Loistavat sisaret

Foibe, Prisca ja Junia
– Paavalin työtoverit Roomassa

Liisa Lahdelma
Uuden testamentin eksegetiikan maisterin tutkielma
Elokuu 2022

Tiivistelmä

Tiedekunta: Teologinen tiedekunta

Koulutusohjelma: Teologian ja uskontotutkimuksen maisteriohjelma

Opintosuunta: Kirkkojen ja uskonnollisten yhteisöjen asiantuntijatyön opintosuunta

Tekijä: Liisa Lahdelma

Työn nimi: Loistavat sisaret, Foibe, Prisca ja Junia– Paavalin työtoverit Roomassa

Työn laji: Maisterin tutkielma

Kuukausi ja vuosi: Elokuu 2022

Sivumäärä: 79

Avainsanat: Roomalaiskirje 16:1–15, naisen asema, varhaiskristillisyys, tekstikritiikki, Paavali, eksegetiikka

Ohjaaja tai ohjaajat: Petri Luomanen

Säilytyspaikka: Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia

Muita tietoja: -

Tiivistelmä:

Roomalaiskirjeen perusteella syntyy kuva, että varhaisessa kristinuskossa vaikuttaneet Foibe, Prisca ja Junia olivat hämmentävän voimakkaita, itsenäisiä ja vaikutusvaltaisia. Kuva on ristiriidassa sen kanssa, että ensimmäisen vuosisadan viimeisinä vuosikymmeninä Rooman varhaiskristittyjen naisten asema näyttää olleen alistettu.

Tämä tutkimus tarkastelee Paavalin Roomalaiskirjeessä mainitsemaa kolmea naista, Foibea, Priscaa ja Juniaa. Heidän kauttaan pohdin sitä, olivatko varhaiskristityt naiset Roomassa todella niin aktiivisia kuin jotkut tutkijat ovat esittäneet. Kuvaan ajanlaskun alun Rooman kristittyjä, pohdin naisten asemaa antiikin Roomassa, juutalaisuudessa, Jeesus-liikkeessä ja varhaisessa kristinuskossa. Roomalaiskirjeen taustan kuvauksen jälkeen tarkastelen Roomalaiskirjeessä esiintyviä kristittyjä naisia ja heistä tarkemmin Foibea, Priscaa ja Juniaa. Lopuksi kuvaan varhaisia kristittyjä naisia Roomalaiskirjeen ulkopuolella.

Johtopäätöksenä totean, että Foibe, Prisca ja Junia olivat merkittäviä ensimmäisten vuosikymmenien Kristus-liikkeen vaikuttajia. Foibe oli todennäköisesti Paavalin tärkeä luottohenkilö, joka oli älyllisesti ja hengellisesti kykenevä selventämään teologisesti vaikeatajuista Roomalaiskirjettä. Prisca saattoi olla taustaltaan ylhäinen ja oli siksi voinut saada korkeatasoisen koulutuksen. On mahdollista, että hän oli arvostettu teologi ja Heprealaiskirjeen kirjoittaja. Junia oli erittäin arvostettu ja kaikkien kunnioittama apostoli. Juuri syntyneessä Kristus-liikkeessä muutkin naiset saattoivat olla tärkeitä ja saavuttaa auktoriteetin aseman. V arhaisen kristinuskon ympäristöön mukautuva asenne todennäköisesti johti siihen, että Foiben, Priscan ja Junian samoin kuin muiden varhaiskristittyjen naisten arvoa myöhemmin alennettiin ja heidän merkitystään vähäteltiin. Työ pohtii sitä, että varhaisen kristinuskon valinta luopua tasa-arvon periaatteista ja sopeutua ympäröivään kulttuuriin on osaltaan muokannut naisen asemaa läntisessä kulttuurissa seuraavina vuosituhansina.

Sisällysluettelo

1 Johdanto *4*

2 Rooman urbaanit kristityt *6*

3 Naiset antiikin Roomassa *15*

4 Naiset juutalaisuudessa ja Jeesus-liikkeessä *20*

4.1 Naiset juutalaisuudessa **20**

4.2 Naiset Jeesus-liikkeessä **21**

5 Naiset varhaisessa kristinuskossa *29*

5.1 Rajat murtuvat – vai murtuvatko? **29**

5.2 Paluu vanhaan **33**

6 Naiset ”hereettisissä” liikkeissä *37*

7 Roomalaiskirjeen taustaa *40*

8 Roomalaiskirjeen 16. luvun kristityt naiset *44*

8.1 Foibe **48**

8.2 Prisca **57**

8.3 Junia **65**

9 Varhaisia kristittyjä naisia Roomalaiskirjeen ulkopuolella *69*

10 Johtopäätökset *72*

11 Lähde- ja kirjallisuusluettelo *76*

11.1 Lähteet ja apuneuvot **76**

11.2 Kirjallisuus **76**

1 Johdanto

Naisen rooli kristinuskon ensimmäisinä vuosikymmeninä on johtanut ristiriitaisiin tulkintoihin. Paavalin Roomalaiskirje on luonut kuvan hyvin itsenäisistä naisista, kun taas muutama vuosikymmen myöhemmin kirjoitettu 1. Klemensin kirje kuvaa samojen seurakuntien naisten olevan alistettuja. Ristiriidalle on ehdotettu kahta mahdollista syytä.[1]

Syynä saattoi olla vain muutaman vuosikymmenen sisällä asenteissa syntynyt radikaali muutos. Kristinusko alkoi kehittyä nopeasti ensimmäisellä vuosisadalla. Naisten aktiivinen rooli seurakunnissa oli ehkä hyväksytympää aivan kristinuskon alkuvaiheessa, ensimmäisen vuosisadan puoliväliin saakka. Alun monimuotoisuuden jälkeen syntyi kristinuskon valtavirta, josta harhaoppien mukana alkoi karsiutua myös naisten ääni.[2] Dramaattinen muutos saattoi alkaa jo ensimmäisen vuosisadan toisella puoliskolla, jolloin Roomassa kirjoitettiin Klemensin kirje. Naisten alistaminen levittäytyi koko tunnettuun kristittyyn maailmaan. Siitä kertoo myös 1. Timoteuksen kirje. Jos se on aito Paavalin kirje, se voi olla kirjoitettu jo vuonna 65. Jos se taas on pseudepigrafi – kuten suurin osa tutkijoista ajattelee– se ajoittuu ensimmäisen vuosisadan loppuun tai jopa toisen vuosisadan alkupuolelle.[3] 1. Tim. 2:11–15 julistaa: ”Naisen tulee kuunnella opetusta, hiljaa ja kuuliaisena. Sitä en salli, että nainen opettaa, enkä sitä, että hän hallitsee miestä; hänen on elettävä hiljaisesti. Ensinhän luotiin Aadam ja sitten Eeva, eikä petetyksi joutunut Aadam, vaan nainen antoi pettää itsensä ja rikkoi käskyn. Lasten synnyttäjänä hän on kuitenkin pelastuva, jos vain pysyy uskossa ja rakkaudessa ja viettää hillittyä, Jumalalle pyhitettyä elämää.”

Toinen mahdollinen selitys Rooman naisten aseman ristiriitaisuudelle on se, että Paavalin kirjeen antama mielikuva aktiivisista naisista Roomassa kristinuskon alussa johtaa harhaan. Ehkä Roomalaiskirjeessä vain sattumalta mainitaan joitakin yksittäisiä naisia, jotka eivät kuitenkaan edusta laajemmin kristittyjä naisia Roomassa.[4] Naisilla ei olisi ollut Roomassa eikä muissakaan kristittyjen yhteisöissä kristinuskon alkuvuosina erityistä vapautta toimia itsenäisesti laajemmassa mielessä eikä heidän asemansa poikennut erityisellä tavalla naisten asemasta muualla yhteiskunnassa. Silloin jo alusta alkaen naiset olisi pyritty vaientamaan seurakunnassa. Näin siis mitään muutostakaan ei olisi tapahtunut ensimmäisen vuosikymmenen puolivälissä.

[1] Lampe 2003, 167.
[2] E.A. Clark 1986, 11.
[3] Brown ja Soards 2016, 238.
[4] Lampe 2003, 167.

Varhaisten kristittyjen naisten asema on jättänyt tilaa spekulaatiolle, sillä heistä tiedetään yllättävän vähän. Naisten kirjoittamia dokumentteja ei tuolta ajalta ole juuri säilynyt, eikä naisen ajatuksista ja elämästä ei ole välitöntä tietoa.[5] Antiikin kirjallisissa dokumenteissa naiset ovat jääneet lähes näkymättömiksi. Silloin harvoin, kun naisista kirjoitetaan, kirjoitetaan yleensä ylhäisön naisista, ja kirjoittajina ovat ylhäisöön kuuluvat miehet. Huolimatta dokumenttien niukkuudesta niissä on enemmän tietoa kuin ensilukemalla voisi olettaa. Tekstien jännitteitä ja ristiriitoja tarkastelemalla voidaan nähdä jälkiä marginaaliin joutuneista. Teksti ikään kuin olettaa syrjäytyneiden olemassaolon ja jättää heidän kohdalleen tekstikudokseen aukkoja. On kuvattu, että näiden aukkojen kohdalla mykät hahmot työntyvät tekstikudosta vasten ja aiheuttavat ristiriitaa tai epämukavuuden tunnetta sekä kirjoittajalle että lukijalle. Onkin ehdotettu, että tekstejä tulisi lukea vastakarvaan: olisi asetuttava lukijana tekstin ulkopuolelle, olisi luettava tarkasti, kuinka teksti puhuu naisista ja erityisesti siitä mitä se jättää sanomatta.[6]

Paavalin kirje Roomalaisille avaa eteemme kristinuskon ensimmäiset vuosikymmenet. Paavali kirjoitti Roomalaiskirjeen Kreikassa, Korintissa kolmannen lähetysmatkan loppupuolella, viimeistään 50-luvun puolivälin jälkeen.[7] Kirjeestä ilmenee joidenkin naisten aktiivinen rooli Rooman seurakunnissa. Paavalin välittämä kuva on hämmentävällä tavalla ristiriidassa toiseen kuvaan samoista seurakunnista, joka välittyy vain 40 vuotta myöhemmin, jolloin vuonna 96 Klemens kirjoitti Roomassa kirjeen Korintin seurakunnalle. Vaikka Klemensin kirje ei kuulu Uuden testamentin kaanoniin, kirjettä luettiin säännöllisesti Korintin kirkossa, ja sitä pidetään tärkeänä dokumenttina.[8] Klemensin kirje pyrkii painokkaasti vähentämään naisten vaikutusvaltaa. Oliko Klemensillä jokin erityinen syy kirjoittaa Korintin seurakunnalle naisia alistavasti? Kenties naisia piti ojentaa liiallisesta äänekkyydestä, pyrkimyksestä tasa-arvoon ja aktiiviseen sosiaaliseen elämään. Olivatko Rooman seurakuntien naiset Klemensin maalaamia esikuvia ”hiljennetyistä naisista”? Kuvasiko Klemens Rooman seurakuntien todellisen tilanteen? Olisiko hän voinut kehottaa

[5] Cox Miller 2005, 1–2. Joitakin varhaisia lähteitä nykytutkijat pitävät naisten kirjoittamina. Millerin mukaan niitä olivat tarinat, joita naiset oletettavasti kertoivat toisille naisille. Tällaisia olisivat esimerkiksi apokryfisten apostolien tekojen fiktiiviset kertomukset naissankareista, Xantipasta, Polyxenasta ja Maximillasta. Itäisessä traditiossa naisten kirjoittamia tekstejä on vieläkin vähemmän. Poikkeuksen tekee Itä-Rooman keisari Theodosius II:n puoliso keisarinna Aelia Eudokia. Hänen kirjoituksensa ovat kuitenkin lähinnä kirjallisuutta ja runoutta eivätkä kerro paljoa antiikin kristitystä naisesta.
[6] Matthews 2001, 8–9.
[7] Lampe 2003, 14.
[8] Horrell 1996, 238–239.

Korintin seurakunnan naisia vaitioloon ja alistumiseen, jos sama ei olisi tapahtunut seurakunnissa Roomassa?[9]

Tämän tutkimuksen keskeisenä tarkoituksena on tarkastella Paavalin Roomalaiskirjeessä mainitsemaa kolmea naista, Foibea, Priscaa ja Juniaa. Heidän kauttaan pohdin sitä, olivatko varhaiskristityt naiset Roomassa todella niin aktiivisia kuin jotkut tutkijat ovat esittäneet. Tutkimuksen taustaksi kuvaan varhaista kristinuskoa Roomassa, naisen asemaa kreikkalais-roomalaisessa kulttuurissa ja historiallisen Jeesuksen seuraajina Galileassa ja Juudeassa. Sen jälkeen tutkin naisen asemaa aikana, jolloin kristinusko leviää Rooman valtakunnassa, varhaisten roomalaisten kristittyjen naisten asemaa Paavalin Roomalaiskirjeen kirjoittamisen aikana ja sen jälkeen.

2 Rooman urbaanit kristityt

Emme tiedä tarkasti, milloin kristinusko saapui Rooman kaupunkiin. Emme myöskään tiedä, millä tavalla tai minkälainen kristinusko tuli Roomaan ensimmäisenä. Kristinuskon saapumisesta ei ole Roomassa mitään arkeologisia jälkiä, sillä ensimmäisen kahden vuosisadan aikana ei ollut mitään ”kristillistä kulttuuria”, ja materiaaliset lähteet ovat vähäisiä sekä vaikeasti tulkittavissa.[10] Ainoat lähteet varhaisimmasta kristinuskosta ovat käytännössä kirjalliset lähteet, joissa on sekä kristittyjä että ei-kristittyjä lähteitä.[11] M. Vinzent on koonnut tunnetun kirjallisen lähdeaineiston. Paitsi Paavalin kirjeet siihen kuuluu mm. Pseudo-Ignatiuksen, Irenaeuksen. Kyprianuksen ja Dionysios Aleksandrialaisen kirjeet. Roomassa myös kirjoitettiin tekstejä: mahdollisesti Markuksen evankeliumi, 1. Klemensin kirje, Hermaan Paimen sekä Justinoksen, Tatianoksen, Hippolytoksen ja Novatianuksen kirjoitukset. Myös myöhemmin harhaoppisiksi julistettuja kirjoituksia liitetään Roomaan: mahdollisesti Valentinoksen Totuuden evankeliumi, Ptolemaioksen Kirje Floralle ja fragmentteja Markionin Antiteeseistä. Myös monet kristityt lähteet viittaavat Roomaan aktiivisena kristittyjen keskuksena, samoin marttyyrikertomukset, ja esimerkiksi Liber Pontificalis, liturgiset tekstit ja Traditio apostolica. Ei-kristityistä lähteistä tärkeä on Suetonius. Ei-materiaalisia lähteitä on lähinnä katakombeissa ja sarkofageissa.[12]

[9] Lampe 2003, 147–148.
[10] Vinzent 2006, 397–398. Vasta Konstantinuksen mittava rakennusprojekti teki kristinuskon näkyväksi Rooman arkkitehtuurissa.
[11] Spence 2004, 15.
[12] Green 2010, 170–179;195; Vinzent 2006, 397–398. Katakombit kuvaavat vasta 250–300-lukua. Niistä on löydetty myös jälkiä varhaisesta kristillisestä taiteesta kuten kuvia kristillisistä symboleista, kalasta, ankkurista ja rististä.

Roomassa ja sen satamakaupungissa Puteolissa (nyk. Pozzuoli) tiedetään olleen kristittyjä[13] jo ennen Paavalin matkaa Roomaan. Kristittyjen läsnäolosta Roomassa kertoo Apostolien teot (Apt. 28: 13–16), joka kuvaa Kuinka ”veljet” ottivat vastaan Paavalin ja hänen matkaseurueensa Puteolissa heidän matkallaan Sisiliasta Regiumin kautta kohti Roomaa.

> 13 Sitten lähdimme taas purjehtimaan ja saavuimme Regiumiin. Kun olimme olleet siellä päivän, alkoi puhaltaa etelätuuli, ja me pääsimme kahdessa päivässä Puteoliin.
> 14 Siellä tapasimme veljiä, ja nämä pyysivät meitä jäämään viikoksi luokseen. Näin me saavuimme Roomaan.
> 15 Siellä asuvat veljet olivat jo kuulleet meistä ja tulivat meitä vastaan Forum Appiin ja Tres Tabernaen pikkukaupunkeihin saakka. Nähdessään heidät Paavali kiitti Jumalaa ja sai lisää rohkeutta.
> 16 Kun sitten olimme perillä Roomassa, Paavalille annettiin lupa asua omassa asunnossa yhdessä häntä vartioivan sotilaan kanssa.[14]

Puteoli oli vielä ensimmäisen vuosisadan puoliväliin saakka Rooman tärkein satamakaupunki itään menevälle kaupalle, vasta myöhemmin sen korvasi Ostia. Puteolin satamaan tuotiin Aleksandriasta viljaa ja sieltä vietiin itään viiniä, öljyä, keramiikkaa ja metalliastioita. Juuri Puteoliin tulivat todennäköisesti kauppalaivojen mukana ensimmäiset juutalaiset. Sieltä he jatkoivat edelleen Roomaan ja kenties Aquileiaan pohjoisessa. Puteoli oli *urbs graeca*, ja myös idästä tulevat uskonnot saapuivat sinne ensimmäisinä. Esimerkiksi Serapis-kultin temppeli rakennettiin ensin Puteoliin ja vasta sitten Roomaan.[15] Plinius Vanhemman mukaan juutalaisia olisi ollut Roomassa jo 139 eaa. Vuonna 61 eaa. heidän lukumääränsä kasvoi selvästi, kun pääkaupunkiin tuotiin runsaasti juutalaisia orjia.[16] Filon (n. 20 eaa. – 50 jaa.) kuvaa monien juutalaisten olleen Rooman kansalaisia.[17]

Myös kristinusko tuli idästä ensin Puteoliin. Kristittyjen uskotaan seuranneen juutalaisia Apenniinien niemimaalle kauppareittejä pitkin.[18] Mahdollisesti kristinusko välittyi roomalaisiin talouksiin niissä olleiden juutalaisten orjien, vapautettujen orjien tai naisten mukana jo 30–40-luvuilla.[19] Juutalaiskristityt[20] pseudoklemensiläiset tekstit väittävät

[13] Kristityt -sana on ongelmallinen, sillä Paavali ei vielä käytä sitä. Oikeampaa olisi kutsua heitä ”Kristukseen uskoviksi”. Voimme kuitenkin käyttää sanaa, kun tunnemme tässä sen rajoitukset. Ks. Spence 2004, 245.
[14] Kirkkoraamattu (KR)1992. Kaikki käännökset, mikäli ei toisin mainita, ovat 1992 Kirkkoraamatun käännöksestä. Kuvauksen historiallisuus on epävarmaa, mutta Luukkaan evankeliumin ja Apostolien tekojen ensimmäisen vuosisadan lopulla elänyt kirjoittaja pitää kuitenkin itsestään selvänä kristittyjen läsnäoloa Puteolissa. Ajoituksesta ks. Brown ja Soards 2016, 76, 99.
[15] Lampe 2003, 10.
[16] Jeffers 1999, 213. Roomalainen kenraali Pompeius lähetti monia juutalaisia orjiksi Roomaan valloitettuaan Jerusalemin.
[17] Green 2010, 2–10. Jeffers arvioi kokonaisväestöstä tuolloin vain noin 10% olleen Rooman kansalaisia; ks. Jeffers 1999, 197.
[18] Lampe 2003, 10.
[19] Jewett 2007, 60.
[20] Juutalaiskristityt-termin määrittelyn ongelmista ks. Luomanen 2012, 8–14. Tässä tutkimuksessa termiä käytetään jatkossa tarkoittamaan juutalaista syntyperää olevia kristittyjä.

Barnabaan tuoneen kristinuskon Roomaan. Vaikka Barnabas ei henkilökohtaisesti olisikaan tullut Roomaan, on silti mahdollista, että Antiokian kirkon jäsenet toivat ensimmäisinä evankeliumin imperiumin pääkaupunkiin.[21] Mitään todistusaineistoa ei sen sijaan ole sille, että apostolit olisivat tuoneet kristinuskon Roomaan ja perustaneet Rooman kirkon. Todennäköisempää on se, että Roomassa jo asuneet juutalaiset olisivat kääntyneet Kristuksen seuraajiksi apostolien aikana ja välittäneet uuden tradition roomalaisille yhdistäen siihen juutalaisia riittejä.[22] Esler arvioi, että Kristus-liike tuli Roomaan 15–20 vuotta ennen Roomalaiskirjettä, jolloin päätyisimme vuosiin 35–43 jaa.[23] Jeffersin mukaan Claudiuksen edikti vuodelta 49 eaa. olisi osoitus siitä, että ensimmäiset Rooman kristityt olivat juutalaisia käännynnäisiä, jotka joutuivat konfliktiin Rooman juutalaisen yhteisön kanssa.[24] Kristus-liikkeen leviäminen ja moninaisuus Roomassa viittaavat siihen, että uusi usko tuli useita eri reittejä pitkin.[25]

Roomassa juutalaiset olivat järjestyneet useampaan itsenäiseen synagogaan, jotka liittyivät vain löyhästi toisiinsa. Synagoga-sanalla viitattiin seurakuntaan, ei rakennukseen, jossa he tapasivat.[26] Synagogia tunnetaan ensimmäiseltä vuosisadalta ainakin viisi.[27] Näin myös kristinusko jakautui Roomassa jo alusta lähtien pienempiin ryhmiin toisin kuin esimerkiksi Aleksandriassa.[28] Ensimmäiset kristityt kokoontuivat todennäköisesti alussa yhdessä juutalaisten kanssa. Se on uskottavaa, koska juutalaisuudessa oli tuolloin yleistä, että *sebomenoi*[29] eli ympärileikkaamattomat, jotka arvostivat juutalaisuuden monoteismia ja osittain noudattivat juutalaista lakia, osallistuivat myös synagogan palveluksiin. Heidän joukossaan oli myös korkea-arvoisia roomalaisia naisia.[30] Samalla tavalla synagogan kokouksiin osallistui ympärileikkaamattomia pakanakristittyjä.[31] Ehkä juuri synagogapalvelukset olivat niitä tilaisuuksia, joissa Kristuksen seuraajiksi juuri kääntyneet

[21] Schüssler Fiorenza 1983, 164.
[22] Spence 2004, 15–16; Vinzent 2006, 402. Traditio apostoleista kristinuskon perustajina Roomassa esiintyy esim. Irenaeuksen tekstissä hänen teoksessaan *Harhaopeista*. Epäluotettava 300-luvulla vaikuttanut kirjoittaja Ambrosiaster taas toteaa, ettei kirkolla ole apostolista pohjaa, ja hän kuvaa kristinuskon siirtymistä juutalaisille juutalaisilta. Tämä edustaa myös yleistä käsitystä kristinuskon synnystä Roomassa.
[23] Esler 2003, 101.
[24] Jeffers 1999, 318.
[25] Jewett 2007, 60.
[26] Esler 2003, 88, 90. Rooman juutalaisilla oli todennäköisesti erillisiä synagogarakennuksia jo ensimmäisellä vuosisadalla. Myös McGowan 2014, 66.
[27] Lampe 2003, 431–432; Penna 1982, 327–329. Synagogat ja myöhemmin kristilliset kirkot saatettiin ymmärtää myös kokouksina tai kiltoina, joita Välimeren kulttuurissa syntyi muutenkin yleisesti erilaisten aiheiden ympärille. Ks. McGowan 2014, 71. Synagogia saattoi olla enemmänkin, nimeltä tunnetaan yhteensä 13 juutalaista synagogaa Roomassa. Ks. Esler 2003, 88.
[28] Lampe 2003, 431–432; Vinzent 2006, 400.
[29] Ks. esimerkiksi Apt.10: 2; 17:4.
[30] Schüssler Fiorenza 1983, 168; Matthews 2001, 67.
[31] Lampe 2002, 69.

juutalaiset välittivät uutta uskoa eteenpäin jo muutamia vuosia sen jälkeen, kun kristinusko oli alkanut vaikuttaa Jerusalemissa.[32]

Kristityt todennäköisesti osallistuivat ensimmäisinä vuosikymmeninä aktiivisesti synagogapalveluksiin. Kristittyjen erilliset omat kokoontumiset saattoivatkin olla alussa ainoastaan synagogapalveluksia täydentäviä tapaamisia. He osallistuivat synagogapalveluksiin lauantaisin ja kristittyjen kokoontumisiin sunnuntaisin eivätkä katsoneet, että heidän pitäisi valita näiden kahden välillä.[33] Synagogan ulkopuolella kristityt tapasivat yksityiskodeissa,[34] ja näissä tapaamisissa painottuivat karismaattisuus, keskustelu ja yhteinen ateriointi.[35] Jerusalemissa oli sama käytäntö: kristityt kuuluivat alussa synagogaan, mutta he kokoontuivat lisäksi yksityiskodeissa.[36]

Juutalaiset olivat olleet jo vuosikymmeniä merkittävä väestönosa Roomassa, ja heidän määränsä kasvoi suhteettoman nopeasti. Vaikka juutalaisuus olikin sallittu uskonto, historioitsija Cassius Dion mukaan keisari Tiberius (42 eaa.–37 jaa.) karkotti juutalaisia Roomasta.[37] Dio myös kertoo juutalaisten kokoontumisvapautta rajoitetun vuonna 41, koska juutalaisia oli kaupungissa niin paljon, että he aiheuttivat levottomuutta.[38] Roomassa arvioidaan olleen ensimmäisen vuosisadan puolivälissä 800 000 – 900 000 tuhatta asukasta, joista juutalaisia olisi ollut 40 000 – 50 000.[39] Vain muutama vuosi kokoontumisvapauden rajoituksen jälkeen Roomassa syntyi nk. Chrestos-konflikti.

Historioitsija Suetonius (n. 69–140 jaa.) kirjoitti: *Iudaeos, impulsore Chresto, assidue tumultuantes Roma expulit* (”Hän karkotti juutalaiset Roomasta, koska nämä kapinoivat jatkuvasti Chrestuksen aloitteesta"). On esitetty, että Suetonius viittaa Chrestuksella henkilöön, joka olisi ollut Roomassa eikä siis kyse olisi Kristuksesta. Toisaalta pidetään hyvinkin mahdollisena, että sanalla ”Chrestus” viitattiin Kristukseen, ja että Kristuksesta julistaminen olisi aiheuttanut yhdessä tai useammassa Rooman synagogassa levottomuuksia.[40]

---

[32] Spence 2004, 17; Esler 2003, 105.
[33] Chadwick 2001, 10. Käytäntö jatkui paikoitellen aina 300-luvun loppupuolelle asti.
[34] Pihlava 2017, 22. Esim. Paavalin kirjeessä Roomalaisille kuvataan seurakunnan kokoontuneen Priscan ja Aquilan talossa Roomassa (Room. 16:3–5). Kristityt eivät tässä suhteessa olleet poikkeuksellisia, sillä myös muut idästä tulleet kultit kokoontuivat yksityisissä kodeissa. Ks. myös Schüssler Fiorenza 1986, 176–177.
[35] McGowan 2014, 83. McGowan painottaakin, että vasta synagogasta eron jälkeen kristityt alkoivat tapaamisissaan lainata piirteitä synagogapalveluksista kuten lukea kirjoituksia ja tulkita niitä; paradoksaalisesti he vasta silloin ”synagogalaistuivat”.
[36] Schüssler Fiorenza 1983, 179.
[37] Lampe 2003, 9–15.
[38] Tosin G. Lüdemann on esittänyt, että maininta vuodesta 41 viittaisi Claudiuksen ediktiin. Ks. Lampe 2003, 14–15.
[39] Esler 2003, 84, 101.
[40] Myös Tacitus käytti sanaa ”chrestianos” kristityistä (Ann. 15:44) samoin kuin Tertullianus sanaa ”chrestiani” (Ad Nationes 1.3). Kts. myös Lampe 2003, 13 ja Jeffers 1999, 317–318.

Levottomuuden syynä on voinut olla konflikti, joka syntyi, kun Kristukseen uskovat saarnasivat synagogassa tai kun lakia noudattavien juutalaisten ja ympärileikkaamattomien pakanakristittyjen välillä syntyi kiistaa heidän yrittäessään aterioida yhdessä.[41]

Tapahtumat sijoitetaan 40-luvun loppupuolelle, ja karkotus tunnetaan Claudiuksen ediktinä, joka annettiin todennäköisesti vuonna 49.[42] Kristittyjen kannalta edikti oli hyvin merkittävä. Konfliktiin osallistuneet juutalaiset, jotka kapinoivat Chrestuksen aloitteesta, karkotettiin Roomasta. Vaikka Apostolien teoissa (Apt. 18:2) todetaan, että kaikki juutalaiset, πάντας τοὺς Ἰουδαίους, karkotettiin Roomasta, sitä vastaan sotii aiempi Suetoniuksen toteamus, että vain kapinoivat juutalaiset karkotettiin. Tuskin myöskään karkotettiin niitä juutalaisia, jotka olivat Rooman kansalaisia tai Rooman kansalaisille kuuluneita juutalaisia orjia.[43]

Varhaisimmat nimeltä tunnetut roomalaiset kristityt ovat Priscilla ja Aquila. He olivat ammatiltaan teltantekijöitä. Roomalaiskirjeessä (Room. 16:3–5) ja Korinttilaiskirjeessä (1. Kor. 16:19) heidät yhdistetään Paavalin lähetystyöhön ja he olivat mitä ilmeisimmin tärkeässä asemassa seurakunnassa. He kuuluivat Roomasta karkotettuihin kristittyihin (Apt. 18:2). Ehkä Roomasta karkotettiin etenkin kristittyjen johtajia. On mahdollista, että Claudiuksen ediktistä oli Rooman kristityille toinenkin tärkeä seuraus. Rooman kristityt erosivat synagogasta ediktin aikoihin. Pakanoiden liittyminen kristinuskoon ja heidän ottamisensa mukaan seurakuntaan saattoi kiihdyttää eroa.[44] Näin ero ja edikti saattoivat liittyä samoihin poliittisiin tapahtumiin, sillä tuolta ajalta ei tunneta mitään muuta tapahtumaa, mikä selittäisi eron. Paavalin kirjoittaessa kirjeensä roomalaisille viimeistään 50-luvun toisella puoliskolla, roomalaiset kristityt olivat jo eronneet synagogasta.[45] Rooman viranomaiset pitivät juutalaisia ja kristittyjä toisistaan erillisinä ryhminä ainakin vuonna 64 Neron vainojen aikaan.[46]

Alussa Rooman kristittyjen keskuudessa juutalainen traditio oli vahvasti edustettuna. Kuitenkin todennäköisesti jo ennen Claudiuksen ediktiä Rooman kristittyihin kuului myös ei-juutalaisia. On mahdollista, että juutalaiskristittyjen johtajien jouduttua poistumaan Roomasta, ei-juutalaiset johtajat alkoivat kehittää seuraavien viiden vuoden aikana Kristus-liikettä uuteen

[41] Lampe 2003, 69–70.
[42] Historioitsija Orosiuksen ja Apostolien tekojen perusteella vuosi olisi 49 jaa. Toisaalta Tacitus ei mainitse tapausta kuvatessaan samaa vuotta. Juutalaisten karkotus onkin voinut tapahtua jonain aikana vuoden 47 ja 50 välillä. Ks. Esler 2003, 99–100.
[43] Jeffers 1999, 318.
[44] Spence 2004, 355.
[45] Esler 2003, 121. Paavali ei kirjeessään mainitse lainkaan juutalaisten kokouksia tai rukoushuoneita (*proseuchai*) tai synagogien tärkeitä henkilöitä.
[46] Lampe 2003, 12–16; Stegemann ja Stegemann 1999, 319. Stegemann ja Stegemann viittaa Tacituksen tekstiin, Ann. 15.44.

suuntaan, joka oli riippumaton synagogasta ja Mooseksen laista. Tähän viittaa se, että vain kahdeksan vuotta ediktin jälkeen Roomalaiskirje olettaa vastaanottajilla olevan pakanatausta (mm. Room.1:13–15).[47] Roomalaiskirje sopisi sisällöltään kirjoitetuksi *sebomenoi*lle, synagogajumalanpalveluksiin osallistuville ei-juutalaisille.[48] Paavali kirjoitti Roomalaiskirjeen muuttuneeseen tilanteeseen, jossa juutalaiset Kristuksen seuraajat palattuaan Roomaan Claudiuksen kuoleman jälkeen huomasivat menettäneensä vaikutusvaltansa. Synagogan sijasta Kristuksen seuraajat olivat alkaneet kokoontua kotikirkoissa.[49] Paluumuuttajien joukossa olivat myös Prisca ja Aquila, jotka palasivat Roomaan 54–55 oltuaan Efesossa 4–6 vuotta.[50] He saattoivat muiden juutalaiskristittyjen tavoin todeta palattuaan, että pakanakristityt olivat ottaneet seurakunnissa johtoaseman. Ero synagogasta oli tapahtunut ja pakanakristittyjen vaikutusvalta alkoi lisääntyä.[51] Kuitenkin juutalaiskristittyjä oli mukana vielä merkittävä määrä, sillä Roomalaiskirjeessä heijastuu konflikti pakana- ja juutalaistaustaisten uskovien välillä. Paavali yrittää sovittaa kirjeessään konfliktia korostamalla omaa johtajuuttaan, ottamalla huomioon joustavasti kummankin ryhmän näkökohtia ja korostamalla ryhmien yhteistä päämäärää. Esler esittää, että Paavali kirjoitti kirjeensä myös juutalaistaustaisille uskoville, ei pelkästään juutalaisuutta tunteville tai Jumalaa pelkääville *sebomenoi*lle. Kirjeessään Paavali ei ole puolueeton, vaan arvostaa enemmän juutalaistaustaisia kuten ilmenee vertauksessa oliivipuusta (Room.11:16–24).[52] Paavali on suhteessaan juutalaiskristittyihin Roomalaiskirjeessä vähemmän kärjekäs kuin Filippiläiskirjeessä tai Galatalaiskirjeessä. Hän ehkä halusi kirjeellään erityisesti miellyttää juutalaiskristittyjä saadakseen heiltä tukea suhteessaan Jerusalemin seurakuntaan.[53]

Paavali ei kirjeessään puhuttele Rooman Kristuksen seuraajia yhtenäisenä kirkkona.[54] Room. 16 osoittaa, että Rooman uskovat olivat jakaantuneet pienempiin ryhmiin, kotikirkkoihin, joita kutsuttiin sanalla ἐκκλησία. Sana kuvasi kirkkoyhteisöjä, jotka kokoontuivat perheen tai kirkkoa tukevien henkilöiden ympärille.[55] Sana ei aluksi tarkoittanut

[47] Green 2010, 28; Jewett 2007, 61.
[48] Lampe 2003, 70–71.
[49] Esler 2003, 102.
[50] Vinzent 2006, 401–402. Ks. myös Apt. 18:2 ja 1 Kor. 16:19.
[51] Green 2010, 28. On kuitenkin muistettava, että Claudiuksen edikti ei varmuudella liittynyt Kristuksen seuraajiin eikä heidän identiteettinsä muotoutuminen olisi siksi välttämättä tapahtunut juuri edellä kuvatulla tavalla. Esler viittaa myös Slingerlandin näkemyksiin. Esler 2003, 102
[52] Esler 2003, 133, 222–225, 242–243, 298–305, 364.
[53] Aejmelaeus 2018, 317–318.
[54] Aejmelaeus 2018, 315. Room. 1:1:ssa Paavali puhuttelee kirjeen vastaanottajia: ”kaikille Roomassa oleville Jumalan rakkaille ja pyhille”.
[55] Esim. Room. 16:5.

tiettyä paikkaa vaan ihmisryhmän kokoontumista.[56] Ensimmäisten kahden vuosisadan aikana kristityillä ei todennäköisesti ollut mitään pysyviä tiloja kokoontumisilleen vaan he kokoontuivat aivan tavallisissa huoneissa, joissa ei ollut kiinteitä kulttiesineitä.[57] Selviä arkeologisia todisteita varhaisten kristittyjen kokoontumispaikoista ei ole jäänyt. Tosin on esitetty muutamia mahdollisia kokoontumispaikkoja kuten nykyisen *SS Giovanni e Paol*on basilikan alla tai aivan *S. Martino ai Monti*n lähellä Mons Oppiuksella tai *S. Clemente*n basilikan yhteydessä olevassa tiilirakennuksessa.[58]

Kotikirkkoja arvioidaan olleen alussa viisi tai useampia, ja nämä liittyivät vain löyhästi toisiinsa, eikä niillä ollut mitään yhteistä katto-organisaatiota.[59] Kirkko syntyi todennäköisesti yksittäisen talouden ympärille sen käännyttyä Kristuksen seuraajaksi, jolloin mukaan liittyivät perheen sukulaiset, orjat ja vapautetut orjatkin. Myöhemmin tällaiseen kirkkoon liittyi lisää ihmisiä, joita yhdisti esimerkiksi sama etninen tausta tai sama ammatti. Kerralla kotikirkkoon kokoontui Lampen arvion mukaan 15–20 henkeä, ehkä enemmänkin. Jeffers arvioi varakkaimmissa taloissa kokoontuneen korkeintaan 50 henkeä.[60] Toisaalta Jewett arvioi, että kristittyjä olisi ollut Roomassa vuonna 50 vain noin 200[61], kun Stark arvioi samaan aikaan koko Rooman valtakunnassa olleen 1400 kristittyä. Näistäkään Roomassa olisi voinut olla vain muutama sata.[62] Kristittyjen määrä kuitenkin kasvoi voimakkaasti ja jo Neron vainojen aikaan 60-luvulla heitä täytyi olla huomattava määrä, jotta heistä saattoi tulla epäsuosittuja ja jotta heitä voitiin käyttää syntipukkeina. Jewett arvioi heitä silloin olleen joitakin tuhansia.[63]

Roomalaiskirjeen tervehdyksissä mainituista kotikirkoista yksi oli syntynyt Priscan ja Aquilan ympärille, ja se oli luultavasti heidän tavallaan juutalaistaustaisten kristittyjen kirkko. Se on ainoa, josta Paavali käyttää nimeä *ekklesia*, Room.16:5: καὶ τὴν κατ᾽ οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν (”sekä heidän talossaan kokoontuvaa kotikirkkoa”).[64] Sen lisäksi vähimmillään voidaan identifioida lisäksi neljä muuta kotikirkkoa.[65] Room.16:14 toteaa: ”Terveisiä Asynkritokselle, Flegonille, Hermekselle, Patrobakselle, Hermakselle ja heidän kanssaan

[56] Pihlava 2017, 21. Samaa sanaa käytettiin aluksi yleensä uskonnollisten samoin kuin poliittisten ryhmien kokouksista, vasta myöhemmin se vakiintui tarkoittamaan kristittyjen kokouksia. Ks. Jewett 2007, 958.
[57] Lampe 2003, 368.
[58] Lampe 2003, 366–367. Myös Bradshaw 2014, 10 viittaa kahteen paikkaan. Ks. myös Pihlava 2017, 29.
[59] Lampe 2003, 359.
[60] Lampe 2003, 192; Jeffers 1999, 81.
[61] Jewett 2007, 61.
[62] Stark 1996, 7: Jewett 2007, 61.
[63] Jewett 2007, 62.
[64] Priscan ja Aquilan kotikirkko saattoi olla heidän talossaan, mutta se saattoi olla myös vuokratalossa sijaitsevassa työhuoneessa, jonne olisi voinut sopia kerralla 10–20 uskovaa. Ks. Jewett 2007, 64–65.
[65] Esler 2003, 121.

oleville veljille.” Sen voidaan ajatella viittaavan seurakuntaan, joka on syntynyt heidän ympärilleen. Heidän nimensä ovat kreikkalaisia. Room. 16:15 viittaa kolmanteen seurakuntaan: ”Terveisiä Filologokselle ja Julialle, Nereukselle ja hänen sisarelleen sekä Olympakselle ja kaikille muillekin pyhille.” Julia on latinalainen nimi ja kuului todennäköisesti kreikkalaistaustaiselle vapautetulle orjalle, muut nimet ovat kreikkalaisia. Näin toinen ja kolmas tekstissä mainittu seurakunta ovat kreikkaa puhuvien pakanakristittyjen kotikirkkoja; heidän nimensä viittaavat siihen, että he olivat taustaltaan orjia tai vapautettuja orjia.[66] Neljänteen seurakuntaan viittaa Room.16:10: ”Terveisiä Apellekselle, joka on koeteltu Kristuksen palvelija. Terveisiä Aristobuloksen perheväelle.” Viidenteen seurakuntaan viittaa jae 11: ”Terveisiä heimolaiselleni Herodionille. Terveisiä Narkissoksen talonväkeen kuuluville, jotka ovat Herran omia.” Näin Aristobuloksen sekä samoin Narkissoksen ympärille olisi syntynyt kotikirkko. Näiden lisäksi Lampe ehdottaa, että muut mainitut 14 nimeä viittaisivat vähintäänkin kahteen muuhun kotikirkkoon.[67] Tähän hän lisää vielä kahdeksannen kotikirkon, joka olisi syntynyt Paavalin ympärille hänen tultuaan Roomaan.[68] Kotikirkkoja saattoi tosin olla useampiakin. Jewett hämmästelee Room.16 tervehdyksissä mainittujen johtajien ja evankelistojen määrää ja uskoo tämän viittaavaan tätäkin suurempaan kotikirkkojen määrään, kenties kymmeneen.[69] Aiemmin mainituista viidestä kotikirkosta neljällä ei mainita olleen suojelijaa, *patronusta* tai *patronaa*[70] Jewettin mukaan tämä sopisi ajatukseen, että varhaiset Kristuksen seuraajat olivat köyhiä, eivätkä omistaneet taloa vaan asuivat ahtaasti *insula*-rakennuksissa. Vuokratiloissa tai jaetuissa tiloissa kokoontuessaan uskovat eivät olisi olleet *patronuksen* suojeluksessa. Jewett käyttääkin näistä muualla kuin yksityistaloissa kokoontuneista seurakunnista nimitystä ”vuokra-asuntokirkko” (tenement church) ja olettaa niiden olleen vailla *patronusta*, ja ne näyttäisivät olevan vailla hierarkkista rakennetta. Suurin osa uskovista olisi kuulunut juuri tällaisiin kirkkoihin.[71]

Kotikirkkojen organisaatio muistutti Rooman synagogien organisaatiota.[72] Kotikirkkojen eriytyneisyys toisistaan oli ehkä luonnollinen seuraus kristittyjen ryhmien erilaista etnisistä taustoista ja uskonnollisista traditioista. Myös kaupungin suuri koko

[66] Jeffers, 1999, 85.
[67] He saattoivat kokoontua *insulae*-rakennuksissa, vuokra-asunnoissa Trasteveressa tai lähellä Porta Capenaa. Ks. Jewett 2007, 65.
[68] Lampe 2003, 359; Esler 2003, 121–122; Jeffers 1999, 81. Aristobulos ja Narkissos eivät ehkä olleet itse kristittyjä, sillä Paavali ei tervehdi heitä. Heidän talouteensa saattoi kuulua orjia tai vapautettuja orjia, joilla oli käytössään isäntiensä talo.
[69] Jewett 2007, 62–66.
[70] Prisca ja Aquila tarjosivat talossaan tilat kokoontumiselle ja toimivat siten seurakunnan kokoontumisen emäntänä ja isäntänä.
[71] Jewett 2007, 63–68, 70.
[72] Spence 2004, 320; Green 2010, 31–32. Ks. myös Lampe 2003, 364.

myötävaikutti erillisten kotikirkkojen syntyyn. Jokainen kotikirkko todennäköisesti järjesti omat jumalanpalveluksensa yksityisessä talossa tai asunnossa. Tällainen eriytyminen johti kotikirkkojen teologiseen pluralismiin, joka oli olemassa jo Roomalaiskirjeen kirjoittamisen aikaan ja jatkui ainakin 100-luvun loppupuolelle.[73]

Idealistisen näkemyksen mukaan kielellisistä, kulttuurisista ja teologisista eroista huolimatta eri ryhmät katsoivat olevansa saman kirkon osia. Neron vainoissa kristittyjen valikoituminen syntipukiksi on saattanut liittyä heidän etniset ja kielelliset rajat ylittävään uskontoonsa.[74] Spence katsoo, että Roomalaiskirjeessä Kristukseen uskovat olisivat jo olleet erillinen yhteisö, ja Paavalin yritykset sovittaa etnisten juutalaiskristittyjen ja etnisten pakanakristittyjen kiistoja olisivat osoitus tästä.[75] Myös Vinzent toteaa, että eroista huolimatta eri kristittyjä ryhmiä Roomassa yhdisti etiikka, hengellinen voima, kukoistava lähetystyö ja yhteinen sosiaalinen ympäristö. Samalla hän kuitenkin epäilee, että kuva yhtenäisestä kirkosta ensimmäisellä vuosisadalla olisi enemmänkin toiveajattelua kuin todellisuutta.[76] Lampe korostaa varhaisen kirkon sosiaalista fragmentoitumista pieniksi yksiköiksi Rooman köyhillä alueilla.[77] Myös Esler korostaa jännitettä ja jakautuneisuutta juutalaistaustaisten ja pakanataustaisten uskovien välillä. Organisatorisesti kotikirkot liittyivät yhteen hyvin hitaasti, nykyarvion mukaan vasta toisen vuosisadan lopulla.[78]

Kreikkaa puhuttiin Roomassa vuosisadan alussa yleisesti, ja suurin osa Rooman ensimmäisen vuosisadan kristityistä oli kreikkaa puhuvia maahanmuuttajia. He säilyttivät kreikan kielen ainakin 200-luvulle, jolloin latina syrjäytti kreikan liturgisena kielenä.[79] Lampe on Roomalaiskirjeen nimien perusteella tullut johtopäätökseen, että 2/3 siinä mainituista kristityistä oli taustaltaan orjia. Se saattaa kuvastaa Rooman uskovia laajemminkin.[80] Olihan suuri osa Rooman väestöstä taustaltaan orjia, ja Italiassa orjia on arvioitu tuolloin olleen väestöstä jopa 40%.[81] Rooman palon aikoihin 64 jaa. on arvioitu satojen, kenties tuhansien kristittyjen kuolleen paloa seuranneessa vainossa. Näissä Neron vainoissa uskotaan myös Pietarin ja Paavalin menettäneen henkensä. Uhrien määrä voi olla kuitenkin reilusti liioiteltu, sillä useimmat tutkijat arvioivat tuohon aikaan Rooman kirkossa olleen vain satoja uskovia,

[73] Lampe 2003, 360, 410; Jewett 2007, 62.
[74] Jeffers 1999, 108.
[75] Spence 2004, 65.
[76] Vinzent 2006, 400–401.
[77] Lampe siteeraa Jewettiä, Lampe 2003, xiii.
[78] Bradshaw 2014, 7–12; Lampe 2003, 7–12; Vinzent 2006, 405. 200–300-luvulla piispuuden syntyessä kotikirkot yhä jatkoivat omia liturgioitaan huolimatta yrityksistä saada niitä yleisen kontrollin alaisiksi.
[79] Vinzent 2006, 399.
[80] Lampe 2003, 183.
[81] Lampe 2003, 172.

korkeintaan heidän määränsä olisi ollut vain kaksi tuhatta.[82] Todellista lukua on mahdoton arvioida, sillä Roomassa asuvien kristittyjen määrän kehitystä ensimmäisten vuosisatojen aikana ei tarkasti tunneta. Tiedetään kuitenkin, että Roomassa oli suurin yksittäinen kristittyjen yhteisö ja että se jatkuvasti kasvoi. Heidän lukumääränsä on aiemmin arvioitu kasvaneen kolmannella vuosisadalla jopa useisiin kymmeniin tuhansiin.[83]

Ensimmäisinä vuosisatoina kristinusko levittäytyi Rooman köyhimmille ja tiheimmin asutuille alueille. Topografinen tutkimus osoittaa kristittyjä asuneen etupäässä idästä johtavien kauppateiden varrella näin mukaillen juutalaisten asutusta. Vielä ensimmäisen vuosisadan ajan suurin osa kristityistä oli köyhiä ja eli toimeentulon rajoilla. He olivat taustaltaan orjia, vapautettuja orjia ja alemman sosiaalisen luokan käsityöläisiä. He asuivat siellä, missä muutkin köyhät maahanmuuttajat: tiheästi asutuilla suoalueilla Trasteveressä Tiberin toisella puolella ja Via Appian varrella Porta Capenan ulkopuolella. Myöhemmin kristittyjä asui kuitenkin myös paremmilla asuinalueilla Aventinassa ja Campus Martiuksen alueella, ja se ilmeisesti kuvaa vähitellen tapahtunutta kristittyjen sosiaalista nousua. Yhteiskunnan varallisuuden lisääntyessä toisen vuosisadan lopulle tultaessa orjien lukumäärä laski, ja muun yhteiskunnan mukana myös kristityt vaurastuivat.[84] Vain pieni osa Rooman kristityistä kuului ylempiin luokkiin. 200-luvulla identifioidaan enintään 32 senaattoriluokan kristittyä ja heistä arvioidaan 2/3 olleen naisia. On kuitenkin mahdollista, että heitä oli enemmän, koska kristittynä oleminen oli heidän asemassaan vaarallista, ja he olisivat todennäköisesti halunneet salata sen ulkopuolisilta.[85] Kristinuskossa eri sosiaaliluokat olivat läheisemmässä vuorovaikutuksessa keskenään kuin muualla yhteiskunnassa. Näin sosiaaliset ja materiaaliset erot heidän välillään ainakin jossain määrin kaventuivat.[86]

3 Naiset antiikin Roomassa

Kreikkalaiset kulttuurivaikutteet levisivät Roomaan erityisesti Aleksanteri Suuren ajoista lähtien. Kulttuuria välittivät kreikkalaiset kauppiaat, käsityöläiset, taiteilijat, poliitikot ja opettajat. Italian maaperälle perustettiin kreikkalaisia kaupunkeja, joista tunnetuin on Napoli (Neapolis). Ensimmäisen puunilaissodan jälkeen 200-luvulta eaa. kreikkalainen kulttuuri

[82] Jeffers 1999, 108.
[83] Lampe 2003, 142–143. Ei tiedetä toisaalta sitäkään, kuinka paljon Roomassa oli asukkaita ensimmäisillä vuosisadoilla. Aiemmin on arvioitu juutalaisia olleen tuolloin Roomassa 30 000–60 000 ja kristittyjä 10 000–30 000.
[84] Lampe 2003, 139; Jewett 2007, 63.
[85] Lampe 2003, 148; Jewett 2007, 62–63. Trastevere, joka oli Tiberin toisella puolella, ei tuhoutunut Rooman palossa vuonna 64. Se saattoi osaltaan johtaa kristittyjen syyttämiseen palosta.
[86] Lampe 2003, 65–66, 139–143.

alkoi entistä voimakkaammin levitä Roomaan. Hellenismi edusti sivistystä ja oli vastakohta vielä kulttuurisesti barbaariseksi nähdylle Roomalle. Rooman kaupunki omaksui kreikkalaisen kulttuurin ja se levisi laajasti muuallekin Italiaan. Siksi kehittyvä Rooman valtakunta edusti aina 200-luvulta eaa. alkaen kreikkalais-roomalaista kulttuuria.[87] Imperiumin länsiosissa varhainen kreikkalainen kulttuuri leimasi myös naisen asemaa etenkin noin vuodesta 100 eaa. alkaen aina asti ensimmäiselle vuosisadalle. Kulttuurivaikutuksen myötä kreikkalaiset ja erityisesti ateenalaiset stereotypiat naisesta siirtyivät roomalaiseen ajatteluun.[88] Vaikka Roomassa naiset kuuluivat hyvin erilaisiin kulttuurisiin ryhmiin, Rooman kaupunki ja Rooman valtakunnan läntisen osan kaupungit olivat kuitenkin yleisesti ottaen naisten kannalta vapaampia, ja naisilla oli niissä enemmän valtaa kuin valtakunnan itäisissä osissa.[89]

Aivan ensimmäisten vuosisatojen roomalaisista naisista ei tiedetä kovin paljoa, myöskään juuri mitään heidän itsensä kirjoittamaa ei ole jäänyt jäljelle.[90] Eniten tietoa on jäänyt kaupunkien ylempien luokkien naisista ja sekin vasta 300-luvun lopulta alkaen. Kuvaukset naisten elämästä ovat kapeita, eivät välttämättä realistisia ja niistä puuttuu naisen oma kokemus todellisuudesta, sillä kuvauksia kirjoittivat ylempiin sosiaalisiin luokkiin kuuluvat miehet. Samoin kuin naisten myös alempiin luokkiin kuuluvien ihmisten elämästä tiedetään vähän.[91] Kirjoitetun aineiston lisäksi on olemassa kuitenkin myös epigrafista ja arkeologista lähdeaineistoa. Esimerkiksi Pompeijin seinämaalaukset antavat tietoa ajalta 79 jaa.[92]

Kreikkalaisessa ja hellenistisessä kulttuurissa naisen rooli oli alisteinen ja poissulkeva. Kulttuuri erotti jyrkästi kodin ja julkisen maailman ja eristi naiset kodin sisään. Julkiseen tilaan naiset saivat mennä vain tiettyinä aikoina ja perheen miespuolisten jäsenten valvonnassa.[93] Kreikkalaisen kodin sisällä oli vain naisille tarkoitettuja alueita (*gynaikonitis*), jonne ulkopuoliset miehet eivät päässeet eivätkä sinne saaneet mennä kaikki omankaan perheen miehet. Naiset saivat poistua omalta alueeltaan lähinnä vain uskonnollisia menoja varten. Alempien sosiaalisten luokkien naiset kuten orjat saattoivat liikkua vapaammin. Vapaasti liikkuvien naisten kategoriaan kuuluivat myös ulkomaiset naiset, jotka toimivat viihdyttäjinä kuten tanssijoina ja laulajina. Roomalainen traditio puolestaan sijoitti naisen

[87] Sawyer 1996, 14.
[88] Hallet 1999, 34.
[89] Stark 1997, 110.
[90] C. Clark 1993, 2–3.
[91] Sawyer 1996, 27.
[92] Esler 2003, 79.
[93] Sawyer 1996, 17.

kodin keskiöön. Naiset valvoivat myös miespuolisia palvelijoita ja orjia samoin kuin tytärten että poikien kasvatusta. Roomalainen kulttuuri ei myöskään erotellut jyrkästi yksityistä ja julkista, vaan salli naisten esiintyä esimerkiksi yleisötapahtumissa ja illallisilla, vaikka silloin nuoria naimattomia naisia valvottiin tarkasti.[94]

Sekä kreikkalainen että roomalainen traditio pitivät miestä synnynnäisesti arvokkaampana kuin naista. Jo Aristoteles oli määritellyt miehen normatiiviseksi ja naisen vaillinaiseksi. Kun vielä roomalaisessa kulttuurissa äidit olivat vastanneet poikien kasvatuksesta, helleenisessä kulttuurissa poikia kasvattivat miespuoliset orjat. Roomalaiseen kulttuuriin jäi silti elämään vanhoja käytäntöjä, jotka antoivat naisille suurempia vapauksia. Rooman lainsäädäntö antoi naisille omaan aikaansa nähden hämmästyttävän inhimillisen aseman. 200-luvulla eaa. oli Roomassa laillistettu uudenlainen avioliitto, jossa nainen jäi sitoutuneeksi lapsuudenperheeseensä. Hänellä oli oikeus säilyttää oma omaisuutensa ja hän saattoi erota miehestään.[95]

Huolimatta roomalaisten naisten paremmasta asemasta verrattuna valtakunnan itäisiin osiin, heidänkään asemaansa ei voi kutsua tasa-arvoiseksi. Lähtökohtaisesti roomalainen yhteiskunta oli hierarkkinen ja patriarkaalinen. Perheen pää, *paterfamilias*, käytti perheessään ja taloudessaan laillisesti hyväksyttyä ylintä valtaa. Misogyynistä asennetta osoittaa monet naisiin liittyvät ennakkoluulot. Naiset käsitettiin yhtenäiseksi ryhmäksi, johon liitettiin tiettyjä stereotypioita. Naisille tyypillisiä heikkouksia olivat liiallinen puhuminen ja heidän huolensa ulkonäöstä. Rohkeus ja ennakkoluulottomuus olivat miesten kohdalla hyve, mutta naisten – ennen kaikkea alempisäätyisten naisten – kohdalla se osoitti itsekkyyttä ja turmeltuneisuutta. Erityisen sopivaa naiselle oli villan kutominen.[96] Naisten oli vaikea hallita seksuaalisia impulssejaan, ja heidän heikkouttaan suojeltiin varjelemalla heitä vääränlaisilta miehiltä, ja oikeanlaisia kohtaan heidän ei tullut osoittaa julkeaa itsevarmuutta. Naisten edellytettiin elävän vaatimatonta elämää eikä heidän ollut suotavaa irrottautua tarkasti määrätystä sukupuoliroolista. Naisen keskeinen velvollisuus oli synnyttää ja kasvattaa lapsia.[97]

Naisten oletettiin lähtökohtaisesti olevan kotona eikä julkista asemaa pidetty heille soveliaana. Jopa Rooman lainsäädäntö heijasti käsitystä siitä, että nainen oli moraalisesti miestä heikompi. Naisilla ei ollut äänioikeutta, ei oikeutta olla julkisessa virassa eivätkä he

[94] Jeffers 1999, 82–83; Sawyer 1996, 15–17.
[95] Sawyer 1996, 17–27.
[96] Rooman naispuoliset jumalat kuten Minerva on liitetty erityisesti villan kanssa työskentelyyn. Keisari Augustus oli pukeutunut lähipiirin naisten kutomiin villavaatteisiin. Villan parissa työskentely oli taas miehille hyvin epämiehekästä.
[97] Sawyer 1996, 23. Hallet 1999, 18; 32–34; Jeffers 1999, 251; Clark G. 1993, 140.

saaneet olla sotilaspalveluksessa. Naisista siis ei voinut tulla senaattoreita eivätkä he voineet saada hallinnossa mitään muutakaan korkeaa asemaa. Ainoastaan yläluokan ja erityisesti keisarillisen perheen naisilla oli suurempi vapaus, mutta heidänkin kohdallaan naisen rooliin liitettiin vaatimattomuus, siveys ja hurskaus suhteessa jumaliin ja perheeseen. Naisten ja miesten roolit erosivat käytännössä toisistaan huomattavasti. Rooman tasavallan loppuaikoina ja keisariajan alussa korostui naisen ”toiseus”. Kreikkalaisesta ajattelusta peräisin olevan stereotypian mukaan naiset määriteltiin erilaisiksi kuin miehet ja he olivat näitä alempiarvoisia sosiaalisesta luokasta riippumatta. Tämä stereotypia säilyi ja siirtyi myöhemmin myös kristilliseen ajatteluun mm. Augustinuksen ja hänen kirjallisen traditionsa välityksellä.[98]

Naisesta saatettiin kirjoittaa runoudessa avoimen halveksivasti. Se lienee seurausta kreikkalaisesta kirjallisuudesta ja ajattelusta sen levittäytyessä imperiumin pääkaupunkiin. Kreikkalaisesta kulttuurista periytyi myös naisia pilkkaavia sananlaskuja.[99] Kuitenkin varhaisin säilynyt kirjallinen kreikkalainen teksti, Homeroksen *Ilias ja Odysseia* samoin kuin muutkin kreikkalaiset tekstit siirtävät länteen kirjallisen tradition, jossa jumalat ovat ihmisen kaltaisia ja sukupuolesta riippumatta tasa-arvoisia. Myös monet roomalaiset runoilijat jatkoivat samaa traditiota.[100] Tarinoissa naispuoliset jumalat saattoivat käyttäytyä hyvin eri tavalla kuin mikä oli sallittua naisille maan päällä. He saattoivat esimerkiksi käydä sotaa ja olla fyysisesti aggressiivisia. Voidaan ajatella, että jatkumona jumalten maailmalle myös yläluokkaan kuuluvien naisten sallittiin tietyissä olosuhteissa omaksua miehille sallittuja aktiviteetteja.[101]

Kuten jumaltarinoissa nainen sai roomalaisessa yhteiskunnassa merkityksensä arvovaltaisten perhesiteiden kautta. Yläluokkaisten naisten arvostus, sosiaalinen turva ja suhteellinen vapaus liittyivät tärkeisiin miespuolisiin sukulaisiin kuten isään, veljeen, enoon tai puolisoon. Korkea-arvoiset perhesiteet antoivat naiselle oikeutuksen toimia julkisesti ja opiskella.[102] Yläluokan naisia rohkaistiin kirjalliseen ja kulttuuriseen sivistykseen. Naiset saattoivat myös toimia poikiensa opettajina korkeatasoissa akateemisissa opinnoissa.[103] On kuitenkin merkille pantavaa, että Roomaa ei edes mytologiassa koskaan hallinnut kuningatar

[98] Hallet 1999, 18; G. Clark 1993,140; Sawyers 1996, 151–157.
[99] E.A. Clark 1986, 29. Esimerkiksi kuuluisassa Semonideksen runossa naisia verrataan koiriin, näätiin, aaseihin, apinoihin ja muihin eläimiin.
[100] Esimerkiksi Vergilius *Aeneid*assa ja Ovidius *Metamorfooseissa*.
[101] Hallet 1999, 18, 20–24, 32–33.
[102] Stegemann ja Stegemann 1995, 66.
[103] Sawyer 1996, 21–22. Sawyer viittaa senaattori Agricolan äitiin ja mm. Caesarin ja Augustuksen äitiin.

toisin kuin muualla Välimeren alueilla, esimerkiksi Kartagossa tai Egyptissä.[104] Mahdollisesti se vaikutti roomalaisen kulttuurin käsitykseen naisen sallitusta roolista.

Alempiluokkaisten naisten sallittiin osallistua miesten tavoin liike-elämään erilaisissa ammateissa kuten paimenina, räätäleinä ja kauppiaina. Tärkeä ero ylä- ja alaluokkaisten naisten välillä oli kuitenkin suku ja verisiteet. Alempisäätyisten oli vaikea pitää yllä siteitä sukuunsa, entisten orjien ja orjien kohdalla se saattoi olla täysin mahdotontakin.[105] Alempien säätyjen naisten vaikutusvalta oli myös vähäistä eikä heillä ollut juurikaan valtaa. Myöskään he eivät yleensä pystyneet siirtymään yhteiskunnassa ylemmäs avioliiton kautta. Päinvastoin, miehen kuoleman jälkeen heidän sosiaalinen ja taloudellinen asemansa saattoi romahtaa. Myöskin maatalous- ja käsityöstä naisille maksettiin miehiä huonompaa palkkaa.[106]

Naisten oikeutta omaisuuteen kreikkalais-roomalainen kulttuuri periaatteessa kunnioitti. Omaisuutta naiset saivat tavallisesti myötäjäisten ja perinnön kautta, ja heidän varallisuutensa alkoi tulla merkittäväksi ensimmäiseltä vuosisadalta eaa. alkaen. He omistivat esimerkiksi orjia, taloja, maatiloja ja tehtaita. On arvioitu, että jopa kolmasosa kaikesta omaisuudesta Rooman valtakunnassa kuului naisille. Jos nainen käytti omaisuuttaan, hänellä piti olla kuitenkin laillinen valvoja, jonka nainen tosin halutessaan sai vaihtaa.[107] Naiset käyttivät omaisuuttaan samoin kuin miehetkin osallistumalla liiketoimintaan ja rahan lainaamiseen. Varakkaat naiset saattoivat toimia myös hyväntekijöinä rakennusten kunnostamisessa tai vapaaehtoisjärjestöissä. Tyypillisesti he toimivat hyväntekijöinä tiettyä jumaluutta kunnioittavissa järjestöissä mutta myös etnisen taustan mukaan kokoontuvissa järjestöissä ja ammattijärjestöissä.[108] Hyväntekijänaisten tausta vaihteli hyvinkin paljon: he saattoivat olla rikastuneita vapautettuja orjia tai kuulua ylimpään senaattoriluokkaan.[109]

Roomalaisen kulttuurin ymmärrystä naisista erilaisina kuin miehet kuvaa se, että naisille oli olemassa omia, erillisiä uskonnollisia kultteja ja rituaaleja. Vaikka ne oli enimmäkseen suunnattu ylemmän luokan naisille, myös alempien luokkien naiset osallistuivat niihin. ”Vieraisiin” kultteihin naisia ei sen sijaan kannustettu liittymään, sillä erityisesti yläluokan naisten katsottiin joutuvan niiden myötä perinteisiä arvoja vaalivan kulttuurin ja

[104] Hallet 1999, 18
[105] Hallet 1999, 20–31.
[106] Stegemann ja Stegemann 1996, 67.
[107] Laillisesta valvojasta saattoi vapautua sitoutumalla noudattamalla keisarin perhepolitiikkaa. Keisari Augustus (63 eaa.–14 jaa.) halusi taata syntyvyyden palkitsemalla yläluokan naisia kolmen lapsen lailla. Kolmen lapsen synnyttämisen jälkeen nainen ei tarvinnut enää laillista valvojaa. Vapautetuilla orjilla lapsia tuli olla neljä. Useimmat naiset eivät tähän kuitenkaan pystyneet. Ks. myös G. Clark 1993, 58 ja Sawyer 1996, 18.
[108] Hallet 1999, 18. 21. Tunnettu esimerkki hyväntekijästä oli Vähä-Aasiasta Julia Severa, joka tuki Acmonian synagogan rakennustyötä 50–60-luvulla jaa. Ks. Matthews 2001, 64–65.
[109] Pihlava 2017, 62–64, 98.

miestensä valvonnan ulkopuolelle. Tästä huolimatta vieraisiin kultteihin osallistui naisia kaikista yhteiskuntaluokista. Epigrafiset lähteet osoittavat, että roomalaiset naiset olivat aktiivisesti mukana Isiksen ja Dionysoksen kulteissa sekä juutalaisuudessa. Josefus kuvaa ylhäisten naisten kuten kuningatar Helenan, Poppea Sabinan ja Fulvian toimineen juutalaisuudessa hyväntekijöinä (Antiquities 18.81–83, 20.195, 20.17–35).[110] Isiksen kultissa sosiaaliset luokkaerot näyttävät vähentyneen, ja näin se oli jossain määrin tasa-arvoinen. Samoin uudemmat kultit hyväksyivät naisille aseman miesten rinnalla. Mutta kun uusi kultti kaipasi yhteiskunnan hyväksyntää, se tyypillisesti poisti naiset johtoasemista.[111]

4 Naiset juutalaisuudessa ja Jeesus-liikkeessä

4.1 Naiset juutalaisuudessa

Varhaisimmat rabbiiniset juutalaiset lähteet, joita on käytetty Jeesuksen ajan naisten aseman rekonstruoimiseen ajoittuvat noin vuoteen 200 jaa.[112] Rajoitetusti tietoa on myös Flavius Josefuksen ja Filon Aleksandrialaisen kirjoituksissa ensimmäiseltä vuosisadalta.[113] Lähteet antavat monitahoisen ja ristiriitaisen kuvan naisen asemasta. Naisesta ei annettu kokonaisuudessa negatiivista kuvaa, mutta pyhissä teksteissä esiintyy useita epämiellyttäviä naishahmoja kuten Isebel ja Delila. Kuitenkaan juutalaisuus ei kehittänyt eteenpäin negatiivista kuvaa naisesta luomiskertomuksen tai syntiinlankeemuskertomuksen perusteella – toisin kuin Ensimmäisen Timoteuksen kirjeen kirjoittaja (1. Tim. 2:11–15)[114] ja myöhemmin kirkkoisät.[115]

Kokonaisuudessa kristinuskon synnyn aikaan naisten elämä juutalaisuudessa oli samalla tavalla rajoittunutta kuin naisten elämä yleensä kreikkalais-roomalaisessa kulttuurissa. Rajoitukset koskivat myös osallistumista julkiseen elämään. Juutalaisessa yhteiskunnassa miesten tuli välttää naisten seuraa julkisesti. Aviomiehiä myös kehotettiin olemaan puhumatta omille vaimoilleen julkisesti eivätkä miehet saaneet puhua toisten miesten vaimoille. Samoin

[110] Matthews 2001, 26–30. Epigrafisia lähteitä on mm. Via Appian juutalaisissa katakombeissa sekä Pompeia Agrippinillan marmoripatsaan jalustassa olevat kaiverrukset.
[111] Jeffers 1999, 82, 251. Dunn toteaa, että Italiassa jopa 2/3 Isiksen palvojista oli hautakirjoitusten perusteella naisia. Dunn 1988, 886; Hallet 1999, 34.
[112] Misna, joka on koottu ja toimitettu n. 200 jaa. Myöhempiä käytettyjä lähteitä ovat mm. Babylonian Talmud, Jerusalemin Talmud ja Tosefta.
[113] Kraemer 1999, 50–51. Josefus kuvaa aristokraattisia juutalaisia naisia kuten Alexandraa ja Helenaa mutta myös Uuden testamentin sivuilla sivurooleissa esiintyviä Drusillaa, Bereniceä ja Herodiasta. Josefuksen ja Uuden testamentin kuvaukset kuitenkin eroavat toisistaan. Filon Aleksandrialainen kuvaa Egyptissä ollutta juutalaisten miesten, *therapeutae* ja naisten, *therapeutrides*, luostariyhteisöä,
[114] Kraemer 1999, 4–5. Kaanoniin hyväksyttiin naista alistavia tekstejä, mutta taas naisen itsenäisyyttä korostavat tekstit kuten *Paavalin ja Teklan teot* tai *Marian evankeliumi* jäivät kaanonin ulkopuolelle.
[115] E.A. Clark 1986, 30–31.

rajoitukset koskivat vaatetusta, koulutusta ja oikeustoimikelpoisuutta. Temppelissä naiset todennäköisesti erotettiin omalle alueelleen. Nainen, jolla oli kuukautiset, suljettiin kokonaan temppelin ulkopuolelle, ja parhaimmillaankin nainen pääsi vain temppelin ulompiin portiikkeihin (pylväshalleihin).[116] Naisten velvollisuudet uhrirukouksissa olivat samat kuin orjilla. Juutalainen historioitsija Josefus toteaakin naisten olevan joka suhteessa miehiä alempia.[117] Kuten kreikkalais-roomalaisessa kulttuurissa, myös juutalaisessa kulttuurissa sosiaalinen luokka ja perhe sanelivat naisten vapauden astetta. Asema vaihteli myös maantieteellisesti. Esimerkiksi diasporassa juutalainen nainen saattoi osallistua aktiivisesti uskonnolliseen elämään ja toimia hyväntekijänä synagogassa.[118] Naisia saatettiin tällöin kutsua arvonimillä synagogan johtaja (*archisynagogos, archisynagogissa*), johtaja (*archegissa, arche*), vanhin (*presbytera, prebytererissa*) ja papitar (*hiereia, hierissa*). Samankaltaisia arvonimiä käytettiin myös miehistä. Roomalaisissa hautakirjoituksissa on kuvattu nimeltä juutalaisia naisjohtajia kuten Veturia Paulla ja Sara Oura, jotka saattavat ajoittua ensimmäiselle vuosisadalle, mutta he ovat voineet elää paljon myöhemminkin. Ei tiedetä, liittyikö arvonimiin naisten kohdalla rituaalisia tehtäviä. Naiset eivät kuitenkaan missään saaneet opiskella tai opettaa tooraa.[119]

4.2 Naiset Jeesus-liikkeessä

Uuden testamentin antama kuva Jeesus-liikkeen naisista on ristiriitainen. Jeesus näki naiset osana tulevaa valtakuntaa, joka oli radikaalilla tavalla tasa-arvoinen. Jeesus kohtasi naiset keskustellen heidän kanssaan ja kohteli heitä arvostavasti. Kuitenkaan naiset eivät kuuluneet seuraajien ydinjoukkoon[120], he olivat marginaalissa, ja heissä korostui syntisyys ja syrjäytyneisyys.[121] Siksi on yllättävää, että naiset ovat keskiössä ratkaisevissa tapahtumissa: he ovat todistajia ristiinnaulitsemisessa, hautaamisessa ja ylösnousemuksessa.[122] He ovat ainoina uskollisia loppuun saakka. Kun Jeesus-liikettä oli kohdannut katastrofi, naiset aloittivat uuden vaiheen ja todistivat Jeesuksen nousseen ylös. Naisten aseman ristiriitaisuus

[116] Alexandre 1992, 417–418.
[117] Küng 2001, 2. Ks. myös Alexandre 1992, 417, 419.
[118] Kraemer 1999, 72.
[119] Alexandre 1992, 418. Babylonialaisessa Talmudissa on tosin kertomus Beruriahista, 2.vs:lla eläneen rabbin tyttäresta ja kuuluisan rabin vaimosta, jonka sanotaan kyenneen oppimaan 300 *halakhot*ia (lakia tai opetusta) yhtenä päivänä. Hänen tarinansa kuitenkin päättyy traagisesti itsemurhaan. Ks. myös Kraemer 1993, 191–195 ja 1999, 72.
[120] Küng 2001, 2–5.
[121] Kraemer 1999, 44, 72–73
[122] Stegemann ja Stegemann 1995, 384.

on kiinnostava piirre Uudessa testamentissa ja jättää auki sen mahdollisuuden, että myöhempi traditio on voinut muuttaa kertomusta.

Vaikka Jeesuksen on nähty edustavan myös normin mukaista juutalaista käyttäytymisestä naisia kohtaan[123], Jeesuksen opetuksen ja käyttäytymisen on nähty muodostavan kontrastin naista alistavalle juutalaiselle traditiolle.[124] Jeesus kyseenalaisti patriarkaaliset arvot luomalla vapaiden ihmisten yhteisön ympärilleen. Hän arvosti lapsia ja kutsui myös naisia seuraajikseen. Hän ei osoittanut naisia kohtaan halveksuntaa vaan oli näitä kohtaan hämmästyttävän avoin ja otti heidät osaksi lähipiiriään – vaikkakaan ei mukaan lähimmän kahdentoista opetuslapsen joukkoon.[125] Jeesuksen ei kuvata missään puhuneen suoraan naisten asemasta tai vaatineen siihen muutosta. Häntä ei myöskään kritisoitu naisten puolustamisesta.[126] Jeesuksen lähipiirissä naisilla oli silti tärkeä merkitys. Jeesus korosti tasa-arvoisuutta osana tulevaa Jumalan valtakuntaa ja ehkä implisiittisesti viittasi naisten kuuluvan niihin, joita koskee eskatologinen lausuma: ”Näin viimeiset tulevat ensimmäisiksi ja ensimmäiset viimeisiksi.” (Matt. 20:16).[127]

Jeesuksen ympärillä olevista naisista ei käytetä nimitystä μαθήτρια, naispuolinen oppilas.[128] Toisaalta on muistettava, että Jeesuksen käyttämässä aramean kielessä oli vain maskuliininen opetuslasta tarkoittava termi, *talmid*. Kaikkia opetuslapsia kutsuttiin samalla termillä. Termi käännettiin kreikaksi maskuliinimuotoon, joka kattoi sekä miehet että naiset.[129] Kuitenkin verbiä ”seurata”, ἀκολουθέω, jota käytetään Markuksen evankeliumissa tarkoittamaan Jeesuksen seuraamista oppilaana tai opetuslapsena, käytetään myös naisista.[130]

Evankeliumeissa on ainoastaan neljä kohtaa, jotka osoittavat naisten olleen suoraan mukana ensimmäisten Jeesuksen seuraajien mukana varhaisessa Jeesus-liikkeessä. Mk. 15:40–41 ja sen paralleelikohdat Matt. 27:55–56 ja Luuk. 23:49 kuvaavat Jeesuksen ristiinnaulitsemista katsovia naisia. Matteuksen ja Luukaksen paralleelit ovat saman Markuksen lähteen eri versioita. Näissä naisista käytetään ἀκολουθέω - sanaa. (Luuk. 23:55 toistaa myöhemmin jakeen 49.) Sen sijaan Johanneksen evankeliumin paralleeli 19:25–27 ei kutsu naisia Jeesuksen seuraajiksi. Neljäs kohta, jossa naiset liitetään suoraan Jeesus-liikkeeseen, on Luukkaan evankeliumissa 8:2–3. Siinä kerrotaan Jeesuksen kulkeneen

[123] Kraemer 1999, 35–46, 72–73.
[124] Alexandre 1992, 420–421.
[125] Küng 2001, 2–5.
[126] Kuula 2002, 59.
[127] Schüssler Fiorenza 1983, 121.
[128] Sen sijaan tätä nimitystä käytetään myöhemmin eräästä naisesta. Apt. 8:12 mainitsee naispuolisena oppilaana Tabitan (kreik. Dorkaksen) Joppessa (nyk. Jaffessa). Stegemann ja Stegemann 1995, 387.
[129] Kuula 2002, 53.
[130] Stegemann ja Stegemann 1995, 379. Ks. Mk. 15:41.

kaupungista kaupunkiin ja kylästä kylään julistaen ilosanomaa Jumalan valtakunnasta. Hänen mukanaan oli kaksitoista opetuslasta

> (2) sekä muutamia naisia, jotka hän oli parantanut taudeista ja vapauttanut pahojen henkien vallasta. Näitä olivat Magdalan Maria, josta hän oli ajanut ulos seitsemän pahaa henkeä, (3) Johanna, jonka aviomies Kuusas oli Herodeksen korkeita virkamiehiä, sekä Susanna. Lisäksi oli monia muita naisia, ja kaikki nämä avustivat heitä omilla varoillaan.

Kuitenkaan tämän Luukkaan evankeliumin kohdan ei ole katsottu kuvaavan suoraan historiallista Jeesus-liikettä.[131]

Jos jätämme pois Luuk. 8: 2–3, meille jäisi ainoastaan yksi viittaus naisten suoraan mukanaoloon Jeesus-liikkeessä, aiemmin mainittu Markuksen kohta ja sen paralleelit. Markus (Mk. 15: 40–41) kuvaa nämä naiset seuraavasti:

> (40) Paikalla oli myös naisia jonkin matkan päässä tätä katselemassa. Heidän joukossaan olivat Magdalan Maria, toinen Maria, joka oli nuoremman Jaakobin ja Joosefin äiti, sekä Salome. (41) Jo Galileassa he olivat kulkeneet Jeesuksen mukana ja palvelleet häntä. Siellä oli monia muitakin naisia, jotka olivat tulleet Jerusalemiin Jeesuksen mukana.

Nimeltä mainitaan kolme naista. Voimme nähdä heidät analogiana kolmelle kahdentoista opetuslapsen joukossa Jeesusta seuranneelle miehelle: Pietarille, Jaakobille ja Johannekselle tai Jerusalemin yhteisön kolmelle miehelle: Jaakobille, Herran veljelle, Keefakselle ja Johannekselle.[132] Nämä kolme naista, Magdalan Maria, Jaakobin ja Joosefin äiti Maria sekä Salome mainitaan nimeltä todistamassa tapahtumaketjua, joka alkaa Jeesuksen kuolemasta. Kaksi heistä seuraa hautaamista[133] ja taas kaikki kolme löytävät tyhjän haudan.[134] Kertomuksessa he ovat vastakohta Jeesuksen hylänneille opetuslapsille. Naiset ovat uskollisia loppuun saakka.

Markus kuvaa näiden naisten olleen Jeesuksen mukana jo kauan, ”he olivat seuranneet” (ἠκολούθουν) Jeesusta Galileasta Jerusalemiin ja näin olivat jo jonkin aikaa kulkeneet Jeesuksen mukana. Naisilla on kuitenkin miehistä poiketen mainittu Jeesuksen suhteen lisätehtävä, ”he palvelivat häntä”. Tässä teksti käyttää verbiä διᾰκονέω. Verbi tarkoittaa ”aterialla palvelemista, tarjoilemista”. Sen muita merkityksiä Markuksen

---

[131] Stegemann ja Stegemann 1995, 378–379. Stegemann ja Stegemann viittaa Fitzmyeriin 1986 ja Schottroffiin 1980, joiden mukaan Luukkaan kertomus omilla varoillaan avustavista naisista tulee myöhäisemmän nuoren kirkon kokemuksista, kun Rooman valtakunnan kaupunkien naiset Palestiinan ulkopuolella avustivat seurakuntaa varoillaan. Heidän mukaansa Luukas projisoi tämän takaisin Jeesuksen aikaan.

[132] Schüssler Fiorenza, 1983, 139.

[133] Kuula pitää ongelmallisena kertomusta, jossa naiset olisivat seuranneet Jeesuksen hautaamista. Johannes ei mainitse sitä. Toisaalta varhainen kristillinen traditio ei ilmeisesti tuntenut Jeesuksen haudan sijaintia, ja ensimmäiset viittaukset haudan tarkkaan sijaintiin ovat vasta neljänneltä vuosisadalta. Silloin maininta naisten läsnäolosta hautaamisessa ei voisi olla historiallinen. Traditio tyhjän haudan löytäneistä naisista olisi silloin tullut vasta myöhemmin. Kuula 2002, 55.

[134] d’Angelo 1999, 137.

evankeliumissa (Mk. 1:13, 31; 10:45; 9:35, 10:43–45) ovat ”pitää huolta, palvella”.[135] Uudessa testamentissa sanaa käytetään myös merkityksessä ”auttaa, avustaa, hoitaa seurakuntapalvelijan virkaa, huolehtia, toimittaa perille”.[136] Sanan kääntäminen tässä herättää kysymyksiä, joihin tutkijat vastaavat eri tavoilla. Samalla kun sana tarkoittaa ”palvelemista” tai jopa erityisesti ”pöydässä tarjoilua”, se voi osoittaa laajemmassa merkityksessä esimerkillistä Jeesuksen opetuslasten käytöstä, Jeesuksen käytöksen imitoimista. Jeesus-liikkeessä hierarkia oli kääntynyt ylösalaisin. Se joka palveli, oli suurin (Mk. 9:35).[137] Schüssler Fiorenza muistuttaa, että palveleminen tarkoitti siis oikeastaan johtamista ja johtaminen palvelemista. Näin ristiinnaulitsemista seuraavat naiset olivat ymmärtäneet, mitä Jeesuksen opetuslapsena oleminen todella merkitsi ja toteuttivat sitä käytännössä.[138] d’Angelo tulkitsee sanan hengellisen tehtävän toimittamisena. Näin sana viittaa naisten olleen hengellisessä tehtävässä Markuksen yhteisössä ja muistuttaa liikkeessä olleen naisia Jeesuksen eläessä.[139] Sen sijaan Stegemannin ja Stegemannin sekä Corleyn mukaan tässä kohdassa Jeesus on palvelemisen kohde ja sana viittaisi ”avustamiseen, auttamiseen” konkreettisella tavalla. Naisten kohdalla Jeesuksen seuraamiseen olisi näin liitetty naisen roolin stereotyyppisiä piirteitä kuvaten pyrkimystä suhteuttaa naisen rooli ympäröivään kulttuuriin.[140]

Jeesuksen ympärillä olleiden ihmisten ryhmää ja siinä mahdollisesti olleita naisia voidaan tarkastella myös epäsuoran informaation kautta. Luukas 18:29 kertoo:

(29) Jeesus sanoi heille: "Totisesti: kuka ikinä Jumalan valtakunnan tähden on luopunut kodistaan, vaimostaan tai veljistään, vanhemmistaan tai lapsistaan,
(30) hän saa jo tässä ajassa moninkertaisesti takaisin, ja tulevassa maailmassa ikuisen elämän.”

Kuitenkaan Markus eikä Matteus (Matt. 19:29) eivät kerro opetuslapsien hylänneen vaimojaan. Itse asiassa Mk. 10:29–30 olettaa, että opetuslapset hylkäävät monia muita perheenjäseniä Jeesuksen seuraamiseksi, mutta se ei mainitse vaimoja. 1 Kor. 9:5 voidaan ymmärtää niin, että Pietarilla oli vaimonsa mukana saarnamatkoilla. Ehkä vaimo oli mukana jo Jeesuksen aikana Pietarin ollessa opetuslapsi? Kaikki tämä voidaan tulkita epäsuoraksi osoitukseksi siitä, että Jeesuksen seuraajiin kuului myös opetuslasten vaimoja.[141]

[135] Stegemann ja Stegemann 1995, 379.
[136] Liljeqvist 2011, 94. Sana διᾰκονέω esiintyy Ut:ssa 37 kertaa ja sanakirja antaa siitä lisäksi nämä käännösvaihtoehdot.
[137] Küng 2001, 7–8; Schüssler Fiorenza 1983, 320–321; Stegemann ja Stegemann 1995, 379.
[138] Schüssler Fiorenza 1983, 320–321.
[139] d’Angelo 1999, 138. Engl. “to minister”.
[140] Stegemann ja Stegemann 1995, 380; Corley 1993, 86.
[141] Schüssler Fiorenza 1983, 145.

Epäsuorana informaationa voidaan lukea myös Jeesuksen lausuma Mk. 3:32–35:

> (32) Hänen ympärillään istui paljon ihmisiä, ja hänelle tuotiin sana: ”Äitisi ja veljesi ovat tuossa ulkona ja kysyvät sinua.” (33) Mutta Jeesus vastasi heille: ”Kuka on äitini? Ketkä ovat veljiäni? (34) Hän katsoi ihmisiin, joita istui joka puolella hänen ympärillään, ja sanoi: ”Tässä ovat minun äitini ja veljeni. (35) Se, joka tekee Jumalan tahdon, on minun veljeni ja sisareni ja äitini.”

Kirjoittaja näkee naisia Jeesuksen ympärillä olevassa ihmisjoukossa, ja he ovat kuulemassa Jeesusta. Naisia on voinut olla myös Jeesuksen seuraajina.[142] Samalla tavalla on naisia sekä miehiä todistamassa Jeesuksen molempia leipäihmeitä (Matt. 14:21; 15:38). Markuksen evankeliumissa on maininta ”opetuslapset” yli 40 kertaa, mutta opetuslasten sukupuoleen ei oteta kantaa. Opetuslasten joukko on kuitenkin laajempi kuin 12, ja on hyvin mahdollista, että laajemmassa opetuslasten joukossa oli myös naisia.[143]

Evankeliumeissa mainitaan nimeltä useita naisia. Jeesuksen äidin, Marian lisäksi mainitaan toinenkin tärkeä Maria. Maria Magdalena mainitaan usean nimen joukossa aina ensimmäisenä. Hän on Magdalasta kotoisin oleva nainen, jota ei liitetä isään, mieheen tai poikaan, ja hänen ajatellaan olleen naimaton. Hän on läsnä keskeisissä tapahtumissa kuten ristiinnaulitsemisessa, hautaamisessa, ja tyhjän haudan löytämisessä. Ennen kaikkea Magdalan Maria on se henkilö, joka tapaa ylösnousseen Jeesuksen. Johanneksen mukaan Jeesus ilmestyi ensimmäiseksi pelkästään hänelle. (Joh. 20:1–18).[144] Maria Magdalenan nimi esiintyy kaikissa neljässä evankeliumissa.

Kolmas Maria oli Jaakobin ja Joosefin äiti[145]. Keskeisessä roolissa oli myös Salome (ehkä Sebedeuksen poikien äiti).[146] Nimeltä mainitaan lisäksi Martta ja Maria (Luuk. 10:38–42 ja Joh.11:1; 12:2–3) sekä Johanna ja Susanna[147] (Luuk. 8:3). Lisäksi nimettömät naiset esiintyvät useissa kertomuksissa kuten kertomuksessa Pietarin anopista (Mk.1:29–31), Jairuksen tyttärestä (Mk. 5: 21–43), Syyrian foinikialaisesta naisesta (Mk. 7:24–30; Matt.15:21–28) ja lesken rovosta (Mk. 12:41–44).

Keskeinen on tarina naisesta, joka voitelee Jeesuksen pään kalliilla nardusöljyllä ja josta Jeesus sitten sanoo merkilliset sanat (Mk. 14: 9):

---

[142] d’Angelo 1999, 138.
[143] Kuula 2002, 50.
[144] Stegemann ja Stegemann 1995, 381. Myöhäisempien gnostilaisten tekstien mukaan Magdalan Marialla oli erityinen asema Jeesuksen keskustelukumppanina ja seuralaisena, jota Jeesus rakasti enemmän kuin muita ja jota hän suuteli suulle. Ks. Stegemann ja Stegemann 1995, 383, alaviite 26. Ks. Myös McGuire 1999, 275, jossa hän viittaa Filippuksen evankeliumin kohtaan 63.34–64.9.
[145] Hänen miestään ei mainita lainkaan, eikä hänellä näin ollen ole sosiaalisesti hyväksyttyä ja arvokasta roolia vaimona. Stegemann ja Stegemann 1995, 385. Toisaalta on spekuloitu, että hän voisi olla sama henkilö kuin Johanneksen evankeliumissa mainittu Maria, Klopaksen vaimo, Joh. 19:25.
[146]Myöskään Salomea ei liitetä hänen miehensä nimeen.
[147] Johanna mainitaan Herodeksen korkean virkamiehen vaimona, Susannaa ei liitetä kenenkään miehen nimeen.

> Totisesti: kaikkialla maailmassa, missä ikinä evankeliumin sanoma julistetaan, tullaan muistamaan myös tämä nainen ja kertomaan, mitä hän teki.

Tarina esiintyy kaikissa neljässä evankeliumissa erilaisina versioina. Matteus (Matt. 26:6–12) noudattelee Markuksen kertomusta. Markuksen ja Matteuksen tavoin Johanneksen evankeliumi tunnistaa naisen Betanian Mariaksi, mutta kuvaa naisen voidelleen Jeesuksen jalat (Joh. 12:1–8). Luukas puolestaan (Luuk. 7:36–39) jättää naisen vaille niin alkuperää kuin nimeäkin, kertoo naisen voidelleen Jeesuksen jalat, mutta Luukas lisää naisen olevan syntinen. Näkemystä naisen syntisyydestä edustaa myös Corley, jonka mielestä naisen läsnäolo ruokailun yhteydessä ja hänen käyttäytymisensä viittaa hänen olevan prostituoitu.[148] Schüssler Fiorenza pitää uskottavimpana varhaisinta Markuksen versiota, jossa nainen voiteli Jeesuksen pään. Vanhassa testamentissa profeetta voiteli Juutalaisten Kuninkaan pään. Naista seuraavien läsnäolijoiden on täytynyt välittömästi ymmärtää teon merkitys. Pään voiteleminen sisälsi tulenaran poliittisen viestin: hän osoitti tunnistavansa Jeesuksen profeetallisesti Voidelluksi, Messiaaksi, Kristukseksi. Läsnäolijat reagoivat paheksumalla kovaäänisesti naisen rohkeaa tekoa. Varhaisin Markuksen versio tekee Jeesuksen sanat ymmärrettäviksi. Vieraan jalkojen voitelu oli tavanomaista eikä siinä olisi mitään erityistä muistettavaa, saati edelleen kerrottavaa evankeliumia julistettaessa. Sitä vastoin Jeesuksen pään voiteleminen kalliilla öljyllä oli hätkähdyttävä teko ja ansaitsi tulla muistetuksi.[149] Kiinnostavasti kaikkein varhaisin kertomusvariaatio on radikaalein ja sen naiskuva kaikkein tasa-arvoisin. On mahdollista, että myöhemmin kirjoitettujen tekstiversioiden muuttunut naiskuva pyrkii sopeuttamaan liian radikaalia kuvaa naisesta ja palauttamaan naiskuvan ympäröivän kulttuurin hyväksymiin arvoihin.

Naiset ovat evankeliumien mukaan keskeisessä roolissa ylösnousemuksen todistajina. He löytävät tyhjän haudan, ja heille enkeli ilmoittaa Jeesuksen nousseen kuolleista. 1. Korinttilaiskirjeessä (1. Kor. 15:5–8) ylösnousemuksesta kerrotaan toisenlainen versio. Jeesuksen ei mainita lainkaan ilmestyneen naisille. Jeesus ilmestyi Keefakselle ja sitten kahdelletoista, sen jälkeen vielä yli viidellesadalle veljelle, sitten Jaakobille ja kaikille apostoleille, lopulta Paavalillekin. Tämä versio korostaa nimenomaan miehille ilmestymistä. Paavalin kirjeeseen kirjoitettu versio on varhaisin. Toisaalta jo silloin on voinut olla olemassa suulliseen traditioon perustuva versio siitä, että naiset löysivät tyhjän haudan. Kaikki kolme synoptista evankeliumia kertovat naisten menneen haudalle ja löytäneen sen tyhjänä. Näiden

[148] Corley 1993, 104. Corley viittaa siihen, että nainen, joka voiteli miehen aterian yhteydessä, oli joko kurtisaani tai orja. Ks. myös Stegemann ja Stegemann 1995, 384–385.
[149] Schüssler Fiorenza 1983, XIV.

kertomusten vastapainona on Paavalin kirjeen versio, joka korostaa naisten olevan tapahtumien ulkopuolella. Mahdollisesti todistajien muuttamisella miehiksi haluttiin antaa kristinuskon ydintapahtumalle, ylösnousemukselle uutta uskottavuutta.[150] Evankeliumien kertomuksen historiallista taustaa osoittaakin ehkä juuri se, että naiset kuvattiin ylösnousemuksen todistajina siitäkin huolimatta, että naisia pidettiin epäuskottavina.[151]

Evankeliumeissa on kahdessa eri traditiossa viitteitä siitä, että naiset olivat ensimmäisiä ei-juutalaisia, jotka liittyivät Jeesus-liikkeeseen. Syyrian foinikialainen nainen (Mk. 7:24–30) kiisteli Jeesuksen kanssa oikeudesta saada kuulua Jeesuksen pöytäseurueeseen, ja Jeesus osoitti hyväksymisensä parantamalla hänen tyttärensä. Johanneksen evankeliumissa (Joh. 4:1–42) kertomuksessa samarialaisesta naisesta viitataan naisen tuovan ihmisiä Samariasta Jeesuksen luo ja sitä kautta vaikuttaneen Jeesukseen uskovien lisääntymiseen Samariassa.[152] Naisten liittyminen ensimmäisinä pakanoina Jeesus-liikkeeseen on uskottavaa, sillä myöhemminkin naiset liittyivät miehiä herkemmin varhaisiin kristittyjen yhteisöihin.[153]

Evankeliumeissa on niin paljon mainintoja naisista ja heidän aktiivisesta mukana olostaan Jeesuksen lähipiirissä, että on selvää, että Jeesuksen seuraajien joukossa oli myös naisia. Evankeliumeissa on ainakin 14 erilaista kertomusta, joissa Jeesus kohtaa naisen. Missään näistä kertomuksista ei mainita naisten puolisoita.[154] Myöhemmin evankeliumien kirjoittajat ehkä halusivat vähentää naisten merkitystä, ja naiset haluttiin nähdä perinteisissä rooleissa kuten palvelemassa. Toisaalta evankeliumeissa kuvatun vähäpätöisen roolin kanssa on ristiriidassa se, että naiset silti esiintyvät keskeisissä evankeliumin tapahtumissa ja ovat niissä merkittävässä roolissa.[155]

Pyrkimykseen alentaa naisten merkitystä evankeliumeissa voi viitata myös se, että Jeesuksen ympärillä olevien juutalaisten naisten joukossa ei ollut yläluokkaan kuuluvia eikä edes perheellisiä naisia.[156] Juutalaisessa kulttuurissa oli tärkeää, että nainen oli naimisissa.

---

[150] Stegemann ja Stegemann 1995, 382.
[151] Luukas ja Johannes mainitsevatkin, että miehet kävivät vielä tarkistamassa naisten kertomuksen todenperäisyyden. Ks. Kuula 2002, 57.
[152] Schüssler Fiorenza 1983, 138.
[153] Stark 1997, 100–103. Matthews korostaa sitä, että myös Luukas kertomuksessa Lyydiasta Thyatirassa (Apt. 16: 11–40) samoin kuin jossain mielessä Euripides analogisessa kertomuksessaan teoksessa *Bacchae* kuvaavat naisten ensin omaksuvan vieraan uskonnon, minkä jälkeen vasta miehet ottavat uuden uskonnon vastaan. Samalla naiset kuvataan marginaalissa, ja tarinan keskiö on miesten kohtaaminen uuden uskonnon levittäjänä ja vastaanottajana. Ks. Matthews 2001, 74, 85.
[154] Kuula 2002, 49. Tosin aiemmin mainitulle samarialaiselle naiselle Jeesus toteaa (Joh.4:16–18) naisen elävän miehen kanssa, mutta tämä ei ole hänen miehensä.
[155] Stegemann ja Stegemann 1995, 384.
[156] Stegemann ja Stegemann 1995, 384–385. Poikkeuksen tekee Johanna, Kuusaksen vaimo. Myös ”monet naiset, jotka avustivat heitä varoillaan” saattaa kuvata varakkaita naisia Jeesus-liikkeessä – toisaalta Stegemann ja Stegemann (1995, 379) edustaa käsitystä, jonka mukaan naiset olisivat myöhempi lisäys; Luuk 8:3.

Silloin hän kuului johonkin. Perhe antoi turvaa ja sosiaalisen aseman. Naimaton ja perheetön nainen jäi yhteiskunnan ulkopuolelle. Evankeliumien juutalaisia naisia yhdisti korostetusti syrjäytyneisyys ja alempaan sosiaaliluokkaan kuuluminen. Esimerkkejä tästä on kypsässä iässä olevat mutta naimattomat sisarukset Martta ja Maria, lesket, lapsettomat naiset ja prostituoidut. Naisissa on pahoja henkiä tai he ovat vakavasti sairaita tai he esiintyvät vakavasti sairaan lapsen äitinä. Naiset näyttävät osallistuvan Jeesus-liikkeeseen lähinnä vain poikiensa kautta.[157] Jeesus-liikkeen naisten on voitu ajatella olleen huonomaineisia, sillä naiselle ei ollut kulttuurissa sopivaa vaellella yhdessä miesten kanssa ja olla näkyvillä julkisesti. Tällaisia naisia saatettiin pitää yleisinä naisina tai prostituoituina. Jeesus-liikkeen naisia on kuitenkin tarkasteltava heidän viitekehystään vasten. He kuuluivat ryhmään, joka oli jättänyt taakseen sosiaaliset normit.[158] Evankeliumeissa vallitseva syrjäytyneiden ja poikkeavien naisten kuvauksen korostaminen on voinut syntyä vasta myöhemmin samalla kun naimisissa olevat, varakkaat ja ylhäiset naiset on häivytetty pois.

Ainakin osa Jeesusta seuranneista naisista jäi pääsiäisen tapahtumien jälkeen apostolien kanssa Jerusalemiin, jossa Jeesus-liikkeestä alkoi syntyä kristinusko. Jerusalemin varhaiseen kirkkoon kuului naisia. Apostolien teot mainitsee nimeltä Marian, Jeesuksen äidin (Apt.1: 24), Safiran (5:1), Marian, Johannes Markuksen äidin (12:12) ja orjan nimeltä Rode (12:13). Todennäköisesti heistäkään ei kukaan kuulunut yhteiskunnan ylempiin luokkiin.[159] Samariassa Filippos kastoi sekä naisia että miehiä (8:12). Kristinuskon laajentuessa juutalaisten naisten määrä nopeasti vähenee. Vielä Apostolien teoissa ja Roomalaiskirjeessä esiintyy keskeisessä asemassa mahdollisesti juutalainen nainen, Prisca; varmuudella kuitenkin tiedetään, että vain hänen kumppaninsa Aquila oli juutalainen. Myöskään Priscan ei kuvata kuuluineen ylempään säätyyn.[160] Roomalaiskirjeen tervehdyksissä (Room. 16:7) esiintyvä Junia on todennäköisesti juutalainen. Mikään ei viittaa hänenkään korkeaan yhteiskunnalliseen asemaansa. Apt.16 kuvaa Timoteuksen äidin olleen kristitty juutalainen, samoin Apt.16:14–15 kuvaa Lyydian, jonka perhekunta kastettiin. Lyydia oli liikenainen, joka kävi kauppaa purppuralla. Hänen hahmoaan on kuitenkin epäilty fiktiiviseksi (vrt. luku 8).[161]

[157] Kraemer 1999, 44, 72–73.
[158] Stegemann ja Stegemann1995, 385.
[159] Stegemann ja Stegemann 1995, 387.
[160] Lampe 2003, 189–191.
[161] Matthews 2001, 93.

5 Naiset varhaisessa kristinuskossa

Ensimmäisinä vuosisatoina kristityt suhtautuivat naisiin kaksijakoisesti. Varhaisten Kristuksen seuraajien sanoma oli tasa-arvo ja vapaus. Paavalilaiset yhteisöt edustivat demokratiaa, ne olivat sisarten ja veljien yhteisöjä.[162] Varhainen kristinusko muutti naisten asemaa radikaalilla tavalla, ja sen piirissä naisilla oli korkeampi asema kuin ympäröivässä yhteiskunnassa.[163] Mutta samalla on havaittavissa täysin päinvastainen kehitys. Ensimmäisten vuosisatojen aikana varhainen kirkko myös vahvisti naisiin liittyviä perinteisiä uskomuksia. Naisiin suhtauduttiin usein negatiivisesti ja devaluoiden, heitä painostettiin avioliittoon ja toisaalta selibaattiin.[164] Miksi varhaisen kirkon viesti naisten asemasta oli kaksijakoinen?

5.1 Rajat murtuvat – vai murtuvatko?

Jeesus-liikkeestä lähtenyt varhaiskristillinen yhteisö edusti tasa-arvoa.[165] Paavali kirjoittaa kirjeessään galatalaisille (Gal.3: 28): ”Yhdentekevää, oletko juutalainen vai kreikkalainen, orja vai vapaa, mies vai nainen, sillä Kristuksessa Jeesuksessa te kaikki olette yksi.” Ajatus on käänteentekevä ja ehdottomasti ristiriidassa ympäröivän kulttuurin kanssa. Kristinuskossa vakaumus on kaikkein merkityksellisin asia. Sen rinnalla myös yhteiskunnan antamat roolit menettävät merkitystään. Varhaista juutalaiskristillistä seurakuntaa voidaan hyvällä syyllä kutsua tasa-arvoiseksi.

Nainen saattoi nyt olla samanarvoinen miehen kanssa ja määrittää itsensä julkisesti uudella tavalla. Uudessa uskossa nainen sai itseymmärryksen, joka oli ollut mahdollista aiemmin vain miehille.[166] Usko mahdollisti naiselle luopumisen yhteiskunnan hänelle ennalta määräämästä roolista, sillä sitoutuminen Jumalaan voi edellyttää luopumista velvollisuuksista perhettä ja valtiota kohtaan. Uskonsa vuoksi jotkut naiset torjuivat avioliiton ja lasten synnyttämisen ja sen sijaan valitsivat toisenlaisen elämän, jossa nainen eli kotonaan äitinsä kanssa tai yksin tai naisten yhteisöissä. Varhaisessa kristinuskossa syntyvä askeettinen liike antoi kristityille naisille aivan uudenlaisen vapauden.[167]

Verrattuna ympäröivään yhteiskuntaan kristityillä oli monella alueella tasa-arvoisempia periaatteita. Kristityt eivät hyväksyneet eroa, insestiä, aviollista uskottomuutta eikä moniavioisuutta. Tyttövauvojen surmaamista ei hyväksytty siinä missä ei

[162] Küng 2001, 10.
[163] Stark 1997, 95.
[164] G. Clark 1993, 140–141.
[165] Kuula 2002, 59; Cox Miller 2005, 6.
[166] Sawyer 1996, 148.
[167] E.A. Clark 1986, 42.

poikavauvojenkaan. Jos nainen jäi leskeksi, hänen leskeyttään arvostettiin ja hänen oli hyväksyttävää, melkeinpä toivottavaa olla avioitumatta uudelleen.[168] Kirkko sitoutui tukemaan tarvittaessa köyhiä leskiä ja rikkaat lesket saivat hallita omaisuuttaan. Kristinusko muutti myös avioliittokäytäntöjä. Aiemmin oli solmittu järjestettyjä lapsiavioliittoja – usein itseä paljon vanhemman miehen kanssa. Kristityt naiset avioituivat nyt myöhemmin ja heillä oli enemmän valtaa päättää siitä, kenen kanssa he menisivät naimisiin.[169] Tärkeä peruste naisen aseman parantumiselle on kristinuskon tasa-arvon sanoma, mutta taustalla voidaan nähdä myös muita myötävaikuttavia syitä.

Sosiologi Rodney Stark pitää keskeisenä syynä naisten aseman paranemiseen sitä, että sukupuolijakauma kristinuskossa kääntyi vahvasti naisten eduksi ja poikkesi näin ympäröivän yhteiskunnan sukupuolijakaumasta.[170] Stark perustelee tätä sosiologisella teorialla, jonka mukaan naisten suhteellisesti suurempi määrä ryhmässä johtaa naisten suhteellisesti suurempaan valtaan ja vapauteen.[171] Esimerkkinä hän käyttää antiikissa ateenalaisten ja spartalaisten naisten asemaa. Ateenassa naisia oli suhteessa vähän ja heidän asemansa oli hyvin huono. Spartassa taas tyttölapsia ei surmattu valikoivasti, ja naisia oli siksi suhteellisesti paljon. Spartassa naisilla olikin muuhun antiikin maailmaan nähden korkea asema. He omistivat 40 % kaikesta maasta ja omaisuudesta ja olivat miesten kanssa tasa-arvoisia avioeroja säätelevässä lainsäädännössä. He saivat yhtä paljon koulutusta kuin miehet, liikkuivat vapaasti kodin ulkopuolella, ja heillä oli vapaus pukeutua lyhyempiin vaatteisiin.

Naisten määrän lisääntyminen seurakunnissa oli osaksi suoraa seurausta kristinuskon opeista. Kuten edellä on todettu, kristinusko kielsi muualla yhteiskunnassa yleisen tyttölasten surmaamisen. Kristinusko kielsi myös abortin, joka oli naiselle potentiaalisesti aina hengenvaarallinen. Tässä kristinusko seurasi juutalaista käsitystä.[172] Seurauksena tästä oli, että tyttärien määrä kristityissä perheissä alkoi kasvaa ja naisten kuolleisuus hedelmällisessä iässä alkoi vähentyä. Niinpä kristityt perheet alkoivat olla ympäröivään yhteiskuntaan nähden naisvaltaisia. Kristinusko myös vetosi enemmän naisiin ja nämä kääntyivät miehiä herkemmin kristityiksi. Starkin teorian mukaan naisten osuuden lisääntyminen seurakunnissa saattoikin

[168] Pakanaleskillä oli suuri sosiaalinen paine mennä uudestaan naimisiin. Augustuksen aikana leskiä jopa rangaistiin, jos he eivät avioituneet uudestaan kahden vuoden sisällä. Ks. Stark 1997, 104.
[169] Stark 1997, 105–107.
[170] Kreikkalais-roomalaisessa maailmassa oli enemmän miehiä kuin naisia. Cassius Dio kirjoitti n. 200 jaa., että valtakunnan väestön väheneminen johtui siitä, että naisia oli liian vähän. J.C. Russell (1958) on arvioinut, että antiikin aikana Rooman kaupungissa oli sataa naista kohden 131 miestä, Rooman valtakunnassa suhde oli 100:140. Se on liitetty tyttölapsien tahallisesti aiheutettuihin varhaisiin kuolemiin, mikä oli tuon ajan maailmassa hyväksyttävää. Perheissä oli harvoin enemmän kuin yksi tytär. Naiset kuolivat myös synnytyksiin ja raskaudenkeskeytyksiin. Ks. Stark 1997, 97.
[171] Stark 1997, 101–102, Stark viittaa Guttentag ja Secordin teoriaan vuodelta 1983.
[172] Green 2010, 4.

huomattavasti lisätä heidän arvostustaan, ja varhaiskristittyjen naisten asemaa voisi verrata Spartan naisten asemaan. Näin siis varhaisessa kristinuskossa naisten lukumäärän kasvu suhteessa ryhmän kokoon liittyy arvostuksen lisääntymiseen.[173]

Alussa suurin osa kristityiksi kääntyvistä kuului alempiin sosiaalisiin luokkiin. Näin ollen ensimmäiset kristittyjen yhteisöjen naiset olivat todennäköisesti yhteiskunnan alempaa luokkaa kuten orjia.[174] Rooman kristinuskon leviämisen topografian perusteella (ks. luku 2) voimme olettaa, kristityt alkoivat aikaa myöten asua paremmilla alueilla kuvaten sosiaalista nousua. Osaltaan kristinuskon sosiaaliseen nousuun vaikutti se, että kristinusko vetosi ylempien luokkien naisiin.[175] Heidän kauttaan kristinusko levisi yhteiskunnan ylempiin kerroksiin. Yläluokkaisilla naisilla oli muita naisia korkeampi ja tasa-arvoisempi asema yhteiskunnassa. On mahdollista, että itsevarmojen ja vaikutusvaltaisten yläluokkaisten naisten ilmaantuminen kristillisiin yhteisöihin nosti yhteisöjen muidenkin naisten asemaa. Shelly Matthews toisaalta esittää, että ylemmän luokan naisia käytettiin Apostolien teoissa osoittamaan, että kristinusko voi olla sosiaalisesti ja kulttuurisesti hyväksyttyä Rooman valtakunnan eri alueilla (Apt. 13:50 Pisidian Antiokiassa, 17:4 Tessalonikassa, 17:12 Beroiassa). On mahdollista, että esimerkiksi Luukas korosti korkea-arvoisten naisten kääntymistä kristityiksi kääntääkseen huomion pois siitä, että myös suuri joukko alempiarvoisia naisia oli kääntynyt kristityiksi.[176]

Varhaisessa kristinuskossa naisten on ajateltu murtaneen tavanomaisen naisen roolin rajat sekä kristillisessä yhteisössä että laajemmin yhteiskunnassa.[177] Naisilla oli kunnioitettuja ja arvovaltaisia tehtäviä, mikä oli suoraa seurausta heidän tasa-arvoisesta asemastaan. He olivat johtajia ja toimivat arvotettuina profeettoina.[178] Naisten arvostetun aseman puolesta puhuu sekin, että kristittyjen vainoissa teloitettiin myös naisia. Plinius nuorempi (61–113 jaa.) kuvasi kiduttaneensa kahta nuorta naisdiakonia.[179] Tämä viittaa heillä olleen roomalaisten

[173] Stark 1997, 100–103. Stark viittaa tutkimuksiin, joiden mukaan naiset nykyäänkin miehiä herkemmin liittyvät uusin uskontoihin. Varhaiskristittyjen kääntymysten perusteella hän laskee, että jo viidessäkymmenessä vuodessa alun perin yhtäläisesti jakautuneessa seurakunnassa olisi naisten osuus ollut 64 %. Vaikka otettaisiin mukaan muitakin sukupuolijakaumaan vaikuttavia tekijöitä, hän pitää kristinuskossa naisten osuutta ympäröivään yhteiskuntaan nähden suurena.
[174] Matthews 2001, 100.
[175] Samalla tavalla yläluokan naiset olivat kiinnostuneita juutalaisuudesta. Ks. Lampe 2003, 146.
[176] Matthews 2001, 71.
[177] Meeks 1983, 71.
[178] Matthews 2001, 95. Esimerkiksi Eusebius mainitsee Filipin tyttärien olleen profeettoja, joten heidän maineensa tunnettiin vielä 200–300-luvulla.
[179] Plinius puhuu heistä ”*ancillae… ministrae*,” mikä on käännetty diakoniksi. Alexandre 1992, 431. Matthews puolestaan toteaa, että naiset olivat orjia, ja että teksti osoittaa, että varhaisessa kirkossa myös orjat saattoivat saada korkean aseman. Ks. Matthews 2001, 94.

mielestä kirkossa tärkeä asema, sillä teloitetuista suurin osa oli piispoja tai he olivat muuten korkeassa asemassa kirkossa.[180]

Varhaiskristilliset yhteisöt kokoontuivat yksityisissä kodeissa tai tilaisuutta varten vuokratuissa tiloissa, ja kuten aiemmin totesimme, kokoontumisia kutsuttiin nimellä *ekklesia*. Johtajina toimivat kokoonkutsujat ja kokousten taloudelliset tukijat, jotka saattoivat olla miehiä tai naisia. Jos ihminen antiikin aikana oli varakas, hänen odotettiin toimivan yhteisönsä hyväntekijänä sukupuolesta riippumatta. Näin siis myös kotinsa päämiehinä toimineet naiset saattoivat toimia hyväntekijöinä ja olla kokousten johtajia. Kokoontumisten valtarakenne perustui sosioekonomiseen asemaan ja perhekunnan hierarkkiaan, ei pyrkimykseen sukupuolten välisestä tasa-arvosta. Kaisa-Maria Pihlava tulee siihen johtopäätökseen, että varhaiset kristityt eivät olleet tasa-arvoisia. Kristityt kokoontuivat kodeissa, joissa oli perheenpään auktoriteettia korostava rakenne. Nämä kokoontumiset muovasivat kristinuskon alkuvaiheen valtarakenteita. Auktoriteettiaseman kokouksissa saivat myös matkasaarnaajat, jolloin heidän auktoriteettinsa perustui heidän henkilökohtaiseen karismaansa.[181] Toisaalta paikalliset yhteisöt saattoivat itse valita, ketä he kutsuivat puhumaan tilaisuuksiinsa. Myös kokoonkutsujina toimineet naiset saattoivat käyttää päätösvaltaa. He saattoivat hyväksyä tai torjua opettajan, joka tarjoutui kokouksen puhujaksi. Näin kokoonkutsujanaiset vaikuttivat kristillisen opin muotoutumiseen yhteisöissä.[182]

Naiset olivat varhaisissa kristillisissä yhteisöissä johtajia, seurakunnan kokoonkutsujia ja rikkaita suojelijoita. Elisabeth Schüssler Fiorenza korostaa, että naiset olivat myös Paavalin työtovereita, lähetyssaarnaajia ja opettajia. Naisilla oli merkittäviä tehtäviä jo ennen Paavalia ja riippumatta Paavalista. Galilean, Jerusalemin ja Antiokian seurakuntiin kuuluvat naiset saattoivat olla Paavalin kanssa yhdenvertaisia ja jopa Paavalia parempia työssään evankeliumin levittäjinä.[183] Heistä käytettiin arvonimiä diakoni, sisar, työtoveri ja apostoli. Näissä tehtävissä naiset olivat miesten vertaisia. Heillä oli arvovaltaa, heidän ystävyytensä oli arvostettua ja heidän vaikutusvaltaansa saatettiin pelätä.[184]

Vaikka yksittäistä johtavista naisista välittyy kuva, että Jeesus-liikkeessä ja varhaisessa kristinuskossa naisen asema muuttui tasa-arvoisemmaksi, naisten johtajuus ei

[180] Stark 1997, 108.
[181] Pihlava 2019, 197–198. Tästä tosin on toisenlaisiakin näkemyksiä. Esim. Schüssler Fiorenzan mielestä varhaiset paikalliset kristilliset yhteisöt olivat tasa-arvoisia, ainoa auktoriteetti olivat kiertävät karismaattiset puhujat. Schüssler Fiorenza 1983, 175–176, 181, 285–286, 294–295. Myös Harnack oli tätä mieltä. Tätä referoi Pihlava 2017, 38–39.
[182] Pihlava 2017, 41, 45–46, 52, 177; Pihlava 2019, 195–196. Naiset olivat kotinsa päämiehiä, jos he eivät olleet naimisissa tai he olivat eronneet tai olivat leskiä.
[183] Schüssler Fiorenza 1983, 161.
[184] M.Y. MacDonald 1999, 210.

ollut valtavirran kristinuskon piirissä yleistä. Sen sijaan naisten johtajuus näyttää olleen tyypillistä hereettisinä pidetyille liikkeille kuten gnostilaisuudelle ja montanolaisuudelle.[185] Kuitenkaan kristityt naiset eivät ehkä olleet ainutlaatuisia verrattuna saman ajan muihin yhteisöihin hyväksyessään naisten johtajuuden.[186] Se, että naiset toimivat johtajina, ei sinänsä ollut haaste klassisessa kreikkalaisessa, roomalaisessa tai kreikkalais-roomalaisessa uskonnollisessa yhteisössä.[187] Jotta voitaisiin esittää esimerkiksi Roomalaiskirjeen Priscan tai Junian aseman olleen kristinuskossa erikoislaatuinen, heitä tulisi verrata muihin Rooman naisiin samoin kuin juutalaisiin naisiin. Ensimmäisen vuosisadan varhaiskristityt naiset pitäisi nähdä jatkumona juutalaisten naisten historialle. Koska juutalaisten naisten asemasta ensimmäisen vuosisadan Roomassa on lähteitä niukasti, ei voida varmuudella esittää, että varhaiskristittyjen naisten asema poikkesi selvästi naisten asemasta juutalaisuudessa.[188] On mahdollista, että niin juutalaiset kuin pakanauskontojen naiset kääntyessään kristinuskoon toivat uuteen uskontoon mukanaan käsityksen, että naiset voivat olla johtajia. Naisjohtajuuteen tottuneet naiset saattoivat myös hakeutua sellaisiin kristittyihin ryhmiin, jotka hyväksyivät naisten johtajuuden.[189]

5.2 Paluu vanhaan

Jos oletamme, että Jeesus-liike ja varhaiset Kristuksen seuraajat olivat ympäristöön nähden poikkeuksellisen tasa-arvoisia, ja tuo innostus heijastui varhaisen kirkon arvoihin, miksi äänenpainot muuttuvat ensimmäisen vuosisadan lopulla?

Varhaisen kristinuskon luonteen muutoksessa on nähty teologisia, poliittisia ja sosiologisia syitä. Kristinuskon alkaessa organisoitua 100–200-luvulla kirkon sisäinen taistelu hereetikkoja ja skismaatikkoja vastaan kasvoi merkittäväksi ongelmaksi. Sisäisen taistelun lisäksi kristinusko joutui myös ulkoiseen taisteluun. Se joutui puolustamaan itseään ympäröivää yhteiskuntaa vastaan, sillä kristinuskon ja yhteiskunnan välille kasvoi yhä enemmän jännitteitä. Kristinusko edusti tasa-arvoa, ja tasa-arvo koski myös naisia ja orjia. Niinpä kristinuskon syytettiin hajottavan yhteiskunnan sosiaalisia rakenteita. Elisabeth

[185] E.A. Clark 1986, 33–37.
[186] M.Y. MacDonald 1999, 210–211.
[187] Kraemer 1993, 191.
[188] M.Y. MacDonald 1999, 210–211; McGowan 2014, 66. Tiedämme ensimmäisten vuosikymmenten synagogista ehkä vieläkin vähemmän kuin saman ajan kristillisistä kirkoista. McGowan viittaa Kloppenborgiin artikkeliin vuodelta 2000, "Dating Theodotos (CIJ II 1404)," Journal of Jewish Studies 51: 243), jossa hän on todennut, ettei vastoin aiempaa käsitystä ensimmäisen vuosisadan juutalaisten synagogien kokoontumisista tai johtajuudesta tiedetä juuri mitään.
[189] Kraemer 1993, 192–193.

Schüssler Fiorenza toteaa, että vielä toisella ja kolmannellakin vuosisadalla kristinuskoa syytettiin sivistymättömien ja naisten uskonnoksi.[190] Sisäisen ja ulkoisen paineen kasvaessa kirkko alkoi korostaa perinteisiä tulkintoja naisten asemasta. Kirkko, ehkä sekä sen mies- että naispuoliset jäsenet halusivat korostaa sitä, että kirkko ei poikennut poliittisesti tai sosiaalisesti muusta yhteiskunnasta.[191] Kolossalaiskirje, Efesolaiskirje ja Pastoraalikirjeet sekä myös Ignatioksen kirjeet ja 1. Klemensin kirje voidaan nähdä varhaisen kirkon teologisena puolustautumisstrategiana sekä kirkon sisältä tuleville että yhteiskunnan sille esittämille syytöksille.[192]

Vaikutusvaltainen 1. Klemensin kirje kuvaa sitä, että vain muutama vuosikymmen Roomalaiskirjeen kirjoittamisen jälkeen äänenpainot Rooman kristittyjen keskuudessa näyttävät täysin muuttuneen. Hengeltään se vastaa Pastoraalikirjeitä, erityisesti 1. Timoteuksen kirjettä[193], jossa painotetaan naisen alistumista ja vaikenemista julkisesti. Siinä missä Roomalaiskirje kuvaa itsenäisiä johtavia naisia, 1. Klemensin kirje ei hyväksy lainkaan naisen julkista asemaa seurakunnassa. Kirje on kirjoitettu Roomassa ja Rooman kirkon nimissä todennäköisesti 95–96 jaa. ja se on osoitettu Korintin kirkolle. Ei tiedetä varmuudella, oliko Klemens todella kirjeen kirjoittaja eikä myöskään sitä, kuka Klemens oli, vaikka Eusebios samoin kuin Irenaeus kertovat Klemensin olleen Rooman kolmas piispa. Kirjoittaja on mahdollisesti sama henkilö, joka kirjoitti Hermaan Paimenen. Kirjeen kirjoittajan taustalla on nähty hellenistinen koulutus, joka on saanut vaikutteita juutalaiskristillisestä traditiosta. Käytännössä tämä liittää Klemensin taustan hellenistiseen synagogaan. Näin ollen hän välitti hellenistisen synagogan arvomaailman ensimmäisen vuosisadan kristityille Roomassa ja muuallakin kristityssä maailmassa.[194] 1. Klemensin kirje ei ole koskaan kuulunut Uuden testamentin kaanoniin, ja Eusebios liittää sen kiisteltyjen kirjoitusten joukkoon.[195]

Kirje on vetoomus palauttaa järjestys Korintissa, jossa on syntynyt kapina (στάσις) joitakin kirkon vanhimpia vastaan, ja nämä haluttiin syrjäyttää. Kuitenkin konfliktin tarkempi luonne jää auki, eikä Klemens näytä edes olevan kiinnostunut riidan syistä. Horrell painottaa, että valitsemalla sanan *stasis* Klemens viittaa poliittiseen kapinaan. Tällainen kapina on

[190] Schüssler Fiorenza 1983, XX.
[191] Kraemer 1993, 194.
[192] M.Y. MacDonald 1999, 251; Schüssler Fiorenza 1983, 77
[193] 1. Tim. 2:11–14.
[194] Lampe 2003, 206–217.
[195] Horrell 1996, 238–239, 242–244; Lampe 2003, 198–205. Eusebios ja Origenes pitävät häntä Klemensinä, joka mainitaan Paavalin Filippiläiskirjeessä (Fil. 4:3). On myös pidetty mahdollisena, että nimi liittyisi kristittynä pidettyyn konsuli Titus Flavius Klemensiin, keisari Domitianuksen serkkuun, jonka kerrotaan tulleen mestatuksi ”jumalattomuuden” tähden. Itse Titus Flavus Klemensin ei kuitenkaan uskota olleen Klemensin kirjeen kirjoittaja, vaan kirjoittajaksi on epäilty hänen taloutensa vapautettua orjaa tai orjan poikaa.

luonteeltaan vaarallinen ja sisältää riskin, että valtiovalta voisi puuttua siihen. Klemens esittää, että kirkossa tulisi vallita samalla tavalla rauha ja yhteisymmärrys (ὁμόνοια) kuin valtiossa. Paavali ei koskaan käyttänyt näitä kreikkalais-roomalaiselle poliittiselle retoriikalle ominaisia sanoja *stasis* ja *homonoia*. Klemensin sanojen valinta kuvaakin näkökulman muuttumista. Kirjeen on katsottu kuvaavan Paavalin jälkeen tapahtunutta muutosta, jossa varhaisen kirkon karismaattinen ja henkinen korostus hävisi ja painotus alkoi siirtyä kirkkolakiin. Vaikka Paavalikin arvosti kirkossa järjestystä, painotti hän sen yhteyttä Kristukseen. Korinttilaiskirjeessä Paavali teki selvän eron Kristukseen uskovien järjestyksen ja tuhoon vievän maailman järjestyksen kanssa (1. Kor. 1: 18–2:6). Puhe rististä oli maailmalle hulluutta. Vaikka Klemens käyttää Paavalin 1. Korinttilaiskirjettä lähteenään, hän ei tee tällaista vastakkainasettelua maailman ja uskovien välillä.[196]

Klemensin mukaan Jumala on luonut maailmankaikkeuteen luonnollisen järjestyksen, joka edustaa Jumalan tahtoa. Jokainen osanen tietää siinä oman paikkansa eikä ylitä rajojaan. Klemensin rinnastaa kristittyjen yhteisön jäsenten alistumisen armeijan hierarkiaan. Tämän mallin mukaisesti kirkossa kaikkien tulee hiljaisesti ja nöyrästi alistua omalle paikalleen. Se luo kirkkoon rauhan ja harmonian. Tällä luonnolliseen järjestykseen alistumisella Klemens perustelee myös naisten alistumisen. 1. Klemensin kirjeen jae 21:7 toteaa, että ”naisten tulisi ilmaista kieliensä lempeys vaitiololla” (σιγῆς). [197]

On viitteitä siitä, että Korintin seurakunnassa oli suhtauduttu avioliittoon ja sukupuolirooleihin vapaamielisesti, eikä naisten hiljaisuus ja alistuminen olleet seurakunnan hyväksymä normi.[198] Klemens esittelee Rooman seurakunnan ihanteellisena. Ihanteellisessa seurakunnassa on selkeä hierarkia, joka luetellaan kirjeessä kahdesti sekin hierarkkisessa järjestyksessä: tottelevaisia ollaan johtajille, kunnioitetaan vanhimpia, nuoria ohjataan asianmukaisesti ja näiden tulee totella. Klemens esittää, että vaimojen tulee olla ”hiljaisesti nöyriä” ja ”puhtaita”. Tässä ihanteellisessa hierarkiassa nainen on alistunut perinteisen kreikkalais-roomalaisen kulttuurin mukaisesti.[199]

Kristuksen tuleminen viivästyi ja kristittyjen oli jatkettava elämäänsä keskellä maallista valtaa. Valtavirran kristinusko ratkaisi sen sopeutumalla yhteiskunnan normeihin ja alkamalla luoda niihin sopivia rakenteita, ja siksi myös sukupuoliroolit muokattiin yhteiskunnan normeihin sopiviksi.[200] Varhaisimmat seurakuntien virat todennäköisesti

[196] Horrell 1996, 239, 244–258.
[197] Horrell 1996, 255–267.
[198] Schüssler Fiorenza 1983, 205, 220–221, 226–241; Horrell 1996, 265–269.
[199] Horrell 1996, 264–279.
[200] Sawyer 1996, 148–147.

jäljittelivät perinteistä perhekuntien hierarkkista mallia, ja valta alkoi keskittyä seurakuntien miespuolisille auktoriteeteille. Seurakuntien varallisuuden kasvettua ne eivät enää olleet riippuvaisia yksittäisistä varakkaista henkilöistä. Kokoustiloja tarjoavien naisten auktoriteettiasema oli alkanut muuttua joillekin kristityille ongelmalliseksi, ja niin naisten merkitys kokoonkutsujina alkoi vähentyä.[201] Shelly Matthewsin mielestä varhaisen kirkon ei olisi ollut tarpeen siirtää naisia syrjään kirkon viroista ja kirkon johtavista tehtävistä ulkoisen kulttuuripaineen vuoksi. Kreikkalais-roomalaiseen kulttuuriin oli kuulunut jo vuosisatoja naisen tärkeä asema julkisessa uskonnon harjoittamisessa. Homeroksen Iliadissa ylhäiset naiset toimittavat uhreja. Roomassa naiset osallistuivat keskeisesti moniin tärkeisiin roomalaisiin uskonnollisiin juhliin kuten Bona Dean, Ceresin, Floran ja Venuksen palvonnan julkisiin rituaaleihin[202] Olisiko Matthewsin hahmottama vaihtoehtoinen kristillinen kirkko, jossa olisi säilytetty radikaalit tasa-arvon ihanteet, ollut realistinen? Varhainen kirkko ei kuitenkaan valinnut tätä tietä, vaan sulki naiset kirkon virkojen ulkopuolelle.

Ensimmäisen vuosisadan ensimmäisellä puoliskolla Jeesus-liikkeen yhteisöt olivat karismaattisia, ja miehet ja naiset toimivat rinta rinnan. Silloin naiset opettivat ja levittivät uutta uskoa.[203] Kristinusko alkoi järjestyä ja luoda rakenteita ensimmäisen vuosisadan loppupuolella, kristittyjen toisen sukupolven aikana. Kristinusko muuttui organisoituessaan vähemmän tasa-arvoiseksi, vähemmän karismaattiseksi ja menetti monimuotoisuuttaan. Patriarkaalinen rakenne sulki naisia kokonaan ulkopuolelleen ja poisti heidät johtopaikoilta. Naiset joutuivat marginaaliin, avustaviin ja vähemmän merkityksellisiin tehtäviin.[204] Naiset saattoivat säilyttää arvovaltaa kirkossa olemalla vähemmän seksuaalisia, esimerkiksi olemalla neitsyitä, leskiä tai askeetteja. On esitetty, että sopeutuminen ympäröivän kulttuurin rakenteisiin mahdollisti sen, että kristinusko jäi henkiin ja vieläpä nousi suurten massojen uskonnoksi, joka säilytti asemansa tulevina vuosisatoina. Silloin olisi ollut vähemmän merkityksellistä, että tämä nousu oli rakennettu naisten, orjien ja alempien luokkien oikeuksia uhraten. G. Theissen käyttää tästä ilmaisua ”rakkauspatriarkalismi”: ihmiset olivat sisäisesti tasa-arvoisia Kristuksessa, mutta samalla pidettiin yllä entisiä hierarkkisia rakenteita.[205] Naiset poistuivat varhaisen kirkon tärkeistä tehtävistä eivätkä enää toimineet johtajina. He eivät enää olleet lähetyssaarnaajia vaan heidät kuvataan oppilaina ja käännynnäisinä.[206]

[201] Pihlava 2019, 198–199.
[202] Matthews 2001, 83–85, 98.
[203] Sawyer 1996, 146.
[204] Tätä kuvaa esimerkiksi naisdiakonin tehtävän katoaminen kokonaan läntisessä kristikunnassa 300-luvulta alkaen. Vrt. Schüssler Fiorenza 1983, 47, 170.
[205] Theissen, 1974, 272; Schüssler Fiorenza 1983, 79–83.
[206] Matthews 2001, 100.

Oletetaan, että vaikka naiset olivat Roomassa seurakunnan enemmistönä, juuri Roomassa naiset olisivat olleet enemmän vaiennettuja kuin muissa seurakunnissa.[207]

Kristinuskon valtarakenteet alkoivat syntyä ensimmäisen vuosisadan lopussa ja saatiin käytännössä päätökseen 300-luvulla. Tänä aikana kirkko omaksui kreikkalais-roomalaisen kulttuurin arvot erityisesti sukupuoliroolien ja perhearvojen osalta. Naisen rooli auktoriteettina kuten opettajana ja profeettana poistettiin muutaman vuosisadan aikana.[208] 400-luvun alussa naiset oli käytännössä suljettu kirkon virkojen ulkopuolelle.[209] Sen sijaan naisten asketismia arvostettiin ajan mittaa yhä enemmän. Askeettiset naiset eivät olleet uhka valtarakenteille ja he pysyivät kodin seinien sisäpuolella.[210]

Kristittyjen naisten askeettinen liike tunnetaan 300–400-luvulta. Ensimmäiset askeesin valinneet kristityt naiset ovat jääneet tuntemattomiksi. Yksi varhaisimmista oli vuosikymmeniä autiomaassa Niilin varrella elänyt Amma Syncletica. Autiomaassa naisten elämä oli kuitenkin vaarallista, ja naisia rohkaistiin vetäytymään kodin piiriin.[211] Lesket, erityisesti varakkaat lesket sekä kirkonmiesten naimattomat sisaret tai tyttäret perustivat askeettisia naisyhteisöjä koteihinsa.[212] Naiset saattoivat nyt itse päättää elämästään, he saattoivat käyttää aikaa ja varoja Jumalan ja kirkon puolesta ja samalla saada mainetta ja asemaa omassa yhteisössään.[213] Naisten maailma laajeni uusille hengellisen, älyllisen ja emotionaalisen kokemisen ulottuvuuksille.[214] Vaikka selibaatti, neitsyys ja askeesi vapauttivatkin naisen yhteiskunnan aiemmista vaatimuksista ja se voitiin nähdä uutena vapautena perinteisestä roolimallista, selibaatti samalla tarkoitti kontrollin alla olemista ja halujen hillitsemistä. Kristittyjen askeetikkojen odotettiin yhä seuraavan naisen aiempaa roolimallia, jossa hän oli sidottu kodin seinien sisäpuolelle, ja kodin ulkopuolella hän sai liikkua vain saatettuna.[215]

6 Naiset ”hereettisissä” liikkeissä

Kristinusko oli alusta alkaen monimuotoista. Lähtökohtaisesti erilaiset kotikirkot pitivät huolta teologian ja kirkon sisäisen kulttuurin pluralismista. Ensimmäisellä vuosisadalla ei ollut olemassa mitään yhtenäistä ja ainoaa organisoitua kirkkoa, jolla olisi ollut oma teologia,

[207] Lampe 2003, 148.
[208] Schüssler Fiorenza 1983, 304.
[209] Cardman 1999, 300.
[210] Corrrington Streete 1999, 347–348.
[211] G. Clark 1993, 101–102.
[212] Corrington Streete 1999, 347.
[213] G. Clark 1993, 140–141.
[214] Alexandre 1992, 415.
[215] G. Clark 1993, 1, 127, 140.

vaan useita toisistaan kulttuuriltaan ja teologialtaan poikkeavia kotikirkkoja.[216] Yhtenäisen teologian puuttumisen vuoksi ei varhaista kristinuskoa voida kutsua ortodoksiseksi tai proto-ortodoksiseksi.[217] Siksi valtauomaksi muodostuneen kristillisyyden piirissä hereettisiksi leimatut liikeet eivät ensimmäisellä vuosisadalla poikenneet yhtenäisen kirkon opista vaan olivat osa itsenäisiä kristittyjä yhteisöjä.[218]

Ainakin toisen vuosisadan puolivälistä alkaen alettiin olla huolestuneita oikean opin säilymisestä. Toisella vuosisadalla Justinos Marttyyri käytti aiemmin lahkoa tai valintaa tarkoittanutta neutraalia sanaa *hairesis* demonisoivassa merkityksessä tarkoittamaan kristittyjen virhettä.[219] Tätä jatkoi Lyonin piispa Ireneus vuonna 180 jaa. kirjoituksessaan *Adversus haereses*. Ireneus esitti, että monet kristityt ryhmät ja monet opettajat tarjosivat tietoa (*gnosis*) Jumalasta samalla esittäen mitä erilaisimpia käsityksiä mm. Jumalan luonnosta maailman luojana tai kirjoitusten tulkinnasta. Ireneuksen mukaan yksi yhtenäinen kristillinen totuus oli säilynyt yhdessä kirkossa, joka pystyi osoittamaan olevansa Kristuksen ja hänen alkuperäisten apostoliensa perillinen, ja joka oli levinnyt kaikkialle maailmaan. Kaikki muut ryhmät olivat väärän *gnosiksen* ilmentymiä, ja väärä tieto oli peräisin yhdeltä opettajalta, Simon Magukselta. Ireneuksen mainitsemia väärän tiedon opettajia ei voida asettaa yhteen kategoriaan ja esimerkiksi sanoa kaikkien olleen gnostilaisia.[220] Heresiologia luotiin poliittisista syistä. Toiset poissulkeva ideologia johti muiden liikkeiden demonisoimiseen ja hiljentämiseen.[221] Ortodoksia on nähtävä enemmän postkonstantinolaisena Rooman valtakunnan kirkon käsitteenä. Vasta postkonstantinolainen oikea usko ja jumalanpalvelus varmistivat yhtenäisyyden ja yhteiskunnan vakauden.

Tertullianus (155–220) piti naisten julkista ja näkyvää asemaa hereettisille liikkeille tyypillisenä piirteenä. Näissä liikkeissä naiset opettivat, ajoivat pois pahoja henkiä, paransivat ja mahdollisesti jopa kastoivat.[222] Heterodoksisissa myyteissä on ollut naisen asemaa korostavia piirteitä. Siellä on puhuttu Isä Jumalasta ja Äiti Jumalasta, naispuolisesta Hengestä

[216] Lampe 2003, 410; Vinzent 2006. 405, Bradshaw 2014, 7 – 12.
[217] Brakke 2006, 260. Edes Ireneus ja Origenes eivät jakaneet yhteistä oppia.
[218] Brakke 2006, 245–246.
[219] Lyman 2007, 296.
[220] Brakke 2006, 245–248. Gnostilaisuus ilmaantui terminä vasta 1600-luvulla, ja silloin se käsitteli Ireneuksen harhaopeiksi mainitsemia ryhmiä ja näiden seuraajia yhtenä kategoriana tai jopa kristillisyydestä eriytyneenä itsenäisenä uskontona. Ireneus käytti termiä ”gnostilainen” tarkoittaen myöhemmin setiläiseksi gnostilaisuudeksi nimettyä ryhmää. Termi oli täsmällinen kuvaten liikettä, jossa Adamin poika Seth oli keskeisessä roolissa. Myöhemmin gnostilaisina on kuvattu muitakin ryhmiä kuten Basilidiuksen, Marcionin, Valentinuksen tai karpokraattien ryhmiä, jotka edustivat kukin erilaisia teologisia traditioita.
[221] Lyman 2007, 296.
[222] Chadwick 2001, 53. Paavalin ja Teklan teoissa Tekla kastaa itsensä, mikä Tertullianukselle antoi osaltaan syyn väheksyä kertomusta. Chadwick viittaa Tertullianuksen tekstiin *Praescr. Haer*. 41.5.

ja Viisaudesta. Miehen ja naisen vastakkainasettelusta on luovuttu ja on palattu alkuperäiseen androgyynisyyteen. On epäselvää, kuinka paljon juuri tämä on vaikuttanut siihen, että naiset toimivat profeettoina, opettajina epäortodoksisissa liikkeissä. Myöhempi virallinen kirkko ja ortodoksian edustajat ovat saattaneet korostaa sitä, että nimenomaan naiset olivat gnostilaisten myyttien puolestapuhujia.[223]

Gnostilaisisissa teksteissä annettiin erityinen asema Jeesusta seuranneille Salomelle ja erityisesti Maria Magdalenalle. Apokryfisiin evankeliumeihin kuuluu Filippuksen evankeliumi, joka kertoo Magdalan Marian olleen Jeesuksen suosikkioppilas. Marian evankeliumi, joka on omistettu todennäköisesti juuri Maria Magdalenalle, kuvaa Marian lohduttavan peloissaan olevia Jeesuksen oppilaita. Maria kertoo miesoppilaille Jeesukselta näyssä saamastaan erityisestä opetuksesta. Pietari ja hänen veljensä Andreas epäilevät, että Jeesus olisi voinut opettaa sellaista naiselle, kun taas Leevi puolustaa Mariaa todeten tämän olleen Jeesuksen suosikkioppilas ja samalla näin puolustaa naisen oikeutta vastaanottaa ja jakaa opetusta.[224]

Naisten valta hereettisissä liikkeissä tuli erityisesti ongelmaksi toisen vuosisadan puolivälissä, kun Fryygiasta levisi ekstaattisten profetioiden ja maailmanlopun odotuksen sävyttämä montanolaisuus. Sen johdossa oli myös naisia kuten Prisca ja Maximilla. Liike levisi laajalle Rooman valtakuntaan.[225] Montanolaisuudessa naisten kerrottiin olleen pappeja ja jopa piispoja.[226] Tähän vastattiin jyrkällä kritiikillä. Origeneksen mukaan Raamatussa nainen ei koskaan profetoinut seurakunnassa. Jos nainen haluaa oppia jotain, hänen tulisi kysyä mieheltään kotona. Jos hän on neitsyt, hänen tulee kysyä vanhemmiltaan tai veljeltään, ja jos hän on leski, hänen tulee kysyä pojaltaan. Myös Didymus Aleksandrialainen ja Epifanios vaativat naista tyytymään perinteiseen asemaansa.[227]

Peter Lampe korostaa, että kuvaukset naisten asemasta valtavirran kristinuskossa ja myöhemmin hereettisiksi leimatuissa suuntauksissa olivat miesten kirjoittamia eivätkä naiset itse voineet vaikuttaa siihen, mitä heistä kirjoitettiin.[228] Shelly Matthews toteaa, että kuvaukset naisista heijastelevat niiden kirjoittajia, ja kuvauksia saatettiin käyttää sekä

[223] Alexandre 1992, 426–427, E.A. Clark 1986, 33–37.
[224] Dunderberg & Marjanen 1999, 435–443. Tekstiä ei voida pitää selvästi gnostilaisena, sillä siitä puuttuu useita gnostilaisuudelle tyypillisiä piirteitä kuten usko demiurgiin.
[225] Chadwick 2001, 114; Marjanen 2008, 210.
[226] Alexandre 1992, 429. Alexandre viittaa Epifanios Salamislaisen 300-luvun lopulla julkaistuun kirjoitukseen Panarion, 49. Teksti on julkaistu käännöksenä kirjassa: Williams, F. (ed.). *The Panarion of Epiphanius of Salamis, books ii and iii. de fide*. (Brill, 2012), 23. (2,5) They have woman bishops, presbyters and the rest; they say that none of this makes any difference because “In Christ Jesus there is neither male nor female.”
[227] Alexandre 1992, 429. Alexandre viittaa Origeneeseen C. Jenkinsin tekstissä sarjassa *Journal of Theological Studies* 10 (1909): 42–42 sekä teokseen *Kolminaisuudesta*, 3, 41, 3.
[228] Lampe 2003, 147.

kreikkalais-roomalaisen yhteiskuntajärjestyksen tukemiseksi ja toisaalta myös sen osoittamiseksi, että naiset olivat vaara ja saattoivat horjuttaa yhteiskuntajärjestystä.[229] Periaatteessa lähteitä voitiin muokata sopivan kuvan antamiseksi. Näin olisi vähennetty hereettisten liikkeiden arvovaltaa ”naisten uskontoina” samalla kun johtavassa asemassa olevat kristityt naiset olisi leimattu hereetikoiksi ja näin viety heiltä uskottavuutta.

7 Roomalaiskirjeen taustaa

Rooman myöhäisen tasavallan ja varhaisen keisarivallan ajan kirjalliset lähteet ovat paljolti yläluokan yläluokalle kirjoittamia. Paavalin Roomalaiskirje on tässä mielessä poikkeuksellinen, sillä sitä ei kirjoitettu yläluokalle. Roomalainen yhteiskunta oli vielä ensimmäisellä vuosisadalla jyrkästi jakautunut kahteen osaan, yläluokkaan tai aristokratiaan ja alaluokkaan. Keskiluokkaa ei lainkaan ollut.[230] Näin Roomalaiskirje kirjoitettiin Rooman käytännössä lukutaidottomalle alemmalle luokalle, joka todennäköisesti kokoontui yhteen kuuntelemaan kirjettä ja painoi sen tarkasti mieleensä. Kirje ei ole evankelioiva vaan se on tarkoitettu sisäpiirin uskovaisille. Kirje selvittää näille uskon sisältöä.[231]

Roomassa ei ollut yhtä suurta seurakuntaa. Paavali ei puhuttelekaan kirjeen alussa yhtä seurakuntaa vaan kirjoittaa kirjeensä ”kaikille Roomassa oleville Jumalalle rakkaille ja pyhille”. Vaikka joskus käytetään termiä ”Rooman kirkko”, Kristuksen seuraajat olivat jakaantuneet useammaksi pieneksi ryhmäksi, useammaksi seurakunnaksi, jotka kokoontuivat yksityisasunnoissa. Näitä ryhmiä oli ainakin viisi, kenties seitsemän, ja näin kirje olisi luettu niissä jokaisessa erikseen (vrt. luku 2). Luultavasti kirjeestä tehtiin myös kopiota, joita luettiin yhteisissä kokouksissa.[232]

Roomalaiskirje on kirjoitettu 50-luvun toisella puoliskolla Paavalin kolmannen lähetysmatkan lopulla Kreikassa, ehkä Korintissa (Ap.t. 20:1–5),[233] mahdollisesti talvella 55–56 tai 56–57[234]. Roomalaiskirje poikkeaa Paavalin muista kirjeistä. Hän kirjoittaa suurelle Kristukseen uskovien yhteisölle, jota hän ei ole vielä koskaan tavannut ja joka ei ole kuulunut hänen lähetyskenttäänsä. Silti kirjeen kirjoittaminen ja siinä olevat nuhtelut sekä pyynnöt

[229] Matthews 2001, 6–8. Matthews esittää, että hellenistiset romanssit periaatteessa tukivat yhteiskuntajärjestystä ja Apokryfiset Teot puolestaan horjuttivat sitä, mutta hän viittaa myös Kate Cooperin analyysiin, jossa naiset Apokryfisissä Teoissa todellisuudessa kuvaisivat miesten välisiä konflikteja.
[230] Esler 2003, 78–79; Jeffers 1999, 48–49.
[231] Aejmelaeus 2018, 326.
[232] Esler 2003, 17, 78–79, 84, 117. Todennäköisesti vain 5–10% väestöstä oli lukutaitoisia. Ks. myös Aejmelaeus 2018, 315.
[233] Lampe 2003, 155.
[234] Green 2010, 28.

osoittavat, että hänelle oli kehittynyt henkilökohtainen suhde Rooman kirkkoon.[235] Kirjeeseensä Paavali varmasti panosti paljon, sillä Rooma oli osa hänen tulevaisuuden suunnitelmiaan. Hän halusi jatkaa lähetystyötä länteen Espanjaan, ja vaikutusvaltainen Rooma olisi ollut työlle sopiva tukikohta (Room. 15: 19–29). Kirjeellään Paavali kenties toivoi roomalaisilta myös taloudellista apua työlleen.[236] Mutta erityisen tärkeä kirje oli Paavalille siksi, että hän tarvitsi Rooman yhteisön tukea ajankohtaisesti tärkeälle asialle. Paavali nimittäin aikoi ennen tuloaan Roomaan käydä vielä Jerusalemissa (Room. 15: 30–31). Paavali halusi toimittaa Jerusalemiin pakanaseurakuntien keräämän lahjan kirkon yhtenäisyyden ja sovinnon sinettinä. Matkalla Jerusalemiin oli tärkeä symboliarvo, mutta se oli Paavalille myös henkilökohtaisesti tärkeä. Matka mittasi Paavalin asemaa Kristuksen seuraajien keskuudessa. Paavali näyttää olleen epävarma siitä, hyväksyttiinkö hänet Jerusalemissa. Rooman arvovaltaisen yhteisön tuki olisi siksi ollut ensiarvoisen tärkeää. Hän toivoi hartaasti, että Rooman seurakunnat rukoilisivat hänen puolestaan ja lähettäisivät alkuseurakunnalle viestejä, joissa he ilmaisisivat arvostavansa Paavalia ja hänen opetustaan. Tämä tilanne välittynee Roomalaiskirjeen painotuksissa ja sen asenteessa juutalaiskristittyjä kohtaan.[237]

Kirje oli kirjoitettu kreikaksi, ja se oli osoitettu kreikankielisille maahanmuuttajille ja heidän jälkeläisilleen. Vaikka Rooman kristittyjen enemmistö olikin ei-juutalaista, pakanallista alkuperää, siellä oli myös vaikutusvaltainen juutalaiskristittyjen vähemmistö. Kirjeestä välittyy Rooman juutalaisten ja kreikkalaisten uskovien välille syntynyt konfliktitilanne, joka on voinut korostua sen jälkeen, kun juutalaiskristityt ovat palanneet Roomaan vaatimaan takaisin asemaansa ja vaikutusvaltaansa seurakunnissa. Paavali omaksuu johtajan roolin ja yrittää kannustaa konfliktin osapuolia näkemään yhteisen päämäärän. Samalla Paavali on ehkä ajankohtaisesta tilanteesta johtuen selvästi vähemmän kärjekäs juutalaiskristittyjä kohtaan kuin esimerkiksi Galatalais- ja Filippiläiskirjeissä. Paavali todennäköisesti haluaa Roomalaiskirjeessä luoda itsestään myönteisen kuvan juutalaiskristityille. Hän selvittää perusteellisesti uuden liikkeen suhdetta äitiuskontoon ja lakiin ja korostaa lain pyhyyttä ja täydellisyyttä. Paavali tarvitsee Rooman juutalaiskristittyjen tukea ja myönteistä palautetta alkuseurakunnan suuntaan ennen tärkeää matkaansa Jerusalemiin. [238]

[235] Spence 2004, 251–252.
[236] Green 2010, 29.
[237] Esler 2003, 223; Aejmelaeus 2018, 316–318; Jewett 2007, 70.
[238] Esler 2003, 128–129, 223; Aejmelaeus 2018, 318, 403–404.

Tilanne Roomassa on erilainen kuin muissa seurakunnissa, ja Paavalin oli nyt oltava diplomaattisempi ja epäsuorempi. Paavali ei ollut itse Rooman kirkon jäsen eikä ollut koskaan käynyt Roomassa eikä hänen tietämyksensä Rooman seurakuntien tilanteesta voinut olla autenttista. Kirjeessään hän pysytteleekin ehkä juuri siksi yleisellä tasolla. Paavalin tiedot Roomasta saattoivat perustua lähinnä hänen Korintissa käymiinsä keskusteluihin Roomasta palanneiden matkailijoiden ja kauppiaiden kanssa. Tai ehkä Paavali oli tutustunut Roomasta paenneisiin uskoviin idässä, esimerkiksi Priscan ja Aquilan kotikirkoissa Korintissa ja Efesoksessa.[239] On kuitenkin selvää, että vaikka Paavalilla ei ollut silminnäkijän tietoa Roomasta, hän halusi osoittaa olevansa hyvin perillä Rooman asioista ja hän halusi olla vakuuttava, sillä kirjeellään hän pyrki vaikuttamaan Rooman uskoviin. Hän oli hyvin verkostoitunut Rooman kristittyihin, sitä kuvaa tervehdyksissä mainittujen henkilöiden määrä ja se että Paavali näyttää tunteneen näistä monet henkilökohtaisesti. Lähestymisessään Rooman kuulijakuntaa kohtaan Paavali käyttää samaa tyyliä kuin muutenkin ollessaan yhteydessä uuteen paikkakuntaan: hän lähestyy kreikkalais-roomalaisen yhteiskunnan eliittiä. Tällä tavoin hän pyrki saamaan arvovaltaisia paikallisia tukijoita lähetystoiminnalleen.[240]

Roomalaiskirje on pitkä, ja Paavalin ääni kuuluu siinä vakavana. Kirje on teologiselta esitystavaltaan systemaattisempi kuin muut Paavalin aidot kirjeet. Siksi Roomalaiskirjettä on kutsuttu Paavalin teologiseksi testamentiksi, jossa hän esittelee itsensä ja oppinsa.[241] Kirje on tiiviisti kirjoitettu ja sisällöltään vaikeasti avautuva. Paavali onkin tarkoittanut sen luettavaksi yhä uudestaan Rooman kotikirkoissa. Kirje käsittelee Kristuksen seuraajille keskeisiä teemoja pelastuksen perusteista. Se käsittelee Kristuksen roolia pelastajana, se puhuu kasteesta, Pyhän Hengen toiminnasta, Kristuksen seuraamisen ehdoista, Kristukseen uskoville ominaisesta rakkaudesta. Teemat ovat säilyneet hämmästyttävän ajankohtaisina vuosisadoista toisiin.[242]

Antiikin aikaan oli tavallista, että kirjeen tervehdykset sijoitettiin loppuun, niin teki Paavalikin Roomalaiskirjeessä. Missään muussa Paavalin kirjeessä ei ole tervehdyksiä niin paljon kuin tässä.[243] Roomalaiskirjeen viimeisen luvun, luvun 16 on epäilty olevan itsenäinen suosituskirje efesolaisille eikä alun perin lainkaan kuuluneen Roomalaiskirjeeseen.[244] Sitä vastaan puhuu kuitenkin kirjeen alussa oleva adverbi, δέ “nyt”, joka viittaa siihen, että tervehdyksiä on edeltänyt jokin toinen teksti.[245] On myös ehdotettu, että Paavali olisi antanut

[239] Jewett 2007, 59, 71.
[240] Spence 2004, 246–252; Aejmelaeus 2018, 318; Hänninen et al. 2012, 130.
[241] Aejmelaeus 2018, 215–216.
[242] Esler 2003, 3, 357.
[243] Jewett 2007, 951.
[244] J. MacDonald 1970, 369–372.
[245] Fitzmyer 1993, 729.

kirjurin laatia kaksi erilaista versiota kirjeestään, ja ne olisivat eronneet toisistaan vain viimeisen luvun suhteen. Viimeinen luku tervehdyksineen olisi tarkoitettu efesolaisille toimitettavaan versioon ja roomalaisille olisi alun perin lähetetty versio, josta tervehdykset puuttuvat. Tämä selittäisi muutamat tervehdyksiin liittyvät erikoisuudet kuten sen, että vielä kaksi vuotta aiemmin Efesossa asuneet Prisca ja Aquila olivatkin nyt äkkiä Roomassa, ja kirjeessä lähetetään terveisiä Epaneitokselle, joka oli ”Aasian työn ensihedelmä Kristukselle”. Efesohan oli Aasian maakunnan pääkaupunki. Vielä Paavali oli todennäköisesti vankeuden aikana Efesossa tutustunut aviopariin, joka nyt äkkiä tervehdysten mukaan asustikin Roomassa. Myös on ihmetelty sitä, että tervehdyksissä Paavali näyttää tunteneen läheisesti niin monia Rooman yhteisön jäseniä, vaikka Rooma oli hänelle tuntematon. Lisäksi kirjeen lopun sisällön varoitukset vääristä opettajista (Room. 16:17–18) sopisivat hyvin Efeson seurakunnan tilanteeseen.[246]

Huolimatta tervehdyksiin liittyvistä omituisuuksista, myöhempi tutkimus pitää kirjeen tervehdysosaa aidosti roomalaisille kirjoitettuna. Ei ole uskottavaa, että Paavali olisi kirjoittanut efesolaisille vain tervehdyksistä koostuvan kirjeen. Myöskin on vaikea selittää sitä, miksi tervehdyskirje efesolaisille olisi liitetty Roomalaiskirjeeseen, koska muissakaan Paavalin kirjeissä ei ole yhdistetty saman kirjeen alle kirjeitä useille eri seurakunnille. Tekstikritiikki ei löydä saumaa kirjeen tervehdysosan ja muun kirjeen välillä eikä ole olemassa yhtään käsikirjoitusta, joka päättyisi kappaleeseen 15. Hypoteesi ei saa tukea myöskään lähdekritiikistä.[247] Useat tervehdykset sopivat kirjoitetuiksi henkilöille, joita Paavali ei ole koskaan vielä tavannut, ja silloin Roomalaiskirje on ainoa ehdokas tervehdysten kontekstiksi.[248]

Roomalaiskirjeen luvun 16 tervehdyksissä on erityispiirteitä verrattuna Paavalin muihin kirjeisiin. Tervehdysluettelo on Paavalille epätavallisen pitkä, ja poikkeuksellisella tavalla hän luettelee paljon yksittäisiä ihmisiä. Hän pyytää seurakuntaa kertomaan terveisiä arvovaltaisille tuttavilleen Roomassa. Näitä tuttaviaan hän käyttää suosittelijoinaan. Paavali ottaa kirjeessään globaalin ja diplomaattisen roolin. Hän lähettää luvussa 16 ekumeenisen tervehdyksen: ”Kaikki Kristuksen seurakunnat lähettävät teille tervehdyksensä.” Tällä suureellisella tervehdyksellä oletetaan Paavalin pyrkineen luomaan positiivisen luottamuksen ilmapiirin. Hän korostaa asemansa arvovaltaisuutta välittäessään terveiset ”kaikilta idän kirkoilta”. Hän seisoo kuin vedenjakajalla, katsoo menneisyyteen, työhönsä, jota hän on

[246] Aejmelaeus 2018, 320–321.
[247] Lampe 2003, 153–155.
[248] Esler 2003, 116.

tehnyt idässä ja etsii samalla uutta jalansijaa lännessä. Tätä taustaa vasten voimme ymmärtää myös sen, miksi Paavali luettelee epätavallisen paljon nimiä ja erilaisia tervehdyksiä. Hänelle on tärkeää tulla hyväksytyksi ja arvostetuksi Roomassa myös muiden kuin juutalaiskristittyjen silmissä. Hän haluaa verkostoitua uusiin ihmisiin, hän tarvitsee heitä uusia suunnitelmiaan varten. Siksi hän haluaa suositella itseään roomalaisille monien arvovaltaisten roomalaisten jo tuntemana ja luotettavana ja arvostettavana henkilönä.[249]

Tervehdyksien nimet voidaan jakaa kolmeen ryhmään. Ensimmäinen ryhmä koostuu läheisistä ystävistä ja työtovereista kuten Prisca, Aquila, Andronikos ja Junia. Toinen ryhmä koostuu kotikirkkojen johtajista, joita Paavali ei välttämättä itse henkilökohtaisesti tuntenut mutta joista hän oli kuullut. Ensimmäinen kotikirkkohan liitetään Priscaan ja Aquilaan. Toisen johtajat Paavali mainitsee nimeltä: Asynkritos. Flegon, Hermes, Patrobas ja Hermas. Kolmannen kirkon johtajina Paavali tunnistaa Filologoksen ja Julian, Nereuksen ja hänen sisarensa sekä Olympaksen. Neljännen kirkon johtajana Paavali mainitsee Aristobuloksen ja viidennen johtajana Narkissoksen. Muut mainitut 14 nimeä saattavat liittyä vielä muihin kotikirkkoihin. Kolmas ryhmä Paavalin tervehdyksissä on kotikirkkojen jäsenet, joita Paavali ei tuntenut, vaikka saattoikin tuntea kirkon johtajan (vrt. luku 2).[250]

8 Roomalaiskirjeen 16. luvun kristityt naiset

Roomalaiskirjeen 16. luku (Room. 16: 1–16) antaa autenttiselta vaikuttavan välähdyksen Rooman kristittyihin ensimmäisen vuosisadan puolivälissä. Paavali luettelee tervehdyksissä yhteensä 28 eri yksilöä, nimeää heistä 26 ja näistä mahdollisesti tuntee henkilökohtaisesti 16. Hän on ehkä tavannut nämä henkilöt idässä, sillä osa heistä on voinut olla Priscan ja Aquilan tavoin Roomasta Claudiuksen ediktin jälkeen itään muuttaneita. Myös Paavali on voinut tutustua heihin silloin, kun he ovat olleet käymässä idässä Roomasta käsin. Tervehdysten lopussa on 10 pelkästään nimeltä mainittua henkilöä, jotka Paavali mahdollisesti tuntee kolmannen osapuolen kautta.[251] Paavalin Roomalaiskirjeen tervehdyksissä Room. 16:3–16 mainituista 28 eri ihmisestä 26 identifioidaan kristityiksi, ja heistä on 8 naista ja 18 miestä. Stark päättelee, että Roomalaiskirjeen tiedot viittaisivat siihen, Rooman seurakunnassa tuona aikana olisi ollut jo enemmän naisia kuin miehiä.[252]

On silmiinpistävää, että aivan tervehdysten alussa mainitaan useita naisten nimiä, vaikka antiikin kreikkalais-roomalaisessa kulttuurissa ei ollut kohteliaisuussyistä tapana

[249] Lampe 2003, 155–156.
[250] Jewett 2007, 953.
[251] Lampe 2003, 155–157.
[252] Stark 1997, 98.

kirjoittaa ensimmäisenä naisen nimeä. Järjestys kuvaa hierarkkista arvojärjestystä: kaikkein tärkeimmät henkilöt mainitaan antiikin aikana nimilistoissa ensimmäisinä.[253] Tervehtiminen sinänsä on tässä ympäristössä ymmärrettävissä myös kunnianosoituksena. Voidaan ajatella, että Paavalin kirje roomalaisille kulminoituu siihen, että hän osoittaa tervehdyksissä arvostustaan ja emotionaalisia siteitään tuntemilleen seurakuntien johtajille ja kehottaa näitä tervehtimään toisiaan huolimatta eroista ja aiemmista erimielisyyksistä. Paavali haluaa jokaisen uskovan Roomassa tervehtivän toista uskovaa ja hän luo näin tunteen turvallisesta ja lämpimästä yhteisöstä. Paavali osoittaa, että sukupuoli ei ole arvostavan tervehtimisen esteenä.[254] On mahdollista, että Roomalaiskirjeen tervehdyksissä näin monien naisten nimien esiintyminen ja nimien järjestys ei suoraan kuvaa Rooman seurakuntia ja että nimet ovatkin sattumanvaraisessa järjestyksessä.[255] Silloinkaan nimien järjestys ei tue millään tavalla olettamusta, että naiset seurakunnassa olisivat olleet alisteisessa asemassa kirjeen kirjoittamisen aikaan.

Paavali mainitsee tervehdyksissä nimeltä tai muuten tarkemmin määritellen 10 naista: heitä ovat Foibe, Prisca, Maria, Junia, Tryfaina, Tryfosa, Persis ja nimeltä mainitsematon Rufuksen äiti, Julia ja nimeltä mainitsematon Nereuksen ”sisar”. Tryfaina ja Tryfosa ”tekevät ahkerasti Herran työtä”, he ovat siis kumppaneita lähetystyössä. Paavali luettelee neljä lähetystyötä tekevää nais-miesparia: Priscan ja Aquilan, Junian ja Andronikuksen, Julian ja Filologoksen ja Nereuksen ja hänen ”sisarensa”. Rufuksen äiti, jota Paavali kutsuu ”kuin äiti minullekin” voidaan tulkita myös Rufuksen lähettikumppaniksi. Tämä osoittaisi, että lähettipari ei olisi aina pariskunta. Sanalla ”sisar” voidaan tarkoittaa myös uskonsisarta, kumppania lähetystyössä.[256]

Paavalin identifioimista 26 kristitystä on siis 8 naista ja 18 miestä. Suhde muuttuu, jos tarkastelemme sitä, kenet Paavali kuvailee erikseen aktiiviseksi seurakunnassa. Tällaisen tunnustuksen saa Junia, jae 7 (pariskunnalle osoitettu monikkomuoto muunnettuna yksiköksi): ”heimolaiseni ja vankilatoverini, joka on arvossa pidetty apostolien joukossa ja ollut Kristuksen oma jo ennen minua”. Samoin Prisca jakeessa 3–4 on ”työtoverini Kristuksen Jeesuksen palveluksessa. Hän on pannut henkensä alttiiksi minun takiani, ja häntä kiittävät minun lisäkseni kaikki pakanuudesta kääntyneiden seurakunnat”. Jakeen 5 mukaan Priscan ja Aquilan talossa kokoontuu myös seurakunta. Maria jakeessa 6 on ”nähnyt paljon vaivaa

[253] Pihlava 2017, 140.
[254] Jewett 2007, 952–953.
[255] Lampe 2003, 167.
[256] M.Y. MacDonald 1999, 202, 207.

teidän hyväksenne”. Jakeessa 12 Tryfaina ja Tryfosa ”tekevät ahkerasti Herran työtä”. Persis samassa jakeessa mainitaan ”rakkaana sisarena, joka on nähnyt paljon vaivaa Herran työssä”. Mahdollisesti tähän joukkoon kuuluu myös Rufuksen äiti jakeessa 13, ”joka on kuin äiti minullekin”. Lisäksi Paavali luettelee joitakin miehiä, jotka ovat aktiivisia toimijoita seurakunnassa. Jakeessa 3 mainitaan Aquila, Priscan tavoin ”työtoveri”, jakeessa 7 Andronikos, Junian tavoin ”arvossa pidetty apostolien joukossa” ja Urbanus jakeessa 9, ”työtoverimme Kristuksen palveluksessa”. Mahdollisesti aktiivisia ovat Apelles jakeessa 10, ”joka on koeteltu Kristuksen palvelija” ja Rufus jakeessa 13, ”jonka Herra on valinnut”. Nyt – kun tarkastelemme nimettyjä henkilöitä heidän aktiivisuutensa mukaan – naisten suhde miehiin muuttuu. Seurakunnassa on kenties 7 aktiivista naista ja 5 aktiivista miestä (tai 6 naista ja 3 miestä). Tämä osoittaisi naisten olleen seurakunnassa keskeisiä toimijoita.[257]

Naisten tärkeää roolia Rooman seurakunnassa osoittaa paitsi heidän lukumääränsä myös muut seikat. Sanaa κοπιάω tai siitä johdettuja sanoja merkityksessä ”nähdä vaivaa, tehdä työtä” Paavali käyttää neljä kertaa naisista mutta ei lainkaan miehistä. Jakeessa 6 Maria ”ἐκοπίασεν”, jakeessa 12 Tryfaina ja Tryfosa “κοπιώσας”, samassa jakeessa Persis ”ἐκοπίασεν”. Lisäksi teksti korostaa Marian ajankohtaista ja käytännössä merkityksellistä toimintaa Rooman seurakunnassa liittämällä hänen työskentelyynsä lisämääreen “εἰς ὑμᾶς”, ”teidän hyväksenne”. Sitä vastoin Andronikuksen ja Urbanuksen työn voidaan nähdä viittavana menneisyyteen, kenties heidän aiempaan toimintaansa idässä. Priscan kohdalla merkittävään ja aktiiviseen rooliin viittaa se, että hänet mainitaan ennen Andronikosta[258].

Vaikka Roomalaiskirjeen tervehdysten perusteella vaikuttaa siltä, että Paavalin suhde johtavassa asemassa oleviin varhaisiin kristittyihin naisiin oli ristiriidaton, Cynthia Kittridge maalaa eteemme toisenlaisen kuvan Paavalista hänen suhteessaan Filippin seurakunnan naisiin. Matthews päättelee viitaten Cynthia Kittredgen ja Valerie Abrahamsenin tutkimuksiin, että Paavali joutui konfliktiin Filippin seurakunnan itsenäisten johtavien naishahmojen Euodian ja Syntyken kanssa (Fil. 4:2–3).[259] Filippiläiskirjeen 4:2 mukaan Paavali kirjoittaa:

> 2. Εὐοδίαν παρακαλῶ καὶ Συντύχην παρακαλῶ τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν κυρίῳ.

[257] Lampe 2003, 165–166.
[258] Lampe 2003, 166–167.
[259] Matthews 2001, 93. Matthews viittaa artikkeliin Abrahamsen, Valerie A. (1987) Women at Philippi: the pagan and Christian evidence. Journal of Feminist Studies in Religion 3(2), 17–30. Filippin seurakunnan naisten vahva ja aktiivinen asema esiintyy useissa hieman myöhäisemissä kirjallisissa lähteissä. Toisella vuosisadalla Polykarpoksen, Smyrnan piispan kirje filippiläisille kehottaa vaimoja, leskiä ja neitsyitä alistumaan seurakunnan miesten tahtoon ja olemaan tottelevaisia. Naisten asketismi lienee tuolloin ollut Filippissä ongelmallinen kysymys, ja Polykarpos ottaa siihen kantaa diplomaattisesti. Samoin toisen vuosisadan lopulta oleva *Paavalin teot* viittaa Filippissä olleeseen kristittyyn naispuoliseen marttyyriin nimeltä Frontina; Kittredge 1998, 105–108.

2. Kehotan Euodiaa ja Syntykeä elämään sovussa Herraa palvellen.

Perinteisesti jakeen on ymmärretty viittaavan kahden naisen välillä olevaan riitaan ja τὸ αὐτὸ φρονεῖν tarkoittavan “olla samaa mieltä keskenään”. Kittredge tulkitsee kuitenkin Paavalin kirjeen retorisen dynamiikan viittaavan tilanteeseen, jossa Euodia ja Syntyke eivät olleet samaa mieltä Paavalin kanssa. Paavali käyttää ilmaisua τὸ αὐτὸ φρονεῖν kirjeessään aiemmin kahdesti (Fil. 2:2). Muualla kirjeessä verbi tarkoittaa ”ajattelemista”. Verbi ei silloin viittaa pelkästi kognitiiviseen toimintaan vaan myös käyttäytymiseen, vaikka käyttäytymistä ei tarkemmin määritellä. Kreikkalais-roomalaisessa kirjallisuudessa sanaa φρονεῖν käytetään tyypillisesti kirjeissä, joissa ystäviä kannustetaan ajattelemaan samalla tavalla. Lakitekstissä ilmaisu viittaa yhteyden tilaan.[260]

Paavali jatkaa seuraavassa jakeessa (Fil. 4:3):

3 ναὶ ἐρωτῶ καὶ σέ, γνήσιε σύζυγε, συλλαμβάνου αὐταῖς, αἵτινες ἐν τῷ εὐαγγελίῳ συνήθλησάν μοι μετὰ καὶ Κλήμεντος καὶ τῶν λοιπῶν συνεργῶν μου, ὧν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς.
3 Pyydän myös sinua, uskollinen työtoverini, auttamaan näitä naisia, jotka ovat minun kanssani taistelleet evankeliumin puolesta samoin kuin Clemens ja muutkin työtoverini, joiden kaikkien nimet ovat elämän kirjassa.

Paavali pyytää nyt jotain hänelle tuttua henkilöä, jota hän puhuttelee yksikön toisessa persoonassa, auttamaan naisten tilanteessa. Tämä on ainutlaatuista Paavalin kirjeissä, ja kuvastaa Euodian ja Syntyken ongelman vakavuutta. Paavali asettaa vastakkain puhuttelemansa henkilön, σύζυγος, “uskollinen työtoveri”[261] ja naiset, jotka ovat entisiä työtovereita ja jotka eivät ole samaa mieltä. Hän ei käytä puhuttelemastaan henkilöstä tämän nimeä vaan kutsuu häntä uskolliseksi työtoveriksi painottaen siten tämän roolia suhteessa itseensä ja korostaa tämän todellista uskollisuutta työtoverina. Viittaus naisten aiempaan työtoveruuteen ja samanaikainen viittaus Clemensiin ja muihin työtovereihin sijoittaa naiset suurempaan työtovereiden piiriin ja osoittaa naisille syyn jatkaa edelleen työtovereina. Kittredge lainaa Mary Rose d’Angeloa, jonka mielestä Euodia ja Syntyke ovat työtoveripari samaan tapaan kuin Tryfaina ja Tryfosa. Heillä on voinut olla Filippissä johtava rooli. He saattoivat olla riidassa Paavalin kanssa ja toimia Paavalista riippumatta kuten Apollos. Kittredge viittaa jopa mahdollisuuteen, että Euodia ja Syntyke saattoivat olla piispoja ja diakoneja, joille Paavali oli kirjeen osoittanut (Fil. 1:1). Kittredge päättelee d’Angelon tavoin, että Paavali oli riitaantunut Euodian ja Syntyken kanssa, eivät nämä keskenään. Paavali yrittää kirjeessään sovittaa syntynyttä riitaa.[262]

[260] Kittredge 1998, 105–106.
[261] Liljeqvist 2011, 335 antaa myös merkityksen ”apulainen”, adjektiivina ”ikeellä yhdistetty”.
[262] Kittredge 1998, 105–108. Kittredge viittaa Mary Rose d’Angelon artikkeliin,
Angelo, Mary Rose d. (1990) Women Partners in the New Testament. *Journal of feminist studies in religion* 6(1)): 65–86.

Kittredgen ja d'Angelon käsityksen puolesta puhuu se, että naislähettiparin ja Paavalin välistä riitaa olisi ollut tärkeää myöhemmin peitellä tai vähätellä. Naisten arvovaltaa mielipidevaikuttajina samoin kuin kristittyjen keskinäistä eripuraa ei haluttu muuttuneessa poliittisessa tilanteessa tuoda esille. Oikein käyttäytyvää naista kuvaa sen sijaan Apostolien teoissa (Apt. 16) kuvattu Lyydia, joka olisi ollut Luukaksen luoma fiktiivinen hahmo, jolla haluttiin häivyttää Paavalin konfliktia. Lyydian hahmon avulla olisi haluttu antaa naisen roolimalli ja asettaa näin naiset heille sopivaan asemaan. Lyydian hahmossa varakas kristityksi kääntynyt nainen tukee Paavalia ja miespuolisia lähetyssaarnaajia taloudellisesti, mutta oikein käyttäytyvänä naisena hän ei itse omaksu auktoriteettiasemaa. Tämä sopisi Luukkaan ja Apostolien tekojen laajempaan kuvaukseen kristinuskosta sovinnaisena ja yhteiskunnan sääntöihin sopeutuvana uskontona.[263]

Edellä kuvatuista naisista kolme, Foibe, Junia ja Prisca, korostuvat tärkeinä hahmoina Roomalaiskirjeessä. Heihin liittyy määreitä, jotka viittaavat heidän olleen arvovaltaisia varhaiskristittyjen johtajia: Foibe mainitaan ensimmäisenä kirjeen tervehdyksissä; Junia on arvostettu apostoli; Prisca on työtoveri, jolle Paavali on kiitollisuudenvelassa. Seuraavassa käsittelen heitä tarkemmin.

8.1 Foibe

Paavali kirjoittaa Roomalaiskirjeen tervehdyksien alussa

> 1 Συνίστημι δὲ ὑμῖν Φοίβην τὴν ἀδελφὴν ἡμῶν, οὖσαν καὶ διάκονον τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχρεαῖς,
> 1 Annan teille suositukseni sisarestamme Foibesta, joka on Kenkrean seurakunnan palvelija.
> Room. 16:1

ja mainitsee näin tervehdyksissään ensimmäisenä muuten tuntemattomaksi jäävän naisen nimen. Hän puhuu "sisarestamme Foibesta, joka on Kenkrean seurakunnan palvelija". Foibe oli virallisella työmatkalla Kenkrean seurakunnan lähettämänä. Foibe mainitaan ensimmäisenä, sillä hän on todennäköisesti kirjeen tuoja, ja Paavali suosittelee häntä.[264] Antiikin aikana oli tapana, että kirjeen tuojaa ylistettiin. Suositusten tarkoitus saattoi olla pelkästään majapaikan ja hyvän ylläpidon turvaaminen Foibelle tai hänen arvovaltansa lisääminen, sillä hänen tehtävänään saattoi olla se, että hän selvensi kuulijoille tarvittaessa Paavalin opetusta.[265] Jewett pitää epätodennäköisenä, että Foibe olisi ollut majapaikan tarpeessa Roomassa, olihan hän varakas nainen. Suositusten tarkoitus oli taata Foibelle hänen

[263] Pihlava 2017, 124–132. Ks. myös Cynthia Briggs Kittredge 1998, 105–108.
[264] Dunn, 1988, 886; Jewett 2007, 942–943.
[265] M.Y. MacDonald 1999, 207–208. Vastaavasti suositeltiin 1. Klemensin kirjeen viejiä Korintiin, ja he olivat silloin Korintissa Rooman seurakunnan edustajia. Ks. Lampe 2003, 184; Jewett 2007, 90.

arvonsa mukainen vastaanotto, sillä hän oli seurakunnan johtaja ja tulevaisuudessa hänelle oli suunniteltu tärkeä tehtävä. Kreikkaisroomalaisessa kulttuurissa kirjeen tuojaksi ei valittu ketä tahansa. Hänen katsottiin joskus olevan yhtä tärkeä kuin kirjeen sisällönkin.[266]

Vaihtoehtoisen teorian mukaan Roomalaiskirjeen tervehdykset eivät olisi alun perin kuuluneet roomalaisille lähetettyyn kirjeeseen vaan ainoastaan efesolaisille lähetettyyn kopioon. Tämä vaihtoehto ei edellyttäisi Foiben lainkaan matkanneen Roomaan vaan ainoastaan Efesoon. Silloin meillä ei olisi tietoa siitä, kuka vei kirjeen Roomaan.[267] Tällä hetkellä pidetään kuitenkin uskottavampana sitä, että tervehdykset olivat osa alkuperäistä Roomalaiskirjettä, ja siksi Foibe olisi ollut kirjeen viejä Roomaan.

Foibea kutsutaan sisareksemme, τὴν ἀδελφὴν ἡμῶν. Se oli tyypillistä Kristuksen seuraajien kielenkäytössä, ja Paavali käyttää samaa nimitystä naispuolisesta kristitystä muuallakin (1. Kor.7:15, Filem. 2). Paavali suosittelee Foibea aitona kristittynä sisarena. Määrittelemällä Foibe sisareksemme Paavali korostaa kristittyjen yleistä ja kansainvälistä sisaruutta ja veljeyttä.[268]

Joissakin käsikirjoituksissa[269] sana καί, ”ja, myös” puuttuu. Sana painottaa Fitzmyerin ja Jewettin mukaan Foiben pätevyyttä, sillä se kuvaa Foibella olleen erityinen tehtävä omassa yhteisössään.[270] Jewett epäileekin, että sanan poistamisella olisi haluttu mitätöidä naisten johtajaroolia alkukirkossa.[271] Paitsi sisareksi, ”ja, myös”-sanan jälkeen Foibea kutsutaan termillä διάκονος, ”diakoniksi”. Foibe on itse asiassa ensimmäinen, jota kristinuskossa kutsutaan diakoniksi.[272] Sanan kääntäminen ”palvelijaksi” on herättänyt kritiikkiä, sillä samaa sanaa diakoni ei miesten kohdalla ole käännetty ”palvelijana” vaan miehiä kutsutaan käännöksissä ”diakoneiksi”[273] Naisdiakoni-sanan kääntäminen on vaihdellut myös muualla Uudessa testamentissa. Timoteuksen kirjeen naisdiakonit on käännetty aiemmin ”diakonien vaimoiksi”.[274] 1. Tim. 3:11 viittaa naispuolisiin diakoneihin ja määrittelee:

> ”Samoin tulee naisten olla arvokkaita, eivätkä he saa puhua muista pahaa. Heidän on oltava raittiita ja kaikessa luotettavia.”

Diakonit olivat vaatimattomasta nimestään huolimatta varhaisessa kristinuskossa tärkeässä asemassa. Käyttämällä vaatimattomia arvonimiä kirkko halusi tehdä selvän eron

---

[266] Jewett 2007, 90, 945.
[267] Aejmelaeus 2018, 321–322.
[268] Fitzmyer 1993, 729; Dunn 1988, 886.
[269] käsikirjoitukset ℵ*, A, C^2, D, F, G, L, P, Ψ, 33, 104, 365, 630, 1175, 1241, 1505, 1739, 1881, 𝔐, latt, sy, sa, tukevat tätä lukutapaa, ja tekstin versiota tukee $\mathfrak{P}^{46}$, $\aleph^2$, B, C^*, 81, bo.
[270] Fitzmyer 1993, 729.
[271] Jewett 2007, 941.
[272] Dunn 1988, 887.
[273] Schüssler Fiorenza 1983, 47. Myös suomalainen käännös vuodelta 1992 käyttää Foibesta sanaa ”palvelija”.
[274] Stark 1997, 108–109. Stark viittaa 1600-luvulla tehtyyn Kuningas Jaakon käännökseen.

maalliseen vallankäyttöön. Siksi varhainen kirkko ei käyttänyt viroista samoja nimityksiä kuin maallinen hallinto. Tähän perustuu nimike ”diakoni”, ”palvelija”. Se sopi evankeliumeissa toistuvaan paradoksaaliseen ajatteluun: ”Jos joku tahtoo olla ensimmäinen, hänen on oltava viimeinen ja kaikkien palvelija” (Mark. 9:35). Palvelemisen ajatus liitettiin aterialla palvelemiseen, samoin kuin Jeesus oli palvellut aterialla opetuslapsiaan.[275]

Diakonit osallistuivat jumalanpalvelusten liturgiaan ja he toimivat kirkon avustustyössä. Myös Paavali käyttää itsestään nimitystä diakoni. Schüssler Fiorenzan mukaan Paavali tuo sen merkityksellisesti lähelle sanaa *synergos*, ”kollega, työtoveri”. Diakoni on lähetyssaarnaaja, joka saarnaa ja paimentaa kirkkoa. Raamatun ulkopuolisissa lähteissä sanalla viitataan saarnaamiseen ja opettamiseen. Näin ollen voidaan olettaa, että Foiben tehtävä Kenkrean seurakunnassa ei ollut rajoittunut hänen sukupuolensa tähden vain sairaiden ja köyhien ja naisten palvelemiseen[276] kuten naisdiakonien tehtävä rajoittui myöhempinä vuosisatoina. Toisaalta Jewett toteaa, että Foiben työn rajaaminen Kenkrean seurakuntaan (”Kenkrean seurakunnan diakoni”) ei puhuisi lähetyssaarnaajan tehtävän puolesta vaan korostaisi hänen toimimistaan paikallisena johtajana.[277]

200-luvulla *Didascalia Apostolorum* (todennäköisesti Syyriasta peräisin oleva kirjoitus) määritteli ilmeisesti uudella tavalla naisdiakonien statuksen idässä. Piispa oli Jumalan kuva, diakoni Kristuksen, naispuolinen diakoni Pyhän Hengen, ja papit apostolien. Tässä yhteydessä naisdiakonien tehtävä on selvästi määritelty erilaiseksi kuin miesdiakonien. Siinä missä miesdiakonit avustivat piispaa esimerkiksi eukaristian viettämisessä, naisdiakonien tehtävät olivat rajoittuneet toisten naisten auttamiseen esimerkiksi kasteen yhteydessä, sairaiden naisten luona vierailemiseen ja näiden pesemiseen. Kuitenkin vielä 200-luvulla oli ilmeisesti kirkkoja, joissa naiset osallistuivat liturgiaan, sillä vuonna 325 Nikean konsiilissa tämä piti kieltää.[278] 300-luvun lopulla *Apostoliset konstituutiot* (*Constitutiones apostolorum*) -teoksen (Antiokian alueelta oleva varhaisia kirkkojärjestyksiä kuvaava teos) mukaan naisdiakonien asema kehittyi edelleen askeesin suosimisen suuntaan. Sanan diakoni feminiinistä muotoa alettiinkin käyttää vasta varhaisella 300-luvulla viittamaan erityisesti naisille tarkoitettuun virkaan, jossa he pitivät huolta köyhistä ja sairaista.[279] Nämä naisdiakonit valittiin leskien ja neitsyiden joukosta. He saattoivat toimia viestinviejinä ja he olivat läsnä, kun piispa tai miesdiakoni tapasi naisia. He kutsuivat naisia seurakunnan

[275] Küng 2001, 7–8.
[276] Schüssler Fiorenza 1983, 47, 170.
[277] Jewett 2007, 944–945.
[278] Chadwick 2001, 54.
[279] M.Y. MacDonald 1999, 208.

tilaisuuksiin ja huolehtivat kirkon koristelusta, he saivat vahtia ovia ja auttaa säädyllisyyssyistä vanhimpia kastamisessa. Naisdiakonit eivät saaneet siunata eivätkä suorittaa tehtäviä, jotka kuuluvat vanhimpien ja miesdiakonien vastuualueeseen. Lännessä naisdiakonit eivät sitä vastoin olleet yleisiä ja heidät liitettiin usein harhaoppeihin. 300-luvulta alkaen lännessä pyrittiin kieltämään naisdiakonien toiminta.[280]

Koska Paavalin kirjoittaessa kirjeensä roomalaisille diakonien tehtävä ei ollut tarkasti määritelty, emme voi tietää, mitä Foiben kohdalla diakonin tehtävä todellisuudessa merkitsi. On kuitenkin selvää, että Paavali tarkoittaa sillä kirjeessään tärkeää tehtävää, joka liittyy Paavalin lähetystyöhön. Diakoni oli tuohon aikaan harvinainen arvonimi.[281] Paavali käyttää samaa *diakonos*- sanaa Filippiläiskirjeessä (Fil.1:1) Filippin seurakunnan johtajista: ἐπισκόποις καὶ διακόνοις.[282] Johtajat ovat voineet olla miehiä ja naisia. Ehkä Paavali nimittämällä Foibea diakoniksi haluaa suositella häntä Kenkrean kirkon virallisena opettajana ja lähettinä.[283] Todennäköisesti Foibe oli diakonina Kenkrean seurakunnan johtaja[284] ja hän saattoi virkansa puolesta opettaa ja saarnata. Hänelle saattoi antaa erityistä arvovaltaa yhteys Paavaliin, Korintin seurakunnan perustajaan. Hän on kuullut Paavalin julistusta ja opetusta ja voi nyt julistaa saamaansa opetusta eteenpäin.[285] Hänellä on ollut arvokasta ensikäden tietoa. Kenkrea, josta Foibe on kotoisin, oli lähellä Korinttia, ja juuri Korintissa Paavali todennäköisesti kirjoitti Roomalaiskirjeen.[286]

Paavali ei millään tavalla paheksu Foiben tärkeää asemaa vaan näyttää pitävän sitä itsestään selvänä.[287] Päinvastoin kuin 2. Korinttilaiskirjeessä (2. Kor. 3:1) mainitut Paavalin kilpailijat, opettavat ja saarnaavat ”superapostolit”, Foibe ei ollut Paavalin kilpailija, sillä hän saa Paavalilta suosituskirjeen ja häntä kutsutaan sisareksi. Korintissa toimivia saarnaajia ja opettajia kutsutaan myös apostoleiksi, ei kuitenkaan Foibea. Tätä on selitetty sillä, että ”Kenkrean seurakunnan apostoli” olisi voitu ymmärtää väärin tarkoittamaan tehtävää, joka on rajattu määräaikaiseksi ja tarkoitukseltaan rajatuksi. Sana ”diakoni” ei sisältänyt tällaisia rajoitteita.[288]

Roomalaiskirjeen alku jatkaa toisessa jakeessa Foibesta:

---

[280] E.A. Clark 1986, 49. Laajemmin myös Alexandre 1992, 431–432, 437.
[281] Pihlava 2017, 149.
[282] M.Y. MacDonald 1999, 208.
[283] Schüssler Fiorenza 1983, 171.
[284] Jewett 2007, 944.
[285] Kuula 2002, 110.
[286] Esler 2003, 117.
[287] Stark 1997, 108. Myös Klemens Aleksandrialainen kirjoitti (n.150–215 jaa.) naisdiakoneista. Ei-kristityistä lähteistä löytyy viittauksena naisdiakonien tärkeään asemaan Plinius nuoremman (61–113 jaa.) kuvaus, jossa hän kertoo kiduttaneensa kahta nuorta naisdiakonia.
[288] Schüssler Fiorenza 1983, 171–172

> 2 ἵνα αὐτὴν προσδέξησθε ἐν κυρίῳ ἀξίως τῶν ἁγίων, καὶ παραστῆτε αὐτῇ ἐν ᾧ ἂν ὑμῶν χρῄζῃ πράγματι, καὶ γὰρ αὐτὴ προστάτις πολλῶν ἐγενήθη καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ.
> 2. Ottakaa hänet vastaan Herran palvelijana niin kuin pyhille sopii ja auttakaa häntä kaikessa, missä hän tarvitsee teitä. Onhan hän itsekin ollut tukena monille, myös minulle.

Joissakin käsikirjoituksissa[289] on jakeen alun sanajärjestys käännetty ”vastaan ottakaa hänet”, προσδέξησθε αὐτὴν. Jewett epäilee sanajärjestystä käännetyn tässäkin naisen arvon vähentämiseksi, kun sana ”hänet” siirretään vähemmän painokkaaseen asemaan. Samaa Foiben arvon alentamista Jewett epäilee syyksi sille, että joissakin vähemmän luotettavissa käsikirjoituksissa[290] αὐτήν– sanan kirjoitusmerkkejä on korjattu niin, että aksentti- ja henkäysmerkit muuttavat sanan merkityksen. Uusi merkitys on ”tämä nainen” eikä enää alkuperäisempi ”hän” tai ”hän itse”.[291]

Paavali kuvaa Foibea tässä sanalla προστάτις, joka voidaan kääntää hyväntekijänä[292], jolloin sana viittaa siihen, että Foibe oli johtaja ja suojelija. Maskuliinimuodossa sana προστάτης on vakiintunut merkitykseltään tarkoittamaan varakasta ja vaikutusvaltaista *patronusta*, suojelijaa, jollaisia oli helleenisissä uskonnollisissa yhteisöissä.[293] Foibe kuuluikin todennäköisesti varakkaaseen tai Kenkrean ylempään yhteiskuntaluokkaan ja varoillaan suojeli ihmisiä tai yhteisöä.[294] Toisaalta Pihlava ehdottaa, että Foibe ei kuulunut ylempään eikä alimpaan yhteiskuntaluokkaan, vaan liikenaisena oli jossain näiden välillä.[295]

Prostasis voidaan ymmärtää tarkoittavan samaa kuin latinan *patrona*,[296]ja *patronus*-sanan feminiinimuoto tarkoittaisi samaa kuin sen maskuliinimuotokin: varakas ja vaikutusvaltainen suojelija. Foibe on ollut *prostasis* monille ja myös Paavalille, sen Paavali tuo selvästi esille.[297] Fitzmyer olettaa monien muiden kommentaattoreiden tavoin, että sana viittaa Foiben olleen Kenkrean seurakunnan johtaja.[298] Toisaalta seurakunnat eivät vielä olleet hierarkkisia eikä johtajuuden tasoja ollut vielä selvästi määritelty. Foibeen liitetyt kaksi arvonimeä *diakonos* ja *prostasis* kuvaavat joka tapauksessa, että Foibe oli tärkeä ja että hänellä oli auktoriteettia. Koska antiikin aikana varallisuus nosti ihmisen sosiaalista asemaa,

[289] Käännetty sanajärjestys προσδέξησθε αὐτὴν käsikirjoituksissa B; C; D; F I; G; ar; m.
[290] Käsikirjoitukset B^2; L; Ψ; 104 1087; 614; 629; 630; 1175;1505; 1739
[291] Jewett 2007, 941. αὐτή (hän, fem.) muuttuu sanaksi αὕτη (tämä, fem.)
[292] Muita käännöksiä sanalle ovat auttaja, huoltaja, tukija. Liljeqvist 2011, 308.
[293] Dunn 1988, 889.
[294] Stegemann ja Stegemann 1999, 294.
[295] Pihlava 2017, 150. Matthews esittää, että antiikin aikana kauppiaita ei erityisesti arvostettu, paitsi jos he olivat erityisen varakkaita. Ks. Matthews 2001, 86.
[296] Stegemann ja Stegemann 1999, 294.
[297] Pihlava 2017, 149.
[298] Fitzmyer 1993, 731. 200-luvulta jaa. tunnetaan kaiverrus, jossa Jael-nimistä naista kutsutaan synagogan patronaksi käyttäen sanaa *prostasis*. On arvioitu, että naiset toimivat varsin usein *patronan* roolissa. Jewett 2007: 945–947.

on luontevaa olettaa, että Foiben arvonimet viittaavat hänen saaneen asemansa seurakunnassa myös yhteiskunnallisen arvostuksen ja varakkuuden perusteella.

Kari Kuula asettaa kyseenalaiseksi sen, että Paavali olisi kuvannut Foibea johtajana. Hän uskoo sanan tässä viittaavaan pelkästi ”hyväntekijään.” [299] Myöskään suomalainen käännös ei tue sanan merkitystä johtajana vaan kuvaa Foiben ”olleen tukena”. Ei ole kuitenkaan mitään syytä olettaa sanan tarkoittaneen sitä, että Foibe olisi ollut auttaja tai alisteisessa roolissa. Alisteista roolia on tosin luotu sillä, että sanan *prostasis* tilalla on käsikirjoituksissa F ja G käytetty sanaa *parastasis*, mikä tarkoittaa ”auttaja”. Tätä Jewett pitää taas yrityksenä tehdä Foiben asemasta vähäpätöisempi kuin mitä se todellisuudessa oli.[300]

Nimi Foibe oli yleinen nimi Kreikassa ja keisariajan Roomassa. Nimi tarkoittaa "loistavaa, säteilevää" ja se on alun perin ollut kreikankielinen adjektiivi.[301] Nimi on peräisin kreikkalaisesta mytologiasta[302] ja viittaa siihen, että Foibe oli ei-juutalainen[303] ja vapautettu orja.[304] Se, että vapautettu orja oli liikenainen, oli normaalia valtakunnan itäisissä osissa. Vapautetut orjat kävivät usein kauppaa ylellisyystavaroilla kuten parfyymilla tai purppuralla samalla tavoin kuin Apostolien tekojen kuvaama Lyydia. He saattoivat ansaita näin huomattavan omaisuuden ja varallisuutensa avulla saavuttaa riippumattoman ja arvovaltaisen aseman yhteisössä sekä toimia hyväntekijöinä.[305]

Foibea ei missään määritellä kenenkään vaimona tai leskenä, mutta hän saattoi olla leski. Se olisi tehnyt hänestä taloudellisesti riippumattoman ja mahdollisti hänen liikkumisensa julkisessa tilassa miesten tavoin.[306] Hänen itsenäisyytensä ja varakkuutensa mahdollistivat sen, että hän otti suojelukseensa Kenkrean seurakunnan.[307] Aiemmin mainittu (Room. 16:1) diakonin arvonimi onkin saatettu myöntää Foibelle juuri kunnioituksen ja kiitoksen osoituksena taloudellisesta tuesta. Foiben antama suojelus saattoi tarkoittaa sitä, että hän myös järjesti kokouspaikan muille uskoville Kenreassa.[308] Foiben tehtävä suojelijana tai

[299] Kuula 2002, 108–109.
[300] Jewett 2007: 941; 947.
[301] Kalke & Sollamo 1992, 118.
[302] Nimi kuuluu Taivaan jumalan Uranuksen ja Maan jumalattaren Gaian tyttärelle. Fitzmyer 1993, 729.
[303] Dunn 1988, 886.
[304] Schüssler Fiorenza,1986, 524. Lampe 2003, 71 siteeraa H. Solinia ja toteaa, että vielä ensimmäisellä vuosisadalla kreikankielinen nimi viittasi orjien jälkeläiseen. Vasta myöhemmin kreikankieliset nimet yleistyivät muillakin.
[305] Jeffers 1999, 250.
[306] Sawyers 1996, 147.
[307] Kuula 2002, 38.
[308] Pihlava 2017, 149–150.

tukijana tai auttajana ei todennäköisesti rajoittunut pelkästään aineelliseen apuun vaan viittasi myös seurakunnan johtajuuteen.[309]

Satamakaupunki Kenkrea sijaitsi noin 11 kilometrin päässä Korintista. Seurakunta oli syntynyt todennäköisesti vuosina 50–51 Paavalin ollessa Korintissa tai sen jälkeen, ennen Roomalaiskirjeen kirjoittamista. Tällöin oli ehkä syntynyt tuttavuus Paavalin ja Foiben välille. Paavali tuo selvästi esille saaneensa tukea, todennäköisesti taloudellista tukea Foibelta tuona aikana. On mahdollista, että Foibe on tullut kristityksi juuri Paavalin julistuksen seurauksena. Kun Foibe avasi kotinsa kristittyjen kokouksille ja majoitti kotonaan paikkakunnalle matkustavia kristittyjä, hän saattoi auttaa Paavalia saamaan tärkeitä kontakteja Kenkreassa. Ehkä Foibe käytti omaa taloudellista ja sosiaalista vaikutusvaltaansa kristinuskon leviämiseksi. [310]

Foibe ja Paavali todennäköisesti tunsivat toisensa hyvin ja he olivat kumpikin kiitollisuudenvelassa toisilleen. Heidän suhdettaan kuvaa hyvin kreikkalais-roomalaisessa kulttuurissa tunnettu patronuksen (suojelijan) ja klientin (suojatin) välinen valtasuhde. Se oli tyypillisesti monimutkainen ja siinä kumpikin osapuoli sitoutui patronaattisuhteeseen.[311] Taloudellisen ja sosiaalisen suojeluksen ja tuen kohteena oleva alempaan sosiaaliseen asemaan kuuluva ns. klientti kunnioitti hyväntekijäänsä ja piti tätä auktoriteettinaan.[312] Vastavuoroisuutta Paavalin ja Foiben välillä kuvaa se, että Paavali toimii kirjeessään Foiben suosittelijana ja siis hänen hyväntekijänään, kun taas menneisyydessä Foibe on toiminut Paavalin hyväntekijänä.[313]

Kiinnostavana vertailukohtana Foibelle on Korintista löytynyt kirjoitus, jossa ylistetään hyvistä teoista ja anteliaisuudesta lykialaisia kohtaan Junia Theodora- nimistä naista. Hän on asunut Korintissa ja lienee ollut Foiben aikalainen. Junia kuvataan Foiben tavoin itsenäisenä toimijana. Juniasta käytetään sanaa *prostasian* ja hänen kuvataan ajaneen arvovallallaan ja varallisuudellaan lykialaisten etuja Korintissa ja toimineen siis näiden suojelijana ja puolestapuhujana. Lykialaiset jopa pystyttivät Junian kunniaksi muistomerkin.[314] Foiben aikana samalla alueella olisi siten ollut muitakin samankaltaisia auktoriteettiasemassa olevia ja yhteisöjä tukeneita naisia.

[309] Küng 2001, 10.
[310] Jewett 2007, 943–944.
[311] Hänninen et al. 2012, 129; Esler 2003, 117.
[312] M.Y. MacDonald 1999, 208.
[313] M.Y. MacDonald 1999, 208–209.
[314] Kuula 2002, 107–109.

Pyyntö auttaa Foibea kaikessa missä hän tarvitsee, on sijoitettu tärkeälle paikalle heti tervehdysten alkuun: καὶ παραστῆτε αὐτῇ ἐν ᾧ ἂν ὑμῶν χρῄζῃ πράγματι. Se on sijoitettu läheiseen suhteeseen Foiben *prostasis*- tai *patrona*- rooliin ja viittaa Foiben aiemmin konkreettisesti, kenties runsaskätisestikin, auttaneen muita ja myös Paavalia. Pyyntö auttaa voi tarkoittaa yleisluonteisen avun antamista ja se olisi siten samankaltainen kuin yleensäkin suosituskirjeissä. Erityisesti apua pyydetään Foiben kirjeen tuojan tehtävän täyttämisessä.[315] Se voi myös viitata siihen, että Foibe oli liikematkalla. Ei ole mahdotonta, että Paavali sai syyn kirjoittaa roomalaisille, koska hän tiesi arvovaltaisen Foiben aikovan matkustaa Roomaan ja voivan toimittaa hänen kirjeensä perille.[316] Toisaalta Fitzmyer tuo esille sanan πρᾶγμα yhteyden 1 Kor.6:1:ssä olevaan merkitykseen ”lakiasia, riita-asia”, ja näin Foibe olisi voinut matkata Roomaan, koska oli osallisena lakiasiassa.[317]Jewett toteaa kuitenkin avun pyytämisen laki- tai liikeasian hoitamisessa olevan epätodennäköistä, olihan Foibe vaikutusvaltainen ja kykeni itse auttamaan toisia. Tuskin Rooman vähävaraiset uskovat olisivat voineet häntä auttaa taloudellisesti, liiketoimissa, majoittumisessa tai lakiasiassa. Sen sijaan avun antaminen Foibelle voisi liittyä ennen kaikkea Foiben tärkeään tehtävään tulevan Espanjan lähetystyön suunnittelussa.[318] Kenties vetoomus auttaa Foibea kaikessa, missä hän tarvitsi, viittasi Roomasta käsin toteutettavaan lähetystyöhön, jossa Foibella olisi keskeinen tehtävä.[319] Jos varakas ja vaikutusvaltainen Foibe oli Espanjaan suunnitellun lähetystyön *patrona*, kirjeen vastaanottajat tapasivat tärkeän henkilön. Rooman vastaanottajia oli kenties suunniteltu Foiben tulevan työn neuvonantajiksi ja kielen kääntäjiksi.[320]

Foibea on verrattu toiseen jo aiemmin mainitsemaamme varakkaaseen ja arvostettuun liikenaiseen Lyydiaan, joka mainitaan Apostolien teoissa (Apt. 16:14). Lyydia kerrotaan käyneen kauppaa arvokkailla purppuravärjätyillä kankailla. Paavali oli Lyydian suojeluksessa Filippissä asuessaan Lyydian kodissa (Apt. 16:14–15). Lyydia ja Foibe kuvataan molemmat itsenäisinä ja varakkaina naisina. Lyydia kuvataan selvästi oman taloutensa päänä. Foiben ja Lydian kuvauksissa on yhteläisyyksiä, ja voitaisiin kuvitella Lyydian Foiben tavoin olleen eronnut tai leski ja käyttäneen itsenäisesti varojaan ja vaikutusvaltaansa.[321] Vaikka Lyydia

[315] Jewett 2007, 945–946.
[316] Green 2010, 29; Dunn et al. 1988, 889. Foiben mahdollinen rooli liikenaisena kuvaa sitä, miten jo hyvin varhain kristinuskon leviämiseen liittyi liike-elämä ja sosiaalinen vaikutusvalta. Dunn et al.1988, 889–890.
[317] Fitzmyer 1993, 731.
[318] Jewett 2007, 89–90; 946
[319] M.Y. MacDonald 1999, 208.
[320] Jewett 2007, 947–948.
[321] M.Y. MacDonald 1999, 209.

olisi ollut fiktiivinen hahmo (vrt. luku 4), hän on voinut edustaa kulttuurissa tuttua ja aidosti esiintyvää naishahmoa.

Foibe on tehnyt matkan vuoden 56 tienoilla. Vaikka Foibella olisi ollut samanaikaisia syitä juuri tuolloin matkustaa Roomaan, matkan tarkoitus saattoi olla pelkästään Kenkrean seurakunnan edustajan vierailu Rooman seurakuntiin ja Paavalin kirjeen toimittaminen perille. Kirjettä on myöhemmin pidetty Paavalin kaikkein tärkeimpänä kirjeenä ja Uuden testamentin merkittävimpänä esityksenä varhaiskristillisestä uskosta. Se on todettu joissakin kohdin vaikeasti tulkittavaksi, ja on mahdollista, että kirjeen ensimmäiset lukijat tarvitsivat apua kirjeen ymmärtämisessä. Foibe tunsi kenties erityisen hyvin Paavalin opetuksen ja ajattelun. Voidaan jopa olettaa Foiben ja Paavalin käyneen kirjeen läpi yhdessä Korintissa ennen kirjeen toimittamista Roomaan ja etukäteen keskustelleen kirjeen vaikeaselkoisimmista kohdista.[322]

Foibe toi kirjeen usealle uskovien ryhmälle Roomassa, sillä Rooman kirkko oli jakaantunut pieniin kotikirkkoihin, jotka kokoontuivat perheen tai kirkkoa tukevien henkilöiden ympärille (vrt. luku 7). Yksi näistä kotikirkoista lienee ollut Priscan ja Aquilan koti.[323] Todennäköisesti Foibe toimitti henkilökohtaisesti kirjeen kullekin ryhmälle, kenties luki itse kirjeen ääneen kokouksessa. On myös mahdollista, että Room. 16:22:ssa mainittu kirjuri Tertius oli mukana ja luki kirjeen, jolloin Foiben tehtäväksi olisi jäänyt kirjeen sisällön tulkitseminen.[324]

Jos Foiben tehtävä oli muutakin kuin pelkkä kirjeen toimittaminen, jos hän myös tulkitsi kirjettä ja puhui seurakunnille, on Paavali voinut tähdätä siihen, että Foiben läsnäolo pyrkisi yhdistämään Rooman seurakuntia tulevan Espanjan lähetystyön taakse. Tämä olisi edellyttänyt Foibelta paitsi uskottavaa esiintymistä ja retorisia kykyjä myös poliittisia taitoja. Paavalin mainehan oli ristiriitainen ja teologisissa kysymyksissä hän oli joutunut epäilyttävään valoon erityisesti Rooman juutalaiskristittyjen silmissä. Lisäksi Paavalin viranomaisille aiheuttamat häiriöt saattoivat vaarantaa myös Rooman kotikirkkojen turvallisuutta. Siksi oli ensiarvoisen tärkeää, että Paavalin maine puhdistettiin tärkeiden yhteistyökumppanien edessä ja hänet esitettiin uskottavana kumppanina tulevalle lähetystyölle. Se, että Foibe valittiin tähän keskeiseen tehtävään, kuvaa hänen suvereenia arvovaltaansa ja kenties vahvaa henkilökohtaista karismaansa. Foibe oli tärkeä henkilö, jonka suojeluksessa Rooman seurakunnat voisivat uskoa olevansa turvassa viranomaisilta, vaikka

[322] Kuula 2002, 110.
[323] Jeffers, 1999, 85.
[324] Esler 2003, 117, 119; Jewett 2007, 943.

Paavali olikin joutunut heidän kanssaan ongelmiin. Foiben ollessa keulakuva myös vastuu tulevasta lähetystyöstä olisi enemmän Foiben kuin Rooman seurakuntien harteilla. Jewett painottaakin Espanjan lähetystyön suunnittelun merkitystä olennaisena koko Roomalaiskirjeen ymmärtämisen kannalta.[325]

Roomalaiskirje oli Paavalille monesta syystä henkilökohtaisesti tärkeä, ja hän halusi vaikuttaa Rooman uskoviin. Samalla kun Paavali valmisteli tulevaisuuttaan ja lähetystyötä Espanjassa,[326] hän tarvitsi roomalaisten apua ongelmallisessa suhteessaan Jerusalemin seurakuntaan (Room.15:30–31). Paavali panosti kirjeeseen paljon. Kirjeen oli tarkoitus henkiä johtajuutta ja arvovaltaa. Samalla se oli sisällöltään vaikea ja edellytti tulkitsemista. Näistä syistä Foiben valitseminen kirjeen tuojaksi ja mahdollisesti lukijaksi ja tulkitsijaksi Rooman kotikirkoissa ei voinut olla sattumaa. Se oli kunniatehtävä ja osoitti, että Foibella oli arvovaltaa varhaisessa Kristus-liikkeessä, ja hän oli mitä suurimmalla todennäköisyydellä Paavalin tavoin karismaattinen, uskottava ja älykäs.[327]

8.2 Prisca

Paavali kirjoittaa (Room.16:3–5):

> 3 Ἀσπάσασθε Πρίσκαν καὶ Ἀκύλαν τοὺς συνεργούς μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,
> 4 οἵτινες ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν, οἷς οὐκ ἐγὼ μόνος εὐχαριστῶ ἀλλὰ καὶ πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι τῶν ἐθνῶν,
> 5 καὶ τὴν κατ’ οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν.
>
> 3 Tervehtikää Priscaa ja Aquilaa, työtovereitani Kristuksen Jeesuksen palveluksessa.
> 4 He ovat panneet henkensä alttiiksi minun takiani, ja heitä kiittävät minun lisäkseni myös kaikki pakanuudesta kääntyneiden seurakunnat.
> 5 Sanokaa terveisiä myös heidän talossaan kokoontuvalle seurakunnalle.

Prisca ja Aquila ovat Foiben jälkeen ensimmäisiä, joita Paavali kirjeessään tervehtii. Se kuvannee Priscan ja Aquilan avainroolia Paavalin lähetystyössä.[328] Prisca tunnetaan myös Paavalin kirjeestä Korinttilaisille, aivan kirjeen lopusta (1. Kor. 16:19):

> Aasian maakunnan seurakunnat lähettävät teille terveisensä. Myös Aquila ja Prisca ja heidän kodissaan kokoontuva seurakunta lähettävät teille paljon terveisiä Herran nimeen.

Prisca ja Aquila on Uuden testamentin tunnetuin lähettipariskunta. Vieläpä Paavalin nimissä myöhemmin kirjoitettu Pastoraalikirjeisiin kuuluva 2. Timoteuksen kirje mainitsee (2 Tim. 4:19) Priscan ja Aquilan[329]:

> Sano terveisiä Priscalle ja Aquilalle…

[325] Jewett 2007, 90–91.
[326] Aejmelaeus 2018, 316–320.
[327] Kirjeen henkilökohtaisesta merkityksestä Paavalille ks. Esler 2003, 359–360.
[328] Dunn et al. 1988, 891.
[329] Pastoraalikirje kuitenkin olettaa Priscan ja Aquilan olevan vielä Efesossa samaan aikaan, kun Paavali on jo Roomassa. Ks. Lampe 2003, 158.

Apostolien teot 18 kuvaa varsin yksityiskohtaisesti Priscaa ja Aquilaa. Paavali tapasi Korintissa Pontoksesta kotoisin olevan juutalaisen, Aquilan, ja tämän vaimon Priscillan. Apt. 18:2, 18 ja 26 käyttää Priscan nimestä tätä diminutiivimuotoa kuten myös 1. Kor. 16:19 ja 2. Tim.4:19. Sitä pidetään nimen myöhempänä variaationa. Priscan ja Aquilan latinalaisperäiset nimet viittaavat siihen, että he ovat syntyneet vapaina, ja he ovat voineet olla Rooman kansalaisia. Prisca on kenties syntynyt Roomassa, ja hänen nimensä on liitetty ylhäiseen roomalaiseen Aciliuksen perheeseen. Aquila kuitenkin on idästä, Pontoksesta. Aquilan kerrotaan olleen juutalainen (Apt. 18:1–2). Tämä taas on johtanut spekulaatioihin, että Prisca ei olisi ollut juutalainen. Ei tiedetä, oliko Aquila tavannut Priscan jo Pontoksessa vai vasta Roomassa.[330] Pariskunta oli tullut Korinttiin pakolaisina Italiasta, ja Paavali työskenteli heidän kanssaan, sillä he olivat teltantekijöitä (*tabernacularii*).[331] Tämä ei tarkoita välttämättä sitä, että myös Prisca oli teltantekijä, sillä naiset saattoivat identifioitua miehensä ammatin mukaan ilmaisten näin tukevansa miestään, vaikka eivät käytännössä olisi miehensä työtä itse tehneetkään.[332]

Todennäköisesti Prisca ja Aquila olivat olleet jo Roomassa asuessaan kristittyjä eivätkä siis olleet kääntyneet Paavalin vaikutuksesta. Paavalin ympärille syntyi Korintissa seurakunta ja ehkä ensimmäiset Korintin kristityt kokoontuivat vuonna 50 Priscan ja Aquilan kodissa. Prisca ja Aquila saattoivat jatkaa kotikirkkoa uudella paikkakunnalla paettuaan Korinttiin Roomasta. Apostolien teot kuvaa edelleen, että vuosien 51–52 aikoihin pariskunta matkusti Paavalin kanssa Vähä-Aasiaan Efesokseen, jonne he jäivät, kun Paavali jatkoi matkansa edelleen Jerusalemiin ja Antiokiaan. Apostolien teot kuvaa, että Efesossa Priscan ja Aquilan kodista tulee seurakunnan kokoontumispaikka, ἐκκλησία.[333]

Efesoksessa asuessaan Prisca ja Aquila tapasivat Alexandriasta kotoisin olevan oppineen ja puhetaitoisen juutalaisen miehen, jonka nimi oli Apollos, he ”ottivat huostaansa ja perehdyttivät hänet tarkemmin Jumalan tiehen” (Apt: 18:25). Tämä osoittaa, että pariskunta tunsi hyvin Kristus-sanoman ja kykeni opettamaan. Myös Prisca kuvataan selvästi opettajana, hänen nimensä jopa mainitaan tässä ensin. Toisaalta Priscan ei eksplisiittisesti kuvata opettavan julkisesti, ja siksi onkin oletettu, että hän opetti jossain syrjemmällä, mahdollisesti

[330] Lampe 2003, 170, 187; Jeffers 1999, 206; Jewett 2007, 949, 955.
[331] M.Y. MacDonald 1999, 202; Lampe 2003, 187–189. Lampen tulkinnan mukaan he todennäköisesti ompelivat yksityisasiakkaille pellavaisia markiiseja suojaamaan kuumalta auringonpaisteelta, ei niinkään nahkaisia sotilastelttoja.
[332] Hallet 1999, 28.
[333] Kuula 2002, 105–106; Alexandre 1992, 422; Jewett 2007, 59–61. Jewettin mukaan ainoastaan Priscan ja Aquilan yhteisöä kutsutaan sanalla ἐκκλησία, mutta kuitenkaan Paavali ei käytä tervehdyksissään Rooman uskovista nimitystä ”kirkko” ehkä haluten olla suosimatta Priscan ja Aquilan yhteisöä.

kotonaan.[334] Johannes Krysostomos meni 300-luvulla vieläkin pidemmälle ja esitti, että Prisca opetti vain yksityisesti ja opetti ylipäätään siksi, että ketään pätevää miespuolista opettajaa ei ollut tuolloin paikalla.[335]

Paavali oli uudestaan Priscan ja Aquilan vieraana palattuaan Palestiinasta Efesokseen noin vuodesta 52 aina vuoteen 55. Tuona aikana Paavali kirjoitti kirjeensä Korinttiin ja silloin Prisca ja Aquila lähettivät sen mukana terveisiä entiseen kotikaupunkiinsa. Efesoksesta Prisca ja Aquila muuttivat noin vuonna 55 takaisin Roomaan, sillä jo vuonna 56 he olivat Roomassa ottamassa vastaan Paavalin heille kirjeessään lähettämiä terveisiä. Muutto Roomaan oli ehkä jo etukäteen Paavalin kanssa sovittu ”strateginen siirto”, ja taas heidän kotinsa oli seurakunnan käytössä.[336]

Vaikka Luukas Apostolien teoissa kuvaa heidät avioparina, tutkijat eivät ole pitäneet asiaa suinkaan itsestään selvänä. Muualla Uudessa testamentissa heitä ei kutsuta aviopariksi. Lähetystyössä oli nimittäin tavallista, että sitä tehtiin pareittain. Oliko Priscan ja Aquilan suhde lähettiparin suhde vai avioliitto, jää lopulta auki. Rooman valtakunnassa avioliitto saatettiin solmia vain tietyt ehdot täyttävien ihmisten välille. Esimerkiksi orjat tai vapautetut orjat eivät voineet solmia avioliittoa. Avioliitossa molempien puolisoiden piti olla Rooman kansalaisia, eivätkä varhaiset kristityt yleensä olleet kansalaisia.[337] Jos verrataan Priscan ja Aquilan suhdetta Korinttilaiskirjeen mainintaan mies-naispareista lähetystyössä, suhde muuttuu epäselvemmäksi. 1. Kor. 9:5 kuvaa sitä, että apostolilla on oikeus siihen, että hänellä on matkaseuraa:

> 5 μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν,
> 5 Eikö meillä olisi oikeutta ottaa matkoillemme mukaan vaimoa, uskonsisarta

Alkukielisessä tekstissä käytetään peräkkäin sanoja ”sisar” ja ”nainen, vaimo” akkusatiivimuodossa, ἀδελφὴν γυναῖκα.[338] Kaksoisakkusatiivi jättää varaa tulkinnalle. Englanniksi se on käännetty "a sister as wife". Kaksoisakkusatiivi voi viitata tässä tasa-arvoiseen kumppanuuteen lähetystyössä ja se voitaisiin ymmärtää siksi myös ”kumppanina lähetystyössä.” Sanaa ”sisar” samoin kuin sanaa ”veli” on voitu käyttää arvonimenä osoittamaan jonkinlaista johtavaa asemaa samoin kuin käytettiin arvonimiä ”diakoni” tai ”työtoveri” (*synergo*s).[339] Näin Paavali painottaisi Priscillan asemaa täysivaltaisena

[334] Pihlava 2017, 141
[335] Alexandre 1992, 426.
[336] Lampe 2003, 158; Kuula 2002, 105. Vinzent 2006, 401–402 arvioi ajankohdaksi syksyä 54.
[337] Jeffers 1999, 238, 246.
[338] Suomalaisessa Raamatun käännöksessä sanojen järjestys on käännetty.
[339] Varhaiset kristityt käyttivät perheeseen viittaavia kielellisiä analogioita. Jo Jeesus käytti niitä (Mark. 3:31–35). Ks. Stegemann ja Stegemann 1999, 277.

lähettiläänä.[340] Tämän mukaisesti Priscillan ja Aquilan suhde voidaan tulkita niin, että pariskunta on lähetystyön tiimi eikä välttämättä aviopari. Mies-naispari saattoi käytännön tasolla pystyä tekemään paremmin lähetystyötä, sillä naisille oli helpompaa tavoittaa naisia ja toisaalta turvallisempaa matkustaa miehen kanssa. Klemens Aleksandrialainen puolestaan tulkitsi edellä mainitun 1 Kor.9:5 tarkoittavan hengellistä avioliittoa. Varhaisessa kristinuskossa esiintyi tällaisia liittoja, mutta on epäselvää, oliko niitä vielä Paavalin aikana. Paavali näyttää useaan otteeseen painottavan sitä, että Prisca on sitoutunut työhönsä ja on siinä aikaansaava, ei hänen rooliaan vaimona.[341]

Paavali puhuttelee (Room. 16:3) Priscaa samalla tavalla kuin Aquilaakin sanalla ”συνεργούς”, ”työtoverina” (*synergos*).[342] Samaa sanaa Paavali käyttää myös Timoteuksesta, Tituksesta ja Epafrodituksesta, joita hän käyttää lähettiläinä eri seurakuntiin, silloin kun hän itse ei voi matkustaa. Samaa sanaa hän käyttää myös Euodiasta, Syntykestä, Clemensistä (Fil. 4:2–3) ja Filemonista (Filem. 1–2). Tällaiseksi työtoveriksi Paavali kuvaa henkilöä, joka on julistanut evankeliumia eri paikoissa vaivasta välittämättä. Myös Filemonin kodissa kokoontui seurakunta.[343] *Synergos*-sanaa Paavali ei käytä merkityksessä ”apostolin avustaja”. Tämä osoittaa, että sekä Prisca että Aquila olivat lähetyssaarnaajia, joista on tullut Paavalin työtovereita. Sanavalinnalla Paavali osoittaa, että sekä Prisca että Aquila olivat hänen kanssaan tasavertaisia ja että heillä oli tärkeä merkitys työssä kristinuskon levittämisessä.[344]

Pariskunnan varallisuuden aste on herättänyt kysymyksiä. Jotkut tutkijat katsovat, etteivät he olleet kovin varakkaita, vaan kuuluivat alempien käsityöläisten ryhmään. Lampe asettuu tälle kannalle, vaikka hän viittaa toisenlaisiinkin käsityksiin, joiden mukaan pariskunta olisi ollut hyvinkin varakas. Kun Prisca ja Aquila olivat poissa Roomasta, heidän liiketoimintaansa siellä saattoi hoitaa orja. Paavali oli heidän työntekijänsä, ja heillä ehkä oli muitakin työntekijöitä. Heidän kodissaan saattoi olla palvelijoita (esim. Room. 16:5:ssä mainittu Epaenetus).[345] Heidän hyvää toimeentuloaan kuvaa se, että he rahoittivat omalla teltantekijän työllään laajaa matkustelua ainakin Korintin, Efeson ja Rooman välillä.[346] Samoin heidän varakkuuteensa viittaa se, että heillä oli kaikissa näissä kaupungeissa koti, johon he saattoivat kutsua koolle useita ihmisiä ja jopa kutsua Paavalin asumaan pitemmäksi

[340] M.Y. MacDonald 1999, 202; Schüssler Fiorenza 1986, 431.
[341] Schüssler Fiorenza 1986, 431.
[342] Lampe 2003, 183 pohtii, voisiko Paavali sanalla *synergos* viitata siihen, että pariskunta (samoin kuin listassa mainittu Urbanus) oli Paavalin tavoin vapaasyntyinen.
[343] Pihlava 2017, 141.
[344] Jewett 2007, 957.
[345] Lampe 2003, 191.
[346] Alexandre 1992, 422.

aikaa. Silloin myös he pariskuntana ja Prisca naisena olisivat kuuluneet niihin kulttuurin mukaisiin kreikkalais-roomalaisiin varakkaisiin hyväntekijöihin, jotka saattoivat kutsua yhteisön kotiinsa. Myös Esler toteaa, että Prisca ja Aquila saattoivat olla varakkaita ja että he vuokrasivat tilavaa asuntoa monikerroksisen rakennuksen (*insulae*) alakerroksesta. Samalle kannalle asettuu Jeffers.[347]

Lampen mielestä uskottavampaa on se, että pariskunta kuului alempaan ja varattomampaan käsityöläisten ryhmään. Varojen niukkuuteen viittaisi Paavalin toteamus (2. Kor. 11:9), että hän joutui kärsimään Korintissa puutetta ollessaan työssä pariskunnan käsityöverstaassa. Kodin pienuuteen viittaisi se, että Paavali ei saarnaa pariskunnan kodissa, vaikka ainakin Korintissa ollessaan hän asui siellä. Toisaalta emme tiedä, kuinka paljon ihmisiä kotikirkkoon kokoontui. Lampe arvelee määräksi ainakin 15–20.[348] Kenties Paavalin saarnatessa kuulijoita oli huomattavasti enemmän. Lampe kuitenkin maalaa Priscan ja Aquilan kodista vaatimattoman kuvan verraten sitä arkeologien kaivauksissa löytämiin käsityöläispajoihin. Niissä käsityöläiset työskentelivät liikkeen etuosassa. Takaosassa tai ylemmässä kerroksessa he nukkuivat. Hän arvelee Aquilan vieraiden istuneen verstaassa telttapaneelien päällä heidän kokoontuessaan yhteisiin palveluksiin. Korintissa kaivaukset kertovat verstasmyymälöiden olleen pienimmillään kooltaan noin 3 x 4 metriä ja suurimmillaan 4,5 x 6 metriä. Isompaan tilaan olisi sopinut noin 20 kotikirkon jäsentä kerrallaan.[349] Jeffers puolestaan viittaa siihen, että teltantekijän työ saattoi olla sekä nahka- että kangasmateriaalin työstämistä. Jos Aquila, Prisca ja Paavali käsittelivät valmista nahkaa, työ oli luonteeltaan hiljaista ja jätti runsaasti tilaa keskusteluille asiakkaiden ja työtovereiden kanssa työpajassa, ja nämä keskustelut olisivat olleet osa heidän lähetystyötään.[350]

Lampe pitää epäuskottavana sitä, että Korintissa Priscalla ja Aquilalla olisi ollut kiinteää omaisuutta, koska he pystyvät niin vaivattomasti muuttamaan takaisin Roomaan. Lampe ei katso, että sana talo tai koti (*oikia/oikos*) viittaisi siihen, että heillä olisi ollut orjia tai palvelijoita. Paavalia hän pitää ainoana todennettuna työläisenä heidän verstaassaan. Myöskään ei ole mitään evidenssiä sille, että pariskunnalla olisi ollut Rooman verstaassa orjatyövoimaa heidän poissa ollessaan. Roomassakin käsityöläisverstas saattoi sijaita vuokratalon alakerrassa. He palasivat Roomaan ehkä vain Paavalin kanssa sovituista strategisista syistä. Kenties liiketoiminta Efesossa oli osoittautunut kannattamattomaksi tai

[347] Esler 2003, 107; Jeffers1999, 62.
[348] Lampe 203, 191–192
[349] Lampe 2003, 191–195.
[350] Jeffers 1999, 28–29.

heillä oli tärkeitä suhteita Roomassa. Lisäksi Lampe katsoo tarkempien laskelmien perusteella, ettei pariskunnan matkustelu kaupungista toiseen välttämättä edellytä heiltä erityistä varallisuutta.[351]

Jewett ei pidä Lampen näkemystä uskottavana. Hän luo Priscasta aivan toisenlaisen kuvan. Prisca oli mahdollisesti ylhäisöön kuuluva varakas nainen. Jos Aciliuksen aristokraattiperhe liittyy pariskuntaan, heidän on täytynyt olla sosiaalisesti ja taloudellisesti korkeassa asemassa. Priscan talo saattoi olla Rooman kukkuloilla, Aventinan hienostoalueella.[352]

Prisca mainitaan sekä Luukkaan että Paavalin teksteissä. Luukas[353] esittelee hänet ennen kaikkea Aquilan vaimona (Apt. 18:2), kun taas Roomalaiskirje ja Toinen Timoteuksen kirje eivät kerro hänen olleen vaimo ja mainitsevat hänet ennen Aquilaa. Antiikin aikana tärkeimmät henkilöt oli tapana mainita nimilistoissa ensimmäisinä. Erityisesti oli tapana mainita miehen nimi ennen naisen nimeä.[354] Siksi Priscan nimen mainitseminen ennen Aquilaa on epätavallista. Se ei tue ajatusta, että Priscalla olisi ollut vähäisempi merkitys tehtävässään kuin Aquilalla tai että hän olisi ollut pelkästään Aquilan avustaja. Nimien järjestys viittaa periaatteessa siihen, että Priscalla oli korkeampi asema kuin Aquilalla. Emme tiedä oliko hänen statuksensa korkeampi ainoastaan Kristukseen uskovien sanoman levittäjänä vai kuvasiko se hänen yhteiskunnallista asemaansa. Priscalla olisi voinut olla korkeampi asema seurakunnassa. Jos pariskunta oli vähävarainen, Aquila ehkä vastasi heidän taloudellisesta toimeentulostaan teltantekijän työpajassa, kun taas Prisca oli omistautunut Kristukseen uskovien liikkeelle ja arvostetun asemansa seurakunnassa.[355]

Ensimmäisinä kristinuskon vuosikymmeninä Roomassa tiedetään olleen korkea-arvoisia kristittyjä naisia. Priscan oletettu yhteys aristokraattiseen Aciliuksen perheeseen sopisi hyvin hänen sosiaalisesti korkeampaan asemaansa. Siihen viittaa hänen mukaansa nimetty Pyhän Priscan seurakunta Rooman Aventinan alueella. Seurakunta on todellakin nimetty Priscan, ei Aquilan mukaan. Tällä alueella sijaitsi ehkä myös alkuperäinen Priscan

[351] Lampe 2003, 191–195 ; Jewett 2007, 65.
[352] Jewett 2007, 63, 957.
[353] Luukkaan evankeliumi ja Apostolien teot esittävät muutenkin naiset perinteisissä rooleissa kuten käännynnäisinä ja oppilaina. Miehet puolestaan olivat lähetyssaarnaajia. Johtavia ja vaikutusvaltaisia naisia ei mainita lainkaan. On mahdollista, että Priscan asemaa ja merkitystä alennetaan Apostolien teoissa sovinnaisemman kuvan luomiseksi. Apostolien tekoja on pidettykin kristittyjen puolustuspuheena, jossa kristinuskon ja ympäröivän yhteiskunnan suhteet esitetään mutkattomimpina kuin ne todellisuudessa olivat. Ks. Matthews 2001, 6, 53–54, 100.
[354] Pihlava 2017, 140–141.
[355] Kuula 2002, 107.

mukaan nimetty kotikirkko, *Titulus Priscae*.[356] Rakennus saattoi olla alun perin rekisteröity Priscan nimelle. Aventinan kukkulalla sijaitsevan Santa Priscan kirkon alta on kaivauksissa löydetty kaksi 100-luvun alkupuolelle ajoitettua yksityistaloa eli ne ajoittuvat juuri ajankohtaan, jolloin Paavali kirjoitti kirjeensä roomalaisille. Täältä on myös löytynyt loisteliaasti sisustettu mithralainen temppeli. Onkin oletettu, että sen jälkeen, kun paljastui Priscan ja hänen miehensä olleen Kristukseen uskovia, rakennus on pakkolunastettu ja muutettu sotilaiden käyttämäksi mithralaiseksi temppeliksi. Priscan katakombi puolestaan sijaitsi Aciliuksen perheen maaseututilalla, mikä liittäisi Priscan ylhäiseen perheeseen. Aciliuksen perhe puolestaan yhdistetään varhaiseen kristinuskoon Tacituksen ja Cassius Dion teksteissä. Manius Acilius Glabrio valittiin konsuliksi 91 jaa., ja hänet teloitettiin, kun paljastui hänen olevan kristitty. Myös Aquilan nimen alkuperä saattaa liittyä Aciliuksen perheeseen. Nimi voi olla johdannainen Acilius-nimestä, ja se viittaisi Aquilan perheen olleen jossain vaiheessa orjan suhteessa Aciliuksen perheeseen. Kenties Aquila oli Acilius-perhettä palvelleen orjan jälkeläinen tai hän peräti itse palveli aiemmin perhettä orjana. Myöhemmin hänet on voitu vapauttaa orjan asemasta, jolloin hän on voinut saada Rooman kansalaisuuden. Priscan ja Aquilan kertomuksessa ylhäinen roomalainen nainen olisi kääntynyt Kristuksen seuraajaksi ja nainut juutalaisen käsityöläisen, joka itse tai jonka suku oli ollut aiemmin hänen perheessään orjana. Sitä ei voida pitää mahdottomana, sillä varhaisessa kristinuskossa esiintyi tällaisia pareja korostaen liikkeen radikaaleja näkemyksiä tasa-arvosta.[357]

Priscan ja Aquilan kuvataan panneen henkensä alttiiksi Paavalin takia. Sen on täytynyt tapahtua joko Efesoksessa tai Korintissa. Yleensä uskotaan sen tapahtuneen Efesoksessa, missä oli 1. Kor. 15:32:n ja Apt. 19:23–31:n kuvaama mellakka. Mikäli näin oli, Prisca ja Aquila auttoivat Paavalia selviytymään tukalasta tilanteesta. Tämä puhuisi sen puolesta, että Priscalla ja Aquilalla oli vaikutusvaltaa ja viittaisi heillä olleen sosiaalisesti korkea asema. Olisiko todennäköistä, että köyhät käsityöläiset, jotka olivat vasta muuttaneet Efesokseen, olisivat voineet auttaa Paavalia?[358]

---

[356] Latinalainen termi *titulus* tarkoitti pääsisäänkäynnin yhteydessä olevaa talon tunnusta, johon oli kirjoitettu talon omistajan nimi. Hänen nimellään rakennus oli rekisteröity Roomassa. Näihin rakennuksiin on liitetty varhaisia Rooman seurakuntia. Lampen tutkimuksen mukaan yhdeksän tituluskirkkoa on yhdistetty ensimmäisen ja toisen vuosisadan seurakuntien johtajiin, mutta tiedot ovat epävarmoja ja perustuvat enemmänkin tarinoihin. Aventinan alueella on Priscan kirkon lisäksi kaksi muutakin tituluskirkkoa. Ks. Jewett 2007, 69, Lampe 2003, 22–23.

[357] Jewett 2007, 955–956.

[358] Jewett 2007, 957–958. Paavali käyttää alkutekstissä ilmaisua: ”riskeerata kaulansa”, οἵτινες ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν, ja käyttää siinä sanaa ”kaula”, τράχηλον mikä viittaisi telotuskuolemaan. Tavallisesti vain Rooman kansalaisten kuolemanrangaistuksessa käytettiin teloitusta. Muiden kuolemanrangaistuksissa saatettiin käyttää hitaampia ja kivuliaampia kuolemanrangaistuksen muotoja. Paavalin sanavalinta viittaa Priscan ja Aquilan arvostettuun asemaan.

Jae 5 jatkuu toteamuksella: ”heitä kiittävät myös minun lisäkseni kaikki pakanuudesta kääntyneiden seurakunnat”. Tämä on aiheuttanut tulkintavaikeuksia. Jewett pohtii, että on erityislaatuista, että Paavali haluaa korostaa pakanoiden laajasti kiittävän juutalaiskristittyä pariskuntaa.[359] Se voisi sopia Paavalin pyrkimykseen kirjeessään sovittaa pakanakristittyjen ja juutalaiskristittyjen erimielisyyksiä tai kenties Paavalin pyrkimystä saada Rooman juutalaiskristittyjä puolelleen.[360] Jewett toisaalta tuo esille näkemyksen, että pakanakristityt olisivat kiitollisia siitä taloudellisesta uhrauksesta, mitä pariskunnan muutto paikoista toiseen olisi tarkoittanut. Paavali halusi ehkä kannustaa Rooman seurakuntia samanlaisiin taloudellisiin uhrauksiin tulevaisuudessa, esimerkiksi suunnitellussa Espanjaan kohdistuvassa lähetystyössä.[361]

Priscan ja Aquilan kodissa kokoontuu uskovien yhteisö ainakin Efesossa ja Roomassa, mahdollisesti myös Korintissa. Jakeessa 5 Paavali tervehtii heidän talossaan kokoontuvaa seurakuntaa. Jaetta on myös epäilty lisäykseksi, ja se näyttäisi liittyvän edellisen jakeen seurakunta-sanaan (jakeessa 4 αἱ ἐκκλησίαι ja jakeessa 5 ἐκκλησίαν).[362] Priscan ja Aquilan kotiinsa kutsuma seurakunta ei ole ainoa laatuaan. Uusi testamentti mainitsee myös muita varhaisia uskovia, jotka kutsuivat seurakunnan kotiinsa. Heitä ovat ainakin Roomalaiskirjeessä 16:23 mainittu Gaius Korintissa ja aiemmin mainittu Filemon mahdollisesti Kolossassa (Fil.2). Tapa oli kristittyjen keskuudessa yleinen ja jatkui aina toiselle vuosisadalle asti.[363] Kun seurakunta kokoontui yksityiskodissa, sen jäsenet joutuvat suojelijan (patronuksen) ja suojatin (klientin) suhteeseen talon omistavaan perheen tai vaikkapa yhden henkilön kanssa.[364] Prisca ja Aquila olivat sekä patronuksia että johtajia omassa kotikirkossaan.[365] Myös naisten toimiminen Kristukseen uskovien kokoonkutsujana oli kreikkalais-roomalaisessa kulttuurissa hyväksyttävää (vrt. luku 3 ja 5.1). Prisca ja Aquila toimivat yhdessä, mutta ehkä juuri Prisca oli saanut kokemusta johtajuudesta uskovien kokouksissa omassa kodissaan ja piti omaa johtajuuttaan luontevana. Priscan nimen esiintyminen ensimmäisenä voi kuvata sitä, että Paavali muun yhteisön tavoin piti Priscaa johtajana.[366]

[359] Jewett 2007, 958.
[360] Aejmelaeus 2018, 318, 403–404.
[361] Jewett 2007, 958.
[362] Jewett 2007, 949.
[363] Pihlava 2017, 22.
[364] Esler 2003, 106.
[365] Jeffers 1999, 83–84. Myös Lyydia Filippissä oli *patrona* ja johtaja samalla tavalla. Suojelijan rooli ei kuitenkaan aina tarkoittanut automaattisesti seurakunnan johtajan roolia.
[366] M.Y. MacDonald 1999, 204.

Kokonaisuutena piirtyy kuva pariskunnasta, joka oli varhaisessa kristinuskossa vaikutusvaltainen, tunnettu ja kuului Kristus-uskon sisäpiiriin. Heillä oli erityinen suhde tärkeään Paavaliin, ja he olivat ilmeisesti pelastaneet jossain vaiheessa Paavalin hengen. He tunsivat opin Kristuksesta niin hyvin, että he saattoivat opettaa jopa oppinutta Apollosta. Prisca esiintyy aina Aquilan nimen yhteydessä. Luukas esittelee heidät avioparina, mitä taas Paavali ei tee. Joka tapauksessa heidät kuvataan kumpikin itsenäisinä toimijoina, Paavalista riippumattomina ”työtovereina”.

Adolf Harnack on esittänyt, että Prisca ja Aquila olisivat Heprealaiskirjeen kirjoittajat. Väite on radikaali. Se olettaa, että myös naisilla olisi voinut olla teologista auktoriteettia ja Prisca olisi voinut kirjoittaa varhaisen kirkon teologiaa.[367] On mahdollista, että Priscan esiintyminen ensimmäisenä kuvastaa hänen suvereenia arvovaltaansa varhaisen kirkon teologina, sillä jopa Pastoraalikirje (2. Tim. 4: 19) mainitsee hänen nimensä ennen Aquilaa.

8.3 Junia

Ainoa nainen, jota Uudessa testamentissa kutsutaan apostoliksi, on Junia.[368] Paavalin Roomalaiskirjeen 16:7 toteaa:

> 7 ἀσπάσασθε Ἀνδρόνικον καὶ Ἰουνίαν τοὺς συγγενεῖς μου καὶ συναιχμαλώτους μου, οἵτινές εἰσιν ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις, οἳ καὶ πρὸ ἐμοῦ γέγοναν ἐν Χριστῷ.
> 7 Terveisiä Andronikokselle ja Junialle, heimolaisilleni ja vankilatovereilleni, jotka ovat arvossa pidettyjä apostolien joukossa ja ovat olleet Kristuksen omia jo ennen minua.

Juutalaiskristillisissä seurakunnissa oli alusta lähtien naispuolisia profeettoja, esimerkkinä ovat Apostolien teoissa mainitut Filippoksen tyttäret (Apt. 21:9). Naiset toimivat evankelistoina ja monenlaisissa avustavissa tehtävissä.[369] Ei tiedetä, käytettiinkö juutalaiskristillisissä seurakunnissa naisista ”apostoli”-nimitystä, mutta se oli mahdollista pakanakristillisissä seurakunnissa. Todennäköisesti Junia ja Andronikos kuuluivat Jerusalemin seurakunnan hellenistikristittyihin, jotka suhtautuivat vapaamielisemmin naisten asemaan seurakunnassa.[370] Arvonimi ”apostoli” kertoo Junian olleen lähettiläs, joka on saanut oikeutuksensa itseltään ylösnousseelta Kristukselta. Junia oli siksi ensimmäisiä kiertäviä lähetyssaarnaajia ja ehkä toimi lähetystyössä jo ennen Paavalia, sillä Paavali toteaa pariskunnan olleen kirkon jäseniä ennen häntä itseään. ”Apostolilla” ei tarkoitettu alussa, ensimmäisen sukupolven aikana, Jeesuksen kahtatoista opetuslasta vaan paljon laajempaa

[367] Schüssler Fiorenza 1983, 61.
[368] Stegemann ja Stegemann 1999, 395.
[369] Schüssler Fiorenza 1983, 172.
[370] Kuula 2002, 102–103.

ryhmää ihmisiä. Vasta Luukas ja seuraava sukupolvi opetuslasten jälkeen alkoi käyttää Jeesuksen opetuslapsista nimeä ”apostoli”. Alun perin apostoleiksi laskettiin Apostolien teoissa mainitut ”seitsemän”, ns. ”hellenistit” eli kreikkaa puhuvat hellenistiset juutalaiset (Apt. 6:1–6). Apostoleiden joukkoon kuuluivat myöskin sellaiset henkilöt, jotka olivat kohdanneet ylösnousseen Kristuksen ja joita pidettiin alkuperäisinä todistajina.[371] Paavalin mukaan apostolien nimittäminen päättyi häneen itseensä (2. Kor. 15:8). Näin apostoleja oli siis rajallinen määrä.[372] Paavali näyttää nostavan apostolit omaan erityiseen ryhmäänsä, sillä apostolit täyttävät alkuperäisen todistajuuden ja saamansa lähetystehtävän lisäksi tietyt tunnusmerkit, jotta he ovat oikeita apostoleja. He tekevät ”tunnustekoja, ihmeitä ja voimatöitä yhden toisensa jälkeen” (2. Kor. 12:12). Paavali kutsuu kiertäviä evankeliumin saarnaajia apostoleiksi, kun heidän lähetystyönsä hedelmät ovat erityisen selvät (2. Kor. 11:4–6, 13; 12:11–12). Toisaalta Paavali viittaa apostolien olevan kirkkojensa virallisia lähettiläitä (2. Kor. 8:23).[373] Tällaiseen asemaan Paavali kirjeessään roomalaisille sijoittaa Junian.

Junian kutsuminen apostoliksi osoittaa, että alkuperäisten todistajien joukkoon kuului myös naisia. On uskottavaa, että Junia ei ollut ainoa naispuolinen apostoli, vaikka vähäinen säilynyt kirjallinen materiaali ensimmäisen kristittyjen sukupolven ajalta voi johtaa ajattelemaan, että olisi ollut vain yksi naisapostoli. Todennäköisesti heitä oli useampia. Säilyneessä materiaalissa ”apostoli”-arvonimi on voitu jättää pois henkilön nimen edestä. Paavalikaan ei aina sijoittanut ”apostoli”-arvonimeä henkilön nimen eteen. Lisäksi ei voida sulkea pois mahdollisuutta, että naisen nimen edestä arvonimi olisi voitu myöhemmin tarkoituksellisestikin poistaa. Näin myös esimerkiksi Maria Magdalena olisi voinut olla apostoli.[374] Naisapostolit veivät miesten tavoin eteenpäin sanomaa Kristuksesta, perustivat ja johtivat seurakuntia.[375] Omaakin johtajuuttaan Paavali perustelee Roomalaiskirjeen alussa juuri sillä, että hän on apostoli (Room. 1:1).[376]

Paavali ei koe kirjeessään tarvetta millään tavalla perustella tai selitellä sitä, että myös Junia on apostoli, vaan se tuodaan esille luonnollisena asiana.[377] Eikä Junia ollut pelkästään apostoli, vaan ”arvossa pidetty apostolien joukossa”. Arvonimi ”apostoli” ja se, että hän oli ”arvossa pidetty apostolien joukossa” tekee Juniasta erittäin arvovaltaisen naisen.

---

[371] Schüssler Fiorenza 1983, 172; Küng 2001, 3,7. Fitzmyer laskee, että apostoleiksi olisi kutsuttu Ut:ssa ainakin16:tta eri ihmistä. Fitzmyer 1993, 739.
[372] Kuula 2002, 103. Kuula arvelee heitä olleen yhteensä korkeintaan 50–100.
[373] M.Y. MacDonald 1999, 210.
[374] Kuula 2002, 104.
[375] Schüssler Fiorenza 1983, 172.
[376] Esler 2003, 135–136.
[377] Kuula 2002, 104.

Joskus jae 7 on luettu niin, että Andronikos ja Junia olisivat apostolien arvostamia. Se on kreikankielisen alkutekstin perusteella mahdollinen tulkinta, mutta todennäköisemmin lauseen verbi viittaa pariskuntaan, ei apostoleihin.[378] Andronikos ja Junia ovat itse apostolien joukossa ja he ovat arvostettuja. Paavali ei myöskään tuo millään tavalla esille, että Junia olisi vähemmän tärkeä kuin Andronikos.

Apostoli on niin korkea arvonimi, että hyvin pitkään ei pidetty mahdollisena, että Junia voisi tarkoittaa naista. Vielä kirkkoisät vielä pitivät nimeä naisen nimenä, sillä se ei maskuliinisessa muodossa esiinny missään antiikin kirjallisuudessa. Johannes Krysostomos jopa totesi, että ”tämän naisen viisauden täytyi olla suuri, koska hänet katsottiin arvolliseksi saamaan apostolin arvonimen”.[379] Varhaiset käsikirjoitusten kopioijat eivät näytä vastustaneen sitä, että naista kutsuttiin apostoliksi.[380] Mutta 1200- luvulta alkaen ja erityisesti reformaation myötä nimi muutettiin miehen nimeksi, sillä arvonimeä "apostoli" ei pidetty sopivana naiselle.[381] Ιουνίαν, (akkusatiivimuoto nimestä) haluttiin ymmärtää aivan viime vuosikymmeniin asti akkusatiivimuodoksi miehen nimestä "Junias" tai "Junianus" ja mentiin jopa niin pitkälle, että sanan kirjoitusasua muutettiin, jotta se sopisi paremmin miehen nimeksi.[382] Analogiana tälle on Kolossalaiskirjeessä (Kol. 4:15) mainitun kotikirkon johtajan Nymphan nimen muuttaminen miehen nimeksi Nymphas.[383] Varhaisissa käsikirjoituksissa kreikan isoissa kirjaimissa (majuskeleissa) puuttuvat aksenttimerkit aiheuttivat epäselvyyttä nimen sukupuolesta. Possessiivipronomini kuitenkin viittasi naiseen. Syntyi käsikirjoitusvariantteja, joissa nimi tulkittiin miehen nimeksi ja possessiivipronomini muutettiin viittaamaan mieheen, sillä varhaisten kristittyjen on voinut olla vaikea hyväksyä naisen nimeä kokousten koollekutsujana. On kuitenkin syytä uskoa, että alkuperäinen nimi oli Nympha, sillä ei olisi ollut mitään syytä muuttaa käsikirjoituksissa miehen nimeä vähemmän uskottavaksi naisen nimeksi.[384]

900-luvulta oleva teksti, keisari Basil Porfyrogenituksen menologia kertoo 17 toukokuuta vietettävän Pyhien Andronikoksen ja Junian juhlaa: *consortem secum habens atque adiutricem divinae predicationis, admirabilem feminam Juniam, mundo et carni*

[378] M.Y. MacDonald 1999, 210; Kuula 2002, 102.
[379] Kuula 2002, 102.
[380] Jewett 2007, 950.
[381] Brooten 1977, 141–144; From 2014, 9. Kuulan 2002, 102 mukaan Aegidius Roomalainen (1245–1316) oli ensimmäinen tunnettu kommentaattori, joka piti nimeä miehen nimenä.
[382] Keener 1992, 243. Jopa arvovaltainen Novum Testamentum Graece aina 26. painokseen asti vuoteen 1979 kirjoitti nimen miehen nimenä käyttäen nimessä korkomerkkiä, Ιουνιᾶν. Tälle korkomerkille ei kuitenkaan ollut mitään tukea käsikirjoituksissa. Vasta 27. painoksessa vuonna 2006 nimi muutettiin naisen nimeksi ja tekstiapparaattiin listattiin sitä tukevat käsikirjoitukset. Ks. Fromm 2014, 4.
[383] M.Y. MacDonald 1999, 209.
[384] Pihlava 2017, 134.

mortuam, soli Deo vivam, ac munere suo fungentem, ”jolla oli kanssaan lohtuna ja apuna jumalallisessa saarnaamisessa ihailtava nainen Junia, joka kuolleena maailmalle ja lihalle, mutta elävänä yksin Jumalalle, suoritti tehtävänsä”.[385]

Junia on latinalaisperäinen nimi, mutta hän on todennäköisesti kotoisin idästä. Hänen nimensä kuvastaa sitä, että hän on syntynyt vapaana mutta että hänen esivanhempansa ovat olleet orjia.[386] Nimi voi olla peräisin Junia-nimisestä perheestä, jonka mukaan vapautettu orja on saanut nimensä.[387] Fitzmyer ehdottaa, että pariskunta on voinut kuulua keisarin palveluskuntaan, mihin viitataan Fil. 4:22:ssa.[388]

Paavali kutsuu pariskuntaa sanalla συγγενής, ”heimolaiseksi”, ”samaa sukua olevaksi”, ”saman kansan jäseneksi”.[389] Tällä Paavali voi tarkoittaa sitä, että Andronikos ja Junia ovat hänen sukulaisiaan tai sitä, että hekin ovat juutalaisia.[390] Silloin Paavali painottaa omituisen voimakkaasti pariskunnan olevan juutalaisia, ja Jewett otaksuukin Paavalin haluavan osoittaa näin tukeaan Rooman juutalaiskristityille.[391] Lisäksi Paavali toteaa heidän olleen hänen kanssaan vankilassa. Possessiivipronomini ”minun” yhdessä sanassa συναιχμαλώτους olevan etuliitteen συν- kanssa vielä erityisesti korostaa yhteisesti jaettua vankilakokemusta.[392] Yhteistä vankilakokemusta on aiemmin käytetty argumenttina sille, että Junia ei voinut olla nainen. Kuinka hän olisi voinut olla Paavalin kanssa samassa vankisellissä? Vankitoveri ei kuitenkaan välttämättä tarkoita sitä, että he olisivat olleet samassa vankisellissä vaan samassa vankilassa. Tekstistä ei kaiken lisäksi voida varmuudella päätellä, että he olivat vankilassa samaan aikaan.[393] Myöskään ei tiedetä missä he olivat vankilassa, Efesoksessa, Filipissä vai jossakin muualla.[394]

Paavalin käyttämä sana συναιχμαλώτους vankitovereista viittaa sotavankeihin. Paavalin saattaa tällä haluta puhutella Rooman juutalaisia viittaamalla heidän taustaansa, sillä Roomassa suurin osan juutalaisista oli ollut sotavankeina, ja Paavali halusi kenties näin luoda yhteyttä kuulijakuntansa ja itsensä välille.[395] Yhteinen vankilakokemus edelleen vahvistaa

[385] Fitzmyer 1993, 738.
[386] Lampe 2003, 170, 176, 182.
[387] Jewett 2007, 961.
[388] Fitzmyer 1993, 738.
[389] Liljeqvist 2011, 332.
[390] Stegemann ja Stegemann 1999, 395.
[391] Jewett 2007, 962.
[392] Jewett 2007, 962; M.Y. MacDonald 1999, 209.
[393] Jewett 2007, 962; Fitzmyer 1993, 739.
[394] Fitzmyer 1993, 739.
[395] Jewett 2007, 962–963.

kuvaa, jossa Junia ja Andronikos Paavalin tavoin toimivat apostolin tehtävässä koko sydämellään ja uhrasivat äärimmäisen paljon Kristus-sanoman levittämiseksi.[396]

Ehkä Junia ja Andronikos olivat samalla tavalla pariskunta tai työpari kuin Prisca ja Aquila.[397] Jos he ovat olleet orjia tai vapautettuja orjia[398] eivätkä Rooman kansalaisia, silloin he eivät olisi olleet aviopari. Toisaalta Jewett pitää Andronikoksen nimen mainitsemista aina ensin osoituksena siitä, että pariskunta oli aviopari. He ovat kohdanneet 30-luvulla ylösnousseen Kristuksen. Paavali kuvaa heidän kääntyneen jo ennen häntä, ehkä noin 34 jaa.[399] He saattoivat olla alkuseurakunnan jäseniä (Apt. 6:1). Ehkä he kuuluivat joukkoon, joka mainitaan helluntain tapahtumien yhteydessä Apt. 2:10: ”meitä on tullut Roomasta”. Muiden hellenistikristittyjen tavoin he joutuivat kenties lähtemään Jerusalemista Stefanuksen marttyyrikuoleman jälkeen[400] ja kiersivät sitten julistamassa sanomaa ylösnousseesta Kristuksesta muissa kaupungeissa. Heitä ei liitetä mihinkään yksittäiseen seurakuntaan, ja he toimivatkin todennäköisesti itäisen alueen lähetystyössä.[401] Viimeistään Paavalin roomalaisille kirjoittaman kirjeen aikoihin 50-luvun puolivälissä he ovat päätyneet Roomaan. Junia ja Andronikos olivat varmasti tärkeitä jäseniä Rooman kristittyjen yhteisössä ja olivat olleet kenties perustamassa seurakuntaa Roomaan.[402] Näin he olisivat toimineet lähetystyössä Roomassa jo ennen Claudiuksen ediktiä ja olisivat palanneet takaisin karkotuksen jälkeen. Tämän vuoksi Roomalaiskirjeen aikoihin Junia ja Andronikos olivat jo vuosikymmenien ajan olleet apostoleita ja toimineet lähetystyössä.[403]

9 Varhaisia kristittyjä naisia Roomalaiskirjeen ulkopuolella

Paavalin ja Teklan teoissa, toiselle vuosisadalla kirjoitetussa apokryfisessä kertomuksessa kuvataan naispuolista lähetyssaarnaajaa Teklaa, joka alussa seurasi Paavalia mutta myöhemmin ryhtyi itsenäiseksi toimijaksi. Hän jopa kastoi itse itsensä.[404] Onkin todennäköistä, että fiktiivisenä hahmona Tekla edusti omana aikanaan naisia, jotka

[396] Kuula 2002, 102–103.
[397] Kuula 2002, 102; Fitzmyer 1993, 739.
[398] Stegemann ja Stegemann 1999, 296.
[399] Jewett 2007, 962, 964.
[400] Kalke & Sollamo 1991, 124–125; Jewett 2007, 964.
[401] Jewett 2007, 963.
[402] Fitzmyer 1993, 739, 964. Fitzmyerin mukaan he tuskin olivat kuitenkaan kuuluneet Antiokian kirkkoon.
[403] Jewett 2007, 964. Jewett pohtii, että Paavalin tapa korostaa Junian ja Andronikuksen merkitystä Roomassa voi viitata siihen, että Roomassa he eivät olleet saaneet ansaitsemaansa arvostusta.
[404] Chadwick 2001, 53.

saarnasivat ja kastoivat.[405] Karthagossa 200-luvun alussa naiset vetosivat Teklan esimerkkiin ja vaativat naisille oikeutta saada saarnata ja kastaa.[406]

Rooman seurakunnissa ensimmäisinä vuosikymmeninä naiset olivat todennäköisesti vahvasti edustettuja ja tärkeitä.[407] Tämä sopii käsitykseen, että yleisestikin varhaisessa kristinuskossa naisilla oli keskeinen ja jopa johtava asema.[408] Ensimmäisellä vuosisadalla oli myös ylhäisiä roomalaisia naisia, jotka olivat kääntyneet kristityiksi (vrt. luku 2). Shelley Matthewsin mukaan kristityt käyttivät heitä myös propagandatarkoituksessa, sillä heidän avullaan uusi usko esitettiin hyväksyttävänä.[409]

Roomalaisia naisia varoitettiin vieraista uskonnoista[410], sillä perheen ulkopuolisten miesten katsottiin uskonnon kautta pääsevän heitä ja heidän omaisuuttaan liian lähelle ja näin naiset voivat tulla hyväksikäytetyiksi. Esimerkiksi Dionysoksen kultissa naiset saattoivat vapautua kulttuurin heille asettamista normeista. Ei siis ihme, että naisten julkinen esiintyminen uskonnollisissa tehtävissä nähtiin vaarallisena, silloin heidän seksuaalisuuttaan ei myöskään voitu kontrolloida.[411] Juvenaliksen tekstissä (Sat. 6.542–547) pilkataan roomalaista naista, jolle naurettavaksi kerjäläiseksi kuvattu juutalainen nainen tulkitsee juutalaista lakia. Tässä annetaan ymmärtää, että naiset ovat taipuvaisia hyväuskoisuuteen uskonnon suhteen.[412] Kuitenkin monet ensimmäisen vuosisadan ylhäiset naiset olivat kiinnostuneita juutalaisuudesta. Josefus kuvaa ylhäisten naisten kuten kuningatar Helenan, keisari Neron vaimon Poppea Sabinan ja Markus Antoniuksen vaimon Fulvian toimineen juutalaisuuden hyväntekijöinä (vrt. luku 3).[413]

Mahdollisesti yksi ensimmäisen vuosisadan aristokraattisista kristityistä naisista oli Rooman korkeimpaan eliittiin kuuluva konsulin tytär ja konsulin vaimo Pomponia Graecina. Hänet mainitaan Tacituksen tekstissä (Ann.13.32). Pomponia Graecinaa syytettiin vieraan uskonnon (*superstitio externa*) harjoittamisesta, mutta perheen tuomioistuimessa 57 jaa. hänet todettiin syyttömäksi. Pomponian kerrotaan käyttäneen neljäkymmentä vuotta suruasua ja surreen Juliaa, joka ei ollut edes hänen sukulaisensa. Tämä on erikoista, sillä muuten lähteissä nainen suree vain miehen tai pojan kuolemaa. Onkin oletettu, että Pomponian *superstitio*

[405] Cardman 1999, 302.
[406] Schüssler Fiorenza 1983, 302.
[407] Lampe 2003, 165–167; Matthews 2001, 26.
[408] Stark 1997, 95; Schüssler Fiorenza 1983, XX.
[409] Matthews 2001, 4–5, 29, 54. Matthewsin mukaan Josefus esitti samalla tavalla korkea-arvoisa naisia juutalaisuuden puolestapuhujina teoksessaan *Antiquities*.
[410] Vieraita uskontoja olivat kristinuskon ja juutalaisuuden ohella esimerkiksi Dionysoksen, Isiksen ja Kybelen kultit. Ks. Matthews 2001, 1.
[411] Matthews 2001, 5, 93.
[412] Matthews 2001, 1–2, 5, 93.
[413] Matthews 2001, 62.

externa oli kristinusko, sillä juuri näillä sanoilla myös Suetonius kuvaa kristinuskoa. Pitkäaikainen suruasun käyttäminen ja ”sureminen” viittaa myös kristinuskoon, sillä kristityt eivät ottaneet osaa ylemmän luokan huvituksiin ja juhliin. Ulkopuolisten silmin Kristuksen seuraajat näyttivät siis viettävän suruaikaa. On mahdollista, että Pomponia halusi salata olevansa kristitty ja kertoi itse poikkeavan käyttäytymisensä syyksi sen, että hän suri Juliaa.[414]

Myös Flavia Domitilla oli ensimmäisellä vuosisadalla Rooman ylhäisöön kuuluva nainen, joka oli todennäköisesti kristitty. Hän oli senaattorin vaimo (tai Eusebiuksen mukaan senaattorin sisaren tytär), keisari Domitianuksen sukulainen (mahdollisesti sisaren tytär) ja kuului keisarin lähipiiriin. Vuonna 96 jaa. Flavia joutui lähtemään maanpakoon Napolin edustan saarelle. Syynä tähän mainitaan (Cassius Dion mukaan) ”jumalattomuus[415], jonka vuoksi myös monet muut juutalaisten käytäntöihin harhautuneet on tuomittu”[416], ”kristinusko” (Bruttius/Eusebiuksen mukaan) ja ”Domitianuksen perusteeton epäily”[417] (Suetoniuksen mukaan). Flavia Domitillan mies, keisari Domitianuksen serkku, konsuli Flavius Clemens mestattiin samana vuonna. Flavia kuitenkin armahdettiin, ja hän sai vajaan vuoden päästä palata Roomaan, jossa hän sai takaisin omaisuutensa.[418]

Erityisesti aristokraattisille naisille kristinusko tarjosi uusia mahdollisuuksia. Vaikka naiset eivät radikaalisti vapautuneet, kristinusko kuitenkin vapautti heitä kulttuurin aiemmista rajoista ja he saivat tuntea itsenäisyyttä ilman vaimon tai äidin roolia. Uudessa vaihtoehtoisessa elämäntyylissä elämä voi olla jännittävää ja palkitsevaa huolimatta siitä, että naisilla ei ollut perhettä tukenaan. He saattoivat kokea paitsi hengellisiä myös emotionaalisia ja älyllisiä haasteita ja esimerkiksi opiskella teologiaa. Uusi elämä tarjosi merkittäviä tuttavuuksia ja matkoja eksoottisiin paikkoihin. Aristokraattiset naiset saattoivat entisen suljetun elämänsä sijaan kohdata myös tavallisia ihmisiä.[419] Myös muiden kuin aristokraattisten naisten liikkumatilaa kristinusko laajensi. Kun nainen omisti elämänsä Jumalalle ja kirkolle, myös alempisäätyinen nainen kykeni rikkomaan oman elämänsä ahtaat rajat, kurottamaan uusille kokemisen alueille ja tulla kuuluisaksi.[420]

Varhaisimpia tunnettuja roomalaisia askeetikkoja oli leski Marcella. Kuultuaan aleksandrialaisesta askeettisesta yhteisöstä Marcella perusti Roomaan yhteisön, jossa hän eli

[414] Lampe 2003, 196–197. Kristittyjä kuvataan sellaisina, jotka Minucius Fekixin sanoin ovat *latebrosa ja lucifugax natio*, elävät eristyneinä ja pakenevat valoa.
[415] Keisari Domitianusta tuli palvoa jumalana.
[416] Täysin ei voida sulkea pois mahdollisuutta, että Flavia oli kääntynyt juutalaisuuteen.
[417] Kristityt eivät osallistuneet keisarikulttiin, ja heitä voitiin siksi pitää epälojaaleina.
[418] Lampe 2003, 198–205.
[419] Alexandre 1992, 415; G. Clark 1993, 126.
[420] G. Clark 1993, 13, 130–131, 140.

äitinsä, toisten naisaskeetikkojen, ja todennäköisesti sukulaistensa ja orjiensa kanssa, ja hän opetti aristokraattisia askeettiystäviään.[421]Toinen 300-luvulla elänyt roomalainen leski, Hieronymuksen oppilas Blesilla, kuoli todennäköisesti äärimmäiseen asketismiin.[422]

10 Johtopäätökset

Varhaisesta kristinuskosta on vain vähän lähteitä ajalta ennen 70-lukua. Niinpä sitä on tulkittu myöhemmin ”voittajan näkökulmasta”, normatiivisesta näkökulmasta, sillä ei-normatiivisia lähteitä on säilynyt vähän. Kuitenkin lopputuloksesta käsin tarkasteleva tutkimus antaa kapean kuvan todellisista tapahtumista ja voi jättää huomiotta lopputulosta edeltävän kehityksen monimuotoisuuden. Ei-normatiivisten lähteiden puutteen vuoksi ortodoksia ja heterodoksia on nähty kahtena ääripäänä. Myös kristinusko ja juutalaisuus on nähty toisistaan erillisinä eikä saman jatkumon osina, jolloin varhaista kristinuskoa on tarkasteltu jo valmiiksi yhtenäisen ja ortodoksisen opin kehittäneenä ja juutalaisuudesta täysin eriytyneenä. Tämä on voinut kapeuttaa myös käsitystä naisen roolista varhaisessa Kristus-liikkeessä.

Varhaisen kristinuskon suhde naiseen oli ristiriitainen ja kaksijakoinen. Se paransi merkittävästi naisen asemaa.[423] Kristittyjen yhteisöt toteuttivat tasa-arvoisempia periaatteita kuin ympäröivä yhteiskunta, jolloin nainen sai kristittynä kokea uutta itsenäisyyttä ja valita elämän Jumalan ja kirkon palveluksessa vapaana perinteisestä roolimallista. Samalla kuitenkin kehittyvä kristinusko vahvisti yhteiskunnan odottamia perinteisiä naisiin liittyviä uskomuksia.

Roomalaiskirjeen perusteella syntyy kuva, että varhaisessa kristinuskossa vaikuttaneet Foibe, Prisca ja Junia olivat merkittäviä ensimmäisten vuosikymmenien Kristus-liikkeen vaikuttajia. Foibe oli todennäköisesti Paavalin tärkeä luottohenkilö ja älyllisesti ja hengellisesti kykenevä selventämään teologisesti vaikeatajuista Roomalaiskirjettä. Prisca oli mahdollisesti taustaltaan ylhäinen ja oli siksi saanut korkeatasoisen koulutuksen. On mahdollista, että hän oli arvostettu teologi ja Heprealaiskirjeen kirjoittaja. Junia oli erittäin arvostettu ja kaikkien kunnioittama apostoli. Juuri syntyneessä Kristus-liikkeessä muutkin naiset olivat tärkeitä ja saavuttivat auktoriteetin aseman. Roomassa seurakuntien naisvaltaisuus myötävaikutti todennäköisesti naisten korkeaan asemaan, mutta se oli mahdollista myös muissa seurakunnissa. Polykarpoksen kirje filippiläisille ja apokryfinen Paavalin teot kuvaavat vaikutusvaltaisia naisia Filippin seurakunnassa. Samoin

[421] G. Clark 1993, 101–103; Alexandre 1992, 411.
[422] G. Clark 1993, 93.
[423] Stark 1997, 95.

Filippiläiskirjeessä mainitut Euodia ja Syntyke (Fil. 4:2–3) olivat ehkä niin riippumattomia ja käyttivät siinä määrin auktoriteettiasemaa seurakunnassa, että he joutuivat konfliktiin Paavalin kanssa.[424] Paavalin tekojen kertomus Teklasta kuvaa voimakasta ja itsenäistä Kristuksen seuraajaa, joka selvästi ylitti kirkon naiselle asettamat rajat. Todennäköisesti fiktiivinen Lyydian hahmo Apostolien teoissa (Apt. 16) heijastaa hänkin johtavassa asemassa ollutta naista, vaikka hänet on kuvattu sitten sovinnaisena. Lyydia on kuvattu Paavalin ensimmäisenä kristityksi kastamana henkilönä Makedonian Filippissä ja sittemmin Paavalin ja varhaisten lähetyssaarnaajien hyväntekijänä, kuitenkaan häntä ei lainkaan mainita Paavalin Filippiläiskirjeessä.[425]

90-luvulla Roomassa korinttilaisille kirjoitettu Ensimmäinen Klemensin kirje tyrmää täysin naisen mahdollisuuden olla julkisessa asemassa seurakunnassa, ja Pastoraalikirjeissä painotetaan naisen alistumista ja vaikenemista julkisesti. Samaa henkeä edustavat Kolossalaiskirje, Efesolaiskirje sekä myös Ignatioksen kirjeet, jotka ovat naiskysymyksessä nähty varhaisen kristinuskon teologisena puolustautumisstrategiana.[426] Myös Apostolien tekoja on pidetty kristittyjen puolustuspuheena, jossa kristinuskon ja ympäröivän yhteiskunnan suhteet esitetään mutkattomimpina kuin ne todellisuudessa olivat. Myös evankeliumien kirjoittajat näyttävät halunneen vähentää naisten merkitystä, sillä naiset haluttiin nähdä perinteisissä rooleissa.

Suhtautuminen Roomalaiskirjeen vaikutusvaltaisiin naisiin näyttää muuttuneen varhaisen kristinuskon uuden strategian myötä. Roomalaiskirjeen tärkeää Foibea tai arvostettua apostoli Juniaa ei Apostolien teoissa mainita lainkaan. Foiben arvoa alennetaan, ja joissakin käsikirjoituksissa hänen arvonimensä muutettiin sanasta *prostasis* muotoon *parastasis*, auttaja. Apostolien teoissa uskovien kokoonkutsuja Prisca muuttui vaimoksi ja avustajaksi. Priscan kykyä opettaa pyritään 300-luvulla vähättelemään. Junia, joka oli ”arvossa pidetty apostolien joukossa” menettää myöhemmin henkilöllisyytensä ja muuttuu Junias- tai Junianus-nimiseksi mieheksi. Olivatko Foibe, Prisca ja Junia liian loistavia, liian voimakkaita, liian suvereeneja ja siksi vaarallisia kehittyvän kristinuskon valtarakenteille? Pitikö siksi muistokin heidän valostaan sammuttaa?

Toisen ja kolmannen kristittyjen sukupolven aikana naiset poistuivat varhaisen kristinuskon tärkeistä tehtävistä. He eivät enää toimineet johtajina vaan joutuvat kirkon reuna-

[424] Matthews 2001, 93; Cynthia Briggs Kittredge 1998, 105–108.
[425] Pihlava 2017, 128; Matthews 2001, 93–94.
[426] M.Y. MacDonald 1999, 251; Schüssler Fiorenza 1983, 77

alueille.[427] Naisen rooli auktoriteettina kuten opettajana ja profeettana poistettiin muutaman vuosisadan aikana, ja 400-luvun alussa naiset oli käytännössä suljettu kirkon virkojen ulkopuolelle.[428] Raamatun kaanoniin hyväksyttiin naista alistavia tekstejä, mutta taas naisen itsenäisyyttä korostavat tekstit kuten *Paavalin ja Teklan teot* tai *Marian evankeliumi* jäivät kaanonin ulkopuolelle.[429]

Varhaisen kristinuskon muutokselle on nähty sisäisiä ja ulkoisia syitä. Kristinusko puolustautui sisäisessä taistelussa hereetikkoja ja skismaatikkoja vastaan. Se puolustautui myös ympäröivää yhteiskuntaa vastaan, sillä kristinuskon radikaalit ajatukset kuten tasa-arvon ideologia aiheuttivat yhä enemmän epäluuloa ja jännitteitä suhteessa yhteiskuntaan. Varhaisten Kristuksen seuraajien kohdalla kyse oli myös hengen säilymisestä: he ymmärsivät olevansa helppo syntipukki ja olisivat helposti voineet joutua vainon kohteeksi kuten sitten tapahtui laajamittaisemmin keisari Neron aikana.[430]

Kun Kristuksen tuleminen viivästyi, kristinuskon oli löydettävä paikkansa suhteessa maalliseen valtaan. Kristinusko alkoi luoda ensimmäisen vuosisadan lopulta alkaen ulkoisen yhteiskunnan normeja myötäileviä valtarakenteita. Myös sukupuoliroolit ja perhearvot muokattiin yhteiskunnan normeihin sopiviksi.[431] Tässä ”rakkauspatriarkalismissa” ihmiset olivat sisäisesti tasa-arvoisia Kristuksessa, mutta ulkoisesti pidettiin yllä kulttuurin mukaisia hierarkkisia rakenteita. Ympäröivän kulttuurin rakenteisiin sopeutuminen mahdollisti kristinuskon säilymisen ja suurten massojen uskonnoksi muuttumisen. Sen hintana oli radikaalien tasa-arvon periaatteiden hylkääminen ja naisten, orjien ja alempien luokkien oikeuksien uhraaminen.[432]

Kreikkalais-roomalaiseen kulttuuriin oli kuulunut vuosisatoja naisten tärkeä asema julkisessa uskonnon harjoittamisessa. Samoin juutalaisuudessa nainen saattoi diasporassa osallistua aktiivisesti uskonnolliseen elämään ja toimia synagogan hyväntekijänä, ja naisia saatettiin silloin kutsua arvonimillä synagogan johtaja ja papitar. Kristus-liikkeessä ihminen syntyi uudestaan Kristuksessa, ja sen seurauksena myös naisen rooli näyttää muuttuneen lyhyeksi aikaa, ehkä vain muutamiksi vuosikymmeniksi, vallankumouksellisella tavalla. Olisiko varhainen kristinusko voinut antaa naisten jäädä korkeisiin virkoihin ja johtotehtäviin? Varhainen kristinusko kuitenkin siirsi naiset pois julkisuudesta ja

[427] Cardman 1999, 300
[428] Schüssler Fiorenza 1983, 304; Cardman 1999, 300.
[429] Kraemer 1999, 4–5.
[430] Sawyer 1996, 44; 146, 148. Keisari Neron vaino oli ensimmäinen suuri kristittyjen vaino.
[431] Sawyer 1996, 148–147.
[432] Theissen 1974, 272; Schüssler Fiorenza 1983, 79–83.

johtajuudesta. Ulkoisen ja sisäisen paineen ongelma ratkaistiin yhdistämällä naisten merkittävä asema hereettisiin liikkeisiin. Näin kumpikin leimattiin ei-toivotuksi. Kristinuskon pyhissä kirjoituksissa naisen rooli oli vähäinen, ja sitä pyrittiin alentamaan. Kun poliittista valtaa tukeva ajattelu muuttui osaksi uskontoa, sitä oli vaikea kyseenalaistaa. Kristinuskon ympäristöön mukautuvalla asenteella tuli olemaan suuri vaikutus. Se oli muokkaava teologisella, yhteiskunnallisella ja poliittisella tasolla koko läntisen kulttuurin asennetta naista kohtaan seuraavan kahden vuosituhannen ajaksi.

11 Lähde- ja kirjallisuusluettelo

11.1 Lähteet ja apuneuvot

Koko Pyhä Raamattu (KR-1992): Vanha testamentti, Vanhan testamentin apokryfikirjat, Uusi testamentti. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Helsinki: Kirjapaja, 2009.

Liljeqvist, Matti, *Uuden testamentin sanakirja kreikka–suomi. Helsinki*: Oy Finn Lectura Ab, 2007.

Novum Testamentum Graece. Nestle-Aland. 28th edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

11.2 Kirjallisuus

Aejmelaeus, Lars (2018). *Paavali: Elämä ja kirjeet.* Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura, 114.

d'Angelo, Mary Rose (1999). (Re)presentation of Women in the Gospels. Kraemer, Ross Shepard & Mary Rose d'Angelo (eds.). *Women and Christian Origins.* Oxford: Oxford University Press, 129–149.

Alexandre, Monique (1992.) Early Christian Women. *A History of Women in the West. 1, from Ancient Goddesses to Christian Saints*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 409–444.

Bradshaw Paul F. (2014). What Do We *Really* Know About the Earliest Roman Liturgy? *Studia Patristica: Vol. LXXIII, Including papers presented at the Conferences on Early Roman Liturgy to 600, held at Blackfriars Hall,* Oxford, UK. Leuven: Peeters, 7–19.

Brakke David (2006). Self-differentiation Among Christian Groups: The Gnostics and Their Opponents. K. Scott Bowie, Margaret M. Mitchell, & Frances M. Young. (eds). *The Cambridge history of Christianity: Vol. 1, Origins to Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 245–260.

Brooten, Bernadette J. (1982). *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscripional Evidence and Background Issues*. Chico, CA: Scholars Press.

Brown, Raymond E. & Soards, Marion L. (2016). *An Introduction to the New Testament: The Abridged Edition*. New Haven: Yale University Press.

Chadwick, H. (2001). *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*. Oxford: Oxford University Press.

Clark, Elisabeth A. (1986). *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late ancient Christianity.* Studies in Women and Religion, 20. Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press.

Clark, Gillian (1993). *Women in Late Antiquity: Pagan and Christian Life-Styles.* Oxford: New York: Clarendon Press; Oxford University Press.

Corley, Kathleen E. (1993). *Private Women, Public Meals: Social Conflict in the Synoptic Tradition*. Peabody, MA: Hendrickson.

Corrington Streete, Gail (1999). Women as Sources of Redemption and Knowledge in Early Christian Traditions. Kraemer, Ross Shepard & Mary Rose D'Angelo (eds.). *Women and Christian Origins.* Oxford New York: Oxford University Press, 330–354.

Cox Miller, Patricia (2005). *Women in Early Christianity: Translations from Greek Texts.* Washington, District of Columbia: Catholic University of America Press.

Dunderberg, Ismo & Marjanen, Antti (1999). *Nag Hammadin kätketty viisaus: Gnostilaisia ja muita varhaiskristillisiä tekstejä*. Helsinki: WSOY.

Dunn, James D. G. (1988). Romans 9–16. Dallas, TX: Word Books.

Esler, Philip F. (2003). *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul's letter*. Minneapolis, MN: Fortress Press.

Fitzmyer, Joseph A. (1993). *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 33). New York: Doubleday.

From, Heidi (2014). *Apostoli Junia – mahdotontako*? Pro gradu-tutkielma. Helsingin yliopisto.https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/153521/FromHeidiProGradu.pdf?sequence=2&isAllowed=y

Green, B. (2010). *Christianity in Ancient Rome: The First Three Centuries*. London: T&T Clark.

Hallet Judith P. (1999). Women's Lives in the Ancient Mediterranean. Ross Shepard Kraemer & Mary Rose D'Angelo (eds.). *Women and Christian Origins.* Oxford: Oxford University Press, 13–34.

Horrell, David G. *The Social Ethos of the Corinthians Correspondence: Interests and Ideology from 1 Corinthians to 1 Clement.* Edinburgh: T&T Clark, 1996.

Hänninen, M., Kahlos, M. & Lehtonen, U. (2012). *Uskonnot antiikin Roomassa*. Helsinki: Teos.

Jeffers, James S. (1999). *The Greco-Roman World of the New Testament Era: Exploring the Background of the Early Christianity*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

Jewett Robert (2007). Romans: A Commentary. Hermeneia. Minneapolis, MN: Fortress Press.

Kalke, Irma & Raija Sollamo (1992). Varhaiskirkon merkittäviä naisia. Varhaiskristillisyyden aktiivisia ja vaiennettuja naisia. Raija Sollamo & Ismo Dunderberg (toim.), *Naisia Raamatussa*. Helsinki: Yliopistopaino, 117–129.

Keener, Craig S. (1992). *Paul, Women & Wives. Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul*. Peabody, MA: Hendrickson.

Kittredge, Cynthia B. (1998). *Community and Authority: The Rhetoric of Obedience in the Pauline Tradition*. Harvard Theological Studies, 45. Harrisburg, PA: Trinity International Press.

Kraemer, Ross S. (1993) *Her Share of the Blessings: Women's Religions Among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*. New York: Oxford University Press.

Kraemer, Ross S. (1999). Jewish Women and Christian Origins: Some Caveats. Ross Shephard Kraemer & Mary Rose D'Angelo (eds.). *Women and Christian Origins.* Oxford: Oxford University Press, 35–49.

— Jewish Women and Women's Judaism(s) at the Beginning of Christianity. Ross Shepard Kraemer& Mary Rose D'Angelo (eds.). *Women and Christian Origins.* Oxford: Oxford University Press, 50–79.

Küng, Hans (2001). *Women in Christianity*. London: Continuum.

Kuula, K. (2002). *Nainen uudessa uskossa: Uuden testamentin naisnäkemyksiä*. Helsinki: Kirjapaja.

Lampe, Peter (2003). *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*. London: Continuum.

Luomanen, Petri (2012). *Recovering Jewish-Christian Sects and Gospels*. Leiden: Brill.

Lyman, J. Rebecca (2007). Heresiology: The Invention of 'Heresy' and 'Schism'. Augustine Casiday & Frederick Norris (eds). *The Cambridge History of Christianity: Vol. 2, Constantine to c.600*. Cambridge: Cambridge University Press, 296–313.

Marjanen, Antti (2008). Montanism: Egalitarian ecstatic "New Prophecy". Petri Luomanen, and Antti Marjanen. (eds.) *A Companion to Second-Century Christian "Heretics."* Leiden: Brill, 185–212.

Matthews, Shelly (2001). *First Converts: Rich Pagan Women and the Rhetoric of Mission in early Judaism and Christianity*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

MacDonald, James I. H. (1970). Was Romans xvi a Separate Letter? *New Testament Studies* 16(4), 369–372.

MacDonald, Margaret Y. (1999). Real Women through the Undisputed Letters of Paul. Ross Shepard Kraemer & Mary Rose D'Angelo (eds.). *Women and Christian Origins.* Oxford: Oxford University Press, 199–220.

MacDonald, Margaret Y. (1999). Rereading Paul: Early Interpreters of Paul on Women and Gender. Ross Shepard Kraemer & Mary Rose D'Angelo (eds.). *Women and Christian Origins.* Oxford: Oxford University Press, 236–251.

McGowan, Andrew Brian. *Ancient Christian Worship: Early Church Practices in Social, Historical, and Theological Perspective.* Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, a division of Baker Publishing Group, 2014.

McGuire, Anne (1999). Women, Gender, and Gnosis in Gnostic Texts and Traditions. Ross Shepard Kraemer & Mary Rose D'Angelo (eds.). *Women and Christian Origins.* Oxford: Oxford University Press, 257–299.

Meeks, Wayne A. (1983). *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul.* New Haven: Yale University.

Penna, Romano (1982). Les Juifs à Rome au Temps de l'Apôtre Paul. *New Testament Studies* 28(3), 321–347.

Pihlava, Kaisa-Maria (2017). *Forgotten Women Leaders.* Helsinki: The Finnish Exegetical Society, 113.

Pihlava, Kaisa-Maria (2019). Varhaiskristityt naisauktoriteetit. Susanna Asikainen & Elisa Uusimäki (toim.) *Sukupuoli Raamatun maailmassa*. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura, 117.

Sawyer, Deborah F. (1996). *Women and Religion in the First Christian Centuries*. London: Routledge.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1983). *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins.* London: SCM.

Spence, Stephen (2004). *The Parting of the Ways: The Roman Church as a Case Study*. Leuven: Peeters.

Stark, Rodney (1996). *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Stegemann, Ekkehard. W. & Stegemann, Wolfgang. (1999). *The Jesus Movement: A Social History of its First Century*. Minneapolis: Fortress Press.

Theißen, G. (1974). Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde: Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche, 65* (3-4), 232–272.

Vinzent, Markus (2006). Rome. K. Scott Bowie, Margaret M. Mitchell, & Frances M. Young. (eds). *The Cambridge history of Christianity: Vol. 1, Origins to Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 397–412.