

Nainen hengellisenä auktoriteettina Paavalin teksteissä

Veli-Pekka Haarala
Uuden testamentin eksegetiikan tutkielma
Toukokuu 2022



HELSINGIN YLIOPISTO
HELSINGFORS UNIVERSITET
UNIVERSITY OF HELSINKI

Tiivistelmä

Tiedekunta: Teologinen tiedekunta, Helsingin yliopisto

Maisteriohjelma: Teologian ja uskonnotutkimuksen maisteriohjelma

Opintosuunta: Teologia ja uskonnotutkimus

Tekijä: Veli-Pekka Haarala

Työn nimi: Nainen hengellisenä auktoriteettina Paavalin teksteissä

Työn laji: Maisterintutkielma

Kuukausi ja vuosi: Toukokuu, 2022

Sivumäärä: 68

Avainsanat: apostoli, auktoriteetti, Foibe, Junia, Khloe, naisen asema, Paavali, Priska, 1. Korinttilaiskirje, Roomalaiskirje, Filippiläiskirje

Säilytyspaikka: Helsingin yliopiston kirjasto

Muita tietoja:

Tiivistelmä: Tässä tutkielmassa tarkastellaan naista hengellisenä auktoriteettina Paavalin kirjeissä. Tutkielma rajautuu niihin apostoli Paavalilta lähtöisin oleviin kirjeisiin, joista tutkijoiden parissa vallitsee konsensus. Tutkielmassa kiinnitetään erityistä huomiota naisiin, jotka Paavali mainitsee nimeltä kirjeissään ja joiden voidaan tosiasiallisesti esittää olleen ja toimineen hengellisessä auktoriteettiasemassa varhaisen kristillisen seurakunnan ensimmäisinä vuosikymmeninä. Näiden joukkoon lukeutuvat Khloe, Priska, Foibe, Junia, Euodia ja Syntyke.

Koska edellä esitettyä väitettä on haastettu erityisesti jakeiden 1. Kor. 14:34–35 ja 1. Kor. 11:2–16 tulkinnan pohjalta, joiden katsotaan edustavan naisten hengellistä auktoriteettia ja toimijuutta rajaavaa näkökantaa, tutkielmassa arvioidaan myös näiden jakeiden sisältöjä ja tulkintaa. Lopulta naisen asemaa seurakunnan keskellä rajaavien tulkintamallien tilalle ehdotetaan sellaisia lukutapoja, jotka tämän tutkimuksen valossa vastaavat paremmin paavalilaista linjaa: naiset toimivat hengellisessä auktoriteettiasemassa varhaisen seurakunnan keskellä.

Vaikka kaikki tutkielmassa esitellyt argumentit seisovat itsenäisesti omilla jaloillaan, tutkielma on luonteeltaan kumulatiivinen. Merkittäväksi tekijäksi nousee evidenssin paino, mikä tekee tarpeelliseksi huomioida naisten toimijuus hengellisessä auktoriteettiasemassa niin Paavalin teksteissä kuin varhaisten kristillisten yhteisöjen ensimmäisinä vuosikymmeninä.

Tutkielman hermeneuttinen viitekehys rakentuu Syreenin kolmen maailman mallin varaan. Tämä edellyttää laaja-alaista metodologista lähestymiskulmaa. Modernille eksegetiikalle tyypilliseen tapaan tutkielmassa hyödynnetään niin perinteisiä historialliskriittisiä metodeja kuin sosiaalitieteellisiä näkökulmia.

Sisällys

1. Johdanto	1
2. Keskeiset määritelmät ja metodologia	3
3. Nainen auktoriteettina Paavalin teksteissä	6
3.1. Khloe	6
3.1.1. Teksti, sen käännös ja aiempia tulkintoja	6
3.1.2. Roomalainen laki, arki ja nainen perhekunnan päämiehenä	8
3.1.3. Khloe, yksi Korintin seurakuntien päämiehistä	11
3.1.4. Yhteenveto	13
3.2. Priska	14
3.2.1. Seurakunnan johto klienttijärjestelmän näkökulmasta	14
3.2.2. Priska 1. Korinttilaiskirjeen 16:19 ja Apostolien tekojen valossa	16
3.2.3. Priska Roomalaiskirjeen 16:3–5 valossa	17
3.2.4. Yhteenveto	19
3.3. Foibe	20
3.3.1. Roomalaiskirjeen teksti ja siitä nousevat kysymykset	20
3.3.2. Foibe ja diakonin virka	21
3.3.3. Foibe patronuksena	22
3.3.4. Yhteenveto	23
3.4. Junia	23
3.4.1. Tekstikriittinen kysymys: Ἰουλίαν, Ἰουνίαν vai Ἰουνιᾶν?	24
3.4.2. Teksti ja sen kääntäminen	25
3.4.3. Yhteenveto	27
3.5. Muita naisia, titteleitä ja fraaseja Paavalin teksteissä	28
3.6. Yhteenveto	28
4. Jännitteiset jakeet: 1. Korinttilaiskirje 14:34–35	32
4.1. Lyhyesti tutkimushistoriasta ja tulkinnan kategorioista	32
4.2. Analyysi	35
4.2.1. Teksti on autenttinen ja kiello on luonteeltaan uskonnollinen	35
4.2.2. Teksti on autenttinen, mutta luonteeltaan tilanne- ja kulttuurisidonnainen	36
4.2.3. Teksti ei ole autenttinen, vaan myöhempi lisäys	38
4.3. Yhteenveto	41
5. Jännitteiset jakeet: 1. Korinttilaiskirje 11:2–16	43
5.1. Debatti päästä (κεφαλή) metaforana	44
5.1.1. κεφαλή sanan määritelmä ei yksinään ratkaise	44
5.1.2. Jumalan kuva, luominen ja pelastus (1. Kor. 11:3, 7–9 ja 12)	46
5.2. Kunnian ja häpeän näkökulma	47
5.2.1. Miesten pitkät hiukset	47
5.2.2. Kunnia ja pään peittäminen	50
5.2.3. Häpeä ja pään paljastaminen	54
5.3. Yhteenveto	55
6. Johtopäätökset	57
Lähde- ja kirjallisuusluettelo	59
Lähteet ja apuneuvot	59
Kirjallisuus	61

1. Johdanto

Tässä eksegeettisessä maisterin tutkielmassa tarkastellaan kysymystä naisesta hengellisenä auktoriteettina Paavalin teksteissä. Luonteeltaan tutkielma on kumulatiivinen argumentti sen puolesta, että Paavali ajatteli naisen voivan toimia varhaisen seurakunnan keskellä hengellisessä auktoriteettiasemassa missä tahansa tehtävässä.

Tutkielmassa hyödynnetään laajalti modernin Raamatun tutkimuksen metodologisia lähestymiskulmia ja kootaan tuoreinta tutkimustietoa yhteen. Tarkemman määritelmänsä tutkimuksen metodologinen pohja saa tutkielman toisessa pääluvussa.

On huomattavaa, että tutkimus rajautuu tutkijoiden konsensukseen Paavalin tunnetuista kirjeistä.¹ Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että muiden Paavalin nimissä lähetettyjen kanonisten kirjeiden sisältö haastaisi tämän tutkielman johtopäätöksiä.² Varsinainen kumulatiivinen argumentti rakentuu seuraavien tutkimusalueiden ympärille, jotka edustavat järjestyksessä myös tutkielman etenemistä.

Kolmannessa pääluvussa tarkastellaan Paavalin kirjeissä mainittuja naisia. Tässä tutkielmassa Khloe, Priska, Foibe ja Junia edustavat varhaisen seurakunnan keskellä auktoriteettiasemaa vaatineissa tehtävissä vaikuttaneiden naisten laajaa joukkoa. Heistä Paavali antaa teksteissään erityisen tunnustuksen ja suosituksen, johon kiinnitetään huomiota myös antiikin sosiaalisesta kontekstista käsin, jota Paavalin tekstit heijastelevat. Luonnollisesti käsitellyiksi tulevat myös merkitykselliset sosiohistorialliset ja -kulttuurilliset taustat, kuten naiset perhekuntien päämiehinä, klienttijärjestelmän näkyminen Paavalin teksteissä ja asenteissa sekä seurakuntavirat, joissa Paavali pitää nimeämiään naisia arvossa. Lisäksi tarkastellaan termejä, joita Paavali käyttää teksteissään myös muista naisista kirjoittaessaan. Tällainen termi on muun muassa ”taistelutoveri”. Myös sosiaalisen identiteetin teoria johtamisen näkökulmasta tulee esiin siinä, että Paavali ylipäätään uskaltaa toimia edellä kuvatulla tavalla.

Neljännessä pääluvussa käsitellään 1. Korinttilaiskirjeen 14:34–35 jakeita, sillä tekstiä pidetään merkittävänä Paavalin kieltona naiselle toimia hengellisessä auktoriteettiasemassa varhaisen seurakunnan keskellä. Jakeiden tulkinta on askarruttanut tutkijoita aina näihin

¹ Tutkijoiden konsensuksen mukaan 1. Tessalonikalaiskirjettä, 1. ja 2. Korinttilaiskirjettä, Galatalaiskirjettä, Roomalaiskirjettä, Filemonin kirje ja Filippiläiskirje ovat niin kutsuttuja ”aitopaavalilaisia” kirjeitä eli suurella todennäköisyydellä peräisin apostoli Paavalilta.

² Esimerkiksi pastoraalikirjeiden sisällöt eivät haasta tässä tutkielmassa esitettyjä näkemyksiä. Kysymys näiden kirjeiden alkuperästä ja sisällöistä ansaitsisi oman tutkimuksensa.

päiviin saakka. Keskeinen väite tässä pääluvussa on se, etteivät 1. Korinttilaiskirjeen 14:34–35 jakeet olleet osa kirjoittajan alkuperäistä versiota vaan myöhempi lisäys.

Viidennessä pääluvussa käsittelyyn otetaan toiset tutkijoiden mielipiteitä jossain määrin jakaneet 1. Korinttilaiskirjeen 11:2–16 jakeet. Tämän tutkielman kumulatiivisen argumentin kannalta merkittävin keskustelu näiden jakeiden tulkinnasta keskittyy sanan pää (κεφαλή) tulkintaan kontekstissaan. Oleellinen kysymys kuuluu, tulisiko κεφαλή tulkita auktoriteettisuhteita vai alkuperää määritteleväksi metaforaksi. Evidenssin paino osoittaa jäljessä mainitun suuntaan. Lisäksi tässä pääluvussa pureudutaan kreikkalais-roomalaiseen tapakulttuuriin miesten ja naisten pukeutumisen suhteen ja tarjotaan sen pohjalta näkökulmia tekstijaksoon tutkijoita nykypäiviin saakka askarruttaneiden jakeiden tulkitsemiseksi.

Kuudennessa pääluvussa kootaan yhteen tutkielman keskeiset näkökulmat. Niiden pohjalta kerrataan keskeiset havainnot, joiden perusteella muodostetaan kumulatiivinen argumentti.

Vielä teknisenä huomautuksena mainittakoon, että kaikki alkukieliset käännökset ovat omiani, ellei erikseen toisin mainita.

2. Keskeiset määritelmät ja metodologia

Auktoriteetti ei synny tyhjiössä, vaan se kumpuaa ja rakentuu useista lähteistä. Näitä voivat olla esimerkiksi monenkirjavat sosiaaliset, henkilökohtaiset ja uskonnollis-spirituaaliset tekijät ja kontekstit.³ Yksilön näkökulmasta auktoriteettiasema kaikkialla ja kaikessa ei siis ole itsestäänselvyys, vaan oleellisesti kontekstisidonnaista.⁴ Yhteisöjen järjestäytymisen ja hierarkian rakentumisen näkökulmasta merkittäviä tekijöitä sosiaalisen valta-aseman⁵ saavuttamiseksi voivat olla yhteisölle tärkeiden – esimerkiksi ekonomisten – resurssien hallinta tai kunnioitettava sosiaalinen tai spirituaalinen status.⁶ Tässä tutkielmassa auktoriteetin käsitettä Paavalin teksteissä lähestytään Simon Blackburnin tarjoaman määritelmän näkökulmasta:

A person, institution, or organization is said to have authority when the power it exercises is supposed legitimate, that is, authorized by some system of norms to which the speaker assents. The emergence of such norms in human society is a complex matter, with convention, habit, custom, and tradition playing different roles.⁷

Määritelmä on hyödyllinen, koska se ottaa huomioon auktoriteetin lähteisiin ja niiden harjoittamiseen liittyvän kompleksisuudet, jotka ovat viime vuosina tulleet ilmeisiksi myös Uuden testamentin tutkimuksen saralla.

Kontekstisidonnaisuuteen liittyvä kuitenkin se, ettei saavutettu auktoriteettiasema yhteisön hierarkiassa ole väistämättä pysyvää, vaan se elää yhteisön elämän, odotusten ja muutosten mukana.⁸ Toisaalta sosiaalisen identiteetin teorian näkökulmasta⁹ ilmiöön kuuluu se, että auktoriteettiasema ja samalla sosiaalinen vaikutus yhteisön elämään vahvistuvat merkittävästi silloin, kun johtajuus vastaa yhteisön jäsenten ajatuksia ryhmän prototyyppisistä ominaisuuksista. Toisin sanoen pitkälti prototyyppisiin odotuksiin perustuva jäsenten arvostus määrittelee yksilön auktoriteettiasemaa ja ennakoi menestystä yhteisön keskellä.

Vaihtoehtoisesti se voi ennakoida mahdollista konfliktia.¹⁰ Paavali tuskin halusi aiheuttaa ylimääräisiä konflikteja. Hänen teksteistään onkin tunnistettavissa monia sellaisia sosioretorisia elementtejä, jotka heijastelevat Paavalin ja seurakuntayhteisöjen jakamia prototyyppisiä käsityksiä. Tästä näkökulmasta ne ovat myös Paavalin apostolista

³ Pihlava 2017, 178.

⁴ Pihlava, 2017, 15.

⁵ Sosiaalitieteissä sosiaalinen valta, status ja auktoriteetti ovat näkökulmasta riippuen synonyymejä toisilleen tai niillä eritellään auktoriteettiin liittyviä erityispiirteitä. Auktoriteetin määritelmä on siis elastinen, muttei kuitenkaan rajaton.

⁶ Fiske et al. 2016, 44; vrt. Pihlava 2017, 15.

⁷ Blackburn 2008, 30.

⁸ Fiske et al. 2016, 45–46.

⁹ Tarkemmin sosiaalisen identiteetin teorian näkökulmista varhaisen juutalaisuuden ja kristinuskon tutkimuksessa, ks. Byrskog et al. 2016.

¹⁰ Hogg et al. 2012, 264–265.

auktoriteettia vahvistavia elementtejä.¹¹ Naisen auktoriteettiin ja varhaisen seurakunnan hierarkkisiin johtajuusrakenteisiin sosiaalisen identiteetin teorian soveltaminen liittyy seuraavasti: Mikäli Paavalin voidaan osoittaa pitäneen myös naisia johtavina hengellisinä auktoriteetteina, sen täytyy heijastella joko varhaisen seurakunnan prototyyppejä käsityksiä tai Paavalin omia käsityksiä, joilla hän pyrkii vaikuttamaan kuulijoihinsa.

Koska sosiaalitieteellisten metodien hyödyntäminen tässä tutkielmassa riippuu pitkälti kyvystä hahmottaa paavalilaista ajattelua, se edellyttää kestävästä metodologiaa, jonka avulla voidaan jäsentää tietoa antiikin Rooman valtakunnassa vaikuttaneen apostolin ajatuksista hänen kirjoittamiensa tekstien perusteella. Tähän Kari Syreeni tarjoaa hermeneuttista mallia, jossa tekstien tulkintaa lähestytään kolmesta toisiinsa kytkeytyvästä maailmasta käsin. Nämä ovat tekstimaailma, symbolinen maailma ja konkreettinen maailma.¹²

Tekstimaailmalla käsitetään tässä tutkielmassa tutkimuskysymyksen kannalta relevantit Paavalin tekstit. Syreenin mukaan ”pintatasolla tekstin ja lukijan välinen ymmärtämisprosessi on tekstuaalinen ilmiö, jota voidaan lähestyä esim. kirjallisuustieteen ja tekstilingvistiikan keinoin”.¹³ Itsessään tekstimaailma ei kuitenkaan ole riittävä, vaan se tulisi nähdä ennemminkin ovena symboliseen maailmaan. Siihen liittyvät tekstien sisältämät ja välittämät maailmankuvat ja ideologiat, joilla Paavali pyrkii vaikuttamaan sanomansa vastaanottajiin, jotka omasta puolestaan tulkitsevat tekstejä ja reagoivat niihin omista lähtökohdistaan käsin. Konkreettinen maailma edustaa Syreenin hermeneuttisen mallin syvintä tasoa, jossa tunnustetaan ”tekstin ja ’elämän’ yhteys eli tekstin ja sen välittämän maailmankuvan liittyminen ainutkertaiseen historialliseen syntytilanteeseensa”.¹⁴

Syreenin kolmen maailman malli edellyttää laaja-alaista metodien hyödyntämistä ja niiden tasapainottamista toisiinsa nähden eri maailmojen välillä, koska todellisuutta voidaan hahmottaa vain ottamalla huomioon kaikki kolme inhimillisen todellisuuden tasoa.¹⁵ Niinpä tässä luonteeltaan historialliskriittisessä tutkielmassa hyödynnetään perinteisiä historialliskriittisiä metodeja yhdessä sosiaalitieteellisten metodien kanssa auktoriteetin käsitteen moniulotteisuuden ja siihen liittyvien sosiaalisten tekijöiden hahmottamiseksi Paavalin teksteissä. Toisin sanoen sosiaalitieteelliset metodit toimivat heuristisen työkalun tavoin ja valaisevat ilmiöitä tekstien taustalla niiden omissa historiallisissa konteksteissa.¹⁶

¹¹ Tarkemmin sosiaalisesta identiteetistä ja johtajuuden vahvistamiseen liittyvistä tekijöistä ja ilmiöistä Paavalin teksteissä, ks. Nikki 2019, 47–64.

¹² Syreeni 1995, 45.

¹³ Syreeni 1995, 45.

¹⁴ Syreeni 1995, 45.

¹⁵ Syreeni 1995, 46–47.

¹⁶ Baker & Balogh 2017, e-book; Jokiranta & Luomanen 2013, 79–80; Nikki 2019, 47.

Tässä myös intersektionaalinen näkökulma on tärkeä, sillä sukupuoli on vain yksi ihmiselämää määrittelevistä tekijöistä sosiaalisesti moniulotteisessa kontekstissa tavallisen arjen näkökulman lisäksi.¹⁷ Tutkimusprosessia kuvaakin perinteisten historialliskriittisten metodien ja sosiaalitieteellisten näkökulmien liitto, joka johtaa selväpiirteisempään kuvaan siitä, miten ja miksi Paavali suhtautui naisiin hengellisinä auktoriteetteina varhaisen seurakunnan keskellä.

¹⁷ Alanko & Hakala 2019, 26–27.

3. Nainen auktoriteettina Paavalin teksteissä

Tässä pääluvussa tarkastellaan niitä Paavalin kirjeiden tekstejä, joissa Paavali puhuu naisista auktoriteetteina seurakuntiansa keskellä. Merkittävään rooliin tekstien tutkimuksessa nousevat jo edellä esitetyt sosiologiset elementit yhdessä kulttuurihistoriallisten seikkojen kanssa.

Johdantoluvussa ehdotettu leveä ja joustava auktoriteetin määritelmä kuvaa varsin osuvasti sitä auktoriteetin kenttää, jolla naiset kykenivät toimimaan varhaisen kristillisen seurakunnan ensimmäisinä vuosikymmeninä lahjojensa ja sosiaalisen asemansa mukaan.

Tarkemmin pääluvussa tarkastellaan sitä, miten Paavali esittelee ja suosittelee seurakunnille Khloea (Χλόη), Priskaa (Πρίσκα; Πρίσκιλλα), Foibea (Φοίβη), Juniaa (Ιουνία) sekä muita naisia. Pyrkimyksenä on rakentaa kumulatiivinen argumentti, joka antaa ymmärrystä Paavalin ajattelusta naisten hengellisen toimijuuden ja auktoriteetin raameista varhaisen kristillisen seurakunnan keskellä.

Argumentti rakentuu siten, että kunkin naisen ja tekstin kohdalla käsitellään tulkinnan kannalta oleellisia kulttuurillisia, sosiologisia, historiallisia ja kielitieteellisiä erityispiirteitä tarpeen mukaan. Käsittelyjärjestys vaikuttaa argumenttiin siten, että jokaisessa alakohdassa esille tuotu tekstin taustoihin pureutuva katsaus toimii myös sitä seuraavien tekstien käsittelyn taustaoletuksina. Lopuksi tekstianalyysien tulokset kerätään yhteen kumulatiivisen argumentin muodostamiseksi.

3.1. Khloe

Khloe esiintyy Uudessa testamentissa vain yhdessä jakeessa (1. Kor. 1:11). Mitättömänä asiana tätä ei kuitenkaan voida pitää, sillä lopulta Paavalin kirjeissä nimettyjen joukossa ovat vain harvat ja valitut. Khloe on ensimmäinen nimeltä mainittu henkilö 1. Korinttilaiskirjeessä. Jo se vihjaa hänen rooliinsa hengellisenä toimijana ja auktoriteettina Paavalin silmissä. Tässä jaksossa tarkastellaankin sitä, millaisessa auktoriteettiasemassa Paavali hänet esittää. Väite vaatii kuitenkin tarkempaa tarkastelua. Koska tavoitteena on muodostaa selkeä kuva naisen auktoriteetista seurakuntayhteisössä antiikin Roomassa, on väistämättömän tärkeää keskustella myös naiseuteen liittyvistä yhteiskunnallisista sosioekonomisista rakenteista.

3.1.1. Teksti, sen käännös ja aiempia tulkintoja

¹¹ ἐδηλώθη γάρ μοι περὶ ὑμῶν, ἀδελφοί μου, ὑπὸ τῶν Χλόης ὅτι ἔριδες ἐν ὑμῖν εἰσιν. (1. Kor. 1:11)

¹¹ Nimittäin minulle on tarkkaan raportoitu Khloen perhekunnan toimesta, minun veljeni (ja sisareni), että teillä on keskenänne riitoja. (1. Kor. 1:11)

Kieliopillisesti on mahdotonta sanoa, tulisiko ilmaus ὑπὸ τῶν Χλόης¹⁸ ymmärtää viittaukseksi Khloen perhekuntaan, väkeen vai kumpaankin samalla kertaa.¹⁹ Tyypillisesti perhekuntaan viitattiin isän nimellä huolimatta siitä, oliko tämä elossa vai ei.²⁰ Poikkeuksen yleiseen menettelytapaan olisi saattanut tehdä naisen harvinaislaatuinen asema. Thiselton myöntääkin, että Paavalin kirjeessä perheväkeen viitattaisiin sellaisessa tapauksessa, jossa Khloe oli merkittävässä asemassa Korintin seurakuntayhteisössä.²¹ Khloen väkeen taas viitattaisiin silloin, kun kyse oli yleisesti tunnetusta merkittävästä toimijasta. Thiselton ja Fee pitävät jälkimmäistä todennäköisempänä.²² Heidän mukaansa Khloe oli tunnettu liiketoiminnan harjoittaja Korintin ja Efeson välillä.²³ Niinpä Paavalin varsinaisina tietolähteinä Korintin seurakunnan tilanteesta toimivat Khloen liikekumppanit, työntekijät tai orjat.²⁴ Tässä tulkintamallissa Paavalin viestin uskottavuus lepää sen varassa, että selonteko Korintin seurakunnan tilanteesta tulee Khloen alaisilta.²⁵ Thiseltonin ja Feen tulkinta jää kuitenkin siinä mielessä epämääräiseksi, ettei se kykene uskottavasti osoittamaan, miten Khloen mainitseminen tässä tulkintamallissa lisää kirjeen painoarvoa, vaikka sen sitä oletetaan lisäävän.²⁶ Lisäksi on syytä korostaa, että tekstin tulkinnan näkökulmasta jako perhekunnan ja väen²⁷ välillä on keinotekoinen. Luonnollisesti sillä on vaikutusta käsitykseen Khloen auktoriteettiasemasta suhteessa alaisiinsa sekä Korintin seurakuntayhteisöön. Asiaa tarvitsee kuitenkin tarkastella roomalaisen lain, yhteiskuntajärjestyksen ja arjen näkökulmasta.

¹⁸ Kirjaimellisesti: ”jotka ovat Khloen.”

¹⁹ Fee 2014, 55; Conzelmann 1975, 32.

²⁰ Ks. Thiselton 2000, 121.

²¹ Thiselton 2000, 121.

²² Fee 2014, 55; Thiselton 2000, 121.

²³ Korintin kaupungin maantieteellisestä sijainnista kumpuavasta merkittävästä asemasta kauppasatamana ja linkkinä Aasian ja Italian välillä vallitsee vahva konsensus tutkijoiden parissa (Conzelmann 1975, 11–12; Thiselton 2000, 1–2, 6–12; ks. myös Strabon *Geography*, 8.6.20). Mainittakoon myös, ettei Khloe olisi suinkaan ainut esimerkki naisesta merkittävänä liike-elämän toimijana Uudessa testamentissa, vaan esimerkiksi Apostolien teoissa 16.14–16, 40 mainitaan Lyidia, joka toimi muinaisen luksustuotteen eli purppuran myyjänä (ks. Keener 2014, 2399–2403). Lisäksi hänet esitellään tekstissä perhekuntansa päässä asiayhteydessä, jossa hänen perhekuntansa jäsenten (ὁ οἶκος αὐτῆς) kerrotaan ottaneen kasteen vastaan. Tekstin perusteella pois suljettua ei ole sekään, etteikö Lyidian voitaisi olettaa omistaneen asunnon, jonne hän kutsui Paavalia ja Silasta ja heidän matkassaan kulkeneita vieraakseen (Pervo 2009, 402.). Monet tutkijat ajattelevat katkelmassa mainitun Lyidian ja vanginvartijan perhekuntien muodostaneen myös kotiseurakuntaliikkeen Filipissä. (Pervo 2009, 400–401; Keener 2014, 2530–2531.)

²⁴ Fee 2014, 55; Thiselton 2000, 121.

²⁵ Fee 2014, 55; ἐδηλώθη on hyvin voimakas ilmaisu. 1. Kor. 1:11 asiayhteydessä se voidaan tulkita seikkaperäiseksi raportoinniksi asiain todellisesta tilasta Korintin seurakunnassa. (Thiselton 2000, 120.)

²⁶ Kysymys sivuutetaan myös Conzelmannin tutkimuksessa (1979, 32).

²⁷ eng. household ja people.

3.1.2. Roomalainen laki, arki ja nainen perhekunnan päämiehenä

Pihlava ottaa voimakkaan negatiivisen kannan Clarken hypoteesiin,²⁸ joka Pihlavan mukaan varhaisten kristillisten yhteisöjen järjestäytyminen kulttuurille ominaisen perhekuntamallin mukaan olisi sulkenut naiset ulos vaikuttamisen piiristä, koska nainen ei voinut toimia perhekunnan johtajana sukupuolensa vuoksi. Pihlava kirjoittaa,

As Clarke's study pertains to authority structures of early Christian communities, he adopts the concept of *paterfamilias* as an authority model for hosts of early Christian gatherings, who all seem to be men in Clarke's discussion. The result is the exclusion of women hosts as authorities in their households and in gatherings hosted by them. This example demonstrates the importance of understanding the nuances of ancient terminology, especially when researching women whom the ancient authors often disregard.²⁹

Pihlavan kritiikki on siinä mielessä tarkkanäköinen, että asia ei ole näin mustavalkoinen.

Muinaisen antiikin terminologian nyansseihin on syytä syventyä tarkemmin.

Yhteiskuntajärjestyksen näkökulmasta konseptuaalisesti tärkeät termit ja perhekuntaa vastaavat sanat ovat latinan *familia* ja *domus*, ja kreikan οἶκος³⁰. Näistä οἶκος voi viitata yhtäläillä perhekuntaan tai kotiin paikkana.³¹ Latinan *familia* poikkeaa siinä mielessä edellisestä, että konsepti käsitti kaikki ne henkilöt, jotka olivat perhekunnan johtajan (*paterfamilias*) juridisen vallan alaisia, mukaan lukien orjat ja klientit. Sen sijaan *domus* oli usein lähempänä modernia perheen käsitettä.³² Sillä saatettiin viitata kotiin paikkana kreikankielisen vastinparinsa tapaan, mutta yhtäältä *domusta* käytettiin sosiaalisen viitekehyksensä puolesta synonyyminomaisesti *familian* kanssa,³³ tosin ilman jälkimmäisen juridista painolastia.³⁴ Huomionarvoista on sekin, että auktoriteettisuhteita määrittelevinä konsepteina termit eivät alleviivaa ainoastaan perhekunnan päämiehen erityisasemaa suhteessa perhekunnan jäseniin tai omaisuuden omistamiseen, vaan lisäksi ne tuovat mukanaan velvollisuuksia. Kreikkalais-roomalaisessa hierarkkisessa moraalifilosofisessa ajattelussa³⁵ vapaa kansalainen oli ensimmäisenä velvollinen maalleen. Tämän jälkeen lähin side ja velvollisuus koski puolisoa ja sen jälkeen koko muuta *domusta*, myös orjia.³⁶ Patriarkaalisuutta ja maskuliinisuutta huokuvassa muinaisen kulttuurin, tekstien ja kielen maailmassa on kuitenkin tärkeää ymmärtää, että käsite *paterfamilias* liittyi oleellisesti lainmukaisiin valta-asemaa (*potestas*) koskeviin ihmissuhteisiin, eikä yksinomaan

²⁸ Clarke 2000.

²⁹ Pihlava 2017, 52.

³⁰ Sana ilmenee samassa merkityksessä myös monikkomuodossaan οἰκία.

³¹ ks. LSJ: οἶκος.

³² Evans Grubbs 2002, 17–18; ks. myös Meeks 2003, 30.

³³ Harders 2012, 14–15; Meeks 2003, 30.

³⁴ Pihlava 2017, 50.

³⁵ Vrt. Cicero *on Duties*, 1.53–54.

³⁶ Meeks 2003, 30; Wright 1992, 768.

sukupuoleen tai persoonaan, toisin kuin termin kirjoitusasusta voisi päätellä.³⁷ Tapauksia, joissa *paterfamilias* ei viitannut ollenkaan sukupuoleen, vaan laillisuuteen, oli kahdenlaisia. Ensimmäiseen kategoriaan kuuluivat sellaiset laillisuusksymykset, joissa pohdinnan alla oli kysymys henkilön laillisesta itsenäisyydestä tai alisteisuudesta (*potestate*) auktoriteetin alla. Toiseen kategoriaan sisältyvät laillisuusksymykset liittyivät omaisuuden omistamiseen.³⁸ Kontrasti termiin *materfamilias* havainnollistaa tilannetta, sillä alisteisessa suhteessa (*potestate*) oleva ei ollut lain silmissä itsenäinen, eikä myöskään voinut omistaa mitään muuten kuin miehensä tai isänsä kautta. Siksi *materfamilias* oli juridisesti kestävä termi kuvaamaan tilannetta, jossa nainen ei ollut alisteisessa asemassa keneenkään ja kun hänellä oli omaa omaisuutta, kuten orjia.³⁹ Samasta syystä vapaasta ei-alisteisessa suhteessa olevasta naisesta käytettiinkin termiä *paterfamilias*.⁴⁰

Juridisen kielen sukupuolista inklusiivisuutta käsitellään myös Keisari Justinianus I:n lakikokoelmassa *Digesta Iustiniani*. Kokoelma sisältää lakitekstejä aina 1. ja 2. vuosisadan taitteesta 6. vuosisadalle saakka, jolloin teos koottiin. Merkityksellistä tämän tutkimuksen kannalta on se, että omistamista ja perhekunnan johtamista koskeva maskuliininen ilmaisutapa sisälsi myös naisen. Esimerkiksi maskuliinin *libertus* (vapaa mies) nähtiin kattavan myös *liberta*:n eli vapaan naisen käsitteen.⁴¹ Samalla periaatteella suhtauduttiin maskuliiniin *homo* (mies), joka viittasi myös naiseen,⁴² ja *patronus* (suojelija), mikä kattoi myös feminiinisen *patronan* käsitteen.⁴³ Vastaavia esimerkkejä on useita.⁴⁴ Oleellista roomalaisen lain näkökulmasta onkin se, että sen voi nähdä antavan vapaalle naiselle suojan toimia, omistaa ja olla perhekunnan pään roolissa roomalaisessa yhteiskunnassa, vaikkei hänen oikeutensa olleetkaan täysin verrannollisia vapaan miehen oikeuksiin.⁴⁵

Toisaalta laki väistämättä heijastelee vain yhteiskunnan yleisiä linjoja eikä vastaa täysin elettyä todellisuutta. Juridisesta näkökulmasta naisen johtamaan perheeseen (*familia*) ei voinut kuulua vapaita miehiä. Pihlavan tutkimuksen mukaan yleisellä tasolla (*domus*) naisen

³⁷ Arjava (1996, 230.) ilmaisee saman vielä voimakkaammin: ”In general, most Roman legal statutes were gender neutral: they applied to women exactly in the same way as to men.” Vrt. Gardner 1995, 384, 386.

³⁸ Gardner 1995, 387.

³⁹ Pihlava 2017, 51; *Digesta*, 50.16.195.1–5. Tällainen tilanne saattoi syntyä esimerkiksi naimattomuuden, avioeron tai leskeyden kautta.

⁴⁰ Gardner 1995, 386; ks. myös Pihlava 2017, 57–61.

⁴¹ *Digesta*, 50.16.172.

⁴² *Digesta*, 50.16.152.

⁴³ *Digesta*, 50.16.52.

⁴⁴ Ks. Evans Grubbs 2002.

⁴⁵ Pihlava 2017, 51. Huom! Naisen omistajuuteen ja oikeuksiin liittyvät juridiset määritelmät olivat yhtäläiset niin roomalaisessa lännessä kuin kreikkalaisessa idässä Rooman valtakuntaa (ks. 71–76.); Arjava 1996, 230–231.

johtamaan perhekuntaan saattoi kuitenkin kuulua myös vapaita kansalaisia.⁴⁶ Merkittävänä tapausesimerkki on Plinius nuoremman mainitsema 80-vuotiaaksi elänyt Ummidia Quadratilla,⁴⁷ joka hallinnoi omaisuuttaan omavaltaisesti ja julkisesti huomattavalla tavalla ilman kenenkään ohjausta.⁴⁸ Kunniata Plinius tekee Ummidialle siitä, että tämä jätti kuolemansa jälkeen kaksi kolmannesta mittavasta omaisuudestaan miespuoliselle lapsenlapselleen (*nepotem*) ja viimeisen kolmanneksen naispuoliselle lapsenlapselleen (*neptem*).⁴⁹ Keskeistä tämän tutkielman argumentin kannalta on kuitenkin ymmärtää Ummidian rooli perhekunnan (*domus*) päänä aina kuolemaansa saakka huolimatta siitä, että perhekunnan piiriin kuului vapaita kansalaisia, tai siitä, mitä Plinius nuorempi asiasta mahdollisesti ajatteli.⁵⁰

Ummidian kertomusta ei tule kuitenkaan nähdä vain eliittiin kuuluvan naisen erityismahdollisuutena saavuttaa valta-asema perhekunnan juridisesti (*familia*) tai yleisesti (*domus*) hyväksyttynä johtajana, vaan sitä tulee tarkastella yhtenä esimerkkinä naisen aseman toteutumisesta käytännössä sekä latinalaisessa lännessä kuin kreikkalaisessa Itä-Roomassa.⁵¹ Tämän puolesta todistaa esimerkiksi kolmelta ensimmäiseltä vuosisadalta peräisin olevat roomalaisen Egyptin väestötietokannat.⁵² Pihlavan mukaan kolmensadan perhekunnan päämiehen joukosta noin 40–50 naisen voidaan tulkita olleen perhekuntansa päämiehiä avioerojen, leskeyden tai naimattomuuden seurauksena.⁵³ Dokumenttien luonteen vuoksi Pihlavan näkemys kaipaa kuitenkin tasapainottamista. Huebnerin mukaan kaikkien dokumenteissa mainittujen naisten ei voida olettaa pysyneen naimattomina väestötietojen keräämisen jälkeen. Konkreettisen arkeologisen evidenssin valossa voidaan päätellä, että Rooman Egyptissä oli naisen johtamia perhekuntia, joissa oli jäseninä myös aikuisia miespuolisia jälkeläisiä.⁵⁴ Tämän voidaan nähdä olevan linjassa ja myös heijastelevan ilmiötä laajemmin roomalaisessa yhteiskunnassa.

Tämän tutkimuksen näkökulmasta edellä käsitelty evidenssi on tärkeää Khloen ja muidenkin Paavalin kirjeissä mainittujen naisten kontekstualisoimiseksi. Alussa esitelty

⁴⁶ Pihlava 2017, 50.

⁴⁷ Plinius nuorempi *Letters*, 7.24.1–9.

⁴⁸ Yleensä avioeron tai leskeyden läpikäyneille, tai naimattomille naisille saatettiin määrätä suojelija (*patronus*) valvomaan vapaan naisen omaisuuden käyttöä. Arjava kuitenkin huomauttaa, ettei määräys keisariaikana vaikuttanut naisten kykyyn hallinnoida omaisuuttaan (1996, 230.).

⁴⁹ Plinius nuorempi *Letters*, 7.24.2.

⁵⁰ Plinius nuorempi *Letters*, 7.24.3–5; Pihlava 2017, 69.

⁵¹ Muita vastaavan kaltaisia esimerkkejä, ks. *P.Mil. Vogl.* III 194a. Eron seurauksena Herias ja todennäköisesti leskeyden vuoksi Kronous esitetään tässä dokumentissa perhekuntiansa auktoriteetteina.

⁵² Bagnall & Frier 1994.

⁵³ Vrt. Pihlava 2017, 74–76.

⁵⁴ Huebner 2013, 97–99.

Pihlavan kritiikki Clarkelle⁵⁵ muinaisen terminologian nyanssien vajavaisesta ymmärryksestä onkin juuri siinä mielessä oikea, ettei käsite *paterfamilias* sulje naisia pois perhekunnan päämiehen paikalta. Toisin sanoen käsitteen maskuliinisella ulkoasulla ei voida perustella sitä, että nainen ei olisi koskaan voinut toimia perhekunnan johtajana. Sen sijaan ennakkotapausten valossa voidaan pitää mahdollisena, että merkittävässä asemassa oleva nainen saattoi hyvinkin toimia perhekunnan (domus) päämiehenä, vaikka siihen olisikin kuulunut vapaita kansalaisia. Clarcken puolustukseksi on kuitenkin huomautettava, että hänen mukaansa yhtä lailla naimattomat naiset, esimerkiksi Uudessa testamentissa mainitut Lydyia tai Foibe, olisivat nauttineet paterfamilias-asemaa perhekuntiansa keskellä ja samalla hengellistä auktoriteettiasemaa kodeissaan kokoontuvien seurakuntalaisten silmissä.⁵⁶ Tämä on Clarcken mukaan mahdollista juuri siitä syystä, että perhekunta toimii sekä metaforana että kontekstina seurakunnalle ja näkyy myös sen johtajuusrakenteissa.⁵⁷ Tästä näkökulmasta ei ole myöskään pois suljettua, etteikö Khloe olisi hyvinkin voinut olla perhekuntansa päämiehen asemassa.

3.1.3. Khloe, yksi Korintin seurakuntien päämiehistä

Paavalin tarve kirjoittaa korinttilaisille erittäin tiukkaankin sävyyn on ilmeisen riippuvainen viestistä, jonka hän saa Khloen luota.⁵⁸ Vaikka Paavali ilmaisee tavanneensa myös muita Korintin seurakunnan edustajia (1. Kor. 16:17–18), vasta Khloen luota tuotu viesti vaikuttaa antaneen kipinän kirjeen kirjoittamiseen ja konkreettisiin ongelmakohtiin tarttumiseen. Merkittävästä roolistaan huolimatta Khloe jää kommentaareissa sivurooliin pohdittaessa Paavalin ja Korintin seurakunnan alati kiristyvää suhdetta⁵⁹ sekä kartoittaessa seurakunnan sisällä kehittyvää jakautuneisuutta (1:10–4:21)⁶⁰ ja sen muotoja ja syitä.⁶¹ Kuitenkin Paavali asettaa Khloen heti kirjeen alussa jalustalle suhteessa seurakunnan sisällä hajaannusta aiheuttaviin ja nimeämättömiin johtohahmoihin tai muihin henkilöihin.⁶² Samalla retorisella periaatteella nimetyiksi vaikuttavat tulevan vain ne seurakuntayhteisöjen perhekuntien edustajat ja yksityishenkilöt, joiden voidaan ymmärtää nauttivan Paavalin arvostusta ja

⁵⁵ Ks. alaviite 21.

⁵⁶ Clarke 2012, 154, ks. 146.

⁵⁷ Clarke 2012, 138–139.

⁵⁸ 1. Kor. 1:11.

⁵⁹ Ks. Fee 2014, 6–10. Feen mukaan 1. Korinttilaiskirje sijoittuu Paavalin lähtöä (Ap.t. 18:18) seuranneen yllätysvierailun ja 2. korinttilaiskirjeen väliin (2. Kor. 2:1–4).

⁶⁰ Klauck 2006, 306; vrt. Hays 1997, 22.

⁶¹ Klauck 2006, 306–307.

⁶² Vrt. 1. Kor. 4:2–3, jossa Paavali viittaa johtohahmoihin ja vastustajiinsa: ”Sitä tässä huoneenhaltijoilta (οικονόμοις) ennen muuta vaaditaan, että heidät havaitaan uskollisiksi. Mutta siitä minä hyvin vähän välitän, että te (ὑμῶν) minua tuomitsette tai joku inhimillinen oikeus.”

hengellistä auktoriteettiasemaa myös Korintin seurakuntayhteisön parissa (1. Kor. 1:14, 16; 16:15–17; ks. Ap.t. 18:8).

Korinttilaiskirje ei kerro paljoakaan seurakuntajärjestyksestä eikä juurikaan erittele yhteisön viranhaltijoita, esimerkiksi vanhimpia, kaitsijoita ja diakoneja nimeltä.⁶³ Kirjeen sisällöstä ei liioin voi päätellä seurakunnan viikko-ohjelmasta tai kokoontumisten kulusta ja järjestyksestä juuri muuta kuin sen, että jumalanpalvelukset olivat ainakin jossain määrin jäsenet yhteen kokoavia (1. Kor. 14:26) ja niiden yhteydessä pidettiin myös yhteysaterioita ja vietettiin ehtoollista (11:17–34).⁶⁴ Evidenssin paino ja tutkijoiden konsensus lepää kuitenkin siinä, että lähes kolmen ensimmäisen vuosisadan ajan varhaiset kristityt kokoontuivat kodeissa vuokratilojen tai kirkkorakennusten sijaan.⁶⁵ Cianca kirjoittaa:

In the Pauline corpus, textual references to domestic space as the gathering place of the Christians abound. Because Paul writes to many communities, dispersed across the Mediterranean basin, it is probable that this use of domestic space was the standard for the new movement regardless of geographical location.⁶⁶

Myös sosioekonomisten tekijöiden vaikutus on ilmeinen, kuten varallisuuden, rooli on seurakuntayhteisön sisäisissä auktoriteettirakenteissa väistämätön. Kielteisenä vaikutuksena näyttäytyy Paavalin 1. Kor. 11. luvussa kritisoima toiminta, jossa eri sosiaaliluokkiin kuuluminen johti eriarvoiseen kohteluun ehtoollista vietettäessä.⁶⁷ Perhekunnan päämiehen auktoriteettiasema (*paterfamilias*) suhteessa muihin yhteisön jäseniin teki tällaisen mahdolliseksi. Paavalille ongelma ei kuitenkaan ollut perhekunnan päämiehen auktoriteettiasema sinänsä. 1. Korinttilaiskirjeessä nimetyt perhekuntien päämiehet esitetään yksinomaan positiivisessa valossa seurakunnallisina auktoriteetteina (esim. 1. Kor. 16:19). Taustalla on nähtävissä tarkoitushakuisuutta. Vain tietyt perhekuntien päämiehet ja hengelliset auktoriteetit mainitaan nimeltä ja esitetään positiivisessa valossa. Paavali todennäköisesti koki mainitsemiensa henkilöiden olevan samanmielisiä Korintin kotiseurakuntien toiminnan ja kehityskohteiden sekä Paavalin apostolisen auktoriteetin suhteen (1. Kor. 16:15–18).⁶⁸ Theissen ilmaisee Asian seuraavasti:

... the important people [...] are most likely to be mentioned by name, [those] who keep in touch with Paul [...] and who exercise influence within the congregation.⁶⁹

⁶³ Fee 2014, 20; Stefanaan perhekunnan omistautumista pyhien avustamiseen/palvelemiseen voidaan toki pitää jonkinlaisena poikkeuksena. ks. 1. Kor. 16:15b: ”οἰκίαν Στεφανᾶ...καὶ εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις ἔταξαν ἑαυτούς”.

⁶⁴ Fee 2014, 20.

⁶⁵ Cianca 2018, 13–14, 19.

⁶⁶ Cianca 2018, 23.

⁶⁷ Theissen 2004, 96; Pihlava 2017, 35.

⁶⁸ Theissen 2004, 95–96. Yhtäältä voidaan olettaa, että Paavalin luona vierailleet ja kirjeessä nimetyt perhekuntien päämiehet kuuluvat suurella todennäköisyydellä ylempään sosiaaliluokkaan. Tästä kumpuaa myös Paavalin viittaus jakeeseen 1. Kor. 1:26. (2004, 95).

⁶⁹ Theissen 2004, 96.

Muinaiset kreikkalais-roomalaiset perhekunnan hierarkiaan liittyvät tottumukset ja kodeissa harjoitettu uskonnollisuus muodostavatkin luonnollisen pohjan⁷⁰, jonka päälle varhainen jumalanpalvelustoiminta Korinttilaiskirjeessä selvästi rakentuu. Tämä on luonnollinen seuraus siitä, että seurakunta koostui pääasiassa pakanataustaisista käännyttäisistä, joille roomalainen kulttuuri ja arvot olivat omaksuttua todellisuutta.⁷¹ Näiden seikkojen valossa Khloen sekä Stefanaan perhekunnan ja myös muiden Korinttilaisten päämiesten rooli auktoriteettihahmoina hengellisessäkin mielessä on johdonmukainen päätelmä.⁷² Lisäksi on mahdotonta erottaa sosioekonomisten tekijöiden vaikutusta suhteesta auktoriteettiasemaan. Yhtäältä huomionarvoista on se, ettei Paavali tarjoa korjausehdotukseksi Korintin ongelmiin näiden roomalaisesta kulttuurista nousevien auktoriteettirakenteiden hylkäämistä vaan asennemuutosta eri sosiaaliluokkaan kuuluvia ihmisiä kohtaan näitä kunnioittavalla tavalla.⁷³

3.1.4. Yhteenveto

Paavalin viittaus Khloen perheväeltä tulleeseen viestiin on merkittävä, sillä se paljastaa paljon Khloen auktoriteettiasemasta Korintin seurakunnassa. Vaikkei 1. Kor. 1:11 erikseen täsmennä Khloen olleen kristitty tai kuuluneen paikalliseen seurakuntaan,⁷⁴ voidaan asiaa pitää kuitenkin selvänä laajemman kirjekontekstin valossa. Paavali tuskin olisi hakenut uskottavuutta tietolähteilleen liittämällä heidät Korintin seurakuntayhteisölle ulkopuoliseen henkilöön.⁷⁵ Johdonmukaisesti Khloen kuuluminen osaksi yhteisöä ja huoli sen tilasta on selkeä motiivi tuoda tilanne yksityiskohtia myöten Paavalin tietoon.⁷⁶ Erittäin todennäköisenä voidaan pitää sitä, että Khloe oli merkittävä liike-elämän vaikuttaja, kuten valtaosa tutkijoista asian näkee.⁷⁷ Tämä selittää myös hänen auktoritatiivista (*paterfamilias*) suhdettaan palvelijoihinsa. Roomalaisen lain ja muun arkeologisen evidenssin valossa on selvää, että Khloe on perhekuntansa päämies.⁷⁸

⁷⁰ Tästä esimerkkinä myös 1. Korinttilaiskirjeen 7 luvussa käyty keskustelu.

⁷¹ Cianca 2018, 34–35.

⁷² 1. Kor. 1:11; 16:15, 17; vrt. Hays 1997, 290. Haysin mukaan Paavali nostaa erityisesti Stefanaan perhekunnan esimerkiksi, koska auktoriteetti, jota he nauttivat seurakunnan keskellä nousee juuri palvelemisesta ihanteellisella tavalla Paavalin omaksunan teologian valossa.

⁷³ Clarke 2012, 149; vrt. 1:26–29; 1. Kor. 10–12.

⁷⁴ Vrt. Fee 2014, 55–56; Thiselton 2000, 120–121; Conzelmann 1979, 32–33; Collins 1999, 78–79.

⁷⁵ Pihlava 2017, 143.

⁷⁶ Pihlava 2017, 146; Collins 1999, 78.

⁷⁷ Ks. Hays 1997, 21–22; Thiselton 2000, 121; Fee 2014, 55.

⁷⁸ Käytännössä myös Westfall (2016, 246.) allekirjoittaa kaiken sanotun, vaikka kutsuisi naista perhekunnan päänä termillä *materfamilias* kaikesta huolimatta. Modernista kontekstista käsin tämä luontevaa, muttei välttämättä tavoita parhaalla mahdollisella tavalla Roomalaisen yhteiskuntajärjestyksen erityisiä ulottuvuuksia puhuttaessa naisen auktoriteetista juridisessä mielessä.

Paavalin suhtautumista Khloeen kuvastaa se, että Khloe on ensimmäinen henkilö, jonka hän mainitsee itselleen tärkeänä ja luotettuna tietolähteenä. Huomionarvoista on sekin, ettei Khloeen viitata vain yksityishenkilönä vaan perhekunnan päämiehenä. Paavali vaikuttaa retoriikassaan nostavan Khloen muiden positiivisessa valossa esittämiensä perhekuntien päämiesten rinnalle, joiden luona seurakuntaa kokoontui. Tässä jumalanpalveluskontekstissa kulttuurillisia ja sosioekonomisia tekijöitä ei voi sulkea hengellisen vaikuttamisen ulkopuolelle. Vaikuttaa siltä, että seurakuntayhteisön ongelmat alkavat hahmottua, kun verrataan tapahtumia roomalaisesta kulttuuriympäristöstä heijastuviin sosiaalisiin rakenteisiin vastaavissa tilanteissa.⁷⁹ Näiden huomioiden pohjalta voidaankin tulkita, että Khloe profiloituu yhdeksi hengellisistä johtajista Korintin seurakuntaliikkeen parissa ja todennäköisesti yhden kotonaan kokoontuvan seurakunnan johtajaksi.

3.2. Priska

Roomalaiskirjeen 16. luvussa Paavali antaa erityisen suosituksen lähes jokaisesta nimeämästään naisesta ”työtovereinaan” tai ”vaivaa Herrassa” nähneinä (Room. 16:1–2, 3, 6, 7, 12).⁸⁰ Näiden joukosta Priska nousee merkittävään valokeilaan, sillä Paavali antaa hänestä erityisen voimakkaan suosituksen seurakunnalle Roomalaiskirjeen lisäksi myös 1. Korinttilaiskirjeessä. Tässä Priskaa käsittelevässä jaksossa huomiota kiinnitetään erityisesti 1. Kor. 16:19 ja Room. 16:3–5 jakeiden analyysiin tarkasteltaessa sitä, miten Paavali puhuu Priskasta hengellisenä auktoriteettina.⁸¹ Koska tekstianalyysien kannalta on tärkeää jäljittää Paavalin ajatusmaailmaa antiikin klienttijärjestelmän valossa, tähän sosiokulttuurilliseen ulottuvuuteen tartutaan ennen tekstien analysointia.

3.2.1. Seurakunnan johto klienttijärjestelmän näkökulmasta

Paavalin aikalaisen Senecan mukaan kaikki Roomalainen yhteiskunnallinen sosiaalinen elämä kiertyy klienttijärjestelmän ympärille.⁸² Koska varallisuus, omistaminen ja vaikutusvalta olivat vain harvojen etuoikeuksia muinaisessa Rooman valtakunnassa, yhteiskunnan menestys edellytti Senecan mukaan anteliaisuuden hyvettä ja elämän tapaa. Ideaalissa tilanteessa klienttien, jotka hyötyivät patronuksien anteliaisuudesta, katsottiin olevan velvollisia

⁷⁹ Collins 1999, 78; Meeks 2003, 30–31. Edelleen tähän liittyy se, että perhekunnan alisteisten jäsenien käsitettiin usein jakavan perhekunnan pään uskonnollisen vakaumuksen. Konkreettisenä esimerkkinä voisi toimia Krispuksen ja hänen koko perhekuntansa kääntymys Ap.t. 18:8. (Malina et al. 2008, 130.)

⁸⁰ Keener 1992, 240.

⁸¹ Toisin kuin Paavali, Luukas käyttää pääasiassa Priskan diminutiivista kutsumanimeä Priskilla eli ”pikku Priska”. (Collins 1999, 608; Fee 2014, 921.) Keener väittää virheellisesti Priskan olevan Priskillan diminutiivinen muoto (vrt. Keener 1993, 589.).

⁸² Seneca *on Benefits*, 1.4.2; ks. myös 2.25.3; 5.11.5; 6.41.2; Westfall 2016, 245–247.

puhumaan patronuksista julkisesti hyvää näiden kunniaksi. Klienteiltä edellytettiin myös erityistä uskollisuutta patronusta kohtaan esimerkiksi tilanteissa, joissa patronus pyysi klientiltään erityisiä palveluksia.⁸³ Näistä syistä klientiksi ei kuitenkaan kelvannut aivan kuka tahansa, vaikka laaja verkosto klienttejä nostikin patronuksen vaikutusvaltaa.

Klienttijärjestelmän sosiaaliset ulottuvuudet yhdistyvät myös muinaisessa maailmassa keskeisiin kunnian ja häpeän käsitteisiin siten, että konseptit voi nähdä patronuksen ja klientin välisiä sosiaalisia suhteita sitovina ja ylläpitävinä elementteinä.⁸⁴ On silti tärkeää olla maalaamatta klienttisuhteesta turhan ruusuista kuvaa. Malina ja Pilch huomauttavat, että riippuvaisuussuhteessa olevien klienttien nöyryyttävä kohtelu ei ollut harvinaista.⁸⁵ Klienttijärjestelmän vaikutukset eivät liioin jää kapea-alaisesti vain sosiaalisten suhteiden ja velvoitteiden kuvaajaksi, vaan sen vaikutus ulottuu moninaisista sosiaalisista suhteista aina uskonnolliseen kieleen ja ymmärrykseen saakka.

Edellä mainitut vaikutteet ovat esillä myös Uudessa testamentissa.⁸⁶ Varsinkin paavalilaisissa teksteissä klienttijärjestelmän piirteet näkyvät siinä, miten seurakunnan globaaleista ja paikallisista sosiaalisista suhteista, auktoriteettikäsitteistä, jumalasuhteen luonteesta ja siihen liittyvistä velvollisuuksista tai vaikkapa armon käsitteestä kirjoitetaan.⁸⁷ Paavalin kirjoittamissa kirjeissä (1. Kor. 16:17–18; Fil. 2:29–30; Filem. 7) tämä tulee ilmi kunnian jakamisena tietyille yksilöille, joiden palvelus tai taloudellinen tuki on ollut Paavalille merkittävää. Samoin Paavalin teksteissä (Room. 16:23; 1. Kor. 16:19; Filem. 1) korostetaan perhekunnan johtajien roolia, sillä he mahdollistivat Paavalin lähetystyön (Filem. 22). Velvollisuuden vaatimus tulee esiin myös Room. 15:25–29, jossa Paavalin mukaan Makedonian ja Akaiian seurakunnat ovat jääneet Jerusalemin seurakunnalle velkaa näiden tultua osallisiksi Jerusalemin seurakunnan hengellisistä aarteista.⁸⁸

Klienttijärjestelmää heijasteleva sosiaalinen hierarkia näkyy Paavalin ajattelussa myös siinä, miten hän kirjeissään esittelee itsensä kumppanina tai ystävänä, joka jakaa hengellisiä lahjoja ja saa materiaalista tukea (Fil. 1.5–7; 4:15; Filem. 17). Lisäksi se näkyy siinä, miten Paavali asettelee sanansa 1. Kor. 4:14–15 ja Filem. 19. Ensimmäisessä retorinen elementti on se, ettei Paavali halua häväistä korinttilaisia, vaikka joku voisi niin toimiakin vastaavassa

⁸³ Batten 2008, 47; deSilva 2000a, 767.

⁸⁴ deSilva 2000b, 518–522. deSilvan mukaan ensimmäisellä vuosisadalla ihmiset olivat lapsuudestaan saakka herkistyneet ja orientoituneet tavoittelemaan julkisesti kunniallisina pidettyjä asioita ja välttämään häpeällisiksi miellettyjä tapoja ja asioita. (2000b, 518.)

⁸⁵ Malina & Pilch 2008, 227.

⁸⁶ Ks. Malina & Pilch 2008, 229; deSilva 2000, 769.

⁸⁷ Vrt. Barclay 2015; deSilva 2000a, 769–771.

⁸⁸ deSilva, 2000a, 770–771; ks. 2. Kor. 8:13–14.

tilanteessa. Paavali tyytyy kuitenkin muistuttamaan korinttilaisia erityisoikeuksistaan näihin nähden ja suhteessaan muihin hengellisiin johtajiin. Kirjeessä Filemonille Paavali on vielä edellistä seikkaperäisempi. Filemon on Paavalin silmissä velkaa oman itsensäkin, minkä tulisi Paavalin mielestä olla riittävä peruste Filemonille toimia niin kuin Paavali kirjeessään toivoo. Toisaalta nämä sosiologisesti virittäytyneet hengellisen auktoriteetin ja toimijuuden käsitteet edellyttävät selkeyttämistä. deSilva kirjoittaa:

Patronage within the church is not, however, meant to be pursued as a means of advancing one's own honor or power within the group. Acts of love and service toward one's fellow believers was the service enjoined upon the clients by the divine Patron. Giving to fellow believers is presented as a reflection of Christ's own act on our behalf (2 Cor 8:9–14), and Paul presents giving as itself a spiritual gift (Rom 12:8). Patrons within the church are acting as stewards of God's gifts (2 Cor 9:8–10). Christians are also urged to extend their own beneficence to the outside world (1 Thess 5:15; 1 Pet 2:14–16; Rom 13:3–4), not only as a reflection of the generosity of God but also as a sign that Christians, too, were honorable people who contributed to the welfare of all.⁸⁹

Myös Priska ja Akylas esitetään Paavalin kirjeissä patronuksen roolissa. Sitä tulisi pitää merkittävänä tunnustuksena näiden auktoritatiivisesta asemasta Efeson, Rooman ja Korintin seurakuntiin nähden.⁹⁰ Kuitenkaan Paavalin tunnustukset 1. Kor. 16:19 ja Room. 16:3–5 eivät ole valaisevia vain sosiokulttuurillisista seikoista käsin, vaan teksteistä on löydettävissä lisäkerroksia, jotka alleviivaavat erityisesti Priskan asemaa hengellisenä auktoriteettina.

3.2.2. Priska 1. Korinttilaiskirjeen 16:19 ja Apostolien tekojen valossa

¹⁹Ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι τῆς Ἀσίας. ἀσπάζεται ὑμᾶς ἐν κυρίῳ πολλὰ Ἀκύλας καὶ Πρίσκα σὺν τῇ κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίᾳ. (1. Kor. 16:19)

¹⁹Aasian seurakunnat tervehtivät teitä. Lämpimät tervehdykset Herrassa lähettävät teille Akylas ja Priska sekä heidän kodissaan kokoontuva seurakunta. (1. Kor. 16:19)

Lampen mukaan epigrafinen evidenssi osoittaa Priskan olleen todennäköisimmin vapaa Rooman kansalainen, sillä nimi Priska esiintyy orjilla vain harvoin.⁹¹ Lisäksi Priska oli tunnetusti naimisissa, toisin kuin Khloe. Uuden testamentin tekstikorpuksessa Priska esiintyykin aina yhdessä juutalaisen puolisonsa Akylaan kanssa (Room. 16:3–5; 1. Kor. 16:19; Ap.t. 18:2, 18, 26; 2. Tim. 4:19). Ammatiltaan heidät tunnetaan teltantekijöinä ja pariskunnan voi tulkita myös menestyneen liike-elämässä. Huolimatta useista muutoistaan Rooman, Efeson ja Korintin välillä⁹² Priskan ja Akylaan kerrotaan asuneen itse

⁸⁹ deSilva 2000a, 771.

⁹⁰ Fee 2014, 923.

⁹¹ Lampe 2003, 181; Longenecker 2016, 1067; Jewett & Kotansky 2006, 955; Vuoden 2003 julkaisu on huomionarvoinen tarkennus Lampen aiempaan väitteeseen merkittävässä Uuden testamentin taustoja käsittelevässä teoksessa. (1992, 467.)

⁹² Väitteelle löytyy Apostolien 18:2 luvun lisäksi myös muuta historiallisesti merkittävää tekstuaalista evidenssiä, vaikkakaan ei ole täysin selvää, karkottiko keisari Claudius kaikki juutalaiset Roomasta vai koskiko kielto vain yhteisiä kokoontumisia. Lisäksi näiden tapahtumien tarkempi ajoittaminen historiallisen evidenssin valossa ei ole täysin yksiselitteistä, vaikka sen voi nähdä jollain tasolla avaavan syytä Priskan ja Akylaan tiheään muuttamiseen. (Ks. Pervo 2009, 445–447.)

omistamassaan kodissa oletettavasti jokaisessa mainitussa kaupungissa.⁹³ Tämä yhdessä muiden seikkojen lisäksi on linjassa jo aiemmin 1. Korinttilaiskirjeestä tehdyn huomion kanssa: Paavalin nimeämät henkilöt kuuluvat pääasiassa parempaan sosiaaliluokkaan.⁹⁴ Toisaalta juuri avioliiton vuoksi Priskan kohdalla ei voida puhua perhekunnan päämiehen roolista (paterfamilias), koska juridisesti tämä asema kuului hänen puolisolleen.⁹⁵ Paavalin ja Luukkaan kuvaukset Priskan ja Akylaan aviosuhteesta ja seurakuntasuhteista edellyttävät tarkempaa tarkastelua.

Luukas esittelee Priskan Akylaan vaimona ja naisena (Ap.t. 18:2). Luukkaan kerronnassa Paavali tutustuu ensin Akylaan ja vasta sitten Priskaan. Luukas pyrkii selvästi säilyttämään kerronnassaan sosiaalisia suhteita roomalaisessa yhteiskunnassa määrittelevät perhekuntaihanteet.⁹⁶ Toisaalta huolimatta tästä pyrkimyksestä, jakeessa 18 Luukas nimeää hieman yllättäen Priskan tämän miehen edellä ja jakeessa 26 sama toistuu, kun pariskunta ohjaa auktoritatiivisella otteella Apollosta.⁹⁷ On selvää, että ainoa selitys järjestyksen vaihtamiselle on kuvata Priskan roolia hengellisenä auktoriteettina ja aloitteen tekijänä sekä suhteessaan puolisoonsa että suhteessaan Apollockseen.⁹⁸ Luukas ei esitä Apollocksen ohjaamista julkisena tapahtumana, vaan sen kerrotaan tapahtuneen yksityisessä tilassa kreikkalais-roomalaista tapakulttuuria mukaillen.⁹⁹ Kokonaisuutta on sosiokulttuurillisetkin tekijät huomioon ottaen kuitenkin mahdotonta tulkita siten, että Luukas olisi esittänyt Priskan Akylasta vähäisempänä hengellisenä auktoriteettina. Priska näyttäytyy ennemminkin tasavertaisena auktoriteettina puolisonsa kanssa. Edellinen huomio on yhtenevä Paavalin tekstien kanssa. 1. Kor. 16:19 Paavali toki mainitsee Akylaan ennen Priskaa, mutta esittää Priskan selvästi miehensä veroisena. Sydämelliset terveiset korinttilaisille¹⁰⁰ lähtevät yhteisesti pariskunnalta ja seurakunnalta, joka kokoontui heidän kodissaan (οἴκον αὐτῶν).¹⁰¹

3.2.3. Priska Roomalaiskirjeen 16:3–5 valossa

³Ἀσπάσασθε Πρίσκαν καὶ Ἀκύλαν τοὺς συνεργούς μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ⁴οἵτινες ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν, οἷς οὐκ ἐγὼ μόνος εὐχαριστῶ ἀλλὰ καὶ πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι τῶν ἐθνῶν, ⁵καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν. ἀσπάσασθε Ἐπαίνετον τὸν ἀγαπητόν μου, ὅς ἐστιν ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας εἰς Χριστόν. (Room. 16:3–5)

⁹³ Fee 2014, 923; Lampe 1992, 468; ks. Ap.t. 18:1–3; 18–26; Room. 16:3–5; 2. Tim. 4:19.

⁹⁴ Theissen 1993, 95–96.

⁹⁵ Westfall 2016, 245.

⁹⁶ Pihlava 2017, 140; Samasta ilmiöstä Ap.t. 18. luvussa, ks.: Pervo 2009, 448–449.

⁹⁷ Auktoriteettiasetus syntyy siitä, että Priska esitetään syventämässä Apollockella jo ollutta ymmärrystä Herran tiestä (ἀκριβέστερον αὐτῶ ἐξέθεντο τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ).

⁹⁸ Pihlava 2017, 140–141.

⁹⁹ Ensimmäisellä vuosisadalla vaikuttanut jako julkiseen ja yksityiseen tilaan oli kuitenkin häilyvämpi kuin myöhempiä vuosisatoina. Ks. Westfall 2016, 246.

¹⁰⁰ Tarkemmin terveisten semanttisesta merkityskentästä, ks. Thiselton 2000, 1342.

¹⁰¹ Pihlava 2017, 140.

³Tervehtikää Priskaa ja Akylasta, työtovereitani Kristuksessa Jeesuksessa, ⁴jotka vaaransivat henkensä minun vuokseni, (ja) joille en pelkää minä anna kiitosta, vaan myös kaikki pakanain seurakunnat, ⁵ja heidän kodissaan kokoontuvalle seurakunnalle. Tervehtikää minulle rakasta Epainetusta, joka on Aasian ensi hedelmä Kristukselle.

Roomalaiskirjeessä (16:3) Paavali lähettää tervehdyksen ensimmäisenä tuolloin Roomassa vaikuttaneille ¹⁰² Priskalle ja Akylaalle tässä järjestyksessä mainiten vaimon ennen tämän puolisoa. Jewett & Kotansky argumentoivat ilmiön johtuvan erityisesti Priskan aatelisista juurista ja siitä kumpuavasta sosiaalisesta asemasta roomalaisessa yhteiskunnassa ja siksi nimeämisjärjestyksen ei tarvitse merkitä sitä, että Priska olisi osallistunut puolisoaan enemmän seurakunnan toimintaan.¹⁰³ Yhtäältä tämän tutkielman ja Roomalaiskirjeen kontekstin valossa olisi vähintään epätodennäköistä argumentoida Priskan osallistuneen puolisoaan vähemmän heidän kotonaan kokoontuvan seurakunnan johtamiseen (Room. 16:5). Jewett & Kotansky huomauttavatkin, ettei Paavalin harjoittama tapa puhua Priskasta ja Akylaasta tyhjene kreikkalais-roomalaisten sosiokulttuuristen rakenteiden ihannoimiseen, vaan on myös Paavalin edustama teologinen perintö on otettava tosissaan.¹⁰⁴ Galatalaiskirjeessä 3:28 Paavali selvästi ilmaisee, ettei Kristuksessa ole ”juutalaista eikä kreikkalaista, ei ole orjaa eikä vapaata, ei ole miestä eikä naista; sillä kaikki te olette yhtä Kristuksessa Jeesuksessa.”¹⁰⁵ Onkin todennäköisempää, että sosiaalinen status yhdessä hengellisen statuksen kanssa korostaa heidän asemaansa entisestään. Lisäksi Room. 16:3–5 on löydettävissä vielä kaksi lisäelementtiä, jotka korostavat Priskan roolia Rooman kotiseurakuntaliikkeen merkittävänä johtavana hahmona.

Ensinnäkin jakeessa 16:3 Paavali kutsuu Priskaa ja Akylasta työtovereikseen (συνεργούς μου) Kristuksessa Jeesuksessa (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Työtoveriksi kutsuminen on Paavalin yleisin ilmaus apostolin viitatessa kollegoihinsa hengellisessä työssä.¹⁰⁶ Reseptiohistorian valossa Paavalin ilmaisu ”työtoveri” (συνεργός) on erityislaatuinen siinä mielessä, että toisin kuin hän kirjeissään selvästi esittää, Paavalin ei myöhemmin ajateltu pitäneen mainitsemiaan henkilöitä hänen itsensä veroisina evankeliumin sanoman levittäjinä, puhumattakaan termin sukupuolitaso-arvoisista konnotaatioista.¹⁰⁷ Sekä Room. 16:4–5 konteksti että jo aiemmin käsitellyt Priskan ja Akylaan toimintaa kuvaavat traditiot korostavat vastaansanomattomasti Priskan ja Akylaan auktoriteettia Paavalin työtovereina ja hengellisinä

¹⁰² Jewett & Kotansky 2006, 955.

¹⁰³ Jewett & Kotansky 2006, 955–956; vrt. Longenecker 2016, 1067.

¹⁰⁴ Jewett & Kotansky 2006, 956.

¹⁰⁵ Ks. Payne 2009, 79–80.

¹⁰⁶ Keener 2009, 185; Clarke 2012, 47; ks. Room. 16:9, 16, 21; 2. Kor. 8:23; Fil. 2:25, 4:3; 1. Tess. 3:2, Filem. 1, 24.

¹⁰⁷ Jewett & Kotansky 2006, 957.

toimijoina.¹⁰⁸ Lisäksi esimerkiksi jakeen 16:4 sosioretorinen paino on merkittävä: Paavalin mukaan pakanaseurakunnat ovat kiittollisuuden velassa Priskalle ja Akylaalle näiden vaarannettua henkensä Paavalin hyväksi.¹⁰⁹ Näistä lähtökohdista myös jakeen 16:5a tulkinta Priskan ja Akylaan luona kokoontuvasta seurakunnasta, joiden patronuksina ja johtajina nämä toimivat, on johdonmukainen johtopäätös.

Toiseksi edelliseen liittyy myös Paavalin kehotuksen ἀπάσασθε (tervehtikää) luonne ja tulkinta kontekstissaan. Room. 16:3–15 sisältämät kirjeen lopputervehdykset toki noudattelevat muinaisille kirjeille tyypillisiä rakenteita, vaikkakin lukumäärällisesti Paavali huomioi merkittävän määrän ihmisiä.¹¹⁰ Huomion arvoista jakeissa 3–15 on se, että Paavali käyttää viisitoista kertaa monikon toisen persoonan aoristin imperatiivia ἀπάσασθε. Suomenkielinen raamatunkäännös UT2020 tavoittaa osan retorisista ulottuvuuksista kääntäessään jakeen alun ”Kertokaa terveisiä Priscalle ja Aquilalle...”¹¹¹ (Room. 16:3). Toinen tapa ilmaista vielä voimakkaammin sama asia olisi kääntää imperatiivi ἀπάσασθε yksinkertaiseksi suomenkieliseksi kehotukseksi: ”Tervehtikää!”. Weima tekee varsin tärkeät huomiot muodon ἀπάσασθε käytöstä: Ensinnäkin Room. 1:7 tekee selväksi, että Paavali toivoi kirjeen tulevan luettavaksi kaikissa Rooman seurakunnissa. Toiseksi Paavalin kehoitus Rooman seurakunnille tervehtiä (ἀπάσασθε) kirjeessä mainittuja henkilöitä toimii käytännössä Paavalin henkilökohtaisen tervehdyksen korvikkeena.¹¹² Merkityksellisen tästä hyvin erityisestä kehotuksesta tervehtiä tekee sen sosiologinen ulottuvuus, jota Weima luonnehtii seuraavasti:

... the involvement of the congregation as a whole in passing on his greetings to others expressed a stronger sense of public commendation for those individuals being specifically greeted by the apostle.¹¹³

Toisin sanoen sosiokulttuurillisesta näkökulmasta Paavali kehottaessaan seurakuntaa antamaan tervehdyksen itsensä puolesta Priskalle ja Akylaalle, antaa myös julkisen tunnustuksen heidän arvostaan kaikille Rooman seurakunnille.

3.2.4. Yhteenveto

Tämän tutkielman sosiokulttuurillinen näkökulma saa lisäsyvyyttä muinaisen Rooman klienttisysteemin hahmottamisen kautta. Paavalilaista tekstikorpusta tarkasteltaessa tietyt

¹⁰⁸ Jewett & Kotansky 2006, 957.

¹⁰⁹ Westfall 2016, 254–255.

¹¹⁰ Klauck 2006, 302.

¹¹¹ UT2020 Room. 16:3a. Valitettavasti käännös ei jatka tästä eteenpäin johdonmukaisella otteella muiden neljäntoista vastaavan muodon kohdalla, joten se menettää tulkinnan kannalta oleellisia ulottuvuuksia; Vrt. ESV Room. 16:3–15, mikä säilyttää käännöksessä kirjoittajan alkuperäisen intention.

¹¹² Weima 2010, 328.

¹¹³ Weima 2010, 328.

yhteiskunnan toiminnan kannalta tärkeät sosiaaliset vastavuoroisuuteen ja kunnioittamiseen liittyvät periaatteet ovat selvästi osa Paavalin ajattelua myös seurakuntarakenteiden suhteen. Se saa muotonsa muun muassa siinä, miten Paavali esittää itsensä hengellisenä patronuksena toisille tai suosittelee muita henkilöitä seurakunnalle. Paavalin edustama teologinen ajattelu saa muotonsa esimerkiksi siinä, kuinka hän esittää Priskan seurakunnan patronuksen asemassa. 1. Korinttilaiskirjeen 16:19 ja Roomalaiskirjeen 16:3–5 analyysi osoittaa, että Paavali pitää Priskaa tämän miehen Akylaan vertaisena hengellisenä auktoriteettina. Tämä asema ei kiteydy pelkästään kotiseurakunnan johtajana toimimiseen, vaan Paavalin tapaan nostaa Priska (ja luonnollisesti myös Akylas) jalustalle hänen työtoverinaan on samalla julkinen ja retorisesti merkittävä suositus kaikille Korintin ja Rooman seurakunnille.

3.3. Foibe

Foibe on Roomalaiskirjeessä erityinen nainen, sillä hän on Andronikuksen ja Junian lisäksi (16:7) ainoa henkilö, jonka Paavali kertoo toimivan konkreettisesti ja tunnustetussa hengellisessä tehtävässä (16:1–2). Toisin sanoen, Paavali antaa Foibelle tittelin. Tässä Foibeaa käsittelevässä jaksossa keskiössä ovat edelleen sosiokulttuurilliset ulottuvuudet ja terminologia, jotka määrittelevät Foiben auktoriteettiasemaan liittyvää avaruutta. Tulee selväksi, että Foiben sosiaalinen status vaikutti myös hänen asemaansa varhaisen seurakunnallisena auktoriteettina.

3.3.1. Roomalaiskirjeen teksti ja siitä nousevat kysymykset

¹Συνίστημι δὲ ὑμῖν Φοίβην τὴν ἀδελφὴν ἡμῶν, οὗσαν καὶ διάκονον τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχρεαῖς, ²ἵνα αὐτὴν προσδέξησθε ἐν κυρίῳ ἀξίως τῶν ἁγίων καὶ παραστῆτε αὐτῇ ἐν ᾧ ἂν ὑμῶν χρῆζη πράγματι· καὶ γὰρ αὐτὴ προστάτις πολλῶν ἐγενήθη καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ. (Room. 16:1–2)

¹Minä suosittelen teille sisartamme Foibeaa, Kenkreaan seurakunnan diakonia, ²että ottaisitte hänet vastaan Herrassa niin kuin pyhiä kunnioitetaan, ja auttaisitte häntä hänen tarpeissaan, sillä hän on ollut patronus monille ja (myös) minulle itselleni. (Room. 16:1–2)

Roomalaiskirjeen jakeissa 16:1–2 Paavali esittää Rooman seurakunnille hyvin voimakkaan suosituksen Kenkreaan seurakunnan palvelijan (διάκονον τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχρεαῖς) Foiben vastaanottamiseksi.¹¹⁴ Paavalin mukaan Foibe ansaitsee arvolleen sopivan vastaanoton (ἀξίως τῶν ἁγίων), ja siksi Paavali kehottaakin kirjeen vastaanottajia vastaamaan Foiben tarpeisiin kaikessa, mitä tämä tarvitsee (παραστῆτε αὐτῇ ἐν ᾧ ἂν ὑμῶν χρῆζη πράγματι). Tämän sanottuaan Paavali palaa vielä syihin, joiden vuoksi hän näkee Foiben olevan

¹¹⁴ Keener 2009, 182.

huolehtimisen arvoinen. Paavali toteaa Foiben olleen johtaja (προστάτης) monille, mukaan lukien Paavalille itselleen (καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ).¹¹⁵

Jakeiden rakennetta tarkasteltaessa esiin nousee suosituksille hyvin tyypillinen kolmijakoinen muoto: esittely, suositukset ja suositellut toimet. Toki normaalista poikkeavana kirjallisena piirteenä voidaan pitää paluuta suositukseen vielä jakeen 16:2b lopussa.¹¹⁶

Nimensä perusteella Foiben uskotaan olevan pakanakäännynäinen mutta kuitenkin vapautettu orja, jonka puolesta hänen ilmeinen sosiaalinen asemansa ja varallisuutensakin puhuu.¹¹⁷ Lisäksi monet tutkijat arvioivat Foiben toimittaneen ja esittäneen Paavalin kirjeen Rooman seurakunnille.¹¹⁸ Longeneckerin mukaan tämä teki Foibesta myös Paavalin auktoritatiivisen tulkitsijan tilanteissa, joissa kuulijoille jäi kysyttävää kirjeen sisällöstä tai Paavalin tarkoituspäristä.¹¹⁹

Kaikkia edellä esitettyjä huomioita ei kuitenkaan voida pitää itsestäänselvyyksinä. Oleelliset kysymykset Foiben asemasta ja auktoriteetista Roomalaiskirjeen 16:1–2 jakeissa liittyvätkin siihen, mitä Paavali tarkalleen ottaen tarkoittaa viitatessaan Foibeen termeillä διάκονος ja πρόστατης?

3.3.2. Foibe ja diakonin virka

Kuten kääntämisen ja tulkinnan kohdalla yleensä, myös määriteltäessä διάκονος-sanan merkityskenttää on johdonmukaista huomioida erityisesti Roomalaiskirjeen 16:1–2 välitön asiayhteys, jossa sana ilmenee.¹²⁰ Jakeiden perusteella, etenkin partisiipin οὔσαν vahvistamana, on selvää, että Foibe kantaa seurakuntansa keskellä hengellistä tehtävää¹²¹, mikä kaikkein abstrakteimmassakin ulottuvuudessa viestii erityisen auktoriteettiaseman puolesta.¹²² Tämä on taustalla myös Paavalin kehotuksessa ottaa Foibe vastaan niin kuin pyhiä tulisi kunnioittaa.¹²³ Lisäksi maskuliini διάκονος, jota Paavali käyttää Foiben virasta on siinä mielessä mielenkiintoinen, että sen feminiininen muoto tuli tunnetuksi vasta

¹¹⁵ Ks. Payne 2009, 62.

¹¹⁶ Jewett & Kotansky 2006, 942.

¹¹⁷ Jewett & Kotansky 2006, 943; Clarke 2012, 68.

¹¹⁸ Pihlava 2017, 150; Longenecker 2016, 1064; Keener 2009, 182; Gillman 1992, 348.

¹¹⁹ Longenecker 2016, 1064–1065; Jewett & Kotansky 2006, 943.

¹²⁰ Laajemmassa Roomalaiskirjeen kontekstissa, ks. Room. 13:4, 15:8 ja Paavalin muussa tekstikorpuksessa ks. Fil. 1:1.

¹²¹ Westfall (2016, 273.) huomauttaa tutkijoiden välillä käytävän väittelyä siitä, olisivatko esimerkiksi vanhimman ja diakonin virat vielä ensimmäisellä vuosisadalla jalostuneet teknisiksi seurakuntavirkaa ja sen rajoja tarkasti ilmentäviksi termeiksi. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteikö seurakuntavirkoja olisi ollut olemassa, niin kuin Room. 16.1–2 antaa ymmärtää.

¹²² Vrt. Payne 2009, 61; Longenecker 2016, 1064; Samasta syystä Moon tulkinta, että Paavalin viittaus Foibeen sanalla διάκονος olisi verrannollinen viittaukseen kenestä tahansa kristitystä, koska kaikki ovat Kristuksen palvelijoita, on tässä yhteydessä sopimaton. (vrt. Moo 1996, 913.)

¹²³ Dunn 1988, 888.

kolmannella vuosisadalla.¹²⁴ Tämän voi nähdä heijastelevan todellisuutta, jossa virassa tunnustettuja seurakuntapalvelijoita ei ollut vielä monta.¹²⁵

Se mikä Roomalaiskirjeessä jää Foiben osalta jossain määrin epäselväksi on kuitenkin hänen palvelutehtävänsä luonne. Paavalin tunnustetuissa kirjeissä kaikki, mitä diakonin (διάκονος) virasta seurakunnassa osataan sanoa perustuu pitkälti Room. 16:1 ja Fil. 1:1 varaan. Toki 1. Tim. 3:8–13 voidaan ajatella valaisevan diakonin virkaan liittyviä moraalisia vaatimuksia, mutta näissäkin jakeissa diakonin varsinainen toimenkuva jää pimentoon sen lisäksi, että kirje ei todennäköisesti ole Paavalin käsialaa vaan pseudepigrifi.¹²⁶

3.3.3. Foibe patronuksena

Vaikka Foiben seurakuntavirkaan (διάκονος) liittyvät palvelutehtävät jäävätkin jossain määrin epäselviksi, toisin on termin προστάτις¹²⁷ kanssa. Palatessaan vielä jakeen 16:2b suosittelemaan Foibe Rooman seurakunnalle, Paavali kutsuu tätä johtajaksi tai patronukseksi monelle ja itselleen.¹²⁸ Ainoaksi johdonmukaiseksi tulkinnalliseksi kysymykseksi jää, kummalla sanalla προστάτις tässä asiayhteydessä tulisi kääntää. Leksikaalinen evidenssi tämän puolesta on vastaansanomaton.¹²⁹ Sen sijaan tulkinnat, joiden päämääränä on minimoida Foiben auktoriteetti vain Paavalin alaisen avustajan rooliin, eivät toimi, sikäli kuin Room. 16:1–2 otetaan kokonaisuudessaan huomioon yhdessä jo aiemmin esille tulleiden sosiokulttuurillisten seikkojen kanssa.¹³⁰ Payne toteaaikin oikein, että kaikki kuvaukset ja tittelit Room. 16:1–2 jakeissa korostavat tietoisesti Foiben auktoriteettia.¹³¹

Lopulta Payne päätyykin ratkaisuun kääntää sanan προστάτις mielestään tavanomaisimmalla tavalla *johtaja*, jota myös *LSJ* tarjoaa yhdeksi käännösratkaisuksi.¹³² Perusteena ratkaisulle on se, ettei Foibe olisi voinut toimia Paavalin patronuksena, koska

¹²⁴ Pihlava 2017, 149.

¹²⁵ Pihlava 2017, 149.

¹²⁶ Fee 2011b, 23–24. Tarkemmin syistä, miksi kirjeitä Timoteukselle pidetään pseudepigrifeina, ks. 24–26. Huom! Vaikka kumpikin Timoteukselle osoitetuista kanonisista kirjeistä osoitettaisiin Paavalin kirjoittamiksi, ne eivät kuitenkaan sisältönsä puolesta vaikuttaisi tämän tutkielman keskeiseen argumenttiin millään tavalla.

¹²⁷ Ks. myös *LSJ*: προστάτις (Subst. nom. yks., fem.). Vrt. προστάτης. Naisista käytetty προστάτις ja miehistä käytetty προστάτης merkitsevät samaa. Nämä sanat on perusteltua kääntää esimerkiksi johtajaksi, viran haltijaksi tai esimieheksi. On huomattavaa, että tietyissä asiayhteyksissä sana merkitsee myös suojelijaa, joka vastaa latinan patronusta eli toimii sen vastineena.

¹²⁸ Dunn 1988, 888.

¹²⁹ Pihlava 2017, 149; Payne 2009, 62–63; Dunn 1988, 888–889.

¹³⁰ Esim. Moo 1996, 915–916. Moo tekee kestävämmän ratkaisun etsiessään sanalle προστάτις täysin kontekstistaan irrallisia merkityksiä sanan ”vaihtoehtoista verbimuodoista.” Tätä ratkaisua Moo perustelee muun muassa sillä, että on vaikeaa nähdä Paavalin olleen missään vaiheessa Foiben auktoriteetin alaisena. Lisäksi Moon ymmärrys patronuksen auktoritatiivisesta roolista roomalaisessa yhteiskunnassa jättää toivomisen varaa. Myös jakeen 16:2 irrottaminen seurakunnallisesta kontekstista on hyvin erikoinen malli lähestyä tekstiä.

¹³¹ Payne 2009, 62.

¹³² Payne 2009, 63; *LSJ*: προστάτις.

Paavali oli Rooman vapaa kansalainen ja koska Foiben kohdalla johtamisessa oli kyse erityisesti seurakunnan hengellisestä kaitsemisesta.¹³³ Paynen näkemys voidaan kuitenkin haastaa niin sosiokulttuurillisista kuin tekstin kontekstuaalisista seikoista käsin. Paavali osoittaa Foibea kohtaan kunnioitusta, mikä kuului patronus-klientti suhteeseen.¹³⁴ Lisäksi ei ole mitenkään ennen kuulumatonta, etteikö nainen olisi voinut toimia synagogan johtajana¹³⁵ tai patronuksena vapaalle kansalaiselle tai yhteisölle myös juutalaisessa kontekstissa, josta Paavali on lähtöisin.¹³⁶ Sinänsä voidaan pitää siis hyvin todennäköisenä, että Foibe rahoitti ja mahdollisti niin seurakunnan kuin Paavalinkin toimintaa. Toisaalta tapa, jolla Paavali kehottaa kohtaamaan Foibea, ja termit, jotka Paavali yhdistää Foibeen puhuvat sen puolesta, että hän nautti myös johtajan asemaa kotiseurakunnassaan Kenkreassa ja muidenkin kristittyjen parissa – mukaan lukien Paavalin.

3.3.4. Yhteenveto

Roomalaiskirjeen jakeet 16:1–2 ovat Paavalin selkokielen suositus Foibesta, Kenkrean seurakunnan virassa toimivasta diakonista ja johtajasta, jopa patronuksesta sekä Paavalille että monille muillekin. On selvää, että Foibe on auktoritatiivisessa asemassa niin virkansa kuin sosiaalisen asemansakin puolesta. Tätä tukevat niin leksikaalinen evidenssi kuin sosiokulttuurillisista tekijöistä nousevat seikat. Edelliseen liittyen voidaan pitää myös mahdollisena, että Foibe toimi myös perhekunnan päämiehenä, jonka kodissa seurakunta kokoontui.

3.4. Junia

Roomalaiskirjeen 16:7 jakeen tulkinta nousee suureen arvoon osana tämän tutkielman kumulatiivista argumenttia. Jakeen merkityksen teologian näkökulmasta voisi kiteyttää seuraavasti: Mikäli *Ἰουβίαν* voidaan osoittaa olleen nainen ja apostoli, se tarkoittaisi sitä, että kysymys sukupuoleen liittyvistä – ja myös monille kirkkotraditioille tyypillisistä – rajauksista

¹³³ Payne 2009, 63.

¹³⁴ Pihlava 2017, 149.

¹³⁵ Brooten 1982; Horbury 1999.

¹³⁶ Ks. Hakola 2021, 242–243. Hakola nostaa tutkimuksessaan esiin tunnetun Akmonian kaupungissa vaikuttaneen ja sen eliittiin kuuluneen Julia Severa-nimisen naisen, jonka tiedetään toimineen ensimmäisen vuosisadan puolivälissä juutalaisen yhteisön patronuksena. On tunnettua, että Julia Severa rakennutti paikallisen synagogan ja tuki toimintaa omalla vaikutusvallallaan. Sen sijaan hänen kääntymyksestään ei ole olemassa minkäänlaisia todisteita, vaan pikemminkin päinvastoin. Hakola huomauttaakin tapauksen osoittavan, että paikalliset synagogayhteisöt olivat ”muiden kansallisten, uskonnollisten ja ammatillisten yhteisöjen tavoin aktiivisesti mukana monimuotoisissa urbaaneissa vuorovaikutusverkoissa.” (243.) Yhtäältä, niin kuin Donaldson (2007, 465–466.) vihjaa, Julia Severan voi ajatella toimineen poliittisesti hyvinkin viisaasti vaikutusvallan hankkimisen näkökulmasta tukemalla useita uskonnollisia yhteisöjä taloudellisesti ja materiaalisesti. Oleellista tämän tutkielman kannalta on se, että tapaus osoittaa naisen konkreettisesti toimineen patronuksena vapaillekin kansalaisille.

naisten hengellisen toimijuuden sekä auktoriteetin suhteen asettuisi kyseenalaiseksi. Tutkimusta Room. 16:7 jakeesta onkin tehty runsaasti viime vuosikymmenten aikana. Tekstistä nousee useampia kysymyksiä, jotka edellyttävät tarkempaa tarkastelua.

Tekstikritiikin näkökulmasta merkittävä kysymys liittyy Junian nimeen. Olisiko kuitenkin niin, että naisen nimen Ἰουνίαν sijaan kyse olisikin miehestä nimeltä Junias (Ἰουνιᾶν)? Lisäksi jae kokonaisuudessaan on herättänyt keskustelua ja tuottanut erilaisia tulkintoja. On selvää, että eri kristillisten traditioiden mukanaan tuoma painolasti on osaltaan ohjannut tulkintaa. Jo yksistään se pakottaa uudelleen arvioimaan Uuden testamentin sukupuoleen liittyviä kysymyksiä ja Paavalin suhtautumista naisiin työtovereinaan, mikäli Paavali viittaa tässä jakeessa naiseen nimeltä Junia ja samalla tunnustaa tämän apostoliksi. Samasta syystä Roomalaiskirjeen 16:7 jakeen tulkinta on tärkeä, vaikkakaan ei ratkaiseva, tässä tutkielmassa esitetyn argumentin kannalta.¹³⁷

3.4.1. Tekstikriittinen kysymys: Ἰουλίαν, Ἰουνίαν vai Ἰουνιᾶν?

Nestle-Aland 28 -tekstilaitos ehdottaa Room. 16:7 jakeen alkuperäiseksi lukutavaksi Juniaa (Ἰουνίαν) Julian (Ἰουλίαν) ja Junia(nu)ksen (Ἰουνιᾶν) sijaan. Kahden naisen nimen väliltä tekstejä analysoivan komitean päätös oli yksimielinen käsikirjoitusevidenssin painon valossa.¹³⁸ Sen sijaan kysymys Ἰουνίαν korkomerkeistä jakoi Metzgerin mukaan komitean mielipiteitä mutta lähinnä siitä syystä, että kokonaisuuden valossa joidenkin tutkijoiden oli vaikea hyväksyä ajatusta naisesta apostolien joukossa.¹³⁹ Koska nimi taipuu akkusatiivissa, jotkut tutkijat ovat nähneet siinä mahdollisuuden argumentoida sirkumfleksin puolesta (Ἰουνιᾶν), mikä tekisi nimestä maskuliinin Junias, mikä taas olisi lyhenne nimestä Junianus.¹⁴⁰ Väite on kuitenkin melko heikosti perusteltavissa.

Moo huomauttaa, että Ἰουνίαν maskuliinisen lukutavan (Junias/Junianus) historia yltää vain 1300-luvulle saakka, kun taas ennen myöhäiskeskiaikaa voidaan varmuudella väittää vallinneen vankan yksimielisyyden feminiinisestä lukutavasta Junian tai Julian välillä.¹⁴¹

¹³⁷ Argumentit Khloen, Priskan ja Foiben asemasta sekä palvelutehtävästä seurakuntiansa keskellä seisovat omilla jaloillaan.

¹³⁸ Ἰουλίαν esiintyy vain seuraavissa teksteissä: \mathfrak{B}^46 6. 606. 1718. 2685 ar b vg^{mss} bo. Vallitsevaa lukutapaa (Ἰουνίαν) tukeviksi teksteiksi nähtiin B² D² L Ψ 33. 81. 104. 365. 630. 1175. 1241. 1505. 1739. 1881 (sine acc. κ A B* C D* F G P).

¹³⁹ Metzger 1999, 475; Jewett & Kotansky 2009, 961. Monet englanninkieliset raamatunkäännökset kuten RSV, NEB, NIV ja NJB noudattelevat maskuliinista lukutapaa. Sen sijaan esimerkiksi ESV, KJV, NRSV ja REB seuraavat feminiinistä lukutapaa.

¹⁴⁰ Moo 1996, 921–922; Metzger 1999, 475.

¹⁴¹ Moo 1996, 922; näin myös Epp 2020, 44–45.

Patrististen kommentaattorien¹⁴² lisäksi vahvan tuen feminiiniselle lukutavalla antaa myös se, ettei akkusatiivissa taipuvasta miehen nimestä Junias (Ἰουνιάς) ole löydettävissä minkäänlaista konkreettista käsikirjoitus- tai muuta evidenssiä.¹⁴³ Niinpä Juniaksen osalta kyse ei ole edes variantista, vaan kuten Epp asian ilmaisee, hypoteettisesta maskuliinista akkusatiivissa, mikä on sattumalta identtinen feminiinisen akkusatiivin kanssa.¹⁴⁴ Junia taas oli hyvin tunnettu latinalainen naisen nimi ja se esiintyy yli 250 kertaa kreikan- ja latinankielisissä seinäkirjoituksista pelkästään Rooman alueelta.¹⁴⁵

Myös jakeen asiayhteys ja Paavalin johdonmukainen tapa esitellä aviopareja tukee tulkintaa, että Junia on nainen. Samoin kuin Paavali kehottaa tervehtimään Andronikusta ja Juniaa (16:7 ἀπάσασθε Ἀνδρόνικον καὶ Ἰουνίαν), hän kehottaa tervehtimään myös Priskaa ja Akylasta (16:3 Ἀπάσασθε Πρίσκαν καὶ Ἀκύλαν) sekä Filologusta ja Juliaa (16:15 ἀπάσασθε Φιλόλογον καὶ Ἰουλίαν).¹⁴⁶ Nykyisin Ἰουνίαν oikeasta lukutavasta ja sukupuolesta vallitsee vahva konsensus tutkijoiden parissa: Junia, nainen.

3.4.2. Teksti ja sen kääntäminen

ἀπάσασθε Ἀνδρόνικον καὶ Ἰουνίαν τοὺς συγγενεῖς μου καὶ συναιχμαλώτους μου, οἵτινες εἰσιν ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις, οἱ καὶ πρὸ ἐμοῦ γέγοναν ἐν Χριστῷ. (Room. 16:7)

Tervehtikää Andronikusta ja Juniaa, minun heimolaisiani ja vankitovereitani, jotka ovat merkittäviä apostolien joukossa, ja jotka ennen minua ovat olleet Kristuksessa. (Room. 16:7)

Kysymys siitä esitteleekö Paavali Junian apostolin roolissa, vai löytyykö ilmaisulle kenties jotakin toisia tulkintoja, on jakanut tutkijoita vuosikymmenien ajan. Keskiössä on kysymys Roomalaiskirjeen 16:7 ilmaisun ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις tulkinnasta. Jotkut ovat nähneet ilmaisussa mahdollisuuden tulkita sitä siten, että Andronikus ja Junia olivat ”apostolien arvostamia”. Toiset myöntävät, ettei edellinen ole kuitenkaan luonnollisin lukutapa, vaan ilmaisu kuuluisi ymmärtää Andronikuksen ja Junian olleen ”arvostettuja apostoleja”. Kolmannet, kuten esimerkiksi Moo, ovat sitä mieltä, että molemmat edellisiin ryhmiin lukeutuvista tulkitsijoista sortuvat ylikorostamaan apostolin käsitettä, sillä kyse ei kuitenkaan ole auktoritatiivisesta asemasta niin kuin ”Kahdellatoista” tai Paavalilla, vaan viestinviejästä tai matkustavasta lähetystyöntekijästä.¹⁴⁷ Vain tulkinta, jossa Andronikus ja Junia ovat ”arvostettuja apostoleja”, vaikuttaa kuitenkin perustellulta.

¹⁴² Fitzmyer 2008, 737–738. Fitzmyer antaa varsin mittavan listan patristisista lähteistä, jotka tukevat feminiinistä lukutapaa; Jewett & Kotansky 2006, 961; ks. erityisesti Konstantinopolin patriarkka Khrystostomoksen (347–407 jaa.) kommentit Roomalaiskirjeen jakeista 16:7, ks. *Epistolanum ad Romanos*, 31.2.

¹⁴³ Dunn 1988, 894; Metzger 1999, 475; Keener 1992, 242.

¹⁴⁴ Epp 2020, 44, 46–47; Longenecker 2016, 1060–1061.

¹⁴⁵ Metzger 1999, 475; Jewett & Kotansky 2006, 961.

¹⁴⁶ Moo 1996, 923; Longenecker 2016, 1068.

¹⁴⁷ Moo 1996, 923–924; vrt. Epp 2005, 69.

Ensinnäkään jakeessa ei sinänsä ole mitään kieliopillisesti vaikeaselkoista. Datiivilla järjestyvä prepositio ἐν ilmaisee selvästi Andronikuksen ja Junian lukeutuvan apostolien joukkoon (τοῖς ἀποστόλοις).¹⁴⁸

Toiseksi, samassa yhteydessä käytetystä adjektiivista ἐπίσημος LSJ antaa määritelmät: huomattava, merkittävä (notable, remarkable).¹⁴⁹ Tämä tekisi pariskunnasta merkittäviä apostolien joukossa.

Kolmanneksi, Paavalin mainitseman pariskunnan asemasta vihjaa myös jakeen sisäinen asiayhteys. Aluksi Paavali esittää Andronikuksen ja Junian heimolaisinaan ja vankitovereinaan (τοὺς συγγενεῖς μου καὶ συναιχμαλώτους μου) ja ilmaisun ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις jäljessä Paavali vielä painottaa näiden olleen Kristuksessa ennen häntä (οἱ καὶ πρὸ ἐμοῦ γέγοναν ἐν Χριστῷ).¹⁵⁰

Neljänneksi lienee paikallaan vielä täsmentää Paavalin käyttämää termiä ἀπόστολος. Vaikka naisen toimiminen Paavalin tehtävää vastaavassa toimessa aiheuttaisi ristiriitaisia tunteita vallitsevien kirkkotraditioiden tai tutkijoiden parissa, Paavalin tekstien perusteella on kuitenkin keinoitekoista väittää termin auktoritatiivisen arvon häviävän ”Kahdentoista” piiriin ulkopuolelle astuttaessa.¹⁵¹ Kuten Epp huomauttaa, Paavali itse ei kuulunut näiden kahdentoista apostolin piiriin, kuten ei Barnabaskaan (1. Kor. 9:5–6, ἀπόστολοι), Apollos (1. Kor. 4:6, 9, ἀποστόλους), Erafroditus (Fil. 2:25, ἀπόστολον) tai Silvanus ja Timoteus (1. Tess. 1:1, 2:7, Χριστοῦ ἀπόστολοι) Paavalin kirjeissä mainituista muista apostoleista.¹⁵² Paavalin ei liioin voi väittää puhuneen löyhästi omasta apostolin tehtävästään (ks. 1. Kor. 9:1–6), vaan hän näkee itselleen kuuluvan samat oikeudet kuin Pietarille apostolin tehtävän perusteella.¹⁵³ Paavali myös määrittelee kirjeissään apostolin tehtävän edellytykset.

¹⁴⁸ Ks. Aejmelaus 2016, 155. Kyse on Uuden testamentin yleisimmästä datiiivilla järjestyvän preposition ilmentymästä, mikä Aejmelauksen mukaan liittyy ilmaisuihin, ”joissa monin eri vivahtein, konkreettisesti ja abstraktisti, puhutaan jonkin *sisäissä* olemisesta.”; Epp 2002, 71–78.

¹⁴⁹ Tarkemmin sanan ἐπίσημος semanttisesta kentästä ks. LSJ; vrt. Jewett & Kotansky 2006, 963: ”Thus τὸ ἐπίσημον was used to refer to the badge distinguishing one shield from another [Herodotus *Histories*, 9.74], the flag or figurehead that identifies one ship in comparison with an otherwise identical ship in the same class [Herodotus *Histories*, 8.88], or the device stamped on a coin to distinguish it from another [Plutarkhos *Theseus and Romulus*, 6.1]. The adjective is used by 3 Macc 6:1* to identify Eleazar as ἐπίσημος τῶν ἀπὸ τῆς χώρας ἱερέων (‘remarkable among the priests of the country’) and by Josephus to describe Mary of Bethzuba as ‘remarkable (ἐπίσημος) by reason of family and fortune’ [*Jewish Wars*, 6.201]. A striking confirmation of this interpretation is provided by Chrysostom’s comment about Junia: ‘Even to be an apostle is great, but also to be prominent among them—consider how wonderful a song of honor that is!’”

¹⁵⁰ Samoin myös Longenecker 2016, 1069.

¹⁵¹ ”Kahdellatoista” viitataan Jeesuksen lähimpiin opetuslapsiin, joista viimeisin Mattias valittiin arvalla monien ehdokkaiden joukosta (Ap.t. 1:20–26). Kriteeriksi ehdokkaille asetettiin se, että nämä olivat vaeltaneet Jeesuksen ja opetuslasten matkassa Jeesuksen kolmivuotisen palvelutehtävän ajan.

¹⁵² Epp 2005, 69; Westfall 2016, 271; ks. Collins 1999, 336. Myös Collins alleviivaa sitä, että toisin kuin esimerkiksi Synoptisissa evankeliumeissa, Paavali ei rajoita termin apostoli käyttöä ”kahdentoista” piiriin.

¹⁵³ Fee 2014, 440.

Puolustaessaan omaa apostolin tehtäväänsä, Paavali kertoo sen edellyttävän ylösnousseen Kristuksen kohtaamisen (1. Kor. 9:1; Gal. 1:1, 15–17) ja jumalallista kutsua sekä erottautumista julistamaan ilosanomaa (Room. 1:1–5; 1. Kor. 1:1, Gal. 1:1, 15–17). Lisäksi Paavalin mukaan apostolin tehtävästä todistavat ihmeet, merkit ja voimateot (1. Kor. 15:9–10; 2. Kor. 12:11–12.).¹⁵⁴ On siis vaikeaa nähdä, että Paavali olisi väljästi kutsunut termillä ἀπόστολος heitä, jotka eivät täyttäneet hänen itsensä asettamia kriteerejä.

Sen perusteella, mitä Room. 16:7 jakeen tekstistä voidaan lukea ja olettaa, Andronikus ja Junia täyttävät mainitut kriteerit Paavalin mielestä, vieläpä erityisellä tavalla. Pariskunnan erityinen arvo Roomalaiskirjeessä saattaa johtua siitä – niin kuin Dunn asian ilmaisee, että juutalaiset Andronikus ja Junia kuuluivat Paavalin mukaan siihen rajattuun joukkoon, joka hetken aikaa sai ilmestyksen kautta kohdata ylösnousseen Kristuksen.¹⁵⁵ Yhtäältä Andronikuksen ja Junian erityistä arvoa Paavalin silmissä nostivat todennäköisesti ahkeruus, kestävyys ja menestys evankeliumin julistustehtävissä, kun nämä siirtyivät Juudean provinssista Roomaan. Toki arvostus myös paikallisen seurakunnan keskellä vaikutti asiaan.¹⁵⁶

3.4.3. Yhteenveto

Roomalaiskirjeen 16:7 jae puhuu vastaansanomattomalla painolla erityisen kunnioitetusta naisapostolista nimeltä Junia. Kieliopillisesti on vaikein mahdollista tehdä Andronikuksesta ja Juniasta vain apostolien tuntemia. Tällainen tulkinta ei kestä jakeen luontevan lukutavan rinnalla. Toiseksi kyseinen tulkintatapa edellyttäisi jakeen muun sisällön sivuuttamista. Lisäksi, toisin kuin Moo ehdottaa, Paavalin johdonmukainen tapa puhua apostolin tehtävästään ei liioin anna tilaa termin uudelleen tulkitsemiselle ja pelkistämiseksi vain lähetti tai viestinviejän rooliin.

Jakeen tulkinnalla on valtavasti merkitystä. Mikäli Paavalin teologiassa ensimmäisellä vuosiadalla apostolin tehtävään ei liittynyt sukupuolisidonnaisia edellytyksiä, voidaan hyvällä syyllä kysyä, oliko Paavalin teologiassa sukupuolisidonnaisia hengellisiä auktoriteettirooleja ollenkaan. Koska Paavali piti apostolin tehtävää yhtenä perustavaa laatua olevista hengellisistä lahjoista (ks. 1. Kor. 12:28–29), on hyvin ristiriitaista olettaa naisen toimineen apostolina kuitenkin vailla hengellistä auktoriteettiasemaa seurakunnan keskellä.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Epp 2005, 70.

¹⁵⁵ Dunn 1988, 895.

¹⁵⁶ Longenecker 2016, 1069; ks. myös Campbell 2002, 111.

¹⁵⁷ Westfall 2016, 271.

3.5. Muita naisia, titteleitä ja fraaseja Paavalin teksteissä

Edellä käsitellyt Khloe, Priska, Foibe, ja Junia ovat saaneet tässä tutkielmassa erityistä huomiota, koska he edustavat sosiaalisen statuksensa, palvelutehtäviensä ja ylipäättään Paavalin tekstien valossa sitä moninaisuutta, jossa Paavali katsoo, että naisen on sopivaa toimia niin hengellisenä toimijana kuin auktoriteettiasemassa olevana johtajanakin. Jo mainittujen naisten lisäksi Paavalin kirjeet sisältävät muitakin nimeltä mainittuja naisia, joiden palvelutehtävästä Paavali antaa julkisen tunnustuksen.

Roomalaiskirjeessä Paavali mainitsee nimeltä Marian, jonka hän kertoo nähneen paljon vaivaa roomalaisen seurakunnan eteen (16:6).¹⁵⁸ Lisäksi hän mainitsee sisaret Tryfainan ja Tryfosan sekä Persiksen. Paavalille rakas sisar luetaan Roomalaiskirjeessä niiden joukkoon, jotka ovat nähneet paljon vaivaa Herrassa (16:12). Dunn arvioi arkeologisen evidenssin ja työntekoon tehdyn viittauksen perusteella, että kolme viimeksi mainittua olivat Rooman vapaita kansalaisia.¹⁵⁹ Lisäksi Paavali mainitsee nimeltä Filologuksen puolison Julian (16:15) kutsuen häntä yhdessä muiden joukossa pyhiksi.¹⁶⁰

Vähemmälle huomiolle jääneistä muista Paavalin kirjoittamina pidetyistä kirjeistä vain Filippiiläiskirjeessä mainitaan nimeltä vielä kaksi naista nimeltä Euodia ja Syntyke (Fil. 4:2–3). Sen lisäksi, että Paavali kehottaa näitä elämään sovussa keskenään, hän antaa myös tunnustuksen naisten kestäväisyydestä vaikeuksissa ja roolista Paavalin missiossa hänen työtovereinaan yhdessä Klemensin kanssa.¹⁶¹ Lisäksi huomattavaa on se, että Paavali käyttää heistä samaa termiä työtoveri (συνεργός) kuin muistakin edellä mainituista naisista. Muuta Euodiasta ja Syntykestä ei voida varmuudella todeta. On kuitenkin perusteltua ajatella Osiekin tavoin, ettei Paavali kehuisi näitä ja myös aiemmin mainittuja naisia kovasta työstä ja kutsuisi heitä työtovereikseen muussa mielessä kuin viittauksena saarnaamiseen, opettamiseen, tarpeista huolehtimiseen tai muihin palvelutehtäviin varhaisissa seurakuntayhteisöissä.¹⁶²

3.6. Yhteenveto

Tässä pääluvussa on pyritty tarkastelemaan Paavalin tekstejä metodologisesti mahdollisimman laaja-alaisen tutkimuksen valossa. Eräs tutkimuksen seurauksista on se, että Paavali sijoittuu tukevasti antiikin maailmaan, jonka vallitsevat yhteiskunnalliset arvot,

¹⁵⁸ Vaivannäkö jää kuitenkin sisällöllisesti määrittelemättä.

¹⁵⁹ Dunn 1988, 897; vrt. Fitzmyer 2008, 741.

¹⁶⁰ Fitzmyer 2008, 741.

¹⁶¹ Holloway 2017, 182; ks. LSJ: συναθλέω viittaa jaettuun kärsimykseen. Filippiiläiskirjeen 4:3 yhteydessä ilmaisu vastaisi myös rinnalla taistelemista.

¹⁶² Osiek, 2019, 511.

käsitykset ja ideologiat näyttelevät roolia Paavalin tekstien heijastelemassa symboliuniversumissa myös naisista ja naisen auktoriteetista puhuttaessa. Nyansseja laajaan kuvaan antiikin Roomasta tuo sen huomaaminen, että monet naiset toimivat roomalaisessa yhteiskunnassa perhekuntiensa päämiehinä, jopa vapaille kansalaisille. Lisäksi heidän oli mahdollista harjoittaa liiketoimintaa ja menestyä omilla ansioillaan. Nämä piirteet vaikuttavat yhdistävän monia Paavalin eri seurakunnille suosittelemista naisista.

Perhekuntien päämiehen asema on siinä mielessä erityisen merkittävä, että koti toimi niin metaforana kuin konkreettisena paikkana seurakunnan toiminnalle. Koska perhekuntien päämiehen rooli ei ollut varattuna pelkästään miehille ja koska koti oli seurakunnallisen toiminnan keskiössä, voidaan argumentoida, että monien naisten oli helpompaa toimia auktoriteettiasemassa. Samasta syystä Paavalille ei ollut uutta tai radikaalia nostaa julkisesti kirjeissään jalustalle naisia johtavina hengellisinä toimijoina ja omina työtovereinaan. Ei siis ole yllättävää, että tekstianalyysien perusteella on vain johdonmukaista ajatella esimerkiksi Khloen ja Priskan toimineen kotiseurakuntiansa johtajien asemassa.

Paavalilaisessa symboliuniversumissa on läsnä klienttijärjestelmästä kumpuavat vastavuoroisen kunnioittamisen periaatteet. Paavalin voi nähdä olevan julkisen kiitoksen velkaa Priskalle ja Akylaalle sekä Foibelle näiden tuettua hänen missiotaan taloudellisesti. Toisaalta on selvää, etteivät mainitut ihmissuhteet, vastavuoroisuuden periaate ja Paavalin antamat suositukset rajaudu tähän sosiologiseen ulottuvuuteen, vaan hän kutsuu naisia työtovereikseen käyttäen näistä sellaisia nimityksiä, jotka Paavalin näkökulmasta vastaavat kyseisten naisten henkilökohtaista hengellisen toimijuuden kenttää.¹⁶³ Toisin sanoen myös teologiset ulottuvuudet erottuvat ja tulevat yhteen paavalilaisessa symbolimaailmassa.

Selkeimpinä esimerkkeinä viimeisistä ovat naisapostoli Junia ja Kencrean seurakunnan diakoni Foibe. Apostolin virka ei selvästikään ole Paavalin teksteissä rajautunut vain kahteentoista lähimpään opetuslapseseen, vaan hän piti itseään tasaveroisena keneen tahansa apostoliin verrattuna. Toisaalta Paavali teksteissään esittelee myös monia apostoleja kahdentoista ulkopuolelta. On huomattavaa, että Paavalin tekstien pohjalta voidaan muodostaa käsitys hänen näkemyksensä mukaisista kriteereistä apostolin viran suhteen. Samaan hengenvetoon on analyysin perusteella todettava, että Junia täyttää Paavalin kriteerit, sillä muutoin Paavalilla ei olisi ollut mitään syytä kutsua Juniaa apostoliksi. Toki siihenkin

¹⁶³ Hengen lahjojen ja tehtävien suhteen Paavali ajattelee Pyhän Hengen toimivan jokaisen ihmisen kohdalla niin kuin tahtoo sukupuoleen katsomatta. (ks. 1. Kor. 12) Toisaalta tällainen karismaattinen näkökulma ei jää kuitenkaan ainoaksi Hengen lahjoihin liittyväksi näkökulmaksi, vaan Roomalaiskirjeessä Paavali tuo myös luonnolliset lahjat esiin tärkeinä seurakuntaelämän menestyksen kannalta (ks. Room. 12:4–11.).

kiinnitettiin huomiota, etteivät niin kutsutut seurakuntavirat olleet vielä Paavalin aikana jäsenyneet tarkkarajaisiksi seurakuntien parissa. Mutta toisaalta samasta syystä voidaan pitää merkityksellisenä, että Paavali hyvin varhaisessa kehitysvaiheessa nimeää naisen, Foiben, Kenkrean seurakunnan diakonin virassa toimivaksi henkilöksi. Tähän liittyen Jorunn Økland kiteyttääkin asian osuvasti tutkimushistorian näkökulmasta:

[When] scholars did notice the female names, they often found it too incredible that women could have had the level of authority that the letters grant to them. [Thus,] many odd things have happened: female names became male names (Junia to Junias, Rom 16:7); benefactor and leader became "helper" (*prostatis*, Rom 16:2); *diakonos*, which later became a distinct liturgical role (but not yet in Paul's time), has been translated differently when designating a woman versus a man.¹⁶⁴

On selvää, että niin Foiben kuin Juniankin tapauksessa on mahdotonta riisua heiltä auktoritatiivista asemaa, minkä Paavali selväsanaisesti artikuloi kaikkien kuulijoidensa edessä.

Tässä vaiheessa analyysia on myös mahdollista soveltaa toisessa pääluvussa esiteltyä sosiaalisen identiteetin teorian näkökulmaa johtajuuteen. On huomioitava, ettei naisen aseman parantaminen seurakunnan keskellä ollut millään tavalla Paavalin kirjeiden kirjoittamisen erityinen syy tai agenda. Naisauktoiteettien nimeäminen viestii todennäköisimmin kirjeen vastaanottajien kanssa jaetusta henkilöhistoriasta ja kokemuksista nousevaa kunnioitusta mainittuja naisia kohtaan. Muussa tapauksessa Paavali olisi ottanut valtavan riskin korostaessaan nimeämiensä naisten roolia ja auktoiteettiasemaa seurakunnan keskellä. Siitä huolimatta niille löydetään myös sosioekonomisia, uskonnollisia ja yhteiskuntarakenteeseen liittyviä ulottuvuuksia. Paavali ei kuitenkaan voinut kirjoittaa huolimatonta tekstiä. Paavalin ja Korintin seurakunnan välit olivat tulehtuneet, ja Rooman kohdalla kyse oli Paavalille tuntemattomasta seurakunnasta. Paavali joutui siis valitsemaan sanansa tarkasti vahvistaakseen asemaansa ja saavuttaakseen tavoitteensa kummankin seurakunnan suhteen. Niinpä voidaan pitää erittäin epätodennäköisenä, että Paavali olisi tarkoituksellisesti hankaloittanut asemaansa pitämällä esillä päätavoitteisiinsa nähden toissijaisia asioita, puhumattakaan siitä, jos ne olisivat olleet uskonnollisesti ja kulttuurillisesti uusia ja radikaaleja vastaanottavalle seurakunnalle. Päinvastainen selitys on uskottavampi.

Koska Paavali pyrki vahvistamaan auktoiteettiasemaansa niin korinttilaisten kuin roomalaistenkin silmissä, hän vetoaa, muistelee ja suosittelee seurakunnille henkilöitä, jotka myös paikallisen seurakunnan keskellä nauttivat tai saattoivat nauttia seurakuntalaisten arvostusta. Toisin sanoen se, että Paavali nostaa tiettyjä naisia valokeilaan heijastelee varhaisen seurakunnan ensimmäisinä vuosikymmeninä vallinneita prototyyppejä käsityksiä.

¹⁶⁴ Økland 2019, 327.

Merkittävien paikallisten vaikuttajien esillä pitäminen ei olisi heikentänyt Paavalin asemaa kyseisten seurakuntien silmissä, vaan päinvastoin. Tämä selittää paremmin Paavalin ratkaisuja.

Edellisten huomioiden lisäksi voidaan jo todeta, että tutkielman alussa esitelty auktoriteetin määritelmä kuvaa varsin realistisesti moninaisten tekijöiden summaa, josta auktoriteetti muodostuu. Varsinkaan uomiaan hakevan ja yhteiskunnan sykkeessä elävän lähinnä maallikoista koostuvan nuoren kotiseurakuntaliikkeen elämässä ei ole mitenkään outoa havaita sosiaalisen statuksen, tapakulttuurin yhdessä hengellisten tekijöiden kanssa vaikuttavan siihen, miten auktoriteettikäsitteet saivat muotonsa varhaisen seurakunnan keskellä. Luonnollisesti tämän vaikutuksen piiriin tulee laskea myös apostoli Paavalin tekstit.

Lopuksi tähän saakka tutkielmassa esitelty evidenssin paino asettuu selvästi tukemaan seuraavaa tulkintaa: Paavalin teksteissä nainen sai toimia kotiseurakunnan johtajana, apostolina, diakonina ja ylipäätään tasavertaisena työtoverina miesten kanssa.

Johtopäätös ei kuitenkaan ole jännitteetön suhteessa joihinkin muihin tässä tutkielmassa jo analysoituihin Paavalin teksteihin samojen kirjeiden sisällä. Paavalin tunnetuista kirjeistä erityisesti 1. Korinttilaiskirjeen 11:2–16 ja 14:34–35 jakeet ovat vuosikymmenien ajan olleet debatin kohteena. Tutkimushistoria antaa varsin värikkään kuvan jakeiden vaikeatulkintaisuudesta. Viimeisien vuosien aikana jakeiden tulkinnasta on ilmestynyt uusia tutkimuksia ja tulkintoja melko tasaiseen tahtiin. Tutkimusta kuvaa myös metodologioiden kirjo. Jotkut ovat episteemisesti toiveikkaampia kuin toiset sen suhteen, mitä tekstien perusteella ylipäätään voidaan sanoa ja kuinka luotettavana ammennettua tietoa voidaan pitää. Toisaalta kaikille tulkintamalleille yhteistä on operointi tasolla tai toisella tekstin kanssa jostakin tietystä hermeneuttisesta viitekehystä käsin. Tässä tutkielmassa lähtökohta on se, että ulkoisesta maailmasta voidaan saada tietoa, joka on myös lähtökohtana kumulatiivisen argumentin muodostamisella siitä, miten Paavali näki naiset hengellisinä auktoriteetteina. Sen lisäksi tämän pääluvun evidenssi tulee suhteuttaa näkemyksiin ja tulkintaan 1. Kor. 11:2–16 ja 14:34–35 jakeista. Seuraavaksi näitä jakeita käsitellään käänteisessä järjestyksessä. Tutkimusjärjestys selittyy sillä, että tässä tutkielmassa argumentoitu interpolaatioteoria jakeiden 14:34–35 osalta vaikuttaa olennaisesti jakeiden 11:2–16 tulkintaan pohdittaessa naisen asemaa Paavalin teksteissä.

4. Jännitteiset jakeet: 1. Korinttilaiskirje 14:34–35

Tässä pääluvussa tekstianalyysin kohteena ovat 1. Korinttilaiskirjeen jakeet 14:34–35. Kyse on apostoli Paavalin nimissä kulkevasta kirjoituksesta, joka vaikuttaa sisältävän varsin kovan sanoman naisille seurakunnan keskellä: ”Nainen vaietkoon seurakunnassa, sillä heidän ei ole lupa puhua.” Viesti on jännitteinen tutkielman kolmannessa luvussa esitetyn evidenssin valossa. Jakeiden 14:34–35 tulkinta ei käskyn osalta jätä tulkinnan varaa, vaan kielto on ehdoton ja selkeä. Toisaalta 1. Kor. 14:33b syntaksianalyysin valossa jakeiden 34–35 tulkinta muuttuu merkittävällä tavalla. Lauseopillisesti mahdollisia lukutapoja löytyy jopa seitsemän kappaletta.¹⁶⁵ Jakeiden 1. Kor. 14:34–35 tekstikriittinen tarkastelu vaikuttaa kuitenkin selittävän jakson 1. Kor. 14:33b-35 syntaktisia kummallisuuksia. Tässä pääluvussa esitetäänkin, että tekstin sisäinen ja ulkoinen evidenssi puoltavat sitä, että jakeet ovat interpolaatio eli myöhempi lisäys Paavalin tekstiin. Käytännössä väitteen paikkansapitävyys vahvistaisi osaltaan sitä, ettei sukupuoli ensisijaisesti määritellyt henkilön sopivuutta toimia hengellisessä auktoriteettiasemassa varhaisen seurakunnan ensimmäisinä vuosikymmeninä – ainakaan niissä seurakunnissa, joille Paavali kirjeensä osoitti. Sukupuolta keskeisempää vaikuttaa olleen yksilön ja yhteisön jakama karismaattinen kokemus, armolahjat, lahjavirat¹⁶⁶ ja voimavaikutukset henkilöön katsomatta (ks. 1. Kor. 12:4–13).¹⁶⁷

4.1. Lyhyesti tutkimushistoriasta ja tulkinnan kategorioista

Interpolaatioteoria ei ole uusi 1. Kor. 14:34–35 jakeisiin liittyvän tutkimushistorian valossa, vaan käsikirjoituksiin ja jakeiden lukutapaan liittyvistä ongelmista ja ilmiöistä on keskusteltu akateemisessa tutkimuksessa vuosikymmenten ajan. Osaltaan tutkimuskirjallisuuden vyöryä ja toisinaan niiden kiivastakin luonnetta selittävät myös maailmankuvalliset tekijät. Mikäli

¹⁶⁵ Lavrinoviča 2022.

¹⁶⁶ Kuten esimerkiksi apostolin virka Junialla, jonka toteamisen kriteereinä ja merkkeinä Paavali piti tiettyjen armolahjojen toimintaa ja voimavaikutuksia.

¹⁶⁷ Jonkinlaisena ensimmäisten vuosikymmenten karismaattisten kristillisten yhteisöjen jatkumona voitaisiin pitää myös varhain toisella vuosisadalla kehittyntä (lopulta harhaoppiseksi leimattua) montanolaista liikehdintää, mikä löysi tiensä aina Roomaan saakka vielä ennen kolmannen vuosisadan alkua. Antti Marjasen mukaan syyt montanolaisuuden harhaoppiseksi leimaamiseen eivät johtuneet keskeisistä opillisista ristiriidoista, kuten monien muiden harhaoppisiksi leimattujen liikehdintöjen kohdalla. Sen sijaan pääällimmäisiä syitä vaikuttavat olleen (1) profetioiden ekstaattinen luonne, (2) montanolaisen profetian auktoriteetti apostolisten traditioiden haastajana, (3) naisten näkyvä rooli hengellisissä auktoriteetteina ja (4) seurakunnan johtajille ja opettajille maksetut palkat Vähä-Aasian alueella. Nämä nähtiin Marjasen mukaan vakiintuneiden seurakuntapoliittisten valtarakenteiden haastajina varsinkin montanolaisen liikkeen kasvaessa kovaa vauhtia. Marjasen mukaan vähäisenä ei voi pitää katolisen kirkon määrätietoisia askeleita pesäeron tekemiseen niistä kristillisistä suuntauksista ja spiritualiteetista, jotka suhtautuivat sallivasti naisten aktiiviseen rooliin seurakunnan keskellä – myös auktoriteettiasemassa. (Marjanen 2005, 210; laajemmin, ks. 185–212.) Oleellista on havaita, kuinka yhteisöllisesti jaettu karismaattinen teologia ja kokemukSELLISUUS onnistui kääntämään pääläelleen aikansa sosiaalisia konventioita myös antiikin Rooman alueella. Naiset olivat merkittäviä hengellisiä toimijoita montanolaisen kristillisyyden parissa.

oletetaan, että tämän tutkielman edustama ja interpolaatioteorian osaltaan vahvistama tulkinta nähtäisiin alkuperäisenä ja kokonaisuuden kannalta uskottavampana, ainakin teoriassa joidenkin vakiintuneiden kristillisten traditioiden sisällä saattaisi syntyä painetta asenneilmapiirin korjaamiseen ja naisen roolin vapauttamiseen seurakunnallisissa tehtävissä toimimiseksi.¹⁶⁸ Kenties jälkimmäinen valaisee osaltaan sitä, miksi 1. Kor. 14:34–35 jakeet ovat olleet varsin aktiivisen tutkimuksen keskiössä, muttei täysin.¹⁶⁹ Tässä yhteydessä korostetaankin erityisesti sitä, että tekstin sisäiset ja ulkoiset jännitteet ovat todellisia ja melko ainutlaatuisia koko Uuden testamentin tekstikorpuksen valossa. Oleelliset eksegeettiset kysymykset nousevat siis ensisijaisesti tekstistä itsestään.

Eduard Schweizer argumentoi jo vuonna 1959 paavalilaisen varhaisen seurakunnan sisäistä dynamiikkaa ja jumalanpalveluselämää vuorovaikutteisuuden täyttämäksi.¹⁷⁰ Jokaisella seurakuntalaisella oli jotakin annettavaa ja mahdollisuuksia jakaa yhteiseksi hyödyksi. 1. Kor. 14:34–35 jakeet aiheuttivat Schweizerin mukaan kuitenkin särön muutoin hyvin selkeään paavalilaiseen ajattelutapaan. Tämän särön Schweizer tulkitse asiayhteyteen sopimattomuutensa vuoksi interpolaatioksi:

There is only one exception to this rule that every member of this body is active in its service: according to verses 34–35 women are not allowed to speak. But it seems to me quite clear that these verses are a later addition.¹⁷¹

Väitteensä tueksi Schweizer listaa useita syitä aina tekstin syntaktisesta ja sanallisesta kömpelyydestä loogisiin ristiriitoihin kirjeen muun sisällön kanssa. Schweizerin mukaan jakeet ovat käsikirjoitusten kopioimisprosessissa syntyneitä ylimääräistä tuotosta apostolisen kirkkojärjestyksen mukaan.¹⁷² Kaksi tutkimushistoriallista vuosikymmentä myöhemmin, Jerome Murray-O'Connor (1986) mainitsee interpolaatioteorialla¹⁷³ olevan vahvan kannatuksen tutkijoiden parissa, vaikka muidenkin näkemysten määrä erilaisine tekstin tulkintahypoteeseineen oli lukuisa.¹⁷⁴

2000-luvulle saavuttaessa tilanne on säilynyt melko muuttumattomana huolimatta uusista metodologisista kehitysaskeleista eksegeettisen tutkimuksen saralla. Toisin sanoen kysymys jakeiden alkuperäisyydestä kirvoittaa edelleen kommentteja puolesta ja vastaan.

¹⁶⁸ Greensbury 2008, 721.

¹⁶⁹ Allison 1988, 27.

¹⁷⁰ Lavrinovičan mukaan varhaisimmat jakeiden 1. Kor. 14:33b-35 osalta interpolaatioteorian kannalle asettuneista tutkijoista olivat hollantilainen mennoniitti Straatman 1800-luvun lopulla ja saksalainen teologi Johannes Weis 1900-luvun alussa. (2022, 158.)

¹⁷¹ Schweizer 1959, 402.

¹⁷² Schweizer 1959, 403.

¹⁷³ Interpolaatioteoria on viittaus näkemykseen, että teksti ei ole autenttinen, vaan jonkun muun kirjoittajan myöhempi lisäys alkuperäiseen tekstiin.

¹⁷⁴ Murphy-O'Connor 1986, 90–92.

Esimerkiksi vuonna 2004 rituaalitutkimuksen näkökulmasta naisen asemaa ja Paavalin tekstejä käsittelevä Økland alleviivasi sitä, ettei väitetty sisäisen ja ulkoisen evidenssin paino ole lopulta merkittävä. Lisäksi hän leimasi ironiseksi tuolloin käydyin keskustelun tekstin johdonmukaisuuden puutteesta, koska hänen mukaansa retorisen kritiikin silloiset uranuurtajat lähestyivät tekstiä pääasiassa paavalilaisena.¹⁷⁵ Argumentiksi saakka tämä huomio ei kuitenkaan riitä. On huomautettava, että Øklandin mainitsemat erityisosaajat edustavat varsin värikästä tulkintojen kirjoa. Tämä viestii ennen kaikkea vaikeuksista tulkita jakeita asiayhteydessään ja kenties myös johdonmukaisuuden puutteesta.¹⁷⁶ Lisäksi on huomioitava Lavrinovičan vuonna 2022 *Journal of Biblical Literature* -aikakauslehdessä julkaistu syntaksianalyysi, jonka perusteella on vaikeaa kieltää tekstin sisäisiä epäjohdonmukaisuuksia. Koska ei ole selvää, liittyykö jae 33b luonnollisella tavalla jakeiden 31, 32, 33a vai 34 yhteyteen, syntyy useita toisistaan merkittävästi poikkeavia tulkintavaihtoehtoja sille, mitä Paavali haluaa Korinttilaisille sanoa. Lisäksi Lavrinoviča huomauttaa, että mikäli otetaan vielä huomioon se mahdollisuus, että jakeessa 33b on kyse interpolaatiosta, erilaisten tulkintavaihtoehtojen määrä nousee vähintään seitsemään.¹⁷⁷

Interpolaatioteorian kannalta keskeisiin tekstikriittisiin argumentteihin Økland tarttuu tukeutumalla vahvasti Niccumiin kiteyttäen näkemyksensä seuraavasti:

What there is evidence of, is an alteration of the text sequence in some manuscripts, so that vv. 34—35 is placed after v. 40.¹⁷⁸

Väite ei kuitenkaan pidä täysin paikkaansa. Kyse on nimittäin ilmiöstä, joka koskettaa koko tunnettua läntistä tekstitradiotiota eikä vain joitakin käsikirjoituksia (some manuscripts), kuten tässä tutkielmassa myöhemmin osoitetaan.¹⁷⁹ Niinpä jo pelkästään näistä lähtökohdista tarkasteltuna kysymys 1. Kor. 14:34–35 jakeiden alkuperäisyydestä on edelleen aiheellinen. Lisäksi toisin kuin Økland antaa ymmärtää,¹⁸⁰ jakeisiin 34–35 suhtautumisella on merkittävä vaikutus myös tässä tutkielmassa esitellyn argumentin kannalta. Mikäli voidaan perustellusti osoittaa etteivät 1. Kor. 14:34–35 jakeet kuuluneet Paavalin alkuperäiseen kirjeeseen, silloin Paavalin tunnetuista kirjeistä ei löytyisi potentiaalisesti naisen hengellistä toimijuutta kyseenalaistavaa kohtaa ollenkaan.

Seuraavaksi 1. Kor. 14:34–35 jakeita analysoidaan tarkemmin. Jakeita tarkastellaan kolmen tulkintapäälinjan mukaan arvioiden niiden heikkouksia ja vahvuuksia. Lopuksi

¹⁷⁵ Økland 2004, 149.

¹⁷⁶ Ks. Keener 1992, 72–80.

¹⁷⁷ Lavrinoviča 2022, 164–165.

¹⁷⁸ Økland 2004, 149.

¹⁷⁹ Tästä tarkemmin jakeiden varsinaisessa analyysissä.

¹⁸⁰ Økland 2004, 150–151.

interpolaatioteoriaa ehdotetaan näistä vahvimpana selittämään ilmiöitä tekstin taustalla sekä jakeiden tulkitsemiseksi.

4.2. Analyysi

Tutkimushypoteesit voidaan jakaa karkeasti kolmeen toisistaan oleellisesti poikkeavaan kategoriaan: (1) Teksti on autenttinen ja luonteeltaan uskonnollinen. Siksi Paavalin mukaan naisen tulisi olla vaiti seurakunnassa ja toisin toimiminen olisi häpeäksi. (2) Teksti on autenttinen mutta luonteeltaan tilanne- ja kulttuurisidonnainen eikä siksi väistämättä sulje naisia kaiken jumalanpalvelustoiminnan ulkopuolelle Paavalin teologiassa. (3) Teksti ei ole autenttinen vaan myöhempi lisäys. Jonkun muun henkilön toimittaman vääristymän vuoksi naisen roolia Paavalin teologiassa tulisi siksi arvioida uudelleen.¹⁸¹

Analyysin kreikankielisenä pohjatekstinä oletetaan viimeisin Nestle-Aland tekstilaitos, *Novum Testamentum Graece 28*, ellei toisin ilmoiteta. Lisäksi on hyvä huomioida tulkinnallinen monimuotoisuus annettujen kategorioiden sisällä. Analyysiosion päätarkoitus on kuitenkin käsitellä 1. Korinttilaiskirjeen 14.34–35 konteksteissaan:

³⁴αἱ γυναῖκες ἐν ταῖς ἐκκλησίαις σιγάτωσαν· οὐ γὰρ ἐπιτρέπεται αὐταῖς λαλεῖν, ἀλλ' ὑποτασσέσθωσαν, καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει. ³⁵εἰ δέ τι μαθεῖν θέλουσιν, ἐν οἴκῳ τοῦς ἰδίους ἄνδρας ἐπερωτάτωσαν· αἰσχρὸν γὰρ ἐστὶν γυναῖκι λαλεῖν ἐν ἐκκλησίᾳ.

³⁴Naiset olkoot vaiti kokoontumisissanne, sillä heidän ei ole sallittu puhua, vaan alistukoon niin kuin laki sanoo. ³⁵Ja jos ketkä tahansa haluavat oppia ymmärtämään, kysykööt asioista kotitaloutensa miespuolisilta, sillä naisille on häpeäksi puhua yhteisissä kokoontumisissa.

4.2.1. Teksti on autenttinen ja kielto on luonteeltaan uskonnollinen

Ensimmäisen kategorian tulkinnoissa Paavalin tekstiä pidetään autenttisena ja ajatellaan, että kielto on ennen kaikkea teologiasta kumpuava. Marlene Crüsemann huomauttaa, että ainoa johdonmukainen lukutapa on ymmärtää jakeiden kieltävän naisilta kaikki julkinen puhe (λαλεῖν) seurakunnallisissa kokoontumisissa. Jakeen 35 ilmaisutapa terävöittää viestiä, sillä viittaus naiselle (γυναίκε, nom. yks. dat.) häpeälliseen toimintaan sitoo näkemyksen, ei pelkästään kaikkeen puheeseen (λαλεῖν), vaan oleellisesti juuri naiseuteen ja siihen, että nainen on alisteisessa (ἐπερωτάτωσαν) suhteessa taloutensa miespuolisiin jäseniin. Tulkinta ei väistämättä ole mahdoton suhteessa Paavalin aiempaan opetukseen jakeissa 11:3, 7–12. Crüsemann toteaa, että teksti antaa ymmärtää naisen olevan profetoidessaankin miehelle

¹⁸¹ Mielestäni Allison (1988, 28) tekee oivallisen jaottelun. Tässä tutkielmassa Allisonin kategorisointia on hyödynnetty lievästi muokattuna. Sinänsä erilaisia kategorisointeja on useita, mutta esimerkiksi Payne (2009, 219) lisäisi edellisten kategorioiden joukkoon vain niin kutsutun sitaattiteorian omana erillisenä lohkonaan. Sen johtoaikutuksena on, että Paavali lainaa Korintissa profeetaksi julistautuneen henkilön väärää profetiaa, josta naisten puhekiello olisi alun perin peräisin. Tässä tutkielmassa sen nähdään kuitenkin sisältyvän autenttisen tekstin kategoriaan yhtenä sen selitysmalleista, vaikka sisällöllisesti näkemys johtaisikin varsin positiiviseen kuvaan naisen roolista Paavalin teologiassa.

alisteisessa asemassa. Tällä on oletettavasti suuria käytännöllisiä seurauksia. Paavali antaa jakeessa 31 ymmärtää kaikkien voivan profetoida ja saada siitä ymmärrystä (μανθάνωσιν) ja jakeessa 32 ”profeettain henget ovat profetoille alamaiset”. Naisen kohdalla kumpaakin jumalanpalveluselämän ulottuvuutta hallitsi alisteisuus miehelle. Käytännössä tämä tarkoittaisi Crüsemannin mukaan sitä, että julkinen profetoiminenkin oli mahdollista vain miehen niin salliessa. Paavalin viittaus lakiin (ὁ νόμος λέγει) olisi näin ollen viittaus vain naisia koskeviin sääntöihin.¹⁸²

Kuitenkaan ei ole täysin selvää, mistä laki (ὁ νόμος), joka vaatisi naiselta hiljaa olemista, juontaa juurensa. Tietävästi mitkään juutalaiset tekstit eivät estä naista toimimasta aktiivisesti – myöskään ääneen, saati vastuutehtävissä – synagogajumalanpalveluksissa, vaikka juutalaisesta teologiasta alisteisuuden näkökulma suhteessa mieheen onkin löydettävissä.¹⁸³ Lisäksi arkeologinen evidenssi Palestiinan provinssin ulkopuolelta osoittaa, että naisia toimi hengellisissä johtoasemissa juutalaisissa diasporasynagogissa aina 27 eaa.-600 jaa.¹⁸⁴ Lähin vastaavuus 1. Korinttilaiskirjeen 14:34–35 edustamalle hiljaisuuden vaatimukselle ja sen rikkomiseen liittyvään häpeällisyyteen löytyykin juutalaisuuden sijaan kreikkalaisesta kulttuurista ja kirjallisuudesta, kuten Plutarkhokselta.¹⁸⁵ On kuitenkin epätodennäköistä, että Paavali olisi omaksunut juutalaisuudelle vieraista aineksesta elementtejä esikristilliseen jumalanpalveluselämään, jossa kaiken tuli tapahtua ”säädyllyisesti ja hyvässä järjestyksessä” (14:40).

Lauseopillisesta näkökulmasta Crüsemannin lukee jakeen 33b sivulauseena jakeelle 34. Tätä lukutapaa edustavat myös monet modernit käännökset ja tekstikriittiset laitokset. Lukutapa on mahdollinen, vaikkei syntaksin näkökulmasta ainoa,¹⁸⁶ saati sitten tekstin kontekstin huomioiden kuitenkin se vahvin lukutapa.

4.2.2. Teksti on autenttinen, mutta luonteeltaan tilanne- ja kulttuurisidonnainen

Suurin osa tulkinnoista sijoittuu kuitenkin toiseen kategoriaan, jossa kieltoa ei nähdä ehdottomana ja universaalisti sitovana, vaan tilanne- ja kulttuurisidonnaisena. Keskustelu lähtee sen ongelman tunnustamisesta, että 1. Korinttilaiskirjeen 11. luvun kädenojennus naisten julkisen rukouselämän ja profetian harjoittamiselle yhteisissä kokoontumisissa on

¹⁸² Crüsemann 2000, 22–23.

¹⁸³ Crüsemann 2000, 30–31; ks. Josefus *Against Apion*, 2.181, 201; Filon *On the Special Laws*, 3.169; *Hypothetica*, 7.3, 14.

¹⁸⁴ Ks. Brooten 1982; Horbury 1999, 358–401; Levine & Weiss 2000.

¹⁸⁵ Crüsemann 2000, 31; Plutarkhos *Advice to Bride and Groom*, 31–33.

¹⁸⁶ Lavrinoviča 2022, 166. Lavrinovičan omin sanoin: ”...depending on the function one assigns to verse 33b, one can arrive at any of the following seven exegetical readings.” (166.)

ristiriidassa ehdottoman puhekiellon kanssa (14:34–35). Jännitteen laukaisemiseksi on ehdotettu useita tulkintamalleja.¹⁸⁷

Greenburyn mukaan eräs suosituimmista tulkintamalleista on nähdä Paavalin kiellon liittyvän profetioiden arvioimiseen. Tässä tulkinnassa Paavalin ajattelutavan punainen lanka lähtee liikkeelle jakeesta 14:29, jossa hän ohjeistaa kahden tai kolmen profetoitua muita arvioimaan profetian sisältöä.¹⁸⁸ Jakeissa 33–36 jäsenneily ohjeistus liittyy edelliseen siten, että niiden noudattaminen varmistaa yhteisen kokoontumisen ”säädyllyisyyden ja järjestyksen” (ks. jae 14:40). Kuitenkin tilanteessa, jossa esimerkiksi vaimo osallistuisi oman aviomiehensä profetian arvioimiseen, sekä säädyllyisyys että järjestys tulisivat vaarannetuiksi.¹⁸⁹ Anthony Thiselton näkee tilanteessa neljä seurakunnallisesti ja kulttuurillisesti ylitsepääsemätöntä ongelmaa: Ensinnäkin nainen toimisi silloin julkisesti miehensä tuomarina. Toiseksi Thiseltonin mukaan kasvaa myös riski, että jumalanpalveluksesta kehkeytyy häpeällinen keskustelutilaisuus, jossa käsitellään perheen yksityisasiota. Kolmanneksi koko tilanne sotisi hallitun ja rajoitetun puhumisen etiikkaa vastaan silloin, kun koko seurakunnan tulisi hiljaisesti kuunnella Jumalaa toistensa sijaan. Lopulta, kenties vakavimmillaan Thiseltonin tulkinnan mukaan, toiminta edustaisi Jumalan luomisjärjestyksen halveksumista, ja sitä voisi verrata kaaokseen ennen Jumalan Hengen luovaa toimintaa.¹⁹⁰ Toisin sanoen Paavalin kielto jakeissa 14:34–35 liittyisi profetioiden julkiseen arviointiin, johon naiset eivät miehelle alisteisuutensa ja siihen liittyvän häpeäkulttuurin vuoksi voineet osallistua.

Tässäkin tulkintamallissa on kuitenkin useita kriittisiä ongelmia, joiden kumulatiivinen paino on merkittävä. Ensinnäkin on vaikeaa perustella sitä, millä tavalla naisen profetoiminen on yhtään vähemmän auktoriteettiasemassa toimimista kuin sen arvioiminen. Profetia on Paavalin teologiassa Pyhän Hengen inspiroimaa puhetta. Greenbury huomauttaa, ettei Paavalin aiempi viittaus apostoleihin, profeettoihin ja opettajiin tässä järjestyksessä ole helposti sivuutettavissa, kun pohditaan sitä, mistä profetoivan naisen auktoriteetti kumpuaa (12:28). Lisäksi profetian arvioimisen ei olettaisi vähentävän inspiroidun profetoivan auktoriteettia, vaikka ideaalissa tilanteessa karsituksi tulisikin vääriä profetioita.¹⁹¹

Toiseksi, jakeen 14:35 εἰ δὲ τὸ μαθεῖν θέλουσιν sopii huonosti profetian auktoritatiivisen punnitsemisen kontekstiin, puhumattakaan siitä, että sanan μαθεῖν semanttinen ulottuvuus ei

¹⁸⁷ Ytimekäs koonti suosituimmista tämän kategorian tulkinnoista, ks. Thiselton 2000, 1151–1162.

¹⁸⁸ Greenbury 2008, 721.

¹⁸⁹ Greenbury 2008, 722–723.

¹⁹⁰ Thiselton 2000, 1158. Thiselton painottaa, että profeetan ristikuulustelu lähisukulaisen toimesta, erityisesti naisen olisi ollut kreikkalaisroomalaisessa kuin juutalaisessakin kulttuurikontekstissa nöyryyttävä kokemus (1160.).

¹⁹¹ Greenbury 2008, 723–725.

käsitä punnitsemista tai arviointia ollenkaan.¹⁹² Sama pätee sanaan λαλεῖν. Kysymys kuuluu, miksi Paavali jättäisi käyttämättä jakeen 14.29 διακρινέτωσαν¹⁹³ termiä, jos hän jakeessa 14:34 pyrkii kytkemään naisten puhekiellon (οὐ ... λαλεῖν) nimenomaan profetian arvioimiseen.¹⁹⁴ Toisin sanoen profetian arvioimiseen liittyvä tulkintapa, jossa kriittisten jakeiden 34–35 oletetaan osoittavan jakeeseen 29, ei millään muotoa vakuuta tekstin luonnollisena lukutapana.¹⁹⁵

4.2.3. Teksti ei ole autenttinen, vaan myöhempi lisäys

Monet tutkijat ovat jo vuosikymmenten ajan vakuuttuneet interpolaatioteoriasta. Schweizerin lisäksi myös Hans Conzelmann¹⁹⁶, Gordon Fee¹⁹⁷ ja Philip Payne¹⁹⁸ ovat argumentoineet sen puolesta, että 1. Kor. 14:34–35 ovat jonkun muun kuin Paavalin käsialaa. Näkemykselle löydetään sekä kirjallisuus- että tekstikriittisiä perusteita.

Jo edellä on tullut selväksi, ettei Paavalin myönnytystä naisten profetoimiselle (11:2–13) ja kieltoa puhumiselle (14:34–35) ole yksinkertaista tulkita johdonmukaisena kokonaisuutena.¹⁹⁹ Conzelmannin mukaan 14:33b–36 keskeyttää luvussa rakentuvan rytmin ja argumentin. Jakeille 32–33a löytyy Conzelmannin mukaan selkeä jatkumo vasta jakeesta 37, varsinkin, kun jakeet 36 ja 37 ovat sisällöllisesti täysin epämääräisessä suhteessa toisiinsa. Näin myös argumentti, jonka ytimessä ovat profetoimisen periaatteet seurakunnan yhteisissä kokoontumisissa, säilyisi ehyenä.²⁰⁰

Fee ja Payne ovat Conzelmannin kanssa samoilla linjoilla. Payne alleviivaa sitä, että 1. Kor. 14. luvun kiastinen argumentaatorakenne tulee ymmärrettäväksi vasta, kun jakeet 34–35 jätetään huomioimatta:

¹⁹² Greenbury 2008, 726; vrt. LSJ, μανθάνω.

¹⁹³ Διακρινέτωσαν (arvostelkoot, akt., ind., pres., mon.3).

¹⁹⁴ Greenbury 2008, 728–729.

¹⁹⁵ Greenbury 2008, 730; Fee 2011a, 280–281.

¹⁹⁶ Conzelmann 1975, 246.

¹⁹⁷ Fee 2014, 780–792; 2011, 272–281.

¹⁹⁸ Payne 2009, 217–267.

¹⁹⁹ Økland 2004, 242. Niin kuin jo todettua, Økland pitää epäjohdonmukaisuuksia riittämättömänä perusteena interpolaatioteorialle. Huomio on sinänsä oikea, mutta on hyvä muistaa, että erikoiset tekstikriittiset ilmiöt jakeiden 34–35 taustalla ovat sen verran poikkeukselliset, ettei tätä vaihtoehtoa voi mitenkään sulkea pois. Huomattavaa on tietysti se, että Øklandin oma argumentti jakeiden tulkinnasta perustuu merkittävästi sille, että 1. Kor. 14:34–35 ovat osa kirjeen kokonaisuutta. Tämän tutkielman argumentin puolustukseksi mainittakoon, että tulkinnan kannalta vielä paljon moniulotteisemmat ja haastavammat jakeet 1. Kor. 11:2–16 kuitenkin käsitellään tässä tutkielmassa sellaisenaan, koska tekstikritiikin näkökulmasta ei ole havaittavissa painavia perusteita tuomita jaksosa myöhemmäksi lisäykseksi. Toki Collins (1999, 393) mainitsee joidenkin tutkijoiden ehdottaneen kyseessä olevan interpolaatio myös 11:2–16 osalta. Oleellista tässä jaksossa tutkielmasta on osoittaa, ettei interpolaatioteoriaan 1. Kor. 14:34–35 jakeiden osalta ole kuitenkaan tartuttu kevyin perustein.

²⁰⁰ Conzelmann 1975, 246.

A. Yhteisen kokoontumisen tarkoitus on rakentua yhteydestä, jossa kaikilla on jotakin annettavaa. (26)

B. Kielilläpuhujat: Ohjeet kielilläpuhumisen ja selittämisen suhteen. (28)

C. Profeetat: Ohjeet profetoimisen ja sen arvioimisen suhteen. (29–32)

D. Jumala on järjestyksen Jumala kaikissa kokoontumisissa. (33 ja 36.
Huom! Interpolaatiota ei ole luettu tähän mukaan!)

C. Profeetat: Muistutus pitäytyä Paavalin asettamissa ohjeissa. Profetian ei tule sammua. (37–39a)

B. Kielilläpuhujat: Kielilläpuhumisen ei tule sammua. (39b)

A. Kaiken tulisi tapahtua säädyllisesti ja järjestyksessä (40)²⁰¹

Edelliseen voisi lisätä vielä sen mahdollisuuden, että interpolaatio käsittää myös fraasin jakeesta 33b saakka. Lavrinovičan syntaksianalyysi osoittaa, ettei jakeen ilmaisu 33b *ὡς ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων* ole funktionaalisesti yhteydessä edeltäviin jakeisiin, eikä sitä seuraaviin jakeisiin 34–35.²⁰²

Lisäksi mitä 14:34–35 jakeiden lingvistisiin ulottuvuuksiin tulee, Fee löytää tekstistä useita poikkeamia Paavalille tyypillisestä kielenkäytöstä, esimerkiksi Paavalille epätyypillisen viittauksen lakiin (*ὁ νόμος λέγει*) lainaamatta kirjoituksia. Kuitenkaan ydinongelma ei liity näihin vaan kontekstuaalisiin seikkoihin, joita sivuttiin jo ensimmäisessä kategoriassa. Samoin kuin Crüsemann edellä, Feen mukaan ainoa johdonmukainen tapa tulkita jakeita 34–35 on hyväksyä tekstissä ilmenevien imperatiivien merkitsevän sitä, mitä ne tarkoittavat, eli täydellistä puhkieltoa naisille yhteisissä kokoontumisissa.²⁰³ Tämä on seikka, jonka toisen kategorian tulkintamallit sivuuttavat usein kevein perustein. Näiden tulkintamallien kyvyttömyys löytää tekstistä nousevia ratkaisuja kokonaisuuden tulkitsemiseksi kuitenkin vahvistaa näkemystä, jonka mukaan tekstin epäjohdonmukaisuudet 11. luvun ja 14:34–35 jakeiden välillä eivät kumpua Paavalin epäjohdonmukaisuudesta vaan lisäyksestä alkuperäiseen tekstiin.

Näiden tekstin sisäisten ongelmakohtien valossa tekstikriittinen evidenssi puhuu entistä voimakkaammin interpolaatioteorian puolesta siitäkin huolimatta, että luotetut tekstikriittiset laitokset UBS ja NOVUM sijoittavat jakeiden 34–35 kohdalle tekstin, jossa Paavali asettaa ehdottomia kieltoja ja ohjeita naisille seurakuntajärjestyksen säilyttämiseksi. Sekä Payne että Fee kuitenkin huomauttavat edellä mainittujen tekstilaitosten kriittisissä apparaateissakin mainitusta ilmiöstä, jossa läntisessä käsikirjoitustraditiossa (D F G 88* a b d f g Ambrosiaster

²⁰¹ Payne 2009, 254; vrt. Fee 2011a, 275.

²⁰² Lavrinoviča 2022, 174–175.

²⁰³ Fee 2011a, 279–280.

Sedulius-Scotus)²⁰⁴ kyseinen jakeiden 34–35 sisältämä teksti sijoittuu osaksi kokonaisuutta vasta jakeen 40 jälkeen. Useimmat käsikirjoitukset (P46 A B K Ψ 0243 33 81 1739 Maj) toki puoltavat USB ja NOVUMin tekemää ratkaisua tekstin sijoittamisen suhteen.²⁰⁵ Tämä ei kuitenkaan selitä havaittua ilmiötä, eikä sen evidenssin vähättelykään liene järkevää kolmesta syystä. Ensinnäkin listatuissa läntistä tekstitradiotiota edustavissa teksteissä ei ole kyse vain joistakin teksteistä, jotka tekevät poikkeuksen lukutavassaan, vaan kyseessä on koko tunnettu läntinen tekstitradiotio. Tekstitradiotio yhteneväisyys puhuu puolestaan jo ennen vuotta 385 jaa. Lisäksi on vahva syy olettaa, että Rooman Hippolytos osoittaa tunteneensa läntisen tekstitradiotio tekstejä jo toisen vuosisadan lopulta.²⁰⁶ On muistettava, että lopulta läntinenkin traditio on osaltaan yhtä vanhaa perua kuin standardi teksti. Itseasiassa, kuten Fee muistuttaa, että mikäli Hieronymus ei olisi kääntänyt Vulgataa, läntinen teksti olisi ollut ainoa tunnettu tekstitradiotio koko latinalaisessa maailmassa.²⁰⁷

Tästä seuraa merkittävä tekstikriittinen kysymys: Mikä selittää sen, että teksti elää omaa elämäänsä eri paikoissa eri tekstitradiotioissa? Feen mukaan vaihtoehtoja on kaksi. Joko jommankumman tekstitradiotio kopioimisprosessissa kirjuri on tarkoituksenmukaisesti vaihtanut jakeiden paikkaa tai teksti on alun perin ollut marginaalissa, josta se on myöhemmin kopioitu kahteen eri paikkaan. Näistä jälkimmäinen on todennäköisempi siinä mielessä, että teksti ei oikeastaan sovi osaksi Paavalin argumenttia sen enempää tai vähempää luvun 14. keskellä kuin sen lopussakaan jakeen 40 jälkeen. Liioin tekstikriitikki ei tunne tapausta, jossa vakiintuneesta tekstitradiotioista olisi lähdetty poikkeamaan niin radikaalisti siirtämällä kaksi jaetta aivan toiseen paikkaan, että syntyisi kokonainen uusi tekstitradiotio.²⁰⁸ Näiden ja muiden syiden johdosta, Fee päätyykin yhteenvetoon, jossa hän toteaa seuraavaa:

All of this evidence together argues especially strongly, despite the lack of direct manuscript evidence, for interpolation as the best solution to the textual problem. Those who wish to maintain the authenticity of these verses must at least offer an adequate answer as to how the Western arrangement came into existence, if Paul wrote them originally as our vv. 34–35. Failure to offer an answer, and it must have historical credibility to be adequate, must also be seen as evidence in favor of interpolation.²⁰⁹

Lisäksi on huomioitava varhainen Codex Fuldensis, jossa tämä osa tekstiä on sijoitettu kokonaan marginaaliin varsinaisen tekstin sijaan. Poikkeuksellinen ratkaisu on ilmaistu tekstissä symbolilla. Toinen varhainen käsikirjoitus Codex Vaticanus sen sijaan sisältää koko tekstin mutta jakeet ovat merkitty poikkeuksellisella tavalla kahden symbolin yhdistelmällä:

²⁰⁴ Yksityiskohtaisempi erittely, ks. Fee 2011a, 273.

²⁰⁵ Muiden muassa Økland nojaa vahvasti näissä tekstikriittisissä laitoksissa ja apparaateissa tehtyihin ratkaisuihin eikä siksi näe tarpeellisenä kommentoida ilmiötä syvemmin. (2004, 150.)

²⁰⁶ Fee 2011a, 273–274.

²⁰⁷ Fee 2011a, 275.

²⁰⁸ Fee 2011a, 275–279.

²⁰⁹ Fee 2011a, 278–279.

kaksi peräkkäistä pistettä yhdessä kohti marginaalia työntyvän poikkiviivan kanssa (distigmebelos). Payne argumentoi vahvasti sen puolesta, että tällä merkinnällä kirjuri viestii tekstin olevan interpolaatio, eli myöhemmin lisättyä tekstiä.²¹⁰

Kaikki eivät ole vakuuttuneita Paynen argumentoinnista.²¹¹ Kritiikki interpolaatiönäkemyistä vastaan keskittyy kuitenkin alleviivaamaan sitä, että teksti löytyy kaikista käsikirjoituksista riippumatta sen sijoittumisesta. Kuitenkaan Paynen analyysi varhaisten Codex Fuldensiksen²¹² ja Codex Vaticanuksen²¹³ suhteen ei ole todellisesti tullut vakuuttavasti haastetuksi.²¹⁴ Kritiikistä jää uupumaan tekstikritiikin näkökulmasta merkityksellisin kärki. Ensinnäkään tekstin olemassaolo ei yksinään todista sen paavalilaisuutta. Toiseksi tekstin ilmeneminen eri kohdissa vaatii selityksen. On merkittävästi todennäköisemmältä, että kirjurin lisäys on päätynyt marginaalista tekstiin, joka sittemmin on etsinyt paikkaansa, kuin että alkuperäistä tekstiä olisi lähdetty siirtelemään paikasta toiseen.²¹⁵

4.3. Yhteenveto

Tässä tekstianalyysissä tarkasteltiin 1. Korinttilaiskirjeen jakeita 14:34–35, joissa apostoli Paavalin nimissä kulkeva kirjoitus vaikuttaa sisältävän absoluuttisen puhekiellon naisille seurakunnan kokoontuessa yhteen. Jakeiden tulkinta on kontekstissaan haasteellista jo pelkästään kielen rakenteen vuoksi. Jakeita on pyritty hahmottamaan ainakin kolmesta eri kategoriasta käsin. Niiden sisältä tässä luvussa käsiteltiin suosituimpia ja vahvimpia argumentteja kustakin kategoriasta kriittisellä otteella.

Selvää on se, että tekstin säilyttäminen sellaisenaan aiheuttaa merkittäviä tulkinnallisia ongelmia kahdessa ensimmäisessä kategoriassa. Sen sijaan kolmannen kategorian vaihtoehto eli interpolaatioteorian mukainen lukutapa ilman jakeita (33b-) 34–35 vaikuttaisi kaikkein luonnollisimmalta ja johdonmukaisimmalta. Merkittävänä voidaan pitää myös sitä, että kyseinen lukutapa olisi myös teologisesti harmoniassa sen tässä tutkielmassa esitellyn

²¹⁰ Payne 2009, 233–246; 2017.

²¹¹ Niccum 1997; ks. myös Thiselton 2000, 1149. Thiselton nojaa näkemyksissään vahvasti Niccumin kritiikin varaan.

²¹² Payne 2009, 246–248. Capuan piispa Victor teki korjauksia Codex Fuldensikseen siirtäen 1. Korinttilaiskirjeen 14. luvun jakeet 34–35 käsikirjoituksen marginaaliin; vrt. Thiselton 2000, 1149; Metzger 1994, 499–500. Metzger spekuloi, olisiko ratkaisun siirtää jakeet 34–35 marginaaliin taustalla ollut esimerkiksi liturgiset syyt.

²¹³ Payne 2017. Payne argumentoi, että kirjuri B:n olleen varsin tietoinen varianteista, minkä vuoksi hän päätyi merkitsemään jakeet 34–35 erityisellä symbolilla. Merkitätapa vaikuttaa johdonmukaiselta myös muiden vastaavien tapausten kohdalla Codex Vaticanuksessa.

²¹⁴ Ongelmana Niccumin argumentissa on sen korkea spekulatiivinen luonne kovan evidenssin sijaan (1997, 246–247); vrt. Payne 2009, 248.

²¹⁵ Fee 2014, 782.

kumulatiivisen argumentin kanssa, ettei Paavali nähnyt mitään esteitä naisten toimimiselle auktoriteettiasemassa seurakunnan keskellä myös ääneen.

5. Jännitteiset jakeet: 1. Korinttilaiskirje 11:2–16

On huomattavaa, että tässä vaiheessa tätä tutkielmaa voidaan todeta vain 1. Korinttilaiskirjeen jakeiden 11:2–16 muodostavan mahdollisen jännitteen suhteessa aiemmin esiteltyyn evidenssiin, muttei kuitenkaan jakeiden 14:34–35 kanssa, sillä niissä kyse on melko suurella todennäköisyydellä interpolaatiosta. Toisin sanoen Paavali ei aseta naisille puhekieltoa yhteisissä kokoontumisissa.

Tämä johtopäätös ei kuitenkaan ratkaise kaikkia 1. Korinttilaiskirjeen jakeiden 11:2–16 tulkinnallisia haasteita, vaan tulkitsijan ja tulkittavien maailmojen välinen ajallinen ja kontekstuaalinen etäisyys on aina haaste ylitettäväksi. Varsinkin tämän tekstin symbolimaailman hahmottamiseksi vaihtoehtojen kirjo on valtava ja tulkitsija joutuu tekemään valintoja.

Piirteet, jotka ovat tämän tutkielman argumentin kanssa linjassa, tulevat selvästi esiin myös 1. Kor. 11. luvussa. Esimerkiksi jakeessa 11:5 Paavali olettaa naisten rukoilevan ja profetoivan yhteisissä jumalanpalveluksissa. Niin kuin Paavali seuraavassa luvussa artikuloi, ideaalissa tilanteessa naisen profetoiminen on Hengen auktorisoimaa ja vaikuttamaa (1. Kor. 12:8–11). Sama pätee myös muiden armolahjojen, voimavaikutusten ja palvelutehtävien taustalla (ks. 1. Kor. 12:4–6.). Jakeet vahvistavat näkemystä, että Paavalille oli luonnollista ajatella naisten olevan hengellisiä toimijoita varhaisissa seurakuntayhteisöissä. Kuten tämän tutkielman kolmannessa luvussa todetaan, esimerkiksi apostolin toimeen liittyvien kriteereiden täytyessä Paavali selvästi tunnustaa Hengen vaikuttaman armoituksen sukupuolesta riippumatta. Näin on Junian tapauksessa.

1. Kor. 11. jakeiden 2–16 on kuitenkin väitetty sisältävän myös sellaista hierarkkista ajattelua, jossa Paavali kuvaa naisen kokonaisvaltaisesti miehelle alisteisena. Edellä käsiteltyjen patriarkaalisten yhteiskuntarakenteiden valossa näkemys ei ole täysin perusteeton, vaikka todellisuus ei ollutkaan mustavalkoinen – ei varsinkaan Paavalin omassa ajattelussa. Vastakkainasettelun keskiössä onkin se, tulisiko kreikan κεφαλή ymmärtää metaforana auktoriteettiasemasta vai lähdettä tai alkuperää kuvaavana sanana. Tämän tutkielman viimeisenä kumulatiivista argumenttia vahvistavana tekijänä nähdään se, että κεφαλή taipuu luontevimmin metaforaksi lähteestä tai alkuperästä kuin auktoriteettiasemaa kuvaavana sanana, vaikka muuten 1. Kor. 11:2–16 jakeista on haastavaa muodostaa täysin johdonmukaista tulkintaa mistään ajattelumallista käsin katsottuna.²¹⁶

²¹⁶ Vielä nykyisinkin jakeiden 1. Kor. 11:2–16 tulkintaan viitataan mahdollisina malleina hahmottaa sitä, mistä Paavali puhuu. Finney (2010, 31–32) toteaa kuitenkin osuvasti, että yksimielisiä ollaan lähinnä jakeiden

5.1. *Debatti päästä (κεφαλή) metaforana*

1. Korinttilaiskirjeen 11. luvun tulkintaan oleellisesti liittyvä kysymys koskee sanan κεφαλή (kirjaimellisesti: pää) merkitystä kontekstissa, jossa Paavali kertoo miehen olevan vaimonsa pää, samoin kuin Kristus on miehen pää ja Jumala Kristuksen pää (11:3). Naisen asemaa Paavalin kirjeissä käsittelevässä tutkimuksessa mielipiteet jakautuvat usein kahtia. Ne jotka edustavat niin kutsuttua traditionaalista näkemystä²¹⁷ tulkitsevat sanan merkitsevän *auktoriteettia jonkin ylitse taikka hallitsijaa*. Tämän johdonmukaisena seurauksena on se, että 1. Kor. 11:2–16 jakeiden nähdään esittävän ennen kaikkea taivaallista ja luonnonjärjestyksen mukaista hierarkiaa, jossa nainen on aina miehellensä alamainen, eikä hänen siksi tulisi harjoittaa auktoriteettia miehen yli, oli kyse sitten avioliitosta, seurakunnan kokoontumisista, saati palvelutehtävissä toimimisesta.

Toinen ajattelumalli on niin kutsuttu egalitaarinen näkemys, jonka edustajat tulkitsevat sanan κεφαλή merkitsevän tässä asiayhteydessä lähettä tai alkuperää. Niinpä 1. Kor. 11:2–16 jakeet eivät keskity kuvaamaan Jumalan asettamaa miesten ja naisten välistä sukupuoleen perustuvaa auktoriteettia määrittelevää hierarkiaa, vaan jakeissa on kyse sellaisesta käyttäytymisestä, joka tuottaa seurakunnan kokoontuessa kunniaa kaikille ”Jumalasta oleville”.

5.1.1. *κεφαλή sanan määritelmä ei yksinään ratkaise*

Sanan oikean määritelmän on ajateltu johtavan ratkaisuun jakeiden tulkinnasta, minkä seurauksena on löydettävissä useita tutkimuksia, jotka pyrkivät todistamaan sanan κεφαλή esiintymisestä kummassa tahansa edellä esitetyistä merkityksistä, usein toisen näkemyksen kustannuksella.²¹⁸ Keskeisenä eksegeettisenä avaimena jakeiden 1. Kor. 11:2–16 tulkitsemiseksi sanamäärittelyyn pohjaava argumentointi jää kuitenkin atomistiseksi erityisesti tilanteessa, jossa kumpaakin tulkintamallia sanasta κεφαλή voidaan pitää

arvoitussellisuudesta ja, että on mahdollista, että alkuperäisen merkityksen tavoittaminen saattaa hyvinkin olla käsityskykymme ulottumattomissa.

²¹⁷ Näkemystä voi kutsua vain siinä mielessä traditionaaliseksi, että sen edustajat ajattelevat säilyttävänsä perinteisen kristillisen näkemyksen ja kirkkoisien perinnön.

²¹⁸ Martin 2020a, 383–384; Lisäksi toisinaan aiheesta käyty keskustelu tutkijoiden välillä on äitynyt kiivaaksikin ja saanut muutenkin erikoisia piirteitä. Eräs keskusteluun vahvimmin osallistuneista on Wayne Grudem (ks. Grudem 1985; 1990; 2001.) puolustaen varsin vakuuttavan oloisesti traditionaalista kantaa. Grudemin kanssa keskustelua käyneen Richard S. Cervinin (ks. Cervin 1989) argumentointia ei voi kuitenkaan täysin sivuuttaa. Valitettavan erikoinen käänne debatissa tapahtui vuonna 1991, kun Trinity Journalin toimittaja Douglas Moo ei suostunut julkaisemaan vastausta Grudemin esittämään haasteeseen. (Väite poimittu alaviitekeskustelusta, ks. Payne 2009, 120.) Sitten osansa raskaasta kritiikistä on saanut myös Catherine Kroeger, jonka ”Päätä” käsittelevää osuutta referenssiteoksessa *Dictionary of Paul and His Letters* (ks. Kroeger 1993.) Grudem luonnehtii akateemiset standardit alittavaksi epäluotettavaksi suorituksiksi (Grudem 2001, 65.).

mahdollisena kontekstista riippuen.²¹⁹ Toisaalta monet asiaa kommentoineista ovat sivuuttaneet antiikin ajattelijoiden välisen kiistan siitä, kumpi ruumiinosa on vastuussa ajattelusta ja päätösten tekemisestä: pää (κεφαλή) vai sydän (καρδία). Troy W. Martin argumentoi vakuuttavasti Paavalin kirjoitustensa perusteella kuuluneen jälkimmäiseen ryhmään yhdessä muiden muassa Aristoteleen kanssa.²²⁰ Koska Paavalille sydän oli älyn, järjen, ajattelun ja valintojen tekemisen keskus, sydän olisi Martinin mukaan ollut johdonmukaisempi valinta metaforaksi auktoriteettiasemasta.²²¹

Toisaalta ei sovi ohittaa sitäkään, että Septuagintan kääntäjät tekivät ratkaisun kääntää heprean שֶׁרֶר (pää) 226 kertaa 239:sta pääksi (κεφαλή) kreikankielisessä tekstissä silloin, kun kyse oli kirjaimellisesta lukutavasta vailla muita konnotaatioita. Sen sijaan tilanteissa, joissa heprean שֶׁרֶר (pää) kantoi selvästi *johtajan* tai *hallitsijan* konnotaatioita, kääntäjät valitsivat vain kuudessa tapauksessa 171:stä sanan kreikankieliseksi metaforiseksi vastineeksi κεφαλή. Näyttöä voi tulkita siten, ettei hellenistinen juutalainen olisi ainakaan luontaisesti antanut sanalle κεφαλή metaforista ulottuvuutta *johtaja* tai *auktoiteetti ylitse*.²²² Toisin sanoen Grudemin argumentit tulevat haastetuiksi sekä leksikaalisella tasolla että siitä näkökulmasta, ettei Paavali jakanut Grudemin viittaamien Platonin, Filonin ja Plutarkhoksen fysiologiaa olettamuksia,²²³ saati sitten olisi käyttänyt sanaa κεφαλή metaforana auktoriteettiasemasta suhteessa toiseen sukupuoleen.

Sen lisäksi, että jakeiden 1. Kor. 11:2–16 rakenne on vaikeaselkoinen, tekstin symbolimaailma yhdessä tunnettujen kulttuurillisten konventioiden mukana jättää väkisinkin varaa spekulatioille siitäkin huolimatta, että Paavalin voi selvästi ymmärtää pyrkivän vaikuttamaan konkreettiseen käytännön jumalanpalveluselämään Korintin

²¹⁹ Martin 2020a; Martin kirjoittaa (387.): ”Grudem’s survey does overlook ... Hippocrates’ *Nat. puer* 33.2, which reads, ‘The heart is the source (ἀρχή) of blood; the head is the source of phlegm; the spleen is the source of water; and the region above the liver is the source of bile. These four are the sources of these fluids or humors.’ A text ascribed to Aristotle reads: ‘Why does the face sweat most? Is it because sweat passes most easily through parts which are rare and moist? And the head seems to be the source of moisture, as it is due to the considerable moisture that the hair grows. This part is rare and porous; naturally, therefore, the moisture passes through.’ (*ps.-Aristotle’s Probl.* 2.10 [867a][Hett, LCL]). In these texts, the term κεφαλή is used in the singular as in 1. Cor. 11:3 and Eph 5:23, and the head is understood to be the source of something.”; ks. Payne 2009, 117–137. Payne löytää viisitoista syytä sille, miksi κεφαλή tulisi ymmärtää *lähteeksi* juuri jakeen 1. Kor. 11:2–16 asiayhteydessä *auktoiteetti ylitse* -tulkinnan sijaan. Perusteet sivuavat myös kreikan κεφαλή kääntämisen periaatteita; vrt. *LSJ*: κεφαλή. Huom! *LSJ* ei tarjoa sanalle Grudemin ehdottamia *auktoiteetti ylitse* tai *hallitsija* -käännösvaihtoehtoja. Tässä tutkielmassa ehdotettu malli sanan tulkittamiseksi on monella tavalla Paynen ja Martinin kanssa yhtenevä. Toisin sanoen asiayhteydessään κεφαλή voidaan ymmärtää lähdeksi kuvaavalla tavalla.

²²⁰ Martin 2020a, 388–391; ks. Room. 1:21; 1. Kor. 2:9, 4:5; 2. Kor. 3:15, 9:7; Aristoteles *Parts of Animals*, 2.10.

²²¹ Martin 2020a, 391.

²²² Payne 2009, 119–121. Esitelty argumentti on vain yksi viidestätoista argumentista, joiden kautta traditionaalinen tulkintatapa tulee haastetuksi.

²²³ Martin 2020a, 391.

seurakuntayhteisössä. Siksi jakeiden tulkinta tuskin tyhjenee myöskään sanakirjoista nouseviin määritelmiin.²²⁴ Toisaalta, sikäli kuin κεφαλή ymmärretään *lähteenä* tai *alkuperänä*, aukeaa mielekkäin tulkintamahdollisuuksien kenttä suhteessa muuhun sisältöön.

5.1.2. Jumalan kuva, luominen ja pelastus (1. Kor. 11:3, 7–9 ja 12)

Kokonaisuuden hahmottamiseksi on helpointa lähteä liikkeelle 1. Korinttilaiskirjeen jakeiden 11:7–9 ja 12 tulkinnasta. Näiden voi nähdä asettavan myös selittävän jakeen 11:3 suhdetta muuhun tekstiin. Erityinen paino on jakeissa 7–9, jotka sisältävät selvän viittauksen luomiskertomukseen, Adamiin ja Eevaan.²²⁵

⁷ Ἄνθρωπος μὲν γὰρ οὐκ ὀφείλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλὴν εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων· ἡ γυνὴ δὲ δόξα ἀνδρός ἐστίν. ⁸ οὐ γὰρ ἐστὶν ἄνθρωπος ἐκ γυναικὸς ἀλλὰ γυνὴ ἐξ ἀνδρός· ⁹ καὶ γὰρ οὐκ ἐκτίσθη ἄνθρωπος διὰ τὴν γυναῖκα ἀλλὰ γυνὴ διὰ τὸν ἄνδρα.

⁷Miehen ei tule peittää päätänsä, sillä hän on Jumalan kuva ja kunnia, mutta vaimo on miehen kunnia. ⁸Sillä ei mies ollut naisesta, vaan nainen miehestä. ⁹Eikä miestä luotu naista varten, vaan nainen miestä varten.

¹² ὥσπερ γὰρ ἡ γυνὴ ἐκ τοῦ ἀνδρός, οὕτως καὶ ὁ ἄνθρωπος διὰ τῆς γυναικός· τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ.

¹²Sillä niin kuin nainen on miehestä, samoin on myös mies naisen kautta; mutta kaikki Jumalasta.

Jakeet 11:7–9 ja 12 yhdessä jakeen 11:3 kanssa ovat johdonmukaisessa suhteessa toisiinsa, mikäli κεφαλή ymmärretään lähteenä.²²⁶ Taustalta alkavat hahmottua Paavalin teologialle keskeiset teemat Jumalasta miehen ja naisen Luojana sekä Jumalasta Kristuksen kautta miehen ja naisen pelastajana. Molemmat ovat Jumalasta, todellisen elämän lähteestä.²²⁷ Samalla tämä on lähtökohta, josta käsin Paavali pyrkii kritisoimaan ja ohjaamaan seurakuntayhteisöjä eettisesti kestävään tapakulttuuriin.

Lienee kuitenkin paikallaan käsitellä sitä, miksi jakeen 11:7c olisi ongelmallista tulkita puoltavan näkemystä miehen ja naisen välisestä hierarkiasta.²²⁸ Tätä voidaan perustella sillä, että Paavali kertoo miehen olevan Jumalan kuva ja kunnia ja sillä, että naisesta puhutaan jakeessa vain miehen yhteydessä hänen kunnianaan (ἡ γυνὴ δὲ δόξα ἀνδρός ἐστίν). Tekstin tulkinnassa voidaan lisäksi nojautua yleisluontoisiin oletuksiin patriarkaalisen yhteiskuntajärjestyksen vaikutuksista, mutta laajemmassa kontekstissa (11:2–16) näkökulma osoittautuu heikoksi tavaksi selittää tekstin sisäisiä ilmiöitä. Ensinnäkään Paavalille naisen

²²⁴ Thiselton 2000, 800–801.

²²⁵ Fee 2014, 555–556.

²²⁶ ”Kristus on jokaisen miehen pää (κεφαλή), ... mies on vaimon pää (κεφαλή) ja ... Jumala on Kristuksen pää (κεφαλή).” (11:3)

²²⁷ ks. Conzelmann 1975, 188:” In Paul the result of εἰκὼν speculation appears in his Christology: Christ is the εἰκὼν of God, 2 Cor 4:4*; and then in the adoption of the “series” in the present passage, in the twofold form, (a) God, Christ, man, v 3*, and (b) God, man, v 7*. It should be mentioned further that in Philo, too, εἰκὼν can contain within it the aspect of future consummation. And the synonymous character of εἰκὼν and δόξα is prefigured in Judaism: being the image of God consists in possessing the תְּבִיבָה, the δόξα.”

²²⁸ Collins 1999, 393.

julkinen toiminta seurakunnan kokoontuessa ei selvästikään ole ongelma vaan hiuksiin kytkeytyvä asia (11:5–6) samoin kuin miehilläkin (11:14). Toiseksi näkökulma sivuuttaa Paavalin tavan problematisoida tyypillisiä hierarkkisia rakenteita, ei pelkästään luonnollisesta näkökulmasta (11:12a) vaan myös uskonnollisesta (11:11; 12b). Näiden valossa κεφαλή ymmärtäminen metaforaksi lähteestä on huomattavalla tavalla johdonmukaisempaa suhteessa laajempaan yhteyteen kuin auktoriteettiasemaa kuvaavana metaforana. Kolmanneksi, jakeissa 2–16 ei suoranaisesti keskitytä miesten ja naisten välisiin ongelmiin, vaan Paavali tarttuu kumpiakin koskevaan häiriökäyttäytymiseen tapauskohtaisesti.

Lopulta jakeen 11:7c tulkinta riippuukin pitkälti siitä, mitä ongelmallisia käytänteitä tai niiden heijastelemien epäsovinnaisuuden uskotaan olevan. Toisin sanoen vastaus kysymykseen, millä tavalla nainen Paavalin mukaan on miehen kunnia, riippuu pitkälti siitä, mitä vastaan ja minkä puolesta Paavali taistelee.

5.2. Kunnian ja häpeän näkökulma

Kunnia- ja häpeäkäsitysten²²⁹ kyllästävässä kulttuurikontekstissa ja Paavalin teologisessa ajattelussa 1. Korinttilaiskirjeen jakeiden 11:2–16 tulkinta keskittyy erityisesti hiusten pitämiseen liittyvien käytäntöjen ympärille. Teksti ilmaisee juuri pitkien hiusten olevan häpeäksi miehelle ja kunniaksi naiselle (11:14–15). Käänteisesti naisilla pään peittämättömyys rukoillessa tai profetoidessa rinnastuu hiusten leikkaamisen myötä tulevaan häpeään. Tässä osiossa ehdotetaan sellaista tulkintamallia, jossa kunniaan ja häpeään liittyvät aspektit ovat kytköksissä Paavalin opetukseen hiuksista.

5.2.1. Miesten pitkät hiukset

1. Kor. 11:4 jakeen ilmaisu κατά κεφαλῆς (prep. + gen.) tarkoittaa jonkin roikkumiseen päästä tai sen ylitse. Tätä Paavali pitää miehelle rukoustilanteessa häpeällisenä. Päästä roikkuvaa objektia ei kuitenkaan eritellä.²³⁰ Väittelyä käydään siitä, saako κατά κεφαλῆς tarkennuksensa jakeessa 11:14 vai 11:5. Jae 11:14 liittäisi miesten häpeällisen toiminnan pitkiin hiuksiin, kun taas jakeessa 11:5 naisista puhuttaessa käytetty ilmaisu ἀκατακάλυπτο τῆ κεφαλῆ saattaa hyvinkin liittyä toogan tai jonkin muun vaatekappaleen pään ylitse vetämiseen rukoustilanteessa. Miksi tämä ei koskisi myös miehiä?²³¹

Feen mukaan ilmaisussa κατά κεφαλῆς ei voi olla kyse hiuksista, koska kreikankielessä oli hiuksille sana, jota Paavali olisi varmasti käyttänyt, mikäli olisi halunnut ojentaa miehiä

²²⁹ Ks. deSilva 2000, 518–522.

²³⁰ Vrt. Aejmelaus 2016, 158. Käyttäen 1. Kor. 11:4 havainnollistavan esimerkkinä, Aejmelaus esittää kirjaimellisen lukutavan ”pitäen jotakin päästä alas riippuvana” -tulkinnaksi pään peittämistä jollakin vaatteella.

²³¹ Thiselton 2000, 824.

vain pitkistä hiuksista. Toisaalta – ja kenties hieman yllättäen – Fee väittää, ettei ensimmäiseltä vuosisadalta ole myöskään evidenssiä sen puolesta, että miehet olisivat peittäneet päitensä esimerkiksi kultillisissa kokoontumisissa. Näihin näkökulmiin vedoten Fee päätyykin toteamaan jakeiden tulkinnan tulevan mahdottomaksi selvittää.²³² On kuitenkin huomautettava, että Feen väite evidenssin puutteesta on väärä ja ristiriidassa nykytutkimuksen valossa. Antiikin tutkijoiden parissa vallitsee konsensus siitä, ettei pään peittämistä kultillisissa tilaisuuksissa olisi kreikkalaisroomalaisessa yhteiskunnassa pidetty häpeällisenä toimintana, vaan pikemminkin päinvastoin. Niin miehet kuin naisetkin tyypillisesti peittivät pänsä esimerkiksi rukoillessaan.²³³ Massey huomauttaa, että jotkut roomalaiset virkamiehet eivät näyttäneet koskaan pää paljastettuna uskonnollisissa ja liturgisissa yhteyksissä.²³⁴

Tästä käsin on mahdollista argumentoida Paavalin motiivina olleen sen, että hän halusi yhteisön miesten erottautuvan epäjumalanpalvontaan yhdistettävissä olevista tavoista.²³⁵ Toisaalta kuitenkin Hephrealainen Raamattu kuvaa miesten pitäneen päähineitä uskonnon harjoittamisen yhteydessä.²³⁶ Koska pään peittämistä toogalla tai muulla vaatekappaleella ei pidetty mitenkään outona tai moraalisesti epäilyttävänä toimintana, se tuskin oli sitä myöskään Paavalille tai hänen kuulijoilleen. Toisin suhtauduttiin kuitenkin pitkiin hiuksiin miehillä. Vaikuttaakin siltä, että kokonaisuuden kannalta erityisesti 1. Kor. 11:14 jae toimii eräänlaisena avaimena muun sisällön ymmärtämiseen.²³⁷

On tärkeää huomioida, että miesten pitkät hiukset olisi antiikissa yhdistetty valmiuteen harrastaa seksiä samaa sukupuolta olevien kanssa. Muiden muassa hellenistinen juutalainen Pseudo-Fokylides, joka tietävästi kirjoitti 30 *ea.* – 40 *jaa.* välillä, sivuaa aihetta antaessaan kasvatusohjeita lasten vanhemmille:

²¹⁰ Do not grow locks in the hair of a male child.²¹¹ Braid not his crown or the cross-knots on the top of his head.²¹² For men to wear long hair is not seemly, just for sensual women.²¹³ Protect the youthful beauty of a handsome boy;²¹⁴ for many rage with lust for sex with a male.²¹⁵ Guard a virgin in closely shut chambers,²¹⁶ and let her not be seen before the house until her nuptials.²¹⁷ The beauty of children is hard for parents to protect.²³⁸

Kommentaarissa *The Sentences of Pseudo-Phocylides: Commentaries on Early Jewish*

Literature Wilson tulkitsee jakeiden 210–217 sisältöä seuraavasti:

Discouragement of the practice in Jewish circles originated partly as a response to Hellenism, where a long or elaborate hairstyle could be interpreted as a sign of sexual availability. Greek vase-paintings, for example, routinely picture male youths who are the object of 'homosexual courting or pursuit' with long

²³² Fee 2014, 559.

²³³ Finney 2010, 36–37; Collins 1999, 400; ks. Plutarkhos *Roman Questions*, 266C-E; Lucretius *On the Nature of Things*, 5.1198-120.

²³⁴ Massey 2018, 508.

²³⁵ Thompson 1988, 104.

²³⁶ 2. Moos. 28:4, 37, 39; 29:6; 39:28, 31; 3. Moos. 8:9; 16:4; Hes. 24:17; 44:18; Sak. 3:5.

²³⁷ Payne 2009, 141–142.

²³⁸ Englanninkielinen käännös alkuperäisestä tekstistä, ks. Wilsonilta 2005, 200.

hair. Philo, trading in an ancient caricature, observes how pederasts themselves typically 'braid and adorn their hair conspicuously.' This, together with the application of cosmetics and perfumes, is tantamount, he thinks, to 'the transformation of the male nature to the female.' That long hair is indecent for men is well-known from 1 Cor 11:14–15, a lesson that Paul says 'nature itself' teaches.²³⁹

Yhtenevästi edellisen kommentoijan keskeisen huomion kanssa Jerome Murphy-O'Connor pitää merkittävänä siirtymää lasten kohtelemista käsittelevistä jakeista (207–212) lasten seksuaaliselta väkivallalta suojelemista käsitteleviin jakeisiin (213–217), jotka selvästi assosioituvat pitkiin hiuksiin.²⁴⁰ Pseudo-Fokylideksen lisäksi myös toinen Paavalin juutalainen aikalainen, Filon Aleksandrialainen (20 eaa. – 50 jaa.) on samoilla linjoilla edellisen kirjoittajan kanssa. Filonin stereotyypisessä kuvauksessa miesten pitkiksi kasvatetut hiukset olivat homoseksuaalien tietoinen provokaatio.²⁴¹ Kuitenkaan juutalaiset kirjoittajat eivät olleet ainoita, jotka pitivät homoseksuaalisuutta ja siihen yhdistettyjä pitkiä hiuksia miehelle häpeällisinä, vaan edellisten kirjoittajien joukkoon liittyvät myös roomalaiset satiirikot Juvenalis ja Horatius. Hekin liittyvät miesten pitkät hiukset stereotyypisesti homoseksuaalisuuteen.²⁴²

1. Kor. 11:2–16 kontekstissa edellä kuvatut hellenistiset ja juutalaiset ajattelumallit tulevat esiin siinä, miten Paavalin tuomiot miesten pitkistä hiuksista ja siihen yhdistetty moraalittomuus kytkeytyvät toisiinsa.²⁴³ Thiselton kiteyttää mahdollisena vaikkakaan ei aukottomana pitämänsä Murphy-O'Connorin argumentin Filonin ja Paavalin tekstien vertailusta seuraavasti:

[Murphy-O'Connor] sees three parallels in this context between Philo, *De Specialibus Legibus* III 7:36–38 and 1 Cor 11:2–16: (i) the blurring of gender identity and distinctiveness, (ii) falsifying the "stamp of nature" (Philo; cf. φύσις in 11:14); and (iii) the theme of shame or disgrace. Evidence is far wider than Philo and hellenistic Judaism.²⁴⁴

Myös 1. Korinttilaiskirjeen laajempi konteksti vaikuttaa olevan linjassa Murphy-O'Connorin argumentin kanssa. Myöhemmin luvussa 11 käsitellyt asiat saattavat reflektoida Paavalin 1. Kor. 6:9–11 jakeissa asettamia jyrkkiä kieltoja harrastaa seksiä samaan sukupuoleen kuuluvan kanssa. Lisäksi kiellon vakavuus on huomionarvoinen, nimittäin näissä jakeissa Paavali vaikuttaa tekevän homoseksuaalisesta seksistä jopa pelastukseen vaikuttavan kysymyksen.²⁴⁵

Muutama kokonaisuutta nivova kommentti on tarpeen. Ensinnäkin vaikuttaa siltä, että 1. Kor. 11:2–16 jakeissa ei ole niinkään kyse miesten ja naisten auktoriteettihierarkiaan

²³⁹ Wilson 2005, 208.

²⁴⁰ Murphy-O'Connor 2009, 145.

²⁴¹ Filon *On the Special Laws*, 7:36–38.

²⁴² Thiselton 2000, 825; Murphy-O'Connor 2009, 146; ks. Juvenalis *Satires*, 2.96; Horatius *Epodes*, 11:28.

²⁴³ Murphy-O'Connor 2009, 145; Payne 2009, 142–143.

²⁴⁴ Thiselton 2000, 825.

²⁴⁵ Payne 2009, 143; Kaksi merkittävää, vaikka vastakkaisia näkemyksiä edustavat tutkimukset homoeroottisuudesta Raamatussa, ks. Nissinen 1998; Gagnon 2001.

liittyvästä ongelmakäyttäytymisestä, vaan Paavali ottaa ensin käsittelyynsä miesten ongelmakäyttäytymisen omana aiheenaan ja sen jälkeen naisten ongelmakäyttäytymisen. Tämä on perusteltu näkemys senkin varjolla, että 1. Kor. 6:11 jakeessa Paavali vihjaa seurakunnan keskellä olevan edelleen väärämielisiä (ἄδικοι), jotka elävät yhteisön silmissä moraalisesti kyseenalaisella tavalla. Toiseksi, vaikka κατὰ κεφαλῆς ἔχων ilmaisu mielletäisiinkin pään peittämiseksi toogalla tai muulla vaatekappaleella,²⁴⁶ haastaa jakeiden laajempi konteksti ja tunnetut kulttuurilliset konventiot kuitenkin pohtimaan sitä mahdollisuutta, että Paavali puhuu jakeessa 11:4 miesten pitkistä hiuksista. Toisin sanoen kolmantena huomiona merkittävää tukea tulkinnalle tuo niin juutalaisissa kuin roomalaisissakin aikalaislähteissä häpeän käsitteeseen liitetty stereotypia miesten pitkien hiusten yhteydestä homoseksuaalisuuteen. Sen sijaan sosiokulttuurillisesta näkökulmasta on erittäin epätodennäköistä, että pään peittäminen olisi mielletty häpeälliseksi toiminnaksi, koska kyse oli pikemminkin normista kuin poikkeuksesta roomalaisessa yhteiskunnassa.

5.2.2. Kunnia ja pään peittäminen

Jakeet 11:5–6 tekevät selväksi, että naisten rukoileminen ja profetoiminen näyttävät Paavalille normaalina toimintana seurakunnan julkisissa kokoontumisissa. Häpeällistä naisten rukoileminen ja profetoiminen oli vain siinä tapauksessa, että nainen oli jättänyt päänsä peittämättä. Paavali rinnastaa tällaisen tilanteen siihen, että nainen leikkaisi hiuksensa kokonaan. Yhtenä suurena kokonaisuutena jakeiden tulkinta on kuitenkin erittäin haasteellinen tehtävä.²⁴⁷ Useita kysymyksiä jää vaille vastausta.

Toisin kuin miehille, naisille pitkät hiukset olivat kunniaksi. Paavali kuitenkin selvästi edellyttää naisten pitkien hiusten peittämistä, jottei nainen joutuisi häpeään kultillisessa tilanteessa. Näkemys on linjassa ajan sosiokulttuurillisten odotusten kanssa. Keskustelua on toki käyty siitä, voisiko kyse olla kuitenkin vain hiusten sitomisesta pään peittämisen sijaan. Lisäksi Paavali kertoo enkeleillä olevan tekemistä asian kanssa (11:10) ja toisaalta jakeessa 11:15 Paavali ilmaisee hiusten olevan annettu naiselle hunnuksi ja kunniaksi. Kokonaiskuvan hahmottamista ei liioin helpota lähteiden epämääräisyys naisten pään peittämisen suhteen liturgisissa konteksteissa.²⁴⁸

²⁴⁶ Massey 2018, 503–504.

²⁴⁷ Esimerkkeinä kilpailevista esityksistä, ks. Martin 2004; Massey 2011; Murphy-O'Connor 2009; Payne 2009, 147–173.

²⁴⁸ Finney 2010, 38; Ovid, *Met.* 1.398; Plutarkhos *Roman Questions*, 266C; Varro *On the Latin Language*, 5.29.130; Gellius *Attic Nights*, 10.15.26–30.

Toisaalta kreikkalaisroomalaisessa taiteessa naiset kuvataan usein ilman peitteitä pään päällä ja elegantit hiustyylit korostuvat. Toisaalta kirjallisuudessa esimerkiksi moralistit saattoivat olla hyvinkin kärkkäitä pään peittämiseen liittyvän sovinnaisuuden suhteen.²⁴⁹ Samalla on tärkeää muistaa, että roomalaisessa arkipukeutumisessa ja katukuvassa näkyivät ikään, siviilisäätyyn ja yhteiskuntaluokkaan liittyvät eroavaisuudet. Sosiaalisen eliitin pukeutumiskäytäntöihin, hyveellisyyskäsitteisiin ja muotivillityksiin nojaavat ja heidän teksteistään ja taiteistaan nousevat yleistykset antavat kuvan ennen kaikkea varakkaan sosiaaliluokan jaetusta normistosta ja asenneilmapiiristä. Sen sijaan alempiin yhteiskuntaluokkiin ja käytänteisiin mentäessä ideaalit saattoivat vaihtua arjen, esimerkiksi kovan työn, sanelemaan pragmatismiin pukeutumisen suhteen.²⁵⁰ Toisin sanoen arki niin itäisen kuin läntisenkin Rooman kaduilla saattoi näyttää jossain määrin erilaiselta tiskin takaa myytessä kalaa tai teurastettaessa karjaa kuin esimerkiksi kirjailijoiden idealisoiduissa teksteissä.²⁵¹ Tästä arjen näkökulmasta ja paikallisista eroista saattavat vihjata myös Paavalin sanat jakeessa 11:16, jossa hän alleviivaa, että seurakunnalla tulisi olla oma korkea moraalikoodistonsa pukeutumisen suhteen. Kaikesta huolimatta Rooman valtakunnassa vallitsevana yleisenä pukeutumisen piirteenä voidaan pitää sitä, että kreikkalaiset naiset peittivät julkisessa tilassa rutiininomaisesti päänsä. Näin tekivät hyvin suurella todennäköisyydellä myös roomalaiset naiset, vaikkei roomalaisten naisten rutiineista olekaan yhtä vahvaa evidenssiä.²⁵² Paavali itse ammentaa pukeutumisohjeiden osalta moraalifilosofian näkökulmasta muinaisten kulttuuristen tapojen noudattamisen sijaan.²⁵³

Mikäli miesten osalta ongelmana nähty tapa oli pään peittäminen jollakin vaatekappaleella, silloin jakeissa 11:5–6 vaikuttaisi retorisesti johdonmukaiselta mieltää Paavalin pitävän häpeällisenä sitä, että jotkut naiset toimivat päinvastaisella tavalla kuin miehet eli jättivät päänsä peittämättä. Oleellista Feen mukaan on tunnistaa käytäntöön liittyvä moraalinen ulottuvuus, oli käytäntö itse mikä tahansa. Pään peittäminen merkitsi korjausliikettä häpeällisen käytöksen suhteen.²⁵⁴

Selvää on se, että antiikissa pukeutumisella – mukaan lukien hiusten laittamiseen liittyvillä tyylivalinnoilla – ilmaistiin niin sosiaalista kuin seksuaalista statusta.²⁵⁵ Myös alueellisilla ja paikallisilla eroilla suhtautumisessa pään peittämiseen saattaa olla merkittävää

²⁴⁹ Plutarkhos *Roman Questions*, 267A-B.

²⁵⁰ Harlow 2013, 232–233.

²⁵¹ Olson 2013, 107, 111, 117.

²⁵² Davies & Llewellyn-Jones 2013, 92–93.

²⁵³ Daniel-Hughes 2017, 80; Llewellyn-Jones 2003, 29.

²⁵⁴ Fee 2014, 562–563.

²⁵⁵ Laaja esitys aiheesta, ks. Olson 2008.

vaikutusta tekstien tulkintaan. Esimerkiksi Paavalin kotikaupungissa itäisen Rooman Tarsoksessa saattoi hyvinkin olla tiukempi pään peittämiseen liittyvä tapakulttuuri, jota myös Paavalin tiukka ohjeistus heijastelee²⁵⁶ – toki tämän tulkinnan mukaan kreikkalainen pään peittämiseen liittyvä painotus olisi erityisesti rukoushetkissä koskenut yhtä lailla miehiä.²⁵⁷ Tätä käytäntöä Paavali ei kuitenkaan vaikuta noudattavan, mikä on sinänsä mielenkiintoinen lisätekiä tässä kokonaisuudessa.²⁵⁸

Oman lisänsä keskusteluun tuo se, että suurimmassa osassa roomalaista taidetta naiset esitetään ilman peitettä hiustyylejä korostaen. Kulttuurillisen sovinnaisuuden näkökulmasta erityisenä nostona toimisi myös julkista elämää kuvaava maalaus Julia Felixin *praediumissa* Pompeijissa, jossa naiset kuvataan paljain päin. Toki taiteissa on myös kuvauksia *pallalla* peitetystä hiuksista kultillisia toimituksia kuvaavissa maalauksissa, mutta näitä on lukumäärällisesti huomattavasti vähemmän.²⁵⁹ Tähän todellisuuteen myös Payne nojaa argumentoidessaan sen puolesta, että Paavalille merkitsevintä ei ollut niinkään pään peittäminen, vaan hiusten sitominen. Paynen omin sanoin:

The extensive evidence from portraiture, frescoes, sculptures, and vase paintings in Greek and Roman cities of Paul's day almost universally depicts respectable women with their hair done up... Furthermore, they are only rarely depicted wearing a veil or other garment over their heads.²⁶⁰

Olsonin mukaan myös kirjalliset lähteet ennakoivat hiusten sitomista puisilla hiuslaitteilla merkinä puhtaudesta ja siveydestä. Antiikin kirjallisuudessa eroa kunniallisen naisen ja prostituoidun välillä kuvataankin esimerkiksi siten, että jälkimmäinen ei käyttänyt hiuslaitteita. Lisäksi kunniallinen pukeutuminen piti sisällään myös muita tyyllisiä vaihtoehtoja, joiden osalta naisella saattoi olla paljonkin tilaa tehdä yksilöllisiä valintoja sosiaalista statustaan vaalien. Olson ei kuitenkaan väitä, etteikö myös huiveja olisi saatettu käyttää kokonaan hiusten peitteenä. Toisinaan ne olivat osa kampausta.²⁶¹

Toisaalta 1. Korinttilaiskirjeen jae 11:15 tuo uuden lisäjännitteen tekstin tulkitsemiseen. Payne kysyy aiheellisesti, miksi Paavali kuvailisi pitkiä hiuksia naisen kunniana ja huntuna, jos ne tuli pitää piilossa julkisissa kokoontumisissa?²⁶² Jakeiden 11:5–6 reseptiohistoria vaikuttaa antavan tukea sille lukutavalle, ettei keskiössä ole pään peittäminen

²⁵⁶ Thompson 1988, 113; Foxhall 2013, 108–109.

²⁵⁷ Finney 2010, 36–37, 41; Cairns 2002, 75.

²⁵⁸ Mielenkiintoisen ulottuvuuden Paavalin kielteisyydelle tuo se, että ainakin papiston kohdalla juutalainen laki edellytti pään peittämistä. Ks. Finney 2010, 42; 2. Moos. 28:4, 37–38; 39:28; 4. Moos. 16:4; 21:10; LXX; Hes. 44:18; Sak. 3:5.

²⁵⁹ Olson 2008, 15–36.

²⁶⁰ Payne 2009, 151.

²⁶¹ Olson 2008, 36–39; vrt. Hilton & Matthews 2008, 341.

²⁶² Payne 2009, 149–150.

vaatekappaleella vaan hiusten sitominen. Esimerkiksi Makarios Egyptiläinen²⁶³ ja Ambrosius²⁶⁴ vaikuttavat puoltavan tätä lukutapaa. Ainoa siveellisyyden näkökulmasta keskeinen edellytys oli pitää huolta siitä, etteivät hiukset roikkuneet vapaina.

On kuitenkin huomioitava, että vapaaksi päästetyt hiukset olisi tuohon aikaan yhdistetty seksuaalisesti villiin käytökseen tai moraalittomuuteen, esimerkiksi alaluokan prostituoituihin tai kultilliseen prostituutioon eli naispuolisiin Dionysoksen seuraajiin, *mainadeihin*.²⁶⁵ Viimeksi mainitut muodostavat kuitenkin poikkeuksen. Toisin kuin Payne argumentoi, evidenssin valossa on vaikeaa kiistää sitä, etteikö läntisessä Roomassa stoolan tai huivin käyttäminen kultillisessa kontekstissa ollut yleistä, puhumattakaan itäisen Rooman kulttuurillisista konventioista, vaikka myöhemmin sosiaaliset normit olisivat yhteiskunnassa muuttuneet. Näin ollen Paynen argumentti, että Korintin osalta voitaisiin olettaa, ettei naisilta suurella todennäköisyydellä edellytetty huivin tai muun peitteen käyttämistä edes kultillisissa kokoontumisissa on virheellinen. Spekulaation varjon alle jää myös argumentti hiusten sitomisen vaatimuksesta vaihtoehtona hiusten peittämiselle.²⁶⁶

Lisäksi Payne ajattelee monien Vanhan testamentin kuvausten viestivän siitä, että naisten kasvot olivat näkyvillä. Samoin Uuden testamentin naiset kuvataan taiteissa ilman huntuja tai muita peitteitä kasvoillaan, mutta hiusten sitominen oli tärkeää.²⁶⁷ Näistä syistä Payne pitää epätodennäköisenä, että hiusten näkyminen olisi Paavalin tai korinttilaistenkaan mielestä ollut häpeällistä.²⁶⁸ Kuitenkaan näiltäkään osin ei pystytä ongelmitta muodostamaan sellaista näkemystä, että juutalaisuudessa hiusten peittäminen olisi ollut yhtään vähäisempää. Varsinkin kultillisissa tilanteissa erityisesti papistolta edellytettiin hiusten peittämistä.²⁶⁹

On selvää, ettei kysymys Korintin varhaisen seurakunnan tapakulttuurista naisten hiusten sitomisen tai hiusten peittämisen suhteen tule ratkaistuksi tässäkin tutkielmassa. Ymmärrettävästi myös monet muut 1. Kor. 11:2–16 tekstiä kommentoineet ovat jättäneet kysymyksen ilmaan ja keskittyneet tarkastelemaan, miten naisen pään peittämättä jättämiseen tai hiusten vapaaksi jättämiseen olisi suhtauduttu ensimmäisen vuosisadan kreikkalaisroomalaisessa kulttuurillisessa kontekstissa.²⁷⁰

²⁶³ Makarios *Homiliae spirituals*, 12.18.

²⁶⁴ Ambrosius *Duties of the Clergy*, 1.46.223.

²⁶⁵ Llewellyn-Jones 2003, 264–265.

²⁶⁶ Thompson 1988, 104–105. Näkemys läntisen Rooman tavoista, ks. Payne 2009, 155–162.

²⁶⁷ Payne 2009, 161–162; ks. m. *Ketub.* 7:6; b. *Ketub.* 72a, b; b. *Gitt.* 90b; hiusten sitomatta jättämisestä: ks. 4. Moos. 5:18; m. *Sotah.* 3:8; m. *B. Qam.* 8:6.

²⁶⁸ Payne 2009, 162–164.

²⁶⁹ Finney 2010, 41–42.

²⁷⁰ Esim. Kraemer 1993, 146.

5.2.3. Häpeä ja pään paljastaminen

1. Kor. 11:5–6 jakeen perusteella Korintin seurakuntayhteisössä oli naisia, jotka ottivat vapauden toimia jumalanpalveluksissa – tulkintatavasta riippuen – peittämättä päätään tai sitomatta hiuksiaan. Juutalaisesta sosiaalisesta kontekstista käsin asiaan olisi suhtauduttu yhtä paheksuvasti kuin kreikkalaisroomalaisessa kulttuurissa yleensä. Pään paljastaminen tulkittiin joko huonoksi kasvatukseksi, alhaiseksi käytökseksi tai miehen viettelemiseen tähtääväksi toiminnaksi. Rangaistuksena pään paljastaminen toteutettiin papin toimesta niille naisille, jotka olivat epäiltyinä aviorikoksen tekemisestä.²⁷¹ Samoin roomalaisista häveliäisyyskäsitteistä ja rangaistuskäytännöistä löytyy rinnakkainen toimintatapa. Muun muassa Tacitus ja Dio Khrysostom (40–115 jaa.) viittasivat teksteissään naisten hiusten leikkaamiseen rangaistuksena aviorikoksesta.²⁷²

Koska julkisesti vapaaksi päästetyt hiukset aiheuttivat kreikkalaisroomalaisessa sosiaalisessa kontekstissa häpeää, on aiheellista pohtia myös syitä tällaiselle käyttäytymiselle Korintin seurakunnassa. Hays pitää yhtenä mahdollisena syynä naisten toiminnalle sitä, että esimerkiksi Hengen inspiroiman profetoimisen yhteydessä naiset ilmaisivat uutta vapauttaan kulttuurisista konventioista Kristuksessa tavalla, joka oli kyseenalainen niin kreikkalais-roomalaisen tapakulttuurin silmissä kuin Paavalinkin silmissä.²⁷³

Payne ajattelee Haysin kanssa samansuuntaisesti, mutta ehdottaa naisten toiminnan olleen Paavalin silmissä erityisen paheksuttavaa siitä näkökulmasta, että paikallisen Dionysiskultin tapoihin kuului myös hiusten vapaaksi päästäminen ja seksuaalisesti rietas käyttäytyminen. Paavali ei siis halunnut Korintin seurakuntayhteisön omaksuvan Dionysiskultin tapoja, eikä tulevan sekoitetuksi tämän kultin seksuaalisesti vapaamielisempiin arvoihin ja tapoihin. Väärinkäsitykset tulivat Paynen mukaan helposti kyseeseen, sillä Dionysiskultin toiminnassa seksuaalisiin akteihin liittyi myös hurmoshenkistä profetoimista samassa yhteydessä.²⁷⁴

Toisaalta kyse saattoi olla siitä, että sukupuolirajoja käyvä hurmoshenkinen karismaattisuus synnytti tilaa sukupuoleen liittyvien käsitysten kyseenalaistamiselle tavalla, joka olisi aiheuttanut vääriä mielikuvia ja pahennusta myös ulkopuolisten silmissä. Feen mukaan Paavalin kritiikki jakeessa 1. Kor. 11:7 onkin juuri se, ettei profetoiva suinkaan erottaudu sukupuolestaan, vaan mies ja nainen ovat suhteessa toisiinsa Jumalan kuvina. Feen

²⁷¹ Finney 2010, 42–44; Payne 2009, 164–165; 3. Moos. 5:12–31.

²⁷² Payne 2009, 172; ks. Tacitus *Germania*, 19; Dio Khrysostom *Discourse*, 64.2–3.

²⁷³ Hays 1997, 182–183.

²⁷⁴ Payne 2009, 162–163; Antiikin tutkija Llewellyn-Jones on samoilla linjoilla, ks. Llewellyn-Jones 2003, 273.

mukaan Paavali tarkentaakin juuri tätä heti seuraavissa jakeissa 8–9 ja 11–12.²⁷⁵ Myös Payne toteaa Paavalin tarkentavan erityisesti jakeessa 11:11–12 sitä, että nainen on synnyttäessään miehen lähde, mutta ei kuitenkaan sukupuolten välille auktoriteettihierarkiaa muodostavassa mielessä vaan Herrassa tasa-arvoisina.²⁷⁶ Näin ollen joidenkin naisten harjoittama peittämättömin pään profetoiminen Jumalan tarkoittamia sukupuolia häivyttävänä kannanottona oli Paavalin mielestä sekä ”luonnon vastainen” (11:14) että Jumalan seurakunnalle häpeää tuottava (11:16).

Thiselton kiteyttääkin Paavalin miehiä ja naisia koskevan opetuksen ytimen taitavasti: ”Paul insists on gender difference without any necessary inference of gender hierarchy.”²⁷⁷ Toisaalta vähäisenä ei voida pitää motiivia myös kulttuurillisesti sovinnaisen käytöksen vaalimisesta Korintin seurakuntayhteisöissä.

5.3. Yhteenveto

1. Kor. 11:2–16 jakeet eivät vaikuta sisältävän sellaista hierarkkista ajattelua, jossa nainen pyritään ensisijaisesti kuvaamaan miehelle alisteisena. κεφαλή ei ole metafora auktoriteettiasemasta, vaan viittaa alkuperään tai lähteeseen. Tämä on myös tutkielman keskeisen argumentin kannalta merkittävä huomio. Toissijaisena mutta kuitenkin edellistä väitettä tukevana 1. Kor. 11:2–16 jakeita tarkasteltiin niin kulttuurillisista kuin uskonnollisista näkökulmista. Vaikuttaa siltä, että Paavalin opetuksen varsinainen ydin on ohjata Korintin seurakuntayhteisön miehiä ja naisia sellaiseen tapakulttuuriin, joka kestää ulkopuolisten tarkastelua. Niin miesten kuin naisten kohdalla hiukset, niiden pituus tai peittäminen näyttäytyvät keskeisenä tapakulttuurillisena ongelmana ja myös ponnahduslautana Paavalin moraalille opetukselle. Sen sijaan hiuksiin liittyvät konnotaatiot poikkeavat jossain määrin miehillä ja naisilla, vaikka kummassakin tapauksessa varsinainen opetus koskettaa kummassakin tapauksessa seksuaalieettisiä kysymyksiä. Miesten kohdalla pitkät hiukset yhdistettiin homoseksuaalisuuteen, jota halveksuttiin hellenistisessä kulttuurissa. Naisten kohdalla ongelmaksi muodostui sukupuoleen liittyvän Jumalan luoman todellisuuden sivuuttaminen. Inspiraatiota kokiessaan nainen hengellisenä toimijana ei kuitenkaan Paavalin mukaan irtaannu sukupuolestaan, vaan on Jumalalle kunniaksi naisena. Tässä tulkintamallissa naisten pään peittämättä jättäminen tulkitaankin protestina sitä vastaan, mikä Paavalin

²⁷⁵ Fee 2014, 571–573; ks. Thiselton 2000, 837; Collins 1999, 410. Collins näkee jakeissa olevan pikemminkin kyse aviopuolisoiden välisestä suhteesta. Nainen ei sukupuolensa puolesta ole miehen kunnia, vaan vaimon roolissa yhteiskunnassa, mikä rakentuu kunnian ja häpeän käsitteiden ympärille.

²⁷⁶ Payne 2009, 195–196.

²⁷⁷ Thiselton 2000, 832.

mukaan on luonnollista ja Jumalan asettamaa. Toisaalta tämä ei sulje pois sitä mahdollisuutta, etteikö Paavali olisi ollut huolissaan siitä, että ulkopuolisille toiminta näyttäytyi Dionysiskultin hartauselämää mukailevana.

Lopuksi merkittävänä voidaan pitää sitä, kuinka 1. Kor. 11:2–16 jakeet kuvaavat hellenistisen kreikkalais-roomalaisen symbolimaailman nivoutumista osaksi Paavalin teologiaa. Huolimatta joistakin vastakulttuurillisista erityispiirteistä, kuten miesten pään peittämisen vastustamisesta, vaikuttaa vahvasti siltä, että kulttuuriset konventiot olivat keskeisesti osa Paavalin symboliuniversumia, kunhan ne olivat sovitettavissa hänen karismaattiseen teologiaansa. Tässäkään tapauksessa Paavali ei pidä naisen julkista osallistumista profetoimiseen ja rukoukseen ongelmallisena riippumatta siitä, oliko paikalla miehiä.

6. Johtopäätökset

Tässä tutkielmassa kysymystä naisten hengellisestä auktoriteettiasemasta Paavalin teksteissä lähestyttiin modernin raamatuntutkimuksen keinoin. Aluksi huomiota kiinnitettiin Paavalin esille nostamiin naisiin, Khloeen, Priskaan, Foibeen, Juniaan ja muihinkin Paavalin kirjeissään nimeämiin naisiin. Paavali ei tyypillisesti maininnut kirjeissään nimeltä ketään, jolla ei ollut hänen tukeaan, joten on merkittävää, missä asemassa Paavali nimeämänsä naiset teksteissään esittelee: työtovereina, seurakunnan johtajina, diakoneina, apostoleina ja henkilöinä, joille muut – toisinaan myös itse Paavali – olivat hengellisessä velassa.

Tutkielmassa otettiin kantaa Paavalin tapaan puhua naisista myös sosiaalisen identiteetin teorian näkökulmasta erityisesti johtajuutta ja auktoriteetin säilyttämistä koskien. On selvää, ettei Paavali olisi nostanut naisia tällä tavalla jalustalle kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa, ellei hänellä olisi ollut painavat teologiset syyt ajatella, että Jumala kutsuisi merkittäviin auktoriteettia edellyttäviin hengellisiin virkoihin myös naisia. Toisaalta vaikuttaa siltä, että teologisten syiden lisäksi asiaan vaikutti Paavalin nimeämien naisten merkittävä sosiaalinen asema. Verrattuna Paavalin nimeämiin miehiin tässä ei kuitenkaan ole huomattavissa sukupuoleen perustuvaa poikkeamaa. Niinpä naisten hengellisessä auktoriteettiasemassa toimimisen voikin nähdä myös kuvastavan vallitsevaa prototyyppistä traditiota varhaisen seurakunnan ensimmäisiltä vuosikymmeniltä. Se ei olisi loukannut ketään. Muussa tapauksessa Paavali olisi heikentänyt omaa auktoriteettiaan seurakuntalaisten silmissä pitämällä kirjeissään esillä tarkoituseriinsä nähden toissijaisia ja radikaaleja ajatuksia. Näin ei kuitenkaan ollut.

Kumulatiivisen argumentin muodostamisesta ei voitaisi kuitenkaan puhua, mikäli 1. Kor. 14:34–35 ja 11:2–16 jakeet jätettäisiin huomiotta. Kyseisten jakeiden tulkinta on ollut keskiössä naisten asemaa seurakunnassa rajoittavana tekijänä. Tässä tutkielmassa kuitenkin osoitetaan, että 1. Kor. 14:34–35 jakeita voidaan hyvällä syyllä pitää interpolaationa, eli myöhempänä lisäyksenä. Toisaalta vaikka päädyttäisiin sille kannalle, että jakeet ovat autenttinen osa 1. Korinttilaiskirjettä, sekään ei johtaisi helposti sellaiseen Paavalin tekstien tulkintaan, missä naisen hengellisenä auktoriteettina toimimista seurakunnan keskellä rajoitettaisiin merkittäväällä tavalla.

Viimeiseksi tutkielmassa tarkasteltiin 1. Korinttilaiskirjeen jakeita 11:2–16. Kreikan κεφαλή -sanon on ehdotettu toimivan metaforana auktoriteettisuhteesta, mutta väite ei kestä evidenssin valossa. Samoin kuin suurin osa tutkijoista, myös tässä tutkielmassa κεφαλή ymmärretään lähteenä tai alkuperäinä kuvaavana metaforana. Toisin sanoen naisten alistaisuutta miehelle ei voida perustella 1. Kor. 11:2–16 jakeisiin vetoamalla. Sen sijaan niitä tulisi

lähestyä kehotuksena Paavalin näkökulmasta puhtaampaan seksuaalietiikan harjoittamiseen seurakunnan kokoontuessa.

Lopulta tämän maisterin tutkielman keskeisimmän johtopäätöksen voisi tiivistää seuraavasti: Paavali nimeää teksteissään useampia naisia, jotka toimivat hengellisessä auktoriteettiasemassa seurakuntayhteisöissään ja jotka Paavali esitti hengellisinä auktoriteetteina seurakunnille, joille hän kirjoitti. Positiivinen suhtautuminen naisten hengellisenä auktoriteettina toimimiseen ei kuitenkaan ollut vain Paavalin omaa, vaan heijasteli varhaisen seurakunnan keskellä vallinnutta ajattelutapaa sen ensimmäisinä vuosikymmeninä. Lisäksi tutkielmassa haastettiin sellainen tulkinta, jossa sukupuoleen perustuvaa rajoittamista pyritään perustelemaan 1. Kor. 11:2–16 ja 1. Kor. 14:34–35 jakeiden tulkinnan perusteella. Lopulta keskeiseksi kysymykseksi jääkin, voidaanko Paavalin selkeitä suosituksia ja virkakuvauksia sivuuttaa kahden melko monitulkintaisen tai ainakin vaikeasti tulkittavan jakeen perusteella? Tämän tutkielman mukaan ei voi. Kumulatiivinen evidenssi puhuu sen puolesta, ettei Paavali ajatellut hengellisten virkojen määräytyvän sukupuolen. Toisaalta on vaikeaa sivuuttaa sosiaalisen aseman merkitystä. Kaikki hengellisessä auktoriteettiasemassa toimivat naiset, jotka Paavali nimeää, omaavat hyvän sosiaalisen statuksen. Auki jää kysymys, olisiko esimerkiksi orjanaisen ollut mitenkään mahdollista nousta esimerkiksi seurakunnan johtajan, apostolin tai diakonin rooliin varhaisen seurakunnan keskellä? Tästä ei Paavalin kirjeissä löydy konkreettista evidenssiä.

Lähde- ja kirjallisuusluettelo

Lähteet ja apuneuvot

- Aejmelaeus, Lars (2016). *Uuden testamentin kreikan kielioppi, 3. painos*. Helsinki, FI: Kirjapaja.
- Ambrosius. *On the Duties of the Clergy. St. Ambrose: Select Works and Letters, Volume 10*. Toim. P. Schaff & H. Wace. Käänt. H. de Romestin, E. de Romestin & H. T. F. Duckworth. New York, NY: Christian Literature Company, 1896.
- Aristoteles. *Parts of Animals. Movement of Animals. Progression of Animals*. Käänt. A. L. Peck. Loeb Classical Library 323. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1937.
- Aristoteles. *Problems, Volume I: Books 1-19*. Käänt. Robert Mayhew. Loeb Classical Library 316. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.
- Cicero. *On Duties, Volume XXI*. Käänt. Walter Miller. Loeb Classical Library 30. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1913.
- Digesta. The Digest of Justinian, 4 volumes*. Ed. T. Mommsen & A. Watson. Käänt. A. Watson. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1985.
- Dion Khryssostomos. *Discourses 61-80. Fragments. Letters*. Käänt. H. Lamar Crosby. Loeb Classical Library 385. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1951.
- Gellius. *Attic Nights, Volume II: Books 6-13*. Käänt. J. C. Rolfe. Loeb Classical Library 200. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927.
- Hippokrates. *Generation. Nature of the Child. Diseases 4. Nature of Women and Barrenness*. Käänt. Paul Potter. Loeb Classical Library 520. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.
- Horatius, Quintus. *Odes and Epodes*. Toim. & Käänt. Niall Rudd. Loeb Classical Library 33. Cambridge, MA: 2004.
- Josefus. *The Life. Against Apion*. Käänt. H. St. J. Thackeray. Loeb Classical Library 186. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.
- Josefus. *Jewish War, Volume III: Books 5-7*. Käänt. H. St. J. Thackeray. Loeb Classical Library 210. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928.
- Juvenalis. *Juvenal and Persius*. Toim. & Käänt. Susanna Morton Braund. Loeb Classical Library 91. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.

- Khrysostomos. *Homilies of St. John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, on the Epistle of St. Paul to the Romans*. A Selected Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of The Christian Church, Volume XI. Toim. P. Schaff & J. B. Morris. Käänt. J.B. Morris, W. H. Simcox & George B. Stevens. New York, NY: The Christian Literature Company, 1889.
- Liddell, H. G., R. Scott & H. S. Jones (1996). *A Greek-English Lexicon. 9th edition with revised supplement*. Toim. Oxford: Oxford University Press.
- Lucretius, Titus Carus. *On the Nature of Things*. Toim. Martin F. Smith. Käänt. W. H. D. Rouse. Loeb Classical Library 181. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1924.
- Makarios. *Fifty Spiritual Homilies of St. Macarius the Egyptian*. Society for Promoting Christian Knowledge. Toim. & Käänt. A. J. Mason. New York, NY: The MacMillan Company, 1921.
- Metzger, Bruce M. (1994). *A textual commentary on the Greek New Testament, 2nd edition, a companion volume to the United Bible Societies' Greek New Testament, 4th revised edition*. Stuttgart, DE: United Bible Societies.
- Novum Testamentum Graece* (2012). Laatineet Eberhard & Erwin Nestle. Toim. Barbara & Kurt Aland ym. 28. painos. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Filon. *Every Good Man is Free. On the Contemplative Life. On the Eternity of the World. Against Flaccus. Apology for the Jews. On Providence*. Käänt. F. H. Colson. Loeb Classical Library 363. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1941.
- Filon. *On the Decalogue. On the Special Laws, Books 1-3*. Käänt. F. H. Colson. Loeb Classical Library 320. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1937.
- Ovidius. *Metamorphoses, Volume I: Books 1-8*. Käänt. Frank Justus Miller. Toim. G. P. Goold. Loeb Classical Library 42. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1916.
- Plinius nuorempi. *Letters, Volume I: Books 1-7*. Käänt. Betty Radice. Loeb Classical Library 55. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.
- Plutarkhos. *Lives, Volume I: Theseus and Romulus. Lycurgus and Numa. Solon and Publicola*. Käänt. Bernadotte Perrin. Loeb Classical Library 46. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914.
- Plutarkhos. *Moralia, II: How to Profit by One's Enemies. On Having Many Friends. Chance. Virtue and Vice. Letter of Condolence to Apollonius. Advice About Keeping Well. Advice to Bride and Groom. The Dinner of Seven Wise Men. Superstition*. Käänt. Frank Cole Babbitt. Loeb Classical Library 222. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928.

- Plutarkhos. *Moralia, IV: Roman Questions. Greek Questions. Greek and Roman Parallel Stories. On the Fortune of the Romans. On the Fortune or the Virtue of Alexander. Were the Athenians More Famous in War or in Wisdom?* Käänt. Frank Cole Babbitt. Loeb Classical Library 305. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936.
- Seneca. *Moral Essays, Volume III: De Beneficiis*. Käänt. John W. Basore. Loeb Classical Library 310. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935.
- Strabon. *Geography, Volume IV: Books 8-9*. Käänt. Horace Leonard Jones. Loeb Classical Library 196. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927.
- Tacitus. *Agricola. Germania. Dialogue on Oratory*. Käänt. M. Hutton & W. Peterson. Toim. R. M. Warmington & Michael Winterbottom. Loeb Classical Library 35. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914.
- The Mishnah: A New Translation* (1988). Käänt. Jacob Neusner. Anchor Yale Bible Reference Library. London, UK: Yale University Press.
- Varro. *On the Latin Language, Volume I: Books 5-7*. Käänt. Roland G. Kent. Loeb Classical Library 333. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1938.

Kirjallisuus

- Alanko, Vilja & Anna-Riina Hakala. Näkökulmia sukupuolen, uskonnon ja historian risteyksestä. *Sukupuoli Raamatun maailmassa*. Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisuja 117. Toim. Susanna Asikainen & Elisa Uusimäki. Helsinki, FI: Suomen Eksegeettinen Seura, 19–31.
- Allison, Robert W. (1988). Let the Women be Silent in the Churches (1 Cor. 14.33b-36): What did Paul Really Say, and What did it Mean? *Journal for the Study of the New Testament*, 32, 27–60.
- Arjava, Antti (1996). *Women and Law in the Late Antiquity*. New York, NY: Oxford University Press.
- Bagnall, Roger S. & Bruce W. Frier (1994). *The Demography of Roman Egypt*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Baker, Coleman & Amy Balogh (2017). Social-Scientific Criticism. *Social & Historical Approaches to the Bible*. Lexham Methods Series, vol. 3. Toim. Douglas Mangum & Amy Balogh. Bellingham, WA: Lexham Press.
- Barclay, John M. G. (2015). *Paul and the Gift*. Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Batten, Alicia (2008). The Patron-Client Institution. God in the Letter of James: Patron or Benefactor. *The Social World of the New Testament: Insights and Models*. Toim. Jerome H. Neyrey & Eric C. Steward. Peabody, MS: Baker Academic, 47–64.

- Blackburn, Simon (2016). *Oxford Dictionary of the Philosophy*. 3. painos. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Brooten, Bernadette (1982). *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues*. Atlanta, GA: Scholars Press.
- Byrskog, Samuel, Hakola Raimo & Jutta Jokiranta, toim. (2016). *Social Memory and Social Identity in the Study of Early Judaism and Early Christianity*. *Novum Testamentum et orbis antiquus*, 116. Göttingen, KG: V&R Academic.
- Cairns Douglas L. (2002). The Meaning of the Veil in Ancient Greek Culture. *Women's Dress in the Ancient Greek World*. Toim. Lloyd Llewellyn-Jones. London, UK: The Classical Press of Wales, 73–93.
- Campbell, Douglas A (2002). The Story of Jesus in Romans and Galatians. *Narrative Dynamics in Paul: A Critical Assessment*. Toim. Bruce W. Longenecker. Louisville: Westminster John Knox, 97–124.
- Cervin, Richard S. (1989). Does *kephale* Mean 'Source' or 'Authority Over' in Greek Literature: A Rebuttal. *Trinity Journal*, 10.1, 85–112.
- Cianca, Jenn (2018). *Sacred Ritual, Profane Space: The Roman House as Early Christian Meeting Place*. London, UK: McGill-Queen's University Press.
- Clarke, Andrew D. (2012). *A Pauline Theology of Church Leadership*. Library of New Testament Studies, 362. Toim. Mark Goodacre. London, UK: Bloomsbury.
- Clarke, Andrew D. (2000). *Serve the Community of the Church: Christians as Leaders and Ministers*. First-Century Christians in the Graeco-Roman World. Toim. Andrew D. Clarke. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Collins, Raymond F. (1999). *First Corinthians*. Sacra Pagina Series, vol 7. Toim. Daniel J. Harrington. Collegeville, MI: The Liturgical Press.
- Conzelmann, Hans (1975). *1 Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. Hermeneia. Toim. George W. MacRae. Philadelphia: Fortress Press.
- Crüsemann, Marlene (2000). Irredeemably Hostile to Women: Anti-Jewish Elements in the Exegesis of the Dispute About Women's Right to Speak (1 Cor. 14.34–35). *Journal for the Study of the New Testament*, 79, 19–36.
- Daniel-Hughes, Carly (2017). Belief. *A Cultural History of Dress and Fashion in Antiquity*, vol. 1. Toim. Mary Harlow. London, UK: Bloomsbury Academic, 71–85.
- Davies, Glenys & Lloyd Llewellyn-Jones (2017). Gender and Sexuality. *A Cultural History of Dress and Fashion in Antiquity*, vol. 1. Toim. Mary Harlow. London, UK: Bloomsbury Academic, 87–104.

- deSilva, David A. (2000a). Patronage. *Dictionary of New Testament Background: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*. Toim. Evans Craig A. & Stanley E. Porter. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 766–771.
- deSilva, David A. (2000b). Honor and Shame. *Dictionary of New Testament Background: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*. Toim. Evans Craig A. & Stanley E. Porter. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 518–522.
- Donaldson, Terence L. (2008). *Judaism and the Gentiles: Jewish Patterns of Universalism (to 135 CE)*. Waco, Texas: Baylor University Press.
- Dunn, James D. G. (1988). *Romans 9–16*. Word Bible Commentary 38B. Toim. Bruce M. Metzger, David A. Hubbard, Glenn W. Barker et al. Dallas, TX: Word, Incorporated.
- Epp, Eldon J. (2020). *Perspectives on New Testament Textual Criticism: Collected Essays, 2006-2017*, vol 2. *Novum Testamentum, Supplements*, vol. 181. Leiden, NL: Brill.
- Epp, Eldon J. (2005). *Junia: The First Woman Apostle*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Evans Grubbs, Judith (2002). *Women and the Law in the Roman Empire: A Sourcebook on Marriage, Divorce and Widowhood*. London, UK: Routledge.
- Fee, Gordon D. (2014). *The First Epistle to the Corinthians*. Revised Edition. The New International Commentary on the New Testament. Toim. Joel B. Green. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Fee, Gordon D. (2011a). *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Fee, G. D. (2011b). *1 and 2 Timothy, Titus*. Understanding the Bible Commentary Series. Toim. Ward W. Gasque, Robert L. Hubbard Jr. & Robert K. Johnston. Grand Rapids, MI: Baker Books.
- Finney, Mark (2010). Honour, Head-coverings and Headship: 1 Corinthians 11.2-16 in its Social Context. *Journal for the Study of the New Testament*, 33, 1, 31–58.
- Fiske, Susan T., Cydney H. Dupree, Gandalf Nicolas & Jillian K. Swencionis (2016). Status, power, and intergroup relations: the personal is the societal. *Current Opinion in Psychology*, vol. 11, 44–48.
- Fitzmyer, Joseph A. (2008). *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, vol 33. The Anchor Yale Bible, vol 33. London, UK: Yale University Press.
- Foxhall Lin (2013). *Studying Gender in Classical Antiquity*. Key Themes in Ancient History. Toim. Paul A. Cartledge & Peter D. A. Garnsey. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Gagnon, Robert A. J. (2001). *The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics*. Nashville, TN: Abingdon Press.

- Gardner, Jane F. (1995). Gender-Role Assumptions in Roman Law. *Echos du Monde Classique*, 39.3, 377–400.
- Gillman, Florence M. (1992). Phoebe (Person). *The Anchor Yale Bible Dictionary*, vol. 5. Toim. David N. Freedman et al. London, UK: Doubleday, 348–349.
- Greensbury, James (2008). 1 Corinthians 14:34–35: Evaluation of Prophecy Revisited. *Journal of the Evangelical Theological Society*, 51/4, 721–31.
- Grudem, Wayne A. (2002). *Biblical Foundations for Manhood and Womanhood*. Wheaton, IL: Crossway Books.
- Grudem, Wayne A. (2001). The Meaning of κεφαλή (“HEAD”): An Evaluation of New Evidence, Real and Alleged. *Journal of Evangelical Theological Society*, 44/1, 25–65.
- Grudem, Wayne A. (1990). The Meaning of κεφαλή (“HEAD”): A Response to Recent Studies’. *Trinity Journal*, 11.1, 3–72.
- Grudem, Wayne A. (1985). Does κεφαλή (“Head”) Mean “Source” Or “Authority Over” in Greek Literature? A Survey of 2, 336 Examples. *Trinity Journal*, 6.1, 38–59.
- Hakola, Raimo (2021). Kristityt ja juutalaiset Apostolisten isien kirjoituksissa. *Johdatus apostolisten isien kirjoituksiin*. Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisu 120. Toim. Niko Huttunen & Ulla Tervahauta. Helsinki, FI: Suomen Eksegeettinen Seura, 237–260.
- Harders, Ann-Cathrin (2012). Beyond Oikos and Domus: Modern Kinship Studies and the Ancient Family. *Families in the Greco-Roman World*. Toim. Ray Laurence & Agneta Strömberg. New York, US: Continuum.
- Harlow, Mary (2013). Dressed Women on the Streets of the Ancient City: What to Wear? *Women and the Roman City in the Latin West*. Toim. Emily Hemelrijk & Greg Woolf. Leiden, NL: Brill, 225–242.
- Hays, Richard B. (1997). *First Corinthians*. Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching. Louisville, KY: John Knox Press.
- Hilton, J. T. & L. L. V. Matthews (2008). Veiled or Unveiled (Plut. ”Quaest. Rom.” 267B-C). *The Classical Quarterly*, 58, 1, 336–342.
- Hogg, Michael A., Daan van Knippenberg, David E. Rast III (2012). The Social Identity Theory of Leadership: Theoretical Origins, Research Findings, and Conceptual Developments. *European Review of Social Psychology*, 23, 258–304.
- Holloway, P. A. (2017). *Philippians: A Commentary*. Hermeneia. Toim. Adela Yarbro Collins. Minneapolis, MN: Fortress Press.

- Horbury, William (1999). Women in the Synagogue. *The Cambridge History of Judaism*, vol. 3. Toim. William Horbury, William D. Davies & John Sturdy. London, UK: Cambridge University Press, 358–401.
- Huebner, Sabine R. (2013). *The Family in Roman Egypt: A Comparative Approach to Intergenerational Solidarity and Conflict*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Jewett, Robert & Roy D. Kotansky (2006). *Romans: A commentary*. Hermeneia. Toim. Eldon J. Epp. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Jokiranta, Jutta & Petri Luomanen (2013). Sosiaalisen identiteetin näkökulma. *Johdatus sosiaaliteolliseen raamatuntutkimukseen*, 3. painos. Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisuja 105. Toim. Petri Luomanen, Jutta Jokiranta & Outi Lehtipuu. Helsinki, FI: Suomen Eksegeettinen Seura.
- Keener, Craig S. (2014). *Acts: An Exegetical Commentary*, vol. 3. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Keener, Craig S. (2009). *Romans*. A New Covenant Commentary Series 6. Eugene, OR: Cascade Books.
- Keener, Craig S. (1993). Man and Woman. *Dictionary of Paul and His Letters*. Toim. Gerald F. Hawthorne & Ralph P. Martin. Leicester, UK: InterVarsity Press.
- Keener, Craig S. (1992). *Paul, Women & Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers.
- Klauck, Hans-Josef (2006). *Ancient Letters and the New Testament: A Guide to Context and Exegesis*. Waco, TX: Baylor University 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, US: Oxford University Press.
- Kroeger, Catherine (1993). Head. *Dictionary of Paul and His Letters*. Toim. Gerald F. Hawthorne & Ralph P. Martin. Leicester, UK: InterVarsity Press.
- Lampe, Peter (2003). *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003.
- Lampe, Peter (1992). Prisca (Person). *The Anchor Yale Bible Dictionary*, vol 5. Toim. David N. Freedman et al. London, UK: Doubleday, 467–468.
- Lavrinoviča, Aļesja (2022). The Syntactic Flexibility of 1 Corinthians 14:33b. *Journal of Biblical Literature*, 141, 1, 157–175.
- Llewellyn-Jones, Lloyd (2003). *Aphrodite's Tortoise: The Veiled Woman of Ancient Greece*. Swansea, UK: The Classical Press of Wales.

- Longenecker, Richard N. (2016). *The Epistle to the Romans: A Commentary on the Greek Text*. The New International Greek Testament Commentary. Toim. Ian H. Marshall & Donald A. Hagner. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Malina, B. J., & J. J. Pilch (2008). *Social-science commentary on the book of Acts*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Marjanen, Antti (2005). Montanism: Egalitarian Ecstatic “New Prophecy”. *A Companion to Second-Century Christian “Heretics”*. Toim. Antti Marjanen & Petri Luomanen. Supplements to *Vigiliae Christianae: Texts and Studies of Early Christian Life and Language* 76. Leiden, NL: Brill, 185–212.
- Martin, Troy W. (2020a). Performing the Head Role: Man is the Head of Woman (1 Corinthians 11:3 and Ephesians 5:23). *Theology and Practise in Early Christianity: Essays New and Old with Updated Reception Histories*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Toim. Jörg Frey. Tübingen, DE: Mohr Siebeck.
- Massey, Preston T. (2018). Veiling Among Men in Roman Corinth: 1 Corinthians 11:4 and the Potential Problem of East Meeting West. *Journal of Biblical Literature*, 137, 2, 501–517.
- Massey, Preston T. (2011). Long Hair as a Glory and as a Covering Removing and Ambiguity from 1 Cor 11:15. *Novum Testamentum*, 53, 52–72.
- Meeks, Wayne A. (2003). *The First Urban Christians, second edition*. London, UK: Yale University Press.
- Moo, Douglas J. (1996). *The Epistle to the Romans*. The New International Commentary on the New Testament. Toim. Gordon Fee. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Murphy-O’Connor, Jerome (1986). Interpolations in 1 Corinthians. *The Catholic Biblical Quarterly*, 48, 81–94.
- Niccum, Curt (1997). The Voice of the Manuscripts: On the Silence of Women; The External Evidence for 1 Cor 14.34–35. *New Testament Studies*, 43, 242–255.
- Nikki, Nina (2019). *Opponents and Identity in Philippians*. *Novum Testamentum, Supplements*, vol. 173. Toim. Margaret M. Mitchell, David P. Moessner et al. Leiden, NL: Brill.
- Nissinen, Martti (1998). *Homoeroticism in the Biblical World: A Historical Perspective*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Økland, Jorunn (2019). Pauline Letters. *The Oxford Handbook of New Testament, Gender, and Sexuality*. Toim. Benjamin H. Dunning. Oxford, UK: Oxford University Press, 315–332.

- Økland, Jorunn (2004). *Women in their Place: Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 269. Toim. Mark Goodacre. London, UK: T&T Clark International.
- Olson, Kelly (2013). Status. *A Cultural History of Dress and Fashion in Antiquity*. Toim. Mary Harlow. London, UK: Bloomsbury Academic, 105–117.
- Olson, Kelly. (2008). *Dress and the Roman Woman: Self-Presentation and Society*. Toim. London, UK: Routledge.
- Osiek, Carolyn (2019). Leadership Roles and Early Christian Communities. *The Oxford Handbook of New Testament, Gender, and Sexuality*. Toim. Benjamin H. Dunning. Oxford, UK: Oxford University Press, 506–520.
- Payne, Philip B. (2017). Vaticanus Distigme-obelos Symbols Marking Added Text, Including 1 Corinthians 14.34–5. *New Testament Studies*, 63, 604–625.
- Payne, Philip B. (2009). *Man and Woman One in Christ: An Exegetical and Theological Study of Paul's Letters*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Pervo, Richard I. (2009). *Acts: A Commentary*. Hermeneia. Toim. Harold W. Attridge. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Pihlava, Kaisa-Maria (2017). *Forgotten Women Leaders: The Authority of Women Hosts of Early Christian Gatherings in the First and Second Centuries C.E.* Publications of the Finnish Exegetical Society 113. Toim. Jutta Jokiranta. Helsinki, FI: The Finnish Exegetical Society.
- Schweizer, Eduard (1959). The Service Worship: An Exposition of 1 Corinthians 14. *Interpretation*, 13.4, 400–408.
- Syreeni, Kari (1995). *Uusi testamentti ja hermeneutiikka: Tulkinnan fragmentteja*. Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisu 61. Helsinki, FI: Suomen Eksegeettinen Seura.
- Theissen, Gerd (2004). *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*. Eugene, OR: WIPF and STOCK Publishers.
- Thiselton, Anthony C. (2000). *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans.
- Weima, Jeffrey A. D. (2010). Sincerely, Paul: The Significance of the Pauline Letter Closings. *Paul and the Ancient Letter Form*. Toim. Stanley E. Porter & Sean A. Adams. Leiden, NL: Brill.
- Westfall, C. L. (2016). *Paul and gender: Reclaiming the Apostle's Vision for Men and Women in Christ*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.

Wilson, Walter T. (2005). *The Sentences of Pseudo-Phocylides*. Commentaries on Early Jewish Literature. Toim. Loren T. Stuckenbruck, Pieter W. van der Horst, et al. Berlin, DE: De Gruyter.

Wright, Christopher J. H. (1992). Family. *The Anchor Yale Bible Dictionary*, Vol. 2. London, UK: Doubleday.