

**Miksi Paavali kehotti naisia peittämään päänsä,
mutta kielsi miehiä peittämästä päätään?**

Tulkinta jaksosta 1 Kor 11:2-16

Anne Mikkola
Uuden testamentin eksegetiikan kandidaattityö
Huhtikuu 2009

SISÄLLYSLUETTELO

1 TAUSTAA	3
1.1 TULKINNAN PÄÄLINJOJA	3
1.2 OMA LÄHESTYMISTAPA	4
1.3 KORINTIN KAUPUNGIN ELÄMÄÄ	6
1.4 TEKSTIN KONTEKSTI: SEURAKUNNAN PUUTTAVA YHTEYS JA ONGELMAT ARMOLAHJOJEN KÄYTÖSSÄ	7
2 TEKSTI	10
2.1 KÄÄNNÖKSESTÄ	10
2.2 PÄÄ-SANAN TULKINTOJA - JAE 11:3	10
2.3 PÄÄN PEITTÄMÄTTÖMYYDEN JA PEITTÄMISEN MERKITYS: HÄPEÄN VÄLTTÄMINEN	15
2.4 TÄSTÄ SEURAA, ETTÄ NAISELLA ON VALTA ITSELLÄÄN??	21
2.5 HERRASSA MOLEMMINPUOLINEN RIIPPUVUUS JA VASTAVUOROISUUS	22
2.6 YLÖSNOSTETUT – KIINNITETYT HIUKSET – RIITTÄVÄT PEITTEEKSI?	23
3 OMA TULKINTANI PAAVALIN TARKOITUKSESTA	23
3.1 TAUSTAA	23
3.2 AUGUSTUKSEN VS. PAAVALIN MORAALIREFORMI	24
3.3 PAAVALIN RATKAISU JA STRATEGIA	26
4 MIEHEN JA NAISEN SUHDE VS. KRISTUKSEN JA JUMALAN SUHDE?	28
4.1 TASA-ARVO VAI HIERARKIA	28
4.2 ATHANASIOS JA AREIOS – PERIKHORESIS VAI SUBORDINAATIO?	29
4.3 TAHTOJEN YHTEYS – KOLMINAISUUDEN JA IHMISTEN VÄLILLÄ	31
4.4 ROOLEISTA	34
LÄHDE- JA KIRJALLISUUSLUETTELO	35
LÄHTEET JA APUNEUVOT	35
KIRJALLISUUS	35

1 Taustaa

1.1 Tulkinnan päälinjoja

Kun yritämme arvailla – arvailuksi se kaikilta lopulta jää - mitä Paavali tarkoitti tällä tekstillä pään peittämisestä, on välttämätöntä liittää tämä sinällään toisarvoiselta tuntuva asia hengelliseen kontekstiin. Miksi Paavali näkee niin paljon vaivaa jakeissa 1 Kor. 11:2-16 perustellakseen kehotustaan naisten päänpeittämisestä teologisilla argumenteilla? Toisaalta hän myös kielsi miehiä peittävästä päätään, vaikka se oli tapana sen ajan palvontamenoissa. Vaikuttaisi siltä, että hänellä on mielessään jotain enemmän kuin vain kulttuurillinen tapa.

Päästäkseen ”asian ytimeen” monet kommentaattorit ovat tulkinneet Paavalin vahvistavan miehen auktoriteetin suhteessa naiseen ja naisen alamaisuuden, jota pään peittämättömyys symboloi. Tämän ymmärretään olevan Jumalan säätämä järjestys, koska Paavali viittasi luomiseen, ja jakeen 11:3 nähdään vahvistavan päiden hierarkian: Jumala-Kristus-mies-nainen.¹ Se mikä ei sovi yhteen tämän näkemyksen kanssa, selitetään pois. Esimerkiksi Calvin piti naisten profetoimista Paavalin lipsahduksena: Päänpeittäminen ei Calvinin tulkinnan mukaan antanut lupaa profetoimiseen, vaikka naiset niin tekivätkin Korintissa.² Vastaavasti vastavuoroisuuteen viittaavat lauseet tulkitaan silloin usein lievennyksinä, joiden tarkoitus oli estää väärinkäytöksiä. Kokonaisuudessaan näitä jakeita (samoin kuin luomiskertomusta) tulkitaan hierarkkisten silmälasien läpi, mikä on sinällään varsin ymmärrettävä, sillä olihan nainen juridisestikin miehen omaisuutta kommentaattoreiden omassa kulttuurissa vielä 1900-alkupuolelle asti. Nykyään tätä tulkintaa edustaa osa evankelikaalista liikettä. Miehen auktoriteettiasema naiseen nähden ymmärretään Jumalan luomana sukupuolten komplementaarisuutena: mies on luotu johtajaksi ja auktoriteetiksi ja nainen alamaiseksi. Tämän nähdään toimivan tasa-arvon sisällä, sillä kyse on Jumalan luomasta erilaisuudesta: naiset ja miehet ovat ”erilaisia, mutta tasa-arvoisia”.³ Samaa perustelua käytettiin pitkään ihmisten asettamiseksi orjuuteen tai orjuuden kaltaisiin olosuhteisiin Raamattuun vetoamalla.⁴ Toisaalta

¹ Esim. Calvin, Conzelman, Grudem ym.

² Calvinin Korintilaiskirjeen kommentaari: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom39.toc.html>

³ Tätä näkemystä edustavat mm. Piper ja Grudem, jotka ovat koonneet näin ajattelevien artikkeleita kirjaan ”Recovering Biblical Manhood & Womanhood. A”.

⁴ Esimerkki tästä katso Hallamaa (1988). Ajattelun taustalla on jo Aristoteleen yhteiskuntanäkemyks, jossa jokaisella on yhteiskuntaruumiissa luonnollinen paikkansa (Alanen 1985,53). Paavalin aikana yhteiskunnan vertaaminen ruumiiseen, joka koostui toisistaan riippuvista jäsenistä, oli arkipäiväinen stoalainen ilmaisu. Samankaltaisia ilmaisuja oli mm. Senecalla, joka myös oli Paavalin aikalainen (Fung 1993, 77).

tämän tulkinnan suuntaan kallistuvat raamattunäkemykseltään toisesta suunnasta tulevat tutkijat: he näkevät usein Paavalin (ainakin jos hyväksyttäisiin pastoraalikirjeet, Kolossalaiskirje ja Efesolaiskirje Paavalin kirjoittamiksi) kulttuuriinsa sopeutuvana konservatiivina ja ainakin jossain määrin naisvihamielisenä henkilönä.⁵

Useat kommentaattorit ymmärtävät Paavalin edustavan jossain määrin subordinationistista käsitystä myös Isän ja Pojan välillä (vrt. 1 Kor 3:23; 1 Kor 15:28).⁶ Sikäli kun ymmärrän oikein, he näkevät Paavalin, myöhemmästä konsiilien päätösten jälkeisestä näkökulmasta, hiukan harhaoppisena. Onko kyse siitä, että eksegeetti tulkitsee tekstiä irrallaan muista UT:n teksteistä metodisesti, vai siitä, että kirjoittaja näkee Paavalin edustavan muuta uskoa kuin myöhemmät konsiilit kristinuskoksi määrittelevät?

Suuri osa otokseni nykyajan tutkijoista tulkitsee Paavalin vaikuttaneen myönteiseen suuntaan tai ainakin myönteisemmin naisten asemaan kuin mitä edellä esitettiin, vaikka samalla myönnetään, että Paavalin tarkoitus ei ollut käydä yhteiskunnalliseen taisteluun orjien tai naisten vapauttamisen puolesta. Tällöin yleensä tulkitaan myös 1 Kor 11:3 eri painotuksista käsin. Toiset näkevät Paavalin ja kristinuskon vaikutuksen varsin radikaalina voimana, joka paransi naisten asemaa.⁷ Myös muut kuin teologit ovat tulleet tähän tulokseen tai pitävät sitä mahdollisena.⁸ Haastoihan Paavali perinteiset ajattelutavat ja naisten roolit opetuksensa ja toisaalta perustamiensa seurakuntien käytännön elämän kautta. Hän näytti myös itse esimerkkiä: noin 30 prosenttia hänen nimeltä mainitsemistaan työtovereista on naisia. Kristuksessa ei ollut juutalaista tai kreikkalaista, orjaa tai vapaata, eikä miestä tai naista (Gal 3:28). Se oli niin itsestään selvää, ettei sitä tarvinnut erityisesti perustella, kokoontuivathan seurakunnatkin usein naisten kotona, jolloin naiset olivat luontevasti mukana seurakunnan koko elämässä.

1.2 Oma lähestymistapa

Tässä työssä esitän tulkintani 1. korinttilaiskirjeen tekstistä (1 Kor 11:2-16). Se on ollut ja on yhä yksi niistä perusteksteistä, joita on käytetty perusteluna hierarkkiselle näkemykselle sukupuolten välisistä suhteista. Lopussa kommentoin

⁵ Esim. Marjanen 2002; Sollamo, Pastoraalikirjeiden luennolla 2008.

⁶ Esim. Barrett 1971, 249.

⁷ Esim. Instone-Brower 2004, Grenz 1995, Bilezikian 1985, Aejmelaeus 2004.

⁸ Esim. sosiologi Rodney Stark 1996. Taloustieteilijä Nils-Petter Lagerlöf (2003) esittää, että mahdollisesti eurooppalainen talouskasvu olisi lähtenyt lopulta liikkeelle kristinuskon aloittaman hitaan tasa-arvoistumiskehityksen lopputuloksena.

alustavasti erilaisten tulkintojen kristologisia implikaatioita ja sitä miten eri tulkintatavat liittyvät tulkintoihin kolminaisuuden sisäisistä suhteista.

Kommentaattorit jakautuvat sen mukaan, miten he näkevät Paavalin suhteessa naisiin, konservatiivina vai ei. Samanlaiseen tulkintaan sisällöllisesti päätyvät raamattunäkemyksiltään lähes vastakkaista suuntausta edustavat tutkijat. Toisille Paavali on naisvihaaja ja toisille jumalallisen hierarkian ylläpitäjä, mutta molemmat päätyvät hierarkkiseen näkemykseen. Toisaalta raamattunäkemykseltään samankaltaiset, evankelikaalista liikettä edustavat tutkijat, päätyvät eri tulkintalinjoille: Toisille Raamatun ilmoituksessa näkyy Pyhän Hengen lunastava liike pois patriarkalisuudesta tasa-arvoa kohti⁹ ja toisille Raamattu on enemmän staattinen kulttuurista irrallaan oleva 'totuuskokoelma', jota suhteessa naisiin tulkitaan tosiasiallisesti patriarkalisesta traditiosta ja sikäli kulttuurista käsin.

Koska käsittelemäni teksti on niin vaikeaselkoinen, se myös mahdollistaa yksityiskohdissaan hyvin monenlaiset tulkinnat, joihin epäilemättä vaikuttavat tutkijan lähtökohtaolettamukset Raamatun luonteesta, ymmärrys Paavalin teologiasta, ja näkemys ajan kulttuurista. Tutkijat kombinoivatkin teorioitaan lähes kaikilla mahdollisilla tavoilla. Usein niissä on se ongelma, että selittäessään yhden asian, ne joutuvat ristiriitaan toisen yksityiskohdan kanssa.

Muutammat tutkijat ovat tulkinneet tekstiä niin että Paavali olisi halunnut nostaa naisten asemaa nimenomaan kehottaessaan heitä peittämään päänsä profetoidessaan.¹⁰ Valtaosin tutkijat kuitenkin näkevät kyseisen tekstin heijastavan tarvetta sopeutua kulttuurin vaatimukseen, vaikkakin tulkinnat siitä miten se tapahtui, vaihtelevat.

Esitän tässä työssä oman tulkintani tekstistä. Selitän sitä Paavalin yrityksenä antaa hengellinen, tasa-arvoa Kristuksessa korostava, perustelu sinällään kulttuurilliselle tarpeelle välttää pahennusta monikulttuurisessa seurakunnassa. Lähden liikkeelle itse tekstistä, ja käyn läpi pääpiirteissään mitä sen yksityiskohdista on esitetty. Sen jälkeen esitän oman tulkintani kokonaisuudesta, joka rakentuu aiemmin esitetystä ja toisaalta Paavalin teologiasta kokonaisuudessaan.¹¹

⁹ Webb (2001) argumentoi ns. Redemptive-Movement Hermeneutiikan puolesta jääden kuitenkin lopulta hiukan horjuvalle kannalle naisasian suhteen. Hän edustaa jonkin asteista välimaaston kantaa evankelikaalisen liikkeen sisällä.

¹⁰ Peters 2008; Watson 2003.

¹¹ Pysin pitämään hypoteesini niin yleisenä, että se on harmoniassa myös Efesolais-, Kolossalais- ja pastoraalikirjeiden kanssa. Kutsun näiden kirjoittajaa Paavalksi yksinkertaisuuden vuoksi.

1.3 Korintin kaupungin elämää

Paavalin ymmärtämiseksi on hyvä tietää jotain Korintin kaupungista. Se oli liikenteen solmukohta, ja Paavalin aikaan se oli roomalainen kaupunki. Julius Caesar oli perustanut Korintin kaupungin uudelleen vuonna 44 eKr. roomalaisten tuhottua sen aiemmin. Kaupungin asukkaina oli roomalaisia, kreikkalaisia ja juutalaisia. Sitä voi hyvällä syyllä verrata nykyiseen postmoderniin markkinatalouteen, jossa monenlainen kaupankäynti ja erilaiset 'viisauden opit' olivat ihmisille keinoja parantaa sosiaalista ja taloudellista asemaansa ja luoda suhdeverkostoja.¹² Hyvä maine, kunnia ja toisaalta häpeän välttäminen olivat tuossa kulttuurissa ensisijaisen tärkeitä arvoja.¹³ Kaupungin ylellisyyttä haluttiin päästä katsomaan kauempaakin.¹⁴ Liikenteen solmukohtana sen kautta epäilemättä myös liikkui paljon ihmisiä. Se oli kuuluisa yleisestä seksuaalisesta holtittomuudestaan, mikä heijastui seurakunnankin elämään. Monet jumalat/jumalattaret olivat myös 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). On luultavaa, että seurakunta koostui monenlaisista ihmisistä, etnisyydeltään ja sosiaaliselta asemaltaan.

Tämä on merkittävää tekstin tulkinnan kannalta, koska tiedämme, että naisten kampauksiin ja pään peittämiseen suhtauduttiin hyvin eri tavoin eri ihmisryhmissä. Kreikasta ei ole juuri todisteita pään peittämisestä, ei ainakaan varakkaampien naisten parissa. Sen sijaan käytäntö oli yleinen mentäessä Kreikasta itään. Roomalaiset naiset ja miehet puolestaan peittivät päänsä uskonnollisissa palveluksissa. Sen sijaan hunnun yleisyydestä tai miten hiuksia pidettiin tavallisen tai köyhemmän kreikkalaisen ja roomalaisen kansanosan parissa ei ole tietoa.¹⁵ Roomalaisen yläluokan naiset taas mielellään kiinnittivät hiuksensa päänsä päälle.¹⁶ Heiltä kului myös paljon aikaa tukkalaitteisiin ja vastaaviin koristeluihin.

Argumenttini ei kuitenkaan riipu siitä, pidetäänkö näitä Paavalin aitoina kirjeinä vai ei.

Kielellisten erojen lisäksi epäaitouden perusteluksi mm. Saarinen ja Sollamo esittävät, että näiden kirjeiden kirjoittajilla on negatiivisempi naiskuva kuin Paavalilla (Pastoraalikirjeiden luento 2008).

¹² Thieselton 2000, kommentaarin johdanto-osa.

¹³ de Silva 2000.

¹⁴ Roomalaisilla oli sanonta: 'Non cuivis homini contingit adire Corinthum' - Kenen hyvänsä ihmisen ei onnistu päästä Korintiin (Elementa Linguae Latinae, 20).

¹⁵ Keener 1993, 584.

¹⁶ Winter: Kuvia roomalaisista naisista:

<http://www.tyndalehouse.com/Staff/Winter/RomanChristianWomen.htm>

Toisin kuin meidän aikanamme, tuolloin kysymys ei ollut vain muodista. Juutalaisen naimisissa olevan naisen oli säädyllistä peittää päänsä julkisuudessa jollain huivin kaltaisella vaatekappaleella. Muunlainen käytös velvoitti miestä eroon.¹⁷ Keenerin tulkinta ajan kirjallisista materiaaleista on, että niissä yhteisöissä, joissa pään peittäminen oli tapana, pidettiin naisen hiuksia ensisijaisena miehen himon kohteena. Pään peittämättömyys oli merkki siitä, että nainen etsi miestä.¹⁸ Watson puolestaan ymmärtää naisen peittämättömät *kasvot* miesten himon kohteena, minkä vuoksi hän tulkitsee Paavalin kehottavan naisia peittämään kasvonsa.¹⁹ Hänen argumentointinsa poikkeaa kuitenkin tutkijoiden yleisestä näkemyksestä. En osaa arvioida, miten uskottavia nämä käsitykset ovat. Teen tästä kuitenkin sen johtopäätöksen, että todennäköisesti Korintin seurakunnassa syntyi ristiriitaisia tuntemuksia hiusmuodin suhteen jo pelkästään sen perusteella mitä tähän mennessä tiedämme. Joka tapauksessa on selvää, että pukeutumisella oli iso merkitys tavalla, joka on meille kovin vieras mutta auttaa ymmärtämään naisten pukeutumisohejeita myös toisessa roomalaisessa kaupungissa Efesoksessa (1 Tim 2:9). 'Olet se, miltä näytät' – sopi kuvaamaan pukeutumisen merkitystä.²⁰

1.4 Tekstin konteksti: seurakunnan puuttuva yhteys ja ongelmat armolahjojen käytössä

Todennäköisesti kirje kokonaisuudessaan, samoin kuin päänpeittämistekstikin, on Paavalin vastine ongelmiin, joita korinttolaiset itse ottivat esiin kirjeessään Paavalille.²¹ 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 ollut järjestystä, vaan ihmiset puhuivat toistensa päälle (mm. 14:27-31), naisten ja miesten välillä oli jotain hämminkiä, 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, ollen ilmeisen sokeita ongelmilleen.

¹⁷ Kroeger 1993, 376.

¹⁸ Keener 1993, 585.

¹⁹ Watson 2000.

²⁰ Winter, SBL Forum article.

²¹ Fee 2005, 144.

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 Kristuksessa. 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 vain omaa etuaan, ja se näkyi 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: On todella hengellistä ajatella muiden parasta, ei omaa etuaan. Jotain on pielessä teidän teologiassanne, Paavali tuntuu sanovan, kun harjoitatte armolahjoja vain itseänne varten, puhuen toistenne päälle jumalanpalveluksissa! Sitä miten tämän ”ristinteologian” tulisi näkyä käytännössä, hän pyrkii valaisemaan monin eri tavoin, ottamalla oman heikkoutensa esimerkiksi, korostaen Kristuksen ruumiin pyhyyttä ja yhteyttä (sekä yksilön että yhteisön ruumiin), osoittaen miten itsekkyyks näkyy heidän elämässään, ja kuvaamalla miten armolahjojen tulisi toimia, ja lopulta näyttäen verrattomimman tien, rakkauden, joka ilmenee myös ristiinnaulitussa Kristuksessa.

On mahdollista, että korinttilaisten hajaannuksen taustalla on myös etnisten ryhmien jakaantuminen esikuviansa (Keefas, Apollos, Paavali) mukaisiin ryhmiin, tai kenties sen suhteen miten suhtauduttiin henkilölahjoihin (kenties Hengen vapautta arvostavat paavalilaiset, juutalaistaustaiset keefaslaiset, vähemmän karismaattiset ja opetusta arvostavat apolloslaiset; vrt. Apt. 18:24-19:6 ja 1 Kor 1:12). Osin etnisyyteen perustuva jakaantuminen tuntuisi luontevalta, koska yhteisöllisissä kulttuureissa etusijalla on tyypillisesti oma yhteisö. Yhteisöllisten arvojen ja välittämisen ulottaminen koskemaan oman suvun tai etnisen ryhmän ulkopuolisia ryhmiä, on näissä kulttuureissa erityisen haasteellista. Tämä vaikeus ilmenee myös Pietarin elämässä (vrt. puhe helluntaina; Corneliuksen perheen kastamisen vaiheet, Apt.t. 10; riita Paavalin kanssa, Gal 2). On hyvin mahdollista, että Korintin seurakunnassa paitsi rikkaat ja köyhät, myös eri yhteiskunnallista ja etnistä ryhmää edustavien jäsenten väliltä oli ryhmäkuntaisuutta. Jos näin oli, sen on täytynyt murehduttaa Paavalia. Se, että Kristuksen sovitustyön voima voisi

ulottua näiden ihmisryhmien välisiin suhteisiin, oli epäilemättä vahvasti Paavalin sydämellä kaikessa mitä hän teki.

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, enemmän kuin omaa etuaan. Häntä seuraamalla muutkin voisivat oppia tuntemaan Kristuksen, ja hänen mielenlaatunsa (1 Kor 10:32-11:1). Kyse ei ollut Paavalille 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 'karismaattisissa armolahjoissa', joita korinttilaiset niin arvostivat, vaan nimenomaan ristiinnaulitussa Kristuksessa. Käytännössä tämä näkyi heikkoutena, arkuutena, pelokkuutena, ja ylipäättään tavoin, jota korinttilaiset eivät voineet ymmärtää, saati arvostaa. Näin Paavali opettaa heille ristin sanomaa, sanomaa, johon kätkeytyi 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 korinttolaisten ymmärtävän, miten rakkaus, armolahjat ja risti liittyisivät toisiinsa.

Olisiko oman edun tavoittelu ja itsekkyyys saattanut näkyä miesten ja naisten välisissä suhteissa, myös seurakunnan jumalanpalveluksissa? Luvun 11 teemana on päänpeittämisongelman lisäksi myös väärinkäytökset ehtoollisen viettämisessä. Molemmissa on kyse toisten huomiotta jättämisestä enemmän kuin armolahjojen käytöstä. Näin tämä teksti sopii mielestäni hyvin Paavalin 'ristin voima heikkoudessa' opetuksen ja armolahja/rakkaus opetuksen väliin (luvut 12-13), jonka jälkeen sitten vasta käsitellään ongelmia itse armolahjojen käytössä.

Tutkijoiden näkemykset eroavat siitä, onko tekstissä kysymys lähinnä naisten pään peittämisestä vai myös miesten käyttäytymisestä, onko kysymys ulkoisesta pään peittämisestä vai hiusten päästämisestä vapaaksi, tai koskeeko ohjeistus aviopuolisoita vai kaikkia naisia ja miehiä. Jälkimmäistä kantaa edustaa mm. Belleville, joka kiinnittää huomiota siihen, että Paavali puhuessaan

aviopuolisoista lisää mies-sanaan määreen ´omia´, jolloin puheena on oma mies eli aviomies (esim. 1 Kor 14:35). Näin hän ei tee tässä kohdassa.²²

2 Teksti

2.1 Käännöksestä

Jatkossa käyn läpi tekstiä järjestyksessä ja samalla siihen liittyviä teemoja. Tulkinnan kannalta suurimmat kiistat on käyty κεφαλή (kefale) –sanan merkityksestä. Viitataan jatkossa tähän sanaan käyttäessäni ilmaisua pää -sana. Toinen merkittävä, joskaan ei teologisesti aivan yhtä merkittävä epäselvyys, liittyy sanaan ἀκατακαλύπτω, joka esiintyy UT:ssä vain tässä yhteydessä. Sen ymmärretään viittaavan asiayhteyden mukaan, joko vapaaksi päästettyihin (hiuksiin) tai peittämättömään (päähän).²³ Tekstissä esiintyvä kunnia –sana on UT:ssä yleinen sana δόξα (kunnia, kirkkaus). Aina kun puhun kunnia viitatessani Paavalin tekstiin, tarkoitan tätä sanaa. Tekstin suomennoksessa on suluissa ne kreikan sanat tai ilmaisut, joihin kommentaareissa on kiinnitetty erityistä huomiota tai joilla on sisällön kannalta merkitystä. Käännös perustuu KR38:n tekstiin, johon olen korjannut muutaman epätarkkuuden: Jakeessa 6 olen korvannut verhoamisen peittämisellä yhdenmukaisuuden vuoksi, koska aiemmin sama sana käännettiin peittää sanalla. Jakeessa 11:10 KR38:n käännös ´vallanalaisuuden merkinä´ ei perustu alkutekstiin, jossa ei mainita alaisuutta eikä merkkiä, joten poistan sen. Kohdan kääntäminen hyväälle suomen kielelle vaatisi kannanottoa tekstin tarkoitukseen ja sisältöön, joten esitän sinällään kieliopillisesti selvän kreikankielisen ilmaisun ja huonolla suomen kielellä vaihtoehtoja. Lisätietoa sanoista saa parhaiten Thiseltonin kommentaarista, joka on varsin kattava esitys. Tässä otan esille vain ne sanat, joilla on kysymykseni teologisen sisällön ymmärtämisen kannalta merkitystä.

2.2 Pää-sanatulkintoja - Jae 11:3

11:2 Minä kiitän teitä, että minua kaikessa muistatte ja noudatatte minun opetuksiani (παράδοσεις) niin kuin minä ne teille olen antanut.

Mistä opetuksista Paavali tässä puhuu, jää arvailujen varaan. Useat kommentaattorit uskovat Paavalin viittaavan opetuksiinsa miesten ja naisten

²² Belleville 2000, 126 – 127.

²³ Thiselton 2000, 830-831.

eskatologisesta mukaan ottamisesta aktiivisina osallistujina rukoukseen ja profeettalliseen puheeseen. Niinhän Korintissa tapahtuikin.²⁴

11:3 Mutta minä tahdon, että te tiedätte sen, että Kristus on jokaisen miehen pää ja että mies on vaimon (naisen) pää ja että Jumala on Kristuksen pää.

Mikä on se uusi asia, jonka Paavali haluaa tässä saattaa korinttilaisten tietoon? Seuraava ote Calvinin 1 Korinttilaiskirjeen kommentaarista on kuvaava siitä, miten monet ovat historian aikana ymmärtäneet näitä Paavalin pää-sanan sisältämiä lausumia.

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.

(Lähde: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom39.toc.html>)

Tukijoiden käsitys pää-sanan merkityksestä on viime vuosikymmeninä laajentunut. Pää-sanana ei enää yleensä tulkita yksikäsitteisesti merkitsevän auktoriteettiasemaa. Tutkijoiden kannat jakautuvat kolmeen ryhmään. Niihin, jotka näkevät sanan merkitsevän auktoriteettia (Grudem, Fitzmyer), niihin jotka ymmärtävät sillä tarkoitettua lähdeä tai alkuperää (F.F. Bruce, Barrett, Kroeger, Fee, Conzelman, Dunn, Bilezikian) ja niihin, joille se merkitsee etummaista, ensimmäistä (eng. prominent, foremost, preminent; Thiselton, Cervin, Belleville). Usein tutkija on myös valinnut ehdottoman suosikkinsa. Toisten, kuten Thiseltonin, mielestä on paras lähteä siitä, että kefaale-sanalla oli kaikkia näitä merkityksiä, joista Paavali oli hyvin tietoinen kirjoittaessaan kirjettään. Itse näen asian tässä suhteessa Thiseltonin tapaan. Ongelma kannaltamme on se, että suomen kielessä samoin kuin englannin kielessä, pää-sana merkitsee varsin vahvasti johtoasemaa, auktoriteettia, toisin kuin Paavalin aikana. Koska sanan ensisijainen merkitys on fyysinen pää, siihen liittyy myös teologisesti merkittäviä metaforisia merkityksiä, kuten pää osana orgaanista ruumista. En siksi lähde muuttamaan sanan käännettä, kuten Thiseltonin tekee. Sen sijaan on syytä ymmärtää paremmin mitä merkityksiä pää -sana piti sisällään.

Pää-sanana ylivoimaisesti yleisin merkitys sekä Raamatussa että sen ulkopuolella on fyysinen ihmisen tai eläimen pää. Erimielisyys syntyy siitä, miten ymmärretään sanan metaforinen merkitys. Tässä nimenomaisessa tekstissä Paavali vielä tarkoituksellisesti sekoittaa sanan molempia (ja kaikkia?) merkityksiä.

²⁴ Thiselton 2000, 811.

Uudessa testamentissa pää-sanaa käytetään puhuttaessa Kristuksesta suhteessa kirkkoonsa, jolloin sitä käytetään puhuttaessa ruumiista, jonka osa pää on (Ef 1:22; 4:15-16; 5:23; Kol 1:18; 2:10; 2:19; kts. myös kefale -sanan johdannainen Ef 1:10). Kristus esiintyy näissä kohdissa enemmän elämän lähteenä ja yhteen liittäjänä kuin herrana tai kuninkaana, vaikka toki hän on sitäkin, mutta ensisijaisesti silloin käytetään muita ilmaisuja kuin pää -sanaa. Mies esiintyy naisen päänä (ei koskaan perheen päänä) tämän kohdan lisäksi jakeessa Ef 5:23. Vaikuttaa siltä, että näiden kohtien kontekstista on etsitty myös kefale -sanan merkitystä.²⁵

Pää-sanaa käytettiin mm. joen lähteestä, pylvään päästä (erilaisista ulokkeista), kulmakivistä. Entä johtajista tai auktoriteeteista? Tutkijat ovat selvittäneet, miten Septuaginta, kreikankielinen Vanha testamentti, kääntää hepreankielisen pää-sanan (rosh), joka merkitsee Vanhassa testamentissa paitsi fyysistä päätä myös johtajaa ja auktoriteettia. Fyysisen pään merkityksessä se käännettiin aina Septuagintaan kefaleksi. Silloin kun sitä käytettiin metaforisessa merkityksessä johtajasta (n. 180 kertaa), se käännettiin kreikaksi useimmiten muulla kuin kefale-sanalla. Noin viidessä tapauksessa johtajan käännöksenä säilytetään kefale-sana. Kääntäjät näkivät kohtalaisen paljon vaivaa löytääkseen heprean pää-sanoille muun kuin sinällään ilmeisimmän kefale- käännöksen.²⁶ Tämä viittaa siihen, että kefale-sanalta puuttui selkeä, yksikäsitteinen johtaja tai auktoriteetti-merkitys. Wayne Grudem puolestaan keräsi valtavan aineiston Raamatun ulkopuolista kirjallisuutta, ja laski niistä pää-sanan eri merkityksiä, todeten että lähde-merkitystä ei löytynyt yhtään kertaa! Toiset ovat sitten haastaneet tämän tuloksen, kuten Cervin, joka vakuuttui siitä, että pää-sana merkitys oli 'preeminent, foremost'. Tämä on myös Thiseltonin suosima, joskin heikosti, käännös sanalle.

Miksi Paavali valitsi metaforan päästä? Ehkä parempi kysymys olisi, miksi Paavali valitsi metaforan Kristuksen ruumiista? Kristuksen ruumis – metaforalla Paavali halusi korostaa kristittyjen keskinäisen yhteyden merkitystä, ja toisaalta metafora Kristuksesta tämän ruumiin päänä kuvaa Kristuksen yhteyttä seurakuntaansa ja sen jokaiseen jäseneseen.²⁷ Se miten tätä metaforaa tulkitaan

²⁵ Kreikka-englanti -sanakirjoissa pää-sanaa 'lähde' – merkityksessä ei aiemmin usein mainittu. Kuitenkin varhaisemmissa kreikka-latina sanakirjoissa pää-sanalle annettiin myös tämä merkitys (Kroeger 2004).

²⁶ Fee 2005, 150-151.

²⁷ Fung 1993.

ekkleesiologisesti ja kristologisesti on nykyäänkin ekumeenisten keskustelujen ja erimielisyyksien taustalla.²⁸

Mielenkiintoista on, että juuri kristologisista syistä ja juuri 1 Kor 11:3 –kohdan vuoksi useat varhaiskirkon vaikuttajat kuten Athanasios, Kyrillos, Alexandian arkkipiispa ja Ambrosiaster²⁹ ymmärsivät pää-sanana nimenomaan lähteenä. Athanasios kirjoitti: "*For the head (which is the source) of all things is the Son, but God is the head, (which is the source), of Christ.*" Kyrillos puolestaan kirjoitti Adamista: "*Therefore of our race he became first head, which is source, and was of the earth and earthy. Since Christ was named the second Adam, he has been placed as head, which is source,....*"³⁰

Syynä tähän oli se, että tähän jakeeseen oli ladattu paljon sen ajan kristologisten debattien keskellä. Kristologinen opinmuodostus oli käynnissä, samalla kun tämä nimenomainen jae oli kenties vaarallisimman harhaopin, areiolaisuuden, avainkohta. Areiolaiset halusivat osoittaa, että Kristus oli vähemmän kuin Jumala, itse asiassa ei Jumala lainkaan, vaan subordinoitu Jumalalle, sillä Jumalan ykseys ei voinut heidän mukaansa jakautua kahdeksi.³¹

Pää-sanana tulkintavaihtoehtojen erottelu käytännön lauseyhteyksissä on erityisen hankalaa sen vuoksi, että usein eri merkitykset ovat päällekkäisiä. Esimerkiksi roomalaisen perhekunnan pää (caput) oli myös juridinen termi (Korintti ja Efesos olivat Paavalin aikaan 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 (progenitor). Hänestä ajateltiin suvun olevan lähtöisin. Samalla hän oli auktoriteetti, ja ensimmäinen, ensisijainen. Naisen pää saattoi olla siis hyvin etäinenkin mies. Lisäksi juuri Paavalin aikoihin oli sekaannusta siitä, oliko aviovaimon pää hänen isänsä vai aviomiehen perhekunnasta, eli kuluiko nainen miehensä vai isänsä perhekunnan alaisuuteen. Augustuksen uudistus oli saattanut vaimon hänen isänsä alaisuuteen aviomiehen sijaan. Näin Augustus halusi lisätä avioliittojen stabiilisuutta ja kansakunnan moraalia, mutta käytännössä uudistuksen vaikutukset olivat päinvastaiset. Claudiuksen (ja Paavalin!) aikana yritettiin ensimmäisiä kertoja lopettaa käytäntö, jossa vaimon huoltajuus oli

²⁸ Volf 1998.

²⁹ Bray 1999, 102.

³⁰ Kroeger 1987.

³¹ Annala 1993.

automaattisesti hänen isänsä perheellä. Kroeger arveleekin, että Efesolaiskirjeen lausuma miehestä vaimon päänä voi liittyä siihen, että Paavali halusi vahvistaa vaimon yhteyttä, identiteettiä ja sitoutumista suhteessa omaan mieheensä – isänsä sijaan. Samalla tavalla miehen pää oli Kristus (paterfamiaksen sijaan!).³²

Jos Kroeger on oikeassa, ehkä silloin juuri Aristoteleen perhekoodi, johon oli kirjattu perheenjäsenten keskinäiset suhteet, palveli tarkoitusta liittää vaimo mieluummin omaan mieheensä kuin isänsä sukuun. Tämä oli epäilemättä lähempänä luomisen mallia (Gen 2:24), jossa mies jätti perheensä liittyäkseen vaimoonsa, kuin käytäntö, jossa vaimo jäi avioiduttuaankin isänsä alaisuuteen. Joka tapauksessa on syytä olettaa, että Aristoteleen perhekoodi oli niin laajalti tunnettu, että Uuden testamentin kirjeiden lukijat olisivat tunnistaneeet viitteet siihen. Sen kolme osaa löytyvät UT:sta:

Vaimot, alistukaa miehellenne
Lapset, alistukaa isällenne
Orjat, alistukaa isännällenne.

Sekä UT:n kirjeissä että juutalaisissa kirjoituksissa tämän kolmiosaisen koodin jokaiseen riviin liittyi sitä selittävä kommentaari. On siten perusteltua olettaa, että Paavali poimi tämän rakenteen ympäröivästä filosofisesta status quo:sta Efesolaiskirjeeseen antaen sille uuden kristillisen merkityksen.³³ Kristillinen merkitys oli enemmän kuin vain vastavuoroinen rakkaus avioliitossa kahden tasa-arvoisen sielun välillä, jollaisen puolesta jotkut sen ajan filosofitkin puhuivat. Kristillinen rakkaus merkitsi agape-rakkautta, joka oli valmis palvelemaan itseään uhraavasti toista, alistumaan toiselle, nainen miehelle niin kuin jo Aristoteleen perhekoodi ja roomalainen laki sanoi, mutta myös mies naiselle (Ef 5:22 poimii jopa verbin edellisestä jakeesta, joten naisen alamaisuus esitetään kaikille kristityille kuuluvan vastavuoroinen alamaisuuden sisällä). Tämä oli ymmärtääkseni uusi radikaali ajatus.

On kenties mahdollista, että pää-sana toi kuulijoille mieleen myös tämän perheen patriarkan, jonka valtaoikeudet olivat suuret. Siten jae 1 Kor 11:3 toimi myös muistutuksena siitä, että häpeällinen käyttäytyminen häpäisi naisen lisäksi, myös miehen ja koko perhekunnan (ja seurakunnan). Tässä tekstissä voi nähdä selvästi kuitenkin myös pää-sanana lähde tai alkuperä merkityksen, sillä Paavali

³² Kroeger 1987, 1993.

³³ Birkey 2005, 149. Instone-Brewer 2004.

viittaa jakeissa 8-9 luomiskertomukseen ja siihen, että nainen on lähtöisin miehestä.³⁴

Kustakin edellä kuvatusta pää-sanatulkinnasta seuraa varsin suoraviivaisesti myös tekstin muu tulkinta. Jos Paavalin esimerkiksi ymmärretään jakeessa 11:3 opettavan aviopuolisoita oikeasta auktoriteettien järjestyksestä, silloin loppu tulkitaan vastaavasti, ja ne asiat jotka eivät tulkinnan kanssa sovi yhteen selitetään pois – tavalla taikka toisella. Alla Calvin tapa tehdä tämä jakeen 11:5 kohdalla:

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.

Aejmelaeus, monien muiden tapaan, pitää tämän kaltaista Calvinin olettamaa Paavalin lipsahdusta yhtä mahdottomana ensimmäisen vuosisadan kristityille, kun että Paavali olisi sanonut ”Kun te varastatte tai murhaatte, älkää rikkoko sapattia”.³⁵ Samassa kirjeessä Paavali kehottaa kaikkia profetoimaan, kunhan kukin puhuu vuorollaan. Kyse on rauhasta epäjärjestyksen sijaan (14:31). Mutta mitä Paavali sitten oikein halusi sanoa?

2.3 Pään peittämättömyyden ja peittämisen merkitys: häpeän välttäminen

11:4 Jokainen mies, joka rukoilee tai profetoi pää peitettynä (κατὰ κεφαλῆς ἔχων = coming down the head), häpäisee päänsä.

11:5 Mutta jokainen vaimo (nainen), joka rukoilee tai profetoi pää peittämättönnä (ἀκατακάλυπτω τῇ κεφαλῇ) häpäisee päänsä, sillä se on aivan sama, kuin jos hänen päänsä olisi paljaaksi ajeltu.

11:6 Sillä jos vaimo (nainen) ei peitä päätään (κατακαλύπτεται γυνή), leikkauttakaan hiuksensakin; mutta koska on häpeäksi vaimolle (naiselle), että hän leikkauttaa tai ajattaa hiuksensa, niin peittääköön itsensä (κατακαλυπτέσθω).

11:7 Miehen ei tule peittää (κατακαλύπτεσθαι) päätänsä, koska hän on Jumalan kuva ja kunnia (εἰκὼν καὶ δόξα); mutta vaimo (nainen) on miehen kunnia.

11:8 Sillä mies ei ole alkuisin (ἕκ) vaimosta (naisesta), vaan vaimo (nainen) (ἕκ) miehestä;

11:9 eikä miestä luotu vaimon (naista) tähden (διὰ τὴν γυναῖκα), vaan vaimo (nainen) miehen tähden (διὰ τὸν ἄνδρα).

³⁴ Fee 2005, 151.

³⁵ Aejmelaeus 2004, 31.

Paavali korostaa tässä häpeän välttämistä, hänelle epätyypillisellä tavalla, naisen olemista miehen kunniana, ja miehen ja naisen yhteistä luomistaustaa, naisen yhteyttä mieheen jo luomisesta alkaen aivan fyysisesti ja vielä myöhemmin jakeissa 11 ja 12 heidän vastavuoroista riippuvuutta toisistaan. Miksi hän vetoaa tällaisiin argumentteihin, jos hän haluaa vain ottaa kantaa pään peittämiskulttuuriin? On mahdollista, että edellisessä luvussa kuvattu seurakunnan hajaannus, oman edun ja oman hengellisyyden ajaminen muiden kustannuksella, ulottui myös miesten ja naisten välisiin suhteisiin niin, että puolisoiden suhde oli hyvin heikko.

Taustalla saattoi olla myös avioliiton rooli ja käsitys seksuaalisuudesta tuon ajan kulttuurissa. Avioliiton tarkoitukseksi ymmärrettiin laillisten jälkeläisten tuottaminen. Virallinen avioliitto ei ollut edes mahdollista roomalaisen lain mukaan, jos puoliso ei kuulunut oikeaan yhteiskuntaluokkaan. Konkubinaatti, avioliiton kaltainen yhdessä eläminen, oli tavallinen yhteiselämän muoto. Korkeasti koulutetut prostituoidut saattoivat olla myös haluttua keskusteluseuraa miesten illanvietoissa, joihin vähemmän koulutetuilla hyvämaineisilla vaimoilla ei ollut asiaa. Orjat olivat isäntiensä käytössä myös seksuaalisesti.³⁶ Kenties avioliiton yleinen rapautuminen oli syynä siihen, että Paavalin aikaan Roomassa jälkeläisiä ei juuri syntynyt tai jätetty henkiin. Lapsiluku oli niin pieni, että Augustus oli tilanteesta kovin huolissaan.

Voisiko tämä selittää Paavalin kehotusta vaimoille ja miehille elää yhdessä – haureuden välttämiseksi (1 Kor 7:1-5)? Jos tämä laajempi tilannekuvaus osuu oikeaan, voi kuvitella, että myös päänpeittämistekstin sanavalintojen taustalla on Paavalin halu muistuttaa ihmisiä siitä, että Jumala loi miehen ja naisen vastavuoroiseen suhteeseen toistensa kanssa, elämään yhdessä, arvostamaan toistaan ja yhteistä alkuperäänsä, joka lopulta on Kristuksessa ja Jumalassa. Kommentaattorit poikkeuksetta näkevät jakeiden 7-10 samoin kuin pää-ketjujakeen edellä viittaavan luomiskertomukseen.

Monet ymmärtävät Paavalin viittaavan nimenomaan patriarkaalisia arvoja heijastelevaan luomisjärjestykseen. Hierarkkista tulkintaa edustavat pitävät naisen luomista miehen jälkeen ja miehestä merkkinä Jumalan tarkoittamasta järjestyksestä, joka heille merkitsee miehen auktoriteettiasemaa. Se, että nainen luotiin miehen ”avuksi” vahvistaa tämän. Tämä tulkinta on kuitenkin

³⁶ Tämä oli ongelma seurakunnille, joiden jäseninä oli mahdollisesti prostituutioon pakotettuja orjia (Nyberg 2006, 47–59). Paavali kehottaakin orjia vapautumaan, jos siihen tarjoutuu tilaisuus (1 Kor 7:21, näin valtaosassa käännöksiä!).

vähintäänkin ongelmallinen. ”Apu” viittaa jakeeseen Gen 2:18, jossa esiintyvä heprean sana (ezer) esiintyy VT:ssä noin 20 kertaa. Yleisimmin nimenomaan Jumala on ihmisen apu (ezer) tai vahva sotapäällikkö tulee heikomman avuksi. Kuitenkin hierarkkisen tulkinnan kannattajat näkevät naisen luomisen miehen avuksi merkitsevän lähinnä ”pikkuapulaisuutta”, ajatus joka ei tulisi mieleen kuvauksena Jumalan suhteesta ihmiseen. Kreikkalaisissa uskonnoissa oli kertomuksia naisen luomisesta. Niille oli yhteistä se, että nainen luotiin aina vähempiarvoisesta materiaalista kuin mies. Sen sijaan kristinuskon luomiskertomus kuvaa, kuinka Jumala loi miehen tomusta, ja naisen miehestä. Tämä nostaa naisen samanarvoiseksi kuin miehen, eikä voi mitenkään vähentää naisen arvoa!³⁷ Genesiksen luomisjärjestyksessä myös mutkikkaammat ja kehittyneemmät olomuodot luodaan myöhemmin, joten ns. luomisjärjestysargumentista pitäisi loogisesti seurata päinvastainen johtopäätös. Jumala itse antaa luomalleen miehelle ja naiselle täsmälleen saman ja yhteisen tehtävän hallita luomakuntaa ja lisääntyä ja täyttää maa. Ricotta tulkitsee luomiskertomuksen kertomuksena Jumalan luomistyön vastavuoroisuudesta, jossa niin luonto kuin ihminen, ja sen osat, maa, meri, pilvet, sade, kasvit, vesi, höyry, mies, nainen ovat vastavuoroisessa toisiaan palvelevassa suhteessa, ei ole toista ilman toista. Patti Ricottan sanoin:

*Creation of the woman is the very last phase of God's ever progressing blessing. It isn't merely the creation of the woman herself that became the pinnacle of God's creative perfection; it was **the creation of interdependent oneness in its highest form: human community.***³⁸

Pidän hyvin mahdollisena, että Paavali valitsee luomiskertomuksen perustelukseen juuri siksi, että se osoittaa miesten ja naisten vastavuoroisen riippuvuuden toisistaan, tasavertaisen ykseyden joka heidän välilleen oli tarkoitettu. Miestä ja naista ei ole tarkoitettu elämään erillään! Nainen oli lähtöisin miehestä, ja oli tämän kunnia. Vaimo, jonka merkitys sen ajan maailmassa rajoittui laillisten lasten tuottaminen, olikin miehen ”kunnia”.

Vaikka Paavali epäilemättä viittaa luomiskertomukseen, hän myös erikoisella tavalla poikkeaa siitä sikäli, että luomisessa sekä mies että nainen ovat Jumalan kuva, eikä Jumalan kunnia mainita siellä mitään tässä yhteydessä. Suomalaisessa Raamatun käännöksessä samoin kuin joissain kommentaareissa siteerataan jaetta 11:7 sanoilla ”nainen heijastaa miehen kunniaa”. Tässä on yksi

³⁷ Kroeger 2004.

³⁸ Ricotta 2007, 10.

esimerkki monista siitä, miten käännös muotoutuu kääntäjän hierarkkisen esiyymmärryksen mukaan. Kreikaksi teksti sanoo selvästi, että nainen on miehen kunnia, ei heijasta miehen kunniaa. Jos minä heijastan jonkun toisen kunniaa, se tekee minusta vain heijastin pinnan, mutta jos minä olen äitini, ystäväni, lapseni, opettajani tai puolisoni kunnia, se nostaa arvoani, ei laske sitä! Myös Jeesus on Israelin kansan kunnia (Luuk 2:32). Paavalilla oli epäilemättä syy yhdistää luomiskertomukseen ajatus kunniaasta. Jos taas muistamme ympäristön, jossa häpeä ja kunnia olivat tärkeimpiä käyttäytymistä ohjaavia arvoja, tulee ymmärrettäväksi Paavalin strategia: ”Nainen on luotu miehestä, ja on miehen kunnia”. Miehen on syytä näin ollen arvostaa naista, mutta myös naisen kunnia kasvaa suhteessa mieheen. Jos minulla ei ole äitiä, ystävää, lasta, opettajaa tai puolisoa, jolle olen kunnia(ksi), enkö koe itseni vähemmän arvoiseksi kuin jos minulla on ihmisiä, joille olen kunnia. Se, että olemme ”kunniaksi” toinen toisillemme luo myös yhteyttä välillemme – sitä juuri Paavali halusi saada aikaan. Ricotta esittää, että tätä kautta selittyä, miksi Jeesus viimeisessä rukouksessaan, sanoo antaneensa kirkkautensa (=kunnia) opetuslapsilleen, sen kirkkauden, jonka Isä oli antanut hänelle, *jotta* opetuslapset olisivat yhtä samoin kuin Jeesus ja Isä ovat yhtä (Joh. 17:22). Juuri kunnian antaminen toinen toisilleen luo sen yhteyden, mistä Jeesus puhuu?³⁹

Jos nyt minun päänpeittämättömyys tai vapaat hiukset, ovat miehelleni häpeäksi tai minulle itselleni, tai juutalaisille naisille, niin miksi en peittäisi päätäni, jotta voisimme olla yhtä! Naisten on nähtävä yhteytensä miehiin, eikä tuottaa heille häpeää käytöksellään. Tämä selittäisi, miksi Paavali tekstissämme, vetoaa nimenomaan häpeän tuottamisen välttämiseen.

Seuraava siteeraus vuodelta 1891, free methodist – kirkkokunnan perustajalta tiivistää osin edellä sanottua:

”..man being made last of the creatures, as the best and most excellent of all, Eve’s, being made after Adam, and out of him, puts an honor upon that sex, as the glory of the man. – 1 Cor. 11:7. If man is the head, she is the crown; a crown to her husband, the crown of the visible creation. The man was dust refined, but woman was dust double refined, one remove further from the earth”⁴⁰

Ongelman ydin tämän tekstikokonaisuuden tulkinnan kannalta on kuitenkin vielä käsittelemättä. Miksi miehen tuli kulkea pää peittämättömänä, ja naisen pää peitettyinä? Mitä tekemistä luomisen suhteilla, kuka on luotu kenestäkin, voi olla

³⁹ Ricotta 2008.

⁴⁰ Roberts 1981, 35.

sen kanssa, että ensin luodun ei pidä peittää päätään, kun taas miehestä luodun naisen pitää peittää päänsä. Taaskin Paavali tekee väkivaltaa luomiskertomukselle sanoessaan, että mies on Jumalan kuva ja kunnia, kun taas nainen on miehen kunnia, eikä kuvaisuudesta puhuta mitään. Tämä näyttäisi liittyvän kefale-ketjuun jakeessa 3, ikään kuin mies olisi lähempänä Jumalaa profetoidessaan seurakunnan kokouksessa. Tämä on niin absurdi ajatus, että sen voinee todeta mahdottomaksi. Naisen ei voi ajatella profetoivan miehen kautta. Se ei sopisi Paavalin teologiaan. Paavali ei voi myöskään tarkoittaa, etteikö nainen olisi Jumalan kuva yhtäläillä. Mikä on hänen teologinen argumenttinsa?

Jakeessa 4 todetaan, että mies joka profetoi pää peitettyinä, häpäisee päänsä. Todennäköisimmin tässä viitataan edellisen jakeen metaforiseen päähän eli Kristukseen. Näin jae 3 ei jäisi irralliseksi.⁴¹ Kommentaattorit yleensä näkevät viittauksen miehen päänpeittämättömyyteen palvelevan vain kontrastina seuraavalle jakeelle⁴², jossa on varsinainen ohjeistus eli se, että naisen on peitettävä päänsä, jotta hän ei häpäisisi omaa päätään. Tämä tuntuu luontevalta tulkinnalta, sillä miehen pään peittäminen oli kreikkalais-roomalaisissa palvontamenoissa tavallista, eikä se kulttuurillisesti ollut vastaava keskustelun aihe kuin naisten kohdalla. Toisaalta juuri tästä syystä voi ihmetellä miksi Paavali sanoo, että pään peittäminen on miehelle häpeällistä! Peters onkin äskettäin esittänyt, että kieltäessään miehiä peittämästä päätään, Paavali itse asiassa antaa anti-imperialistisen viestin. Tämä viesti syntyy kun Paavali kutsuu miesten päänpeittämistä luonnottomaksi, samalla kun roomalaiset keisarit peitettyine päineen olivat esillä Korintissa, ja miehet peittivät rutiininomaisesti päänsä ajan palvontamenoissa, niin kuin tekivät myös juutalaiset miehet. Paavali sanookin, että sen sijaan, että keisari oli perhekunnan patriarkan (paterfamilia) pää, miehen pää on nyt Kristus. Peittämätön pää merkiksi Petersin mukaan kunnian ottamista pois miehiltä, samaan aikaan kun naisia kehoitettiin peittämään päänsä!⁴³

Seuraavassa naisia koskevassa jakeessa Paavali tarkoittaa epäilemättä nyt sekä fyysistä ja metaforista päätä (miestä). Molemmat joutuvat häpeään, jos nainen ei peitä päätään. Ilmeisesti naiset eivät kuitenkaan tunteneet asiaan kuuluvaa häpeää, koska Paavalin pitää siitä näin kirjoittaa. Paavali sanoo, että se häpeä mitä tuotatte, on verrattavissa siihen, että ajaisitte päänne kaljuksi.

⁴¹ Fee 2005, 145.

⁴² Thiselton on vähemmistössä tulkitessaan myös miehille tarkoitetun ohjeistuksen todelliseksi kielloksi.

⁴³ Peters 2008, 7—12.

Fee tekee kenties merkittävän huomion siitä, että Paavali näyttää sanovan tähän mennessä, että se, joka oli luotu miehen ”kunniaksi” tuottaakin ”häpeää”. Tämän argumentin käänteen jälkeen pää-sanan metaforinen merkitys katoaa. Ikään kuin jae 11:3 olisi palvellut tehtävänsä tässä vaiheessa.⁴⁴

Ne, jotka rohkenevat spekuloida, miksi Paavali käytti pää-ketjua argumenttinaan, päätyvät usein kahteen vaihtoehtoiseen selitykseen. Toisen mukaan Paavali valitsee pää-ketjun päänpeittämiskehotuksensa teologiseksi perusteluksi, koska pään peittämisen tarkoitus on ylläpitää symbolisesti miehen auktoriteettia ja naisen alamaisuutta. Tämä on siis tämän näkemyksen mukaan Paavalille tärkeä teologinen totuus. Toinen tavallinen tulkintatapa selittää Paavalin valintaa sillä, että Paavali haluaa korostaa, että miehet ja naiset säilyttävät maskuliinisuuteensa ja feminiinisyytensä merkit, sukupuolten eron (esim. Thiselton).

Tämä teksti voidaan nähdä myös Paavalin epäonnistuneena yrityksenä käyttää ikuisia totuuksia muoti-ilmiön käsittelemiseen, ongelma, jonka hän sitten itsekin huomaa seuraavissa jakeissa.⁴⁵ Tätä tulkintaa tukenee se, että edes aikalaiset eivät saaneet Paavalin selityksistä aina selvää (2 Piet. 3:16). Ehkä kysymys ei ole pelkästään siitä, että me emme enää tavoita tuon ajan kulttuuria!

Yritän kuitenkin vielä spekuloida asialla, sillä en pidä teologisesti riittävänä tärkeimpiä esitettyjä selityksiä. Jos Paavalille olisi ollut keskeinen teologinen arvo ylläpitää ja vahvistaa miesten auktoriteettia ja naisten alamaisuutta, hän olisi epäilemättä tehnyt sen vähemmän metaforisesti muuallakin. Samaa voisoin sanoa tarpeesta säilyttää maskuliinisuuden ja feminiinisyyden merkit. En jaksa uskoa, että tällainen asia olisi Paavalin teologissa niin merkittävä, että hän alkaisi aktiivisesti luoda universaaleja – kulttuurit ylittäviä pukeutumissääntöjä, ja hakea niille epätoivoiselta tuntuvia teologisia perusteluja. Toisaalta epäilemättä Paavalilla oli *jotain* mielessä. Yleensä Paavalilla oli vain yksi asia mielessä, ja on turvallista ottaa se lähtökohdaksi tässäkin asiassa: Hän halusi nähdä evankeliumin menevän eteenpäin. Hän ei ollut halukas hyväksymään mitään kulttuurisia esteitä, tai ihmisten kuppikuntaisuuksia. Esteet evankeliumin tieltä oli raivattava joskus varsin rajuillakin tavoilla. Tästä syystä hän mm. ympärileikkautti Timoteuksen (Apt.t. 16:3). Korintin esteet liittyivät siihen, että

⁴⁴ Fee 2005, 147.

⁴⁵ Aejmelaeus 2004, 30; Marjanen 2002, 46.

kuppikunnat, ja ryhmät ajoivat omia etujaan, pitivät itseään hengellisempinä kuin muita.

Tässä tapauksessa kuppikunnat korreloisivat jollain lailla pukeutumistyylien kanssa. Onko kyse siitä, että etniset tai sosiaaliset ryhmät olivat ristiriidassa keskenään vai siitä, että naiset olivat löytäneet vapauden Kristuksessa, ja katsoivat, että enää ei tarvinnut huomioida kulttuurin vaatimuksia tai muiden ihmisten mielipiteitä tai häpeän tunteita? Ehkä molemmat syyt olivat vaikuttamassa samanaikaisesti. Koska kehotus koskee nimenomaan julkisesti esiintyviä profetoivia naisia, tuntuu luontevalta, että myös vapauden harjoittaminen Hengessä oli osa tilanteen kuvausta. Seuraavassa luvussa esitän parhaan yritykseni Paavalin tekstivalintojen ymmärtämiseksi, mutta ennen sitä katsotaan teksti loppuun, ja mitä kommentaattorit niistä sanovat.

2.4 Tästä seuraa, että naisella on valta itsellään??

11:10 Sen tähden vaimolla (naisella) tulee olla valta itsellään (päässään, päästään)(ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς) enkelien tähden.

Kommentaarit pitävät lähes poikkeuksetta tätä lausetta kaikkein hämmäntävimpänä. Kaiken edellä sanotun jälkeen odottaisi Paavalin sanovan, että 'sen tähden naisen tulee peittää päänsä', eikä että *naisella on valta* (on or over her head)! Kaiken lisäksi jae 11 näyttäisi taas vaihtavan suuntaa alkaen sanalla "kuitenkin". Kreikan kieli on kommentaattoreiden mukaan tässä selvä, kyse ei ole siitä, että naisella on päässään vallanalaisuuden merkki (KR1938) tai edes "arvonsa merkki" (KR1992). Lauseessa ei ole merkki sanaa, eikä se viittaa pään peitteeseen, vaan naisen omaan valtaan. Itse asiassa koko tekstijaksossa tässä on ainoa kohta, jossa puhutaan vallasta ja auktoriteetista, ja tässä se on naisella itsellään. Tämä tuntuu sotivan niin paljon Paavalin aiemmin rakentamaa argumentointia vastaan, että Fee selittää vahvalla ennakko-oletuksella sitä, että tämä kohta on tyypillisesti käännetty sopimaan siihen, mitä Paavalin odotettiin sanovan.

Kreikan kielessä ἐξουσία επι, jota seuraa pää-sana genetiivissä, voi merkitä valtaa jostakin tai kontrollia jostakin. Lause voi viitata siihen, että naisella on valta itsellään, koska pää-sana voi edustaa myös koko ihmistä jolle pää kuuluu, tai että naisella on valta koskien fyysistä päätään. Vaihtoehtoisesti rakenne voi ilmaista sitä, että naisella tulee olla kontrolli omasta päästään. Monet ovat esittäneet, että naisprofeettoihin kohdistui paineita evankeliumin vapauden

nimissä heittää perinteiset pään peitteet pois tai päästää hiuksensa vapaiksi. Tämän tulkinnan mukaan Paavali muistuttaisi naisprofeettoja siitä, että heidän tulee harjoittaa itsekontrollia ja vastustaa ryhmän paineita, jottei heidän käytöksensä olisi toisille häpeäksi ja pahenukseksi.⁴⁶ Enkeli-debatti on monimuotoista tämän kohdan ympärillä, mutta se ei liene merkittävää teeman kannalta.⁴⁷

2.5 Herrassa molemminpuolinen riippuvuus ja vastavuoroisuus

11:11 Herrassa ei kuitenkaan ole vaimoa ilman miestä eikä miestä ilman vaimoa.

11:12 Sillä samoin kuin vaimo (nainen) on alkuisin (ἐκ) miehestä, samoin myös mies on vaimon kautta (διὰ); mutta kaikki on (ἐκ) Jumalasta.

11:13 Päätäkää itse: sopiiko vaimon rukoilla Jumalaa pää peittämätönnä (ἀκατακάλυπτον)?

Fee pitää hyvin todennäköisenä, että tässä on kysymys siitä, että Paavali haluaa toisaalta rajoittaa naisen vallan määrää, ja toisaalta määritellä jakeita 8-9 niin, ettei niitä ymmärrettäisi hierarkkisesti (in the subordinating fashion), kuten monilla on taipumus tehdä. Jos Paavali halusi koko teologisella kokonaisuudellaan, jakeella 11:3 ja puheella naisesta miehen kunniana ja miestä varten (ezer) luotuna osoittaa naisten ja miesten yhteenkuuluvaisuutta, niin nämä jakeet 11-12 vahvistavat vain sitä, ja painottavat vielä, että Herrassa vastavuoroisuus on täydellistä, ei toista ilman toista. Monasti hierarkkista tulkintaa edustavat huomauttavat, että Paavalin tasa-arvojulistus (Gal 3:28) koskee vain pelastusta. Kuten useat kommentaattorit (esim. Fee ja Barrett) huomauttavat, on epätodennäköistä, että Paavali olisi tehnyt näin jyrkkää jakoa sen välillä miten asiat 'ovat Herrassa' ja miten niiden olisi toivottavaa olla myös jo arjessa. Kaiken tämän päätteeksi Paavali vetoaa siihen, että kirjeen saajat ymmärtäisivät, mikä tilanteessa on sopivaa.

⁴⁶ Thiselton 2000, 839.

⁴⁷ Ehkä paras on ajatella, että enkelit olivat osallisia Jumalan ylistykseen seurakunnassa, kuten juutalaisessa traditiossa oli tapana ajatella (Thiselton 2000, 841). Enkeliargumentti saattoi liittyä Paavalilla myös korinttilaisten henkilöiden arvostukseen. Jos korinttilaiset arvostivat enkeleitä, silloin enkelit ehkä toimivat Paavalin lisäargumenttina: enkelitkin seuraavat käyttäytymistämme! (vrt. 1 Kor 4:9, 1 Kor 13:1). Kroeger (1993, 376) tulkitsee 'enkelit' sanansaattajina, jotka välittivät tietoa käyttäytymisestä esimerkiksi viereiseen synagoogaan (Apt.t 18:7).

2.6 Ylösnostetut – kiinnitetyt hiukset – riittävät peitteeksi?

11:14 Eikö itse luontokin opeta teille, että jos miehellä on pitkät hiukset (κομᾶ), se on hänelle häpeäksi;

11:15 ja että jos vaimolla on pitkät hiukset (κομᾶ), se on hänelle kunniaksi? Sillä ovathan hiukset annetut hänelle hunnuksi (ὅτι ἡ κόμη ἀντὶ περιβολαίου δέδοται αὐτῇ).

11:16 Mutta jos joku haluaa väittää vastaan, niin tietäköön, että meillä ei ole sellaista tapaa eikä Jumalan seurakunnilla.

Tekstinsä lopuksi Paavali vielä varmistaa, että ihmiset ymmärtävät mistä oli kyse, kulttuurin tavasta, jota olisi syytä noudattaa.⁴⁸ Pääasiallinen syy liittyy tekstin mukaan häpeään ja kunniaan, jotka olivat tuon ajan kulttuurissa merkittäviä sosiologisia arvoja, kuten kommentaattorit yleisesti huomauttavat. On varsin selvää, että Paavali haluaa sanoa jotain hiuksista, mutta tuntuu yllättävältä, että hän nyt tässä kaiken lopuksi vielä yllättää sanomalla, että pelkät hiukset riittävät hunnun sijaan! Tämä olisi luontevin käännös kreikasta. Eikö koko argumentti ole toistaiseksi ollut siitä, miten pää piti nimenomaan peittää? Kenties merkillepantavaa on, että jakeen 15 pitkiä hiuksia merkitsevä ilmaisu, κομᾶ, on eri kuin jakeen 11:15 viimeisin hiukset sana, κόμη, se joka on hunnun sijaan annettu. Jälkimmäisen sana voi merkitä hiuksia enemmän ornamenttina kuin fyysisenä materiaalina, kun taas edellinen sana merkitsee nimenomaan ”pitkiä hiuksia”.⁴⁹ Voisiko Paavali tarkoittaa, että roomalaisten naisten päätäälle nostetut ja koristeellisesti kampauksiksi muotoillut pitkät hiukset voisi nähdä myös ikään kuin huntuna?

3 Oma tulkintani Paavalin tarkoituksesta

3.1 Taustaa

Paavalin strategia tuleekin ymmärrettäväksi vasta, kun pidämme mielessä että Paavalin aikaa ei suinkaan leimannut yksimielisyys naisten roolista – kuten usein helposti tullaan olettaneeksi.⁵⁰ Winter huomauttaa, että monet UT:n tutkijat ovat tulkinneet Paavalia sosiaalisena konservatiivina. Hän toteaa yleisesti oletetun, että *’ensimmäisellä vuosisadalla oli laaja sosiaalinen yksimielisyys naisten, vaimojen*

⁴⁸ kts. Thiselton 2000, 844—845 keskustelua teemasta.

⁴⁹ Tämän määritelmän lähde: Strong’s Exhaustive Concordance by James Strong S.T.D. LL.D. 1890. (ohjelmassa e-sword: <http://www.e-sword.net>).

⁵⁰ Katsaus teemaan ja lähteisiin kirkkohistorian esseessäni: www.tasa-arvo.net/ratas_naiset1_vuosisadalla.pdf

ja leskien roolista julkisessa ja yksityisessä elämässä. Tämän seurauksena on usein tehty se johtopäätös että kristityiksi kääntyneiden naisten ei tarvinnut tehdä merkittäviä muutoksia elämäntavassaan tai ihmissuhteissaan. Paavalin aikaiset seurakunnat yksinkertaisesti vain hyväksyivät, tai niin kuin todistusaineistoa joskus luetaan, vahvistivat kulttuurilliset moraalikäsitteet⁵¹. Tämä oli Winterin mukaan kaukana todellisuudesta. 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 hyväksytyt käytännöt. Naisen ensisijaista reviiriä oli koti ja perinteiset tehtävät löytyivät kodin ja lasten piiristä. Kuitenkin jo ennen kristinuskon syntyä on ilmeistä, että ainakin eliitin naisten käyttäytyminen ja heihin kohdistuneet odotukset olivat Roomassa melkoisessa käymistilassa. Antiikin historioitsijoiden mukaan noin 40 eKr. esiin nousi joissain piireissä uudenlainen nainen, joka irrottautui aikansa kaksinaismoraalista ja alkoi käyttäytyä miesten tavoin. Tämä nainen on korkeassa asemassa, naimisissa ja antautuu seksuaalisten halujensa tyydyttämiseen samalla tavalla kuin mitä miehille oli ollut koko ajan hyväksyttävää. Winter arvelee tämän tulleen mahdolliseksi, koska roomalaiset naiset saattoivat nyt säilyttää oman omaisuutensa ja myötäjäisensä avioliitossaan.

3.2 Augustuksen vs. Paavalin moraalireformi

Emme tiedä, kuinka yleistä tämä 'naisten vapautusliike' oli. Voimme kuitenkin päätellä, että kysymys ei ollut vähämerkityksellisestä marginaali-ilmiöstä, ainakaan Augustuksen mielestä, joka saattoi voimaan uuden lain (Lex Julia)⁵² n. 17 eKr. säädelläkseen tätä ilmiötä ja palauttaakseen perinteiset arvot ja moraalin kunniaan.⁵³ Augustuksen tavoitteena oli senaattoriluokan vahvistaminen. Se onnistuisi vain jos senaattoreiden naiset käyttäytyivät arvolleen sopivasti.

⁵¹ Winter 2003, 17.

⁵² 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. Haureussyyte (*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.

⁵³ Winter 2003, 41.

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 alueilla⁵⁴. 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 määrätty huomattavat rangaistukset (aviorikokseen voi syyllistyä vain naimisissa oleva nainen). Tähän vastineena Augustus puolestaan kielsi prostituution senaattorisuvusta polveutuvilta tai senaattoreiden kanssa naimisissa olevilta naisilta.⁵⁵

Tämä tausta auttaa ymmärtämään myös pukeutumiseen liittyviä ristiriitoja, ja erityisesti sitä moninaisuutta, joka oli läsnä Korintin kaltaisessa seurakunnassa, jossa haluttiin elää todeksi uutta perheyhteyttä Kristuksessa vanhoista raja-aidoista riippumatta. 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” toisarvoiseksi (vrt. esimerkiksi kirje Filemonille, Gal 2:6; 6:15, Room 15:7; 14:7-1; 12:5,10; kts. myös vanhojen ryhmäliitosten voimasta deSilva). Paavali näki paljon vaivaa vakuuttaakseen ’Jerusalem pylväät’ missiostaan ja säilyttääkseen yhteyden, jotta hänen työnsä ei olisi valunut hukkaan (Gal 2:2). Koska päänpeittämiskiistat liittyivät ilmeisesti näihin ihmisryhmiin, myös kiistoihin sovinnon löytämisen on täytynyt olla Paavalille tärkeä asia.

Tuntuu luonteelta, että roomalaisten (yläluokan) naisten (tai ainakin miesten) moraalien 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, ja häpeää toisten puolesta (?). Ne loivat ristiriitoja

⁵⁴ Winter 2003, 84 – 86.

⁵⁵ Winter 2003, 47.

seurakuntalaisten kesken – tilanteessa, jossa jo muutenkin kilpailtiin hengellisyydessä eri kuppikuntien 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 roomalaisen naisen vapaus. Se ei ollut vapautta aiheuttaa pahennusta ja häpeää pukeutumistyyllillä. Tässä tilanteessa juuri Paavali vetoaa korinttilaisiin, että he seuraisivat häntä, niin kuin hän seuraa Kristusta. Se merkitsee Kristuksen mielenlaatua (Fil 2), joka ajattelee muiden parasta, ja seurakunnan kokoontuessa Jumalanpalvelukseen mieluummin auttaa kanssasaisia ja –veljiä kiinnittämään huomionsa Kristukseen kuin hulmuaviin kihariin, tukkalaitteisiin, huntuihin tai niiden puutteeseen. Augustus halusi pitää yhteiskuntaluokat erillään. Paavalin halu oli epäilemättä varmistaa, että luokat tulevat yhteen Kristuksessa. Korintin monikulttuurisessa tilanteessa epäilemättä ainoa ratkaisu oli korostaa ristin sanomaa, luopumista omastaan toisen hyväksi – jotta seurakunta voisi elää yhdessä toisiaan sietäen. Paavalille tyypillistä on konkreettisissakin riita-asioissa löytää teologinen perustelu vaatimukselleen. Sellaisesta tässäkin on mielestäni kysymys. Mutta mikä se perustelu on?

3.3 Paavalin ratkaisu ja strategia

Ehkä Paavalin kehoitus tekstissämme onkin kompromissi-ratkaisu, jossa kaikkia osapuolia vaaditaan huomioimaan toinen toisensa: juutalaisia vaaditaan hyväksymään pään peitteeksi roomalaisten naisten tapa koota hiuksensa pänsä päälle, sillä se on heille kuin peite, hiukset avoimena vapauttaan harjoittavia hän käskee luopumaan häpeällisestä tavasta ja peittämään pänsä, miten parhaaksi katsovat. Mutta kuinka saada Hengen vapaudesta nauttivat karismaatikot ymmärtämään tämän heidän vapauttaan rajoittavan vaatimuksen hengellinen merkitys? Lähden hypoteesissani siitä, että tämä oli Paavalin ongelma.

Ehdotukseni pohjautuu oikeastaan nykypäivän kokemukseen yliampuvasta karismaattisuudesta, jossa on monia Korintin seurakunnassa havaittavia piirteitä. Kulttuuriin liittyy usein se, että haetaan Jumalan tahtoa Sanasta, mutta ei kovin, sanoisiko eksegeettisiä tai systemaattisteologisia näkökulmia huomioiden. Sitä paitsi korinttilaisilla tuskin oli varsinaisesti kirjoitettua Sanaa. Paavali oli sitä heille vasta kirjoittamassa. Ehkä hekin saivat hengellistä sisältöä melkein mistä vaan jos se vain tuntui oikealta ja merkittävältä. Jumalan puhe on ”hullutusta”. Sen ei tarvitse millään muotoa täyttää jotain rationaalisuuden kriteereitä. Paavali kirjeensä aluksi myös muistuttaa vastaanottajia, että heille on vielä puhuttava kuin

hengellisille lapsille, sillä he eivät pysty sulattamaan vahvaa ruokaa (1 Kor 3:1-2). Ehdotan nyt, että Paavali tarjosi seuraavanlaista maitovelliä, jonka hän keitti huolellisesti.

Hän valitsi sanoja, joissa eri ihmisryhmät voivat kuulla Jumalan puhetta tavalla, joka sopi heidän vatsalleen. Kefale -sana oli sopivan monimerkityksinen. Aikansa feministit voivat ymmärtää siinä alkuperän, perheen patriarkat voivat nähdä siinä auktoriteettia. Käyttämällä sanaa katakalyptos hän saattoi viitata hyvin epämääräisesti eri pään peittämisen muotoihin. Kutsumalla myös pitkiä hiuksia Jumalan luomiksi, hän vahvisti niiden oikeutuksen silloin, kun ne eivät olleet vapaana, vaan kampauksena pään päällä. Näin hän yritti saada hunnun käyttäjät hyväksymään roomalaisten ylimystönaisten kampauksen myös riittävänä peitteenä. Kunnia ja häpeä sanaston saattoi liimata luomiskertomukseen, koska se auttoi hengellisiä lapsia rinnastamaan asian omiin kokemuksiinsa. Vielä oli kuitenkin pääasiallinen ongelma. Korinttilaiset arvostivat hengen vapautta yli kaiken. Eivät he suostuisi nielemään kulttuurin rajoittavia sääntöjä ilman riittävän hengellistä merkitystä ja arvoa. Lapsikristitty ei vielä ymmärtänyt ristiinnaulitun kutsua, muussa kun siinä mielessä, että ”minä itse olen vanhurskautettu” ja vapaa. Se ei ollut muuttunut muiden huomioon ottamiseksi. Korinttilaiset arvostivat profetoimista, Jumalan sanojen puhumista, jopa niin että monet profetoivat tai puhuivat kielillä yhtä aikaa ääneen. Paavali päättääkin vedota ristiinnaulitun sijaan luomiskertomukseen erityisesti siinä muodossa, jossa ilmenee ihmisten riippuvuus toisistaan, ja Kristuksen ja Jumalan riippuvuus toisistaan, ja ihmisen (Aadamin) riippuvuus Kristuksesta. Niin kuin mies oli luotu Kristuksen kautta, niin nainen oli luotu miehestä, ja lopulta inkarnoitunut Kristus oli lähtöisin Jumalasta. Jos kerran miehen metaforinen pää, ja lähde, on Kristus, niin Jumalanpalveluksessa ja erityisesti profetoitaessa tämän Kristus-pään pitää olla näkyvillä. Siksi hän argumentoi että miesten ”ei pidä peittää päätänsä”. Naispuolisille karismaatikoille hän haluaa sanoa, että koska teidän metaforinen pääänne ja lähteenne luomisessa on mies, Jumalanpalveluksessa on syytä peittää tämä metaforinen pääänne, koska profetoidessanne olette suorassa yhteydessä Jumalaan, ilman mitään ”auktoriteetteja/lähteitä/ensimmäisiä” teidän ja Jumalan välillä. Ajatelkaa, että peittämällä oman pääänne, peitätte myös metaforisen pääänne ja olette vapaita olemaan suorassa yhteydessä lopulliseen luojaanne ja Jumalaanne. Pitääkseen aikansa feministin ja vapautta arvostavan karismaatikon tyytyväisenä, hän vielä huomauttaa, että sinulla on itselläsi valta päättää päästäsi, mutta mieti onko kaiken

tämän jälkeen sopivaa, että et peitä päätäsi. Aikansa patriarkoille, perheen päälle, aviovaimoille, feministeille, juutalaisille ja kreikkalaisille, hän vielä lopuksi huomauttaa, että Herrassa ei ole ensimmäistä eikä arvokkainta, vaan molemmat ovat vastavuoroisessa suhteessa toiseensa. Koko pää-systeemi on nyt vain sitä varten, että te pystyisitte elämään myös täällä Korintin kaupungissa Herran tuloa odotellessa rauhassa keskenänne ja voisitte olla todistukseksi ympäristössänne: peittäkää pääänne, sillä se nyt vaan on tapana. Juokaa tämä profeetallinen maitojuoma, ja kasvaka a aikuisuuteen, niin ettei minun enää uudelleen tarvitse kirjoittaa teille näistä alkeista.

4 Miehen ja naisen suhde vs. Kristuksen ja Jumalan suhde

4.1 Tasa-arvo vai hierarkia

Evangelikaalisten sisäinen keskustelu on varsin mielenkiintoista sen suhteen, miten käsitys sukupuolten suhteista heijastuu Jumalakuvaan tai päinvastoin. Hierarkkista komplementaarisuutta (complementarians) edustavat kokosivat oppinsa ensin kirjaksi nimeltä 'Recovering Biblical MANHOOD & WOMANHOOD. A Response to Evangelical Feminism'. Vastaavasti vastavuoroista komplementaarisuutta (egalitarians) kannattavat julkaisivat sittemmin oman näkemyksensä kirjana nimeltä 'Discovering BIBLICAL EQUALITY. Complementarity without hierarchy' (molemmat kirjallisuusluettelossa). 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 päänpeittämistekstistä (Schreiner ja Fee). Hierarkkista näkemystä edustavat vetoavat siihen pitkään perinteeseen, jossa Paavalin on tulkittu 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:

'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.'

Naiset ja miehet ovat tämän näkemyksen mukaan tasa-arvoisia ja yleensä ajatellaan, että myös samaa olemusta, mutta erilaisia rooleiltaan (funktionaalisesti). Jakeen 1 Kor 11:3 kautta nämä määrittelyt heijastuvat Kristuksen ja Jumalan välisiin suhteisiin. Koska mies ja nainen ovat hierarkkisessa suhteessa Schreinerin kuvaamalla tavalla, sama suhde on olemassa myös Isän ja Pojan välillä. Poika tottelee aina kaikessa Isää, niin kuin nainen miestä. Tämä on Jumalan tarkoittama järjestys, jossa jokaisella on luonnollinen paikkansa. Tämä näkyy heidän mielestään erityisen selvästi myös jakeissa Ef. 5:22-23, joissa kehoitetaan vaimoja suostumaan miehen *tahtoon* niin kuin Herran tahtoon, sillä mies on vaimon pää.⁵⁶ Tasa-arvon kannattajat muistuttavat, että jae 22 alkaa jo jakeesta 21, jossa on myös virkkeen yhteinen verbi, *hypotasso*. Naisten alamaisuus (tahtoon suostumisesta lauseessa ei alkukielellä mainita mitään), on kaikkien uskovien *vastavuoroisen* alamaisuuden sisällä: siis myös miestä kutsutaan alamaisuuteen naiselle, ja kaikkia kristittyjä toisilleen.

4.2 Athanasios ja Areios – Perikhoresis vai subordinaatio?

Kuvamme kolminaisuuden sisäisistä suhteista heijastuu väistämättä keskinäisiin suhteisiimme, myös miehen ja naisen väliseen suhteeseen. Olemmehan luotuja tämän Jumalan kuvaksi. Näin argumentoi mm. Erickson, joka viittaa nykyäänkin vallitseviin ajatuksiin hierarkiasta kolminaisuuden sisällä ja rinnastaa ne areiolaisuuteen, joka tuomittiin harhaopiksi Nikaian konsiilissa 325 jKr.⁵⁷ Areiokselle Jumalan ehdoton ykseys oli luovuttamatonta. Siitä näkökulmasta hän kirjoittaa mm. näin: *'Isä on olemukseltaan Pojalle vieras, koska hän on aluton. Tiedä siis, että ykseys on, ja ettei kakseutta ollut ennen kuin se tuli olevaksi'*. Tämä oli Areioksen ajattelun lähtökohta, ja sellaisena konservatiivinen, esinikaialaisella ajalla laajasti hyväksytty ajattelutapa. Areios kirjoitti yllä olevan lauseensa Eudorokselle, jonka teologia on subordinationismin esihistoriaa. (Subordinationismiksi kutsutaan oppeja, joissa Poika on ikuisesti alisteinen Isälle.) Tähän ajattelutapaan ei sopinut Poika, joka olisi ollut olemuksellisesti yhtä Isän kanssa, vaan Poika ymmärrettiin Isän luomaksi, kuten muutkin alemmat oliot.⁵⁸ Areiolaisuus oli elinvoimainen vielä pitkään senkin jälkeen kun Nikaian

⁵⁶ Paitsi amerikkalaisissa evankelikaalisissa, myös suomalaisissa uskonnollisissa yhteisöissä (jotka poimivat ajatteluaan Yhdysvalloista), opetetaan usein, että mies perheen päänä ja johtajana kantaa vaimosta hengellisen vastuun Jumalan edessä. Yksi esimerkki tästä opetuksesta Suomessa on HNMKY:n avioliitto-opetuksesta. Kirjallisessa muodossa opetus löytyy kirjoista *'Parempi avioliitto'* (2007). Osa 1, 158-159, ja Osa 2, 135.

⁵⁷ Erickson 2000, 84-96.

⁵⁸ Annala 1993, 108-112.

konsiilissa oli määritelty, että Poika on yhtäläistä olemusta Isän kanssa. Nikaian jälkeisenä aikana erityisesti Aleksandrian patriarkka Athanasios oli tunnettu taistelustaan areiolaisuutta vastaan. Hänelle Isän ja Pojan erottaminen toisistaan areiolaisten tapaan merkitsi sitä, että Poika ei voisi täydellisesti tuoda ilmi Isää, sillä Poika ei ollut todellinen Jumala, eikä myöskään pelastus ollut mahdollista, koska vain Jumala itse voisi pelastaa.⁵⁹

Nykyään on saavutettu ekumeeninen yksimielisyys siitä, että kirkko on Jumalan kuva. Ajatus on, että kirkossa kristittyjen välisessä yhteydessä (ecclesial communion) on jokin vastaavuus kolminaisuuden sisäiseen yhteyteen. Kolmiyhteinen Jumala on persoonien muodostama rakkauden yhteisö, jossa persoonat säilyttävät oman erityisyytensä samalla kun he ovat sisäkkäin toinen toisissaan (mutual indwelling, coinherence). Jo varhaisessa kirkossa käytettiin käsitettä perikhoresis kuvaamaan tätä triniteetin sisäistä yhteyttä, jossa kolme persoonaa eli niin läheisessä suhteessa toisiinsa, että heidän kunkin elämä virtaa kahden muun läpi tai kautta, ja kukin kolmesta persoonasta tuntee kahden muun persoonan ajatukset ja kokemukset.⁶⁰ Hierarkia Isän ja Pojan välillä ei ole helposti sovitettavissa yhteen tämän kanssa. Entä hierarkia miehen ja naisen välillä?

Hierarkkinen teologia pyrkii perustelevaan naisen olemuksellista ja ikuista alisteisuutta miehelle perinteisenä teologiana. Jotkut tutkijat ovat huomauttaneet, että nimenomaan sukupuolihierarkian perustelemiseksi on päädytty Nikaiaan konsiilissa harhaoppiseksi tuomittua areiolaista kolminaisuusoppia muistuttavaan oppiin. Näin on tapahtunut sillä sukupuolten välistä hierarkiaa edustavat teologit rinnastavat naisen alisteisuuden (subordination) miehelle Pojan alisteisuuteen Isälle rakentaessaan teologiaansa jakeen 1 Kor 11:3 pohjalta. Sen tulkitaan merkitsevän hierarkiaa Jumalan, Kristuksen, miehen ja naisen välillä, niin että auktoritatiivinen käskytysketju kulkee ylhäältä alaspäin perustuen eroihin olemuksessa tai rooleissa, jotka ovat ikuisia. Pojan alisteisuuden voidaan ajatella olevan tutkijasta riippuen joko ontologista (olemuksellista) tai tavallisimmin funktionaalista (roolin tai tehtävän mukaista). Molemmissa tapauksissa alisteisuus on ikuista: Isä on Pojan auktoritatiivinen pää. Isä käskää ja Poika tottelee, ei vain pelastushistorian ajan, vaan myös sen ulkopuolella. Samalla tavalla kuin Isä on Kristuksen pää, myös mies on naisen pää. Tämä ymmärretään auktoritatiivisena

⁵⁹ Giles 2002, 13.

⁶⁰ Erickson 2000, 51-57; Grenz 1994, 68.

johtajuutena. Samalla halutaan pitää kiinni ajatuksesta kolminaisuuden sisäisestä ja sukupuolten välisestä tasa-arvosta retorisella tasolla.⁶¹

Athanasios näki aikanaan vastaavan 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.⁶² Jatkaen rinnastusta mieheen ja naiseen voidaan kysyä: Voiko mies toimia välittäjänä Kristuksen ja naisen välillä ilman, että siirrymme perinteisen kristinuskon ulkopuolelle? Miten suhtautua opetukseen, jonka sisältö on, että ”naisen tulee suostua kaikessa miehen tahtoon, niin kuin Kristus suostui Isän tahtoon”?

4.3 Tahtojen yhteys – kolminaisuuden ja ihmisten välillä

Esitän seuraavan ajatuksen: Jos otamme perikhoresis-ajatuksen todesta, niin on ajateltavissa, että Jeesus suostui Isän tahtoon juuri siksi, että hän tiesi ihmisenäkin alkuperänsä, identiteettinsä ja sen minkälainen tahtojen yhteys sisältyi kolmiyhteisen Jumalan sisäiseen elämään. Hän tiesi, että Isän tahto oli myös hänen tahtonsa, vaikka hän olikin luopunut tilapäisesti joistain jumalallisista ominaisuuksistaan suostuessaan ihmiseksi. Tästä täydellisestä luottamuksesta käsin hän saattoi huutaa ristillä: ’Jumalani, Jumalani, miksi hylkäsit minut?’ Ihmisenä Jeesuksella oli kuitenkin kaksi tahtoa, inhimillinen ja jumalallinen, mutta vain yksi tahto kolminaisuuden sisällä. Näin tunnusti Konstantinopolin konsiili vuonna 681. Nämä tahdot eivät ole toisiaan vastaan, vaan kuten Katolisen kirkon katekismus hyvin ilmaisee kohdassa 475: ”*..they cooperate in such a way that the Word made flesh willed humanly in obedience to his Father all that he had decided divinely with the Father and the Holy Spirit for our salvation. Christ's human will "does not resist or oppose but rather submits to his divine and almighty will."*”

Eikö naisen suostuminen kaikessa miehen tahtoon rinnastu tästä näkökulmasta miehen jumaluuteen? Ihmisen tehtävä on totella kaikessa Jumalaa/Jeesusta. Se on ”turvallista” tottelemista. Sen sijaan, jos naisille opetetaan, että naisen on kaikessa suostuttava miehen *tahtoon*, silloin annetaan ymmärtää, että miehen tahto on kuin Kristuksen tahto, synnitön tahto. Tai että miehen tahto jotenkin edustaisi naisen ja miehen yhteistä tahtoa, aivan kuin Isä ja

⁶¹ Giles 2002, 16-18, Bilezikian 1997, 187-202 ja Cary 2006, 42- 45.

⁶² Annala 1993, 115.

Poika ovat tahdoiltaan yhtä pelastushistorian ulkopuolella. Tähän Paavali voisi sanoa, 'peittäköön nainen metaforisen päänsä', ja olkoon suorassa yhteydessä Jumalaansa! Toisaalta kun miehelle opetetaan, että hänen on yksin tehtävä päätökset, jos perheessä on erimielisyyttä, luodaan teologia, joka vahvistaa käytännössä esimerkiksi perheväkivaltaa. Erityisen traagista on, kun tämä oppi viedään kehitysmaihin.⁶³ Tällöin teologia vahvistaa lankeemuksen seurauksia sen sijaan, että se osoittaisi ristille, jossa pahan valta on voitettu. Grudem itse asiassa ymmärtää Jumalan sanat naiselle lankeemuksen jälkeen (Gen 3:16) Jumalan tahtona, kun taas tasa-arvon kannattajat näkevät siinä kuvatus hallintamallin lankeemuksen seurauksena. He sanovat, että juuri sen takia Jeesus kuoli ristillä, että näistä seurauksista olisi pääsy vapauteen.

Käytännössä hierarkkinen teologia luo oppia, jossa on välimies naisen ja Kristuksen välillä. Jos näin tapahtuu, astutaan nähdäkseni kristillisen uskon ulkopuolella (vrt. Hebr. kirje). Efesolaiskirjeen yleispätevä sanoma on, että kristillinen elämä merkitsee alamaisuutta toinen toisilleen. Sen voi ymmärtää vapaaehtoisena omista oikeuksistaan luopumisena – järjellisenä Jumalan palveluna – toisen parhaaksi. Mutta usein tämä ei merkitse toisen tahtoon suostumista, vaan juuri päinvastoin, pelotta oikein tekemistä kuten Pietarin kirjeessä kuvataan Saaran tyttärinä olemista uuden liiton aikana (1 Piet 3:6).

Volf käyttää käsitettä perikhoreettinen persoonallisuus. Ihmisten välisiin suhteisiin siirrettynä ei hänen mukaansa kuitenkaan voida ajatella, että ihmiset asuisivat toinen toisensa sisällä subjekteina suoraan yhtä läheisessä yhteydessä kuin kolminaisuus. Volf esittääkin, että seurakunnallisella tasolla ”vain” henkilökohtaiset ominaisuudet (personal characteristics) voivat olla sisäkkäisiä. Vastavuoroisen antamisen ja saamisen prosessissa, emme vain anna tai saa jotakin, vaan me annamme itsestämme palan toiselle, itse asiassa juuri siitä, mikä meistä on muotoutunut vastavuoroisessa kohtaamisessa muiden kanssa.⁶⁴

Volfin (ja hänen opettajansa Moltmanin) käsitykseen kirkosta Jumalan kuvana sisältyy ajatus *symmetrisestä* vastavuoroisuudesta Triniteetin sisällä ja vastaavasti kristittyjen välillä. Persoonat ovat kuitenkin erillisiä. Vain silloin on ylipäättään mielekästä puhua sisäkkäisyydestä. Kun puhutaan luoduista, vielä matkalla olevista ihmisistä, vastavuoroisen perikhoreesin sijaan on parempi puhua kirkon yhteydestä, joka rakentuu sille, että Pyhä Henki, ja sitä kautta

⁶³ Vähäkangas (2004) kuvaa miten asia ilmenee ruohonjuuritasolla.

⁶⁴ Volf 1998, 211; vertaa 1 Tess 2:8

kolminaisuuden muut jäsenet, asuvat kristityissä.⁶⁵ Tätä kautta syntyy seurakunnan sisäinen yhteys, joka voidaan rinnastaa Triniteetin sisäiseen yhteyteen. Kyse on Volfin mukaan ensisijassa seurakunnan sisäisestä yhteydestä, sillä vain siellä kristityt voivat olla vuorovaikutuksessa keskenään, niin että jokaisen erityiset Hengen lahjat voivat olla käytössä muiden palvelemiseen.

Jos ihmisen jumalakuvaisuus näkyy jollain tavalla naisten ja miesten välisessä yhteydessä, kenties erityisenä ”hedelmällisyytenä” myös seurakunnassa, silloin sukupuolten erottamisen - hierarkkisesti, tehtävien tai roolien mukaan - seurauksena jää jotain jumalakuvaisuuden mysteeristä toteutumatta.

Jatkon katsaus episkopaalisten kirkkojen näkemyksiin perustuu Volfin kirjaan. Erityisesti katolisessa ja ortodoksisessa kirkossa kolminaisuuden sisäiset suhteet ovat Volfin ajattelusta poiketen epäsymmetrisinä. Sen seurauksena myös suhteet kirkossa nähdään epäsymmetrisinä. Ratzinger, nykyinen paavi, ymmärtää Kristuksen ja seurakunnan muodostavan yhden subjektin, niin että yksilön persoona muotoutuu vasta tämän ikään kuin sulautuessa tähän Kristus-subjektiin, joka on pää ja ruumis yhdessä. Tällöin yksilö käytännössä menettää oman persoonallisuutensa. Ratzingerilla epäsymmetria tai hierarkia kolminaisuuden sisällä näkyy ajatuksessa siitä että Kolminaisuuden sisäiset suhteet ovat ”puhtaita suhteita” niin että ne muodostuvat vain tekemisestä: Isä generoi Poikaa, Poika tulee generoiduksi jne. Tällöin myös kolminaisuuden persoonat toimivina subjekteina häipyvät. Tärkeimmässä asemassa on Isä, josta Poika ja Henki ovat lähtöisin. Ykseys perustuu näin siihen että toimiva subjekti on yksi, ei moninapainen. Vastaavalla tavalla kirkko voi olla yhtä vain niin että seurakunnat ovat yhtä piispan kanssa, joka taas on yhtä paavin kanssa.

Myös ortodoksisessa mallissa (Zizioulas) on tietty epäsymmetria. Kirkon yhteys on mahdollista vain *yhden* piispan välityksellä. Jotta kirkko voisi toimia subjektina, tarvitaan yksi henkilö, joka toimii Kristuksen persoonassa (in persona Christi) ja katolisessa muodossa lisäksi kirkollisena persoonana (in persona ecclesiae). Koko seurakunta ja sen jokainen jäsen sisäistää tämän vastaanottamalla yhteyden ja Kristuksen läsnäolon nimenomaan piispan välityksellä, eukaristiassa ja kasteessa. Ratzingerille vastaanottavaisuus merkitsee sitä, että myös Raamattu on ymmärrettävä kirkon uskosta käsin. Hän pitää virheellisenä vaihtoehtona kirkko-opin kannalta sitä, että jokainen yksilö olisi suorassa yhteydessä Jumalan Sanan kanssa. Hän sanoo Volfin sanoin, että *'all attempts at engaging directly in*

⁶⁵ Volf 1998, 213.

*dialogue with God merely end in fruitless dialogue with oneself, or at best in hypotheses about which one can certainly argue, but not on which one can depend with one's life*⁶⁶

Volfin ajattelussa, ja laajemmin protestanttisessa ajattelussa, Pyhä Henki sen sijaan toimii koko seurakunnan kautta, jolloin hierarkia sukupuolten(kaan) välillä ei tule kysymykseen, vaan jokaisella on suora yhteys Jumalaan, eikä kirkko lakkaa olemasta kirkko vaikka sillä ei ole piispaa tai yhteyttä paaviin. Kristuksen ei myöskään voida sanoa koostuvan seurakunnasta ja sen päästä, vaan näiden välillä säilyy ero. Ihmisten välinen perikhoreettinen yhteys ei voi olla koskaan samanlaista kuin kolminaisuuden sisäinen yhteys, senkään vuoksi että ihmiset säilyvät aina myös syntisinä.

4.4 Rooleista

Lutherin mukaan Jumala loi kyllä naisen ja miehen tasa-arvoiseksi, mutta tämä suhde turmeltui lankeemuksessa. Käytännössä kuitenkin Luther ei tässä asiassa vaikuttanut uskovien evankeliumin voimaan murtaa lankeemuksen seurauksia, koska hän näki, että lankeemuksen seuraukset olivat muuttumattomia.⁶⁷

Gary Deddo⁶⁸ pohtii rinnasteisuutta kolminaisuuden sisäisten suhteiden ja sukupuolten välisten suhteiden välillä Athanasioksen uskontunnustusten pohjalta. Hän ilmaisee lopputulostaan mm. näin: 'Woman is everything the man is except man, and man is everything the woman is except woman'. Hänen mukaansa sukupuolten erot eivät vaadi roolierotteluja, eikä miesten ja naisten tulisi redusoida persoonallisia identiteettejään rooleihin. Identiteetin redusoiminen rooleihin muistuttaa minusta hiukan Ratzingerin ajatusta triniteetin sisäisistä suhteista "puhtaina suhteina". Puhdas suhde merkitsee hänelle persoonan määräytymistä vain tehtävän tai roolin kautta, jolloin Poikaa tai Pyhää Henkeä ei voi Volfin mukaan enää nähdä toimivana subjektina.

Joka tapauksessa lienee selvää, että ymmärryksemme kolminaisuuden luonteesta heijastuu ihmisten välisiin suhteisiin paitsi sellaisenaan, myös sitä kautta että eskatologiset näköalat riippuvat siitä, minkälainen on kuvamme Jumalasta ja ihmisistä, eli minkälainen on käsityksemme eskatologisesta "kuvan kaltaisuudesta".

⁶⁶ Volf 1998, 51.

⁶⁷ Antti Raunion luentojen pohjalta tekemäni johtopäätös.

⁶⁸ Deddo 2008, 4—13.

Lähde- ja kirjallisuusluettelo

Lähteet ja apuneuvot

Novum Testamentum Graece post Eberhard et Erwin Nestle editione vicesia septima revisa communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland et al. 27. revidierte Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 1993.

Raamattu, Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 ja 1938 käyttöön ottama suomennos.

Katolisen kirkon katekismus, Helsinki: Katolinen tiedotuskeskus. 2005.

Kirjallisuus

Aejmelaeus, Lars

2004 Paavali ja naiset seurakunnassa. Etsijä 1/2004, 27 – 31.

Alanen, Lilli

1985 Naisen asema valtiossa Platonin ja Aristoteleen mukaan. Teoksessa Sukupuoli ja samanarvoisuus antiikin ja varhaiskeskiajan filosofiassa. Toim. Lilli Alanen, Leila Haaparanta, Terhi Lumme, 15– 70. Juva: WSOY,

Annala, Pauli

1993 Antiikin teologinen perintö. Helsinki: Yliopistopaino.

Barrett, C.K

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

Belleville, Linda L.

2000 Women Leaders and the Church. Three Crucial Questions. Grand Rapids, Michigan: Baker Books.

Birkey, Del

2005 The Fall of Patriarchy. Its broken legacy judged by Jesus & the apostolic house church communities. Tucson: Fenestra books.

Bilezikian, Gilbert

1997 Community 101. Reclaiming the Local Church as Community of Oneness. Appendix: Hermeneutical Bungee-Jumping: Subordination in the Godhead. Grand Rapids: ZondervanPublishingHouse.

1985 Beyond Sex Roles. What the Bible Says About a Woman's Place in Church and Family. Grand Rapids, Michigan: Baker Books.

- Bray, Gerald
 2006 Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament VII, 1-2 Corinthians. General editor: Thomas C. Oden. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Cary, Phillip
 2006 The New Evangelical Subordinationism: Reading Inequality into the Trinity. Priscilla Papers, Vol 20, No 4.
- Deddo, Gary
 2008 The Trinity and Gender: Theological Reflections on the Differences of Divine and Human Persons. Priscilla Papers 4/22, Autumn 2008, 4–13.
- deSilva, David A.
 2000 Honor, Patronage, Kinship & Purity. Unlocking New Testament Culture. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Erickson, Millard
 2000 Making Sense of the Trinity. 3 Crucial Questions. Three Tough Questions about Trinity. Grand Rapids, Michigan: Baker Books.
- Fee, Gordon D.
 2005 Praying and Prophesying in the Assemblies: 1 Cor. 11:2-16. Teoksessa Discovering Biblical Equality. Complementarity Without Hierarchy. Toim. Ronald W. Pierce & Rebecca Merrill Groothuis. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press.
- Fung, R.Y.K.
 1993 Body of Christ. Teoksessa Dictionary of Paul and His Letters. Toim. Gerald F. Hawthorne & Ralph P. Martin. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press.
- Giles, Kevin
 2002 The Trinity & Subordinationism: The Doctrine of God & the Contemporary Gender Debate. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press.
- Grenz, Stanley J.
 1994 Theology for the Community of God. Grand Rapids. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- 1995 Women in the Church: A Biblical Theology of Women in Ministry. InterVarsity Press.
- Hallamaa, Jaana
 1988 Ryke verskeidenheid binne eenheid. Nederduitse Gereformeerde Kerkin teologinen antropologia. Lisensiaattitutkielma. Systemaattisen teologian laitos. Helsingin yliopisto.

- Instone-Brewer, David
 2004 The Scandal of Equality in the Epistles. Paper presented at the Christians for Biblical Equality Conference in Durham, UK. 4.9.2004.
- Kroeger, Catherine
 1987 The Classical Concept of "Head" as "Source". Teoksessa Equal to Serve. Toim. G Gaebelien Hull. London: Scripture Union. Luettavissa: http://www.geocities.com/about_biblical_equality/Articles.htm#Catherine%20Clark%20Kroeger
- 1993 Head. Teoksessa Dictionary of Paul and His Letters. Toim. Gerald F. Hawthorne & Ralph P. Martin. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press.
- Lagerlöf, Nils-Petter
 2003 Gender Equality and Long-Run Growth, Journal of Economic Growth 8.
- Marjanen, Antti
 2002 Kaikki naiset eivät vaienneet. Teoksessa: Eevan tie alttarille. Toim. Minna Ahola, Marjo-Riitta Antikainen & Päivi Salmesvuori. Keuruu: Edita.
- Nyberg, Kristel
 2006 Prostituutio ja naisihanne Uuden testamentin maailmasa. Teoksessa Taivaallista seksiä. Kristinusko ja seksuaalisuus. Toim. Minna Ahola, Marjo-Riitta Antikainen ja Päivi Salmesvuori. Helsinki: Tammi.
- Peters, Janelle
 2008 The Imperishable Crown: Pauline Athletic Metaphors and Head Coverings as Egalitarianism and Anti-Imperialism. Paper presented at Society of Biblical Literature Meeting, March 7-9.
- Ricotta, Patti
 2007 Grasping Creational Interdependence: The Hope for War and HIV/AIDS Ravaged Africa. Paper presented at the Evangelical Theological Society, 15.11.2007.
- 2004 Exegesis of John 17:20-26. Jesus' Farwell Prayer. Paper prepared for a course at the Gordon-Comwell Seminary, 17.12.2004.
- Roberts, Benjamin Titus
 1891 Ordaining Women. Biblical and Historical Insights. Rochester, NY: Earnest Christian Publishing House. (Second Printing 2003. Indianapolis: Light and Life Communications.). Myös: http://www.freemethodistchurch.org/pdfs/resources/Ordaining_Women.PDF
- Stark, Rodney
 1996 Rise of Christianity. A sociologist reconsiders history. Princeton: Princeton University Press.

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*. Toim. John Piper & Wayne Grudem. Wheaton Illinois: Crossway Books.

Thiselton, Anthony C.

- 2000 The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text. *The New International Greek Testament Commentary*. Toim. I. Howard Marshall & Donald A. Hagner. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Volf, Miroslav

- 1998 *After Our Likeness. The Church as the Image of the Trinity*. Grand Rapids, Michigan: Wm B. Eerdmans Publishing Co.

Vähäkangas, Auli

- 2004 *Christian Couples Coping with Childlessness; Narratives from Machame, Kilimanjaro*. Doctoral dissertation, Faculty of Theology at the University of Helsinki.

Watson, Francis

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

Webb, William J.

- 2001 *Slaves, Women & Homosexuals. Exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis*. Dowers Grove: InterVarsity Press.

Winter, Bruce W.

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

Winter, Bruce W.

- "You Were What You Wore in Roman Law: Deciphering the Dress Codes of 1 Timothy 2:9-15," *SBL Forum*, n.p. [cited tammikuu 2009].
Online: <http://sbl-site.org/Article.aspx?ArticleID=277>