

MIKSI PAAVALI KIELSI MIEHIÄ PEITTÄMÄSTÄ
PÄÄTÄÄN JA KÄSKI NAISIA PEITTÄMÄÄN
PÄÄNSÄ?

Tulkinta jaksosta 1. Kor. 11:2–16

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion Teologinen tiedekunta		Laitos – Institution Eksegetiikan laitos
Tekijä – Författare Anne Mikkola		
Työn nimi – Arbetets titel Miksi Paavali kielsi miehiä peittämästä päästään ja käski naisia peittämään päänsä? Tulkinta jaksosta 1. Kor. 11:2–16		
Oppiaine – Läroämne Uuden testamentin eksegetiikka		
Työn laji – Arbetets art Pro gradu -tutkielma	Aika – Datum 20.1. 2017	Sivumäärä – Sidoantal 142
Tiivistelmä – Referat Tutkielmassa etsitään selitystä Paavalin tekstiin, jonka sisäisiä ristiriitaisuuksia aiemmassa tutkimuksessa ei ole kyetty tyydyttävästi selittämään. Tutkimuksen tavoitteena on identifioida sellainen muun tutkimuksen kanssa yhteensopiva, mutta tavallista monimuotoisempi ristiriitatilanne Korintissa, johon Paavalin teksti olisi johdonmukainen ja hänen teologiansa kanssa sopusoinnussa oleva vastine. Kirjallisuuskatsauksen jälkeen hyödynnetään tutkimusta Korintin sosiaalisesta ympäristöstä ja päädytään siihen, että Paavalin kirjeen yleissanoma on anti-hierarkkinen. Hän haastaa Korintin viisaita ja ylhäisiä huomioimaan muita ja luopumaan asemastaan. Pää-sanana metaforisia merkityksiä Raamatun teksteissä ja niiden ulkopuolella ja selvitetään, kuten myös sitä, minkälainen pukeutuminen olisi ollut niin häpeällistä kuin Paavali antaa ymmärtää. Tulosten pohjalta tarkastellaan ensin jakeita, joissa Paavali antaa konkreettiset ohjeensa. Johtopäätöksenä päädytään siihen, että miesten statuskilpailun lisäksi myös naisten kesken oli luokkasidonnaisia ristiriitoja. Nämä heijastuivat pukeutumisessa. Erityisesti jotkut mysteerikultteihin aiemmin osallistuneet naiset toivat mukanaan tavan päästää hiuksensa valloilleen, silloin kun he etsivät hurmoksellista yhteyttä jumalalliseen. Näin siitä huolimatta, että tapa oli häpeällinen kaikkien ihmisryhmien mielestä uskonnollisen kontekstin ulkopuolella. Viittasivathan avoimet tai leikatut hiukset aviorikokseen tai sen epäilyyn. Paavali käskee erityisesti näitä naisia peittämään päänsä hiuksillaan sanomatta sitä aivan suoraan. Kuitenkin häpeällisen käyttäytymisen kuvaus voi kirjaimellisesti ottaen viitata vain tämän kaltaiseen ilmiöön. Paavali toteaa, että naisilla tulee olla valta ja kontrolli päähänsä enkeleiden tähden. Rukoillessa ja profetoidessa ei ollut sopivaa ajatella, että hengen ohjaisivat naista tämän kontrollin ulkopuolelta, vaan naisen oli käytettävä omaa valtaansa päähänsä eli peitettävä päänsä hiuksillaan soveliaasti. Seurakunnassa oli myös yläluokan naisia, joiden reaktio häpeälliseen käyttäytymiseen oli vaatia, että kaikki profetoivat ja rukoilevat naiset peittävät päänsä esimerkiksi aviollista asemaa kuvaavalla ”hupulla”, kuten he itse tekivät. Näin he kenties halusivat jopa rajata alemman luokan naisten osallisuutta. He korostivat omaa asemaansa muiden naisten kustannuksella aivan samoin kuin yläluokan miehet tekivät peittäessään päänsä siten kuin olivat tottuneet valtiollisen kultin uhrimenoja johtaessaan. Nämä miehet toivat jumalanpalvelukseen merkin, joka liittyi kunnioituksen osoittamiseen keisarille, ”Jumalan pojalle”. Näin miehet häpäisivät Kristusta, elämänsä alkulähdettä aivan samoin kuin jotkut naiset häpäisivät miestä, elämänsä alkulähdettä. Luomiskertomuksen avulla Paavali siirtää ryhmittymien huomion Kristukseen ja Kristuksen kautta Jumalaan, pois pakanallisista tavoista, jotka olivat ”hapattamassa” seurakuntaa. Käyttäytymyksistä voidaan päätellä, että luomisjärjestys, ja päiden suhde, ei merkitse Paavalille hierarkiaa, vaan sen avulla hän korostaa ihmisten, myös miehen ja naisen, arvoa erilaisina, vastavuoroisessa suhteessa olevina, mutta Herrassa samassa asemassa olevina myös julkisessa roolissa profetoitaessa ja rukoiltaessa. Naisen luominen miehestä saattoi olla myös vastine hedelmällisyyskulttien käsitykseen naisesta kaiken elämän lähteenä ja toisaalta filosofien ajatukseen, että nainen oli luotu vähemmän arvoisista aineosista kuin jumalallista lähempänä oleva mies. Paavali tuo häpeän tilalle kunnian. Kunnian antaminen toiselle ja toisen kunniana oleminen on samalla tie sovintoon, johon koko kirje haastaa.		
Avainsanat – Nyckelord Paavali, 1. Korinttilaiskirje, hiukset, pää, huntu, naiset, miehet, kunnia, häpeä, profeetta, luominen, Kristus, Jumala, hierarkia, valta		
Säilytyspaikka – Förvaringställe Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia		

Sisällysluettelo

1 Johdanto	3
1.1 Jakson merkitys ja ongelmallisuus aiemmassa tutkimuksessa	3
1.2 Tämän tutkimuksen lähestymistapa	6
2 Paavalin kehotuksen motiivi ja tekstin tulkinta aiemmassa tutkimuksessa	8
2.1 Kulttuurinmukaisuus, säädyllyinen käytös ja evankeliumi	8
2.2 Sukupuolihierarkia	10
2.3 Sukupuolten tasa-arvo Kristuksessa	16
2.4 Sukupuolierojen ylläpito	25
3 Ensimmäisen korinttilaiskirjeen taustaa	28
3.1 Korintin sosiaalinen ympäristö	28
3.2 Kirjeen sanoma	29
3.3 Onko Paavalin sanoma hierarkkinen vai antihierarkkinen?	32
3.4 Paavali ja naiset	44
4 Jakson 1. Kor. 11:2–16 taustaselvityksiä	51
4.1 Pää-sanana (κεφαλή) merkitys ja jae 11:3	51
4.1.1 Oliko Paavalilla teologista merkitystä mielessään?	51
4.1.2 κεφαλή-sanana merkitys ja käyttö	54
4.1.3 κεφαλή-sanana merkitys naisen ja miehen suhteessa	63
4.1.4 Miksi metaforan päästä ja alamaisuudesta?	66
4.2 Pään peittämisestä	68
4.2.1 Oliko naiselle häpeällistä hunnuttamattomuus vai avoimet hiukset?... ..	68
4.2.2 Oliko miehen pään peittäminen häpeällistä?	73
5 Käännös ja argumentin rakenne	75
6 Konkreettinen ohje (jakeet 11:4–7a;10; 13–16)	79
6.1 Paavalin ongelma ja tilannekuva	79
6.2 Paavalin ohje	82
6.3 Tilannekuvan uskottavuudesta	89
6.3.1 Mysteerikulttien ja hurmoksellisuuden suosio	89
6.3.2 Naisten välinen riita ja hunnuttautumisvaatimukset	94
7 Ohjeen teologinen perustelu (jakeet 11:3; 7b–12)	100
7.1 Taustaa	100
7.1.1 Perustelun rakenne	100
7.1.2 δόξα-sanana merkitys Paavalilla ja UT:ssa	101
7.1.3 Paavalin ja korinttilaisten näkemys luomisesta	103

7.2 Tulkinta.....	114
7.2.1 Perusta Kristuksessa (11:2–3)	114
7.2.2 Häpeästä kunniaan ja vastavuoroisuuteen (11:7–9)	117
7.2.3 Valta päähänsä enkeleiden tähden (11:10).....	121
7.2.4 Vastaväitteisiin: kuitenkin kaikki on Jumalasta (11:11–12)	125
8 Yhteenveto ja johtopäätökset.....	126
Liite 1	131
Lähde- ja kirjallisuusluettelo	132
Lyhenneluettelo.....	132
Lähteet ja apuneuvot	132
Kirjallisuus.....	134

1 Johdanto

1.1 Jakson merkitys ja ongelmallisuus aiemmassa tutkimuksessa

Jaksossa 1. Kor. 11:2–16 Paavali käskee miehiä olemaan peittämättä päätään ja naisia peittämään päänsä. Hän perustelee asiaa luomiskertomuksella. Teksti on Paavalin kirjeiden ehkä vähiten ymmärrettyjä kohtia. Siitä huolimatta se on keskeinen osa Raamatun tulkinnoissa ja teologioissa, joiden mukaan sukupuolten välinen hierarkia on Jumalan tahto. Ei ole siten ihme, että nämä jakeet ovat synnyttäneet lähes rajattoman variaation tulkintoja, jotka ovat toisilleen vastakkaisia ja ristiriitaisia.

Tulkintaa hankaloittaa se, että emme tiedä, mihin Paavali viittasi pään peittämisellä. Eksegeetit joutuvat tyypillisesti valitsemaan lähtökohdakseen jonkun tulkinnan siitä, mikä Paavalin ongelmalliseksi kokema pukeutumistyyli oli. Tutkimuksessa on neljä pääasiallista valintaa seurakunnan ongelmalliseksi käyttäytymiseksi: 1. Naiset eivät peitä päätään vaatekappaleella, 2. Naiset eivät peitä päätään kampauksilla vaan päästävät hiuksensa vapaiksi, 3. Miehet peittävät päänsä, 4. Yhdistetään kohta 3 joko kohtaan 1 tai 2. Tutkija sovittaa sitten – valinta annettuna – tekstiin mahdollisimman järkevältä kuulostavan lukutavan. Tämä menettelytapa johtaa valinnasta riippuen usein varsin isoihin ristiriitoihin ja ongelmiin toisaalla:

1. Se osa tekstistä, joka ei sovi yhteen esitetyn lukutavan kanssa, jätetään huomiotta tai sanojen merkityksiä tulkitaan niiden yleisistä merkityksistä poikkeavasti, jotta tekstistä saadaan ymmärrettävä. Jos esimerkiksi oletetaan, että Paavali puhuu hunnusta tai hupusta jota naisten tulisi käyttää päänsä peittämiseen, ajaudutaan ongelmiin tekstin loppuosan ilmaisujen kanssa. Jakeen 11:15 kieliopillisesti luontevin käännös kuuluu: ”pitkät hiukset on annettu vaatekappaleen (περιβόλαιον) *sijaan*”. Kreikankielinen sana viittaa johonkin materiaaliin, joka ’kiedotaan ympäri’. Luontevimmin ilmaisu viittaa vaatetuksen osaan, joka vedettiin pään päälle ikään kuin kevyeksi hupuksi. Miksi Paavali kirjoittaisi näin, jos hänellä oli alusta asti mielessään huntu, jolla hän halusi naisten peittävän päänsä? Jos taas Paavalin tarkoittama konkreettinen ongelma on joidenkin naisten avoimet hiukset ja hän ohjeistaa heitä peittämään päänsä kampauksellaan, miksi hän sitten yllättäen mainitsee vaatekappaleen lainkaan?

2. Tekstin kielellisten ristiriitojen lisäksi tulkinnat tyypillisesti johtavat teologiaan, joka poikkeaa Paavalin muusta ajattelusta. Vaihtoehtoisesti

turvaudutaan selittämään tekstin ristiriitaisuus sillä, että Paavali itse on ajautunut epäloogiseen ja sekavaan argumentointiin ja jätetään Paavalin teologinen sekavuus omaan arvoonsa. Silloin kun Paavalin ohjeistuksen taustalla nähdään teologinen motivaatio, hänen ajatellaan yleensä argumentoivan joko naisten seurakunnassa saamia tai ottamia uusia vapauksia vastaan (vetoamalla Jumalan luomaan sukupuolihierarkiaan, sukupuolirooleihin, sukupuolten erilaisuuteen tai miesten suojelemiseen seksuaalisilta kiusauksilta) tai sukupuolihierarkiaa ja kulttuurillisia rajoituksia vastaan ja sen puolesta, että naiset voivat käyttää Jumalan heille antamia lahjoja vapaasti yhteisön hyväksi. Nämä vastakkaiset teologiset motivaatiot kuulostavat varsin paljon meidän aikamme keskustelulta.

Lukemattomat jaksoa koskevat tutkimukset kaikessa ristiriitaisuudessaankin antavat lisävalaistusta tulkinnan pohjaksi valitusta konkreettisesta ongelmasta tai siihen liittyvästä ihmisryhmästä seurakunnan sisällä. Tutkijoiden erilaisiin tulkintoihin liittyvät ihmisryhmät ja ongelmat sinällään vaikuttavat varsin todennäköisiltä Paavalin ajan Korintin sosiaalisessa kontekstissa.

Miksi sitten lopputulos on niin epätydyttävä? Tutkimuksiin näyttää sisältyvän jännite. Yhtäältä pukeutumisongelman taustalla nähdään yksittäinen seurakunnan sisäinen ryhmä ja toisaalta Paavalin teologinen argumentointi koskee *jokaista* miestä ja *jokaista* naista luomiskertomuksen kontekstissa. Paavali kirjoittaa kaikille, kun taas tutkijalla on mielessään seurakunnan erityisryhmä, joka aiheuttaa niin häpeällisenä pidetyn tilanteen, että Paavalin on reagoitava.

Tulkittavassa jaksossa on toinenkin piirre, joka jättää tilaa loputtomille tulkintojen variaatioille. Paavali käyttää tekstissään avainsanoina sanoja (kuten 'pää', 'kunnia', 'peittää', 'olla peittämättä', 'valta tai auktoriteetti'), joilla on monia merkityksiä ja vivahteita, joista useat ovat mahdollisia jakson kontekstissa. Vaikka Paavali on epäilemättä selvillä sanojen monimerkityksellisyydestä, hän ei katso tarpeelliseksi täsmentää, mitä hän sanoilla tarkoittaa. Paavali näyttääkin hyödyntävän valitsemiensa sanojen ja ilmaisujen laajaa semanttista kenttää tarkoituksellisesti. Jos näin on, seurakunnan eri tavoin jakautuneet ryhmät kuulisivat Paavalin argumentoinnin todennäköisesti hiukan eri tavoin, tai ainakin ilmaisivat jättäisivät tilaa omalle pohdinnalle siitä, mikä Paavalin konkreettinen ja teologinen ohje on.

Perustavampi syy Paavalin valinnalle käyttää sanoja kuten δόξα (kunnia/kirkkaus/maine) tai κεφαλή (pää) ohjeensa perustelussa saattaa olla siinä, että nämä termit ovat ikään kuin kaksikäisiä termejä: Ne ulottuvat

samanaikaisesti tavanomaiseen elämään ja taivaallisiin. Siten ne tarjoavat sillan päivittäisten kysymysten (kuten pukeutuminen) ja hengellisten asioiden välille. Joskus kyse on metaforisen ja konkreettisen merkityksen hyödyntämisestä tai yhdistämisestä. Joskus kyse on vain sanan eri merkityksistä. Esimerkiksi sana δόξα viittaa niin Jumalan kunniaan kuin inhimilliseen maineeseenkin.

Toki korinttilaiset epäilemättä ymmärsivät tutkijoita paremmin Paavalin tekstiä. He tiesivät, paitsi mitä seurakunnan jumalanpalveluksissa todellisuudessa tapahtui, myös sen mitä Paavali oli heidän keskuudessaan aiemmin opettanut. Meillä ei ole muuta vaihtoehtoa kuin tarkastella erilaisten hypoteesien todennäköisyyksiä ja miettiä, miten ne sopivat yhteen tekstin ja Paavalin ajattelun kanssa.

Tutkijat päätyvät hyvin erilaisiin ja usein vastakkaisiin johtopäätöksiin Paavalin motivaatiosta tekstin kirjoittamiselle. Osin tämä on seurausta siitä, minkä osan tekstistä tutkija valitsee ohjaamaan tulkintaansa. Jaan tutkijoiden tulkinnat Paavalin ohjeistuksen motivaatiosta neljään ryhmään:

1. **Kulttuurillinen soveliaisuus.** Yrityksestä ymmärtää Paavalin teologista argumentointia luovutaan. Tyydytään toteamaan, että paheksutuissa päänteittämistavoissa kyse on kulttuurillisesta häpeästä ja sen välttämisestä. Muu argumentointi palvelee tätä tarkoitusta. Paavali itsekin tuntuu tajuavan argumentointinsa epäonnistumisen.
2. **Sukupuolihierarkia.** Paavalin teologista argumentointia ei haluta ohittaa. Huomiota kiinnitetään päiden hierarkiaan jakeessa 11:3, josta päätellään, että Paavalille oli tärkeää ylläpitää sukupuolten hierarkkista suhdetta toisiinsa. Pukeutumisen tuli heijastaa tätä.
3. **Sukupuolten tasa-arvo ja statushierarkioiden murtaminen.** Huomiota kiinnitetään kohtiin, jotka viittaavat tavoitteeseen murtaa hierarkioita, myös sukupuolten välillä. Pukeutumisohjeet tulkitaan pyrkimyksenä vaikuttaa tähän suuntaan vallitsevassa kulttuurissa.
4. **Sukupuolten erilaisuuden säilyttäminen.** Kiinnitetään huomiota siihen, että läpi jakson miehistä ja naisista puhutaan rinnakkain ja näille annetaan erilaiset ohjeet, joita perustellaan luomiskertomuksella. Tästä päätellään, että Paavalin perimmäisenä tavoitteena on ylläpitää sukupuolten erilaisuutta seurakunnassa.

Tarkastelen luvussa 2 aiempaa tutkimusta ryhmiteltynä näihin neljään ryhmään, jotka kuvaavat tutkimuksen kenttää varsin laajalti, vaikkakaan eivät

kaiken kattavasti. Tältä pohjalta edetään sitten tämän tutkimuksen selvityksiin ja tulkintoihin.

1.2 Tämän tutkimuksen lähestymistapa

Lähtökohtana on tutkijoiden valtavirran konsensuksen mukaisesti, että jakso 1. Kor. 11:2–16 on kokonaan Paavalin aitoa omaa tekstiä. Ainoa varteen otettava peruste muunlaiselle johtopäätökselle on ollut se, että sisältö – niin kuin se on tulkittu – ei sovi aidon Paavalin teologiaan.

Paavalin oletetaan kykenevän johdonmukaiseen ja tilanteeseen sopivaan argumentointiin kulttuurillisesti ja teologisesti, sekä kyseisen jakson sisällä, että kirjeiden välillä. Sen sijaan, että tyydyttäisiin jakson sisäiseen ristiriitaan ja hämmennykseen Paavalin päässä, työssä ehdotetaan ristiriitaisempaa ja hämmentävämpää tilannekuvaa Korintin seurakunnan jumalanpalvelus-kulttuurissa kuin tutkimuksissa on ollut tapana. Ikään kuin korvataan Paavalin ristiriitainen viestintä tilanteen ristiriitaisuudella niin, että Paavalin tekstistä tulee järkevä nimenomaan Korintin seurakuntalaisille, joille kirje luettiin. Pyrkimyksenä on lukea tekstijakso kokonaisuudessaan eksegeettisen tarkasti niin, että sen jakeet, sanat ja kieliopilliset muodot ovat tarkoituksenmukaisia.

Emme toki voi enää tulla varmuudella tietämään mitä Korintissa todella tapahtui tai mikä heidän uskossaan oli sellaista, että Paavali piti tarpeellisena oikaista heitä Ensimmäisen korinttilaiskirjeen sanoituksilla. Viimeisten vuosikymmenten tutkimus on kuitenkin edennyt huomattavasti kulttuurisen kontekstin hahmottamisessa. Meillä on aiempaa parempi kuva siitä, minkälaisessa ympäristössä Paavali toimi, joten tilannekuvaa ei tarvitse rakentaa pelkästään mielikuvituksen varaan. Tarkempi ymmärrys sen ajan kulttuurisesta ja sosiaalisesta kontekstista on antanut uutta ymmärrystä Paavalin sanomasta myös toisaalla kirjeessä. Lisäksi tässä työssä ehdotettu tekstin lukutapa rakentuu monin tavoin aiempien – myös seuraavassa luvussa esitettyjen – tutkimusten varaan. Niissä esitettyjä löydöksiä ja tilannekuvia ikään kuin järjestellään uudelleen tai yhdistellään.

Kirjallisuuskatsauksessa (luku 2) pyritään samalla kaivautumaan siihen, miksi tutkijat ovat päätyneet tekstin pohjalta niin erilaisiin johtopäätöksiin Paavalin motivaatiosta ja tekstin tarkoituksesta. Tämän jälkeen (luku 3) tarkastellaan sosiaalisen ympäristön kuvauksen lisäksi Ensimmäisen korinttilaiskirjeen taustaa ja sanomaa. Kirjeen kokonaisuus on tulkinnan kannalta merkittävää sillä, kirjeen näennäisesti monenkirjavista teemoista huolimatta

Paavalin argumentoinnin teologinen tähtäyspiste ja logiikka kirjeessä on johdonmukainen. Perimmäinen ongelma on korinttilaisten teologiassa, joka ei asettanut rajoja heidän oman edun tavoittelulleen hengellisyyden nimissä. Tässä työssä tarkasteltavan tekstijakson häpeällinen käyttäytyminen nousee seurakunnan yleisestä jakaantumisesta ja ristiriidoista, jotka ilmenevät kaikkialla kirjeessä.

Vasta sen jälkeen siirrytään (luku 4) tarkastelemaan tarkemmin kahta palapelin osaa, joiden suhteen tutkijoiden lähtökohtaoletukset poikkeavat:

- Miten Paavalin aikalaiset ymmärsivät päätä merkitsevän sanan (κεφαλή) metaforisen merkityksen ja miten Paavali ja UT sanaa käyttivät?
- Mitä tiedämme siitä, minkälainen pukeutumistyyli olisi Paavalin ajan Korintissa ollut niin häpeällistä kuin Paavali sen jaksossa kuvaa?

Luvussa 5 esitetään tekstin käännös ja ehdotus argumentin rakenteeksi. Luvuissa 6 ja 7 käydään lopulta teksti läpi jakeelta kahdessa osassa: jakeet ryhmitellään sen mukaan, selviääkö niistä Paavalin konkreettinen ohje vai liittyvätkö ne ohjeen teologiseen perusteluun. Luvussa 6 etsitään vastausta siihen, minkälainen konflikti Korintissa vallitsee niin, että tilannekuva sopii yhteen Paavalin konkreettisen ohjeistuksen kanssa. Tämä tilannekuva mielessä teksti käydään läpi niiden jakeiden osalta, jotka koskevat Paavalin konkreettista ohjetta. Lopuksi pohditaan vielä esitetyn tilannekuvan uskottavuutta. Vasta luvussa 7 siirrytään jakeisiin, jotka sisältävän Paavalin teologisen perustelun. Tulokset esitetään tässä järjestyksessä työn luettavuuden takia. Teksti on mahdollista lukea myös luvusta 5 alkaen.

Tarkastelun ulkopuolelle jätetään Paavalin muut ongelmalliset naiskohdat, vaikka niiden tulkinnalla saattaisi olla merkitystä myös tämän työn kannalta. Jos käsittelyä laajennettaisiin niihin, jouduttaisiin ottamaan kantaa tutkijoiden eriäviin käsityksiin siitä, mitkä kirjeet ovat Paavalin aitoja kirjeitä ja mitkä eivät.¹ Tämä jaottelu puolestaan määräytyy osin sen perusteella, miten naismyönteisinä kirjeet tulkitaan: aidon Paavalin ajatellaan olevan tasa-arvoisempi kuin mitä esimerkiksi Paavalin nimissä kirjoitettujen pastoraalikirjeiden tai Efesolaiskirjeen teksteistä heijastuu. Toisin sanoen ns. vaikeiden naiskohtien tulkinta itsessään vaikuttaa siihen, mitkä kirjeet tulkitaan aidon Paavalin kirjoittamiksi. Lisäksi ongelmalliset naisia koskevat kohdat ovat tietenkin ongelmallisia tulkittavia itsessään, ja siten laajentaisivat työn kenttää liiaksi.

¹ Kiistanlaisissa kirjeissä olevia tekstejä ovat: Kol. 3:18–19; Ef. 5:22–33; 1. Tim. 2:8–15.

2 Paavalin kehotuksen motiivi ja tekstin tulkinta aiemmassa tutkimuksessa

2.1 Kulttuurinmukaisuus, säädyllinen käytös ja evankeliumi

Koska tekstijaksossa mainitaan toistuvasti kunnia ja häpeä, osa tutkijoista tulkitsee häpeälliseen käyttäytymiseen puuttumisen Paavalin tekstin varsinaiseksi motivaatioksi. Muu argumentointi vain palvelee tätä tarkoitusta.²

Paavali vetosi monisanaisesti kunniaan ja häpeään yrittäessään saada Korintin seurakunnan miehet ja naiset pukeutumaan soveliaasti. Naiset häpäisivät itsensä ja miehet rukoillessaan ja profetoidessaan ilman asianmukaista pään peitettä. Emme tiedä viittasiko Paavali hiuksiin vai vaatekappaleeseen. Kyse oli kuitenkin jostain niin häpeällisestä, että se rinnastui naisen pään ajamiseen paljaaksi tai hiusten leikkaamiseen lyhyeksi. Miehet käyttäytyivät myös häpeällisesti Kristusta kohtaan peittäessään päänsä roomalaisen kultin mukaisilla omaa statustaan korottavilla vaatekappaleilla. Häpeän vastakohtaksi Paavali nostaa kunnian. Nainen oli miehen kunnia, ja mies oli Jumalan kunnia. Ei ollut kunniallista häpäistä Jumalaa tai häpäistä miestä. Sopimaton käyttäytyminen häpäisi oman yhteisön lisäksi myös Jumalan, jota kohtaamaan oli tultu. Tätä Paavali ei hyväksynyt seurakunnan kokouksessa.

Paavalilla oli vaikea tehtävä vakuuttaa seurakunnan naiset ”peittämään päänsä”, sillä omasta mielestään he toimivat epäilemättä juuri niin kuin Paavali oli itse opettanut puhuessaan vapaudesta Kristuksessa. Edeltävässä jakeessa 11:2 Paavali kiittää korinttilaisia siitä, että nämä ovat noudattaneet Paavalin heille välittämiä opetuksia. Useat kommentaattorit uskovat Paavalin viittaavan opetuksiinsa miesten ja naisten eskatologisesta mukaan ottamisesta aktiivisina osallistujina rukoukseen ja profeetalliseen puheeseen. Niinhän Korintissa tapahtuikin.³ Korintissa kenties julistettiin jaetta Gal. 3:28 mukaillen, että Kristuksessa ei ole juutalaista eikä kreikkalaista, orjaa eikä vapaata, miestä eikä naista. Tätä tulkintaa tukevat arvelut, että jakeen Gal. 3:28 ilmaisua olisi käytetty kasteen yhteydessä, jolloin sen sanoma olisi ollut kaikille tunnettu. Paavali olisi poiminut sen varhaisemmasta perinteestä tai muokannut perinnettä tarvittaessa

² Pääasiallisena motivaationa Paavalin tekstille tämän näkevät esimerkiksi Sollamo 1992, 162; Dunn 1998, 590–591; Kuula 2002, 195 ja Martin 2004, 83–84. Finney (2010, 53) korostaa erityisesti naisten pään peittämättömyyden kulttuurillista häpeällisyyttä, kun taas miesten pään peittämättömyys liittyi Paavalin vaatimukseen miesten keskinäisestä tasa-arvoisuudesta seurakunnassa. Hierarkian osoittaminen erilaisilla pään peittämistavoilla, kuten tuon ajan kulttuurissa oli tapana, ei ollut soveliaista jumalanpalveluksessa.

³ Thieselton 2000, 811.

omiin tarpeisiinsa.⁴ Mahdollista on myös, että jae on Paavalin omaa teologiaa. Kenties Paavali sai virikkeen ilmaisulle tunnetusta synagogarukouksesta, jossa rukoilija kiitti Jumalaa, ettei häntä ollut luotu pakanaksi, orjaksi tai naiseksi.⁵ Paavali olisi käyttänyt tätä sosiaalista jaottelua korostaakseen, että kaikki Kristukseen kastetut olivat yhtä. Tämä ajatus on varteenotettava, sillä Paavali poimi muutenkin vanhoja juutalaisia rukouksia ja muokkasi niitä radikaalisti. Wright osoittaa kuinka juuri Korinttilaiskirjeessä Paavali modifioi juutalaisten tärkeimmän rukouksen, šema-rukouksen, radikaalilla tavalla uuteen Kristus-uskoon soveltaen (1. Kor. 8:6).⁶ Sosiaalisten erottelujen ja asemien merkityksettömyys uudessa identiteetissä Kristuksessa oli toistuvasti mukana Paavalin kirjeissä, erityisesti juuri korinttilaisille. Naiset vaikuttavatkin tulkinneen uuden vapauden Kristuksessa vapautena myös kulttuurin tavoista ja häpeän ja kunnian yhteisöllisistä koodeista tavalla, joka ei ollut hyväksyttävää.

Soveliaan pukeutumisen motivaatioksi esitetään usein lisäksi evankeliumin sanoman levittämistä.⁷ Vaikka tekstijaksossa ei suoraan viitata evankeliumin levittämiseen, ajatus on yhteensopiva sen kanssa, mitä Paavali kirjoittaa juuri jaksoa edeltävissä jakeissa 10:32–11:1. Evankeliumin levittämiseen voi viitata myös jakeen 11:10 ilmaisu ”enkeleiden tähden”. Enkeliä tarkoittava sana merkitsee myös lähettilästä, jolloin Paavalin voi tulkita vetoavan siihen, että pukeutumisen on oltava soveliasta seurakunnassa vierailevien lähettiläiden varalta, jotta evankeliumi ei joutuisi huonoon valoon eikä seurakunnan kokoontumista sekoitettaisi mysteerikulttien kokoontumisiin.

Miksi häpeä sitten oli niin iso asia? Puhutaan kunnian ja häpeän kulttuureista, jollainen kreikkalais-roomalainen kulttuurikin oli. Näissä kulttuureissa yksilön identiteetti riippuu vahvasti oman ryhmän ja oman perheen kunnian ja asemasta yhteisössä. Toisaalta yksilön käytös voi lisätä tai vähentää koko ryhmän arvovaltaa eikä ryhmän johtajan kunnia ole siitä riippumaton. Identiteetti on yhteisöllinen.⁸ Ihmisten väliseen vuorovaikutukseen kuuluu myös

⁴ MacDonald (1987) tarkastelee kirjassaan *There is no Male and Female* yksityiskohtaisesti sitä, mitä tiedetään ilmaisun taustoista.

⁵ Wright 2013, 1150.

⁶ Wright 2013, 661–670. šema: ”Kuule, Israel! Herra, meidän Jumalamme, Herra on yksi.” (5. Moos. 6:4).

⁷ Schüssler Fiorenza (2002, 230) ja Finney (2010, 53) näkevät häpeän välttämisen evankeliumin leviämiseen kytköksissä olevana asiana. Aiemmin Schüssler Fiorenza tulkitsee vahvemmin Paavalin tarkoitukseksi sukupuolten erojen korostamisen (Schüssler Fiorenza, 1978, 160).

⁸ Lakey 2010, 105.

kilpailu toisten tunnustuksesta ja oman statuksen ja kunnian puolustaminen.⁹ Pukeutumiseen tämä liittyy siksi, että yksilön asema ja kunnia yhteisössä ilmeni pukeutumisesta. Tähän palataan tarkemmin myöhemmin.

Kulttuurillisen tavan ylläpito Paavalin argumentoinnin tarkoituksena on sikäli ongelmallinen, että selittämättä jää, miksi Paavali perustelee kulttuurillista pukeutumistapaa ja häpeän välttämistä mutkikkailla teologisilla argumenteilla aina luomiskertomuksesta alkaen. Miksi hän ei vain suoraan vetoa toisten parhaaseen oman maineen tavoittelun sijaan, jotta kaikki voisivat pelastua? Tekeehän hän edellä juuri näin epäjumalille uhratun lihan syömisen yhteydessä.

Jakson epäselvyyden takia tutkijat usein ohittavat Paavalin teologisen argumentoinnin ja toteavat, että Paavalin argumentti ei vain toimi. Paavali tuntuu huomaavan tämän itsekkin perääntyessään argumentistaan jakeissa 11:12–13 ja lopulta vedotessaan siihen, että sellaista tapaa ei yleensä ole Jumalan seurakunnissa. Hän vaikuttaa melkein epätoivoisesti käyttävän kaikkia mahdollisia argumentteja niin kirjoituksista, kulttuurista, luonnosta kuin perinteestäkin. Selvää jaksossa sen sijaan on, että Paavali hyväksyy itsestään selvästi naisten täyden julkisen toiminnan jumalanpalveluksessa. Kyse on soveliaasta pukeutumisesta naisten profetoidessa ja rukoillessa julkisesti, ei siitä, että tavoitteena olisi ollut hiljentää naisia tai rajoittaa heidän hengellistä toimintaansa.¹⁰

2.2 Sukupuolihierarkia

Selvästikin Paavalilla kuitenkin on enemmän tai vähemmän onnistunut teologinen argumentti. Hän kytkee luomiskertomuksen luomisjärjestyksen, miehen ja Kristuksen, naisen ja miehen, ja Kristuksen ja Jumalan väliset ”pää-suhteet” miehille ja naisille annettuihin pukeutumisohjeisiin. Miehen ei tule peittää päätään ja naisen tulee peittää päänsä rukoillessaan ja profetoidessaan seurakunnan kokouksessa. Miehen sanotaan lisäksi olevan Jumalan kuva ja kunnia, ja naisen taas miehen kunnia. Useat tutkijat näkevätkin, että Paavalin tarkoituksena on sukupuolihierarkian ylläpitäminen teologisena ikuisena totuutena tai ainakin sinällään kulttuurillisen ohjeen perusteleminen hierarkkisella teologialla.

Tämä tulkintalinja katsoo Paavalin vahvistavan miehen auktoriteetin suhteessa naiseen ja naisen alamaisuuden, jota pään peittäminen symboloi. Avainjake on 1. Kor. 11:3, jonka tulkitaan vahvistavan luomishierarkian: Jumala-

⁹ Thiselton 2000, 826.

¹⁰ Esim. Fee 1987, 512; Kuula 2002, 193–196; Aejmelaeus L. 2004, 30.

Kristus-mies-nainen.¹¹ Tämä ymmärretään Jumalan säätämäksi järjestykseksi, koska Paavali viittasi luomiseen.

Tämäkin selitysmalli kohtaa omat ongelmansa tekstin toisten kohtien kanssa, jotka joudutaan tavalla tai toisella selittämään. Esimerkiksi Calvin piti naisten profetoimista Paavalin lipsahduksena: pään peittäminen ei Calvinin tulkinnan mukaan antanut lupaa profetoimiseen, vaikka naiset niin tekivätkin Korintissa. Samaan tapaan Robertson ja Plummer ymmärtävät Paavalin näkemykseksi sen, että naisten ei pitänyt puhua julkisessa jumalanpalveluksessa laisinkaan (vrt. 1. Kor. 14:34). Luvun 11 profetoimista ja rukousta koskevan pukeutumisohjeen he selittävät niin, että jos Henki olisi pakottanut jotakuta puhumaan – kuten naiset Korintissa kenties väittivät – apostoli sanoisi, että heidän pitää puhua hunnutettuina. Tällaista tilannetta heidän mukaansa tuskin koskaan tapahtui.¹² Vastaavasti vastavuoroisuuteen viittaavat jakeet ovat näiden tulkintojen mukaan lievennyksiä, joiden tarkoitus oli estää väärinkäytöksiä. Kokonaisuudessaan näiden jakeiden, kuten luomiskertomuksenkin, nähdään heijastavan hierarkkista ymmärrystä sukupuolten suhteista. Useat kommentaattorit ymmärtävätkin Paavalin edustavan jossain määrin subordinationistista¹³ käsitystä myös Isän ja Pojan välillä. Tämä ilmenee erityisesti juuri kirjeessä korinttilaisille (vrt. 1. Kor. 3:23; 1. Kor. 15:28).¹⁴

Varsinkin amerikkalaisen evankelikaalisen liikkeen sisällä teologit ovat kiistelleet siitä, merkitseekö kreikan pää-sana (κεφαλή) Paavalin käyttämässä metaforisessa merkityksessä johtajaa ja auktoriteettia vai lähdettä.¹⁵ Edellinen tapa ymmärtää sana liittyy usein kokonaisvaltaiseen raamattunäkemykseen, jonka mukaan nainen on alamainen miehelle ja Jumala loi miehen johtajaksi ja auktoriteetiksi naiselle ja naisen miehelle apulaiseksi. Jälkimmäinen tapa ymmärtää pää-sana lähteenä tai alkuperänä puolestaan liittyy tulkintaan, jossa korostetaan sukupuolten tasa-arvoisuutta ja vastavuoroisuutta Kristuksessa ja

¹¹ Esim. Conzelmann 1975, 184; Schreiner 1991, 124–139; Robertson & Plummer 1999, 229; Wire 2003, 37–38, 116–134; Økland 2004, 170–183; Calvinin Korinttilaiskirjeen kommentaari: <https://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom39.xviii.i.html>.

¹² Robertson & Plummer 1999, 230.

¹³ Subordinationismiksi kutsutaan oppeja, joissa Poika on ikuisesti alisteinen Isälle. Myöhemmin kirkko julisti harhaopeiksi opit, jotka omaksuivat tämän ajattelun (mm. areiolaisuus).

¹⁴ Esim. Barrett 1971, 249; Conzelmann 1975, 183–184.

¹⁵ Luvussa 4.1 tutkitaan tarkemmin tämän sanan merkityksiä.

luomisessa (molemmat Jumalan kuvia) ilman ulkoapäin asetettuja rooleja tai rajoituksia sille, missä roolissa nainen voi toimia.¹⁶

Kun hierarkkinen tulkinta jakeesta 11:3 yhdistyy Paavalin selkeään viittaukseen luomiskertomukseen, voidaan tulkita, että Paavali vahvistaa sukupuolten hierarkian Jumalan hyvänä luomistyönä. Tulkintaa tukee pitkä perinne, jossa Paavalin on ymmärretty vahvistavan miehen auktoriteettiaseman suhteessa naiseen, vaikkakin myönnetään, että itse päänpeittämiskehotus on kulttuurillinen. Taustalla nähdään kuitenkin ikuinen ja tärkeä periaate. Schreiner kirjoittaa jaetta 1. Kor. 11:3 koskevan lukunsa lopuksi tekstin merkityksestä tämän päivän maailmassa näin:¹⁷

The fundamental principle is that the sexes, although equal, are also different. God has ordained that men have the responsibility to lead, while women have a complementary and supportive role. More specifically, if women pray and prophesy in church, they should do so under the authority of male headship.

Pää-sanan merkityksestä riippumatta on mahdollista ymmärtää jakeen 11:3 viittaavan hierarkiaan, sillä miehellä ja naisella on tässä ketjutuksessa eri paikka ja eri 'pää', johon he ovat suhteessa. Useimmiten tähän lukutapaan yhdistyy ajatus, että miehet ovat tekstissä vain kontrastina naisille, jotka käyttäytyivät häpeällisesti. Naiset ylittivät naiseuden olemukseen kuuluvan rajan. Naisen alempiarvoisuutta Paavali perustelelee sillä, että "nainen on miehen kunnia", kun taas mies on Jumalan kunnia. Tätä perustellaan edelleen sillä, että nainen luotiin miehestä ja miestä varten, miehen avuksi (1. Moos.2:18; 1. Kor.11:9).

Esimerkiksi Lakeyn tulkinnan mukaan mies Jumalan kunniana merkitsee, että Paavalille nainen ei ollut Jumalan kunnia. Ajan filosofiin viitaten hän esittää, että se, mikä ei ole Jumalan kunnia, on jotenkin puutteellinen tai vajavainen. Puutteellisen eli naisen peittäminen näin mahdollisti naisen

¹⁶ Ks. esim. Lakey (2010, 6–68) tästä debatista. Ns. hierarkkista komplementaarisuutta (complementarians) edustavat kokosivat tulkintansa kirjaksi nimeltä *Recovering Biblical MANHOOD & WOMANHOOD. A Response to Evangelical Feminism*. Vastaavasti vastavuoroista komplementaarisuutta (egalitarians) kannattavat julkaisivat tulkintansa kirjana nimeltä *Discovering BIBLICAL EQUALITY. Complementarity without hierarchy*. Edellä käsitelty Paavalin teksti päänpeittämisestä ja erityisesti jae 1. Kor. 11:3 on ollut hierarkkista näkemystä edustaville keskeinen. Tasa-arvoa kannattavat tarttuvat puolestaan Paavalin jakeeseen Gal. 3:28. Molempien ryhmien opin kokoavissa opuksissa on luku pään peittämistekstistä (Schreiner ja Fee – ks. kirjallisuusluettelo).

¹⁷ Schreiner 1991, 138.

osallistumisen jumalanpalvelukseen.¹⁸ Martin on samoilla linjoilla. Hän kytkee hunnuttautumisvaatimuksen sukupuolten olemukselliseen hierarkiaan ajan ajattelutavan mukaan. Siinä ideaalina oli androgyynisyys, joka ei merkinnyt sukupuolten tasa-arvoa tai maskuliinisen ja feminiinisen yhtymistä tasavertaisina, vaan mieluumminkin feminiinisen olemuksen puutteellisuutta ja alttiutta seksuaalisille vaaroille – sekä naisen itsensä että miehen kannalta. Hunnuttautumaton nainen oli altis enkelien seksuaalisille hyökkäyksille. Huntu oli ikään kuin suoja naisen suojattomampaa olemusta varten. Martin ymmärtääkin Paavalin viittaavan jakeella Gal. 3:28 tähän maailmankuvaan, jossa ”ei miestä, eikä naista” merkitsee androgyynistä ideaalia, joka ei merkitse suinkaan tasa-arvoa sukupuolten välillä, vaan naisten tapauksessa feminiinisestä irtautumista ja muuntumista maskuliiniseksi, kun taas mies ei muutu feminiiniseksi.¹⁹

Jakson lopun ongelmallinen viittaus pitkiin hiuksiin naisen kunniana ja jonain, mikä on annettu pään peitteen sijaan, ymmärretään hierarkkisessa tulkinnassa yleensä niin, että pitkät hiukset ovat luonnon viittaus kulttuurin tapaan peittää myös pää hunnulla. Pitkät luonnolliset hiukset ikään kuin ennakoivat kulttuurin tapaa peittää pää hunnulla.

Hierarkkisen tulkintalinjan epäilemättä heikoin kohta on jae 11:10, jossa Paavali kirjoittaa, että ”naisella tulee olla valta päähänsä enkeleiden tähden”. Lakey tulkitsee tämän niin, että Paavali kutsuu naista kontrolloimaan itseään (peittämään päänsä) ja pysymään siten oikealla paikallaan osoittaen näin olevansa uudistunut Kristuksessa.²⁰

Miksi sitten Paavalin piti muistuttaa seurakuntaa sukupuolihierarkiasta Jumalan tarkoittamana järjestyksenä? Useimmiten oletetaan, että seurakunnan ongelmien taustalla on naisten väärin ymmärtämä vapaus ja tasa-arvo, ja sitä hillitäkseen Paavalin on rajoitettava heidän toimintaansa (1. Kor. 14).

Wire tulkitsee kirjassaan *The Corinthian Women Prophets*, että Paavalin koko kirjeen erityiseksi tarkoitukseksi rajoittaa Korintin naisprofeettojen roolia. Paavali pyrki vakuuttamaan seurakunnan ja sen vaikutusvaltaiset naiset sukupuolten hierarkiasta ja pään peittämisen tarpeellisuudesta. Naiset olivat Paavalin mielessä mahdollisesti myös kirjeen alkuosassa, kun hän kirjoitti niin sanotuista viisaista korinttilaisten keskuudessa. Tämä tulkinta Korintin tilanteesta vaatii taustakseen ajatuksen siitä, että naiset ryhmänä olivat hyvin

¹⁸ Lakey 2010, 112.

¹⁹ Martin 1995, 229–249.

²⁰ Lakey 2010, 134.

vaikutusvaltaisia seurakunnassa. Tässä Wire menee mielestäni liian pitkälle, sillä olivathan esimerkiksi kirjeen alussa mainitut puolueet leimautuneet miehiin. Muutoin Wire tulkitsee tekstiä pitkälle Lakeyn tapaan. Myös hänen mukaansa naisella ei ollut omaa kunniaa, sillä hän ei ollut Jumalan kuva ja kunnia, vaan miehen kunnia. Miehen kunnia oli inhimillistä kunniaa, joka piti peittää jumalanpalveluksessa. Näin siksi että Paavalille oli tärkeää pitää Jumalan ja ihmisen kunnia erillään.²¹

Hierarkkiselle lukutavalle hankalan, enkeleihin viittaavan jakeen 11:10 selitystä Wire hakee enkeleiden roolista Aadam-legendoissa ja juutalaisessa perinteessä. Aadamia ja Eevaa paratiisissa kuvaavassa legendassa enkelit palvovat Aadamia sen tähden, että tämä heijasti Jumalan kunniaa. Enkeleille sopivampi palvonnan kohde olisi ollut Jumala. Wiren ajatus on, että Paavali vetosi naisia peittämään itsensä, jotta enkelit eivät harhautuisi palvomaan miestä, jonka kunniaa nainen heijasti. Miehen kunnia oli ikään kuin säilöttyä naiseen. Paavalin argumentoinnin tavoitteena oli häpeään vetoamalla suostutella naisprofeetat peittämään päänsä. Wire arvelee, että pään peite todennäköisesti viittasi kulttuurillisesti naisen alamaisuuteen miehelle perinteisessä avioliitossa. Pään peittämättömyys taas merkitsi naisen riippumattomuutta.²²

Sukupuolet ovat tässä lukutavassa erilaisia, erilaisine tehtävineen ja rooleineen: onhan heillä eri paikat luonnollisessa Jumalan luomassa hierarkiassa, jota luomisjärjestys kuvaa. Päiden hierarkia (jake 11:3) merkitsee sitä, että mies on lähempänä Jumalaa kuin nainen.²³ Erilaiset tehtävät seuraavat tästä luonnollisesti.

Näkemyksensä sukupuolihierarkian ylläpitämisestä Paavalin motivaationa on monin tavoin ongelmallinen eksegeettisesti. Ongelmia aiheuttaa erityisesti jake 11:10, jossa todetaan kreikan kielellä varsin yksiselitteisesti, että naisella itsellään tulee olla valta päähänsä. Tämä käännetään – tai käännettiin aiemmin usein – virheellisesti hierarkkiseen tulkintatapaan sovittaen, niin että naisella tulee olla päässään vallanalaisuuden merkki²⁴ tai niin että sana 'valta' (ἐξουσία) viittaisi huntuun, joka edusti naiselle annettua uutta auktoriteettia rukoilla ja profetoida²⁵. Eksegeettisesti tämänkaltaiselle sanamuodon muuntamiselle ei ole mitään perusteita. Tekstissä ei esimerkiksi ole lainkaan sanoja 'huntu', 'merkki' tai

²¹ Wire 2003, 120–122.

²² Wire 2003, 122–133.

²³ Esim. Meier 1978, 218; Wire 2003, 117; 126.

²⁴ Esim. Schreiner 1991, 135.

²⁵ Esim. Barrett 1971, 255.

'alaisuus'. Kyse on ennemminkin siitä, että tekstin johdonmukaisuusvaatimuksen annetaan määrittää tekstin merkityssisältöä.

Hierarkkiseen tulkintalinjaan liittyy myös näkemys Paavalista ihmisenä, joka pitää kiinni perinteistä ja kiinnittää huomiota ulkoisiin asioihin kuten pukeutumiseen, millä hän haluaa korostaa sukupuolten erilaisuutta paitsi ulkoisesti myös olemuksellisesti ja suhteessa Jumalaan.

Tämä on ristiriitainen ajatus suhteessa Paavalin teologiaan yleensä. Olihan Paavali valmis radikaaleihin muutoksiin sekä tavoissa että teologiassa suhteessa esimerkiksi juutalaisuuteen korostaakseen, että uudessa uskossa kyse ei ole ulkoisista merkeistä (ympärileikkaus, temppelipalvelus), etnisyydestä (juutalainen tai pakana) tai sosiaalisesta asemasta (orjat). Hän saattoi viitata ulkoisiin asioihin ja tapoihin, mutta pitääkseen huolta siitä, että niistä ei tullut esteitä evankeliumin etenemiselle tai heikomman uskolle.²⁶

Sukupuolihierarkian korostaminen Paavalin motivaationa tälle jaksolle kytkeytyy ajatukseen siitä, että Paavalille naisten alamaisuus miehelle on tärkeä teologinen periaate. Hierarkkiseen tulkintamalliin liittyy myös ajatus, että sukupuolilla on seurakunnassa erilaiset roolit ja tehtävät, sillä Jumala loi naisen miehelle avuksi. Vaikka tarkastellussa jaksossa Paavali pitää itsestään selvänä naisten yhtäläistä äänessä oloa, julkista rukoilua ja profetointia seurakunnan yhteisissä kokoontumisissa, hänen ajatellaan haluavan vähintäänkin rajoittaa naisten julkista roolia. Tätä osoittaa myös luvun 1. Kor. 14 ”vaikenemiskielto”.

Naisten olemuksellisen miehille alamaisuuden korostaminen julkisen profetoimisen ja rukoilemisen yhteydessä sopii kuitenkin huonosti Paavalin teologisiin painotuksiin. Paavalin ajattelussa Pyhän Hengen lahjat ovat yksilöllisiä ja Henki jakaa ne niin kuin tahtoo, yhteiseksi hyödyksi. Hengen antamia lahjoja ei missään määritellä sukupuolittuneina.²⁷ Paremminkin tämän vaihtoehdon mukainen argumentointi sopinee ajan patriarkaaliseen kulttuuriin, josta eksegeetit toki etsivätkin ymmärrystä Paavalin ilmaisuihin. Kiistanalaista on, missä määrin Paavali jakoi kulttuurin naisia väheksyvät asenteet. Miehiin tai naisiin liitetyt stereotypiat ja naisia vähättelevät identiteettileimat eivät kuitenkaan kuulu Paavalin kielenkäyttöön.

Tämä tulkintalinja Paavalin naisnäkemyksestä vaatii mielestäni, että naisista kirjoittaessaan Paavali ei argumentoinut samoilla säännöillä kuin muuten,

²⁶ Vrt. esim. ympärileikkaus (Gal. 6: 12–15), uhratun lihan syöminen (1. Kor. 10) tai epäjärjestys jumalanpalveluksessa (1. Kor. 14).

²⁷ kts. esim. 1. Kor. 12 ja Room. 8.

vaan hänen teologiansa muuttui naisten kohdalla. Paavali oli myös korinttilaisia ”konservatiivisempi”, sillä hänen oli moitittava korinttilaisia liiallisista naisten vapauksista.

Selittämättä jää myös, miksi Paavali ohjeisti myös miehiä useaan otteeseen. Riittääkö miesten puhuttelun selitykseksi vain kontrastin luominen naisille? Edelleen kysymykseksi jää, miksi hän totesi, että hiukset on annettu naiselle päätä peittävän vaatekappaleen sijaan. Jos hierarkia oli Paavalille Jumalan hyvä luomistarkoitus, voi kysyä, miksi oli tarpeen lieventää sanomaa vahvalla vastavuoroisuuskorostuksella Herrassa. Paavali ikään kuin heti kumoaa juuri sanomansa.

2.3 Sukupuolten tasa-arvo Kristuksessa

Täysin päinvastaisen tulkinnan mukaan Paavali halusikin ohjeistuksellaan nimenomaan korostaa hierarkian sijaan sukupuolten tasa-arvoa – tai haastaa anti-hierarkkisuuteen – Kristuksessa. Koska statuskilpailun aiheuttamat riidat ovat kantava teema koko kirjeessä, ei olisi sinällään yllättävää, jos myös jaksossa 10:2–16 olisi viitteitä kehotuksiin statusjärjestysten mitätöimiseen. Tämä tulkintalinja kiinnittää erityisesti huomiota niihin jakeisiin, joiden kanssa hierarkkinen tulkinta ajautui hankaluuksiin.

Muutamat – tosin harvat – tutkijat ovat päätyneet vielä radikaalimpaan ratkaisuun tekstin loogisten ristiriitojen ja niistä seuraavien päinvastaisten tulkintojen vuoksi. He pitävät tekstijaksoa kokonaisuudessaan myöhempänä lisäyksenä.²⁸ Pääasiallisesti perusteluksi esitetään, että jakso sopii kielellisesti ja sisällöltään Paavalia paremmin Paavalin jälkeisille kirjoittajille tilanteeseen, jossa naisten toimintaa ja vapautta haluttiin rajoittaa vetoamalla miesten dominoivaan asemaan ja naisten alamaisuuteen.²⁹ Toisin kuin ”naisten vaikenemiskielto”-jakso luvussa 14, jakeet 11:2–16 ovat käsikirjoituksissa kuitenkin poikkeuksetta samassa kohdassa kirjettä, eikä tekstissä ole muutenkaan viitteitä siihen, että tekstiä olisi siirrelty.

Käsittelemässämme jaksossa huomattavaa on lisäksi, että Paavali pitää itsestään selvänä, että naiset ovat aktiivisia johtavassa asemassa olevia toimijoita seurakunnan kokouksessa. Kysymys ei vaikuta olevan naisten vähempiarvoisesta

²⁸ Ks. Walker 1983 ja Trompf 2006. Trompf huomauttaa, että jos jakeet 11:3–16 poistaa, teksti pysyy luontevasti ruokailuteemassa Paavalin siirtyessä epäjumalille uhratun lihan käsittelemisestä väärinkäyttöihin ehtoollisaterian yhteydessä.

²⁹ Tästä tuli ongelma Paavalin jälkeisenä aikana, kun kirkko menetti varhaisen eskatologisen ja karismaattisen innostuksena ja kirkollisia rakenteita alettiin luoda.

roolista, sillä naiset toimivat arvostetuimpien armolahjojen käyttäjinä samoin kuin miehetkin. Tutkijat ovat varsin yksimielisiä siitä, että kyse on kulttuurillisen tavan ylläpidosta tai siihen puuttumisesta. Erimielisyys koskee sitä, minkälaista naiskuva Paavalin teologinen perustelu merkitsee. Lopulta tärkeimmäksi perusteeksi sille, että jakso kokonaan tai osa siitä ei olisi Paavalin omaa tekstiä, on tekstin sisällössä nähty ristiriitaisuus Paavalin muun teologian kanssa paitsi suhteessa naisiin myös tavassa korostaa ulkoisia merkkejä.

Padgett³⁰ ratkaisee tekstin sisäisen ristiriitaisuuden olettamalla, että koko jakso 11:4-7a on siteerausta korinttilaisilta, jotka esittivät ajatuksia sukupuolten hierarkiasta. Paavali pyrkiin tekstissä korjaamaan korinttilaisten käsitystä siitä, mitä päänä oleminen merkitsee. Antamalla jakeessa 11:3 pää-sanalle merkityksen 'lähde', Paavali opetti korinttilaisille, että miehen päänä oleminen ei merkinnyt miehen ylempi-arvoista asemaa naiseen nähden. Sen jälkeen oletettu siteeraus jatkuu, kunnes jakeessa 11:7 tapahtuu siirtymä korinttilaisten käytännön kuvaamisesta sen torjumiseen. Paavalin oma argumentti sovinistista ääriajattelua vastaan alkaa toteamuksella, että nainen on miehen kunnia (δόξα). Tämän tähden (διὰ τοῦτο) naisella tulee olla vapaus valita hiustyyhinsä. Paavalin keskeinen sanoma jaksossa onkin Padgettin mukaan, että miehet ja naiset ovat yhdenvertaisia Herrassa (11:11–12, Gal. 3:28). Tekstin jakaminen kahtia ratkaisee useimmat ristiriidat. Kun Padgett lisäksi jättää jakeista 11:13–15 kysymysmerkit pois, lauseiden merkitys kääntyy päinvastaiseksi. Kielellistä tai muuta eksegeettistä perustelua tekstin jakamiselle kahtia ei kuitenkaan ole. Sen sijaan välimerkkien poistaminen on täysin mahdollista ja tekee tekstistä ymmärrettävämmän.³¹

Tavallisesta tulkintatavasta poiketen Padgett tulkitsee jakeen 11:13 kysymyksen sijaan yksinkertaisena toteamuksena: "Päätelkää itse: naisen on sopivaa rukoilla Jumalaa pää peittämättömänä". Tässä hän seuraa Katharine Bushnellin ajatusta 1900-luvun alusta.³² Kreikan kielen sanajärjestyksen puolesta lauseen voi perustellusti lukea näin. Vastaavalla tavalla jakeen 14 hämmästyttävä kysymys *"eikö luontokin opeta, että pitkät hiukset ovat miehille häpeäksi?"*

³⁰ Padgett 1984, 69–86; Padgett 2003, 17–23.

³¹ Kysymysmerkit kreikankieliseen tekstiin on lisätty vasta paljon myöhemmin. Toisin sanoen ne ovat itsessään myöhempää tulkintaa.

³² Katharine Bushnellin kirja *God's Word to Women* julkaistiin vuonna 1921. Siinä Bushnell käy läpi Raamatun naiskohdat Genesiksestä Ilmestyskirjaan. Christians for Biblical Equality -järjestö julkaisi sen uudelleen vuonna 2003.

voidaan lukea ilman kysymysmerkkiä seuraavasti: ”*Luontokaan*³³ *ei opeta teille, että pitkät hiukset ovat miehelle häpeäksi*”³⁴ Näin luettuna lause on ymmärrettävämpi sekä tekstijakson että kulttuurin kontekstissa. Tähän palataan myöhemmin.

Jakson loppuosan sanomaksi ja johtopäätökseksi jää, että sekä miehet että naiset ovat vapaita pitämään pitkiä hiuksia. Padgettin hypoteesi on, että korinttilaiset pitivät häpeällisinä miehillä pitkiä hiuksia ja naisilla avoimeksi päästettyjä hiuksia tai huivitonta päätä. Hän epäröi itsekkin, mikä naisille on Korintissa häpeällistä: varhaisemmassa artikkelissaan hän mainitsee korinttilaisten naisten ongelmalliseksi pukeutumistyyliksi avoimet hiukset ja myöhemmässä artikkelissaan sen, että naiset eivät peittäneet jumalanpalvelusta johtaessaan päätään huivilla, kuten oli tapana roomalaisissa uhrimenoissa. Selittämättä jää, miksi miesten olisi sopivaa luopua samasta tavasta.

Koko tekstijaksoa 1. Kor. 11:2–16 on tulkittu myös Paavalin omana antihierarkkisenä viestinä. Peters kiinnittää huomiota siihen, että Paavali aloitti jakson ohjeistuksilla nimenomaan miehille.³⁵ Molemmat käyttäytyivät häpeällisesti. Sen vuoksi mies ja nainen kulkevatkin rinnakkain tekstissä loppuun asti. Kieltäessään miehiä peittämästä päätään, Paavali itse asiassa halusi antaa anti-imperialistisen viestin. Tämä viesti syntyi, kun Paavali kutsui miesten päänpeittämistä häpeälliseksi ja luonnottomaksi, vaikka ympäröivä todellisuus kommunikoi päinvastaista. Roomalaiset keisarit peitettyine päineen olivat esillä Korintissa, ja miehet peittivät rutiininomaisesti päänsä ajan palvontamenoissa, niin kuin tekivät myös juutalaiset miehet. Kieltäessään tämän miesten statusta korostavan käytännön Paavali viesti samalla rivien välissä myös kritiikkiä Rooman valtakunnan arvoja vastaan. Sen sijaan, että keisari olisi perhekunnan patriarkan (paterfamilia) pää, miehen pää oli nyt Kristus. Peittämätön pää merkitsee Petersin mukaan näin käytännössä kunnian ottamista pois miehiltä (ja

³³ Bushnellin mukaan οὐδὲ-sana esiintyy merkityksessä ’ei edes’ esim. jakeissa: 1. Kor. 5:1, 14:21; Gal. 2:3, 6:13; Heb. 8:4, 9:18. Hän kääntää jakeen 14 “Nor doth nature teach you...”. Payne (2009, 200; 338–339) puolestaan löytää Paavalin kirjeistä kymmenen jakeita, joissa sanaa käytetään merkityksessä ’ei edes’ (not even): Room. 3:10; 1. Kor. 4:3; 5:1; 11:14; 14:21; 15: 13, 16; Gal. 2:3; 5; 6:13. Hänen mukaansa Paavali käyttää tätä konjunktioita tyypillisesti liittääkseen toisiinsa ilmaisuja, jotka vahvistavat tai tarkentavat yhtä yksittäistä ajatusta. οὐδὲ viittaa yllä mainituissa kohdissa aina edeltävään asiaan. Liittäminen voi ilmetä eri tavoin. Konjunktioita voidaan käyttää esimerkiksi liittämään toisiinsa käsitteellisesti erilaisia ilmaisuja yhden ajatuksen välittämiseksi.

³⁴ Padgettin (2003, 18) käännös jakeista 11:13–15 kokonaisuudessaan: “Judge yourself: it is proper for an uncovered woman to pray to God. But nature herself has not taught you that if a man has long hair it is a shame, but if a woman has long hair it is her glory; for hair is given to her instead of a covering”

³⁵ Petersin (2008) lisäksi Bushnell (1921) ja esim. Thiselton (2000) tulkitsevat miehille tarkoitettun ohjeistuksen todelliseksi kielloksi.

keisarilta). Kuitenkin samaan aikaan naisia kehoitettiin peittämään päänsä, vaikka myös naisilla pään peittäminen oli osoitus asemasta yhteisössä ja he peittivät miesten lailla päänsä johtaessaan kultillisia uhrimenoja. Paavalin kielenkäyttö tähtää tämän tulkinnan mukaan statusasemien kääntämiseen pääläelleen.³⁶

Tulkinta jättää vastaamatta siihen, miksi Paavali olisi halunnut naisten korostavan statustaan hunnulla, eli juuri sitä, mitä miehillä paheksui. Anti-hierarkkisuus ei mielestäni merkitse Paavalin retoriikassa sitä, että alemmalle olisi annettu valtuudet tehdä sitä väärää, mikä ylemmiltä oli kielletty.

Jatkossa tarkastellaan hiukan tarkemmin aiemmin mainitun Katharine Bushnellin tulkintaa esimerkkinä jakson tasa-arvoa Kristuksessa korostavasta tulkinnasta.³⁷ Hän pitää koko jaksoa aitona Paavalin tekstinä, mikä vastaa nykyeksegeetiikan päälinjaa paremmin kuin pyrkimykset ratkaista tekstin näennäistä sisäistä ristiriitaa jakamalla teksti aitoihin ja epäaitoihin osiin. Nykyeksegeetiikan metodeista hän poikkeaa käyttäessään enemmän koko Raamattua hyväkseen tulkitessaan yksittäisiä tekstejä. Viittaukset Paavalin jälkeisiin teksteihin eivät kuitenkaan ole niin merkittävässä roolissa, että ne tekisivät hänen huomioistaan eksegeettisesti sopimatonta.

Bushnell tulkitsee Petersin tavoin Paavalin kehotuksen antihierarkkisena. Pukeutumisvaatimuksen ensisijainen kohderyhmä ovat miehet, joille kohdistuvalla kehotuksella tekstijakso alkaa. Paavali kehottaa sekä naisia että miehiä luopumaan pään peitteistä. Jumalan edessä tuli rukoilla ja profetoida ”kasvot peittämättöminä”. Nainen ei ole tekstissä kontrastina miehelle. Kyse on siitä, että kulttuurin vaatimusten vuoksi Paavali ei voinut vaatia kaikkia naisia luopumaan hunnuistaan, vaan salli heille poikkeuksia yleissäännöstä. Naiset siis saivat peittää päänsä hunnulla, jos se oli häpeän välttämisen tähden välttämätöntä. Sen sijaan mysteerikultteja imitoivista vapaiksi päästetyistä hiuksista ei kristillisessä seurakunnassa olisi voinut olla kysymys. Se olisi ollut mahdoton ajatuskin.³⁸

Miten Bushnell voi päätyä aivan vastakkaiseen johtopäätökseen ohjeistuksen sisällöstä kuin hierarkkisessa lukutavassa? Valtaosa Bushnellin

³⁶ Peters 2008, 7–12.

³⁷ Bushnell tutki alkukielisiä tekstejä niiden historiallisessa kontekstissa ja osoitti, kuinka Raamatun käännökset ovat usein hämärtäneet tekstien merkitystä. Hän oli myös lääkäri, joka työskenteli naisten aseman parantamiseksi ja sosiaalisen reformin puolesta. Raamatun väärintulkintoilla hän näki olevan yhteyttä naisten asemaan.

³⁸ Näin myös Thiselton (2000). Mielestäni tämä on liian jyrkkä ajatus ottaen huomioon kirjeessä olevat viittaukset hurmoksellisuuteen ja toisaalta se mitä tiedetään karismaattisten tapojen samankaltaisuudesta uskontojen välillä. Tästä lisää luvussa 6.3.1.

huomioista on myös nykytutkijoiden jakamia. Osin hänellä on varsin ainutlaatuisia oivalluksia, jotka tekevät mahdolliseksi tekstin lukemisen perinteisestä poikkeavalla tavalla.

Aloitetaan ohjeesta miehille. Jakeessa 11:4 Paavali tarkoittaa, että mies, joka peittää päänsä, ei häpäise itseään vaan Kristuksen, joka on hänen päänsä. Miesten pään peittämistä kuvaava ilmaisu sopii kuvaamaan paitsi roomalaisten käyttämää toogaa myös juutalaismiesten rukoushuivia (*tallit*), jotka molemmat kirjaimellisesti roikkuivat 'pään päältä alaspäin' (κατὰ κεφαλῆς ἔχων), kuten kreikankielinen teksti asian ilmaisee. Bushnell tulkitseekin Paavalin viittaavan juutalaisiin rukoushuivia käyttäviin miehiin. Huivi oli heille merkinä Jumalan kunnioittamisesta ja tuomiosta synnin vuoksi. Bushnell tulkitsee Paavalin kieltävän rukoushuivin käytön sen sisältämän epäkristillisen symboliikan takia: kristityille, jotka uskovat Kristuksen tuoneen heille täyden ja riittävän lunastuksen, mikä tahansa merkki, joka ilmaisee syyllisyyttä tai katumusta synnistä, on asiaankuulumaton silloin kun rukoillaan ja profetoidaan jumalanpalveluksessa.³⁹

Kysymykseksi nousikin sitten, pitäisikö naisilta kieltää pään peittäminen kristittyjen miesten tapaan vai ei? Ideaalitapauksessa naistenkin pitäisi rukoilla ja profetoida pää peittämättömänä miesten tapaan, mutta Paavali sallii naisten myös hunnuttautua, jos se on välttämätöntä. Jakeet 11:5–6 selittävät sitä, miksi naisilta ei voitu vaatia pään peittämättömyyttä kaikissa tapauksissa. Analogisesti miehiä koskevan jakeen 11:4 kanssa naisen pään häpäisemisellä ei tarkoiteta jakeessa 11:5 naisen itsensä, vaan miehen – naisen pään – häpäisemistä. Mies tulee häväistyksi, koska vaimon pään peittämättömyys altistaa hänet juutalaisen lain edessä syytökselle aviorikoksesta. Sellaista syytöstä olisi pidetty häpeällisenä nimenomaan miehelle. Paavali kirjoittaa: ”Jos nainen ei peitä päätään, leikkauttakoon hiuksensakin”. Bushnell tulkitsee Paavalin siteeraavan tässä juutalaista suullista lakia, eikä hän siis puhuisikaan tässä omasta puolestaan.⁴⁰ Talmudissa kysytään, miten suullista lakia voidaan rikkoa. Vastaukseksi annetaan pitkä lista rikkomuksia, joista yksi on vaimon esiintyminen ulkona pää peittämättömänä. Rikkomuksesta rangaistukseksi määrätään vaimosta

³⁹ Vanhan testamentin professori Walter C. Kaiser siteeraa Bushnellia seuraavasti kotisivullaan olevassa artikkelissa: “From the Jewish perspective, Paul was anxious to make clear that such a veiling of the *tallit* was not only a sign of reverence to God, but, unfortunately, it was also a sign of condemnation for the sin and of the guilt of its wearer before the Almighty. But how could such signs be worn when “there is therefore now no condemnation to those who are in Christ Jesus?”.

⁴⁰ Bushnell viittaa Dr. John Lightfootiin. Talmudissa syntiä tekevä nainen kuvataan sellaisena, joka rikkoo Mooseksen lakia ja juutalaista lakia. Jälkimmäinen selitetään lakina, jota Israelin tyttäret noudattavat, vaikka sitä ei ole kirjallisena.

eroaminen.⁴¹ Toisaalla siveettömiä naisia käsittelevässä osassa opastetaan, että tämä eroamisvelvollisuus koski juutalaista, jonka vaimo oli nähty ulkona ilman, että pää oli peitetty tai hiukset laitettu (ylös). Tämä rinnastettiin aviorikokseen.⁴² Siksi saattoi olla mahdollista, että juutalainen mies, joka suhtautui myötämielisesti kristityksi kääntyneeseen vaimoonsa ja hänen peittämättömään päähänsä jumalanpalveluksissa, saattoi olla pakotettu eroamaan hänestä. Päätään peittämätöntä juutalaista aviovaimoa saatettiin syyttää aviorikoksesta. Jos näin tapahtui, hänen hiuksensa leikattiin lyhyeksi tai ajettiin pois.⁴³ Tästä syystä Paavali ei voinut vaatia Bushnellin mukaan kaikilta naisilta hunnuttautumisesta luopumista.

Jakeen 11:6 loppuosa käännetään yleensä ”Mutta jos hiusten leikkaaminen...”. Bushnell toteaa, että sana *δέ* sallii aivan hyvin myös käännöksen ’nyt’, niin että lause alkaa ”Jos nyt hiusten leikkaaminen...”⁴⁴ Toisin sanoen, jos tilanne on sellainen, että pään peittämättömyydestä seuraa häpeä ja avioero, Paavali sallii naisen peittää päänsä, sanomalla ”peittäköön päänsä”.

Varsinainen perustelu sille miksi miesten ei pidä peittää päätään – eikä naistenkaan ideaalitulanteessa – jatkuu jakeissa 7–9. Jakso alkaa sanalla *γάρ*, joka ”tuo ensisijaisesti esille perustelun (tai selityksen) edellä esitetylle asialle”.⁴⁵ Paavali kokee tässä velvollisuudekseen pyrkiä poistamaan jäljellä olevat ennakkoluulot, joita kristityillä miehillä saattaisi olla naisten pään peittämättömyyttä vastaan. Jakeissa 11:7–9 Paavali haluaa sanoa, että naisen suhde mieheen ei ole täysin erilainen kuin miehen suhde Jumalaan (tai naisen suhde Jumalaan). Näin ollen sama argumentti, jolla perustellaan miehen pään peittämättömyyttä Jumalan edessä, koskee myös naisen pään peittämättömyyttä miehen edessä.⁴⁶

Bushnell selittää asiaa seuraavasti: Langennut, syntinen mies ei kanna Jumalan kuvaisuutta ja kaltaisuutta vain sen tähden, että hän on mies. Jumala ei ole mies eikä nainen, niin että yksi sukupuoli kantaisi hänen kuvaisuuttaan enemmän kuin toinen. Kirkastettu Jeesus Kristus kantaa tuota kuvaisuutta ja

⁴¹ Bushnellin viittaama teksti: Kethuboth, fol. 7, kol.I

⁴² Talmudin osassa nimeltä Sotah. (Bushnellin viite)

⁴³ Bushnell viittaa Dr. Edersheimin tekstiin *Sketches of Jewish Social Life*, luku 9.

⁴⁴ vrt. esim. Joh. 6:10, 19:23; 1. Kor. 15:50.

⁴⁵ Aejmelaeus L. 2008, 230.

⁴⁶ Argumentointi tässä kohtaa on omintakeista verrattuna nykytutkijoiden tulkintaan. Bushnell kääntää [ja tulkitsee] nämä jakeet seuraavasti: *For a [Christian] man ought not to veil the head because he is the image and glory of God. But woman is [also] the glory of man. For man is not originally from woman [as from a despised and inferior source], but woman is from man. Nor was the man created for the woman [to help her], but the woman was for the man [to help him].*

ilmaisee Jumalan kirkkautta (δόξα) (Hepr. 1:3). Kristus, lunastetun ihmisen pää, on taivaassa ”ilmestyäkseen Jumalan kasvojen eteen meidän hyväksemme” (Hepr. 9:24). Meitä kaikkia koskee jae ”Sillä kaikki ovat syntiä tehneet ja ovat Jumalan kirkkautta (δόξα) vailla” (Room. 3:23). Kun Paavali kirjoittaa: ”Mutta nainen on miehen kunnia” (δόξα) hän tarkoittaa samaa kuin kirjoittaessaan: ”Sillä te olette meidän kunniamme” (1. Tess. 2:20). ”Kunnia” tarkoittaa ”loistamista” – suorastaan hunnutetun henkilön vastakohtaa.

Bushnell tekee mielenkiintoisen huomion siitä, miten pään peittämisen symboliikka kenties liittyi Paavalin ajatuksissa metaforiseen ”kasvojen peittämiseen” ja ”kirkkauteen”. Kirjoittaahan Paavali myöhemmin juuri korinttilaisille: ”Mutta kun heidän (Israelin kansan) sydämensä kääntyy Herran tykö, otetaan peite (κάλυμμα) pois” (2. Kor. 3:16). Jos rukoushuivi symbolisoi korinttilaisille syyllisyyttä ja tuomionalaisuutta, se ei ollut Paavalin mielen mukainen korostus. Olihan Jeesuksen Kristuksen lunastus poistanut syyllisyyden ja tuomion niiden sydäimestä, jotka luottivat tuon lunastuksen riittävytyteen.⁴⁷ Tämä koski myös naisia; on sopimatonta pukeutua merkkiin, jolla osoitetaan nöyryyttä miehille Eevan synnin takia. Eikö Kristus ole lunastanut myös Eevan synnistä? Onko tämä ainoa asia, missä Kristuksen lunastus epäonnistui, kysyy Bushnell. Tämän takia kasvojen peittämättömyys oli Paavalille tärkeä symbolinen asia sukupuoleen katsomatta. ”Mutta me kaikki, jotka peittämättömin kasvoin (ἀνακεκαλυμμένω προσώπῳ) katselemme Herran kirkkautta kuin kuvastimesta, muutamme saman kuvan (εἰκόν) kaltaisiksi kirkkaudesta kirkkauteen (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν)” (2. Kor. 3:18).

Tästä Paavali sitten jatkaa avainjakeeseen 11:10, jossa hän ilmaisee kaikesta edellä sanotusta käytännöllisen johtopäätöksensä: naisilla tulisi olla valta päättään koskien. Valta peittää, jos se on välttämätöntä, mutta myös valta olla peittämättä, jos mahdollista. Jo Bushnell nosti esille jakeeseen liittyvän, myös nykytutkijoiden huomioiman, hierarkkisen tulkinnan merkittävän ristiriidan. Jakeen merkitys on kielellisesti varsin yksikäsitteinen: ”naisella tulee olla valta päähänsä”. Ilmaisua ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ + gen. käytetään Uudessa testamentissa vain siinä merkityksessä, että subjektilla itsellään on valta ilmaisun jälkeisen asian suhteen.^{48,49} Jae silti tyypillisesti käännettiin tai tulkittiin muotoon, jonka mukaan

⁴⁷ Kasvu armosta riippui luottamuksesta juuri syyllisyyden ja tuomion poistamiseen.

⁴⁸ Kts. esim. Payne 2009, 182. Bushnell viittaa esim. jakeeseen Ilm.11:6 (ἐξουσίαν ἔχουσιν ἐπὶ τῶν ὑδάτων στρέφειν αὐτὰ εἰς αἶμα)

naisen tulisi pitää päässään (miehelle) vallan alaisuuden merkkiä (huntua). Paavali antoi naiselle itselleen vallan, mutta käännös odottaa naisen olevan, ei vain vallan alainen, vaan että hänen on lisäksi pidettävä yllään *merkkiä* siitä, että hän nimenomaisesti kieltäytyy siitä vallasta, jonka Paavali hänelle antaa. 'Valta' pyritään korvaamaan ajatuksella alamaisuudesta eli vallan puutteesta. Nainen ei myöskään vain luovu tästä vallasta, vaan luovuttaa sen *erityiselle henkilölle*, nimittäin aviopuolisolleen. Jos todella naisen tulisi pitää profetoidessaan yllään vallan alaisuuden merkkiä, niin miksi se ei olisi mieluummin merkki alamaisuudesta Jumalalle, Bushnell kysyy.

Vaikka jakeessa ei enää juuri nähdä ajatusta vallan *alaisuuden merkistä*, silti ei ole nähty juuri tätä jaetta Paavalin argumentoinnin johtopäätöksenä. Se ei ole sopinut jakson muuhun logiikkaan niin kuin se on ymmärretty. Yhä edelleen jae 11:10 aiheuttaa poikkeuksetta tutkijoille päänvaivaa. Yleinen nykytulkinta "naisen vallasta päähänsä" on, että Paavali kehottaa naisia harjoittamaan itsekontrollia, hallitsemaan päätään, eli pukeutumaan niin kuin on hyväksyttävää.⁵⁰ Usein pään peitteen tai sidottujen hiusten tulkitaan symboloivan naisen auktoriteettia ja vapautta rukoilla ja profetoida seurakunnan kokouksessa.⁵¹ Monet lisäävät tähän ajatuksen siitä, että näin naiset osoittavat olevansa miehelle alamaisia eli vanha merkitys 'vallanalaisuuden merkistä' säilytetään tämän jakeen tulkinnassa, vaikka sitä ei käännökseen kirjattaisikaan.⁵² Tutkijat päätyvät harvoin Bushnellin tapaan jakeen kielellisesti luonnollisimpaan tulkintaan, jonka mukaan

⁴⁹ Jakeen enkeleitä käsittelevän loppuosan Bushnell tulkitsee tarkoittavan naisen omia enkeleitä. Lause on mahdollista ymmärtää näin, sillä määräisellä artikkelilla voi kreikankielessä olla possessiivipronominin kaltainen merkitys. Ajatusta naisen omista enkeleistä hän perustelee Jeesuksen sanoilla "Katsokaa, ettette halveksu yhtäkään näistä pienistä; sillä minä sanon teille, että heidän enkelinsä taivaissa näkevät aina minun Isäni kasvot" (Matt. 18:10)

⁵⁰ Esim. Thiselton 2000, 839; Payne 2009, 183.

⁵¹ Esim. Schüssler Fiorenza 2002, 230. Alun perin ajatuksen esitti Hooker (1964), joka tulkitsi pään peitteen palvelevan naiselle annetun vallan (ἐξουσία) merkinä, valtana rukoilla ja profetoida.

⁵² Kts. Thiselton 2000, 838. Lakey (2010, 109) rinnastaa jakeen 11:7 ilmaisuun "οὐκ ὀφείλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλὴν" ja jakeen 11:10 ilmaisuun "ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς" olettaen, että naisen vaatetus assosioitui mielissä miehen auktoriteettiin ja sitä kautta naisen alamaisuuteen. Ajatus naisen pää peittämisestä alamaisuuden ja vallanalaisuuden merkinä löytyy myös kirkkoisiltä, mm. Johannes Krysostomilta (Ancient Christian Commentary on Scripture 1999, 106). Paynen (2009, 182) mukaan hellenistisestä kulttuurista on niukkaa tai tuskin lainkaan todistusaineistoa siitä, että huntu olisi symbolisoinut auktoriteettia. Hän arvelee, että huntu auktoriteetille alamaisuuden merkinä on anakronismi arabikulttuurista. Tutkijat eivät ole pystyneet osoittamaan myöskään mitään raamatullista perustetta sille, että huntu olisi alamaisuuden merkki (Bushnell 1921, 100).

Paavali antaa jakeessa 11:10 naiselle aidosti vapauden päättää itse pään peittämistään.⁵³

Miksi Paavali sitten erottaa tekstissään miehet ja naiset toisistaan, jos heitä koskivat samat säännöt? Bushnell ajattelee, että Paavalin oli käsiteltävä sukupuolia erikseen, ikään kuin kontrastina toisilleen, pystyäkseen kohtaamaan miehen ennakkoluuloja naisen suhteen. Sen jälkeen hän kieltää tämän käytännön epäkristillisenä: Jakeissa 11 ja 12 Paavali julistaa, että Herrassa tällaista erottelua tai ykseyden puutetta ei ole (vrt. Gal. 3:28).

Tämän kaiken sanottuaan Paavali yksinkertaisesti toteaa tosiasian jakeen 13 lopussa: *”Naisen on sopivaa rukoilla Jumalaa pää peittämättömänä”*.⁵⁴ Bushnell huomauttaa, että myös Mooses meni kohtaamaan Jumalaa kasvot peittämättöminä (2. Moos. 34:34, vrt. 2. Kor. 3:18). Näin Paavali haluaisi sanoa, että Jumalan edessä on naistenkin sopivaa olla pää peittämättä, vaikka kenties miesten edessä ei olisikaan.

Miksi Paavali sitten vielä palaa hiuksiin tekstin loppuosassa (11:14–15)? Miksi Paavali kysyisi, että eikö luontokin opeta, että pitkät hiukset ovat miehille häpeäksi? Onhan hän juuri kieltänyt miehiä peittämästä päätään. Ongelma ratkeaa, kun jae 14 luetaan jälleen ilman kysymysmerkkiä: *”Ei edes⁵⁵ luonto opeta teille, että pitkät hiukset ovat miehelle häpeäksi ja naiselle pitkät hiukset ovat kunnia.”* Hiuksia ei siis ole kenenkään tarpeen peittää.

Lopuksi Paavali toteaa, että jos joku haluaa vaatia kummankaan sukupuolen pään peittämistä jumalanpalveluksessa *”niin meillä ei ole sellaista tapaa eikä Jumalan seurakunnilla”*. Puheena oleva tapa on ollut koko ajan pään peittäminen. Kuitenkin tämä tapa on joskus sallittava naisten hyvinvoinnin vuoksi, heidän säästämiseksi häpeältä.

Bushnellin tulkintaan jää joitakin heikkouksia. Selitys toimii korostetusti suhteessa juutalaisia perinteitä noudattaviin miehiin ja naisiin, vaikka tiedämme, että seurakunnassa oli paljon nimenomaan pakanoita. Paavalin teksti itsessään alkaa argumentilla, jossa puhutaan *kaikista* (παῖς) miehistä ja *kaikista* (παῖσα) naisista. Lisäksi παῖς-sanan symmetrinen käyttö sekä miehistä että naisista tekee vaikeaksi hyväksyä Bushnellin ajatusta, että miehiin viittaava jae 11:4 on Paavalin

⁵³ Näin kuitenkin Padgett (1984), joka olettaa, että jakson alkuosa on korinttilaisten esittämää käytäntöä, jonka Paavali kumoaa.

⁵⁴ Jakeen alkuosan Bushnell katsoo kuuluvan yhteen jakeen 12 kanssa.

⁵⁵ Hän kääntää jakeen 14 *”Nor doth nature teach you.”*

omaa tekstiä⁵⁶, kun taas naisiin viittaavat jakeet 11:5–6a⁵⁷ ovat Paavalin siteerausta juutalaisesta suullisesta laista. Naisista ja miehistä puhutaan myös kielellisesti identtisesti ohjeistusta lukuun ottamatta.⁵⁸ Siteerauksen erottaminen päätekstistä jää ontuvaksi, sillä katkoksen sijaan teksti näyttää integroituvan kontekstiinsa hyvin yksityiskohtaisesti.

2.4 Sukupuolierojen ylläpito

Tutkijan haaste on selittää, miksi Paavali puhuttelee naisia ja miehiä rinnakkain tekstijakson alusta loppuun ja kytkee argumentointinsa luomiskertomukseen. Sukupuolten välisen hierarkian ylläpitäminen tai päinvastoin sukupuolten tasa-arvoon ja anti-hierarkkisuuteen haastaminen ovat molemmat tapoja selittää miesten ja naisten vastakkainasettelua tekstissä. Molemmat selitykset ajautuivat samankaltaisiin ongelmiin tekstin epäjohtamukaisuuden kanssa. Tutkija joutuu valitsemaan yhden jakeet selityksensä lähtökohdaksi ja selittämään jäljelle jääneet lähtökohdastaan käsin. Lopputuloksena on kaksi päinvastaista selitystä ja motivaatiota Paavalin tekstile.

Vaihtoehtoinen ratkaisu tekstin selittämiseksi on luopua sukupuolten tasa-arvon tai hierarkkisuuden korostuksesta Paavalin pääasiallisena motiivina. Naisille ja miehille annetut erilaiset ohjeistukset selitetään sen sijaan sillä, että Paavali halusi korostaa miehen ja naisen erilaisuutta. Sukupuolten väliset erot olivat paitsi kulttuurillisia myös luomiskertomuksesta nousevia.

Tämän tulkintalinjan tutkijoiden näkemykset poikkeavat siinä, näkevätkö he Paavalin perusteluissa myös sukupuolten hierarkian. Esimerkiksi Murphy-O'Connor tulkitsee sukupuolten hierarkian vain Paavalin keinona perustella varsinaista opetustaan, joka koskee sukupuolten erilaisuutta. Erilaisuus oli asia, jota Paavali opetti täydellä auktoriteetillaan. Sukupuolten erilaisuus ilmeni miesten ja naisten toisistaan poikkeavana pukeutumisena. Paavali käytti luomiskertomusta perustelunaan, mutta Murphy-O'Connor huomauttaa, että toisaalta tekstistä ilmenee, kuinka vähän merkityksellisenä Paavali näiti eroja piti,

⁵⁶ 11:4 πᾶς ἀνὴρ προσευχόμενος ἢ προφητεύων κατὰ κεφαλῆς ἔχων καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ. (Jokainen mies, joka rukoilee tai profetoi pää peitettynä, häpäisee päänsä.)

⁵⁷ 11:5–6a: πᾶσα δὲ γυνὴ προσευχομένη ἢ προφητεύουσα ἀκατακάλυπτος τῇ κεφαλῇ καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὐτῆς· ἐν γὰρ ἐστὶν καὶ τὸ αὐτὸ τῇ ἐξυρμένῃ. (Jokainen nainen, joka rukoilee tai profetoi pää peittämättömänä häpäisee päänsä, sillä se olisi sama kuin jos hän on sellainen, jonka hiukset olisi ajettu pois.)

⁵⁸ Lars Aejmelaeus sai minut kiinnittämään huomiota tähän.

sillä eroilla ei ollut mitään tekemistä miesten ja naisten seurakunnallisten roolien kanssa.⁵⁹

Thiseltonin mukaan Paavali vaati sukupuolten erottautumista toisistaan, ilman että siihen sisältyi välttämättä sukupuolten välistä hierarkiaa.⁶⁰ Witherington puolestaan näkee naisen pään peittämisen antavan naiselle uuden luomisen mukaisen uuden vapauden, uudet roolit ja vastuut uskonyhteisössä. Luomisjärjestyksen mukaisia sukupuolieroja oli kuitenkin tärkeä ylläpitää symbolisesti vaatetuksella kristillisessä jumalanpalveluksessa. Hän ei näe tekstissä sukupuolten hierarkian vaatimusta.⁶¹ Fee arvelee, että korinttilaiset olivat siirtymässä vähitellen kohti androgynisyyttä, niin että miesten ja naisten välisillä eroilla ei ollut enää arvoa ”enkeleiden tähden”. Hän arvelee korinttilaisten jo kokeneen elävänsä enkelien kaltaista elämää (Luuk. 20:25–36). Tämä taas oli Paavalille ongelmallinen uskomus, johon piti puuttua.⁶²

Gundry-Volf ratkaisee tekstin dilemman olettamalla, että Paavali tietoisesti antoi sosiaalisten roolien ”maailmassa” ja sosiaalisten roolien ”Herrassa” olla törmäyskurssilla. Jumalanpalveluksessa nämä kaksi sosiaalista kontekstia sulautuivat yhdeksi. Laajemmassa sosiaalisessa kontekstissa kunnia ja häpeä riippuivat erillisten sukupuoli-identiteettien ja roolien ylläpitämisestä. Jumalanpalveluskontekstissa puolestaan sukupuolten rajat ylittyivät ja sosiaalinen hierarkia menetti merkityksensä. Korintin pneumaatikkojen tuli ikään kuin kantaa kahta ”hattua” samaan aikaan. He kantoivat pneumaatikon ”hattua”, joka ei ollut miespuolinen tai naispuolinen, vaan symbolisoi tasa-arvoa Herrassa. Samaan aikaan heidän tuli kantaa ensimmäisen vuosisadan miehen tai naisen ”hattua” eli pukeutumistyyliä. Se taas oli joko maskuliininen tai feminiininen ja piti sisällään perinteisten sukupuoliroolien merkitysvivahteet patriarkalisessa yhteiskunnassa. Jumalanpalveluksessa naiset harjoittivat uusia rooleja profetoidessaan ja rukoillessaan julkisesti, mutta heidän piti välttää miesten häpäisemistä. Sosiaaliselta asemaltaan korkeampi mies puolestaan joutui vaihtamaan ylemmän asemansa naispuolisen profeetan kanssa jumalanpalveluskontekstissa. Paavali haluaa varmistaa, että kunnian ja häpeän arvoja ei jätetty huomiotta jumalanpalveluksessa hylkäämällä miesten ja naisten perinteisiä hiustyylejä.⁶³

⁵⁹ Murphy-O'Connor 1976, 618–619.

⁶⁰ Thiselton 2000, 813.

⁶¹ Witherington 1988, 89.

⁶² Fee 2005, 159.

⁶³ Gundry-Volf 1997, 168–169.

Jotkut tutkijat pitävät Paavalin tekstin motivaationa miesten suojelemista seksuaalisilta kiusauksilta jumalanpalveluksessa. Naisten tuli hunnuttautua, sillä pään peittämättömyys oli huntua käyttäneissä kulttuureissa merkki siitä, että nainen etsi miestä. Naisten hiuksia pidettiin miehisen himon kohteena.⁶⁴ Watson tulkitsee tutkijoiden yleislinjasta poiketen, että naisten peittämättömät kasvot olivat miehisen eroksen kohteena. Tämän vuoksi Paavali kehottaa naisia peittämään kasvonsa hunnulla, jotta miehet pystyisivät kuulemaan naisen välittämän Herran sanan.⁶⁵ Miehiä vaivaavat seksuaaliset kiusaukset selittävät näissä tulkinnoissa erilaiset ohjeet miehille ja naisille.

Miksi Paavali ylipäättään haluaisi korostaa sukupuolten eroja, kun hänen sanomansa on yleensä, että Kristuksessa ei ole etnisiä, sosiaalisia tai sukupuolten välisiä raja-aitoja, vaan kaikki olivat yhtä Kristuksessa? Todennäköisesti Paavali oli itse opettanut korinttilaisille, että Kristuksessa ei ole miestä eikä naista (Gal. 3:28). Tutkijat ovat usein kiinnittäneet huomiota siihen, että jakeesta 1. Kor. 12:13 puuttuu mies/nais -pari, vaikka se muistuttaa muuten jaetta Gal. 3:28. Tätä voisi selittää juuri Paavalin aiemman opetuksen väärinymmärrys niin, että tavoitteena rukouksella ja profetoitaessa olisi jonkinlainen sukupuoleton tila Kristuksessa.⁶⁶ Vaikka Paavali ei Korinttilaiskirjeessä käytäkään jaetta Gal. 3:28 kokonaisuudessaan, hän hyödyntää sen sisältämiä sosiaalisia jakolinjoja jakeissa 7:17–28 juuri samassa järjestyksessä: ympärileikkaus/yläleikkaamattomuus; orja/vapaa; ja mies/nainen. Bartchy tulkitsee näiden kolmen parin liittyvän ajatusmalliin, joka edustaa Paavalin ymmärrystä Kristuksessa tapahtuneesta 'läpimurrosta'.⁶⁷

Tarve sukupuolten erojen esille nostamiseen syntyi kenties juuri Paavalin omien opetusten väärin tulkinnasta. Korinttilaiset ehkä ajattelivat, että Paavali viittasi sukupuolettomaan tai androgyyniin ensimmäiseen ihmiseen kirjoittaessaan, että Kristuksessa ei ole ”miestä ja naista”⁶⁸. Myytti ensimmäisen ihmisen androgyynisyydestä esiintyy eri muodoissa usein antiikin teksteissä. Jo Platonin *Pidoissa* kuvataan androgyynin ensimmäisen ihmisen jakaantuminen

⁶⁴ Esim. Barrett 1971, 254; Keener 1993, 585.

⁶⁵ Watson 2000, 40–55.

⁶⁶ Henkilähojen käyttöön ja ruumiin ykseyteen liittyvä konteksti luvussa 12 voisi selittää sitä, että Paavali jättää nais/mies- parin pois juuri tässä kohdin, koska väärinymmärrys ilmeni juuri henkilöiden käytön yhteydessä.

⁶⁷ MacDonald (1987, 122) viittaa Scott Bartchyn väitöskirjaan (1973, 174), jossa Bartchy tekee tämän huomion.

⁶⁸ Paavali käytti tässä Septuagintan eli juutalaisten kreikankielelle kääntämän Vanhan testamentin sanamuotoa jakeesta 1. Moos. 1:27. Käännöstyö alkoi kolmannella vuosisadalla eaa.

kahtia mieheksi ja naiseksi. Meeks kytkeekin artikkelissaan *The Image of the Androgyne* kristittyjen kasteen ja kasteen yhteydessä käytetyn jakeen Gal. 3:28 Aadam-androgyynisyys myyttiin. Koska Paavali käyttää jakeessa Gal. 3:28 tarkalleen jakeen 1. Moos. 1:27 ilmaisua miehistä ja naisista, Meeks katsoo tämän viittaavan siihen, että kasteessa perutaan toisen luomiskertomuksen kohtalokas jakaantuminen mieheksi ja naiseksi. Jumalan kuva ei enää ole uudessa jakaantunut ja yhteys palautuu.⁶⁹ MacDonald toteaa kuitenkin, että jaksossa 1. Kor. 11:2–16 esiintyvä luomisjärjestys sulkee pois ajatuksen siitä, että Paavali olisi omaksunut androgyynisyys-myytin.⁷⁰ Sen sijaan on hyvin mahdollista, että korinttilaisten Paavalin näkökulmasta ongelmallinen ajattelu liittyi siihen, että he olivat omaksuneen androgyynisyys-myytin mukaisen tulkinnan luomiskertomuksesta ja ymmärsivät siksi hengelliseksi tavoitteekseen sukupuolettomuuden tai androgyynisyyden. Tämänkaltaisen väärinymmärryksen taustoihin ja tutkijoiden näkemyksiin palataan luvussa 7.1.3, jossa tarkastellaan Paavalin ja korinttilaisten näkemyksiä luomiskertomuksesta.

Tutkijat, jotka tulkitsevat Paavalin motivaatioksi jaksossa 1. Kor. 11:2–16 sukupuolten erojen ylläpitämisen, antavat vaihtoehtoisen selityksen sille, miksi Paavali kuljettaa naiset ja miehet rinnakkain tekstissään. He eivät kuitenkaan ole pystyneet ratkaisemaan tekstin sisäisiä ristiriitoja paremmin kuin aiemminkaan esitetyt tulkintalinjat. Samat dilemmat jäävät ratkaisemattomiksi.

Seuraavassa lähdetään etsimään vaihtoehtoista ratkaisua. Tarkastellaan ensin luvussa 3 tulkinnan kannalta keskeisiä piirteitä Korintin kaupungin elämässä, kirjeen sanomaa kokonaisuudessaan, naisten asemaa ja Paavalin suhdetta naisiin. Tässä luvussa hahmotettava tilannekuva on perusta, jolta jakson 11:2–16 taustalla olevaa konfliktia pyritään ymmärtämään.

3 Ensimmäisen korinttilaiskirjeen taustaa

3.1 Korintin sosiaalinen ympäristö

Korintin kaupunki oli Paavalin aikaan roomalainen kaupunki. Julius Caesar oli perustanut sen uudelleen vuonna 44 eKr. roomalaisten tuhottua sen aiemmin. Liikenteen solmukohtana Korintin kautta liikkui paljon ihmisiä. Kaupungin asukkaina oli roomalaisia, kreikkalaisia ja juutalaisia. Sitä voi hyvällä syyllä verrata nykyiseen postmoderniin markkinatalouteen, jossa monenlainen

⁶⁹ Meeks 1974, 184–186.

⁷⁰ MacDonald 1987, 119.

kaupankäynti ja erilaiset 'viisauden opit' olivat ihmisille keinoja parantaa sosiaalista ja taloudellista asemaansa ja luoda suhdeverkostoja.⁷¹ Hyvä maine, kunnia ja toisaalta häpeän välttäminen olivat ensisijaisen tärkeitä arvoja.⁷² Kaupungin ylellisyyttä haluttiin tulla katsomaan kauempaakin.⁷³ Se oli myös kuuluisa yleisestä seksuaalisesta holtittomuudesta, mikä heijastui seurakunnankin elämään. Monet jumalat ja jumalattaret olivat palvontamenojen kohteina. Tiedämme, että Korintin seurakunnassa oli rikkaita ja köyhiä ihmisiä, ihmisiä jotka kuin luonnostaan ryhmittäytyivät ehtoolliselle statuksensa mukaisissa ryhmissä (1. Kor. 11:17–34). Seurakunta koostui monenlaisista ihmisistä myös etnisyydeltään ja sosiaaliselta asemaltaan.

Tämä on merkittävää tekstin tulkinnan kannalta, sillä pään peittämistä koskevat kiistat ovat vain osa ihmisryhmien välisiä monin tavoin kirjeessä ilmeneviä konflikteja.

3.2 Kirjeen sanoma

Nykyään tutkijat ovat varsin yksimielisiä siitä, että Ensimmäinen korinttilaiskirje ei koostu vain Paavalin satunnaisessa järjestyksessä esittämistä vastauksista korinttilaisten esittämiin kysymyksiin tai reaktioista siellä ilmeneviin ongelmiin, vaan Paavali argumentoi samalla tietty päämäärä mielessään. Kirjeen argumentoinnin tarkoitus ilmaistaan jakeessa 1:10.⁷⁴ Siinä Paavali kehottaa korinttilaisia olemaan yksimielisiä seurakunnan sisäisen skismaattisen ryhmittymien jakautumisen sijaan (vertaa jae 1:12). Koko kirjeen argumentoinnin voi perustellusti nähdä juuri suunnatuksi tähän tavoitteeseen pääsemiseksi. Paavali perustelee kirjeessään alusta loppuun juuri sitä, miksi ja miten korinttilaisten olisi tavoiteltava keskinäistä sovintoa ja saman mielisyyttä. Paavalin tarkoituksen ymmärtämiseksi jakeissa 1. Kor. 11:2–16 onkin syytä tarkastella jakson liittymistä kirjeen kokonaisuuteen.

Todennäköisesti kirje kokonaisuudessaan, samoin kuin päänpeittämisteksti, on Paavalin vastine ongelmiin, joita korinttilaiset ainakin osin itse ottivat esiin kirjeessään Paavalille.⁷⁵ Ongelmat liittyivät eri ihmisryhmien kiistoihin (6:1–8) ja puolueisiin (1:11–12), siihen että toisia ei huomioitu, köyhät jäivät ehtoollisen yhteydessä nautitulla aterialla nälkäisiksi (11:18–22), jumalanpalveluksessa ei

⁷¹ Thieselton 2000, kommentaarin johdanto-osa.

⁷² de Silva 2000 käsittelee tätä tematiikkaa laajasti kirjassaan.

⁷³ Roomalaisilla oli sanonta: 'Non cuivis homini contingit adire Corinthum' - Kenen hyvänsä ihmisen ei onnistu päästä Korintiin (Palmén & Pekkanen, 20).

⁷⁴ Tämä on tutkijoiden laajalti jakama näkemys. Kts. esim. Thieselton 2000, 111–122.

⁷⁵ Fee 2005, 144.

ollut järjestystä, vaan ihmiset puhuivat toistensa päälle (14:27–31), naisten ja miesten välillä oli jotain epäjärjestystä, ehkä naiset huutelivat miehilleen tai juttelivat ääneen (14:31–40) ja aiheuttivat epäsovinnaisella käyttäytymisellään häpeän tunteita (11:4–16), seurakuntalaiset käyttivät prostituoituja (6:16–20) ja jopa pöyhkeilivät sillä, että yksi jäsen harjoitti haureutta äitipuolensa kanssa (1. Kor. 5). Kaiken keskellä he ajattelivat elävänsä Hengessä.

Todennäköisesti Korintin seurakunnassa oli ryhmäkuntaisuutta paitsi rikkaiden ja köyhien myös eri yhteiskunnallista ja etnistä ryhmää edustavien jäsenten välillä. Hajaannuksen taustalla saattoi olla myös etnisten ryhmien jakaantuminen esikuviansa (Keefas, Apollos, Paavali) mukaisiin ryhmiin (vrt. Apt.t. 18:24–19:6 ja 1. Kor. 1:12).⁷⁶ Osin etnisyyteen perustuva jakaantuminen tuntuu luontealta, koska yhteisöllisissä kulttuureissa etusijalla on usein oma yhteisö. Välittämisen ulottaminen koskemaan oman suvun tai etnisen ryhmän ulkopuolisia ryhmiä oli näissä kulttuureissa haasteellista.⁷⁷ Jos näin oli, sen on täytynyt murehduttaa Paavalia. Kristuksen sovitustyön ulottuminen ihmisryhmien välisiin suhteisiin oli epäilemättä Paavalin sydämellä.

Miten Paavali vastaa näihin käytännön ongelmiin? Missä on ongelman teologinen ydin? Mistä kumpuavat nämä moninaiset ongelmat, samalla kun seurakunta harjoittaa Hengen lahjoja? Paavali epäilemättä näkee sen, kuinka korinttilaiset ovat sekoittaneet armolahjat ja aidon elämän Hengessä. Armolahjoista oli tullut heille hengellisen ansion, maineen, kunnian, tai vastaavien heitä ympäröivän kulttuurin arvojen toteuttamisen kanava. He itse näkivät elävänsä vapaina Hengessä, juuri niin kuin Paavali heille oli aina opettanut. Tosiasiassa he ajoivat omaa etuaan, mikä ilmeni kaikissa niissä ongelmissa, joihin he pyysivät Paavalilta neuvoa. Mutta kuinka osoittaa korinttilaisille heidän teologiansa ja käytäntönsä vinoutuminen? Ei riittänyt tarttua vain käytännön ongelmiin, vaan oli tuotava syyt näkyviksi. Paavalin teologinen vastaus on ristiinnaulittu Kristus: Todella hengellistä on ajatella muiden parasta oman edun sijaan. Jotain on pielessä teidän teologiassanne, Paavali tuntee sanovan, kun harjoitatte armolahjoja vain itseänne varten puhuen toistenne päälle jumalanpalveluksissa! Sitä miten ”ristinteologian” tulisi näkyä käytännössä, hän pyrkii valaisemaan monin eri tavoin: ottamalla oman heikkoutensa esimerkiksi, korostaen Kristuksen ruumiin pyhyyttä ja yhteyttä (sekä yksilön että yhteisön

⁷⁶ Thiselton 2000, 120–133.

⁷⁷ Tämä vaikeus ilmenee myös Pietarin elämässä (vrt. puhe helluntaina; Corneliuksen perheen kastamisen vaiheet, Apt.t. 10; riita Paavalin kanssa, Gal. 2).

ruumiin), osoittaen miten itsekkyyks näkyy heidän elämässään, ja kuvaamalla miten armolahjojen tulisi toimia, ja lopulta näyttäen verrattomimman tien, rakkauden, joka ilmenee myös ristiinnaulitussa Kristuksessa.

Paavali käytti mielellään itseään esimerkkinä siitä, mitä merkitsee uusi elämä Kristuksessa (Fil. 1:30–2:2). Hän halusi näyttää esimerkkiä nimenomaan siitä, miten ajatella muiden parasta. Häntä seuraamalla muutkin voisivat oppia tuntemaan Kristuksen mielenlaadun (1. Kor. 10:32–11:1). Paavalille kyse ei ollut moraalista tai hyvästä käytöksestä, hänen pinnallisesta imitoimisestaan, vaan kaiken lähtökohtana oli uusi elämä Kristuksessa ja Pyhän Hengen voima, joka mahdollistaisi jatkuvan mielenmuuttumisen, ja järjellisen Jumalan palvelemisen (Room. 12:2). Jumalan voima ei Paavalille ilmestynyt vain korinttilaisten arvostamissa hurmoksellisissa armolahjoissa, vaan erityisesti ristiinnaulitussa Kristuksessa. Korinttilaiset taas tulkitsivat Paavalin esiintymisen omista lähtökohdistaan käsin heikkoutena, arkuutena ja pelokkuutena, mitä he halveksivat (1. Kor. 4:8–13; 2. Kor. 10:10, 11:7–8, 11:21).⁷⁸ Tätä taustaa vasten tulee ymmärrettäväksi, että Paavali opettaa juuri korinttilaiselle ristin sanomaa, johon kätkeytyy Jumalan salattu viisaus ja voima (1. Kor. 2:1–9).

Keskellä seurakunnan ongelmien käsittelyä Paavali opettaa pitkään armolahjoista ja siitä, miten niiden tehtävä on rakentaa Kristuksen ruumista (luku 12) – ruumista, johon kaikki ihmisryhmät on kastettu ja johon Henki on kaikki yhdistänyt (1. Kor. 12:13). Siitä Paavali jatkaa kuvaamalla kaikkein verrattominta tietä, rakkautta, joka on kaikkea profetoimistakin pysyvämpää (luku 13). Ehkä tässä vaiheessa viimeistään Paavali toivoi korinttilaisten ymmärtävän, miten rakkaus, armolahjat ja risti liittyisivät toisiinsa.

Luvun 11 teemana on päänpeittämisongelman lisäksi myös väärinkäytökset ehtoollisen viettämisessä. Molemmissa on kyse toisten huomiotta jättämisestä enemmän kuin armolahjojen käytöstä. Sama teema on esillä myös juuri ennen päänpeittämis-jaksoa, mutta jumalanpalveluskontekstin ulkopuolella. Jakso 11:2–16 (kuten luku 10) sopiikin loogisesti hyvin Paavalin ’ristin voima heikkoudessa’ -opetuksen ja armolahja/rakkaus-opetuksen väliin (luvut 12–13), jonka jälkeen vasta käsitellään ongelmia itse armolahjojen käytössä.

Jakso 11:2–16 on suoraa jatkoa jakeille 10:31–11.1, joissa Paavali painottaa toisten edun huomioimista ja omaa esimerkkiään tässä. Yhteys jakeiden 10:32–11.1 ja 11:2–16 välillä on niin läheinen, että päänpeittämis-jakson voisi hyvin

⁷⁸ Kts. Aejmelaeus L. (2005) heikkoudesta Paavalin aseena.

katsoa alkavaksi jo jakeesta 10:32. Mitä ilmeisemmin muista piittaamattomuus ilmeni pukeutumisessa seurakunnan jumalanpalveluksissa.

3.3 Onko Paavalin sanoma hierarkkinen vai antihierarkkinen?

Kuten kirjallisuuskatsauksessa edellä havaittiin, jakson 11:2-16 motivaationa on nähty Paavalin halu vahvistaa sukupuolten hierarkkinen suhde ja toisaalta samoja jakeita on tulkittu päinvastoin Paavalin kehotuksena tasa-arvoon ihmisten ja sukupuolten välillä. Unohtakaamme hetkeksi vaikeasti tulkittavat jakeet 11:2-16.

Oliko Paavalin sanoma hierarkkinen vai antihierarkkinen muissa osissa kirjettä vai onko koko kysymys väärin asetettu? Margaret Mitchell (1991) osoittaa kirjassaan *Paul and the Rhetoric of Reconciliation* yksityiskohtaisesti ja varsin vakuuttavasti, että Paavali käytti läpi kirjeen systemaattisesti hyväkseen yleisesti vakiintunutta ὁμόνοια (yksimielisyys) -puheen kaavaa. Tämän retoriikan lajin tavoite oli sama kuin Paavalilla Korinttilaiskirjeessä eli suostutella riidan osapuolia sopuun ja pois kuppikuntaisuudesta. Puhetyyliä käytettiin yhteiskunnallisissa konfliktitilanteissa, poliittisessa suostuttelevassa puheessa ja esimerkiksi historiallisissa kirjoituksissa, joissa käsiteltiin poliittista yhtenäisyyttä ja hajaannusta.⁷⁹

Paavali valitsee ilmeisen tarkoituksellisesti läpi kirjeen yksimielisyyden retoriikasta tuttuja sanoja, ilmaisuja ja argumentointitapoja. Esimerkiksi avainjakeessa 1:10 on neljä ilmaisuja, joilla kaikilla on yhtymäkohta yksimielisyyden retoriikkaan.⁸⁰ Τὸ αὐτὸ λέγειν, sanoa samoin, on ilmaisu, jolla kuvattiin kreikkalaisessa kirjallisuudessa hajaantumisen vastakohtaa, ihmisten keskinäistä poliittista ja sosiaalista ykseyttä. Sana σχίσμα esiintyy kirjeessä myöhemminkin (11:18 ja 12:25). Se merkitsee Mitchellin mukaan kaikissa kohdissa kirjettä yhteisön sosiaalista jakaantumista tai hajaantumista. Hän pitää luonnollisimpana, että Paavali viittaa sanalla yhteen ja samaan hajaantumiseen Korintin seurakunnassa. καταρτίζω-verbi jakeessa 1:10 puolestaan merkitsee korjaamista ja sovittamista⁸¹. ἐν τῷ αὐτῷ νοῦ on synonyymi retoriikan lajia kuvaavalle sanalle ὁμόνοια, joka merkitsee samanmielisyyttä. Tämän kanssa kreikkalaisissa poliittisissa teksteissä kulki usein rinnakkain ilmaisu ἐν τῇ αὐτῇ

⁷⁹ Mitchell 1991, 68.

⁸⁰ Jae kreikaksi: ἵνα τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες, καὶ μὴ ἡ ἐν ὑμῖν σχίσματα, ἥτε δὲ κατηρτισμένοι ἐν τῷ αὐτῷ νοῦ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ.

⁸¹ Mitchell 1991, 68–75. Lääketieteellisessä merkityksessä mm. Galenos käytti sanaa merkitsemään rikkiäisten luiden oikealle, luonnolliselle, paikalleen laittamista.

γνώμη, joka merkitsee 'samaa ajatusta'. Paavalin ilmaisu tekstinsä tarkoituksesta on kuin suoraan ajan poliittisesta retoriikasta.⁸²

Retoriikan lajille tyypilliseen tapaan Paavali myös kohdentaa argumenttinsa koko seurakunnalle nimeämättä riidan osapuolia tarkemmin minkään yksittäisen riita-asian yhteydessä. Huomio kiinnitetään ryhmähenkisyyden ilmiöön itseensä. Puheen metodina oli ongelman esittäminen kahden luokan välisenä, vaikka todellisuus saattoi olla monitahoisempi. Näin kehoitettiin riidan osapuolia yksimielisyyteen ilman, että syyttävää sormea olisi osoitettu yksittäistä ihmistä tai selvärajaista ryhmää kohti.⁸³ Tämä huomio auttaa myös päänteittämiskäytännön kielen ymmärtämisessä, johon palataan myöhemmin.

Tyypillisesti ajankohtainen konflikti rinnastettiin ruumiin sairauteen ja vedottiin kosmoksen ja toisaalta perheen luonnolliseen hierarkiaan. Tavoitteena oli korostaa harmoniaa ja yksimielisyyttä, jotta varmistettaisiin vallitsevan järjestelmän rauhanomainen toiminta ja siten yläluokan asema.

Halusiko Paavali siis vahvistaa ajan hierarkkista maailmankuvaa käyttäessään ὁμόνοια-puheen retoriikkaa ja ruumis-vertausta? Halusiko hän näin luoda pohjan hierarkkiselle kirkolle ja samalla myös sukupuolten väliselle hierarkialle?

Mitchell tulkitsee Paavalin kielenkäytön merkitsevän sitä, että Paavali nimenomaan liittyi aikansa filosofisiin suuntauksiin, joita yhdisti hierarkkinen näkemys kosmoksesta, joka puolestaan heijastui yhteiskunnallisena, perheen sisäisenä ja myös fyysisen ruumiin sisäisenä hierarkiana. Dale Martin kuvaa yksityiskohtaisesti tätä hierarkiaa kirjassaan *The Corinthian Body*.⁸⁴

⁸²Mitchell (1991, 165–171) toteaa, että Paavalin lukijat kuten myöhemmät kirkkoisätkin ajattelivat, että nimenomaan rakkaus eri muodoissaan (myös ἀγάπη) oli lääke hajaantumiseen ja riitoihin. He ymmärsivät luvun 1. Kor. 13 Paavalin suorana reaktiona seurakunnan hajaannukseen (vrt. 8:1). Rakkaus ja sopu liittyivät toisiinsa myös helleenijuutalaisuudessa. ἀγάπη kuvaa veljellistä rakkautta ja lähimmäisenrakkautta. Esimerkiksi 1. Kleemensen kirjeessä (49:5) korinttilaisille sanotaan, että ”Rakkaudessa ei ole hajaannusta, rakkaus ei kapinoi, rakkaus menettelee kaikessa yksimielisesti” (ἀγάπη σχίσμα οὐκ ἔχει, ἀγάπη οὐ στασιάζει, ἀγάπη πάντα ποιεῖ ἐν ὁμόνοια). Koko kreikkalais-roomalaisen antiikin ajan rakkaus kaikissa muodoissaan ja sopu (concord) liitettiin yhteen. Jo Platon piti rakkautta (ἀγαπᾶν) riidan (στasis) vastakohtana.

⁸³ Mitchell 1991, 197.

⁸⁴ Ne henkilöt, asiat tai voimat, jotka ymmärrettiin aktiivisina, tulkittiin positiivisesti maskuliinisina ja ne jotka nähtiin passiivisina negatiivisesti feminiinisiä. Seksuaalisuutta tulkittiin, ei niinkään miehen ja naisen kaksijakoisuutena, vaan mielummin kirjona, jossa maskuliinisuus oli toisessa päässä ja feminiinisyys toisessa päässä. Miehet ja naiset asettuvat akselille sen mukaan mikä on heidän metafysisen täydellisyytensä aste. Aristoteleen mallissa naiset olivat epätäydellisiä miehiä: heidän ruumiinsa ei ollut koskaan saavuttanut maskuliinisuuden kuuluvaa kuivuuden, lämmön ja kiinteyden tasoa. Naisen liha oli kylmempi, kosteampi, pehmeämpi ja huokoisempi kuin miehen. Nämä olivat myös jokaisen ruumiin ominaisuuksia. Kuitenkin liiallinen kosteus tai pehmeys merkitsi heikkoutta. Nuoria miehiä pyrittiin kasvattamaan niin, että heissä säilyisi oikeanlainen lämpö, kuivuus ja kiinteytys, jotta

Ns. hyväntahtoinen patriarkalismi liittyi luontevasti yllä kuvattuun maailmankuvaan. Ylemmän luokan tuli huolehtia jossain määrin myös ruumiin heikompien jäsenten hyvinvoinnista. Statukseen liittyi ja se osin määräytyi sen mukaan, miten monia suojatteja ihmisellä oli. Alemman luokan tuli vastavuoroisesti tyytyä taloudelliseen asemaansa ja rajallisiin vapauksiinsa. Kysymys oli vastavuoroisesta riippuvuudesta, ja yhteiskunnallinen järjestys rakentui näiden suojelija-suojatti-rakenteiden varaan. Koulutetun yläluokan näkökulmasta demokratia nähtiin ylenpalttisena vapautena ja luonnollisten johtajien orjuuttamisena, mistä seuraisi kaaos. Toisaalta tyrannia esitettiin liian kovana ja taipumattomana hallintana. Konfliktit ymmärrettiin häiriönä luonnollisessa järjestyksessä. Niitä pyrittiin estämään argumentoimalla poliittisen yhtenäisyyden, järjestyksen ja rauhan puolesta.⁸⁵

ὁμόνοια-retoriikka oli hyväntahtoisien patriarkalismin edistämisen väline. Siihen kuului myös Paavalin käyttämä ruumis-metafora, joka esiintyi hyvin yleisesti kreikkalais-roomalaisessa kirjallisuudessa toiselle vuosisadalle asti. Paavali käytti metaforaa jopa yksityiskohdissaan samalla tavalla kuin muut aikalaiset kirjoittaessaan seurakunnasta Kristuksen ruumiina (1. Kor. 12), jossa jokaisella jäsenellä oli asemansa mukainen paikka. Metaforaan liittyivät maininnat tietyistä ruumiinosista, heikompien osin välttämättömyys (12:22), ruumiinosien personoiminen ja henkilökohtaisten erilaisten lahjojen käyttäminen yhteiseksi eduksi.⁸⁶

Niin Aristoteleelle kuin Paavalin ajan filosofeille, lääkäreille ja tavalliselle kansalle ruumis oli kuva paitsi hierarkkisesti järjestäytyneestä yhteiskunnasta myös hierarkkisesti järjestyneestä kosmoksesta, jota yhteiskunnallinen – ja myös sukupuolten välinen – hierarkia heijasteli. Naiset ja orjat olivat luonnollisilta ominaisuuksiltaan vähemmän rationaalisia. Siksi he olivat miesten alapuolella. Myös miehet olivat asemansa ja yhteiskuntaluokkansa mukaan järjestäytyneet hierarkkisesti. Luonnollisena pidetty asema hierarkiassa ilmeni myös ruumiillisesti. Ruumiillinen heikkous, sairaus tai puutteellisuus oli merkki älyllisestä ja retorisesta heikkoudesta. Asemaan liittyi myös siihen kuuluvat fyysiset ominaisuudet, joita pidettiin kullekin luokalle sopivina. Luonnolliseen järjestykseen kuitenkin hiukan puututtiinkin, sillä esimerkiksi yläluokkaan

maskuliinisuus ei luisuisi feminiinisyydeksi. Antiikin ruumis piti siis sisällään jäykän sosiaalisen hierarkian, joka suosi miestä naisen suhteen, voimaa heikkouden yli, ylempiä arvoista alempiin nähden. (Martin 1995, 29–34).

⁸⁵ Martin 1995, 42–45.

⁸⁶ Mitchell 1991, 157–164.

syntynyttä lasta pyrittiin muokkaamaan myös fyysisesti luokkaan sopivaksi.⁸⁷ Sukupuolten erilainen arvostus ilmeni käytännössä esimerkiksi niin, että tyttövauvat saatettiin jättää kuolemaan. Isoissakaan perheissä ei yleensä ollut kuin yksi tyttö. Tuohon aikaan jokaista sataa naista kohden on arvioitu olleen noin 140 miestä.⁸⁸

Myös koulutus oli luokan mukaista: Retoriikkaa opiskeltiin opintojen alusta asti, mutta varsinkin yläluokan koulutus varmisti sen, että ajan filosofisten suuntausten ajattelutavat olivat tuttuja. Ihmiset tutustuivat eri oppisuuntien ajatuksiin ja osasivat käyttää niitä puheessa hyödykseen. Filosofiset suuntaukset eivät myöskään jääneet ”yliopistokammioiden” sisälle, vaan olivat yleisiä puheenaiheita tavallisenkin kansan parissa. Ihmisen asema ilmeni näin myös puhetaidossa ja retorisisa kyvyissä. Fyysisen vahvuuden ja retorisen ilmaisun nähtiin liittyvän toisiinsa. Fyysinen heikkous vei uskottavuutta myös puheelta, mikä oli ongelma Paavalille, sillä hänen retorinen vahvuutensa ei ollut kuulijoiden mielestä kovin uskottavaa kenties johtuen jostain fyysisestä sairaudesta tai heikkoudesta, jonka on täytynyt näkyä päällepäin.⁸⁹

Ottaen huomioon, miten samanlaista kieltä ja argumentointia Paavali käyttää kuin aikansa hierarkkista maailmankuvaa ja ihmiskuvaa vahvistavassa retoriikassa oli tapana, ei ole ihme, että Mitchell tulkitsee Paavalin liittyvän aikansa hierarkkiseen ajatteluun.

Martin osoittaa kuitenkin varsin vakuuttavasti, että Paavali päinvastoin kääntää *óμóvoια*-retoriikan ja ruumis-vertauksen toimimaan vastoin sen tavallista roolia yläluokan ideologian tukena. Martin hyödyntää viime vuosikymmeninä kertynyttä tutkimustietoa Paavalin ajan sosiaalisesta elämästä, ja sitä taustaa vasten Mitchellin havainnot Paavalin kielestä asettuvat suorastaan päinvastaiseen valoon. Seuraavassa tarkastelen Martinin havaintoja, jotka osoittautuvat tärkeiksi myös oman tulkintani kannalta.

Kirjeen sisältö ja sen sanasto ilmaisevat, että korinttilaisten sisäinen hajaannus on vahvojen, viisaiden, yläluokan ja toisaalta heikkojen,

⁸⁷ Martin 1995, 25–29. Ihmisruumiinkin osat järjestäytyivät hierarkkisesti. Henki ja sielu olivat kevyemmästä materiaasta ja siten lähempänä jumalallisia asioita kuin raskaammasta materiaasta olevat ruumiinosat. Häiriöt ruumiinosien ja ruumiinnesteiden tasapainossa ilmenivät sairauksina tai heikkoutena. Maa ja vesi ovat enemmän materiaalisia ja kokonaan passiivisia. Tuli ja ilma pystyvät helpommin saamaan aikaan liikettä ja ovat sekä passiivisia että aktiivisia. Ruumis terminä kuvaa sitä, mikä on enemmän materiaalista koostuvaa ja vähemmän aktiivista ja sielu terminä kuvaa sitä, mikä liikuttaa sekä itseään että ruumista. Ruumis voidaan näin luokitella yhteen maa- ja vesi- elementtien kanssa ja sielu tulen, ilman ja eetterin kanssa.

⁸⁸ Stark 1996, 97.

⁸⁹ Martin 1995, 47–55.

kouluttamattomien, alaluokan köyhien välinen. Martin viittaa Mitchellin tutkimukseen ja toteaa myös, että Paavali käyttää systemaattisesti sanoja, jotka liitettiin yhteiskunnalliseen hierarkiaan. Hän päätyy kuitenkin siihen, että Paavali haastaa juuri yläluokkaa radikaalisti uudenlaiseen arvojärjestykseen. Läpi kirjeen Paavali asettaa vastakkain kreikkalais-roomalaisen maailman arvojärjestyksen ja toisaalta kätketyn Jumalan valtakunnan todellisuuden. Edelliseen kuuluu aiemmin kuvattu retoriikka, statusjärjestelmä ja siihen liittyvä yläluokan ideologia. Jälkimmäisen sisältönä on Kristuksen evankeliumi, jolla on oma, vaihtoehtoinen arvojen ja statuksen systeeminsä. Jossain mielessä se heijastelee tämän maailman arvoja, mutta toisaalta kääntää ne pääläelleen. Kyetäkseen puhumaan näistä molemmista maailmoista Paavalin täytyy käyttää kieltä, jolla hän kykenee kuvaamaan molempia. Niinpä hän käyttää kaikkien tuntemaa retoriikan lajia ja hierarkista kieltä, mutta kääntääkin se merkityksen päinvastaiseksi. Kuinka hän tekee sen? Käyn seuraavaksi läpi Martinin tulkinnat Korinttilaiskirjeestä tässä suhteessa.

Vallitsevan maailmankuvan vastustaminen on Paavalille mahdollista vain tuomalla ristiinnaulittu Kristus esimerkiksi toisenlaisesta arvojärjestyksestä. Jumala itse tuli lihalliseen muotoon, pilkattavaksi, aina kuolemaan asti. Tämän itsensä Jumalan arvojärjestyksen rinnalle hän maalaa kuvan Korintin hengellisemmistä, vahvemmista, rikkaammista ja viisaammista, jotka näkivät itsensä muiden yläpuolella, lähempänä Jumalaa, enkelien kieliä puhuvina. Näinhän asiat heidän maailmankuvassaan järjestäytyivät; vahvuus, rikkaus, viisaus ja Jumalan läheisyys liittyivät yhteen. Se miten asiat näyttäytyivät ulkoisesti, kuvasi myös sisäistä ja hengellistä todellisuutta. Jumalan henki kommunikoi kuitenkin toisenlaista aiemmin kätettyä viisautta (1. Kor. 2:7). Tämän maailman henki oli Paavalille vain harhaanjohtava kopio siitä hengestä, jonka Jumala ja kristityt jakoivat. Paavali myös korostaa, että ”*Meillä on Kristuksen mieli*” sisällyttäen kaikki korinttilaiset tähän hengellisten ryhmään (2:16). Sitten hän kääntää kaiken pääläelleen ja sijoittaakin korinttilaiset lihallisten kategoriaan (3:1). Liha viittaa alempaan materian tasoon, mutta Paavalilla erityisesti Jumalan vastaiseen olemassaolon tasoon. Hajaantuminen ja riidat ovat merkki lihallisuudesta. Paavali lupaa kyllä korinttilaisillekin korkean statuksen, *jos* he luopuvat halusta tavoitella tämän maailman statussymboleja (3:18).

Paavali ottaa jälleen itsensä esimerkiksi uudesta arvojärjestyksestä. Hän asettaa vastakkain oman erittäin huonon asemansa korinttilaisten apostolina ja perinteiset yhteiskunnan ja populaarin filosofian korkean aseman määrittelyt. Toisaalta hän pitää itseään apostolina korkeimman statuksen omaavana. Näin hän pyrkii vakuuttamaan Korintin yläluokan siitä, että heidän tulisi imitoida häntä ja hyväksyä alempi asema. *ὁμολογία*-puhe palvelee näin päinvastaista tarkoitusta kuin normaalisti. Paavali kuvaa seurakuntaa Kristuksen ruumiina, jossa juuri ne ruumiinjäsenet, joita pidetään muita heikompina, ovat välttämättömiä. Tuon ajan retoriikan mukaan juuri yläluokkaa pidettiin välttämättömänä. Se mikä korinttilaisille oli kartettava ruumiin häiriö, onkin Paavalille päinvastoin tie sovintoon.

Martin käy läpi kirjeessä ilmeneviä konflikteja yksitellen osoittaen Paavalin ohjeistuksen antihierarkkisuuden, kun ohjetta tarkastellaan sen ajan kulttuurin käytännöistä käsin. Yksi kiistan aiheista liittyi henkilalahjoihin. Kielillä puhujien ajateltiin olevan lähempänä Jumalaa. Ilmiönä se myös kuului enemmän yläluokan maailmaan. Se oli osoitus asemasta niin Jumalan kuin ihmistenkin keskuudessa. Henkilalahjojen suhteen Paavalin ohjeistus on varsin mielenkiintoinen. Paavali ei väheksy kielilläpuhumista, mutta hän puuttuu kielilläpuhumisen ja samalla siis yläluokan ylikorostettuun asemaan. Tuon ajan ajattelussa mieli hallitsi sielua ja ruumista. Platonilaisen ideologian mukaan on vain oikein, että järki/mieli väistyy silloin kun henki astuu kuvaan. Paavali käänsi tämän hierarkian nurinpäin sanoessaan, että ymmärryksen tuli olla mukana seurakunnassa tapahtuvassa puheessa, jotta kaikki voisivat rakentua (14:5–15). Siksi kielilläpuhuminen oli vähemmän arvoista kuin profetoiminen. Jakeen 12:28 armolahjalistassa kielillä puhuminen on viimeisenä, mutta apostolius, johon kuuluu kaikkien orjana oleminen, on listassa ensimmäisenä. Kaikkia muita lahjoja arvokkaampi ja verrattomin tie on kuitenkin rakkaus. Sen suurin ilmentymä on ristiinnaulittu Kristus. Hänessä Jumala on osoittanut viisautensa ja voimansa, vaikka se onkin hullutusta maailman silmissä. Asetettuaan Kristuksen ja oman esimerkkinsä korinttilaisille esikuvaksi, Paavali saattaa esittää, että ylemmän osan, hengen, tulisi alistua tasaveroiseen kumppanuuteen alemman osan, järjen/mielen kanssa. Järjen tuli kontrolloida ylempää osaa, henkeä, seurakunnan kokoontumisessa.⁹⁰

⁹⁰ Aejmelaeus L. (1981, 127–131) päätty samankaltaiseen ajatukseen Paavalin tarkoituksesta.

Toinen kiista liittyi siihen, että yläluokka söi keskenään ehtoollisella samalla kun köyhät jäivät nälkäisiksi (11:27–34). Tilanne kuvasi yläluokan suuremmissa kodeissa kokoontuvan seurakunnan elämää. Tärkeimmille vieraille tarjottiin parempaa ruokaa ja viiniä ja he asettuivat ruokailemaan lähimmäksi isäntää. Paavalille ajan kulttuuri ei kelvannut, vaan hän ohjeistaa rikkaita syömään kotonaan, jotta he eivät häpäisisi niitä, joilla ei ole ruokaa (11:22). Rikkaiden tulisi huomioida ruumis, sekä ristiinnaulitun Kristuksen ruumis (leivässä) että Kristuksen yhteisöllinen ruumis, jota seurakunnan kristityt edustavat statuksesta riippumatta.

Kiistaa aiheutti myös epäjumalille uhratun lihan syöminen (8:1–13; 10:14–33). Oliko se luvallista, kysyttiin? Kysyjät olivat luultavasti köyhemmän luokan ihmisiä, joilla ei ollut varaa ostaa lihaa. Markkinoilla oleva liha oli pääosin epäjumalille uhrattua, ja yläluokalle ateriat pakanoiden kanssa olivat tärkeitä niin sosiaalisten kuin kauppasuhteidenkin vuoksi. Tässäkin tapauksessa Paavali asettuu osin alaluokan puolelle kehottaessaan vahvoja huomioimaan heikkojen edun, vaikka itse lihan syömisessä ei mitään väärää ollutkaan. Hän kehottaa olemaan loukkaamatta Jumalan seurakuntaa ja heikkojen omatuntoja.

Konfliktien aihe oli myös seurakuntalaisten keskinäisten riitojen vieminen käräjille (6:1–8). Vapautettujen orjien, alemman luokan miesten tai lasten ei ollut varallisuutensa tai lakien takia mahdollista ajaa etujaan oikeusteitse vanhempiansa, suojelijoitaan tai yläluokkaa vastaan. Tämä viittaa siihen, että rikkaammat ajoivat etujaan seurakunnan heikompia jäseniä vastaan. Paavali vastaa, että erimielisyydet tulisi ratkaista seurakunnan sisällä. Se merkitsi, että yläluokka menetti suuren osan siitä edusta, mitä he olivat saavuttaneet oikeusjärjestelmän kautta.

Ilmeisesti kitkaa aiheutti myös se, että Paavali ei halunnut ottaa vastaan korinttilaisilta taloudellista tukea (1. Kor. 9:15; 2. Kor. 11:7–12). Se olisi tehnyt hänestä korinttilaisen yläluokan mielissä ehkä heidän suojattinsa, mikä taas olisi murentanut Paavalin auktoriteettiasemaa heihin nähden. Toisaalta hän halusi osoittaa uutta arvojärjestystä tekemällä fyysistä työtä elannokseen, vaikka ylemmän luokan jäsenenä hänen ei olisi näin tarvinnut tehdä, ja se oli yläluokan silmissä halveksittavaa.

Konfliktin aiheet tulevat ymmärrettäviksi, kun muistetaan että tuon ajan maailmankuvassa niin ruumiin sisäinen, sosiaalinen kuin hengellinenkin todellisuus oli hierarkkisesti järjestäytynyt, eivätkä nämä todellisuudet olleet

toisistaan riippumattomia, vaan ilmiöt olivat päinvastoin seurausta samasta todellisuudesta. Seurakunnan kokouksessa tästä ”luonnollisesta hierarkiasta” seurasi ristiriitoja, sillä seurakuntaan kuului niin orjia kuin paremmin toimeentuleviakin, maantieteellisesti liikkuvia kauppiaita, kreikkalaisia, roomalaisia, diasporajuutalaisia. Suuri osa jäsenistä oli myös naisia. Joukko edusti laajalti eri yhteiskuntaluokkia. Kaiken kaikkiaan Paavali siis kehottaa systemaattisesti niitä, joilla ”on” muuttamaan käyttäytymistään tavoilla, jotka merkitsivät statuseron vähenemistä. Ohjeet merkitsevät suoraa haastetta yläluokan ideologialle. Paavali vaati vahvoja huomioimaan alemman luokan tarpeet aivan eri tavoin kuin vallitseva ”hyväntahtoinen patriarkalismi”.

Martinin argumentointi osoittaa, että Paavalin käytössä metafora seurakunnasta Kristuksen ruumiina ei sisältänyt ajatusta hierarkiasta. Päinvastoin Paavali antoi ruumis-metaforalle hierarkkisesta ymmärryksestä poikkeavan merkityksen. Yksimielisyyden retoriikan mukaisesti ratkaisu konflikteihin ja tie sovintoon oli rakkaus. Sen sisältö vain oli Paavalille erilainen kuin hänen aikalaisilleen. Kenties kristittyjen kokoontumisia katsottiin Roomassa karsaasti juuri sen tähden, että ne uhkasivat roomalaista yhteiskuntaa ylläpitävää sosiaalista hierarkiaa, sekoittuivathan niissä sosiaaliset luokat tavalla, joka ei ollut toivottavaa.⁹¹

Martin näkee kirjeessä vain yhden poikkeuksen Paavalin antihierarkkisesta painotuksesta: Paavali pitäytyy patriarkalisessa järjestyksessä kehottaessaan naisia peittämään päänsä hunnulla – ei vain ylös sidotuilla hiuksilla – rukoillessaan ja profetoidessaan. Hän tulkitsee jakson hierarkkisilta kuulostavien ilmaisujen merkitsevän sitä, että Paavali liittyy näkemykseen sukupuolten olemuksellisesta hierarkiasta, jossa androgyynisyys – jonka hän näkee myös Paavalin tavoitteena – ei merkitse sukupuolten tasa-arvoa, vaan mieluummin feminiinisen alemmaa ja vähempiarvoista asemaa. Martin perustelee tukintaansa eksegeettisesti yleisillä, mutta ongelmallisilla oletuksilla tuon ajan kulttuurista. Hän olettaa, että naisten hunnuttautuminen oli yleinen käytäntö. Todistusaineisto perustuu kuitenkin arkeologisiin löydöksiin tai kirjallisiin kuvauksiin vain häistä tai hautajaisista. Näiden tilanteiden hunnuttautumiskäytännöistä ei kuitenkaan voi tehdä johtopäätöstä, että

⁹¹ Crossan & Reed 2005, 252. Tiedämme, että Roomassa oli tapana toisella vuosisadalla eKr. rajoittaa uskonnollisia tapoja, jotta naiset ja miehet ja eri yhteiskuntaluokkien ihmiset eivät olisi liian läheisissä tekemisissä keskenään. Kyse ei ollut Crossanin ja Reedin mukaan teologiasta vaan sosiaalisesta kontrollista.

hunnuttauminen muutoin oli välttämättä vaatimus tai edes yleinen tapa kaikkien naisten keskuudessa. Martin jättää myös mainitsematta Korintin kaivauksista löydetty Paavalin ajan patsaat ja kolikot, joissa todellisesti eläneet naiset – ei vain jumalatarhahmot – esiintyvät valtaosin pää peitettynä vain koristeellisella kampauksella.⁹² Hunnuttautumattomuus ei näytä olleen lainkaan niin häpeällistä kuin oletetaan. Martin määrittelee hunnuttautumisen merkitystä Korintissa sen perusteella, miten nykyajan kulttuurit ymmärtävät naisten hunnuttautumisen. Molemmat näistä lähtökohdista ovat eksegeettisesti kyseenalaisia, kuten myös viittaaminen kirkkoisä Tertullianuksen paljon myöhempiin, tunnetusti hyvin naisvihamielisiin lauselmiin esimerkiksi siitä, miten naiset muodostavat uhan ruumiin puhtaudelle, koska paha pääsee heidän kauttaan tunkeutumaan yhteisöön. Hypoteettiselta vaikuttaa myös näkemys siitä, että Paavali olisi viitannut androgyynisyyteen jakeessa Gal. 3:8.⁹³

Ehkä suurin perustava ongelma Martinin tulkinnassa onkin sen perustuminen Paavalin oletettuun naiskuvaan, joka muistuttaa enemmän juuri Tertullianuksen kuvaa naiseudesta kuin sitä mikä ilmenee – tai paremminkin on ilmenemättä – Paavalin omissa teksteissä. Paavalin kirjeissä ei ole löydettävissä vastaavaa naiseuden olemuksellista väheksymistä. Sitä toki on löydettävissä paljonkin ajan teksteistä.⁹⁴ Tertullianuksen näkemykset kyllä havainnollistavat hyvin Martinin kirjassaan kuvaamaa olemuksellista hierarkiaa, jota hän toisaalla näkee Paavalin järjestelmällisesti vastustavan.

Martin ei toki ole ainoa tutkija, joka on päätenyt selkeään näkemykseen Paavalin sanoman antihierarkkisuudesta. Esimerkiksi Bartchy korostaa Paavalin vastakulttuurillisuutta ja esittää, että Jeesus-traditiossa Isä-sana oli varattu vain Jumalalle. Kielsihän Jeesus itse kutsumasta ketään ihmistä Isäksi. Paavali seurasi tässä Jeesuksen esimerkkiä, eikä kutsu isiksi tai äideiksi kotiseurakuntien johtajia eikä itseään, paitsi siinä mielessä, että hän on saattanut seurakunnat elämään. Patriarkaalisten arvojen mukaan hän olisi vaatinut kunnioitusta ja arvonantoa itselleen, mutta hän toimi tietoisesti toisin juuri siksi, että halusi murtaa patriarkaalista järjestelmää: uudessa kristittyjen perheyhteydessä kaikki olivat sisaria ja veljiä keskenään ja heillä oli vain yksi Isä. Vastakulttuurisuus näkyy

⁹² Thompson 1988.

⁹³ Martin 1995, 233-236; 246-248. Tertullianuksen näkemykset havainnollistavat hyvin Martinin kirjassaan kuvaamaa olemuksellista hierarkiaa, jota hän toisaalla näkee Paavalin aktiivisesti vastustavan.

⁹⁴ Paavalin ilmaisuja naisista on valaisevaa verrata ajan muihin naisia koskeviin kirjoituksiin Katso esim. Balch 1981, Crouch 1972 ja Leppä 2000, jotka ovat etsineet taustaa ns. perheen tauluille.

erityisesti luvussa 1. Kor. 7, jossa Paavali olettaa, että myös naiset ovat itsenäisiä päätöksentekijöitä suhteessa avioitumiseensa tai naimattomuuteensa.⁹⁵ Käyttäessään tarkalleen samoja ilmaisuja miehistä ja naisista ja toistaen lauseet erikseen molemmille, Paavali tekee selväksi, että kaikki mitä hän sanoo avioliitosta ja selibaatista koskee yhtä lailla miehiä ja naisia. Jaksossa 11:2–16 on samoja piirteitä sikäli, että miehistä ja naisista käytetään sanatarkalleen samoja ilmaisuja puhuttaessa profetoimisesta ja rukoilemisesta seurakunnan kokoontumisissa. Ikään kuin Paavali haluaisi erityisesti korostaa, että tässä ei ole eroa sukupuolten välillä.

Paavalin sanoman antihierarkkisuus on tullut tutkimuksessa esille monista eri tarkastelukulmista. John Crossan ja Jonathan Reed tarkastelivat kirjassaan *In Search of Paul. How Jesus's Apostle Opposed Rome's Empire with God's Kingdom* arkeologisia löytöjä Paavalin matkareitin varrelta. Koska Paavali matkasi Rooman valtakunnan provinssien pääkaupungista toiseen roomalaisten rakentamia teitä pitkin, aineistoa on paljon olemassa. Tiedämme minkälaisia paikallisia ja keisarikunnan jumalia Paavali kohtasi matkoillaan. Kaikkialla häntä vastassa oli patsain, kuvin ja tekstein Jumalan pojaksi kutsuttu keisari Augustus, jonka isää kutsuttiin Jumalaksi. Augustus oli korostanut hurskautta, jumalallisuutta, perhearvoja ja korkeaa moraalia. Niiden pohjalta hän oli saavuttanut sotilaallisia voittoja ja Rooman valtakuntansa oli levinnyt, kun hänen sanomaansa – hyvää uutista (evankeliumia) – vietiin tunnetun maailman jokaiseen kolkkaan, maa ja provinssi kerrallaan. Maailman kansat vapaaehtoisesti tunnustivat hänet Jumalan pojaksi, hyväntekijäksi, sillä toihan hän heille mahdollisuuden päästä yhteyteen suuren Hyväntekijän, itsensä Jumalan, kanssa. Hän toi vaurautta, hyvinvointia, yhteyksiä muihin kansoihin, juoksevaa vettä ja huvejakin. Köyhilläkin oli mitä syödä yhteisillä aterioilla pyhissä kultillisissa kokoontumisissa. Ihmiset rakensivat hänelle temppeleitä ja patsaita, joissa luki ”Augustus, Jumalan poika”. Valtakunnassa siirryttiin veristen sisällissotien ja köyhyyden ajasta Rauhan aikaan ja hyvinvointi kasvoi ja näkyi. Syntyi toivo paremmasta tulevaisuudesta. Hurskaudesta Voiton kautta päästiin Rauhaan! Keisari Augustus korotettiin lopulta Jumalaksi kansan tahdosta, profetioiden täyttymyksenä ja rauhan tuojana. Hän hallitsi Jumalan poikana vuoteen 14 jKr. Hänen valtakuntansa näkyi, tuntui ja oli otettu vastaan kaikkialla siellä, minne kristinusko sittemmin levisi Paavalin kautta.

⁹⁵ Barchy 2008. Kts. myös Barchy (1973) jakeen 1. Kor. 7:21 selitystä liittyen orjien ”kutsuun”.

Crossan ja Reed osoittavat, kuinka Paavali haastoi suoraan Rooman valtakunnan käsityksen siitä, millainen Jumala on, miten Rauhaan päästään. Kulkiessaan keisarin joukkojen askelissa – päinvastaiseen suuntaan - Paavali samalla haastoi keisarin jumaluuden käyttämällä Kristuksesta keisarille kuuluvia nimiä ja ilmaisuja. Hän antoi ajan termeille aivan toisen merkityksen. Vaikka nimikkeet olivat samat, Jeesuksen elämä oli kuin täydellinen vastakohta keisarin elämän ja pyrkimysten kanssa. Esimerkiksi Tessalonikalaiskirjeessä Paavali käyttää tulenarkaa kieltä. Hän haastoi roomalaisen keisarikultin ja ymmärryksen rauhasta. Tessalonikasta ja Filippistä hänet hädettiin nimenomaan roomalaisten toimesta.⁹⁶ Crossan ja Reed rinnastavat Rooman valtakunnan teologian – hurskaudesta voiton kautta rauhaan – Paavalin teologiaan, jota he kuvaavat prosessina oikeudenmukaisuuden kautta rauhaan. Se merkitsi näkyvää elämäntavan muutosta, status- ja valtahierarkioiden merkityksen häviämistä miesten, naisten, orjien, vapaiden ja juutalaisten ja pakanoiden välillä.⁹⁷ Kaikkien näiden raja-aitojen yläpuolella oli yksi Jumala, joka tahtoo saada aikaan sovinnon. Ottamatta kantaa teologien kiistoihin Paavalin vanhurskauttamisopista, Crossan ja Reed osoittavat joka tapauksessa, että Paavali ei valinnut uutta uskoa kuvaavia avaintermejä irrallaan ympäröivän keisarikunnan hierarkkisesta uskomusmaailmasta. Mitä ilmeisemmin hän teki rinnastukset ja vastakkainasettelut tarkoituksellisesti, tavalla joka oli provinssien pääkaupunkien asukkaille ilmeinen.

Peter Oakes puolestaan tarkasteli kirjassaan *Reading Romans in Pompeii. Paul's Letter at Ground Level*, miten erilaiset ihmisryhmät Roomassa olisivat ymmärtäneet Roomalaiskirjeen omista lähtökohdistaan käsin. Hän teki päätelmiä Pompeijin vuonna 79 jKr. tulivuoren purkauksen alle jääneiden, sittemmin esiin kaivettujen, asuinrakennusten ja sieltä löydettyjen esineiden perusteella. Hän identifioi asukkaista erilaisia edustavia ihmistyyppejä sen mukaan, millainen oli heidän elinympäristönsä ja asemansa yhteisössä. Eri tyyppisten ihmisten korvin hän sitten kuunteli Roomalaiskirjettä. Oakes toteaa, että Paavalin sanoitukset haastoivat selvästi vallitsevan hierarkian vastaiseen käyttäytymiseen. Haastavalta täytyi kuulostaa esimerkiksi Paavalin käyttämä kuva seurakunnasta Kristuksen ruumiina, jossa kaikki ovat toinen toistensa jäseniä (Room. 12:4–5). Ihmiset

⁹⁶ Crossan & Reed 2005, 161.

⁹⁷ Roomalaiskirjeen alkuluvuissa (1–8) Paavali esittää, miksi juutalaiset ja pakanat ovat samassa asemassa. He ovat kaikki synnin kahleissa tai ehkä nimenomaan normaalin sivilisaation voiton kautta rauhaan -mallin ja väkivallan normaaliuden kahleissa. Luvuissa 9–11 teemana on yhteys juutalaisten ja kristittyjen välillä ja luvuissa 12–16 juutalais- ja pakanakristittyjen välillä.

ymmärsivät hyvin sen, että perhekunnan jäsenet olivat vastavuoroisessa riippuvuussuhteessa toistensa kanssa. Sen sijaan ajatus siitä, että käsityöläisomistaja olisi myös oman orjansa jäsen, kuulosti yliampuvalta. Tekstin kontekstista voi päätellä, että Paavali haastoi sanoillaan tehokkaasti nimenomaan perhekunnan sisäisiä rajoja, ei vain rajoja ulospäin suhteessa muihin ihmisiin tai muihin kristittyihin.⁹⁸

Huomion arvoista on kenties tässä suhteessa myös, miten eri tavoin Paavali suhtautuu kristityn isännän omistamaan orjaan (Onesimus) kuin ei-kristittyjen orjiin. Seurakuntien orjajäsenillä oli todennäköisesti ei-kristitty isäntä, jolloin ainoa vaihtoehto oli totella isäntää ja olla esimerkillinen orja (vrt. Ef. 6). Sen sijaan Onesimuksen isäntä, Filemon, oli ”veli Kristuksessa” ja häntä Paavali suorastaan kääntää kohtelevaan karannutta orjaansa kuten Paavalia itseään. Tässä ilmenee varhaisten kristittyjen radikaali sisäisen tasa-arvoisuuden ihanne, uusi perheyhteys, joka haastoi vallitsevat normit nimenomaan seurakunnan sisällä.⁹⁹

Palataan Korinttilaiskirjeeseen ja tarkasteltavaan tekstijaksoon pään peittämisestä. Mitä johtopäätöksiä edellä sanotun perusteella voimme tehdä koskien jaksoa 1. Kor. 11:2–16? Kun koko kirjeen tavoite on kuppikuntaisuuteen ja siihen liittyvään vähempiosien halveksuntaan puuttuminen kääntämällä ajan luonnollinen hierarkia pääläelleen, olisiko Paavali sitten naisten kohdalla halunnut nimenomaan korostaa hierarkiaa jakson motiivina, kuten jotkut ovat jakson tulkinneet?

Ongelmallisten naiskohtien ristiriitaisuus ja toisaalta liittyminen käytännön ongelmatilanteisiin – myös jaksossa 11:2–16 – voi viitata siihen, että Paavali käyttää samanlaista ”kahden valtakunnan” retoriikkaa kuin Martin ymmärtää hänen muutoin käyttävän kauttaaltaan läpi Korinttilaiskirjeen. Paavali käyttää patriarkaalista retoriikkaa myös itsestään kommunikoidakseen anti-patriarkaalista sanomaa eli saadakseen yläluokan kristityt seuraamaan häntä sosiaalisessa itsensä alentamisessa.¹⁰⁰

Voi tietysti kysyä, miksi Paavali käytti juuri vastustamansa ideologian mukaista kieltä. Ehkä taustalla on muutakin kuin vain kontrastin luominen. Kenties Paavali haluaa sanoa, että perinteinen esi-isien tavoite sovinnosta ja rauhasta yhteiskunnan eri tasoilla oli hyvä ja kannatettava ajatus. Hän lähti ajan

⁹⁸ Oakes 2009.

⁹⁹ MacDonald 2010, 29–43.

¹⁰⁰ Barty (1990, 140–143) käsittelee tätä teemaa myös orjuus-teemaisessa kirjassaan, jossa hän tarkastelee Paavalin retoriikkaa luvussa 1. Kor. 9.

ihmisten ajattelun positiivisesta puolesta ja osoitti, että heidän tavoitteensa sovinnosta on mahdollista – ensin seurakunnassa – mutta vain toisenlaiselta arvopohjalta ja erilaisilla keinoilla kuin, mihin he olivat tottuneet.

Edellä kuvatun perusteella meillä on varsin selkeä käsitys siitä, miten suuren haasteen Paavali asetti statusta korostaville, aikansa arvomaailman mukaan eläville korinttilaisille. Sen sijaan epäselvää on, koskeeko antihierarkkinen haaste myös sukupuolia jaksossa 1. Kor. 11:2–16. Yllä sanotun ja Martinin kuvaaman kirjeen kontekstin pohjalta on johdonmukaista tulkita Paavalin myös jaksossa 11:2–16 kääntävän sukupuolihierarkian oletukset pääläelleen, mikäli teksti muuten mahdollistaa sen kaltaisen lukutavan.

Toki emme enää pääse näkemään, mikä seurakunnan tai naisten tilanne siellä oli, joten johtopäätelmät jäävät riippumaan toisaalta oletuksista ajan tavoista ja toisaalta siitä, miten radikaalisti toisen maailman arvoja Paavali edisti tai oli edistämättä naisten suhteen. Tiedämme kuitenkin jotain naisten asemaan liittyvästä keskustelusta ja todellisuudesta vuosituhannen vaihteessa. Tarkastellaan seuraavassa Paavalin suhdetta naisiin.

3.4 Paavali ja naiset

Paavalin tekstien ymmärtämiseksi on hyvä pitää mielessä, että Paavalin aikaa ei suinkaan leimannut yksimielisyyys naisten, vaimojen tai leskien roolista julkisessa tai yksityisessä elämässä – kuten usein helposti tullaan olettaneeksi. Koska yksimielisyyttä naisten roolista ei ollut, ei ole realistista myöskään ajatella, että Paavalin aikaiset seurakunnat olisivat vain voineet hyväksyä tai vahvistaa jonkun vallitsevan kulttuurillisen moraalikäsitteen naisten asemasta.¹⁰¹

Ensimmäisen vuosisadan Roomassa vanhat sukupuoliroolit olivat dramaattisten muutosten kourissa. Tämä on epäilemättä heijastunut Korintin ja Efesoksen kaupunkeihin, jotka olivat tuolloin roomalaisia kaupunkeja. Perinteistä roomalaista ja kreikkalaista kulttuuria leimasi vahva seksuaalinen kaksinaismoraali. Naiselta odotettiin uskollisuutta aviomiehelle, kun taas miehelle avioliiton ulkopuoliset seksisuhteet orjien, prostituoitujen tai roomalaiseen tapaan naispuolisten päivällisseuralaisten kanssa olivat yleinen ja täysin hyväksytty käytäntö. Naisen ensisijaista reviiä oli koti, ja perinteiset tehtävät löytyivät kodin ja lasten piiristä.

¹⁰¹ Winter 2003, 17.

Kuitenkin jo ennen kristinuskon syntyä on ilmeistä, että ainakin eliitin naisten käyttäytyminen ja heihin kohdistuneet odotukset olivat Roomassa käymistilassa. Antiikin historioitsijoiden mukaan noin 40 eKr. esiin nousi joissain piireissä uudenlainen nainen, joka irrottautui aikansa kaksinaismoraalista ja alkoi käyttäytyä miesten tavoin. Tämä nainen oli korkeassa asemassa, naimisissa ja antautui seksuaalisten halujensa tyydyttämiseen samalla tavalla kuin miehille oli ollut koko ajan hyväksyttävää. Winter arvelee tämän tulleen mahdolliseksi, koska roomalaiset naiset saattoivat nyt säilyttää oman omaisuutensa ja myötäjäisensä avioliitossaan.

Emme tiedä, kuinka yleistä tämä ”naisten vapautusliike” oli. Voimme kuitenkin päätellä, että kysymys ei ollut vähämerkityksellisestä marginaali-ilmiöstä, ainakaan keisari Augustuksen mielestä, joka saattoi voimaan uuden lain (Lex Julia)¹⁰² noin 17 eKr. säädelläkseen ilmiötä ja palauttaakseen perinteiset arvot ja moraalin kunniaan.¹⁰³ Augustuksen tavoitteena oli senaattoriluokan vahvistaminen. Se onnistui vain, jos senaattoreiden naiset käyttäytyivät arvolleen sopivasti. Pukeutumiseen liittyvät lait olivat yksi tapa tehostaa seksuaalilakien voimaa. Lex Julia pyrki siihen, että vaimot, aviorikkoajat ja prostituoidut olisi ollut mahdollista erottaa toisistaan pukeutumisen perusteella. Aviohuntaa sai käyttää vain naimisissa oleva nainen. Ainakin ajoittain sen käyttäminen julkisilla paikoilla näyttää olleen tapana muista erottautumiseksi. Lait myös loivat kannustimen pukeutua oman arvon mukaisesti. Uskonnollisissa tilaisuuksissa naisten aviollisten merkkien, kuten aviohunnun, käyttöä myös valvottiin tietyillä alueilla¹⁰⁴. Augustuksen moraalilait olivat hyvin epäsuosittuja. Niiden rikkomiseen liittyi isoja taloudellisia seuraamuksia, jotka varsinkin yläluokan kohdalla olivat merkittävä asia. Lakien seurauksena useat yläluokan naiset alkoivat kirjautua prostituoiduiksi välttääkseen aviorikoksista määrätyt huomattavat rangaistukset (aviorikokseen voi syyllistyä vain naimisissa oleva nainen). Tähän vastineena Augustus puolestaan kielsi prostituution senaattorisuvusta polveutuvilta tai senaattoreiden kanssa naimisissa olevilta naisilta.¹⁰⁵ Tämä tausta auttaa ymmärtämään myös pukeutumiseen liittyviä

¹⁰² Lainsäädäntö oli niin radikaalia, että se herätti laajaa vastustusta, ja johti uusiin tapoihin kiertää sitä. Augustuksen uudistukset koskivat kahdenlaisia seksuaalirikoksia. Aviorikoksen (*adulterium*) toisena osapuolena oli aina arvossa pidetty naimisissa oleva nainen. Haureusyyte (*stuprum*) taas koski haureutta leskinaisen tai naimattoman vapaan naisen kanssa, joka ei ollut prostituoitu. Sekä miehiä että naisia voitiin syyttää haureudesta, mutta aviorikoksesta voitiin syyttää vain naisia.

¹⁰³ Winter 2003, 41.

¹⁰⁴ Winter 2003, 84–86.

¹⁰⁵ Winter 2003, 47.

ristiriitoja, ja erityisesti sitä moninaisuutta, joka luultavasti vallitsi myös Korintin kaltaisessa seurakunnassa, jonka jäsenet liikkuvat Rooman valtakunnan alueella varsin laajalti.

Paavali näki itsensä hoitamassa sovinnon virkaa Jumalan ja ihmisen välillä, mutta samalla ja sen tähden myös eri ihmisryhmien välillä (Room 5:16-19): vanhat erottavat muurit ja lait eivät enää päteneet. Se, että juutalaiset, kreikkalaiset, roomalaiset, orjat, vapaat, köyhät, rikkaat, miehet ja naiset oli luotu uudeksi ja liitetty Jumalan perheväkeen teki vanhat, ennen niin tärkeät ryhmäliitokset toisarvoisiksi¹⁰⁶ Paavali näki paljon vaivaa vakuuttaakseen juutalauskristittyjen johtajat, ”Jerusalemien pylväät”, missiostaan ja säilyttääkseen yhteyden, jotta hänen työnsä ei olisi valunut hukkaan (Gal. 2:2; 2:9). Koska päänpeittämiskiistat liittyivät myös näihin ihmisryhmiin, myös kiistoihin sovinnon löytämisen on täytynyt olla Paavalille tärkeä asia.

Tuntuu luonteelta, että roomalaisten (yläluokan) naisten (tai ainakin miesten) moraalin rappeutuminen heijastui myös Korintin seurakunnan sisälle. On kaikki syy olettaa, että hiuslaitteiden vahvat ja toisistaan poikkeavat merkityssisällöt Korintin seurakunnan eri ryhmien välillä lisäsivät hämmennystä ja pahennusta. Ne loivat ristiriitoja seurakuntalaisten kesken – tilanteessa, jossa jo muutenkin kilpailtiin hengellisyydessä eri ryhmittymien välillä. Paavali epäilemättä halusi osoittaa, että seurakunnassa ilmenevä vapaus Kristuksessa (Gal. 3:28) ja Pyhässä Hengessä, jota korinttilaiset niin suuresti arvostivat, oli jotain muuta kuin vapautta aiheuttaa pahennusta ja häpeää pukeutumistyyllillä. Tässä tilanteessa Paavali vetoaa korinttilaisiin, että he seurasivat häntä, niin kuin hän seuraa Kristusta (1. Kor. 11:1). Se merkitsee Kristuksen mielenlaatua (Fil. 2), joka ajattelee muiden parasta, ja seurakunnan kokoontuessa jumalanpalvelukseen mieluummin auttaa kanssasisaria ja -veljiä kiinnittämään huomionsa Kristukseen kuin hulmuaviin kihariin, tukkalaitteisiin, huntuihin tai niiden puutteeseen. Keisari Augustus halusi pitää yhteiskuntaluokat erillään. Paavalin halu oli epäilemättä varmistaa, että luokat tulevat yhteen Kristuksessa. Korintin monikulttuurisessa tilanteessa Paavalin ratkaisu oli korostaa ristin sanomaa, luopumista omastaan toisen hyväksi, jotta seurakunta voisi elää sovussa. Paavalille tyypillistä on konkreettissakin riita-asioissa löytää teologinen

¹⁰⁶ Vrt. esimerkiksi kirje Filemonille, Gal. 2:6; 6:15, Room. 15:7; 14:7–1; 12:5,10. Kts. vanhojen ryhmäliitosten voimasta deSilva 2000.

perustelu vaatimukselleen. Näin hän tekee myös 'pään peittämis' -jaksossa. Mutta mikä se perustelu on?

Useiden luvussa 2 esitettyjen selitysten ongelmana on, että ne näyttävät olevan ristiriidassa sen kanssa, miten Paavali suhtautuu naisiin yleisesti. Miksi Paavali, jonka työtovereina oli naisia ja joista hän puhui arvostavasti, yhtäkkiä haluaisi korostaa naisten olemuksellista alamaisuutta ja hierarkkista etäisyyttä Kristuksesta? Miksi sukupuolierojen korostaminen olisi hänen tärkein motiivinsa puuttua pukeutumiseen, kun hän juuri edellä ohjeistaa jopa seksuaalista kanssakäymistä täysin tasavertaisin sanakääntein (1. Kor. 7)? Miksi hänelle naiset yhtäkkiä olisivatkin seksuaalisen miehisen himon kohteita peruuttamattomalla tavalla?

Paavalin teksteissä on huomion arvoista, että hän käytti naisista täysin samoja termejä kuin mitä hän käytti miehistä, esimerkiksi Timoteuksesta tai itsestään. Naiset olivat Paavalin työtovereita (συνεργός), Kristuksen palvelijoita (διάκονος), apostoleita (ἀπόστολος). He kärsivät vankilassa. He opettivat. Heidän kotinsa olivat seurakuntien kokoontumispaikkoja, ja seurakunnat kulkivat heidän nimissään. Esimerkiksi jakeessa 1. Kor. 1:11 Paavali puhuu Khloen väeltä kuulemistaan asioista. Naisten nimet ovat teksteissä kuin itsestään selvästi mukana, eikä niihin yleensä kiinnitetä huomiota.

Ongelmallisia tulkinnallisesti ovat Paavalin ns. naiskohdat, joissa teemana on nimenomaan joku naisiin liittyvä tai naisia koskeva ongelma. Niiden ymmärtäminen on osoittautunut hyvin vaikeaksi. Ensinnäkin meillä on käytössä vain toinen puoli kirjeenvaihdosta. Lisäksi emme tiedä tarpeeksi naisten arjen elämästä kyetäksemme sijoittamaan tekstejä kontekstiinsa. Lähteiden rajallisuuden ja valikoitumisen vuoksi näin tulee olemaan todennäköisesti jatkossakin.¹⁰⁷ Kreikan kieli hankaloittaa asioita edelleen. Ihmisryhmistä käytetään kreikaksi maskuliinisia termejä, jos joukossa oli yksikin mies. Paavalin kirjeet on pääsääntöisesti osoitettu koko seurakunnalle, jolloin puhuttelu kohdentuu sekaryhmille. Tällöin joudutaan asiayhteydestä päättämään tai arvaamaan sisältyvätkö naiset ”veljiin” tai muihin ryhmiin vai eivät. Naiset

¹⁰⁷Schüssler Fiorenza (2002, 43–64) toteaa kirjassaan 'In Memory of Her', että meidän ei enää ole mahdollista päästä käsiksi naisten historiaan. Naisten omia kirjoituksia ei juuri ole säilynyt, vaan naiset esiintyvät lähteissä sellaisina kuin miehet heidät näkivät tai toivoivat näkevänsä. Epäilemättä paljon naisia koskevaa informaatiota on hävinnyt kirkon myöhemmän hierarkisoitumisen ja patriarkaalistumisen myötä. Voimme parhaimmillaankin vain kuvitella naiset sisään historiaan miesten maailman kautta. Tiedämme kuitenkin, että naiset olivat aktiivisia ja läsnä kristillisissä seurakunnissa, kenties jopa enemmistönä. Schüssler Fiorenza esittääkin, että tämä on huomioitava eksegeesissä ja on toteutettava ns. 'epäilyksen hermeneutiikka'

erityisesti naisina ilmestyvät teksteihin silloin kun heihin liittyy jokin ongelma tai he ovat jotenkin poikkeuksellisia. Kielellisesti on perusteltua olettaa, että naiset ovat mukana kaikkialla, missä ihmisistä puhutaan maskuliinisin termein, ellei toisin osoiteta.¹⁰⁸ Jos naisia koskeva tarkastelu rajataan vain näihin epäselviin kohtiin, ei ole ihme, että Paavaliin voidaan sovittaa lähes minkäläinen naiskuva hyvänsä ja tekstien motiiviksi voidaan tulkita yhtä lailla sukupuolihierarkian kuin tasa-arvonkin vahvistaminen.

Usein naisten tasavertaista asemaa Paavalin teologiassa perustellaan jakeella Gal. 3:28.¹⁰⁹ Jakeen käyttöä johtopäätöksiin Paavalin teologiasta on arvosteltu sillä perusteella, että Paavali mainitsee juuri Galatalaiskirjessä naiset ja miehet, vaikka koko kirjeen teema koskee mieluummin juutalaisia ja kreikkalaisia ja ympärileikkauskiistaa. Osin tämän vuoksi päätellään, että jae oli yleinen kasteen yhteydessä käytetty ilmaisu, jota Paavali vain lainaa Galatalaiskirjeessä, jossa hänellä ei sinällään ole mitään sanottavaa naisiin liittyen. Sen sijaan tulkinta Paavalista tasa-arvoisena asettuu kyseenalaiseksi vastaavassa jakeessa 1. Kor. 12:13, jossa Paavali jättää sukupuolen mainitsematta, vaikka kirjeessä muutoin puututaan naisiin liittyviin epäkohtiin. Naisten poisjäämisen muuten vastaavasta ilmaisusta oletetaan johtuvan siitä, että Paavali haluaa rajoittaa naisten vapautta toimia seurakunnassa.

Wiley esittää vaihtoehtoisen selityksen sille, miksi jae Gal. 3:28 on kokonaisuudessaan juuri Galatalaiskirjessä. Jos ympärileikkauksesta kiinnipitäjät olisivat voittaneet seurakunnassa, seuraukset nimenomaan naisille olisivat olleet dramaattiset. Todennäköisesti sukupuolen mukainen erottelu olisi tullut leimamaan kristityksi siirtymisen riittä (kasteen lisäksi miesten ympärileikkaus), täyden jäsenyyden ehtoa, lain noudattamisen tapaa, osallistumista ja statusta yhteisissä kokoontumisissa ja johtajuusrooleja, alkuperäisen tasa-arvon sijaan. Olisi syntynyt uudelleen etuoikeutettu miesten ryhmä, ja seurakunta olisi menettänyt lunastavan ja karismaattisen tasa-arvonsa.¹¹⁰ Paavali ymmärsi tämän seurauksen. Ehkä juuri siksi, että niin Paavalille kuin galatalaisille naisten osallisuus oli itsestään selvää käytännön tasolla, Paavalin tarkoitusta argumentoinnissa palveli siteerata jaetta täysimittaisena nimenomaan Galatalaiskirjeessä.

¹⁰⁸ Schüssler Fiorenza 2002, 45.

¹⁰⁹ οὐκ ἐν Ἰουδαίῳ οὐδὲ Ἑλλήνι, οὐκ ἐν δούλῳ οὐδὲ ἐλεύθερῳ, οὐκ ἐν ἄρσενι καὶ θήλυν· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

¹¹⁰ Wiley 2005, 99.

Vastaavasti voimme ajatella, että henkilähjoja korostaville korinttilaisille naisten toimiminen seurakunnassa tasavertaisina, tai ainakin Paavalin kanta asiaan, oli niin selvää (tai tuli selväksi edellisessä luvussa), että Paavalin ei tarvinnut korostaa sitä erikseen jakeessa 1. Kor. 12:13. Olihan jakeessa 1. Kor. 11:5 naisten julkinen profetoiminen itsestään selvä oletus, vaikka samalla onkin erimielisyyttä pään peittämisestä. Korinttilaisten keskuudessa poikkeuksellisen vaikutusvaltaisina naisina tunnettiin Khloen lisäksi ainakin Priscilla, joka opetti Apolloselle 'Jumalan teitä' (Apt. 18:2; 26). Foibe toimi Korintin toisessa satamakaupungissa Kenkreassa seurakunnan diakonina (Room. 16:1). Näiden naisten on täytynyt olla niin merkittävässä asemassa, että esimerkiksi Luukas ei voinut sivuuttaa Priscillaa raportissaan kristinuskon voittoisasta leviämisestä.¹¹¹ Useat monista naisista, joita Paavali tervehti nimeltä Roomalaiskirjeessä (Room. 16), olivat kenties levittäneet evankeliumia jo ennen Paavalia ja Paavalista riippumatta. Priscilla näyttäytyy itsenäisenä henkilönä, joka liikkui miehensä kanssa kaupunkien välillä perustaen samalla seurakuntia kotiansa. Junia oli toiminut apostolina kenties ennen Paavalia (Room. 16:7). Näistä naisista Paavali puhuu itsestään selvän tasa-arvoisina työ- ja vankilatovereinaan ja matkakumppaneinaan. Vasta myöhemmät miespolvet ovat nähneet naisen nimen tällaisissa yhteyksissä niin mahdottomina, että esimerkiksi Juniaa on jopa korjailtu UT:n teksteihin mieheksi. Jos todistusaineistoa lukee tähän tapaan, joutuu ottamaan tosissaan sen merkityksen, joka näillä naisilla on täytynyt olla, koska he ovat säilyneet muistissa ja päätyneet kristinuskon syntyhistorian kuvaukseen Apostolien teoissa.¹¹²

Vaikka Paavali ei siteerannutkaan jaetta Gal. 3:28 samassa muodossa muualla sekä UT:n muissa teksteissä, että varsinkin Paavalin kirjeissä ilmenee, miten radikaalilla tavalla varhaiset kristityt rikkoivat näitä ihmisiä erottavia jakolinjoja: juutalainen-kreikkalainen, orja-vapaa ja nainen-mies. Naiset olivat ylösnousemuksen ensimmäisiä todistajia ja voimme lukea Apostolien teoista laajaa kuvausta siitä, miten vaikeaa näiden rajojen rikkomisen toisaalta oli (Apt. t. 2:16–18, 10:1–11:18, 15, 21:28). Paavalin kirjeet kertovat samasta todellisuudesta (Gal. 2:11–21, Filem.). Paavalin ensimmäinen ja tärkein jakolinja murrettavaksi oli toki juutalaisten ja pakanoiden välinen, mutta orjat ja naiset kulkevat rinnalla ollen kaikkialla mukana, vaikka heidän äänensä kuuluu vaimeammin.

¹¹¹ Apt.t. 18:2,18,26, vrt. Room. 16:3–5, 1. Kor. 16:19.

¹¹² Kts. Schüssler Fiorenza 2002, 48.

Mielenkiintoista on sinällään havaita, kuinka nämä sosiaaliset jaottelut ovat myös yhteiskunnallisella tasolla menettäneet merkitystään juuri jakeen Gal. 3:28 kuvaamassa järjestyksessä.

Mitä tämä on merkinnyt ja miten se on näkynyt naisten ja miesten yhteisessä seurakuntaelämässä Korintissa? Paavalin kirje korinttilaisille on vastaus ongelmatapauksiin. Sellaisina nämä katkelmat saattavat kuvata naisten rajoitettujen roolien sijaan juuri niitä jännitteitä, joita naisten poikkeavan vahva näkyvyys seurakunnassa aiheutti.

Paavalin suhde naisiin tulee ymmärrettävämmäksi, kun otetaan huomioon, että naiset olivat Paavalin apostolisen mission kannalta keskeisessä asemassa niin hyvässä (Apt. t. 16:14–15) kuin joskus pahassakin (Apt.t. 13:50). He ottivat halukkaasti – jo kenties ennen Paavalia – uuden uskon vastaan, veivät sitä eteenpäin yksin ja yhdessä Paavalin kanssa. Varakkaammat naiset tarjosivat kotinsa käyttöön, tukivat Paavalia taloudellisesti ja muutenkin (esimerkiksi Room. 16:1–4, 6,7, 12, 13, 15). Työtovereina hän halusi ottaa naisia mukaan matkoilleen, ja siitä häntä arvosteltiin (1. Kor. 9:5). Jos Paavalin tekstejä vertaa aikansa filosofien teksteihin, silmiin pistävää on myös, että naisia ”käskyttäessäänkään” Paavali ei käytä heistä halveksivaa tai stereotyyppittelevää kieltä, joka oli muutoin tavallista (Fil. 4:2).

Paavalin apostolisen mission ja erityiskutsun kannalta keskeinen haaste oli murtautua ihmisryhmiä, erityisesti juutalaisia ja pakanoita, erottavien määrittelyjen läpi. Hänen koko orientaationsa oli sanoittaa uusi usko pakanoilta. Se vaati jatkuvaa pohdintaa, miten sovittaa yhteen tai paremminkin irrottaa seurakuntansa joistain juutalaisille keskeisistä uskonkäsityksistä ja tavoista, kuten ympärileikkauksesta, puhtaussäännöksistä ja ylipäättään ulkoisesta laista. Paavalille kyse ei ollut vain ulkoisista tai sosiaalisista tavoista vaan myös uskonsisällöstä, ristiinnaulitun roolista, vapaudesta Kristuksessa. Kyse oli luovuttamattomasta asiasta erityisesti Paavalille (esim. Gal. 2:14–21). Koskiko tämä naisia?

Voi oikeastaan ihmetellä, miksi naisia koskevat ristiriidat eivät nouse useamminkin esille. Syy lienee siinä, että naiset eivät aiheuttaneet suuria teologisia kiistoja *verrattuna* näihin isompiin kiistoihin. Naiset olivat kodeissa kokoontuvissa seurakunnissa ja perheissä luontevasti mukana. He olivat samassa ”ateriayhteydessä” ilman teologisia tai kulttuurillisia ongelmia. Jos Pyhä Henki oli murtautunut rajat jopa niin että juutalaiset ja pakanat aterioivat yhdessä, oli

ongelmatonta ajatella, että Kristuksessa ei ollut miestä ja naista, hengellisesti eikä käytännön toiminnassa ja yhteistyössäkään. Varsinainen kirkon sisäinen ongelma naisista tuli vasta Paavalin jälkeen, kun kirkko alkoi institutionalisoitua.¹¹³ Kun muut hengelliset argumentit loppuvat, olisiko Paavali kuitenkin tarttunut ns. naiskohdissa perusteluissaan aikansa ihmiskuvaan ja kosmiseen hierarkiaan ja liittänyt sen teologiaansa, kuten tutkimuksessa usein ajatellaan.¹¹⁴ Vai ovatko jakeet 11:2–16 selitettävissä jotenkin muuten?

Kirjallisuuskatsauksessa havaittiin, että jakson tulkinnan kannalta keskeistä on kreikan pää-sanan metaforisen merkityksen tulkinta ja toisaalta oletus siitä, millainen pukeutuminen Paavalin ajan Korintissa oli häpeällistä ja millainen ei. Seuraavaksi tarkastellaankin yksityiskohtaisesti näitä kahta asiaa. Luvun 4 johtopäätösten varaan rakentuu tässä työssä esitettävä tulkinta jaksosta.

4 Jakson 1. Kor. 11:2–16 taustaselvityksiä

4.1 Pää-sanan (κεφαλή) merkitys ja jae 11:3

4.1.1 Oliko Paavalilla teologista merkitystä mielessään?

Tekstistä käy selvästi ilmi, että Paavali käyttää sanaa 'pää' (κεφαλή) sekä konkreettisessa merkityksessä (fyysinen pää), että metaforisessa merkityksessä (miehen pää on Kristus ja naisen pää on mies). Hän käyttää hyväkseen näitä eri merkityssisältöjä pyrkiessään vakuuttamaan korinttilaiset tahtomaansa suuntaan. Tekstin teologisen argumentoinnin ymmärtämisen ongelmakohta on juuri siinä, mitä hän tällä symboliikalla tarkoitti. Tekstistä ei selviä, onko Paavalin ohjeistus vastine korinttilaisten esittämiin kysymyksiin, kuten toisaalla kirjeessä, vai Paavalin oma-aloitteista ohjeistusta.

Merkityksellistä Paavalin tarkoituksen ymmärtämisen kannalta on hahmottaa, miten metaforinen κεφαλή-sanan ympärille rakentuva symboliikka toimi tuon ajan kielessä. Miksi Paavali argumentoi näin monimerkityksellisesti sen sijaan, että olisi sanonut selvästi, mitä tarkoitti? Mikä on se asia, jonka Paavali haluaa jakeessa 11:3 saattaa korinttilaisten tietoon?

¹¹³Pihlava (2016, 151–175) päätyy väitöskirjassaan siihen, että naisten auktoriteettiasema varhaisissa seurakunnissa perustui heidän (usein leskiä, eronneita tai naimattomia) taloudelliseen ja sosiaaliseen asemaansa, joka antoi heille samanlaisen aseman yhteisön suojelijoina ja hyvän tekijöinä kuin ympäröivässä yhteiskunnassa muutenkin. Heidän asemansa antoi heille samat mahdollisuudet kuin miehillekin patriarkalisessa yhteiskunnassa.

¹¹⁴Kosmisista selityksistä katso esim. Lakey 2010 ja Økland 2004.

Seuraava ote Calvinin 1. Korinttilaiskirjeen kommentaarista on kuvaava siitä, miten monet ovat historian aikana ymmärtäneet näitä Paavalin pää-sanan sisältämiä lausumia ja hänen motivaatiotaan:¹¹⁵

Paavali ei tarkoita (miehen pään peittämättömyydellä) enempää kuin tätä – että pitäisi näyttää siltä, että miehellä on auktoriteetti, ja että nainen on alistetussa asemassa, ja tämä varmistuu, kun mies pitää Kirkossa esiintyessään päänsä peittämättömänä, joskin hänen pitäisi sen jälkeen laittaa päähine päähänsä, ettei vilustu.

Teologien käsitys pää-sanan merkityksestä on viime vuosikymmeninä laajentunut. Sen ei enää yleensä tulkita merkitsevän auktoriteettiasemaa. Tutkijoiden kannat jakautuvat karkeasti kolmeen ryhmään. Ensimmäisessä ryhmässä sanan ymmärretään merkitsevän auktoriteettia ja hallitsijaa¹¹⁶, toisessa lähdettä tai alkuperää¹¹⁷ ja kolmannessa etummaista, ensimmäistä (eng. prominent, foremost, preeminent)¹¹⁸. Usein tutkija on valinnut suosikkinsa. Toisten, kuten Thiseltonin, mielestä on paras lähteä siitä, että κεφαλή-sanalla on kaikkia näitä merkityksiä, joista Paavali on hyvin tietoinen kirjoittaessaan kirjettään. Koska sanan ensisijainen merkitys on fyysinen pää, siihen liittyy myös teologisesti merkittäviä metaforisia merkityksiä, kuten pää osana orgaanista ruumista.

Kukin edellä kuvatuista pää-sanan tulkinnoista liittyy usein hyvinkin paljon toisistaan poikkeaviin tulkintoihin Paavalin tarkoituksesta ja motivaatiosta. Jos Paavalin esimerkiksi ymmärretään jakeessa 11:3 opettavan aviopuolisoita tai miehiä ja naisia oikeasta auktoriteettien järjestyksestä, silloin loppu tulkitaan vastaavasti. Alla Calvinin tapa selvittää jakeen 11:5 haasteesta:

It would not, therefore, be allowable for women to prophesy even with a covering upon their head, and hence it follows that it is to no purpose that he (Paul) argues here as to a covering. It may be replied, that the Apostle, by here condemning the one, does not commend the other. For when he reproves them for prophesying with their head uncovered, he at the same time does not give them permission to prophesy in some other way, but rather delays his condemnation of that vice to another passage, namely in 1 Cor 14.

¹¹⁵ Calvinin (1546) *Commentary on Corinthians* on luettavissa internetissä. Tässä oma käännökseni englannista: *Paul means nothing more than this — that it should appear that the man has authority, and that the woman is under subjection, and this is secured when the man uncovers his head in the view of the Church, though he should afterwards put on his cap again from fear of catching cold.*

¹¹⁶ Esim. Robertson & Plummer 1999, 229; Grudem 1991, 425–468; Fitzmyer 1993, 80–88.

¹¹⁷ Esim. Barrett 1971, 248–249; Bilezikian 1985, 137–139; Fee 1987, 503; Kroeger 1993, 375–377 & 1991, 267–283; Payne 2009, 117–137; Witherington 1988, 84–85.

¹¹⁸ Esim. Thiselton 2000, 800; Belleville 2000, 2003. Kts. Johnson (2006) sanasta käydyn debatin historiasta.

Aejmelaeus, monien muiden tapaan, pitää tämän kaltaista Calvinin olettamaa Paavalin lipsahdusta yhtä mahdottomana ensimmäisen vuosisadan kristitylle, kuin että Paavali olisi sanonut ”Kun te varastatte tai murhaatte, älkää rikkoko sapattia”.¹¹⁹ Samassa kirjeessä Paavali kehottaa kaikkia profetoimaan, kunhan kukin puhuu vuorollaan. Kyse on rauhasta epäjärjestyksen sijaan (14:31). Jos Paavali haluaa valaista jakeella 11:3 jotain teologisesti merkittävää totuutta, niin sen on oltava sopusoinnussa Paavalin teologian kanssa yleensä ja erityisesti myös tämän Paavalin itsensä kirjoittaman yhtenäisenä pidetyn kirjeen muiden osien kanssa. Vain luvun 1. Kor. 14 naisten vaikenemiskielto -jakeiden sijainnista ja alkuperästä on epäselvyyttä.¹²⁰ Sen sijaan jaksoa 11:2–16 pidetään lähes yksimielisesti kokonaan Paavalin omana tekstinä.

Miten sitten voisimme lähestyä Paavalin tarkoitusta näissä jakeissa? Ensinnäkin vaikuttaa siltä, että Paavali haluaa vakuuttaa kuulijoitaan pään peittämiseen liittyvien ohjeidensa tärkeydestä perustelemalla niitä teologisesti. Teologiset perustelut hän esittää jakeessa 11:3 ja jakeissa 7-12, joissa hän viittaa luomiskertomukseen. Mikä voisi olla sellainen teologisesti merkittävä salaisuus tai uusi tieto, mitä Paavali halusi korinttilaisten ymmärtävän, (θὲλω δὲ ὑμεῖς εἰδέναι...)?

Risto Saarinen¹²¹ esittää pastoraalikirjeiden kommentaarinsa hermeneuttisessa jälkikirjoituksessa joitain periaatteita, jotka soveltuvat myös käsillä olevaan tekstiin. Saarinen erottaa Raamatun tekstistä keskeiset teologiset ”subjektit” ja niitä selittävät ”predikaatit”. Nämä kaksi ovat erotettavissa toisistaan tulkitsemalla tekstejä niiden itsensä avulla. Tässä tapauksessa voimme tulkita Paavalia Paavalin muiden omien kirjoitusten avulla, mutta myös luomiskertomuksen avulla. Keskeinen teologinen subjekti (κεφαλή-rakenteen taustalla oleva hengellinen merkitys) on kätketty siinä mielessä, että sitä ei voida

¹¹⁹ Aejmelaeus L. 2004, 31.

¹²⁰ Ojanperä (2014) tarkastelee perusteellisesti jakeita koskevaa ongelmatiikkaa pro gradussaan. Jakeet 14:34–35 ovat käsikirjoituksissa vaihtelevasti nykyisellä paikallaan tai luvun lopussa. Monet tutkijat pitävät jakeita myöhempänä lisäyksenä, sillä teksti etenee sujuvasti jakeiden poistamisen jälkeenkin. Mahdollista on, että kyse on Paavalin kiellosta, joka kohdistuu häiritsevään puheeseen tai Paavalin siteerauksesta korinttilaisten tekstistä, jonka hän torjuu. Joka tapauksessa vaatimus täydellisestä vaikenemisesta sopii huonosti yhteen julkisen rukouksen ja profetoimisen kanssa. Ojanperä (2014) tarkastelee perusteellisesti jakeita koskevaa ongelmatiikkaa pro gradussaan.

¹²¹ Saarinen 2008, 225–232. Tässä esittämäni muoto Saarisen ajatuksista on osin tulkintaani tähän, hänen esimerkeistään poikkeavaan tilanteeseen, eikä välttämättä kaikilta osin vastaa hänen ajatustaan. Hän sovelsi ajatusta tilanteisiin, jossa teologinen subjekti on selvemmin määritelty, esim. lauseessa *Church is the household of God*. Tässä kirkko on teologinen subjekti, jota valaistaan predikaattitermillä ja vertauksella kotitalouteen.

havaita suoraan tavanomaisessa maailmassamme. Voimme oppia ymmärtämään tällaisen teologisen käsitteen tai subjektin sisältöä vain sen kautta, miten sitä käytetään erilaisissa tilanteissa suhteessa kokemusmaailmaamme liittyviin predikaattitermeihin. Näitä predikaattitermejä Saarisen kutsuu kaksikätsiksi: yksi käsi kurottautuu kohti teologista subjektia ja toinen kohti tulkitsijan, tässä tapauksessa korinttilaisten, kokemusmaailmaa. Teologinen subjekti sen sijaan on yksikätsinen: se tarttuu vain predikaattitermiin, mutta ei tyhjenny siihen, vaan jää aina myös salatuksi.

κεφαλή-käsite on tässä tekstijaksossa ikään kuin monikätsinen termi joka tarttuu monin tavoin sekä havaittavaan maailmaan että salattuun maailmaan. Salattua maailmaa tässä edustaa Kristuksen ja Jumalan suhde, Kristuksen ja seurakunnan suhde ja myös naisen ja miehen suhde. Nämä kaikki asettuvat keskinäiseen yhteyteen κεφαλή -käsitteen linkittäminä. κεφαλή-sana kurkottaa siis salattuun. Samalla se kuitenkin 'tarttuu toisella kädellään' hyvinkin konkreettiseen korinttilaisten jumalalanpalveluksen tilanteeseen: myös siellä on kyse päästä ja sen pukemisesta, naisen ja miesten suhteesta ja Kristuksen ja seurakunnan suhteesta.

Jos yllä oleva ajatuskulku on oikean suuntainen, tulee tärkeäksi hahmottaa miten κεφαλή-sana elää konkreettisen elämän käytössä. Mitä se merkitsi korinttilaisille, mitä se merkitsi Paavalille ja miksi Paavali valitsi juuri tämän sanan termiksi, jonka kautta havaittava todellisuus ja salattu hengellinen todellisuus voisivat koskettaa toisiaan.

Seuraavassa perehdytään aluksi tarkemmin κεφαλή-sanan käyttöön Uudessa testamentissa, Septuagintassa (LXX) ja näiden ulkopuolella. LXX viittaa juutalaisten hepreasta kreikan kielelle kääntämiin Vanhan testamentin teksteihin. Käännöstyö alkoi jo kolmannella vuosisadalla eaa. Teksti on meille tärkeä, sillä Paavali käytti useimmiten juuri LXX:n kreikankielisiä sanamuotoja siteeratessaan kirjoituksia, vaikka tunsi hepreankielisenkin teksti ja käytti välillä myös sen sanamuotoja. Tavoitteena on selvittää, mitä mielikuvia ja merkityssisältöjä κεφαλή-sana toi mieleen Paavalin kirjeen vastaanottajille. Toisaalta pohditaan, mistä Paavali olisi voinut saada vaikutteita tämän sanan valintaan ja toisaalta ns. κεφαλή-rakenteen käyttöön.

4.1.2 κεφαλή-sanan merkitys ja käyttö

κεφαλή-sanan ylivertaisesti yleisin merkitys on ihmisen tai eläimen fyysinen pää. Taulukkoon 1 on koottu pääasialliset muut merkitykset (mutta ei niiden

lukemattomia käyttöyhteyksiä) mainituissa sanakirjoissa. Silmiinpistävää on se, että sanakirjoissa, joissa sanan merkitystä haetaan raamatullisesta kielestä, κεφαλή-sanan merkitys painottuu johtoasemaan tai herruuteen, kun taas Liddell-Scott-Jonesin (LS) laajassa antiikin kreikan kreikka-englanti sanakirjassa tätä merkitystä ei ole edes mainittu. Toisaalta LS painottaa sanan lähde, alkuperä ja elämä merkityksiä, joita puolestaan Bauer ja Gyllenberg eivät mainitse.

Taulukko 1. κεφαλή-sana sanakirjoissa

Liddell-Scott-Jones <i>Greek-English Lexicon</i>	Bauer <i>Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i>	Gyllenberg <i>UT:n kreikkalais- suomalainen sanakirja</i>
noblest part, periphr. for the whole person	in case of living being, to denote superior rank, symbol of the father (Tuom. 11:11)	päämies, valtiias, herra (esim. 1. Kor. 11:3, Ef. 1:22.)
Life		
in imprecations	in a curse formula	
- generally; source, origin		
- <i>source</i> of river		
- starting point		
- (springing) from the head		
extremity (of things)	of things the uppermost part, extremity, end, point	
- top, brim (of a vessel), extremity of a plot of land		
- <i>capital</i> of a column	cornerstone (forming the farthest extension) of the corner	kulmakivi, päätoskivi
κ. του κόσμου	capital (city), frontier (city)	
- sum, total	lists NT verses without interpreting them	

Jos verrataan teologisia merkityksiä kuvaavia sanakirjoja, Schlier (TDNT) analysoi κεφαλή-sanaa varsin eri tavoin kuin Kroeger teoksessa *Dictionary of Paul and His Letters*.¹²² On ilmeistä, että sanan määrittely riippuu kirjoittajan

¹²² Schlier 1965, 673–682; Kroeger 1993, 375–377.

teologisista painotuksista.¹²³ Tämä on väistämätöntä, sillä Uuden testamentin kirjeissä κεφαλή-sana on ikään kuin kolmikätinen termi, joka muun muassa jakeen 1. Kor. 11:3 kautta liittyy toisiinsa paitsi sukupuolet, myös Jumalan ja Kristuksen, ja Kristuksen ja seurakunnan. Sanan tulkinta liittyy siten välittömästi paitsi kirjoittajan käsitykseen sukupuolesta, myös hänen kirkkokäsitykseensä. Nämä nimenomaiset asiat erottavat ehkä eniten kristillisiä kirkkoja ja teologisia rakennelmia. Sanan merkitystä Uudessa testamentissa ei yksinkertaisesti ole mahdollista määritellä ilman teologista tulkintaa (katso sanan käytöstä UT:ssa myöhempi taulukko).

Kroeger painottaa κεφαλή-sanan merkitystä 'lähde' ja 'alku', kun taas Schlierin esitys viittaa sanan herruus merkitykseen (Kristuksen yhteydessä), mutta korostaa enemmän κεφαλή-sanan merkitystä 'sinä, joka on toisen yläpuolella sitä kautta, että on tämän toisen olemassaolon perusta' (stands over another in the sense of being the ground of his being). Tässä ehkä selkeimmin kiteytyy se, miten Kroeger ja Schlier tulkitsevat saman tekstimateriaalin eri näkökulmista. Schlierin tulkinnan hierarkkisuutta rajoittaa epäilemättä katolisuudessa vahva varsin kirjaimellinen näkemys siitä, että Schlierin sanoin "Kirkko on taivaallisen Pään maanpäällinen ruumis".¹²⁴ Schlier ei mainitse auktoriteetti-merkitystä UT:n käytössä, toisin kuin esimerkiksi Fitzmyer, joka vetoaa LS:n sanakirjan tekijöihin, jotta merkitys 'johtaja' saataisiin mukaan.

Yleisesti teologiin antamat merkitykset κεφαλή-sanalle voidaan jakaa, kuten aiemmin mainittiin, kolmeen pääryhmään: 1) lähde/alkuperä 2) auktoriteetti, 3) etummainen/ensimmäinen (prominent, foremost, preeminent). Tulkintavaihtoehtojen erotteleminen käytännön lauseyhteyksissä on erityisen hankalaa myös sen vuoksi, että usein eri merkitykset ovat päällekkäisiä. Huipulla oleva, äärimmäinen, elämän lähde on usein myös merkittävin, määräävin ja valtaa pitävä. Tällöin jää tilaa tulkinnalle siitä, mikä κεφαλή-sana kulloinkin tarkoittaa. Historiallis-kriittisesti oikea tulkinta vaatii ajan kulttuurillisten merkitysten ymmärtämistä, ja käytetyn lauseen lähikontekstin huomioon ottamista.

¹²³ Heinrich Schlier on katolinen pappi ja teologi, ja Catherine Kroeger on klassisia kieliä ja mm. κεφαλή-sanan käyttöä tutkinut teologi, joka oli yksi evankelikaalisen järjestön (Christians for Biblical Equality) perustajista ja johti sittemmin järjestöä nimeltä Peace and Safety in Christian Home, joka pyrkii auttamaan kristityissä kodeissaan väkivallan kohteeksi joutuneita naisia.

¹²⁴ "The Church is the earthly body of the heavenly Head". Valaisevaa analyysiä Katolisen kirkon ekklesiologiasta ja sen suhteesta ortodoksiseen ja vapaiden suuntien ekklesiologiaan on Volfin (1998) kirjassa.

Sanakirjat eivät kerro sanan eri merkitysten yleisyydestä tai anna välttämättä hyvää kuvaa eri ilmaisujen merkityksestä aikansa ihmisille. On siis välttämätöntä kaivautua tutkimaan sanan käyttöä tarkemmin. Jatkossa pyrin kuvaamaan κεφαλή-sanan niitä yleisiä käyttöyhteyksiä, joilla on mahdollisesti merkitystä Paavalin sanavalintaan jakeessa 1. Kor. 11:3.

κεφαλή lähtökohtana, alkuna, äärimmäisenä

κεφαλή merkitsi kreikan kielessä ensimmäistä, erilaisia ulokkeita, äärimmäistä, kärkeä, huippua, lähtökohtaa, ja myös merkittävää, määräävää tai silmiinpistävää osaa. Sitä käytettiin esimerkiksi seuraavissa yhteyksissä: johtopäätöksen tekeminen, pylvään *pää*, joen *suu* tai *lähde* (*tai lähteet*), aikakauden *alku*. Platon käyttää sitä merkityksessä kertomuksen tai argumentin alku ja adjektiivina (ακέφαλος) viittaamaan argumenttiin tai myyttiin jolla ei ollut alkua. Antiikin uskonnollisissa materiaaleissa toistuu Zeusta kuvaava runon pätkä, jossa κεφαλή (head, pää) ja ἀρχή (beginning, alku) toistuvat synonyymeina eri versioissa. Esimerkiksi orfilainen tekstifragmentti kuuluu seuraavasti:¹²⁵

Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀργικέραθνος. Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τελείται. (Zeus was born first, Zeus the last, god of the bright bolt: Zeus is the head, Zeus the middle, from Zeus are all things made.)

Barrett viittaa kommentaarissaan samaan orfilaiseen tekstifragmenttiin todisteena pää-sanana 'lähde'-merkityksestä. Vahva lisätodiste hänelle on myös se, että Paavali ei sanonut, että mies olisi naisen herra (κύριος), vaan hän viittasi mieheen naisen olemuksen alkuperänä luomisessa. Barrett ymmärtää κεφαλή -sanana lähteenä siitä huolimatta, että hän tulkitsee Paavalin rakentavan jaksossa samaan aikaan subordinaatioon ja alkuperään perustuvan suhteiden ketjun.¹²⁶

Myöhemmin kristologisissa debateissa Kyrillos Aleksandrialainen rakentaa argumenttinsa jakeen 1. Kor. 11:3 varaan kirjoittaessaan Aadamista seuraavasti:¹²⁷

Therefore, of our race he became first head, which is source, (κεφαλή του γένους, τουτέστιν ἀρχή), and was of the earth and earthy. Since Christ was named the second Adam, he has been placed as head, which is source, of those who through him have been formed anew (κεφαλή τέθεται, τουτέστιν ἀρχή, των δι' αὐτου προς αὐτον αναμορφουμένων) unto him unto immortality thorough sanctification in the spirit. Therefore, he himself our source, which is head, (ἀρχή

¹²⁵ Kroeger 1991, 275. Ja joskus: 'Zeus the beginning, Zeus the middle and Zeus the end.'

¹²⁶ Barrett 1971, 248–249.

¹²⁷ Teksti ja käännös ovat Kroegerilta (1991, 268). Siellä on myös teksti kokonaan kreikaksi.

τουτέστιν ἡ κεφαλὴ) has appeared as a human being. Yet he though God by nature, has himself a generating head, the heavenly Father, and he himself, though God according to his nature, yet being the Word, was begotten of Him. Because head means source (ὅτι δὲ ἡ κεφαλὴ σημαίνει τὴν ἀρχὴν), He establishes the truth for those who are wavering in their mind that man is the head of woman, for she was taken out of him. Therefore, as God according to His nature, the one Christ and Son and Lord has as his head the heavenly Father, having himself become our head because he is of the same stock according to the flesh.

κεφαλὴ elämän lähteenä

Antiikin ihmiset näkivät fyysisen pään (κεφαλὴ) elämän lähteenä. Sanaa käytettiin merkitsemään myös elämää tai ihmistä itseään. Paavalin aikalainen Filon ja aiemmin Aristoteles vertasivat päätä lähteeseen, josta voima virtasi ruumiin muihin osiin. Pää oli lähinnä taivaita, ja sen ajateltiin saavan voimansa sieltä ja jakavan elämän voimaa ruumiin jokaiselle jäsenelle. Myös lääketieteilijät ajattelivat pään varustavan koko ruumiin elämällä.¹²⁸ Ajan empiirikot totesivat, että päässä on paljon kosteutta ja se kasvattaa paljon hiuksia. Esimerkiksi Aristoteles ja Hippokrates uskoivat, että aivot olivat sekä miehen että naisen lisääntymisnesteiden synty- ja säilöntäpaikka. Hiukset olivat onttoja ja imivät itseensä näitä nesteitä. Aristoteles selitti, kuinka nesteet laskeutuivat alas päästä selkärangan kautta sukupuolielimiin ja sitä kautta tuottivat uutta elämää. Troy Martin on jopa selittänyt jakeita 1. Kor. 11:3–16 niin, että Paavali olisi perustellut kehotustaan naisille peittää hiuksensa viittaamalla siihen, että Jumalaa palvellessaan naisten oli syytä peittää myös tämä osa sukupuolielimiään.¹²⁹ Tätä taustaa vasten ei ole yllättävää, että ateenalaiset kertoivat jumalattarensa, Athenen, syntyneen suoraan Zeuksen päästä. Persefone, kuoleman kuningatar, oli puolestaan jumalatar, jonka päästä ihmissielut syntyivät, kehityttyään siellä ensin tietyn ajan, ja sinne sielujen uskottiin palaavan takaisin kuoleman jälkeen.¹³⁰ Kuvan pieni patsas noin vuodelta 200 eKr. esittää Persefonea, jonka päästä syntyy ihmisiä.¹³¹

¹²⁸ Kroeger 1993, 376. Kroegerilla myös tarkemmat viitteet alkuperäisiin lähteisiin.

¹²⁹ Martin 2004. Artikkelissa on kuvailtu ajan lisääntymisbiologisia käsityksiä tarkemmin.

¹³⁰ Kroeger 1991, 276. Persefone, kuten Zeuskin oli 'head and middle and end'.

¹³¹ Kuvan olen ottanut Catherine Kroegerin omistamasta patsasta.



κεφαλή johtajana ja auktoriteettina?

Schlier toteaa, että sekulaarissa käytössä κεφαλή-sanaa ei käytetty merkitsemään yhteiskunnan päätä. Siinä merkityksessä se ilmaantuu Schlierin mukaan ensimmäistä kertaa Septuagintassa (LXX).¹³² Koska Paavali käytti usein suoraan juuri LXX:n sanamuotoja siteeratessaan pyhiä kirjoituksia, voi kysyä, oliko hänellä kenties mielessään joku VT:n hepreankielinen ilmaisu, jonka hän ilmaisi kreikaksi LXX:n sanoin? Löytyisikö täältä valoa siihen, miksi Paavali valitsi käyttää juuri pää-sanaa?

LXX:ssä κεφαλή-sanaa käytettiin, hepreankielisen vastineensa (שׂר) tavoin, yleisimmin puhuttaessa ihmisen tai eläimen päästä.¹³³ Se merkitsi myös mm. joen lähdetä, pylvään päätä (erilaisia ulokkeita), temporaalista alkua, alkuperää.¹³⁴ Kannaltamme mielenkiintoista on, että heprean שׂר-sana merkitsi yleisesti myös johtajaa, toisin kuin κεφαλή-sana. Sitä käytettiin henkilöstä, joka oli sosiaalisen ryhmän johtaja, ja jolla oli sotilaallista ja juridista auktoriteettia.

¹³² Schlier 1965, 673–682.

¹³³ Beuken 2004, 251. Hepreankielisissä ilmaisuissa pään avulla ilmaistiin usein inhimillisiä tunteita tai kokemuksia suhteessa toisiin ihmisiin (esim. surua, sympatiata, ylpeyttä, kunniaa jne. ilmaistiin leikkaamalla hiukset, voitelemalla, peittämällä, nostamalla päätä).

¹³⁴ Hatch & Redpath 1998, 760–762 ja LS 1973, 945, hakusanalla κεφαλή.

Vanhan testamentin teologinen sanakirja (TDOT) jatkaa: ”Tärkeintä oli kuitenkin sen (pään) integroiva tehtävä: johtaja oli vastuussa yhteisön yhteisestä elämästä ja hyvinvoinnista”¹³⁵. Heprean pää-sanaa käytettiin yhdistettynä heimoa tarkoittavan sanan kanssa ilmaisemaan merkitystä ’heimopäällikkö’. Yhdistettynä ’ancestral house’ (esi-isiltä peritty talous)-termin kanssa sitä käytettiin ilmaisemaan merkitystä ’perheen pää’. Sitä käytettiin myös kansan päästä tai päistä, kuninkaista ja sotapäälliköistä.¹³⁶ Siksi onkin mielenkiintoista tutkia, miten heprean johtajaa merkitsevä שׂר-sana käännettiin kreikaksi: oliko sen käännös κεφαλή vai ei?

Vanhassa testamentissa שׂר-sana esiintyy johtaja merkityksessä peräti noin 180 kertaa. Useimmiten se on käännetty kreikaksi muulla kuin κεφαλή-sanalla. Vain noin kuudessa tapauksessa ilmaisussa on säilynyt κεφαλή. Nämä kohdat ovat: Tuom. 11:11, 2. Sam. 22:44; Ps. 18:43 (KR92: 18:44); Jes. 7:8–9; Valit. 1:5.¹³⁷ Ehkä huomion arvoista on, että juuri Tuomarien kirja ja Samuelin kirjat ovat tunnettuja sana-sanaisesta käännöksestään. Paikoin LXX käännös on hepreismeineen niin etäällä kreikan kielestä, että on spekuloitu, onko käännös voinut toimiakaan itsenäisenä tekstinä vai onko sitä käytetty pelkästään hepreankielisen pohjatekstin rinnalla.¹³⁸

Joka tapauksessa kääntäjät näkivät kohtalaisen paljon vaivaa löytääkseen heprean שׂר-sanalle muun kuin sinällään ilmeisimmän κεφαλή-käännöksen.¹³⁹ Tästä voi päätellä, että κεφαλή-sanalta puuttui selkeä, yksikäsitteinen ’johtaja’ tai ’auktoriteetti’ merkitys.

שׂר (kuten κεφαλή) merkitsivät yleisesti myös (temporaalista) alkua, (maantieteellistä tai tilaan liittyvää) huippua, loppua, kulmaa, ja sellaisena myös merkityksiä ’finest, best, supreme’, summaa tai määrää, myös ilmaisussa ’summata yhteen’. Tekstiyhteyksistä jää joskus tulkinnanvaraiseksi merkitseekö κεφαλή johtajuutta tai auktoriteettia vai näkyvää tai ensimmäistä henkilöä. Asia on pääteltävä laajemmasta kontekstista. Silloinkin merkityssisällöt jäävät osin päällekkäisiksi tai ainakin tulkinnanvaraisiksi. Tämä on jättänyt tilaa kiivaalle

¹³⁵ TDOT:n alkuperäisteksti: “Most important, however, is its integrative function: the chief is responsible for the well-being and common life of the community”

¹³⁶ Beuken 2004, 254–255.

¹³⁷ Fee 2005, 150–151.

¹³⁸ Anneli Aejmelaeuksen luentosarja *Septuagintan synty ja merkitys*, 2013, Helsingin yliopisto, teologinen tiedekunta.

¹³⁹ Schlier 1965, 675. שׂר käännettiin johtaja merkityksessä kreikaksi yleisimmin hyödyntäen sanoja: ἀρχή, ἄρχων, ἀρχηγός, ηγεσθαι προηγεσθαι, χιλιάρχος ja κορυφή. Heprean kielessä oli paljon myös muita sanoja, joita käytettiin johtajista, mutta emme tässä yhteydessä tarkastele niitä.

keskustelulle κεφαλή-sanan merkityksestä myös LXX:ssä. Bilezikian on huomauttanut, että yllä mainituissa VT:n kohdissa, joissa κεφαλή merkitsee johtajaa, se vaatii lisäselitystä tullakseen ymmärretyksi johtajana, minkä voi nähdä viittauksena siihen, että κεφαλή yksinään olisi jäänyt lukijoille käsittämättömäksi. Fitzmyer esittää lisäksi mm. kohtaa Jes. 9:14–16 todistuksena siitä, että κεφαλή ymmärrettiin johtajana.¹⁴⁰ Bilezikian vastaa, että jakeissa olevan heprean ilmaisun 'pää ja häntä' kääntäminen muulla kuin κεφαλή-sanalla olisi puolestaan tehnyt metaforan käsittämättömäksi.¹⁴¹ Ehkä merkittävä on myös huomio, että juuri Tuomarien kirjan kääntäjä LXX:ssä on tunnettu siitä, että siinä sanat on käännetty sana sanaisesti, silloinkin kun näin toimien merkitys muuttuu kreikankieliselle lukijalle vaikeaksi ymmärtää.¹⁴² Liitteessä 1 listataan, miten Grudem jaottelee κεφαλή-sanan käytön kirjallisuudessa niin, että päätyy tulemaan, että sanalla ei ole lainkaan 'lähde/alkuperä' merkitystä.

Näyttää selvältä, että κεφαλή ei sanana kreikkalaisille todennäköisesti tuonut mieleen auktoriteetti- tai johtajamerkityksiä, jotka suomen ja englannin kielen pää-sanat käytössä ovat välittömästi läsnä. Ottaen huomioon, miten paljon antiikin kirjoittajat jättivät jälkeensä tekstejä, joissa pohditaan hallitsemista ja vallan käyttöä ja sen tapoja, voisi olettaa, että jos κεφαλή-sana olisi merkinnyt hallitsemista, johtajuutta tai auktoriteettia, sitä olisi käytetty huomattavasti enemmän näissä konteksteissa kuin on käytetty. Huomionarvoista on erityisesti teemamme kannalta, että miehen suhdetta vaimoon (joka oli todellinen hallintasuhde kaikissa näissä kulttuureissa) ei kuvata sanalla κεφαλή.¹⁴³ Digitaalinen sanahakuni vahvistaa kirjallisuudessa esitettyä: Esimerkiksi Aristoteles, joka kirjoitti paljon perheen hallinnoimisesta ja siitä, miten miehen tuli hallita naista, orjia ja lapsia, ei vaikuta käyttävän sanaa κεφαλή perheen sisäisiä suhteita kuvatessaan.¹⁴⁴

Antiikin teksteistä on tietääkseni löydetty vain kolme kohtaa, joissa κεφαλή-sana ilmenee ylipäättään perheyhteydessä. Ensimmäinen on *Hermaan Paimenessa*, jossa pään voi ymmärtää myös perheen hyvinvoinnin lähteenä. Toinen kohta

¹⁴⁰ Fitzmyer 1993, 85.

¹⁴¹ Bilezikian 1985, 238.

¹⁴² Anneli Aejmelaeus kiinnitti huomioni tähän asiaan.

¹⁴³ Fee 2005, 150.

¹⁴⁴ Käytin Perseuksen digitaalisen kirjaston englannin- ja kreikankielisten sanojen hakukonetta rinnakkain hakeakseni Aristoteleen teksteistä kohtia, jotka on käännetty 'rule' tai 'head'. Häneltä löytyykin paljon tekstinkohtia, jotka liittyvät perhekunnan hallitsemiseen, mutta taustalla olevat kreikankieliset ilmaisut ovat muita. Hakuni ei ollut järjestelmällinen, mutta sellaisenakin kuvaava. Aristoteles kirjoitti teemasta mm. teoksissaan *Politiikka* ja *Nikomakhoksen etiikka*.

kuvaa miestä nimeltä Gregorios, jonka isä sanoo olevansa Gregorioksen vaimon ja kolmen lapsen pää. Tämän tekstin kontekstissa κεφαλή-sanan voi nähdä kuvaavan nimenomaan lasten elämän ja suvun lähdettä ja alkuunpanijaa.¹⁴⁵

Johtopäätöksenä löydetystä voinee todeta, että sanan käytön mukanaan tuoma mielikuva määräytyy tekstikontekstin mukaan. Konteksti määrittää mihin sanalla halutaan viitata, johtajaan vai esimerkiksi elämän lähteeseen vai johonkin merkittävään tai näkyvään.

Katsotaan seuraavaksi sanan käyttöä Uudessa testamentissa.

Uudessa testamentissa

Taulukkoon 2 on koottu kohdat, jossa κεφαλή-sanaa on käytetty UT:ssa.

Taulukko 2. κεφαλή UT:ssa

MERKITYS UT:SSÄ	PAIKAT (ESIINTYMISKERRAT)	YHT. 76
ihmisen (tai eläimen) pää	evankeliumit (30) Apt.t. (4), Room. (1), 1. Kor. (7), Ilm. (19)	61
kulmakivi (εἰς κεφαλὴν γωνίας)	evankeliumit (3), Apt.t. (1), 1. Piet. (1)	5
Metaforinen käyttö		10
jokaisen miehen pää	1. Kor. 11:3	
naisen pää	1. Kor. 11:3, Ef.5:23	
Kristuksen pää	1. Kor. 11:3	
seurakunnan pää	Ef. 1:22, Ef. 5:23	
ruumiin -srk:n - pää	Kol. 1:18, Kol. 2:19	
hän joka on pää (srk:n)	Ef. 4:15	
valtojen ja voimien pää	Kol. 2:10	
Johdannaisia		
koota yhteen (kaiken Kristuksessa taivaassa ja maan päällä, käskyt), ἀνακεφαλαιουμαι	Ef. 1:10, Room. 13:9	

Näistä Uuden testamentin metaforisista merkityksistä on usein päätelty, että κεφαλή merkitsee päämiestä, valtiasta ja herraa, niin kuin Gyllenberg merkityksen ilmoittaa sanakirjassaan.

¹⁴⁵ Fitzmyer 1993, 87; Bilezikian 1985, 230–233.

Kun katsotaan yllä taulukoituja κεφαλή-sanan konteksteja tarkemmin, havaitaan Uuden testamentin ja Paavalin käyttävän sanaa samanlaisessa merkityksessä kuin muussakin kreikankielisessä kirjallisuudessa.¹⁴⁶ κεφαλή oli elämän lähde, paikka josta elämää virtaa ruumiin muihin osiin.¹⁴⁷ Myös jakeissa Ef. 1:22–23 voi nähdä pään elämän (täyteyden) lähteenä. Vieläkin selvemmin ajatus tulee esiin jakeissa Kol. 1:16–19, jossa Kristus päänä on alku, jonka kautta kaikki on luotu, joka ensimmäisenä nousi kuolleista ja jossa kaikki täyteys asuu. Sama teema toistuu myös jakeessa Kol. 2:10: Kristus on valtojen ja voimien pää, koska myös ne ovat hänen kauttaan luotuja. Hän riisuu ne aseista (Kol. 2:15), mutta ei ole tietenkään niiden johtaja. Auktoriteetti-merkitystä ei tässä ole tarpeen liittää itse pää-sanaan. κεφαλή merkitsi kaiken summaa, alkua ja loppua (vrt. Ef. 1:10, Room. 13:9). Jakeessa Ef. 5:23 Kristus seurakunnan päänä on oman ruumiinsa pelastaja, jonka esikuva on henkensä antanut Kristus, joka hoitaa ja ravitsee ruumistaan. Tämä ei viittaa auktoriteettiin tai hallintaan. Mies on samassa jakeessa myös naisen pää (kuten jakeessa 1. Kor. 11:3). Koko tekstijaksossa ei olisi mitään auktoriteettiin viittaavaa pelkän κεφαλή-sanan käytön vuoksi. Auktoriteetti ja hallintamerkitys siihen luetaan alistumiskehotuksen vuoksi. Tämän merkitystä ja alkuperää pohditaan seuraavassa osiossa.

Yhteenvetona UT:n kohdista on havaittavissa, että Kristus esiintyy niissä enemmän elämän lähteenä ja yhteen liittäjänä kuin Herrana tai kuninkaana. Silloin kun Kristuksesta puhutaan Herrana tai kuninkaana, käytetään muita metaforeja kuin κεφαλή-sanaa. On tärkeää tekstin ymmärtämisen kannalta pitää metaforat erillisinä. Vaikuttaa siltä, että näiden kohtien kontekstista on etsitty myös κεφαλή-sanan merkitystä sen sijaan, että merkitystä olisi ensisijaisesti etsitty siitä, miten sanaa käytettiin Paavalin aikaan tai muussa kreikankielisessä kirjallisuudessa.¹⁴⁸

4.1.3 κεφαλή-sanan merkitys naisen ja miehen suhteessa

Oliko mahdollista, että lause 'naisen pää on mies' olisi vienyt Paavalin aikalaisten ajatukset perhekunnan päähän ja auktoriteettiin? Roomalaisen perhekunnan pää (caput) oli myös juridinen termi (Korintti ja Efesos olivat Paavalin aikaan

¹⁴⁶ Tässä esitetyistä havainnoista lisää Bilezikian 1985, 241–252.

¹⁴⁷ Ef. 4:15–16: *kasvamme kaikin tavoin kiinni Kristukseen, häneen, joka on pää, josta koko ruumis, yhteen liitettynä ja koossa pysyen jokaisen jänteensä avulla, kasvaa rakentuakseen rakkaudessa*. vrt. Kol. 2:19

¹⁴⁸ Kroeger (1991) huomauttaa että, klassisen kreikan kreikka-englanti-sanakirjoissa, joista ensimmäinen ilmestyi vasta 1819, pää-sanana 'lähde/alkuperä' merkitystä ei usein mainittu. Kuitenkin varhaisemmissa kreikka-latina-sanakirjoissa κεφαλή-sanalle annettiin hänen mukaansa myös tämä merkitys.

roomalaisia kaupunkeja). Rooman lain mukaan vain yhtä laajan perhekunnan jäsentä pidettiin vastuullisena Rooman viranomaisille koko yksiköstä, joka koostui miehistä, naisista, lapsista ja orjista. Tämä rooli oli määrätty suvun vanhimmalle elossa olevalle miespuoliselle jäsenelle (*pater familias*). Hänestä suvun ajateltiin olevan lähtöisin. Samalla hän oli auktoriteetti ja ensimmäinen, ensisijainen. Hänellä oli kirjaimellisesti valta päättää esimerkiksi vastasyntyneen elämästä ja kuolemasta. Näyttää kuitenkin, että kreikankielellä *pater familiaksesta* ei käytetty κεφαλή-sanaa, koska siitä ei ole mainintoja sanakirjoissa.

Jakeen 1. Kor. 11:3 lisäksi ilmaisua miehestä naisen päänä käytetään ainoastaan jakeessa Ef. 5:23, jossa yhteydessä siihen liittyy myös ilmaisu naisen alamaisuudesta (ὑποτάσσω) miehelle. Alamaisuus ilman κεφαλή-sanaa mainitaan lisäksi seuraavissa kohdissa: 1. Kor. 14:34, Kol. 3:18, Ef. 5:21–22, 1. Piet. 3:1, Tit. 2:5. Mielenkiintoista on, että naisen alamaisuudesta suhteessa mieheen käytetään Uudessa testamentissa verbiä ὑποτάσσω, joka on mediumissa, antaen vaikutelman naisen omasta päätöksestä. On silmiinpistävää, että verbiä käytetään UT:n kirjeissä, jotka ovat eri aikaan ja eri kirjoittajien kirjoittamia. Kreikkalaisessa kirjallisuudessa verbiä ὑποτάσσω käytetään Lepän mukaan harvoin miehen ja naisen välistä suhdetta kuvattaessa. Hellenisti-juutalaiset tekstit käyttävät yleisesti muita termejä. Esimerkiksi Josephus ja Filon käyttävät verbiä ὑπακούω (totella) ja δουλεύω (palvella) kuvatessaan vaimon alempiarvoisuutta mieheen nähden.¹⁴⁹ Paavalin kiistanalaisissa kirjeissä käytetään naisen alamaisuudesta miehelle aina verbiä ὑποτάσσω, joka on sama verbi kuin Efesolaiskirjeessä puhuttaessa kristittyjen molemminpuolisesta alamaisuudesta toinen toisilleen:

Ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ,
αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὡς τῷ Κυρίῳ,
ὅτι ὁ ἀνὴρ ἐστὶ κεφαλὴ τῆς γυναικὸς,
ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας (Ef. 5: 21-23)

Tässä on huomion arvoista, että jakeessa 5:22 naisen alamaisuus mainitaan vain keskinäisen alamaisuuden sisällä, jopa niin että tässä jakeessa ei ole omaa verbiä. Sen sijaan orjia (Ef. 6:5, Kol. 3:22) ja lapsia (Ef. 6:1, Kol. 3:20) kehoitetaan tottelemaan isäntäänsä tai vanhempiaan (ὑπακούω). Jos κεφαλή-sanan haluaa

¹⁴⁹ Leppä 2000, 258.

rinnastaa perheen patriarkkaan, jonka alaisuudessa nainen oli, voisi olettaa, että miehestä olisi puhuttu myös lasten ja orjien päänä. Sellaista kohtaa Uudessa testamentissa ei kuitenkaan ole. Kenties sana ja sen käyttö on aidosti kirjoittajien tuoma tähän perheen sisäiseen kontekstiin.

Useat tutkijat ovat pyrkineet löytämään kreikkalais-roomalaisesta kulttuurista mallia, josta Kolossalaiskirjeen ja Efesolaiskirjeen kirjoittajat olisivat ottaneet vaikutteita ns. perheen tauluihin (Haustafeln), jotka määrittelevät alamaisuus- tai tottelevaisuussuhteet seuraavasti:

Vaimot, (olkaa alamaisia) miehillenne

Lapset, (totelkaa) isäanne

Orjat, (totelkaa) isäntiänne.

On esitetty, että malli olisi peräisin stoalaisilta, juutalais-hellenisteiltä¹⁵⁰ tai Aristoteleelta asti.¹⁵¹ Kreikkalais-roomalaisessa kulttuurissa oli itsestään selvää, että vaimot ja lapset olivat patriarkan alaisia ja tottelemisvelvollisia. On osoittautunut vaikeaksi löytää tekstejä, joissa nämä kolme paria olisivat olemassa samanaikaisesti ja samalla tavalla suhteessa toisiinsa kuin tässä perhekoodissa. Miehillä on ohjeita orjien ja naisten hallitsemisesta, mutta erikoisempaa on Uuden testamentin malli, jossa nimenomaan vähempiarvoista kehoitetaan alamaisuuteen miehille tai isännille. Ylipäätään usein ajateltiin, että nainen ei olisi edes kykenevä täyttämään velvollisuuksia. Vaikeaa on myös löytää sellaista vastavuoroisen kehotuksen mallia, joka on tyypillistä Uuden testamentin kirjeissä. Balch esittää, että Paavalin perhekoodin perusrakenne olisi peräisin jo Aristoteleelta, jonka kirjoitukset olivat uudelleen saatavilla ja vaikuttivat vuosituhannen vaihteen eri suuntien filosofien pohdintoihin. Aristoteles muistuttaa eniten Paavalia sikäli, että hän pohti paljon nimenomaan sitä, miten naisia, orjia ja lapsia tulisi hallita. Toisin kuin monille myöhemmille filosofeille, Aristoteleelle perhekunnan hallitseminen oli malli ja perusta myös valtion järjestäytymiselle ja hallinnalle. Ne liittyivät hänellä oleellisesti yhteen. Seuraava siteeraus Aristoteleelta on kuvaava hänen ajattelustaan:¹⁵²

¹⁵⁰ Crouch 1972.

¹⁵¹ Balch 1981.

¹⁵² Perseus Digital Library, Aristotle, Politics [1.1259a lines 37–41].

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0058%3Abook%3D1%3Asection%3D1259a>

ἐπεὶ δὲ **τρία μέρη τῆς οἰκονομικῆς ἦν, ἓν μὲν δεσποτική, περὶ ἧς**
εἴρηται πρότερον, ἓν δὲ πατρική, τρίτον δὲ γαμική (καὶ γὰρ γυναικὸς
ἄρχει καὶ τέκνων, ὡς ἐλευθέρων [40] μὲν ἀμφοῖν, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ
τρόπον τῆς ἀρχῆς, ἀλλὰ γυναικὸς μὲν πολιτικῶς τέκνων δὲ βασιλικῶς:

And since, as we saw, the science **of household management** has three divisions, **one the relation of master to slave**, of which we have spoken before, **one the paternal relation, and the third the conjugal**—for it is a part of the household science **to rule over wife and children** (over both as over freemen, yet not with the same mode of government, but **over the wife to exercise republican government and over the children monarchical**);

Vaikuttaa uskottavalta, että jossain muodossa vaimojen ja miesten, lasten ja isien, ja orjien ja isäntien suhteista oli yleisiä ajatuksia. Kuitenkin ajatus, että Paavalin aikaan olisi ollut jokaisen tiedossa oleva aristoteelinen perhekoodi, jossa juuri tuon yllä esitetyn mallin parit olisivat olleet, on ilmeisesti varsin hypoteettinen, joskin mahdollinen ajatus. Joka tapauksessa Paavali (ja Aristoteles) poikkesi monista ajan filosofiista, joiden mielestä oli vähäarvoista miettiä perheeseen tai vaimoon liittyviä kysymyksiä.

4.1.4 Miksi metaforan päästä ja alamaisuudesta?

On arveltu, että Efesolaiskirjeen lausuma miehestä vaimon päänä ja vaimon alamaisuus miehelle voi liittyä siihen, että kirjeellä haluttiin vahvistaa vaimon yhteyttä, identiteettiä ja sitoutumista omaan mieheensä – isänsä sijaan.¹⁵³ Pater familias -järjestelmän vuoksi nainen saattoi olla hyvin etäisenkin miehen alaisuudessa. Lisäksi juuri Paavalin aikoihin oli sekaannusta siitä, kuuluiko nainen isänsä vai aviomiehen perhekunnan alaisuuteen. Augustuksen uudistus oli saattanut vaimon hänen isänsä alaisuuteen aviomiehen sijaan. Augustus oli halunnut lisätä avioliittojen stabiilisuutta ja kansakunnan moraalia, mutta käytännössä uudistuksen vaikutukset olivat päinvastaiset. Claudiuksen (ja Paavalin!) aikaan yritettiin ensimmäisiä kertoja lopettaa käytäntö, jossa vaimon huoltajuus oli automaattisesti hänen isänsä perheellä. Tässä kontekstissa voisi ajatella, että ns. perheen taulut palvelivat tarkoitusta liittää vaimo mieluummin omaan mieheensä kuin isänsä sukuun.¹⁵⁴

Sekä Uuden testamentin kirjeissä, että lähinnä vastaavissa juutalaisissa kirjoituksissa perheen taulujen jokaiseen riviin liittyi sitä selittävä kommentaari. Tästä syystä on oletettu, että tämä rakenne poimittiin Efesolaiskirjeeseen ajan

¹⁵³ Kroeger 1987, 1993. Samalla tavalla miehen pää oli Kristus (pater familiaksen sijaan)

¹⁵⁴ Kroeger 1987, 1993.

filosofisesta ajattelusta, mutta niin, että sille annettiin uusi kristillinen merkitys.¹⁵⁵ Kristillinen rakkaus merkitsi rakkautta, joka oli valmis palvelemaan itseään uhraavasti toista, alistumaan toiselle, nainen miehelle niin kuin jo Aristoteleen perhekoodi ja roomalainen laki vaati, mutta myös mies naiselle (Ef. 5:21–22). Tämä oli epäilemättä uusi ja radikaali ajatus esitettäväksi vakavasti otettavana vaihtoehtona arjen elämään.¹⁵⁶

Ei ole syytä olettaa, että varhaisemmassa Korinttilaiskirjeessäkään Paavali olisi lähtenyt ajamaan muunlaista yhteiskunnallista vallankumousta senkään takia, että hän vielä tuolloin uskoi Kristuksen pikaiseen paluuseen. Hän halusi kuitenkin saada perhekuntien jäsenet arvostamaan toisiaan toistensa häpäisemisen sijaan, jotta seurakunta voisi kasvaa ja rakentua rakkaudessa. Luomiskertomuksen kuvaus miehen ja naisen yhteydestä ja vastavuoroisesta riippuvuudesta toimi teologisena perustana: Luomiskertomuksessa miestä kehoitetaan jättämään perheensä liittyäkseen vaimoonsa (1. Moos. 2:24, 1. Kor. 6:16). Luomisessa naisen elämän lähde – pää – oli mies, samalla tavalla kuin miehen elämän lähde oli Kristus (pater familiaksen sijaan).

κεφαλή-sana saattaisi liittyä tähän. Paavali kääntää *patria potestasin* auktoriteetin jopa elämään ja kuolemaan päälaelleen: Hierarkiassa korkein onkin elämän antaja ja vielä niin että hän antaa omasta elämästään toiselle. Jae 1. Kor. 11:3 toimii myös muistutuksena siitä, että häpeällinen käyttäytyminen häpäisee naisen lisäksi miehen, koko perhekunnan ja seurakunnan. Olivathan nämä yhteisöt elämän lähteitä fyysisessä ja hengellisessä mielessä. Tässä jaksossa κεφαλή-sanan merkitys 'lähde' tai 'alkuperä' näkyy myös siinä, että Paavali viittaa jakeissa 11:8–9 luomiskertomukseen ja siihen, että nainen on lähtöisin miehestä.^{157, 158}

Myöhemmin kristologisten debattien keskellä juuri jae 1. Kor. 11:3 oli huomion kohteena, sillä se oli harhaoppisiksi julistettujen ryhmien, kuten areiolaisten suosiossa. Useat varhaiskirkon vaikuttajat tulkitsivatkin areiolaisista poiketen jakeessa viitattavan elämän lähteeseen luomisessa. Areiokselle, jolle Jumalan ehdoton ykseys oli luovuttamatonta, kirjoitti: *'Isä on olemukseltaan Pojalle vieras, koska hän on aluton. Tiedä siis, että ykseys on, ja ettei kakseutta*

¹⁵⁵ Birkey 2005, 149; Instone-Brewer 2004.

¹⁵⁶ Badiou (2011, 149) esittää, että Paavali omaksuu tekniikan, jota hän kutsuu toispuoliseksi symmetriaksi: Paavali yrittää saada tasa-arvon mukaan tekemällä epätasa-arvoisesta säännöstä vastavuoroisen. Vrt. 1. Kor. 7:4.

¹⁵⁷ Fee 2005, 151.

¹⁵⁸ Fung (1993, 76–82) esittää, että Kristuksen ruumis -metaforan tarkoitus oli korostaa kristittyjen keskinäisen yhteyden merkitystä, ja toisaalta metafora Kristuksesta tämän ruumiin päänä kuvaa Kristuksen yhteyttä seurakuntaansa ja sen jokaiseen jäseneseen elämän antajana.

ollut ennen kuin se tuli olevaksi'. Hän kirjoitti yllä olevan lauseensa Eudorokselle, jonka teologia on subordinationismin esihistoriaa. Tähän ajattelutapaan ei sopinut Poika, joka olisi ollut olemuksellisesti yhtä Isän kanssa, vaan Poika ymmärrettiin Isän luomaksi, kuten muutkin alemmat oliot.¹⁵⁹ Esimerkiksi kirkkoisä Athanasios näki hierarkian Jumalan ja Kristuksen välillä uhkaavan kristinuskon ydintä ja kysyi, eikö Kristuksen täydy olla Jumalan kanssa samaa olemusta, jotta hän voisi toimia ihmiskunnan ja Jumalan välittäjänä ja pelastajana.¹⁶⁰

4.2 Pään peittämisestä

4.2.1 Oliko naiselle häpeällistä hunnuttamattomuus vai avoimet hiukset?

Paavali käyttää κεφαλή-struktuuria osana teologista perustelua ohjeille, joita hän antaa pään peittämisestä. Todennäköisesti korinttilaiset, kenties Khloen väki (1:11), olivat tuoneet muiden asioiden ohella myös tämän hiuksiin tai pukeutumiseen liittyvän asian Paavalin tietoon. Jakeista 11:4–11:7 ja 11:13–16 voimme päätellä jotain siitä, mikä on ongelma, johon Paavali tarttuu ja mikä hänen käytännöllinen ohjeistuksensa on. Näiden jakeiden välinen osio, jakeet 11:7b–11:12 (ja 11:3), muodostavat Paavalin teologisen perustelun, jota hän käyttää saadakseen korinttilaiset näkemään asian kuten hän. Näissä jakeissa ei mainita pään peittämistä tai peittämättömyyttä, vaan mieluummin tarkastellaan miehen, naisen ja Jumalan (ja enkelien) keskinäistä suhdetta.

Ennen varsinaiseen tekstiin siirtymistä ja sen ymmärtämisen helpottamiseksi on selvitettävä, miten korinttilaiset todennäköisesti peittivät päänsä ja minkälainen käyttäytyminen olisi ollut tuolloin ollut häpeällistä. Tarkoittaako Paavali pään peittämisellä jonkinlaisen hunnun tai vaatekappaleen käyttämistä vai avonaisten hiusten sitomista kiinni pään päälle? Yleensä tutkijat ovat valinneet toisen näistä selityksistä lähtökohdakseen.¹⁶¹ Silloin ongelmaksi jää, miten sovittaa huntuteoria yhteen sen kanssa, että jakeessa 15 todetaan pitkien hiusten toimivan (pään) peitteenä, tai miten sovittaa avointen hiusten teoria yhteen pään peittämisestä merkitsevien ilmausten kanssa.

¹⁵⁹ Annala 1993, 108–112.

¹⁶⁰ Annala 1993, 115.

¹⁶¹ Mm. Winter 2003, Thiselton 2000, Keener 2005, Peters 2009, Gill 1990 ja Fee 2005 valitsevat huntuteorian, kun taas mm. Dunn 1998, 590; Schüssler Fiorenza 1978, Malina & Pilch 2006, Thompson 1988, Gundry-Volf 1997 ja Padgett 1984 tulkitsevat Paavalin puhuvan avoimista hiuksista.

Varsin yksimielisiä ollaan siitä, että kyseessä on jokin kulttuurinen tapa, joka tuottaa häpeää naiselle (ja toisten mukaan myös miehelle) itselleen ja muille, varsinkin aviomiehelle. Tuon ajan kreikkalais-roomalaisessa kulttuurissa häpeän tuottaminen ei ollut vähäpätöinen asia.¹⁶² Siksi häpeän välttäminen toimi vahvana argumenttina.¹⁶³

Pään peitteen tulkitseminen hunnuksi tai joksikin vaatekappaleeksi perustuu käsitykseen, että Palestiinassa, Kreikassa ja Roomassa aviovaimot peittivät päänsä liikkeessaan julkisilla paikoilla.¹⁶⁴ Usein ajatellaan myös, että heidän oli välttämätöntä ja pakollista tehdä niin. Payne (2009) haastaa tämän käsityksen varsin vakuuttavasti käyden läpi pääasialliset argumentit, joita on käytetty. Judaistiikan professori Tal Ilan on puolestaan kyseenalaistanut käsityksiä juutalaisten naisten ja miesten pään peittämisestä. Käyn jatkossa läpi keskustelusta siltä osin kun se vaikuttaa käsillä olevan tekstin tulkintaan.

Arkeologinen todistusaineisto koostuu muun muassa patsaista ja maalauksista lähinnä Rooman ympäristöstä. Niissä hunnutetut naiset esiintyvät kuitenkin useimmiten tilanteissa, jotka liittyvät häärituaaleihin, suremiseen tai kultilliseen uhraamiseen.¹⁶⁵ Häissä tai hautajaisissa juuri pukeutuminen liittyi erityistilanteeseen ja merkityksiin siinä. Roomalaisessa uskonnollisessa kultissa sekä naiset että miehet peittivät päänsä tiettyjä rituaaleja suorittaessaan, ilman sukupuolieroja.¹⁶⁶ Siksi tästä todistusaineistosta ei voi tehdä johtopäätöstä, että hunnuttautuminen olisi ollut yleisenä tapana tai ainakaan vaatimuksena. Roomalaisen yläluokan naiset taas mielellään kiinnittivät hiuksensa päänsä päälle. Heiltä kului myös paljon aikaa tukkalaitteisiin ja vastaaviin koristeluihin.

Lisäksi on viitattu keisari Augustuksen säätämiin lakeihin, joilla pyrittiin pukeutumista säätelemällä erottamaan säädyllinen roomalainen ylimmän luokan nainen aviorikkojista tai prostituoiduista. Prostituoiduilla tai aviorikkojilla ei ollut oikeutta käyttää aviohuntua, pään takaosan päälle vedettävää huivin kaltaista vaatekappaletta. Roomalaisen matronan, virallisen aviovaimon, säädyllinen pukeutuminen oli naisille jopa juridinen suoja, merkki seksuaalisesta

¹⁶² kts. esim. deSilva 2000.

¹⁶³ Esimerkiksi häpeällinen aviorikos saattoi johtaa vaimon kunniamurhaan ennen kuin Augustus sääti lex Iulian (17 eKr.), jonka mukaan miehen oli vietävä vaimon aviorikos oikeuteen, jos ei halunnut joutua itse rangaistusten alaiseksi.

¹⁶⁴ Esim. Keener (1992, 27) myöntää kuitenkin, että tästä käytännöstä on vähäistä näyttöä Kreikassa, mutta valitsee silti huntuteorian, vedoten mahdolliseen ristiriitaan idästä saapuvien siirtolaisten kanssa.

¹⁶⁵ Esim. Gill 1990, 252–255.

¹⁶⁶ Oepke 1971, 562.

pidättyvyydestä ja kunniaista. Aviohuntu ei sinällään ollut kuitenkaan ainoa merkki, jolla nainen ilmaisi asemansa ja statuksensa yhteiskunnassa. Pukeutumiseen kuului muitakin matronan vaatekappaleita (kuten stola), joita laki ei kuitenkaan pakottanut käyttämään, mutta kielsi prostituoituja ja aviorikkoja käyttämästä niitä. Antiikin kirjailijat (miehet) myös viittasivat huntuuun vaatimattoman, hyveellisen naisen yhteydessä. Näistä teksteistä on kuitenkin vaikea tehdä pitkälle vietyjä johtopäätöksiä siitä, mikä oli käytännössä tapana. Ainakaan niistä ei voi päätellä, että muunlaisia pukeutumistapoja ei olisi ollut.¹⁶⁷ Mm. runoilija Ovidius (43 eKr.–17 jKr.) kuvailee roomalaisten lukemattomia erilaisia tapoja laittaa hiuksensa.¹⁶⁸

Sekaannusta aiheuttavat usein myös rabbiinisten säädösten käännökset tai sanojen merkitykset. Usein siteerataan sääntöä, jonka mukaan miehen velvollisuus oli erota vaimosta, joka meni ulos ”pää peittämättömänä”.¹⁶⁹ Payne ja Ilan viittaavat samaan kohtaan (m. Ketub 7:6), mutta toteavat kohdan viittaavan naiseen, joka kulkee hiukset valtoimenaan (unbound hair). Talin johtopäätös rabbiinisista teksteistä laajemmin on, että ensisijainen vaatimus oli, että nainen ei kulje hiukset avoimina. Jos mies päästi naisen hiukset vapaaksi, hän joutui maksamaan korvauksen. Nimenomaan avoimiin hiuksiin liittyi häpeä, enemmän kuin hunnuttamattomaan päähän. Vanhassa testamentissa ei myöskään ilmene, että naisen pään peittäminen jollain materiaalilla olisi ollut yleinen tapa tai vaatimus. Payne huomauttaa myös, että vaikka tiettyjen juutalaisten kirjoittajien teksteissä naiset rajataan tiukasti kodin piiriin (näin myös Ilan), niin Uusi testamentti osoittaa selkeästi, että käytäntö ei ollut laajalle levinnyttä edes Palestiinassa. Vastaavasti vaikka samat kirjoittajat idealisoivat pään peittämistä, ei ole voitu osoittaa, että naisten pään peittäminen olisi ollut laajasti hyväksytty sosiaalinen vaatimus tai että puuttuvaa kangasmateriaalia pään päällä olisi pidetty yleisesti häpeällisenä.¹⁷⁰

Kreikasta ei ole todisteita yleisestä pään peittämisestä ainakaan varakkaampien naisten parissa Paavalin aikaan. Hunnun yleisyydestä tai siitä, miten hiuksia pidettiin tavallisen tai köyhemmän kreikkalaisen ja roomalaisen kansanosan parissa, ei myöskään ole juuri tietoa. Sen sijaan hunnuttautumisen on

¹⁶⁷ Winter 2003, 42, 83–84.

¹⁶⁸ Payne 2009, 157.

¹⁶⁹ Esim. Rouselle 1992, 315; Kroeger 1993, 376.

¹⁷⁰ Ilan 1995, 128–132; Payne 2009, 161–162.

esitetty olevan yleinen mentäessä Kreikasta itään.¹⁷¹ Palestiinan osalta Ilan asettaa tulkinnan hunnuttautumisvaatimuksesta kuitenkin kyseenalaiseksi, kuten yllä mainittiin.

Sen sijaan käytettävissä oleva aineisto ja tutkijoiden mielipiteet ovat yksikäsitteisiä sen suhteen, että avoimia hiuksia pidettiin hyvin häpeällisenä niin juutalaisten, kreikkalaisten kuin roomalaistenkin parissa. Kreikkalais-roomalaisessa kontekstissa leikatut hiukset olivat myös rangaistus aviorikoksesta.¹⁷² Tacitus (98 jKr.) raportoi myös vastaavasta saksalaisesta tavasta, jossa hiusten leikkaaminen kuului rangaistukseen aviorikoksesta. Dio Chrysostom (100 jKr.) kertoo laista Kyproksella, jonka mukaan aviorikokseen syylliseltä tulee leikata hiukset. Myöhemmässä juutalaisissa rabbiinisessa kirjallisuudessa puolestaan käsiteltiin runsaasti Mooseksen lain säädöstä aviorikosepäilyn tapauksessa, jossa papin tuli avata epäillyn hiukset.¹⁷³ Avoimet hiukset liittyivät kirjallisten lähteiden mukaan myös Korintissakin suosittuihin mysteerikultteihin.¹⁷⁴

Jakeiden 11:2–16 tulkinnan kannalta merkittävää todistusaineistoa ovat Korintista itsestään löydetty isommat ja pienemmät patsaat ja kolikot, jotka ajoittuvat vuosituhannen vaihteesta toisen vuosisadan alkupuolelle. Thompson¹⁷⁵ on koonnut näistä arkeologisista löydöistä kuvia, joista on nähtävissä miehen tai naisen pää. Aineisto koostuu marmoripatsaista, pienemmistä savipatsaista ja kolikoista. Naisia esittäviä patsaita on 11 kappaletta.¹⁷⁶ Näistä vain yhdellä maalaista tai palvelijaa esittävällä naisella on hiukset peittävä päähine päässään. Muilla hiukset on sidottu tai palmikoitu pään päälle eri tavoin. Ensimmäisen vuosisadan lopulla ja toisella vuosisadalla yleistyivät suuremmat, koristeellisemmat kampaukset, joissa on enemmän isompia kiharoita ja palmikointeja otsan yläpuolella ja pään päällä. Patsaiden naiset esittävät ilmeisesti eri yhteiskuntaluokkia, sillä osa patsaista on tehty halvemmassa materiaalista ja osa kalliimmasta. Lisäksi Korintin kaivauksissa on löydetty satoja koristeellisia hiuspinnejä, joita naiset käyttivät hiustensa kiinnittämiseen. Kolikoissa esiintyvät samanlaisessa hiukset ylös sidotussa kampauksessa ilman muuta pään peitettä

¹⁷¹ Keener 1993, 585.

¹⁷² Winter 2003, 82–83 ja Payne 2009, 172.

¹⁷³ Payne 2009, 171–172. Vrt. 4. Moos. 5:18.

¹⁷⁴ Payne 2009, 162–163.

¹⁷⁵ Thompson 1988, 106–113.

¹⁷⁶ Patsaista yksi esittää nuorta tyttöä. Tyttö on ainoa, jolla on suoria hiuksia, ja nekin vain otsatukkana, kun muut hiukset on palmikoitu pään päälle.

keisari Caligulan äiti Agrippina vanhempi (14 eKr.–33 jKr.), keisari Claudiuksen vaimo Agrippina nuorempi (15–59 jKr.) ja Livia, Augustuksen vaimo (58 eKr.–29 jKr.). Yhdessä kolikossa kuvataan todennäköisesti myös Liviaa, mutta tällä kertaa niin, että vaate peittää pään takaosan. Samalla tavalla pään takaosan peittävässä vaatetuksessa esiintyy myös keisari Augustus Korintin foorumilla olevassa suuressa patsaassa, jossa hän suorittaa uhraamisrituaalia.¹⁷⁷

On vaikea kuvitella, miksi ihmiset olisivat tehneet itsestään tai arvohenkilöistä patsaita tai kolikoita pää peittämättöminä, jos se olisi ollut niin häpeällistä kuin minä useat tutkijat sitä pitävät. Tämä olisi erikoista varsinkin, kun juuri Augustus hyödynsi kuvia (patsaita ja kolikoita) keisarillisen perheen naisista luodakseen esimerkkiä muualle Rooman valtakuntaan siitä, miten säädyllisen naisen tuli pukeutua.¹⁷⁸ Myös Thiselton ohittaa tämän aineiston merkityksen kommentaarissaan, jossa hän käsittelee pään peittämiskysymystä muuten laajalti. Sen sijaan mm. Malina & Pilch toteavat, että Välimeren maissa antiikin aviovaimojen tuli palmikoida hiuksensa osoittaakseen siviilisäätään, jotta he eivät olisi häpäisseet miestään. He tulkitsevat Paavalin tarkoittavan peittämättömyydellä palmikoimattomuutta.¹⁷⁹

Tutkijoiden tulkinnat ovat hyvin ristiriitaisia, mutta minusta on mahdotonta ohittaa paikan päältä löydetystä patsaista saatavaa kuvaa, varsinkin kun patsaat eivät näytä kuvaavan esimerkiksi jumalattaria, vaan valtaosin tavallisia ihmisiä. Lukemani perusteella on kenties mahdollista, että pään takaosan päälle vedettävä aviohuntu (joka paljasti kampauksen) oli valinnainen käytäntö, jolla osoitettiin haluttaessa tai tilaisuuden vaatiessa statusta ja asemaa tai suojauduttiin osaltaan kenties ei-toivotuilta lähestymisy yrityksiltä. Todennäköisesti Korintin kaltaisessa ”kansojen sulatusuunissa” eli myös rinnakkain erilaisia tapoja.¹⁸⁰

Tulkitsen löydöksiä niin, että ensimmäisen vuosisadan Korintissa naisten pään peittämättömyys ei ollut lainkaan verrattavissa siihen häpeään, joka olisi seurannut hiusten ajamisesta pois, kuten Paavali jakeissa 11:5–6 antaa ymmärtää. Todennäköisesti koristeelliset kampaukset olivat joillekin naisille mieluummin

¹⁷⁷ Gill (1990, 253) kirjoittaa, että Pompeijista on myös maalaus talon atriumin seinällä, jossa yleensä kuvat esi-isistä olivat esillä, joissa mies ja vaimo esitetään päät peittämättöminä, naisella kädessä kirjoituslusta ja miehellä papyrusrulla.

¹⁷⁸ Winter (2003; 2001, 129) ihmettelee ristiriitaa varhaisemmassa kirjassaan, mutta toteaa vain lyhyesti, että kyseessä täytyy olla ”patsastyypit”. Tai niitä käytettiin kenties yksityiskodeissa. Myöhemmässä kirjassaan hän ei mainitse näitä löytöjä lainkaan.

¹⁷⁹ Malina & Pilch 2006, 107.

¹⁸⁰ On myös selvää, että naisten kampaukset herättivät intohimoja ainakin ajan miehissä: keisareissa, runoilijoissa, filosofeissa. Naisten ajatuksia asiasta ei ilmeisesti ole säilynyt.

muodikkaita päätellen patsaistakin näkyvästä trendistä entistä suurempaan koristeellisuuteen, joka tosin ei vielä Korinttilaiskirjeen kirjoittamisen aikaan ollut huipussaan (1. Tim 2:9; 1. Piet. 3:3).¹⁸¹ Joka tapauksessa on todennäköistä, että Korintin seurakunnassa syntyi ristiriitaisia tuntemuksia hiusmuodin suhteen. Selvää on, että pukeutumisella oli iso merkitys tavalla, joka on meille kovin vieras, mutta auttaa ymmärtämään naisten pukeutumisohjeita myös toisessa roomalaisessa kaupungissa Efesoksessa (1. Tim 2:9). 'Olet se, miltä näytät' – sopi kuvaamaan pukeutumisen merkitystä.¹⁸²

4.2.2 Oliko miehen pään peittäminen häpeällistä?

Useimmiten Paavalin ajatellaan kohdentavan sanomansa nimenomaan naisille, mutta on myös tutkijoita, jotka pitävät merkityksellisenä sitä, että Paavali aloittaa ohjeistuksensa kohdellamalla sanansa nimenomaan miehille: miesten ei tule peittää päätään (11:7) tai miehille on häpeällistä, jos heillä on jotain päältä alas tulevaa (11:4), sillä se häpäisi Paavalin mukaan heidän päänsä. Teksti ei sinällään paljasta, viittaako Paavali tässä siihen, että päänsä peittävä mies häpäisee oman fyysisen päänsä vai metaforisen päänsä, Kristuksen.

Olivatko tuon ajan kulttuurissa sitten miehen pitkät hiukset tai pään peittäminen häpeällistä? Yleisesti ottaen sekä roomalaisten että kreikkalaisten miesten hiukset olivat lyhyet.¹⁸³ Pitkiin hiuksiin liittyvän häpeän on ajateltu viittaavan naismaiseen mieheen ja homoseksuaalisuuteen. Erityisen häpeällistä tämä olisi ollut seurakunnan keskellä rukoiltaessa ja profetoitaessa.¹⁸⁴ Ajatusta tukevat joidenkin ajan kirjoittajien kriittiset kommentit liittyen miesten provokatiiviseen tapaan laittaa hiuksensa.¹⁸⁵

Hypoteesin heikkous on siinä, että oli muitakin miesryhmiä, joilla oli pitkät hiukset. Pitkähiuksisina antiikin lähteissä kuvataan ainakin barbaareja tai

¹⁸¹ Lähtökohtaoletuksena on usein ollut, että naisten elämä ja liikkumatila oli rajattu kodinpiiriin, ja he eivät esimerkiksi osallistuneet miestensä kanssa sosiaalisille aterioille, toisin kuin Roomassa oli alkanut tulla tavaksi vuosituhanen vaihteessa. Kuitenkin tiedämme, että Korintin seurakunnassa naiset olivat mukana aterioilla. Osiekin ja MacDonaldin (2006, 1–12) mukaan tutkijoiden mallit ovatkin olleet liian jäykkiä. Siitä, että naiset ovat miesten kirjoittamissa lähteissä sosiaalisissa tilanteissa näkymättömiä, ei pidä päätellä, etteivätkö naiset olisi olleet julkisilla paikoilla mukana. Tätä osoittaa sekin, että todistetusti naiset harjoittivat ammatteja ja toimivat liike-elämässä. (vrt. Lydia, purppurakauppias, jolla oli oma perhekuunta.)

¹⁸² Winter, SBL Forum article.

¹⁸³ Thompson 1988, 99–111 ja Payne 2009, 202.

¹⁸⁴ Esimerkiksi Murphy-O'Connor 1976, 621 ja Payne 2009, 141–146. Payne viittaa myös myöhäisempiin kirkkoisiin kuten Johannes Krysostomiin ja Ambrosiukseen, jotka ymmärsivät Paavalin viittaavan miesten pitkiin hiuksiin.

¹⁸⁵ Kts. Thiselton 2000, 823–825.

maalaisia.¹⁸⁶ Emme kuitenkaan tiedä oliko heitä kirjeen vastaanottajien joukossa. Olisiko Paavali, joka halusi viedä evankeliumia nimenomaan pakanoille, kutsunut heidän tapaansa pukeutua häpeälliseksi? Sanoi hän, että ”**Jokainen** mies, joka rukoilee tai profetoi pää peitettynä, häpäisee päänsä”. Jos barbaareihin ja maalaisiin suhtauduttiinkin provinssien pääkaupungeissa halveksien, tämä tuskin koski filosofeja, joiden hiukset olivat myös usein pitkät. Lisäksi pitkien hiusten nimittäminen häpeälliseksi olisi ollut sopimaton ajatus esitettäväksi alkuperäisille korinttilaisille, jotka olivat ylpeitä siitä, että he olivat ”pitkätukkaisten akaialaisten” jälkeläisiä.¹⁸⁷

Myös nasiirilupauksen tehneet miehet antoivat hiustensa kasvaa vapaasti. Paavalilla itsellään kerrotaan olleen pitkät hiukset uhrilupauksen tähden silloin kun hän oli aiemmin käynyt Korintissa (Apt.t. 18:18). Uskonnolliselle nasiirilupauksen tehneelle juutalaiselle pitkät hiukset olivat mieluummin kunnia kuin häpeä (4. Moos. 6:1–21). Näistä syistä Bushnell kääntää jakeen 14 yksinkertaisena faktan toteamisena ilman kysymysmerkkiä: ”*Ei edes¹⁸⁸ luonto opeta teille, että pitkät hiukset ovat miehelle häpeäksi.*” Nykykäännösten yleinen kysymysmuoto (”Eikö luontokin opeta..?”) saattaisi lisäksi Paavalin käyttäytymisen ristiriitaan hänen oman opetuksensa kanssa.

Toinen vaihtoehto on, että Paavali tarkoitti häpeällisellä pään peittämisellä toogaa, jonka miehet vetivät päänsä päälle mm. uhratessaan roomalaisessa valtionkultissa.¹⁸⁹ Näitä tehtäviä eivät hoitaneet erilliset papit, vaan se kuului yhteisössä korkeassa asemassa olevien toimenkuvaan. Sellaisia henkilöitä saattoi olla useita Korintin seurakunnassa, kuuluihan siihen monia vaikutusvaltaisia, korkeassa asemassa olevia tai varakkaita miehiä ja naisia. Joukossa oli synagogan esimiehiä (Crispus ja Stefanos), liikemiehiä tai muuten matkustelevia ja ainakin kohtuullisen varakkaita ihmisiä (Aquila, Priscilla, Foibe, Gaius, Sostenes) ja korkeita virkamiehiä (Erastos).¹⁹⁰ Esimerkiksi Erastos nousi ilmeisesti

¹⁸⁶ Payne 2009, 202.

¹⁸⁷ Bushnell 1921, 105.

¹⁸⁸ Bushnellin mukaan οὐδὲ-sana esiintyy merkityksessä ’ei edes’ jakeissa: 1. Kor. 5:1; 1. Kor. 14:21; Gal. 2:3; 6:13; Heb. 8:4; 9:18. Hän kääntää jakeen 14 ”Nor doth nature teach you..” Payne puolestaan löytää Paavalin kirjeistä kymmenen jakeita, joissa sanaa käytetään merkityksessä ’ei edes’ (not even): Room. 3:10; 1. Kor. 4:3; 5:1; 11:14; 14:21; 15:13,16; Gal. 2:3; 5; 6:13. Hänen mukaansa Paavali käyttää tätä konjunktiota tyypillisesti liittääkseen toisiinsa ilmaisuja, jotka vahvistavat tai tarkentavat yhtä yksittäistä ajatusta. οὐδὲ viittaa yllä mainituissa kohdissa aina edeltävään asiaan. Liittäminen voi ilmetä eri tavoin. Konjunktiota voidaan käyttää esimerkiksi liittämään toisiinsa käsitteellisesti erilaisia ilmaisuja yhden ajatuksen välittämiseksi. (Payne 2009, 200; 338–339.)

¹⁸⁹ Gill 1990, 246–251.

¹⁹⁰ Theissen 2004.

myöhemmin kaupungin varainhoitajasta vieläkin korkeampaan virkaan. Näin hän kristityksi käännyttyään eteni yhä sosiaalisessa asemassa. (Room. 16:23).¹⁹¹

Näissä tapauksissa pään peittäminen liittyi korkeaan asemaan yhteisössä. Paavalin päänpeittämiskiellossa onkin nähty jopa kätketty Rooman valtakunnan vastainen, anti-imperialistinen viesti, sillä pään peittäminen kuului nimenomaan roomalaisen kultin harjoittamiseen. Rooman keisarit näkyivät eri tavoin Korintin julkisessa tilassa pää peitettyinä.¹⁹² Paavali halusi tämän tulkinnan mukaan kieltää miehiltä mahdollisuuden jumalanpalveluksessa korostaa statustaan ja asemaansa peittämällä päänsä profetoidessaan tavalla, johon he olivat tottuneet aiemmassa elämässään. Itsensä korottaminen jumalanpalveluksessa häpäisi Kristuksen.

Jakeen 11:4 sanamuoto κατά κεφαλῆς ἔχων sopiikin hyvin kuvaamaan roomalaisten käyttämää toogaa, joka roikkui pään päältä alaspäin. Toisaalta se sopii myös Bushnellin (1921) esittämään ajatukseen, että Paavali viittaisi juutalaisiin miehiin, jotka peittivät yhä päänsä rukoushuivilla. Miehet käyttivät sitä nimenomaan rukouksen yhteydessä, mikä sopisi tekstijaksomme kontekstiin. Tosin todistusaineisto juutalaisten tavoista on myöhemmältä ajalta, eikä ole varmaa tietoa siitä, oliko tapa käytössä Paavalin aikaan.

5 Käännös ja argumentin rakenne

Tekstijakson käännöksen ja myöhemmin esitettävän tulkinnan lähtökohtana on, että Paavali käytti tarkoituksellisesti κεφαλή-sanaa samanaikaisesti sekä metaforisessa että konkreettisessa merkityksessä. Tulkinnan kannalta kriittisempi on oletus, että Paavali tarkoitti pään peittämättömyydellä jakeissa 11:5–6 nimenomaan valtoimenaan olevia hiuksia ja niiden häpeällisyyttä. Pidän tätä todennäköisimpänä vaihtoehtona ottaen huomioon luvun 4.2 taustaselvitykset.

Jotta Paavalin metaforinen kieli ja sanojen erilaiset merkitykset eivät katoa käännöksessä, κεφαλή-sanan käännöksenä säilytetään kaikkialla 'pää'. Samasta syystä kreikan peittää-verbin ja peittämätön-adjektiivin eri muodot¹⁹³ naisista ja miehistä käännetään aina myös suomeksi peittää-verbillä ja peittämätön-adjektiivilla siitä riippumatta, mikä niiden merkityssisältö oli kuulijoille asiayhteydessään (11:5–7;13). Näin siksi, että Paavali vaikuttaa tarkoituksella käyttäneen samoja ilmaisuja miehistä ja naisista. Tässä yhteydessä on syytä

¹⁹¹ Meggitt 2004, 219–225.

¹⁹² Peters 2009. Peters esittää myös, että kehoitus naisille peittää päänsä saattoi Korintin kontekstissa tuoda kuulijoiden mieleen kuvan siitä, että naisten tulisi pukeutua kuin papittarien.

¹⁹³ Naisia koskien: ἀκατακάλυπτο (11:5), κατακάλυπτεται (11:6), κατακαλύπτεσθω (11:6), ἀκατακάλυπτον (11:13); miehiä koskien: κατακαλύπτεσθαι (11:7).

kiinnittää huomiota siihen, että jakeessa 11:4 (toisin kuin jakeessa 11:7a) miehistä puhuttaessa, ei käytetä 'peittää'-sanaa, vaan ilmaisu on kielellisesti toinen.

Jakeen 11:14 käännös poikkeaa yleensä esitetyistä käännöksistä sikäli, että Bushnellia seuraten kysymysmerkki jätetään pois, jolloin merkitys muuttuu päinvastaiseksi: "Ei edes luonto opeta teille, että pitkät hiukset ovat miehelle häpeäksi."¹⁹⁴ Tällä tavoin jae vastaa sitä, että pitkät hiukset eivät olleet tuolloin olleet ainakaan kaikille miehille häpeäksi. Kuten aiemmin todettiin, lauseessa ei ole kysymyssanaa, eikä sanajärjestyksen puolesta ole estettä sen kääntämiselle ilman kysymysmuotoa.

Käännöksen pohjatekstinä käytän Nestle-Alandin kreikankielistä tekstiä. Tekstijaksossa ei ole huomattavia poikkeamia merkittävien käsikirjoitusten välillä. Jos huomioidaan kaikki käsikirjoitukset, tulkinnan kannalta keskeisin ero on jakeessa 11:10, jossa sanan 'valta' (ἐξουσίαν) tilalla on joissain latinan ja koptinkielisissä käsikirjoituksissa sana 'huntu' (κάλυμμα). Kreikankielisissä käsikirjoituksissa 'huntu' ei esiinny. 'Huntu' sanaa sisältävää kirjoitusasua ei tyypillisesti pidetä alkuperäisenä. Ei ole löytynyt yksinkertaista selitystä sille, miten 'huntu' on tullut joihinkin käsikirjoituksiin. Usein viitataan havaintoon, että heprean ja aramean kielissä on samoja äänteitä sisältävä sana, joka heprean kielellä merkitsee valtaa ja aramean kielellä huntua. On kuitenkin varsin epäuskottavaa, että Paavali olisi leikitellyt heprean ja aramean merkityksillä kirjoittaessaan kreikankielisille kirjeen vastaanottajille.¹⁹⁵

Bushnell on esittänyt, että 'huntu' olisi ilmaantunut alun perin Aleksandriassa koptinkielisiin käännöksiin sen tähden, että koptinkielellä sanojen 'valta' ja 'huntu' kirjoitusasut muistuttivat toisiaan. Heikkolaatuisesta käsikirjoituksesta kopioitaessa olisi voinut näin syntyä virheellinen kopio. Bushnell jäljittää sanan 'huntu' siirtymisen eteenpäin Aleksandriassa syntyneen ja siellä alun perin vaikuttaneen gnostikon Valentinoksen ja hänen kumppaneidensa ajatuksiin. Kirkkoisä Irenaeus siteeraa niitä harhaoppeja vastaan suunnatussa kirjoituksessaan. Klemens Aleksandrialainen ja Origenes – molemmat Aleksandriasta – olisivat sitten siirtäneet Valentinoksen sanamuotoa eteenpäin. Kaikkien kolmen äidinkieli oli kopti.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Bushnellin (1921) käännös.

¹⁹⁵ Esim. Barrett 1971, 254; Hooker 2008, 116; Thiselton 2000, 838.

¹⁹⁶ Bushnell (1921, 117–124). Tertullianus käytti myös 'huntu' sanan sisältävää tekstiä. Naisten hunnuttautuminen oli hänelle tärkeä asia. Tutkimatta Bushnellin ajatusta ja lähteitä tarkemmin, en osaa arvioida, kuinka uskottava selitys on

Seuraavaksi esitän käännökseni, joka on varsin sanatarkka, eikä vielä ota kantaa siihen, mitä Paavali kielikuvillaan ja viittauksillaan luomiskertomukseen tarkoitti. Suluissa olevat sanat (11:6,12) suomenkielisessä käännöksessä puuttuvat siinä muodossa kreikan kielestä, vaikka merkityksen suomenkielinen ilmaisu vaatiikin niiden lisäämisen. Paavalin argumentti jakeissa 11:2–16 jaetaan seuraavassa väliotsikoiden avulla konkreettiseen ohjeistukseen (11:4–7a), teologiseen perusteluun kirjoitusten avulla (11:3;7b–9), johtopäätökseen (11:10) ja Paavalin vastineeseen odotettavissa oleviin vastaväitteisiin (11:11–16). Muita käännökseen liittyviä valintoja tarkastellaan myöhemmin, kun teksti käydään läpi jae jakeelta.

A. Johdanto (jatkoa jakeiden 10:32–11:1 vetoomukselle¹⁹⁷)

11:2 Ἐπαινῶ δὲ ὑμᾶς ὅτι πάντα μου μέμνησθε καί, καθὼς παρέδωκα ὑμῖν, τὰς παραδόσεις κατέχετε.

Minä kiitän teitä siitä, että kaikessa muistatte minua ja noudatatte opetuksiani niin kuin olen ne teille antanut.

B. Symbolinen silta teologisesta konkreettiseen

11:3 Θέλω δὲ ὑμᾶς εἰδέναι ὅτι παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστὸς ἐστίν, κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνὴρ, κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ θεός.

Mutta tahdon, että tiedätte, että jokaisen miehen pää on Kristus, naisen pää on mies ja Kristuksen pää on Jumala.

C. Konkreettinen ohjeistus

11:4 πᾶς ἀνὴρ προσευχόμενος ἢ προφητεύων κατὰ κεφαλῆς ἔχων καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ.

Jokainen mies, joka rukoilee tai profetoi niin, että hänellä ”on jotain päästä alaspäin tulevaa” (*viittaa vaatekappaleeseen*), häpäisee päänsä.

11:5 πᾶσα δὲ γυνὴ προσευχομένη ἢ προφητεύουσα ἀκατακαλύπτῳ τῇ κεφαλῇ καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὐτῆς· ἐν γὰρ ἐστίν καὶ τὸ αὐτὸ τῇ ἐξυρμημένῃ.

¹⁹⁷ 10:32–11:1: ἀπόσκοποι καὶ Ἰουδαίοις γίνεσθε καὶ Ἕλλησιν καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ, καθὼς καὶ γὰρ πάντα πᾶσιν ἀρέσκω μὴ ζητῶν τὸ ἐμαυτοῦ σύμφορον ἀλλὰ τὸ τῶν πολλῶν, ἵνα σωθῶσιν. μιμηταί μου γίνεσθε καθὼς καὶ γὰρ Χριστοῦ.

Älkää tulko loukkaukseksi juutalaisille, kreikkalaisille tai Jumalan seurakunnalle. Samalla tavalla minäkin miellytän kaikkia, en etsien omaa etuani vaan monien muiden etua, jotta he pelastuisivat. Olkaa minun seuraajiani, niin kuin minäkin seuraan Kristusta.

Jokainen nainen, joka rukoilee tai profetoi pää peittämättömänä (*voi viitata pään päälle normaalisti aseteltujen hiusten päästämiseen valtoimiksi tai vaatekappaleella verhoamattomuuteen*), häpäisee päänsä, sillä se olisi sama kuin jos hän on sellainen, jonka hiukset olisi ajettu pois.

11:6 εἰ γὰρ οὐ κατακαλύπτεται γυνή, καὶ κειράσθω· εἰ δὲ αἰσχρὸν γυναικὶ τὸ κείρασθαι ἢ ξυρᾶσθαι, κατακαλυπτέσθω.

Sillä jos nainen ei peitä (päättään), leikkauttakoon hiuksensakin. Mutta jos kerran hiusten leikkaaminen tai pois ajaminen on naiselle häpeällistä, niin peittäköön (päänsä).

11:7a Ἀνὴρ μὲν γὰρ οὐκ ὀφείλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλὴν

Miehen ei tule peittää päätään,

D. Konkreettisen ohjeen teologinen & symbolinen perustelu

11:7b εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων· ἡ γυνή δὲ δόξα ἀνδρός ἐστίν.

sillä hän on Jumalan kuva ja kunnia. Nainen taas on miehen kunnia.

11:8 οὐ γάρ ἐστιν ἀνὴρ ἐκ γυναικὸς ἀλλὰ γυνή ἐξ ἀνδρός·

11:9 καὶ γὰρ οὐκ ἐκτίσθη ἀνὴρ διὰ τὴν γυναῖκα ἀλλὰ γυνή διὰ τὸν ἄνδρα.

Sillä mies ei ole alkuisin naisesta, vaan nainen miehestä, eikä miestä luotu naisen tähden, vaan nainen miehen tähden.

E. Johtopäätös: teologinen, symbolinen ja konkreettinen yhtyvät

11:10 διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνή ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους.

Tämän vuoksi naisella tulee olla valta ja kontrolli päähänsä enkeleiden tähden.

Fd. Vastineita odotettuihin vastaväitteisiin

11:11 πλὴν οὔτε γυνή χωρὶς ἀνδρός οὔτε ἀνὴρ χωρὶς γυναικὸς ἐν κυρίῳ·

11:12 ὥσπερ γὰρ ἡ γυνή ἐκ τοῦ ἀνδρός, οὕτως καὶ ὁ ἀνὴρ διὰ τῆς γυναικός· τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ.

Herrassa ei kuitenkaan ole naista ilman miestä eikä miestä ilman naista. Sillä niin kuin nainen on alkuisin miehestä, niin myös mies on (syntynyt) naisen kautta, mutta kaikki on alkuisin Jumalasta.

11:13 Ἐν ὑμῖν αὐτοῖς κρίνατε· πρέπον ἐστὶν γυναῖκα ἀκατακάλυπτον τῷ θεῷ προσεύχεσθαι;

Päätelkää itse keskuudessanne, onko naisen sopivaa rukoilla Jumalaa (pää) peittämättömänä.

11:14-15 οὐδὲ ἡ φύσις αὐτὴ διδάσκει ὡμᾶς ὅτι ἀνὴρ μὲν ἐὰν κομᾷ ἀτιμία αὐτοῦ ἐστίν. γυνὴ δὲ ἐὰν κομᾷ δόξα αὐτῇ ἐστίν; ὅτι ἡ κόμη ἀντὶ περιβολαίου δέδοται [αὐτῇ].

Ei edes luonto opeta teille, että pitkät hiukset ovat miehelle häpeäksi. Naiselle taas pitkät hiukset ovat kunniaksi, sillä onhan hiukset annettu [hänelle] hunnun sijaan.

11:16 Εἰ δέ τις δοκεῖ φιλόνεικος εἶναι, ἡμεῖς τοιαύτην συνήθειαν οὐκ ἔχομεν οὐδὲ αἱ ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ.

Mutta jos joku haluaa väittää vastaan, niin meillä ei ole sellaista tapaa eikä Jumalan seurakunnilla.

Luvussa 6 keskitytään seuraavaksi selvittämään Paavalin konkreettisen ohjeen sisältöä. Luvussa 7 tarkastellaan sitten ohjeen teologista perustelua kirjoitusten ja luomiskertomuksen avulla ja esitetään tulkinta jaksosta.

6 Konkreettinen ohje (jakeet 11:4–7a;10; 13–16)

6.1 Paavalin ongelma ja tilannekuva

Aiemman tutkimuksen perusteella tekstin sisäiseen ristiriitaan ei vaikuta löytyvän ratkaisua, jos oletamme, että korinttilaisten ongelma oli *joko* hunnusta luopuminen *tai* avoimet hiukset. Esitetyt tulkinnat rakentuvat ajatukselle, että oli olemassa vain yksi kulttuurillisesti sovelias tapa tai Paavali määritteli yhden soveliaan tavan pukeutua. Kuten kirjallisuuskatsauksesta käy ilmi, tutkijoilla on lukemattomia, tavalla tai toisella riittämättömiä selityksiä sille, miten jakson ristiriitaisilta kuulostavat jakeet saadaan sovitettua valittuun pukeutumistapaan.

Sen sijaan, että tyydyttäisiin tekstijakson sisäisiin ristiriitoihin, tässä työssä ehdotetaan ristiriitaisempaa tilannekuvaa Korintin seurakunnan konflikteista kuin tutkimuksissa yleensä. Kun huomioidaan Korintin kaupungin ja seurakunnan monikulttuurisuus, niin on todennäköistä, että pukeutumista koskevissa jännitteissä ei ollut kyse vain yksinkertaisesta valinnasta yhden tai toisen tavan puolesta tai sitä vastaan. Jatkossa esitettävään ratkaisuun on päädytty sovittelemalla kulttuurillisia, teologisia ja kielellisiä tulkintavaihtoehtoja ja palasia sellaiseen asentoon, että Paavalin teksti tulee ymmärrettäväksi. Jotta argumentointia olisi helpompi seurata, tekstin taustalle oletettu tilanne – eli oikeastaan tutkimuksen päätulos – esitetään ensimmäiseksi. Vasta sen jälkeen käydään läpi, miten tekstin konkreettinen ohje sanamuotoineen ja teologinen perustelu tulevat ymmärrettäviksi tilannekuvan pohjalta.

Mitä Korintin seurakunnassa siis oletetaan tapahtuneen? Seurakunnan sisällä – erityisesti myös naisten keskuudessa – oltiin erimielisiä siitä, mikä oli sovelias pukeutumistyyli seurakunnan kokouksissa rukoiltaessa ja profetoitaessa. Kokouksissa oli läsnä ainakin kolmella eri tavalla pukeutuvia naisia. Jotkut mysteerikulttitaustaiset naiset päästivät tai halusivat päästää hiuksensa vapaaksi. Toiset esittivät vaatimuksia – ehkä osin vastareaktiona edelliseen – että naisten tuli hunnuttautua. Kolmas ryhmä naisia peitti päänsä sitomalla hiuksensa kampaukseksi pään päälle, mikä oli kulttuurissa yleisesti hyväksytty hiusmuoti.

Pään peittäminen aviohunnulla tai koristeellisilla kampauksilla oli statussymboli yläluokan naisille. Valtoimeksi päästetyt hiukset puolestaan korostivat mysteerikulteista tulleille naisille vapautta ja hurmoksellista yhteyttä Jumalaan ja siten heidän erityistä asemaansa seurakuntayhteisössä. Samaan aikaan myös miehet korostivat sosiaalista ja hengellistä asemaansa peittämällä päänsä vaatteella niin kuin roomalaisessa keisarikultissa – ja ehkä juutalaisissa rukoustilanteissakin – oli tapana. Näitä kaikkia pään peittämistapoja tiedämme Korintissa olleen. Ehkäpä niitä kaikkia oli käytössä myös seurakunnan sisällä.

Ei ole syytä olettaa, että vain miesten välinen statuskilpailu olisi ollut ongelma. Luokkasidonnaiset eturistiriidat ja aseman pönkittäminen epäilemättä koskivat myös naisia, vaikka kirjallisuudessa tähän ei ole kiinnitetty juurikaan huomiota. Tiedämme, että hyväksyttävä pukeutuminen riippui sosiaalisesta luokasta ja asemasta yhteisössä. Kun lisäksi Korintin seurakunta koostui alemman ja ylemmän luokan ihmisistä, joiden välillä oli keskinäistä riitaa ja hajaannusta, vaikuttaa lähes ilmeiseltä, että tämän on täytynyt ilmetä myös kiistoina sopivasta pukeutumisesta.

Selittyisikö tekstin ristiriitaiselta kuulostava argumentointi, metaforat ja ilmaisu sillä, että Paavali puhuttelee *samanaikaisesti* eri nais- ja miesryhmiä, haastaen heitä luopumaan erityisesti pukeutumiseroina ilmenevästä statuskilpailusta, toisista piittaamattomuudesta ja toisten häpäisemisestä? Antiikin retoriikkaan kuului monitahoisen ristiriitatilanteen yksinkertaistaminen kahden ryhmän, vaikkapa heikkojen ja vahvojen, väliseksi kiistaksi, johon sovinnon retoriikkaa sovellettiin. Ketään yksittäistä ihmistä tai selvärajaista ihmisryhmää ei haluttu osoittaa suoraan sormella. Peitetty/peittämätön ja mies/nainen olivat ryhmiä, joiden välille sovintoa tarvittiin. Ehkä merkittävää on, että Paavali ei missään sanonut suoraan, mitä hän pään peittämisellä tai peittämättömyydellä

tarkoitti. On kuin hän epäsuorasti johdattelisi ihmiset itse päättämään, mikä on sopivaa ja mikä ei. Ja niinhän hän kirjoittaakin jakeessa 11: 13: ”Päätelkää itse”.

Tässä tilanteessa Paavali ei halua määritellä yhtä ainoaa hyväksyttävää pukeutumistyyliä. Hän kuitenkin esittää vahvan näkemyksensä, että naisten suosimista mysteerikulteista peräisin ollut tapa profetoida ja rukoilla hiukset valtoimenaan ei ollut naisille sopivaa. Miehillä taas ei ollut sopivaa peittää päätään roomalaisesta tai juutalaisesta jumalanpalveluksesta periytyvällä vaatekappaleella.

Kuten Martin osoitti (luku 3.3), Paavali haastoi pitkin kirjettä ihmisiä luopumaan hierarkkisesta aseman ja kulttuurin mukaisesta suhtautumisesta toisiinsa. Tässä tilanteessa on luontevaa, että Paavalin antihierarkkinen sanoma näkyi myös pukeutumisen yhteydessä. Ihmisten välinen hierarkia ei toki koskenut vain sukupuolten välisiä suhteita, vaan ehkäpä jopa vahvemmin myös sukupuolten sisäisiä luokkaan ja asemaan perustuvia suhteita.

Taustalla oli toisaalta kenties filonilainen eksegeesi, josta käsin korinttilaiset saattoivat pitää itseään ”jo ylösnousseina”. He rukoilivat ja profetoivat hurmoksellisin tavoin välittämättä muista. Ajattelutapa tulee ymmärrettävämmäksi, kun muistamme, että antiikin maailmankuvassa hengellisyys ja kunnia ihmisten keskuudessa kuuluivat yhteen (vertaa luku 3.3). Armolahjojen käytön tavoitteena ja motiivina ei Korintissa selvästikään ollut muiden paras, vaan mieluummin oma sosiaalinen ja hengellinen status.

Naisten ja miesten rinnakkaisuus tekstissä selittyy sillä, että pohjimmainen hengellinen ongelma oli molemmilla sama. Molemmat toivat vanhat pakanalliset uskonnolliset tavat lähestyä Jumalaa seurakunnan kokoontumiseen muista piittaamatta. Paavali haastoikin sekä miehiä että naisia ajattelemaan asiaa toisin: kunnian sijaan he aiheuttivat pukeutumisellaan häpeää. Sama perustelu ei kuitenkaan toiminut miehille ja naisille. Kaikki naiset olivat yhtä mieltä siitä, että avoimet hiukset olivat jumalanpalveluksen ulkopuolella häpeälliset. Siispä Paavali aloittaa perustelunsa siitä, mistä kaikki naisryhmät olivat yhtä mieltä. Miehillä päänpeittäminen sen sijaan ei ollut kulttuurillisesti häpeällistä. Niinpä Paavali vetoaa Jumalan kunniaan ja Jumalan häpäisemiseen.

Saadakseen erimieliset henkilähjoja korostavat seurakunnan ryhmittymät hyväksymään sovintoratkaisun – ja toisensa – Paavali tarvitsi teologisia perusteluja. Tämä oli Paavalin teologinen kommunikaatiohaaste paitsi koko kirjeessä myös erityisesti tässä jaksossa. Tarkastellaan aluksi jakeita, joista

voimme päätellä Paavalin konkreettiset ohjeet miesten ja naisten pukeutumiseen liittyen (11:4–7a, 10 ja 13–16). Vasta sen jälkeen siirrytään ohjeiden teologisiin perusteluihin (11:3 ja 7b–12).

6.2 Paavalin ohje

Jakeessa 11:4 Paavali kirjoitti ”jokainen mies, joka rukoilee tai profetoi niin, että hänellä ’on jotain päästä alaspäin (valuva)’ (κατὰ κεφαλῆς ἔχων), häpäisee päänsä.” Paavali sanoi, että mies, jonka päästä tulee alas vaatekappale, häpäisee paitsi itsensä ja oman fyysisen päänsä, myös metaforisen päänsä eli Kristuksen. Kyse on luultavimmin materiaalisesta pään peitteestä, vaikka pitkien hiustenkaan mahdollisuutta ei voida sulkea pois. Viittaus pitkiin hiuksiin vaikuttaa epätodennäköisemmältä muun muassa siksi, että Paavali viittasi tapaan, joka oli häpeällistä *jokaiselle* rukoilevalle miehelle. Kuten aiemmin todettiin, pitkät hiukset eivät olleet häpeäksi kaikille miehille. Paavali myös toteaa myöhemmin (11:14), että edes luonto ei opeta pitkien hiusten olevan miehelle häpeälliset.¹⁹⁸

Mikä sitten miehen pään peittämisessä vaatekappaleella oli häpeällistä? Tutkijoiden parissa ihmettelyä herättänyt sanamuoto, κατὰ κεφαλῆς ἔχων, sopii hyvin aiemmin käsiteltyihin tapoihin, joilla varsinkin yhteisön korkea-arvoiset miehet eri etnisissä ryhmissä olivat tottuneet peittämään päänsä kultillisissa tilanteissa: kenties Paavali oli kuullut Khloen raportoimana, että miehet peittivät päänsä ikään kuin olisivat harjoittaneet juutalaista tai roomalaista kulttia seurakunnan kokouksessa. ”κατὰ κεφαλῆς ἔχων” -ilmaisulla Paavali viittaa molempiin etnisiin ryhmiin nimeämättä heitä tai heidän pään peitettään suoraan. Käytännössä miehiä haastettiin luopumaan omista yhteisöllisen asemansa merkeistä Jumalan edessä. Oman statuksen korostaminen yhteisen rukouksen ja profetoimisen yhteydessä oli tilanne, jossa Kristusta seurakuntaruumiin päänä ja elämän lähteenä häpäistiin.

Jotkut tutkijat jopa ymmärtävät Paavalin tarkoitukseksi koko jaksossa lopettaa nimenomaan miesten tapa peittää päänsä jumalanpalveluksissa: ottaahan Paavali ensimmäiseksi puheeksi nimenomaan miesten pään peittämisen.¹⁹⁹ Joka

¹⁹⁸ Nykytutkijat kääntävät jakeen 14 kuitenkin säännönmukaisesti toisin. Esimerkiksi KR92 kääntää jakeen seuraavasti: ”Opettaahan jo luontokin teille, että pitkä tukka on miehelle häpeäksi”. Tämä käännös sopii tekstiin, jos Paavalin päänpeittämiskiellon ajattelee kohdistuvan miesten pitkiin, homoseksuaalisuuteen viittaaviin, hiuksiin. Jos kyse sen sijaan on juutalaisten tai roomalaisten kultillisesta päänpeittämisestä, argumentin kannalta luontevaa on kääntää lause esittämälläni tavalla. Pitkät hunnuttamattomat hiukset eivät ole miehellekään häpeäksi, mutta naisille ne ovat kunniaksi. Kummankaan sukupuolen ei ollut tarpeen peittää hiuksia kangasmateriaalilla.

¹⁹⁹ Esim. Bushnell 1921, 110–113; Peters 2008.

tapauksessa ei ole syytä olettaa – kuten kirjallisuudessa on usein tehty – että maininta miehistä on vain hypoteettinen kontrasti naisille, joiden käyttäytyminen olisi ollut varsinainen ongelma.²⁰⁰

Paavalin ohjeistus naisille jakeen 11:5 alussa on samanlainen kuin miehillekin, vain kääntäen. Nyt häpeällistä on pään peittämättömyys. Jokainen nainen häpäisee (fyysisen ja metaforisen) päänsä, jos rukoilee ja profetoi peittämättä päätään. Oman fyysisen pään häpäiseminen merkitsee myös metaforisen pään, oman elämän alkulähteen eli miehen, häpäisemistä. Jokainen nainen siis häpäisee itsensä lisäksi miehen, jos ei peitä päätään (ἀκατακάλυπτο τῇ κεφαλῇ), ja mies häpäisee Kristuksen, jos peittää päänsä (κατὰ κεφαλῆς ἔχων) rukoillessaan ja profetoidessaan.²⁰¹

Usein jakeissa 11:4–5 huomio kiinnittyy siihen, miten miehiä ja naisia puhutellaan eri tavoin. Merkittävää on kuitenkin, miten hän toistaa erikseen miehille ja naisille identtisen ilmaisun ”kun hän rukoilee tai profetoi”. Hän vaikuttaa korostavan miesten ja naisten yhtäläistä roolia jumalanpalveluksessa. Haluaako hän varmistaa, että erilaista ohjeistusta pukeutumisessa ei ymmärretä erilaisiksi rooleiksi? Tämä on mahdollista varsinkin, kun myös edellä luvussa 7 hän toistamalla toistaa samat ilmaisut erikseen miehille ja naisille koskien seksuaalisuutta ja avioeroa (1. Kor. 7:2–4; 12–16). Jälkimmäisessä tapauksessa saman sanominen erikseen naisille ja miehille alleviivaa varsin selkeästi sitä, että asiassa ei ole tilaa kaksinaismoraalille. Sama ohjeistus pätee molemmille avioeronkin suhteen. Käytettiinkö joidenkin naisten häpeällistä pukeutumista Korintissa kenties vaatimuksena sulkea naiset julkisen esiintymisen ulkopuolelle?

Tulkinnan kannalta keskeinen ratkaistava kysymys on, mihin Paavali viittasi naisten pään peittämättömyydellä. Halusiko hän naisten peittävän päänsä hunnulla, kampauksella vai jollain muulla? Oletan Paavalin viittanneen pään peittämättömyydellä avoimiin hiuksiin. Tarkastellaan syitä tähän johtopäätökseen seuraavaksi.

Sanana ἀκατακάλυπτος (peittämätön) voi viitata kaikenlaiseen peittämättömyyteen. Ehkä kuulijatkaan eivät heti tiedä, mihin peittämiseen Paavali viittaa. Se selviää heille jatkossa, kun Paavali täsmentää häpeän laatua: ”sillä se (pään peittämättömyys) olisi sama kuin jos hän on sellainen, jonka hiukset olisi ajettu pois.” Kuten luvussa 4.2.1 kävi ilmi, Paavalin aikaan hiusten

²⁰⁰ Näin myös Thiselton 2000, 825.

²⁰¹ Tämä on tutkijoiden keskuudessa varsin yleinen tulkinta Paavalin tavasta käyttää pää-sanaa metaforisessa merkityksessä viittaamaan mieheen ja Kristukseen.

leikkaaminen lyhyeksi oli osa aviorikoksesta tai epäilystä aviorikoksesta langetettavaa rangaistusta niin juutalaisessa, kreikkalaisessa kuin roomalaisessakin kulttuurissa. Leikatut hiukset tai ajeltu pää olivat siten häpeällisiä kirjaimellisesti jokaiselle naiselle tavalla, joka häpäisi erityisesti myös naisen miehen. Paavali siis viittaa johonkin näin häpeälliseen puhuessaan pään peittämättömyydestä. Hiusten päästäminen valloilleen voisi rinnastua tämän kaltaiseen häpeällisyyteen, sillä se ei ollut kenenkään aikuisen naisen tapana hurmostilanteiden ulkopuolella. Avoimet hiukset olisivat olleet kuvatulla tavalla kaikille häpeälliset.²⁰² Jos Paavali olisi viitannut peittämättömyydellä hunnuttautumattomuuteen, vertaus ei olisi toiminut: ilmaisu, että *jokainen* hunnuton nainen häpäisee päänsä, ei olisi pitänyt paikkaansa tuon ajan sosiaalisessa ympäristössä.²⁰³ Aviohuntu ei esimerkiksi ollut edes sallittu vaatekappale kaikille naisille.

Onko meillä kuitenkin mitään syytä olettaa, että Paavalin kuulijat olisivat ymmärtäneet kreikan kielen 'peittämättömyydellä' (ἀκατακάλυπτος) hiusten vapaaksi päästämistä yhtään meitä paremmin? Ratkaisevaa tulkinnan kannalta on sanan ἀκατακάλυπτος käyttöyhteys. Se ei ollut ensisijainen sana, jolla kreikankielessä kuvattiin hunnuttautumista tai hunnuttautumattomuutta.²⁰⁴ Jakeissa 5–6 selitetäänkin sen merkitystä kahteen otteeseen käyttäen γάρ-konjunktia, joka ”tuo ensisijaisesti esille perustelun tai selityksen edellä esitetylle asialle”.²⁰⁵ Kenties vasta Paavalin esittämässä yhteydessä (verrattaessa peittämättömyyttä pään paljaaksi ajamisesta seuraavaan häpeään) korinttilaiset ymmärsivät – niin halutessaan – pään peittämättömyyden nimenomaan valtoimiksi päästetyiksi hiuksiksi.

Avoimiin hiuksiin viittaa myös sanan ἀκατακάλυπτος käyttö Septuagintassa, jonka sanamuotoja Paavali usein käytti siteeratessaan kirjoituksia. Siellä sanaa käytetään tässä muodossa adjektiivina vain yhdessä kohtaa: jakeessa 3. Moos 13:45 sillä viitataan spitaalisen miehen hajallaan pidettäviin hiuksiin (καὶ ὁ λεπρός, ἡ κεφαλὴ αὐτοῦ ἀκατακάλυπτος).

Kannaltamme mielenkiintoista on, että jakeessa 4. Moos. 5:18 sana on verbimuodossa (ἀποκαλύψει) kontekstissa, jossa pappi avaa aviorikoksesta

²⁰² Pään peittämättömyys näyttäisi olleen myös tapahtunut tosiasia tai reaalin mahdollisuus eikä vain hypoteettinen tilanne, sillä jakeen 11:6 ei-konjunktilla alkava ehtolauseen ('sillä, jos nainen ei peitä päästään') verbi on indikatiivissa (εἰ γὰρ οὐ κατακαλύπτεται) (Payne 2009, 172).

²⁰³ Payne 2009, 148.

²⁰⁴ Winter 2003, 94.

²⁰⁵ Aejmelaeus L. 2008, 230.

epäillyn naisen hiukset (4. Moos 5:11–31). (καὶ στήσει ὁ ἱερεὺς τὴν γυναῖκα ἔναντι κυρίου καὶ ἀποκαλύψει τὴν κεφαλὴν τῆς γυναίκος). Myöhemmässä rabbiinisessa kirjallisuudessa tätä jaksoa käsitellään runsaasti. Paavalin aikalainen Filon siteeraa mainittua jaetta (4. Moos. 5:18) juuri jakeen 1. Kor. 11:5 muodossa (ἀκατακάλυπτος τῇ κεφαλῇ) sen sijaan, että olisi käyttänyt LXX:n sanamuotoa ἀποκαλύψει τὴν κεφαλὴν. Tästä voidaan päätellä, että jakeen 1. Kor. 11:5 ilmaisu oli ymmärrettävä tapa puhua avoimista hiuksista.²⁰⁶ Molemmissa jakeissa taustalla oleva hepreankielinen sana פֶּרַע merkitsee juuri pitkiä vapaina olevia hiuksia. Sitä käytetään myös jakeessa 4. Moos. 6:5, jossa mainitaan Herralle vihkiytyneelle nasiirille asetetusta vaatimuksesta, jonka mukaan hänen piti antaa hiustensa kasvaa vapaasti. Tämä kirjoitusten kohta oli Paavalille epäilemättä hyvin tuttu, koska hän itsekin oli tehnyt vastaavan lupauksen (Apt.t. 18:18).

Olisiko Paavali hakenut VT:stä argumentteja korinttilaisten pään peittämiskiistaan ja tämä sana olisi tullut mieleen?²⁰⁷ Joka tapauksessa naisten avoimiksi päästetyt hiukset Korintin seurakunnan kokoontumisissa muistuttivat aviorikosepäilystä ja siihen liittyvästä häpeästä jo kirjoitusten perusteella. Liittyiväthän avoimiksi päästetyt hiukset Paavalin käyttämässä kreikankielisessä tekstissä nimenomaan aviorikosepäilyyn.

Kuten edellä olevista esimerkeistä voidaan havaita adjektiivia ἀκατακάλυπτος ja vastaavaa verbiä ἀποκαλύπτω käytettiin LXX:ssä sekä naisten että miesten avoimista hiuksista. Jaksossa 1. Kor. 11:2–6 ἀκατακάλυπτος-sanaa adjektiivina käytetään vain naisista (heidän avoimista hiuksistaan, jakeet 5 ja 13). Miesten häpeällinen pään peittäminen taas ilmaistiin aluksi jakeessa 4 jonakin joka roikkuu päästä alas (κατὰ κεφαλῆς ἔχων). Tämänkin perusteella voisi ajatella, että Paavali viittaa tässä muuhun kuin pitkiin avoimiin hiuksiin miehillä. Myöhemmin jakeessa 7a – kun kuulijoille on jo selvää, mistä ilmiöstä Paavali kirjoitti – sanotaan, että miehen ei tule peittää päätään, (οὐκ ... κατακαλύπτεσθαι). Tässä käytetään nyt peittämisestä samaa verbiä kuin naisistakin, toisin kuin jakeessa 4. Paavali on jo edellä tehnyt kuulijoille selväksi, mitä pukeutumistapoja hän ohjeistuksellaan tarkoitti – sanomatta sitä suoraan – ja nyt hän on siirtymässä ohjeensa teologiseen perusteluun, jossa ’pää’ ja

²⁰⁶ Payne 2009, 167, 173.

²⁰⁷ Heprean sana פֶּרַע on käännetty muissa yhteyksissä mm. ’päästää valloilleen’ (kurittomuuden valtaan, 2. Moos. 32:25), ’villiintyä’ (käydä kurittomaksi, Sananl. 29:18), ’päästää vapaaksi’ (työnteosta, 2. Moos 5:4).

'peitetty'/'peittämätön' toimivat sanojen konkreettisissa ja symbolisissa merkityksissä samanaikaisesti ja rinnasteisesti naisten ja miesten tapauksessa: miehen tuli olla peittämättä päätään (vaatekappaleella) ja naisen tuli peittää päänsä (pitkillä hiuksilla). Paavalin ohjeistus naisille vaikuttaa siis olevan se, että heidän on sidottava hiuksensa päänsä päälle niin kuin sekä juutalaisessa, kreikkalaisessa että roomalaisessa kulttuurissa oli tapana. Muu olisi ollut todellisuudessaakin juuri niin häpeällistä jokaiselle naiselle ja naisen päälle, miehelle, kuin Paavali antaa aivan kirjaimellisesti ymmärtää.

Jakeissa 7b–9 Paavali perustelee luomiskertomuksella sitä, miksi ohje naisille on vastakkainen kuin miehille: toinen ei saa peittää päätään ja toinen tulee peittää päänsä. Tähän palaamme myöhemmin teologisen perustelun yhteydessä.

Perustelusta seuraa (διὰ τοῦτο) konkreettinen johtopäätös naisia koskien jakeessa 10: naisella tulee olla valta päähänsä (ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς). Tätä on yleensä pidetty ongelmallisimpana jakeena selitettäväksi, koska se tuntuu sanovan juuri päinvastaista kuin Paavali oli edellä kirjoittanut käskiessään naisia peittämään päänsä. Jotta jakson käännös olisi hiukan vähemmän ristiriitaisen kuuloinen, jae 10 on usein käännetty päinvastoin kuin mitä se luontevimmin kielellisesti merkitsee. Esimerkiksi KR38 kääntää kohdan ”tulee pitää päässään vallanalaisuuden merkki”. Uudessa testamentissa ἐξουσία viittaa kuitenkin poikkeuksetta valtaan, joka ihmisellä on itsellään. Ilmaisun voi tulkita myös niin, että naisella tulee olla kontrolli päähänsä (sitomalla hiuksensa päänsä päälle). Useimmat niistä nykytutkijoista, jotka ymmärtävät Paavalin tarkoittaneen avoimia hiuksia, tulkitsevatkin merkityksen tämän suuntaisena.

Tässä työssä tulkiten Paavalin sanoneen jakeessa 11:10, että ’naisilla tulee olla valta ja kontrolli päähänsä’. Ehkä Paavali halusi sanoa hiukan samaa kuin myöhemmin kirjoittaessaan seurakunnan karismaattiseen epäjärjestykseen liittyen, että ”profeettojen henget ovat alamaiset profeetoille” (1. Kor. 14:32). Vaikka naiset profetoivat ja rukoilivat, kenties enkelien kielillä, se ei edellyttänyt hiusten päästämistä valtoimiksi hurmoksellisen jumalayhteyden aktivoimiseksi mysteerikulttien tapaan, vaan profeettojen ja rukoilijoiden piti käyttää järjellistä omaa valtaa ja kontrollia päähänsä, jotta eivät häpäise itseään tai miehiä. Jakeen lopun enkeleihin palataan myöhemmin luvussa 7.

Teologisten perustelujen (11:11–12) jälkeen tekstijakson lopussa muistutetaan vielä siitä, mikä oli Paavalin perustelujen tarkoitus. Jakeessa 13 Paavali kehottaa korinttilaisia päättelemään edellä sanotun perusteella itse, onko

sopivaa, että nainen rukoilee Jumalaa pää peittämättömänä (hiukset avoimina). Paavali olettaa heidän päätyvän oikeaan johtopäätökseen aiemmissa jakeissa esitettyjen teologisten perustelujen vuoksi.

Viimeinen näkökulma, jolla Paavali pyrkii vakuuttamaan viimeiset ”vapauden harjoittajat”, ehkä filosofioihin mieltyneet kuulijansa, on vedota siihen, mitä itse luontokin opettaa (jakeet 14–15). Luonto ja kulttuuri samaistuivat tuon ajan ajattelutavassa, joten Paavali vetoaa tässä itse asiassa samalla sekä kulttuuriin että siihen, miten asiat ovat luonnollisesti, ilman ihmisen puuttumista asioiden kulkuun.²⁰⁸ Hiukset kasvavat yhtä lailla miehille kuin naisillekin. Näin hän voi jatkaa: ”ei edes luonto opeta, että pitkät hiukset ovat miehellekään häpeäksi, mutta naiselle ne ovat kunniaksi, sillä onhan pitkät hiukset annettu naiselle hunnun sijaan (ἀντὶ περιβολαίου)” (jake 15). Tämä tekstijakson loppuosa on tekstissä vahvin perustelu sille, että Paavali tarkoitti naisten pään peittämällä pään päälle sidottuja hiuksia, ei huntua tai muuta vaatekappaletta, johon περιβόλαιον sanana viittaa. Prepositio ἀντὶ merkitsee ’sijasta’ tai ’asemasta’. Huntuteorian kannattajat eivät pysty selittämään tätä ilmaisua mitenkään tyydyttävästi. Miksi Paavali päättäisi argumenttinsa kutsumalla suoraan nimenomaan naisen hiuksia pään peitteeksi, jos hänen motivaationsa tekstin kirjoittamiselle olisi ollut saada naiset nimenomaan peittämään päänsä hunnulla?

Epäselväksi ilmaisu jää siinäkin tapauksessa, että ongelmana olivat vain hiuksensa profetoidessaan avoimiksi päästävät naiset. Miksi Paavali sanoo, että hiukset ovat heille vaatekappaleen tai hunnun sijaan, jos Korintissa ei ollut puhetta hunnuista missään muodossa? Ristiriita jää aivan tulkintatavasta riippumatta. Eksegeetit ovatkin käytännössä vain valinneet, kumman ristiriidan hyväksyvät mieluummin.

Tässä työssä esitän, että jakson sanamuodot ja argumentin kulku tulevat ymmärrettäviksi, jos oletamme, että Korintin seurakunnassa on noussut vastareaktioita joidenkin tavalle profetoida hiukset valtoimenaan. Kenties seurakunnassa on vaadittu, että kaikkien naisten olisi hunnuttauduttava, silloin kun he profetoivat seurakunnan kokouksessa, tai Paavali ennakoi sellaista reaktiota. Jos näin on, jakeet 14–16 saavat täysin luontevan ja loogisen selityksen. Paavali reagoi niissä ennakoimaansa kysymykseen: ”kun kerran naisten tulee peittää päänsä, niin eikö heidän tulisi peittää päänsä myös hunnulla, eikä vain

²⁰⁸ Payne 2009, 202–203.

hiuksillaan?” Siihen Paavali totesi, että pitkät hiukset oli annettu naiselle hunnun sijaan.

Lopuksi Paavali toteaa (jae 16): ”jos joku haluaa väittää vastaan (φιλόνεικος εἶναι), niin meillä ei ole sellaista tapaa (συνήθειαν) eikä Jumalan seurakunnilla”. Paavalin tarkoittama tapa viittaisi yllä esitetyn perusteella hunnuttautumiseen. Missään Paavalin seurakunnissa – eikä muissakaan – ollut tapana, että kaikki naiset hunnuttautuvat jumalanpalveluksissa (tai että miehet peittävät päänsä kultillisilla arvonsa symboleilla). Jakeen 16 sana φιλόνεικος merkitsi filosofien kirjoituksissa negatiivissävytteistä riidanhaluisuutta. Se oli kreikkalaisessa kirjallisuudessa ja yksimielisyyden (ὁμόνοια) -retoriikassa yksi tavallisimmista termeistä, joilla viitattiin puoluekiistoihin. Mitchell arveleekin tällä perusteella, että kenties hiustyyli oli merkki ’puolueesta’, johon ihminen kuului.²⁰⁹ Se että Paavali kytkee argumenttinsa päätteeksi ongelmallisena pitämänsä pään peittämistavan keskeiseen ὁμόνοια-puheen termiin, jolla juuri kuvattiin puoluekiistoja, sopii hyvin tässä työssä esitettyyn tulkintaan Korintin seurakunnan ongelmasta jaksossa 11:2–16: kyse oli pohjimmiltaan samasta sosiaalisten luokkien välisistä jakolinjoista ja riitaisuudesta kuin koko Korinttilaiskirjeessä. Sama retoriikka – ja tekstin kirjoittamisen motiivi – ilmenee siten tässä jaksossa kuin koko kirjeessäkin.

Paavali ei tuo yllä esittämäni lukutavan mukaan mitään kulttuurista poikkeavia uusia rajoituksia ja sääntöjä sitomaan kristittyjen elämää. Hän haastaa mieluummin seurakunnan eri sosiaalisia ryhmiä huomioimaan toisensa. Yläluokan miehiä hän haastaa luopumaan hengellisen statuksensa korottamisesta pakanallisilla tavoilla. Näin hän tulee samalla haastaneeksi miehiä luopumaan keskinäisen asemansa osoittamisesta.

Tulkinta tekstistä perustuu ajatukseen, että erilaiset naisryhmät olisivat osoittaneet asemaansa erilaisilla pään peittämistavoilla, ja naisten välinen kiista olisi johtanut siihen, että ylemmän statuksen naiset olisivat vaatineet hunnuttautumista. Jos hunnuttautuminen ei ollut yleinen tai ainakaan kaikkien tapa, miten tällainen vaatimus voidaan ymmärtää? Onko meillä ylipäätään mitään syytä olettaa, että naiset olisivat osallistuneet tämänkaltaiseen statuskilpailuun keskenään? Toinen merkittävä tässä työssä esitettävän tulkinnan uskottavuuteen vaikuttava oletus liittyy mysteerikulttien rooliin Korintin seurakunnassa. Miten uskottavaa on näin suuri mysteerikulttien vaikutus kristillisessä seurakunnassa?

²⁰⁹ Mitchell 1991, 13–14.

Mitä ylipäättään tiedämme mysteerikulttien asemasta Paavalin ajan Korintissa? Seuraavaksi tarkastellaan näitä kysymyksiä.

6.3 Tilannekuvan uskottavuudesta

6.3.1 Mysteerikulttien ja hurmoksellisuuden suosio

Miksi ylipäättään kukaan olisi halunnut tai voinut tuoda mysteerikulttien käytäntöjä kristilliseen jumalanpalvelukseen? Esimerkiksi Thiselton ja Bushnell pitivät epäuskottavana, että kristittyjen naisten mallia olisi voitu hakea mysteerikulteista. Heidän mielestään edes väärin ymmärretty vapaus Kristuksessa ei voisi johtaa näin häpeälliseen käyttäytymiseen.²¹⁰ Toisaalta, miten valtoimiksi päästetyt hiukset voisivat olla kenellekään tapa osoittaa asemaansa yhteisössä, jossa avoimet hiukset liittyivät aviorikosepäilyyn?

Ilmiö tulee ymmärrettäväksi, kun muistamme, miten paljon korinttilaiset arvostivat yliluonnollisia henkilöitä. Erityisesti juuri profetoiminen ja kielillä puhuminen eivät olleet ilmiöinä ainoastaan kristillisiä. Niitä muistuttavia ilmiöitä kuului hellenistiseen uskonnollisuuteen ja esimerkiksi juutalaisessa Jobin testamentissa Jobin tyttäret puhuvat enkelten kielillä.²¹¹ Mysteerikulteissa naisilla oli tapana hakea hurmoksellista yhteyttä jumaliin hiukset vapaina. Avoimet hiukset nähtiin jopa välttämättöminä, jotta nainen saattoi tuottaa tehokkaita maagisia ääntelyitä.²¹² Ei ehkä ole kovin kaukaa haettu ajatus, että henkilöiden ilmenemiskanavat sekoittuivat joidenkin naisten mielissä. Tämä on ymmärrettävää varsinkin, jos samaan aikaan juutalaiset miehet rukoilivat ja profetoivat rukoushuivi päässään ja roomalainen yläluokka veti vaatteensa päänsä päälle, kuten olivat tottuneet tekemään roomalaisen kultin yhteydessä. Myös Dionysoksen kultissa hiukan Paavalin jälkeen tiedetään miesten osoittaneen antaumustaan jumalalle käyttämällä huntua ja pitkiä hiuksia, kun taas naiset vastaavasti ajoivat hiuksensa.²¹³ Eri pukeutumistavat liittyivät siten sekä miesten että naisten aiempaan uskonnonharjoittamiseen.

Korinttilaiskirjeestä ilmenee, että seurakunnassa profetoitiin ja puhuttiin kielillä niin, että useat olivat äänessä samaan aikaan ilman järjestystä ja ilman että huomioitiin muita seurakuntalaisia tai ulkopuolisia vierailijoita (14:23,26–33). Ei ole kovin vaikea kuvitella joukkoon muutamaa äskettäin mysteerikulteista

²¹⁰ Thiselton 2000, 831; Bushnell 1921, 104.

²¹¹ Aejmelaeus L. 1981, 7–37.

²¹² Schüssler Fiorenza 2002, 227. Arkeologiset löydökset esittävät Isiksen naispuolisia kannattajia, joilla on pitkät olkapäille valuvat hiukset.

²¹³ Kroeger 1987, 37.

kääntynyttä naista, jotka halusivat kytkeytyä Jumalan voimaan itselleen tutulla tavalla ja samalla osoittaa omaa hengellisyyttään muille. Voi olla, että hiuksensa avoimiksi olivat päästäneet vain muutamat naiset tai asiasta oli vain keskusteltu.

Mitä sitten tiedetään mysteerikulttien asemasta Paavalin aikaisessa Korintissa? Erityisesti Dionysos ja Isis olivat Korintissa tunnettuja jumaluuksia ja heidän nimissään kulkevat kultit olivat naisten suosimia. Niiden, kuten muidenkin mysteerikulttien, ekstaattisiin hurmoksellisiin rituaaleihin kuuluivat naisten avonaiset hiukset.²¹⁴ Rituaalit vaikuttivat ulkopuolisista raivoamiselta tai järkensä menettämiseltä. Meille säilyneissä kirjoituksissa kuvataan äärimmäisiä järkensä menettäneiden naisten ja miesten hurmoksellisia, väkivaltaisia ja seksuaalisesti painottuneita menoja. Roomassa mysteerikultteja välillä kiellettiin ja välillä suosittiin. Kieltojen taustalla oli usein se, että salaiset menot uhkasivat sosiaalisia rakenteita, sillä niissä oli tyypillisesti mukana ihmisiä eri yhteiskuntaluokista, miehiä ja naisia, orjia ja yläluokkaa. Rooma halusikin kontrolloida paitsi naisia myös eri luokista peräisin olevien miesten ja naisten sekoittumista.²¹⁵

Arkeologisten kaivausten perusteella on käynyt selväksi, että Isiksen palvonta oli levinnyt Egyptistä Deloksen saaren kautta laajalle juuri ennen Paavalin aikaa. Se oli vakiintunut useimmissa keskeisissä kaupungeissa, joissa Paavali vieraili, kuten Tessalonikiassa, Filippissä ja Efesoksessa. Korintissa Isiksen palvontapaikka oli Kenkreaan sataman läheisyydessä. Isiksen arvostuksesta ja asemasta Paavalin aikana kertoo jotain se, että Pompeijin maanjäristyksen (62 jKr.) jälkeen Isiksen temppeli kunnostettiin heti amfiteatterin jälkeen.²¹⁶

Deloksen saaren kaivauksista on päätelty, että kultti levisi kauppiaiden mukana saarelta ja oli lopulta suosittu koko Välimeren alueella. Aluksi Isiksen palvojat kokoontuivat kodeissa ja syrjäisemmillä paikoilla, mutta myöhemmin julkisemmin. Crossan ja Reed esittävät, että kristinusko levisi hyvin samaan tapaan kuin Isiksen kulttikin. Ensimmäisen vuosisadan loppuun mennessä Isiksen suosio kansan parissa oli johtanut siihen, että Isis oli omaksuttu osaksi keisarikulttia ja sillä oli oma juhlapäivänsä roomalaisessa kalenterissa.²¹⁷

Isiksellä oli jumalattarena kristinuskollekin tyypillisiä piirteitä: hän johdatti

²¹⁴ Bruit Zaidman 1992, 355–360; Schüssler Fiorenza 2002, 227–228; Schrage 1993, 493; Gill 1990, 255.

²¹⁵ Crossan ja Reed 2005, 250–252.

²¹⁶ Crossan ja Reed 2005, 65.

²¹⁷ Crossan ja Reed 2005, 49; 65–67.

palvojansa yhteyteen jumalallisen kanssa. Korintissa hän ilmaisi itsensä kaiken luonnossa olevan synnyttäjänä ja jumalten äitinä. Plutarkhos kutsui Isistä ensimmäisen vuosisadan lopulla universumin luovaksi periaateksi ja jumalallisen armon välittäjäksi.²¹⁸ Isiksen kultissa myös naiset ja miehet olivat tasa-arvoisia.²¹⁹

Korintissa suosittu oli myös viinijumalan Dionysoksen kultti. Se oli aluksi vain naisille tarkoitettu. Dionysoksen seuraajat, mainadit, tunnettiin kreikkalaisessa mytologiassa raivoisina, järjettöminä naisina, joiden alkoholiavusteiseen hurmiotilaan liittyi pyhää karjuntaa, väkivaltaa ja sukupuoliakteja. Plutarkhos mainitsee myös Dionysosta seuraavien naisten huudot ja raivon. Korintista arkeologit ovat löytäneet laatan, joka on omistettu naisten pyhille huudoille. Uuden testamentin aikaan, vaikkakin hillitymminkin, naiset tunsivat jumalan hulluuden ja iloitsivat hänen vapauttavasta maniastaan. Mm. Pausanias kirjoitti (150 jKr.) naisista, jotka tulevat hulluiksi Dionysoksen kunniaksi. Kroeger esittää jopa, että Paavalin vaatimus naisten hiljaisuudesta 14. luvussa voisi selittyä tällaisesta taustasta tulevien naisten käyttäytymisellä ekstaattisessa jumalanpalveluksessa, johon liittyi ”hulluutta”, kielilläpuhumista ja profetointia. Näiden kaikkien tiedetään kuuluneen Dionysoksen kulttiin.²²⁰

Mysteerikulttien väkivaltaisten menojen kuvausten perusteella jotkut tutkijat ovat pitäneet epätodennäköisenä, että sellaisiin menoihin liittyneet avoimet hiukset olisivat olleet kristillisessä seurakunnassa ongelmana. Emme kuitenkaan tiedä tarkkaan, miten Paavalin aikaan näitä kultteja harjoitettiin. Villeimmät kuvaukset ovat varhaisimmilta vuosisadoilta. Lisäksi tietomme naisten harjoittamista menoista perustuvat niitä paheksuvien kirjallisesti vaikutusvaltaisten miesten kuvauksiin.

Ottamatta kantaa mysteerikulttien vaikutuksen suuruuteen tarkemmin, on kuitenkin hyvin luontevaa, että jotkut piirteet aiemmasta uskonnonharjoittamisesta siirtyivät uuteen uskoon. Kroeger huomauttaa, että Apostolien teot (8:18–24, 14:11–13, 19:11–17) paljastavat, kuinka nopeasti Jeesuksen nimeä ja voimaa yritettiin sisällyttää olemassa oleviin rituaaleihin. Vastaavasti Ensimmäinen Korinttilaiskirje puhuu valtaosin alemman sosiaaliluokan käännynnäisistä, joilla oli taipumus lisätä piirteitä aiemmasta uskonnollisesta kokemuksestaan kristilliseen jumalanpalvelukseen.²²¹

²¹⁸ Kroeger ja Kroeger 2003, 108–109.

²¹⁹ Kroeger 1987, 30.

²²⁰ Kroeger 1987, 29–30;33–34.

²²¹ Kroeger 1987, 34.

Naisten uskonnollisuus, vaikka toisaalta halveksittua, oli myös arvostettua juuri hurmoksellisuudessaan. Esimerkiksi Delfoin oraakkelit olivat naisia. Jumalan ajateltiin puhuvan erityisesti hurmoksellisten naisten kautta.²²² Sen sijaan juutalaisuudessa hurmoksellisuuteen suhtauduttiin pidättyväisemmin kuin siinä pakanakontekstissa, jossa kristilliset seurakunnat syntyivät. Aejmelaeus toteaa, että melko yleisen juutalaisen näkemyksen mukaan profetia oli kuollut, mutta aikojen lopulla Henki jälleen palaisi ja profetoiminen elpyisi. Korintissa kuten varhaisissa kristillisissä seurakunnissa yleensä elettiin juuri noissa voimakkaissa lopunajantunnelmissa ja kokemuksessa Pyhän Hengen vuodatuksesta.²²³ Hurmoksellisia esikuvia toki löytyi Vanhan testamentin kirjoituksistakin.

Yleisemmin tarkasteltuna hurmokselliset kokemisen tavat ovat varsin yleisuskonnollisia.²²⁴ Niihin kuuluu tyypillisesti ilmiöitä, jotka muistuttavat profetointia, kielillä puhumista, jumalien ylistämistä ja ylipäätään jollain lailla muuntunutta tietoisuuden tilaa. Jo Platonin teksteissä ja kreikkalaisessa ajattelussa yleisesti ymmärrettiin, että hurmioituneen ihmisen kautta puhuu itse Jumala. Jopa oraakkeliin hurmospuhetta oli tulkittava samoin kuin Korintissa kielillä puhumista.²²⁵ Kanavat ja tavat etsiä yhteyttä jumalalliseen, Kristukseen, Isikseen tai Dionysokseen, olivat siten monin tavoin samanlaisia. Tämä selittää sitä, että käyttäytymistavat, jotka oli totuttu liittämään hurmoksellisuuteen – tässä tapauksessa avoimet hiukset – saattoivat siirtyä ihmisten mielissä myös kristilliseen kontekstiin ilman, että tilanne ymmärrettiin pakanalliseksi tai samalla tavalla häpeälliseksi kuin mitä se olisi ollut jumalanpalveluksen ulkopuolella.

Korinttilaiskirjeessä on useita viitteitä mysteerikultteihin ja niihin liittyviin ongelmiin. Esimerkiksi verbi *μαίνομαι* (14:23) kuvaa raivoamista ja järjiltään olemista, jonka voi liittää hurmokselliseen kokemukseen.²²⁶ Korinttilaiset käyttäytyivät niin, että ulkopuolinen olisi saattanut kuvata tilannetta tällaisin

²²² Kroeger 1987, 31–32.

²²³ Aejmelaus L. (1981, 29,49) huomauttaa, että ajanlaskun alun juutalaisilta puuttuivat myös ne intohimoiset ja teknillisesti loppuun hiotut keinot, jolla ajan muut uskonnot pyrkivät saavuttamaan hurmion.

²²⁴ Craffert (2010, 126–146) tarkastelee sitä, miten tiedeyhteisö selittää ns. muuntuneita todellisuuden tiloja (ASC, Altered States of Consciousness). Näitä on hyvin erilaisia, unesta alkaen. Esimerkiksi Ilmestyskirjan näyt voi hänen mukaansa ymmärtää parhaiten todellisina ekstaattisina kokemuksina ja hengen ohjaamina matkoina. ASC:n tutkijat yleensä näkevät ilmiöt mutkikkaina biologis-psykologis-sosiaalisina ilmiöinä. Ne ovat toisaalta kulttuuriin sidottuja ilmiöitä ja samalla myös universaaleja.

²²⁵ Aejmelaus L. 1981, 9–12.

²²⁶ Thiselton 2000, 1126.

termein – vaikutelma, jota korinttilaiset ilmeisesti eivät olisi halunneet antaa ulkopuolisille, koska Paavali valitsee tämän sanan argumentointiinsa.²²⁷

Kirjeessä on nähty viitteitä myös kultilliseen juopumukseen (11:21), joka oli tunnettu ilmiö pakanakulttien palvontamenoissa. Tapa sopi hyvin Dionysoksen, viinin jumalan, kunnioittamiseen. Pakanakultteihin sopi myös ylenpalttinen syöminen pyhillä aterioilla. Ehkä niistä peräisin oleva asenne heijastui myös Korinttilaiskirjeessä ehtoollisella ahmimiseen tavoilla, jotka häpäisivät köyhimpiä (8:10, 10:16–21).²²⁸

Pakanataustaisiin ongelmiin viittaavat myös Paavalin sanat korinttilaisille: ”Kukaan Jumalan Hengessä puhuva ei voi kirotta Jeesusta” (12:3). Jumalallisen hahmon rituaalinen kiroaminen oli nimittäin myös tunnettu tapa pakanakultteissa. Jotkut tutkijat tulkitsevat Paavalin sanat niin, että seurakunnassa todella kirottiin Jeesusta. Vaihtoehtoisesti Paavalin lauseen voi ymmärtää reaktiona hurmosilmiöihin kriittisesti suhtautuvien epäilyille, että kielilläpuhujat kirosivat Jeesusta puhuessaan demonien kielillä, joita muut eivät ymmärtäneet. Paavali haluaa vakuuttaa epäilijöille, että kielilläpuhuminen ei ollut ongelma toteamalla, että Jumalan Hengessä puhuvat eivät voineet kirotta Jeesusta ja samalla sanoa, että Jeesus on Herra.²²⁹

Miksi korinttilaiset yleisesti hyväksyvät ja jopa pöyhkeilevät sellaisesta haureudesta, jota Paavalin mukaan ei tavata edes pakanakansojen parissa (1. Kor. 5)? Taustalla voi olla jälleen kytkös mysteerikultteihin. Esimerkiksi Dionysoksen palvontaan liittyivät rituaaliset sukupuoli-suhteet. Niissä saatettiin vaatia seksuaalisia tekoja, joskus jopa raiskauksia, pelastuksen takaamiseksi ja yhtymiseksi jumalien kanssa. Tilanteen varhaisemmat taustat voivat löytyä jo ajoilta, jolloin Korintin suojelija oli Afrodite, rakkauden jumalatar, jonka temppelein sadoista pyhistä prostituoiduista korinttilaiset olivat olleet ylpeitä.²³⁰

Paavalin kirjeen perusteella ei ole kuitenkaan mahdollista varmuudella sanoa, missä muodossa mysteerikulttien tapoja seurakunnassa harjoitettiin käytännössä. Se on kuitenkin selvää, että mysteerikulttien läsnäolo näkyi seurakunnan konflikteissa, tavoissa, epäilyissä, asenteissa ja näkemyksinä siitä, mikä on sopivaa ja mikä ei. Tätä taustaa vasten ei vaikuta kaukaa haetulta, että

²²⁷ Kroeger 1987, 34.

²²⁸ Kroeger 1987, 34–35. Kroegerilla myös viitteet alkuperäisiin antiikin lähteisiin.

²²⁹ Aejmelaeus L. 1981, 61–68.

²³⁰ Katso Kroeger 1987, 35–36.

jotkut olisivat todellisuudessaakin päästäneet tai aikoneet päästää hiuksensa vapaiksi tavoitellessaan seurakunnassa arvostettuja hurmosilmiöitä.

6.3.2 Naisten välinen riita ja hunnuttautumisvaatimukset

Tekstin tulkinnessa oletettiin, että Paavali ennakoi ohjeistuksensa nostattavan vastaväitteitä. Mysteerikulttitaustaiset eivät suhtautuisi suopeasti vapauksiensa rajoittamiseen. Ylhäiset naiset taas yrittäisivät vaatia, että naisten tulisi peittää päänsä hunnulla eikä vain hiuksillaan.

Vaatus peittää päänsä hunnulla tuntuu ristiriitaiselta, jos kerran pään päälle sidotut hiukset olivat naisten normaali tapa laittaa hiuksensa. Ongelma selittyy, jos ristiriitojen syynä ei ollutkaan yksin naisten oikea tai väärä pukeutuminen, vaan nimenomaan etnisten ja sosiaalisten naisryhmien erilaiset pukeutumistavat ja käsitykset siitä, mikä oli soveliaista jumalanpalveluksessa. Erot kärjistyivät erityisesti Korintin kaltaisessa monikulttuurisessa ympäristössä.

Keskeistä tilannekuvan arvioinnin kannalta on huomata, että myös naiset identifioituivat enemmän perhekuntansa yhteiskunnallisen aseman mukaan kuin pelkän naiseuden mukaan. Entisen orjan tai prostituoidun häpeällinen käyttäytyminen ja pukeutumien oli erilaista kuin roomalaisen tai kreikkalaisen yläluokan aviovaimon, leskineen tai kauppiaspariskunnan. Korintin seurakunnassa oli orjia (7:21), pakanakulteissa aiemmin mukana olleita (8:7, 10:14), vaikutusvaltaisia ja vähemmän vaikutusvaltaisia ihmisiä (1:26), juutalaisia ja kreikkalaisia. Tiedämme, että juuri pukeutumisesta ilmeni yhteiskunnallinen asema ja etninen ryhmä. Winterin sanoin: ”You were what you wore”.²³¹ Häpeällisen käyttäytymisen perimmäinen taustavaikuttaja on siten voinut olla naisilla sama kuin Korinttilaiskirjeen kuvaamissa muissakin ongelmatilanteissa: yhteiskunnalliselta asemaltaan poikkeavien naisten välinen eripura ja keskinäinen kilpailu. Tämä vain ilmeni kiistanä sukupuolelle sopivasta pukeutumisesta.

Kirjeen läpikantavana teemana ja ongelmana, johon Paavali haluaa tarttua, on korinttilaisten eriseuraisuus, rikkaiden ja köyhien väliset ristiriidat ja pyrkimys ajaa muista välittämättä omaa asemaansa, myös henkilähjoja käyttämällä. Päänpeittämisjakson kuvaama ongelma liittyy luontevasti tämän kaltaiseen tilanteeseen.

Onko meillä kuitenkin perusteita olettaa, että naisryhmien välillä olisi ollut tällainen jyrkkä ero käsityksissä siitä, mikä on soveliaista pukeutumista

²³¹ Winter, SBL Forum -artikkeli. ”Olit se, keneksi pukeuduit”.

rukoiltaessa ja profetoitaessa? Miksi toisille naisille ei riittänyt, että avoimet hiukset olisi aseteltu pään päälle, kuten Paavali vaati? Kyse saattoi olla syvällisemmästä vihamielisyydestä, jota osa ylemmän luokan naisista koki suhteessa pakanauskonnoista ja mysteerikulteista äskettäin kääntyneisiin sisariinsa näiden profetoidessa äänekkäästi yhteisessä jumalanpalveluksessa.

Viitteitä tämän kaltaiseen ongelmaan on nähtävissä Paavalin aiemmassa konfliktissa Pisidian Antiokian ylhäisten naisten kanssa (Apt.t. 13:42–50).²³² Tilanne liittyi siellä – kuten Korintissakin – juutalaisen ja pakanamaailman kohtaamiseen. Jumalaapelkäävät naiset (τὰς σεβομένας γυναῖκας) kääntyivät Paavalia vastaan ja ajoivat hänet juutalaisten kiihottamina pois seudulta (13:50). Kroeger pohtii, miksi juuri nämä naiset olivat Paavalia vastaan. Aluksi Paavali otettiin lämpimästi vastaan synagogassa. Seuraavana sapattina tilanne oli toinen. Kun kansanjoukot seurasivat Paavalia synagogaan, seurauksena oli vihamielisyyttä, jonka lopputuloksena juuri jumalaapelkäävät, siis itsekin pakanataustaiset, naiset halusivat pitää kansanjoukot poissa synagoga-kokoontumisesta. Näitä naisia kuvataan ylhäisinä (τὰς εὐσχήμονας). Ilmaisua voi viitata naisten korkeaan sosiaaliseen asemaan tai siihen, että he olivat kunnioitettuja ja hyvin käyttäytyviä. Kansanjoukko viittaa tavalliseen kansaan. Kroeger huomauttaa, että Paavali käytti samaa sanaa (ὄχλος) puolustautuessaan Jerusalemissa juutalaisten syytöksiä vastaan. Paavali sanoi, että hän ei ollut tuonut mitään pakanajoukkoja, ὄχλος, temppeliin, eikä aiheuttanut näin mellakkaa tai pahennusta (Apt.t. 24:12,18).

Kroeger toteaa, että usein juuri ne naiset, jotka ovat huolissaan soveliaisuussääntöjen noudattamisesta, ovat nopeimpia tuomitsemaan ne oman sukupuolensa edustajat, jotka eivät täyttäneet tiettyjä pukeutumis- ja käyttäytymistapoja. Juuri näin saattoi tapahtua Pisidian Antiokiassa.

Jumalaapelkäävien naisten merkittävästä asemasta synagogissa emme ole vain Uuden testamentin tekstien varassa, sillä Afrodisiaksen kaupungin arkeologiset kaivaukset Vähän-Aasian alueelta vahvistavat, että jumalaapelkäävät, myös naiset, olivat merkittävässä asemassa rakennusprojektin, luultavasti synagogan, tukijoina 200-luvun alussa. Rakennuksen ovensuuhun oli pystytetty pylväs, johon oli kaiverrettu 126 projektin organisoimista tai rahoittamista tukeneen ihmisen nimet. Näistä nimistä 69 oli juutalaisten nimiä, 3 käännynnäisten ja 54 jumalaapelkäävien pakanoiden nimiä. Projektien johtajien

²³² Kroeger 1987, 25–26.

nimistä ensimmäinen on nainen, Jael. Häntä on pidetty merkittävänä juutalaisen yhteisön johtajana Afrodiasiaksen kaupungissa.²³³ Laajemminkin naiset olivat Vähässä-Aasiassa ja myös Makedoniassa merkittävässä julkisissa ja kultillisissa viroissa. Vähän-Aasian naisten oikeuksien ja näkyvän aseman on arveltu johtuneen Isiksen kultin kasvusta ja leviämisestä alueelle Egyptistä, jossa naisille sallittiin ennennäkemätöntä vapautta.²³⁴

Kroeger huomauttaa, että Paavali selvästikin oppi Pisidian Antiokian tapahtumien jälkeen löytämään tapoja, joilla jumalaapelkäävät ja pakanauskonnoista kääntyneet naiset sopivat samaan seurakuntaan. Ehkäpä näemme Korintin seurakunnan päänpeittämiskiistassa esimerkin siitä, miten Paavali argumentoi sovun aikaansaamiseksi naisryhmien välille.

Korintin tilanteessa onkin mielenkiintoisia yhtymäkohtia tilanteeseen Pisidian Antiokiassa. Myös Korintissa Paavali sai vastakaikua synagogassa. Vaikka Paavali hädettiin sieltä, hän löysi suosiollisen vastaanoton nimenomaan jumalaa pelkäävän Titius Justuksen luota ja asettui hänen synagogan vieressä sijaitsevaan taloonsa (Apt.t. 18:7). Synagogan esimies Crispus ja hänen koko perhekuntansa tulivat uskoon. Tästä voimme päätellä, että Korintin seurakunnan jäsenenä luultavasti oli jumalaapelkääviä naisia aivan alusta asti. Seurakunnassa oli ylhäisiä, oppineita, filosofisin termein argumentoivia rikkaita. Heitä Paavali haastaa kirjeessään uudenlaiseen suhteeseen seurakunnan valtaosan muodostavaan vähemmän vaikutusvaltaiseen kansanosaan, josta osa on kääntynyt kristityiksi pakanakulteista ja epäilemättä myös naisten suosimista mysteerikulteista.

Kenties Korintissa juutalaistaustaiset naiset peittivät päänsä jollain vaatekappaleella tai hunnulla profetoidessaan. Jumalaapelkäävät pakanataustaiset ylhäiset naiset olivat luultavasti sopeutuneet synagogakokouksissa juutalaiseen kulttuuriin. Kristillisessä seurakunnassa yhteisöön taas tuli mukaan suoraan mysteerikulteista kääntyneitä pakananaisia, jotka päästivät hiuksensa valtoimiksi ja toivat mukanaan epäjärjestystä. Ehkä tilanne sai Pisidian Antiokian tapaan jumalaapelkäävät naiset ensimmäisenä paheksumaan pakananaisten käyttäytymistä. Mahdollisesti juuri he ehdottivat, että myös heidän pakanasisartensa oli omaksuttava juutalaiset käytännöt, aivan kuten he itse olivat tehneet.

²³³ Crossan & Reed 2005, 23–24.

²³⁴ Witherington 1988, 13–15.

Ehkä jotkut naiset halusivat jopa näin estää ei-toivottujen pakananaisten julkisen osallistumisen seurakunnan yhteiseen rukoukseen ja profetoimiseen. Tämä on mahdollista, kun ottaa huomioon, miten vahvat mielikuvat liittivät avoimet hiukset pakanallisiin menoihin ja pakanalliseen hurmukseen ja haureuteen. Olivathan jumalaapelkäävät itsekkin pakanataustaisia, ja vain omaksuneet juutalaisia tapoja ja juutalaista uskoa. Oliko heidän oma maineensa tai asemansa vaarassa? Kenties Paavali oli saanut tilannekatsauksen tästäkin asiasta Kloelta, naiselta, joka oli raportoinut hänelle seurakunnan riidoista. Tähän tilanteeseen sopisi hyvin Paavalin kehoitus ”tahdon, että kaikki profetoisitte” (14:5). Tästä voi päätellä, että aivan kaikki eivät profetoineet²³⁵, vaan se oli ominaista luultavimmin juuri yläluokalle, niille viisaille, jotka ylpeilivät henkilähjoistaan. Mielenkiintoinen yksityiskohta on, että useiden tutkijoiden mukaan Paavali viittaa juuri viisaisiin, pneumaatikoihin, käyttäessään jakeessa 12:24 ilmaisua τὰ εὐσχημόνα.²³⁶ Tällä sanalla kuvattiin Apostolien teoissa myös Pisidian Antiokian ylhäisiä naisia. Korintin viisaille Paavali sanoo: ”Tyytykää siihen mitä on kirjoitettu. Älkää siis mahtailen asettuko yhden puolelle toista vastaan” (4:6).

Esittämäni tekstin tulkinnan kannalta riittää, että seurakunnassa joku vaati hunnuttautumista tai Paavali ennakoi tällaista vaatimusta, samalla kun toiset naiset päästivät tai aikoivat päästää hiuksiaan valtoimekseen nimenomaan profetoimistilanteessa. Paavalin vaatimus puolestaan oli, että ei käyttäydytä kulttuurillisesti sopimattomasti eli päästetä hiuksia valtoimiksi vain sen vuoksi, että imitoitiin mysteerikulttien tapoja etsiä yhteyttä jumalalliseen. Naisella tuli olla valta ja kontrolli päästään, profetoidessaankin. Silloinkaan ei saanut käyttäytyä tavoilla, jotka häpäisivät muita naisia tai miehiä.

Miesten päänpeittämiseen tai peittämättömyyteen tuskin liittyi kulttuurillista häpeää. Kyse onkin enemmän Kristuksen tai Kristuksen ruumiin häpäisemisestä, kun miehet osoittivat statustaan ja sosiaalista asemaansa rukoillessaan ja profetoidessaan seurakunnan yhteisessä kokoontumisessa. Sama statuskilpailu oli ristiriidan taustalla myös naisten tapauksessa. Yhteistä naisten ja miesten tilanteelle oli lisäksi se, että myös miehet poimivat kultillisen rukoukseen liittyvän päänpeittämistavan muiden uskontojen palvomistavoista, keisarikultista tai ehkä juutalaisuudesta.

²³⁵ Aejmelaus L. 1981, 39.

²³⁶ Aejmelaus L. 1981, 98.

Paavalilla oli valtaisan tuntuinen teologinen haaste. Kuinka pitää Kristus keskipisteenä ja samalla haastaa miehiä ja naisia luopumaan keskinäisten asemiensa osoittamisesta ja auttaa heitä näkemään toisensa yhden ruumiin tasavertaisina jäseninä niin, että jokainen vuorollaan voisi rukoilla ja profetoida ilman että omaa hengellistä erityisyyttä ja riippumattomuutta muista tarvitsee korostaa pukeutumistavoilla. Kuinka haastaa pakanakäännynnäisiä näkemään itsensä arvokkaina ilman omia erityisiä hurmoksellisia vapauden merkkejä? Kuinka toisaalta saada vaikutusvaltaiset naiset hyväksymään uskonsisarensa?

Sikäli kun mysteerikultit olivat ongelmien taustalla, on kenties merkittävää, että niistä jotkut olivat eriytyneet miesten harjoittamiin ja naisten harjoittamiin kultteihin. Miesten harjoittamat kultit olivat arvostetumpia ja julkisemmin esillä.²³⁷ Näin ollen Paavalin haaste oli myös saada miehet ja naiset näkemään toisensa saman seurakunnan jäseninä ilman, että on miesten palvontatapoja ja naisten palvontatapoja, miesten uskontoa ja naisten uskontoa, naisten profetoimista ja miesten profetoimista. Kuten yleensä Paavalilla ratkaisu kytkeytyi Kristukseen.

Lisäsyys päätelmääni siitä, että Paavali haluaa torjua avoimet hiukset, ei hunnuttautumattomuutta, liittyy Paavalin teologiaan. Paavalille kautta linjan tärkeää eivät olleet ulkoiset merkit. Hän saattoi taipua erilaisiin tapoihin ”heikomman veljen” vuoksi, silloin kun kyse oli siitä, että jokin asia herätti liikaa pahennusta ja siten esti evankeliumin eteenpäin menoa, tai silloin kun vaarana oli ”heikomman veljen” palaaminen takaisin epäjumalanpalvelukseen, kuten epäjumalille uhratun lihan tapauksessa. Korintin tilanteessa vaikuttaa siltä, että hunnuttautumisen vaatiminen kaikilta naisilta olisi ollut evankeliumin etenemisen este. Ehkä tämä on syy, miksi Paavali käytti tähän teemaan näinkin paljon retorisia kykyjään. Ei ole helppoa kuvitella, ketkä olisivat olleet ”heikompia veljiä tai sisaria”, joiden takia Paavali olisi ajanut universaalia hunnuttautumisvaatimusta, jollaisen myöhemmät naisia alistavat uskonnolliset järjestelmät Paavalin tekstiin toki ovat lukeneet. Jotkut kommentaattorit pitävät miehiä, seksuaalisine himoineen näinä ”heikompina veljinä”, joiden vuoksi naisten tuli hunnuttautua jumalanpalveluksessa.²³⁸ Paavalin ratkaisu seksuaalisiin himoihin oli kuitenkin toisenlainen (1. Kor. 7).

²³⁷ Kroeger 1987, 27–30.

²³⁸ Esim. Watson (2000, 40–89) ymmärtää Paavalin kehottavan naisia peittämään kasvonsa hunnulla, jotta mies voisi ottaa naisen kautta tulleen Herran sanan omakseen sen sijaan, että kohdistaisi tähän eroottisen katseensa. Barrett (1971, 254) arvelee miesten huomion kiinnittyvän

Kuinka uskottavana sitten voi pitää tässä työssä selityksen avaimeksi oletettua naisten ”ääriryhmien” luokkakonfliktia? Onhan jako naisryhmiin kuviteltu ja johdettu nimenomaan sellaiseksi, että Paavalin tekstistä tulee ymmärrettävä. Mielestäni tässä esitetty tilannekuva vaikuttaa lähes väistämättömältä, kun ottaa huomioon lähtökohdan ja pukeutumisen roolin monikulttuurillisessa Korintissa. Kielellisesti Paavalin argumentti on ymmärrettävissä, kun huomioi ajan yksimielisyyden retoriikan argumentointityylin, Paavalin tavan reagoida kirjeissään ennakoimiinsa vastaväitteisiin ja lopuksi kirjeestä nousevan kuvan seurakunnan ongelmista.

Näin tulkittuna jakso 11:2–16 sopii erinomaisesti myös siihen kohtaan kirjettä, mihin Paavali sen asetti. Se kuvaa Paavalin reaktiota ongelmatilanteeseen, joka oli seurausta mysteerikulttien vaikutuksesta seurakuntaan. Toisaalta konfliktin perussyö kytkeytyi sosiaalisten luokkien väliseen ristiriitaan ylhäisten ja alhaisten välillä. Jaksoa ennen Paavali kirjoittaa pakanakulttien mukanaan tuomasta uhrilihan syömiseen liittyvästä ongelmasta jumalanpalveluskontekstin ulkopuolella. ”Ette voi syödä sekä Herran maljasta, että pahojen henkien maljasta, ette voi olla osallisina sekä Herran pöytään, että pahojen henkien pöytään”, Paavali kirjoittaa (10:21) ja vetoaa siihen, että korinttilaiset eivät etsisi omaa etuaan, vaan muiden parasta (10:33). Tästä hän siirtyy käsittelemään pakanakulttien aiheuttamaa toisenlaista ongelmaa – pään peittämiseen liittyvää – tällä kertaa seurakunnan omassa jumalanpalveluksessa. Jakson jälkeen hän palaa uudelleen ehtoolliskysymykseen, mutta nyt seurakunnan oman kokoontumisen kontekstissa. Ongelma on sama kuin pään peittämistä käsittelevässä jaksossa: ryhmäkuntiin jakautuneet ihmiset häpäisevät toisiaan piittaamatta Kristuksen ruumiista (11:22, 29, 33–34). Jakso 11:2–16 on siten siirtymä pakanakulttien aiheuttamista ongelmista seurakunnan ulkopuolella seurakunnan sisäisiin ongelmiin. Päänpeittämiskysymys kytkeytyi niihin molempiin ja asettui siksi juuri tähän kohtaan kirjettä.

Seuraavaksi tarkastellaan, miten Paavalin teologinen perustelu sopii yhteen jo käsiteltyjen jakeiden ja toisaalta edellä esitetyn tilannekuvan kanssa.

naisten kiharoihin jumalanpalveluksessa. Keener (1992, 37) arvelee, että antiikin miehillä oli heikompi sietokyky alastomalle iholle, koska he näkivät sitä vähemmän, ja siksi naisten hiusten näkeminen vei huomion pois Jumalan palvelemisesta. Dunn (1998, 590–591) tulkitsee avointen hiusten vievän huomion Jumalan kunniasta miehen kunniaan.

7 Ohjeen teologinen perustelu (jakeet 11:3; 7b–12)

7.1 Taustaa

7.1.1 Perustelun rakenne

Kyseessä oli käyttäytyminen nimenomaan jumalanpalveluksessa tilanteessa, jossa oli suora yhteys Jumalaan. Paavali kiitti aluksi korinttilaisia siitä, että he olivat pitäneet kiinni hänen opetuksestaan. Emme tiedä, mihin opetukseen Paavali viittaa, mutta usein tutkijat arvelevat hänen viittaavan opetukseen, jonka mukaisesti kaikki osallistuivat jumalanpalveluksiin sen mukaan kuin Jumala oli heille antanut armolahjoja. Näinhän korinttilaiset tekivätkin. Juuri eri ryhmien osallistuminen aktiivisesti julkiseen rukoukseen ja profetoimiseen toi myös seurakunnan eri etnisten ja sosiaalisten ryhmien pukeutumista koskevat ristiriidat konkreettisesti silmien eteen ”kaikkein pyhimässä”.

Paavalin haasteena oli perustella pukeutumisohjeensa korinttilaisille niin, että heidän harjoittamansa vapaus Kristuksessa (Gal. 5:2) eli hänen oma opetuksensa ei tule kyseenalaistetuksi, eikä toisaalta evankeliumin leviäminen vaarannu ulkoisten vaatimusten tähden. Yleensä Paavalin teologinen perustelu kytkeytyi Kristukseen. Näin hän halusi epäilemättä perustella vaatimustaan tässäkin asiassa.

Paavalin retorinen ratkaisu oli nokkela, joskin mahdoton kääntää muille kielille, sillä argumentti rakentuu keskeisesti kreikankielen sanojen κεφαλή (pää, lähde) ja δόξα (kunnia, maine) vaihtoehtoisten merkitysten varaan. Paavali päätti luoda puhtaasti kulttuurisesta tavasta kytköksen jumalasuhteeseen luomiskertomuksen kautta hyödyntäen kreikan kielen κεφαλή-sanan symbolista merkitystä (lähde/alkuperä) ja konkreettista merkitystä (fyysinen pää) rinnakkain. Symbolisen merkityksen kautta argumentti kytkeytyi Jumalaan ja Kristukseen, ja konkreettisen merkityksen kautta päin peitteisiin ja hiusmuoteihin.

Luomiseen viitataan argumentin aluksi jakeessa 11:3. Sen jälkeen tulee konkreettinen ohje, jonka jälkeen asiaa perustellaan luomiseen liittyvillä argumenteilla usealla eri tavalla jakeissa 11:7b–12. κεφαλή-sana esiintyy jakeissa 3-10, mutta ei enää sen jälkeen. Tulkitsen Paavalin ohjeistuksen päättyvän jakeeseen 10, jossa on hänen johtopäätöksensä. κεφαλή-sana eri merkityksissään on palvellut sen tehtävän, jota varten Paavali sen valitsi. Jakeissa 11–12 palataan luomiskertomukseen tällä kertaa tarkoituksella vastata odotettuihin vastaväitteisiin.

Tutkijat ovat kiinnittäneet huomiota siihen, että Paavali lisäsi luomiskertomukseen sinne kuulumattoman sanan δόξα jakeessa 11:7, kun hän kirjoittaa, että ”mies on Jumalan kuva ja kunnia (δόξα)”. Tämän ymmärtämiseksi on huomattava, että kunnian vastakohta on häpeä. Korintissa oli kyse toisia häpäisevästä ja epäkunnioittavasta käyttäytymisestä juuri siellä, missä Jumalan kunnian piti olla läsnä seurakunnan rukouksen ja profetoimisen keskellä. Paavali halusikin tuoda häpeällisen itsensä korostamisen tilalle kunnian (δόξα), toisille kunnian antamisen ja sitä kautta sovun seurakunnan kiistoihin. Mainesta ja ihmiskunniasta (δόξα) hän loi suoran kytköksen Jumalan kunniaan (δόξα). Tämä oli Paavalille tärkeää, sillä hänen oli pystyttävä perustelemaan pään peittämistä koskevat ohjeensa hengellisin argumentein Hengessä toimiville korinttilaisille. Pään peitteistä ja hiuksista oli löydettävä tie Kristukseen. Ns. κεφαλή-rakenteen rinnalle ja sitä korvaavaksi tulee δόξα-rakenne. Molemmat osoittavat Kristukseen.

Jakson loppuosan jakeet 11:11–16 voi nähdä Paavalin vastineina hypoteettisiin vastaväitteisiin, joita hän ennakoi ohjeensa ja perustelunsa herättävän. Kyse ei ollut vain Paavalin omasta kirjallisesta tyylistä. Kuvitteellisten vastustajien vastaväitteet, kansankieliset ilmaisut ja retoriset kysymykset kuuluivat Paavalin ajan filosofien kuten Filonin, Senecan ja Epiktetoksen – ja Paavalin itsensä – kirjalliseen tyyliin, joka tunnetaan nimellä ’diatribe’.²³⁹ Tätä tyyliä käytettiin myös yksimielisyyden (ὁμόνοια)-retoriikassa, jonka termit ja ilmaisut esiintyvät johdonmukaisesti Korinttilaiskirjeessä (vertaa luku 4.1.4). Ei siten ole kaukaa haettua olettaa, että Paavali käyttäisi tämän kaltaista argumentointitapaa myös pään peittämistä koskevassa kiistassa.

Seuraavaksi perehdytään siihen, miten Paavali käytti sanaa δόξα ja miten hän ajatteli luomisesta. Sitten vasta tarkastellaan Paavalin teologista argumenttia jae jakeelta.

7.1.2 δόξα-sanan merkitys Paavalilla ja UT:ssa

Sana δόξα oli samalla tavalla ”kaksikäinen” termi kuin κεφαλή. Arkikielessä δόξα merkitsi mainetta tai kunniaa. Tämä merkitys löytyy myös Uuden testamentin teksteistä (2. Kor. 6:8, 1. Tess. 2:20). Toisaalta δόξα tarttui samalla suoraan jumalallisiin asioihin, sillä Jumalan kunniasta ja kirkkaudesta puhuttaessa käytettiin juuri tätä sanaa. Kun Vanhan testamentin tekstejä käännettiin kreikaksi, kääntäjät päättivät kääntää heprean kielen Jumalan kunniaa ja kirkkautta

²³⁹ Koester 1995, 149. Vertaa Paavalin ilmaisuja esim. Epiktetoksen tekstiin teoksessa *Käsikirja ja keskusteluja* (1978).

merkitsevän sanan Septuagintaan sanalla δόξα, joka siten leimautui sanana vahvasti merkitsemään Jumalan kunniaa.²⁴⁰ Raamatullisessa tekstissä sanan yleisin merkitys onkin Jumalan kunnia.

Uudessa testamentissa sitä käytetään Jumalan kirkkaudesta mm. Isä meidän -rukouksessa. Se on kirkkautta, jonka Isä antaa Kristukselle, joka antaa sen edelleen opetuslapsille (Joh. 17:22). Se on kirkkautta, jota ei ole syytä peittää kristillisessä seurakunnassa, vaan päinvastoin tuoda esiin.

Paavalin kielessä δόξα saa sanana vahvasti positiivisia merkityksiä, kunnia, kirkkaus, ylistettävä, kiitettävä. Jumalan kirkkaus, kunnia ja majesteettisuus heijastuivat Kristuksessa ja hänen välityksellään. Paavali puhui kirkkauden Herrasta (1. Kor. 2:8), mutta kirkkaus saattoi kuulua myös ihmiselle tai olla ihmistä varten (Room. 2:19, 1. Kor. 2:7). Ylösnousemusruumiista puhuessaan Paavali totesi, että se mikä kylvetään vähäpätöisenä, nousee kirkkaana (ἐν δόξῃ) (1. Kor. 15:43).

Jakeissa 2. Kor. 3:7–4:6 Paavali käytti tekstimme keskeisiä sanoja (kuva, kunnia, kasvot, peite) hengellisessä kontekstissa. Vaikka kirje onkin kirjoitettu myöhemmin, siitä ilmenee, miten Paavalin mielessä yhdistyivät kasvojen peittäminen, peittämättömyys, Jumalan kirkkaus ja Kristuksen kasvoilta säteilevä kirkkaus, jumalakuvaisuus, ihmisen kirkkaus tai kirkkauden sietokyky. Paavali kirjoittaa: ”Kuinka paljon suurempaa kirkkautta (kuin Mooseksen kasvojen katoava kirkkaus) säteileekään Hengen palveluvirka” (2. Kor. 3:8). Selvästikään tekstin kokonaisuudessa tätä kirkkautta ei ole tarkoitettu kätkeväksi.

Miten tulisi sitten ymmärtää ilmaisu naisesta miehen kunniana (jakeessa 1. Kor. 11:7) ja toisaalta miehestä Jumalan kunniana? δόξα-sanalla vaikuttaa olevan tässä kontekstissa juuri yllä mainittu kaksikälinen käyttötarkoitus. Naisten ”pään peittämättömyys” merkitsi inhimillistä häpeää, inhimillisen maineen ja kunnian vastakohtaa. Nainen oli miehelle (ja itselleen) häpeäksi. Paavali vastaus häpeälliseen käyttäytymiseen oli kutsua naista miehen kunniaksi. Tässä kontekstissa δόξα vaikuttaa liittyvän inhimilliseen kunniaan ja maineeseen sanan arkikielissä merkityksessä.²⁴¹ Paavali kytki kuitenkin välittömästi inhimillisen kunnian myös Jumalan kunniaan (δόξα), miehen tapauksessa suoraan ja naisen tapauksessa välillisesti luomiskertomuksen kautta: Miehen ei pidä peittää päätään

²⁴⁰ Aejmelaeus A. 2010, 9. Aejmelaeus kirjoittaa: “...in biblical Greek it (δόξα) has a special meaning ‘glory’, ‘splendour’, especially of God, referring even to a visible radiance in the presence of God, corresponding to the Hebrew כבוד.”

²⁴¹ Miehen pään peittämiseen ei liittynyt samanlaista inhimillistä häpeää, mieluummin päinvastoin. Paavalin argumentiksi jäi miesten kohdalla vetoaminen Jumalan kunniaan.

– koska hän on Jumalan kuva ja kunnia – (mutta naisen tulee peittää päänsä, koska) nainen on miehen kunnia. Paavali perusteli sitten väitettään naisesta miehen kunniana luomiskertomuksella (11:8–9).

Olemme tottuneet tulkitsemaan ilmaisun naisesta miehen kunniana naista vähättelevänä. Kuitenkin ilmaisun merkitys saattaa olla päinvastainen. Nainen miehen kunniana merkitsee paljon enemmän kuin vain sitä, että naisen sosiaalinen maine ja kunnia heijastuvat miehen maineeseen, tai kuten jaetta on tulkittu kääntäen niin että nainen *heijastaa* miehen kunniaa. Paavalin ilmaisu luomiskontekstissa siitä, että nainen itse *on* miehen kunnia, merkitsee kunniana olemista myös syvällisemmällä, teologisella, tasolla. Kenties δόξα, Jumalan kunnia, naisiin sovitettuna vaati tässä yhteydessä lisäperusteluja. Se, miksi ajatus naisesta miehen kunniana olisi kenties jopa vaatinut lisäperusteluja, selviää kun tarkastelemme seuraavaksi korinttilaisten parissa olleita näkemyksiä luomisjärjestyksestä.

7.1.3 Paavalin ja korinttilaisten näkemys luomisesta

Jakson 1. Kor. 11:2–16 tulkinnan kannalta keskeiseksi muodostuu kysymys siitä, miten Paavali ymmärsi luomiskertomuksen ja luomisjärjestyksen merkityksen. Oliko Paavalilla mielessä sukupuolten hierarkia, vastavuoroinen riippuvuus vai jotain muuta?

Luomisteema ei tullut Paavalin mieleen vasta päänpeittämiskysymyksen yhteydessä, sillä viitteitä luomiseen on eri puolilla kirjettä.²⁴² Jakeessa 3:23 Paavali käyttää hyvin samantapaista kieltä kuin jakeessa 11:3:

Jae 11:3 – ”*jokaisen miehen pää on Kristus, ... , Kristuksen pää on Jumala*”.

Jae 3:23 – ”*Mutta te olette Kristuksen, ja Kristus on Jumalan*”.

²⁴² Paavali viittaa 1. Korinttilaiskirjeessä usein suoraan Vanhan testamentin teksteihin, jotka eivät ole ilmeisiä ilman kirjoitusten tuntemista (mm. 10:1-10; 6:2). Jakeessa 6:16 on myös viittaus luomiskertomukseen (1. Moos. 2:24). Jotta Paavali voi olettaa kuulijoidensa ymmärtävän, mitä hän sanoo viitatessaan luomiskertomukseen, on oletettava, että luomiskertomus oli korinttilaisille tuttu. Tämä on todennäköistä, sillä seurakunnan avainhenkilöissä oli useita, ellei enemmistö, jotka tunsivat kirjoitukset hyvin. Korintin seurakunta oli syntynyt synagogan esimiehen, Grispuksen perhekunnan kääntäytyä (Apt.t. 18:8). Myös Sosteneksen (Apt.t. 18:18, 1. Kor. 1:1), joka tervehtii Korintin seurakuntaa, sanotaan olleen synagogan esimies. Apollos oli Aleksandriassa syntynyt juutalainen, jonka sanotaan olleen etevä puhuja ja tunteneen kirjoitukset *perin pohjin* (Apt.t. 18:24, 19:1). Priscilla ja Aquila, hekin Korintissa avainhenkilöitä, opettivat Apollosta edelleen (Apt.t. 18:26). Aquila oli myös juutalainen. He olivat teltantekijöitä, joiden kotona seurakunnat olivat kokoontuneet kymmenen vuoden aikana ensin Korintissa, sitten Efesoksessa ja Roomassa. Voimme olettaa, että Korintissa tunnettiin luomiskertomus hyvin.

Paavalin sanoituksen voisi ilmaista seuraavasti: ” Ihminen (mies) luotiin Kristuksen kautta – ja hän on Kristuksen. Kristus on lähtöisin Jumalan luota – ja on Jumalan.”

Tarkastelemalla jaetta 3:23 tekstiyhteydessään saamme kenties viitteitä siitä, mitä Paavalilla oli mielessään jakeen 11:3 pää-ketjutuksen alku- ja loppupareja (jokainen mies ja Kristus; Jumala ja Kristus) koskien. Miksi hän vetosi riitatilanteessa Kristuksen alkuperään tai Kristuksen ja Jumalan suhteeseen? Jos saamme tähän kysymykseen lisävalaistusta, se voi auttaa ymmärtämään myös jakeen 11:3 keskiosan, ”naisen pää on mies”, tarkoitusta. Se, miten tulkitsemme pää-ketjutuksen, puolestaan vaikuttaa niiden jakeiden tulkintaan, joissa päiden suhde muuttuu kunnioitettujen suhteeksi.

Paavali osoittaa luvussa 3, että korinttilaiset ovat vielä vanhan luontonsa vallassa, eivät siis kovinkaan ”hengellisiä” (πνευματικός), koska riitelevät keskenään ollen yksi Paavalin ja toinen Apollosen (joukoissa). He pettivät itseään, kun luulivat olevansa toisia viisaampia asettaessaan itsensä toisten yläpuolelle, ylpeillä ihmisistä. Paavali kysyy varsin radikaalilla tavalla:

”ettekö te tiedä, että te olette Jumalan temppeli ja että Jumalan Henki asuu teissä. Jos joku turmelee Jumalan temppelin, Jumala saattaa turmioon hänet. Jumalan temppeli on pyhä ja tämä temppeli olette te.” (3:16–17)

*”Kenenkään ei siis pidä ylpeillä ihmisistä. Kaikkihan on teidän: Paavali, Apollos ja Keefas, maailma, elämä ja kuolema, kaikki nykyinen ja tuleva. Se kaikki on teidän, mutta **te olette Kristuksen ja Kristus on Jumalan.**” (3:21–23)*

Paavali ei tässä käytä Kristuksen ja Jumalan välistä suhdetta opastaakseen oikeanlaista hierarkkista suhdetta ihmisten välille, vaan päinvastoin. Hän haluaa saada jokaisen näkemään itsensä omalla paikallaan: ”yksi kastelee”, ”toinen istuttaa”, eikä toinen ole toista ylempi, alempi tai viisaampi. Jokaisen rakennuksen kestävyys testataan vasta tuomiopäivänä (3:4–3:15), mutta samalla ”kaikki on (jo) teidän”. Ratkaisu riitoihin löytyy Kristuksesta, Kristukselle kuulumisesta ja lopulta Jumalasta. Ei ole sattumaa, että Paavali juuri tässä kirjeessä nostaa esille ristiinnaulittuun kätkeytyneen viisauden korinttilaisten viisauden sijaan (1:23).

Paavali haluaa ohjata riidan osapuolia näkemään toisensa erilaisina, mutta niin pyhinä, että toisten turmeleminen olisi verrattavissa temppelin, seurakunnan, ja lopulta itsensä turmelemiseen. Tämä on vahva kuva, sillä perinteisesti juutalaiset ymmärsivät Jerusalemin temppelin Jumalan läsnäolon paikaksi. Jakeen

3:23 tarkoitus vaikuttaa olevan ihmisten ohjaaminen kohti keskinäistä ykseyttä ja vastavuoroista riippuvuutta toinen toisistaan – myös ikuisuusperspektiivistä tarkastellen. Teema jatkuu myöhemmin luvussa 12. Avain riitoihin löytyy Kristuksesta ja Jumalasta. Paavalin argumentointi on tässä samankaltaista kuin päänpeittämisjaksossa myöhemmin: riidan ratkaisu lähtee siitä, että huomio keskittyy Kristukseen ja siihen, että kaikki on lopulta Jumalasta. Mikään ei viittaa siihen, että Kristuksen ja Jumalan suhteella haluttaisiin perustella ihmisten välistä hierarkiaa.

Kristukseen ja ihmisen luomiseen Kristuksen välityksellä Paavali viittaa myös käsitellessään kiistaa epäjumalille uhratun lihan syömisestä:

*Meillä on vain yksi Jumala, Isä. Hänestä on kaikki lähtöisin, ja hänen luokseen olemme matkalla. Meillä on vain yksi Herra, Jeesus Kristus. **Hänen välityksellään on kaikki luotu, niin myös meidät.***” (8:6)

N.T. Wright kutsuu tätä jaetta avainjakeeksi, jossa Paavali ilmaisee sen, miten Kristususkko muokkaa juutalaista monoteismia.²⁴³ On mielenkiintoista, että juuri Korintin seurakunnan varsin käytännöllisiä asioita koskevat riidat saavat Paavalin muotoilemaan tärkeimpiä kristinuskon teologisia ajatuksia. Suhde Kristukseen ja suhde toisiin ihmisiin näyttävät Paavalin ajattelussa olevan läheisesti kytköksissä toisiinsa.

Wright toteaa lukujen 1. Kor. 8–10 olevan täynnä luomisteologiaa. Jumalan koko luomistyö on hyvää – myös nykyään ilmenevä luotu todellisuus. Paavalin sanoin: ”*Herran on maa ja kaikki mitä siinä on*” (10:26). Luomispainotus näissä luvuissa liittyy kiistoihin epäjumalille uhratusta lihasta. Paavali viittaa Jumalan luomistyöhön kaiken ruuan alkulähteenä. Jopa uhrilihasta voi olla kiitollinen, mutta toisen omantunnon tähden on syytä tarvittaessa olla sitä syömättä. Jumalan luomaa ei pidä pitää vähäarvoisena, vaikka toisten tähden kieltäytyisikin syömästä. Paavali vetoaa lopuksi omaan esimerkkiinsä Kristuksen seuraamisessa: Hän ei ajattele omaa parastaan, vaan kaikkien parasta (10:33–11:1). Kaikella tällä Paavali haluaa varmistaa, että palvonta kohdistuu yhteen Jumalaan ja vain häneen, niin että kukaan ei ajaudu pakanalliseen epäjumalanpalvelukseen.²⁴⁴

Luomisteema ja viittaukset Jumalan kunniaan (δόξα) liittyvät toisiinsa juuri päänpeittämisjaksoa edeltävissä jakeissa. Jakeessa 10:26 Paavali siteeraa suoraan

²⁴³ Wright 2013, 661.

²⁴⁴ Wright 2013, 661–662; 670.

psalmia 24:1 (”Herran on maa ja kaikki, mitä siinä on”), jossa puhutaan myös Herrasta kunnian kuninkaana (24:7–10). Hän jatkaakin korinttilaisille ikään kuin poimien ajatuksen kunniaa tuosta psalmista: *”Kaikki mitä teette, tehkää Jumalan kunniaksi.”* (10:31)

Jälleen Jumalan kunnia kytkeytyy heti vaatimukseen suhteessa toisiin seurakuntalaisiin. Seuraavat jakeet voi lukea myös päänteittämiskapitelin alkujakeiksi.

”Älkää loukatko sen enempää juutalaisia kuin kreikkalaisiakaan älkääkään liioin Jumalan seurakuntaa. Minäkin yritän aina tulla toimeen kaikkien kanssa, en etsi omaa etuani vaan muiden ihmisten parasta, jotta he pelastuisivat. Seuratkaan minun esimerkkiäni, niin kuin minäkin seuran Kristusta.” (10:32–11:1)

Tästä Paavali siirtyy päänteittämiskapitelin ikään kuin tuoden miehet ja naiset erikseen ”hyvän luomistyön” piiriin. Teksti jatkuu: ”jokaisen miehen pää on Kristus”, ”Kristuksen pää on Jumala”, ”kaikki on Jumalasta”. Nyt kuitenkin miehille ja naisille on erilaiset ohjeet ja kytkökset luomiseen: ”naisen pää on mies”, ”mies on Jumalan kuva ja kunnia”, ”nainen on miehen kunnia”, ”mies ei ole alkuisin naisesta, vaan nainen miehestä, eikä miestä luotu naisen tähden, vaan nainen miehen tähden.” Luvussa 3 ilmaisun ”Te olette Kristuksen ja Kristus on Jumalan” käytön päämäärä oli osoittaa, että kaikki olivat Kristukseen nähden samassa asemassa ja siksi kaikkia oli pidettävä yhtäläisesti arvossa. Ei ole syytä olettaa, että jakeen 11:3 ilmaisun *”Jokaisen miehen pää on Kristus....Kristuksen pää on Jumala”* tarkoitus olisi ollut toinen, varsinkaan kun konteksti on juuri toisista piittaamaton käyttäytyminen seurakunnassa, myös miesten kesken, aivan kuten luvussa 3. Tarkoitus ei selvästikään ollut luoda hierarkiaa miesten välille.

Entä naisten ja miesten tapauksessa? Paavali on mainittava naiset ja miehet erikseen, koska sovelias pukeutuminen vaati heille erilaiset ohjeet, mutta mikä on luomiskertomuksen rooli? Mitä Paavali haluaa nyt sanoa ilmaisuilla ”naisen pää on mies”, ”mies on Jumalan kuva ja kunnia” tai ”nainen on miehen kunnia”? Onko Paavalin tarkoitus aiemmasta poiketen vahvistaa näiden ihmisryhmien (miesten ja naisten) hierarkkinen suhde, jossa mies asettuu Kristuksen paikalle suhteessa naiseen eräänlaisena ”kunnian kuninkaana”? Miksi tuoda hierarkia sukupuolten välille, kun Paavali on juuri nähnyt paljon vaivaa kumota inhimillisten statusten, viisauden ja aseman merkityksen seurakunnan ihmisryhmien välillä Kristukseen perustuen? Vai onko sanoitus tulkittavissa

pyrkimyksiksi korostaa miehen ja naisen vastavuoroista suhdetta tai riippuvuutta toisistaan? Thiselton toteaa kunniaista (δόξα, כבוד) ja kuvaisuudesta/kuvasta (εἰκών, צלם) kirjoittaessaan, että sanojen merkitys painottuu raamatullisessa kielessä, varsinkin heprean kielessä, enemmän suhteessa oloon (relationality) kuin hierarkiaan.²⁴⁵ Ehkä Paavali jo luvussa 3 haastaa korinttilaisia näkemään toinen toisensa kunnianaan vedotessaan siihen, että kaikki on lopulta Jumalasta.

Kysymykseksi jää, miten Paavali näki naisen ja miehen välisen kronologisen luomisjärjestyksen merkityksen. Mitä tarkoitusta siihen viittaaminen palveli päänpeittämiskiistan yhteydessä? Tähän voimme saada valaistusta luvusta 1. Kor. 15. Vaikka luvussa ei mainita sukupuolta, tekstistä voi päätellä, miten korinttilaiset todennäköisesti ajattelivat ensimmäisestä ja toisesta luomiskertomuksesta. Paavalin pyrkimys korjata heidän käsityksiään puolestaan kertoo jotain hänen omista käsityksistään. Useat tutkijat ovat osoittaneet varsin vakuuttavasti, että Paavali haluaa torjua luvussa 15 seurakunnassa vaikutusvaltaa saanutta filonilaista luomiskertomuksen tulkintaa ja siihen pohjautuvaa ihmiskuvaa.²⁴⁶ Tämän ihmiskuvan voi ajatella olevan korinttilaisten riitaisuuden ja toisista piittaamattomuuden osittainen selittäjä. Kannaltamme merkittävästi Paavalin kritisoima ihmiskuva kytkeytyi myös miehen ja naisen luomisjärjestykseen. Tarkastellaan seuraavaksi Filonin tulkintaa luomiskertomuksista.

Filon oli juutalainen, Jeesuksen ja osin Paavalin aikalainen, kreikan kielellä kirjoittanut eksegeetti, joka vaikutti Aleksandriassa. Apollos – myös juutalainen – oli tullut Korinttiin samoihin aikoihin Aleksandriasta ja saattoi hyvinkin tuoda mukanaan Filonin tulkinnan luomiskertomuksesta. Filonin tulkinta sai vaikutteita stoalaisesta, mutta varsinkin platonilaisesta filosofiasta. Platonilainen perinteen mukaisesti Filon erotti toisistaan taivaallisen, Jumalan kuvaksi tehdyn ihmisen (1. Moos. 1:26–27) ja maasta muotoillun ihmisen (1. Moos. 2:7). Stoalainen perinne puolestaan erotti toisistaan ihmisen kuolemattoman osan (hengen) ja kuolevaisen osan (ruumis). Filon yhdisti nämä siten, että henki (πνεῦμα) ja Jumalan kuva (εἰκών) viittasivat molemmat ihmisen rationaaliseen mieleen. Ihminen oli samaan aikaan kuolematon ja kuolevainen: kuolematon Jumalan kuvana rationaaliselta mieleltään ja kuolevainen ruumiiltaan.²⁴⁷ Tämän ihmiskuvan pohjalta korinttilaiset saattoivat kieltää ruumiin ylösnousemisen ja samalla ajatella itseään

²⁴⁵ Thiselton 2000, 833.

²⁴⁶ Kts. esim. Baer 1970, Sterling 1995, Sandelin 1976.

²⁴⁷ Sterling 1995, 363–365.

jo kuolemattomina. He pitivät itseään jo hengellisinä (πνευματικοί) eli heillä oli kuolematon henki. Paavalilla näytti olevan ongelma tämän ihmiskuvan kanssa, sillä hän sanoo jo jakeessa 3:1, ettei hän voinut puhua heille niin kuin hengellisille ihmisille (πνευματικοίς) puhutaan.

Paavali käyttää luvussa 1. Kor. 15 ja kirjeessä muutenkin useita jaotteluja ja termejä, jotka ovat hänelle epätyypillisiä, mutta jotka ovat suoraan Filonin – ja oletettavasti korinttilaisten käyttämiä.²⁴⁸ Esimerkiksi Paavalin jako 'kylvettyyn sielulliseen ruumiiseen' (σπείρεται σῶμα ψυχικόν) ja tulevaisuudessa 'ylösnousevaan hengelliseen ruumiiseen' (ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν) esiintyy vain tässä kirjeessä (15:44). Myöskään sanaa 'sielullinen' (ψυχικός) Paavali ei käytä muissa kirjeissään. Jako sielulliseen ja hengelliseen onkin luultavasti peräisin korinttilaisilta: 'sielullinen' vastasi ihmisen kuolevaista osaa ja 'hengellinen' (πνευματικός) kuolematonta osaa. Sterling esittää, että Paavali poimi korinttilaisten termit tekstiinsä, mutta tulkitsee ne kronologisesti ja eskatologisesti, niin että ensin on 'sielullinen' ja vasta sitten 'hengellinen'. Korinttilaiset taas ymmärsivät molemmat ajattomina loogisina kategorioina, mutta niin että näiden kategorioiden syntyjärjestys oli päinvastainen. Ensin oli hengellinen, Jumalan kuva (1. Moos. 1:26–27) ja vasta toinen luomiskertomus kuvasi sukupuolittuneen sielullisen ihmisen luomisen. Paavali kumoaa hyvin suorasanaisesti korinttilaisten tulkinnan jakeessa 15:46 kirjoittaessaan: ”Mutta mikä on hengellistä, se ei ole ensimmäinen, vaan se, mikä on sielullista, on ensimmäinen; sitten on se, mikä on hengellistä.”²⁴⁹

Erityisen paljastavia tässä suhteessa ovat myös jakeet 15:45 ja 15:47, joissa Paavali muuttaa oman ilmaisunsa korinttilaisten ilmaisun muotoiseksi tehden näistä identtiset. Näin hän uudelleen tulkitsee korinttilaisten kielen. Paavali käyttää ensin omaan eskatologiseen ajatteluunsa sopivaa jaottelua ”ensimmäiseen ihmiseen Aadamiin”, ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ, ja ”viimeiseen Aadamiin”, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ (jake 15:45). Sitten hän korvaa ilmaisun muotoon ”ensimmäinen ihminen” (ὁ πρῶτος ἄνθρωπος) ja ”toinen ihminen” (ὁ δεύτερος ἄνθρωπος) ilman, että merkitys muuttuu (jake 15:47). Molemmissa viitataan Kristukseen, joka on ”viimeinen” ja ”toinen” ihminen samaan aikaan.

²⁴⁸ Sterling (1995) vertaa Paavalin valitsemia sanoja ja merkityksiä jakeissa 15:44–49, 2:6–3:4 ja 11:7–12 Filonin vastaaviin luomiskontekstissa.

²⁴⁹ Sterling 1995, 358–360. Sanat ψυχικός ja πνευματικός ovat johdettavissa suoraan vastaavista substantiiveista jakeessa 1. Moos. 2:7 (LXX).

Sterling huomauttaa, että 'toinen ihminen' (δεύτερος ἄνθρωπος) on ilmaisu, jota Filon käyttää viitatessaan toisen luomiskertomuksen tomuihmiseen ja toisaalta ilmaisu, jota Paavali ei käytä itse missään muualla. Luultavasti "toinen ihminen" onkin Paavalin tapa ottaa käyttöön korinttilaisten oma ilmaisu, mutta muuttaa sen sisältö "viimeiseksi Aadamiksi" eli Kristukseksi. Näin Paavali kääntää korinttilaisten "luomisjärjestyksen" – tai loogiset kategoriat – pääläelleen: Ensin tulee ensimmäinen ihminen, joka on kuolevainen, eikä tässä ole eroa ensimmäisen ja toisen luomiskertomuksen välillä. Kyse on samasta ihmisestä. Korinttilaisten "toinen ihminen" on Paavalin "ensimmäinen ihminen". Se mitä korinttilaiset ajattelivat hengellisenä ruumiina jo nyt, onkin Paavalille toisin sanoen todellisuutta vasta eskatologisesti Kristuksessa.²⁵⁰

Luvun 15 voikin nähdä kirjeen teologisena huipentumana. Siinä Paavali käy käsiksi joidenkin korinttilaisten perimmäiseen teologiseen väärinymmärrykseen, käsitykseen siitä, että he jo olivat ylösnousseita hengessä, eikä ruumiin ylösnousemusta enää olisi (15:12). Paavali palaa luomiseen, mutta nyt täydentäen sitä Kristuksen työllä ja eskatologisilla näköaloilla, jotka poikkeavat korinttilaisten ymmärryksestä.

Jos yllä kuvattu ajatus korinttilaisten ja Paavalin ajattelun eroista pitää paikkaansa, on helposti kuviteltavissa, kuinka Filonin ihmiskuva olisi ongelmitta liittynyt korinttilaisten hengellisten mielissä kasteen yhteydessä käytettyyn siirtymäriitin sanamuotoon, jolla ilmaistiin, että Kristuksessa ei ollut enää "miestä eikä naista": heidät oli riisuttu vanhasta ja puettu uuteen, luojansa "kuvan kaltaisuuteen" (κατὰ εἰκόνα) (Gal. 3:28; Kol. 3:10). Ei ollut enää ensimmäistä ja toista ihmistä, miestä ja naista, vaan he kaikki olivat jo hengellisiä ihmisiä, ensimmäisiä ihmisiä, Jumalan kuvan kaltaisia ja hengeltään jo ylösnousseita.

Tarkastellaan seuraavaksi tarkemmin perusteita sille, että yllä esitetyn kaltainen luomiskertomusten ja hengellisyyden tulkinta olisi kytkeytynyt jakeeseen Gal. 3:28 yllä esitetyllä tavalla.²⁵¹

Baer tutkii kirjassaan *Philo's use of the categories male and female* kysymystä juuri siitä, miten sukupuoli, mies ja nainen, liittyivät yllä kuvattuun ajatteluun. Filon selitti luomiskertomuksia niin, että niistä ensimmäisessä luotiin jumalallinen, sukupuoleton tai androgyyni ajatus ihmisestä (1. Moos. 1). Toinen luomiskertomus (1. Moos. 2) kuvaa, kuinka luotiin "tomumies" ja tomumiehestä

²⁵⁰ Sterling 1995, 360–363.

²⁵¹ Kts. myös luku 2.4, jossa sukupuolten eroja korostavan tutkimuksen esittelyn yhteydessä käsiteltiin androgyynisyys-myyttiä.

nainen (1. Moos. 2). Toisen luvun mies ja nainen eivät olleet enää Jumalan kuvia, sillä Jumalan kuva ei voinut olla näin ”tomuinen”. Luomiskertomusten ihmiset kuvaavat myös empiirisen ihmisen taivaallista ja maallista osaa. Taivaallinen rinnastui rationaaliseen järkeen, joka oli sukupuoleton ja ”tomuinen” rinnastui tilanteeseen, jossa oli mies ja nainen, ja samalla irrationaalinen sielu. Filonin kielessä toisaalta mies rinnastuu järkeen ja nainen aistihavaintoihin. Hän myös säännöllisesti kytkee hengen yhteen järjen kanssa. Mies on täydellisempi kuin nainen, kun taas nainen on vain epätäydellinen mies.

Tätä taustaa vasten on ymmärrettävää, että Korintin naiset saattoivat tulkita jakeen Gal. 3:28, niin että he pitivät itseään sukupuolen ja aistihavaintojen yläpuolella olevina tai jopa sukupuolettomina, ”ensimmäisinä ihmisinä” ja ”hengellisinä”.²⁵² Profetoivathan he samoin kuin miehetkin.²⁵³ Tässä ei ollut eroa sukupuolten välillä. Pukeutumisohjeissaan jakeissa 1. Kor. 11:4–5 Paavali näyttää vahvistavan tämän osan heidän käsityksestään toistamalla ”profetoimisen ja rukoilemisen” identtisin sanoin sekä miehille että naisille.

Korinttilaisten naisten parissa kenties ollut ajatus mieheksi tai sukupuolettomaksi muuttumisesta hengellisyytenä voi liittyä myös vastaaviin ajatuksiin toisaalla. Kristityissä piireissä vaikutti luultavasti Jeesuksen opetus siitä, että taivaassa ei olla naimisissa. Se liittyi kenties platonilaisväritteisiin ajatuksiin siitä, että Kristuksessa sukupuoli hävisi, koska fyysinen, ruumiillinen ja materiaallinen oli toissijaista hengelliseen nähden. Myöhemmät gnostilaisina pidetyt Tuomaksen evankeliumi ja Egyptiläisten evankeliumi sisältävät molemmat hyvin samanlaisen ajatuksen, että kasteessa ihminen palaa alkuperäiseen tilaan, jossa yksilön sielu saavuttaa Jumalan kuvaisuuden. Silloin sielu on immateriaalinen ja sellainen, jossa sukupuolet ovat yhdistyneet: kahdesta tulee yksi. Mies on naisen kanssa niin, että mieheys ja naiseus katoavat. Molempiin liittyy ajatus, että tämä ykseys, yhdistyminen tapahtuu silloin kun ”häpeän vaate” tallataan jalkoihin. Tutkijat ovat sitä mieltä, että tämä liittyi kasterituaaliin.²⁵⁴ Myös Augustinus ja Theodoros Mopsuestialainen viittaavat tapaan astua vaateen päälle kasteen yhteydessä. Symbolin merkitys vain on vaihtunut ruumiin riisumisesta ”synnin tallaamiseksi”.²⁵⁵ Kristillisessä Toisessa

²⁵² Baer 1970, 14–44. Sterling 1995, 376.

²⁵³ Vrt. Sterling 1995, 380.

²⁵⁴ MacDonald 1987, 15; 22–63.

²⁵⁵ MacDonald 1987, 61.

Kleemensin kirjeessä korinttilaisille toiselta vuosisadalta on jäljellä sama ilmaisu, mutta ilman vaatteiden tallaanmistä.²⁵⁶

Yllä mainittujen eri puolilla Välimerta kirjoitettujen kirjeiden välillä ei ole löydetty kirjallista yhteyttä, mikä viittaa suulliseen vanhempaan perinteeseen. Kaikki nämä kohdat liittyvät kasteeseen ja pukeutumiseen tai riisuutumiseen, kuten myös Gal 3:28.²⁵⁷ MacDonald esittääkin, että Gal. 3:28 on Paavalin itse muokkaama versio näistä Herran sanoista ja vallitsevasta ihmiskuvasta.²⁵⁸

Palataan Korinttiin. Korintin naiset olivat kenties tulkinneet Paavalin filonilaisista vaikutteista lähtien niin, että oli luonnollista luopua kulttuurin tavoista – ja pään peittämisestä hiuksilla tai vaatekappaleella – koska he olivat ”jo ylösnousseita” eli tilassa, jossa ei ollut miestä eikä naista, eikä fyysisillä asioilla ollut enää merkitystä. Olivathan Korintin hengelliset harhautuneet juuri siinä, että he ajattelivat, että Kristuksessa ”tomuihminen” oli jo lakannut olemasta kenties juuri kasteessa ja mitään ruumiin ylösnousemusta ei enää tulisi tapahtumaan (1. Kor. 15:12, vrt. 2 Tim. 2:18). Hengellinen ihminen oli tullut fyysisen ja sielullisen ihmisen sijaan. Useat yksityiskohdat kirjeessä sopivat yhteen tämänkaltaisen tulkinnan kanssa: Korinttilaiset uskovat kasteen voimaan niin, että he myös kastattavat itseään kenties kastamattomina kuolleiden puolesta (1. Kor. 15). Käsitys siirtymisestä kasteessa hengelliseen tilaan, jossa ruumiillinen on vähäarvoista, voisi selittää miksi selibaattia pidettiin parempana kuin naimisiin menemistä (1. Kor. 7:1–2). Toisinpäin ajatellen, koska fyysisellä tomumajalla ei

²⁵⁶ Se kuuluu: ”Sanoihan Herra itse, kun joku häneltä kysyi, milloin hänen valtakuntansa tulee: Sitten kun kaksi on yksi, ja ulkopuoli on kuin sisäpuoli, ja miehenpuoli naisenpuolen kanssa niin, ettei ole miespuolista eikä naispuolista.” Selitys jatkuu sitten gnostilaisista lähteistä poiketen: ”Mutta kaksi on yksi silloin kun puhumme toisille totta ja kahdessa ruumiissa on vilpittömästi yksi sielu. Sanat ulkopuoli on kuin sisäpuoli taas tarkoittavat seuraavaa: Sisäpuoli on sielu, ulkopuoli on ruumis. Samaan tapaan kuin sinun ruumiisi näkyy, olkoon sielusiikin nähtävissä hyvissä teoissa. Sanat miehenpuoli naispuolen kanssa niin, ettei ole miespuolista eikä naispuolista tarkoittavat, ettei veli sisaren nähdessään ajattelisi hänestä mitään naispuoleen liittyvää eikä sisar vastaavasti hänestä mitään miespuoleen liittyvää. Kun te näin teette, tulee minun Isäni valtakunta, niin hän sanoo.” (12.luku). (MacDonald 1987, 38–43; Käännös kirjasta *Apostoliset isät*).

²⁵⁷ MacDonald (1987, 99) huomauttaa, että samoissa piireissä (hellenistinen juutalaisuus, valentinolaisuus ja syyrialainen Tuomas-kristillisyys), joissa hän identifioi yllä mainitut ”Herran sanat” vaatimuksineen siitä, että kahdesta sukupuolesta tulee yksi, ajateltiin yleisemminkin, että naisten tuli tulla miehiksi.

²⁵⁸ Erottelut (juutalaisten ja kreikkalaisten, orjien ja vapaiden, naisten ja miesten) olivat todellisia raja-aitoja ja ristiriitoja aiheuttaneita asioita Paavalin viedessään evankeliumia pakanoille. Samat sosiaaliset, taloudelliset ja etniset hierarkiat määräisivät hengellisen aseman myös Korintissa. Paavali ottaa tässä yhteydessä esille kasteen merkinä siitä, että kristityt kuuluvat samaan kansaan, ovat myös sosiaalisesti yhtä. Tämänkaltaisen yhteyden puute oli statusta korostaville korinttilaisille ongelma läpi kirjeen. Tähän Paavali tarjoaa ymmärrystä siitä, mikä on Jumalan valtakunnan, Kristuksen ruumiin järjestys.

ollut merkitystä, hengellisen ihmisen oli luvallista myös yhtyä prostituoidun kanssa (1. Kor. 6:16) tai äitipuolensa kanssa (1. Kor. 5:1).²⁵⁹

Jos naiset ajattelivat filonilaisittain, he olisivat ajatelleet jo ”tulleen miehiksi” ja saavuttaneensa sellaisen jumalakuvaisuuden, jossa ”ei ole miestä, eikä naista”. Paavali oli toista mieltä sikäli, että fyysistä naiseutta ei tullut väheksyä, vaikka sen paremmin naiseus kuin mieheyskään ei vielä ollut ylösnoussutta ihmisyyttä. Paavali epäilemättä halusi torjua ajatuksen, että naisen olisi muututtava mieheksi pelastuakseen, tai että Kristuksessa sukupuoli olisi lakannut olemasta. Sen sijaan hän käytti tätä perinnettä sanoakseen, että Kristuksessa sosiaaliset erottelut eivät enää päde.²⁶⁰

Jos korinttilaiset olivat käsittäneet Paavalin opetuksen yllä kuvatulla tavalla väärin, on ehkä ymmärrettävää, miksi Paavali ohjeistaa miehiä ja naisia erikseen, korostaa miehen ja naisen erillisyyttä, erilaista asemaa luomiskertomuksessa ja käyttää perusteluunsa teologisia argumentteja. Olihan väärinymmärryksen taustalla syvällisempi teologinen harhaan meneminen, johon liittyi naiseuden olemuksellinen hengellisyydestä ulkopuolisuus, joka perustui juuri luomiskertomusten luomisjärjestykseen. Voi toisaalta kysyä, auttaako Paavalin argumentointi lopulta korjaamaan oletettua perimmäistä väärinymmärrystä? Eikö jakeiden argumentointi melkein pä vahvista filonilaista androgyynisyysajatusta: onhan teksti helposti ymmärrettävissä niin, että mies on naista lähempänä Jumalaa, Jumalan kunniana. Eikö tämä Korintin hengellisten naisten mielissä vain vahvistaisi ajatusta mieheksi muuntumisesta tavoiteltavana asiana?

Ehkä Paavalin tähtäyspiste oli enemmän korostaa sitä, että ylösnousemus ei ole vielä, eikä tulevaan ylösnousemus merkitse paluuta luomiskertomusten ihmisyyteen – filonilaiseen tai muuhun – vaan kyse on jostain vielä kokemattomasta aivan uudeltaisesta ”kirkkauden ruumiista” (15:43–44). Se koskee naisia ja miehiä yhtä lailla, mutta ilman että naiseudesta tuli luopua

²⁵⁹ Varoittavaksi esimerkiksi Korintin kasteeseen turvaaville hengellisille Paavali nostaa esi-isien kasteen Mooseksen seuraajiksi (εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσαντο) ja sen jälkeiset tapahtumat (1. Kor. 10:1–12), joissa he ryhtyivät palvelemaan epäjumalia. Sanooko Paavali, että kaste ei ole ”lopullinen ratkaisu”, vaan matkan aikanakin voi joutua Jumalan suosion ulkopuolelle ja tuhoutua erämaahan (10:5)? Hän kirjoittaa myös, että Kristus ei lähettänyt häntä kastamaan vaan julistamaan evankeliumia (1. Kor. 1:17). Tämän hän sanoi siksi, että korinttilaiset muodostivat puolueita sen mukaan, kenen kastamia he olivat. Paavali vastaa tähän opettamalla, että kaste liittyy ruumiiseen. Kaikki ovat kastetut yhdeksi ruumiiksi (εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν), jossa ei ole juutalaista eikä kreikkalaista, orjaa eikä vapaata – eikä Apollosen evankeliumia tai Keefaksen evankeliumia (1. Kor. 1:12–17; 1. Kor. 12:13). Kasteessa ihminen kyllä puetaan Kristukseen, mutta se ei merkitse riisuutumista pois ihmisyydestä, sukupuolesta tai seurakuntaruumiin huomioimisesta.

²⁶⁰ MacDonald 1987, 109–111.

luomiskertomusten luomiskuvausten perusteella. Paavalin ihmiskuva poikkesi huomattavasti aikansa ajattelusta ja ero koski myös naisia. Hänelle luomiskertomukset kuvasivat yhtä ja samaa ihmistä, miestä ja naista, jotka olivat siten molemmat Jumalan kuvia, ei vain jakeen 1. Moos. 1:27 ihminen (mies ja nainen), vaan yhtä lailla toisen luomiskertomuksen tomusta luotu mies ja miehestä luotu nainen. He olivat yhtä Kristuksessa²⁶¹, mutta sukupuolensa säilyttäen.

Luomisjärjestykseen viittaaminen selityksenä tai vaatimuksena naisen suuremmalle etäisyydelle jumalallisesta ei näin ollen ole nykyajan tai Paavalin kehittämä ajatus, vaan tulee ajalta ennen Paavalia. Paavalin teksti on tulkittavissa tämän kaltaisen hierarkian kumoamisena, sillä Paavali torjuu nimenomaan korinttilaisten käsityksen ensimmäisen ja toisen Aadamin erilaisesta etäisyydestä jumalalliseen ja hengelliseen. Jos yllä esitetty pitää paikkaansa, sukupuolesta luopuminen tai ensimmäisen hengellisen ihmisen androgyynisyys olisi toiminut ihmiskuvana, josta käsin korinttilaiset saattoivat perustella itselleen, miksi muista ei tarvinnut välittää ja erityisesti myös, miksi miesten häpäiseminen pukeutumisella olisi toisarvoinen asia. Olivathan he jo kuin ylösnousseita ja fyysisyyden yläpuolella.

Päänpeittämisjaksossa Paavalin ensisijainen tarkoitus on lopettaa naisten ja miesten häpeällinen käyttäytyminen jumalanpalveluksessa. Teologinen argumentointi, jota hän luomisargumentein rakensi kohti lukua 15, heijastui kenties luomiseen liittyviin sanoituksiin myös päänpeittämissymyksessä. Joka tapauksessa voimme ainakin pitää mahdollisena, että luomisjärjestyksen korostaminen yhä voimassa olevana todellisuutena saattoi olla korinttilaisille kuulijoille viesti naiseuden arvostamisesta mieluummin kuin päinvastoin.

On varsin mahdollista, että Paavali ja Paavalin ajan seurakunnat käyttivät luomiskertomusta korostaakseen kaikkien ihmisten yhtäläistä asemaa suhteessa Jumalaan – sukupuolten hierarkian vahvistamisen sijaan. Tähän viittaavat mielenkiintoisella tavalla kirkon vaikuttajien argumentit noin sata vuotta Paavalin jälkeen tilanteessa, jossa kristittyjä jo vainottiin vahvemmin. Elaine Pagels kuvaa tapahtuminen kulkua kirjassaan *Adam, Eve, and the Serpent*. Tuolloin kirkko oli jo institutionalisoitunut ja naiset oli syrjäytetty kirkon karismaattisesta elämästä ja myöhemmistä valtarakenteista. Kuitenkin tilanteessa, jossa kirkkoisä Kleemens Aleksandrialainen ja Justinos Marttyyri puolustivat kristittyjä – erityisesti myös naismarttyyreja – taistelussaan keisarin jumalallisena pidettyä valtaa vastaan, he

²⁶¹ Vrt. 1. Kor. 6:16.

vetosivat luomiskertomukseen ja kaikkien ihmisten, myös keisarin, tasa-arvoisuuteen Jumalan kuvina ja Jumalan käten työnä. Tämä oli perustelu, kun haluttiin mitätöidä Rooman valtakunnan hierarkia ja puolustaa sitä, että kristittyjen ei pitänyt alistua tottelemaan maallisia, demonisiksi mainittuja, valtarakenteita. Jumalan kuvan ei pitänyt kumartaa keisarin kuvaa. Klemens jopa ylisti lapsia, naisia ja orjia siitä, että olivat vastoin isiensä, isäntiensä, tai aviomiestensä tahtoa tavoittaneet korkeimpia asioita, kuten marttyyriyden.^{262,263} Kannaltamme mielenkiintoista on, että juuri jumalakuvaisuus oli perustelu sille, että kristittyjen – orjien ja vapaiden, miesten ja naisten ja lasten – ei pitänyt sopeutua Rooman valtakunnan kaiken kattaviin hierarkioihin.

Luomiskertomuksen tasa-arvoistava tulkinta on todennäköisesti lähtöisin varhaisten seurakuntien opetuksesta ja elämästä. Paavalin perintö palveli ainakin retorisella tasolla tilanteessa sata vuotta myöhemmin, kun oli taisteltava valtarakenteita vastaan toisaalla ja kyse oli usein elämästä ja kuolemasta. Siinä tilanteessa palattiin juurille.

Lopuksi käydään läpi jakson tulkinta jae jakeelta.

7.2 Tulkinta

7.2.1 Perusta Kristuksessa (11:2–3)

Paavali aloittaa jakson kiittämällä korinttilaisia siitä, että he ovat noudattaneet Paavalin opetuksia niin kuin Paavali oli ne heille välittänyt. Kenties kyse oli siitä, että kaikki osallistuivat sukupuoleen ja asemaan katsomatta yhteiseen jumalanpalvelukseen rukoillen ja profetoiden. Paavali oli itse opettanut, että Kristuksessa ei ollut juutalaisia tai kreikkalaisia, orjia tai vapaita, vaan ”meidät kaikki on kastettu yhdeksi ruumiiksi” (1. Kor. 12:13, Gal. 3:28). Seurakunta oli kuitenkin käytännössä jakaantunut hyvin erilaisiin ihmisryhmiin taloudellisen, etnisen, yhteiskunnallisen asemansa ja uskonnollisen taustansa mukaan. Yhden tapa rukoilla oli toiselle häpeällistä.

Paavali aloitti teologisen argumenttinsa menemällä ajassa taaksepäin aina luomiseen asti. Luomiskertomuksessa ei ollut miesten tai naisten välisiä tai keskinäisiä ristiriitoja, joten sieltä löytyy yhteinen pohja yhteiskuntaluokasta tai asemasta riippumatta. Paavali haluaa, että korinttilaiset tietävät, että ”jokaisen miehen pää on Kristus, naisen pää on mies ja Kristuksen pää on Jumala.”

²⁶² Pagels 1988, 32–56.

²⁶³ Pagels (1988, 53) viittaa Klemensin tekstiin *Stromata* 4,8

*Θέλω δὲ ὑμᾶς εἰδέναι ὅτι παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός
ἐστίν, κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνὴρ, κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ θεός.
(11:3)*

Paavali käyttää sanaa 'jokainen'. Hän haluaa sanoa, että jokaisen miehen elämän lähde (κεφαλὴ) on Kristus – riippumatta siitä, millä yhteisön hierarkian tasolla mies on, onko hän roomalainen, kreikkalainen, juutalainen, orja tai vapaa. He kaikki ovat veljiä Kristuksessa ja kuuluvat Jumalan perhekuntaan. Heillä kaikilla oli vain yksi ”isä”, yksi ”Jumala”. Rooman valtakunnan suojelija-suojatti-järjestelmän ei saanut antaa erotella ihmisiä jumalanpalveluksessa. Heidän keskuudessaan ei pitänyt olla mitään ylemmyyden tai alemmuuden tuntoa, koska jokainen heistä oli Jumalan kuva ja kunnia (11:7a).²⁶⁴

Vastaavasti naisen elämän lähde (luomisessa) on mies. Nainen ei ollut kaiken elämän lähde niin kuin suositut hedelmällisyyteen keskittyvät mysteerikultit opettivat.²⁶⁵ Vapaus Kristuksessa ei merkinnyt sen kaltaista riippumattomuutta miehistä, jota he tavoittelivat mysteerikultteihin osallistumalla. Kristuksessa ei ollut naisille ja miehille erillistä uskonnollista kulttia, vaan vain yksi Jumalan perhekunta. Lopuksi Kristuksen lähde on Jumala pelastushistoriassa. Kaikki elämä tulee lopulta Jumalasta.

Näin tulkittuna selittyy myös jakeen 11:3 parien (mies & Kristus, nainen & mies, Kristus & Jumala) esitysjärjestys. Jos sukupuolihierarkian korostaminen olisi ollut Paavalin mielessä, ketjutus olisi ollut: Jumala on Kristuksen pää, Kristus on miehen pää, mies on naisen pää. Jakeen 11:3 parit ovat sen sijaan kronologisessa järjestyksessä: mies, Aadam on luotu Kristuksen kautta, nainen on luotu miehestä, ja lopulta Kristus – toinen Aadam – on lähtöisin Jumalasta.²⁶⁶

Sen tähden Jumalan seurakunnassa – jonka jäsenet ovat riippuvaisia toisistaan ja elämänsä lähteestä – ”*jokainen* (πᾶς) mies, joka rukoilee tai profetoi niin, että hänellä ”on jotain päästä alaspäin tulevaa”, häpäisee päänsä (Kristuksen).” ja ”*jokainen* (πᾶσα) nainen, joka rukoilee tai profetoi pää peittämättömänä, häpäisee päänsä (elämän lähteensä miehen ja fyysisen päänsä),...” Lauseet (11:4–5a) ovat rakenteellisesti korostetun identtiset miehille ja naisille. Molempien rukoilu ja profetoiminen on mainittu erikseen ikään kuin alleviivaten, että molemmat toimivat aivan samassa roolissa jumalanpalveluksessa. Jälleen Paavali korostaa, että sanottu koskee *jokaista* naista

²⁶⁴ Finney 2010, 48; Bartchy 1999, 68–77.

²⁶⁵ Kts. esim. Kroeger & Kroeger 2003, 108–109. Esimerkiksi Isiksen ajateltiin olevan universumin luova periaate ja kaiken luomakunnassa olevan synnyttäjä.

²⁶⁶ Esim. Bilezikian 1985, 138–139.

aivan riippumatta siitä, mikä naisen asema yhteisössä on. Jakeet 5b–6 ovat sitten yksinkertaisesti Paavalin tapa ilmaista, mitä pukeutumistyyliä hän piti häpeällisenä naisille, kuten luvussa 6.2 pääteltiin. Viesti meni perille hiuksensa valtoimiksi päästäneille naisille.

Miltä tämä argumentointi kuulosti niiden viisaiden keskuudessa, jotka pitivät itseään jo ylösnousseina ja olivat kenties saavuttaneet mielessään tilan, jossa sukupuolta ei ollut tai ainakin näkivät Jumalan kuvakseen luoman ihmisen androgyynisenä ensimmäisen luomiskertomuksen (1. Moos. 1) kuvaamana ihmisenä? Jos he ajattelivat filonilaisittain, toisen luomiskertomuksen (1. Moos 2) kuvaamat erillisiksi luodut mies ja nainen olivat heille ”tomuihmisiä” ja sellaisena kauempana Jumalasta. Paavalin tapa lukea kirjoituksia on toinen. Hänelle ei ollut kahta eri luomiskertomusta, vaan hän yhdisti ne yhdistämällä ensimmäisen luomiskertomuksen toteamuksen ihmisestä (miehestä ja naisesta) Jumalan kuvana toisen luomiskertomuksen kuvaukseen miehen ja naisen erillisestä luomisesta.

Voimme olettaa, että niin Paavalille kuin kirjeen vastaanottajillekin on selvää, että niin miehillä kuin naisilla oli *suora* suhde Kristukseen, heidän elämänsä perimmäiseen lähteeseen – varsinkin kun aiheena oli julkinen rukoilu ja profetoiminen. Olihan Paavalin keskeistä teologiaa ajatus Kristuksessa elämisestä: ” *En enää elä minä, vaan Kristus elää minussa*” (Gal. 2:20) tai ”*Mutta uskon tultua me emme enää ole kasvattajan alaisia. Sillä te olette kaikki uskon kautta Jumalan lapsia Kristuksessa Jeesuksessa. Sillä kaikki te, jotka olette Kristukseen kastetut, olette Kristuksen päällenne pukeneet.*” (Gal. 3:26-27). Tämä varhaiskirkon kasteformulanakin pidetty kohta selvästi koski myös naisia.

Ero miehen ja naisen elämän lähteissä kytkeytyy tilanteen luonteeseen: Miehen pään peittäminen vaatekappaleella ei ollut inhimillisesti häpeällistä, mutta Paavali toteaa tavan häpäisevän Kristusta. Naisten avoimet hiukset puolestaan tuottivat häpeää yhteisössä sekä naisille itselleen että miehille. Nainen häpäisi näin fyysisen elämän lähteensä (luomisessa).

Miehille osoitetulle päänpeittämiskiellolle sen sijaan tarvittiin muu kuin sosiaaliseen häpeään vetoava perustelu, sillä eihän pään peittäminen ollut miehille häpeällistä. Koska se oli päinvastoin merkki asemasta, miksi se olisi ollut häpeällistä suhteessa Kristukseen?

7.2.2 Häpeästä kunniaan ja vastavuoroisuuteen (11:7–9)

Saatuaan kuvattua hiukan epäsuorasti naisten häpeällisen käyttäytymisen Paavali on vihdoinkin valmis perustelemaan, miksi miehen ei pidä peittää päätään (ja naisen pitää):

Miehen (ἄνθρωπος μὲν γὰρ)²⁶⁷ ei pidä peittää päätään, koska hän on Jumalan kuva ja kunnia (εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ). Nainen taas on miehen kunnia (ἡ γυνὴ δὲ δόξα ἀνδρός ἐστίν). (11:7)

Jae 7 on Paavalin kunniaan pohjaava perustelu sille, miksi miehen ei pidä peittää päätään ja naisen pitää (hiuksillaan). κεφαλὴ-rakenne muuttuu nyt kunnia (δόξα)-rakenteeksi: mies on Jumalan kunnia ja nainen on miehen kunnia.²⁶⁸ Metafora ”päästä” on tehnyt sen tehtävän, mitä varten Paavali sitä käytti. Paavalin argumenttiin ilmestyy nyt toisen päänä olemisen sijaan ajatus toisen kunniana olemista. Onkin esitetty, että Paavali viittasi mieheen Jumalan kuvana (εἰκὼν) vain päästäkseen kiinni käsitteeseen kunnia (δόξα).²⁶⁹ Ihmisen kunnia tulee Jumalan luomistyöstä. Lähtemällä liikkeelle miehestä Jumalan kuvana ja kunniana argumentti pohjaa nimenomaan luomiseen.

Mies on Jumalan kuva ja kunnia, sillä mies on luotu Kristuksen, elämän lähteensä, kautta. Tästä Paavali saa Kristukseen perustuvan syyn, miksi miehen ei pidä peittää fyysistä tai metaforista päätään. Käytännössä Paavali sanoo yläluokan miehille, että heidän tulkintansa Jumalan kunnioittamisesta pään peitteillä oli itseasiassa Jumalan häpäisemistä.²⁷⁰ Kristusta ei tietenkään pitäisi peittää rukoiltaessa ja profetoitaessa.

²⁶⁷ Konjunktio γὰρ on hyvin tavallinen UT:ssa. Se tuo esiin perustelun tai selityksen edellä sanotulle. Tässä tapauksessa se ilmaisee alkavaa selitystä sille, miksi miehen ei pitänyt peittää päätään ja naisen piti peittää päänsä. Yhdessä esiintyvät μὲν ja δέ puolestaan ilmaisevat vastakkainasettelua, ”toisaalta...toisaalta”, mutta suomen kieltä ”kevyemmin” (Aejmelaeus 2008, 229–231). Tässä tapauksessa seuraan KR92:ta ja käännän tarkoituksen sanalla ”taas” jakeessa 7. Näin Paavali ilmaisee sitä, että hän ikään kuin korvaa jakeen 11:3 pää-sanana kunnia-sanalla miehen ja naisen välissä suhteessa.

²⁶⁸ Harvemmat tutkijat ovat nähneet Paavalin argumentoinnissa tarkoituksellista rinnastusta κεφαλὴ ja δόξα-rakenteiden välillä. Siitä huolimatta κεφαλὴ-rakenteeseen lähtökohtaisesti luettu hierarkkinen sisältö usein siirtyy δόξα-rakenteeseen, jolloin kunniana olemisen tulkitaan alamaisuuden merkinä. Hierarkkisen tulkinnan mahdollistamiseksi käännöksiin on usein lisätty sinne kuulumaton verbi ’heijastaa’: nainen heijastaa miehen kunniaa. Esim. Lakey (2010, 110–111) kuitenkin rinnastaa κεφαλὴ ja δόξα-rakenteet.

²⁶⁹ Esim. Gundry-Volf 1997, 156.

²⁷⁰ Antiikin aikana kuva (εἰκὼν) liittyi usein myös kunniaan ja maineeseen sitä kautta, että esimerkiksi Jumalan tai kuninkaan kuva (patsas) asetettiin kaupunkoihin välittämään hänen valtaansa, voimaansa ja kirkkauttaan (δόξα). Jos kuva näytti epäkunnioittavalta – ollen esimerkiksi likainen – tämä heijastui negatiivisesti kuninkaan tai Jumalan maineeseen. Esimerkiksi huonokuntoinen keisarin patsas häpäisi keisaria (Worthington 2011, 167).

Miksi sitten mies on tekstissä Jumalan, eikä Kristuksen, kunnia? Tämä tulee ymmärrettäväksi, kun huomioimme, että Paavali on jo luonut kytköksen fyysisestä ruumiin osasta Kristuksen ruumiiseen. Hän ei enää tarvitse argumenttiinsa metaforaa päästä elämän lähteenä. Sen sijaan Paavalin ajatus on jo julkisessa rukoustilanteessa, jossa miehen (ja naisen) tuli ilmentää Jumalan kunniaa. Tässä on syytä huomata, Dunnin tapaan, että Paavali kohdistaa rukouksen yleensä Jumalalle, ei koskaan Kristukselle. Vastaavasti vain Jumala on hänelle perimmäinen ylistämisen ja kunnioittamisen (δοξάζω) kohde.²⁷¹

Kun Paavali jatkaa sanomalla, että nainen *on* miehen kunnia (δόξα), hän jättää ilmaisusta pois ”kuva”-osan. Nainen on toki Paavalin ajattelussa Jumalan kuva, mutta hän ei ole miehen kuva. Sen sijaan nainen on miehen kunnia. Tulkitsen tämän muistutuksen osuvan erityisesti niihin naisiin, jotka miehiä häpäisten päästivät hiuksensa valtoimiksi. Ylimääräisen verbin lisääminen käännökseen niin, että ”nainen *heijastaa* miehen kunniaa” on liittynyt jakson sukupuolihierarkiaa korostavaan lukutapaan.²⁷² Sen sijaan jonkun kunniana oleminen – toisen kunnian heijastamisen sijaan – on toista kunnioittava ilmaisu kenelle hyvänsä sanottuna tänäänkin. Jeesuksen mukaan (Joh. 17:22) juuri kunnian antaminen toiselle luo ykseyden, juuri sen sovinnon ja yksimielisyyden (ὁμόνοια), johon Paavali korinttilaisia kirjeellään kehotti.²⁷³ Jos olet ystäväsi, aviomiehesi tai toisen kristityn kunnia, haluaisitko tuottaa hänelle häpeää käyttäytymällä häpeällisesti ajatellen vain omaa etuasi? Ehkäpä Paavalin vetoamus oli tämän suuntainen.

Tässä yhteydessä on hyvä muistaa, että kunnia ja häpeä olivat kreikkalais-roomalaisessa kulttuurissa painavia asioita – jopa niin, että kulttuuria kutsutaan kirjallisuudessa häpeän ja kunnian kulttuuriksi. Kunnian tavoittelu ja häpeän välttäminen ohjasivat ihmisten käyttäytymisestä enemmän kuin osaamme omasta kulttuuristamme käsin ajatella.

Paavali jatkaa perustelemalla sitten jakeessa 11:8, miksi nainen on miehen kunnia. Perustelunsa δόξα-rakenteen erikoisemmalle osalle naisesta miehen kunniana Paavali haki edelleen luomiskertomuksesta. Nyt vain pää-sanana alkuperä-merkitys sanoitetaan ikään kuin toisin sanoin.

Sillä (οὐ γάρ) mies ei ole alkuisin naisesta (ἐκ γυναικός), vaan nainen miehestä (ἐξ ἀνδρός) (11:8)

²⁷¹ Dunn 1998, 258–259.

²⁷² Esim. KR92 (vrt. KR38).

²⁷³ Ricotta 2004.

Niitä naisia, jotka päästivät tai aikoivat päästää hiuksensa vapaaksi, hän muistuttaa siitä, miten asiat olivat aluksi. Sen sijaan, että nainen olisi ollut miehen elämän lähde, Jumalan luomisjärjestys oli päinvastainen: Nainen oli lähtöisin miehestä, eikä mies naisesta, kuten mysteerikultit opettivat.

Paavali jatkaa jakeessa 9 kuin edelleen suunnaten sanansa terävimmän mysteerikulttitaustaisille naisille – ja kenties myös miehille.

eikä miestä luotu naisen tähden, vaan nainen miehen tähden. (11:9)

Tuskin Paavali olisi voinut selkeämmin sanoa mysteerikulteista pelastusta hakeneille, että niiden tarjoama erottautuminen ja riippumattomuus miehistä tai ajatus naisesta elämän lähteenä, ei ollut yhteensopiva kirjoitusten kanssa.²⁷⁴ Ilmaisuihin viittaa jakeeseen (1. Moos. 2:18): Jumala loi naisen miehelle 'vertaiseksi avuksi'. Septuagintassa tämä on ilmaistu sanoilla, *βοηθὸς ὅμοιος αὐτῷ*. Sekä hepreaksi että kreikaksi 'apu'-sanaa käytetään Vanhan testamentin teksteissä lähinnä Jumalasta, joka on ihmisen apu. Asian voi ilmaista myös niin, että miestä ei luotu sen tähden, että nainen tarvitsi miehen apua, vaan nainen luotiin, koska mies tarvitsi naisen apua.²⁷⁵ Apu-sanan kytkeytyminen kirjoituksissa nimenomaan Jumalaan sulkee sanasta itsestään raamatullisessa kielessä pois vähättelevän 'pikkuapulais'-merkityksen. Päinvastoin ilmaisun voisi yhtä hyvin lukea merkityksessä 'vahva, mutta vertainen, apu'. Mysteerikulttien tarjoama vapaus ja tasa-arvo ja siihen liittyvät toimintatavat olivat siten jotain muuta kuin Paavalin opettama vapaus ja vastavuoroisuus Kristuksessa.

Nainen miehen kunniana saattoi olla hyvinkin radikaali väite myös miesnäkökulmasta nimenomaan luomiskertomukseen kytkettynä. Kuten aiemmin todettiin, Korintissa oli mysteerikulttien vaikutuksen lisäksi myös filonilaiseen eksegeesiin perustuvia ajatuksia luomiskertomuksesta. Niihin kuului ajatus naiseudesta mieheyttä vähempiarvoisena. Sanoituksen naisesta miehen kunniana voikin nähdä tätä taustaa vasten ilmaisuna, joka ilmensi naiseuden arvostusta.

Tässä yhteydessä on kenties hyvä huomioda, että filonilaisessa eksegeesissä naiseuden vähempiarvoisuus kytkeytyi juuri siihen, että toisessa luomiskertomuksessa kuvattu ihmisyyttä nähtiin poikkeamana Jumalan täydellisestä androgyynistä ihmisyydestä, jota ensimmäinen luomiskertomus

²⁷⁴ Kroeger (1987, 27–34) kuvaa naisten eriytynyttä jumalien palvontaa ja tapoja, kuten miehiin kohdistuvaa vihamielisyyttä ja seremoniallisia huutoja, jotka olivat yleisiä naisten harjoittamissa kulteissa. Toisaalta miehet suhtautuivat halveksien naisiin varsinkin valtioon liittyvän uskonnon harjoittajina. Sekä kreikkalaiset että roomalaiset yrittivät säädellä ja rajoittaa naisten uskonnon harjoitusta lakien avulla ja väkivalloin.

²⁷⁵ Padgett 1984, 81.

kuvasi. Paavali sen sijaan yhdisti naisen luomisen miehestä (toisessa luomiskertomuksessa) saumatta miehen (ja naisen) luomiseen Jumalan kuvaksi (ensimmäisessä luomiskertomuksessa, 1. Moos. 1:27). Nämä kaksi kuuluivat samaan todellisuuteen ja olivat siten molemmat Jumalan hyvää luomistyötä. Nainen ei siis ollut vähempiarvoinen sen tähden, että naisen tarkempi luominen kuvataan vasta toisessa – Jumalan täydellisestä ajatuksesta poikkeavassa – luomiskertomuksessa.

Hierarkkista tulkintalinjaa edustavista nykyeksegeeseistä poiketen jakeen 11:8 ilmaisu siitä, että nainen on alkuisin miehestä, on alkuperäisessä kontekstissaan epäilemättä välittynyt kuulijoille naisten arvoa nostavana ilmaisuna myös suhteessa ajan filosofien ja kirjoittajien ajatuksiin. He kertoivat naisen luomisen usein päinvastoin kuin Vanhan testamentin luomiskertomuksissa: nainen oli luotu vähempiarvoisesta materiaalista kuin mies. Esimerkiksi mies oli luotu jumalallisesta aineesta ja nainen maan tomusta. Nainen oli ylipäänsä kykenemätön miehen kaltaiseen hengelliseen tai intellektuaaliseen havainnointiin. Esimerkiksi Platon piti todella jaloja sieluja maskuliinisina ja sen tähden ne etsisivät rakkauden kohteensa toisesta miehestä.²⁷⁶ Jakeet 11:8–9 voikin nähdä perusteluna sille, että nainen on miehen kunnia juuri naisena, ilman tarvetta muuttua muuksi.

Paavali korostaa sitä, että Jumala loi miehen ja naisen vastavuoroiseen suhteeseen, tarvitsemaan toisiaan. Tätä korostaa naisen luominen miehestä ja toisaalta se, että ihmisen (miehen) ei ollut hyvä olla yksin, ilman 'vertaista apua'. Nainen oli miehen kunnia. Tässä on syytä jälleen palauttaa mieliin Korintin seurakunnan perusongelma: eriseuraisuus ja toisista piittaamattomuus, jonka teologisena perusjalkana vaikutti olevan käsitys siitä, että he jo elivät ylösnousemuselämää, jossa jokainen oli "oman hengellisyytensä seppä". Tähän kontekstiin naisten suosimien mysteerikulttien vaikutus toi vain oman lisänsä. Paavalin tapa käyttää luomiskertomusta osapuolten vastavuoroisuuden korostamiseen sopii loogisesti yhteen tässä työssä esitettyyn tilannekuvaan.

Palataan vielä hetkeksi Paavalin erikoiseen ratkaisuun jakeessa 11:7 kytkeä kunnia, δόξα, luomiskertomukseen, jossa siitä ei ollut mitään mainintaa. Paavali tunnetusti käytti kirjoitusten tekstejä yhdistellen niitä vapaasti kuljettaakseen siten argumenttiaan.²⁷⁷ 'Kunnian' lisääminen luomiskertomukseen kertoo siitä, miten

²⁷⁶ Kts. Kroeger 1991, 277–279, jossa myös viitteitä alkuperäisiin teksteihin.

²⁷⁷ Kujanpää 2012, 93–94.

tärkeä kunniaan vetoaminen oli hänen argumenttinsa kannalta: kunnia korvaa häpeän. Sinällään Jumalan luomistyö Jumalan kunniana ei ollut outo ajatus, sillä psalmissa (8:5–6) Herraa ylistetään siitä, että Hän on tehnyt ihmisestä lähes kaltaisensa olennon (LXX: ἀγγέλου), ja seppelöinyt hänet *kunnialla ja kirkkaudella* (δόξη καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν) (LXX).²⁷⁸ Septuagintan psalmeja on arveltu käytetyn alun perin nimenomaan juutalaisen yhteisön kokoontumisissa rukoukseen ja ylistykseen. Niillä oli myös yhteisön identiteettiä vahvistava luonne.²⁷⁹ Juuri Psalmien kirjaa Paavali lainaa kirjeissään eniten heti Jesajan kirjan jälkeen.²⁸⁰ Ehkäpä mainittu psalmien kohta oli enkelien kielillä puhuville, riitaisille korinttilaisille hyvinkin tuttu heidän kokoontumistensa rukous- ja ylistystilanteista. Joka tapauksessa argumentti oli ymmärrettävä riippumatta siitä, osasivatko korinttilaiset yhdistää viittauksen miehestä Jumalan kunniana psalmiin 8. Paavalin mielestä – ja ehkä hän sitä juuri halusi kommunikoida – Kristuksen kunnian ja kirkkauden tulisi ilmetä seurakunnan rukouksessa ja ylistyksessä. Olihan Jumala edeltä määrännyt heidät Poikansa *kuvan* (εἰκόν) kaltaisiksi, ja heidät myös kirkastanut (δοξάζω) (Room. 8:29–30).

7.2.3 Valta päähänsä enkeleiden tähden (11:10)

Paavali ilmaisee lopulta kehotuksensa liittyen naisten hiustyyliin suorasanaisesti ilman metaforia. Nytkään hän ei halua osoittaa sormellaan suoraan ketään tai määrätä korinttilaisten vapaudelle uusia rajoja. Sen sijaan hän kirjoittaa:

*Tämän vuoksi (διὰ τοῦτο) naisella tulee olla valta ja kontrolli
päähänsä (ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς) enkeleiden tähden.
(11:10).*

διὰ τοῦτο viittaa Paavalin edeltävään perusteluun. Edellä sanotun perusteella mysteerikulteista kääntyneillä naisten tulee käyttää omaa valtaansa päähänsä ja harjoittaa itsekontrollia. Hengen johdossa oleminen ei merkitse sitä, että profetoiva tai rukoileva nainen menettää kontrollin hiuksiinsa tai käyttäytymiseensä. Kyse ei ole mysteerikulttien villeistä hurmoksellisista

²⁷⁸ Kts. Worthington (2010, 212, alaviite 127) niin nykytutkijoiden kuin antiikin kirjoittajien näkemistä yhteyksistä luomiskertomuksen ja psalmin 8 välillä.

²⁷⁹ Aejmelaeus A. 2004, 247–248. Aejmelaeus toteaa, että Paavalille Psalmien kirja oli tavallaan profeettainen kirja, josta hän ammensi yhtä lailla kuin muistakin pyhistä kirjoituksista silloin, kun hän perusteli omaa opetustaan.

²⁸⁰ Aejmelaeus A. 2004, 247. Paavalin 107 Vanhan testamentin sitaatista 24 on psalmeista, yleensä Septuagintan mukaan. Smith (1988, 268–274) listaa Paavalin suorat sitaatit. Hän toteaa, että erityisesti Korinttilaiskirjeissä Paavali siteeraa Vanhaa testamenttia, niin että ilmaisee vähemmän huolellisesti, että kyse on siteerauksesta.

menoista, joita erilaiset henget ohjaavat ja kontrolloivat naisen hurmoksellista toimintaa.

Paavali muistutti, että enkelit olivat läsnä, mutta ne eivät olleet mysteerikulttien enkeleitä tai demoneita, joiden hallintaan heittäydytään. Ilmeisesti Korintissa ajateltiin, että henget kontrolloivat profeettaa. Tähän viittaa Paavalin toteamus myöhemmin kirjeessä, että ”profeettojen henget ovat profeetoille alamaiset” (14:32). Tällä tavoin Paavali perusteli kehotustaan profeetoille ja kielillä puhujille odottaa vuoroaan sen sijaan, että puhuisivat toistensa päälle (14:26–33). Kenties jotkut toistensa päälle puhuvista profeetoista päästivät tai aikoivat päästää myös hiuksensa avoimiksi tavoitellessaan hurmoksellisuutta. Paavali sanoo heille, että naisella itsellä tulee olla valta ja kontrolli päästään, ei henkivalloilla.

Tutkijoita yleensä hämmentää jakeen loppuosa, jossa Paavali totesi, että naisella tulee olla valta ja kontrolli ”enkeleiden tähden”. Ei-uskonnollisessa kielessä enkeliä tarkoittava sana merkitsi lähettilästä. Monesti on arveltu, että Paavali saattoi viitata vierailijoihin, joiden tähden häpeällistä käyttäytymistä tuli välttää. Syynä tähän tulkintaan on ollut vaikeus ymmärtää, miksi Paavali mainitsi enkelit tässä yhteydessä.

Tulkitsen sanan tässä yhteydessä Jumalan hyväksi enkeleiksi, joiden ajateltiin olleen läsnä jumalanpalveluksessa.²⁸¹ On syytä huomata, että ἄγγελος oli Septuagintaan valittu käännös nimenomaan hepreankieliselle enkeli-sanalle ja siten sana oli leimautunut ’enkeliksi’ uskonnollisessa kielessä.²⁸² Ajatus enkeleistä ei ole kaukaa haettu siksikään, että Korinttilaiskirjeessä itsessään on viitteitä Jumalan enkeleiden läsnäoloon.²⁸³

Ensimmäisen Korinttilaiskirjeen tekstistä voi päätellä, että Korintissa oli todennäköisesti epäilyksiä siitä, oliko hurmosilmiöiden takana Jumalan henki vai demonit.²⁸⁴ Hiuksensa vapaaksi päästävät mysteerikulttitaustaiset naiset saattoivat olla osaltaan näiden epäilyjen taustalla. Viittaamalla enkeleihin Paavali halusi

²⁸¹The Fall of the Watchers ymmärretään ajan juutalaisessa kirjallisuudessa menneisyyden tapahtumana, joka ei tulisi toistumaan (Peters 2008, 12). Petersin tavoin Morna Hooker (2008, 115) huomauttaa, että enkelit eivät Uudessa testamentissa hyökkää koskaan naisten kimppuun.

²⁸² Jobs & Silva 2000, 199.

²⁸³ Kuten aiemmin mainittiin ajatus ihmisestä Jumalan kunniana saattaa hyvin olla peräisin psalmista 8, jossa on myös maininta enkeleistä LXX:ssä: ”Teit hänestä (ihmisestä) vähän enkeleitä (ἄγγελους) alhaisemman olennon ja seppelöitsit hänen kunnialla ja kirkkaudella (δόξη καὶ τιμῇ)” (Ps.8:6).

²⁸⁴ Aejmelaeus L. 1981, 65–68.

viedä ajatukset tilanteen pyhyteen.²⁸⁵ Korinttilaiset puhuivat enkeleiden kielillä (13:1), joten enkelit olivat todennäköisesti myös heille taivaallisia olentoja, joiden uskottiin olevan läsnä heidän kokoontumisissaan. Lisäksi korinttilaiset arvostivat enkelien kielillä puhumista Paavalin mielestä liikaakin.²⁸⁶ Se oli heille tapa lähestyä jumalallista, aivan kuten mysteerikulteissa avoimet hiukset olivat tapa antautua hurmoksellisuuteen ja oletettavasti henkien kontrolloitavaksi.

Enkeleiden läsnäoloon viittaa ehkä selkeimmin Paavalin aiempi toteamus samassa kirjeessä siitä, että enkelit katselivat myös hänen oman elämänsä ”näytelmää” (4:9). Varmasti enkelit seurasivat myös Korintin seurakunnassa tapahtuvaa ”näytelmää” ja hämmennystä, eikä näky ollut kunniaksi Jumalalle eikä ihmisille.

Enkeleiden ajateltiin olevan läsnä jumalanpalveluksessa jo Qumranin yhteisössä, joten tässä esitetty ajatus ei ollut uusi tai erikoinen. Qumranin tekstit valaisevat vuosituhannen vaihteen juutalaista – myös farisealaista – ajattelutapaa. Juutalaisten ryhmittymien ajattelu heijastui Qumranin yhteisön ajattelussa, mutta myös yhteisön ajattelu vaikutti ympäristöönsä.²⁸⁷ Usein kommentaattorit tulkitsevatkin osin Qumranin tekstien perusteella Paavalin viittaavan enkeleiden läsnäoloon jumalanpalvelukseen.²⁸⁸ Toisen temppelinajan aikana kehittyi laajemminkin spekulatioita hyvistä ja pahoista enkeleistä. Ne kuuluivat sen ajan käsitykseen maailmankaikkeuden rakennelmasta.²⁸⁹

Qumranin tekstit valaisevat myös Paavalin – ja hänen juutalaisten vastustajiensa – ajattelun taustoja muun muassa vanhurskaudesta, laista ja eskatologiasta. Paavalille tyypillinen ”jo nyt, ei vielä” ajattelu löytyy myös Qumranin teksteistä, kuten ajatus Jumalan lapsista (Valon lapsista) ja Jumalan liitosta kansansa kanssa. Ajattelun rakenteissa ja sanoituksissa on yhtäläisyyksiä: esimerkiksi Paavalin ilmaisu ’lain teoista’ esiintyi ensimmäisen kerran Qumranin teksteissä.²⁹⁰

Voisivatko yhtäläisyydet koskea myös käsityksiä enkeleiden roolista? Frennesson tutki väitöskirjassaan Qumranin tekstikatkelmien pohjalta enkelien roolia yhteisön elämässä ja liturgiassa. Hän toteaa, että jakeen 2. Moos. 19:6

²⁸⁵ Vrt. Økland 2004, 183–184.

²⁸⁶ 1. Kor. 13:1

²⁸⁷ Kenneth Liljeströmin ja Mika Pajusen kurssi *Qumran ja UT*. Helsingin yliopiston eksegetiikan laitos 2014.

²⁸⁸ Kts. Thiselton 2000, 839–840; Keener 2005, 94.

²⁸⁹ Wassén 2009, 317.

²⁹⁰ Paavalin ja Qumranin yhteyksistä tarkemmin kts. Dunn & Charlesworth 2006 ja Wright 2006.

sanamuoto, ”Ja te olette minulle pappisvaltakunta ja pyhä kansa” kuvaa hyvin yhteisön itseymmärrystä. Yhteisö näki itsensä todellisena Israelina, valittuna kansana, jonka tehtävänä oli valmistaa tietä Herralle. Jumala oli läsnä valitun kansansa, ”valon lasten”, kanssa paitsi sodassa myös heidän rukouksessaan ja ylistyksessään. Läsnaolo ilmeni enkelien läsnaolona. Valon lapsia johti Valon ruhtinas (Totuuden enkeli) ja pimeyden lapsia johti Belial (Pimeyden enkeli). Frennesson toteaa, että teksteistä käy ilmi ”lähes käsin kosketeltavan välitön ja avoin ilmapiiri suhteessa taivaalliseen maailmaan”. Jumalaa ylistettiin yhdessä taivaallisten joukkojen ja enkeleiden kanssa ”tässä ja nyt” ja samalla yhteys suuntautui tulevaisuuteen.²⁹¹

Enkelien roolit olivat moninaiset. Ne ylläpitivät luomakunnan järjestystä, palvoivat ja ylistävät Jumalaa – myös yhdessä ihmisten kanssa – ja täyttivät hänen määräyksiään, panivat toimeen tuomioita Jumalan toimeksiannosta. Wassén arvelee, että enkelien liturgialla ja lauluilla oli tarkoitus saada ihmiset tuntemaan yhteyttä enkelien kanssa. Hän kysyy, pyrittiinkö mystisellä runokielellä jäljittelemään enkelien salaista kieltä (vrt. 1. Kor. 13:1). On ehdotettu, että laulut kuvastaisivat uskoa siihen, että ihmiset voisivat muuttua enkeliksi tai pyrkisivät jäljittelemään enkeleitä. Sotakääröksi kutsutuissa teksteissä Valon lapset ja Pimeyden lapset taistelevat jumaliensa voimalla: Belial johtaa ”tuhon enkeleiden” armeijaa. Taivaalliset sotajoukot puolestaan ovat Mikaelin komennossa, samalla kun ihmisten tasolla papit johtavat valon lapsia. Enkelit liittyivät ihmisiin, joiden puolestaan oli oltava rituaalisesti puhtaita ja vammattomia. Seurakuntasäännössä kielletään rituaalisesti epäpuhtaita ja vammaisia jäseniä osallistumasta kokouksiin ”pyhiin enkelien” vuoksi. Jäseniltä edellytettiin suurta pyhyiden tasoa. Wassén arvelee, että ehkä pelättiin myös riivaajien vaikutusta ja näiden aiheuttamia sairauksia. Enkeleiden kautta oli mahdollista saada tietoa jumalallisista salaisuuksista. Qumranin Damaskon kirjassa kerrotaan, kuinka suurin osa Israelin kansasta on kiinni Belialin kolmessa verkossa. Ne oli tehty niin, että ne näyttävät ihmisistä kolmelta vanhurskauden lajilta: verkot olivat haureus, rikkaus ja pyhäkön saastuttaminen.²⁹²

Yllä kuvatun kaltaiseen todellisuuteen voi nähdä viitteitä pitkin Korinttilaiskirjettä, joka koostuu teemoiltaan Paavalin kehotuksista liittyen haureuteen, rikkauteen ja pyhäkön saastuttamiseen. Kirjeessä on viitteitä

²⁹¹ Frennesson 1999, 113–117. Kts. myös Thiselton 2000, 839–840; Keener 2005, 94.

²⁹² Wassén 2009, 307–317.

enkeleihin ja tuomitsemiseen (vrt. 1. Kor. 5:5, 6:3, 11:31), pyhyyteen ja puhtauteen (6:9,19), erottautumiseen (5:11, 6:16–17, 10:21) ja enkelien kielillä puhumiseen. Pyhyyden vaatimukseen sopii varsin hyvin ajatus siitä, että Paavali olisi vedonnut enkeleiden läsnäoloon kehottaessaan mysteerikulttitaustaisia naisia, jotka tavoittelivat yhteyttä jumalalliseen, käyttämään valtaansa kontrolloidakseen omaa päätään, eli itseään ja pukeutumistaan juuri rukoillessa ja profetoitaessa – enkeleiden läsnä ollessa. Paavalille toki epäpyhää ei ollut naiseus tai vammaisuus, vaan mieluummin toisten häpäiseminen ja vain oman edun ja kunnian ajaminen. Vaikuttaa mahdolliselta, että myös enkelikysymyksessä rakenteet säilyivät, mutta sisältö muuttui vastaamaan uutta uskoa, jonka keskipisteenä oli Kristus, juutalaisen eskatologisen odotuksen täyttymys.

Paavali vetoaa korinttilaisiin, että enkeleiden tähden naisten oli syytä kontrolloida käyttäytymistään ja peittää päänsä niin kuin kulttuurissa tapana oli. Yhteys jumalalliseen ei voinut merkitä hiusten valtoimiksi päästämistä, jotta profetoiva ja rukoileva nainen näin saisi yhteyden hurmoshenkiin. Oli syytä olla samalla puolella Jumalan Hengen kanssa. Henget olivat alamaisia profetoivalle naiselle, eikä päinvastoin. Pyhyys merkitsi tässä tapauksessa seurakuntaruumiin muiden jäsenten huomioimista individualististen pyrkimysten sijaan.

Tämän johtopäätöksen sanottuaan Paavali ennakoi vastaväitteitä ainakin kahdelta taholta, kuten aiemmin luvussa 6 pääteltiin. Mysteerikulttitaustaiset ihmettelisivät Paavalin rajoituksia vapaudelle Kristuksessa ja yläluokan naiset kenties olisivat taipuvaisia vaatimaan pään peittämistä aviohunnulla tai vaatekappaleella.

7.2.4 Vastaväitteisiin: kuitenkin kaikki on Jumalasta (11:11–12)

Molempiin naisten ”äärisuunnilta” tullessiin vastaväitteisiin Paavali vastaa teologisella argumentilla jakeissa 11:11–12, jälleen hyödyntäen luomiskertomusta.

Herrassa ei kuitenkaan²⁹³ ole naista ilman miestä eikä miestä ilman naista. Sillä niin kuin nainen on alkuisin miehestä, niin myös mies on (syntynyt) naisen kautta, mutta kaikki on alkuisin Jumalasta. (11–12)

Paavali vastaa sekä mysteerikulttitaustaisille että yläluokan naisille, että pää-kunnia -rakenteilla ja luomisjärjestyksellä (kuka on alkuisin kenestä) ei

²⁹³ Olen kääntänyt konjunktion *πλὴν* sanalla ’kuitenkin’, joka on sanan tavanomainen merkitys. Se voi ilmaista sitä että ”argumentti on päättymässä ja nostaa esille oleellisen”. Se ilmaisee myös lievää vastakohtaisuutta edellä sanottuun.

lopulta ole merkitystä, sillä kaikki on lopulta lähtöisin Jumalasta. Herrassa ”ei ole naista ilman miestä eikä miestä ilman naista”. Sukupuolet tarvitsevat toisiaan myös jumalanpalveluksessa, jossa ei pitänyt rakentaa sukupuolittuneita raja-aitoja, joilla toisen julkinen profetointi tai rukoilu olisi erilaisessa asemassa toiseen nähden. Katseen ei tullut kohdistua miesten tai naisten arvon tai vapauden merkkeihin, vaan Kristukseen, joka oli läsnä naisten ja miesten rukouksissa ja profetoissa yhdessä ja samassa jumalanpalveluksessa. Kulttuurisesti sovelias pukeutuminen – pienillä rajoituksilla toisten huomioimiseksi – epäilemättä helpotti katseen suuntaamisessa Kristukseen. Vapaus ei ollut vapautta erottautumiseen, vaan vapautta yhdessä ruumiissa, jossa jokaisella jäsenellä on Jumalan antamat lahjansa ja armoituksensa (1. Kor. 12 & 13).

Näin Paavali on johdatellut korinttilaiset hunnuttautumisen vaatijat näkemään mysteerikulttitaustaisenkin naisen miehen kunniana eikä peitettävänä, kenties miesten sopimattomien katseiden kohteena tai kenties jopa julkisesta puheesta käytännössä ulossuljettavana. Mysteerikulttitaustaisten vapauden kaipuuseen Paavali tarjoaa jotain parempaa erottautumisen sijaan: yhteyttä ja vastavuoroista kuulumista seurakuntaruumiiseen, jossa yhteys jumalalliseen ei vaatinut ulkoisia merkkejä tai pakanallisia rituaaleja. Paavali oli tarjonnut ratkaisuksi Kristusta, josta kaikki oli lähtöisin ja joka oli Jumalan.

8 Yhteenveto ja johtopäätökset

Paavalin kielto miehille peittää päänsä ja naisille käsky peittää päänsä jakeissa 1. Kor. 11:2–16 olisi vähäpätöinen mysteeri selvitettäväksi, ellei kyseinen kielto ja käsky olisi Paavalin tekstissä kytkeytynyt luomisteologiaan. Varsinkin yhdistettynä jakeen 11:3 pää-kytköksiin tämä teksti on usein tulkittu niin, että Paavali – ja itse Jumala – tarkoitti sukupuolten suhteet hierarkkiseksi siten, että naisten julkinen rooli seurakunnassa on miehiä rajatumpi. Raamatun tutkijat puolestaan eivät ole löytäneet tekstijaksolle sellaista selitystä, että tekstistä tulisi sisäisesti johdonmukaista. Selitykset ovat olleet hyvin monenkirjavia, kuten niihin liittyneet ristiriidatkin. Ristiriidat ovat perinteisesti heijastuneet myös Raamatun käännöksissä, joissa on keinoitekoisesti sanoja lisäämällä ja tekstin kielellisesti luonnollisinta merkitystä muokkaamalla pyritty saamaan tekstistä edes hiukan järkevän kuuloista – usein naisten kustannuksella. Johtopäätöksenä tutkimuksesta nousee ajatus, että ei ole mahdollista löytää yhtä pään peittämiseen liittyvää ongelmaa, johon teksti olisi Paavalin looginen vastine.

Tässä työssä lähdetäänkin tavallisuudesta poiketen hypoteesista, että Korintin pukeutumiskonfliktin taustalla ei ollut vain naisten ja miesten välinen häpeällinen käyttäytyminen tai ristiriita, vaan kyse on yhteiskuntaluokkien välisestä jakaantumisesta myös nais- että miesryhmän sisällä. Koska tiedämme, että pukeutuminen ilmaisi ihmisen yhteiskuntaluokan, voimme hyvin olettaa, että tästä seurasi luokkasidonnaisia riitoja myös pään peittämisen suhteen. Tämä lähtökohta – vaikkakin hypoteettinen – on varsin todennäköinen, kun ottaa huomioon kirjeen kuvaaman käytännöllisen ja teologisen tilanteen laajemmin. Naisten sisäisen konfliktin mahdollisuus on tutkimuksessa jäänyt lähes huomiotta, siitäkin huolimatta, että korinttilaisten ongelmien taustalla nähdään yleensä ihmisryhmien väliset jakolinjat ja ihmisten välinen kunnian ja aseman tavoittelu.

Tässä työssä rakennetaan tilannekuva, joka tekee Paavalin tekstistä johdonmukaisen niin kielellisiltä yksityiskohdiltaan kuin teologialtaankin. Toisin sanoen oletetaan taustalle ihmisryhmien välisiä konflikteja, jotka liittyvät seurakunnan yleiseen ryhmäkuntaisuuteen ja monikulttuuriseen taustaan etnisesti, uskonnollisesti ja yhteiskunnallisesti. Koska Paavali kirjoittaa kirjeensä koko seurakunnalle, hänen on puhuteltava näitä kaikki ryhmittymiä samanaikaisesti myös pastoraalisesta roolista käsin. Hän ei halunnut osoittaa syyttävää sormeaan suoraan mihinkään ihmisryhmään, vaan halusi suostutella ihmiset näkemään asian hienovaraisemmin.

Tutkimuksen johtopäätöksenä päädytään tilannekuvaan, jossa Paavali ei luo mitään uusia kulttuurista poikkeavia vaatimuksia pukeutumiselle erityisesti jumalanpalveluksessa. Sitä vastoin hän kieltää naisilta tavan, joka olisi ollut kaikille naisryhmille selkeästi häpeällistä jumalanpalveluskontekstin ulkopuolella. Jokainen nainen, joka olisi päästänyt hiuksensa valtoimiksi julkisella paikalla – sitomatta niitä pään päälle tai peittämättä aviohunnulla – olisi käyttäytynyt hyvin häpeällisesti jokaisessa ihmisryhmässä, aivan kuten Paavali varsin kirjaimellisesti kuvaa jakeissa 11:5–6. Näin häpeällisesti käyttäytyivät kuitenkin jotkut mysteerikulttitaustaiset naiset rukoillessaan ja profetoidessaan. He eivät tuoneet suoraan pakanallisia jumaliaan mukanaan, mutta toivat vanhat tapansa etsiä yhteyttä jumalalliseen. Mysteerikulteissa tällainen tapa oli juuri valtoimiksi päästetyt hiukset. Korintin kaoottiseen jumalanpalvelukseen, jossa profeetat puhuivat toistensa päälle ja ihmiset puhuivat kielillä, ei ole vaikea kuvitella tätäkään ilmiötä.

Jotta Paavalin tekstistä tulee johdonmukaista, joudumme oletamaan vielä, että naisten välillä oli sen kaltainen luokkakonflikti, että jotkut yläluokan naiset halusivat rajoittaa sosiaalisesti alempiensa, ainakin mysteerikulttitaustaisten naisten, vapauksia. He vaativat – tai Paavali ainakin oletti heidän esittävän vastaväitteenä – että kaikkien tulisi peittää päänsä huivilla tai aviohunnulla, kuten he itse tekivät. Ottaen huomioon, että kaikki naiset eivät käyttäneet aviohuntua, tämä olisi ollut samalla viesti siitä, että teidän panostanne julkiseen rukoiluun ja profetointiin ei oikeastaan tarvita laisinkaan. Tuohon aikaan ei ollut nykyaikaista feminismiä. Naisen asema oli sidottu jopa enemmän hänen yhteiskuntaluokkaansa kuin sukupuoleen.

Kyse tekstijaksossa ei ole vain naisista, vaan myös miehet käyttäytyvät häpeällisesti, tosin eivät kulttuurillisesti, vaan suhteessa Kristukseen ja Kristuksen ruumiiseen. Jotkut yläluokan miehet peittivät päänsä rukoillessaan ja profetoidessaan, kuten olivat tottuneet roomalaisessa kultissa. Tapana oli, että arvostetut kansalaiset johtivat valtakunnan jumalille suoritettavia uhrimenoja pää peitettynä. Näin jotkut miehet osoittivat myös Korintin seurakunnassa asemaansa, asettuivat toisten miesten yläpuolelle. Kyse oli myös miehillä teologisesti samankaltaisesta ongelmasta kuin naisilla: he toivat pakanalliset jumalanpalvelustavat kristilliseen seurakuntaan, jonne ne eivät sopineet. Paavali halusi, että kaikki osallistuvat jumalanpalvelukseen luokkaan, etniseen ryhmään tai sukupuoleen katsomatta. Profetoiminen tai rukoilu Jumalan läsnäolon paikassa ei ollut paikka korostaa omaa asemaansa, eikä varsinkaan tavoilla, jotka viittasivat epäjumalien palvontaan, ja saattoivat siten viedä seurakuntaa harhaan. Keisari ja Kristus olivat erilaisia ”Jumalan poikia” ja ”Jumalan kuvia”, eikä heitä pitänyt sekoittaa toisiinsa. Ettekö tiedä, että pieni määrä hapatetta hapattaa koko taikinan, Paavali kysyy luvussa 5. Kun Paavali kieltää miehiä peittämästä päätään, hän vetoaa siihen, että he ovat Jumalan kuva ja kunnia. Olisi Kristuksen, heidän elämänsä alkulähteensä häpäisemistä, kunnian vastakohta, pukeutua aivan kuin olisivat kunnioittamassa keisaria Jumalana.

Kun oletamme tämän kaltaisen tilannekuvan taustalle, Paavalin tekstistä tulee sekä kielellisesti, että teologisesti johdonmukaista. Paavali puhuttelee samanaikaisesti sekä mies- että naisryhmiä johdattelemalla kaikki katsomaan Kristusta, ja Kristuksen kautta Jumalaa. Luomiskertomus palveli Paavalin tarkoitusta, sillä sen avulla hän saattoi johdatella riitaisat itsekkäästi käyttäytyvät ryhmät näkemään itsensä vastavuoroisessa suhteessa toisiinsa, riippuvina jo

luomisessa ja biologisesti toisistaan, toinen toistensa ja Jumalan kunniana. Jumalan kirkkauden ja kunnian tuli näkyä seurakunnan kokoontumisissa myös ihmisten kautta. Toisen kunniana oleminen sulki pois mahdollisuuden haluta häpäistä toista, miesten tapauksessa Kristusta ja Kristuksen ruumista ja naisten tapauksessa myös miehiä, sillä pukeutuivathan he kuin aviorikoksesta epäillyt naiset. Heidän hurmoksellinen vapautensa mysteerikulttien tapaan ”Hengessä” oli häpeäksi kaikille.

Jakeen 11:3 ilmaisu ”jokaisen miehen pää on Kristus, naisen pää on mies ja Kristuksen pää on Jumala” pitää sisällään kreikankielisen pää-sanana merkityksen lähteenä ja alkuperänä, kuten jo varhaiset kirkkoisät asian ilmaisivat harhaoppeja vastaan taistellessaan. Tässä kontekstissa kyse on elämän lähteestä. Vaikka päiden rakenteeseen on usein luettu hierarkkinen suhde Jumalan, Kristuksen, miehen ja naisen välille, Paavali vaikuttaa käyttävän ilmaisua aivan päin vastaiseen tarkoitukseen. Hän haluaa osoittaa kaikkien yhdenvertaisuuden Jumalan edessä, samalla kun nainen ja mies ovat luotuja erillisiksi ja itsessään arvokkaiksi myös Hengessä ja hengellisinä. Tavoitteena ei ollut sukupuoleton tai androgyyni hengellinen ihminen, kuten Korintissa ilmeisesti ainakin jotkut uskoivat.

Lisävihje siihen, että Paavalilla ei ole mielessään hierarkkinen suhde pääketjun eri osapuolten välillä löytyy luvusta 3, jossa Paavalin hengellinen argumentti – ihmisten ylpeilyn ja paremmuus-kilpailun kontekstissa – päättyy jakeessa 3:23 sanoihin: ”te olette Kristuksen, ja Kristus on Jumalan”. Ilmaisua on sisällöllisesti hyvin lähellä jakeen 11:3 ilmaisua ”jokaisen miehen alkuperä on Kristuksessa,..., ja Kristuksen alkuperä on Jumalassa”. Selvästikään Paavali ei ilmaisulla halua korostaa miesten välistä luonnollista hierarkiaa. Päinvastoin hän haluaa sanoa, että aivan jokaisen miehen alkuperä ja elämän lähde löytyvät Kristuksessa. Kaikki ovat samalla viivalla, samaa sukua. Se, että ”Kristuksen alkuperä on Jumalassa” vahvistaa, että kaikki on Jumalasta. Paavali haluaa saada kaikki katsomaan Kristukseen ja hänen kauttaaan Jumalaan. Ristiinnaulitun Kristuksen Paavali tuo esille erityisesti juuri Korinttilaiskirjeessä. Tämä ei ole sattumaa, vaan juuri Korintin seurakunnan tilanne vaati ristiinnaulitun Kristuksen julistamista (1:23–29). Ei ole mitään järjellistä syytä ajatella, että samassa lauseessa ilmaisun ”naisen alkuperä ja elämän lähde on mies” tarkoitus olisi vahvistaa hierarkkinen suhde naisen ja miehen välillä, jos lauseen muiden osien tarkoitus on päinvastainen.

Sen sijaan Paavali halusi vahvistaa vastavuoroisen yhteyden naisen ja miehen välille (olihan mieskin syntynyt naisen kautta) erillisyyden sijaan. Nainen on miehen kunnia. Voi kysyä, miksi me niin helposti ajattelemme, että naisen luominen miehestä vähentää naisen arvoa. Kuitenkin mies luotiin tomusta, ja Jumala loi molemmat. Miten Paavalin aikalaiset olisivat lauseen ymmärtäneet? Kenties hekin eri tavoin. Hedelmällisyyskulttiin aiemmin osallistunut näki ehkä yhä naisen kaiken elämän lähteenä. Joku toinen oli poiminut filosofeilta ajatuksen siitä, että nainen oli luotu vähempiarvoisesta materiaalista, kun taas mies oli luotu jumalallisista aineksista. Paavali vetosi kirjoituksiin: nainen luotiin miehestä, eikä miestä naisesta. Nainen luotiin miestä varten, eli miehen vertaiseksi avuksi, kuten asia luomiskertomuksessa ilmaistaan. Miltä tämä mahtoi kuulostaa niiden korvissa, jotka ajattelivat Platonilta periytyvän ajatuksen mukaan, että todella ylevä sielu oli maskuliininen ja etsisi siksi rakkauden kohteensakin toisesta miehestä tai pojasta mieluummin kuin naisesta?

Luomisjärjestys-argumenttinsa johtopäätöksenä Paavali totesi, että naisella tulee olla valta ja kontrolli päähänsä. Tämä oli osoitettu varsinkin niille, jotka päästivät hiuksensa avoimiksi hakiessaan yhteyttä jumalallisiin henkiin antautumalla niiden vietäviksi, myös hiustensa symboloimalla tavalla. Paavali ennakoi näiden naisten vastustavan vapauksiensa rajoittamista, vaatimusta peittää päänsä hiuksillaan. Hän jatkaa nyt korostamalla heille vastavuoroisuutta Herrassa: ”Ei ole naista ilman miestä, eikä miestä ilman naista”. Kaikki on alkuisin Jumalasta. Paavali voi vain vedota siihen, että kuulijat päättelisivät itse mikä on sopivaa. Lopuksi hän vielä halusi varmistaa, että hunnuttautumista luultavasti vaativat naiset eivät pääsisi sanomaan, että hiukset sinällään ovat häpeäksi. Hän jatkaa sanomalla, että pitkät hiukset (pään päällä) ovat naiselle kunniaksi ja annettu hunnun sijaan. Hunnuttautumista ei pitänyt kaikilta vaatia. Ulkoisten tapojen varaan rakentuva hengellisyys, varsinkaan jos sillä eroteltiin ihmisiä, ei ollut Paavalin teologian painotus. Sekin vei katseen pois Kristuksesta. Viimeiseksi Paavali vielä toteaa, että jos joku haluaa tästä kiistellä ja haastaa riitaa, niin ei meillä eikä Jumalan seurakunnilla ole tapana vaatia hunnuttautumista.

Siitä Paavali sitten jatkaakin asialla, josta ei voi korinttilaisia laisinkaan kiittää. He nimittäin häpäisevät Kristuksen ruumista jopa Herran ateriallakin. Sielläkin rikkaat ja ylhäiset halveksivat sosiaalisesti alempiaan.

Jatkossa voisi kenties pohtia, auttaisiko tässä työssä esitetty tilannekuva ja jakson 1. Kor. 11:2–16 tulkinta ymmärtämään toista hankalaa ja ristiriitaista naiskohtaa jakeissa 1. Kor. 14:34–35.

Liite 1

Wayne Grudem²⁹⁴ listasi 2336 κεφαλή -sanon esiintymää antiikin kirjoittajilta vuodesta 700 eKr. vuoteen 300 jKr. Näistä noin 88 prosenttia kuvasi fyysistä päätä. Asioista puhuttaessa hän jakoi sanat seuraaviin kategorioihin (suluissa lukumäärät)²⁹⁵: extremity, end, top; starting point in series or row (69); prominent part (6); in arguments: summary conclusion, or main point (17).

Henkilöistä puhuttaessa

used to refer to the whole person (119); life (as in capital punishment) (14);

’persons of superior authority or rank, or ’ruler’, ’ruling part’ (49).

Source or origin, persons or thing from which something else is derived or obtained (0).

Grudem 49 auktoriteetti-kategoriaan kuuluvasta kohdasta 12 on UT:sta ja 18 Septuagintasta tai muista VT:n kreikankielisistä versioista. Muut ovat seuraavista lähteistä (suluissa lukumäärät): Herodotos (2), Platon (1), 12 patriarkan testamentit (1), Plutarkhos (7), Filon (5), Apostoliset isät (1), Kreikkalainen antologia (1), Libanios (1). Näistä UT:n ja Septuagintan ulkopuolisista merkityksistä useita siteeraa myös Fitzmayer, joka pyrkii osoittamaan (Grudem 49), että Paavalin ajan lukijat olisivat ymmärtäneet κεφαλή -sanalla myös (vain) johtajaa ja hallitsijaa (leader/ruler), eikä lähdettä tai alkuperää.²⁹⁶ Grudem 49 luokittelun ja siitä tehtävät johtopäätökset ovat monet sittemmin kyseenalaistaneet. Bilezikian huomauttaa, että on virheellistä kategorisoida ’ruling part’ merkitys samaan kategoriaan johtajaa tai auktoriteettia merkitsevien henkilöiden kanssa. Hän osoittaa, että useissa Grudem 49 tapauksissa kyse on juuri ’ruling part’ merkityksestä, ei itse hallitsijaa tarkoittavasta merkityksestä.

²⁹⁴ Grudem on evankelikaalinen teologi, joka on mm. perustanut järjestön, jonka tarkoituksena on luoda ja edesauttaa teologiaa ns. luomisjärjestyksen (= mies naisen johtaja ja auktoriteetti perheessä ja kirkossa) säilyttämiseksi.

²⁹⁵ Grudem 49 taulukoidut tulokset olen ottanut Bilezikianilta (1985, 216).

²⁹⁶ Fitzmayer 1993, 80-88.

Lähde- ja kirjallisuusluettelo

Lyhenneluettelo

CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CCEL	Christian Classics Etherreal Library
JBL	Journal of Biblical Literature
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
LS	Liddell, H.G. & Scott, R.
NovT	Novum Testamentum
SBL	Society of Biblical Literature
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
TDOT	Theological Dictionary of the Old Testament
TLG	Thesaurus linguae graecae

Lähteet ja apuneuvot

Aejmelaeus, Lars

2008 Uuden testamentin kreikan kielioppi. Helsinki: Kirjapaja.

Ancient Christian Commentary on Scripture

1999 1–2 Corinthians. Ed. Gerald Bray. New Testament VII. General ed. Thomas C. Oden. Downers Grove, IL: Inter Varsity Press.

Apostoliset isät

1989 Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 163. Suom. Heikki Koskenniemi. 2. Uudistettu painos. Jyväskylä.

Bauer, Walter

1988 Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. 6. neu bearbeitete Aufl. Berlin: de Gruyter.

Blass, Friedrich & Debrunner

1976 Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Bearbeitet von Friedrich Rehkopf. 14. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece

1980 Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece von Nestle-Aland, 26. Auflage und zum Greek New Testament, 3rd Edition. Herausgegeben vom Institut für Neutestamentliche textforschung und vom Rechen Zentrum der Universität Münster unter besonderer mitwirkung von H. Bachman und W.A. Slaby. Berlin: de Gruyter.

Epiktetos

1978 *Käsikirja ja Keskusteluja*. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Keuruu: Otava.

- Gyllenberg, Rafael
2001 Uuden testamentin kreikkalais-suomalainen sanakirja. Helsinki: Yliopistopaino.
- Hatch, Edwin & Redpath, Henry A.
1998 A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books). 2nd ed. Grand Rapids, MI: Baker.
- Liddell, H.G. & Scott, R.
1973 Greek-English Lexicon. Revised and augmented by H. S. Jones with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press.
- Novum Testamentum Graece
1993 Novum Testamentum Graece post Eberhard et Erwin Nestle editione vicesima septima revisa communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland et al. 27. revidierte Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Palmén, Erkki & Pekkanen, Tuomo
1983 Elementa Linguae Latinae. Helsinki: Gaudeamus.
- Perseus Digital Library
– Ed. Gregory R. Crane. Tufts University.
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>
- Theological Dictionary of the New Testament
1965 Ed. Gerhard Kittel. (Translated from Theologischer Wörterbuch zum Neuen Testament. Dritter Band. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag). Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Theological Dictionary of the Old Testament
2004 Ed. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren and Heinz-Josef Fabry. (Translated from Theologischer Wörterbuch zum Alten Testament). Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Thesaurus linguae graecae (TLG)
– A Digital Library of Greek Literature, Abridged Online TLG.
<http://www.tlg.uci.edu>

Kirjallisuus

Aejmelaeus, Lars

- 1981 *Paavali ja Korinton hurmos*. Tutkimus 1. Korinttolaiskirjeen luvuista 12–14. Helsinki: Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja 36.
- 2005 *Schwachheit als Waffe. Die Argumentation des Paulus im Tränenbrief* (2 Kor. 10-13). Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 78. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 2004 Paavali ja naiset seurakunnassa. *Etsijä* 1/2004, 27–31.

Aejmelaeus, Anneli

- 2010 The Septuagint and Oral Translation. In *XIV Congress of the IOSCS, Helsinki*. Ed. Melvin K.H. Peters. Atlanta: SBL, 5–13.
- 2004 Usko, toivo ja semantiikka. Septuagintan psalmien kielestä ja sen vaikutuksesta Paavaliin. *Teologinen Aikakauskirja*, 247–258.

Annala, Pauli

- 1993 Antiikin teologinen perintö. Helsinki: Yliopistopaino.

Badiou, Alain

- 2011 *Apostoli Paavali. Universalismin perustaja*. Helsinki: Gaudeamus.

Balch, David, L.

- 1981 *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*. SBL Monograph Series 26. Atlanta, GA: Scholars Press.

Barrett, C.K

- 1971 *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. Black's New Testament Commentary. London: A&C Black.

Bartchy, Scott S.

- 2008 Who Should Be Called “Father”? Paul of Tarsus between the Jesus Tradition and Patria Potestas. In *The Social World of the New Testament. Insights and Models*. Eds. Jerome H. Neyrey & Eric C. Stewart. Peabody, MA: Hendrickson, 165–180.
- 1999 Undermining Ancient Patriarch: The Apostle Paul's Vision of a Society of Siblings. *Biblical Theology Bulletin* 29/2, 68–77.
- 1990 *Slavery as Salvation. The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*. New Haven: Yale University Press.
- 1973 *First-Century Slavery and 1 Corinthians 7:21*. SBL: Dissertation series 11. Chico, CA: Scholars Press.

Baer, Richard A.

- 1970 *Philo's use of the categories male and female*. Arbeiten zur Literatur und Geschichte des Hellenistischen Judentums. Leiden: E. J. Brill.

- Belleville, Linda L.
 2000 *Women Leaders and the Church. Three Crucial Questions*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books.
- 2003 ΚΕΦΑΛΗ and The Thorny Issue of Head Covering in 1 Corinthians 11:2-16. In *Paul and the Corinthians: Studies on a Community in Conflict. Essays in Honour of Margaret Thrall*. Eds. Trevor J. Burke & Keith Elliot. Novum Testamentum Supplements 109, 215–231.
- Beuken
 2004 ראש. TDOT, 248–259.
- Birkey, Del
 2005 *The Fall of Patriarchy. Its broken legacy judged by Jesus & the apostolic house church communities*. Tucson: Fenestra books.
- Bilezikian, Gilbert
 1985 *Beyond Sex Roles. What the Bible Says About a Woman's Place in Church and Family*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books.
- Bruit Zaidman
 1992 Pandora's Daughters and Rituals in Grecian Cities. *A History of Women in the West. I. From Ancient Goddesses to Christian Saints*. Ed. Pauline Schmitt Pantel. Cambridge: Harvard University Press, 338–376.
- Bushnell, Katharine C.
 1921 *God's Word to Women, One Hundred Bible Studies on Woman's Place in the Church and Home*. Uudelleen julkaistu 2003. Minneapolis, MN: Christians for Biblical Equality.
- Calvin, John
 1546 Commentary on Corinthians – Vol. 1. CCEL.
<https://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom39.xviii.i.html>. Viitattu 16.1.2017.
- Conzelmann, Hans
 1975 *1 Corinthians. A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. Hermeneia—A Critical and Historical Commentary on the Bible. Philadelphia: Fortress.
- Craffert, Pieter F.
 2010 Altered States of Consciousness: Visions, Spirit Possession, Sky Journeys. In *Understanding the Social World of The New Testament*. Eds. Dietmar Neufeld & Richard E. DeMaris. New York, NY: Routledge.
- Crossan, John & Reed, Jonathan
 2005 *In Search of Paul. How Jesus's Apostle Opposed Rome's Empire with God's Kingdom*. New York: HarperCollins.

- Crouch, James E.
1972 *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- deSilva, David A.
2000 *Honor, Patronage, Kinship & Purity. Unlocking New Testament Culture*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Dunn, James D. G.
1998 *The Theology of Paul the Apostle*. Edinburgh: T&T Clark.
- Dunn, J.D.G. & Charlesworth, James H.
2006 Qumran's Some Works of Torah (4Q394–399 [4QMMT] and Paul's Galatians. *The Bible and the Dead Sea Scrolls. Vol.3: The Scrolls and Christian Origins*. Ed. James H. Charlesworth. Waco, TX: Baylor University Press.
- Edersheim, Alfred
1876 *Sketches of Jewish Social Life*. CCEL.
<http://www.ccel.org/ccel/edersheim/sketches.i.html>. Viitattu 16.1.2017.
- Fee, Gordon D.
2005 Praying and Prophesying in the Assemblies: 1 Cor. 11:2–16. In *Discovering Biblical Equality. Complementarity Without Hierarchy*. Eds. Ronald W. Pierce & Rebecca Merrill Groothuis. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 142–160.
1987 *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Finney, Mark
2010 Honour, Head-coverings and Headship: 1 Corinthians 11.2–16 in its Social Context. *JSNT* 33.1, 31–58.
1978 Women in The Pre-Pauline And Pauline Churches. *Union Seminary Quarterly Review* XXXIII/3&4, 153–165.
- Fitzmyer, Joseph A.
1993 *According to Paul. Studies in the Theology of the Apostle*. Mahwah, NJ: Paulist Press.
- Frennsson, Björn
1999 “In a Common Rejoicing”. *Liturgical Communion with Angels in Qumran*. Diss. Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Semitica Upsaliensia 14. Uppsala.
- Fung, R.Y.K.
1993 Body of Christ. In *Dictionary of Paul and His Letters*. Eds. Gerald F. Hawthorne & Ralph P. Martin. Downers Grove, Illinois: InterVarsity. 76–82.
- Gill, David W.J.
1990 The Importance of Roman Portraiture for Head-Coverings in 1 Corinthians 11:2–16. *Tyndale Bulletin* 41.2.

- Gundry-Volf, Judith M.
 1997 Gender and Creation in 1 Corinthians 11:2-16. A Study in Paul's Theological Method. *Evangelium Schriftauslegung Kirche*. Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 151–171.
- Grudem, Wayne
 1991 The Meaning of Kephālē (“Head”): A Response to Recent Studies. In *Recovering Biblical Manhood & Womanhood. A Response to Evangelical Feminism*. Eds. John Piper & Wayne Grudem. Wheaton, Illinois: Crossway, 425–468.
- Hooker, Morna D.
 1964 Authority on Her Head: An Examination of 1 Cor 11:10. *New Testament Studies* 10, 410–416. Uudelleen julkaistu teoksessa *From Adam to Christ. Essays on Paul*. 2008. Eugene, OR: Wipf and Stock, 113–120.
- Ilan, Tal
 1994 *Jewish Women in Greco-Roman Palestine: an inquiry into image and status*. Texte und Studien zum Antiken Judentum, Tübingen: Mohr.
- Instone-Brewer, David
 2004 The Scandal of Equality in the Epistles. Paper presented at the Conference of Christians for Biblical Equality in Durham, UK. 4.9.2004.
- Jobes, Karen H &, Silva, Moisés
 2000 Invitation to the Septuagint. Grand Rapids, MI: Baker.
- Johnson, Alan F.
 2006 A Meta-Study of the Debate over the Meaning of “Head” (Kephālē) in Paul's Writings. *Priscilla Papers* 20/4, 21–29.
- Kaiser, Walter C.
 – Correcting Caricatures: The Biblical Teaching on Women. Artikkel internet-sivulla. <http://www.walterckaiserjr.com/womenpage4.html>. Viitattu 22.12.2016.
- Keener, Craig S.
 2005 *1-2 Corinthians*. New Cambridge Bible Commentary. New York: Cambridge University Press.
 1993 Man and Woman. In *Dictionary of Paul and His Letters*. Ed. Gerald F. Hawthorne & Ralph P. Martin. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 585.
 1992 *Paul, Women & Wives. Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Kroeger, Catherine
 1993 Head. In *Dictionary of Paul and His Letters*. Ed. Gerald F. Hawthorne & Ralph P. Martin. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 375–377.
 1991 The Classical Concept of "Head" as "Source". In *Equal to Serve*. Ed. G Gaebelein Hull. London: Scripture Union, 267–283.

- 1987 The Apostle Paul and the Greco-Roman Cults of Women. *Journal of the Evangelical Theological Society* 30/1.
- Kroeger, Richard & Kroeger, Catherine
2003 *Rethinking 1 Timothy 2:11-15 in Light of Ancient Evidence. I Suffer Not a Woman*. Grand Rapids, MI: Barker Books.
- Koester, Helmut
1995 *Introduction to the New Testament. Vol. 1: History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age*. 2nd ed. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kujanpää, Katja
2012 ”Ja Jesaja sanoo rohkeasti”. Kirjoitusten lainaukset Paavalin argumentaatiossa Roomalaiskirjeen 10. luvun jakeissa 5–21. Uuden testamentin eksegetiikan pro gradu -tutkielma. Helsinki.
<https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/37775/jajesaja.pdf>.
- Kuula, Kari
2002 *Nainen uudessa uskossa. Uuden testamentin naiskuvia*. Helsinki: Kirjapaja.
- Lahey, Michael
2010 *Image and Glory of God. 1 Corinthians 11:2–16 as a Case Study in Bible, Gender and Hermeneutics*. Library of New Testament Studies 418, Ed. Mark Goodacre, London: T&T Clark International.
- Leppä, Outi
2000 *The Making of Colossians. A Study on the Formation and Purpose of a Deutero-Pauline Letter*. Diss., University of Helsinki.
- MacDonald, Dennis Ronald
1987 *There is no Male and Female. The Fate of A Dominical Saying in Paul and Gnosticism*. Harvard Dissertations in Religion No 20. Philadelphia: Fortress Press.
- MacDonald, Margaret Y.
2010 Kinship and Family in the New Testament World. *Understanding the Social World of the New Testament*. Eds. Dietmar Neufeld & Richard E. DeMaris. New York: Routledge.
- Malina, Bruce J & Pilch, John J.
2006 *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- Martin, Dale B.
1995 *The Corinthian Body*. New Haven: Yale University Press.
- Martin, Troy W
2004 Paul's Argument from Nature for the Veil in 1 Corinthians 11:13–15: A Testicle instead of a Head Covering. *JBL* 123/1, 75–84.

- Meeks, Wayne A.
1974 The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity. *History of Religions* 13/3, 165–208.
- Meggitt, Justin J.
2004 The Social Status of Erastus (Rom. 16:23). *Christianity at Corinth. The Quest for the Pauline Church*. Eds. Edward Adams & David G. Horrell, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 219–225.
- Meier, John P.
1978 On the Veiling of Hermeneutics (1 Cor 11:2–16). *CBQ* 40, 212–226.
- Mitchell, Margaret M.
1991 *Paul and the Rhetoric of Reconciliation. An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Murphy-O'Connor
1976 The Non-Pauline Character of 1 Corinthians 11:2–16? *JBL* 95/4.
- Oakes, Peter
2009 *Reading Romans in Pompeii. Paul's Letter at Ground Level*. Minneapolis: Fortress Press.
- Oepke
1971 κατακαλύπτω. *TDNT*. Ed. Gerhard Kittel. Vol III. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Ojanperä, Katarina
2014 Kuka vaiensi naiset? Eksegeettinen analyysi interpolaatioteoriasta jakeiden 1. Kor. 14:34–35 selitysmallina. Uuden testamentin eksegetiikan pro gradu -tutkielma. Helsinki.
<https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/136398/kuka%20vaiensi%20naiset.pdf>
- 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. London: T&T Clark International.
- Osiek, Carolyn & Margaret MacDonald
2006 *A Woman's Place. House Churches in Earliest Christianity*. Minneapolis: Fortress Press.
- Padgett, Alan
1984 Paul on Women in the Church: The Contradictions of Coiffure in 1 Corinthians 11:2–16. *JSNT* 20, 69–86.
2003 Beginning with the End in 1 Cor. 11:2–16. Understanding the passage from the bottom up. *Priscilla Papers* 17/3, 17–23.
- Pagels, Elaine
1988 *Adam, Eve and the Serpent*. New York: Random House.

Payne, Philip B.

- 2009 *Man and Woman, One in Christ. An Exegetical and Theological Study of Paul's Letters.* Grand Rapids, MI: Zondervan.

Peters, Janelle

- 2008 The Imperishable Crown: Pauline Athletic Metaphors and Head Coverings as Egalitarianism and Anti-Imperialism. Paper presented at SBL Meeting, March 7–9.

Pihlava, Kaisa-Maria

- 2016 The Authority of Women Hosts of Early Christian Gatherings in the First and Second Centuries C.E. Diss. Helsinki. Helsinki: Unigrafia. <https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/167836/THEAUTHO.pdf>

Ricotta, Patti

- 2004 Exegesis of John 17:20–26. Jesus' Farewell Prayer. Course paper at the Gordon Conwell Seminary, 17.12.2004.

Robertson, Archibald & Plummer, Alfred

- 1999 *The Critical and Exegetical Commentary on The First Epistle of St Paul to the Corinthians.* Edinburgh, Scotland: T&T Clark.

Rousselle, Aline

- 1992 Body Politics in Ancient Rome. *A History of Women in the West. I. From Ancient Goddesses to Christian Saints.* Ed. Pauline Schmitt Pantel. Cambridge: Harvard University Press, 296–336.

Saarinen, Risto

- 2008 *The Pastoral Epistles with Philemon & Jude.* Brazos Theological Commentary on the Bible. Grand Rapids, MI: Brazos Press.

Sandelin, Karl-Gustav

- 1976 *Die Auseinandersetzung mit der Weisheit in 1. Korinther 15.* Diss. Meddelanden från Stiftelsen för Åbo Akademi forskningsinstitut.

Schlier, Heinrich

- 1965 κεφαλή, ἀνακεφαλαιόομαι. TDNT, 673–682.

Schrage, Wolfgang

- 1993 *Der Erste Brief an die Korinther.* Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament VII/2. Düsseldorf: Benziger Verlag AG.

Schreiner, Thomas

- 1991 Head Coverings, Prophecies and the Trinity: 1 Corinthians 11:2–16. Teoksessa *Recovering Biblical Manhood and Womanhood. A Response to Evangelical Feminism.* Eds. John Piper & Wayne Grudem. Wheaton Illinois: Crossway Books.

- Schüssler Fiorenza, Elisabeth
 2002 *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins.* New York, NY: The Crossroad Publishing.
 1978 Women In The Pre-Pauline And Pauline Churches. *Union Seminary Quarterly Review.* Vol.XXXIII/3&4, 153–166.
- Smith, Moody D.
 1988 The Pauline literature. *It is Written: Scripture Citing Scripture. Essays in Honour of Barnabas Lindars, SSF.* Eds. D.A. Carson & H.G.M. Williamson. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sollamo, Raija
 1992 Naisten alistaminen Uudessa testamentissa. *Aimo Annos Eksegetiikkaa. Piispa Aimo T. Nikulaisen juhlapöytäkirja.* Helsinki: Kirjapaja, 160–173.
- Stark, Rodney
 1996 *Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries.* Princeton: Princeton University Press.
- Sterling, Gregory E.
 1995 “Wisdom among the Perfect:” Creation Traditions in Alexandrian Judaism and Corinthian Christianity. *NovT* 37/4, 355–384.
- Theissen, Gerd
 2004 Social Stratification in the Corinthian Community: A Contribution to the Sociology of Early Hellenistic Christianity. *Christianity at Corinth. The Quest for the Pauline Church.* Eds. Edward Adams & David G. Horrell. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 97–105.
- Thiselton, Anthony C.
 2000 *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text.* New International Greek Testament Commentary. Eds. I. Howard Marshall & Donald A. Hagner. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Thompson, Cynthia L.
 1988 Hairstyles, Head-coverings, and St. Paul. Portraits from Roman Corinth. *Biblical Archaeologist.* June 1988.
- Tromph, G.W.
 2006 On Attitudes On Attitudes Toward Women in Paul and Paulinist Literature: 1 Corinthians 11:3–16 and Its Context. *CBQ* 42.
- Volf, Miroslav
 1998 *After Our Likeness. The Church as the Image of the Trinity.* Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Walker William O.
 1983 The “Theology of Woman’s Place” and the “Paulinist” Tradition. *Semeia: An Experimental Journal for Biblical Criticism* 28, 101–112. Alunperin julkaistu 1982: *Trinity University Studies in Religion*, 11: “In Honor of Guy Harvey Ranson”, 131-152.

Wassén, Cecilia

2009 Enkeleitä ja riivaajia. Teoksessa *Aarre saviastioissa. Qumranin tekstit avautuvat*. Toim. Jutta Jokiranta. Helsinki: Kirjapaja, 307–318.

Watson, Francis

2000 *Agape, Eros, Gender. Towards a Pauline Sexual Ethic*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Wiley, Tatha

2005 *Paul and the Gentile Women, Reframing Galatians*. New York: Continuum Publishing.

Winter, Bruce W.

2003 *Wives, Roman Widows. The Appearance of New Women and the Pauline Communities*. Cambridge: Eerdmans Publishing.

2001 *After Paul left Corinth. The Influence of Secular Ethics and Social Change*. Grand Rapids, MI: Eerdmans..

– You Were What You Wore in Roman Law: Deciphering the Dress Codes of 1 Timothy 2:9–15 – SBL Forum.
<http://sbl-site.org/Article.aspx?ArticleID=277>. Viitattu joulukuu 2016.

Wire, Antoinette Clark

2003 *The Corinthian Women Prophets*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers.

Witherington, Ben

1988 *Women in the Earliest Churches*. Cambridge: Cambridge University Press.

Worthington, Jonathan David

2011 *Creation in Paul and Philo. The Beginning and Before*.
Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe 317.
Tübingen, Germany: Mohr Siebeck.

2010 *The Beginning and Before: Interpreting Creation in Paul and Philo*.
Durham University. Diss. <http://etheses.dur.ac.uk/397/>

Wright, N.T.

2013 *Paul and the Faithfulness of God*. Minneapolis: Fortress Press.

2006 4QMMT and Paul: Justification, 'Works', and Eschatology. *History and Exegesis: New Testament Essays in Honor of Dr E. Earle Ellis for His 80th Birthday*. Ed. Aang Won (Aaron) Son. New York: T&T Clark.