitettä tarkastelemalla ainoastaan Matteuksen, Luukkaan ja Didakhen Isä meidän -rukousta kuvaavia tekstijaksoja. Oikeastaan ainoa kehollisuuteen katkelmissa viittaava aspekti on pienieleisesti kehollinen suulla tuotettu puhe. Jos etsitään evidenssiä suurelemmästä kehollisuudesta, on laajennettava perspektiiviä katkelmien ulkopuolelle ja

²⁸ Strecker 1999, 78–80.

²⁹ DeMaris 2008, 5–6.

³⁰ DeMaris 2008, 5–6.

³¹ Tällaiseen tekstin rituaaliseen käyttöön voi nähdä viitteitä esimerkiksi Didakhen tekstissä, jossa kirjoittajan voidaan nähdä viittaavan Matteuksen tekstiin sen rituaalisena käyttönä (Did. 8:2a).

siirryttävä tarkastelemaan kulttuurikontekstin rukoiluperinnettä. Ryhdyn tähän lyhyesti. Uuden testamentin samoihin aikoihin kirjoitetuista rukoilemisen kuvauksista (Matt. 26:39, Mark. 14:35, Luuk. 22:41, Apt.t. 9:40, 20:36) löytyy kuvauksia erilaisista rukousasennoista. Esimerkiksi edellä esiteltyjen jakeiden perusteella voidaan saada yleiskuva siitä, että rukoilemiseen liittyi usein polvistuminen. Toinen mahdollinen mutta vain kerran Uuden testamentin teksteissä kuvattu rukousasento on polvistumisen lisäksi seisominen (Mark. 11:25). Näin kehollinen aspekti joka tapauksessa toteutuu.

Toisen aspektin mukaisesti rukous on tiivistettyä. Arkipäivän toiminnan tasolle redusoituna rukous olisi puhetta – dialogia. Kuitenkin nyt rituaalina se on jotain ylevämpää arkipäiväisestä poikkeavaa puhetta Jumalan kanssa. Seuraavan aspektin mukaisesti rukous on määrättyä, valmiiksi sanoitettua ja käyttäytymiseltään formalisoitua. Viimeinen aspekti, esitys, näyttäisi rukouksen tekstijaksossa taistelevan ainakin jossain määrin esiintymistä vastaan, sillä neuvotaanhan Matteuksella rukouksen ohjeissa menemään perimmäiseen huoneeseen rukoilemaan ilman yleisöä. Tämän lisäksi Matteuksella ja Didakhessa negatiivista vertailua tehdään nimenomaan teeskentelijöihin. Esityksen aspekti on kuitenkin läsnä, sillä rukous on arkipäiväisestä vastaavasta toiminnastaan poikkeavaa, ylevää ja tarkkaan ohjeistettua – näin Grimesin määritelmän mittapuulla se on myös esitys.

Uron mukaan rituaalitutkimuksen kehityslinjat nähdään usein jakautuvan kognitiota tai kulttuuria painottavaan tutkimukseen.³² Toiset tutkijat korostavat kulttuurisen analyysin merkitystä tutkimuksessa, kun taas kognitiiviseen leiriin sijoittuvat näkevät rituaalikäyttämisen selittyvän universaaleilla, kulttuurierot ylittävillä havainnoilla.³³ Tukeudun omassa työssäni kumpaankin näistä tutkimuskentistä. On välttämätöntä ottaa huomioon Välimeren alueen kulttuurikonteksti ja sen merkitys tapoihin ja identiteettiin. Tämä puoli jää työssäni kuitenkin selvästi vähemmälle tarkastelulle. Työni painottuu rituaalikäyttämisen kognitiivisen tarkastelun puolelle. Perustelen kognitiivisen tarkastelun valintaa sillä oletuksella siitä, että modernin tutkimuksen aikaansaamien psykologisten teorioiden ja niiden käyttämisen pätevän myös ensimmäisen vuosisadan kontekstissa. Siirryn seuraavaksi rituaalitutkimuksesta sosiaalisen identiteetin näkökulmaan.

2.2 Sosiaalisen identiteetin näkökulma

Sosiaalisen identiteetin teorian (*social identity theory, SIT*) muodostuminen alkoi vuonna 1971 sosiaalipsykologi Henry Tajfelin kehittäessä kumppaniensa kanssa minimaalisen ryhmän

³² Uro s.a.

³³ Uro s.a.

paradigman ja vuotta myöhemmin ajatuksen sosiaalisesta kategorisaatiosta.³⁴ Sosiaalisen identiteetin teoria syntyi pyrkimyksestä selittää ryhmien välistä syrjintää minimaalisen ryhmän paradigmassa.³⁵ Nämä kaksi aspektia rakensivat pohjan sosiaalisen identiteetin teorialle (SIT). Myöhemmin Tajfelin oppilas John C. Turner täydensi opettajansa teoriaa kehittämällä itsekategorisointiteorian (*self-categorization theory, SCT*).³⁶ Näiden kahden teorian ja niiden myöhempien sovellutusten muodostamaa kokonaisuutta kutsutaan yleisesti sosiaalisen identiteetin näkökulmaksi (*social identity approach, SIA*).

Tajfelin luoman sosiaalisen identiteetin teorian alkuperäinen pyrkimys oli selvittää, kuinka minimaalisissa olosuhteissa yksilöt tekisivät omalla käyttäytymisellään eroa sisä- ja ulkoryhmän välillä. Tätä tutkittiin minimaalisen paradigman kokeilla. Kokeiden tarkoituksena oli osoittaa, että ihmiset jakavat sosiaalisen maailmansa sosiaalisiin ryhmiin – ”me” ja ”muut” – ja, että tällainen kategorisointi on riittävä tekijä aiheuttamaan ryhmien välistä käyttäytymistä – syrjintää ja kilpailua – vaikka ryhmiin jakautuminen tapahtuisi mielivaltaisella tavalla.³⁷ Kokeesta kävi ilmi, että jo tieto ryhmään kuulumisesta ja jonkinlainen vähäinenkin samankaltaisuus ryhmän ja yksilön välillä, kuten ryhmän jäsenten yhtenevä valinta kahden taiteilijan välillä, voi aiheuttaa ulkoryhmän syrjintää ja taas sisäryhmän suosimista.³⁸

Tajfel määrittää ryhmään kuulumiseen liitettävän kolme komponenttia: (1) kognitiivinen, (2) evaluatiivinen ja (3) emotionaalinen.³⁹ Ensimmäisen komponentin mukaan yksilö tiedostaa kuuluvansa ryhmään, toisen mukaan käsitys ryhmästä tai ryhmäjäsennydestä muodostaa positiivisen tai negatiivisen merkityksen ja kolmannen mukaan kahden aiemman lisäksi ryhmään kuulumiseen liittyy tunteita omaa ryhmää tai muita ryhmiä kohtaan, jotka ovat jollain tapaa suhteessa omaan ryhmään.⁴⁰ Sosiaalisen identiteetin voidaan näin Tajfelin mukaan nähdä muodostuvan ”siitä osasta yksilön minäkuva, joka juontuu hänen tietoisuudestaan koskien sosiaalisen ryhmän (tai ryhmien) jäsenyyttä yhdessä jäsenyyteen yhdistettävän arvon ja emotionaalisen merkityksen kanssa”.⁴¹

Identiteetin tunnistamisesta sosiaalisesti konstruoiduin käsittein koituu Tajfelin mukaan useita seurauksia, jotka liittyvät ryhmän jäsenyyteen. Näitä seurauksia Tajfel kuvaa seuraavalla

³⁴ Turner 1999, 6.

³⁵ Turner 1999, 8.

³⁶ Jokiranta & Luomanen 2017, 73–74.

³⁷ Billig & Tajfel 1973, 28–29.

³⁸ Tajfel 1981, 237.

³⁹ Tajfel 1978a, 28.

⁴⁰ Tajfel 1978a, 28–29.

⁴¹ Tajfel 1981, 255. Tajfel huomauttaa itse tämän määritelmän olevan tietoisesti rajoittunut. Hänen mielestään se kuvaa sitä monimutkaista käsitystä, joka yksilöllä on itsestään. Määritelmä on Tajfelin mielestä kuitenkin tarpeen, jotta ei tarvitsisi mennä loputtomaan ja steriiliin keskusteluun siitä, mitä identiteetti on, sekä jotta määritelmä palvelisi seuraavaa keskustelua.

neliosaisella mallilla. (1) Ensinnäkin voidaan olettaa, että yksilö pysyy ryhmän jäsenenä tai vaihtoehtoisesti etsii jäsenyyttä uuteen ryhmään sillä perusteella, vahvistaako ryhmä yksilön sosiaalista identiteettiä. (2) Jos ryhmä ei täytä tätä vaatimusta, yksilö jättää todennäköisesti tämän ryhmän, jollei (a) ryhmästä lähteminen ole jostain syystä mahdotonta tai (b) jos ryhmästä lähteminen sotii yksilön tärkeitä arvoja vastaan, jotka itsessään ovat merkittäviä yksilön käsitykselle itsestään. (3) Jos ryhmän jättämiseen liittyy edellä mainitut vaikeudet, yksilöllä on tällöin (vähintään) kaksi vaihtoehtoa: (a) muuttaa omaa tulkintaansa ryhmän ominaispiirteistä, jolloin ryhmän epätoivotut ominaisuudet ovat joko oikeutettuja tai ne arvioidaan uudelleen hyväksyttävään muotoon. Toisen vaihtoehdon (b) mukaan yksilön olisi pidettävä yllä toimintaa, joka voisi johtaa haluttuun muutokseen. Tilanne muuttuisi hyväksyttäväksi. Mallin viimeinen osa (4) korostaa ryhmien yhteiseloja ja vaikutusta toinen toisiinsa. Näin ollen edellä kuvatut positiivinen sosiaalinen identiteetti, ryhmän ominaispiirteiden uudelleentulkinta sekä muutokseen suuntautuvan toiminnan ylläpitäminen ovat merkityksellisiä vain suhteessa toisiin ryhmiin tai kun omaa ryhmää verrataan toisiin ryhmiin.⁴²

Työtä sosiaalisen identiteetin parissa jatkoi John C. Turner kehittämällä teorian itsekategorisoinnista. Turnerin itsekategorisointiteoriaa pidetään laajenuksena sosiaalisen identiteetin teorialle. Prosessina teoria lähtee itsekategorisoinnista (*self-categorization*), joka teorian mukaan johtaa itsestereotypisointiin (*self-stereotyping*) ja minäkäsityksen persoonattomaksi tekemiseen (*depersonalization*). Toisin sanoen ihmiset ensin määrittävät itsensä suhteessa sosiaalisen kategoriansa jäsenyyteen. Tässä vaiheessa tapahtuu sisäryhmän samankaltaisuuksien hahmottaminen ja taas ryhmien välisten erojen korostaminen. Tämä johtaa siihen, että yksilö stereotypisoi itsensä ja muut suhteessa keskeiseen sosiaaliseen kategoriaan, mikä puolestaan johtaa korostuneeseen käsitykseen identiteetistä itsensä ja sisäryhmän välillä ja taas kontrastiin sisäryhmän ja ulkoryhmän jäsenten välillä. Näin ihmiset käsittävät itsensä toisistaan vähemmän poikkeavina – sisäryhmän kategorian prototyypin kaltaisena. Sosiaalinen identiteetti nousee näin persoonallista identiteettiä keskeisemmäksi. Yksilölliset piirteet ja yksilöiden väliset erot muuttuvat jaetun sosiaalisen kategorian jäsenien stereotyyppioiksi. Omasta itsestä (*self*) tulee persoonaton. Edellä kuvattu ketju kuvaa prosessia, jossa yksilön käytös muuttuu kollektiiviseksi käyttäytymiseksi ihmisten käyttäytyessä sen mukaan, miten he ymmärtävät ryhmässä kollektiivisesti jaetun käsityksen itsestä olevan.⁴³

Turner käsittää sosiaalisen identiteetin prosessina, joka muuttaa ihmistenvälistä käyttäytymistä ryhmien väliseksi käyttäytymiseksi. Alkuperäinen hypoteesi piti persoonallista

⁴² Tajfel 1981, 255–256.

⁴³ Turner 1999, 6–11.

ja sosiaalista identiteettiä kaksisuuntaisen jatkumon kahtena eri päinä, jotka tuottavat päinvastaisia vaikutuksia. Tämä käsitys on kuitenkin arvioitu uudelleen. Uusi hypoteesi säilyttää vanhan hypoteesin mukaisen arvion siitä, että kummatkin identiteetin muodot ovat kyllä taipuvaisia tuottamaan persoonattomaksi tekemistä. Uusi hypoteesi ei kuitenkaan näe persoonallista ja sosiaalista identiteettiä jatkumon päinvastaisina pooleina vaan näiden kahden identiteetin muodon nähdään edustavan itsekategorisaation eri tasoja. Näin ollen itsekategorisaatio voi toimia monilla tasoilla eikä tekijöillä, jotka vaikuttavat jonkin tason korostuneisuuteen, ole tarpeen liittyä käänteisesti toisiinsa vaan päinvastoin voidaan olettaa, että useissa tilanteissa nämä tekijät voivat korostaa kumpaakin, persoonallisen ja sosiaalisen kategorian itsemäärittelyn, tasoa. Itsekategorisoinnin eri tasojen korostuneisuus on se, mikä määrää asteen, jolla käsitys itsestä personoituu tai muuttuu persoonattomaksi ja jolla käyttäytyminen ilmaisee joko yksilöllisiä eroja tai kollektiivisia yhteneväisyyksiä.⁴⁴

Sosiaalitieteellisiä lähestymistapoja alettiin hyödyntää raamatuntutkimuksessa 1970-luvulta lähtien vastapainona tekstiin ja teologiaan keskittyvälle tutkimukselle.⁴⁵ Näköaloja laajennettiin Raamatun sosiaalisen maailman ja sosiaalisen kontekstin tarkasteluun.⁴⁶ Philip F. Esleria pidetään pioneerinä tässä työssä. Esler yhdisti ensi kertaa Uuden testamentin tutkimuksen ja sosiaalitieteellisen identiteetin teorian brittiläisten Uuden testamentin tutkijoiden konferenssissa pitämässään esitelmässä *Social identity, Group Conflict and the Matthean Beatitudes* vuonna 1994.⁴⁷ Tästä kaksi vuotta myöhemmin häneltä ilmestyi varsinainen ensimmäinen julkaistu sosiaalisen identiteetin teoriaa hyödyntävä essee Galatalaiskirjeestä.⁴⁸ Eslerin alkusykäyksen jälkeen sosiaalisen identiteetin näkökulman hyödyntäminen Uuden testamentin tutkimuksessa on ollut suosittua.

Antiikin aikaisten tekstikatkelmien tarkasteleminen asettaa tutkimukselle kuitenkin tiettyjä haasteita, kuten aiemmin on jo esitelty. Kognitiivisen uskonnontutkimuksen, johon SIA liittyy läheisesti, avainanti tutkimukselle on oletus siitä, että ihmismieli on samanlainen ajasta ja paikasta riippumatta. On siis olemassa jotain universaaleja säännönmukaisia käyttäytymismalleja, ”ihmisielen arkkitehtuuri”, ja nämä käyttäytymismallit katsotaan toimivan yhdenmukaisilla kognitiivisilla prosesseilla uskonnollisista tai sekulaarisista ilmiöistä

⁴⁴ Turner 1999, 11.

⁴⁵ Uro s.a.; Nikki s.a.

⁴⁶ Uro s.a.

⁴⁷ Esitelmä julkaistiin ensi kertaa päivitettyinä vasta vuonna 2014.

⁴⁸ Esler 2014, 147.

riippumatta.⁴⁹ Tämän vuoksi tekstiä ja sen tulkittamista koskettavat ongelmat huomioiden, on perusteltua ottaa tarkasteluun myös ensimmäisen vuosisadan tekstejä.

Isä meidän -rukousta kuvaavista kolmesta tekstijaksosta erityisesti Matteuksen evankeliumin katkelma antaa mielenkiintoisen aihion SIA:n testaamiselle. Matteuksen katkelmasta välittyy useita sosiaalisen identiteetin näkökulmaan liittyviä prosesseja, kuten kategorisaatio, ryhmien välinen vertailu, oman ryhmän korostus ja persoonattomaksi tekemisestä aiheutuvat ryhmäkäyttäytymismallit. Varmasti huomattavin on jaksossa esiintyvä sosiaalinen vertailu opetuslasten muodostaman me-ryhmän ja *teeskentelijöiden* ja *pakanoiden* muodostamien he-ryhmien välillä. Käytän omassa työssäni SIA:n mukaisia ryhmää kuvaavia termejä ulko- ja sisäryhmä (*out-group*, *in-group*) kuvaten niillä kahta tietyssä tilanteessa kilpailevaa ryhmää.

Korostunut kuvaus kategorisaatiosta aiheutuneista ryhmistä kohdistaa kiinnostukseni tutkimaan jaksossa esiintyviä suhteita tarkemmin. Näitä suhteita voidaan hahmottaa olevan kahdenlaisia: (1) ryhmien välisiä (opetuslapset vastaan teeskentelijät ja pakanat) kuin myös (2) ryhmän sisäisiä suhteita, jotka käyvät ilmi sanoitetusta rukouksesta ja rituaalin suorittamiseen liittyvästä toiminnasta. Pyrin selvittämään, miten rukouksen rituaali toimi rajaa vetävänä elementtinä sisäryhmän suhteessa ulkoryhmiin (SIT) ja miten sisäryhmän rukoilijat kategorisoivat itsensä rukouksen rituaalin sisällä (SCT).

⁴⁹ Luomanen, Pyysiäinen & Uro 2007, 1.

3 Tekstit ja käännökset

Matteuksen evankeliumi 6:5–13	Luukkaan evankeliumi 11:1–4	Didakhe 8:2–3
<p>5 Καὶ ὅταν προσεύχησθε, οὐκ ἔσεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί, ὅτι φιλοῦσιν ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ ἐν ταῖς γωνίαις τῶν πλατειῶν ἐστῶτες προσεύχεσθαι, ὅπως φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν.</p> <p>Ja aina kun rukoilette, älkää olko niin kuin teeskentelijät, sillä he asettuvat synagogiin ja seisovat ja rukoilevat avarissa kadunkulmissa, jotta olisivat ihmisille näkyvissä. Totisesti minä sanon teille: He ovat palkkansa saaneet.</p> <p>6 σὺ δὲ ὅταν προσεύχη, εἴσελθε εἰς τὸ ταμεῖόν σου καὶ κλείσας τὴν θύραν σου πρόσευξαι τῷ πατρὶ σου τῷ ἐν τῷ κρυπτῷ· καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι.</p> <p>Mutta kun sinä rukoilet, mene perimmäiseen huoneeseesi ja sulje ovesi ja rukoile Isääsi, joka on salassa. Isäsi, joka näkee myös sen, mikä on salassa, palkitsee sinut.</p> <p>7 Προσευχόμενοι δὲ μὴ βατταλογήσητε ὥσπερ οἱ ἔθνικοί, δοκοῦσιν γὰρ ὅτι ἐν τῇ πολυλογίᾳ αὐτῶν εἰσακουσθήσονται.</p> <p>Rukoillessanne älkää hokeko tyhjää niin kuin pakanat. He nimittäin luulevat, että he tulevat kuulluiksi puhuessaan paljon.</p> <p>8 μὴ οὖν ὁμοιωθῆτε αὐτοῖς· οἶδεν γὰρ ὁ πατήρ ὑμῶν ὃν χρείαν ἔχετε πρὸ τοῦ ὑμᾶς αἰτῆσαι αὐτόν.</p> <p>Niinpä älkää tulko samankaltaisiksi heidän kanssaan, sillä teidän Isänne tietää, mitä tarvitsette ennen kuin Häneltä pyydätte.</p>	<p>1 Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν τόπῳ τινὶ προσευχόμενον, ὡς ἐπαύσατο, εἶπέν τις τῶν μαθητῶν αὐτοῦ πρὸς αὐτόν· κύριε, δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι, καθὼς καὶ Ἰωάννης ἐδίδασκεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ.</p> <p>Ja kun Hän oli eräällä seudulla rukoilemassa, ja kun Hän oli lopettanut, sanoi eräs Hänen opetuslapsistaan Hänelle: Herra opeta meitä rukoilemaan niin kuin Johannes opetti hänen opetuslapsiaan.</p>	<p>2α μηδὲ προσεύχεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί, ἀλλ' ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ,</p> <p>Älkää rukoilko niin kuin teeskentelijät vaan niin kuin Herra Hänen evankeliumissaan sanoi:</p>

<p>9 Οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς· Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς· ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου·</p> <p>Rukoilkaa (te) siis näin: Isä meidän, joka olet taivaassa. Pyhitetty olkoon Sinun nimesi.</p>	<p>2 εἶπεν δὲ αὐτοῖς· ὅταν προσεύχησθε λέγετε· Πάτερ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου·</p> <p>Mutta hän sanoi heille: aina kun rukoulette, sanokaa: Isä, pyhitetty olkoon Sinun nimesi.</p>	<p>2b οὕτω προσεύχεσθε· πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου,</p> <p>rukoilkaa näin: Isä meidän, joka olet taivaassa. Pyhitetty olkoon Sinun nimesi.</p>
<p>10 ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου· γεννηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς·</p> <p>Tulkoon Sinun valtakuntasi. Tapahtukoon Sinun tahtosi niin taivaassa kuin maan päällä.</p>	<p>ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου·</p> <p>Tulkoon Sinun valtakuntasi.</p>	<p>ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου, γεννηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς·</p> <p>Tulkoon Sinun valtakuntasi. Tapahtukoon Sinun tahtosi niin taivaassa kuin maan päällä.</p>
<p>11 τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον·</p> <p>Anna meille tänään meidän jokapäiväinen leipämme.</p>	<p>3 τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν·</p> <p>Anna meille joka päivä meidän jokapäiväinen leipämme.</p>	<p>τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον,</p> <p>Anna meille tänään meidän jokapäiväinen leipämme.</p>
<p>12 καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν·</p> <p>Anna meille meidän velkamme anteeksi niin kuin me annamme anteeksi niille, jotka ovat meille velassa.</p>	<p>4 καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν·</p> <p>Ja anna meille meidän syntimme anteeksi, sillä me annamme anteeksi kaikille, jotka ovat meille velassa.</p>	<p>καὶ ἄφες ἡμῖν τὴν ὀφειλὴν ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν,</p> <p>Ja anna meille meidän velkamme anteeksi, niin kuin mekin annamme anteeksi niille, jotka ovat meille velassa.</p>
<p>13 καὶ μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥύσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.</p> <p>Äläkä johdata meitä koetukseen vaan pelasta meidät pahasta.</p>	<p>καὶ μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.</p> <p>Äläkä johdata meitä koetukseen.</p>	<p>καὶ μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥύσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ·</p> <p>Äläkä johdata meitä koetukseen, vaan pelasta meidät pahasta.</p>
<p>(ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν)</p> <p>Sillä Sinun on valtakunta ja voima ja kunnia iankaikkisesti aamen.)</p>		<p>2c ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.</p> <p>Sillä Sinun on voima ja kunnia iankaikkisesti.</p>
		<p>3 τρὶς τῆς ἡμέρας οὕτω προσεύχεσθε.</p> <p>Rukoilkaa näin kolmesti päivässä.</p>

4 Tekstianalyysi

4.1 Tekstien taustat ja asetelmat

Isä meidän -rukousta kuvaava katkelma löytyy kolmesta varhaisesta kristillisestä kirjoituksesta: Matteuksen ja Luukkaan evankeliumeista sekä varhaisesta kristittyjen sääntökokoelmasta *Didakhesta*⁵⁰. Tarkastelen näitä kolmea katkelmaa rinnakkain saadakseni kattavan käsityksen tekstejä yhdistävästä rukouksen kuvauksesta ja tekstien välisistä eroista. Kaikilla kolmella katkelmalla on omanlainen kertomuksen sisäinen asetelmansa kuin myös kirjoittajasta riippuvat painotuserot. Tämän vuoksi aloitan tekstianalyysini pureutumalla näiden kolmen perikoopin erilaisiin asetelmiin.

Isä meidän -rukous on alun perin mitä luultavimmin kirjoitettu hepreaksi tai arameaksi.⁵¹ Jälkimmäinen vaikuttaa saavan tutkijoiden keskuudessa laajemman kannatuksen, vaikei lopulliseen varmuuteen ollakaan päästy.⁵² Miten rukous on sitten kääntynyt koineekreikaksi Luukkaan, Matteuksen ja Didakhen teksteihin? Ratkaisuksi on ehdotettu muun muassa vaihtoehtoa rukouksen päätyemisestä Matteuksen ja Luukkaan evankeliumien kirjoittajien käsiin heille yhteisestä Q-lähteestä.⁵³ Didakhen taas katsotaan jollain tapaa tunteneen Matteuksen tekstin ja olevan riippuvainen tästä.⁵⁴ Kaikesta tästä on vedettävissä loogisia päätelmiä siihen, miksi tekstit ovat nyt sellaisessa muodossa kuin ne ovat meille säilyneet: Matteuksen ja Luukkaan tekstit ovat lähes samanmuotoisia niiltä osin kuin evankelistat ovat halunneet lainata tekstilähdettään suoraan, kun taas Didakhe on Matteuksesta riippuvaisena vain muutamien verbitempuksien ja taivutusmuotojen päässä Matteuksen rukouksen sanamuodosta.

Kirjoittajien taustat tuovat teksteihin, varsinkin evankeliumien välille, eroja. Mainittavin näistä eroista on varmasti Matteuksen ja Didakhen lisäykset sanoitetun rukouksen pyynnöissä sekä poikkeamat muutamissa sanamuodoissa. Aukotonta varmuutta siitä, kumpi teksteistä on lähempänä alkuperäistä – Luukkaan lyhyempi rukous vai Matteuksen pidempi – ei ole. Joseph A. Fitzmyer argumentoi Luukkaan lyhyemmän muodon olevan lähempänä Q-lähteen tekstiä ja Jeesuksen alkuperäisiä sanoja perustellen tätä sillä, että Matteuksen lisäykset ovat omaleimaisia

⁵⁰ Ehrman 2003, 406; Didakhesta käytetään tutkimuksessa myös toista nimeä – *Kahdentoista apostolin opetus*.

⁵¹ Bovon 2013, 83.

⁵² Nolland 1993, 611.

⁵³ Fitzmyer 1985, 897; Bovon 2013, 82.

⁵⁴ Hagner 1993, 145. Kurt Niederwimmer näkee kuitenkin vaikeaksi olettaa, että Didakhe lainaisi suoraan Matteuksen tekstiä. (Niederwimmer 1998, 36) Saman suuntaisesti ajattelee myös Ulrich Luz, joka perustelee Didakhen ja Matteuksen yhteneväisyydet sillä, että Didakhen kirjoittaja olisi ottanut Isä meidän -rukousta koskevan katkelmansa siitä liturgisesta yhteisöstä, joka hänelle oli tuttu eikä näin ollen lainaisi Matteuksen tekstiä suoraan. (Luz 2007, 310)

hänelle.⁵⁵ Donald A. Hagner puolestaan olisi kokonaan haluton kiistelemään riippuvuussuhteista suhteessa Q-lähteeseen, koska katkelmat ovat hänen mielestään joka tapauksessa merkittäviä liturgisia tekstejä. Hän toteaa kuitenkin Matteuksen sanamuotojen olevan useassa kohtaa oikeammat kuin Luukkaan.⁵⁶ John Nolland taas kertoo itse asettuvansa tutkijoiden enemmistön puolelle katsoessaan Matteuksen useiden sanamuotojen olevan näistä kahdesta evankeliumista lähimpänä alkuperäistä tekstimuotoa. Samalla Nolland kuitenkin toteaa Matteuksen laajennuksien luultavammin edustavan Matteuksen varhaista kehitystä, mikä ilmenee Matteuksen tavassa kirkastaa rukouksen pyyntöjen logiikkaa.⁵⁷ Näin ollen François Bovonin analyysi⁵⁸ siitä, että syyt Luukkaan ja Matteuksen lopullisten tekstien eroihin koskisivat toimituksellisia eroja sekä eroja heidän omien yhteisöjensä liturgisissa käytänteissään, on mielestäni looginen vaihtoehto.

Tekstien omaleimaisuudet ovat selitettävissä tietyiltä osin parhaiten taustoittamalla kirjoittajien lähtökohtia. Didakhen kirjoittajan taustasta tiedetään hyvin vähän. Kirjoituksen ei oleteta olevan kahdentoista apostolin kirjoittama, mitä tekstin yksi nimitys implikoi, joten teksti ei siis ole pseudepigrافی vaan kirjoittaja on pikemmin tuntematon.⁵⁹ Didakhen teksti on riippuvainen Matteuksen tekstistä, eikä se tee Matteuksen sanamuotoihin suuria muutoksia, joten mielenkiintoni kohdistuu erityisesti kahteen evankelistaan ja heidän välisiin eroihinsa. Matteuksen evankeliumin kirjoittajan⁶⁰ katsotaan olleen taustayhteisöltään juutalaiskristillinen.⁶¹ Evankelista Luukas puolestaan ei ollut syntyperäinen juutalainen vaan pakanakristitty.⁶² Kirjoittajan taustat välittyvät tekstiin. Hyvänä esimerkkinä tästä on anteeksiantamisen ja anteeksisaamisen pyyntöön liittyvä ilmaus. Matteuksen katsotaan noudattelevan oikeammin Q-lähteen sanamuotoa pyytäen anteeksi enemmän yleisessä muodossa velkoja *ὀφειλήματα* (Didakhessa muodolla *ὀφειλήν*), kun taas Luukas on luultavammin muokannut anteeksi pyydettävän kohteen, velat, pakanayleisölleen helpommin ymmärrettäväksi muotoon synnit *ἁμαρτίας*.⁶³

Eroja löytyy myös tekstien välisistä asetelmista. Evankelistat kirjoittavat narratiivia Jeesuksen elämään liittyvistä tapahtumista, kun taas Didakhen kirjoittajan pyrkimys painottuu

⁵⁵ Fitzmyer 1985, 897.

⁵⁶ Hagner 1993, 145.

⁵⁷ Nolland 1993, 610.

⁵⁸ Bovon 2013, 82.

⁵⁹ Ehrman 2003, 406.

⁶⁰ Käytän hänestä tästä eteenpäin nimitystä Matteus tiedostaen, että tekstin on tuskin kirjoittanut evankeliumin tullimies Matteus. Teen samanlaisen ratkaisun käyttäen evankelistan nimeä myös myöhemmin Luukkaan kohdalla.

⁶¹ Luz 2007, 46.

⁶² Kuula, Nissinen & Riekkinen 2008, 231.

⁶³ Fitzmyer 1985, 897.

sääntökirjan laatimiseen omalle yhteisölleen. Asetelmien erot näyttäytyvät toisaalta myös siinä, miten rukouksen katkelma asettuu kunkin tekstin sisällä laajempaan narratiiviin. Matteuksen asetelma sijoittuu vuorisaarnan sisällä poleemisiin sanankääntein kuvattuun opetukseen, jonka kontrastina on väärällä tapaa rukoilevat. Luukkaalla puolestaan asetelma lähtee liikkeelle Jeesuksen rukoilemisesta ja opetuslasten halusta oppia Jeesuksen tapa rukoilla vertailukohtana Johannes Kastaja ja hänen rukousopetuksensa oppilailleen. Didakhen katkelma ei ota osaa narratiiviin evankelistojen tapaan vaan se sijoittuu oikein paastoamisen ohjeiden ja kiitosaterian viettämisen keskelle.

Oma lähtökohtani on tarkastella näiden kolmen tekstin, Matteuksen ja Luukkaan evankeliumien sekä Didakhen, sisältämien Isä meidän -rukouksen lopullista kreikankielistä tekstimuotoa puuttumatta juurikaan tekstin syntyvaiheisiin ja myöhempisiin muokkauksiin. Tämän vuoksi olen ottanut luvun kolme taulukossa tekstikatkelmiin mukaan myös Matteuksen evankeliumin myöhemmän lisäyksen Isä meidän -rukouksen doksologiasta, vaikka sitä useissa lähteissä ei mainitakaan. Pureudun seuraavaksi tekstien rakenteisiin.

4.2 Tekstien rakenne

Olen jakanut nämä kolmen eri tekstilähteen katkelmat karkeasti kahteen osaan: ohjeistuksiin, jotka koskevat rukouksen suorittamista (Matt. 6:5–8, Luuk. 11:1, Did. 8:2a⁶⁴, Did. 8:3) ja sanoitettuun rukoukseen (Matt. 6:9–13, Luuk. 11:2–4, Did. 8:2). Sanoitetun rukouksen jakso jakautuu lisäksi sisällöllisesti rukouksen avaavaan kohteen puhutteluun, seitsemään pyyntöön ja ylistysosaan.

Matteus on rukouksen ohjeistuksessaan huomattavasti Luukasta tai Didakhea laveasanaisempi kattaen ohjeillaan kokonaiset neljä jaetta. Matteuksella rukoilemisen ohjeissa tehdään eroa teeskentelijöiden tapaan rukoilla ”ihmisille näkyvissä” ja pakanoiden tapaan hokea tyhjää. Ohjeista käy ilmi, että edellä kuvatut tavat ovat vääränlaisia ja oikeanlainen rukoilemisen tapa on näiden tapojen vastapooli – harvasanaisesti sisällä perimmäisessä huoneessa muilta piilossa. Didakhe tiivistää Matteuksen lavean ohjeen pelkistettyyn kieltoon rukoilla kuin teeskentelijät kattaen mahdollisesti Matteuksen kuvailemat tavat ja tähdentää lopuksi vielä oikean tavan olevan ”niin kuin Herra hänen evankeliumissaan sanoi”. Tämän lisäksi rukousjakson lopuksi (8:3) Didakheessa esiintyy ainoana näistä kolmesta ohje tämän rukouksen rukoilemisajoista kolmesti päivässä. Luukkaan ohje tai oikeastaan ohjeettomuus poikkeaa edellisistä. Luukkaalla ohjeistus koskee ainoastaan annetun sanoitetun rukouksen mukaisesti rukoilemista Matteuksen ja Didakhen kanssa yhteneväisesti. Huomattavaa

⁶⁴ Olen jakanut Didakhēn jakeen 8:2 osiin a-c helpottaakseni tekstin käsittelyä työssäni.

ohjeistuksien jaksoissa on Matteuksen laveus ohjeissaan ja Didakhen samankaltaisuus Matteuksen tekstin kanssa vain tiivistetyssä muodossa. Didakhe kuitenkin poikkeaa Matteuksesta rukoilemisen määrän ohjeella. Luukkaalle ominaista on puuttuvat ohjeet rukouksen suorittamisen tavoissa. Mielenkiintoinen kaikkia kolmea tekstiä yhdistävä tekijä, sanoitetun rukouksen lisäksi, on kuitenkin kaikissa katkelmissa esitetty vertailukohte: Matteuksella teeskentelijät ja pakanat, Didakhessa teeskentelijät ja Luukkaalla Johanneksen opetuslapset.

Ohjeiden jälkeen alkaa varsinaisen rukouksen sanoittaminen. Jakso on selvästi rukouksen ohjeita yhteneväisempi kuvaus kaikissa kolmessa tekstissä. Rukous alkaa rukouksen kohteen puhuttelulla, josta se jatkuu pyyntöihin. Pyyntö voidaan laskea monella tapaa, mutta olen itse ryhmitellyt ne seitsemään osaan: (1) nimen pyhittäminen, (2) valtakunnan tuleminen, (3) tahdon toteutuminen, (4) leivän pyytäminen, (5) velkojen tai syntien anteeksipyyttäminen ja anteeksiantaminen, (6) pyyntö kiusauksen välttämiseksi ja (7) pahasta pelastamisesta. Rukouksen lopettaa doksologia. Pyyntö ovat kolmea lähdetekstiä vertaillessa lähestulkoon saman pituisia ja sisällöllisesti myös suhteellisen yhteneväisiä muutamia Matteuksen laajennuksia ja sanojen eroja lukuun ottamatta. Luukkaalta puuttuu näistä osioista kolmas ja seitsemäs pyyntö sekä lopun ylistysosa.

4.3 Huomioita käännöksestä

Isä meidän -rukousta käsittelevissä kolmessa tekstikatkelmassa on muutamia tekstin sisäisiä käännösvaihtoehtoja ja huomioita, joiden esille nostaminen on mielekästä. Tartun erityisesti sanoihin, jotka esiintyvät usein keskustelussa Isä meidän -rukousta käsittelevissä kommentaareissa. Kuten olen jo aiemmin todennut, Matteuksen sekä Didakhen katkelmat ovat lähes identtisiä, joten käsittelen näitä tekstejä lähtökohtaisesti yhdessä. Käyn muutamia käännösmahdollisuuksia ja huomioita läpi tekstin kronologian mukaisesti aloittaen rukousjakson ohjeistuksista.

Matteuksella (6:5) ja Didakhen (8:2a) rukoukseen ohjeistavassa jaksossa väärin rukoileviin viitataan sanalla *ὑποκριταί*. Sanan perusmuoto on *ὑποκριτής* ja se antaa mahdollisuuden käännöksille kuten teeskentelijä, tekopyhä, tekohurskas, mielistelijä ja hurskastelijä.⁶⁵ Walter Bauer kirjoittaa sanakirjassaan sanaa *ὑποκριτής* käytettävän usein näyttelijöiden yhteydessä.⁶⁶ Näin ollen olen valinnut käännöksessäni käyttää sanaa teeskentelijä, johon myös muun muassa Anne-Marit Enroth-Voitila on päätenyt uusimmassa

⁶⁵ Bauer 1988, ὑποκριτής.

⁶⁶ Bauer 1988, ὑποκριτής.

Didakhen suomennoksessa.⁶⁷ Vuoden 1992 Kirkkoraamattu käyttää Matteuksen tekstin mukaisesta sanasta käännöstä *tekopyhä* ja vuoden 1933/38 Kirkkoraamattu käännöstä *ulkokullattu*.

Didakhen vertailukohteena ovat ainoastaan teeskentelijät. Matteus sen sijaan jatkaa rukouksen ohjeiden osiota esittämällä vielä toisen vertailuryhmän: *οἱ ἔθνικοί*. Monikkomuotoisen ryhmäkuvauksen *οἱ ἔθνικοί* voisi kääntää sopivimmin pakanoiksi. Näiden pakanoiden negatiiviset ansiot ovat tyhjän hokeminen ja monisanaisuus. Suomennokseni *hokea tyhjää* tulee kreikan sanasta *βατταλογέω*, joka sananmukaisesti tarkoittaa ajattelematonta puhumista⁶⁸ tai puhumista sanoilla, joilla ei ole merkitystä⁶⁹. Tällainen ohjeistus puuttuu täysin Didakhesta ja Luukkaalta.

Jokapäiväisen leivän pyynnössä sanamuodot eroavat hieman toisistaan. Matteus ja Didakhe ovat jälleen yhdenmuotoisia ja luultavammin säilyttäneet Q-lähteen alkuperäiset muodot, kun taas Luukas on tehnyt omaa toimitustyötä tekstin parissa.⁷⁰ Luukas on muuttanut antaa-verbin aoristimuodosta *δός* (Matteus ja Didakhe) preesenssiin *δίδου*. Lisäksi Luukas muuttaa Matteukselta ja Didakhesta löytyvän adverbien *σήμερον* (täänän) ilmaukseksi *τὸ καθ' ἡμέραν* (joka päivä).

Mahdollisesti mielenkiintoisimmat käännöshuomiot rukouksen jaksosta sisältyvät velkojen tai syntien anteeksipyyttämiseen ja velallisille anteeksiantamiseen. Nostin näiden sanojen käsittelyn pintapuolisesti esille jo kirjoittajien taustojen vaikutusten havainnoinnissa, mutta käyn sitä seuraavaksi tarkemmin läpi. Matteuksella anteeksi pyydetään *τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν* (6:12) ja Didakheissa *τὴν ὀφειλὴν ἡμῶν* (8:2b) – kummassakin *meidän velkamme*. Luukas käyttää tekstissään eri sanaa. Luukkaalla (11:4) anteeksi pyydetään *τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν*, jonka voi suomentaa joko meidän synneiksemme tai rikkomuksiksemme. Olen valinnut kääntää sanan *ἀμαρτία* tässä Luukkaan kontekstissa synniksi. Mielenkiintoista on, että velkojen tai syntien anteeksi saamisen riippuvuussuhteessa vastapoolina on anteeksi antaminen, jossa taasen kaikissa kolmessa tekstissä puhutaan velallisista. Didakheissa ja Matteuksella velka ja velalliset pitäytyvät koko jakeen linjassa samana, kun taas Luukas vaihtaa sanaa kesken synneistä anteeksipyyttämisestä – velallisille anteeksiantamiseen.

Viimeinen esille nostettava lyhyt käännöshuomio tulee kuudennesta pyynnöstä. Siinä sanaa *πειρασμός* käytetään kuvaamaan jonkinlaista koettelemusta tai koetta, jonka rukoilijat

⁶⁷ Enroth-Voitila 2020, 131.

⁶⁸ Bauer 1988, βατταλογέω.

⁶⁹ Luz 2007, 305.

⁷⁰ Fitzmyer 1985, 897.

toivovat olevan väistettävissä. Keskustelu sanasta liitetään usein teologiseen kysymykseen siitä, voiko Jumala koetella tai kiusata. Esimerkiksi Hagner kertoo suosivansa sanan *temptation* tilalla sanaa *testing* perustellen tätä juuri sillä, että Jumala sallii ihmisten koetuksen mutta ei ihmisten kiusausta (*temptation*).⁷¹ Olen itse päätenyt samanlaiseen ratkaisuun käyttäen *πειρασμός*-sanasta suomennosta koetus.

4.4 Sisällön analyysi

4.4.1 Ohjeet rukoilemiseen

Rukoilemisen ohjeistus on vertailussa olevista tekstijaksoista moninaisimmin ilmaistu. Nämä ohjeet esitetään jokaisessa tekstissä omassa erilaisessa kontekstissaan. Matteuksen rukousta koskevat ohjeet sijoittuvat vuorisarnaan almujen antamista (6:2–3) ja paastoamista (6:16–18) koskevien ohjeiden keskelle. Tämä almuja, rukousta ja paastoa koskettava jakso alkaa ohjeella: ”Varokaa tuomasta hurskaita tekojanne ihmisten katseltavaksi, muuten ette saa palkkaa taivaalliselta Isältänne” (Matt. 6:1 Kirkkoraamattu 1992). Saman ajatuksen voidaan nähdä toistuvan eri sanoilla kuvattuna muutaman jakeen päästä Isä meidän -rukouksen jaksossa. Nämä kolme, almut, rukous ja paasto, muodostavat juutalaisen hurskauden harjoituksen kolme muotoa, mutta mielenkiintoisesti rukousjaksossa ne käännetään teeskentelijöitä vastaan.⁷² Matteus aloittaa rukousjakson ohjeet kuvaten laveasti neljällä jakeella (6:5–8), missä ja miten opetuslasten tulisi ja puolestaan ei tulisi rukoilla. Mallina siitä, miten Matteuksen mukaan ei tulisi menetellä, toimivat teeskentelijät ja pakanat. Ohjeissa opetuslasten ei tulisi rukoilla näkyvillä paikoilla ihmisten edessä kuten teeskentelijät, vaan hakeutua rukoilemaan pois ihmisten silmistä. Heidän ei myöskään tulisi rukoillessaan puhua monisanaisesti tyhjillä sanoilla kuten pakanat, vaan luottaa siihen, että ”Isä” tietää, mitä he kaipaavat, jo ennen kuin he ovat sen ääneen lausuneet. Tästä syystä lyhyt rukous riittää.

Didakhessa, joka on luonteeltaan erilainen kuin evankeliumit, on ennen Isä meidän -rukousta koskevaa jaksoa opetettu kasteesta ja paastosta. Rukousjaksosta siirrytään kiitosaterian viettämisen ohjeistuksiin. Didakhe tiivistää Matteuksen rukoilemiseen liittyvät ohjeet varsin lyhyeen ohjeistukseen (8:2a), jonka mukaan teeskentelijöiden kaltaisesti ei tulisi rukoilla, ja jatkaa oikein rukoilemisen puolestaan sisältyvän Herran sanoihin hänen evankeliumissaan. Näistä ohjeista alkaa sanoitettu rukous. On luultavaa, että tämä viittaus evankeliumiin on viittaus Didakhen kirjoittajan omassa yhteisössä suullisesti välittyneeseen

⁷¹ Hagner 1993, 151.

⁷² Luz 2007, 299.

evankeliumitekstiin.⁷³ Näiden lyhyiden ohjeiden lisäksi Didakhessa esitetään sanoitetun rukouksen jälkeen ohjeistus – rukoilla *näin* kolmesti päivässä (8:3).⁷⁴

Luukkaalla rukousjakson edelle sijoittuu katkelmat, joissa Jeesus opettaa Laupiaasta samarialaisesta ja vieraillee Martan ja Marian luona. Luukkaan rukousjakso alkaa Jeesuksen ollessa eräällä seudulla rukoilemassa. Rukoilemisen lopetettuaan opetuslapset haluavat oppia Jeesuksen tavan rukoilla viitaten mahdollisesti jakson alkuun (11:1). Yksi opetuslapsista pyytää, luultavammin koko opetuslapsien ryhmän suulla, heille omaa rukousta. Ainoa konkreettinen ohje, jonka Jeesus heille vastauksena antaa, on sanoitettu rukous – ei ohjeita sen suorittamiseen vaan ainoastaan sanat. Luukkaan ohjeistus rukoilemiseen näyttäytyy näin sisällöltään hyvin erilaisena kuin Matteuksen tai Didakhen – Luukas ei mainitse teeskentelijöitä laisinkaan eikä tee muutakaan vertausta oikein rukoilemisen tavoista.

Lopulta kaikkia kolmea tekstiä yhdistää ohjeistuksien vertailu toiseen ryhmään. Matteuksella vertailu tapahtuu suhteessa teeskentelijöihin (*ὕποκριται*) ja pakanoihin (*ἔθνικοί*), Didakhessa vain teeskentelijöihin ja Luukkaalla Johannekseen ja hänen opetuslapsiinsa. Viittaukset teeskentelijöihin ja pakanoihin vaativat tarkennusta. On selvää, että suhtautuminen teeskentelijöihin on Matteuksella ja Didakhessa jokseenkin poleemista. Matteus viittaa tähän ryhmään useaan kertaan evankeliumissaan nimenomaan poleemisin sanankääntein, kun taas Didakhessa teeskentelijät mainitaan vain jakeissa 8:1 ja 8:2.⁷⁵

Luz esittää Didakhen ja Matteuksen poleemisten sanojen käytölle perustellun teorian. Suhteessa teeskentelijöihin Luz katsoo, että Matteuksen tekstissä kyseessä on evankeliumin läpi kulkevasta vastakkainasettelusta varhaisen juutalaisuuden ryhmien farisealaisten ja kirjanoppineiden ja Matteuksen yhteisön välillä.⁷⁶ Kun taas Luzin mukaan Didakhessa, joka ajoittuu Matteuksen jälkeen kirjoitetuksi, kristinusko ja varhainen juutalaisuus ovat erottautuneet jo toisistaan. Näin ollen Luzin mukaan teeskentelijät voidaan Didakhessa yksinkertaisesti tulkita kuvaavan juutalaisia. Teeskentelijöistä erottautuminen kiteytyy Matteuksella ulkoisen itseään korostavan rukoilun tuomitsemiseen ja puolestaan yksilön rukoilemisen oikean asenteen korostamiseen. Koska tämä ei kuitenkaan ole Didakhen

⁷³ Luz 2007, 310.

⁷⁴ Kolmesti päivässä rukoileminen on selvästi juutalainen tapa (Dan. 6:9,11–12). Niederwimmer näkee kuitenkin, että juutalaisesta tavasta tulee ajatuksissa kristillistetty, kun rukous rukoillaan Herran osoittamalla sanoilla. (Niederwimmer 1998, 138)

⁷⁵ Tomson 2015, 172–173.

⁷⁶ Kuitenkin Luzin mielestä, jos katkelmaa luetaan sellaisenaan varhaisena matteuslaisena traditiona teeskentelijät eivät identifioitu edes selkeään juutalaiseen ryhmään vaan edustavat enemmänkin yleistä negatiivista tyyppiä.

syntyaikaan enää tarpeellinen erottautumista tekevä elementti, tehdään erottautumista juutalaisista poikkeavilla paastopäivillä ja Isä meidän sanoitetulla rukouksella.⁷⁷

Toinen vertailukohta, joka esiintyy vain Matteuksella, on pakanat. Heidän negatiivinen esimerkkinsä on tyhjän hokeminen ja paljon puhuminen. Luz katsoo kiellon linkittyvän luultavammin pakanoiden rukouksiinsa sisällyttämiin lisänimiin Jumalalle tai taikasanoihin, jotka loivat vaikutelman paljon puhumisesta ja tyhjän hokemisesta. Tällaista monisanaista tyhjää hokevaa rukousta vastaan annetaan kontrolloitu lyhyt rukous – Isä meidän -rukous.⁷⁸

4.4.2 Sanoitettu rukous

Tutkijat ovat varsin yhtämielisiä siitä, että Isä meidän -rukous on luonteeltaan juutalainen rukous.⁷⁹ Tätä luonnetta selitetään usein rukouksesta löydettävillä analogioilla juutalaisiin rukouksiin.⁸⁰ Vaikka rukousta selvästi pidetään juuriltaan juutalaisena, keskustelua on käyty myös sen vertaamisesta myöhempisiin juutalaisiin rukouksiin, jotka ovat mahdollisesti saaneet vaikutteita Isä meidän -rukouksesta.⁸¹ Merkittävänä erottavana elementtinä pidetään usein rukouksen alussa olevaa kohteen puhuttelua. Aloitan sanoitetun rukouksen käsittelyn siitä.

Varsinainen rukous alkaa kaikissa kolmessa tekstijaksossa rukouksen kohteen, Jumalan, puhuttelulla. Matteuksella ja Didakhessa rukouksen aloittaa vokatiivimuotoinen *isä meidän*, Luukkaalla vokatiivimuotoinen *isä*. Jeesus rukouksen antajana antaa rukoilijoiden ryhmälle valtuuden puhutella Jumalaa isänä samoin, kun hän itse puhuttelee tätä rukouksissaan (mm. Matt. 26:39, Luuk. 23:34). Fitzmyer kuvaa tällaisen tavan puhutella Jumalaa olleen varsin tuntematon esikristillisessä palestiinalaisessa juutalaisessa traditiossa.⁸² Tässä poikkeavassa tavassa Jumalaa ei nähdä enää kollektiivisena tai kansallisena, ei enää transsendenttina, vaan häneen liitetään intiimi suhde kuin isän suhde lapsiinsa.⁸³ Puhuttelusta Matteus ja Didakhe jatkavat laajennukseen ”joka olet taivaissa”. Hagner selittää laajennuksen yksinkertaisesti olevan tyypillinen Matteuksen terminologialle (esim. 5:48) kiteyttäen lopulta tämän kaksiosaisen puhuttelun antavan kuvauksen rukouksen mahdollisuuksille: ”isänä, Jumala on huolissaan lastensa tarpeista; olemalla taivaassa, hän on kaikkivoipa”.⁸⁴

⁷⁷ Luz 2007, 299–300. Myös Niederwimmer käsittää Didakhen teeskentelijät juutalaisina katsoen kyseessä olevan kristittyjen erottautuminen juutalaisista tavoista. (1998, 134,138)

⁷⁸ Luz 2007, 305.

⁷⁹ Fitzmyer 1985, 900; Nolland 1993, 611; Bovon 2013, 83.

⁸⁰ Bovon 2013, 83.

⁸¹ Fitzmyer 1985, 901.

⁸² Fitzmyer 1985, 898.

⁸³ Fitzmyer 1985, 898.

⁸⁴ Hagner 1993, 148.

Puhuttelun jälkeen alkavat rukouksen pyynnöt. Ensimmäinen pyyntö kehottaa nimen pyhittämiseen. Verbin passiivimuoto jättää tilaa ainakin kahdenlaiselle tulkinnalle: joko tämä voidaan nähdä Jumalan toimintana niin sanottuna jumalallisena passiivina tai toisaalta – kuten Nolland esittää⁸⁵ – rukouksena ihmisten puolesta, jotta he kunnioittaisivat Jumalaa. Ensimmäinen on selkeästi kannatetumpi tulkinta.⁸⁶ Fitzmyer kirjoittaa jumalallisen passiivin viittaavan Vanhasta testamentista kumpuavaan ideaan siitä, että Jumalan nimi olisi ensin pyhitetty, sitten tunnistettu pyhäksi ja lopulta ylistetty.⁸⁷ Näin ollen nimen pyhittäminen ei olisi jotain, mitä ihmiset voisivat aikaansaada.⁸⁸

Toinen pyyntö, valtakunnan tulemisen pyyntö, on kaikissa kolmessa tekstissä samanlainen aktiivin aoristimuotoinen. Toinen pyyntö aloittaa rukouksen eskatologiset tulkinnat. Pyyntö jättää lyhykäisyydessään paljon tulkinnanvaraa, joka on varmasti syynä siitä tehdyille monipuolisille tulkinnoille. Hagner katsoo pyynnön viittaavan Jumalan eskatologiseen määräysvaltaan, jota juutalaiset ovat odottaneet ja kaivanneet.⁸⁹ Fitzmyer syventää vielä Hagnerin sanotusta tulkiten yhteisön rukoilevan Jumalan kuninkaallisen, eskatologisesti solmitun vallan, levittäytyvän ihmisten elämään ja eksistenssiin ja lopulta saavan täydellisen toteutuksen.⁹⁰ Opetuslapsia kehoitetaan rukoilemaan siis jotain, mikä on alkanut jo Jeesuksen aikana, jossa he ovat saaneet olla mukana ja jonka he tulevat mahdollisesti tulevaisuudessa kokemaan.⁹¹

Kolmas pyyntö koskee tahdon tapahtumista maanpäällä sekä taivaassa ja se on luultavasti yksi Matteuksen laajennuksista. Luzin mielestä ongelmana tässä pyynnössä on aiempien pyyntöjen tapaan kysymys siitä, onko pyynnön pyrkimys kuvata ihmisten toimintaa ja tekoja vai onko toimijana Jumala.⁹² Jos kyseessä on jälkimmäinen, on pyynnön tulkinta jälleen eskatologinen. Joka tapauksessa pyyntö on synonyymien omainen edelliselle pyynnölle.⁹³ Nämä kaksi pyyntöä yhdessä, valtakunnan tuleminen ja tahdon tapahtuminen, ilmaisevat ylistyksen ja uskon Isään, mikä antaa pohjan kaikille tuleville pyynnöille.⁹⁴

Neljäs pyyntö on pyyntö leivän eli ravinnon⁹⁵ saamisesta. Persoonaa muuttuu monikon ensimmäiseksi kohdistuen pyynnöt mahdollisesti erityisesti juuri opetuslasten tarpeille. Leivän

⁸⁵ Nolland 1993, 614.

⁸⁶ Tätä näkemystä kannattavat esimerkiksi Luz 2007, 316; Hagner 1993, 148; Fitzmyer 1985, 898.

⁸⁷ Fitzmyer 1985, 898.

⁸⁸ Fitzmyer 1985, 898.

⁸⁹ Hagner 1993, 148.

⁹⁰ Fitzmyer 1985, 899.

⁹¹ Hagner 1993, 148.

⁹² Luz 2007, 318–319.

⁹³ Hagner 1993, 148.

⁹⁴ Fitzmyer 1985, 898.

⁹⁵ Leipä raamatullisessa kontekstissa voidaan tulkita tarkoittavan myös ravintoa ylipäätään. (Bovon 2013, 88)

tulkinnassa on vaihtoehtoja. Neljättä pyyntöä on tulkittu sekä maallisena että hengellisenä riippuen siitä, ulottuuko eskatologinen tulkinta myös leipään. Maallisena pyynnön merkitys olisi yksinkertaisesti olla ottamatta jokapäiväistä leipää itsestänselvyytenä ja näin pyytää, että ruokaa olisi tänään ja vielä huomennakin.⁹⁶ Hengellisenä vaihtoehtona neljättä pyyntöä on tulkittu tarkoittamaan eukaristiaa – ”Jumalan spirituaalista mannaa”.⁹⁷ Nolland argumentoi, ettei konteksti kuitenkaan vaadi jälkimmäistä tulkintaa. Hän huomioi lisäksi tämän vaihtoehdot sivuuttavan raamatullisen käsityksen siitä, että Jumala ruokkii myös maallista elämää (Sananl. 30:8).⁹⁸ Bovon tähdentää joka tapauksessa verbin *antaa* merkityksen korostavan tässä ruoan näkemistä lahjana.⁹⁹

Viides pyyntö jatkaa me-muotoisia pyyntöjä, ja siinä pyydetään anteeksi (mahdollisesti kollektiivisia) syntejä (Luukas) tai velkoja (Matteus ja Didakhe). Luukas käyttää sanaa *ἀμαρτία*, Matteus *ὀφείλημα* ja Didakhe sanaa *ὀφειλή*. Luz kirjoittaa näiden eri kreikankielisten sanojen juontuvan luultavammin alkuperäisen tekstin arameankielisestä kantasanasta.¹⁰⁰ Sanaerot on selitettävissä, kuten aiemmin jo mainitsin, tekstien eri yleisöjen käyttötarkoituksesta juontuvaksi. Luukas tähdentää pakanayleisölleen velkojen merkitystä kääntäen sanan synniksi.¹⁰¹ Luukas on siis todennäköisesti poikennut lähdetekstistä, mikä voidaan perustella sillä, että hän käyttää anteeksiantamisen yhteydessä Matteuksen ilmaisua.¹⁰² Syntien tai velkojen anteeksisaamiseen liitetäänkin lisäksi ehto, jonka mukaan anteeksi pyydetään sen toivossa, että me-ryhmälle velassa oleville anteeksiantaminen riittää. Rikard Roitto mainitsee yleisen tulkinnan tästä jakeesta (Matteuksen kontekstissa) olevan se, että rukoilijat kokivat velvollisuudekseen antaa anteeksi, jotta voisivat itse saada anteeksi.¹⁰³ Pyyntöä näkyy myös eskatologinen tulkinta – se on toisaalta pyyntö anteeksisaamisesta tulevaisuuden tuomiossa kuin myös tässä päivässä eskatologista anteeksiantoa edeltävässä kontekstissa.¹⁰⁴

Kuudes pyyntö koskee koetuksen välttämistä. Millaisesta koetuksesta oikein on kyse? Koetteleeko Jumala? Kuudetta pyyntöä, kuten aiempiakin, on tulkittu eskatologisesta näkökulmasta. Hagner pohtii, onko pyynnössä kyse tulevasta tuomiosta, jokapäiväisestä elämästä vai ehkä kummastakin, sillä kieliopillisesti kaikki nämä vaihtoehdot olisivat

⁹⁶ Luz 2007, 321.

⁹⁷ Nolland 1993, 620.

⁹⁸ Nolland 1993, 620.

⁹⁹ Bovon 2013, 88.

¹⁰⁰ Luz 2007, 311.

¹⁰¹ Hagner 1993, 150.

¹⁰² Nolland 1993, 617.

¹⁰³ Roitto 2016, 197.

¹⁰⁴ Hagner 1993, 150.

oikeutettuja.¹⁰⁵ Luz puoltaa jokapäiväisen elämän koettelemuksia argumentoiden, ettei jakson koetus-sana *πειρασμός* esiinny juutalaisissa eikä Uuden testamentin kirjoituksissakaan apokalyptisessä yhteydessä vaan nimenomaan jokapäiväisten koetusten yhteydessä.¹⁰⁶ Siihen, kuka koetukseen johdattaa, ei oteta jaksossa varsinaisesti kantaa, vaikkakin muodollisesti sen voisikin nähdä Jumalan aktiivisena tekona. Joka tapauksessa ainakin Hagner päätyy mielestäni hyväksyttävään tulkintavarianttiin, jossa opetuslapset rukoilevat sen puolesta, etteivät joutuisi sellaiseen tilanteeseen, josta heidän uskonsa ei selviäisi.¹⁰⁷

Viimeinen pyyntö pahasta pelastamisesta on otettava Matteuksen laajenuksena.¹⁰⁸ Se esiintyy Matteuksella ja Matteuksesta riippuvaisessa Didakhessa, mutta ei Luukkaalla. Se on selkeä lisäys kuudenteen pyyntöön kirkastamaan sen mahdollisesti epämääräiseksi jäänyttä pyyntöä koetuksesta. Matteus onkin luultavammin halunnut tähdentää lukijoilleen, että jonkinlaista testausta tai koetusta on luvassa ja lisännyt tämän siksi tekstiin. Viimeisen pyynnön *pahan* luonnetta on pyritty ratkaisemaan: onko kyseessä persoonallinen vai persoonaton paha.¹⁰⁹ Ratkaisuun ei olla päästy, sillä viimeisen pyynnön paha voidaan määritellä sekä neutriksi että maskuliiniksi eikä ainakaan siten ratkaise persoonallisen pahan ongelmaa.

Rukouksen päättää Didakhessa ja Matteuksen myöhemmissä käsikirjoituksissa ylistysosa, joka sisällöltään on toistoa alun ylistyksille. Doksologia rukouksen lopussa on löydettävissä ensi kertaa Didakhesta, josta se löytyy kaksiosaisena (voima ja kunnia). Kolmiosainen, (valtakunta, voima ja kunnia) niin sanottu laajennettu doksologia, on löydettävissä myöhemmistä Matteuksen käsikirjoituksista. Luukkaalla mainintaa lopun ylistysosasta ei löydy lainkaan. Doksologian puuttuminen sekä Luukkaan että Matteuksen varhaisimmista käsikirjoituksista nähdään usein merkitsevän sitä, ettei Q-lähde tuntenut tätä rukouksen lopetusta. Niederwimmer mainitsee kuitenkin, että juutalaisissa rukouksissa viittaus valtakuntaan oli tavallinen tapa, ja näin ollen onkin merkittävää, että Matteuksen laajennus koskee nimenomaan valtakuntaa. Ylistysosan ajatellaan muotoutuneen aluksi viimeisen pyynnön perään ikään kuin rukoilijoiden siinä hetkessä muotoilemaksi päätökseksi, josta kuitenkin pikkuhiljaa vakiintui tietynmuotoinen doksologia.¹¹⁰

¹⁰⁵ Hagner 1993, 151.

¹⁰⁶ Luz 2007, 322.

¹⁰⁷ Hagner 1993, 151.

¹⁰⁸ Nolland 1993, 618.

¹⁰⁹ Hagner näkee pahan viittaavan tässä joko pahaan (*Evil One*) tai Saatanaan. (1993, 151)

¹¹⁰ Niederwimmer 1998, 136–137.

5 Isä meidän -rukous monitahoisena rituaalina

5.1 Rituaalin elementit

Mistä rituaali koostuu? Ronald Grimes näkee rituaalin muodostuvan seitsemästä elementistä, joita ovat teot (*actions*), toimijat (*actors*), paikat (*places*), ajat (*times*), objektit (*objects*), kielet (*languages*) ja ryhmät (*groups*). Elementit muodostavat Grimesin oletuksen mukaan rituaalin kokonaisuuden, jossa ne toimivat dynaamisesti vuorovaikutuksessa. Jakamalla rituaalin elementeistään koostuvaksi kokonaisuudeksi, on mahdollista välttyä ajautumasta rituaalin yksinkertaistamiseen.¹¹¹ Saadakseni mahdollisimman kattavan kuvan Isä meidän -rukouksen rituaalista tarkastelen tässä jaksossa kaikkia kolmea Isä meidän -rukouksen rituaalikuvauksen sisältämää tekstiä rinnakkain.

Rituaalin yksinkertaistamiseen on mahdollista ajautua myös rukouksen rituaalin yhteydessä. Grimesin elementtijako ja elementtejä syventävät kysymykset toimivat hedelmällisenä lähtökohtana rukouksen rituaalin monipuoliselle analyysille. On kuitenkin syytä huomioida, ettei Isä meidän -rukousta kuvaavien tekstijaksojen intentio ole ollut kuvata kokonaista rukouksen rituaalia sen alusta loppuun. Tästä johtuen kaikkiin kysymyksiin on mahdotonta saada kattavia vastauksia ainoastaan näitä katkelmia katsomalla. Tekstijakson intentio sen sijaan on luultavammin ollut esittää tietylle ryhmälle kohdennettu, jollain aspekteilla muuttunut malli rituaalin suorittamisesta. Tarkemman kokonaiskuvan ja kontekstin saavuttamiseksi otan Isä meidän -rukouksen tarkastelun avuksi muutamia rukoilemista kuvaavia kohtia Uudesta testamentista. Tarkastelen seuraavaksi Isä meidän -rukouksen suorittamista rituaalina, Grimesin elementtijaon mukaisesti, sen seitsemästä elementistä käsin pyrkien saavuttamaan mahdollisimman kokonaisvaltaisen ja rituaalin monimutkaisuutta kunnioittavan käsityksen rukouksesta rituaalina.

5.1.1 Rituaaliteot

Ensimmäinen elementti – *rituaaliteot*¹¹² – sisältää kaiken rituaalin sisäisen toiminnan – rituaalin ”juonen”. Pyrkimys on jäsentää kaikkea rituaaliin liittyvää käyttäytymistä ennen, aikana ja rituaalin jälkeen. Mitkä rituaalitoimet ovat rituaalin kannalta välttämättömiä ja mitkä

¹¹¹ Grimes 2014, 231–236; Grimes haluaa itse tähdentää, ettei hänen elementtijaonsa ole suinkaan sementoitu, vaan elementtien rajat ovat häilyviä ja toimivat lähinnä käsittelyn tukena. Hän kannustaa tutkijoita keksimään itse uusia elementtejä, jos tarkasteltavana oleva rituaali sitä vaatii.

¹¹² Grimes 2014, 242; Ensimmäisen elementin osaa voitaisiin Grimesin mukaan nimittää vaihtoehtoisesti myös rituaaliseksi performansseiksi, esityksiksi tai toteutuksiksi, käytänteiksi, käyttäytymiseksi tai tapahtumiksi riippuen siitä, mitä halutaan tähdentää.

muunneltavissa? Ensimmäinen elementti pyrkii erittelemään, mitä rituaalin sanotaan tekevän ja mitä se lopulta tekee kuin myös kaikkea rituaalista aiheutuvaa – vaikutusta ja reaktioita.¹¹³

Ensimmäisen elementin tarkastelu Isä meidän -rukouksen rituaalissa jää tekstievidenssin vähyyden ja tekstin luonteen vuoksi varsin pintapuoliseksi. Varhaisista kristillisistä teksteistä ei löydy katkelmaa, jossa kuvattaisiin Isä meidän -rukouksen varsinainen suoritus. On vain tämä malli rituaalista, joka toimii ikään kuin esimerkkinä rukouksen viettämisestä jääden ainoaksi rituaalin tarkastelumahdollisuudeksi. Tämä johtuu mahdollisesti Uuden testamentin tekstien pääasiallisesta luonteesta, joka ei keskity kuvaamaan erillisten yksilöiden toimintaa ja reaktioita ilman, että nämä kuvaukset olisivat sidottuina juonen kannalta merkittäviin tapahtumiin.

Rituaalin juoni alkaa rituaalin suorittamiseen viittaavilla ohjeilla, joiden mukaan synagogissa ja avarissa kadunkulmissa tapahtuvaan rukoileminen on väärä tapa tähdentäen oikeanlaisen rituaalin suorittamisen olevan muilta ihmisiltä piilossa, omassa huoneessa lukkojen takana. Nämä ohjeet löytyvät vain Matteukselta (6:5–6). Rituaalin varsinainen suorittaminen tapahtuu sanoitetun rukouksen osiossa (Matt. 6:9–13, Luuk. 11:2–4, Did. 8:2b), jossa jonkinlainen me-yhteisö pyytää, toivoo ja osoittaa kunnioitusta Isälle. Sitä, mitä rituaalin sanoitetun osuuden jälkeen tapahtuu, ei tekstikatkelmissa enää kuvata. Rituaalin juonen kuvaus jää lyhykäisyydessään tähän.

Rituaalitoimiin kuuluu myös kehollisuus. Isä meidän -rukouksen kuvaus ei tosin paljasta rituaalin kehollisuudesta muuta kuin suulla tuotetun puheen jos tulkitsija katsoo tämän kehollisena. Kuitenkin muista Uuden testamentin rukouskuvauksista voidaan päätellä, että rukouksen rituaalin suorittamiseen on luultavammin liittynyt joitain eleitä eli kehollisuutta. Uuden testamentin teksteistä on löydettävissä kahdenlaista kehollista toimintaa liittyen rukoilemiseen: polvistuminen (Matt. 26:39, Mark. 14:35, Luuk. 22:41, Apt.t. 9:40, 20:36) tai seisominen (Mark. 11:25). Useat tutkijat, kuten Paul Bradshaw, ovatkin sitä mieltä, että nämä kaksi tapaa olivat kristityille omaleimaisia rukousasentoja.¹¹⁴ Isä meidän -rukouksen kohdalla näitä kehollisia eleitä ja niiden merkitystä ei voida kuitenkaan todistaa.

5.1.2 Rituaalitoimijat

Toinen elementti – *rituaalitoimijat* – vaatii elementeistä laajinta tutkimuspinta-alaa, jotta voidaan kartoittaa kaikki rituaalissa toimivat henkilöt, heidän roolinsa ja ajatuksensa. Toinen elementti koostaa siis kysymyksiä rituaalitoimijan intentiosta, asenteista, arvoista ja

¹¹³ Grimes 2014, 237–241.

¹¹⁴ Bradshaw 1981, 26–27.

uskomuksista sekä toimijan kehollisuudesta. Näiden kysymysten myötä pyritään selvittämään, keitä ovat rukouksen rituaalitoimijat. Toimivatko he rituaalissa yksin vai yhdessä? Mikä on rituaalitoimijan tietoisuus itsestä ja muista? Onko rituaalitoimijana mahdollisesti myös yliluonnollinen toimija?¹¹⁵

Rituaalitoimijat voitaisiin kääntää Grimesin käyttämästä termistä *ritual actors* myös rituaalinäyttelijöiksi. Olen päättänyt käyttää suomennosta rituaalitoimijat, sillä se on kuvailevampi suomennos siitä, mitä Grimes tarkoittaa.¹¹⁶ Kuitenkin ajatus rituaalitoimijoista rituaalinäyttelijöinä liittyy läheisesti Matteuksen (6:5) ja Didakhen (8:2a) kuvaamaan ryhmään ja heistä tehtävään erottautumiseen rituaalin suorittamisen tavoissa. Näistä toisen ryhmän jäsenistä käytetään sanaa *οἱ ὑποκριταί*, joka voidaan suomentaa teeskentelijöiksi tai näyttelijöiksi. Teeskentelyä tai näyttelemistä siis paheksutaan ja oman ryhmän jäseniä neuvotaan olemaan suorittamatta rituaalia teeskennellen tai näytellen. Tietynlaisella määritellyllä teeskentelijöistä poikkeavalla käyttäytymisellä – vetäytymällä piiloon muilta (Matt. 6:5) – on mahdollista päästä pois näyttelijän leimasta. Tosin jos Matteuksen ohjeiden mukaisesti ajatellaan, että rukous suoritettiin aina poissa muiden näkyvistä, tällöin rituaalilla ei olisi todistajaa tai observoijaa, ja näytteleminen vain itselle olisi turhaa. Grimes erottaa rituaalitoimijat tavallisista esiintyjistä, näyttelijöistä, perustelemalla rituaalitoimijoiden intention olevan asioiden todellinen toteuttaminen, ei vain esitys.¹¹⁷

Rituaalin suorittamiseen liittyy erilaisia rooleja. Grimes listaa rituaaliin liitettäviä rooleja olevan muun muassa rituaalin johtaja, seuraaja, todistaja, mahdollistaja, tulkitsija ja tutkija.¹¹⁸ Isä meidän -rukouksen rituaalisten toimijoiden joukon kartoittaminen on mielenkiintoinen tehtävä. Rituaalitoimijoiden joukko kuvataan kaikista selvimmin Luukkaalla, jolla rukoilijoiksi sanoitetaan Jeesuksen (rituaaliohjeiden antajan) läheinen ryhmä – opetuslapset (Luuk.11:4). Matteuksella katkelman yleisö kohdennetaan samalla tapaa opetuslapsiksi, mutta tarkasteltavana olevaa katkelmaa hieman aiemmin (Matt 5:1–2). Didakheissa erityistä kohdennusta Isä meidän -rituaalin toimijoiksi ei tehdä, vaan teksti antaa ymmärtää, että rukouksen ohjeet kohdennetaan tekstin lukijalle (tai kuulijalle). Vaikka rituaalin suorittamista ei varsinaisesti kuvata, tarvittavat ohjeet annetaan opetuslapsille tulevaa suorittamista varten. Mielenkiintoista on myös pohtia, liittyykö Jeesus itsensä muiden rituaalitoimijoiden joukkoon. Hän antaa ohjeen ”rukoilkaa (te) siis näin: Isä meidän” (Matt.

¹¹⁵ Grimes 2014, 237–241.

¹¹⁶ Grimes 2014, 249; Grimes katsoo itse, ettei rituaalitoimijoiden tulisi näyttellä samoin kuin näyttelijöiden, vaikkakin joskus saattavat näin toimia.

¹¹⁷ Grimes 2014, 249.

¹¹⁸ Grimes 2014, 251.

6:9). Sanamuoto ei vaadi, etteikö Jeesusta voisi katsoa me-ryhmän ulkopuolelle. Toisaalta on myös mahdollista, että Jeesus näillä sanoilla sisällyttää itsensä tähän rituaalitoimijoiden me-ryhmään.

Rituaalitoimijoihin liittyy myös toimijoiden kehollisuus. Tutkiessani kehollisuuden osaa ja syytä sille, miksi tekstijaksoissa ei mainita kehollisuutta, on tarkasteluun mahdollista ottaa kaksi tulokulmaa. Rukouksen suorittamiseen liitettävät keholliset säännöt olivat joko (1) kulttuurikontekstissaan jo itsestään selviä, ettei niitä ollut tässä rituaalin mallisuorituksessa tarpeen kuvata, tai (2) vaihtoehtoisesti kehollisuus ei ollut rukouksen rituaalin suorittamisen kannalta kovin merkittävää. En lähde arvioimaan sitä, mikä rukouksen suorittamisesta teki varhaisille toimijoilleen merkittävän, mutta uskon rituaalin kehollisuuden osatekijyyden piilevän näiden kahden synteessissä.

Grimes puhuu rituaalitoimijoiden yhteydessä rituaalisista agenteista. Rituaaliset agentit ovat Grimesille rituaalisia toimijoita, jotka toimivat rituaalissa saaden jotain aikaan.¹¹⁹ Agentti voi olla kollektiivinen tai yksilöllinen – inhimillinen tai epäinhimillinen (jumalallinen).¹²⁰ Grimes katsoo agentit usein sosiaalisiksi persooniksi, jotka toimivat yhdessä – usein ryhminä mutta joissain tapauksissa myös yksilöinä.¹²¹ Isä meidän -rukouksen tapauksessa rituaalisia agenteja ovat selvästi rukouksen rituaalin myöhemmin suorittavat opetuslapset ja heidän lisäksensä myös Jeesus. Rukouksen osoitus Isälle mahdollistaa rukoukselle oletuksen myös yli-inhimillisestä agentista, joka mahdollisesti saa aikaan rukoilijoiden esittämät pyynnöt. Erityisen mielenkiintoista rukousjaksossa onkin inhimillisten agenttien suhde tähän yliluonnolliseen agenttiin – Isään.

5.1.3 Rituaaliset paikat

Kolmas elementti – *rituaaliset paikat* – selvittää niiden paikkojen merkitystä, joissa rituaali suoritetaan.¹²² Vietetäänkö rituaali sakraalissa tilassa vai ei? Onko rituaali sisällä vai ulkona vietettävä? Vietetäänkö rituaali yhdessä tai erikseen kaikille näkyvissä vai piilossa? Onko paikalla väliä – voidaanko rituaali siirtää toiseen tilaan ongelmitta? Miten rituaalitoimijat asettuvat tähän rituaaliseen paikkaan? Liittyykö siihen tiettyjä ilmansuuntia?¹²³

¹¹⁹ Grimes 2014, 249.

¹²⁰ Grimes 2014, 237–241.

¹²¹ Grimes 2014, 249.

¹²² Olen valinnut omassa työssäni tietoisesti käyttää käsitettä rituaalin suorittaminen (englanniksi usein *carry out*, *execute* tai *enact*) sen mahdollisista negatiivisista konnotaatioista huolimatta. Yhtä hyvin voitaisiin puhua rituaalin viettämisestä tai rituaalin toimittamisesta.

¹²³ Grimes 2014, 237–241.

Rukouksen suorittamiseen ei liity varsinaista rituaalista paikkaa tai sakraalia tilaa, mikä mahdollistaa sen, että rukoilla voitiin joko yksin tai yhdessä.¹²⁴ Vaikka tällaista merkittävää rituaalista rakennusta, kuin esimerkiksi synagoga¹²⁵, ei voida nimetä, paikka ei kuitenkaan ole merkityksetön vaan oikeastaan kovinkin merkittävä – jossain määrin rituaalinen jo itsessään.

Matteus aloittaa rukousjakson Jeesuksen sanoilla siitä, miten rukousta ei tulisi suorittaa: ”Ja aina kun rukoilette, älkää olko niin kuin teeskentelijät, sillä he asettuvat synagogiin ja seisovat ja rukoilevat avarissa kadunkulmissa, jotta olisivat ihmisille näkyvissä - -” (6:5). Vaan kuten olen jo edellä lyhyesti käsitellyt, rukoilla tulisi suljettujen ovien takana muilta piilossa (6:6). Paralleelissa Luukkaalla ei ohjeisteta varsinaista rukouspaikkaa mutta huomionarvoista on, että jakso alkaa sanoilla ” Ja kun Hän [Jeesus] oli eräällä seudulla rukoilemassa, ja kun Hän oli lopettanut, sanoi eräs Hänen opetuslapsistaan Hänelle - -” (11:1). Erityisesti jos Matteuksen ohjeistus sisätiloissa rukoilemisesta luetaan kirjaimellisesti, on tämä Luukkaan jakso sen kanssa ristiriitainen. Luukkaan katkelmassa ei korosteta sisätiloissa rukoilemista ja on lisäksi mahdollista, että opetuslapset olivat Jeesuksen lähellä tämän rukoillessa. Jeesus ei siis rukoile Luukkaan kuvauksessa yksin suljettujen ovien takana.

Luukasta ja Matteusta tulkiten ei vakiintunutta paikkaa rukoilemisen suorittamiseen vielä ollut. Kummatkin tekstit välittävät kuitenkin kuvan siitä, että rukouksen suorittaminen tulisi tapahtua ainakin jossain määrin vetäytyen suurista joukoista. Oikeanlainen paikka kertoo siitä, mikä rituaalissa oli tärkeää: ei ulkoinen pöyhkeily vaan uskonnollisen käyttäytymisen ulottuminen yksilön omistautumiseen ja henkilökohtaisiin aikomuksiin.¹²⁶

5.1.4 Rituaaliset ajat

Neljäs elementti – *rituaaliset ajat* – tarkastelee ajan merkitystä rituaalissa. Kuinka kauan itse rituaali kestää? Onko siinä vaihteluita? Kuinka usein rituaali suoritetaan? Muuttuuko rituaali vuoden kierrossa – onko joku tietty aika rituaalin kannalta merkittävämpi? Viittaako itse rituaali johonkin tiettyyn aikaan? Kuinka ajan alku ja loppu käsitetään? Vaikuttaako tradition kertyminen ajan myötä rituaaliin?¹²⁷

Isä meidän -rukouksen tekstijaksoista vain Didakhe sisällyttää ajallisia ohjeita rukouksen suorittamiseen. Sanoitetun rukouksen jälkeen Didakhessa on lyhyt huomautus rituaalin ajallisesta vietosta: ”Rukoilkaa näin kolmesti päivässä” (8:3). Didakhen ohjeiden mukaan

¹²⁴ Stewart 2008, 749.

¹²⁵ Vaikka juutalaiset pitivät synagogaa merkittävänä paikkana ei sitä katsottu kuitenkaan sillä tavalla sakraalina tilana, että muualla rukoilu olisi ollut kiellettyä. (Luz 2007, 301)

¹²⁶ Stewart 2008, 748.

¹²⁷ Grimes 2014, 237–241.

rukous olisi päivittäinen rituaali, joka on määrätty suoritettavaksi kolmesti päivässä. Rituaalin suorittamisen kertojen sijoittumista päivään ei kuitenkaan määritellä. Bradshaw tähdentää syyksi sille, miksi Didaknessa ei määritellä näitä kolmea aikaa rukoilemiselle, laajalti hyväksytyyn argumenttiin siitä, että päivittäiset rukoiluajat olisivat olleet jo yleisesti vakiintuneet pikemmin kuin, että näillä ajoilla ei olisi merkitystä.¹²⁸ Usein näillä kolmella rukoiluajalla viitataan juutalaisiin tapoihin, kuten temppeliuhrin suorittamiseen kolmesti päivässä¹²⁹ tai Danielin kirjan kuvaukseen (Dan. 6:10) rukoilemisesta kolme kertaa päivässä. Uuden testamentin tekstit, jotka käsittelevät jollain tapaa rukoilemisen ajoittamista, paljastavat ainoastaan rituaalin suorittamisen sijoittuneen sekä päivään että yöhön (Luuk. 18:7, 1. Tess. 3:10, 1. Tim. 5:5).

Rituaalin ajallisuutta pohtiessa on lyhyesti mainittava sanoitetun rukouksen sisäinen viite ajallisuuteen – pyyntö jokapäiväisestä leivästä *tänään* (Matteus ja Didakhe). Luukkaalla pyyntö on muodossa *joka päivä*. Luukkaan muoto mahdollistaa tämän perusteella harvemmin rukoilun, kun taas Matteuksen ja Didakhen *tänään*-ilmauksesta voidaan päätellä rukouksen olleen vähintään jokapäiväinen suoritus. Rituaalin itsessään ei voida olettaa olevan kestoiltaan pitkä sisältäen vain kaksi lyhyttä osaa: mahdollisen ruumiillisen aspektin suorittamisen ja sanoitetun rukouksen. On kuitenkin huomautettava, että esimerkiksi Bradshaw esittää Isä meidän -rukouksen olevan liian paljas ollakseen rukouksen ainoa sanoitus varsinkin muodossa ilman doksologiaa, ja uskoo Isä meidän -rukouksen olleen aina osa laajempaa rukousta.¹³⁰

5.1.5 Rituaaliset objektit

Viides elementti – *rituaaliset objektit* – erittelee kaikki rituaaliin liitettävät asiat, objektit, materian. Liittyykö rituaaliin asuja tai esineitä? Miten näitä käytetään? Mitä ehkä kaikkien tarvitsee omistaa ja mitä ei saa omistaa? Miten varallisuus tai varattomuus käsitetään? Kumpi on suotavaa? Onko rituaalisia objekteja rakennettu, säilytetty tai hävitetty? Liittyykö rituaaliin ruokaa syötävänä tai mahdollisesti uhrina?¹³¹

Rukous ei vaadi mitään edellä esitettyjä esineitä, materiaalista uhrilahjaa tai muutakaan materiaa rituaalin suorittamiseen sinänsä. Rituaalin suorittajilla ei rukous-jaksoissa kuvata olleen rituaalisia vaatteita, mikä on ymmärrettävissä ja selitettävissä mahdollisesti jo sillä, että rukous oli päivittäinen, luultavasti kolmesti päivässä toistuva rituaalisuoritus. Ainoa maininta materiasta rukoilun yhteydessä Uuden testamentin teksteissä on Paavalin kirjeestä

¹²⁸ Bradshaw 1981, 26.

¹²⁹ Stewart 2008, 748.

¹³⁰ Bradshaw 1981, 27.

¹³¹ Grimes 2014, 237–241.

korinttilaisille (1. Kor. 11:4–5), jossa miehiä käsketään rukoilemaan (ja profetoimaan) ilman päähinettä ja naisia päähineen kanssa. Rukoilemiseen on näin liittynyt naisilla päähine ainakin Paavalin yhteisössä. Varsinainen Isä meidän -rukouksen rituaali ei kuitenkaan anna materian käyttöön liittyviä ohjeita mutta sisältää kuitenkin viittauksen materiaan, joka kyseisessä jaksossa on rukoilijoiden yleisinhimillinen pyyntö jokapäiväisestä leivästä.

5.1.6 Rituaaliset kielet

Kuudes elementti – *rituaaliset kielet* – tutkii rituaalin sisältämiä kieliä. Näitä kieliä voidaan tarkastella monesta eri perspektiivistä. Minkälaista kieltä ja puhetta käytetään ennen ja jälkeen rituaalin? Käytetäänkö rituaalin aikana kieltä esimerkiksi puheen tai laulun muodossa? Liittyykö rituaaliin merkittäviä kieliä kuten kertomuksia, kiitosta, rukousta tai runoutta? Mikä merkitys näille rituaalissa annetaan? Ovatko jotkut rituaalin osat käsikirjoitettuja? Entä liittyykö rituaaliin sanallisia ohjeita tai opetusta? Mitä tällä kaikella rituaaliin liittyvällä kielellä pyritään ilmaisemaan – uskomuksia ja maailmankatsomusta?¹³²

Grimesin mukaan rukous voi olla yksi rituaalin kielistä.¹³³ Puhe on rukouksen kielen sisällä sen ensisijainen kieli ja väline rituaalin viettämiseen. Rituaaliin liittyvä kieli kattaa rituaalin viettämisen ohjeistukset ennen rituaalia (Matt. 6:5–9, Luuk. 11:2, Did. 8:2a-b) ja sen jälkeen (Did. 8:3) sekä sanoitetun rukouksen. Isä meidän -rukouksen tapauksessa kieli on alusta loppuun käsikirjoitettua ja korostetusti aina samoilla sanoilla toistuvaa. Nimenomaan valmiiksi sanoitetulle kielelle annetaan painoarvoa. Tätä kieltä on pyydetty (Luuk. 11:1) ja se on oletettavasti luotu ja formalisoitu juuri kyseisen ryhmän tarkoitukseen. Olen toisen elementin yhteydessä käsitellyt ohjeistuksia ennen ja jälkeen rituaalin, pääasiallisena merkityksenä erottautuminen muista ryhmistä, joten keskityn seuraavaksi käsittelemään itse sanoitettua rukousta rituaalin kielenä.

Grimesin mukaan sanat ovat äänen tekemisestä muodostuvaa toimintaa, jossa sanat julistavat tosiasioita, välittävät merkitystä ja suorittavat tehtäviä. Sanat rituaaliympäristössä tekevät tätä samaa: kuvailevat, toteavat ja kertovat. Kuitenkin rituaaliympäristössä sanojen funktio vielä erityisesti on Grimesin mukaan tehdä asioita.¹³⁴ Yritän seuraavaksi selvittää, mitä sanat Isä meidän -rukouksessa tekevät. On selvää, että rukouksen sanoitus nivoutuu vahvasti me-ryhmän ympärille yhteisten uskomusten, konkreettisten ja epäkonkreettisten pyyntöjen sekä yhteisesti kaikille koituvien seuraamuksien kautta.

¹³² Grimes 2014, 237–241.

¹³³ Grimes 2014, 237–241.

¹³⁴ Grimes 2014, 276.

Ensinnä sanoitetun rukouksen kieli luo ja julistaa ryhmän yhteisiä uskomuksia riippumatta siitä, missä vaiheessa uskomusten vakiintumisen nähdään tuossa vaiheessa olleen. Olen jakanut sanoitetun rukouksen heijastamat ryhmän yhteiset uskomukset kolmeen osioon: (1) Isään liitettävät ominaisuudet, (2) Isään liitettävä toiminta ja (3) Isän kyvyt, jotka näkyvät pyyntöinä me-ryhmälle. Ensimmäisessä yhdistetään rukouksen kohteelle kaikissa kolmessa tekstissä nimi ”Isä”. Matteuksella ja Luukkaalla isää puhutellaan persoonapronominin kanssa ”Isä meidän” (Mat.6:9, Did. 8:2b), kun taas Luukkaalla sanalla ”Isä” ilman persoonapronominia. Kuitenkin myöhemmin myös Luukkaalla Isään viitataan koko me-ryhmää koskevilla pyynnöillä, jolloin on perusteltua ajatella, että myös Luukkaan rukouksen kohteella on kollektiivinen luonne. Seuraava Isään liitettävä ominaisuus on Isän lokaatio, joka ilmenee puhuttelun selityksessä Matteuksella ”joka olet taivaissa” (6:9) ja Didakhesta ”joka olet taivaassa” (8:2b). Isä sijoitetaan näin taivaaseen (yksikössä tai monikossa) aikaansaaden Isälle transsendenttisen olemuksen. Isän ominaisuuksiin liittyy myös passiivimuotoinen toteamus ”pyhitetty olkoon Sinun nimesi”. Isän nimen pyhyys mahdollisesti selittää nimestä käytettävän kiertoilmauksen ”isä”. Viimeinen Isään liitettävä ominaisuus ei tule muiden ominaisuuksien tavoin rukouksen alun ominaisuuksien niputuksesta vaan aivan lopusta – doksologiasta Matteukselta (6:13) ja Didakhesta (8: 2c). Lopun doksologiassa Isän omistukseen uskotaan iankaikkinen valtakunta¹³⁵, voima ja kunnia.

Toinen Isä meidän -rukouksen uskomusten osioista koskettaa Isän toimintaa. Isän valtakunnan toivotaan tulevan ja hänen tahtonsa tapahtuvan sekä maan päällä että taivaassa. Kolmas uskomuskategoria on me-pyyntöjen heijastavat uskomukset Isän kyvyistä. Näiden mukaan Isällä uskotaan olevan kyky mahdollistaa me-ryhmälle jokapäiväinen leipä, velkojen ja syntien anteeksianto sekä pelastus pahasta.

5.1.7 Rituaaliset ryhmät

Viimeinen elementti – *rituaaliset ryhmät* – tulkitsee rituaalia sen ryhmäkäsityksestä käsin. Millainen on rituaalisen ryhmän hierarkia? Kuka on johtaja ja ketkä ovat seuraajia? Minkälaisia sosiaalisia eroja ryhmässä on esimerkiksi sukupuolen tai iän johdosta ja miten ne vaikuttavat rituaalin suorittamiseen? Mitä ryhmänä kannatetaan ja mikä kielletään? Onko ryhmällä kollektiivisia näkemyksiä esimerkiksi yhteisiä ideoita, uskomuksia tai arvoja? Minkälaisia arvoja ryhmässä kannatetaan ja miten näitä arvoja välitetään?¹³⁶

¹³⁵ Didakhesta puuttuu maininta valtakunnasta.

¹³⁶ Grimes 2014, 237–241.

Isä meidän -rukouksen alkuperäinen rituaalinen ryhmä on Matteuksen ja Luukkaan mukaan jonkin määräinen opetuslasten joukko – Didaknessa ryhmä laajentuu tekstin lukija- tai kuulijakunnaksi. Varsinaista rituaalista johtajaa ei vaadita, vaan me-ryhmän jäsenet, opetuslapset tai laajemmin varhaiset kristityt, toimivat rituaalin suorittajina. Rukouksen rituaali onkin hierarkialtaan tasavertainen erottaen vain rukoilijat ja rukoilun kohteen – Isän – toisistaan. Rituaali on myös jokaisesta rituaalin suorittavasta yksilöstä riippuvainen, jos sen ajatellaan Matteuksen ohjeita kirjaimellisesti tulkiten olevan suoritettu yksin. Rituaalin suorittamisen voisi näin tulkita tapahtuvan yksilön tasolla mutta pyyntöjen, uskomusten ja vaikutusten yhteisön tasolla.

Kyse rituaalisista ryhmistä osuu oman tutkimukseni ytimeen. On selvää, että nimenomaisissa Isä meidän -rukouksen kuvauksissa juuri kollektiiviselle me-ryhmälle annetaan painoarvoa, mikä näkyy ryhmää yhdistävissä yhteisissä uskomuksissa ja me-ryhmälle lausutuissa pyynnöissä. Kuitenkin jännitteen rituaalin kollektiiviselle luonteelle luo erityisesti Matteuksella esiintyvä ohje: ”Mutta kun sinä rukoilet, mene perimmäiseen huoneeseesi ja sulje ovesi ja rukoile Isääsi - -” (Matt. 6:6). Mikä on lopulta rukouksen rituaalin yhteisöllisen ja yksityisen suhde ja miten se näyttäisi vaikuttavan Isä meidän -rukoukseen identiteetin rakentajana? Tämän selvittämiseen paneudun erityisesti viimeisessä pääluvussa (7). Tätä ennen käsittelen vielä rukouksen suhdetta muutamiin rituaalitutkimuksen näkökulmiin.

5.2 Isä meidän -rukouksen funktio rituaalina

Olen edellä syventynyt Isä meidän -rukoukseen itsenäisenä, monitahoisena, elementeistään koostuvana rituaalina. Voidakseni tarkastella sen funktiota rituaalina lavennan perspektiiviä rituaalien kenttään laajemmin. Teen seuraavaksi lyhyen katsauksen rukouksesta rituaalina kolmesta näkökulmasta käsin, mitkä ovat rituaalien kategorisointi, rituaalien toistettavuus ja vaikutus sekä ritualisaatio.

Rituaaleja voidaan luokitella usealla eri tapaa. Näistä eri luokittelumalleista Catherine Bellin kuuden kategorian luokittelu on yksi mahdollinen.¹³⁷ Bell erittelee rituaalien kategorioiksi: (1) *siirtymäriitit*, (2) *kalendaaririitit*, (3) *vaihtokaupan ja yhteyden riitit*, (4) *koettelemuksen riitit*, (5) *ruokailun, paastoamisen ja juhlien riitit* ja (6) *poliittiset riitit*.¹³⁸

¹³⁷ Richard E. DeMaris nostaa esille kirjan *Early Christian Ritual Life* johdannossa kolme rituaalien luokittelua varten luotua mallia: Ronald Grimesin kahdeksantoistaosaisen luokittelun (Grimes 2014, appendix 3), Lauri Honkon (Honko 1979, 372–380) kolmiosaisen luokittelun sekä leipätekstissä esittelemäni Catherine Bellin kuusiosaisen luokittelun, jota hän pitää sopivana kahden edeltävän määrällisenä välimallina. (Demaris 2018, 7–8)

¹³⁸ Bell 2009, 161–162; Leipätekstissä ovat omat suomennokseni kategorioista, jotka Bellin mukaan ovat: (1) *rites of passage*, (2) *calendrical rites*, (3) *rites of exchange and communion*, (4) *rites of affliction*, (5) *fasting, fasting and festival*, (6) *political rites*.

Rukous sijoittuu selkeimmin Bellin kategorioista kolmanteen – vaihtokaupan ja yhteyden – kategoriaan.¹³⁹ Vaihtokauppa liittyy olennaisesti uskonnollisille rituaaleille tyypilliseen piirteeseen jumalan tai jumalien lahjomisesta joko konkreettisessa muodossa, kuten ruoan uhraaminen, tai ei-konkreettisessa muodossa, kuten jumalan tai jumalien ylistäminen, miellyttäminen tai lepyttäminen, sekä vastineeseen tästä lahjasta, jotka voivat olla muun muassa pitkä elämä, armo tai pelastus.¹⁴⁰ Kategorian toinen puoli, yhteys (*communion*), kattaa englanniksi laajemman merkityskentän. Yhteys kuvaa vaihtokaupan tavoin uhraamista sisältäen lisäksi erityisellä tavalla tietystä hetkestä jumalallisen ja inhimillisen maailman yhdistymisen kuten ehtoollisen rituaali.¹⁴¹

Rukous näyttäytyy näin ikään kuin vaihtokauppana, jonka vastineeksi on mahdollista odottaa jotain. Isä meidän -rukouksella rukoilijat uhraavat ylistystä, joka ilmenee nimen pyhittämisen, valtakunnan tulemisen ja tahdon tapahtumisen toiveissa sekä näiden toistona doksologian muodossa. Mahdollisesti, jos tätä ei tulkita velvollisuutena, rukoilijat uhraavat myös miellyttämistä – miellyttääkseen Isää rukoilijat antavat anteeksi velallisille. Mitä rukoilijoiden voidaan tulkita odottavan vastalahjaksi? Vastalahjapyynnöt esitetään varsin suoraan. Vastalahjaksi toivotaan jokapäiväistä leipää, velkojen/syntien anteeksi saamista, koetukselta välttymistä ja pahasta pelastumista. Vastalahjapyynnöt tuskin ovat turhia, sillä jo ennen näiden esittämistä on rituaalin oikein suorittaville luvattu palkinto (Matt. 6:6). Kategorian toisen puoliskon mukaan rituaaliin liittyy myös inhimillisen ja jumalallisen maailman yhdistyminen, joka kyseisessä rukouksessa voidaan tulkita olevan Jumalan puhuttelussa ja näin läsnäolossa tai vaihtokaupan pyyntöjen toteutumisessa.

Bell kuvailee oman kategorisointinsa keskivälin kompromissiksi moniosaisen ja liian yksinkertaistetun luokittelun välillä.¹⁴² Luokittelu ei siis ole kiveen hakattu ja näin jotkut rituaalit voivat sopia useampaan kategoriaan. Niin on myös Isä meidän -rukouksen laita. Isä meidän -rukouksessa voidaan nähdä vaihtokaupan ja yhteyden kategorian lisäksi piirteitä muun muassa koettelemuksen ja poliittisten riittien kategorioista. Nämä kaksi paljastuvat sanoitetun rukouksen kautta. Koettelemuksen riiteillä pyritään Bellin mukaan lieventämään vastoinkäymisiä, joilla muun muassa henget koettelevat ihmisiä (esimerkiksi sairaudet) tai joita ihmiset aiheuttavat itselleen (esimerkiksi synnit tai karma).¹⁴³ Isä meidän -rukouksen toiseksi viimeinen pyyntö säilyä koetukseen johdattamiselta heijastaa jo sanamuodoltaan piirteitä

¹³⁹ Bell 2009, 188.

¹⁴⁰ Bell 2009, 185.

¹⁴¹ Bell 2009, 191.

¹⁴² Bell 2009, 161–162.

¹⁴³ Bell 2009, 195–196.

koettelemuksen riittien kategoriasta. Kuitenkin se, onko kyseessä Jumalan koettelemus vai yksilön synneistä kumpuava koettelemus, jää avoimeksi. Poliittisten riittien osalta haluan vain lyhyesti huomauttaa Isä meidän -rukouksen yhtymäpinnan kategoriaan paljastuvan sanoitetun rukouksen Jumalan valtakunnan tulemisen pyynnössä, joka voidaan tulkita poliittisesti. Lopputuloksena rukouksen rituaalin olemus monitahoisena rituaalina vahvistuu.

Millainen rituaali rukous ei ole? Rukous ei ole muiden Bellin kategorioiden kaltaisesti esimerkiksi selvästi siirtymäriitti kuten Uuden testamentin rituaaleista kaste selvästi taas on. Rukous ei ole siirtymäriitti sellaisessa mielessä, että se rituaalina itsenään muuttaisi suorittajansa statuksen, vaikka sen katsottaisiin olleen jonkinlainen siirtymätilan jälkeinen tietyn ryhmän jäsenten etuoikeus.¹⁴⁴ Se ei rituaalina myöskään ole kalendaaririitti eli kausiluonteinen rituaali vaan päivittäinen kuten aiemmin on jo käynyt selväksi. Sen viettämiseen ei näytä ainakaan rituaalia kuvailevien jaksojen perusteella liittyvän erityistä juhlaa, mikä rukouksen päivittäisen toistuvuuden takia olisi loogista.

Rituaalin toistettavuus voidaan liittää määrittäjäksi rituaalin vaikuttavuuteen. Tähän tulokulmaan johdattelevat Petri Luomanen, Ilkka Pyysiäinen ja Risto Uro kristinuskon ja varhaisen juutalaisuuden juuria sosiaalisin ja kognitiivisin aspektein tutkivan kirjan johdannossa.¹⁴⁵ Toistettavuuden näkökulmasta rituaaleja on kahdenlaisia. Toisesta ääripäästä, jossa rituaali suoritetaan vain kerran rituaalin kohteelle, Luomanen, Pyysiäinen ja Uro ottavat esimerkiksi kasteen ja hautajaisrituaalin, kun taas toisessa ääripäässä ovat rituaalit, joita voidaan suorittaa säännöllisin väliajoin.¹⁴⁶ Rukous jäsentyy toistettavuuden näkökulmasta selkeästi jälkimmäiseen ryhmään.

Harvey Whitehousen teoria uskonnon kahdesta kulttuurista välittävästä moodista on yksi mahdollinen teoria selittämään toistettavuuteen liittyviä rituaalin vaikutuksia. Teoria on lähtökohtaisesti epistemologinen, mutta se käsittelee myös rituaaleja. Yhtenä teorian keskeisenä teemana onkin käsitys uskonnon kahdesta moodista: imagistinen ja opillinen moodi. Imagistisen moodin rituaalit ovat kertaluontoisia, voimakasta tunnevaikutusta herättäviä, kokemuksellisesti merkittäviä rituaaleja kuten kaste. Opillisen moodin rituaaleille taas on tyypillistä rutinoitunut toiminta ja toistettavuus sekä näistä johtuva heikko tunnevaikutus. Opillisen moodin rituaalin kautta välitetään monimutkaisiakin opillisia käsityksiä. Rukous

¹⁴⁴ Sandnes 2014, 210.

¹⁴⁵ Luomanen, Pyysiäinen & Uro 2007, 11.

¹⁴⁶ Luomanen, Pyysiäinen & Uro 2007, 11; Jaksossa, jossa tämä ajatus esiintyy, käsitellään Rober McCauleyn ja E. Thomas Lawsonin rituaaliteoriaa (McCauley 2001; McCauley & Lawson 2002). Koska rituaali teorian mukaan tarvitsee objektin, eikä rukouksessa sellaista heidän mukaansa ole, jää rukous tämän teorian ulkopuolelle. Mielestäni Luomanen, Pyysiäinen ja Uron lyhyt kommentti toistettavuuden näkökulmasta on kuitenkin sellaisenaan pätevä kattamaan myös rukouksen.

kuuluu näistä jälkimmäiseen ryhmään: suoritukseltaan rutiininomaisiin toistettaviin rituaaleihin, jotka eivät aiheuta dramaattista muistikokemusta vaan toimivat erityisesti oppikäsitusten välittäjinä.¹⁴⁷ Edellä esiteltyjen huomioiden jälkeen rituaalin suhteesta rituaalien kategoriseen ryhmittelyyn sekä toistoon ja vaikutukseen siirryn jakson kolmanteen näkökulmaan – ritualisaatioon.

Berry Stephenson huomauttaa, etteivät rituaalit varhaisessa kristillisyydessä vain olleet olemassa, vaan ne piti synnyttää.¹⁴⁸ Tutkittaessa tällaisia nousevia rituaaleja ovat ritualisaation ja rituaalisen innovaation käsitteet keskeisiä. Ronald Grimes katsoo ritualisaation synonyymeiksi *rituaalin rakentamisen (ritual construction)* tai *rituaalin tekemisen (ritual making)* kuvaten näillä kaikilla samaista joko rituaalin jalostusta tai keksimistä.¹⁴⁹ Tulkitsen ritualisaatiota samoin. Ritualisaatio konseptina pyrkii lopulta pääsemään rituaalin alkulähteille. Rukouksen rituaalissa sen varhaiskristillisessä yhteydessä ollaan rituaalin kehityksessä jo ohi tavallisen puheen formalisoimisen ja tyyllittelemisen, jotka olisivat Stephensonin mukaan ritualisaation ensiaskelia.¹⁵⁰ On selvää, että rukous oli jo toisen temppelin ajalla ritualisoitu. Näin ollen voidaan kysyä, miten Isä meidän -rukous suhteutuu ritualisaatioon.

Stephenson kuvaa ritualisaation sisältävän kaksi puolta: rituaalin luovan toimen (innovaation) sekä rituaalin näkemisen protorituaalina. Esimerkkinä jälkimmäisestä Stephenson mainitsee Jeesuksen sanat ”tämä on minun ruumiini”, jossa protorituaalin mahdollisuus nähdään ensi kertaa.¹⁵¹ Isä meidän -rukouksella ei ole samanlaista mahdollisuutta protorituaaliksi kuin edellisistä Jeesuksen sanoista muodostuneella eukaristian rituaalilla oli, sillä kyseinen rukous rituaalina oli jo verrattain samassa muodossa olemassa. Sen sijaan Isä meidän -rukous keskittyy ritualisaation ensimmäiseen puoleen – ritualisaation luovaan toimeen eli innovaatioon. Juuri tätä on valitettavasti tutkittu verrattain vähän.

Stephenson toteaa uusille uskonnollisille liikkeille tai olemassa olevan perinteen muutoksille olevan ominaista rituaaliset innovaatiot.¹⁵² Stephensonin mukaan ritualisaation johtaessa pitkällä aikavälillä ”normatiivisiin, vakaisiin, konservatiivisiin riitteihin ja jäykkään noudattamiseen” johtaa rituaalien keksiminen tai muutosten tekeminen rituaaliin, kuten rituaalien uudet muodot tai merkitys (tavat ja kiellot), usein konflikteihin.¹⁵³

¹⁴⁷ Whitehouse 2000, 1–12.

¹⁴⁸ Stephenson 2018, 31.

¹⁴⁹ Grimes 2014, 193.

¹⁵⁰ Stephenson 2018, 33.

¹⁵¹ Stephenson 2018, 31.

¹⁵² Stephenson 2018, 33.

¹⁵³ Stephenson 2018, 32.

Lopputulena ritualisaation näkökulmasta Isä meidän -rukous ei ole protorituaali eli täysin kontekstissaan uusi synnytetty rituaali vaan pikemmin ritualisaation luovan toimen prosessin läpi käynyt rituaali. Tämä rukous onkin rituaalina uusille uskonnollisille liikkeille tyypillisesti vanhasta mallista jalostunut uuteen tarpeeseen luotu rituaali. Whitehousen teorian mukaisesti Isä meidän -rukous on rutiininomaisessa toistuvuudessaan vähemmän tunnevaikutusta herättävä mutta erityisen sopiva oppikäsitysten välittäjä. Ja lopuksi Bellin mukaan rukouksen rituaalissa yhdistyy erityisesti vaihtokaupan elementti, jossa yksilö uhratessaan rukousta toivoo saavansa uhrauksestaan vastineeksi toiveitaan, kuten jokapäiväistä leipää, yhdistäen rituaalissa inhimillisen ja jumalallisen maailman toisiinsa.

6 Sosiaalisen identiteetin tulkinta Matt. 6:5–13

6.1 Ryhmien muodostuminen ja jäsenyys

Olen edellä selvittänyt Isä meidän -rukouksen olleen monitahoinen rituaali, jossa useat seikat puhuvat sen puolesta, että sillä olisi ollut jonkinlainen vaikutus varhaisten kristittyjen identiteettiin ja sen muodostumiseen. Syvennyn seuraavaksi sosiaalisen identiteetin näkökulman tarkasteluun ottaen analyysin kohteeksi kolmesta edellä tarkastellusta perikoopista Matteuksen evankeliumin tekstijakson (6:5–13). Päädyin Matteuksen jakson tarkasteluun eräänlaisena tapausesimerkkinä todetessani, ettei kaikkia kolmea toisistaan jokseenkin poikkeavaa tekstijaksoa olisi mahdollista kuljettaa rinnakkain tämän tutkielman puitteissa tehden samalla kattavaa analyysia. Juuri Matteuksen jaksoa puoltava peruste on katkelman ajatuksia herättävä ryhmien välinen konfliktikuvaus, joka oli yksi Henri Tajfelin sosiaalisen identiteetin teorian johtoajatuksista.

Jaan sosiaalisen identiteetin analyysin Matteuksen jaksosta 6:5–13 kolmeen osaan: (1) ryhmien muodostumiseen ja jäsenyyteen, (2) ryhmien väliseen vertailuun ja konfliktiin sekä (3) ryhmän sisäisiin prosesseihin. Analyysini jälkeen teen lyhyen yhteenvedon. Lopulta nämä kaikki osat liittyvät kuitenkin erottamattomasti yhteen, joten teen myös lainauksia osista toisiin. Keskustelua identiteetistä on käyty paljon täsmentämättä sitä, miten identiteetti kyseisessä tutkimuksessa määritellään.¹⁵⁴ Näin ollen haluan vielä tähdentää käyttäväni tässä työssä Henri Tajfelin määritelmää sosiaalisesta identiteetistä, joka Tajfelin mukaan juontuu ”yksilön tietoisuudesta omasta itsestään ryhmän jäsenenä ja ryhmän jäsenyyteen liitettävistä emootioiden ja arvojen merkityksestä”.¹⁵⁵

Lähden liikkeelle ryhmien määrittelyllä. Keitä ovat katkelman sisäryhmä? Tarkastellessani perikoopia sellaisenaan laajentamatta perspektiiviä vielä ympäröivään narratiiviin viitataan sisäryhmään katkelmassa ainoastaan pronomineilla *te*, *sinä* ja *me*. Jaksossa ei käytetä muita sisäryhmään viittaavia sanoja. Olennainen syy sille, miksi näin on, kytkeytyy katkelman sijoittumiseen laajempaan jaksoon, vuorisaarnaan (Matt. 5:1–2), jonka alussa ja koko saarnan ajan oletettavasti samana pysyvä kuulijakunta esitellään opetuslapsiksi. Yleisön toisto ei ole ollut enää tarpeen omassa tarkastelukatkelmassani kesken vuorisaarnan. Ottamatta kantaa sisä- tai ulkoryhmän käsitteisiin tutkijat, kuten Donald A. Hagner, katsovat varsin yksiselitteisesti Matteuksen Isä meidän -rukouksen jaksossa olevan kyse opetuslapsille

¹⁵⁴ Jokiranta & Luomanen 2017, 67.

¹⁵⁵ Tajfel 1981, 255.

opetetusta rukouksesta.¹⁵⁶ Jakson sisäryhmän hahmotelma on näin selvä, eikä vaadi syvempää problematisointia.

Määritelmä ulkoryhmästä ei ole yhtä yksiselitteinen, sillä katkelmassa ryhmistä, joista erottautumista tehdään, käytetään kahta täysin eri sanaa: teeskentelijät (*ὀποκριταί*) ja pakanat (*ἐθνικοί*). Näitä kahta eri nimikettä käytetään selvästi toisistaan erotetuissa jakeissa ja toisistaan riippumattomissa ohjeistuksissa. Katkelmassa on siis kaksi erilaisista jäsenistä koostuvaa joukkoa, kaksi ulkoryhmää. Ensimmäisenä mainittu on fariseuksista ja kirjanoppineista koostuva juutalainen teeskentelijöiden joukko ja jälkimmäinen ryhmä pakanoita. Hahmottelin jo tekstianalyyseissa (4.4.1) näillä sanoilla kuvattuja ryhmiä enemmän, joten en tee sitä tässä.

Tajfelin mukaan sosiaalinen identiteetti juontuu kolmesta komponentista: (1) kognitiivisesta, jonka mukaan yksilö tiedostaa olevansa ryhmän jäsen, (2) evaluatiivisesta eli ryhmään kuulumiseen liittyvästä positiivisesta tai negatiivisesta arvomerkituksesta sekä (3) emotionaalista komponentista, joka käsittää ulko- tai sisäryhmään kohdistuvat emootiot kuten rakkauden tai vihan.¹⁵⁷ Sosiaalisen identiteetin lähtökohtana on ensimmäisen komponentin mukainen vaatimus yksilön ryhmään kuulumisensa tiedostamisesta. Tämän voidaan olettaa opetuslapsilla olleen, sillä Jeesuksen kuvataan henkilökohtaisesti kutsuneen useat opetuslapsista seuraajikseen. Tietoisuus ryhmän jäsenyydestä luultavammin vahvistui Jeesuksen aseman vahvistumisen myötä. Matteuksen katkelmassa nämä nimenomaiset opetuslapset kerääntyvät lähelle Jeesusta kuulemaan hänen opetustaan, jota kansanjoukot seuraavat kauempana. On siis oletettavaa, että kyseessä oli joku määrätty joukko, jota Jeesus puhuttelee, ja johon tämän puhuttelun kohteet, opetuslapset, tiedostavat kuuluvansa.

Vastaus toisen komponentin toteutumisesta on ilmeinen – sisäryhmä palkitaan pöyhkeilemättömästä ja harvasanaanaisesta tavastaan rukoilla (Matt. 6:6). Näin oikeanlainen rukoilemisen tapa tuottaa positiivisen konnotaation sisäryhmälle. Sisäryhmän tapa on oikea ja ulkoryhmien väärä. Lisäksi sanoitetun rukouksen me-pyyntöjen voidaan olettaa, Bellin vaihtokauppateorian¹⁵⁸ mukaisesti, olevan todellisia pyyntöjä, joiden oletetaan täyttyvän. Tällöin myös asiat kuten pahasta pelastuminen ja jokapäiväisen leivän saaminen – oikeus ja materia – tuottavat positiivisen merkityksen ryhmän jäsenyydestä. Kolmannen komponentin ryhmään liitettävät emootiot ovat sisäryhmän kannalta vaikeampi havainnoida tai tulkita, sillä varsinaista sisäryhmän puhetta jakso ei sisällä. Jeesus kuitenkin ikään kuin määrää ulkoryhmiä

¹⁵⁶ Hagner 1993, 148–152.

¹⁵⁷ Tajfel 1978a, 28–29.

¹⁵⁸ Bell 2009, 185–191.

kohtaan osoitettavat tunteet tai asenteet – vähintään halveksunnan – rukouksen ohjeistuksilla. Sisäryhmää kohtaan osoitetaan puolestaan kollektiivista me-henkeä.

6.2 Ryhmien välinen vertailu ja konflikti

Tajfelin mukaan ihminen järjestää oman sosiaalisen ympäristönsä ryhmiksi tavalla, joka on looginen henkilölle itselleen ja joka tuottaa yksilölle helpommin hahmotettavan käsityksen maailmasta. Yksilö siis hahmottaa maailmaa kategorisoimalla itsensä ja muut ryhmiksi. Tätä sosiaalisen kategorisaation prosessia voi sosiaalisen identiteetin teorian mukaan toisin sanoen kuvata prosessiksi, joka tuo sosiaalisia objekteja yhteen sellaisiksi ryhmiksi, joissa yksilöiden teot, intentiot sekä uskomukset vastaavat toisiaan. Ryhmän perimmäisenä tavoitteena on luoda jäsenilleen positiivisesti arvoitettu eroavaisuus muista ryhmistä siten, että ryhmä voisi tarjota jäsenilleen positiivisen identiteetin.¹⁵⁹

Sosiaalinen kategorisaatio ja sosiaalinen identiteetti kaipaavat väliinsä linkin. Tämä linkki on sosiaalisen vertailu. Vertailu jo sanana vaatii kaksi verrattavaa asiaa – kaksi puolta. Sisäryhmällä on oltava vertailukohta – ulkoryhmä(t). Matteuksen tapauksessa Jeesuksen seuraajien sisäryhmä pyrkii vertailun prosessilla luomaan jäsenilleen positiivisesti erottuvan ominaisuuden, jonka kontrastina toimii *teeskentelijät* ja *pakanat*. Toisin sanoen sosiaalisen identiteetin teorian mukaisesti ryhmään identifioituminen synnyttää sisä- ja ulkoryhmien välille syrjintää ryhmien välisen erottautumisen keinona.¹⁶⁰

Tämän syrjijä saa osaltaan aikaan stereotyyppiat. Michael A. Hogg kuvaa stereotyyppien muodostuvan sosiaalisen kategorisaation prosessissa korostettaessa ennakkoluuloisesti odotettuja samankaltaisuuksia kategorian sisällä ja eroja kategorioiden välillä, jolloin ihmiset nähdään stereotyyppisoiden.¹⁶¹ Stereotyyppioilla Tajfel näkee olevan kolmenlaisia tehtäviä: (1) laajojen sosiaalisten tapahtumien selittäminen, (2) oman ryhmän positiivisen eroavaisuuden säilyttäminen tai luominen ja (3) ryhmien välinen erottelu.¹⁶² Ryhmien välinen erottelu on oman työni näkökulmasta erittäin mielenkiintoinen. Jatkan siitä seuraavaksi.

Mitä tapahtuu, kun ryhmät ovat statukseltaan epätasa-arvoisia? Brown kuvailee yhden strategian ryhmien välisen epätasa-arvon voittamiseksi olevan hallitsevan ryhmän kannattamien uskomusten ja aatteiden muuttaminen toisen ryhmän positiivisten arvojen

¹⁵⁹ Tajfel 1978b, 61–67.

¹⁶⁰ Hogg 2003, 465.

¹⁶¹ Hogg 2003, 464–465.

¹⁶² Tajfel 1981, 146.

vastakohtiksi.¹⁶³ Tämä strategia on kytkettävissä mielenkiintoisesti Matteukseen. Matteuksen katkelman kontekstissa hallitseva ryhmä on laajalle levinnyt varhainen juutalaisuus ja sitä hallitsevista farisealaisista ja kirjanoppineista muodostunut joukko, joiden uskomukset ja aatteet varhainen, ensi askeleita ottava ja statukseltaan matala Jeesus-liike muuttaa antiteeseiksi. Mitkä nämä ulkoryhmän uskomusten ja aatteiden negatiot Matteuksen mukaan ovat? Ne muodostavat kokonaisuuden oikein rukoilemisen tavoista. Toisin sanoin rukouksen rituaalin oikea suoritustapa ja siihen kulminoituvat asenteet ovat sisä- ja ulkoryhmän kiistakapula – konfliktin päädimensio.

Michael A. Hogg sanoittaa Tajfelin näkemyksen sosiaalisesta vertailusta olevan prosessi, jonka pyrkimyksenä on lujittaa eroja ryhmien välillä eikä etsiä yhteisiä piirteitä.¹⁶⁴ Tämän vuoksi en omassa työssänikään etsi Jeesuksen seuraajien ryhmän ja ulkoryhmien yhteisiä piirteitä, joita yhteisen kulttuurisen kasvualustan takia varmasti on, vaan keskityn SIT:n mukaisesti ryhmien välisiin eroihin.

Tarkastellaanpa lähemmin Matteuksen jakson ryhmiä erottavia vertailukohtia. Vertailukohdat esiintyvät poleemisin sanankääntein selkeästi rukouksen ohjeistuksen jaksoon aseteltuna niin, ettei rivienväliseen tulkintaan ole edes tarvetta. Rakenne on selkeä – ensin esitetään, miten ei tule toimia, jonka jälkeen esitellään oikea ohjenuora sisäryhmälle. Sama rakenne toistuu kahteen otteeseen – ensin esitetään *teeskentelijöiden* väärä toimintamalli (6:5) ja tähän sisäryhmälle määrätty toiminnan korjausmalli (6:6), jonka jälkeen *pakanoiden* väärä toimintamalli (6:7), johon vastaa sisäryhmän uusi korjausmalli (6:8).

Tämän rakenteen ensimmäisessä osassa eroa tehdään teeskentelijöiden vääränlaiseen toimintaan heidän asettuessaan rukoilemaan väärin paikkoihin – synagogaan ja avariin kadunkulmiin – linkittämällä nämä paikat erottamattomalla tavalla rukoilemisen vääränlaiseen tapaan olla ihmisille näkyvissä. Sisäryhmää ohjeistetaan päinvastoin: rukoilemaan on mentävä sisälle perimmäiseen huoneeseen, josta Isän kuin symbolisesti kuvataan kyllä näkevän rukoileva. Rakenteen toinen osa koskee rukoilemisen sanallista sisältöä. Vaikka vertailua pääosin tehdään ulkopuoliseen juutalaisuuteen, negatiiviseksi vertailukohdaksi otetaan nyt yllättäen pakanat, jotka luulevat tulleensa kuulluiksi tyhjää hokien ja monilla sanoilla puhuen. Rukouksen sisältö on pakanoilla näin väärä ainakin määrällisesti. Sisältöön ei puututa. Kuitenkin jotta opetuslapset eivät luisuisi tällaiseen monilla sanoilla toimitettuun tyhjän

¹⁶³ Brown 2000, 328–329.

¹⁶⁴ Hogg 2003, 466. Kts. Tajfelin artikkeli *Social categorization* teoksesta *Introduction à la psychologie sociale* (1972).

hokemiseen, annetaan heille tarkat yhdeksänkohtaiset (riippuvainen laskentatavasta) rukousohjeet.

Jaksossa esitellyt ryhmien väliset prosessit – kategorisointi, vertailu ja lopulta syrjintä – kuvaavat konfliktin prosessia, joka oli yksi Tajfelin johtavista ajatuksista¹⁶⁵ sosiaalisen identiteetin teorian peruseriaatteita luotaessa. En kuitenkaan sido perikoppiin kohdistuvaa kiinnostustani pelkkään ryhmien keskinäiseen konfliktiin, vaikka se merkittävä onkin. Jatkan tarkastelemaan sisäryhmän sisäisiä prosesseja käyttäen tähän apuna sekä Henri Tajfelin sosiaalisen identiteetin teoriaa että John Turnerin itsekategorisointiteoriaa.

6.3 Ryhmän sisäiset prosessit

Matteuksen perikoppi sisältää pitkän ja mielenkiintoisen kuvauksen ryhmästä, sen uskomuksista ja toiminnasta raottaen ikkunaa ryhmän normeihin ja ryhmän koheesiota vahvistaviin prosesseihin. Kuvaus edellä mainituista paljastuu sanoitetussa rukouksessa ottaen ponnistusvoimaa kuitenkin jo sitä edeltävistä rituaaliohjeista. Pyrin tässä jaksossa jäljittämään sosiaalisen identiteetin muodostumista sisältäpäin – sisäryhmän jäsenen itsekategorisointiin suhteessa muihin ryhmän jäseniin.

Aloitan ryhmän sisäisten prosessien tarkastelun John Turnerin itsekategorisointiteoriasta, jossa fokus on Tajfelin teoriasta poiketen enemmän yksilöissä itsessään ryhmän jäsenenä. SCT lähtee teoriana liikkeelle yksilön kategorisoidessa itsensä johonkin hahmottamaansa sosiaaliseen kategoriaan, joka Turnerin mukaan johtaa itsensä stereotypisoimiseen ja lopulta minäkäsityksen persoonattomaksi tekemiseen.¹⁶⁶ Toisin sanoin yksilö kategorisoi ensin itsensä osaksi jonkinlaista ryhmää hahmottaen sisäryhmän jäsenten piirteiden samankaltaisuudet ja ulkoryhmän piirteiden eroavaisuudet suhteessa tähän vallalla olevaan kategoriaan. Tästä johtuen yksilö stereotypisoi itsensä ja muut suhteessa näihin ryhmien kategorioihin. Stereotypisoinnin seurauksena yksilö näkee itsensä sisäryhmän prototyypin kaltaisena, mikä tekee itsen ryhmässä persoonattomaksi.

Matteuksen sisäryhmän tapauksessa yksilö kategorisoi itsensä tietoisesti jäseneksi ryhmään Jeesuksen seuraajia, Tajfelin SIT:n mukaisesti, liittäen ryhmään kuulumiseen emotionaalisen ja evaluatiivisen komponentin. Muita sisäryhmän kategorioita Jeesuksen opetuslapsuuden lisäksi kuvataan jaksossa olevan Taivaallisen isän lapsena oleminen sekä me-ryhmän jäsenyys, jotka molemmat ovat toisaalta saman kategorian, Jeesuksen seuraajien, eri

¹⁶⁵ Tajfel 1978c, 1; Kirjan johdanto alkaa sanoilla: ”Much of this book is concerned with the social psychology of human groups in conflict.”

¹⁶⁶ Turner 1999, 11.

dimensioita. Opetuslapset hahmottavat korostetusti sisäryhmän jäsenten edellä kuvattujen piirteiden samankaltaisuudet ja taas ulkoryhmien piirteiden eroavaisuudet.

SCT:n prosessin mukaisesti itsekategorisointi päätyy lopulta minäkäsityksen persoonattomaksi tekemiseen.¹⁶⁷ Itsekategorisaatiossa yksilö stereotypisoi itsensä suhteessa ryhmän prototyyppiin, jolloin yksilöstä (opetuslapsi) tulee ryhmässä (Jeesuksen seuraajat) persoonaton ja vaihdettava muiden ryhmän jäsenten kanssa.¹⁶⁸ Persoonattomaksi tekeminen on tässä prosessissa merkittävä, sillä SCT:n hypoteesin mukaan se on useiden ryhmäkäyttäytymismallien, kuten ryhmäkoheesion, etnosentrismen, kollektiivisen käyttäytymisen ja jaettujen normien, taustalla.¹⁶⁹

Turner määrittelee persoonattomaksi tekemisen prosessin aikaansaaman yhtenäisen ryhmän (ryhmäkoheesion) olevan sisäryhmän jäsenten välinen keskinäinen vetovoima. Etnosentrismen Turner määrittelee sisäryhmän jäsenten positiivisena arviointina ryhmästä kokonaisuutena ja henkilöiden välisen vetovoiman myönteisinä asenteina yksilöä tai yksilöllisiä, eroteltuja persoonia kohtaan.¹⁷⁰ On kiinnostavaa, että juuri näitä käyttäytymismalleja on monilta osin mallinnettavissa suoraan opetuslasten käytökseen.

Onko Matteuksen rukoilijoiden ryhmä jäsentensä kategorisaation ja depersonalisaation aikaansaamana yhtenäinen? Matteuksen katkelman kuvaus yksilöstä on lopulta suhteellisen vähäistä, joten Turnerin koheesion määritelmää ei ole kaikessa laajuudessaan mahdollista tarkastella työni kontekstissa. Jollain tasolla tarkastelu kuitenkin onnistuu. Opetuslasten ryhmä käsitetään rukouksen pyynnöissä vahvasti kollektiivisena me-ryhmänä, vertailukohtana rukoilemisen ohjeet ennen sanoitettua rukousta, joissa palkka ja rukouksen suorittamisen tila muun muassa osoitetaan selkeästi yksilölle eikä kollektiiville (6:6). Sanoitettu yhteisöllinen yhdeksänkohtainen rukousohje osoitetaan koko ryhmälle ”Rukoilkaa (te) siis näin...” (6:9). Työni hypoteesina oletan, että rukousta alettiin suorittaa näillä samaisilla sanoilla tämän mallitapauksen jälkeen, jonka juuret varmasti ulottuvat jo olemassa olleiden seurakuntien käytäntöihin. Tässä tapauksessa opetuslasten kollektiivinen ryhmä pyytää me-sanaan sisältyen itselleen ja ryhmän toisille jäsenille asioita kuten jokapäiväistä leipää, pahasta pelastumista ja velkojen anteeksi saamista. Pyyntöjen toivotaan toteutuvan niin itselle kuin myös muille ryhmän jäsenille. Näin ollen on oletettavaa, että näitä positiivisia asioita toivotaan niille

¹⁶⁷ Turner 1999, 11.

¹⁶⁸ Turner 1987, 50.

¹⁶⁹ Turner 1987, 50. Turner huomauttaa, että jokainen näistä ryhmäkäyttäytymismalleista on oma laaja teoriansa jo itsessään, mikä tulee ottaa huomioon syvempää analyysia tehdessä (1987, 56). Oma lähtökohtani on havainnoida näitä eri persoonattomaksi tekemisestä aiheutuvia ryhmäkäyttäytymisen malleja pikemmin kuin sukeltaa niihin prosesseina syvällisesti itsenään.

¹⁷⁰ Turner 1987, 57.

henkilöille, joita kohtaan suhtaudutaan myös myönteisesti. Päätelmä ei ole kuitenkaan täysin aukoton, sillä sisäryhmän jäsenten keskinäisiä tunteita toisiaan kohtaan ei ole katkelman perusteella mahdollista jäljentää.¹⁷¹

Normit liittyvät olennaisesti sekä ryhmän että yksilön käyttäytymiseen ja ne voidaan määritellä usealla eri tapaa. Sosiaalisen identiteetin näkökulmasta normit ovat muutakin kuin vain pinnallisia kuvauksia ryhmän säännönmukaisuuksista.¹⁷² Hoggin mukaan normit ovatkin ”sisäistettyjä kognitiivisia rakenteita (prototyyppejä), jotka rajaavat ja määräävät ryhmän jäsenyyden hahmotettavia, affektiivisia, asenteeseen ja käyttäytymiseen liittyviä attribuutteja”.¹⁷³ Hieman toisesta perspektiivistä Brown kuvaa prosessia, jossa ryhmän arvoista, normeista ja tavoitteista tulee yksilön arvoja, normeja ja tavoitteita, jolloin jäsenistä tulee kykeneviä yhtenäiseen kollektiiviseen käyttäytymiseen.¹⁷⁴ Normit, kollektiivinen käyttäytyminen ja stereotypiat nivoutuvat näin kaikki osaksi samaa syy-seuraus -ketjua.

Isä meidän -rukouksen katkelmassa jaettuihin normeihin ja kollektiiviseen käyttäytymiseen kytkeytyy olennaisella tavalla rituaalin vietto. Opetuslapsille annetaan rituaalin mallisuoritus, positiivinen prototyyppi, johon koko oma käyttäytyminen, arvot ja asenteet on suhtautettava. Kollektiivisen jaetun käyttäytymisen normi on Jeesuksen esittämä ohjeistus kursailemattomasta tavasta rukoilla harvasanaisesti muilta piilossa.

Jaetut normit liittyvät osaltansa myös rituaalin sisäisiin jaettuihin uskomuksiin. Lopuksi käsittelen lyhyesti sitä, miten uskomukset voidaan nähdä suhteessa sosiaaliseen identiteettiin. Teeman parissa merkittävää tutkimusta on tehnyt Daniel Bar-Tal. *Perimmäinen uskomus* Bar-Talin mukaan on uskomus siitä, että me olemme ryhmä.¹⁷⁵ Perimmäisen uskomuksen toteutumisen Bar-Tal perustaa Tajfelin sosiaalisen identiteetin ryhmän muodostamisen prosesseihin, joita olen edellä käsitellyt. Perimmäisen uskomuksen lisäksi uskomusten sisällöt voivat olla sisällöltään moninaisia, kuten uskomukset uskonnollisiin oppeihin, poliittisiin ideologioihin tai ihmisoikeuksiin.¹⁷⁶ Olen kiinnostunut luonnollisesti ensimmäisestä. Bar-Talin mukaan ryhmän jäsenet jakavat ryhmässä uskomukset, jotka ovat heille luonteenomaisia ja erottavat heidät toisista ryhmistä.¹⁷⁷ Tässä kohden analyysi muuttuu Matteuksen katkelman näkökulmasta mielenkiintoiseksi.

¹⁷¹ On mahdollista, että pelkkä ryhmään identifioituminen voitaisiin nähdä herättävän positiivisia tunteita, sillä näkemys positiivisesti arvetetusta ryhmästä kuitenkin toteutuu.

¹⁷² Hogg 2003, 470.

¹⁷³ Hogg 2003, 470.

¹⁷⁴ Brown & Pehrson 2020, 10.

¹⁷⁵ Bar-Tal 1998, 94.

¹⁷⁶ Bar-Tal 1998, 95.

¹⁷⁷ Bar-Tal 1998, 100–101.

Kuten olen jo työni tekstianalyysissa (4) taustoittanut, on Isä meidän -rukous läpikotaisin juutalainen rukous.¹⁷⁸ Bar-Talin mukaisesti uskomukset jaetaan sen ryhmän jäsenten kanssa, joille uskomukset ovat luonteenomaisia.¹⁷⁹ Isä meidän -rukouksen yhteydessä uskomukset olisivat luonteenomaisia niin sisä- kuin myös ulkoryhmän kanssa. Näin voidaan päätellä, sillä Isä meidän -rukouksen sanoitus ei sisällä mitään monimuotoisesta varhaisen juutalaisuuden uskomuksista poikkeavaa. Ainoa mainittava uusi aspekti on opetuslapsille annettu uudenlainen tapa puhutella Jumalaa isänä, mutta se ei riitä kääntämään koko rukouksen kurssia pois sen juutalaisesta luonteesta. Bar-Talin esittämä uskomusten toisista ryhmistä erottava luonne ei näin sovi Matteuksen perikoopin sanoitetun rukouksen yhteyteen. Tästä johtuen on syytä kiinnittää huomiota uudelleen rituaalin toimitustapaan. Vielä kerran haluan huomioida voimakkaan linjanvedon rituaalin suoritustapaan – rituaalin suorituspaikka avoimessa ympäristössä kytkettynä suorittamisen tapaan pitkäkestoisena monisanaisena julkisena rituaalina on tavaltaan ja näin pyrkimyksiltään väärä. Rukouksen sisältöä, sanoitusta, ei kommentoida eli sitä ei välttämättä koeta ongelmalliseksi. Näin uskomusten ollessa vielä sisä- ja ulkoryhmän välillä (ainakin suhteellisen) samanlaiset on eroa tehtävä nimenomaisesti rituaalin suorittamiseen eikä sen sisältöön vedoten.

6.4 Yhteenveto

Lopulta, miten Matteuksen evankeliumin perikoopia (6:5–13) tulisi tulkita sosiaalisen identiteetin näkökulman perusteella? Päädyn siihen lopputulokseen, että Matteuksen katkelma sopii monella tavalla ja yllättävän hyvin tapausesimerkiksi.

Ryhmien välinen konflikti nousi analyysissani esille yhtenä merkittävänä ryhmien välisenä sosiaalisen identiteetin prosessina. Perikoopissa sisäryhmän eli tässä tapauksessa opetuslasten ja ulkoryhmien eli teeskentelijöiden ja pakanoiden välinen konflikti kulminoituu rituaalin viettämisen tapoihin. Jotta sisäryhmä voisi saavuttaa itselleen positiivisesti erottuvan identiteetin, täytyy sen vertailukohdan, ulkoryhmän, esittäytyä negatiivisessa valossa. Muulloin ulkoryhmä saattaisi näyttäytyä positiivisen identiteetin puolesta kannattavammalta ja mahdollisuus ryhmien väliseen vaihtoon sisäryhmäläisistä houkuttelevalta. Tällaista epäytyväisyyttä oman ryhmän identiteettiin ei jaksoon ole kirjoitettu sisään, joten voidaan olettaa, ettei kiinnostusta sosiaaliseen vaihtoon tai sisältäpäin ryhmää uudistaviin tekoihin ole. Katkelmasta välittyy vahvasti sisä- ja ulkoryhmien konfliktin tuotteena ulkoryhmiä kohtaan muodostetut negatiiviset asenteet ja negatiivisesti arvoitetut ominaisuudet.

¹⁷⁸Fitzmyer 1985, 900; Nolland 1993, 611; Bovon 2013, 83.

¹⁷⁹ Bar-Tal 1998, 100–101.

Miten rukoilijoiden sisäryhmä lopulta saavuttaa positiivisen identiteetin? Philip Esler kirjoittaa urauurtavassa tutkimuksessaan Galatalaiskirjeestä ja sosiaalisesta identiteetistä Paavalin puolustavan Galatan seurakunnan eroavaisuutta ulkoryhmistä ei niinkään julistamalla ryhmään kuulumista (kognitiivinen komponentti) vaan kehittämällä evaluatiivista puolta korostamalla sisäryhmään kuulumiseen liittyviä positiivisia аспекteja.¹⁸⁰ Samoin tapahtuu Isä meidän -rukouksen jaksoissa. Ryhmään kuulumista ei korosteta sinänsä vaan kuulumiseen liittyviä positiivisia vaikutuksia, kuten oikein rukoilemisen tapoja ja niistä Isältä saatavaa palkintoa, joka voidaan tulkita yhdistyvän pyyntöjen sisällön tapahtumiseen.

Mitä ryhmän sisäisiin prosesseihin tulee, tapahtuu sisäryhmän jäsenissä ryhmään liittyvä itsekategorisaatio ja tämän seurauksena persoonattomaksi tekeminen, joka aiheuttaa tiettyjä ryhmäkäyttäytymisen malleja, kuten ryhmän koheesiota ja jaettua käyttäytymistä. Ryhmä muodostaa yhtenäisyyttä jaetun käyttäytymisen, rituaalitoiminnan, kautta. Sanoitetun rukouksen yhteiset uskomukset yhteen ääneen sanoitettuna vahvistavat kyllä ryhmän koheesiota jaetun käyttäytymisen näkökulmasta, mutta ei rukouksen sisäisten uskomusten mukaisesti kuitenkaan erota ulkoryhmistä. Näin ollen erottautumisen on tapahduttava toisella tapaa – rituaalikäyttäytyminen määrittää sisäryhmän tavassa ja teoissa muodostaen ulkoryhmistä erottuvan ryhmän.

Mitä annettavaa sosiaalisen identiteetin tarkastelulla on lopulta juuri tässä jaksossa näkökulmasta, jossa merkittävää on selvittää rukouksen vaikutusta varhaisten kristittyjen identiteetin muodostumiseen? Katson merkittäväksi havainnoksi jaksosta löydettävät sosiaaliseen identiteettiin liitettävät prosessit, kuten kategorisaatio, jaettu käyttäytyminen ja konflikti. Ei liene myöskään sattumaa, että juuri konflikti näyttää esittävän merkittävää roolia useissa kohdin kristillisen identiteetin ja sisällön kehitystä.¹⁸¹ Käsittelyssä olleen jakson perusteella voidaan perustellusti argumentoida Matteuksen rukousjakso olevan yksi hyvä esimerkki tällaisesta identiteettiä rakentavasta konfliktista. Konfliktiin kytkeytyy Isä meidän -rukouksen jaksossa erottamattomasti rituaalin viettäminen. Näin ollen etsin vielä viimeisessä luvussa ennen johtopäätöksiä rituaalin ja identiteetin yhtymäkohtia.

¹⁸⁰ Esler 2013, 42–43.

¹⁸¹ Horrel 2002, 333.

7 Rituaalin ja sosiaalisen identiteetin yhtymäkohta

Mikä tekee Isä meidän -rukouksen rituaalista merkittävän varhaisten kristittyjen identiteetin muodostajana? Tähän kysymykseen pyrin vastaamaan tulevassa luvussa. Olen edellä tarkastellut Isä meidän -rukousta keskittyen sen luonteeseen rituaalina (luvussa 5) sekä tarkastellen tekstijaksojen valottamaa kuvaa varhaiskristittyjen sosiaaliseen identiteettiin liittyvistä prosesseista (luvussa 6). Syvennyn työni viimeisessä varsinaisessa analyysiluvussa yhdistämään edellä saavuttamiani tuloksia etsien rukouksen rituaalin ja sosiaalisen identiteetin yhtymäkohtaa.

Tarkastellessa rituaalin ja identiteetin suhdetta on helppo asettua useiden tutkijoiden kanssa linjaan siitä, että rituaalilla ja identiteetillä on vankka yhteys. Gerhard Rouwhorst on yksi tutkijoista, joka asettuu tämän argumentin taakse katsoen, että riittejä voi tietyssä mielessä pitää yhteisöllisen identiteetin peilinä.¹⁸² On kuitenkin otettava huomioon, kuten Rouwhorst korostaa, ettei näin aina kuitenkaan tapahdu, sillä riitti ei välttämättä välitä tarkkaa ja kokonaista kuvaa siitä, millainen ryhmän identiteetti todellisuudessa oli, mikä oli ryhmän jäsenten itseymmärrys tai miten he sijoittavat itsensä suhteessa ryhmän ulkopuolisiin.¹⁸³

Olen päätenyt työssäni identiteetin ja rituaalin keskinäisen yhteyden näkevään johtopäätökseen. Koska Isä meidän -rukouksen rituaali kuitenkin on kokonaisuudessaan vain murto-osa ryhmän identiteetistä, ei sen avulla luonnollisesti voida saavuttaa tarkkaa kuvaa varhaisten kristittyjen identiteetistä. Tekstien fragmentaarisuuden lisäksi haasteeksi nousee rituaalikuvausten luonne rituaalin suorittamisen mallina – ei todellisena kuvauksena kohderyhmän rituaalisuorituksesta. Näihin haasteisiin ei ole kuitenkaan syytä kaatua. Olen itse vakuuttunut siitä, että rukouksen rituaalikuvaus sisältää paljon potentiaalia kuvaamaan varhaisten kristittyjen identiteetin muotoutumiseen johtanutta alkusykäystä.

Varhaisten kristittyjen kokonaisvaltaisen identiteetin hahmotteleminen pelkän rukouksen rituaalin avulla ei kuitenkaan ole järkevää eikä myöskään oma tarkoitukseni. Parempi kysymys kuuluukin, minkälainen käsitys varhaisten kristittyjen identiteetin alkusysäyksestä on mahdollista kaikkien edellä tutkittujen rituaalin aspektien ja sosiaalisen identiteetin prosessien kautta havainnoida. Edellisestä pääluvusta käy ilmi, että ryhmän sosiaalisen identiteetin muodostumisen prosessi tapahtuu rukouksen rituaalissa pitkälti sosiaalisen vertailun kautta. Vertailu ja konflikti kulminoituvat analyysini perusteella ortopraksiaan – oikeanlaiseen tekemiseen¹⁸⁴.

¹⁸² Rouwhorst 2003, 37.

¹⁸³ Rouwhorst 2003, 37.

¹⁸⁴ Bell 2009, 314.

Ortopraksia nostetaan Matteuksen laajemmassa kontekstissa esille perinteisesti kolmen rinnakkain esitetyn juutalaisen hurskauden harjoittamisen muodon, almujen, rukouksen ja paaston, yhteydessä. Näistä kolmesta Matteus nostaa rukouksen keskiöön. Luzin mukaan Matteus ylentää rukouksen jopa tärkeimmäksi kristityn elämässä.¹⁸⁵ Näin ollen on merkittävää opettaa rukoilemiseen liittyvät oikeat tavat. Rukouksen rituaalin oikeanlaiselle suorittamiselle, sisältäen oikeanlaiset asenteet, annetaan arvoa jopa niin paljon, että siitä tulee lähtökohta erottamaan sisä- ja ulkoryhmiä.

Rukouksen oikea sanamuoto ei saa yhtä merkittävää roolia pääasiallisen kritiikin kohteista, fariseuksista ja kirjanoppineista, tehtävässä erottelussa. Rukouksen sisältöön vertautuu pakanat mahdollisesti juuri siitä syystä, ettei Isä meidän -rukousta sisällöllisesti pystyisi korottamaan suhteessa juutalaisiin rukouksiin. Vaikka rukouksen sanoihin ei katkelmassa puututa, ei niitä tule kuitenkaan täysin sivuuttaa. Sanoitetulla rukouksella on oma osansa ryhmän koheesion vahvistamisessa, yhteisiä uskomuksia sanoittavana tekijänä, vaikka se ei sisälläkään muita merkittäviä ryhmiä toisistaan erottavia elementtejä kuin ainoastaan uudenlaisen position suhteessa Isään.

Identiteetin kannalta merkittävää on Isä meidän -rukousta kuvaavan jakson *Sitz im Leben*. Kaikissa kolmessa tekstissä Matteuksen ja Luukkaan evankeliumeissa sekä Didakhessa rukouksen konteksti on eräänlainen uuden rituaalin opetustilanne (Luukkaalla korostuneimmin). Vanhat tavat eivät enää kelpaa vaan ne on syrjäytettävä uusilla. Vaikka uskomuspohjaa ei koeta rukouksen sanoituksen puolesta tarpeelliseksi muuttaa radikaalisti, on uusien tapojen ideologisen painopisteen muutos selvä. Painopisteen muutos kuvaa (Matteuksella erityisesti) Luzin mukaan liioitelluin ilmauksin rukoiluun liitettävää asenteen muutosta, jolla varoitetaan rukouksen kääntymisestä puhtaasti Jumalan kanssa puhumisesta itsensä ylentämiseen.¹⁸⁶ Kaiken tämän perusteella voidaan Matteuksen katkelmassa nähdä kipinä ritualisaatiolle tai, mielestäni prosessia paremmin kuvaavan termin mukaisesti, rituaaliselle innovaatiolle. Sisäryhmän sosiaalisen identiteetin ja rukouksen rituaalin polttopiste kohtaa uuden rituaalin luomisessa.

Useat tutkijat ovat sivunneet sitä, mikä lopulta muutti Isä meidän -rukouksen rituaalin juutalaisista juuristaan varhaisten kristittyjen yhteisön omaisuudeksi.¹⁸⁷ Vastaus tähän on monipolvinen. Ensinnäkin on oltava joku hallitseva ryhmä ja siitä erottautumiseen pyrkivä yhteisö, jotta ylipäätään vanhasta mallista erottuvaa rituaalia on järkevä lähteä pohtimaan.

¹⁸⁵ Luz 2007, 304.

¹⁸⁶ Luz 2007, 302.

¹⁸⁷ Bovon 2013, 84; Luz 2007, 324–325.

Matteuksen Isä meidän -rukouksen katkelmassa, kuin myös kautta linjan koko evankeliumissa, korostuu vastakkainasettelu fariseuksia ja kirjanoppineita kohtaan. Keskityn erityisesti tähän ulkoryhmään. Tästä ryhmästä eroa tekevä joukko on kategorisoitu opetuslapsista (ja Jeesuksesta) koostuvaksi ryhmäksi. Tämän jälkeen on mahdollista lähteä pohtimaan sitä, millä aspektein rituaali poikkesi hallitsevasta tavasta.

Tarkasteluni kohdistuu siihen, kuinka paljon uutta ja muuttunutta materiaa rituaaliin täytyy liittyä, jotta siitä tulee uusi rituaali. Isä meidän -rukouksen voidaan lähes kiistelemättä todeta olevan sisällöltään juutalaiseen kontekstiin sopiva rukous, kuten olen jo aiemmin tekstin sisällön analyysissa todennut. Kyseisessä rituaalissa on näin jotain vanhaa, joka kumpuaa vallalla olevasta kontekstista kuin myös rituaalisen innovaation kehittäjän, Jeesuksen, omasta taustasta. Sisällöltään vanha aines voidaan yksinkertaistaen sanoa kelpuutettavan uuteen rituaaliin.

Rukouksen suorittamisen tapoihin sen sijaan kohdistetaan kritiikkiä. Vanhojen tapojen kelpaamattomuutta ei voida julistaa kuitenkaan ilman problematisointia. Luz esittää merkittävän kysymyksen siitä, miksi juuri julkisesti suoritettu rukous niin synagogassa kuin kadunkulmissa on Matteukselle ongelmallinen?¹⁸⁸ Ongelmaksi juutalaisten tavoissa voidaan tulkita rukoilemiseen liitettävät asenteet, jotka Matteuksen kuvauksen mukaisesti eivät voi olla kohdallaan, jos rukoileminen tapahtuu muille ihmisille esillä. Luz katsoo tämän ajatuksen olevan kuitenkin ongelmallinen perustellen, että rukoilun ollessa juutalaisille itsestään selvää, itsensä ylentäminen sen motiivina ei olisi ollut kovin tavallista.¹⁸⁹ Matteuksen polemiikki juutalaisia kohtaan rukoilemisen tavoissa näyttäytyy näin varsin kärjistettynä tehden juutalaisista ulkoisen rukoilemisen stereotyyppisiä, vaikka Matteuksen logiikka ei ainakaan Luzin mukaan ole täysin pätevä. Oli Matteuksen motiivi tähän ulkoisen rukoilemisen sensitiivisyyteen mikä tahansa, ohje opetuslapsille on selkeä: ”Mutta kun sinä rukoilet, mene perimmäiseen huoneeseesi ja sulje ovesi ja rukoile Isääsi, joka on salassa.”

Useat tutkijat puoltavat Isä meidän -rukousta uutena kristillisenä rukouksena vedoten rukouksen uuteen sanoitukseen (vaikkakin juutalaisperäiseen), siihen liitettäviin seikkoihin sekä näiden lisäksi korostamalla yksinkertaisesti Jeesusta rukouksen antajana.¹⁹⁰ Näin tekee muun muassa François Bovon sanoittaen omaa mielipidettään Isä meidän -rukouksesta seuraavasti: ”Vaikka sillä on juuret juutalaisuudessa, Herran rukous on myös uusi rukous

¹⁸⁸ Luz 2007, 301.

¹⁸⁹ Luz 2007, 301; Luz tähdentää vielä, että koska synagoga ei ollut juutalaisille sakraali tila, olivat muutkin paikat rukoilemiseen täysin sallittuja kuten rukoileminen ulkona tai kotona.

¹⁹⁰ Bovon 2013, 84; Luz 2007, 324.

kaikella kunnioituksella sen lyhytsanaisuuteen, sen olemiseen osoitettu Jumalalle Isänä, ja eskatologiseen eksistenssiin, mitä se edellyttää. Se ei ole tiettyä tilannetta varten valmisteltu rukous vaan muotoilu, jonka varhaiset kristityt uskoivat – luultavasti oikein – perineensä Jeesukselta itseltään.”¹⁹¹ Bovon on oikeassa korostaessaan rukouksen muuttuneen luonteen piilevän Jeesuksessa rukouksen antajana kuin myös opetuslasten oikeutuksessa puhutella Jumalaa isänä. Rukouksen lyhykäisyydestä taasen, joka Matteuksen katkelmassa kohdistuu kritiikkiin pakanoiden rukoilemista kohtaan, ei voida aukottomasti perustella uudeksi omaleimaiseksi piirteeksi. Tätä perustelee muun muassa Luz todeten Isä meidän -rukouksen vertautuvan juutalaisiin lyhyisiin rukouksiin, jotka eivät olleet täysin epätavallisia.¹⁹²

Jos katsotaan, että kaikki tai edes osa edellä kuvatusta valottaa uuden rituaalin muodostumista, rituaalisen innovaation prosessia, voidaan kysyä, mikä merkitys tällaisella rituaalisella innovaatiolla voitaisiin nähdä olevan varhaisten kristittyjen identiteetin muodostumisprosessissa. Uusi rituaali lähtee kehittämään ja järjestämään ryhmää kollektiiviseksi ryhmäksi, sillä sosiaalisen identiteetin näkökulmaa soveltaen, sillä on nyt positiivinen eroavaisuus tai eroavaisuuksia vertailun kohteena olevasta ryhmästä (merkittävä uusi rituaalin antaja ja ryhmän sisäinen erityinen oikeutus). Ryhmällä on nyt oma, yhteinen, jaettu käyttäytymismalli.

Uusi rituaalisen innovaation aikaansaama malli on koko sisäryhmälle annettu yhteinen opetus oikein rukoilemisesta, mutta onko tämä rituaalin vietto luonteeltaan lopulta yhteisöllinen vai yksityinen. Tähän on mahdoton vastata ainoastaan Matteuksen katkelmaa katsomalla, sillä teksti on ikään kuin ristiriidassa itsensä kanssa. Yhteisöllisen ja yksityisen välillä piilee selvä jännite. Jos otamme Matteuksen katkelman kirjaimellisesti, käsketään siinä yksityiseen rukoilemisen harjoittamiseen ohjeistaen: ”Mutta kun rukoilet, mene perimmäiseen huoneeseesi - -”. Tämä ilmaus omistusmuodon *σου* kanssa ei jätä varaa jakeen tulkitsemiseen viittaukseksi esimerkiksi varhaisten kristittyjen kokoontumisiin kotona. Kirjaimellisesti rituaali olisi suoritettava yksin. Kuitenkin rukouksen sisältö puhuu toista. Sanoitetussa rukouksessa esiintyy sana *me* useissa eri muodoissa yhteensä seitsemän kertaa lähes jokaisessa jakeessa (paitsi Matt. 6:10). Rukouksen yhteisöllinen luonne ei jää näin pimentoon.

Mikä lopulta on Matteuksella yhteisen ja yksityisen suhde? Jos rukouksen suoritus katsottaisiin kirjaimellisesti tapahtuneen alun ohjeistuksien mukaisesti, ei sisäryhmä olisi rituaalia yhdessä konkreettisesti suorittava yhteisö, vaan tietty määrä yksilöitä omissa perimmäisimmissä huoneissaan rukoilemassa ryhmälle normitettua rukousta. Tämä vaihtoehto

¹⁹¹ Bovon 2013, 84.

¹⁹² Luz 2007, 324.

kuulostaa yhteisöllisen, ei yksityisiä pyyntöjä esittävän, rukouksen puitteissa ristiriitaiselta. Isä meidän -rukousta onkin tulkittu usein yhteisölliseksi rukoukseksi, niistä tekstievidensseistä käsin, joiden mukaan sen tiedetään vakiintuneen osaksi esimerkiksi kristittyjen yhteistä eukaristian viettoa.¹⁹³

Kumpaan tahansa rituaalin viettämisen ratkaisuun päädytään, on tämän rituaalisen innovaation lähtökohtainen funktio tietyn rajatun yhteisön rakentajana kiistaton. Lopulta katkelmaa on tarkasteltava ottaen lähtökohdaksi sen motiivin, josta käsin teksti on todennäköisesti kirjoitettu. Tällöin katkelman lähtöasetelmaksi on nostettava Matteuksen evankeliumin historiallis-ideologinen konteksti, jolloin rituaalin merkitys ryhmiä erottavana elementtinä käy selväksi. Isä meidän -rukouksen rituaali näyttäytyy katkelmassa innovaationa, jonka juutalaisesta vertailukohdasta jalostuneena aineksena korostuu rukouksen erilainen suorittamismalli suhteessa sen vanhaan ainekseen. Merkittävä muutos on rukoilemisen liitettävät asenteet, jotka jollain tapaa mahdollisesti myös vaikuttivat rituaalin konkreettiseen suoritukseen joko yksityisenä tai konkreettisesti yhteisöllisenä rituaalina. Rukous toimii myös itse rajaa vetävänä elementtinä. Rukouksen sisältö näyttäytyy rituaalissa uskomuksia yhteiseksi käyttäytymiseksi ruumiillistavana voimana ja me-ryhmän koheesion yhdistäjänä. Jo lähtökohtaisesti rukous sulkee sisäänsä puhuttelun kohteena olevan opetuslapsien ryhmän, joka saa uudenlaisen oikeutuksen puhutella Jumalaa isänä.

Lopulta vastaus siihen, miten Isä meidän -rukous vaikutti varhaisten kristittyjen identiteetin muodostumiseen, on selkeä. Matteuksen katkelmassa, jossa käsillä on uuden rituaalin luomistilanne, rituaalin vaikutus kytkeytyy ryhmien väliseen rajan vetämiseen ja oman ryhmän positiivisten uusien piirteiden korostamiseen. Jatkotutkimusaiheeksi jää pohdinta siitä, millainen on Isä meidän -rukouksen rituaalin vaikutus jatkuvasti muutoksessa olevaan kristilliseen identiteettiin myöhemmin, kun rituaalin viettämisen tavat ovat jo laajemmin vakiintuneet eikä rajanvetoa ole enää samoissa määrin tarpeellista tehdä. Mitkä rituaalin aspektit tällöin korostuvat ja mitkä puolestaan jäävät taka-alalle?

¹⁹³ Bovon 20013, 84–85.

8 Johtopäätökset

Tutkin työssäni sitä, millä tavoin Isä meidän -rukouksen rituaali on mahdollista nähdä osatekijänä vaikuttamassa varhaisten kristittyjen identiteetin ensiaskeliin. Kohdistin oman tutkimukseni erityisesti Matteuksen evankeliumin Isä meidän -rukouksen katkelmaan (Matt. 6:5–13). Pyrkimykseni tässä työssä on ollut yhdistää rituaalista kumpuavia näkökantoja ja sosiaalisen identiteetin näkökulmaa, ja etsiä aktiivisesti näiden kahden yhtymäpintaa. Tavoitteeni on ollut kaksijakoinen: liittyä mielestäni turhan laiminlyötyyn keskusteluun rukouksesta rituaalina ja lisäksi osaltaan nostaa Isä meidän -rukous yhdeksi mahdolliseksi tutkimusaiheeksi sosiaalisen identiteetin näkökulman valossa tehtyyn tutkimukseen.

Työni metodisena viitekehyksenä perinteisen eksegeettisen analyysin lisäksi hyödynsin kahta tutkimuskenttää: rituaalitutkimusta ja sosiaalisen identiteetin näkökulmaa. Tiedostin metodisen kenttäni laajuuden jo työn alkuvaiheessa, mutta olin haluton luopumaan kummastakaan, sillä näin loppuun saakka näiden kahden, sosiaalisen identiteetin ja rituaalin, vankan yhteyden. Tarpeeksi tarkalla rajauksella onnistuinkin mielestäni kuljettamaan kumpaakin osapuolta toimivasti mukana ja luomaan tutkimuksestani loogisen ja tuoreen kokonaisuuden. Rituaalitutkimuksen osa työssäni liittyi erottamattomasti rukouksen rituaalin totena itsenään pitämiseen ja sen moniulotteisuuden ymmärtämiseen. SIA:a käytin Matteuksen Isä meidän -rukousta kuvaavan perikoopin sosiaaliseen identiteettiin liittyvien psykologisten prosessien jäljittämiseen.

Aloitin työni metodieni rituaalitutkimuksen kentän ja sosiaalisen identiteetin näkökulman kartoittamisella täsmentämällä oman työni ja eksegeettisen tutkimuksen hedelmällistä yhteentörmäystä. Varsinainen työni analyysivaihe jakautui neljään osaan. Aloitin tekstianalyysillä, jonka tarkoituksena oli päästä tarkasteltavina olleiden kolmen tekstijakson sisälle niiden taustoihin ja tekstien alkukielisen tarkastelun synnyttämiin oivalluksiin. Tästä siirryin tarkastelemaan Isä meidän -rukousta Grimesin seitsenosaisen elementtijaon mukaisesti ottaen lopuksi kantaa yleiseen rituaalitutkimuksen kenttään. Tarkoitukseni edellisessä luvussa oli tehdä syväluotaava katsaus rukouksesta rituaalina ja toisaalta sijoittaa rukous muuhun rituaalitutkimuksen kenttään.

Lähtökohtani tutkimustuloksille olivat varsin vaatimattomat, sillä vertailukohtia Isä meidän -rukouksen rituaaliselle tutkimiselle SIA:n näkökulmasta ei ennen työtäni tietäkseni ollut. Päädyin Matteuksen evankeliumin Isä meidän -rukouksen perikoopia analysoidessani lopputulokseen siitä, että Isä meidän -rukouksen rituaali toimi merkittävänä tekijänä varhaisten kristittyjen ryhmän rajanvedossa ja ryhmän sisäisen järjestyksen jäsentäjänä. Avaan loppupäätelmää tarkemmin.

Päädyin työssäni siihen lopputulokseen, ettei itse Isä meidän -rukouksessa sen varsinaisen sanoitetun rukouksen kuvaamissa uskomuksissa ole sinänsä ulkoryhmästä erottavaa, sisäryhmälle erityistä identiteettiä rakentavaa materiaalia. Äkkiseltään voisikin katsoa, ettei tämän vuoksi rukouksella ole esimerkiksi siirtymäriittien, kuten kasteen, tavoin samanlaista identiteettiä muuttavaa merkitystä. Toisin kuitenkin rukouksesta paljastui mielenkiintoinen siirtymäriittejä yhdistävä muuttunut status. Tämä siirtymäriitteille ominainen muutos kytkeytyy Isä meidän -rukouksen rituaalissa yhteen uuteen sisäryhmää määrittävään tekijään – oikeutukseen kutsua Jumalaa isäkseen. Tämä oikeutus eroaa juutalaisesta tavasta puhutella Jumalaa ja on sisäryhmän jäsenyyteen liitettävä uusi omaleimainen oikeus.

Muut ryhmiä toisistaan erottavat elementit nousivat Matteuksen katkelmassa esille sosiaalisen identiteetin näkökulman mukaisesti sosiaalisessa vertailussa. Nämä pääasialliset eroa tekevät elementit kytkeytyvät rituaalin oikein viettämisen tapoihin. Ulkoryhmiä Matteuksella esiteltiin nimellisesti kaksi – *teeskentelijät* ja *pakanat*. Kohdensin näistä tarkastelun erityisesti ensimmäiseen, joka Matteuksen laajemmassa jaksossa paljastuu sisäryhmän pääasialliseksi kritiikin kohderyhmäksi. Sisäryhmänä Matteuksella toimii opetuslapset. Toisin kuin olin itse pitänyt oletettavana, ei varsinaiset rituaalin viettämisen tavat nousseet ryhmien väliseksi kiistaksi sinänsä, vaan rituaalin suorittamisen tapoihin naamioidut rituaalin vieton erilaiset intentiot.

Päädyn tutkimuksessani lopulta siihen, että Isä meidän -rukouksen rituaali toimi vasta muodostumisvaiheessa olevan yhteisön identiteetin merkittävänä rakennusaineena. Samoin kuin toiset varhaisten kristittyjen rituaalit, kuten kaste ja ehtoollinen, myös Isä meidän -rukous muodostui yhdeksi ryhmän omaksi rituaaliksi ja toimi näin ryhmän itseymmärryksen määrittäjänä. Merkittävää oli uuden rituaalin luominen, jolla olisi tarpeeksi omaleimaisia piirteitä uudeksi rituaaliksi. Matteuksen katkelman mukaisesti lopputuloksena on rituaali, joka toimi uuden yhteisön identiteetin peilinä.

Oma tutkimukseni herätti useita mielenkiintoisia lähtökohtia jatkotutkimukselle. Rukouksen rituaalinen luonne on jo sellaisenaan kiinnostava ja kiistelty tutkimuskohde, jota olisi mahdollista syventää monestakin eri näkökulmasta. Esimerkiksi rukouksen yhteydessä kiistelty kognitiivinen rituaalitutkimus olisi mahdollinen syventämisen kohde tutkimuksessa rukoilemiseen liittyviin prosesseihin ja vaikutukseen. Kuitenkin pidän erityisesti rukouksen ja identiteetin yhtymäkohtia hedelmällisenä tutkimusaiheena. Mielestäni rukouksella on omana itsenäisenä rituaalina paljon potentiaalia, jota voisi hyödyntää uusien liikkeiden nousuun vaikuttaneiden rituaalien tutkimuksessa, samoin kun mitä kasteen ja ehtoollisen yhteydessä on jo tehty.

Lähde- ja kirjallisuusluettelo

Lähteet ja apuneuvot

Bauer, Walter (1988). *Griechisch-Deutsches Wörterbuch Zu Den Schriften Des Neuen Testaments Und Der Frühchristlichen Literatur*. Viktor Reichmann, Barbara Aland & Kurt Aland (hg.). Berlin: de Gruyter.

Ehrman, Bart D. (2003). *The Apostolic Fathers: I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Enroth-Voitila, Anne-Marit (2020). Didakhe – Kahdentoista apostolin opetus. Niko Huttunen, Joonas Salminen & Ulla Tervahauta (toim.), *Apostoliset Isät: Kokoelma varhaiskristillisiä kirjoituksia*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura, 126–136.

Gyllenberg, Rafael (1994). *Uuden testamentin kreikkalais-suomalainen sanakirja*. Helsinki: Yliopistopaino.

Liljeqvist, Matti (2007). *Uuden testamentin sanakirja kreikka-suomi*. Helsinki: Finn Lectura.

Nestle-Aland (2012). *Novum Testamentum Graece*, 28. painos. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Raamattu. XI/XII yleisen Kirkolliskokouksen vuonna 1933/1938 käyttöön ottama suomennos sekä Apokryfikirjat. Turku & Helsinki: Suomen Piipiseura.

Raamattu. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama Uuden ja Vanhan testamentin suomennos sekä 2007 hyväksytyt Vanhan testamentin apokryfikirjat. Helsinki: Suomen Piipiseura.

Kirjallisuus

Bar-Tal, Daniel (1998). Group Beliefs as an Expression of Social Identity. Stephen Worchel, J. Francisco Morales, Darío Páez & Jean-Claude Deschamps (ed.), *Social Identity: International Perspectives*. London: Sage, 93–113.

Bell, Catherine (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.

Bell, Catherine (2009). *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press.

Billig, Michael & Henri Tajfel (1973). Social Categorization and Similarity in Intergroup Behaviour. *European Journal of Social Psychology* 3 (1), 27–52. DOI: 10.1002/ejsp.2420030103.

Bovon, François (2013). *Luke 2: A Commentary on the Gospel of Luke 9:51-19:27*. Donald S. Deer (transl.), Helmut Koester (ed.), *Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible*. Minneapolis (MN): Fortress Press.

Boyarin, Daniel (2006). *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia (PA): University of Pennsylvania Press, Inc.

- Boyer, Pascal & Pierre Liénard (2006). Why Ritualized Behavior? Precaution Systems and Action Parsing in Developmental, Pathological and Cultural Rituals. *Behavioral and Brain Sciences* 29 (6), 595–650.
- Bradshaw, Paul F. (1981). *Daily Prayer in the Early Church: A Study of the Origin and Early Development of the Divine Office*. London: Alcuin Club.
- Brown, Rupert (2000). *Group Processes: Dynamics within and between Groups*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Brown, Rupert & Sam Pehrson (2020). *Group Processes: Dynamics within and between Groups*. Hoboken (NJ): Wiley-Blackwell.
- DeMaris, Richard E. (2008). *The New Testament in its Ritual World*. London: Routledge.
- DeMaris, Richard E. (2018). Introduction. Richard E. DeMaris, Jason T. Lamoreaux & Steven C. Muir (ed.), *Early Christian Ritual Life*. Oxon/New York: Routledge, 1–15.
- Esler, Philip F. (2013). *Galatians*. London: Routledge.
- Esler, Philip F. (2014). Group Norms and Prototypes in Matthew 5.3-12: A Social Identity Interpretation of the Matthean Beatitudes. J. Brian Tucker & Coleman A. Baker (ed.), *T&T Clark Handbook to Social Identity in the New Testament*. London: Bloomsbury, 147–171.
- Fitzmyer, Joseph A. (1985). *The Gospel According to Luke (X-XXIV): Introduction, Translation, and Notes*. The Anchor Bible 28A. New York: Doubleday.
- Grimes, Ronald L. (2014). *Craft of Ritual Studies*. New York (NY): Oxford University Press.
- Hagner, Donald A. (1993). *Matthew 1-13*. World Biblical Commentary 33A. Dallas (TX): Word Books.
- Hogg, Michael A. (2003). Social Identity. Mark R. Leary & June Price Tangney (ed.), *Handbook of Self and Identity*. New York (NY): Guilford Press, 462–479.
- Holmberg, Bengt (2008). *Exploring Early Christian Identity*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 226. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Holmås, Geir Otto (2014). Prayer and Early Christian Identity in the Gospels of Matthew and Luke. Reidar Hvalvik & Karl Olav Sandnes (ed.), *Early Christian Prayer and Identity Formation*. Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 336. Tübingen: Mohr Siebeck, 91–113.
- Honko, Lauri (1979). Theories Concerning the Ritual Process: An Orientation. Lauri Honko (ed.), *Science of Religion. Studies in Methodology: Proceedings of the Study Conference of the International Association for the History of Religions, Held in Turku, Finland, August 27-31, 1973*. Berlin/Boston: De Gruyter, Inc, 369–390.

- Horrel, David G. (2002). "Becoming Christian": Solidifying Christian Identity and Content. Anthony J. Blasi, Jean Duhaime & Paul-André Turcotte (ed.), *Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches*. Walnut Creek (CA): AltaMira Press, 309–335.
- Hvalvik, Reidar & Karl Olav Sandnes (2014). Early Christian Prayer and Identity Formation: Introducing the Project. Reidar Hvalvik & Karl Olav Sandnes (ed.), *Early Christian Prayer and Identity Formation*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 336. Tübingen: Mohr Siebeck, 1–12.
- Jokiranta, Jutta & Petri Luomanen (2017). Sosiaalisen identiteetin näkökulma. Petri Luomanen, Jutta Jokiranta & Outi Lehtipuu (toim.), *Johdatus sosiaalitieelliseen raamatuntutkimukseen*. Suomen Eksegeettisen Seuran Julkaisuja. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura, 67–84.
- Kuula, Kari, Martti Nissinen & Wille Riekkinen (2008). *Johdatus Raamattuun*. Helsinki: Kirjapaja.
- Lieu, Judith M. (2004). *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*. Oxford: Oxford University Press.
- Luomanen, Petri, Ilkka Pyysiäinen & Risto Uro (2007). Introduction: Social and Cognitive Perspectives in the Study of Christian Origins and Early Judaism. Petri Luomanen, Ilkka Pyysiäinen & Risto Uro (ed.), *Explaining Christian Origins and Early Judaism: Contributions from Cognitive and Social Science*. Leiden/Boston: Brill, 1–33.
- Luz, Ulrich (2007). *Matthew 1-7: A Commentary*. James E. Crouch (transl.), Helmut Koester (ed.), *Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible*. Minneapolis (MN): Fortress Press.
- McCauley, Robert N. (2001). Ritual, Memory, and Emotion: Comparing Two Cognitive Hypotheses. Jensine Andresen (ed.), *Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual and Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 115–140.
- McCauley, Robert N. & Thomas Lawson (2002). *Bringing Ritual to Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meeks, Wayne A. (1983). *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven (CT): Yale University Press.
- Niederwimmer, Kurt (1998). *The Didache: A Commentary*. Linda M. Maloney (transl.), Harold W. Attridge (ed.), *Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible*. Minneapolis (MN): Fortress Press.
- Nikki, Nina (s.a.). Sosiaalisen identiteetin näkökulma. *EMO: Eksegeetiikan menetelmien oppimisympäristö*.
<https://blogs.helsinki.fi/eksegeetiikanmenetelmat/sosiaalisen-identiteetin-nakokolma/>
 (luettu 12.12.2020).
- Nolland, John (1993). *Luke 9:21-18:34*. World Biblical Commentary 35B. Dallas (TX): World Books.

- Rappaport, Roy A. (1999). *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: 10.1017/CBO9780511814686.
- Roitto, Rikard (2016). Forgiveness, Rituals, and Social Identity in Matthew: Obliging Forgiveness. Samuel Byrskog, Raimo Hakola & Jutta Jokiranta (ed.), *Social Memory and Social Identity in the Study of Early Judaism and Early Christianity*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 187–209.
- Rouwhorst, Gerard (2003). Identität durch Gebet. Gebetstexte als Zeugen eines jahrhundertelangen Ringens um Kontinuität und Differenz zwischen Judentum und Christentum. Albert Gerhards, Andrea Doeker & Peter Ebenbauer (hg.), *Identität durch Gebet: Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 37–55.
- Sandnes, Karl Olav (2014). "The First Prayer": Pater Noster in the Early Church. Reidar Hvalvik & Karl Olav Sandnes (ed.), *Early Christian Prayer and Identity Formation*. Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 336. Tübingen: Mohr Siebeck, 209–231.
- Stephenson, Barry (2018). Ritualization and Ritual Invention. Risto Uro, Juliette Day, Richard E. DeMaris & Rikard Roitto (ed.), *The Oxford Handbook of Early Christian Ritual*. Oxford Handbooks. Oxford: Oxford University Press, 18–37.
- Stewart, Columba OSB (2008). Prayer. Susan Ashbrook Harvey and David G. Hunter (ed.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford Handbooks. Oxford: Oxford University Press, 744–763.
- Strecker, Christian (1999). *Die Liminale Theologie Des Paulus: Zugänge Zur Paulinischen Theologie Aus Kulturanthropologischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tajfel, Henri (1978a). Interindividual Behaviour and Intergroup Behaviour. Henri Tajfel (ed.), *Differentiation between Social Groups: Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations*. London: Academic Press, 27–60.
- Tajfel, Henri (1978b). Social Categorization, Social Identity and Social Comparison. Henri Tajfel (ed.), *Differentiation between Social Groups: Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations*. London: Academic Press, 61–76.
- Tajfel, Henri (1978c). Introduction. Henri Tajfel (ed.). *Differentiation between Social Groups: Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations*. London: Academic Press, 1–23.
- Tajfel, Henri (1981). *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Theissen, Gerd (1999). *A Theory of Primitive Christian Religion*. London: SCM Press.

- Tomson, Peter J. (2015). The Lord's Prayer (Didache 8) at the Faultline of Judaism and Christianity. Jonathan A. Draper & Clayton N. Jefford (ed.), *The Didache: A Missing Piece of the Puzzle in Early Christianity*. Atlanta (GA): SBL Press. DOI: 10.2307/j.ctt15jjddz, 165–188.
- Turner, John C. (1987). *Rediscovering the Social Group: A Self-Categorization Theory*. Oxford: Blackwell.
- Turner, John C. (1999). Some Current Issues in Research on Social Identity and Self-categorization Theories. Naomi Ellemers, Russell Spears & Bertjan Doosje (ed.), *Social Identity: Context, Commitment, Content*. Oxford: Blackwell Publishers, 6–34.
- Uro, Risto (s.a.). Sosiaalitieteellinen raamatuntutkimus. *EMO: Eksegeetiikan menetelmien oppimisympäristö*.
<https://blogs.helsinki.fi/eksegeetiikanmenetelmat/sosiaalitieteellinen-raamatuntutkimus/>
(luettu 12.12.2020).
- Uro, Risto (2016). *Ritual and Christian Beginnings: A Socio-Cognitive Analysis*. Oxford: Oxford University Press.
- Uro, Risto (2017). Rituaalitutkimus. Petri Luomanen, Jutta Jokiranta & Outi Lehtipuu (toim.), *Johdatus sosiaalitieteelliseen raamatuntutkimukseen*. Suomen Eksegeettisen Seuran Julkaisuja. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura, 393–409.
- Uro, Risto (2018). Introduction: Ritual in the study of early Christianity. Risto Uro, Juliette Day, Rikard Roitto & Richard E. DeMaris (ed.), *The Oxford Handbook of Early Christian Ritual*. Oxford Handbooks. Oxford: Oxford University Press, 3–17.
- Whitehouse, Harvey (2000). *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*. Oxford: Oxford U. P.