

HIERONYMUKSEN ASKEESIN TEOLOGIA PERINTEISTEN
ROOMALAISTEN PERHEARVOJEN HAASTAJANA

Liinamaria Halén
Yleisen kirkkohistoria pro gradu-tutkielma
Toukokuu 2012

Sisällys

1 Johdanto	1
1.1 Tutkimustehtävä.....	1
1.2 Maailma ja mies kirjeiden takana	6
1.2.1 Rooman valtakunta ja perhe	6
1.2.2 Kristinusko antiikin Roomassa.....	14
1.2.3 Hieronymus ja askeesin ihanteen kehittyminen	21
2 Hieronymuksen näkemys ihannekristityn elintavoista muotoutuu	24
2.1 Hieronymus, Rooma ja naisten piiri	24
2.2 Askeesin epistola – kirje Eustochiumille	26
2.2.1 Syntinä perhe, suuntana paratiisi.....	26
2.2.2 Kun lihan himo yllättää	31
2.2.3 Eristäytyminen osana askeesia	35
2.2.4 Hyveellisten hierarkia	36
2.3 Hieronymuksen arviointikyky kyseenalaistetaan	37
2.3.1 Eustochiumin kirjeen jälkimainingit	37
2.3.2 Blesillan onneton kohtalo.....	39
2.3.3 Hieronymuksen teesien vastaanotto	41
3 Askeesin ihanne vahvistuu ja laajenee.....	46
3.1 Neitsyys korkeimpana hengellisyiden muotona	46
3.1.1 Kiistakysymykset Jovinianuksen kanssa.....	46
3.1.2 Todelliset kristityt Hieronymuksen neitsyysideologian lähteenä – kirje Pammachiukselle.....	48
3.1.3 Kirje Furialle - leskeys	53
3.2 Hieronymuksen ihanne laajenee papistoon – kirje Nepotianukselle	55
3.3 Hieronymuksen kirjoitusten vastaanotto ja harhaoppisyytökset.....	59
4 Uusi perhe ja uusi ihannemaailma Hieronymuksen ihanteen huipentumana. 64	64
4.1 Ensimmäisen lapsen uhraaminen Jumalalle.....	64
4.2 Fyysisestä perheestä hengelliseen perheeseen: avioliitto taivaallisen perheen mallina.....	69
4.3 ”Munkit ja neitsyet elävät eri säännön mukaan kuin ne, jotka elävät tässä maailmassa.”	75
4.3.1 Luostariyhteisö Hieronymuksen ihanneperheenä	75
4.3.2 Sisarien luostari	78
4.3.3 Veljien luostari	81
4.3.4 Askeesin palkka ja suosio	83
5 Tutkimustulokset	90
6 Liitteet.....	95
7 Lähteet ja apuneuvot.....	97
8 Kirjallisuus	97

1 Johdanto

1.1 Tutkimustehtävä

Tässä tutkimuksessa pyritään luomaan käsitys siitä, millaisiksi Hieronymuksen kristitty ihannenainen, -mies ja -perhe muotoutuivat hänen kirjoittamiensa kirjeiden perusteella. Mitä eroja ja yhteneväisyyksiä Hieronymuksen ihanneperheellä ja perinteisellä roomalaisella perheellä oli? Tarkastelen myös, millainen Hieronymuksen käsitys ihannekristitystä oli perheen näkökulmasta ja miksi. Hieronymuksen ihanne oli hänen mukaansa mahdollista saavuttaa, joten keskeinen tutkimustehtävä on myös selvittää, miten ihanne käytännössä saavutettiin. Kirjeiden avulla pyritään hahmottamaan, millaisina Hieronymus näki naisten, miesten ja perheiden maallisen elämän lainalaisuudet ja reunaehdot sekä millaista käytöstä Hieronymus heiltä odotti. Kiinnitän huomiota myös Hieronymuksen suhtautumiseen kirjeiden vastaanottajien arkielämään ja elämäntilanteisiin, sekä ihanteen vaikutusta hänen lähipiirinsä kristittyihin perheisiin ja yhteisöihin. Syitä ja selityksiä Hieronymuksen ihanteelle tulee etsiä myös ajan historiallisesta, poliittisesta, sosiologisesta ja uskonnollisesta kontekstista.

Käytän tutkimukseni lähteinä Hieronymuksen pääasiallisesti naisille kirjoittamia kirjeitä, sillä Hieronymuksen käsitys ihannekristityn elämästä lähti muotoutumaan juuri yksittäisten naisten ohjeistamisesta. Kirjeet antavat tietoa käytännön tilanteista huomioiden myös historiallisen kontekstin, sillä ne kuvaavat sekä yksittäisten kristittyjen elämää, että aikansa yhteiskunnallisia, teologisia ja hengellisiä olosuhteita. Käytännön kokemukset muovasivat Hieronymuksen ihannetta, sillä kirjeet olivat hänen palautteitaan ajan ilmiöihin ja ne nousivat aina käytännön tarpeesta. Kirjeet paljastavat Hieronymuksen teologisen ihanteen rakenteen ja kehittymisen kristittyjen käytännön elämän kautta.

Hieronymuksen kirjeissä askeesilla tarkoitetaan hengellistä elämäntapaa, joka käsittää paitsi konkreettisen pidättyvyyden, kuten seksuaalisen siveyden, paastoamisen ja köyhyyden, myös henkisen harjaantumisen opiskelemisen ja rukoilemisen avulla. Askeesin harjoittaminen tarkoitti käytännössä elämää, jota sävytti yksinäisyys, nälkä ja kipu.¹ Sana ”askeesi” tulee kreikan kielen sanasta ἄσκησις (askēsis), harjoittelu, jolla viitattiin atleettien tekemiin harjoitteisiin.²

¹ Shaw 1998, 5–6; Salmesvuori 2006, 84.

² Clark 2004, 62.

Hieronymuksen merkittävimmät kirjeet tutkimuskysymysten kannalta ovat kirjeet XXII Eustochiumille, LIV Furialle, LXVI Pammachiukselle, CVII Laetalle ja CVIII Eustochiumille, sillä niiden sisällöt kuvaavat askeesin ihanteen kehittymisen merkittävimmät taite- ja kehityskohdat. Erityistä huomiota ansaitsevat myös kirjeet Hieronymuksen pitkäaikaiselle ystävälle Paulalle. Yhtään Hieronymuksen vastaanottamaa naisen kirjoittamaa kirjettä ei ole säilynyt.³ Naisille lähetettyjen kirjeiden ohella tutkimuksessa käsitellään myös teologin miehille lähettämiä kirjeitä niiltä osin, kuin ne palvelevat tutkimustehtävää. Hieronymuksen kaikki askeesin ihannettaan käsittelevät kirjeet on koottu liitteeseen 1. Hieronymuksen laajaan kirjalliseen tuotantoon kuuluu kirjeiden lisäksi muun muassa teologisia kirjoituksia, eksegeettisiä tutkimuksia sekä usein tärkeimpänä pidetty Raamatun latinankielinen käännös, joita käytetään tässä tutkimuksessa soveltuvin osin.⁴ Kirjeitä ja muita kirjoituksia, jotka olivat yleensä luonteeltaan kirjeitä systemaattisempia, luonnehditaan tarkemmin siinä yhteydessä kun niihin tutkimuksessa viitataan.

Valtaosa Hieronymuksen kirjeistä on luonteeltaan hengellisesti ohjaavia ja ne käsittelevät hyvin monenlaisia teemoja maallisesta elämästä tuonpuoleiseen. Suuri osa kirjeistä on luonteeltaan kehottavia, vaikka ne voivat myös lohduttaa ja ilahduttaa lukijaansa, tai paheksua aikaansa. Kirjeet olivat usein vastauksia hänelle aiemmin lähetettyihin kirjeisiin, joissa pyydettiin hengellistä ohjausta tai vastauksia teologisiin kysymyksiin. Tarve kirjeen kirjoittamiseen ja kirjeiden vastaanottajien, eritoten naisten, ohjaamiseen oli useissa kirjeissä Hieronymuksesta itsestään lähtöisin:

Miksi kirjoitan ihmiselle, jota en tunne? – koska rakastan kaikkia kristittyjä, kuten pappi on velvollinen, kuten isä lapsiaan ja löydän kunniani heidän hyvinvointinsa edistämisestä.⁵

Hieronymuksen kirjoittamia kirjeitä kopioitiin ja levitettiin julkisesti muiden aikalaisten kirjallisten tuotantojen tavoin. Hieronymus oli tietoinen yksittäisille vastaanottajille osoitettujen kirjeiden laajasta lukijakunnasta, sillä hän viittasi usein jo aiemmin kirjoittamiinsa kirjeisiin, joiden vastaanottaja oli ollut joku muu. Aitojen kirjeiden lisäksi dialogimuotoisia kirjeitä saatettiin laatia myös kirjallisena tehokeinona niiden vapaamuotoisen luonteen vuoksi.⁶ Hieronymuksen kirjeiden laajuus vaihtelee muu-

³ Rousselle 1988, 182.

⁴ Kelly 1975, 64, 91, 125, 283.

⁵ Hieronymus 400 Salvinalle, LXXIX.

⁶ Kelly 1975, 101, 276; Oikarinen 2011, 14–16. Esimerkiksi kirje siveyslupaukset antaneille gallialaiselle leskelle ja tämän neitsyttytäreille oli osoitettu kuvitteellisille vastaanottajille. Äiti ja tytär eivät

tamasta rivistä jopa yli kolmeenkymmeneen sivuun. Kirjeistä noin kolmannes on osoitettu ylhäisönaisille.

Kirjeiden alkuperäinen kieli on latina. Latinankielisten kirjeiden kääntämisessä on tässä tutkimuksessa käytetty apuna W. H. Fremantlen laatimia englanninkielisiä käännöksiä, ei kuitenkaan kirjeitä Augustinukselle, jotka on kääntänyt Philip Schaff. Kaikissa tämän tutkimuksen kirjeissä käytetään kääntäjien ajoituksia, sillä ne vastaavat edelleen tuoreimpien tutkimuksien ajoituksia. Tutkimustehtävän kannalta tarkan kirjoitusajankohdan selvittäminen ei ole olennaista. Useimmat tutkimukset ajoittavat Hieronymuksen kirjeet noin vuosille 370–419, tosin kaikkia kirjeitä ei ole kyetty ajoittamaan.⁷

Antiikin retoriikan uranuurtaja oli Aristoteles⁸, jonka tuotantoa myös Hieronymus oli todennäköisesti lukenut retoriikan opintojensa aikana. Retoriikan opiskelu oli Roomassa tärkeää, sillä julkisia ammatteja ei voinut tavoitella ilman retorisia taitoja.⁹ Teoksessaan *Retoriikka*, joka oli suunnattu erityisesti puhetaidon opiskelijoille, Aristoteles käsitteli muun muassa oppia kuulijoiden tunteisiin vaikuttamisesta. Retoriikassa tavoitteena oli rakentaa argumentatiivisesti jäsenneltyjä puheenvuoroja vastustajien teesejä kritisoiden. Aristoteleen mukaan argumenttien esittäjä pyrki lukijoiden tunteisiin vetoamalla vaikuttamaan näiden arvostelmiin ja päätöksiin. Retoriikan keskeisimpiä tavoitteita olikin saada kirjeen lukija tekemään vakuuttamisen ja suostuttelun avulla toimintaan johtava päätös.¹⁰ Merkittävä osa Hieronymuksen kirjeistä oli käsittelemästään temasta riippumatta retorisesti ansiokas.¹¹ Hänen töissään lainaamat lukuisat kirjailijat osoittivat hänen lukeneisuutensa: hän viittasi kirjeissään noin 90 ei-kristittyyn kirjoittajaan, esimerkiksi Ciceroon¹², Galenokseen¹³ ja Fron-

olleet väleissä keskenään, vaan asuivat erillään, kumpikin yhdessä hengellisen miespuolisen ohjaajansa kanssa. Kirjeessään Hieronymus kritisoi naisten valintaa asua hengellisen kumppanin kanssa toistensa sijaan. Myöhemmin kirjoittamassaan tutkielmassa *Vigilantiusta vastaan* Hieronymus paljasti, että oli kirjoittanut kirjeen kuvitteellisille vastaanottajille osoittaakseen retorisen erinomaisuutensa. Hieronymus 405 gallialaiselle äidille ja tyttärelle, CXVII; Hieronymus 406 *Vigilantiusta vastaan*.

⁷ Esimerkiksi kirjeiden CXLV, CXLVI ja CXLVII ajoitus on epävarma.

⁸ Kreikkalainen filosofi, joka eli vuosina 384–322 eKr.. Castrén & Pietilä-Castrén 2000, 56–57.

⁹ Kelly 1944, 53–54, Wiesen 1964, 7.

¹⁰ Kelly 1944, 52–53; Kakkuri-Knuutila 1991, 2–4, 11, 24–25; Sihvola 1999, 21, 24.

¹¹ Kelly 1944, 57–60.

¹² Roomalainen poliitikko, filosofi ja kirjailija Marcus Tullius Cicero eli vuosina 106–43 eKr.. Castrén & Pietilä-Castrén 2000, 100–102.

¹³ Claudius Galenos oli kreikkalainen lääkäri, joka eli vuosina 129–199. Castrén & Pietilä-Castrén 2000, 185.

toon¹⁴, sekä yli 20 kristittyyn kirjoittajaan, kuten Augustinukseen ja Eusebios Kesarealaiseen^{15, 16}. Hieronymus halusi osoittaa tuntevansa myös Rooman ulkopuolista maailmaa:

Taikauskoiset juutalaiset välttelevät tiettyjä eläimiä sekä ruokia, kun taas intialaiset, brahmaanit, egyptiläiset ja gymnosofistit tulevat toimeen syömällä vain puuroa, riisiä ja omenoita.¹⁷

Tutkimus on jaoteltu kronologisesti kolmeen osaan Hieronymuksen ihannekristityn ideaalin kehittymisen ja hänen elämänsä merkittävimpien käännekohtien perusteella, koska kronologinen ja kontekstuaalinen käsittelytapa paljastavat Hieronymuksen ihanteessa tapahtuneet muutokset ja niihin johtaneet syyt. Ensimmäisessä pääluvussa käsitellään kirje Eustochiumille¹⁸ omana kokonaisuutenaan, sillä se oli Hieronymuksen ensimmäinen kokonaisvaltainen esitys ihannekristityn elämää ohjaavista säännöistä ja hänen ihanteensa ensiesittely. Ensimmäinen pääluku sijoittuu ajallisesti 380-luvun alkuun. Toisen pääluvun, joka käsittelee ajanjaksoa 390-luvun alusta 300–400-lukujen taitteeseen, keskiössä on Hieronymuksen ihanteen nostattama kritiikki. Hieronymus sai ihannekristityn ideaalistaan paljon negatiivista palautetta, johon reagoiminen sai hänet tarkentamaan näkemyksiään ihannekristityn elintavoista. Puolustuskirjeistä aiheutunut kehitys ihanteessa käsitellään kronologian sisällä temaattisesti. Kolmas pääluku keskittyy analysoimaan pääosin Hieronymuksen askeesin ihanteesta nousseita uusia teemoja, mutta luvussa tarkastellaan myös aiempien teemojen kehitystä, sillä Hieronymus kirjoitti kuolemaansa asti myös jo ensimmäisessä ja toisessa pääluvussa esitellyistä aiheista. Näitä teemoja olivat muun muassa neitsyyden yliveritaisuus avioliiton rinnalla, avioliitto hengellisen elämän esteenä, torjuva suhtautuminen uudelleenavioitumiseen ja hyveellisten kristittyjen keskinäinen eriarvoisuus. Kolmas pääluku on temaattinen ja tutkimuksen kohteena oleva ajanjakso sijoittuu 390-luvun lopusta 410-luvulle. Koska tutkimuksen tarkoituksena ei ole selvittää Hieronymuksen kirjeiden teemoissa vuosien kuluessa tapahtunutta muutosta, vaan selvittää hänen askeesin teologiansa vaikutusta perinteisiin roomalaisiin perhearvoihin, ei

¹⁴ Marcus Cornelius Fronto oli puhetaidon opettaja, joka eli 100-luvulla. Castrén & Pietilä-Castrén 2000, 182.

¹⁵ Caesarean piispa, joka eli noin vuosina 265–340. Castrén & Pietilä-Castrén 2000, 163.

¹⁶ Hieronymus 394 Furialle, LIV; Hieronymus 396 Vigilantiukselle, LXI; Hieronymus 411 Rusticusmunkille, CXXV; Kelly 1944, 54–55, 60–61, 65–68.

¹⁷ Hieronymus 403 Laetalle, CVII.

¹⁸ Hieronymus 384 Eustochiumille, XXII.

näitä teemoja ole pääsääntöisesti käsitelty enää uudelleen kun ne esiintyvät kirjeissä myöhemmin.

Hieronymuksen askeesin ihanteen vaikutus perinteisiin roomalaisiin perhearvoihin on valittu tutkimuksen kohteeksi kahdesta syystä. Ensinnäkin Hieronymuksesta tehty suomenkielinen tutkimus on vähäistä. Helsingin yliopistossa on tehty aiemmin vain kaksi Hieronymusta käsittelevää tutkimusta, joiden laatimisesta on kulunut jo useita vuosikymmeniä. Oiva Kojon suppea laudaturkirjoitus *Hieronymus munkkilaisuuden edustajana ja edistäjänä* (1933) lähestyy Hieronymusta luostarilaitoksen synnyn edustajana erämaa-askeesin organisoituessa. Tuulikki Hyypän pro gradu-tutkielma *Neitsyysajatus Hieronymuksen teologiassa* (1969) puolestaan keskittyy tarkastelemaan Hieronymuksen neitsyyden ihannonnin perusteita eritoten raamatullisesta näkökulmasta. Hyypän tutkimuksen tärkeimpinä lähteinä on käytetty kirjettä XXII Eustochiumille sekä Helvidiuksen ja Jovinianuksen kanssa käytyjen kiistojen aikaan kirjoitettuja kirjeitä. Tutkimus on temaattinen, eikä huomioi kovin kattavasti kirjeiden syntykontekstia tai Hieronymuksen ihanteen kronologista kehittymistä. Kansainvälisesti Hieronymusta on tutkittu paljon. Tutkimuksien kohteina olleet teemat ovat vaihdelleet suuresti, sillä Hieronymuksen vaikutusta erityisesti katoliseen kirkkoon pidetään kautta linjan merkittävänä. Muihin aikakauden merkittäviin teologioihin, esimerkiksi Augustinukseen¹⁹ verrattuna Hieronymuksesta tehty tutkimus on silti selkeästi vähäisempää.

Toiseksi Hieronymuksen askeesin ihanteen vaikutusta perhekeskeiseen roomalaiseen yhteiskuntaan ei ole tutkittu kattavasti. Sekä kansallisesti että kansainvälisesti Hieronymus-tutkimus on valtaosin sulautunut osaksi tutkimuksia, joiden pääasiallisina kohteina ovat olleet neitsyysihanteen, askeesin tai luostarilaitoksen synty, leviäminen ja suosio.²⁰ Vaikka varhaisista kristityistä perheistä ja niiden jäsenistä tehdyt tutkimukset ovat viime vuosina lisääntyneet huomattavasti,²¹ viitataan niissä Hieronymukseen lähinnä osana aikakauden muiden teologioiden joukkoa. Kattavimpia Hieronymuksen suhteita askeettisiin ylhäisönaisiin kartoittavia tutkimuksia on Anne Ewing Hickeyn *Women of the Aristocracy as Christian Monastics* (1987). Hickeyn

¹⁹ Aurelius Augustinus oli pohjoisafrikkalainen Hippon piispa, joka eli vuosina 354–430. Castrén & Pietilä-Castrén 2000, 71–72; Halldorf 2001, 175, 194.

²⁰ Katso kotimaisista tutkimuksesta esimerkiksi Salmesvuori 2006 ja Uro 2006, ulkomaisista tutkimuksista esimerkiksi Cooper 1996 ja Hunter 2007.

²¹ Katso esimerkiksi Allen 1985, Osiek & Balch 1997, Nathan 2000, Horn & Martens 2009.

tutkimuksessa tarkasteltiin Hieronymuksen lähipiirin naisten yhteiskunnallista asemaa ja sen rakentumiseen vaikuttavia seikkoja.

Hieronymuksen historiallisia, poliittisia, sosiaalisia ja uskonnollisia elinolosuhteita tarkasteltaessa tutkielman kannalta keskeisin tutkimus on ollut isobritannialaisen teologian tohtori J. N. D. Kellyn biografia *Jerome, His Life, Writings, and Controversies* (1975). Tutkimus on edelleen kattavimpia Hieronymuksen elämän kokonaisesityksiä. Kellyn tutkimuksen lisäksi Hieronymuksen elinolosuhteita on kartoittanut yhdysvaltalainen dominikaanisar M. Jamesetta Kellyn tutkimuksessaan *Life and Times as Revealed in the Writings of St. Jerome Exclusive of His letters* (1944). Antiikin kristittyjen arkielämän näkökulmasta tärkeä on ollut myös James W. Ermatingerin tutkimus *Daily Life of Christians in Ancient Rome* (2007).

1.2 Maailma ja mies kirjeiden takana

1.2.1 Rooman valtakunta ja perhe

Antiikin Rooma oli eri kansojen ja uskomuksien sulatusuuni, jossa vaikuttivat monenlaiset kielet, tavat, traditiot, ideologiat, filosofiat, kultit ja uskomukset. Rooman väestöön lukeutui muun muassa kreikkalaisia, arabeja, italialaisia, egyptiläisiä ja kelttiläisiä. Valtakunnan virallinen kieli oli sen länsiosissa latina, itäosissa kreikka. Hieronymuksen aikaan Roomassa harjoitettiin vielä useita uskonnollisia kultteja, vaikka kristinusko oli keisarikunnan virallinen uskonto. Perinteinen roomalainen uskonnollisuus keskittyi virallisine rituaaleineen roomalaisten jumalien miellyttämiseen valtakunnan menestyksen takaamiseksi. Tärkeitä jumalia olivat muun muassa Bacchus²², Asklepios²³ ja Isis²⁴. Roomassa kehittyneen keisarikultin myötä myös Rooman hallitsijoita oli nostettu jumalan asemaan. Mithralaisuus²⁵ dualistisine maailmankuvineen puolestaan oli kilpaileva kultti kristinuskon rinnalla. Ei-kristillisten kulttien merkitys väheni kuitenkin kristinuskon tullessa suosituimmaksi.²⁶

²² Bacchus oli hedelmällisyyden ja viinin jumala, roomalaisten kreikan mytologian Dionysoksesta käyttämä nimi. Castrén & Pietilä-Castrén 2000, 77.

²³ Asklepios oli lääkintätaidon jumala, jonka roomalaiset olivat myös omaksuneet kreikkalaisesta mytologiasta. Castrén & Pietilä-Castrén 2000, 62.

²⁴ Isis oli egyptiläinen maan hedelmien ja kuolleiden jumalatar. Castrén & Pietilä-Castrén 2000, 234.

²⁵ Mithra oli persialainen valon jumala, jonka syntymäpäivää vietettiin 25. joulukuuta. Castrén & Castrén 2000, 347.

²⁶ Kelly 1944, 102–107, 110; Merdinger 1991, 17–19; Ermatinger 2007, 41–50, 57.

Valtaosa roomalaisista sai elantonsa maanviljelystä, sillä noin 90 % valtakunnan asukkaista eli kaupunkien ulkopuolella. Valtakunnan pääkaupunki, 500 000 asukkaan Rooma, oli Antiikin ajan merkittävin kaupunki. Erot eri yhteiskuntaluokkien välillä olivat suuret: rikkaat olivat erittäin rikkaita, köyhät varattomia. Hallinnolliset ja sosiaaliset ongelmat aiheuttivat nälänhätää, levottomuuksia ja väkivaltaisuuksia ympäri Välimeren. Rooman hovit ja palvelut, kuten kirjastot, kylpylät ja ravintolat olivat kuitenkin kaikkien yhteiskuntaluokkien käytettävissä huokeiden hintojen ja käyttömaksujen ansiosta. 350-luvulla Rooman valtakunta oli jo menettänyt suurimman sotilaallisen ja poliittisen loistonsa siitä huolimatta, että valtakunta edelleen käsitti suurimman osan Eurooppaa, Pohjois-Afrikan alueen sekä osia Aasiasta. Keisarikunnan valtaistuin oli siirretty Rooman kaupungista Konstantinopoliin vuonna 330.²⁷

Valtakunnan asukkaat jaoteltiin Rooman kansalaisiin, eli vapaasyntyisiin, sekä orjiin, joiden määrä pieneni vähitellen. Vapaasyntyisten kesken puolestaan noudatettiin yhteiskunnallisesti merkittävää niin kutsuttua klienttijärjestelmää, jossa vapaasyntyinen alempiarvoinen *klientti* oli kansalaisluokaltaan ylempiarvoisen *patronuksen* suojeluksessa, tavallaan omistuksessa. Lahjojen antaminen ja palvelusten vaihtaminen näiden suhteiden symbolisina vertauskuvina olivat osa roomalaista yhteiskuntaa. Esimerkiksi rituaalien tai juhlapäivien yhteydessä *patronusten* oli tapana jakaa ruokaa alempaan yhteiskuntaluokkaan kuuluvalla väestölle.²⁸

Varhaisten stoalaisten, kuten Zenonin (noin 332–263 eKr.) ja Khrysippoksen (noin 280–205 eKr.), ihmiskäsityksen mukaan ihmisen mieli kykeni olemaan täydellisen järkevä, mikäli tunteet eivät ohjanneet niitä. Tunteet edustivat järjenvastaista toimintaa, sillä ne perustuivat kuvitelmiin ja toden värittymiin, samantekeviin arvostelmiin. Tunteidensa viemänä ihminen reagoi myönteisesti tai kielteisesti yhden tekeviin, ulkoiseen maailmaan kuuluviin asioihin ja näin käyttäytyi järkensä vastaisesti. Stoalaisen teorian mukaan ainoa tosiasiallisesti hyvä asia oli jumalan asettama universumin järjestys. Tämän todellisen olevaisuuden ymmärrys johti ihmisen käyttäytymään järkevästi ja teki tunteet ja niihin liittyvät hallitsemattomat toiminnot tarpeettomiksi. Tämän tunneteorian mukaan tunteet olivat siis seurausta vääristä arvioinneista ja johtivat paheisiin, erehdyksiin ja rikoksiin. Stoalaisen ideologian mukaan

²⁷ Smith 1980, 1–6; Merdinger 1991, 17–25.

²⁸ Kelly 1944, 41; Brown 1981, 45–46, 64, 72; Merdinger 22–23. Klienttijärjestelmä oli syntynyt jo noin 800 eKr.. Castrén & Pietilä-Castrén 2000, 266–267, 409.

ruumis ja sielu olivat lisäksi yhteydessä toisiinsa siten, ettei ihminen voinut saavuttaa järkevyyttä ilman fyysisiä harjoituksia. Nämä harjoitteet olivat usein fyysisesti epämiellyttäviä ja hyvin samankaltaisia kuin kristittyjen harjoittama askeesi. Stoalaiset kannattivat yhdyntää vain lastenhankkimistarkoituksessa. Hieronymus tunsi stoalaisuutta ja omaksui siitä joitain teemoja osaksi omaa siveyskäsitustään. Ihminen ei voinut edustaa siveyttä kokonaisvaltaisesti, mikäli häneltä puuttui jokin sen käsittämistä ominaisuuksista. Nämä ominaisuudet olivat harkitsevaisuus, oikeudenmukaisuus, tahdonvoima ja pidättyvyys.²⁹

Nykyajan perhe käsittää isän, äidin, lapset sekä joissain tapauksissa isovanhemmat. Antiikin Välimeren alueen perhe oli pikemminkin huonekunta, johon laskettiin kuuluvaksi perheen pään lisäksi hänen puolisonsa sekä heidän jälkeläisensä perheineen.³⁰ Perheen pään tyttäret muuttivat naimisiin mentyään puolisonsa perhekuntaan, kun taas perheen pojat jäivät avioiduttuaankin isänsä kotiin. Huonekuntaan lukeutuivat myös muut verisukulaiset sekä varallisuuden niin mahdollistaessa orjat. Kun käsitettä ´perhe´ ei laajenneta tarkoittamaan huonekuntaa eli kaikkia taloudessa asuvia, oli perheenjäsenten tärkein yhteinen nimittäjä veriside.³¹

Antiikin perhe oli kuin Rooman valtio pienoiskoossa. Sitä johtavan isän määräysvaltaa ei kyseenalaistettu, ei perheessä eikä yhteiskunnassa. Ikä oli merkityksellinen, sillä harvat elivät vanhoiksi. Perheen pää oli perhekunnan vanhin miespuolinen jäsen, mutta myös naisen status nousi saavutettujen ikävuosien myötä. Perheenjäsenten keskinäisiä välejä ohjasi tarkka hierarkia ja siihen liittyvät velvollisuus, kunnia ja kuuliaisuus. Lasten tuli olla kuuliaisia vanhemmilleen, vastaavasti vanhempien velvollisuutena oli huolehtia lapsistaan. Pahinta mahdollista häpeää perheelle aiheutti keskinäisten välien toimimattomuus, esimerkiksi lapsen käyminen vanhempaansa, tai veljen käyminen veljeään vastaan. Kreikkalais-roomalainen yhteiskunta ei ollut individualistinen vaan kollektiivinen: perheen ja yhteisön tärkeys oli merkittävämpi kuin yksilön. Huono käytös ei ollut ensisijaisesti yksilön vaan perheen häpeä.³²

²⁹ Hieronymus 397 Pammachiukselle, LXVI; Shaw 1998, 33–35; Sihvola 1999, 29–32, 43; Castrén & Pietilä-Castrén 2000, 261, 639; Uro 2006, 65; Oikarinen 2011, 12–14.

³⁰ Esler 2000, 148.

³¹ Esler 2000, 148; Hellerman 2001, 23, 32.

³² Cooper 1996, 144–145; Salisbury 1997, 7; Esler 2000, 151–153, 156–157; Mustakallio 2008, 97–98, 171.

Rooman hallitsijat odottivat kansalaistensa menevän naimisiin, yksineläjiä saatettiin jopa rangaista. Avioliiton solmiminen ei ollut uskonnollinen tapahtuma, vaan se perustui kahden suvun väliseen sopimukseen. Sen pääasiallisena tarkoituksena oli laillisten eli aviossa syntyneiden lasten saaminen ja sukulinjan jatkaminen. Myötäjäiset sinetöivät avioliiton viralliseksi. Hyvän avioliiton mittarina pidettiin siten perheen hierarkian ja perheenjäsenten keskinäisen kunnioituksen toteutumista, sekä perheeseen syntynyttä, erityisesti miespuolista, jälkikasvua.³³

Nuoret roomalaiset juhlivat sukukypsyyden saavuttamista keskimäärin 13–17-vuotiaana. Tällöin nuorista miehistä tuli virallisesti Rooman kansalaisia sillä heidät merkittiin kansalaisten luetteloon. Sukukypsyyden saavuttaminen velvoitti myös miespuolisia kansalaisia osallistumaan sotilaallisiin harjoitteisiin. Tyttöjen sukukypsyyden juhlinta liittyi yleensä häjjuhlaan. Nuoren tytön neitsyyden menetys ennen avioliittoa oli huono enne, muttei vaatinut kurinpitotoimenpiteitä, sillä naisen fyysinen koskemattomuus ei ollut roomalaisille avioliiton edellytys. Tyttäret naitettiin yleensä hyvin nuorina, 14–16-vuotiaana. Avioliiton minimi-ikä oli tytöillä 12 vuotta, pojilla 14 vuotta. Ensimmäinen avioliitto tuli solmia viimeistään 20-vuotiaana, tämän jälkeen naimattomuudesta alettiin rangaista. Puolisoiden välinen ikäero saattoi olla hyvin korkea: miehet olivat keskimäärin noin kymmenen vuotta vaimojaan vanhempia. 100-luvun loppuun mennessä aviopuolisot valittiin jossakin määrin vapaasti, joskin ylempien luokkien sisällä tietyt soveliaisuusehdot vaikuttivat valintoihin.³⁴

Avioliitossa vaimon sekä henkinen että fyysinen uskollisuus aviomiehelle, sekä puolison tukeminen tilanteessa kuin tilanteessa oli ensiarvoisen tärkeää. Naisen käyttäytyminen odotusten mukaisesti katsottiin olevan onnellisen avioliiton tae. Aviomiehen taas edellytettiin johtavan asemansa velvoittamana kohtelevan vaimoaan suvaitsevaisesti, mutta tarpeen vaatiessa myös toimivanolla kuin opettaja, joka ohjaa oppilastaan lujin ja rakastavin ottein. Puolisoiden suuri ikäero saattoi tietysti vaikuttaa isälliseen suhtautumistapaan.³⁵

Varhaisin, arvokkain ja yleisin Rooman kansalaisille tarkoitettu avioliiton muoto oli erityisesti patriisisukujen suosima *confarreatio*. Tässä juhlavassa tilaisuudessa

³³ Brown 1988, 6–7; Salisbury 1997, 7; Nathan 2000, 16, 39; Hellerman 2001, 57; Mustakallio 2008, 167.

³⁴ Brown 1988, 6, 29; Clark 1993, 14; Salisbury 1997, 7; Nathan 2000, 16; Mustakallio 2008, 167, 190.

³⁵ Cooper 1996, 145; Nathan 2000, 18–19.

aviopuolisot mursivat yhdessä leivän muassa ylipapin ja kymmenen todistajan ollessa läsnä. Avioliitot jaoteltiin kahteen luokkaan sen mukaan, tuliko naisesta miehen perheen jäsen ja hallintavallan alainen sekä perillinen, *manus*, vai säilyikö morsiamen isän hallintavalta tyttärensä isän kuolemaan asti. *Manus*-avioliitot olivat yleisimpiä patriisisukujen avioliittoja. Rooman kansalaisuutta vailla olevat eivät voineet mennä laillisesti naimisiin, vaan he joutuivat tyytymään avioliitontapaiseen yhteisasumiseen.³⁶

Avioero oli antiikin Roomassa yleinen ja sitä helpompi toteuttaa mitä korkeampaan yhteiskuntaluokkaan kuului. Rooman kansalaisen avioero oli juridinen tapahtuma joka vaati toteutuakseen useita todistajia. Kummankin osapuolen oli mahdollista jättää puolisonsa, naisille tämä oli tosin taloudellisesti usein vaikeampaa, sillä naisen hallinnoima omaisuus oli pieni tai olematon. Omaisuus ja sen hallinta olivatkin avioerossa keskeisimpiä kysymyksiä. Avioeron sattuessa miehen oli palautettava naisesta saadut myötäjäiset tämän lähimmälle miespuoliselle sukulaiselle, lapset sen sijaan jäivät aina isänsä huollettaviksi. Aviottomina syntyneet lapset pysyivät erotilanteessa äitinsä huomassa. Syitä avioeroon saattoi olla monia. Miehellä oli oikeus eroon, mikäli hänen vaimonsa oli käyttäytynyt aviomiehen mielestä sopimattomasti, esimerkiksi aiheuttamalla tälle häpeää tavalla tai toisella. Vaimon uskottomuus johti yleensä aina eroon, ellei peräti jopa naisen kuolemaan, sillä fyysinen väkivalta ei ollut roomalaisissa perheissä tavatonta. Ensimmäisen liiton päätyttyä uusi kumppani oli yleensä vapaammin puolisoiden valittavissa.³⁷

Leskirouvat määrättiin Roomassa menemään uudelleen naimisiin niin kauan kuin he kykenivät synnyttämään lapsia, ja useimmat tuntuivat sitä haluavankin. Ennen uutta avioliittoa oli vietettävä kymmenen kuukauden suruaika. Suhtautuminen uudelleenavioitumiseen jyrkkeni, jos nainen oli iäkäs tai avioitui ja erosi jatkuvasti uudelleen. Leskimies oli vapaa avioitumaan uudelleen milloin tahansa, vaikka heti puolisonsa hautajaisten jälkeen. Jos miehellä oli pieniä lapsia, oli uudelleenavioituminen mahdollisimman pikaisesti toivottavaa. Erotilanteessa miehen oli odotettava uudelleenavioitumista vuoden verran varmistuakseen siitä, ettei entinen puoliso ollut

³⁶ Hickey 1987, 49–50; Salisbury 1997, 8; Castrén & Pietilä-Castrén 2000, 109, 325; Nathan 2000, 17; Ermatinger 2007, 153, 168; Mustakallio 2008, 168.

³⁷ Clark 1993, 28–29; Salisbury 1997, 5; Nathan 2000, 16, 20–23, 28; Ermatinger 2007, 155; Mustakallio 2008, 167.

raskaana. Avioliiton päätyttyä puolison kuolemaan leski sai usein käyttää puolisonsa omaisuutta elinkustannuksiinsa omaan kuolemaansa saakka, jolloin uudelleenaviointuminen ei tullut välttämättömäksi taloudellisista syistä. Leski saattoi myös pysyä naimattomana, jos hänellä oli jo tarpeeksi lapsia tai ikää oli kertynyt tarpeeksi.³⁸

Antiikin ihmiskäsitys perustui niin kutsutulle yhden sukupuolen mallille (one-sex model). Tämän käsityksen mukaan ihmisen ruumis rakentui molemmilla sukupuolilla samasta perusaineesta. Ihmisen standardi oli miehinen naisen ollessa anatomisesti vajavainen mies. Siinä missä siitin määritteli miehen anatomisesti mieheksi, nähtiin kohtu puolestaan sisäänpäin kasvaneena siittimenä ja naisen määrittäjänä. Kaikki miehestä löytyvät peruselementit löytyivät siis myös naisesta, joka siten määriteltiin epäonnistuneeksi mieheksi. Sukupuolten välinen hierarkia ja tarve naisen holhoukseen olivat aikalaisten lääkärien mukaan täten biologisesti selitettävissä. Naista kuitenkin tarvittiin, jotta arvokkaamman miehen olisi naisen kautta mahdollista lisääntyä. Mies oli fyysisesti vahva ja urhea, henkisesti kunnioitettava, rohkea, lämmin ja järkevä toisin kuin kylmä ja pehmeä nainen, joka kärsi hallitsemattomista kuukautisista. Miehen arvostetuin hyve oli itsehillintä, joka puuttui naiselta. Sukupuoli ja siihen liitetyt ominaisuudet perustuivat näin ollen anatomian lisäksi myös henkisiin ominaisuuksiin. Tästä johtuen sosiaalisia sukupuolia oli useita, mutta vain yksi oikea fyysinen sukupuoli. Tutkija Thomas Laqueurin mukaan miehekkäiksi ja naisellisiksi määritellyt ominaisuudet määrittivät ihmisen paikan yhteiskunnassa, ei varsinainen biologinen sukupuoli.³⁹

Antiikin kreikkalais-roomalainen yhteiskunta rakentui sitä johtavien miesten varaan. Perheen päällä, miehellä, joka saattoi olla isä tai vanhin miespuolinen perheen jäsen, *pater familias*⁴⁰, oli lain mukaan perhekunnan ylin hallintavalta. Mies hallitsi ja suojeli paitsi vaimoaan myös poikiaan ja joissain tapauksissa tyttäriään niin kauan kuin oli elossa. Esimerkiksi päätökset lasten avioliitoista tai – eroista teki isä, vaikka vastuu avioliittosuhteiden järjestelystä olikin vaimolla. Tärkeimpinä roomalaisen miehen hyveinä pidettiin miehuutta, kunniallisuutta, velvollisuudentuntoa ja inhimil-

³⁸ Clark 1993, 23; Nathan 2000, 22–23.

³⁹ Brown 1988, 9–10; Rousselle 1988, 58–59; Laqueur 1990, 4, 8, 25–62, 97, 114–148; Liljeström 1996, 118–119; Salmesvuori 2006, 90; Cobb 2008, 25–30. Antiikin ajan sukupuoli- ja anatomiakäsityksistä lisää Laqueurin tutkimuksessa.

⁴⁰ Perheen pää, jonka aseman perustana oli *patria potestas*, joka tarkoitti rajatonta valtaa ja vastuuta perheen sisällä. Castrén & Pietilä-Castrén 2000, 408.

lisyyttä. Miehen suurin pelko oli naismaisuus. Yhteisön sisällä tarkkailtiin jatkuvasti miesjäsenten miehuutta, jota edustivat esimerkiksi oikeanlainen puhetapa ja kävelytyyli. Oikeudenmukaisuus oli arvostettu piirre. Se ilmeni esimerkiksi ihmisarvon huomioon ottavana käytöksenä perhettä ja orjia kohtaan. Miehekkyyks oli sidoksissa myös sosiaaliseen statukseen: miespuoliset orjat eivät voineet heikosta yhteiskunnallisesta asemastaan johtuen olla miehekkäitä.⁴¹

Miesten avioliiton ulkopuoliset pari- ja seksisuhteet olivat tavallisia ja yleisesti hyväksytyjä. Vaimonsa ohella mies saattoi olla suhteessa esimerkiksi jalkavaimoon tai orjaan sukupuoleen katsomatta, kunhan tämä oli miehen omaisuutta. Hän saattoi myös käyttää prostituoitujen palveluksia hyväkseen jolloin ehtona oli, ettei vaimon status kärsinyt avioliiton ulkopuolisista suhteista. Mies syyllistyi aviorikokseen ainoastaan olemalla seksisuhteessa naimisissa olevan naisen kanssa. Mies saattoi elää myös jalkavaimon kanssa, joka tuli yleensä alemmasta yhteiskuntaluokasta ja oli usein vapautettu orja. Jalkavaimon ja miehen välinen suhde oli samankaltainen kuin avioliitto, sillä jalkavaimon edellytettiin olevan hyväkäyttöksinen ja siveä aviovaimon tavoin. Jalkavaimon kanssa syntyneet lapset olivat täysiä perheenjäseniä, sillä sukulinjan nähtiin jatkuvan miehen, ei naisen kautta. Syynä jalkavaimon pitämiseen saattoi olla se, että miehen ei suvaittu ottaa alempisäättyistä naista vaimokseen.⁴²

Roomalainen ihannainen oli siveä, säästäväinen ja kykenevä synnyttämään miehelleen perillisiä. Hän hoiti moitteettomasti kotitaloutensa, tiesi velvollisuutensa ja hillitsi oikkunsa. Hänen velvollisuuksiinsa kuului kunnioittaa miehensä kodissa vallitsevia perinteitä ja osallistua vakiintuneisiin käytäntöihin, esimerkiksi palvoa perheen jumalia. Naimisiinmeno ja lasten saaminen oli naisen ammateista tärkein, sillä naisen asema äitinä pohjautui ennen kaikkea aviomiehelle synnytettyjen lasten lukumäärään. Kunniallisen perheenäidin asemaan nainen pääsi vasta synnyttyään miehelleen lapsia. Mitä useampi lapsi syntyi ja säilyi hengissä, sitä enemmän kohosi naisen asema suvun keskuudessa. Vaikka äiti oli lapsilleen moraalinen auktoriteetti, ei äidillä ollut kuitenkaan mitään laillisia oikeuksia lapsiinsa Jos nainen ei saanut poikalasta tai jäi peräti lapsettomaksi, oli hänen asemansa yhteiskunnassa heikko, sillä sukulinjan katsottiin jatkuvan vain miespuolisten perheenjäsenten välityksellä. Toi-

⁴¹ Brown 1988, 11; Esler 2000, 153; Nathan 2000, 26–27; Cobb 2008, 31–32, Mustakallio 2008, 91, 97, 170.

⁴² Clark 1993, 28–29; Nathan 2000, 23; Halldorf 2001, 186.

saalta patriisiperheiden tyttärillä oli suuri arvo, sillä naittamalla heidät sopiviin perheisiin *pater familias* saattoi luoda tärkeitä sosiaalisia ja poliittisia suhteita.⁴³

Perheen nainen eli ikuisessa alistussuhteessa mieheen. Kun tyttö naitettiin, joutui hän isänsä määräysvallasta suoraan aviomiehensä alaisuuteen, vaikkakin lopullinen päätösvalta tyttären asioista pysyi isällä myös tyttären avioiduttua. Naisesta tuli laillisesti itsenäinen vasta isän kuoltua. Käytännössä kuitenkin isän ja aviomiehen kuoltua vallan perheessä otti poika, jolla oli myös määräysvalta omaan äitiinsä. Jos vaimo jäi leskeksi tai hänen miehensä hylkäsi hänet, hänelle saatettiin nimetä laillinen holhooja, joka oli hänen omaan sukuunsa kuuluva miespuolinen sukulainen. Vaikka roomalainen yhteiskunta koki tarpeelliseksi holhota naista, ei nainen ollut täysin sidottu kotiinsa. Roomalainen nainen aterioi usein miehensä kanssa myös vieraiden läsnä ollessa, ja hänen oli mahdollista liikkua yksin julkisilla paikoilla.⁴⁴

Lapsikuolleisuus oli antiikin Roomassa korkea. Kolmasosa lapsista kuoli ennen ensimmäistä ikävuottaan ja ei-toivotut tai sairaat lapset saatettiin jättää heitteille. Jos lapsi selvisi kahdeksan tai yhdeksän päivän ikäiseksi, otti isä lapsen syliinsä osoittaakseen hyväksyneensä uuden perheenjäsenen. Lasten lukumääräksi kannatettiin viittä, ja jos lapsia oli enemmän kuin kolme, perhe sai etuoikeuksia, sillä valtakunnan johto halusi Rooman väestön kasvavan. Lapset olivat tärkeitä patriisiperheiden jatkumon takaajina samoin kuin köyhien vanhempien hyvän vanhuuden turvaajina. Laillisissa avioliitoissa, joihin olivat oikeutettuja ainoastaan Rooman kansalaiset, lapsen asema yhteiskunnassa määräytyi isän mukaan. Perheissä jotka eivät olleet Rooman kansalaisia, lasten sosiaalinen asema määräytyi äidin mukaan. Orjaäidin lapset olivat automaattisesti orjia ja äiti heidän ainoa holhoojansa.⁴⁵

Lapsen asema perheessä muuttui viimeistään seitsemännen ikävuoden jälkeen. Lapsi sai hoitaakseen työtehtäviä sekä velvollisuuksia, joiden avulla hän saattoi osoittaa lojaaliutensa vanhemmilleen. Köyhimmissä monilapsisissa perheissä saattoi isä myydä jälkikasvuaan orjiksi tai vuokrata heitä työvoimaksi. Kasvun ja aikuisuuden mukana lojaaliuden merkitys perheen ihmissuhteissa korostui. Perheen aikuisten lasten luonnollisiin velvollisuuksiin kuului vanhempien ehdoton totteleminen ja heistä

⁴³ Salisbury 1997, 6; Nathan 2000, 24; Hellerman 2001, 33, 57, Saller 2003, 193, 195; Ermatinger 2007, 155; Mustakallio 2008, 170.

⁴⁴ Clark 1993, 15.

⁴⁵ Brown 1988, 6; McNamara 1996, 11, 15, 21, 23, 32; Ermatinger 2007, 78–79, 153.

huolehtiminen. Vanhempien auktoriteetin käyttöä ohjasi kuitenkin yleisesti hyväksyty ajatus, jonka mukaan lapsia oli kohdeltava vastuullisesti mielivaltaa välttäen. Vanhempien kuoltua lapsen velvollisuuksiin kuului vanhempien muiston vaaliminen.⁴⁶

Keskiluokkaisten ja hyvätuloisten perheiden oli mahdollista järjestää lapsilleen alkeiskoulutusta, kuten lukemista ja kirjoittamista. Ylimystöperheiden tyttäret olivat sen sijaan yleensä aina hyvin koulutettuja. Jatkokoulutusta saivat vain poikalapset ja opetettavat aineet lisääntyivät iän karttuessa. 16-vuotiaina nuoret alkoivat saada opetusta filosofiassa ja retoriikassa tulevaa julkista uraa silmällä pitäen. Pojat jatkoivat lapsena aloittamaansa opiskelua teini-ikäen yli aikuisuuteen, mutta tyttöjen koulunkäynti päättyi naimisiinmenoon varhaisessa teini-ikässä, sillä naisten ei ollut mahdollista saada julkista uraa. Tyttöjen koulutus keskittyikin eritoten niihin tietoihin ja taitoihin, joiden katsottiin palvelevan tyttöjen tulevaa äitiyttä.⁴⁷

1.2.2 Kristinusko antiikin Roomassa

Antiikin Roomassa vaikuttivat useat erityyppiset uskonnolliset kultit. Varhainen kristinusko levisi kuitenkin nopeasti ja se oli hyvin kaupunkilainen liike. Kilpailevien uskontojen edustajia haukuttiin pakanoiksi⁴⁸. Vuoteen 250 mennessä kristityillä oli Rooman kaupungissa jo 7 kirkollista aluetta, joissa oli yhteensä 25 kotikirkkoa. Kristittyjä oli mahdollisesti noin 50 000, eli noin 5-10 prosenttia Rooman kaupungin asukkaista. Kristityt kokoontuivat erillisissä kirkoissa, joita oli ryhdytty rakentamaan 300-luvulta alkaen. 300-luvun alussa valtakunnassa tapahtunut käänne kristinuskoon suhtautumisessa oli vaikuttanut vahvasti kristillisen kirkon kasvuun.⁴⁹

Syiksi nopealle leviämislle on tarjottu muun muassa kristillistä lähimmäisenrakkautta sekä yhteisöllisyyttä. Tehdyn tutkimuksen valossa Roomassa vaikuttaneet kultit eivät sosiologisesti juuri poikenneet varhaisesta kristillisyydestä. Kilpaileviin kultteihin liittyi varhaisen kristillisyyden oppien mukaisesti tavoin henkilökohtainen uskonratkaisu, yhteiset ateriat ja sitoutuminen yhteisöön. Joissakin kultteissa oppi pysyi yhdensuuntaisena ja vakaana ryhmien maantieteellisesti poikkeavasta sijainnista tai kulttiin osallistuvien erilaisuudesta huolimatta. Yhteiskunnan eri sosiaalisten ryh-

⁴⁶ Nathan 2000, 25–27; Mustakallio 2008, 98.

⁴⁷ Merdinger 1991, 20; Salisbury 1997, 7

⁴⁸ Sana ´pakana´ tulee latinan kielen sanasta paganus, joka tarkoittaa kyläläistä tai maalaista. Castrén & Pietilä-Castrén 2000, 394.

⁴⁹ Smith 1980, 1–6; Hellerman 2001, 1–11; Ermatinger 2007, 36–37, 76, 145.

mittymien osallistuminen samaan kulttiin sekä jäsentenvälinen tasa-arvo oli jo harvinaisempaa, mikä vahvisti tasa-arvoa korostavan kristinuskon suosiota. Valtaosa varhaisista kristityistä kuului alimpaan yhteiskuntaluokkaan tai orjiin, mutta oli kristittyjä ylemmissäkin kansalaisluokissa. Rooman vapaaseen yhteiskuntaluokkaan kuuluu yhtä hyvin ylimyksiä kuin köyhiinkin.⁵⁰

Kristinuskko oli Hieronymuksen aikaan vielä muotoutumisvaiheessa. Useista Hieronymuksen kirjeistä käy ilmi, että rajanvetoa käytiin paitsi muiden uskontojen, kuten juutalaisuuden, myös kristinuskon eri suuntausten sisällä. Kristillisyyttä oli luonteeltaan dynaamista. Oppia ja käytäntöä koskevia linjauksia tehtiin sitä mukaa, kuin uusia kysymyksiä nousi esille. Linjausten teko oli joskus vaikeaa, ja aika ajoin ajautettiin eri ryhmittymien välillä suoranaisiin oppi- ja käytännönriitoihin. Kristinuskon sisällä tapahtuma rajanveto on luettavissa myös Hieronymuksen kirjeistä, jotka käsitelivät usein eri puolilla valtakuntaa nousseita heresioita, kuten gnostilaisuutta. Toisaalta Hieronymus itse joutui aika ajoin muiden aikansa teologien epäilyjen ja harhaoppisyytteiden kohteeksi esimerkiksi lainattuaan kirjoituksissaan ei-kristittyjä, tai harhaoppisiksi tuomittuja ajattelijoita.⁵¹

Vaikka kristinuskon sosiaalisissa lähtökohdissa oli paljon samoja piirteitä kuin kilpailevissa kulteissa, oli niissä myös sosiaalista omaleimaisuutta. Kristityt vaativat jäseniltään ehdotonta yhteisöllistä kuuliaisuutta. Lisäksi jäsenen tuli tukeutua vain yhteen ainoaan jumalaan. Kristillinen yhteisö näki itsensä perheenä. Jokaisen tarpeet huomioon ottava kristillinen perhe oli varteenotettava vaihtoehto perinteiselle antiikin perheelle. Yhteisöllisen kuuliaisuuden vaatimukset aiheuttivat kuitenkin ajoittain ristiriitoja kristittyjen elämässä, sillä jokaisen oli oltava kuuliainen myös luonnolliselle perheelleen. Lisähaasteita toivat lisäksi roomalaiset lait ja käytänteet, jotka eivät aina olleet yhteensopivia kristittyjen edustamien arvojen ja toimintatapojen kanssa.⁵²

Kristityt pyrkivät tietoisesti erottautumaan muista ryhmittymistä, vaikka he eivät hylänneetkään kaikkia roomalaisen yhteiskunnan sosiaalisia malleja. Niinpä varhaisimmat kristityt erottautuivat muista roomalaisista eritoten moraalinsa ansiosta, sillä kristittyjen tuli olla kunniallisia ja siveitä varhaisesta lapsuudesta kuolemaansa

⁵⁰ Hellerman 2001, 1–11; Ermatinger 2007, 36–37, 76, 145.

⁵¹ Kelly 1944, 110–113; Cooper 1996, 88–91; Dunderberg 2005, 11; Ermatinger 2007, 156–157; Hunter 2007, 51.

⁵² Hellerman 2001, 4–5, 20–24;

saakka. Kristillinen moraalit ja sen aktiivinen ylläpito oli varhaisen kristillisen kirkon suurimpia kiinnostuksen kohteita ja niitä ohjeistettiin yksityiskohtaisesti. Kiellettyjä olivat esimerkiksi epäsiiveyttä edustavat, kuten näyttelijän tai prostituoidun, ammatit. Seurakuntien johdon antamien ohjeiden lisäksi kristittyjen arkielämään vaikutti myös perheenjäsenten sosiaalinen tausta, kuten yhteiskuntaluokka sekä muut uskonnot.⁵³

Konstantinolaisen käänteän jälkeen kristilliset moraalikäsitteet, etenkin siiveys- ja kohtuullisuusvaatimukset, yleistyivät vähitellen koko Roomassa. Painostus ehdottomaan aviopuolisoiden väliseen uskollisuuteen kasvoi uskontokuntaan katsomatta, ja naimisissa olevia miehiä veloitettiin hylkäämään muut kumppaninsa. Tästä huolimatta esimerkiksi Hieronymus kertoi tietävänsä useita, jotka eivät olleet menneet naimisiin vaan perustaneet perheen jalkavaimon kanssa. Suhde jalkavaimoon nähtiin esteenä avioliitolle sekä riittäväksi syyksi kirkosta erottamiseen 400-luvulle asti. Myöhemmin vuosisatoina aiempi elämä jalkavaimon kanssa ei enää ollut este avioliitolle. Vähitellen aviorikoksista alkoi seurata määrääkainen kirkosta erottaminen, jonka kesto vaihteli tehdyn synnin luonteesta riippuen. Esimerkiksi aviorikoksen tehnyt mies erotettiin kirkon yhteydestä 15 vuodeksi, vaimonsa hylännyt seitsemäksi. Vaimo ei saanut hylätä miehistään missään olosuhteissa. Ei-hyväksytyjen avioliittojen solmimisesta alettiin rangaista paitsi kirkon myös hallituksen toimesta. Oman seksuaalisuuden toteuttaminen oli siten hyväksyttyä ainoastaan avioliitossa, vaikka käytännössä kristityillä miehillä on saattanut olla avioliiton ulkopuolisia suhteita. Kristityn vaimon odotettiin teeskentelevän ei-kristityn sisarensa tavoin tietämätöntä aviomiehensä avioliiton ulkopuolisista seksisuhteista.⁵⁴

Miestä pidettiin kristillisen perheen ylimpänä auktoriteettina. Ensimmäisen Mooseksen kirjan luomiskertomuksessa mies luotiin ensimmäiseksi ja tämän tulkittiin tarkoittavan sitä, että mies oli arvokkaampi kuin nainen. Nainen puolestaan oli luotu miehen apulaiseksi muun muassa Augustinuksen mukaan, mistä johtui hänen alempiarvoisempi asemansa. Antiikin yleisen ajatusmaailman mukaisesti naista pidettiin myös kristittyjen parissa henkisesti ja fyysisesti miestä heikompana, tarpeidensa ja tunteidensa orjana. Tämä ei kuitenkaan antanut miehelle oikeutta kohdella vaimoaan huonosti. Vaikka mies ja nainen luotiin molemmat Jumalan kuviksi, erotteli

⁵³ Lampe 2003, 77–79; Ermatinger 2007, 77–78, 101, 103; Horn & Martens 2009, 110.

⁵⁴ Hieronymus 397 Oceanukselle, LXIX; Clark 1993, 38–41; Osiek & Balch 1997, 112–113; Ermatinger 2007, 188–189.

Irenaeus⁵⁵ ihmisen luonnon olevan jaettavissa ruumiiseen ja sieluun siten, että molemmat puolet olivat erottamattomasti edustettuina jokaisessa ihmisessä. Irenaeus tulkitsi miehen edustavan sielua ja naisen ruumista. Siitä huolimatta että mies nähtiin naista älyllisesti ja ruumiillisesti ylempi-arvoisena, he olivat kristittyinä täysin tasa-arvoisia. Esimerkiksi yhteisön ja kristillisen uskon asettamat velvoitteet ja odotukset olivat yhtäläiset sekä miehille että naisille. Miehet ja naiset olivat näin ollen samanarvoisia myös pelastuksen kannalta. Kaikissa yhteiskuntaluokissa kristittyjen kannattamat eettiset ja sosiaaliset arvot erosivat siitä, mihin Rooman valtakunnassa oli aiemmin totuttu. Varhaisten kristittyjen omaksuma hengellinen tasa-arvo oli roomalaisessa yhteiskunnassa uusi, vaikka on tietysti mahdollista, etteivät kristityt aina toimineet käytännössä ihanteen mukaisesti.⁵⁶

Kristityt olivat valikoineet roomalaisista hyveistä itselleen sopivimmat, kuten esimerkiksi siveyden ja itsehillinnän. Vähitellen ihanteet kiristyivät naimattomuuden ihannoimiseen yleensä. Naimattomuuden ja neitsyyden vaaliminen ei sinänsä ollut Roomassa uusi ilmiö, sillä sekä juutalaisista että kreikkalais-roomalaisista lähteistä löytyi viitteitä perhe-elämään torjuvasta suhtautumisesta. Esimerkiksi Vestan⁵⁷ neitsyet, kultin papittaret, olivat erittäin suuresti kunnioitettuja naisia. Neitsyet olivat tehtäväänsä valittuja arvostettujen perheiden tyttäriä, jotka sitoutuivat 30 vuodeksi selibaattiin, josta hairahtamiset rangaistiin kuolemalla. Lisäksi esimerkiksi filosofi Epikuros koki perhe-elämän estävän filosofian harjoittamisen.⁵⁸

Kristittyjen parissa naimattomuutta ja askeesia harjoittavat olivat alkujaan olleet Egyptin erämaissa asuneita miehiä. He harjoittivat seksuaalista siveyttä, paastoamista, omaisuudesta luopumista, meditointia ja opiskelua. Itsekieltäytyksestä ja eritoten elinikäisestä neitsyydestä oli alkanut muodostua kristityn ja etenkin kristityn naisen ihanne 100-luvulta lähtien. Ensimmäiset kristittyjen seksuaalisuutta käsittelevät kirjoitukset oli osoitettu naisille. Piispa Ambrosius⁵⁹ oli edistänyt merkittävästi askeesin ja sen käsittämisen neitsyyden säilyttämisen ihanteen kehittymistä. Hänen mielestään

⁵⁵ Noin vuonna 150 syntynyt Lugduniumin piispa. Castrén & Pietilä-Castrén 2000, 234.

⁵⁶ Clark 1995, 34; Ranft 1998, 5, 8–10, 46–47; Nissinen 2002, 23, 25, 32; Salmesvuori 2002a, 59; Lampe 2003, 77–79; Ermatinger 2007, 79.

⁵⁷ Vesta oli roomalainen kotilieden jumalatar. Castrén & Pietilä-Castrén 2000, 624.

⁵⁸ Kelly 1944, 63; Laqueur 1990, 59; Clark 1993, 51; Cooper 1996, 76–77; Castrén & Pietilä-Castrén 2000, 624–625; Salmesvuori 2002b, 57; Salmesvuori 2006, 90; Uro 2006, 61, 63, 70, 74–75.; Hunter 2007, 52.

⁵⁹ Milanon piispa, joka eli noin 339–397. Castrén & Pietilä-Castrén 2000, 31.

neitsyydellä oli erityinen sija kristinuskossa, koska sen olemuksessa oli paljon yhteistä ylösnousemuksen jälkeisen olotilan kanssa. Muita merkittäviä askeesin myötävaikuttajia olivat olleet Antonius Suuri⁶⁰, sekä luostareita perustanut Pakhomios^{61, 62}.

Hieronymuksen aikaan kristittyjen vainoista oli kulunut vasta vähän aikaa, joten uskonsa takia kuolleiden marttyyrien kohtalot olivat edelleen lähimuistissa. Uskonsa tähden kuolemaan tuomitut kristityt oli tuotu amfiteattereihin esimerkiksi villipetojen raadeltaviksi sen jälkeen, kun heitä oli ensin nöyryytetty ja kidutettu. Kristittyjä saattettiin myös polttaa elävältä. Muut kristityt ja ei-kristityt ihailivat kuoleman kohdanneiden rohkeutta ja kykyä kestää ruumiillisia sekä henkisiä kärsimyksiä, mikä vahvisti kristittyjen yhteisöllisyyttä. Marttyyriuden keskiössä oli ollut oman ruumiinsa hallitseminen, joten se tarjosi askeeteille mallin oman ruumiinsa äärimäiselle hallitsemiselle, sillä marttyyrit että askeetit pyrkivät kontrolloimaan omaa ruumistaan ja mieltään tahdonvoiman ja rohkeuden avulla.⁶³

Itäinen kristillisyys omaksui hieman erilaisen suhtautumisen kuolemaan ja askeesiin, sekä niiden kautta saavutettavaan pyhyyteen, kuin läntinen kristillisyys. Esimerkiksi reliikkien ja ihmisten pitämistä pyhänä ja pyhäksi pyrkimistä esiintyi paljon enemmän idässä kuin lännessä. Askeesimyönteisessä idässä useat kristityt pyrkivät saavuttamaan pyhyden, eli enkelimäisen olemuksen, jo oman elämän aikana. Askeesi oli pyhyden tavoittelussa merkittävässä roolissa, sillä mitä vähemmän ihminen oli tekemisissä inhimillisinä pidettyjen asioiden kanssa, sitä pyhemmäksi hänen uskottiin tulevan. Pyhiä ihmisiä ei nostettu muiden ihmisten yläpuolelle vaan heistä erilleen, sillä eristäytyneisyys oli vastakohta inhimilliselle elämälle. Sen sijaan lännessä valta määrällä pyhyys oli piispoilla. Ihmisen pyhäksi julistaminen edellytti yleensä että tämä oli jo kuollut, joten suhtautuminen askeesin avulla saavutettavaan pyhyyteen oli penseää. Pyhyys oli mahdollista saavuttaa vain kuoleman kautta, koska vasta silloin pelastuksesta saattoi olla varma. Pyhyys ja sen tunteminen oli lähinnä papistoa varten, sillä piispat pelkäsivät elävien pyhien haastavan heidän arvovaltansa. Esimerkiksi

⁶⁰ Antonius oli vuosina 251–356 elänyt egyptiläinen erakkoelämää viettänyt askeetti. Castrén & Pietilä-Castrén 2000, 42–43.

⁶¹ Pakhomios eli vuosina 287–347. 300-luvun lopulla Pakhomioksen luostareissa oli jo 700 munkkia. Castrén & Pietilä-Castrén 2000, 394.

⁶² Gribomont 1986, 92–93, 96–98; Rousselle 1988, 131–137; Cooper 1996, 73–74, 78; McNamara 1996, 25; Shaw 1998, 5, 10, 14; Uro 2006, 62–63.

⁶³ Kelly 1944, 107–110; Rousselle 1988, 131; Cooper 1996, 77; Salisbury 1997, 115; Castelli 2004, 54, 122–123, 128. Viimeiset järjestelmälliset kristittyjen vainot tapahtuivat vuonna 303. Ermatinger 2007, 36–37, 76, 128.

reliikkien, joiden kunnioittaminen oli idässä yleisempää, antama siunaus oli varattu lähinnä seurakuntien johtotehtävissä oleville.⁶⁴

Varhaisessa kristillisyydessä vaikutti monia liikkeitä, joiden yhteisenä mielenkiinnon kohteena oli itsekieltäytyksen kautta saavutettava pyhyys. Stoalaiset olivat harjoittaneet pidättyvyyttä jo ennen kristinuskon syntyä. Montanolaisten⁶⁵ parissa paastottiin ja oltiin tiukasti uudelleenavioitumista vastaan, manikealaiset suhtautuivat erityisen torjuvasti ihmisen fyysisyyteen kannattaen paastoamista ja neitseellistä elämäntapaa.⁶⁶ Gnostilaisuudessa⁶⁷ harjoitettiin askeesia pidättäytymällä muun muassa avioliitosta ja viinin sekä liharuokien nauttimisesta. Origeneen⁶⁸ ajatukset edustivat osittain gnostilaisuutta. Seksuaaliset vietit olivat seurausta syntiinlankeemuksesta. Origeneen mukaan ruumiin halujen voittamiseen tarvittiin askeesia. Hengellisen kilvoittelun kautta ihminen saattoi saavuttaa niin täydellisen seksuaalisen vapautuksen, että tämä oli seksuaalisten viettien ulottumattomissa. Argumenttinsa Origenes perusti Paavalin sanoihin ”Yhdentekevää, oletko juutalainen vai kreikkalainen, orja vai vapaa, mies vai nainen, sillä Kristuksessa te kaikki olette yksi”⁶⁹, joiden hän tulkitsi tarkoittavan vapautusta sukupuoleen sidotusta olemassaolosta. Näin ollen ihminen saat-

⁶⁴ Brown 1989, 173–175, 178–192.

⁶⁵ Kristittyjen vainojen aikaan 100-luvulla useiden marttyyrien tiedettiin olleen montanolaisia. Pääosin Pohjois-Afrikassa vaikuttaneet montanolaiset pitivät toiseen kertaan avioituneita aviorikkojina ja erityisen syntisinä. Montanolaisuuden piirissä tunnettiin myös naisia, jotka olivat hylänneet miehensä uskon takia. Ominaista liikkeelle oli toivo Kristuksen pikaisesta paluusta. Hieronymuksen elinaikana montanolaisuus vaikutti Roomassa edelleen. Montanolaiset eivät nähneet kolminaisuutta yhden jumaluuden eri ilmentyminä vaan uskoivat niihin erillisinä persoonallisuuksina. Hieronymus 385 Marcellalle, XLI; Chadwick 2001, 114–117.

⁶⁶ Manikealaisuus oli persialaisen viisaudenopettajan saamien ilmestyksien sanomaan perustuva uudenlaista uskonnollisuutta edustava liike, joka vaikutti Roomassa 300-luvulla. Liike oli luonteeltaan autoritääriäinen ja pyrki kristinuskon tavoin vastaamaan elämän suuriin kysymyksiin. Sen mukaan ihmisen vapautus ja vapautuminen kärsimyksestä edellytti lihan ja hengen erottamista, sillä ihmisen fyysisyys kuului pimeyden valtakuntaan, henkisyys valoon. Liikkeessä halveksuttiin avioliittoa. Moraaliseen paremmuuteen kehottava manikealaisuus kiehtoi eritoten nuoria ja älykkäitä. Kristilliseksi liikkeeksi profiloitunut manikealaisuus sai kuitenkin osakseen halveksuntaa useimmilta kristityiltä. Esimerkiksi Augustinus oli nuoruudessaan käynyt manikealaisten tapaamisissa, mutta hylännyt liikkeen sillä hän ei kokenut löytävänsä heidän avullaan pelastusta. Rooman valtakunnan lait kielsivät liikkeen. Cooper 1996, 96; Chadwick 2001, 170–172; Halldorf 2001, 178–181.

⁶⁷ Gnostilaisuus vaikutti paitsi kristinuskon sisällä myös sen ulkopuolella. Gnostilaisessa ajattelussa tiedolla oli keskeinen asema, sillä gnostilaisista heillä oli muita kristittyjä syvempi käsitys kristinuskon todellisesta luonteesta. Heidän mielenkiinnon kohteenaan oli ihmisen alkuperä sekä pelastumiseen johtavan todellisen tiedon saavuttaminen. Olemassa olevaa kaikkeutta ei ollut luonut Jumala vaan *demiurgi*, joka oli luonut maailman muodottomasta massasta. *Demiurgi* oli vastuussa maailmassa olevasta pahasta, ja monet gnostilaiset samastivat olennon Jahveen. Grant 1986, 44–45, 54; Zizioulas 1986, 35–37; Castrén & Pietilä-Castrén 2000, 124; Dunderberg 2005, 16–22.

⁶⁸ Egyptiläinen kristitty teologia ja opettaja, joka eli noin vuosina 185–253. Castrén & Pietilä-Castrén 2000, 386–388.

⁶⁹ Gal. 3.28. On huomattava, että kyseisen Galatalaiskirjeen jakeen on tulkittu myös tarkoittavan, että miehellä ja naisella on yhtäläiset mahdollisuudet pelastua. Ks. Marjanen 2002.

toi pitkään harjoiteltuaan jo eläessään kokea, mitä oli odotettavissa ylösnousemuksen jälkeen.⁷⁰ Hieronymuksen aikana kristittyjen suhde useimmiten harhaoppisena pidettyyn origeneläisyyteen oli yleisen mielenkiinnon ja huolen kohteena. Esimerkiksi Hieronymuksen aikalaisen, piispa Epifanioksen mukaan Origeneen oppi oli kristillisen uskon vastainen, kun hän opetti, ettei Jumala ollut kolmiyhteinen ja että maan päällä olevat ihmiset olivat taivaasta maahan syöstyjä langenneita enkeleitä.⁷¹ Sekä Peter Halldorfin että Elizabeth Clarkin mielestä Hieronymus oli perinyt mies- ja naiskuvansa Origeneelta omaksuessaan ajatuksen sukupuolesta vapautetusta olemuksesta. Halldorfin mukaan tämä mahdollisti Hieronymuksen tunteman syvän hengellisen kumppanuuden naissukupuolen kanssa. Hieronymus ei kuitenkaan Origeneestä poiketen uskonut, että kaikista kiusauksista voi päästä lopullisesti eroon. Hieronymuksen mukaan kiusauksien kanssa eläminen tuli vaikeammaksi iän myötä.⁷²

Varsinainen institutionaalinen askeesi alkoi kehittyä 300-luvulta alkaen. Perheitä, joissa oli siveyslupauksen antaneita tyttäriä, alettiin vähitellen kristittyjen parissa arvostaa muita perheitä enemmän. Huomio siirtyi nyt molempien sukupuolien neitsyyden ihannoinnista erityisesti naisten neitsyyden vaalimiseen. Neitsyyden säilyttämiseen sisältyi myös naisellisia piirteitä häivyttäviä toimia, kuten hiusten lyhentäminen ja kaapumaisiin asuihin pukeutuminen naisellisten muotojen peittämiseksi. Hyveellisessä elämässä ja ankarassa askeesissa ansioituneita naisia alettiin ylistää ”miehekkäiksi naisiksi” marttyyrikuoleman kokeneiden naisten tavoin.⁷³

Antiikin Roomassa vahvuus oli miehekäs piirre. Sukupuoleen katsomatta marttyyrit olivat osoittaneet vahvuutensa ja urheutensa kohtamaalla areenalla kuoleman, jolloin he olivat käyttäytyneet aikansa yhteiskunnan näkökulmasta miehekkäästi. Näin ollen miehekkyyys, eli vahvuus, oli marttyyreilla tavoiteltava piirre. Rohkeat kristityt eivät kieltäneet uskoaan vaan olivat miehekkäitä olemalla valmiita kuolemaan uskonsa puolesta. Epämiehekkään kristityt puolestaan kielsivät uskonsa ja osoittautuivat epämiehekkäiksi. Osoittamalla vahvuutta ja itsehillintää kristittynä nainen saattoi osoittaa olevansa yhtä miehekäs kuin mies. Viittaukset naisen miehistymisestä saattoivat kuvata myös sitä, kuinka täydellinen muutos ihmisessä oli tapahtunut

⁷⁰ Zizioulas 1986, 37; Chadwick 2001, 135–144; Halldorf 2001, 81–90, 210–211.

⁷¹ Salamiin piispa Epifanos 394 Jerusalemin piispalle Johannekselle, LI.

⁷² Clark 1992, 221–227; Shaw 1998, 209–210; Halldorf 2001, 81, 84, 90, 210–211.

⁷³ Smith 1980, 1–6; Brown 1986, 427; Rousselle 1988, 132–133; Cooper 1996, 74; Salmesvuori 2002a, 59–61; Uro 2006, 63; Cobb 2008, 93–94.

kristillisen uskon omaksumisen myötä. Naiselle luontainen heikkous saattoi muuttua voimaksi vahvan uskon myötä.⁷⁴

On ilmeistä, että marttyyrien ja askeettien miehekkyyden tavoitteluun oli johtanut käsitys naisesta alempiarvoisena sukupuolena sekä varhaisessa kristikunnassa esiintynyt ajatus, jonka mukaan kaikkien kristittyjen ylösousemusruumis oli maskuliininen täydellisyytensä ja paremmuutensa vuoksi.⁷⁵ Miehekkäinä pidettyjen piirteiden omaksuminen ehkä osoitti askeesin onnistuneen täydellisyyden tavoittelussaan. Naisaskeetti ei siis todennäköisesti tavoitellut miehekkyyttä tullakseen fyysisesti mieheksi, vaan henkisesti täydelliseksi: rohkeaksi ja vahvaksi.

1.2.3 Hieronymus ja askeesin ihanteen kehittyminen

Hieronymus syntyi Stridonissa, Dalmatiassa nykyisen Bosnia ja Hertsegovinan alueella, joitakin vuosia aiemmin kuin Augustinus, noin vuonna 331 Hieronymuksen kristillisestä lapsuudenkodista on saatavilla vain vähän tietoa, mutta on mahdollista, että perheen juuret juontuvat kreikankieliseltä Välimereltä, sillä hän mainitsi eräässä kirjeessään olevansa puoliksi kreikkalainen. Hieronymus kävi koulua Stridonissa, mutta lähti sittemmin Roomaan opiskelemaan retoriikkaa. Hänen tutustui opiskeluaikanaan ainakin Euripideen⁷⁶, Sokrateen⁷⁷ ja Epikuroksen⁷⁸ teksteihin. Opettajistaan hän mainitsi ainakin Gregorios Nazianzoslaisen⁷⁹. Hieronymuksen kirjeistä voi päätellä, että hän kokeili opiskeluaikanaan ainakin Rooman tarjoamia eroottisia nautintoja ja sensuelleja seikkailuja. Esimerkiksi kirjeessä VII Hieronymus kirjoitti etenkin nuoruuden olevan vaarallista aikaa ja johtavan helposti hengelliseen hapuiluun. Kirjeessä hän muistutti ystäviensä tietävän itsensä tavoin kuinka helppoa väärille poluille lähteminen saattoi olla. Roomassa ollessaan Hieronymus kastettiin ennen vuotta 366. Trieriin muutettuaan hän opiskeli ystäviensä kanssa kristillisiä tekstejä ja omistautui yhä enemmän kristilliselle elämäntavalle.⁸⁰

⁷⁴ Salisbury 1997, 108–109; Salmesvuori 2006, 90; Cobb 2008, 5, 7, 20, 92.

⁷⁵ Allen 1985, 219; Uro 2006, 63.

⁷⁶ Ateenalainen tragediarunoilija, joka eli noin vuosina 485/480–406 eKr.. Castrén & Pietilä-Castrén 2000, 159–161.

⁷⁷ Vuosina 469–399 eKr. elänyt ateenalainen filosofi. Castrén & Pietilä-Castrén 2000, 533–534.

⁷⁸ Kreikkalainen filosofi, joka eli vuosina 341–270 eKr.. Castrén & Pietilä-Castrén 2000, 150–151.

⁷⁹ Nazianzoksen piispa ja myöhemmin Konstantinopolin arkkipiispa, joka eli vuosina 329–390. Castrén & Pietilä-Castrén 2000, 196.

⁸⁰ Kelly 1944, 150; Kelly 1975, 1–24, 28–29; Halldorf 2001, 203.

Hyveellisen kristillisen elämän ominaispiirteistä eritoten askeesi ja maailman hylkääminen alkoivat kiehtoa Hieronymusta ja hän matkasi Aquileiaan⁸¹, jossa eli kristillinen, askeettiseen elämäntapaan keskittynyt yhteisö. Askeesi-teema esiintyy jo varhaisimmassa Hieronymuksen kirjoittamaksi tiedetyssä kirjeessä, joka on kirjoitettu mahdollisesti Aquileiassa noin vuonna 370. Kirje on osoitettu askeesiin myötämielisesti suhtautuvalle Innocentiukselle. Kirjeen keskeiseksi teemaksi nousi näkemys, jonka mukaan hyveellisen elämänvoima oli fyysisistä voimakkuutta vahvempaa. Esimerkkinä Hieronymus käytti aviorikoksesta syytettyä ja teosta fyysisesti rangaistua naista. Hieronymuksen mukaan fyysisesti miestä heikompi nainen kesti ruumiin kivut ja kidutuksen hyveellisyyden antaman voiman avulla tullen jopa vahvemmaksi ja kestävämmäksi kuin fyysisesti voimakkaampi mies. Tarinan nainen oli viime hetkellä laittanut toivonsa Jumalaan ja tullut siten haavoittumattomaksi. Nainen oli näin Jumalan armon avulla selvinnyt hengissä aviorikostuomiostaan. Tapahtuman jälkeen naisen hiukset oli leikattu lyhyiksi ja hän oli vaihtanut omat vaatteensa miehen vaatteisiin, jonka jälkeen hänet oli lähetetty askeetiksi neitsyiden pariin.⁸²

Hieronymus ajautui jonkin ajan kuluttua asettumisensa jälkeen Aquileian yhteisön kanssa erimielisyyksiin. Syistä ei ole varmaa tietoa. Erimielisyydet olivat kuitenkin niin merkittäviä, että Hieronymus päätti noin vuonna 372 jättää yhteisön ja suunnata Jerusalemiin, joka oli etenkin askeettien suosima pyhiinvaelluskohde.⁸³

Ajatus askeesista ja oman sukupuolen ylittämisestä syvemmän hengellisyiden tavoittelemiseksi esiintyi seuraavan kerran kirjeessä III vuodelta 374, jolloin Hieronymus oli oletettavasti Antiokiassa, matkalla Jerusalemiin. Kirjeessään Hieronymus kertoi ystävänsä hylänneen lähimmätkin perheenjäsenensä ja lähteneen autiolle saarelle vain Kristus seuranaan. Hieronymuksen voidaan myös nähdä viittaavan paastoon askeesin osana, kun hän kirjoitti: ”ruumiini on heikko siitä huolimatta, ettei mikään sairaus vaivaa minua.” Askeesia harjoittamalla ihminen kesti Hieronymuksen mukaan paholaisen aiheuttamat koettelemukset, joiden kestäminen kasvatti myös vastustuskykyä tätä kohtaan.⁸⁴ Kirjeessä VII Hieronymus puolestaan lähetti terveisiä kirjeen saajan sisarille, joiden ”kuuluu olla tervetulleita missä ikinä kulkevatkin, suku-

⁸¹ Roomalaisten perustama kaupunki Adrianmeren rannalla. Castrén & Pietilä-Castrén 2000, 47–48.

⁸² Hieronymus 370 Innocentiukselle, I; Kelly 1944, 131; Kelly 1975, 32–33.

⁸³ Kelly 1975, 33–36.

⁸⁴ Hieronymus 374 Rufinus–munkille, III; Kelly 1975, 41.

puolestaan ja maailmasta saaneidensa riemuvoittojen ansiosta.”⁸⁵ Ilmaisullaan Hieronymus viittasi selkeästi kunnioittamiinsa neitsyyslupauksen antaneisiin naisiin. Hän ilmaisi varauksetta tunteensa neitsyyslupauksen tehneille naisille myös kirjeessä XI, jossa hän kirjoitti: ”Huomatkaa, anon teitä, kuinka rakastan teitä!”⁸⁶ Lämpimät tunnelmaukset selittyvät esimerkiksi kirjeestä XII vuodelta 374, jossa Hieronymus kertoi nähneensä Jeesuksen elämänhistoriassa vahvoja viitteitä naisten merkittävyydestä. Hieronymuksen aatemaailmassa naisilla ja varsinkin neitsyillä oli tärkeä tehtävä Kristuksen morsiamina, sillä Jeesus oli osoittanut erityistä mielenkiintoa heitä kohtaan: hän oli syntynyt neitsyestä, ollut armollinen samarialaista naista kohtaan, puhunut Jumalan valtakunnasta Maria jalkojensa juuressa, ja noustessaan kuolleista Hän oli näyttäytynyt ensiksi naisille.⁸⁷

Hieronymus koki vetoa askeettiseen elämäntapaan opettaen ja opastaen ystäviään esimerkillisen kristillisen elämäntavan noudattamisessa, mutta myös kokeillen sitä itse. Jerusalemin sijaan Hieronymus päätyi Antiokiasta Syyrian erämaahan asumaan, mahdollisesti luolaan, noin vuonna 374, jossa hän noudatti ankaraa paastoa. Ankarasta askeesista huolimatta ruumiin ja mielen kiusaukset eivät jättäneet Hieronymusta rauhaan:

Voi kuinka usein erämaassa asuessani – – kuvittelin itseni Rooman nautintojen keskelle! – – Löysin itseni usein tyttöjen keskeltä. Kasvoni olivat kalpeat ja varteni paastosta riutunut, vaan yhä mieleni paloi halusta ja himon tulet liekehtivät edessäni.⁸⁸

Hieronymus koki epäonnistuneensa ja hän luopui erämaaelämästä. Origenes oli korostanut, että askeesin hedelmät korjattiin vasta vuosien pitkäjänteisyyden tuloksena. Hieronymuksen kohdalla asiaan uhratut muutamat vuodet eivät olleet riittäneet. Hän ajautui lisäksi muiden erämaassa asuvien erakkojen kanssa niin kiivaisiin opillisiin kiistoihin, että vuonna 376 tai 377 hänen oli pakko muuttaa konfliktien takia takaisin Antiokiaan. Hieronymuksen aika erämaassa jäi lyhyeksi, mutta hän ehti varmasti saada vaikutteita itäisen kristikunnan askeettisista suuntauksista.⁸⁹

⁸⁵ Hieronymus 374 Chromatiukselle, Jovinukselle ja Eusebiokselle, VII.

⁸⁶ Hieronymus 374 Aemonan neitsyille, XI.

⁸⁷ Hieronymus 374 Anthony–munkille, XII.

⁸⁸ Hieronymus 384 Eustochiumille, XXII.

⁸⁹ Kelly 1975, 44–72, 80; Shaw 1998, 3–4, 10, 96–97; Halldorf 2001, 81, 84, 90, 210–211; Uro 2006, 62–63.

2 Hieronymuksen näkemys ihannekristityn elintavoista muotoutuu

2.1 Hieronymus, Rooma ja naisten piiri

Vuoden 380 alkuun mennessä Hieronymus oli vihitty papiksi Antiokiassa. Pappisvihkimys oli vastoin Hieronymuksen tahtoa ja hän alkoi laiminlyödä papin pastoraalisia tehtäviä. Hän keskittyi kirjoittamiseen painottaen yksinkertaista elämää, asketismia ja itsensä kieltämisen merkitystä. Noin vuonna 379–380 Hieronymus siirtyi Konstantinopolin kautta takaisin opiskelukaupunkiinsa Roomaan. Oman kirjallisen tuotantonsa ohella hän ryhtyi laatimaan kristillisten tekstien latinankielisiä käännöksiä.¹

Laajan maineen kirjailijana ja oppineena teologina saanut Hieronymus palasi vuonna Roomaan 382, jossa hän paavi Damasuksen pyynnöstä laati uusia latinankielisiä käännöksiä kristillisistä teksteistä, esimerkiksi Uuden testamentin evanliumeista. Hieronymus aloitti samanaikaisesti koko Raamatun latinankielisen käännöksen laatimisen, tähän häneltä kului 22 vuotta. Oman käsityksensä mukaan häntä pidettiin piispojen keskuudessa oppineisuutensa ja älykkyytensä vuoksi vakuuttavana, mutta myös pyhänä vaatimattomuutensa vuoksi.²

Hieronymuksella oli Roomassa monenlaisia ystäviä. Hän ystäväystyi läheisesti neitsyyttä ihannoivan Damasuksen kanssa ja hänestä tuli Hieronymuksen oppi-isä ja tukija. Hieronymuksella oli myös poikkeuksellisen läheiset suhteet varakkaisiin roomalaisiin ylhäisönaisiin, kuten Marcellaan, Paulaan ja tämän tyttären Eustochiumiin, jotka olivat oppineita ja askeettisesta elämäntavasta kiinnostuneita naisia. Kiinnostus askeesia ja siveyttä kohtaan oli lisääntynyt 300-luvun loppupuolella, kun ylhäisönaisien keskuudessa oli luettu Antonius Suuren elämäkertaa. Vaikka askeesin harjoittaminen ei ollut Roomassa kummallekaan sukupuolelle uutta, ei askeesiin ja sukupuoliin pidättyvyyteen suhtauduttu yksimielisesti, sillä esimerkiksi antiikin lääkäreiden mielestä pidättyväisyys oli ihmiselle, etenkin miehelle, suorastaan epäterveellistä.³

Hieronymus tuli hyvin toimeen näiden naisten kanssa ja hän ryhtyi pian heidän hengelliseksi ohjaajakseen ja opettajakseen. Omien sanojensa mukaan hän oli aluksi

¹ Kelly 1944, 145–146; Kelly 1975, 44–72, 80.

² Hieronymus 385 Asellalle, XLV; Kelly 1975, 57, 80–87; Halldorf 2001, 206.

³ Kelly 1944, 140–141; Kelly 1975, 83–84; Leclercq 1986, 116; Hickey 1987, 48; Rousselle 1988, 76, 138; Cooper 1996, 69, 73, 78; Salmesvuori 2002a, 62.

vältellyt naisten seuraa, mutta näiden vaatimuksesta ryhtynyt antamaan naisille yksityisiä oppitunteja pyhien kirjoitusten parissa.⁴ Hieronymus ajatteli kristittyjen naisten, eritoten nuorten, itsetunnon kasvavan, jos häntä ohjasivat korkea-arvoisemmat kristityt. Näillä naisilla oli Rooman kaupungissa merkittävä asema, sillä he mahdollistivat toiminnallaan ja omaisuudellaan muun muassa tilat hengellisille kokoontumisille ja opiskelulle.⁵ Ylhäisönaisten ja oppi-isiien välinen kiinteä yhteistyö ei ollut uusi ilmiö. Naiset saattoivat oppi-isiensä avulla edesauttaa omien asioidensa ja ajatuksiensa tulemistä kuulluksi, mutta tulla myös hyväksikäytetyiksi heidän opettajiensa tavoittellessa varakkaiden naisten lahjoituksia ja osuuksia leskien testamenteista.⁶

Roomalainen aristokraattinainen Marcella oli huolimatta kiinnostuksestaan asketismia kohtaan mennyt naimisiin mutta aviomiehen kuoltua vain seitsemän kuukauden kuluttua häistä antanut siveyslupauksen. Ystävystyessään Hieronymuksen kanssa hän oli kuitenkin ollut leski jo vuosia. Itseään nunnaksi kutsuva Marcella oli Hieronymuksen mukaan Rooman ensimmäisiä askeesia harjoittaneita naisia ja hänen kotonaan toimi askeesille myötämielisten naisten piiri. Marcella oli tunnettu myös aikansa teologien ja piispojen keskuudessa. Hän harjoitti askeesia kartanossaan leskeksi jääneen äitinsä Albinan kanssa. Äitinsä kuoleman jälkeen Marcella muutti pienen asuntoon nuoren ystävänsä Principian kanssa ja antoi valtaosan suuresta omaisuudestaan köyhille. Vuosien kuluessa Marcellan esimerkkiä alkoivat seurata monet muutkin ylhäisönaiset.⁷

Noin vuonna 347 syntyneellä Paulalla oli viisi lasta: Blesilla, Paulina, Toxotius, Rufina sekä Eustochium.⁸ Jäätyään leskeksi Paula päätti noudattaa Marcellan esimerkkiä askeettisessa elämäntavassa. Myös Eustochium, joka oli syntynyt noin vuonna 368, oli äitinsä esimerkkiä seuraten antanut neitsyyslupauksen saaden Marcellalta opetusta ja ohjausta valitsemalleen tielle. Hieronymuksen vaikutuspiiriin kuului myös Paulan tytär Blesilla, joka oli menossa naimisiin.⁹

⁴ Hieronymus 384 Marcellalle, XXIII; Hieronymus 412 Principialle, CXXVII; Kelly 1975, 91; Cooper 1996, 67–68, 71; Halldorf 2001, 206–207.

⁵ Hieronymus 374 Chromatiukselle, Jovinukselle ja Eusebiokselle, VII; Kelly 1975, 91; Halldorf 2001, 206–207.

⁶ Hieronymus 399 Theodoralle, LXXV; Salmesvuori 2002a, 65–66.

⁷ Hieronymus 412 Principialle, CXXVII; Kelly 1944, 137; Hickey 1987, 38–40; Cooper 1996, 72–73; Ranft 1998, 65; Halldorf 2001, 206; Salmesvuori 2002a, 62; Ermatinger 2007, 76–77.

⁸ Hieronymus 404 Eustochiumille, CVIII; Kelly 1975, 92.

⁹ Hieronymus 412 Principialle, CXXVII; Kelly 1975, 93; Halldorf 2001, 206; LRCW 2010, 72, 110.

Kiinnostus ja painostus askeesin harjoittamiseen ainoana oikeana kristillisyyden muotona lisääntyi jatkuvasti. Marcellan ja Paulan ohjaamat naiset harjoittivat tiukkaa ohjattua askeesia, johon kuuluivat ankara paasto, mukavuuksista luopuminen sekä ulkomaailmalta sulkeutuminen. Askeesin harjoittaminen näkyi myös naisten ulko-muodossa, sillä useimmat heistä uskoivat henkilökohtaisen hygienian laiminlyöminen olevan osa mukavuuksista luopumista. He kulkivat likaiset ja takkuiset hiukset valtoimenaan ja pukeutuivat pesemättömiin, karheisiin vaatteisiin. Mitä raskaampaa askeesia, eritoten paastoa, he harjoittivat, ja mitä selkeämmin askeesi oli ulkoisesti havaittavissa, sitä suurempaa kiitosta ja kunnioitusta he Hieronymukselta saivat.¹⁰ Marcella kuitenkin kyseenalaisti Hieronymuksen ankaruuden askeesin ihanteessa ja paastosi kohtuullisesti.¹¹

Hieronymus pyrki pitkällä ja vaativilla kirjeillään vaikuttamaan aktiivisesti kristittyjen roomalaisnaisten elämäntapoihin ja niiden ongelmakohtiin. Huolta Hieronymukselle aiheutti esimerkiksi vain maallisista asioista kiinnostunut Paulan tytär ja Eustochiumin sisar Blesilla, jonka mies oli kuollut vain seitsemän kuukauden kulluttua häistä. Hieronymuksen aikansa painostettua Blesillaa nuhteillaan, tyttö oli aloittanut muiden yhteisön naisten tavoin askeesin ja paaston harjoittamisen. Hieronymusta ilahdutti se, että Blesillan harjoittama askeesi oli erityisen ankaraa.¹²

2.2 Askeesin epistola – kirje Eustochiumille

2.2.1 Syntinä perhe, suuntana paratiisi

Keväällä 384 Hieronymus kirjoitti kirjeen ensimmäisenä oikeana ylhäissyntyisenä roomalaisena neitsyenä pitämälleen Eustochiumille. Kirje on tutkimuksen kannalta erittäin keskeinen siksi, että Hieronymus esitteli siinä ensimmäisen kerran laajemmin näkemyksiään neitsyenä elämisestä. Hän kirjoitti myös niistä lainalaisuuksista, jotka ohjasivat neitsyiden päivittäistä elämää sekä syistä, jotka saivat hänet kunnioittamaan neitsyyttä kristityn elämän korkeimpana muotona. Kuvaillessaan neitsyden elämää Hieronymus tuli paljastaneeksi myös suhtautumisensa perinteisiin roomalaisiin perhearvoihin. Kirje kirjoitettiin neitsyyslupauksen antaneelle Eustochiumille, mutta sen

¹⁰ Hieronymus 384 Marcellalle, XXIII; Kelly 1975, 91–93.

¹¹ Hieronymus 412 Principialle, CXXVII; Ermatinger 2007, 76.

¹² Kelly 1975, 96, 98–99.

voi nähdä opastuksena paitsi kaikille Roomassa asuville askeesia harjoittaville kristityille, myös kritiikkinä ulkokultaisia pappeja ja askeetteja kohtaan.¹³ Kirje hänen pitempiä nykypäivään säilyneitä kirjeitä ja se kuvastaa erityisen hyvin Hieronymuksen varauksetonta rakkautta neitsyyslupauksen antaneeseen naiseen: ”Minun Eustochiumini, olet minulle tytär ikäsi puolesta, kunnioitettava nainen asemasi takia, uskonsisar hyveellisyytesi takia ja rakas kuin sisar.”¹⁴

Kristityt olivat omaksuneet roomalaisista yläluokan hyvistä siveyden. Kristittyjen, niin naisten kuin miestenkin, odotettiin noudattavan sukupuolisiveellisyyttä. Sukupuolielämän katsottiin kuuluvan ainoastaan avioliittoon, jonka naisen tuli aloittaa neitsyenä. Morsiamen neitsyys takasi sen, että nainen ei ollut raskaana vieraalle liiton solmiessaan, ja että perheeseen syntyvät lapset olivat miehen laillisia perillisiä. Kristityt aviopuoliset velvoitettiin olemaan toisilleen uskollisia. Miesten kohdalla tämä merkitsi muutosta, sillä roomalainen ei-kristillinen kulttuuri oli aiemmin velvoittanut ainoastaan naisia olemaan miehilleen uskollisia. Sen sijaan miesten avioliiton ulkopuoliset seksisuhteet olivat olleet ei-kristillisessä perinteessä suhteellisen tavallisia ja yleisesti hyväksytyjä. Avioliitossa harjoitettu vaikutti olleen ainoa hyväksyty tapa toteuttaa seksuaalisuutta. Kristityt eivät kannattaneet jalkavaimojen pitämistä, mutta käytännössä myös kristityt miehet saattoivat elää suhteessa jalkavaimoon, kunhan aviopuoliset pysyivät toisilleen uskollisina.¹⁵

Perheen ytimen muodostivat aviomies ja aviovaimo, eikä esimerkiksi aviomies ja huonekunta, kuten roomalaisissa ei-kristityissä perheissä. Avioliittoa pidettiin kristittyjen parissa kaikista merkittävimpanä ihmissuhteena. Suhteet muihin perheenjäseniin, kuten lapsiin tai orjiin, olivat toissijaisia. Avioliiton keskeisin funktio oli suvun jatkaminen, eikä rakkaus ollut ensi sijalla puolisoa valittaessa. Suhtautuminen lapsiin ja suvun jatkamisen tärkeyteen ei kuitenkaan ole ollut yksimielistä varhaisilla teologeilla.¹⁶ Esimerkiksi Paavali ei kirjeissään koskaan suoranaisesti kehottanut lasten hankkimiseen, vaan pikemminkin tuki nuorten naimaikäisten selibaattia.¹⁷ 100-luvun

¹³ Hieronymus 384 Eustochiumille, XXII; Kelly 1975, 100–101.

¹⁴ Hieronymus 384 Eustochiumille, XXII.

¹⁵ Hieronymus 399 Oceanukselle, LXXVII; Halldorf 2001, 186; Osiek & Balch 1997, 112–113; Salmesvuori 2002b, 57; Nyberg 2006, 50; Ermatinger 2007, 79.

¹⁶ Nathan 2000, 39, 41, 47; Ermatinger 2007, 153.

¹⁷ ”Otan nyt puheeksi asian, josta kirjoititte. Miehen on kyllä hyvä olla koskematta naiseen, mutta haurauden välttämiseksi tulee kunkin miehen elää oman vaimonsa ja kunkin naisen oman miehensä kanssa. Mies täyttäköön aviovelvollisuutensa vaimoaan kohtaan, samoin vaimo miestään kohtaan. Vaimon

lopussa vaikuttanut teologi Tertullianus puolestaan katsoi avioliiton olevan välttämättömän ihmisen lihallisten heikkouksien vuoksi.¹⁸

Avioliiton solmimisen syyt saattoivat olla poliittisia tai maallisia, sillä ne sovitettiin sukujen tai huoltajien, eritoten isien, kesken ja niihin liittyivät oleellisesti myötäjäiset. Varallisuuden puute oli yksi, vaikka ei ainoa syy hengelliseen avioliittoon eli neitsyenä pysymiseen ja Kristukselle pyhittäytymiseen. Vaikka lailliseen avioliittoon ei Roomassa tarvittu uskonnollisia menoja, halusivat useat kristityt papilta liitolle siunauksen. Suosituksena oli etenkin kristinuskon kannattajien lisääntyessä, etteivät kristityt menisi naimisiin ei-kristittyjen kanssa tästä koituvien käytännön ongelmien vuoksi.¹⁹ Myös Hieronymus viittasi tähän mainitsemalla Paavalin sallineen kristittyjen avioituvan uudelleen mutta kieltäneen avioitumasta ei-kristityn kanssa.²⁰

Ermatingerin mukaan kristityt odottivat perheiden saavan lapsia jopa enemmän kuin ei-kristityissä perheissä yleisesti kannatetut kolme lasta. Mahdollisia syitä kristittyjen ei-kristillisiä perheitä suurempaan lapsilukuun oli hänen mukaansa tietoisuus kristinuskon tehokkaammasta leviämisestä jälkeläisten kautta, jolloin suhtautuminen kehittyi kielteiseksi ehkäisyyn, raskauden keskeytykseen ja vastasyntyneiden lasten hylkäämiseen.²¹ Nämä rinnastettiin kristittyjen parissa murhaan, vaikkei lapsensa hylänneitä vanhempia rangaistu. Lasten hylkääminen, esimerkiksi seurakunnan huomaan, oli kuitenkin varsin tavallista samoista syistä kuin roomalaisissa ei-kristityissä perheissä. Kristillisen ihanteen mukaan syntyneitä lapsia ei kuitenkaan laskettu isiensä jalkojen juureen hyväksyttäväksi.²² Tutkijat eivät ole täysin yhtä mieltä kristillisten perheiden lapsipolitiikasta tai siitä, mikä oli kristillisen avioliiton suurin merkitys. Ermatinger näki syyn olevan roomalaisen ei-kristillisen kulttuurin mukaisesti lapset,

ruumis ei ole hänen omassa vallassaan vaan miehen, samoin ei miehen ruumis ole hänen omassa vallassaan vaan vaimon. Älkää keskeyttäkö yhdyselämäänne, paitsi ehkä yhteisestä sopimuksesta joksikin aikaa, jotta voitte keskittyä rukoukseen; palatkaa sitten taas yhteen. Muutenhan Saatana pääsee kiusaamaan teitä, kun ette kuitenkaan pysty hillitsemään itseänne. Sanon tämän myönnytyksenä enkä käskynä. Soisin kaikkien elävän niin kuin itse elän. Jokaisella on kuitenkin oma Jumalalta saatu armolahjansa, yhdellä yksi, toisella toinen. Naimattomille ja leskille minä sanon, että heidän olisi hyvä pysyä yksin niin kuin minäkin. Mutta elleivät he jaksa hillitä itseään, menköt naimisiin, sillä on parempi mennä naimisiin kuin palaa himon tulesa.” 1. Kor. 7:1–9; Uro 2006, 66; Horn & Martens 2009, 106.

¹⁸ Ranft 1998, 11; Hellerman 2001, 173. Quintus Septimius Florens Tertullianus oli kristitty apologeetti ja kirjailija, joka eli noin vuosina 155–220. Castrén & Pietilä-Castrén 2000, 45, 567–568.

¹⁹ Hieronymus 394 Furialle, LIV; Brown 1988, 147; Clark 1993, 14; Horn & Martens 2009, 105.

²⁰ Hieronymus 393 tai 394 Pammachiukselle, XLVIII.

²¹ Ermatinger 2007, 79, 153.

²² Clark 1993, 48–49; Salisbury 1997, 73.

kun taas tutkija Geoffrey S. Nathan näki lapset avioliiton luonnollisina sivutuotteina, ei itse tarkoituksena.²³

Hieronymus ajatteli muiden kristittyjen tavoin avioliiton perustuvan ensi sijassa suvun jatkamiseen ja kristittyjen määrän kasvattamiseen. Omien sanojensa mukaan hän ei väheksynyt avioliittoa vaikka asettikin neitsyyden sitä tärkeämmäksi, vaan päinvastoin ylisti avioelämää, mutta vain siksi, että se tuotti hänelle lisää neitsyitä. Hieronymukselle avioituminen oli väheksyttävämpi vaihtoehto selibaatille ja neitsyenä pysymiselle, sillä Jumalan antama määräys lisääntyä ja täyttää maa oli ollut oleellinen vain silloin, kun maa oli vielä asuttamaton. Tuolloin sukupuolinen pidättäytyminen oli ollut mahdollista vain miehille, koska naisten oli synnyttävä lapsia. Hieronymus katsoi käskyn lisääntyä tulleen täytetyksi jo omana elinaikanaan ja siveellisen elämän mahdollisuuden avautuneen myös naisille neitsyt Marian synnyttämän Vapahtajan kautta.²⁴

Hieronymus kuvasi kirjeessä aikaa ennen syntiinlankeemusta neitseellisenä paratiisina, sillä sekä mies että nainen olivat olleet neitsyitä ennen syntiinlankeemusta. Hieronymus näki avioliiton asettamisen syntiinlankeemuksen seurauksena, jolloin Jumala oli luonut seksuaalisen halun elämän jatkumisen varmistamiseksi.²⁵ Ennen syntiinlankeemusta kaikki ihmiset olivat olleet neitsyitä, ja avioliitto oli vain tehdyn synnin seurausta:

Avioliitto todellakin johtaa kuolemaan, mutta minun valitsemani elämä on seksuaalisuudesta riippumaton. Antaa vaimojen elää sitä elämää, jonka he ovat valinneet. Maria ja Kristus pyhittävät neitsyyden.²⁶

Koska ihmiskunnalla ei ollut enää pakottavaa tarvetta kasvaa, Hieronymus näki neitsyyden lahjan toteutuvan parhaiten naisissa. Siveyshän oli saanut alkunsa uudelleen paratiisista lähdön jälkeen naisessa, neitsyt Mariassa. Neitsyet kuuluivat Marian tavoin siveytensä ansiosta paratiisiin ja taivaan kansalaisten joukkoon edellyttäen, että he olivat tehneet tietoisin valinnan neitsyyden säilyttämisen ja hyveellisen elämän puolesta. Neitsyiden huoli taivaallisen puolisonsa miellyttämisestä teki heistä Hieronymuksen mukaan pyhiä sekä fyysisesti että henkisesti.²⁷

²³ Nathan 2000, 42; Ermatinger 2007, 79, 153.

²⁴ Hieronymus 384 Eustochiumille, XXII; Nyberg 2006, 49; Ermatinger 2007, 79; Hunter 2007, 34.

²⁵ Hieronymus 384 Eustochiumille, XXII; Laqueur 1990, 59–61; Shaw 1998, 97–98; Salmesvuori 2006, 86–87.

²⁶ Hieronymus 384 Eustochiumille, XXII.

²⁷ Hieronymus 384 Eustochiumille XXII.

Eustochiumin sisaren Blesillan mies kuoli vain seitsemän kuukauden kuluttua häistä. Blesillan avioliitto toimi Hieronymukselle esimerkkinä naimisissa olon ongelmista sekä avioliiton epävarmuuksista. Hän muistutti, että olemalla neitsyt ihminen vältti lasten saamisesta aiheutuneet kivut ja surut.²⁸ Neitsyt oli vapaa paitsi kaikista avioliittoon liittyvistä häpeällisistä asioista, myös siitä päänvaivasta, jota sopivan kumppanin etsiminen perheelle aiheutti:

Tarkoitukseni ei ole ylistää toteuttamaasi neitsyyttä ja jonka olet osoittanut arvokkaaksi. Tarkoitukseni ei myöskään ole kerrata avioliiton varjopuolia, kuten raskautta, pikkulasten itkua, kilpakosijoitten aiheuttamia kärsimyksiä, kodinhoidon aiheuttamia huolia tai muita kuviteltuja siunauksia, jotka kuolema viimein päättää. Ei sillä että vaimot sinänsä olisivat sopimattomia: heillä on oma osansa kunniallisessa ja tahrattomassa avioliitossa.²⁹

On huomattava, että vaikka Hieronymus kielsi kertovansa avioliiton varjopuolista, hän päätyykin saman tien kertomaan niistä, mikä paljastaa paitsi kirjoittajan ivallisen suhtautumisen käsiteltävää teemaa kohtaan, myös tarpeen vaikuttaa lukijaan siten, että tämä omaksuisi kirjoittajan mielipiteen.

Avioelämässä oli Hieronymuksen mielestä myös todellisia ongelmia. Avioliitto kiinnitti sekä miehen että vaimon huomion maallisiin asioihin, kuten puolison miellyttämiseen ja tämän tarpeiden huomioimiseen. Vaimojen kohdalla avioliitto korkearvoisen miehen kanssa teki naisesta myös kopean. Avioliiton mukanaan tuomien velvollisuuksien johdosta puolisoiden oli mahdotonta keskittyä hengelliseen elämään. Hieronymukselle vaihtoehtoja oli vain kaksi: neitsyenä ihminen pystyi rukoilemaan jatkuvasti, naimisissa oleva ei ehtinyt rukoilemaan ollenkaan sillä aviolliset velvollisuudet oli täytettävä. Hieronymuksen käsitykset lisääntymisen ja avioliiton tarpeettomuudesta kielivät aikansa eskatologisesta odotuksesta. Avioliiton taakka oli Hieronymuksen mielestä kuitenkin aina parempi kuin kevytkenkäisyys, sillä hän uskoi vapaan seksuaalisuuden vievän ihmisen kadotukseen. Toisaalta esimerkiksi Tertullianus katsoi, että jo ei-kristityn kanssa avioitunut oli syyllistynyt haureuteen ja tuli erottaa kristillisen seurakunnan yhteydestä. Kirjeessään Eustochiumille Hieronymus perusteli avioliittonäkemyksiään ongelmattomasti ja yksiselitteisesti, mutta hän lienee aavistanut näkemyksiensä aiheuttavan myös ihmetystä. Hieronymus nimittäin piti

²⁸ Hieronymus 384 Eustochiumille, XXII; Kelly 1944, 137; Salmesvuori 2002a, 64–65; Uro 2006, 61–63.

²⁹ Hieronymus 384 Eustochiumille, XXII.

mahdollisena, että muut ihmiset saattaisivat kiusata naista tämän neitsyyden johdosta muun muassa väittämällä, ettei tälle ollut löydetty aviomiestä.³⁰

Hieronymuksen mielestä Jumalan käsky lisääntyä ja täyttää maa tarkoitti langettautuneita ihmisiä, jotka eivät olleet tahtoneet valita Kristusta puolisoikseen. Luonnollista sukupuoliviettä noudattavat ihmiset eivät Hieronymuksen mielestä voineet olla todellisia kristittyjä yrityksistään huolimatta, sillä he elivät elämässään todeksi Jumalan langettamaa rangaistusta syntiinlankeemuksesta. Hieronymuksen aikaisempien vuosien maininnat oman sukupuolen ylittämistä ja naisen miehekkäistä piirteistä hyveellisyyden tavoittelemiseksi ovat jalostuneet. Aiempien miehekkäiksi koettujen piirteiden tilalle on tullut naiseus Kristuksen morsiamena.

2.2.2 Kun lihan himo yllättää

Hieronymus uskoi, että ennen syntiinlankeemusta mies ja nainen olivat olleet seksuaalisuudesta tietämättömiä, ja vasta hyvän ja pahantiedon puusta syöminen oli johtanut sukupuolisen halun syntymiseen. Paratiisissa ei ollut ollut ruumiillisia tarpeita tai kärsimyksiä. Lankeamisen seurauksena Jumala oli luonut seksuaalisen halun varmistamaan elämän jatkumisen. Koska seksuaalinen halu ja siihen liittyvä nautinto oli Jumalasta lähtöisin, sen vastustaminen tai tukahduttaminen oli valtava voimanponnistus. Sisäisenä ja itsestä kumpuavana seksuaalinen halu oli Hieronymuksen mukaan kaikkein vaikein hallita. Halujen vastustamisesta laistaminen ja seksuaalisen halun noudattaminen muutoin kuin avioliitossa ja lisääntymistarkoituksessa oli syntiä.³¹

Siveyslupauksen antanutkin ihminen koki eroottista himoa, eikä ihmisen siksi saanut olla liian varma omasta itsekuristaan. Heikko ruumis saattoi pettää hänet, eikä varmaa voittoa kiusauksista ollut. Hieronymus oli itsekin kokenut vaikeuksia intohimojensa kontrolloinnissa. Siveä elämä ei poistanut ihmisestä himoa ja siksi taivaallista palkintoaan odottaessaan neitsyiden tuli olla jatkuvasti varuillaan. Hieronymus kirjoitti kiusausten jatkuvan koko elämän, sillä edes hyveelliset elämäntavat eivät poistaneet hi-

³⁰ Hieronymus 384 Eustochiumille, XXII; Shaw 1998, 181–183; MacDonald 2003, 179; Uro 2006, 66–67, 71. Myös Paavali oli kiinnittänyt huomionsa avioliiton tuomiin velvollisuuksiin: ”Toivoisin, ettei teillä olisi huolia. Naimaton mies kantaa huolta siitä, mikä koskee Herraa, siitä, miten olisi Herralle mieliksi. Naimisissa oleva taas huolehtii maallisista asioista, siitä, miten olisi vaimolleen mieliksi. Näin hän on jakautunut kahtaalle. Samoin naimaton nainen ja nuori neito kantavat huolta siitä, mikä koskee Herraa, jotta olisivat niin ruumiiltaan kuin hengeltäänkin pyhiä. Naimisissa oleva nainen taas huolehtii maallisista asioista, siitä, miten olisi miehelleen mieliksi.” 1. Kor. 7:32–34.

³¹ Brown 1986, 430; Laqueur 1990, 46; Shaw 1998, 97–98, 162.

moa.³² Hieronymuksen henkilökohtaiset kokemukset erämaa-askeesista sensuelleine kiusauksineen ovat saattaneet vaikuttaa hänen käsityksiinsä, joiden mukaan intohimoista ei voinut vapautua lopullisesti, eikä täydellistä taivaallista olotilaa voinut saavuttaa maallisen elämän aikana.

Kiusauksiin ei kannattanut suhtautua ylimielisesti, sillä Jumala ei voinut palkita kerran langennutta neitsyttä, vaikka tämä olisi sovittanut syntinsä. Tällaiset neitsyet olivat pahoja, sillä he olivat neitsyitä fyysisesti mutta eivät henkisesti, ja heidän taivaallinen sulhasensa hylkäsi heidät. Fyysinen neitsyyskään ei tosin pelastanut henkisesti langennutta naista, sillä Hieronymuksen mukaan neitsyyden saattoi menettää pelkästä väärästä ajatuksesta.³³ Pahat ja valheelliset neitsyet, pitkäänkin neitsyinä olleet, saattoivat langeta myös konkreettisesti esimerkiksi paastosta lipsumalla tai houreuteen sortumalla, eikä tällaisten naisten kanssa tullut seurustella:

En saata puhua niistä useista neitsyistä, jotka lankeavat päivittäin – – Niistä monista Kristuksen hylänneistä, jotka yrittävät peittää lankeemuksensa. Jos totuus ei paljastu paisuvan vatsan tai lasten itkun myötä, he jatkavat valheellista olemistaan. Osa naisista käyttää rohtoja estääkseen raskauden tai jopa tehdäkseen abortin tappaen päitsi lapsen, myös itsensä. Tällaiset naiset ovat syyllistyneet aviorikokseen Kristusta vastaan, sekä itsemurhaan ja lapsenmurhaan.³⁴

Raskauden keskeyttäminen ja vastasyntyneiden lasten hylkääminen rinnastettiin kristittyjen parissa murhaan, vaikkei lapsensa hylänneitä vanhempia rangaistu. Raskauden keskeytys ja lasten hylkääminen esimerkiksi seurakunnan huomaan olivat silti varsin tavallisia tapahtumia, kuten Hieronymuksen kirjeestä käy ilmi. Hän myös suhtautuu raskaudensäännöstelyyn muita kristittyjä kriittisemmin tuomitsemalla keinot, joilla hedelmöittyminen koetettiin estää. Osa neitsyistä oli maallisen perheensä jätettyään ja sitouduttuaan Kristukseen etsineet miehistä veljellistä hengellistä lohtua, vaikka heidän todellinen tavoitteensa oli ollut houkutella heitä sukupuoliyhteyteen. Näitä neitsyitä Hieronymus kutsui naimattomiksi vaimoiksi, jalkavaimoiksi ja portoiksi.³⁵

Hieronymus pelkäsi ylellisyydessä ja mukavuudessa eläneiden ylhäisöperheiden tyttärien lankeavan himojen valtaan ja lähtevän väärille teille huomattavasti helpommin kuin erämaassa eläneiden ja nälästä riutuneiden miesten. Ratkaisuksi lihan himoon Hieronymus esitti paastoamista, joka auttoi pääsemään eroon ei-toivotuista aja-

³² Hieronymus 384 Eustochiumille, XXII; Shaw 1998, 98; Salmesvuori 2006, 92.

³³ Hieronymus 384 Eustochiumille, XXII; Shaw 1998, 98; Salmesvuori 2006, 92.

³⁴ Hieronymus 384 Eustochiumille, XXII.

³⁵ Hieronymus 384, Eustochiumille, XXII; Clark 1993, 48–49.

tuksista. Erityisesti viinin, roomalaisten suosiman juoman, nauttiminen oli turmiollista, sillä sen nauttiminen yhdistettynä nuoruuteen sytyttivät nautinnon tulen. Esimerkkinä tästä Hieronymus käytti Nooaa, jonka itsensä hemmottelu ja juopottelu olivat johtaneet itsensä paljastamiseen ja himoon.³⁶

Hieronymus suositteli neitsyyslupauksen antaneelle Eustochiumille yksinkertaista ruokavaliota sekä mukavuuksista ja omaisuudesta luopumista. Näkemyksensä hän perusteli Vanhan testamentin kohdilla, joissa mässäily tuomittiin ja yksinkertaiseen ravintoon kannustettiin. Hieronymus katsoi myös, että osasyynä syntiinlankeemukseen oli ollut ihmisen halu kuunnella ja totella vatsaansa Jumalansa sijaan. Syöminen oli siis ollut osasyynä paratiisista karkottamiseen. Yksinkertaisen ruokavalion noudattaminen, joka tarkoitti vettä ja leipää noin joka toinen tai kolmas päivä, oli ehdottoman tärkeää siveyden säilyttämiseksi. Paastoamisessa epäonnistuneet osoittivat toiminnallaan Hieronymukselle rakastavansa enemmän itseään kuin Jumalaa, ja niin hengen ravinto oli monin verroin ruumiin ravintoa keskeisempi asia.³⁷

Kristillisessä filosofiassa ruumiin ja sielun ajateltiin olevan toisiinsa yhteydessä siten, että ruumiilliset toiminnot vaikuttavat suoraan sielun hyvinvointiin. Käsitykset ruumiista ja ruumiillisuudesta perustuivat paljolti Galenoksen tutkimustuloksiin ja ajatuksiin. Esimerkiksi ruumiin eritteiden laatu riippui saatavilla olevan ravinnon määrästä ja laadusta, ja siksi ravinnolla nähtiin olevan suora yhteys ihmisen fyysiseen terveyteen, samoin kuin seksuaalisuuteen ja hedelmällisyyteen. Jokainen ihminen

³⁶ Hieronymus 384 Eustochiumille, XXII; Shaw 1998, 16; Ermatinger 2007, 96. Hieronymus viittasi raamatunkohtaan: ”Mutta kun hän joi viiniä, hän juopui ja jäi alastomana makaamaan teltaansa. Haam, Kanaanin isä, näki isänsä alastomuuden ja kertoi siitä ulkona molemmille veljilleen.” 1. Moos. 9:21–22.

³⁷ Hieronymus 384 Eustochiumille, XXII; Shaw 1998, 8–9; Salmesvuori 2006, 86. Hieronymus viittasi muun muassa seuraaviin raamatunkohtiin: ”Itse hän meni autiomaahan päivänmatkan päähän. Hän istuutui kinsteripensaan juurelle ja toivoi itselleen kuolemaa. Hän sanoi: ”Jo riittää, Herra! Ota minun henkeni. En minä ole esi-isiäni parempi.” Hän paneutui makuulle ja nukkui kinsteripensaan alla, kunnes enkeli kosketti häntä ja sanoi hänelle: ”Nouse ja syö!” Hän katsahti ympärilleen, ja hänen pääpuollessaan oli kivillä paistettu leipä ja vesiruukku. Hän söi ja joi ja asettui taas makuulle.” 1. Kun. 19:4–6, ja ”Elisan palatessa Gilgaliin sillä seudulla oli nälänhätä. Kun profeetanoppilaat olivat koolla Elisan luona, hän sanoi palvelijalleen: ”Pane iso pata tulelle ja keitä oppilaille ruokaa.” Muuan oppilas lähti niitylle malvoja keräämään. Hän löysi villin köynnöskasvin ja keräsi siitä villikurpitsaita niin paljon kuin sai vaatteissaan kulkemaan. Takaisin tultuaan hän paloitteli kurpitsat pataan, sillä kukaan ei osannut epäillä niitä. Mutta kun keittoa annettiin miehille ja he maistoivat sitä, he huusivat: ”Jumalan mies, padassa on kuolema!” Syömisestä ei tullut mitään. Elisa sanoi silloin: ”Antakaa minulle jauhoja.” Hän heitti jauhot pataan ja sanoi: ”Jakakaa nyt kaikille.” Niin he söivät, eikä padassa enää ollut mitään myrkyllistä.” 2. Kun. 4:38–41.

koostui tietyistä elementeistä, kuten kosteudesta ja lämmöstä, tietyillä ruoka-aineilla taas puolestaan oli esimerkiksi viilentävä tai lämmittävä vaikutus ihmiseen.³⁸

Kehottaessaan ohjattaviaan paastoamaan Hieronymus tarkoitti erityisesti lämpimiä elementtejä sisältävien ruoka-aineiden kuten lihan ja viinin välttämistä, sillä lämpimät ruuat lämmittivät ihmistä ja vahvistivat näin ollen tämän seksuaalista halua. Erityisesti nuorten ihmisten ruumiinlämpö oli luonnostaan korkea, joten pienikin määrä lämmintä elementtiä sisältävä ruoka-aine saattoi olla kohtalokas. Hieronymus katsoi täten paastoamisen olevan siveellisyyden edellytys. Lihan ja viinin välttely oli ollut yleinen piirre paastoamisessa myös muilla askeeteilla. Kuivien ja kylmien ruoka-aineiden nauttiminen puolestaan johti ihmisen elinvoiman, kuten molempien sukupuolien tuottaman siemennesteen, vähenemiseen. Ankara paastoaminen johti miehillä siemensyöksyjen vähenemiseen ja naisilla kuukautisten loppumiseen.³⁹

Sekä sielun että ruumiin hyvinvoinnin takia ihmisen tuli kehittää itseään. Kehittäminen tapahtui koettelemalla ruumista ja mieltä nautintoja välttämällä ja kärsimystä kestäväällä, esimerkiksi kokemalla vilua, nälkää ja janoa. Itsehillinnän kehittäminen johti sekä ruumiin että mielen sinnikkyuden ja sietokyvyn vahvistumiseen. Ihminen, joka kykeni elämään pidättyväisyydessä, sai Hieronymukselta erityistä arvostusta, sillä elämän mukavuuksista kieltäytyvä tuli Kristuksen todelliseksi palvelijaksi ja pääsi taivaaseen. Jumalan ihmiseen asettamien seksuaalisten himojen vastustaminen onnistui siis ainoastaan paastoamalla. Hieronymuksen teologiassa paastoa harjoittamaton kristitty ei voinut olla siveä. Hyvää itsekuria vaativa ankara paasto teki ruumiista tottelevaisemman ja helpomman hallita, eikä ihmisen tarvinnut keskittyä ruumiin tarpeisiin. Samalla paastoaminen ja askeesi tekivät Hieronymuksen mukaan naisesta miesten mielestä vähemmän viehättävän, sillä askeettien ulkoinen olemus oli usein luotaantyöntävä. Tekemällä itsestään maailmalle vastenmielisen, teki neitsyt itsestään Kristukselle viehättävän.⁴⁰

Syömisen kontrolloimiseen saattoi johtaa myös Jumalan ihmiselle antama käsky olla syömättä hyvän ja pahan tiedon puusta. Esimerkiksi Johannes Krysostomos uskoi kiellon kehottaneen paastoamiseen jo paratiisissa. Samaan aikaan vaikuttanut Amasi-

³⁸ Laqueur 1990, 35–52; Shaw 1998, 34–35, 46–67.

³⁹ Shaw 1998, 8, 13, 96–105; Salmesvuori 2006, 84–85; Uro 2006, 69.

⁴⁰ Hieronymus 384 Marcellalle, XXIII; Clark 1995, 38–39; Shaw 1998, 2, 9, 34–35, 50, 97, 99; Salmesvuori 2002a, 62.

an piispa Asterius puolestaan uskoi vaatimuksen paastoon syntyneen juuri syömisen kautta tapahtuneen syntiinlankeemuksen seurauksena. Paastoaminen oli siis paitsi muistutus syntiinlankeemuksesta, ensimmäisestä ihmisen Jumalaansa vastaan tekemistä synneistä, myös muistutus Jumalan kiellosta pidättäytyä syömisestä.⁴¹

2.2.3 Eristäytyminen osana askeesia

Kirjeessään Eustochiumille Hieronymus eritteli tarkemmin käsitystään eristäytymisestä osana neitsyyslupausta. Kirjeen mukaan ihmisen, joka oli kerran valinnut Kristuksen sulhasekseen, oli sitouduttava valintaansa miettimättä tai kaipaamatta aiempaa elämäänsä. Tämä piti sisällään myös vaatimuksen omien perheenjäsenten merkityksen vähenemisen. Kunnan kristittyjen vanhempien tulikin kehottaa lapsiaan unohtamaan vanhempansa. Aiheena läheisistä eristäytymiseen Hieronymus piti lisäksi neitsyen antaman siveyslupauksen aiheuttamaa uudelleensyntymää: vaikka ihminen oli biologisesti syntynyt perheensä jäseneksi, teki uudelleensyntymä Kristuksessa hänestä taivaallisen perheen jäsenen ja velvoitti paneutumaan vain hengellisiin asioihin. Maalliset asiat eivät saaneet kiinnostaa todellista neitsyttä. Kristittyjen lasten tuli osoittaa tottelevaisuutta vanhemmilleen sekä käyttäytyä vanhempiensa toivomalla tavalla, mutta Jumalan toiveet olivat vanhempien toivomuksia merkittävämpiä. Vanhempien ei kuulunut pahastua lapsensa päätöksestä antaa neitsyyslupaus, sillä tämä teki naisesta Kristuksen vaimon ja hänen vanhemmistaan Jumalan appivanhempia.⁴²

Vaikka kristittyjen, eritoten lasten, toivottiin pysyvän etäällä ei-kristityistä, halusi Hieronymus neitsyiden pysyttelevän erossa lisäksi myös niistä kristityistä, joiden seuran hän uskoi olevan neitsyelle vahingollista.⁴³ Neitsyiden oli hyvä pysyä sisätiloissa ja mieluiten omassa huoneessaan jo oman turvallisuutensa takia, sillä ”Jeesus on kateellinen. Hän ei halua, että kukaan muu näkee kasvosi”.⁴⁴ Hieronymus näki neitsyen ikään kuin kultakimpale käsissään kulkevana ihmisenä, jonka tuli varoa itseensä kohdistuvaa huomiota tai ryöstetyksi joutumista. Neitsyen tuli vältellä paitsi miesten ja syntisten myös naimisissa olevien naisten ja ylhäisten perheiden, seuraa. Myös leskien seuraa, jotka eivät olleet tietoisesti valinneet pysyä leskinä, tuli vältellä.

⁴¹ Shaw 1998, 132, 175–176. Johannes Krysostomos oli Konstantinopolin piispa, joka eli noin vuosina 345–407. Castrén & Pietilä-Castrén 2000, 240.

⁴² Hieronymus 384 Eustochiumille, XXII; Nathan 2000, 50–51; Horn & Martens 2009, 110, 141.

⁴³ Horn & Martens 2009, 97, 109–110, 141, 145.

⁴⁴ Hieronymus 384 Eustochiumille, XXII.

Nämä naiset olivat Hieronymuksen mukaan naimisissa maallisten asioiden ja ihmisten kanssa, kun taas Eustochium oli Jumalan nuorikko ja maallisiin asioihin sitoutuneita ihmisiä parempi.⁴⁵

2.2.4 Hyveellisten hierarkia

Hieronymus esitteli käsityksensä hyveellisten kristittyjen paremmuusjärjestyksestä systemaattisesti ensimmäisen kerran kirjeessään XXII Eustochiumille, vaikka viitteitä neitseellisen elämäntavan ylivertaisuudesta onkin nähtävissä sivumainintoina hänen jo aiemmin kirjoittamissaan kirjeissä. Hieronymuksen mukaan enkelit ylistivät neitsyenä elämistä siunattuna asiana. Hyveellinen neitsyt luettiin osaksi enkelien ryhmää, sillä neitsyen olemus muistutti ajasta paratiisissa. Jumalan nuorikko oli siten aina muita kristittyjä parempi, sillä neitsyys oli ihmisten luonnollinen olotila, avioliitot synnin seurausta. Hieronymus esitteli neitsyyden ylivertaisuutta Eustochiumille ensiksi tämän sisaren Blesillan avulla. Vaikka Blesilla oli sisartaan vanhempi, Hieronymus vakuutti Eustochiumin olevan silti sisartaan etevämpi ja parempi antamansa neitsyyslupauksen vuoksi. Blesilla oli menettänyt paitsi neitsyytensä ja aviomiehensä kuoleman johdosta myös avioliiton ilot. Avioliitto oli Hieronymuksesta toissijainen, mutta leskenä Blesilla edusti kuitenkin ”toisen asteen siveyttä”, kun Eustochiumin antama neitsyyslupaus asetti hänet sisarensa edelle.⁴⁶

Hieronymus tuki Eustochiumin valintaa vakuuttelemalla tälle, että Blesilla tunsi suurta ahdistusta menetyksestään ja toisarvoisuudestaan hyveellisen sisarensa rinnalla. Havainnollistaakseen neitsyyden ylivertaisuutta Hieronymus kuvaili avioliiton ja neitsyyden suhdetta vertaamalla hyvää ja pahaä keskenään. Vuosisatoja jatkuneen roomalaisen käytännön mukaisesti yksineläjiä saatettiin jopa rangaista, koska lesket oli määrätty Roomassa menemään uudelleen naimisiin. Kristittyjen parissa puolestaan suhtauduttiin jyrkästi uudelleenavioitumiseen, sillä Jumalan vahvistama avioliitto oli molempien puolisoitten kuolemaan asti voimassa. Leskeksi jääminen ei oikeutanut kristillisen moraalin mukaan avioitumaan uudelleen, vaikka ympäröivä roomalainen kulttuuri rohkaisi tähän.⁴⁷

⁴⁵ Hieronymus 384 Eustochiumille, XXII.

⁴⁶ Hieronymus 384 Eustochiumille, XXII.

⁴⁷ Hieronymus 384 Eustochiumille, XXII; Brown 1988, 6–7; Ranft 1998, 5–6; Nathan 2000, 40; Erma-tinger 2007, 152.

Samassa hyveellisyysluokassa olevien neitsyiden sosiaalisen statuksen määrittäminen oli Hieronymukselle toisarvoista, sillä neitsyyslupauksen antaneet naiset olivat hänestä tasa-arvoisia Kristuksen morsiamia maalliseen säätyynsä katsomatta. Eustochiumin ei siis tullut nostaa itseään neitsyyslupauksen antaneiden palvelustyttöjensä yläpuolelle vaan sen sijaan kannustaa heikompia sisariaan rakkaudella.⁴⁸

Hieronymuksen tarkoituksena oli saada kirjeen lukija vakuuttumaan neitseellisen elämäntavan ylivertaisuudesta perhe-elämän rinnalla. Maalaillemiensa perhe-elämän uhkakuvien valossa askeettinen elämä oli houkutteleva vaihtoehto perinteisen naisen elämälle, jonka keskiössä oli äitiys ja vaimona olo. Hieronymus vetosi myös Raamatun arvovaltaan: ihmisen neitsyys oli kuulunut Jumalan alkuperäiseen suunnitelmaan ennen syntiinlankeemusta. Todellisen kristityn tuli pyrkiä toimimaan Jumalan toiveiden mukaisesti ja hakeutua takaisin paratiisinomaiseen tilaan. Askeettinen elämä tarjosi keinon, jolla naisen oli mahdollista vapautua sekä elämän vaaroista ja vitsauksista, että toimia Jumalan tahdon mukaisesti.

2.3 Hieronymuksen arviointikyky kyseenalaistetaan

2.3.1 Eustochiumin kirjeen jälkimainingit

Eustochiumille kirjoittamansa kirjeen lisäksi Hieronymus kirjoitti pian uudelleen todellisen kristityn elämästä. Hän kirjoitti vuonna 384 kuolleesta Leasta, joka oli askeesissaan pukeutunut ryysyihin ja paastonnut tunnollisesti. Hieronymuksen mukaan hänet toivotettiin tervetulleeksi enkeleiden kuoroon ja Aabrahamin syliin.⁴⁹ Hieronymus piti Blesillaa kiusannutta ankaraa kuumetautia seurauksena siitä, että tämä oli arvostanut vaurautta ja omaa ruumistaan kohtuuttomasti. Blesilla oli sittemmin Hieronymuksen mukaan vastannut Jumalan kutsuun menettämällä kiinnostuksen maallisiin asioihin, minkä johdosta nuori nainen oli tervehtynyt ja saanut elämänsä takaisin.⁵⁰ Hieronymus kertoi avoimesti iloitsevansa siitä, että Blesilla oli sairautensa jälkeen ryhtynyt askeetiksi, sillä naisen tuli miehensä kuoleman jälkeen pysyä leskenä.⁵¹ Hän myös ylisti Blesillaa siitä, että tämä koki suurempaa surua neitsyytensä

⁴⁸ Hieronymus 384 Eustochiumille, XXII.

⁴⁹ Hieronymus 384 Marcellalle, XXIII.

⁵⁰ Hieronymus 385 Marcellalle XXXVIII; Hieronymus 389 Paulalle, XXXIX; Hickey 1987, 33.

⁵¹ Hieronymus 385, Marcellalle XXXVIII; Kelly 1944, 137.

kuin aviomiehensä menettämisestä, sillä ihmisen hengellinen kääntyminen ei koskaan voinut tapahtua liian myöhään.⁵²

Hieronymus kuvasi Blesillaa täydelliseksi kristityksi. Blesilla oli monien muiden naisaskeettien tavoin teologisesti oppinut. Hän opiskeli ahkerasti psalmeja ja muun muassa kreikkaa ja hepreaa, mutta ei oppineisuudestaan huolimatta pyrkinyt olemaan muita parempi. Roomalaisten vaatetus kertoi paljon heidän yhteiskunnallisesta asemastaan, sillä vain harvoilla oli varaa silkkisiin ja värikkäisiin vaatteisiin. Blesilla osoitti äitinsä Paulan tavoin vaatimattomuutensa pukeutumalla samanlaisiin karheisiin ja tummiin vaatteisiin kuin palvelusväkensä. Teologinen sivistys ja vaatimattomuus olivat Hieronymukselle kristityssä naisessa tärkeitä ominaisuuksia, kun taas turhamaisuus sai häneltä jyrkän tuomion. Naiset, jotka viettivät paljon aikaa peilin edessä ulkonäöstään huolehtien, olivat Hieronymuksen mielestä kristitylle naiselle kauhistus. Perinteisesti ne olivat osoittaneet naisen sosiaalisen statuksen olevan korkea. Hieronymus tukeutui kirjoituksissaan usein Paavaliin, mutta ohitti tämän Korinttolaiskirjeessä⁵³ mainitseman närkästyksen hiukset valtoimenaan toimivista kristityistä aktiivinaisista. Kun Paavali kehotti naisia laittamaan hiuksensa siisteiksi oman kunniansa tähden, käski Hieronymus naisia olemaan kiinnittämättä huomiota hiuksiinsa merkinä korkeammasta kristillisyydestä.⁵⁴

Todellinen kristitty oli Hieronymuksen mukaan Blesillan tavoin heikko ja kalpea: maailmalle kuollut mutta Kristukselle elävä. Sielun vahvuus saattoi tulla täydelliseksi vain voimattomassa ruumiissa, joten tätä ajatusta hyväksymätöntä ei Hieronymuksen mielestä voinut kutsua kristityksi. Myös muiden aikalaisten mielestä kristittyjen naisten tuli tarkkaan huolehtia siitä, miltä he näyttivät. Kristityn naisen tuli olla siististi ja huomaamattomasti pukeutunut, eikä hän saanut pönkittää statussaan koruin, kallein vaattein tai hiuslaittein. Esimerkiksi teologi Klemens Aleksandrialainen oli ohjeistanut naisia karttamaan rivoja puheita ja välttämään itsensä ehottamista ja suutelemista, sillä ne viittasivat huoruuteen. Kristityn naisen tuli käyttäytyä kunniallisesti ja erottautua ei-kristitystä sisarestaan paitsi ulkomuodoltaan myös käy-

⁵² Hieronymus 389 Paulalle XXXIX.

⁵³ ”Sen sijaan jos nainen on avopäin, kun hän rukoilee tai profetoi, hän häpäisee päänsä, sillä sehän on samaa kuin hän olisi antanut ajaa hiuksensa pois. Ellei nainen peitä päätänsä, hän voi yhtä hyvin leikkauttaa hiuksensa. Mutta jos kerran hiusten leikkaaminen tai pois ajaminen on naiselle häpeällistä, hänen tulee peittää päänsä.” 1. Kor. 11:5–6.

⁵⁴ Hieronymus 385 Marcellalle, XXXVIII; Hieronymus 389 Paulalle, XXXIX; Hickey 1987, 33–34; Clark 1995, 36; Ranft 1998, 58; Marjanen 2002, 45–46; Ermatinger 2007, 100–101.

tökseltään, sillä kyseiset hyveet kuvastivat ihmisen moraalialia. Hieronymus tiukensi kristittyjen naisten ulkonäköihannetta vaatimalla heiltä homssuista olemusta likaisine ja avoimine hiuksineen, tahraisine vaatteineen ja paaston riuduttamine ruumiineen.⁵⁵ Tutkija Gillian Clarkin mukaan tällainen vaatimus ja sitä seurannut käytös osoitti tehokkaasti, että nainen oli luopunut aiemmasta korkeasta statuksestaan ja nöyrytynyt köyhän tasolle, jolle likaiset vaatteet, ravinnon puute ja huono hygienia olivat arkipäivää.⁵⁶

2.3.2 Blesillan onneton kohtalo

Eustochiumin sisar Blesilla kuoli vain neljän kuukauden kuluttua ankaran askeesin aloittamisesta. Hänestä oli tullut kuuluisa harjoittamansa itsensä kieltämisen ansiosta. Blesillan hengellistä ohjaajaa Hieronymusta syytettiin fanaattiseen askeesiin villitsemisestä, ja Blesillan kuolema voimisti huhuja tämänkaltaisen askeesin vaarallisuudesta.⁵⁷ Kun puheet päättyivät Hieronymuksen korviin, hän kirjoitti asiasta Paulalle:

Kun pyörryt [Paula] hautajaiskulkueessa, väkijoukko kuiski: ”Eikö tässä ole kyse juuri siitä mistä olemme usein puhuneet? Hän itkee paastoamiseen kuollutta tytärtään, sillä olisi halunnut tämän avioituvan uudelleen ja synnyttävän lastenlapsia. Kuinka pitkään meidän täytyy vielä pidättäytyä ajamasta näitä inhottavia munkkeja pois Roomasta? Miksi emme vain kivittäisi heitä tai heittäisi Tiber-jokeen? He ovat johtaneet tätä onnetonta naista harhaan ja on selvää, ettei hän ole nunna omasta tahdostaan. Edes pakanaäidit eivät ole itkeneet lapsiaan niin paljon kuin hän [Paula] itkee Blesillaa.”⁵⁸

Paulalle osoitettu kirje paljasti kuinka paljon vihamielisyyttä askeesin ihannointi oli nostattanut.⁵⁹ Roomalaiset olivat tietoisia Hieronymuksen intensiivisistä suhteista kaupungin askeesia harjoittaviin ylimystönaisiin. Tutkija Kate Cooperin mukaan Hieronymuksen kritisoijina oli ylempään yhteiskuntaluokkaan kuuluvia kristittyjä, jotka kannattivat perinteisiä perhearvoja kuten avioitumista ja lisääntymistä.⁶⁰ Roomalaiset ylimysperheet eivät ymmärtäneet asketismin valinneiden naisten elämäntapaa, vaan pitivät vauraudestaan ja mukavuuksistaan luopuneita naisia mielenvikaisina. Hie-

⁵⁵ Hieronymus 385 Marcellalle, XXXVIII; Hieronymus 389 Paulalle, XXXIX; Ermatinger 2007, 101–102, 103. Klemens Aleksandrialainen oli 100-luvun lopussa vaikuttanut teologi. Brown 1988, 122.

⁵⁶ Clark 1993, 113; Clark 1995, 36.

⁵⁷ Hieronymus 389 Paulalle, XXXIX; Kelly 1944, 137; Hickey 1987, 16; Hunter 2007, 62. Kelly on ajoittanut Blesillan kuoleman vuoteen 384. Kelly 1975, 98–99, 104–106, 108. Kirjoitusvuosi on epälooginen, sillä kirje on kääntäjän ajoituksen mukaan kirjoitettu Roomassa vuonna 389, jolloin Hieronymuksen olisi tutkimuksen mukaan pitänyt olla jo Betlehemissä. Nähtävästi kirje on alun perin tulkittu osaksi sitä kirjeiden joukkoa (kirjeet XXXVIII–XLV), jonka Hieronymus kirjoitti juuri ennen Roomasta lähtöään, mutta tästä ajoituksesta on myöhemmin luovuttu.

⁵⁸ Hieronymus 389 Paulalle, XXXIX.

⁵⁹ Hieronymus 389 Paulalle, XXXIX; Wiesen 1964, 31.

⁶⁰ Hieronymus 389 Paulalle, XXXIX; Cooper 1996, 82.

ronymusta pidettiin syypäänä Blesillan äärimmäisen asketismin harjoittamiseen ja lopulta kuolemaan, sillä olihan hän ollut Blesillan hengellinen ohjaaja. Hieronymuksen kannattama ankara askeesi saattoi kuihduttaa ihmisen.⁶¹

Blesillan kuolema oli Hieronymukselle suuri menetys, mutta ei ehkä askeesista aiheutuneiden ongelmien vuoksi, vaan siksi että Blesilla oli ollut esimerkillinen kristitty ankarine askeesiharjoituksineen. Kohusta välittämättä hän kannusti tyttärensä menettäneitä Paulaa jatkamaan askeettista elämäntapaa. Ruuasta ei kuitenkaan tullut kieltäytyä mielen murheiden tukahduttamiseksi vaan ainoastaan hengellisistä syistä ja itsensä kehittämisen takia. Hieronymuksen jatkoi hengellisen askeettiryhmittymän oppi-isänä ja askeesin kannattajana tiedostaen,⁶² että kirjeet tulisivat päätymään myös muiden kuin hänen arvostamiensa intellektuellien roomalaisten naisten luettaviksi:

Tähän asti olen osoittanut sanani tavallisille kristityille naisille, mutta nyt ei asia ole enää niin. Sinun tapauksessasi, kuten hyvin tiedän, on maailmasta luopuminen ollut täydellistä. Sinä olet torjunut ja tallonut elämän ilot jalkoihisi ja antanut itsesi jokapäiväiselle paastolle, lukemiselle ja rukoukselle.⁶³

Uutena teemana Hieronymus nostaa esille kristityn äidin ja hänen hengellisen elämänsä. Hieronymuksen käsityksen mukaan perhe-elämän ja aidon kristillisen hengellisen elämän yhdistäminen, eli askeesin harjoittaminen, oli mahdotonta. Hieronymuksen mielestä äitinä olosta tuli merkityksetöntä, jos nainen harjoitti askeesia. Hieronymuksen käsitykset perheen ja hengellisen elämän yhdistämisen mahdottomuudesta olivat yksiselitteiset, selibaattilupauksen tehneen lapset eivät niitä järkyttäneet.⁶⁴ Jos nainen valitsi Jumalan, hän ei voinut vaalia lapsiaan, vaan hänen oli etäännyttävä heistä:

Valitse siis itsellesi mieluinen vaihtoehto. Joko olet pyhä, jolloin Jumala koettelee sinua, tai sitten olet synnintekijä, jolloin sinulla ei ole oikeutta valittaa – Liian suuri kiintymys omiin lapsiin on kiintymyksen puutetta Jumalaa kohtaan.⁶⁵

Vahvistaakseen näkemyksensä oikeutusta Hieronymus kirjoitti tyttärensä kuolemaa surevalle Paulalle myös itse vainajan sanoin:

⁶¹ Hickey 1987, 33; Salmesvuori 2006, 84; Hunter 2007, 62.

⁶² Hieronymus 389 Paulalle, XXXIX; Kelly 1975, 98–99, 104–106, 108; Hickey 1987, 25; Cooper 1996, 69; Salmesvuori 2002a, 65; Clark 2004, 61. Nähtävästi Hieronymus viisastui vuosien kuluessa Blesillan ylenpalttisen paastoamisen aiheuttamasta kuolemasta, sillä varoitti vuosikymmeniä myöhemmin kirjoittamassaan kirjeessä neitsyttä paastoamasta oman henkensä kustannuksella. Hieronymus 414 Demetriakselle, CXXX.

⁶³ Hieronymus 389 Paulalle, XXXIX.

⁶⁴ Hieronymus 389 Paulalle, XXXIX.

⁶⁵ Hieronymus 389 Paulalle, XXXIX.

Tällä hetkellä hän parkuu sinulle kyynelehtiessäsi: ”Äiti, jos koskaan rakastit minua, jos ruokit minua rannoillasi, jos opetit minua opetuksillasi, niin älä kannaa ylönousemuksesi, älä toimillasi erota meitä ainiaaksi. Kuvitteletko minun olevan täällä yksin? Sinun tilallasi minulla on nyt Herran äiti Maria – Jos todella haluat olla äitini, sinun tulee miellyttää Kristusta. Johon Herrani on tyytymätön, ei ole äitini.”⁶⁶

Lapseton leski oli Hieronymuksen mielestä neitsyttä vähempiarvoisempi, mutta perheellistä leskeä korkea-arvoisempi. Hieronymus siis pani arvojärjestyksessään kirjeen ensisijaisen vastaanottajan, leskiäiti Paulan, tyttäriensä Eustochiumin ja Blesillan jälkeen.⁶⁷ Paula oli oletettavasti tutustunut jo Eustochiumin kirjeessä Hieronymuksen hyveellisten hierarkiaan, muttei se estänyt tätä kertaamasta samoja asioita. Merkittävänä erottavana tekijänä kirjeissä oli se, että kirje Eustochiumille oli tarkoitettu ensisijaisesti neitsyyslupauksen jo tehneille tai sellaista harkitseville naimattomille naisille. Paula sen sijaan oli antanut selibaattilupauksen jäätyään leskeksi ja oli äiti. Kirjeen vastaanottajan suru tai alempi asema hyveellisten hierarkiassa ei saanut Hieronymusta valitsemaan sanojaan toisin.

2.3.3 Hieronymuksen teesien vastaanotto

Roomalaiset arvostelivat Hieronymuksen läheistä suhdetta roomalaisiin naisiin, sillä se oli ilmeisen tiivis. Erityisesti suhde Paulaan oli kaupunkilaisten mielestä liian läheinen ollakseen siveä ja jopa Blesillan kuoleman aiheuttamaa kohua pöyristyttävämpää.⁶⁸ Tutkija Patricia Ranftin mielestä sukupuolten väliset hengelliset ystävyyssuhteet eivät olleet täysin poikkeuksellisia kristittyjen välisissä kanssakäymisissä. Tällaisia juutalaiseen ja roomalaiseen perinteeseen sopimattomia ystävyyssuhteita saattoi syntyä esimerkiksi vangittujen, myöhemmin marttyyrikuoleman kokeneiden, kristittyjen parissa.⁶⁹ Kelly huomautti teoksessaan *Jerome*, ettei Hieronymuksella vaikuttanut olevan säilyneiden lähteiden valossa juurikaan muita ystävyyssuhteita paavin ja ylhäisönaisten lisäksi. Cooperin mielestä ylhäisten askeettinaisten käytös ja ulkonäkö olivat epäilemättä aikalaisten silmissä ristiriidassa heidän statukseensa nähden. Vaativathan Hieronymuksen kirjeet kristityiltä paljon radikaalimpaa ja omistautuneempaa

⁶⁶ Hieronymus 389 Paulalle, XXXIX.

⁶⁷ Hieronymus 389 Paulalle, XXXIX.

⁶⁸ Kelly 1975, 91–93, 108–109, 113; Cooper 1996, 69; Halldorf 2001, 206–207.

⁶⁹ Ranft 1998, 43.

elämäntapaa, kuin mihin askeesille myötämielisetkin ylhäisönaiset olivat tottuneet.⁷⁰ Hieronymus vaati kirjeillään perinteisen perhemallin kumoamista.⁷¹

Selibaatin ja askeesin ihannointi yli perinteisen perhemallin ei saanut kaikkien roomalaisilta kannatusta. Askeesia vastustavien joukko oli suuri ja syyt vastustamiseen vaihtelivat. Valtaosa askeesia kritisoivista kuului vaikutusvaltaisen yläluokan traditionaalisiin kristittyihin perheisiin. Nämä perheet olivat edustaneet roomalaisessa yhteiskunnassa jokaiselle kansalaiselle tavoittelemisen arvoista maallista ja poliittista valtaa. Hieronymuksen ihanne oli täysin vastoin näitä perinteisiä arvoja joita traditionaaliset kristityt kannattivat, jotka olivat kannustaneet miehiä menemään naimisiin ja naisia synnyttämään aviomiehilleen lapsia. Hänen markkinoimansa uudenlainen sosiaalinen yhteiskunta ja arvomaailma edustivat separatistista kristillisyyttä, jossa nähtiin kapinahenkeä perinteitä ja yhteisön yhteistä hyvää vastaan. Hieronymuksen kannattaman ihanteen omaksuminen olisi johtanut pysyvästi yhteisön sisäisen rakenteen muuttumiseen ja yhteiskunnan muuttumiseen. Perheen ennen niin merkittävä yhteiskunnallinen status olisi korvautunut yksilöihin ja yksilöllisyyteen pohjautuvalla arvovallalla. Asketismin harjoittajat, separatistit, näkivät itsensä ääriryhmänä ja vähemmistönä, kun taas askeesin vastustajat näkivät itsensä traditionaalisina, perinteisinä, kristittyinä. Separatistit moittivat traditionalisteja perinteisten perhearvojen pitämistä tärkeänä, sillä se esti ihmisiä sitoutumasta korkeamman tason kristillisyyteen.⁷²

Traditionaalisten roomalaisten kristittyjen puolta ryhtyi pitämään kristitty maallikko Helvidius, jonka mukaan neitsyt Maria oli Jeesuksen synnytettyään ryhtynyt viettämään tavallista avioelämää Joosefin kanssa lapsia saaden. Kannanoton tarkoituksena oli vahvistaa avioliiton ja selibaatin yhdenvertaisuutta kristillisyydessä. Näkemys oli paitsi Hieronymuksen, myös paavi Damasuksen ajatusten ja opetusten vastainen. Teoksessaan *Helvidiusta vastaan* Hieronymus kumosi vastustajansa argumentit yksi toisensa jälkeen, ja opit neitsyydestä kristillisyyden korkeimpana muotona ja Mariasta ikuisena neitsyenä säilyivät voittajina. Blesillan kuoltua Helvidiuksen askeesin ylivertaisuuden kyseenalaistamisyritykset saivat uutta pontta.⁷³

⁷⁰ Kelly 1975, 91–93, 108–109, 113; Cooper 1996, 81–82.

⁷¹ Ranft 1998, 54.

⁷² Kelly 1975, 98–99; Hickey 1987, 85; Cooper 1996, 81–83, 91, 100–101; McNamara 1996, 11–23, 32; Salmesvuori 2002a, 66; Salmesvuori 2006, 81; Hunter 2007, 51, 54, 60–63.

⁷³ Kelly 1944, 115; Kelly 1975, 98–108; Cooper 1996, 96; Chadwick 2001, 327; Salmesvuori 2002a, 66–67.

Hieronymusta suojellut paavi Damasus, jonka seuraajaksi Hieronymus oli aiemmin toivonut pääsevänsä, kuoli. Viimeistään vuoden 384 aikana yleinen mielipide Roomassa oli kääntynyt Hieronymusta vastaan paitsi turhan radikaaliksi muuttuneen askeesin ihannoinnin, myös epäonnistuneiksi ja jopa tietien tahtoen vääristetyiksi koettujen raamatunkäännösten vuoksi. Lisäksi epäluuloisuus kaupungissa oleilevia munkkeja kohtaan oli yleisesti lisääntynyt heidän saatuaan varakkailta leskirouvilta arvokkaita testamenttauksia. Hieronymus ei ollut ainoa munkki, joka haluttiin kääntää kaupungista.⁷⁴

Hieronymusta suojelleen paavi Damasuksen tilalle valittu uusi paavi Siricius suhtautui uuteen ja radikaaliin asketismiin. Kirkon johto ilmoitti Hieronymukselle, ettei tämä ollut enää toivottu henkilö kaupungissa. Hieronymus alkoi suunnitella matkaa takaisin Pyhään Maahan,⁷⁵ mikä ilmeni esimerkiksi hänen Marcellalle kirjoittamastaan kirjeestä:

Ottaen huomioon, että olemme matkanneet suuren osan elämästämme myrskyisillä merillä, ja alkusemme on vuorostaan joutunut raivopäisten tuulenpuuskien ravistelemaksi ja petollisten karikoiden runtelemaksi, meidän tulee, niin pian kuin mahdollista on, hakeutua maaseudun hiljaiseen turvasatamaan – Pitäköön Rooma melunsa ja vilinänsä, antaa julmien näytösten jatkua areenalla, antaa väkijoukon riehua sirkuksessa, antaa näyttelijöiden juhlia teatterissa, ja jotten sopimattomasti ohita kristittyjä ystäviämme, annettakoon myös naisten jatkaa päivittäisiä tapaamisiaan – Totisesti, jos löydämme sellaisen autuuden taivaissa, saatamme hyvin katua tyhjiä ja katoavaisia nautintojamme maan päällä. Jääkää hyvästi.⁷⁶

Hieronymus lähti Roomasta vuoden sisällä Blesillan kuolemasta. Hän oli lähettänyt aikeistaan Paulalle kirjeen, jossa hän mainitsi mahdollisuudesta lähteä pyhään maahan. Kirjeessä hän kertoi tarinan perheenäidistä, joka oli jättänyt koko omaisuutensa pojalleen ja muuttanut Jerusalemiin.⁷⁷ Pakomatallaan Roomasta Hieronymus kirjoitti vielä kirjeen, jossa hän käsitteli uudestaan niitä herjoja, joita häneen oli kohdistettu erityisesti hänen läheisistä suhteistaan Paulaan ja tämän tyttären Eustochiumiin. Kokemuksistaan Roomassa Hieronymus kirjoitti:

Minun on sanottu olevan pahamaineinen takinkääntäjä ja liukas luikuri, joka tekee Saatanan töitä valehtelemalla ja pettämällä ihmisiä. Haluaisin tietää, kumpi on turvallisempaa; uskoa näitä syyttömiä henkilöitä kohtaan kohdistettuja syytöksiä vai kieltäytyä uskomasta niihin, edes syyllisiä kohtaan esitettyinä? Toiset suutelivat käsiäni, mutta silti hyökkäsivät minua kohtaan käärmeen tavoin. Heidän sanansa olivat myötämielisiä, mutta heidän sydämensä oli täynnä vahingoniloa. Herra näki heidät ja piti heitä pilkkanaan varaten tuomion surkealle it-

⁷⁴ Hieronymus 384 Marcellalle, XXVII; Kelly 1975, 89, 110–111; Cooper 1996, 69; Chadwick 2001, 325; Halldorf 2001, 207; Hunter 2007, 54–55.

⁷⁵ Kelly 1944, 141–142; Kelly 1975, 111–114; Cooper 1996, 69; Chadwick 2001, 325; Halldorf 2001, 206–207.

⁷⁶ Hieronymus 385 Marcellalle, XLIII.

⁷⁷ Hieronymus 389 Paulalle, XXXIX; Cooper 1996, 69; Hunter 2007, 62.

selleni ja heille. Yksi hyökkäsi kävely- tai naurutapaani vastaan, toinen löysi jotakin vääriä ulkonäöstäni, joku taas epäili käytöstäni yksinkertaisuutta. Tällaisessa seurassa olen elänyt melkein kolme vuotta.⁷⁸

Hieronymus myönsi jälkikäteen viettäneensä paljon aikaa naisten kanssa, mutta opettaakseen heille pyhiä kirjoituksia. Hänen mukaansa pitkäjänteinen opiskelu oli johtanut vastavuoroiseen luottamukseen ja ystävyyden kypsymiseen. Syvin suhde oli syntynyt Paulaan, jota Hieronymus ei kuitenkaan ollut tavannut niin usein kuin muita naisia. Naisten manipuloinnista syytetyn Hieronymuksen mielestä Paulalla oli valtaa häneen, ei toisinpäin. Omasta mielestään Hieronymus kunnioitti Paulaa tämän esimerkillisen askeettisen elämäntapansa takia, eikä ollut tehnyt mitään kristitylle sopimatonta. Arvostelua oli hänestä ruokkinut hänen vastakkainen sukupuolensa ja kateus niitä varakkaita naisia kohtaan, joista oli tullut esimerkillisiä kristittyjä, kun he olivat hylänneet lapsensa ja omaisuutensa.⁷⁹ Cooper sen sijaan tulkitsi Asellalle lähetetyn kirjeen olleen roomalaisille todiste Hieronymuksen ja Paulan sopimattomia piirteitä saaneesta suhteesta.⁸⁰

Hieronymus saapui viimeistään vuonna 386 Betlehemiin,⁸¹ jossa hän eli lopun elämänsä.⁸² Betlehemistä tuli myös Paulan ja Eustochiumin koti pian sen jälkeen, kun Hieronymus oli muuttanut sinne, sillä huhujen ollessa voimakkaimmillaan ei yhteinen matkanteko olisi tullut kysymykseen.⁸³ Pian Betlehemiin muutettuaan Paula ja Eustochium kirjoittivat Marcellalle kirjeen, jossa he yrittivät taivutella myös Marcellaa muuttamaan Pyhälle Maalle.⁸⁴

Hieronymus kertoi muuton Pyhälle Maalle olleen välttämätöntä, sillä Herraa tuli psalmin mukaan palvella Hänen jalkojensa juuressa. Hieronymus tulkitsi tämän tarkoittavan Jerusalemiä. Hän myös uskoi kristillisen identiteetin ja oppineisuuden tulevan täydelliseksi maassa, joka oli ilosanoman synnyinsija. Hieronymus arvosti

⁷⁸ Hieronymus 385 Asellalle, XLV.

⁷⁹ Hieronymus 385 Asellalle, XLV; Hunter 2007, 62.

⁸⁰ Cooper 1996, 69.

⁸¹ Hieronymus Paulan ja Eustochiumin nimissä 386 Marcellalle, XLVI; Kelly 1975, 127; Shaw 1998, 97; Hunter 2007, 1.

⁸² Kelly 1975, 57–116, 127–130, 331. Hieronymus kuoli 30. päivänä syyskuuta vuonna 420.

⁸³ Hieronymus Paulan ja Eustochiumin nimissä 386 Marcellalle, XLVI; Kelly 1944, 137; Kelly 1975, 116; Cooper 1996, 72.

⁸⁴ Hieronymus Paulan ja Eustochiumin nimissä 386 Marcellalle, XLVI; Wiesen 1964, 32. Kirjeen kirjoittajasta ei ole lopullista varmuutta: muun muassa Hieronymuksen kirjeiden kääntäjä Fremantle uskoi Hieronymuksen kirjoittaneen kirjeen, tutkija Aline Rousselle puolestaan on pitänyt kirjettä yhtenä niistä harvoista naisten kirjoittamista kirjeistä, joita antiikin ajalta on säilynyt. Hieronymus Paulan ja Eustochiumin nimissä 386 Marcellalle, XLVI; Rousselle 1988, 183.

myös Jerusalemiin ja sen läheisyyteen kerääntyneitä munkkeja ja neitsyitä ”parhaimpina kaltaistensa joukossa”.⁸⁵ Muuton motiivit olivat Hieronymuksen mukaan siis hengellisiä, eikä hän nostanut kirjeessään esille muita mahdollisia muuttoon johtaneita syitä.

Kirjeessä Eustochiumille Hieronymus esitteli ensimmäisen kerran käsityksensä ihannekristitystä. Neitsyys, jolle muut elämänmuodot olivat alisteisia, oli arvokkainta koska Hieronymus uskoi sen olleen Jumalan tahto. Kristityn omien halujen, toiveiden ja velvollisuuksien tuli olla merkityksettömiä Jumalan tahtoon verrattuna, joten oli kristityn hylättävä muiden ihmisten ja yhteiskunnan tälle asettamat odotukset ja velvoitteet. Askeesin harjoittaminen oli osoitus kuuliaisuudesta Jumalalle.

Perinteiseen roomalaiseen perheeseen verrattuna Hieronymuksen ihanne oli radikaali, sillä naimattoman naisen asema yhteiskunnassa oli ollut heikoin. Yhteiskunnan heikoimman jäsenen nostaminen arvostetuimmaksi suututti eritoten roomalaisia ylimysperheitä, koska heidän yhteiskunnallinen asemansa, joka oli perustunut avioitumiseen ja vaurauteen, ei ollut enää itsestäänselvyys. Voitettuaan Helvidiuksen kanssa käydyn kiistan Hieronymus laajensi ihanteensa koskemaan neitsyiden ja lapsettomien leskien lisäksi myös äitejä. Perheellinen leski oli Hieronymuksen hyveellisten hierarkiassa alimpana, lapseton leski toiseksi alimpana ja neitsyt ylimpänä.

⁸⁵ Hieronymus Paulan ja Eustochiumin nimissä 386 Marcellalle, XLVI. Hieronymus viittasi raamatunkohtaan: ”Menkäämme sinne, missä on Herran asumus, kumartukaamme hänen istuimensa eteen.” Ps. 132:7.

3 Askeesin ihanne vahvistuu ja laajenee

3.1 Neitsyys korkeimpana hengellisyyden muotona

3.1.1 Kiistakysymykset Jovinianuksen kanssa

Erimielisyydet kristittyjen keskinäisestä paremmuudesta eivät laantuneet, sillä noin kymmenen vuotta Roomasta lähtönsä jälkeen Hieronymus joutui jälleen puolustamaan neitsyyden ylivertaisuutta, nyt Jovinianus-munkkia vastaan. Jovinianuksen alkuperäiset kannanotot eivät ole säilyneet, joten niiden keskeisimmät piirteet selviävät ainoastaan Hieronymuksen, sekä muiden aikalaisten, kuten Rooman piispa Siriciuksen sekä Ambrosiuksen, laatimien vastineiden kautta. Omien sanojensa mukaan Hieronymus oli saanut Jovinianuksen kirjoitukset Roomassa asuvilta veljiltään, jotka olivat myös pyytäneet häntä laatimaan kirjoituksille vastineen. Hieronymuksen laatima tutkielma *Jovinianusta vastaan*¹ käsitti kaksi kirjaa.²

Hieronymuksen tutkielman sisältämien Jovinianuksen kirjoitusten suorien lainausten perusteella Jovinianus kritisoi ensisijassa askeettista kristillisyyttä sekä neitsyyden korostamista avioliiton kustannuksella. Hänen mukaansa neitsyt, leski ja vaimo olivat kristittyinä yhtä ansioituneita, eikä hän kannattanut selibaattia ja paastoa mistä pohjaten kantansa Raamattuun. Näin ollen elinaikana harjoitettu askeesi ei tuonut ihmiselle varmuutta pelastuksesta tai mitään erityistä palkintoa taivaassa, sillä kaikkien kastettujen taivaassa saama palkinto oli sama. Lisäksi Jovinianus väitti, ettei paha voinut enää saada ylivaltaa kasteen kautta uudelleensyntyneessä ihmisessä. Hieronymuksen vastineen ensimmäinen osa keskittyi vastaamaan kysymykseen kristittyjen naisten keskinäisestä tasaveroisuudesta, toinen kysymyksiin kasteen vaikutuksesta ja paastosta.³ Jovinianuksen tulkinnan mukaan apostoli Paavali oli sallinut uudelleen-avioitumisen, joten Jovinianus kannusti nuoria leskiä avioitumaan toisen, kolmannen tai jopa neljännen kerran. Naimisissa olleilla Raamatun henkilöillä, kuten apostoleilla ja Abrahamilla ja Saaralla, oli lisäksi ollut pelastushistorian kannalta keskeinen rooli,

¹ Hieronymus 392 *Jovinianusta vastaan*. Sekä Cooper että Hunter ovat ajoittaneet Hieronymuksen *Jovinianusta vastaan* osoittamat kirjat vuodelle 393.

² Kelly 1975, 179–181; Cooper 1996, 96; Chadwick 2001, 327; Hunter 2007, 15–25.

³ Hieronymus 392 *Jovinianusta vastaan*; Kelly 1944, 115–116; Kelly 1975, 181; Shaw 1998, 234; Hunter 2007, 1, 17–19, 21, 26.

mikä Jovinianuksen mielestä vahvisti, että avioliiton täytyi edelleen olla merkityksellinen.⁴ David G. Hunterin mukaan Jovinianus ei vastustanut askeesia ja selibaattia itsessään vaan kristittyjen asettamista eriarvoisiin asemiin luokittelemalla tietyt elintavat muita ansiokkaammiksi. Perusteina väitteilleen Hunter näki Jovinianuksen oman selibaatin, jossa tämä pitäytyi myös kirjoitustensa jälkeen. Kristittyjen eriarvoistamisen välttämiseksi paastoamista ei harjoittaviakaan tullut korottaa normaalia ruokavaliota noudattavien yläpuolelle.⁵

Jovinianuksella oli sama kohdeyleisö, kuin Hieronymuksella: kristityt ylhäisöperheet. Askeesi oli jo aiemmin kohdannut vastustusta roomalaisen ylhäisön parissa, joten Jovinianuksen perinteisempiä arvoja kannattama ideologia sai kannatusta vaikutusvaltaisten perheiden parissa. Jovinianuksen ideologiasta intoutuneena useat roomalaiset papit ja munkit olivat luopuneet aiemmin todellisena kristillisyytenä pitämästään askeesista ja menneet naimisiin. Jovinianuksen näkemykset olivat hyvin samankaltaisia, kuin Helvidiuksen. Molemmat muun muassa kyseenalaistivat Neitsyt Marian synnyttämisen jälkeisen neitsyyden.⁶

Hieronymuksen ja muiden teologien into kirjoittaa vastine Jovinianukselle selityi Hunterin mukaan ylhäisöperheiden tuen tärkeydellä. Varakkaiden perheiden taloudelliset avustukset kristillisille seurakunnille, papistolle sekä munkeille olivat asianosaisille erittäin tärkeät. Hieronymuksen laatima tutkielma oli kuitenkin huomattavasti laajempi kuin Siriciuksen ja Ambrosiuksen laatimat vastineet. Poleemisessa tutkielmassaan hän syytti Jovinianusta harhaoppien viljelemisestä ja siveyden vastustamisesta.⁷ Teologi katsoi pyhillä kirjoituksilla perustelevansa Jovinianuksen tulkinnan virheelliseksi väittäen neitsyiden olevan todellisia kristittyjä.⁸ Hunterin mielestä Hieronymus otti kantaa Jovinianuksen esittämiin väitteisiin kohentaakseen mainettaan Rooman kaupungin papiston silmissä. Hieronymuksen tarkoituksena olivat kymmenisen vuotta aiemmin kyseenalaistuneet, eikä hän nauttinut enää papiston luottamusta. Profiloitumalla oikean opin puolustajaksi ja hyökkäämällä harhaoppiseksi ni-

⁴ Hieronymus 392 Jovinianusta vastaan; Hieronymus 394 Furialle, LIV; Kelly 1944, 40; Cooper 1996, 97; Hunter 2007, 34–35, 39.

⁵ Hunter 2007, 31.

⁶ Kelly 1975, 181–182; Chadwick 2001, 327; Salmesvuori 2002a, 66–67; Hunter 2007, 29, 34, 72–73.

⁷ Hunter 2007, 31, 73–74.

⁸ Hieronymus 394 Furialle, LIV; Cooper 1996, 97; Hunter 2007, 232–234.

meämäänsä Jovinianusta vastaan, Hieronymus koetti palauttaa uskottavuutensa ja auktoriteettinsa askeesin puolestapuhujana.⁹

Hieronymus lähetti Jovinianusta vastaan osoitetut kirjoituksensa ystävilleen Roomaan, jotka eivät kuitenkaan julkaisseet kirjoituksia, sillä heidän mielestään Hieronymus ylisti neitsyyttä liikaa avioliiton kustannuksella. Kun Hieronymuksen tutkielma Jovinianusta vastaan viimein julkaistiin, se sai huonon vastaanoton.¹⁰ Esimerkiksi roomalainen Domnio, joka oli järkyttynyt Hieronymuksen laatiman tutkielman jyrkästä avioliiton tuomitsemisesta, kirjoitti Hieronymukselle kirjeen, jossa hän kertoi nimeltä mainitsemattoman munkin panetelleen Hieronymusta hänen Jovinianusta vastaan kirjoitettujen kirjojensa johdosta. Munkki oli myös puhunut julkisesti Hieronymusta vastaan. Hieronymus ei ottanut saamaansa kritiikkiä kovin vakavasti, sillä kritiikin antaja ei ollut Hieronymuksen mittapuulla tarpeeksi filosofisesti oppinut. Hän ohitti saamansa kritiikin vastustajiensa hulluutena ja kyseenalaisti vastineeksi kyseisen munkin tavan viettää paljon aikaa neitsyiden ja leskien seurassa opettaen heitä kammioissaan. Koska munkki oli nuori, suositteli Hieronymus hänelle naisten seuran ja opettamisen välttelyä, etenkin jos opetuksen sisältö oli samanlaista kuin munkin julkisesti pitämä.¹¹

Kaikki vuosina 393–397 kirjoitetut kirjeet eivät sisältäneet suoria vastauksia Hieronymuksen saamaan kritiikkiin, mutta ne saivat Hieronymuksen jälleen tarkentamaan ja osittain myös pehmentämään käytännön ohjeitaan eri elämäntilanteissa eläville naisille. Kirjeet olivat myös vastauksia Jovinianusta vastaan laaditun tutkielman kritiikkiin. Jovinianuksen opinkappaleet julistettiin kuitenkin pian harhaoppisiksi ja hänet hädettiin Roomasta. Tästä huolimatta Jovinianuksen ajatukset jäivät elämään joidenkin roomalaisten kristittyjen parissa vielä useiden vuosien ajan.¹²

3.1.2 Todelliset kristityt Hieronymuksen neitsyysideologian lähteenä – kirje Pammachiukselle

Roomalainen ylimys Pammachius oli yksi niistä, jotka kritisoivat Hieronymusta hänen kirjoittamastaan tutkielmasta. Pammachiukselle kirjoittamassaan puolustuskir-

⁹ Hunter 2007, 231–234.

¹⁰ Hieronymus 393 tai 394 Pammachiukselle, XLVIII; Kelly 1944, 36; Cooper 1996, 96–97; Chadwick 2001, 327; Hunter 2007, 242–244.

¹¹ Hieronymus 394 Domniolle, L; Hunter 2007, 246–249.

¹² Kelly 1975, 194; Cooper 1996, 97; Chadwick 2001, 327; Hunter 2007, 230–231, 243.

jeessä Hieronymus yritti perustella asemaansa ja mielipiteitään. Hän kertoi suurimman ristiriitaisuuden Jovinianuksen kanssa olevan eritoten siinä, että tämä asetti avioliiton samaan arvoasemaan neitsyyden kanssa, kun taas hänen mielestään avioliitto oli ilman muuta neitsyyttä merkityksettömämpää. Kirje oli sävyltään huomattavasti pehmeämpi kuin Jovinianusta vastaan kirjoitetut kirjat.¹³

Hieronymus kirjoitti ihailevansa neitsyyttä enemmän kuin mitään muuta. Hänen neitsyysideologiansa lähtökohtana oli Jeesuksen ja tämän äidin Marian, neitsyys: he olivat esikuvina luoneet roolimallin molemmille sukupuolille ja molempien sukupuolien noudatettavaksi. Myös apostolit olivat olleet neitsyitä tai avioiduttuaan eläneet selibaatissa. Kristinuskon keskeisten hahmojen siveyden takia myös kristillisten seurakuntien johtotehtäviin valittujen tuli olla siveyslupauksen antaneita, joko neitsyitä tai leskiä.¹⁴ Neitsyys ei kuitenkaan ollut kaikkia varten, sillä sen harjoittaminen oli vaikeaa. Tästä syystä pelko ihmiskunnan sukupuutosta neitsyyden ihannoinnin myötä oli turha. Hän muistutti lukijoitaan edustavansa itsekkin neitsyyttä,¹⁵ eli elävänsä opettamansa ideologian mukaisesti.

Hieronymus toisti näkemyksensä avioliiton tärkeydestä uusien neitsyiden kehona, minkä hän oli jo Eustochiumin kirjeessä esitellyt.¹⁶ Hieronymus näki paljon vaivaa puolustaakseen näkemyksiään. Perusteluina hän käytti esimerkiksi Paavalin toivetta: ”Soisin kaikkien elävän niin kuin itse elän”,¹⁷ sekä Matteuksen evankeliumin kertomusta jyivistä¹⁸. Hieronymus näki sekä avioliiton, leskeyden että neitsyyden olevan saman maaperän tuotteita siten, että avioliitto oli verrattavissa kolmin-, leskeys kuusin- ja neitsyys satakertaiseen satoon. Toisaalta hän huomautti käsittelevänsä avioliittokysymyksiä paljon hellävaraisemmin kuin valtaosa kreikkalaisista ja latinalaisista kirjailijoista, joiden mielestä leskeys tuotti kolmin-, neitsyys kuusin- ja marttyrius satakertaisen sadon. Näiden nimeltä mainitsemattomien ajattelijoiden mielestä

¹³ Hieronymus 393 tai 394 Pammachiukselle, XLVIII; Cooper 1996, 96–97; Hunter 2007, 245.

¹⁴ Hieronymus 393 tai 394 Pammachiukselle, XLVIII; Hieronymus 399 Theodoralle, LXXV; Hunter 2007, 240.

¹⁵ Hieronymus 392 Jovinianusta vastaan; Hieronymus 393 tai 394 Pammachiukselle, XLVIII; Kelly 1944, 30; Halldorf 2001, 211.

¹⁶ Hieronymus 393 tai 394 Pammachiukselle, XLVIII; Cooper 1996, 97.

¹⁷ 1. Kor. 7:7.

¹⁸ Hieronymus viittasi raamatunkohtaan: ”Osa putosi hyvään maahan ja antoi sadon, mikä sata, mikä kuusikymmentä, mikä kolmekymmentä jyvää.” Matt. 13:8.

avioliitto ei siis ollut edes hyvää maaperää.¹⁹ Tukeutumalla pyhiin kirjoituksiin ja vertaamalla itseään muihin kirjailijoihin Hieronymus koetti saada paitsi arvovaltaa ja uskottavuutta mielipiteilleen, myös luoda itsestään pehmeämmän kuvan, kuin mitä hänen lukijoillaan ilmiselvästi oli.

Hieronymus ei voinut myöntyä Jovinianuksen väitteeseen, jonka mukaan neitsyet, vaimot ja lesket olivat keskenään yhdenvertaisia. Hieronymus oli omin silmin nähnyt, kuinka munkit ja papisto elivät selibaatissa vaimonsa hylänneinä ja Hieronymuksen mielestä neitsyitä jäljitellen. Tämä osoitti Hieronymuksen mielestä korkeampaa hengellisyyttä edustavien ihmisten itsessään jo tietävän, että neitsyys oli avioliittoa merkityksellisempää, muussa tapauksessahan näiden ihmisten tulisi palata takaisin vaimojensa luo. Hieronymus myös muistutti, että Herra oli kieltänyt pyhissä kirjoituksissa miestä hylkäämästä vaimoan. Vaimoan ei siis tullut jättää korkeamman hengellisyyden tavoittelun nimissä. Sen sijaan Hieronymus kannatti jo solmitussa avioliitossa siveyttä: hän uskoi, että aviopuoliso saattaisi noudattaa toisen esimerkiksi siveyden harjoittamisessa siten, että aviopuolisoista tulisi lopulta ensisijaisesti hengellisiä kumppaneita.²⁰ Näiden ohjeiden voi loogisesti nähdä seuraavan Hieronymuksen ajatusta, jonka mukaan avioliittoa ei tulisi solmia ollenkaan.

Hieronymus ei siis määritellyt avioliittoa pahaksi asiaksi, vaan neitsyyttä vähempiarvoisemmaksi. Hän koetti hahmottaa näkemystään erilaisten metaforien avulla. Avioliiton ja neitsyyden suhde oli verrattavissa esimerkiksi kullan ja hopean suhteeseen: molemmat olivat arvokkaita, mutta toinen toista arvokkaampi. Avioliitto oli siis jotakin, jota ei pitänyt paheksua, mutta neitsyys vielä parempaa ja tavoittelemisen arvoista. Kristillinen seurakunta oli Hieronymuksen mielestä heterogeeninen; molemmat Jumalan lahjat, sekä neitsyys että avioliitto, mahtuivat samaan seurakuntaan, vaikkakin avioliitto oli ensisijaisesti roomalaisten lakien vaatima ja syntiinlankeemuksen johdosta lasten hankkimiseen tarkoitettu. Myöhemmin samassa kirjeessä

¹⁹ Hieronymus 393 tai 394 Pammachiukselle, XLVIII; Hieronymus 393 tai 394 Pammachiukselle, XLIX.

²⁰ Hieronymus 393 tai 394 Pammachiukselle, XLVIII; Kelly 1975, 183; Hunter 2007, 26. Hieronymus viittasi raamatunkohtiin: ”Mies täyttäköön aviovelvollisuutensa vaimoan kohtaan, samoin vaimo miestänsä kohtaan.” 1. Kor. 7:3 ja ”Älkää keskeyttäkö yhdyselämäänne, paitsi ehkä yhteisestä sopimuksesta joksikin aikaa, jotta voitte keskittyä rukoukseen; palatkaa sitten taas yhteen. Muutenhan Saatana pääsee kiusaamaan teitä, kun ette kuitenkaan pysty hillitsemään itseänne.” 1. Kor. 7:5.

Hieronymus jyrkensi kantaansa ja kirjoitti avioliitosta pienempänä pahana pohtien voiko haureuden välttämiseksi tehty pienempi paha olla hyvä ollenkaan.²¹

Paitsi Eustochiumin kirjeessä, myös kirjeessä Pammachiukselle, Hieronymus kirjoitti avioelämän ja intohimoisten ajatusten vievän pois hengellisestä elämästä. Tähän teemaan hän oli palannut myös kirjassaan Jovinianusta vastaan, jossa hän oli kirjoittanut, ettei miehen ollut hyvä koskea naiseen.²² Kirjeessään Pammachiukselle hän kuitenkin laajensi näkemystään, jonka mukaan miehen kosketus naiseen, on paha asia yleisellä tasolla. Seksuaaliseen kanssakäymiseen käytetty aika oli pois rukouselämästä, ja nämä avioliittoon kuuluvat velvollisuudet olivat Hieronymuksen mukaan niin suuria, että hengellisen elämän yhdistäminen perhe-elämään oli mahdotonta. Vertailukohdaksi Hieronymus otti jälleen neitsyyden, jonka hyveellisyys oli verrattavissa enkelien elämään. Täydellisestä siveydestä luopuneet olivat häpäisseet itsensä.²³

Tukea väitteilleen Hieronymus sai vetoamalla Ambrosiuksen kirjoituksiin, joiden mukaan miehen ja vaimon valta-asetelma perustui himoon, jota vaimo tunsi miestään kohtaan, eikä niinkään luomisjärjestykseen. Hyväkin avioliitto, jonka piirteitä ei tarkemmin määritelty, oli parhaimmillaan vain rasite, sillä vaimo joutui elämään miehensä vaikutusvallan alaisena. Vastavuoroisesti huono avioliitto saattoi tuhota ihmisen, joten avioitumista oli mahdollisuuksien mukaan syytä välttää. Ambrosiuksen kirjoituksia hyväksikäyttäen Hieronymus kannusti naisia sekä fyysiseen että sosiaaliseen itsenäisyyteen johtavaan hengellisyyteen.²⁴ Vetoamalla itseään vanhempaan Ambrosiukseen Hieronymus saattoi osoittaa, ettei oikeastaan tuonut avioliitto- ja neitsyyskeskusteluun mitään uutta. Hieronymuksen lausunnot avioliiton ja neitsyyden suhteesta ovat paikoin pehmenneet sitten Eustochiumin kirjeen. Vaikka hän kyseissä kirjeessä priorisoi neitsyyden ihannekristityn elämäntapana, hän ei kuitenkaan kehota välttämään avioliiton tuomitsemista. Pammachiuksen kirjeen myötä Hieronymus koetti saada lukijoitaan ymmärtämään avioliiton tuomitsemalla, että elämä neitsyenä tai leskenä tarjosi enemmän henkisiä, hengellisiä ja maallisia mahdollisuuksia.

Hieronymus piti leskeyttä edelleen toiseksi tärkeimpänä elämänmuotona heti neitsyyden jälkeen. Avioliitto oli neitsyille luvallinen vain siinä tapauksessa, että se

²¹ Hieronymus 393 tai 394 Pammachiukselle, XLVIII.

²² Hieronymus 392, Jovinianusta vastaan.

²³ Hieronymus 393 tai 394 Pammachiukselle, XLVIII; Kelly 1944, 36–40.

²⁴ Hieronymus 393 tai 394 Pammachiukselle, XLVIII; Ranft 1998, 71.

esti tätä tekemästä haureutta. Samasta syystä myös leskillä oli Hieronymuksen mukaan mahdollisuus avioitua uudelleen. On huomattava, että vaikka roomalaiset lait ja kristilliset käytänteet sallivat sarjamonogamian eli uudelleenavioitumisen, ei Hieronymus pitänyt uudelleenavioitujia enää yksiavioisina. Tutkielmassaan Jovinianusta vastaan Hieronymus oli sallinut uudelleen avioitumisen, mutta huomautti tämän tekevän naisesta prostituoidun ja jopa liian arvottoman ehtoollispöytään. Uudelleen avioituminen oli Hieronymukselle laillinen, mutta myös mielen heikkouden osoittava teko.²⁵ Syvä epäkunnioitus uudelleen avioituneita naisia kohtaan toistui myös Pammachiuksen kirjeessä:

On parempi, että naisella on vain yksi kumppani, oli se sitten toinen tai kolmas aviomies. Toisin sanoen on suositeltavampaa, että hän myy itsensä vain yhdelle usean sijaan.²⁶

Vain kerran elämänsä aikana avioituneita naisia ihailtiin ja kutsuttiin termillä *univira*²⁷. Hieronymus yhtyi ihailuun ja vakuutti puolisonsa menettäneen olevan onnellisempi leskenä kuin uudelleen avioituneena, sillä uusi perhe toi mukanaan vain tuskaa.²⁸ Uusi aviomies ei koskaan voinut Hieronymuksen mukaan olla lapselle suojelija tai isä, vaan vihollinen ja tyranni. Ensimmäiselle aviomiehelle syntyneet lapset muuttivat merkityksettömiksi uudelle aviomiehelle viimeistään silloin, jos pari sai yhteisiä lapsia.²⁹ Jos ihminen ei ollut kiinnostunut neitsyydestä ja askeesista, muodostui kysymys avioliittojen lukumäärästä Hieronymukselle merkityksettömäksi, sillä ihmisen elämä oli lähtenyt väärille urille jo ensimmäisen avioliiton myötä ja mahdollisuus hyveelliseen kristilliseen elämään pilattu avioitumalla uudelleen. Hieronymus osoitti kriittiset sanansa uudelleenavioituneille, muttei argumentoinut mitään estääkseen naisen itsensä myymistä miehelle Jumalan sijaan jo ensimmäistä avioliittoa solmittaessa.

Pammachiuksen kirjeen sisällöllinen lähtökohta on Eustochiumin kirjettä vastaava: askeesia harjoittava neitsyt on kristityistä arvokkain. Hieronymus jatkaa ihanteensa puolustamista Raamatun avulla vedoten nyt Jeesuksen ja neitsyt Marian asettamaan neitseelliseen esimerkkiin. Neitsyyden ihannointi ei kohdistu vain naiseen, vaan Pammachiuksen kirjeen myötä nyt myös mieheen.

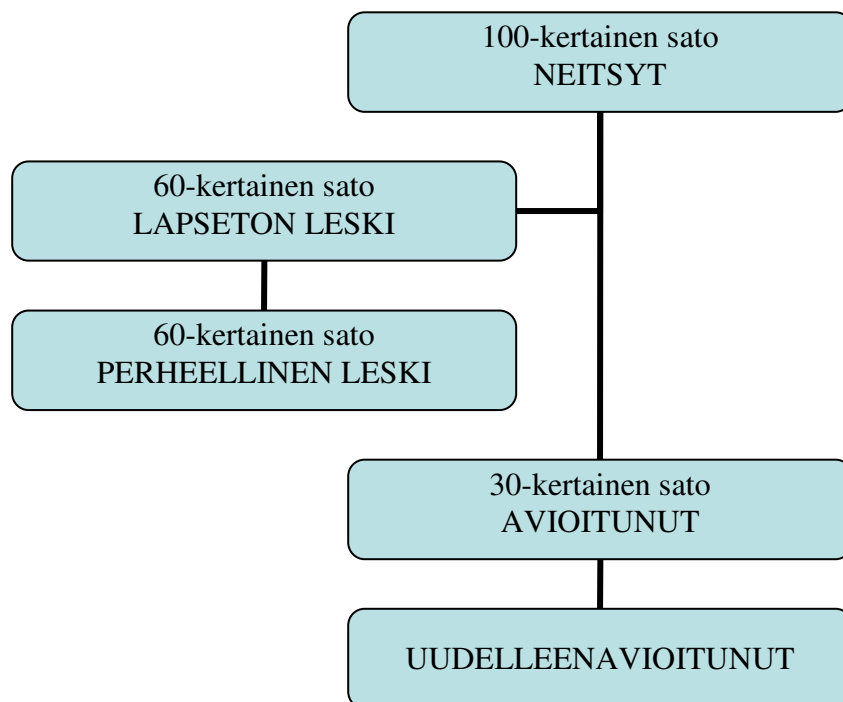
²⁵ Hieronymus Jovinianusta vastaan 392; Hieronymus 393 tai 394 Pammachiukselle, XLVIII; Kelly 1944, 39–40; Hickey 1987, 95; Clark 1993, 19; Hunter 2007, 248.

²⁶ Hieronymus 393 tai 394 Pammachiukselle, XLVIII.

²⁷ Yhden miehen nainen. Hickey 1987, 91; Clark 1993, 19.

²⁸ Hieronymus 393 tai 394 Pammachiukselle, XLVIII; Uro 2006, 61.

²⁹ Hieronymus 394 Furialle, LIV.



Kuvio 3.1 Hieronymuksen ihanne laajenee

Vertaus erikokoisiin satoihin havainnollistaa Hieronymuksen hyveellisten hierarkian kehittyneen Eustochiumille kirjoittamansa kirjeen jälkeen. Kuvio 3.1 osoittaa, kuinka Eustochiumille osoitetussa kirjeessä esitellyn neitsyyden, lapsettoman leskeyden ja äitiyden hierarkia on täydentynyt. Kirjeessä Pammachiukselle Hieronymus lisää hyveellisten hierarkiaan aviossa elävät ja uudelleenavioituneet, jotka joutuvat arvoasetelman alimmille sijoille.³⁰

3.1.3 Kirje Furialle - leskeys

Noin kaksi vuotta Jovinianusta vastaan osoitettujen kirjojen jälkeen Hieronymus kirjoitti kirjeen Furialle. Hän oli varakas roomalainen leski ja pyysi Hieronymukselta neuvoja kristittyinä elämiseen. Hieronymuksella oli edelleen suhteita Rooman ylhäisönaisiin. Perheen historia oli Hieronymukselle tuttu. Hän tiesi Furian äidin olleen avioliitossaan pitkään selibaatissa sekä sen, ettei kyseisessä perheessä ollut avioituttu uudelleen juuri lainkaan. Hieronymus asetti nämä sukulaisnaiset nyt Furialle malliksi ja jäljittelyn kohteeksi.³¹

³⁰ Eriarvoisiin hyveellisyyden asteisiin perustuva jaottelu säilyi keskiajalle saakka. Salmesvuori 2009, 55.

³¹ Hieronymus 394 Furialle, LIV; Kelly 1975, 179, 191; Hickey 1987, 32–33.

Hieronymuksen Furialle antamat ohjeet ja varoitukset muistuttivat jo Eustochiumin kirjeessä listattuja aviollisia uhkakuvia ja elämänohjeita. Näitä olivat esimerkiksi ohjeet uskonnollisen elämän hoitamiseen, pyhien kirjoitusten opiskeluun, askeesiin, sekä turhamaisuuden välttelyyn. Myös oikeanlaisen ruokavalion noudattaminen oli tärkeää himojen tukahduttamiseksi. Ihanteellisin lopputulos saavutettiin suosimalla yrttejä ja vettä ravintona ja välttelemällä paitsi viiniä ja lihaa myös vihanneksia, sillä niillä oli ihmiseen viilentävä vaikutus. Hieronymuksen mukaan Jumala oli asettanut seksuaalisen halun ihmiseen silloin, kun ihmisten oli vielä tarpeellista lisääntyä ja siksi tämä vietti oli erityisen voimakas. Seksuaalisen himon muuttuessa seksuaaliseksi kanssakäymiseksi ihminen syyllistyi haureuteen. Jumalan asettamana sisäisenä syntinä himojen tukahduttaminen oli siis erityisen vaikeaa, toisin kuin muiden, ulkoisten syntien välttely. Näin ollen ihminen ei voinut saavuttaa intohimosta vapaata olotilaa elinaikanaan, vaan oman siveyttä tuli tarkkailla ja vaalia jatkuvasti.³²

Aiemmin Hieronymus oli tämäntyyppisissä ohjauskirjeissä painottanut, että hengellisen kilvoittelijan oli tärkeää oppia erottamaan oikean- ja vääränlainen seura toisistaan ja hakeutua yksinäisyyteen. Nyt hän kehotti Furiaa hakeutumaan muiden siveyslupauksen antaneiden luotettavien leskien ja neitsyiden seuraan. Toisin kuin aiemmin, hän kehotti leskeä liki täydellisen yksinäisyyden sijaan olemaan eristyksissä maailmalta, mutta yhdessä muiden, esimerkiksi Marcellan, kanssa heitä tukien ja opettaen. Leskien seuran lisäksi kontaktit Rooman neitsyisiin olivat keskeiset: ”Pidä ympärilläsi joukko neitsyitä, jotka voit johtaa kuninkaan kammioon.”³³

Roomalaisessa yhteiskunnassa oli tarkat perintösäännöt. Eri lait ja käytänteet olivat määrittäneet paitsi materialistisen perinnön jakoa, myös perheen sosiaalisten ja henkisten velvollisuuksien ja perinteiden jakamista. Hieronymuksen askeettisen ohjeistuksen mukaan elävillä ei ihannetilanteessa ollut lapsia. Kysymyksiä herätti myös leskeksi jääneen naisen omaisuuden hoito, sekä isähahmon puuttuminen tämän lapsilta. Perillisen puuttuminen aiheutti ymmärrettävästi roomalaisissa kristityissä hämmennystä, minkä vuoksi Hieronymuksen oli luotava uudenlainen järjestelmä perillisistä ja perinnöstä. Ratkaisuna ongelmiin Hieronymus muotoili kirjeessä Furialle ajatuksen, jonka mukaan seurakunta jäsenineen ja eritoten vähäosaisineen olivat kristityn tärkeimmät perijät, paitsi materialistisesti myös hengellisesti. Vaikka askeesia

³² Hieronymus 394 Furialle, LIV; Kelly 1975, 191; Shaw 1998, 97–98.

³³ Hieronymus 394 Furialle, LIV.

harjoittavalla oli perillisiä, kuului omaisuus Hieronymuksen ohjeistuksen mukaisesti lahjoittaa omien lasten sijaan seurakunnan köyhille. Hieronymuksen mukaan Kristus ruumiillistui seurakunnan vähäosaisissa, joten omaisuuden lahjoittaminen näille teki Kristuksen onnelliseksi. Tämä oli oleellisempaa kuin vanhempien suru jälkeläisen puuttumisesta tai suvun omaisuuden joutumisesta vähäosaisten omistukseen.³⁴

Hieronymus kävi siis edelleen kirjeenvaihtoa Rooman kaupungissa asuvien samanmielisten kristittyjen kanssa. Tästä syystä hän tiesi, että Roomassa oli yhä askeesille myötämielisiä yläluokkaan kuuluvia kristittyjä. On luultavaa, että Hieronymus pelkäsi traditionaalisten yläluokan kristittyjen vaikuttavan askeesia harjoittaviin ylhäisönaisiin ja vaarantavan askeesille myötämielisen maaperän. Kiistakysymykset Jovinianuksen kanssa olivat vielä tuoreita, joten Hieronymus ei voinut enää olla varma oman ideologiansa yliveraisuudesta. Ohjeistamalla askeesia harjoittavia naisia muodostamaan kaupunkiluostareita ja olemaan yhteydessä toisiinsa, eritoten Marcelaan, saattoi Hieronymus paitsi kontrolloida Rooman naisaskeetteja, myös varmistua siitä, että naiset elivät hänen ohjeistuksensa mukaan. Hieronymus odotti kirjeeseen kirjoitettujen mielipiteidensä ja ohjeidensa aiheuttavan jälleen kritiikkiä:

Johtajat nousevat yksissä tuumin kirjettäni vastaan, patriisien joukko pauhaa kimpussani. He parkuvat, että olen manaaja ja viettelijä, ja että minut pitäisi karkottaa maan ääriin.”³⁵

3.2 Hieronymuksen ihanne laajenee papistoon – kirje Nepotianukselle

Pian Jovinianuksen kanssa sattuneiden konfliktien jälkeen Hieronymus kirjoitti systemaattiset elämänohjeet myös pappeihin lukeutuville miehille, joskin omien sanojensa mukaan vastahakoisesti. Hieronymus tiedosti nyt käsillä olevan kirjeen samankaltaisuuden Eustochiumin kirjeeseen. Tämän kirjeen sisältö oli johtanut hankaluuksiin. Hieronymus pelkäsi saman toistuvan mutta hahmotteli kuitenkin pappiskutsuksensa vuoksi sotilasurasta luopuneen Nepotianuksen pyynnöstä pappien velvollisuuksia ja ohjeita käytännön elämään.³⁶

Hieronymus varoitti Nepotianusta nuoruusajasta, joka altisti intohimon kokemiselle. Kaupunkiolloissa vaikuttavalla papistolla oli Hieronymuksen mukaan suuri vaara joutua kaupunkielämän tarjoamien houkutusten uhriksi, sillä pappisvirka ei itses-

³⁴ Hieronymus 394 Furialle, LIV.

³⁵ Hieronymus 394 Furialle, LIV.

³⁶ Hieronymus 394 Nepotianukselle, LII; Wiesen 1964, 75; Hunter 2007, 237.

sään suojannut ihmistä epäsiiveydeltä. Nähtävästi samasta syystä kuin naisten tuli vältellä miesten seuraa, tuli myös pappien vältellä naisten seuraa, elleivät näiden yliver-
tainen siiveys ollut yleisesti tunnustettu. Mikäli pappi tapasi naisia, tuli hänen pidät-
täytyä kannustamasta näitä menemään naimisiin. Papin ei tullut myöskään tavoitella
maallisia asioita, vaan sen sijaan alati keskittyä pyhien kirjoitusten opiskeluun sekä
mahdollisimman tunnolliseen paastoamiseen. Vaatetuksen tuli olla huomaamaton. Iän
myötä hengellisen elämän mukanaan tuomat harjoitteet, kuten paastoaminen ja val-
vomien, tulisivat vaikeammiksi, mutta koko elämän ajan jatkuneet harjoitteet tuot-
taisivat viimein hedelmää. Papin oli tärkeää olla rehellinen ja johdonmukainen, eli
elää siten kuin opetti. Myös omanarvontunto oli tärkeä, eikä nuorten pappien ollut
syytä vaieta edes piispojen ollessa paikalla. Näitä ohjeita noudattamalla pappi Hie-
ronymuksen mukaan pysyi kristittynä oikealla tiellä ja edusti oikeanlaista henkistä
miehuutta. Nepotianuksen setä oli piispa, jota nuoren papin tuli kunnioittaa henkisenä
isänä, mutta Hieronymus katsoi silti tarjoavansa nuorelle papille ohjeita, joita hänen
kannatti verrata sedältään oppimiin. Hieronymus korosti, että edellytyksenä piispan
kunnioittamiselle se, että piispat muistivat olevansa itsekin pappeja eivätkä herroja.
Piispojen ja pappien toisistaan poikkeavan nimityksen tuli johtua ainoastaan työteh-
tävien erilaisuudesta.³⁷

Kirje Nepotianukselle oli Hieronymuksen ensimmäinen kristittyjen miesten,
tässä tapauksessa pappien, elämää ohjeistava kokonaisesitys. Aiemmin Hieronymuk-
sen huomion ja huolen pääasiallisena kohteena olivat olleet kristityt naiset, sekä ta-
valliset että syvempää hengellistä elämää elävät. Eusctochiumin kirjeen kaltaisia nais-
ten elämää ohjaavia kirjeitä olivat olleet muun muassa kirjeet Marcellalle³⁸, Paulalle³⁹
ja Pammachiukselle⁴⁰. Nepotianukselle osoitetun kirjeen keskeisimmät teesit ovat
hyvin samankaltaisia kuin naisille suunnatut. Mielenkiintoiseksi Nepotianuksen kir-
jeen tekee se, että kirje on osoitettu papille, jonka voi olettaa edustavan korkeampaa
hengellisyyden tasoa kuin muut seurakuntalaiset. Hieronymuksen naisille osoittamat
ohjeet koskivat kaikkia naisia, myös niitä, jotka olivat uskossaan epäileväisiä. Vain
osa näistä naisista oli jo antanut siiveyslupauksen esimerkiksi neitsyenä tai leskenä.

³⁷ Hieronymus 394 Nepotianukselle, LII; Kelly 1944, 144; Kelly 1975, 190–191; Hunter 2007, 237–
238.

³⁸ Hieronymus 384 Marcellalle, XXIII; Hieronymus 385, Marcellalle XXXVIII.

³⁹ Hieronymus 389 Paulalle, XXXIX.

⁴⁰ Hieronymus 393 tai 394 Pammachiukselle, XLVIII.

Hieronymus vaati siis tavallisilta kristityiltä naisilta samanlaista ulkoisesti mitattavaa hengellisyyttä kuin hengellisesti korkeatasoisilta papeilta. On myös kiinnostavaa, että pappien ohjeet olivat hyvin samankaltaisia kuin askeettinaisten. Hieronymus ei ollut osoittanut kirjeissään lainkaan kiinnostusta kristillistä miesihannetta kohtaan, mikä saattaa viitata siihen, että hän rinnasti hengellisesti ansioituneet askeettinaiset papistoon.

Hieronymus suhtautui papistoon varauksin siitä huolimatta, että piti heidän rooliaan esimerkiksi sakramenttien toimittajina kristillisten seurakuntien elämässä merkittävänä. Hän oli osoittanut kriittisyytensä papistoa kohtaan jo aiemmissa kirjeissään.⁴¹ Papiston elämää koskevien ohjeiden lisäksi Hieronymus kritisoi kirjeessä Nepotianukselle kristillisten seurakuntien johtajia ja papistoa, rakennettavien kirkkojen arvokkuutta, sekä seurakuntien jatkuvaa omaisuuden kasvattamista. Sekä pappien että munkkien tiedettiin vaurastuneen varakkaiden leskien testamenttauksien avulla.⁴² Hieronymuksen mielestä rahan ja omaisuuden tavoittelu oli evankeliumien vastaista, mikä vaikuttaa olleen kristittyjen mielipide yleisesti. Tästä huolimatta pappien ja piispojen johtamat kristilliset seurakunnat eivät olleet Hieronymuksen mukaan kyenneet toteuttamaan köyhyyden vaatimusta, vaan vajonneet samalle turhamaisuuden tasolle kuin ei-kristityt tavoittelemalla vaurautta ja vaikutusvaltaa. Askeesia vain ulkokultaisesti harjoittavat papit olivat Hieronymuksen mielestä turhamaisuuden synnin turmelemia. Hieronymus halusi puhdistaa langenneen papiston todellisen askeesin avulla. Suhde omaisuuteen ja maallisen mammonan omistamiseen näyttää olleen seurakunnille ongelmallinen koko niiden olemassaolon ajan, sillä vaatimus seurakuntien ja niiden jäsenten materialistiseen tukemiseen oli johtanut papiston ahneuteen.⁴³ Papisto ei edustanut Hieronymukselle enää kristinuskon puhtainta aatetta.

Kirkon johtoa vastaan käytiin muitakin kiistoja. Roomalaiseen ylhäisöön kuuluva Oceanus oli pyytänyt Hieronymusta tukemaan häntä hänen protestissaan uudelleen avioitunutta espanjalaista piispaa vastaan. Mies oli ottanut ensimmäisen vaimon ennen kastetta. Vaimon kuoltua mies oli ottanut kasteen sekä uuden vaimon. Oceanus

⁴¹ Hieronymus 374 Chromatiukselle, Jovinukselle ja Eusebiokselle, VII; Hieronymus 384 Eustochiumille, XXII; Kelly 1944, 142–146, Wiesen 1964, 68–71.

⁴² Hieronymus 411 Rusticus-munkille, CXXV; Wiesen 1964, 66, 110–111; Hunter 2007, 55, 237.

⁴³ Hieronymus 394 Nepotianukselle, LII; Kelly 1944, 153–154; Wiesen 1964, 65–67, 72–74, 84, 87; Cooper 1996, 75; Salisbury 1997, 72–73. Hieronymus viittasi raamatunkohtaan: ”Minä sanonkin teille: hankkikaa väärällä rikkaudella ystäviä, jotka ottavat teidät iäisiin asuntoihin, kun tuota rikkautta ei enää ole.” Luuk. 16:9.

syytti piispaa apostolin antaman säännön⁴⁴ rikkomisesta, jonka mukaan piispan tuli olla muun muassa yhden vaimon mies. Hieronymus ei kuitenkaan yhtynyt Oceanuksen kantaan, sillä piispan ensimmäinen avioliitto oli solmittu ennen kastetta. Hieronymus nojasi käsityksensä 1. korinttilaiskirjeeseen⁴⁵, jonka mukaan ihmisen uudelleensyntymä kasteen myötä teki mitättömäksi aiemmat synnit, samoin kuin hänen aiemmassa elämässään tekemät ratkaisut. Näin ollen evankeliumin kielto avioitua uudelleen oli merkityksellinen vain silloin, kun ihminen teki valintansa kristittynä, sillä ei-kristittynä ihminen ei osannut täyttää kristityille asetettuja käyttäytymisvaatimuksia. Kuten Hieronymus oli jo aikaisemmin osoittanut kirjeissään, uudelleenavioituminen itsessään ei ollut synti. Vaikka Hieronymus ei yhtynyt Oceanuksen arvosteluun yksittäistä piispaa kohtaan, totesi hän kuitenkin useiden piispojen elävän vastaavanlaisessa tilanteessa. Hän muistutti pappeja ja piispoja heidän virkaansa liittyvistä velvoitteista⁴⁶. Antamastaan kritiikistä huolimatta Hieronymus kielsi panettelevansa pappeja. Omasta mielestään hän ajoi kristillisten seurakuntien parasta, sillä seurakunnan papiston rinnalla muiden kristittyjen tuli kalveta.⁴⁷

Munkkien ja papiston suhde oli ollut jännitteinen askeettisen liikkeen syntyhetkistä lähtien. Selibaatti, köyhyys sekä paasto olivat kaikki väyliä, joiden avulla tavoiteltiin korkeampaa hengellisyyden tasoa. Papisto sen sijaan ei aina noudattanut seli-

⁴⁴ Hieronymus viittasi raamatunkohtaan: ”Seurakunnan kaitsijan tulee olla moitteeton, yhden vaimon mies, raitis, harkitseva, rauhallinen, vieraanvarainen ja taitava opettamaan.” 1. Tim. 3:2.

⁴⁵ Hieronymus viittasi raamatunkohtaan: ”Tällaisia jotkut teistä olivat ennen, mutta nyt teidät on pesty puhtaksi ja tehty pyhiksi ja vanhurskaiksi Herran Jeesuksen Kristuksen nimessä ja Jumalamme Hengen voimasta.” 1 Kor. 6:11.

⁴⁶ Hieronymus viittasi raamatunkohtaan: ”Tämä sana on varma: joka pyrkii seurakunnan kaitsijan virkaan, tahtoo jaloön työhön. Seurakunnan kaitsijan tulee olla moitteeton, yhden vaimon mies, raitis, harkitseva, rauhallinen, vieraanvarainen ja taitava opettamaan, ei juomiseen taipuvainen, ei väkivaltainen eikä rahanahne, vaan lempeä ja sopuisa. Hänen on pidettävä hyvää huolta perheestään, kasvatettava lapsensa tottelevaisiksi ja saavutettava kaikkien kunnioitus. Jos joku ei osaa pitää huolta omasta perheestään, kuinka hän voisi huolehtia Jumalan seurakunnasta? Hän ei saa olla vastakääntynyt, jotta hän ei ylpistyisi eikä joutuisi tuomittavaksi Paholaisen kanssa. Hänen on nautittava myös ulkopuolisten arvonantoa, jottei hänestä puhuttaisi pahaa ja jottei hän lankeaisi Paholaisen virittämään ansaan.” 1. Tim. 3:1–7.

⁴⁷ Hieronymus 394 Nepotianukselle, LII; Hieronymus 397 Oceanukselle, LXIX; Hunter 2007, 239. Myös laajemmat kristilliset ryhmittymät saattoivat suhtautua papistoon kriittisesti. Donatolaisuus oli 300-luvun alussa Pohjois-Afrikassa muodostunut liike, jonka huolenaiheena oli pappien ja piispojen uskon vahvuus. Donatolaiset halusivat erottaa kristityistä vainojen aikana uskossaan horjuneet, sillä heidän mukaansa papin heikko usko ja syntisyys saattoivat vaikuttaa pyhien toimitusten vaikuttavuuteen vähentävästi. Jos kasteen toimittanut pappi esimerkiksi ei ollut nuhteeton, kaste oli epäpätevä. Donatolaiset perustivat oman yhteisönsä, jossa liikkeeseen kuulumattomien katsottiin luopuneen kristillisestä uskosta. Augustinus tuomitsi 300-luvun lopussa donatolaisten opit jyrkästi. Vasta 420-luvulla donatolaisten ja liikkeeseen kuulumattomien kristittyjen välillä alkoi tapahtua lähentymistä. Chadwick 2001, 382–393; Ermatinger 2007, 157–158.

baattia, eivätkä he paastonneet riittävästi saatikka olleet köyhiä. Näin ollen askeesia harjoittaneet munkit, mutta myös askeettinaiset, muodostuivat uhkaksi papiston hengelliselle auktoriteetille. Hieronymuksen hahmottelema pappissääntö sai suuren suosion,⁴⁸ mikä lisäsi Hieronymuksen vastustajien suuttumusta häntä kohtaan. Kristillisten seurakuntien johdon kannalta Hieronymuksen kirje oli vaarallinen, sillä se kehotti kunnan pappeja uhmaamaan piispojaan. Lisäksi Hieronymus piti omia opetuksiaan vähintäänkin yhdenvertaisina piispan antamien oppien kanssa, ellei jopa parempina. Hieronymus, erakkoelämää elävä askeetti, sai kirkon johdon kääntymään itseään vastaan kyseenalaistamalla piispojen hengellisen autoritäärisyyden.

3.3 Hieronymuksen kirjoitusten vastaanotto ja harhaoppisyytökset

Jovinianuksen kanssa käytyjen kiistakysymysten ohella Hieronymus joutui myös harhaoppiepäilyjen kohteeksi. Vigilantius, gallialainen pappi, oli ajautunut Hieronymuksen kanssa erimielisyyksiin koskien askeesia käytyään Betlehemissä tapaamassa häntä. Tapaamisen jälkeen Vigilantius syytti Hieronymusta osittain harhaoppisena pidetyn origeneläisyyden kannattamisesta.⁴⁹ Origeneläisyys vaikutti Rooman valtakunnassa laajalti.⁵⁰ Hieronymus ei ollut pitäytynyt ainoastaan kristittyihin kirjoituksiin, vaan hän luki laajasti myös muita aikansa kirjailijoita. Kristityt kirjoittajat syytivät toisiaan kuitenkin ei-kristillisen kirjallisuuden lukemisesta ja omaksumisesta.⁵¹

Hieronymuksen kirje Vigilantiukselle oli tyyliltään erittäin hyökkäävä.⁵² Kirjeessä Hieronymus halusi tehdä selvän pesäeron Origeneeseen nimeten tämän harhaoppiseksi. Harhaoppeina Hieronymus piti Origeneen näkemyksistä muun muassa oppia ruumiin ylösousemuksesta ja sielun olemuksesta. Virheistä huolimatta Hieronymuksen mielestä Origeneen kirjoituksia ei tullut täysin tuomita, sillä niissä oli myös hyvää. Harhaopista syytetyn Origeneen tuotannosta, samoin kuin muiden kirjailijoiden, joiden kirjoitukset eivät täysin vastanneet oikeana pidettyä kristillistä oppia, Hieronymus kertoi valjastaneensa omaan käyttöönsä vain ne osat, jotka eivät olleet

⁴⁸ Hieronymus 394 Nepotianukselle, LII; Hunter 1999, 142; Hunter 2007, 55–58, 239.

⁴⁹ Hieronymus 396 Vigilantiukselle, LXI; Cooper 1996, 96; Hunter 2007, 258–259.

⁵⁰ Hieronymus 412 Principialle, CXXVII.

⁵¹ Hieronymus 394 Furialle, LIV; Hieronymus 396 Vigilantiukselle, LXI; Wiesen 1964, 7–8; Kelly 1975, 196; Cooper 1996, 95–96.

⁵² Hieronymus 396 Vigilantiukselle, LXI; Cooper 1996, 96; Hunter 2007, 258–259.

harhaoppisia. Kristinuskon vastaiset opit Hieronymus tuomitsi mielestään yksiselitteisesti.⁵³ Nyt Hieronymus kävi vastahyökkäykseen: hän syytti Vigilantiusta siitä, että tämä säilytti yhä kirjastossaan niitä Origeneen kirjoituksia, jotka olivat yksiselitteisesti kristillisen uskon vastaisia.⁵⁴ Vastattuaan Vigilantiuksen esittämiin syytöksiin Hieronymus asetti kiistakumppaninsa omat kirjoitukset kyseenalaisiksi ja naurunalaisiksi. Vigilantius oli tehnyt Hieronymuksen tavoin tutkielmia Raamatusta, joita Hieronymus syytti harhaoppisiksi:

Kielesi ansaitsee tulla katkaistuksi ja revytyksi palasiksi – – saatat saada armahduksen jos paholainen sen saa, sillä edes paholaista ei ole koskaan tuomittu niin suuresta jumalanpilkasta kuin mitä hän on lausunut sinun kauttasi.⁵⁵

Kiista Vigilantiuksen kanssa ei kuitenkaan laantunut, sillä vuonna 404 akvitanialainen⁵⁶ presbyteeri Riparius lähestyi Hieronymusta kirjeellä, jossa hän kertoi Vigilantiuksen kritisoivan julkisesti reliikkien palvontaa ja rukoushetkien pitämistä öisin. Vigilantius oli lisäksi suhtautunut nuivasti Pyhällä Maalla sijaitsevien luostarien taloudelliseen tukemiseen.⁵⁷ Vigilantiuksen toimista närkästyneenä Hieronymus laati tutkielman *Vigilantiusta vastaan*⁵⁸. Hieronymuksen kirjeet ja tutkielmat englanniksi kääntäneen Fremantlen mielestä tutkielma Vigilantiusta vastaan meni liiallisuuksiin ja se oli myös vähiten vakuuttava kaikista Hieronymuksen teoksista.⁵⁹ Hieronymus koki joutuneensa jälleen Vigilantiuksen kritiikin kohteeksi, sillä hän harjoitti reliikkien, vainajien maallisten jäänteiden, kunnioitusta Betlehemin yhteisössään. Marttyyrien maallisten jäänteiden kunnioittaminen tarjosi Hieronymuksen mukaan tavan palvoa Häntä, kenen puolesta ihmiset olivat antaneet henkensä. Roomalaisessa eikristillisessä perinteessä kuolleisiin oli suhtauduttu torjuvasti, sillä ruumiiden uskottiin olevan saastaisia.⁶⁰

Kristillinen pyhimyskultti oli vasta muotoutumassa 400-luvulla. 300-luvun lopulla Ambrosius oli myötävaikuttanut marttyyrien muiston vaalimiseen reliikkien kunnioittamisen kautta ja viettämällä vuotuisia kuolleiden muistopäiviä sarkofagien

⁵³ Hieronymus 396 Vigilantiukselle, LXI; Hieronymus 396 Theodoralle, LXXV; Hieronymus 404 Augustinukselle, CXII.

⁵⁴ Hieronymus 396 Vigilantiukselle, LXI.

⁵⁵ Hieronymus 396 Vigilantiukselle, LXI.

⁵⁶ Nykyisessä Lounais-Ranskassa sijaitseva alue, Hieronymuksen aikaan Rooman provinssi. Castrén & Pietilä-Castrén 2000, 185–186.

⁵⁷ Kelly 1944, 117; Kelly 1975, 226; Chadwick 2001, 444.

⁵⁸ Hieronymus 406, Vigilantiusta vastaan.

⁵⁹ Hieronymus 396 Vigilantiukselle, LXI; Hieronymus 404 Ripariukselle, CIX.

⁶⁰ Salisbury 1997, 168; Chadwick 2001, 444.

äärellä. Nämä rituaalit muistuttivat erittäin läheisesti vuotuisia ei-kristillisen perinteen perhejuhlallisuuksia. Pyhimysten haudoista alkoi vähitellen kehittyä yhä keskeisempiä uskonelämän harjoituksen keskuksia, sillä pyhimysten ajateltiin olevan haudoissaan erityisellä tavalla läsnä. Siinä missä ei-kristillinen vaikutusvaltaisenkin *patronuksen* hauta oli ollut lähinnä yksittäisen perheen, tai korkeintaan kylän, hoivan ja palvonnan kohteena kristittyjen pyhimysten haudoista ja reliikeistä tuli julkista omaisuutta.⁶¹

Vigilantiuksesta ei kuultu sen koommin, kun Hieronymus oli kirjoittanut tutkielmansa häntä vastaan. Hän ei ollut ainoa, joka oli huolissaan Hieronymuksen suhteesta origeneläisyyteen ja sen edustamiin harhaoppeihin, sillä myös Aleksandrian piispa lähetti Hieronymukselle kirjeen, jossa neuvottiin pitäytymään kristilliseenoppiin. Hieronymus puolustautui kirjeellä ja sanoi, ettei ollut koskaan mihinkään muuhun pyrkinytkään ja varoitti itse piispaa heresiaan langenneista origeneläisistä.⁶² Suhde origeneläisyyteen ja sen harhaoppisena pitämiseen ei ollut samanlaista kaikilla kristityillä. Hieronymus tuomitsi origeneläisyyden kautta linjan harhaoppiseksi, vaikkei pitänyt kaikkia Origeneen ajatuksia harhaoppisina.

Myös Augustinus intoutui kirjoittamaan oman näkemyksensä sekä avioliitosta että neitsyydestä.⁶³ Hieronymuksen tavoin myös Augustinus oli kamppailut lihallisten himojensa kanssa ja langennut, mutta hengellisen heräämisensä jälkeen pyrkinyt minimoimaan maallisten kiusausten vaikutukset elämäänsä.⁶⁴ Teologien välinen kirjeenvaihto oli alkanut 390-luvulla muiden opillisten ristiriitojen yhteydessä.⁶⁵ Hieronymus oli kuullut huhua, että Augustinus oli kirjoittanut tutkielmansa häntä vastaan, minkä Augustinus kuitenkin kielsi. Vaikka Augustinus oli kirjoittanut avioliitosta ja neitsyydestä jo aiemmin, Hunterin ja tutkija Henry Chadwickin mielestä hänen 400-luvulla laatimansa tutkielmat olivat syntyneet vastalauseena paitsi Jovianiuksen ideologialle, myös Hieronymuksen *Jovianusta vastaan*-teokselle.⁶⁶

Augustinus uskoi avioliiton olevan hyvä asia ilman että palava halu pilaa sen ja että miehen ja naisen välillä siis saattoi olla hyvä ja toimiva ihmissuhde. Hie-

⁶¹ Brown 1981, 3, 9, 36–37; Salisbury 1997, 168.

⁶² Hieronymus 397 Teofilukselle, LXIII; Kelly 1944, 118–119, 147.

⁶³ Augustinus 400, Avioliiton hyvästä; Augustinus 400, Pyhästä neitsyydestä; Hunter 2007, 269.

⁶⁴ Allen 1985, 233; Clark 1993, 38–39; Halldorf 2001, 175, 185–186, 191–194; Hunter 2007, 269.

⁶⁵ Augustinus 394 Hieronymukselle, XXVIII; Hieronymus 397 tai 402 Augustinukselle, CII; Hieronymus 403 Augustinukselle, CV; Hunter 2007, 270, 273.

⁶⁶ Hieronymus 403 Augustinukselle, CV; Chadwick 2001, 444; Hunter 2007, 269–275.

ronymuksen tavoin hän uskoi, ettei lasten saamiselle enää ollut tarvetta Kristuksen pikaisen paluun johdosta. Näin ollen avioituminen oli ensi sijassa itsekurin puutetta. Avioliitto ei kuitenkaan ollut synti tai pienempi paha, vaan hyvä asia. Naimisissa ollessaan naisen tuli pyrkiä ansioitumaan kuuliaisuudessa miehelleen. Myös Augustinuksen mielestä avioliitto teki mahdottomaksi elämän, jonka keskiössä oli hengellisyys. Miehen näkökulmasta naisen houkutteleva ruumis toimi esteenä korkeammalle hengellisyydelle. Nainen ei siis itse estänyt elämästä hengellistä elämää, vaan hänen kaunis ruumiinsa. Neitsyys palveli suvunjatkamisen tarpeettomuudesta johtuen kristittyä avioliittoa paremmin. Tästä huolimatta neitsyiden täytyi varoa tuntemasta ylemyyttä naimisissa olevia kohtaan, sillä se saattoi johtaa neitsyiden oman hengellisyyden horjumiseen. Augustinuksen mukaan satakertaisen sadon tuotti marttyyrius eikä neitsyys, kuten Hieronymus oli Jovinianus-kiistan yhteydessä esittänyt. Marttyyrius oli kristityn ansioista korkein, eikä muiden kristittyjen keskinäinen paremmuus ollut yhtä helposti arvioitavissa.⁶⁷ Tutkijatohtori Päivi Salmesvuoren mukaan Augustinus varoi jaottelemasta kristittyjä moraalisesti eriarvoisiin ryhmiin, sillä pelkäsi sen jakavan kirkkoa lisää jo valmiiksi moninaisten teologisten tulkintojen kentällä.⁶⁸ Oleellisena hänen eskatologisessa ideologiassaan korkeaa hengellisyyttä tavoiteltaessa voidaan pitää siveyden ihannointia Hieronymuksen tavoin.

Hieronymus joutui retorisen taitavasti, mutta usein myös sarkastisesti, kirjoitetujen kirjeidensä ja mielipiteidensä takia toistuvasti vaikeuksiin. ”Olisiko joku lukijoistani niin epäoikeudenmukainen, että tuomitsisi minut omien mielipiteidensä perusteella eikä kirjoittamieni sanojen?”⁶⁹, mietti Hieronymus jouduttuaan oman kokeuksensa mukaan jälleen kerran maailman kaltoin kohtelemaksi. Vaikka hän vakuutti olevansa itsekriittinen ja kiinnostunut käymään dialogia häntä kritisoineiden kanssa, kompastui hän silti usein omaan erinomaisuuteensa ja muiden aliarvioimiseen, eikä sallinut älykkyytensä kyseenalaistamista.⁷⁰ Hieronymuksen suhtautuminen saamaansa kritiikkiin oli täysin sidoksissa siihen, kuinka relevanttina hän piti vastustajansa argumentointikykyä:

⁶⁷ Allen 1985, 233–235; Cooper 1996, 97; Ranft 1998, 46–47; Hunter 2007, 275–283.

⁶⁸ Salmesvuori 2006, 89, 91.

⁶⁹ Hieronymus 393 tai 394 Pammachiukselle, XLVIII.

⁷⁰ Hieronymus 393 tai 394 Pammachiukselle, XLVIII; Hieronymus 394 Domniolle, L; Hieronymus 394 Nepotianukselle, LII; Wiesen 1964, 6–7, 11. Hieronymuksen kirjoitusten satiirisista piirteistä ks. Wiesen, 1964.

En halua vastauksia mitättömyyksiltä, joilla on vaikutusvaltaa kukistaa minut, muttei tietämystä opettaa minua. Sellainen ihminen kirjoittakoot minulle, jonka kieltä voin ymmärtää ja jonka kukistamalla voin kukistaa kaikki.⁷¹

Vigilantiuksen kanssa käyty kirjeenvaihto osoitti, että kaikki itäisen kristillisyydenharjoittamisen muodot eivät olleet yleistyneet läntisessä kristillisyydessä. Dynaamisena ilmenevä kristillisuus haki muotoaan sekä opillisissa että käytännöllisissä kysymyksissä. Hieronymus ei ollut ajan ainoa askeesia ihannoiva teologi, sillä muun muassa Augustinus arvosti neitsyyttä ja uskoi suvunjatkamisen käyneen tarpeettomaksi. Hieronymus oli askeesin ihanteessaan kuitenkin ehdottomin ja epäsovinnaisin. Jovinianusta vastaan osoitetuista kirjoista alkunsa saanut kritiikkivyöry sai Hieronymuksen täsmentämään ja laajentamaan ihannettaan.

Hieronymuksen aiemman ohjeistuksen mukaan askeetin oli tullut elää mahdollisimman eristyksissä muusta maailmasta. Kirjeessä Furialle hän kuitenkin kehotti siveyslupauksen antaneita naisia tapaamaan Marcellaa ja tukemaan toinen toisiaan. Marcella, jonka hyveellisyydestä Hieronymus oli vakuuttunut, toimi Roomassa Hieronymuksen sijaisena valvoen hänen ihanteensa toteutumista ylhäisönaisten parissa. Rooman askeettinaiset muodostivat näin pienen suljetun seurakunnan, eräänlaisen perheen. Hieronymuksen ideologiassa hengellisen perheen perijöinä toimivat muut kristityt, joille naisten tuli jättää sekä materialistinen että hengellinen perintö.

Hieronymuksen hyveellisten hierarkia täydentyi avioituneilla ja uudelleenavioituneilla, jotka hän sijoitti arvoasteikkonsa alimmille sijoille. Hieronymuksen hierarkia käsitti nyt kaikissa elämäntilanteissa olevat naiset: naimattomat, perheelliset ja perheettömät lesket, avioituneet ja uudelleenavioituneet. Hän ulotti askeettisen ihanteensa koskemaan myös papistoa, joilta hän odotti samanlaista hyveellistä käytöstä kuin ohjauksessaan olevilta naisilta. Askeesin avulla hyveellisestä elämäntavasta loitontuneen papiston, jonka olisi lähtökohtaisesti pitänyt edustaa korkeinta hengellisyyden tasoa, oli mahdollista jälleen saavuttaa hyveellisen kristillisen elämän ydin.

⁷¹ Hieronymus 394 Domniolle, L.

4 Uusi perhe ja uusi ihannemaailma Hieronymuksen ihanteen huipentumana

4.1 Ensimmäisen lapsen uhraaminen Jumalalle

Kristilliset seurakunnat eivät juurikaan antaneet jäsenilleen yleisiä ohjeita siitä, millä tavalla ja missä määrin lapsia tuli kouluttaa ja kasvattaa. Perheissä, joissa oli varaa koulutukseen, lapset osallistuivat samoihin opintoihin kuin ei-kristittyjen perheiden lapset, vaikka lapsia koetettiin pitää etäällä ei-kristillisistä vaikutteista. Näitä perheitä ei kuitenkaan ollut kovin paljon, joten perinteisen roomalaisen koulutuksen sijaan kristittyjen lapset osallistuivat useimmiten seurakuntien järjestämiin opetustilaisuuksiin, joissa tutkittiin pyhiä tekstejä. Lapset, sekä tytöt että pojat, olivat tervetulleita oppimaan ja hiljentymään seurakunnan kokoontumisiin.¹

Koska tarkempaa ohjeistusta ei ollut, jälkikasvun uskontokasvatus oli vanhempien vastuulla vähintäänkin yhtä paljon kuin heidän oma kristillinen säädyllisyytensä, joten lapset kasvatettiin kristillisen arvomaailman mukaisesti pienestä pitäen. Opetuksessa keskeistä oli kunniallisuus ja siveys sekä vihanpidosta pidättäytyminen. Lasten tuli kunnioittaa paitsi omia vanhempiaan, myös kaikkia itseään vanhempia. Velvollisuudet vanhempia kohtaan eivät kuitenkaan loppuneet lasten aikuistuttua, vaan heidän tuli vastavuoroisesti huolehtia vanhemmistaan näiden ikääntyessä. Lasten tottelevaisuus oli osoitus vanhempien vastuullisuudesta, lasten huono käytös heikensi vanhempien arvostusta kristittyinä. Mies ei esimerkiksi voinut tulla valituksi piispaksi, jos hänen lapsensa käyttäytyivät epäsovivasti ja siveettömästi, sillä niin kauan kuin perilliset olivat lapsia ja ajattelivat lasten tavoin, olivat vanhemmat vastuussa heidän toimistaan.² Vastuu lapsista pysyi vanhemmilla myös siinä tapauksessa, ettei heitä olisi syytä tai toisesta kastettu:

¹ Hieronymus 411 Rusticus-munkille, CXXV; Nathan 2000, 48; Ermatinger 2007, 155; Horn & Martens 2009, 97, 109–110, 139–145, 166–167, 351.

² Hieronymus 403 Laetalle, CVII; Hieronymus 409 Ageruchialle, CXXIII; Nathan 2000, 48; Horn & Martens 2009, 97, 109–110, 141–145. Hieronymus viittasi raamatunkohtaan: “Sitten tuli Eelin luo Jumalan mies ja sanoi hänelle: ’Näin sanoo Herra: Enkö minä ilmoittanut itseni juuri sinun esi-isillesi, kun he olivat Egyptissä faraon orjina? Minä valitsin sinun sukusi Israelin heimojen joukosta papeikseni, suorittamaan alttaripalvelusta, polttamaan uhreja ja kantamaan efodia edessäni. Minä annoin suvullesi oikeuden kaikkiin uhreihin, joita israelilaiset tuovat. Miksi te nyt poljette jalkoihinne ne uhrit ja lahjat, jotka olen määrännyt pyhäkköni omiksi? Miksi ajattelet poikiasi enemmän kuin minua? Miksi te lihotatte itseänne kansani Israelin uhrien parhailla paloilla?’” 1. Sam. 2:27–29.

Saatat ehkä kuvitella, että kristittyjen kastamattomat lapset ovat vastuussa omista synneistään kastettu ja ettei syyllisyys kosketa niitä vanhempia, jotka ovat pidättäytyneet kastamasta lapsia jotka eivät nuoresta iästään johtuen voi sitä vastustaa. Totuus on, että koska kaste takaa lapselle pelastumisen, on siitä hyötyä vanhemmalle.³

Kristityn isän velvollisuutena nähtiin lastensa kasvattaminen kristilliseen uskoon ja opetuksen antaminen esimerkiksi pyhien kirjoitusten tuntemuksessa. Optimaalisimmassa tilanteessa isä oli pojalleen kuitenkin ensisijaisesti arvostettu oppi-isä kuin suoraa käskyvaltaa käyttävä auktoriteetti. Moraaliarvojen opettaminen perheen lapsille jäi etupäässä äidin tehtäväksi. Moraalikäsitykset eivät kuitenkaan olleet täysin yhteneväisiä edes seurakuntien johtajilla, sillä eri alueiden yhteydenpito oli rajattua ja vivahteet ja poikkeavuudet opetuksessa olivat näin ollen mahdollisia.⁴ Toisen vanhemman puuttuessa jäljellä olevan vanhemman vastuu lasten kasvatuksesta korostui. Hieronymuksen mukaan lesken tuli kohdistaa kaikki voimavaransa lastensa kasvatukseen ja unohtaa, että uudelleenavioituminen oli sallittua:

Salvina, lapsesi, joista pidät huolta, voivat hyvin edustaa sinulle aviomiestäsi, joka on nyt poissa – olet saanut kaksi lasta aviomiehesi tilalle – ei ole pieni ansio Jumalan silmissä kasvattaa lapset hyvin.⁵

Paulan miniä Laeta, joka asui Roomassa, oli lähestynyt Hieronymusta kirjeellä saadakseen ohjeita myös Paulaksi isoäitinsä mukaan nimetyn imeväisikäisen tyttärensä kasvatukseen. Hieronymus antoi Laetalle hyvin yksityiskohtaisia ohjeita pikkupaulan koulutusta ja valmennusta varten, sillä Hieronymuksen mukaan pikkupaula oli pyhitetty Kristukselle jo ennen syntymäänsä ja tyttö oli Hänen palveluksessaan jo ennen kuin hänet siitettiin. Hieronymus uskoi, että ensimmäisen lapsen pyhittäminen Jumalalle teki äidistä erityisen ansioituneen, sillä olihan vastaavasta esimerkkejä myös Raamatussa⁶. Kristukselle pyhitetyn lapsen koulutus ja valmennus tuli aloittaa varhain, jotta tämä oppisi toimimaan Jumalan toiveiden mukaisesti, sillä Kristukselle annettua lasta ei voinut ottaa Häneltä enää pois. Hieronymus sovelsi lastenkasvatuseroissaan Quintilianuksen lapsille suunnattuja koulutusohjeita.⁷

³ Hieronymus 403 Laetalle, CVII.

⁴ Nathan 2000, 145, 149; Ermatinger 2007, 155–157; Horn & Martens 2009, 142.

⁵ Hieronymus 400 Salvinalle, LXXIX.

⁶ Hieronymus viittasi muun muassa raamatunkohtiin: ”Pyhitä minun omakseni jokainen esikoinen israelilaisten keskuudessa, niin ihminen kuin karjaeläin. Jokainen, joka esikoisena tulee äitinsä kohdusta, kuuluu minulle.” 2. Moos. 13:2 ja ”Herra piti huolen Hannasta, niin että hän tuli raskaaksi ja synnytti vielä kolme poikaa ja kaksi tytärtä. Mutta nuori Samuel kasvoi Herran luona.” 1. Sam. 2:21.

⁷ Hieronymus 403 Laetalle, CVII; Kelly 1975, 273–274; Salmesvuori 2002a, 63. Marcus Fabius Quintilianus oli roomalainen puhetaidon opettaja, joka eli noin vuosina 35–100. Castrén & Pietilä-Castrén 2000, 477–478.

Lapsesta saakka askeesiin kasvatetun tytön oli mahdollista päästä kaikista lähimmäksi paratiisimaista olotilaa. Elinikäistä lupausta silmällä pitäen Kristuksen neitsyelle ei tullut opettaa mitään sellaista, mistä hänen tarvitsisi myöhemmin luopua. Näin ollen Hieronymus kehotti Laetaa ohjaamaan pikku-Paulan opettavaisiin leikkeihin. Lasta tuli opettaa kädestä pitäen ja palkita, jos hän menestyi esimerkiksi tavauksessa tai yksityiskohtien muistamisessa. Kannustimena voitiin käyttää myös muita samoja asioita opettelevia lapsia, joiden kehuminen kannusti Paulaa yhä parempiin suorituksiin. Opintojen kohteena olivat paitsi pyhät kirjoitukset, myös kielet, kuten kreikka. Eri taitojen opettelusta oli tehtävä lapselle mielekästä ja tavoittelemisen arvoista, jotta tämän oppineisuus kasvaisi iän myötä. Pikku-Paula tuli myös viedä seurakunnan tilaisuuksiin, joissa hän saattoi viettää aikaa todellisen Isänsä kanssa pyhistä kirjoituksista keskustellen, aivan kuten Luukkaan evankeliumissa Jeesuksenkin kerrottiin tehneen.⁸

Hieronymus oli kirjeissään siveyslupauksen antaneille tai sitä harkitseville kieltänyt naisten ja miesten väliset suhteet. Syynä kieltoon oli varomattoman väärille poluille johtava intohimo. Sama kielto koski myös pieniä tyttölapsia: poikien holtittomat ajatukset eivät saaneet joutua pikku-Paulan tietoon. Tämän varmistukseksi Hieronymus kehotti Laetaa eristämään myös Paulan palvelustytöt muusta maailmasta, etteivät nämä saisi vääriä vaikutteita, joita he sitten kertoisivat pienelle tytölle. Hieronymus piti askeesin harjoittamista henkilökohtaisesti haasteellisena ja katsoi siksi tarpeelliseksi varoittaa tulevista uhkista naispuolisia ohjattaviaan, joilla oli tai saattaisi olla ystävyysuhteita vastakkaiseen sukupuoleen. Pikku-Paula tarvitsi maltillisen, jämerän ja kunnioitettavan hoitajan. Julkisilla paikoilla liikkuminen oli syytä hoitaa lapsen äidin ollessa läsnä.⁹

Myös ohjeistus pienen lapsen ravinnosta oli samankaltainen kuin aikuisille annettu. Laetan tuli huolehtia, ettei pikku-Paula edes nähnyt häneltä kiellettyjä ruokannoksia. Samasta syystä Paulan ei tullut aterioida muiden perheenjäsenten kanssa. Hieronymus asetti lapsen ruokailutottumuksille erityisehtoja, mutta hän ei suositellut

⁸ Hieronymus 403 Laetalle, CVII; Kelly 1975, 273–274; Salmesvuori 2002a, 60–61. Hieronymus viittasi raamatunkohtaan: ”Juhlapäivien päätyttyä he lähtivät paluumatkalle, mutta poika jäi vanhempien huomaamatta Jerusalemiin. Nämä luulivat hänen olevan matkaseurueessa ja kulkivat päivän matkan, ennen kuin alkoivat haeskella häntä sukulaisten ja tuttavien joukosta. Kun he eivät löytäneet häntä, he palasivat Jerusalemiin jatkaen etsintäänsä. Kolmen päivän kuluttua he löysivät hänet temppeleistä. Hän istui opettajien keskellä, kuunteli heitä ja teki heille kysymyksiä.” Luuk. 2:43–46.

⁹ Hieronymus 403 Laetalle, CVII; Kelly 1975, 274; Halldorf 2001, 211.

pienelle tytölle liian ankaraa askeesia, sillä hän uskoi sen olevan vaarallista ennen varttumista aikuiseksi. Pienet määrät viiniä ja liharuuat olivat välttämättömiä lapsen kehitykselle, vaikka lapsen ruokavalion pääpainon tulikin olla yrteissä ja leivässä. Pikku-Paulan ei kuulunut tulla aterioistaan kylläiseksi. Lapsen kasvuaikana viiniä ja lihaa tuli nauttia vain hänen ollessa sairas. Hieronymuksen ohjeet olivat samat sekä aikuisille naisille että pikkutyöille myös pukeutumisessa ja kaunistautumisessa, sillä pikku-Paulan ulkoisen olemuksen tuli muistuttaa häntä siitä, kenelle hänet oli luvattu. Paulan niin vaatiessa oli hänelle kuitenkin sallittava mahdollisuus peseytymiseen.¹⁰

Hartauselämän tuli rytmittää lapsen jokapäiväisiä toimia: Paulan tuli muun muassa nousta öisin lausumaan rukouksia ja psalmeja sekä laulaa aamuisin hymnejä Herran kunniaksi.¹¹ Pienen lapsen kristillisen kasvatuksen tuli Hieronymuksen mukaan näkyä myös käytännön evankeliointina:

Kun hän [pikku-Paula] näkee isoisänsä, hänen täytyy hypätä tämän syliin, kietoa kätensä hänen kaulansa ympäri ja, piti isoisä siitä tai ei, laulaa ´halleluja´ hänen korviinsa.¹²

Hieronymuksen mielestä paras tapa kasvattaa tyttölasta oli sääntöjen sanelemisen sijaan vanhemman, eritoten äidin, toimiminen roolimallina, jonka käyttäytymistä lapsen tuli imitoida. Imitoinnin mahdollistamiseksi ja vääränlaisten vaikutusten estämiseksi äidin tuli totuttaa lapsi ajatukseen, ettei hän voinut elää ilman äitiään. Äidin merkityksen keskeisyys ihannekristityn kasvatuksessa oli tullut ilmi aiemminkin, sillä kirjeessä Paulalle Hieronymus oli todennut nuoren neitsyyslupauksen antaneen Eustochiumin tarvitsevan äitinsä johdatusta ja opastusta. Hieronymuksen mukaan vielä aikuisiän saavutettuaankin lapsen tuli aina totella kristittyjä vanhempiaan: ”sinun pitää arvostaa häntä [äitiäsi] kuin vanhempaa, rakastaa häntä kuin hellää hoitajatarta ja kunnioittaa häntä kuin pyhimystä.”¹³ Esimerkiksi Eustochium oli vielä aikuisiän saavutettuaankin pysynyt keskeytyksettä äitinsä seurassa, jopa nukkuessaan, sillä siveyslupauksen antanut leskiäiti toimi neitsyttytärensä siveyden takaajana.¹⁴

Haasteelliseksi pikku-Paulan oikeaoppisen kasvattamisen teki se, että Laeta asui Roomassa ja hänen perheensä oli näin ollen monille viettelyksille altis. Ratkaisuksi

¹⁰ Hieronymus 403 Laetalle, CVII.

¹¹ Hieronymus 403 Laetalle, CVII; Kelly 1975, 273, 275; Shaw 1998, 13.

¹² Hieronymus 403 Laetalle, CVII.

¹³ Hieronymus 411 Rusticus-munkille, CXXV.

¹⁴ Hieronymus 403 Laetalle, CVII; Hieronymus 404 Eustochiumille, CVIII; Hieronymus 405 gallialaiselle äidille ja tyttarelle, CXVII; Hieronymus 412 Principialle, CXXVII; Hickey 1987, 36; Clark 1995, 40.

Hieronymus tarjosi Laetalle kasvatusapua yhdessä lapsen tädin ja isoäidin kanssa, mikäli Laeta kohtaisi vaikeuksia lapsensa oikeaoppisessa kasvattamisessa: ”Jos lähettät Paulan, lupaan olla hänelle paitsi ohjaaja, myös kasvatti-isä.”¹⁵ Hieronymus johdattelee Laetaa luopumaan lapsestaan kuvailemalla tämän oikeaoppista kasvattamista haasteellisena ja työläänä. Pyyttämällä lasta itselleen Hieronymus saattoi varmistua tämän virheettömästä valmistautumisesta Kristuksen morsiameksi, mutta myös tarjota lapsen äidille tilaisuuden keskittyä perhe-elämän sijasta hengelliseen elämään.

Kristittyjen lasten tuli osoittaa tottelevaisuutta vanhemmilleen sekä käyttäytyä vanhempiensa toivomalla tavalla, kunhan se ei ollut ristiriidassa Jumalan toiveiden kanssa. Kristityssä perheessä lasten tulikin antaa määräysvalta kokonaan vanhemmilleen: ”jos olet todellinen neitsyt, miksi pelkääät hänen [äitisi] tarkkaa huolenpitoaan?”¹⁶ Ylenkatsomalla kristittyjä vanhempiaan tai toimimalla väärin heitä kohtaan lapsi teki tyhjäksi oman kristillisen erinomaisuutensa. Vastaavasti vanhempien kunnioittaminen näiden mahdollisista ikävistä puolista huolimatta nosti lapsen statusta kristittynä.¹⁷ Hieronymus käytti Marcellaa esimerkkinä:

Hän [Marcella] oli niin tottelevainen äitiään kohtaan, että teki hänen vuokseen asioita joita itse paheksui. Esimerkiksi kun hänen äitinsä, joka ei välittänyt omista lapsistaan, siirsi koko omaisuutensa lapsiltaan ja lastenlapsiltaan veljensä perheelle, Marcella toivoi että rahat olisikin annettu köyhille, muttei voinut nousta äitiään vastaan. Koska hän ei halunnut särkeä äitinsä sydäntä, hän luovutti oman osuutensa niille, jotka jo olivat rikkaita heittäen rahansa menemään.¹⁸

Roomalainen velvollisuuden täyttämisen vaatimus ja vanhempien ja lasten välinen tiukka hierarkia vallitsivat ei-kristittyjen perheiden lisäksi kristityissä perheissä.

Cooperin tulkinnan mukaan Hieronymus piti lapsensa siveyslupauksen arvon ymmärtävää vanhempaa kaukonäköisenä, kun taas perinteisiä perhearvoja kannattava oli hengellisesti jälkeenyänyt.¹⁹ Hieronymus pyrki kasvatusohjeillaan siihen, että neitsyyttä edustavan tyttölapsen jokapäiväiseen elämään sisältyvät tehtävät ja toiminnot aina opettivat lapselle jotakin tämän tulevasta tehtävästä Kristuksen neitsyenä. Hieronymuksen antamat ohjeet edellyttivät kasvattajan erinomaisuutta kristittynä.

Hieronymus ei uskonut käyttäytymisohjeillaan erottavansa lasta äidistään, vaan uskoi yksilöiden itse tekevänsä omat valintansa. Hieronymuksen teologiassa askeesin

¹⁵ Hieronymus 403 Laetalle, CVII; Kelly 1975, 273.

¹⁶ Hieronymus 405 gallialaiselle äidille ja tyttäreille, CXVII.

¹⁷ Hieronymus 405 gallialaiselle äidille ja tyttäreille, CXVII; Hieronymus 411 Rusticus-munkille, CXXV; Horn & Martens 2009, 110, 141.

¹⁸ Hieronymus 412 Principialle, CXXVII.

¹⁹ Cooper 1996, 70.

tarjoaman palkinnon edellytyksenä oli vapaaseen tahtoon perustuva valinta,²⁰ eikä lasta tullut uhrata neitsyeksi käytännön ongelmien, kuten rahanpuutteen, fyysisen epämuodostuman tai muun avioitumisen estävän seikan takia. Siveyden ihannoinnin kasvaessa ja neitsyittyttäjien perheiden arvostuksen noustessa siveyslupaus ei kuitenkaan ollut aina yksilön vapaaehtoinen valinta.²¹ Hieronymuksen kirjeen keskeinen ajatus oli, että pikku-Paulasta oli tuleva Kristuksen neitsyt. Koska Laetan Hieronymukselle lähettämä kirje ei ole säilynyt, ei ole varmuutta siitä, oliko Laeta päättänyt pyhittää ensimmäisen lapsensa Kristukselle jo tätä odottaessaan. Kirje saattoi olla myös keino suostutella Laetaa tekemään kuten Hieronymus toivoi. Vaikka Hieronymus oli painottanut, ettei hän erottanut lasta äidistään ja että neitsyys oli naisen itsensä valinta, osoitti kirje Laetalle hyvin selkeästi, kuinka aikuisten tekemät päätökset johtivat tietynlaisiin kasvatustavoituihin. Hieronymus pyrki käytännön ohjeillaan myös varmistamaan, ettei lapsi kasvettaessaan valitsisi toisin kuin hänet oli kasvatettu.

Perinteisestä roomalaisesta suurperheen ihanteesta loitontuen sukupuolisuuden kieltäminen ja neitsyys alkoivat vähitellen muodostua esikuviksi hyveelliselle kristitylle. Vanhemmat pyhittivät enenevässä määrin yhä nuorempia naimattomia tyttäriään Kristuksen neitsyiksi.²² Kymmenisen vuotta Laetalle kirjoitetun kirjeen jälkeen roomalainen Gaudentius lähestyi, kuten Laeta, Hieronymusta saadakseen ohjeistusta pienen tyttölapsensa kasvattamiseen. Hieronymuksen vastaus Gaudentiukselle muistutti suuresti Laetalle lähetettyä,²³ sillä Hieronymuksen keskeisimmät tavoitteet ja niihin liittyvät käytännön ohjeet neitsyittyttäjien kasvattamiseksi olivat edelleen samat.

4.2 Fyysisestä perheestä hengelliseen perheeseen: avioliitto taivaallisen perheen mallina

Ihminen saattoi vaalia siveyttä niin täydellisesti, että naimissa ollessaankin pysyi puhtaana ja siveänä. Siveä avioliitto tarkoitti aviopuolisoiden liitossaan toteuttamaa seksuaalista pidättyvyyttä. Puolisot saattoivat avioliitossaan yhteisestä päätöksestä pidättäytyä seksuaalisesta kanssakäymisestä. Seksuaalinen pidättäytyminen korkeamman hengellisyyden tason tavoittelun vuoksi oli mahdollista myös vain toiselle puolisoista,

²⁰ Hieronymus 397 Pammachiukselle, LXVI.

²¹ Wiesen 1964, 68; Kelly 1975, 275; Rousselle 1988, 136–137; Hunter 2007, 77–79.

²² Rousselle 1988, 188–189; Clark 1995, 40; Uro 2006, 60–61, 70.

²³ Hieronymus 413 Gaudentiukselle, CXXVIII.

mutta tähän oli kuitenkin suotavaa saada puolison lupa, ettei tämä sortuisi haureuteen, sillä kristillinen moraalit vaati myös miehiä olemaan uskollisia vaimoilleen, toisin kuin roomalaisissa ei-kristityissä avioliitoissa. Vaimon kuuliaisuus aviomiehensä toiveille oli toivottavaa, vaikka hän olisi edustanut miestä korkeampaa hengellisyyttä. Vaikka useimmat seksuaalista pidättyvyyttä ja askeesia avioliitossaan harjoittavat olivat naisia, tunnettiin myös kristittyjä miehiä, jotka olivat luopuneet seksuaalisesta kanssakäymisestä avioliitossa.²⁴ Esimerkiksi Paavali vaikutti tukevan miesten kokonaisvaltaista sukupuolista kieltäymystä moraalittomuuden pelossa, vaikka totesikin avioseksin olevan sallittua ja estävän haureuden.²⁵ Kuten kristityiltä naisilta, myös miehiltä odotettiin korkeaa moraalit.²⁶

Kirjeessä LXVI Hieronymus hahmotteli hyveellisen elämän toteutumista avioliitossa. Kirje on osoitettu vaikutusvaltaiselle aristokraatille Pammachiukselle, joka oli ollut naimissa Paulan tyttären Pauliinan kanssa. Avioliiton päätyttyä vaimon kuolemaan Pammachius oli ryhtynyt munkiksi harjoittaen ankaraa askeesia. Etunimestä huolimatta kyseessä ei ole sama Pammachius kuin kirjeessä XLVIII. Vaikka Hieronymus kirjoitti kirjeensä Pammachiukselle tämän vaimon kuoleman johdosta, vain noin kolmannes kirjeen sisällöstä liittyy jollain tavalla Pauliinan menehtymiseen. Kirjeen pääasiallisena tarkoituksena oli vakuuttaa Pammachiukselle, että tämän päätös elää askeettisesti oli ollut oikea ratkaisu.²⁷ Hieronymuksen askeesin ihanteen kannalta oli merkittävää, että Roomassa oli edelleen askeesia kannattavia naisia, ja nyt myös askeesille myötämielinen ylhäisömielinen.

Hieronymuksen mukaan Pauliinan tarkoituksena oli ollut lapsen synnytettyään aloittaa siveellinen avioelämä toivoen myös miehensä valitsevan saman tien. Syiksi avioitumiselle ja toiveelle saada jälkeläisiä Hieronymus tiesi Pauliinan halun synnyttää neitsyitä Kristukselle. Syy avioitumiseen ei siis ollut Hieronymuksen mukaan maallinen, vaan hengellinen ja Kristuksen toiveita palveleva. Luopumalla sukupuolielämästä avioliitossaan Pauliina oli edustanut hyveellisyyden alempaa tasoa, ja

²⁴ Hieronymus 400 Salvinalle, LXXIX; Allen 1985, 234; Brown 1986, 428; Rousselle 1988, 191; Clark 1993, 52; Clark 1995, 37; Osiek & Balch 1997, 112–113; Ermatinger 2007, 79.

²⁵ “– mutta haureuden välttämiseksi tulee kunkin miehen elää oman vaimonsa ja kunkin naisen oman miehensä kanssa. Mies täyttäköön aviovelvollisuutensa vaimoan kohtaan, samoin vaimo miestänsä kohtaan.” 1. Kor. 7:2–3; Uro 2006, 68.

²⁶ Osiek & Balch 1997, 103.

²⁷ Hieronymus 397 Pammachiukselle, LXVI; Wiesen 1964, 42; Kelly 1975, 215; Hickey 1987, 23, 34–36.

Pammachiuksesta oli tullut pyhitetty veli aviomiehen sijaan.²⁸ Myös muut Hieronymuksen elämänsä loppupuolella kirjoittamat kirjeet muistuttivat puolison kuoleman tarjoamista mahdollisuuksista. Puolison kuolema mahdollisti ihmiselle täydellisenä Kristuksen palvelijana toimimisen,²⁹ sillä leskeys katkaisi avioliiton siteen, ja tarjosi kristitylle mahdollisuuden olla melkein neitsyt.³⁰ Siveä avioliitto oli Hieronymuksen mielenkiinnon kohteena myös kirjeessä Theodoralle, jonka puoliso oli vastikään kuollut, sillä avioliiton päättyminen tarjosi leskelle mahdollisuuden kääntyä todelliseksi kristityksi:

Hän katsoo korkeuksista sinua kohti ja tukee sinua taisteluissasi. Ei, hän tekee vielä enemmän: hän valmistaa sinulle paikkaa vierelleen. Hänen rakkautensa ja kiintymyksensä ovat vieläkin samat, ottamatta huomioon hänen vaatimuksiaan aviomiehenä, kuin silloin kun hän alkoi kohdella sinua tasa-arvoisena, sisarenaan. Voin jopa sanoa veli, sillä vaikka avioliitossa sukupuolten erilaisuus on keskeistä, se ei ole sitä siveässä liitossa. Koska olemme syntyneet uudelleen Kristuksessa, emme ole enää kreikkalaisia tai barbaareita, miehiä tai naisia, vaan olemme yhtä Hänessä.³¹

Hieronymus katsoi, että siveässä avioliitossa aviomiehen ja -vaimon suhde korvautui sisarellisella ja veljellisellä suhteella, sillä puolisoista tuli kanssapalvelijoita Kristukselle: ”Sieluilla ei ole sukupuolta: siksi voin hyvin kutsua sieluasi hänen [vaimosi] tyttäreksen.”³² Kuolema ei voinut erottaa korkeamman tason hengellisyyttä edustavia aviopuolisoita toistaan, vaan kuollut puoliso oli Kristuksen kautta yhä läsnä.³³

Hieronymus muistutti suhteen todelliseen Isään eli Jumalaan olevan monin verroin perhettä tärkeämpi. Suhdetta Jumalaan tuli vaalia yli biologisen vanhemmuuden ja jopa sen kustannuksella, sillä vanhemmat eivät omistaneet lapsiaan vaikka nämä olivat heille syntyneet. Askeetit jatkoivat näin jo marttyyrien parissa esiintynyttä puolisoiden ja lasten hylkäämistä uskon takia. Naisten kohdalla lapsista luopuminen osoitti erityistä miehuutta, sillä käytännön vastuu lapsista oli yleensä äideillä. Hieronymuksen askeesivaatimus edellytti tietoista valintaa, sillä hyveellinen elämä kristittynä ja vanhemmuus, sekä maallinen elämä ja hengellinen elämä olivat toisensa pois sulkevia vaihtoehtoja.³⁴ Hieronymuksen kannattaman valinnan tekeminen perheestä välittämättä ei kuitenkaan ollut mahdotonta:

²⁸ Hieronymus 397 Pammachiukselle, LXVI; Kelly 1975, 215.

²⁹ Hieronymus 399 Oceanukselle, LXXVII; Kelly 1975, 215; Uro 2006, 73.

³⁰ Hieronymus 409 Ageruchialle, CXXIII; Salmesvuori 2002a, 65.

³¹ Hieronymus 399 Theodoralle, LXXV.

³² Hieronymus 408 Rusticukselle, CXXII.

³³ Hieronymus 400 Salvinalle, LXXIX.

³⁴ Salisbury 1997, 116; Cobb 2008, 102–105, 112–113.

Mutta Paulan silmät olivat kuivat, kun saatteli heidät [kuolleet lapsensa] taivaaseen. Hän voitti rakkautensa lapsiaan kohtaan rakkaudellaan Jumalaa kohtaan. Hän ei enää tuntenut itseään enää äidiksi, jotta hän voisi palvella Kristusta – – sillä mikään ei ole rankempaa kuin vanhempien joutuminen eroon lapsistaan. Vaikka se on luonnon lakien vastaista, hän kesti sen hellittämättömän uskonsa ansiosta.³⁵

Perheenjäsenten yhtäläinen sitoutuminen kristilliseen uskoon salli poikkeuksellisesti biologisten perhesuhteiden ylläpidon. Leskenä siveyslupauksen antanut Paula oli ottanut neitsyytlupauksen antaneen tyttärensä Eustochiumin mukaansa pyhälle maalle, sillä tämä oli ”kumppani, joka oli samassa veneessä”.³⁶ Jos samassa perheessä oli useita siveyslupauksen antaneita naisia, katsoi Hieronymus lapsen iästä riippumatta olevan velvollinen valitsemaan siveyden myös omalla kohdallaan siitä huolimatta, että hyveellisyyden korkeimmat tasot eivät olleet enää hänen tavoitettavissaan.³⁷ Paulan lähtiessä Pyhään Maahan hänen lapsensa Eustochiumia lukuun ottamatta eivät olleet omaksuneet siveää elintapaa, mikä oikeutti Paulan jättämään heidät Roomaan.

Paulan biologinen perhe toimi Hieronymuksesta esimerkkinä hyveellisestä perheestä, jonka jokainen perheenjäsen, erilaisista lähtökohdistaan huolimatta, kykeni toteuttamaan siveää elämäntapaa. Parhaimmassa tapauksessa siveyslupauksen antaneet perheenjäsenet elivät yhdessä, sillä he saattoivat vahvistaa toistensa uskonnollista sitoutuneisuutta. Stolaista hyveellisyyden ihannetta mukaillen Eustochium edusti neitsyydellään Hieronymuksen mielestä tahdonvoimaa, Pauliina hengellisellä avioliitollaan pidättyvyyttä, Paula leskeydellään oikeudenmukaisuutta ja Pammachius harmitsevaisuutta. Eläessään Paulan tytär Blesilla olisi edustanut samaa siveyden tasoa kuin Pammachius. Näitä hyveellisyyden eri tasoja edustamalla kokonainen perhe saattoi saavuttaa jo maan päällä sen, mitä Kristus oli luvannut ihmisten saavan vasta taivaassa. Siveässä perheessä biologiset suhteet korvautuivat hengellisillä, eikä perheessä ollut enää vanhempia ja lapsia, vaan sisaria ja veljiä. Roomalaisten lakien mukaan avioliitolle oli myös esteitä: eri yhteiskuntaluokkiin kuuluvat tai liian läheistä sukua olevat eivät voineet mennä keskenään naimisiin.³⁸ Hengellisesti orientoitunut ihminen oli siis ensisijassa sisar tai veli muille kristityille, jolloin hyveellisten kristittyjen keskinäinen avioliitto tuli Hieronymuksen teologiassa mahdottomaksi.

³⁵ Hieronymus 404 Eustochiumille, CVIII.

³⁶ Hieronymus 404 Eustochiumille, CVIII.

³⁷ Hieronymus 409 Ageruchialle, CXXIII.

³⁸ Hieronymus 397 Pammachiukselle, LXVI; Hieronymus 405 gallialaiselle äidille ja tyttärelle, CXVII; Hieronymus 408 Rusticukselle, CXXII; Rousselle 1988, 113, 190–191; Clark 1993, 41–43.

On huomattava, etteivät kaikki saman perheen jäsenet olleet aina kristittyjä. Monet kristityt naiset ovat nähtävästi naineet ei-kristityn miehen siitä huolimatta, että se oli monien mielestä tuomittavaa. Kristityn vanhemman uskon ansiosta katsottiin kuitenkin myös hänen lapsensa kristityiksi, vaikka heitä ei olisi kastettu ja perheessä olisi myös ei-kristittyjä jäseniä,³⁹ sillä kristityllä vanhemmalla uskottiin olevan vaikutusta koko perheeseen:

Mies, joka ei usko, on uskovan vaimonsa pyhittävä, ja vaimo, joka ei usko, on uskovan miehensä pyhittävä. Muutenhan teidän lapsenne olisivat epäpuhtaita; nyt he kuitenkin ovat pyhiä – pyhä ja uskova perhe pyhittää yhden epäuskoisen. Mies, joka on uskovien lasten ja lastenlasten ympäröimä, on jo melkein uskova.⁴⁰

Hieronymus oli aiemmissa kirjeissään asettanut hyveelliset naiset jäljittelyn kohteeksi.⁴¹ Erityisen suuri vaikutus perheen uskonelämään oli kuitenkin perheen neitsyttytäreillä ja tämän viattomuudella. Jo kirjeessä Furialle Hieronymus oli maininnut, että hyveellinen vaimo oli kelvollinen opettamaan miestänsä ja neitsyttytär isäänsä.⁴² Esimerkiksi hengellisessä ohjauskirjeessä Rusticukselle, joka ei ollut pitänyt lupaustaan seurata vaimoan pyhälle maalle, Hieronymus kehotti: ”jäljittele häntä [vaimoasi], jonka opettaja sinun olisi pitänyt olla.”⁴³ Askeesin ideologia levisi vaikutusvaltaisten naisten kautta heidän lähipiiriinsä, jolloin koko huonekunta saattoi muuttua askeettiseksi kommuuniksi, siten että perheenjäsenten hengellinen orientoituneisuus muuttui vähitellen perinteisiä perhesuhteita merkityksellisemmäksi yhteiseksi nimittäjäksi.⁴⁴ Ei-vapaat perheenjäsenet, esimerkiksi orjat, joutuivat omaksumaan perheen käyttäytymisihanteen.

Hieronymuksen perheen teologiassa perheenjäsenten hierarkkiset suhteet muutuivat toisarvoisiksi. Jumala oli tärkeämpi kuin perhe, eivätkä perhesuhteet saaneet rasittaa kristityn jumalsuhdetta. Siveyslupauksen antamalla ja askeesia harjoittamalla ihminen liittyi osaksi kristittyjen hengellistä perhettä. Hengellisestä perheestä, seurakunnasta, tuli siveyslupauksen antaneen ainoa perhe. Näin ollen biologisissa perheissä harjoitettu siveys teki puolisoista ja lapsista hengellisiä kanssasisaria ja -veljiä, sillä

³⁹ Kelly 1944, 38; Nathan 2000, 54; MacDonald 2003, 178–179; Uro 2006, 71–72; Horn & Martens 2009, 101, 104, 106.

⁴⁰ Hieronymus 403 Laetalle, CVII. Hieronymus viittasi raamatunkohtaan: ”Mies, joka ei usko, on uskovan vaimonsa pyhittävä, ja vaimo, joka ei usko, on uskovan miehensä pyhittävä. Muutenhan teidän lapsenne olisivat epäpuhtaita; nyt he kuitenkin ovat pyhiä.” 1. Kor. 7:14.

⁴¹ Hieronymus 394 Furialle, LIV; Kelly 1975, 179, 191.

⁴² Hieronymus 394 Furialle, LIV; Cooper 1996, 78.

⁴³ Hieronymus 408 Rusticukselle, CXXII.

⁴⁴ Clark 1993, 102–103; Elm 1994, 100.

askeesin edustama intensiivinen suhde Jumalaan oli nyt näiden ihmisten keskeisin yhteinen side ja biologiset sukulaisuussuhteet korvautuivat hengellisillä. Hieronymus valjasti kuitenkin biologiset perhesuhteet askeesin harjoittamisen avuksi, kun perheessä oli annettu useita siveyslupauksia ja eri polvessa. Esimerkiksi Laetan ja pikku-Paulan, sekä Eustochiumin ja Paulan tapauksissa Hieronymus ohjeisti vanhemmat toimimaan lapsilleen esikuvina ja kasvattamaan lapsensa intensiiviseen yhdessäoloon. Näin Hieronymus korosti, että siveä perhe vaikutti merkittävästi ihmisen moraaliin ja hyveellisyyteen.

Siveyslupauksen antaminen tarkoitti Hieronymuksen askeesin teologiassa aina myös omaisuudesta luopumista.⁴⁵ Esimerkiksi lapseton Marcella oli ”päättänyt säilyttää rahojaan köyhien vatsoissa sen sijaan, että olisi käyttänyt ne itse”.⁴⁶ Paulakaan ei kuollessaan ollut jättänyt lapsilleen minkäänlaista omaisuutta.⁴⁷ Naiset alkoivatkin ohjata omaisuuttaan lastensa sijasta köyhille noudattaen näin Hieronymuksen opetusta, että vähäosaisten auttaminen palveluksen tekemistä Kristukselle.⁴⁸ Seurakunnat tukivat saaduilla lahjoituksilla muun muassa köyhimpiä leskiä. Hieronymuksen mielestä seurakuntien ei tullut kuitenkaan tukea niitä, jotka olivat olleet useampaan kertaan naimisissa. Hyveellisessä elämässä epäonnistuneet olivat liian arvottomia saamaan tukea niiltä, jotka olivat olleet lojaaleja kristillisille ihanteille,⁴⁹ eivätkä nämä näin ollen kuuluneet hyveellisen kristityn hengelliseen perheeseen.

Hieronymus piti hyveellisiä kristittyjä toistensa perillisinä biologisten jälkeläisten sijaan.⁵⁰ Hänen mukaansa siveässä avioliitossa eläneet puoliset perivät toisen puolison kuoltua erityisesti tämän siveellisyyden: ”Hänen tilallaan [kuollut perheenisä] meillä on hänen ihastuttavat lapsensa, hänen vaimonsa on hänen siveytensä perijä.”⁵¹ Kristitty saattoi vaalia kuolleen puolisonsa muistoa antamalla almuja.⁵² Ihannekristityn kuolema loi odotuksia lastenkasvatukseen sekä jäljelle jääneen puolison siveyteen, sillä se oli ainut kristityn perheelleen jättämä perintö.

⁴⁵ Hieronymus 414 Demetriakselle, CXXX.

⁴⁶ Hieronymus 412 Principialle, CXXVII.

⁴⁷ Hieronymus 404 Paulalle, CVIII; Kelly 1975, 225.

⁴⁸ Hieronymus viittasi raamatunkohtaan: ”Kuningas vastaa heille: ”Totisesti: kaiken, minkä te olette tehneet yhdelle näistä vähäisimmistä veljistäni, sen te olette tehneet minulle.” Matt. 25: 40.

⁴⁹ Hieronymus 409 Ageruchialle, CXXIII.

⁵⁰ Hieronymus 397 Pammachiukselle, LXVI.

⁵¹ Hieronymus 400 Salvinalle, LXXIX.

⁵² Hieronymus 397 Pammachiukselle, LXVI.

4.3 ”Munkit ja neitsyet elävät eri säännön mukaan kuin ne, jotka elävät tässä maailmassa.”

4.3.1 Luostariyhteisö Hieronymuksen ihanneperheenä

Vuonna 397 Hieronymus oli kirjoittanut rakentavansa Betlehemiin luostarin ja vierasmajan, sillä munkkien määrä pyhällä maalla kasvoi jatkuvasti. Erakkoyhteisöiden kehittyminen kohti organisoidumpia luostareita oli alkanut yhtäaikaaisesti 300–400-luvulla paitsi Egyptissä, myös Syyriassa, Palestiinassa ja Mesopotamiassa, kun merkittävien erämaa-asteettien ympärille oli alkanut kerääntyä yhä suurempia seuraajajoukkoja.⁵³ Askeesin suosio oli kasvanut huomattavasti: ”Nykyään monet viisaat, vaikutusvaltaiset ja yläluokkaan kuuluvat ovat paitsi kristittyjä myös munkkeja.”⁵⁴ Perustetun luostarin yhteydessä toimineet vierasmaja ja raamatukoulu palvelivat hengellisesti valveutuneita miehiä ja naisia, munkkeja ja neitsyitä. Myös Paula oli ollut mukana perustamassa luostaria miehille, muttei hän osallistunut sen johtamiseen.⁵⁵ Hieronymuksen luostarissa opiskeli myös tulevia pappeja, sillä Hieronymus ajatteli, että elämä luostarissa tarjosi edellytykset hyvälle pappeudelle:

Sanon nämä asiat siksi, että jos joskus haluaisit papiksi, niin oppisit mitä sinun pitää myöhemmin opettaa. Siksi, että tarjoaisit sopivan uhrin Kristukselle, etkä ajattelisi itseäsi oppineena soturina kun olet vielä kypsymätön alokas, tai mestarina kun olet vielä pelkkä oppipoika.⁵⁶

Paula perusti oman luostarin naisille, jonka johtajana toimi Hieronymus. Varat luostarien rakentamiseen saatiin ilmeisesti Paulalta. Esikuvana Hieronymuksella ja Paulalla on saattanut olla roomalainen kristitty aristokraatti Melania, joka oli toteuttanut samantyyppisen luostarihankkeen hengellisen kumppaninsa ja Hieronymuksen nuoruusvuosien ystävän Rufinuksen kanssa jo kymmenisen vuotta aikaisemmin. Hengel-

⁵³ Hieronymus 397 Pammachiukselle, LXVI; Kelly 1944, 137; Kelly 1975, 126, 131–140; Brown 1989, 114, 145–146; Elm 1994, 68–77; Uro 2006, 62, 73, 75.

⁵⁴ Hieronymus 397 Pammachiukselle, LXVI.

⁵⁵ Hieronymus 404 Eustochiumille, CVIII; Kelly 1975, 137; Shaw 1998, 97. Aabraham ja Saara toimivat Hieronymukselle esimerkkeinä vieraanvaraisuudesta: ”Muuan pakoon päässyt tuli kertomaan tästä heprealaiselle Abramille, joka tuolloin asui amorilaisen Mamren tammistossa. Mamre oli Eskolin ja Anerin veli, ja he olivat liitossa Abramin kanssa. Kun Abram kuuli, että hänen veljenpoikansa oli joutunut vangiksi, hän aseisti taistelukelpoiset miehensä, jotka olivat syntyneet hänen teltoissaan, kolmesataakahdeksantoista miestä kaikkiaan, lähti kuninkaiden perään ja tavoitti heidät Danissa. Siellä hän jakoi väkensä ryhmiin ja hyökkäsi yöllä vihollisten kimppuun, voitti heidät ja ajoi heitä takaa aina Hobaan, joka on Damaskoksesta pohjoiseen. Hän otti takaisin kaiken saaliin samoin kuin sukulaisensa Lootin, tämän omaisuuden sekä naiset ja muun väen.” 1. Moos. 14:13–16.

⁵⁶ Hieronymus 411 Rusticus-munkille, CXXV. Hieronymus viittasi raamatunkohtaan: ”Jumalan armahtavaan laupeuteen vedoten kehotan teitä, veljet: Antakaa koko elämänne pyhäksi ja eläväksi, Jumalalle mieluisaksi uhriksi. Näin te palvelette Jumalaa järjellisellä tavalla.” Room. 12:1.

lisen kumppanin kanssa eläminen ei hengellisissä yhteisöissä ollut tavatonta, mutta sai osakseen usein kritiikkiä.⁵⁷ Myös Hieronymuksesta otettiin mallia:

Olen kuullut, että olet perustanut Portukseen vierasmajan muukalaisia varten – ja että heidän pitkien kieltämyksiensä jälkeen aiot tyydyttää heitä äkillisellä yltäkylläisyydellä. Hyvin tehty! Olet päässyt paljon pidemmälle kuin minä. Olet saavuttanut korkeimman huipun ja kasvannut puun juuresta latvaan.⁵⁸

Luostariyhteisön kehittyminen oli jatkumoa Hieronymuksen hengelliselle perheihanteelle. Todellisten kristittyjen, eli hyveellisten ihmisten, tuli Hieronymuksen mukaan edustaa toiminnallaan Kristusta ja myös jakaa oppimaansa muille maailmasta eristytymisestä huolimatta. Esimerkiksi Hieronymuksen hyveellisenä pitämä Marcella oli opettanut muita. Ajatus ei ollut kristittyjen parissa uusi, sillä kristittyjen perustamia yhteisöjä, jotka kehottivat hylkäämään perheen sekä katkaisemaan välit perinteisiin sosiaalisiin suhteisiin, oli ollut olemassa jo 200-luvun alussa.⁵⁹ Mallin uudentilaisille perhesuhteille oli tarjonnut Paavalin kirje tessalonikalaisille, jossa vaadittiin vieraita ihmisiä rakastettavan veljinä.⁶⁰ Hieronymuksen kirje Furialle oli sisältänyt ensimmäisiä vahvoja viitteitä siitä, ettei kristittyjen välttämättä tarvinnutkaan elää täydellisen eristyksissä muista, vaan muut samassa tilanteessa olevat kilvoittelijat saattoivat itse asiassa olla tukena hengellisen elämän vaatimissa harjoitteissa.⁶¹ Siveyslupauksen antanut Marcella oli ottanut äitinsä kuoltua luokseen asumaan siveyslupauksen antaneen ystävänsä Principian. Naiset olivat olleet erittäin läheisiä ja tehneet Rooman koadistaan pienikokoisen, kahden hengen luostarin, mikä oli lämmittänyt Hieronymuksen mieltä: ”minulla oli ilo nähdä Rooman muuttuneen toiseksi Jerusalemiiksi.” Naisien esimerkin myötä askeesin harjoitus oli lisääntynyt: ”Itse asiassa niin monet olivat Jumalan palvelijoita, että aiemmin paheksutusta askeesista tuli sittemmin kunnioitettavaa.”⁶²

Hieronymus houkutteli väkeä luostariinsa sieltä saatavan hengellisen tuen avulla. Kirjeessä Rusticus-munkille Hieronymus kehotti tätä valitsemaan ennemmin elämän uskonnollisessa yhteisössä, luostarissa, kuin erakkona. Hieronymus piti luostaria

⁵⁷ Kelly 1944, 137–138; Kelly 1975, 121, 129–130; Clark 1993, 53; Ranft 1998, 70–71; Chadwick 2001, 434–435; Halldorf 2001, 208, Clark 2004, 61; Uro 2006, 64; Hunter 2007, 258.

⁵⁸ Hieronymus 397 Pammachiukselle, LXVI.

⁵⁹ Hieronymus 397 Pammachiukselle, LXVI; Hieronymus 412 Principialle, CXXVII; Salisbury 1997, 72, 88.

⁶⁰ ”Veljesrakkaudesta teille ei tarvitse kirjoittaa, sillä Jumala itse on opettanut teidät rakastamaan toinen toistanne.” 1. Tess. 4:9.

⁶¹ Hieronymus 394 Furialle, LIV.

⁶² Hieronymus 412 Principialle, CXXVII.

pyhien yhteisönä, joka tarjosi jäsenelleen opetusta kärsivällisyydessä, hiljaisuudessa ja nöyryydessä. Askeesin alkutaipaleella oleva tarvitsi muiden opastusta, sillä Hieronymus piti erakkoelämän onnistumisesta saatavaa kunniaa pienempänä kuin siinä epäonnistumisesta johtuvaa häpeää. Neuvoja kaipaamaton asetti itsensä alttiiksi suurelle joukolle erehdyksiä.⁶³ Erakkoelämän vapaus, esimerkiksi erämaassa tai omassa kodissa, saattoi johtaa siihen, että kristitty ei elänyt niin kurinalaisesti kuin Hieronymuksen ihanne vaati:

Kun olin nuori, erämaa ympäröi minut yksinäisyydellään. Siitä huolimatta en voinut olla kärsimättä syntisistä ajatuksista tai vereni luonnollisesta lämmöstä. Ja vaikka yritin toistuvilla paastoilla murtaa niiden vaikutuksen itsessäni, mieleni yhä vaelteli näissä ajatuksissa.⁶⁴

Tästä syystä Hieronymus kehotti miehiä ja erityisesti naisia heikompana sukupuolena olemaan luottamatta askeesia aloitelleessaan omaan harkintavaltaan ja elämään sen sijaan luostarissa,⁶⁵ mikä mahdollisti askeettien vahvemman kontrolloinnin.

Luostarielämän houkuttimena toimi myös merkittävien teologien askeettisen elämän harjoittamisesta antama kiitos ja huomio. Hieronymus kirjoitti ihailleen naisista, jotka olivat lähipiirinsä neuvojen vastaisesti ryhtyneet harjoittamaan askeesia. Esimerkiksi Fabiola, varakas roomalainen leski, oli päättänyt yllättäen lähteä Jerusalemiin, jossa hänet oli Hieronymuksen mukaan otettu vastaan avosylin. Tulija oli saanut nauttia myös Hieronymuksen vieraanvaraisuudesta ja oppineisuudesta.⁶⁶ Hieronymus kirjoitti Jerusalemissa ja siellä olevista kristittyjen yhteisöistä tavalla, joka teki pyhälle maalle lähdöstä houkuttelevan:

Anna hänen tulla luostariin ja olla osa neitsyiden joukkoa, anna hänen oppia välttämään kiroilua, anna hänen tuntea häpeää valehtelemisesta ja anna hänen olla tietämätön maailman menosta. Anna hänen elää enkelimäistä elämää, anna hänen elää tulevaa elämäänsä jo nyt ja olettaa, että kaikki ihmiset ovat kuin hän.⁶⁷

Hieronymus uskoi askeesin tarjoavan ihmiselle palan taivasta maallisessa elämässä. Askeesin tarjoama elämä ei tehnyt ihmisestä enkeliä, vaan mahdollisti hänelle enkelien autuaan elämänmuodon jo maan päällä: ”Kaikki Jumalan pyhät miehet ja neitsyet ilmentävät jo tässä elämässä itsessään enkelien elämää.”⁶⁸ Hieronymus asetti hyveel-

⁶³ Hieronymus 411 Rusticus-munkille, CXXV.

⁶⁴ Hieronymus 411 Rusticus-munkille, CXXV.

⁶⁵ Hieronymus 411 Rusticus-munkille, CXXV; Hieronymus 414 Demetriakselle, CXXX.

⁶⁶ Hieronymus 399 Oceanukselle, LXXVII; Kelly 1975, 210.

⁶⁷ Hieronymus 403 Laetalle, CVII.

⁶⁸ Hieronymus 404 Eustochiumille, CVIII.

liselle kristitylle kaksi vaihtoehtoa hengellisen elämän harjoittamiseksi: erakkoelämän ja luostarielämän.

4.3.2 Sisarien luostari

Paula kuoli pian Laetalle kirjoitetun lastenkasvatuskirjeen jälkeen, sillä vuodelle 404 ajoitetussa kirjeessä Eustochiumille, joka on Hieronymuksen pisimpiä, Hieronymus lohdutti häntä hänen äitinsä kuoleman johdosta. Kirje oli muistokirjoitus Paulasta ja siinä käsiteltiin paitsi Paulan elämäntaivalta, myös hänen askeettista elämäänsä Rooman ylhäisössä, sekä Betlehemiin perustamassaan luostarissa. Hieronymus kirjoitti Paulasta ruumistaan ankaralla askeesilla kuolettaneena pyhänä, ihailtavana ja täydellisenä naisena. Hieronymus piti kunnioitettavana myös sitä, että Paula oli tullut välinpitämättömäksi kaikkia maallisia asioita, kuten perhettään ja omaisuuttaan kohtaan uskonratkaisun tehtyään. Hieronymus kuvasi Paulaa niin merkittäväksi naiseksi, että koko Palestiina erämaassa asuvia munkkeja myöten tuli hänen hautajaisiinsa. Paula oli harjoittanut askeesia Hieronymuksen laskujen mukaan yhteensä 25 vuotta, ja siksi Hieronymus tulkitsi hänen kuolemansa olleen pyhän maan kristityille yhtä merkittävä tapahtuma kuin heidän oma kuolemansa.⁶⁹ Hieronymuksen luostarisääntö naisille, jonka hän oli kirjoittanut siksi, että ”munkit ja neitsyet elävät eri säännön mukaan kuin ne jotka elävät tässä maailmassa”,⁷⁰ oli osa Paulan muistokirjoitusta.

Paula johti luostarin käytännön elämää, mutta lopullinen valta luostarin asioista oli Hieronymuksella. Siveyslupauksen antaneen naisen tuli rakastaa siveästi vanhempia naisia kuin äitiään, nuorempia kuin sisariaan.⁷¹ Luostarissa oli Hieronymuksen mukaan neitsyitä ympäri maata ja kaikista yhteiskuntaluokista, vuonna 404 noin 50 nunnaa. Naisten velvoitteet ja oikeudet olivat yhtäläiset, sillä esimerkiksi ylhäisöperheen tytär ei saanut tuoda mukanaan palvelijaa.⁷² Näin ollen esimerkiksi ylimystönaiset joutuivat osoittamaan nöyryytensä tekemällä jokapäiväiseen elämään liittyviä askareita, joiden hoitaminen oli aiemmin ollut muiden tehtävä. Kaikilla naisilla oli myös samanlainen vaatetus, eikä kukaan heistä saanut omistaa mitään henkilökohtai-

⁶⁹ Hieronymus 404 Eustochiumille, CVIII; Hickey 1987, 32.

⁷⁰ Hieronymus 403 Laetalle, CVII.

⁷¹ Hieronymus 409 Ageruchialle, CXXIII; Hickey 1987, 30–31; Uro 2006, 63. Hieronymus viittasi raamatunkohtaan: ”Älä nuhtelee vanhaa miestä ankarasti, vaan neuvo häntä kuin omaa isääsi, nuorempia miehiä kuin veljiäsi, vanhoja naisia kuin äitiäsi, nuorempia naisia kuin sisariasia, siveästi ja puhtaasti.” 1. Tim. 5:1–2.

⁷² Hieronymus 404 Eustochiumille, CVIII; Hieronymus 414 Demetriakselle, CXXX; Kelly 1975, 131.

sia tavaroita. Vaatteiden tuli tehdä naisista huomaamattomia, joten ne olivat malliltaan yksinkertaisia ja väreiltään hillittyjä, usein tummia. Tummat ja yksinkertaiset vaatteet olivat yleensä vain köyhien käytössä, sillä heillä ei ollut varaa parempaan, joten askeesia harjoittavat yläluokan kristityt nöyryivät köyhien tasolle myös vaateuksessaan. Luostarissa naisten aiempi yhteiskuntaluokka muuttui käytännössä merkityksettömäksi, mutta Paula jaotteli ja majoitti nunnat silti kolmeen eri ryhmään naisten sosiaalisen taustan perusteella.⁷³

Luostarissa olevien naisten toiminnan perustana, kuten Hieronymuksen askeesiin teologiassa yleisesti, oli ajatus, jonka mukaan ihminen sai sen mistä luopui. Maallisista asioista luopuminen johti taivaallisten asioiden saamiseen, katoavaisesta luopumalla ihminen sai tilalle jotakin ikuista. Naiset söivät ja toimittivat päivittäiset askarensa yksin, mutta kokoontuivat yhteen rukoilemaan ja laulamaan psalmeja tasaisin väliajoin kuusi kertaa vuorokauden aikana.⁷⁴ Vääränlaisesta käytöksestä tai maallisista haluista rangaistiin esimerkiksi ankarammalla paastoamisella, sillä ”ruumiin kärsimykset olivat parempi vaihtoehto hänen neitsyilleen kuin sielun kärsimys”.⁷⁵

Nunnien tuli opiskella luostarissa muun muassa psalmeja ja pyhiä kirjoituksia.⁷⁶ Luostarin naisten lisäksi Hieronymus tarjosi edelleen teologisen oppineisuutensa muidenkin naisten käyttöön ja avuksi myös kirjeitse. Esimerkiksi kirjeessä varakkaalle leskelle Hieronymus toivoi voivansa tarjota opillisuutensa lesken käyttöön, mikäli tämä vain sellaista halusi.⁷⁷ Hieronymuksen mukaan Paula ei sallinut kenenkään miespuolisen pääsyä luostariin, ei edes eunukkien,⁷⁸ sillä yhteisön neitsyet ja heidän siveytensä turvaaminen oli yhteisön suurimpia kiinnostuksenkohteita.⁷⁹ Suhde oppiisään ei Hieronymuksen mielestä saanut olla liian läheinen, vaikka hänen oma suhteensa Paulaan oli ollut tiivis:

⁷³ Hieronymus 404 Eustochiumille, CVIII; Kelly 1975, 132; Hickey 1987, 31; Clark 1993, 103, 114, 116.

⁷⁴ Hieronymus 404 Eustochiumille, CVIII; Hieronymus 404 Ripariukselle, CIX; Kelly 1975, 132; Clark 1993, 103; Chadwick 2001, 444. Hieronymuksen ohje jatkuvaan rukouselämään perustui Raamattuun: ”Hän palasi opetuslasten luo ja tapasi heidät nukkumasta. Silloin hän sanoi Pietarille: ”Ettekö te edes hetken vertaa jaksaneet valvoa kanssani? Valvokaa ja rukoilkaa, ettette joutuisi kiusaukseen. Tahtoa ihmisellä on, mutta luonto on heikko.” Matt. 26:40–41.

⁷⁵ Hieronymus 404 Eustochiumille, CVIII.

⁷⁶ Hieronymus 404 Eustochiumille, CVIII.

⁷⁷ Hieronymus 399 Theodoralle, LXXV.

⁷⁸ Hieronymus 404 Eustochiumille, CVIII.

⁷⁹ Hieronymus 399 Oceanukselle, LXXVII.

Serkkusi, jotka sinun läsnä ollessasi sinua miellyttääkseen kutsuvat häntä [hengellistä ohjaajaa] munkiksi ja hengen mieheksi, nauravat sinulle selkäsi takana, kun sinulla on niin luonnon aviomies.⁸⁰

Luostarissa asuvien nunnien käytännönohjeet voidaan nähdä jatkumona Hieronymuksen aikaisempien kirjeiden ohjeille, jotka kirjoitettiin yksittäisille siveyslupauksen antaneille tai sitä harkitseville. Hieronymuksen lähipiirin naiset olivat tässä asiassa pioneereja, sillä kotioloissa askeesia harjoittavat naisyhteisöt olivat Roomassa uusi ilmiö, eikä askeesin harjoittamista koskevia yhtenäisiä sääntöjä ollut.⁸¹ Naisten luostarielämän käytännönohjeistuksen ja Hieronymuksen lastenkasvattamisesta antamien ohjeiden välillä on selvä vastaavuus. Keskeisessä roolissa on hyveellinen äiti, luostarissa johtajatar. Nunnien tuli, kuten tyttärien äitejään, seurata johtajatarta kaikkialle ja osoittaa tälle ehdotonta kuuliaisuutta.

Luostarihierarkia ei poikennut perinteisestä perhehierarkiasta, sillä sukupuolihierarkia säilyi luostarielämän valinneilla naisilla. Luostarin ihanneperhe tarjosi kristitylle äidin, joka oli luostarin johtajatar, sisarukset, joita olivat muut nunnat sekä puolison, joka oli Kristus. Nainen pysyi askeettisesta valinnastaan huolimatta vaimona. Kristukselle omistautuneen ihmisen ajateltiin elävän eräänlaisessa avioliitossa, sillä hän oli Kristuksen morsian eläen hengellisessä avioliitossa tämän kanssa. Vastaavasti siveyslupauksen rikkonut syylistyi aviorikokseen, jossa petettynä osapuolena oli Kristus.⁸²

Askeettinen elämäntapa alkoi pian institutionalisoitua. Kristuksen morsiamien, nunnien, hengellisen avioliiton solmimisen seremonioissa oli paljon yhtäläisyyksiä tavallisen avioliiton solmimiseen. Neitsyiden ja Kristuksen liiton sinetöimiseen oli kehittynyt 300-luvun lopussa hunnuttamisen rituaali, *velatio*, jonka esikuvana oli toiminut roomalainen häätjuhla. Hunnuttamiset olivat julkisia tilaisuuksia, joissa piispat vihkivät lesket ja neitsyet Kristuksen kanssa ja morsiamet antoivat loppuelämän kestävän siveyslupauksen. Hunnuttamisen tarkoituksena oli vahvistaa nunnayhteisön omistautumista Jumalalle mutta myös rajoittaa naisten itsenäisyyttä piispan päätäntävaltaa vahvistamalla, sillä askeesissa menestyneet naiset olivat muodostuneet uhkaksi papistolle. Askeettinaiset olivat vaikutusvaltaisia, sillä he olivat teologisesti oppineita

⁸⁰ Hieronymus 405 gallialaiselle äidille ja tyttärelle, CXVII.

⁸¹ Hieronymus 414 Demetriakselle, CXXX; Clark 1993, 103, Clark 2004, 64–65.

⁸² Hieronymus 403 Laetalle, CVII; Clark 1993, 13; Elm 1994, 374; Shaw 1998, 248; Salmesvuori 2002a, 62; Uro 2006, 77.

kirkkojen ja askeettisten yhteisöiden rakennuttajia. Naiset toimivat usein myös opettajina, ja mikä merkityksellisintä: he elivät keskimäärin papistoa hyveellisemmin.⁸³

4.3.3 Veljien luostari

Hieronymus eli luostarissa ilmeisesti suuren veljesjoukon ympäröimänä. Hieronymuksen miesluostarista ja siellä asuvien munkkien elämästä on tästä huolimatta jäänyt paljon vähemmän tietoa kuin naisten luostarista.⁸⁴ Kattavimmin munkkien käytännön elämästä kertoi Hieronymuksen kirje Rusticus-munkille vuodelta 411, jossa hän rohkaisi kirjeen vastaanottajaa elämään luostarissa.⁸⁵ Munkkiluostarista kertovien lähteiden vähyys ja myöhäisempi kirjoitusajankohta suhteessa nunnaluostarista kertoviin kirjeisiin paljastaa, että munkkien elämä kiinnosti Hieronymusta vähemmän kuin nunnien.

Luostarissa nuorta munkkia ohjasivat kokeneet miehet ja viime kädessä johtaja. Hieronymus ei käyttänyt luostarin johtajasta nimitystä “apotti”, sillä vain Jumalaa tuli kutsua isäksi. Yhteisön jäsenien eli veljien, tuli arvostaa luostarin johtajaa ylivertaisena mestarina ja rakastaa kuten isää. Toisaalta nuoren munkin suhde muihin, vanhempiin veljiin, oli hierarkkinen, sillä nuoren munkin kuului välttää puhumasta pahaa, totella vanhempia munkkeja kyselemättä ja olla välittämättä häntä mahdollisesti kohtaavista vääryyksistä. Näiden miettimisen sijaan munkin tuli kiinnittää huomionsa niihin veljiin, jotka olivat hänen mielestään onnistuneet seuraamaan Hieronymuksen askeesin ihannetta ja ottaa heidät roolimallikseen.⁸⁶

Kirjeessään Rusticukselle Hieronymus suositteli munkeille omavaraisuuden kehittämistä esimerkiksi kasvimaan viljelyllä, sillä munkin tuli ansaita elantonsa työllään ei kerjäämällä. Hän perusteli työnteon vaatimuksensa muiden luostarien käytännöillä, sillä hänen mukaansa esimerkiksi Egyptissä sijaitseviin luostareihin ei otettu työstä kieltäytyviä munkkeja. Työnteko oli tarpeellista sekä ruumiille että mielelle.⁸⁷

Todellisen munkin tuli askeettinaisten tavoin osoittaa käyttäytymisellään halveksuntansa maailmaa kohtaan. Hänen tuli luopua omaisuudestaan, paastota, käyttää resuisia vaatteita ja välttää peseytymistä. Munkkien tuli myös rukoilla taukoamatta ja

⁸³ Brown 1986, 432–433; Hunter 1999, 140–144; Salmesvuori 2006, 91–92; Hunter 2007, 32–33.

⁸⁴ Hieronymus 404 Augustinukselle, CXII; Hieronymus 405 gallialaiselle äidille ja tyttärelle, CXVII; Kelly 1944, 136; Kelly 1975, 132.

⁸⁵ Hieronymus 411 Rusticus-munkille, CXXV.

⁸⁶ Hieronymus 411 Rusticus-munkille, CXXV; Kelly 1944, 131–132.

⁸⁷ Hieronymus 411 Rusticus-munkille, CXXV; Kelly 1975, 134.

lukea pyhiä kirjoituksia. Hieronymus kehotti munkkeja opiskelemaan pitkään ja suhtautumaan epäluuloisesti uusiin oppeihin.⁸⁸ Tärkeää oli myös oppia tunnistamaan todelliset munkit vääristä ja ulkokultaisista:

Tiedän että loukkaan varmasti useita ja että he ovat vihaisia siitä kritiikistä, jolla osoitin heidän omat puutteensa. Sellainen viha tosin paljastaa heidän vaivaantuneen omatuntonsa, jolle he ovat itse kuitenkin vähemmän ankaria kuin minä. Fiksut miehet ja naiset yrittävät piilottaa, tai ennemmin korjata, sen mikä heissä on vialla; he tulevat olemaan vihaisempia itselleen kuin minulle, eivätkä lado kirouksia heidän peilinsä [Hieronymus] päälle.⁸⁹

Leskimiehen siveyslupaus ei ollut Hieronymukselle yhtä merkittävä kuin leskinaisen, sillä heikomman sukupuolen edustajana tämä oli tehnyt suhteellisesti enemmän hyveellisyytensä eteen,⁹⁰ aivan kuten ylhäisönaisen vapaavalintainen omaisuudesta luopuminen oli merkittävämpää kuin alempaan yhteiskuntaluokkaan kuuluvan naisen varattomuus.⁹¹ Vaikka kristillisessä perinteessä vain nainen oli kaikkein vähäisin, kykeni hän olemaan myös kaikkein täydellisin, sillä Hieronymuksen mielestä miesten tuli jäljitellä hänen toivomustensa mukaan käyttäytyviä ja näin ansioituneita kristittyjä naisia. Hieronymus kannusti munkkeja harjoittamaan askeesia niin tunnollisesti kuin mahdollista, sillä heikomman sukupuolen menestyminen askeesissa miestä paremmin oli miehille häpeäksi.⁹²

Vaikka munkkien ja pappien säännöissä oli yhteneväisyyksiä, oli niissä myös eroavaisuuksia.⁹³ Hieronymuksen luostarissa munkin tuli olla ehdottoman kuuliainen johtajalleen, mutta sen sijaan papin täytyi suhtautua piispansa autoritäärisyyteen kriittisesti. Luostarin johtajan hyveellisyys oli itsestäänselvyys, toisin kuin piispan, mikä paljasti Hieronymuksen kyseenalaistavan suhtautumisen seurakuntien johtoon. Munkkiluostarissa tehtyjen askeettisten harjoitteiden avulla papisto saattoi oppia elämään kristillisten hyveiden mukaisesti. Papit eivät kuitenkaan voineet elää maailmassa eristyksissä, joten heidän kohdallaan askeesin ihannetta oli pitänyt soveltaa. Hieronymuksen ihanteen mukaisesti papit olivat kuin maailmassa eläviä munkkeja. He eivät eläneet eristyksissä, mutta täyttivät muilta osin hänen ihanteensa mukaiset

⁸⁸ Hieronymus 411 Rusticus-munkille, CXXV.

⁸⁹ Hieronymus 411 Rusticus-munkille, CXXV.

⁹⁰ Hieronymus 397 Pammachiukselle, LXVI.

⁹¹ Hieronymus 412 Principialle, CXXVII.

⁹² Hieronymus 408 Rusticukselle, CXXII. Hieronymus oli asettanut hyveellisen naisen kristityn miehen esikuvaksi jo vuonna 394 kirjeessä Ferialle, LIV.

⁹³ Hieronymus 394 Nepotianukselle, LII; Hieronymus 411 Rusticus-munkille, CXXV.

munkkien ulkoiset ominaisuudet paaston riuduttamalla ruumiillaan, oppineisuudellaan, köyhyydellään ja huomaamattomalla vaatetuksellaan.

Luostarissa sekä nunnien että munkkien käytännönelämästä vastasi johtaja, jota askeettien tuli kunnioittaa, rakastaa ja totella varauksetta. Naisluostarissa lopullinen päätösvalta oli luostarin miespuolisella johtajalla, jonka edustajana yhteisössä elävä johtajatar toimi. Luostarin sisäinen hierarkia oli molemmissa luostareissa ehdoton: yhteisön jäsenen oli kunnioitettava sen johtajaa vanhempanaan sekä muita jäseniä sisaruksinaan. Hieronymus ei kuitenkaan rinnastanut munkin ja hänen johtajansa suhdetta vanhemman ja lapsen suhteeseen yhtä voimakkaasti kuin nunnan suhdetta johtajattareensa.

Munkkien ja nunnien jokapäiväiseen elämään kuului työnteko, pyhien kirjoitusten tutkiminen Opiskelun tueksi oli Hieronymukselta saatavissa apua. Hieronymus ei mainitse työskentelivätkö ja söivätkö munkit naisten tavoin toisista erillään kokoon-tuen yhteen vain rukoillakseen. Vaikka luostarielämän keskeisimmät ominaisuudet, kuten paastoaminen, omaisuudesta luopuminen ja huomaamaton pukeutuminen, olivat yhteisiä sekä nunnille että munkeille, olivat naisille suunnatut ohjeet luostarielämän harjoittamiseksi kuitenkin laajempia ja niitä oli enemmän kuin miehille kohdistettuja ohjeita. Askeettiset naiset ja Hieronymuksen ihanteessa erityisen hyvin menestyneet munkit asetettiin muille miespuolisille askeeteille esikuviksi.

4.3.4 Askeesin palkka ja suosio

Päätöksen yhteisöön liittymisestä tuli johtaa valinnan tehneen elämänsuunnan totaali- seen muuttumiseen.⁹⁴ Betlehemin luostarit palvelivat Hieronymuksen ihanneperheen ideologiaa ja tekivät eläväksi hänen unelmansa uudenaikaisesta perheestä. Johtamalla sekä miesten että naisten luostareita hän saattoi kontrolloida askeettien elämää ja varmistaa edistämiensä käytänteiden oikeaoppista toteutusta. Pieni Betlehemin kylä oli myös tarpeeksi kaukana Roomasta, jossa hän oli saanut ikävän maineen.

Hieronymuksen kirjeistä voi päätellä hänen lupaavan kristityn saavan taivaallisen palkintonsa välittömästi kuoleman jälkeen: ”Rukoilen sinua: vaikka olet pahoilla- si todellisen veljesi Luciniuksen [kuollut aviomies] puolesta, iloitse myös siitä, että

⁹⁴ Salisbury 1997, 72.

hän hallitsee nyt Kristuksen kanssa.”⁹⁵ Ylösnousemuksessa ihmisestä ei tullut enkeliä, vaan enkelin kaltainen, eikä henkistä mieheyttä ja naiseutta enää ollut. Enkelit eivät avioituneet, nukkuneet yltiöpäisesti tai eläneet ylellisyydessä, vaan olivat vailla huolta ruumiin tarpeista. Mitä ankarammin askeesia harjoitettiin, sitä lähemmäksi päästiin sitä olotilaa, miksi enkelit ja ylösnousemus ajateltiin. Askeesin mahdollistama enkelimäiseksi kuvattu olotila, jollaisessa ihminen oli elänyt ennen syntiinlankeemusta, toimi askeesin puolestapuhujilla houkuttimena askeettisesta elämäntavasta päätettäessä.⁹⁶ Peter Brownin mielestä neitsyyslupauksen antaneiden muodostamat yhteisöt, jossa ihmissuhteet perustuivat samaa tai eri sukupuolta oleviin hengellisesti orientoituneisiin ihmisiin, olivat tasa-arvoisempia kuin perinteisimmissä kristillisissä yhteisöissä olisi koskaan ollut mahdollista. Syynä tähän hän näki kristillisen käsityksen naisesta ja miehestä hengellisesti tasa-arvoisina. Brownin mukaan neitsyiden elämää yhteisöissä kutsuttiin aikalaisten keskuudessa enkelimäiseksi sen luoman harmonian vuoksi.⁹⁷

Hieronymuksen teologiassa sukupuolesta vapautetun olemuksen tavoittelussa naisten ei tarvinnut muuntautua miehiksi.⁹⁸ Sukupuoliseen ja sosiaaliseen statukseen sitomaton olemus mahdollisti, että kristitty saattoi hengellisenä kumppanina tarjota kaiken, mitä ihminen rinnalleen tarvitsi: ”Minun Eustochiumini, olet minulle tytär ikäsi puolesta, kunnioitettava nainen asemasi takia, uskonsisar hyveellisyytesi takia ja rakas kuin sisar.”⁹⁹ Siveä kristitty vastasi Hieronymukselle kokonaista perhettä.

Hieronymuksen ajatus sukupuolten ja sosiaalisten ominaisuuksien merkityksettömyydestä jo tässä elämässä ei vastannut roomalaista eikä kristillistäkään perhekäsitystä, joiden mukaan mies oli perheensä johtaja ja auktoriteetti vastaten kunniaa ja häpeästä.¹⁰⁰ Kristinuskossa sekä mies että nainen olivat pelastuksen kannalta tasa-arvoisia, mutta perheen arkielämä perustui kuitenkin selkeään hierarkiaan. Hieronymus opetti, että pelastuksessa luvattu täydellinen tasa-arvoisuus oli mahdollista saavuttaa jo tässä elämässä siten, ettei ihmisen olemus ollut sidottu sukupuoleen. Vaikka

⁹⁵ Hieronymus 399 Theodoralle, LXXV.

⁹⁶ Hieronymus 399 Theodoralle, LXXV; Allen 1985, 219; Shaw 1998, 180–181, 212–213; Salmesvuori 2002a, 61; Hieronymus viittasi raamatunkohtaan: ”Ei ylösnousemuksessa oteta vaimoa eikä mennä vaimoksi. Ylösnousseet ovat kuin enkelit taivaassa.” Matt. 22:30.

⁹⁷ Brown 1986, 427–432; Ranft 1998, 54–57.

⁹⁸ Salmesvuori 2002a, 63.

⁹⁹ Hieronymus 384 Eustochiumille, XXII.

¹⁰⁰ Osiek & Balch 1997, 215; Nathan 2000, 54.

hän kritisoi Origenestä monista harhaopeista, oli ajatuksessa sukupuolen merkityksetömyydestä korkeamman tason hengellisyydessä selkeä vastaavuus tämän oppeihin.

Sekä Hieronymus että tyttären perhe hyväksyivät naimattomuuden. Usein tyttären neitsyyslupaus mahdollistui helpommin, kun perheessä oli muita lapsia jatkamassa sukua. Roomassa jokaisella naisella tuli olla miespuolinen huoltaja, yleensä aviomies, tai tämän puuttuessa muu miespuolinen lähisukulainen. Toisin kuin roomalaisten ei-kristittyjen keskuudessa joissa perheet valmistautuivat lastensa tuleviin avioliittoihin jo varhain, saattoivat kristityt perheet yhä suositummaksi kasvavan ihanteen mukaisesti pyynnöstä antaa naimaikäisille tyttärilleen ja myös pojilleen luvan pysyä naimattomina. Hieronymuksen ohjaamina myös äidit saattoivat ottaa kantaakseen siveyslupauksen antaneiden lastensa huoltajuuden, tosin vain hengellisen. Tämä aiheutti ongelmia roomalaisessa yhteiskunnassa, joka vaati naisilta miespuolisen huoltajan olemassaoloa. Tyttären isän kuoltua tällä ei ollut yleensä yhteiskunnan käytänteiden mukaista laillista huoltajaa. Hieronymus kirjoitti esimerkiksi ystävänsä Marcellan jääneen orvoksi isänsä kuoltua siitä huolimatta, että hänen äitinsä Albina oli yhä elossa. Ratkaisuksi naimattomien naisten ja leskien huoltajuuskysymykseen piispat alkoivat ryhtyä siveyslupauksen antaneiden naisten huoltajiksi.¹⁰¹

Luostarielämässä oli keskeistä tavoitella Kristuksen täydellisyyttä. Ulkoiset tekijät, kuten omaisuudesta luopuminen, eivät vielä tehneet kristitystä täydellistä, vaan hengellinen täydellisyys edellytti Kristuksen kokonaisvaltaista seuraamista ja perheen hylkäämistä. Koska Jeesus ei elänyt enää maan päällä, koettivat kristityt etsiä henkilökohtaista yhteyttä Jeesukseen rukouksen ja kristillisen kirjallisuuden opiskelun avulla. Yhteyttä haettiin myös ruumiin kärsimysten avulla Kristuksen kärsimysten jäljitellen, jota jo marttyyrit olivat harjoittaneet. Kristuksen jäljittely ja askeesi tarkoittivat myös sukupuolinormatiivisten rajojen ylittämistä.¹⁰² Hieronymuksen antamat jokapäiväisen elämän tarkat ohjeet olivat niitä, joita noudattamalla uskonratkaisun tehnyt ihminen jäljitteli Kristuksen täydellisyyttä, mutta myös marttyyreja:

¹⁰¹ Hieronymus 405 gallialaiselle äidille ja tyttärelle, CXVII; Hieronymus 412 Principialle, CXXVII; Clark 1993, 52; Salmesvuori 2006, 91; Hunter 2007, 76–77; Horn & Martens 2009, 107, 110, 316, 330.

¹⁰² Hieronymus 397 Pammachiukselle, LXVI; Rousselle 1988, 142; Elm 1994, 377–378; Clark 1995, 43; Clark 2004, 61; Uro 2006, 65, 77. Kristuksen jäljittely perustui evankeliumien katkelmiin: ”Jos joku tulee minun luokseni mutta ei ole valmis luopumaan isästään ja äidistään, vaimostaan ja lapsistaan, veljistään ja sisaristaan, vieläpä omasta elämästään, hän ei voi olla minun opetuslapseni.” Luuk. 14:26 ja ”Jeesus sanoi hänelle: ’Jos tahdot olla täydellinen, niin mene ja myy kaikki, mitä sinulla on, ja anna rahat köyhille. Silloin sinulla on aarre taivaissa. Tule sitten ja seuraa minua.’” Matt. 19:21.

Älä ole huolissasi, Eustochium, sinä olet päässyt autuudesta osalliseksi ja saat loistavan perinnön. Herra on sinun osasi. Ja lisätäkseni iloasi, voin kertoa että äitisi on pitkän marttyyriuden jälkeen voittanut kruununsa.¹⁰³

Askeesin suosion kasvu sekä perheiden että tyttärien valintana näkyi Hieronymuksen viimeisissä kirjeissä. Eräässä kirjeessä Hieronymus kuvasi perhettä, jossa sekä vanhemmat olivat toivoneet tyttären pysyvän neitsyenä mutta valinneet tälle puolison luulleen tämän haluavan avioitua. Tyttö puolestaan oli halunnut salaisesti antaa neitsyslupauksen mutta ollut myöntöväinen vanhempien valittua hänelle puolison. Vastahäiden aattona tyttö oli tunnustanut salaisen toiveensa pysyä neitsyenä, mikä oli tehnyt koko perheen iloiseksi:

Äiti ja lapsi, isoäiti ja lapsenlapsi suukottivat toisiaan yhä uudelleen ja uudelleen. Kaksi vanhempaa naista itkivät vuolaasti ilosta, nostivat nääntyneen tytön ja syleilivät hänen värisevää ruumistaan. Hänen aikomuksensa vastasi heidän omia toiveitaan, joten he onnittelivat toisiaan siitä että neitsyt tekisi ylhäisestä perheestä neitsyytensä ansiosta vieläkin ylhäisemmän. He sanoivat, että hän oli löytänyt tavan hyödyttää perhettään ja vähentää kurjuutta Rooman raunioissa. Hyvä Jeesus, mikä riemu raikasi koko talossa! Useat neitsyet seurasivat välittömästi patronuksensa esimerkkiä, sekä klientit että palvelijat. Neitsyyttä kannatettiin lämpimästi jokaisessa talossa ja vaikka neitsyslupauksen antaneet kuuluivat alempaan yhteiskuntaluokkaan kuin Demetrias, palkinto, jota he tavoittelivat, oli sama: siveys.¹⁰⁴

Hieronymuksen mielestä perheen arvovalta kasvoi, kun perheeseen kuului neitsyt. Demetriaan ja tämän perheen toiveista kertovalla esimerkillä Hieronymus saattoi luoda mielikuvan, että neitsyys oli tavoiteltava asia niin asianomaisen itsensä, kuin hänen perheensäkin kannalta. On myös mahdollista, että askeesin ihannointi kasvoi Hieronymuksen viimeisiin elinvuosiin mennessä niin paljon, että naimattomuus todella laajeni pienen kannattajakuntansa ulkopuolelle yleiseksi ihanteeksi.

Askeesin suosion kasvaessa lapsia ryhdyttiin lähettämään luostareihin. Myös Laeta hyväksyi Hieronymuksen tarjouksen ja lähetti Paula-tyttärensä Betlehemiin nunnaluostariin, jonka lapsen isoäiti Paula oli perustanut. Kotioloissa kasvatettavat lapset eivät aina olleet valinneet askeettista elämäntapaa itse, mutta eivät luostarien asukitkaan, eritoten tyttäret. Askeesin arvostuksen kasvaessa ja neitsyyttären tuodessa perheelle kunniaa, tytär saattoi joutua luostariin vastentahtoisesti. Toisaalta köyhän perheen tyttären kohdalla elämä luostarissa saattoi olla hänen tavallista arkeen huomattavasti helpompaa, sillä luostari piti huolta tytön vaatuksesta, ravinnosta ja koulutuksesta. Niissä luostareissa, joissa oli lapsia, odotettiin näiden käyttäytyvän

¹⁰³ Hieronymus 404 Eustochiumille, CVIII.

¹⁰⁴ Hieronymus 414 Demetriakselle, CXXX.

aikuisten kaltaisesti mitä kuuliaisuuteen ja työntekoon tuli. Leikkiminen ja kovaan ääneen nauraminen oli kiellettyä.¹⁰⁵

Separatistinen kristillisuus aloitti voittokulkunsa Hieronymuksen myötä. Kristillinen ihannainen ei ollut enää perheen äiti vaan askeettinen neitsyt. Hieronymuksen luostarimalli, jonne sekä miehet että naiset saattoivat tulla sosiaalisesta statuksesta riippumatta, tarjosi aikalaisille vaihtoehdoisen yhteisön. Kristityt rohkaisivat naisia hengellisen elämän harjoittamiseen, mikä useimmiten johti fyysiseen ja sosiaaliseen itsenäistymiseen. Kristillisen yhteisön oli sallittava tämä, sillä se opetti naisten pääsevän pelastuksesta osallisiksi siinä missä miestenkin. Nainen ei ryhtynyt askeetiksi tulla mieheksi vaan pyhäksi. Neitsyyden säilyttäminen, mikä tarkoitti koko elämän kestävästä sukupuolista pidättyvyyttä, oli askel uudenaikaiseen, ennennäkemättömään individualismiin. Tyttöjen ja poikien elämän valinnat siirtyivät vanhemmilta heille itselleen. Valinnan tehneiden ihmisten ympärille alkoi kehittyä yhteisöjä, joiden tärkein yhteinen nimittäjä ei enää ollut sukulaisuussuhde. Ihmisen arvottaminen hengellisen sitoutuneisuuden mukaan kumosi roomalaisen perhemallin, jossa arvovalta perustui avioitumiseen ja lasten hankkimiseen. Biologisten perheenjäsenten tilalle tuli muita, hengellisen lupauksen antaneita ihmisiä, joiden välillä toimiva hierarkkinen sosiaalinen järjestelmä oli biologisen perheen hierarkiaa tärkeämpi.¹⁰⁶

Askeetin suosiota naisten keskuudessa on selitetty eritoten sen tarjoamalla uudenaikaisella itsenäisyydellä. Askeetin avulla nainen saattoi nyt paitsi päättää omasta ruumistaan ja seurastaan, myös opiskella, matkustaa ja saada uutta sosiaalista arvovaltaa. Esimerkiksi papisto oli käyttänyt Marcellan asuntoa kokoontumispaikkanaan. Hieronymuksen askeettiin liittämä käsitys korkeammasta hengellisyydestä mahdollisti myös naisten etenemisen seurakunnan hierarkiassa. Pappisvirka oli varattu vain miehille, mutta siveyslupaus tarjosi naisille mahdollisuuden samankaltaiseen intensiiviseen uskonnonharjoitukseen. Askeetin avulla vakaumukselliselle kristitylle avautui väylä erottautua nimikristityistä.¹⁰⁷ Seksuaalinen pidättyvyys toi naisille valtaa omaan itseensä mutta myös vaikutusmahdollisuuksia ympäröiviin ihmisiin ja maailmaan.

¹⁰⁵ Hieronymus 403 Laetalle, CVII; Kelly 1975, 277; Brown 1986, 432; Hickey 1987, 37; Rousselle; 1988, 156; Chadwick 2001, 403.

¹⁰⁶ Brown 1986, 431–423; Clark 1995, 34, 40–41; Cooper 1996, 87, 93; Salisbury 1997, 72; Ranft 1998, 71; Salmesvuori 2002a, 67, 69.

¹⁰⁷ Cooper 1996, 73, 77–78; Salmesvuori 2002a, 65–66; Salmesvuori 2006, 92; Uro 2006, 77; Hunter 2007, 79–80.

Hickey on esittänyt aristokraattisten naisten askeesin kannatuksen selittyvän ennemmin sen yhteydellä roomalaisen naisen statuksen muodostumiseen vaikuttaviin tekijöihin.¹⁰⁸ Roomalainen yhteiskunta perustui arvoasetelmiin, joten yhteiskunnallisen aseman vahvistaminen ja vakiinnuttaminen oli ihmiselle elinehto.¹⁰⁹ Roomalaisen naisen status perustui hillittyyn käytökseen, avioitumiseen sekä jälkeläisten synnyttämiseen.¹¹⁰ Askeesin tarjoaman uudenlaisen vapauden sijaan Hickey uskoi kiinnostuksen askeesia kohtaan selittyvän tavoitteesta saavuttaa arvostetun naisen asema, joka ei perustunut sosiaalisiin epävarmuustekijöihin, kuten lasten, erityisesti poikien, synnyttämiseen.¹¹¹ Hieronymuksen kannattamat arvot olivat jokaisen naisen ja miehen, perheellisen ja perheettömän saavutettavissa, eikä korkean sosiaalisen statuksen saavuttamiseksi tarvittu enää varakkuutta, perhettä tai tiukkojen sosiaalisten kriteerien täyttämistä. Avioliiton vastustaminen merkitsi toimintaa yhteisön oikeutta määrittää elämän reunaehjoja vastaan. Tosiasiassa kaikki halukkaat eivät voineet valita askeettista elämäntapaa, sillä askeesin harjoittaminen tiettyine käyttäytymisvaatimuksineen vaikeutti paitsi ihmisen sosiaalista elämää, myös työuraa.¹¹² Ongelma koski etupäässä miehiä, koska roomalaisilla naisilla oli harvoin julkista uraa. Askeettinen elämäntapa ei ollut orjienkaan valittavissa, ellei orjan omistava perhe suhtautunut myönteisesti askeesin harjoittamiseen.

Richard Valantasisin luoman teorian mukaan askeettisen ihanteen ytimessä oli yksilössä tapahtuva muutos ja muuttuminen. Enkelimäiseksi luonnehditun askeettisen käyttäytymisen avulla yksilö pyrki muuttamaan koko elämänsä siten, että hänestä de facto tuli toinen ihminen. Vanhan minän korvaututtua uudella korvautuivat myös askeetin ihmissuhteet yhteisöllä, joka edusti uudenlaista kulttuuria.¹¹³ Samanlaisia viitteitä askeesin teoriasta oli antanut myös tutkija Susanna Elm vuotta aikaisemmin julkaistussa tutkimuksessaan, jossa painotettiin askeesin avulla saavutettavaa muutosta. Elm näki ankarasti kuritettun ruumiin ja kontrolloidun mielen merkkeinä taivaallisesta tasapainosta, joka teki ihmisestä pyhän.¹¹⁴

¹⁰⁸ Hickey 1987, 65–70.

¹⁰⁹ Hickey 1987, 64–67; Cooper 1996, 84.

¹¹⁰ Cooper 1996, 145; Ermatinger 2007, 155; Mustakallio 2008, 170.

¹¹¹ Hickey 1987, 85, 108–110.

¹¹² Rousselle 1988, 137; Cooper 1996, 84–86, 93.

¹¹³ Valantasis 1995, 547–551.

¹¹⁴ Elm 1994, 379–380.

Valtaosa Hieronymuksen naisten ja perheiden käyttäytymistä käsittelevistä kirjeistä ilmaisee kiinnostusta mainetta ja arvovaltaa kohtaan. Niiden keskiössä on myös muuttumisvaatimus. Hieronymus kirjoitti hyvin seikkaperäisesti toimintatavoista, jotka saavat naisen arvostuksen yhteisön silmissä kasvamaan mutta myös käyttäytymisestä, joka johtaa naisen maineen menettämiseen. Kunnian ja arvovallan saavuttaminen edellytti aina käytännön toimia: kunnialliset puheet edellyttivät kunniallista elämäntapaa.

5 Tutkimustulokset

Kehotus noudattaa askeettista elämäntapaa oli yhteistä kaikille kirjeille, joissa Hieronymus kirjoitti perheeseen, sukupuoleen ja seksuaalisuuteen liittyvistä teemoista. Hänen askeesin teoriansa perustui hänen pelastuskäsitykseensä, jonka mukaan ihminen saattoi pelastua vain kokonaisvaltaisesti Kristukselle omistautumalla. Mitä vähemmän inhimilliseen elämään kuuluvia elementtejä kristityn elämään kuului, sitä todennäköisemmin hän todella seurasi Kristusta. Evankeliumien katkelmat muun elämän hylkäämisestä Jeesuksen seuraamiseksi olivat Hieronymukselle yksiselitteisiä. Esimerkiksi vanhemmuus, omaisuus, ravinto ja sosiaalinen elämä olivat ihmiselämään kuuluvia, tämän puoleisen maailman tavoiteltavia ominaisuuksia. Vastakkaisia ominaisuuksia olivat selibaatti, köyhyys, nälkä ja yksinäisyys. Maallisessa elämässä tavoiteltavat asiat sitoivat ihmisen tiukasti tähän elämään ja palkitsivat ihmisen tässä elämässä. Näin ollen maallisista asioista, kuten perheestä, luopumisen ja näiden vastakohtien tavoittelun täytyi johtaa Hieronymuksen askeesin teoriassa päinvastaiseen palkintoon: taivaalliseen elämään kuoleman jälkeen. Hieronymuksen ihannekristitty oli askeesia harjoittava kristitty, *univira*, joka oli avioitunut Kristuksen kanssa.

Askeesin kautta saavutettava ihannekristillisyyden ja ajatus ihanneperheestä lähtivät kehittymään yksittäisten askeesille myötämielisten naisten ohjeistamisesta. Jeesuksen ja neitsyt Marian asettamien esikuvien myötä sekä sisäisesti että ulkoisesti harjoitettu askeesi ja naimattomuus olivat Hieronymukselle merkkejä korkeammasta hengellisyyden tasosta. Täydellisimmillään harjoitettuna askeesi mahdollisti taivaallisen olotilan saavuttamisen jo tässä elämässä. Avioliitosta ja elämän mukavuuksista kieltäytyvä osoittautui Kristuksen todelliseksi palvelijaksi, morsiameksi, ja pääsi näin ollen varmuudella taivaaseen. Koska lisääntyminen oli Hieronymuksen mielestä käynyt tarpeettomaksi, selibaatista tuli kristillisen elämän ylin ihanne. Tämä puolestaan mahdollisti perinteisen perhe-elämän syrjäytymisen ja korvautumisen hengellisellä perheyhteydellä.

Hieronymuksen hyveellisten hierarkiassa neitsyys oli siis hengellisyyden korkein muoto. Leskeys oli Hieronymuksen arvoasteikossa toisella sijalla, sillä aviolliset velvoitteet eivät enää sitoneet puolisonsa menettänyttä kristittyä ja tämän oli mahdollista keskittyä hengelliseen elämään. Jos leskellä oli lapsia, oli hänen arvonsa lapsetonta leskeä alhaisempi, sillä lapsista huolehtiminen ei sallinut kokonaisvaltaista Kris-

tukselle omistautumista. Avioituneet ja uudelleenavioituneet olivat Hieronymuksen arvoasteikon alimmilla sijoilla. Hän suhtautui naisen ja miehen perinteisiin rooleihin äitinä, isänä ja puolisona torjuvasti, sillä ne sitoivat nämä tämänpuoleiseen ja estivät todellisena kristittyinä olemisen. Perheellinen kristitty saattoi olla hyveellinen vain hylkäämällä lapsensa. Jos siveyden harjoitus oli aloitettu avioitumisen jälkeen, odotettiin perheen lasten valitsevan vanhempiensa hyveellinen elämäntapa. Hieronymuksen askeesin teologian varhaisimpina vuosina suhtautuminen perheellisyyteen ja perhesuhteisiin oli erittäin kielteistä. Vuosien kuluessa hän alkoi kuitenkin käyttää perheen muotoa hyväkseen ihannekristityn ideaalin kehittämissä, sillä hänen ihanteensa huipentumana voidaan nähdä askeesin ihanteen institutionalisoituminen perinteisen perhemallin mukaisesti. Aiempi kehoitus harjoittaa askeesia täydellisen eristyksissä muuttui suositukseksi elää yhdessä erikseen.

Hieronymuksen ensi kerran kirjeessä Eustochiumille esittelemä hyveellisen kristityn ihanne haastoi radikaalisti perinteiset roomalaiset perhearvot, jotka olivat perustuneet kansalaisten avioitumiselle. Naimattomien naisten asema yhteiskunnassa oli ollut heikoin. Huonekunnan päällä *pater familiaksella* oli ollut perheensä ylin hallintavalta, jota ei kyseenalaistettu. Hieronymuksen ihanne mullisti sosiaalisen hierarkian ja käänsi sen ylösalaisin, sillä yhteiskunnan heikoimmassa asemassa oleva korotettiin nyt vahvimpaan asemaan: naimattomuus oli tavoiteltavaa, sillä se oli hengellisesti arvokkainta. Ihminen ei tarvinnut muita ihmisiä ympärilleen elääkseen tai saavuttaakseen yhteisön arvostuksen, eikä naisen arvoa ja asemaa määrittänyt enää aviomies, perhe ja synnytettyjen jälkeläisten lukumäärä Hieronymuksen uusi perhemalli tarjosi eritoten naiselle elämää, jota hän ei olisi normaaliolosuhteissa voinut valita. Askeettisen elämäntavan valinta antoi naiselle tilaisuuden opiskella ja saada älykäästä ajanvietettä. Lisäksi se tarjosi aivan uudenlaisen väylän arvovallan tavoittelemiseen ja kasvattamiseen. Naisen ei tarvinnut kysyä lupaa tekemisiinsä mieheltään, koska hänellä ei sellaista ollut.

Käytännössä luostarielämää elävä nainen oli kuitenkin yhtä sidottu luostariinsa ja sen johtajiin vastaavasti kuin vaimo kotiinsa ja mieheensä. Hengellisen perheen lopulliset päätökset teki *pater familias*, luostarin johtaja, mikä tarjosi Hieronymukselle väylän kontrolloida ohjaamiaan naisia ja tarkkailla antamiensa ohjeiden noudattamista. Hierarkia, johon nainen oli sidottu, ei muuttunut askeettisessa yhteisössä. Uu-

den hengellisen perheen jäsenten välisissä suhteissa toistuivat samat vaatimukset toteutuvaisuudesta, kunniaista, moitteettomasta käytöksestä ja velvollisuuksien täyttämistä kuin perinteisessä perheessä. Perheenjäsenten tuli tarkkailla toistensa käyttäytymistä jatkuvasti, sillä oikeanlainen käytös oli perheen toimivuuden kannalta ensiarvoisen tärkeä. Perhetyypistä riippumatta naisen asema pysyi samana, mutta vallankäytön konteksti oli eri.

Hieronymus kirjoitti arvostavansa enemmän naisen kuin miehen harjoittamaa askeesia, koska se oli naiselle tämän sukupuolen takia vaikeampaa ja vaati enemmän ponnisteluja. Tästä syystä esimerkiksi leskinaisen siveyslupaus oli hänelle leskimiehen siveyslupaus merkittävämpää. Hieronymus piti naista aikalaistensa tavoin miestä heikompana, mutta näki kristityssä naisessa hengellistä potentiaalia, sillä ohjeet hyveelliseen elämään olivat kristitylle naiselle paljon yksityiskohtaisemmat ja laajemmalla kuin hengellisen säädyn edustajalle, munkille ja papille. Vaikka naisten heikkous miehiin verrattuna olisikin vaatinut lukuisia seikkaperäisiä ohjeita, kertoivat annetut neuvot ja säännöt naisen mahdollisuudesta ansioitua hyveellisyydessä miehen veroisesti tai jopa häntä paremmin.

Kirjeiden perusteella Hieronymuksesta piirtyi kuva intellektuellina mutta vaativana keskustelukumppanina. Hieronymus edisti askeesin ihannettaan sille myötämiehisten maallikoiden, eritoten naisten, kautta. Vain harva hänen kirjoittamistaan kirjeistä oli osoitettu kristitylle, jonka noudatti jo askeettista elämäntapaa. Hän käytti monesti retorisia keinojaan tunteisiin vetoamista kirjoittaen äitien ja vaimojen näkökulmista. Hänen tavoitteenaan oli saada kristityt omaksumaan oikeana pitämänsä ulkoisesti havaittavissa ja mitattavissa oleva kristinuskon muoto. Hieronymus pyrki edistämään kristityn perheen ihannettaan varsinkin naisten kautta, sillä hän ei kirjoittanut käytännössä yhtään ohjauskirjettä kristitylle miehelle, joka ei jo olisi ollut askeesin harjoittamisesta kiinnostunut.

Hieronymuksen kiinnostus naisten harjoittamaa askeesia kohtaan perustui hänen käsitykseensä, jonka mukaan siveys oli syntiinlankeemuksen jälkeen saanut alkunsa uudelleen naisessa, neitsyt Mariassa. Hän piti suhteitaan naisiin aktiivisesti yllä tarjoten heille hengellistä ohjausta ja teologista tietämystään. Hieronymus kirjoitti naisista arvostavaan sävyyn, mutta kirjeiden vastaanottajat myös olivat arvostettavia, koska he käyttäytyivät hänen ihanteensa mukaisesti. Valtaosa Hieronymuksen ohjaamista

naisista oli myös yhteiskunnallisesti arvostettavassa asemassa, sillä he olivat poikkeuksetta varakkaita ja kuuluivat ylhäisöön. Ylistämällä askeettisten ylhäisönaisten erinomaisuutta ja asettamalla heidät esikuviksi muille kristityille, myös miehille, Hieronymus saavutti naisten suosion sekä henkisen ja taloudellisen tuen. Naisten toiveet alkoivat vaikuttaa siihen, mitä heille kirjoitettiin.

Kirjeiden suuri määrä kertoo, että askeesia harjoittavien naisten lojaalius Hieronymusta kohtaan oli tämän perheihanteen kehittymisen ja ylläpidon kannalta elintärkeää. Toimiessaan ohjeistuksen mukaisesti naiset toimivat Hieronymuksen kokeiluryhmänä askeesin ihanteen hakiessa muotoaan, mutta myös tämän autoritäärisyyden mittareina. On vaikea sanoa, kuinka tarkasti Hieronymuksen antamia ohjeita lopulta noudatettiin. Hieronymuksen kirjeet kuvasivat sekä kristillisessä elämässä epäonnistuneita että enkelien tason saavuttaneita onnistujia. On muistettava, että Hieronymus osoitti kirjeensä usein vain nimellisesti yhdelle vastaanottajalle. Kuvaukset onnistuneista naisaskeeteista saattoivat olla osittain liioiteltuja muiden askeettien, tai askeesin harjoittamisesta kiinnostuneiden, motivoimiseksi ja kontrolloimiseksi. Naisten itsensä kirjoittamia kirjeitä ei ole säilynyt, joten lopullista varmuutta Hieronymuksen ohjeistuksen yksityiskohtaisesta noudattamisesta ei voi saada.

Hengellisen ohjauksen tarve oli usein naisista itsestään lähtöisin. Hieronymuksen teologia oli käytännön teologiaa, joka kumpusi aina kirjeiden vastaanottajien elämäntilanteista ja ympäröivän maailman tapahtumista, hän satoi kirjeensä aina ajan kontekstiin. Konfliktitilanteet saivat Hieronymuksen reagoimaan nopeasti. Jonkun puolison tai lapsen kuoltua hän muotoili ohjeensa niin, että askeesista oli saatavissa lohtua ja järjestystä elämän rikkonaisuuteen. Käytännön tarpeiden pakosta Hieronymuksen ihanne vahvistui ja laajeni saaden yhä seikkaperäisempiä piirteitä.

Suhde Hieronymukseen oli hänen ohjaamilleen naisille tärkeä, sillä teologin avulla naiset saattoivat saada äänensä kuuluville ja tehdä valintoja, joita he eivät ilman hänen tukeaan olisi voineet tehdä. Naisilla ei ollut julkista uraa, joten yhteiskunnasta eristäytyneen elämäntavan valitseminen oli heille miehiä helpompaa. Naisten auktoriteetti ei ehkä kuitenkaan olisi yksin riittänyt päätöksen tekemiseen, vaan he tarvitsivat tuekseen suuremman auktoriteetin, Hieronymuksen. Askeettisen elämäntavan valinta ja Pyhään Maahan lähteminen oli merkittävä päätös, mutta Hieronymus kannusti naisia itsenäisyyteen. Hieronymuksen ja naisten välinen suhde oli siis vas-

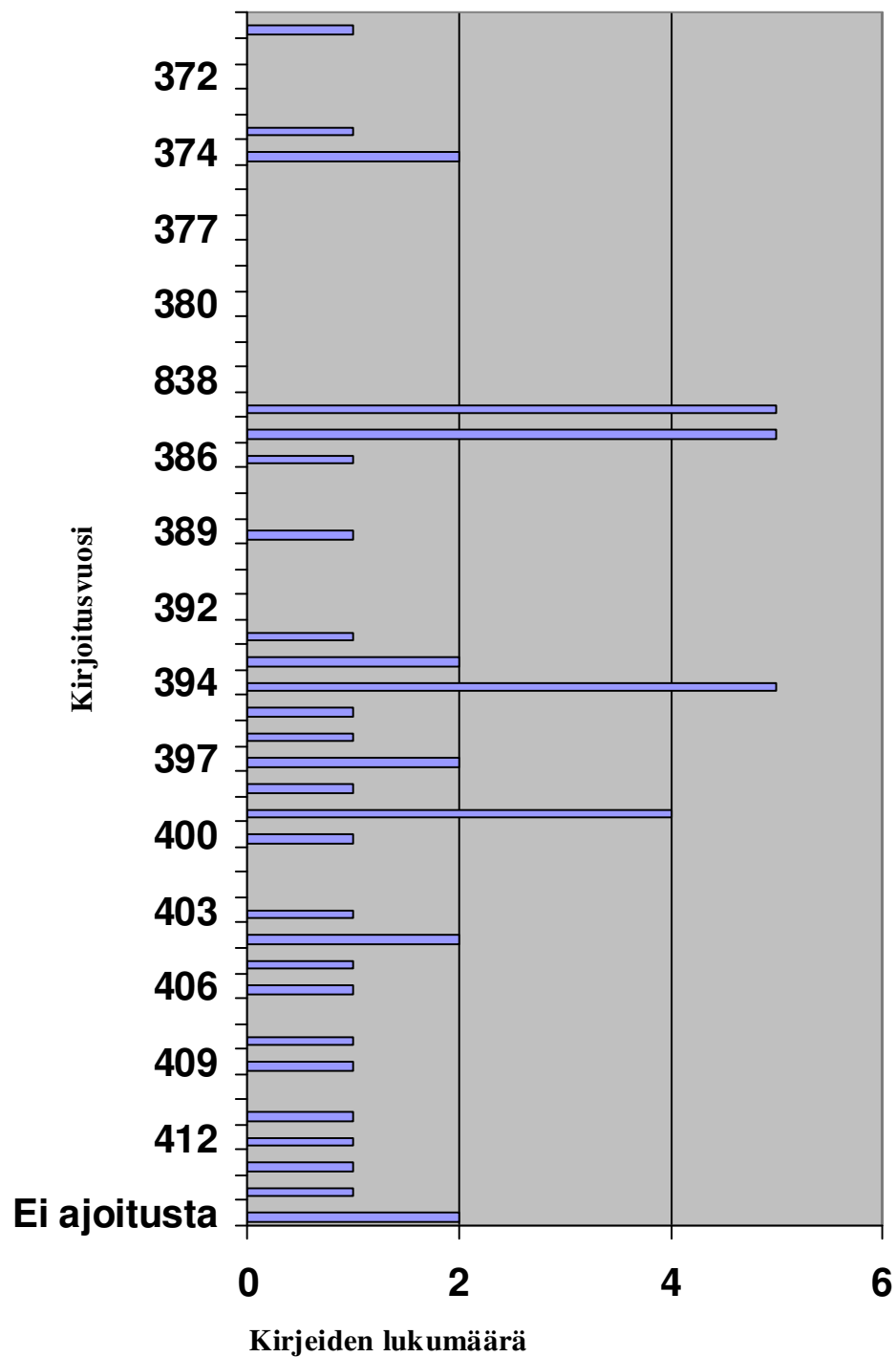
tavuoroinen, mutta vaati säilyäkseen myös uhrauksia: Hieronymuksen kritisoidessa seurakuntia niiden varallisuudesta, on mahdollista, että naiset olivat pakotettuja luopumaan omaisuudestaan nauttiakseen teologin arvostuksesta myös jatkossa.

Askeesin harjoittamisella oli Hieronymukselle sosiaalinen funktio. Hieronymus näki ideologiansa edustavan oikeaa kristillistä oppia aikansa kristillisten tulkintojen moninaisuudessa. Lukuisat Hieronymuksen kuvaamat konfliktit paljastivat, että teologista kuohuntaa esiintyi paljon. Hieronymus piti askeesia yhteisöä ja todellista kristillisyyttä parantavana tekijänä, jolloin laajemmasta perspektiivistä katsottuna askeesin harjoittamisen saama suosio mahdollisti kristinuskon opin yhtenäistämisen ja samalla oikean opin toteutumisen valvonnan.

6 Liitteet

LIITE 1

Hieronymuksen askeesin ihannetta käsittelevät kirjeet



Hieronymuksen askeesin ihannetta käsittelevät kirjeet

370	Innocentiukselle, I	396	Heliodorukselle, LX
373/ 374	Heliodorus-munkille, XIV	397	Pammachiukselle, LXVI Oceanukselle, LXIX
374	Chromatiukselle, Jovinukselle ja Eusebiokselle, VII Aemonan neitsyille, XI	398	Luciniukselle, LXXI
384	Eustochiumille, XXII Marcellalle, XXIII Marcellalle, XXIV Marcellalle, XXVII Eustochiumille, XXXI	399	Theodoralle, LXXV Abigaukselle, LXXVI Oceanukselle, LXXVII Theofilukselle, LXXXII
385	Marcellalle, XXXVIII Marcellalle, XLI Marcellalle, XLIII Marcellalle, XLIV Asellalle, XLV	400	Salvinalle, LXXIX
386	Paulan ja Eustochiumin nimis- sä Marcellalle, XLVI	403	Laetalle, CVII
389	Paulalle, XXXIX	404	Eustochiumille, CVIII Ripariukselle, CIX
393	Desideriukselle, XLVII	405	gallialaiselle äidille ja tyttäre- lle, CXVII
393/ 394	Pammachiukselle, XLVIII Pammachiukselle, XLIX	406	Julianille, CXXVIII
394	Domniolle, L Nepotianukselle, LII Paulinukselle, LIII Furialle, LIV Amandukselle, LV	408	Rusticukselle, CXXII
395	Paulinukselle, LVIII	409	Ageruchialle, CXXIII
		411	Rusticukselle, CXXV
		412	Principialle, CXXVII
		413	Gaudentiukselle, CXXVIII
		414	Demetriukselle, CXXX
		Ei ajoitusta	
			Exuperantiukselle, CXLV Sabianukselle, CXLVII

7 Lähteet ja apuneuvot

Augustinus, Aurelius

De bono coniugali. Corpus Christianorum, Series Latina (CSEL) 41.

De sancta virginitate, CSEL 41.

Epistulae CSEL 34.

On the Holy Trinity. Doctrinal Treatises. Moral Treatises. A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. First Series. Volume 3. Ed. Philip Schaff 1887. Grand Rapids, Michigan: B. Eerdmans.

The Confessions and Letters of St. Augustin with a Sketch of His Life. A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. First Series. Volume 1. Ed. Philip Schaff 1886. Grand Rapids, Michigan: B. Eerdmans.

Hieronymus, Eusebius Sophronius

Adversus Helvidium de Mariae virginitate perpetua, Patrologia Latina (PL) 23.

Adversus Jovinianum libri ii, PL 23.

Contra Vigilantium liber, PL 23

Epistulae, CSEL 54–56

The Principal Works of St. Jerome. A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Second Series. Volume 6. Trans. W. H. Fremantle. Ed. Philip Schaff and Henry Wace 1892. Grand Rapids, Michigan: B. Eerdmans.

Raamattu

1992

Pyhä Raamattu. Vanha testamentti. Uusi testamentti. Helsinki: Suomen Pipliaseura.

8 Kirjallisuus

Allen, Prudence

1985

The Concept of Women. The Aristotelian Revolution BC 750– AD 1250. Montreal: Eden Press.

Brown, Peter

1981

The Cult of the Saints. It's Rise and Function in Latin Christianity. London: SCM Press.

1986

The Notion of Virginité in the Early Church. – Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century. Volume 16 of World Spirituality. An Encyclopedic History of the Religious Quest. London: Routledge & Kegan Paul.

- 1988 The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity. New York: Columbia University Press
- 1989 Society and the Holy in Late Antiquity. Berkeley: University of California Press.
- Castrén, Paavo & Pietilä-Castrén, Leena
2000 Antiikin käsikirja. Helsinki: Otava.
- Castelli, Elizabeth
2004 Martyrdom and Memory. Early Christian Culture Making. New York: Columbia University Press.
- Chadwick, Henry
2001 The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great. Oxford History of the Christian Church. Oxford: Oxford University Press.
- Clark, Elizabeth A.
1992 The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate. Princeton: Princeton University Press.
- Clark, Gillian
1993 Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Lifestyles. Oxford: Clarendon Press.
- 1995 Women and Asceticism in Late Antiquity. The Refusal of Status and Gender. – Asceticism. New York: Oxford University Press.
- 2004 Christianity and Roman Society. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cobb, L. Stephanie
2008 Dying to Be Men. Gender and Language in Early Christian Martyr Texts. New York: Columbia University Press.
- Cooper, Kate
1996 The Virgin and the Bride. Idealized Womanhood in Late Antiquity. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Dunderberg, Ismo
2005 Nag Hammadin löytö ja gnostilaisuus. – Nag Hammadin kätketty viisus. Gnostilaisia ja muita varhaiskristillisiä tekstejä. Helsinki: WSOY.
- Elm, Susanna
1994 ‘Virgins of God’. The Making of Asceticism in Late Antiquity. Oxford Classical Monographs. Oxford: Clarendon Press.

- Ermatinger, James W.
2007 Daily Life of Christians in Ancient Rome. Daily Life Through History. Westport, Connecticut: Greenwood Press.
- Grant, Robert M.
1986 Gnostic Spirituality. – Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century. Volume 16 of World Spirituality. An Encyclopedic History of the Religious Quest. London: Routledge & Kegan Paul.
- Gribomont, Jean
1986 Monasticism and Asceticism. I. Eastern Christianity. – Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century. Volume 16 of World Spirituality. An Encyclopedic History of the Religious Quest. London: Routledge & Kegan Paul.
- Halldorf, Peter
2001 21 kirkkoisää. Kristillisen uskon muotoutumisen historiaa. Kokkola: Barents Publishers-Fin.
- Hellerman, Joseph H.
2001 The Ancient Church as Family. Minneapolis: Fortress Press.
- Hickey, Anne Ewing
1987 Women of the Roman Aristocracy as Christian Monastics. Studies in Religion no 1. Ann Arbor: UMI Research Press.
- Horn, Cornelia B. & Martens, John W.
2009 “Let the Little Children Come to Me”. Childhood and children in Early Christianity. Washington: The Catholic University of America Press.
- Hunter, David G.
1999 Clerical Celibacy and the Veiling of Virgins. New Boundaries in Late Ancient Christianity. – The Limits of Ancient Christianity. Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R. A. Markus. Recentiores. Later Latin Texts and Contexts. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- 2007 Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity. The Jovinianist Controversy. Oxford Early Christian Studies. Oxford: Oxford University Press.
- Hyypä, Tuulikki
1969 Neitsyysajatus Hieronymuksen teologiassa. Pro gradu-tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Kakkuri-Knuuttila, Marja-Liisa

- 1991 Argumentaatiotaito Aristoteleella. Helsingin kauppakorkeakoulu. Työpapereita F-293. Helsinki: Helsingin kauppakorkeakoulu.
- Kelly, J. N. D.
1975 Jerome. His Life, Writings, and Controversies. London: Duckworth.
- Kelly, M. Jamesetta
1944 Life and Times as Revealed in the Writings of St. Jerome Exclusive His Letters. Patristic Studies vol 70. Washington: Catholic University of America.
- Kojo, Oiva
1933 Hieronymus munkkilaisuuden edustajana ja edistäjänä. Laudaturikirjoitus. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Lampe, Peter
2003 The Language of Equality in Early Christian House Churches. A Constructivist Approach. – Early Christian Families in Context. An Interdisciplinary Dialogue. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Laqueur, Thomas Walter
1990 Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud. Cambridge: Harvard University Press.
- Leclercq, Jean
1986 Monasticism and Asceticism. II. Western Christianity. – Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century. Volume 16 of World Spirituality. An Encyclopedic History of the Religious Quest. London: Routledge & Kegan Paul.
- Liljeström, Marianne
1996 Sukupuolijärjestelmä. – Avainsanat. 10 askelta feministiseen tutkimukseen. Tampere: Vastapaino.
- LRCW
2010 Lives of Roman Christian Women. Ed. Carolinne White. Stirlingshire: Penguin Books.
- MacDonald, Margaret Y.
2003 Was Celsus Right? The Role of Women in the Expansion of Early Christianity. – Early Christian Families in Context. An Interdisciplinary Dialogue. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Marjanen, Antti
2002 Kaikki naiset eivät vaienneet. – Eevan tie alttarille. Nainen kirkon historiassa. Helsinki: Edita.

- McNamara, Jo Ann Kay
1996 Sisters in Arms. Catholic Nuns Trough Two Millenia. Cambridge: Harvard University Press.
- Merdinger, Jane
1991 The World of the Roman Empire. – Early Christianity. Origins and Evolution to AD 600. In Honour of W H C Frend. London: SPCK.
- Mustakallio, Katariina
2008 Uskonto ja yhteisö antiikin Roomassa. Helsinki: Gaudeamus.
- Nathan, Geoffrey S.
2000 The Family in Late Antiquity. The Rise of Christianity and the Endurance of Tradition. London: Routledge.
- Nissinen, Martti
2002 Oliko kaikki Eevan syytä? – Eevan tie alttarille. Nainen kirkon historiassa. Helsinki: Edita.
- Nyberg, Kristel
2006 Prostituutio ja naisihanne Uuden testamentin maailmassa. – Taivaallista seksiä. Tammi: Helsinki.
- Oikarinen, Antti T.
2011 Johdanto. – Kirjeet Luciliukselle. Lucius Annaeus Seneca. Helsinki: Basam Books.
- Osiek, Carolyn & Balch, David L.
1997 Families in the New Testament World. Households and House Churches. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Ranft, Patricia
1998 Women and Spiritual Equality in Christian Tradition. New York: St. Martin's Press.
- Rousselle, Aline
1988 Porneia. On Desire and the Body in Antiquity. Cambridge: Blackwell.
- Salisbury, Joyce
1997 Perpetua's Passion. The Death and Memory of a Young Roman Woman. New York: Routledge.
- Salmesvuori, Päivi
2002a Asketismilla puhdistettu nainen. – Eevan tie alttarille. Nainen kirkon historiassa. Helsinki: Edita.
- 2002b Tekla – aktiivinen apostoli. – Eevan tie alttarille. Nainen kirkon historiassa. Helsinki: Edita.

- 2006 Paluu paratiisiin. Enkelielämän ihanne myöhäisantiikin kristinuskossa. – Taivaallista seksiä. Kristinuskko ja seksuaalisuus. Helsinki: Tammi.
- 2009 Power and Authority. Birgitta of Sweden and Her Revelations. Diss. Helsinki. [Helsinki]: [Päivi Salmesvuori].
- Shaw, Teresa
1998 The Burden of the Flesh. Fasting and Sexuality in Early Christianity. Minneapolis: Fortress Press.
- Sihvola, Juha
1999 Antiikin tunneteoriat nykyajattelun lähtökohtana. – Tunteiden sosiologiaa. II. Historiaa ja säätelyä. Tietolipas 157. Helsinki: SKS.
- Smith, Warren Thomas
1980 Augustine. His Life and Thought. Atlanta: John Knox Press.
- Uro, Risto
2006 Kieltäytymisen lumo. Seksuaalinen asketismi varhaiskristillisyydessä. – Taivaallista seksiä. Tammi: Helsinki.
- Valantasis, Richard
1995 A Theory of the Social Function of Asceticism. – Asceticism. New York: Oxford University Press.
- Wiesen, David S.
1964 St. Jerome as a satirist. A study in Christian Latin thought and letters. Cornell studies in classical philology 34. Ithaca: Cornell University Press.
- Zizioulas, John D.
1986 The Early Christian Community. – Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century. Volume 16 of World Spirituality. An Encyclopedic History of the Religious Quest. London: Routledge & Kegan Paul.