

Kuka vaiensii naiset Korintin seurakunnassa?

Naisia koskeva vaikenemiskäsky (1. Kor. 14:34–35) tutkimushistoriassa

OUTI LEHTIPUU

TIIVISTELMÄ Käsky ”nainen vaietkoon seurakunnassa” (1. Kor. 14:34–35) on yksi Ensimmäisen korinttilaiskirjeen kommentoiduimpia tekstejä. Kysymyksiä on herättänyt erityisesti se, että aiemmin samassa kirjeessä Paavali näyttää hyväksyvän naisten profetoimisen, kunhan he peittävät päänsä (1. Kor. 11:5). Tässä artikkelissa esittelen erilaisia tapoja, joilla näiden kahden kohdan suhde on tutkimuksessa ratkaistu. Arvioin erityisesti sitä, miten tutkijoiden käsitykset Paavalista, Raamatun auktoriteetista ja naisten asemasta kietoutuvat heidän tulkintaansa. Vaikenemiskäskyn tutkimushistoria havainnollistaa, kuinka vahvasti tutkijan historiallinen, kulttuurinen ja uskonnollinen konteksti vaikuttaa hänen tapaansa ymmärtää Raamatun tekstiä. Vuosisatojen ajan vaikenemiskäskyä ei juuri kyseenalaistettu, sillä se vastasi yhteiskunnassa vallalla olevia arvoja. Ongelmana oli pikemminkin se, että toisinaan Paavali sallii naisen julkisen toiminnan. Sitä mukaan kuin sukupuolten välinen tasa-arvo on edistynyt, vaikenemiskäsky on muuttunut ongelmalliseksi erityisesti niille tulkitsijoille, jotka haluavat pitää kiinni sekä Raamatun arvovallasta että tasa-arvosta. Tavallisin ratkaisu on olettaa, että vaikenemiskäsky on tekstiin tehty myöhempi lisä eikä vastaa Paavalin ajattelua. Pohdin, muuttuuko Paavali näin naismyönteiseksi ja miksi Paavalin naismyönteisyys on niin monelle tulkitsijalle tärkeä.

ASIASANAT Paavali, 1. korinttilaiskirje, vaikenemiskäsky, raamatuntulkinta, interpolaatio.

Raamatunlause ”nainen vaietkoon seurakunnassa” nousee mielenkiinnon kohteeksi aina silloin, kun naisen asemasta keskustellaan kirkoissa tai yhteiskunnassa laajemminkin. Suomessa keskustelu kohdan tulkinnasta kävi erityisen vilkkaana 1970- ja 1980-luvuilla, kun evankelisluterilaisessa kirkossa pohdittiin pappisviran avaamista naisille, mikä lopulta toteutuikin vuonna 1986. Myös raamatuntutkijat ottivat tähän keskusteluun aktiivisesti osaa – ja esittivät vaikenemiskäskyn merkityksestä varsin erilaisia arvioita.¹ Kohdan tulkinta herättää edelleen tutkijoiden keskuudessa erimielisyyttä. Nykytutkimuksessa niin sanotulla interpolaatioteorialla on vankka asema. Sen mukaan naisia koskeva vaikenemiskäsky ei ole kuulunut alun perin Paavalin tekstiin vaan on tekstiin myöhemmin tehty lisäys. Vaikka teoria on suosittu, sitä kohtaan on myös esitetty painavaa kritiikkiä.

Tässä artikkelissa tarkastelen Ensimmäisen korinttilaiskirjeen vaikenemiskäskyä tutkimushistorian valossa. Arvioin erityisesti sitä, miten eri aikakausien tutkijoiden käsitykset Paavalista ja tämän auktoriteetista sekä naisten asemasta kietoutuvat heidän esittämiinsä tulkintoihin vaikenemiskäskystä. Erilaisia näkökulmia on niin paljon, että rajaan tarkasteluni koskemaan vaikenemiskäskyn suhdetta Paavalin aiemmin samassa kirjeessä antamaan ohjeeseen, jonka mukaan naisten tulee peittää päänsä rukoillessaan ja profetoidessaan (1. Kor. 11:5). Tässä kohdassa Paavali näyttää hyväksyvän sen, että naiset puhuvat julkisesti seurakunnassa. Kuinka hän siis vain hetkeä myöhemmin kieltää heitä lainkaan puhumasta? Näiden kahden opetuksen välinen oletettu ristiriita on yksi interpolaatioteorian keskeisimpiä argumentteja. Teorian kannattajien mukaan Paavali on sallinut naisten julkisen puhumisen, ja vasta häntä myöhempi kopioija on halunnut rajoittaa naisten toimintaa vaikenemiskäskyllä. Toisaalta ne, jotka eivät kannata interpolaatioteoriaa, joutuvat selittämään näiden kahden kohdan jännitteisen suhteen jollakin muulla tavoin.

Itse suhtaudun ajatukseen interpolaatiosta varauksellisesti, mutta tarkoitukseni ei ole argumentoida teoriaa vastaan tai sen puolesta.

Sen sijaan tarkasteluni kohteena on tutkijoiden tapa perustella näkemyksiään ja näiden perustelujen taustalla olevat oletukset. Tavoitteenani on havainnollistaa, kuinka vahvasti tutkijan historiallinen, kulttuurinen ja uskonnollinen konteksti vaikuttaa hänen tapaansa ymmärtää Raamatun tekstiä. Toinen keskeinen väitteeni on se, että vaikenemiskäskyn alkuperää olennaisempi kysymys on, kuinka sitä on myöhemmin kristinuskon historiassa käytetty ja tulkittu. Jo varhaisimmissa meille säilyneissä tulkinnoissa käskyn on katsottu olevan peräisin Paavalilta ja siten osa arvovaltaista Raamatun tekstiä. Sen avulla on pyritty kontrolloimaan naisten paikkaa niin kristillisissä yhteisöissä kuin yhteiskunnassakin. Vuosisatojen ajan käskyn auktoriteettia ei kyseenalaistettu, sillä vaikenemiskäskyn perinteinen tulkinta vastasi yhteiskunnassa yleisesti vallalla olevia arvoja. Mitä äänekämmäksi vaatimukset sukupuolten välisestä tasa-arvosta ovat tulleet, sitä ongelmallisemmaksi vaikenemiskäsky on muuttunut – erityisesti niille tulkitsijoille, jotka haluavat pitää kiinni sekä Raamatun arvovallasta että tasa-arvosta.

Käytän tässä artikkelissa ilmaisua ”vaikenemiskäsky” kuvaamaan Ensimmäisen korinttilaiskirjeen 14. luvun jakeita, jotka kokonaisuudessaan kuuluvat seuraavasti:

(Niin kuin kaikissa pyhien seurakunnissa,) naisten tulee vaieta seurakunnissa, sillä heidän ei ole sallittua puhua, vaan heidän tulee alistua, niin kuin lakikin sanoo. Jos he haluavat oppia jotain, heidän tulee kysyä kotona omalta mieheltään. Sillä naiselle on sopimatonta puhua seurakunnassa. (1. Kor. 14:34–35)²

1 Yksinomaan *Teologisessa Aikakauskirjassa* julkaistiin lukuisia artikkeleita, jotka käsitelivät vaikenemiskäskyä. Ks. Aejmelaeus 1980; Nissilä 1980; Thurén 1980 ja 1983; Nikolainen 1983; Sandelin 1984; Koskeniemi 1984.

Vastaavasti kutsun ”päänpeittämiskäskyksi” saman kirjeen 11. luvun jakeessa viisi olevaa toteamusta: ”Jokainen nainen, joka rukoilee tai profetoi ilman, että peittää päänsä, häpäisee päänsä.”³

Seuraavaksi analysoin erilaisia tutkimuksessa esitettyjä tapoja purkaa näiden kahden käskyn välinen jännite. Lukuisista erilaisista ratkaisuyrityksistä huolimatta ongelmaan ei ole löytynyt täysin tyydyttävää ratkaisua. Käyn ensin läpi yrityksiä yhdistää molemmat käskyt Paavalin ajatteluun ja arvioin niihin sisältyviä ongelmia. Tämän jälkeen esittelen tapoja tulkita vaikenemiskäsky Paavalin ajattelun vastaiseksi, jolloin naisten profetoimisen hyväksyminen ei muodosta ristiriitaa Paavalilla. Artikkelin lopuksi tarkastelen kumpaankin perusratkaisuun sisältyviä lähtökohtia ja olettamuksia sekä pohdin, mistä ne kertovat.

MUUTTIKO PAAVALI MIELTÄÄN?

Lähes jokaisessa vaikenemiskäskystä julkaisutussa tutkimuksessa on kommentoitu sen suhdetta päänpeittämiskäskyyn. Jo vuonna 1770 ilmestyneessä kommentaarissaan Johann Salomo Semler päätteli, että Paavali oli tarkentanut näkemystään lukujen kirjoittamisen välillä. Semler piti itsestään selvänä, että kumpikin käsky oli Paavalin antama. Hänen mukaansa Paavali oli alkuvaiheessa sallinut seurakunnille vapauksia, jotka hän myöhemmin, saatuaan lisätietoja seurakunnan elämästä, halusi pyörätä.⁴ Uudemmassa tutkimuksessa on toisinaan samaan tapaan esitetty, että päänpeittämisohje ja vaikenemiskäsky ovat alun perin kuuluneet eri kirjeisiin ja edustavat erilaista seurakuntajärjestystä.⁵ Kohtien välistä jännitettä tämä ratkaisu ei kuitenkaan selvitä tyydyttävästi.

Vanhemmalle tutkimukselle aina 1900-luvun jälkipuoliskolle asti oli tyyppillistä, että vaikenemiskäskyn katsottiin edustavan Paavalin varsinaista näkemystä, profetoimiselle ja rukoilemiselle annettiin jokin muu selitys. Esimerkiksi Hans Lietzmann toteaa: ”Luvussa 11 hän myöntyy vastahakoisesti naisten ’rukoilemiseen’ ja ’profetoimiseen’ – – Tässä [luvussa 14] kuitenkin tulee ilmi apostolin todellinen mielipide: naisen tulee

olla täysin vaiti.”⁶ Georg Heinrichin mukaan luvun 11 pääpaino on käskyssä, jonka mukaan naisten pitää peittää päänsä julkisissa tilaisuuksissa: ”Se, että Paavali mainitsee naisten profetoineen, ei merkitse, että hän hyväksyi asian.”⁷ Thomas Edwardsin mukaan Paavali muutti mieltänsä ”kypään pohdinnan jälkeen.”⁸ Toisinaan saatettiin spekuloida, etteivät naiset itse asiassa lainkaan profetoineet: ”Ei ole varmuutta, pitkö Paavali mahdollisena, että poikkeustapauksissa naiset profetoivat. Se, mitä jakeessa 11:5 sanotaan, voi olla täysin hypoteettista.”⁹

Tämäntyyppiset tulkinnat heijastavat oman aikansa yleistä näkemystä, jonka mukaan naisten asema niin yhteiskunnassa kuin seurakunnassa nähtiin ongelmitta miehelle alisteisena. Vaikka näkemys on nykyaikaisen tasa-arvoajattelun näkökulmasta erikoinen, voi sitä pitää tutkimuksen standardinäkemysnä pitkälle 1900-luvun loppupuolelle asti. Niin kauan kuin raamatuntutkijat olivat pääasiassa länsimaalaisia miehiä, he eivät juuri kyseenalaistaneet vaikenemiskäskyä vaan pitivät sitä luontevana osana Paavalin

- 2 Suluissa olevat sanat kuuluvat jo edeltävään jakeeseen 33, mutta ne yhdistetään yleensä vaikenemiskäskyyn, ks. alla. Käännös, joka pyrkii olemaan mahdollisimman lähellä alkukieltä, on omani.
- 3 Lause on osa laajempaa kokonaisuutta 1. Kor. 11:3–16, joka käsittelee pään peittämistä (ja peittämättä jättämistä) jumalanpalveluksessa. En käsittele kyseistä tekstijaksoa artikkelissani yksityiskohtaisesti vaan keskityn ainoastaan jakeeseen 11:5 siinä määrin kuin siihen on viitattu vaikenemiskäskyn yhteydessä.
- 4 Semler 1770, 384–385.
- 5 Esim. Schmithals 1969, 230–232.
- 6 Lietzmann 1923, 75.
- 7 Heinrich 1880, 309–310. Vrt. Schlatter 1931, 386.
- 8 Edwards 1885, 382.
- 9 Robertson & Plummer 1911, 324–325.

seurakuntajärjestystä.¹⁰ Pikemminkin jae 11:5 tuotti heille ongelmia, ja he pyrkivät osoittamaan naisten profetoinnin olleen poikkeuksellista, hypoteettista tai ainoastaan lyhyen aikaa voimassa ollut myönnitys.

Nimenomaan naisia koskevaa vaikenemiskäskyä perusteltiin sillä, että Korintin naisilla oli emansipaatiopyrkimyksiä ja he olivat ottaneet itselleen vapauksia, mistä nousi myös tarve muistuttaa heitä pään peittämisen tärkeydestä.¹¹ Historian katsottiin todistavan, että naiset olivat erityisen alttiita ”mystisille ja ekstaattisille lahkoille” ja ”orgiastisille kulteille”, joten Paavalin oli syytäkin hillitä heitä.¹²

Tästä yleiskuvasta löytyy vain harvoja poikkeuksia. Yksi on Heinrich Weinel, joka esitti jo vuonna 1904, että varhaisessa kristinuskossa tapahtui muutos ”alkuperäisestä vapaudesta” kohti ”keskiluokkaista säädyllisyyttä”, johon naisten puhuminen julkisesti ei kuulunut. Vaikenemiskäsky, jota Weinel piti myöhempänä lisäyksenä, on osoitus seurakunnissa aloitetusta naisten puheoikeuden rajoittamisesta. Muutoksella on seurauksensa:

Uskonnollinen entusiasmi asetti kristinuskon aikanaan edistyksen eturintamaan, kun nainen taisteli paikastaan miehen rinnalla. Nykyään kirkko konservatiivisine voimineen on viimeinen julkinen instituutio, joka kieltäytyy ottamasta käyttöön naisten lahjoja, mukaan lukien hänen puhelahjansa. Lahkot ovat usein edistyneempiä ja uskollisempia alkuperäiselle kristinuskolle kuin suuret kirkkokunnat.¹³

ERITYYPPISET KOKOONTUMISET, ERI NAISRYHMÄT?

Toinen suosittu tapa selittää vaikenemiskäskyn ja päänpeittämiskäskyn välistä suhdetta on esittää niille erilaisia lisämääreitä. Tällöin esimerkiksi oletetaan, että käskyt koskevat erityyppisiä kokoontumisia: naiset voivat rukoilla ja profetoida yksityisissä hartaustilaisuuksissa (Andachtsversammlungen, Teilversammlungen) mutta eivät koko seurakunnan jumalanpalveluksissa (Gemeindeversammlungen).¹⁴ Ratkaisuyrityk-

sen tekee epätodennäköiseksi se, ettei teksti itsessään anna millään tavoin ymmärtää, että luvussa 11 puhuttaisiin pienistä, yksityisistä tai esimerkiksi vain naisten keskinäisistä kokoontumisista. Jako on myös historiallisesti epäuskottava: korinttilaiskirjeen kirjoittamisen aikaan kristilliset yhteisöt olivat varsin pieniä. Esimerkiksi John Kloppenborg arvioi niiden kooksi 20–40 henkeä.¹⁵ Nämä pienet yhteisöt kokoontuivat kodeissa, joten on anakronistista tehdä ero ”kotihartauden” ja ”kirkkotilaisuuden” välille. Gordon Fee osuukin oikeaan arvioidessaan:

Tämä on useimpien, joskaan ei kaikkien, protestanttisten tulkitsijoiden näkemys ennen 1900-lukua. – – Tästä näkemyksestä voidaan perustellusti sanoa, että se kuvastaa pikemminkin tulkitsijan omaa kirkollista tilannetta kuin Paavalin ja korinttilaisten tilannetta.¹⁶

Ajatus siitä, että luvussa 11 puhuttaisiin yksityisestä ja luvussa 14 julkisesta kokoontumisesta, näyttää nousevan yksinomaan tarpeesta selittää näiden lukujen välinen ristiriita. Kummassakaan

10 Vrt. Craig & Short (1953, 213): ”Ei ole epäilystäkään siitä, että Paavali uskoi naisten ehdottomaan alamaisuuteen (Kol. 3:18) ja oli vakuuttunut, että naisten vapautuminen siitä olisi jumalallisen järjestyksen rikkomista.”

11 Meyer 1870, 404.

12 Heinrich 1880, 458–459. Vrt. Aejmelaeus 1980, 129–130: ”Uskonnonhistorialliset vertailut ja myös uskontopsykologia tekevät sen seikan todennäköiseksi, että varsinkin naiset ovat olleet taipuvaisia hurmoksellisuuteen.”

13 Weinel 1915, 202–203.

14 Meyer 1870, 299; Lietzmann 1923, 75; Schlatter 1934, 286–287; Craig & Short 1953, 213.

15 Kloppenborg 2018, 229–236.

16 Fee 1987, 703, alaviite 18. Feen näkemyksen mukaan 1800-luvun protestanttisuutta luonnehti armolahjojen vähäisyys ja se, ettei naisten sallittu esiintyä julkisesti.

tekstissä itsessään ei ole mitään, mikä saisi epäilemään niiden koskevan erityyppisiä tilanteita.¹⁷

Toiset tulkitsijat ratkaisevat ristiriitaisilta vaikuttavien ohjeiden välisen jännitteen tekemällä eron erilaisten naisryhmien välille. He huomauttavat, että vaikenemiskäskyssä naisia kehoitetaan kääntymään aviomiestensä puoleen, mikäli haluavat oppia jotain. Näin ollen kyse ei ole kaikista naisista vaan ainoastaan naimisissa olevista. Asiaan kiinnitti huomiota jo 1500-luvulla kirjoittanut espanjalainen Juan de Valdés, jonka mukaan vaikenemiskäskyä saattoivat noudattaa ainoastaan naimisissa olevat naiset ja heidänkin joukoistaan vain ne, joilla oli kristitty aviomies, ja näidenkin joukosta vain ne, joiden miehet olivat itse niin oppineita kristinuskoon liittyvissä asioissa, että kykenivät opettamaan muita. Kaikki muut naiset jäivät käskyn noudattamisen ulkopuolelle.¹⁸ Vielä 1900-luvulla monet raamatuntutkijat ovat pohtineet, kenelle naimattomat naiset voivat osoittaa kysymyksensä – kenties heidän opastajinaan voivat olla heidän isänsä, veljensä tai poikansa tai sitten naimisissa olevat, omilta miehiltään oppia saaneet naiset.¹⁹ Toisin kuin de Valdés, nämä tutkijat ajattelevat vaikenemiskäskyn koskevan kaikkia naisia, olivatpa he naimisissa tai eivät. Samalla he tulevat rakentaneeksi eri naisten väliin hierarkian, kun ainoastaan naimisissa olevilla naisilla on mahdollisuus suoraan tiedonsaantiin ja naimattomat naiset ovat naimisissa olevien välittämän tiedon varassa.

Täysin vastakkaisen kannan eri naisten rooleista ja heidän keskinäisistä suhteistaan esittää Uuden testamentin naistutkimuksen uranuurtaja Elisabeth Schüssler Fiorenza. Hänen mukaansa jännite vaikenemiskäskyn ja päänpeittämiskäskyn välillä ratkeaa, ”kun oivallamme, että kieltö ei koske kaikkia naisia, vaan ainoastaan kristittyjen vaimoja. Luvussa seitsemän käy ilmi, että kaikki yhteisön naiset eivät olleet naimisissa tai heillä ei ollut kristittyjä puolisoita. Siksi he eivät voineet kysyä mieheltään kotona.”²⁰ Schüssler Fiorenzan mukaan naimattomat naiset saattoivat toimia julkisesti profeettoina toisin kuin naimisissa olevat naiset, jotka olivat alistussuhteessa aviomieheensä ja joita siksi koski erilaiset sosiaaliset säännöt.²¹

Toinen naistutkimuksen uranuurtaja, Antoinette Clark Wire, kehittää ajatusta naisprofeetoista pidemmälle. Hänen mukaansa Korintissa toimivat vaikutusvaltaiset naisprofeetat haastoivat Paavalia monin tavoin, ja Paavali pyrkii kirjeessään rajoittamaan näiden auktoriteettia. Myös vaikenemiskäsky on osa tätä rajoittamisyrittämistä.²² Sekä Schüssler Fiorenza että Wire esittävät, että vaikenemiskäsky on peräisin Paavalilta, mutta he tulkitsevat sitä eri tavoin. Schüssler Fiorenza tekee eron erilaisten naisten välillä heidän aviollisen asemansa perusteella ja ratkaisee näin Paavalin eri opetusten välisen jännitteen. Wire puolestaan eksplisiittisesti torjuu kyseisen ratkaisun ja selittää eron johtuvan siitä, että Paavali kehittää argumenttiaan kirjeen edetessä. Ensin hän vaatii naisprofeettoja peittämään päänsä alistussuhteen merkiksi, sitten hän edellyttää heidän vaikenevan kokonaan.²³

Ajatus siitä, että naiset eivät muodostaneet yhtä monoliittista ryhmää, vaan esimerkiksi heidän aviollisella statuksellaan on merkitystä heidän sukupuolensa lisäksi, sopii hyvin nykytutkimuksen korostamaan intersektionaaliseen näkökulmaan. Vaikenemiskäsky ja päänpeittämiskäsky eivät kuitenkaan sisällä mitään viitteitä siihen, että ne olisi suunnattu eri naisryhmille. Ongelmallista teorian kannalta on se, että kummassakin käskyssä käytetään täsmälleen samaa kreikankielen sanaa *ὑπή*, joka tarkoittaa sekä

17 Dautzenberg 1975, 266.

18 De Valdésia siteeraa Ellis 1981, 216.

19 Robertson & Plummer 1911, 325; Craig & Short 1953, 212; Barrett 1968, 331.

20 Schüssler Fiorenza 1983, 231.

21 Naimattomien ja naimisissa olevien naisten erilaisten statusten hahmottamisen taustalla voi kenties nähdä katolisen Schüssler Fiorenzan oman kirkollisen kontekstin, jossa on vahva traditio naimattomien naisten itsenäiselle roolille luostarissa. Kiitän Elisa Uusimäkeä tästä huomiosta.

22 Wire 1990; 1994.

23 Wire 1994, 187.

naista että vaimoa. Ilman lisämääreitä sana ei siis viittaa ainoastaan sukupuoleen vaan implikoi myös aviollisen aseman. Lisäksi kummassakin kohdassa naisesta puhutaan suhteessa mieheen (ks. erityisesti 1. Kor. 11:7–12).²⁴ Mikäli Paavali olisi halunnut osoittaa profetoimista koskevat sanaan nimenomaan naimattomille naisille, voisi odottaa hänen käyttäneen sanoja ή γυνή ή ἄγαμος tai παρθένος, kuten luvussa seitsemän (erit. 7:34), jossa hän tekee eron erilaisten naisryhmien välillä. Samoin kuin erilaisten kokoontumistyyppien erottamisen välillä, myös tässä ainoa syy ymmärtää ohjeiden koskevan erilaisia naisia, on tarve saattaa vaikenemiskäsky ja päänpöytäkäsky sopusointuun. Ilman vaikenemiskäskyä kenellekään tuskin tulisi mieleen, että profetoiminen ja rukoileminen voisivat koskea yksin naimattomia naisia.

LÖRPÖTTELYÄ, PROFETIAA, OPETUSPUHETTA?

Vaikenemiskäsky ja päänpöytäkäsky on pyritty saamaan sopusointuun myös olettamalla, että ne käsittelevät erilaisia puhumisen tapoja. Luvussa 11 puhe on yksiselitteisesti profetoimisesta (προφητεῖω), kun taas vaikenemiskäskyssä esiintyy kreikassa hyvin tavallinen verbi λαλέω, jonka on tulkittu tarkoittavan muuta kuin inspiroitunutta, profetallista puhetta.

Eräs tapa ymmärtää vaikenemiskäsky on tulkita sen viittavan häiritsevään puheeseen. Paavali painottaa hyvää järjestystä seurakunnan kokouksessa ja haluaa siksi kieltää kaikenlaisen asiaankuulumattoman jutustelun ja juoruilun. Korinttilaisten jumalanpalvelusten epäjärjestystä kuvataan värikkäästi: ”naisellisesta lörpöttelystä” oli tullut ”varsinainen riesa”,²⁵ ja naiset olivat jatkuvilla keskeytyksillään saattaneet jumalanpalveluksen kaaokseen.²⁶ Näkemys istuu kuitenkin huonosti vaikenemiskäskyn kontekstiin, jossa puhuminen yhdistetään naisten haluun oppia. Tämän valossa on todennäköistä, että naisten puhuminen liittyy muuhun kuin häiritseväksi koettuun puhumiseen. Samaan viittaa myös se, että kohdassa naisten puhumista kuvataan ”häpeälliseksi” (αἰσχρόν) – samaa ilmaisua Paavali käyttää kuvatessaan naisen hiusten

leikkaamista tai pään ajelemista (1. Kor. 11:6). On myös huomautettu, että Paavalin olettaisi kohdistavan lörpöttelykiellon vain niihin, jotka syyllistyvät häiritsevään käyttäytymiseen, mikäli kyse olisi konkreettisesta, Korintin seurakunnassa vallitsevasta ongelmasta (kuten esimerkiksi kohdissa 1. Kor. 5:1–5 tai 11:17–22).²⁷

Toisen näkemyksen mukaan vaikenemiskäskyn polttopisteessä on seurakunnan järjestyksen sijaan auktoriteetti. Paavali hyväksyy naisten profetoimisen, sillä Henki toimii kuten tahtoo. Paavali ei kuitenkaan hyväksy sitä, että nainen opettaa tai arvioi profetioita (vrt. jae 29). Monet tutkijat olettavat, että jumalanpalveluksiin sisältyi opetuskeskustelua, ja tulkitsevat vaikenemiskäskyn tarkoittavan, ettei Paavali hyväksynyt naisten osallistumista siihen.²⁸ Heidän mukaansa naisen tulee varsinkin julkisuudessa alistua miehen arvovallan alle. Erityisen moitittavaa olisi, jos vaimot joutuisivat väittelyyn oman aviomiehensä kanssa. Nainen voi kyllä toimia Hengen välikappaleena profetoimalla ja rukoilemalla, mutta hänen ei pidä puuttua omaaloitteisesti jumalanpalvelukseen.

Nils Johansson on esittänyt, että verbi λαλέω merkitsee ”saarnata” tai ”julistaa” silloin, kun siihen liittyy tietty määrä, esimerkiksi λαλεῖν τὰ ῥήματα (esim. Ap. t. 5:20), λαλεῖν τὸν λόγον (Fil. 1:14) tai λαλεῖν οἰκοδομῆν (1. Kor. 14:3). Hän spekuloi, että ilmaisulla λαλεῖν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ on sama merkitys ja näin ollen vaikenemiskäsky koskee nimenomaan naisten julistustoimintaa,

24 Crüsemann 2000, 22.

25 Deluz 1963, 215.

26 Wolff 1982, 143. Myös Barrett (1968, 322–323) pitää mahdollisena, että Paavali viittaa naisten häiritsevään puheeseen, joskin kallistuu varovasti interpolaation suuntaan.

27 Garland 2003, 607.

28 Henrici 1880, 457; Moffatt 1938, 232–233; Thiselton 2000, 1156.

29 Johansson 1970, 53–54.

ei mitä tahansa puhetta. Johanssonin päättely jää kuitenkin puhtaaksi arvaukseksi, sillä hänellä ei ole esittää vaikenemiskäskyn lisäksi yhtään tekstiesimerkkiä, jossa ilmaus *λαλεῖν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* käytettäisiin julistamisen merkityksessä. Hän joutuukin toteamaan:

Vaikka meillä on hyvä syy olettaa, että ilmaisua *lalein en tē ekklēsia* käytetään usein synonyyminä sanalle *lalein ton logon* tai *kēryssein* (”saarnata”), emme tietenkään voi todistaa, että sitä käytetään aina tässä merkityksessä. On toki mahdollista puhua jumalanpalveluksessa muutenkin kuin julistamalla sanaa.²⁹

Johanssonin ja muiden tutkijoiden pyrkimys rajata vaikenemiskäskyn puhe ainoastaan opetuspuheeksi on epätodennäköinen myös kontekstin perusteella. Verbi *λαλέω* esiintyy Ensimmäisen korinttilaiskirjeen 14. luvussa yli kaksikymmentä kertaa. Toisinaan se saa määreeksen *λαλεῖν γλώσσαις* (tai *λαλεῖν γλώσση*), ”puhua kielillä”, mutta useimmiten se esiintyy ilman lisäqualifikaatioita. Tekstiyhteydessä termi kattaa inspiroituneen, karismaattisen puheen ja sitä käytetään myös profeettojen puheesta (1. Kor. 14:2, 3, 9, 19, 28, 29). Kuinka siis yht’äkkiä jakeissa 34–35 sama verbi tarkoittaisi muunlaista kuin karismaattista puhetta? Kontekstin valossa on vaikea tulla muuhun tulokseen kuin että vaikenemiskäsky on absoluuttinen: se kieltää naisilta kaikenlaisen puheen seurakunnassa, mukaan lukien profeettallisen puheen.³⁰

TEKSTIIN TEHTY MYÖHEMPI LISÄYS?

Mikään edellä esittelemistäni tavoista saattaa vaikenemiskäsky ja päänpeittämissäsky keskenään sopusointuun ei ole tyydyttävä, sillä kummassakaan tekstissä ei ole mitään viitteitä siihen, että käsky koskisi vain joitain kokoon-tumistyyppisiä, ohjeistaisi vain osaa naisista tai rajoittaisi vain tietynlaista puhetta. Ei siis ole yllätys, että valtaosa nykytutkijoista katsoo vaikenemiskäskyn olevan tekstiin myöhemmin tehty lisäys. Näin ristiriita vaikenemiskäskyn ja päänpeittämissäskyn välillä katoaa. Interpolaa-tioteorian kannattajien mukaan Paavali hyväksyi

naisten aktiivisen toiminnan kristillisissä yhteisöissä, mukaan lukien julkisen puheen.

Interpolaa-tioteoriassa on pitkät juuret. Jo Semler kiinnitti huomiota siihen, että eräissä kaksikielisissä (kreikka/latina) ja latinalaisissa käsikirjoituksissa sekä joillakin varhaisilla kirjoittajilla (mm. 300-luvulta peräisin oleva Ambrosiaster) jakeet 34–35 on sijoitettu koko luvun loppuun, toisin sanoen jakeen 1. Kor 14:40 jälkeen. Semler katsoi tämän johtuvan siitä, että Paavali oli tullut ajatelleeksi asiaa myöhemmin, ja hänen kirjurinsa oli lisännyt jakeet tekstiin reunahuomautuksena. Myöhemmät kopioijat sijoittivat ne eri kohtaan tekstissä.³¹ Ajatuksen siitä, että lisäys on vasta Paavalia myöhäisempi, esitti ensi kertaa hollantilainen Jan Willem Straatman vuonna 1863 ilmestyneessä tutkimuksessaan.³² Kumpikin näistä varhaisista tulkitsijoista kiinnitti huomiota myös vaikenemiskäskyn ja päänpeittämissäskyn ristiriitaan. Straatman kirjoittaa:

Mutta viimeinenkin epäily häviää, kun asetamme nämä jakeet vierekkäin luvun 11 alun kanssa – minkä kanssa ne ovat täydellisessä ristiriidassa. Siellä Paavali haluaa, että nainen rukoillessaan tai profetoidessaan seurakunnassa tekisi sen pää peitettynä. Tästä käy kiistämättömän selkeästi ilmi, ettei puhuminen seurakunnan kokouksissa ollut apostolin näkemyksen mukaan naisille sopimatonta, vaan se oli jopa sallittua, kunhan he noudattavat sopivaisuussääntöjä. Täällä taas – – puhuminen seu-

30 Holsten 1880, 404; Dautzenberg 1975, 263; Crüsemann 2000, 22; Payne 2009, 218; Schottroff 2012, 280.

31 Semler 1770, 384. Näkemyksellä on yllättävän laaja kannatus myös modernissa tutkimuksessa, ks. esim. Ellis 1981, 220.

32 Straatman 1863, 134–138. Straatmanin tutkimusta käsittelee yksityiskohtaisesti Neutel 2019.

rakuntakokouksessa on naiselta kielletty lakiin vedoten, eikä naisilla ole muuta eikä parempaa tekemistä kuin hiljaa totella ja alistua. – Naisen tarvitsee vain kuunnella ja myöntyä, ja jos on jotain, mitä hän ei ymmärrä, hänen on odotettava, kunnes hän saapuu kotiin ja kysyy mieheltään. Ja nimenomaan omalta mieheltään, ei keneltäkään muulta, ei opettajalta tai profeetalta, vaan aviomieheltään!³³

Interpolaatioteoria sai aluksi ristiriitaisen vastaanoton,³⁴ mutta vuosien saatossa sitä on kehitetty eteenpäin ja se on saavuttanut vankan kannatuksen. Eri käsikirjoitusten tarjoaman ulkoisen evidenssin lisäksi interpolaatioteorialle on esitetty lukuisia tekstin sisäisiä syitä.³⁵ Vaikenemiskäskyn on katsottu istuvan huonosti profetoimista ja muita seurakunnan hengellisiä lahjoja käsittelevään tekstiyhteyteensä. Sen kieli sisältää Paavalille epätyypillisiä ilmaisuja, kuten esimerkiksi ”niin kuin lakikin sanoo” (καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει). Lisäksi jakeissa 33 ja 34 on häiritsevää toisto: ”niin kuin kaikissa pyhiin seurakunnissa (ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις), naisten tulee vaieta seurakunnissa (ἐν ταῖς ἐκκλησίαις)”. Kielellisesti ja sisällöllisesti jakeet muistuttavat läheisesti 1. Timoteus-kirjeessä olevaa naisten opetuskieltoa (1. Tim. 2:11–15). Koska Timoteus-kirjettä pidetään yleisesti vasta Paavalin ajan jälkeen syntyneenä pseudepigrafina, myös korinttilaiskirjeen vaikenemiskäskyn katsotaan heijastavan samaa, Paavalia myöhäisempää historiallista tilannetta.

Keskeisin argumentti interpolaation puolesta on se, että vaikenemiskäskyn sisältö on ristiriidassa Paavalin muualla esittämien ajatusten kanssa. Sen lisäksi, että Paavali aiemmin korinttilaiskirjeessä näyttää hyväksyvän naisten julkisen esiintymisen (1. Kor. 11:5, 13), muissa kirjeissään hän osoittaa arvostavansa monia naisia, jotka toimivat hänen työtovereinaan tai jotka emännöivät kodeissaan seurakunnan kokouksia (erityisesti Room. 16:1–7). Usein keskustelussa vedotaan myös Paavalin toteamukseen, ettei ”Kristuksessa” ole ”miestä eikä naista” (Gal. 3:28). Interpolaatioteorian kannattajien mukaan nämä vaikeudet poistuvat, jos vaikenemiskäsky ymmärretään tekstiyhteyteensä alun perin kuu-

lumattomana lisäyksenä. Tämä argumentaatio on vakuuttanut valtaosan Uuden testamentin tutkijoista siinä määrin, että Joseph Fitzmyer saattoi todeta vuonna 2008 ilmestyneessä kommentaarissaan tutkijoiden enemmistön pitävän ”vaihtelevin yksityiskohdin” vaikenemiskäskyä myöhempänä lisäyksenä.³⁶

Vankasta suosiosta huolimatta interpolaatioteorialla on myös vastustajia. He vetoavat ennen kaikkea siihen, etteivät jakeet 34 ja 35 puutu yhdestäkään tunnetusta käsikirjoituksesta.³⁷ Tekstikriittinen evidenssi nojaa siis ainoastaan siihen, että eräissä käsikirjoituksissa nämä jakeet on sijoitettu eri kohtaan. Monien interpolaatioteorian kannattajien mukaan ulkoinen evidenssi on kuitenkin riittävä, jopa ratkaiseva.

33 Straatman 1863, 137. Ks. Neutel 2019, 486–487.

34 Teorian varhaisia kritikoita olivat mm. Heinrici 1880, 309–310; Lietzmann 1923, 75; Schlatter 1934, 386–390. Ks. myös Neutel 2019, 491–492.

35 Eri argumentit on koonnut Fitzer (1963), joka jakoi ne tekstikriittisiin, kirjallisuuskriittisiin, historiallisiin ja teologisiin perusteluihin. Tässä esittelemäni argumentit pohjaavat osin myös Conzelmannin (1975, 246) ja Feen (1987, 699–755) muotoiluihin. Vrt. myös Fitzmyer 2008, 529; Payne 2009, 253–267.

36 Fitzmyer 2008, 530. Väitteensä tueksi Fitzmyer viittaa yhteensä 23 tutkijaan, mutta listaa voisi jatkaa kymmenillä muilla nimillä. Viime vuosikymmeninä teoriasta on tullut, mikäli mahdollista, entistäkin suosittumpi. Suomessa interpolaatioteoriaa on kannattanut mm. Marjanen 2002, 47–48. Ks. myös Haarala 2022, 38–42.

37 Myös teorian kannattajista esimerkiksi Fitzer (1963, 5) katsoo, ettei tekstuaalinen evidenssi yksin riitä, vaan tarvitsee tuekseen muita argumentteja. Fee (1987, 701–702) puolestaan pitää ulkoista evidenssiä ratkaisevana, kun taas sisäiset kriteerit ovat tulkinnanvaraisia.

Tätä näkemystä on viime vuosina puolustanut erityisesti Philip Payne, joka perustaa näkemyksensä pitkälti 300-luvulta peräisin olevan Codex Vaticanuksen marginaaleissa oleviin tekstikriittisiin merkkeihin (nk. *distigme obelos*). Payne katsoo niiden osoittavan, että koodeksin laatijalla oli käytössään käsikirjoitus, josta puuttuivat jakeet 34–35,³⁸ mutta näkemys on tekstikriitikoiden parissa kiistanalainen.³⁹

Toisaalta interpolaatioteorian vastustajilla on vaikeuksia tyydyttävästi selittää, miksi jakeet toisissa käsikirjoituksissa esiintyvät vasta luvun lopussa. Tyypillisesti siirto selitetään paikalliseksi variantiksi, joka on syntynyt joko kopioijan virheestä tai halusta siirtää jakeet niille paremmin sopivaan kontekstiin.⁴⁰ Erityisesti jälkimmäinen teoria ei vakuuta: Uudessa testamentissa ei ole yhtään muuta esimerkkiä tällaisesta tekstin muokkaamisesta.⁴¹ On myös huomionarvoista, että ainoa vastaava yhtä laajan tekstikohdan siirtyminen paikasta toiseen, on kertomus aviorikoksesta kiinnijääneestä naisesta (Joh. 7:53–8:11), jonka käsikirjoitusevidenssi osoittaa myöhemmäksi lisäykseksi.⁴²

Vaikka interpolaatioteorian puolesta on esitetty pitkä liuta perusteita, käytännössä niitä kaikkia on mahdoton sovittaa yhteen.⁴³ Tämä johtuu siitä, että yksi Fitzmyerin mainitsemista ”vaihtelevista yksityiskohdista” on se, kuinka laajaksi mahdollinen lisäys ymmärretään. Alun perin Straatman argumentoi jakson 33b–35 puolesta, mutta monet tutkijat puhuvat vain jakeista 34 ja 35.⁴⁴ Tekstuaalinen evidenssi tukee ainoastaan jälkimmäistä ratkaisua. Straatman ei vedonnutkaan käsikirjoitusten tukeen, vaan perusti näkemyksensä tekstin sisäisille syyille sekä omaperäiselle tekstikriittiselle teorialleen, jonka mukaan Paavalin teksti on täynnä myöhemmin tehtyjä lisäyksiä.⁴⁵ Mikäli lisäys rajataan ainoastaan jakeisiin 34 ja 35, täytyy jakeen 33 loppuosan ajatella kuuluvan sitä edeltävään lauseeseen, mikä ei ole mahdotonta.⁴⁶ Myös muita vaihtoehtoja on esitetty, ja lisäyksen on katsottu kattavan jakeet 33b–36⁴⁷ tai 33b–38⁴⁸ tai 34–38.⁴⁹ On selvää, että erilaiset rajaukset vaikuttavat siihen, miten vaikenemiskäskyn yhteensopivuutta välittömään tekstiyhteyteensä arvioidaan.

Kaiken kaikkiaan on varsin tulkinnanvaraista, kuinka hyvin tai huonosti vaikenemiskäsky sopii kontekstiinsa tai kuinka sujuvasti teksti jatkuisi, mikäli jakeet poistettaisiin.⁵⁰ Sama ongelma koskee Paavalille epätyypillisenä pidettyjä ilmaisuja ja tekstikohdan toisteisuutta. Esimerkiksi ilmaisuuden *ἐν (πάσαις) ταῖς ἐκκλησίαις* toistumista voi pitää merkinä kirjallisuuskriittisestä saumasta ainoastaan, jos jae 33b ymmärretään kuuluvan Paavalin alkuperäiseen tekstiin. Interpolaatioteoria jättää myös vastaamatta kysymykseen, miksi lisäys on tehty tekstiin – ja miksi juuri tähän kohtaan, jos se sopii siihen niin huonosti kuin teorian kannattajat haluavat esittää.⁵¹

38 Payne 1995; 2009, 232–246; 2017.

39 Kriitikoista ks. esim. Niccum 1997; Miller 2003.

40 Edellistä kannattavat mm. Wire 1990, 149–152 ja Niccum 1997, 251–252, jälkimmäistä Odell-Scott 2000 ja Brookins & Longenecker 2016, 127.

41 Fee 1987, 700.

42 Fee 1987, 700. Ks. myös Haarala 39–41.

43 Wolff 1982, 342; Økland 2004, 149–151.

44 Ensimmäinen tutkija, joka rajasi interpolaation jakeisiin 34 ja 35, oli Bousset 1908, 141–142.

45 Muita 1. korinttilaiskirjeeseen tehtyjä myöhempiä lisäyksiä Straatman löysi jakeista 11:10, 11, 16, 18, 23–28; 12:2, 13; 13:3; 14:5, 10, 11, 13, 37. Neutel 2019, 480–484.

46 ”Sillä Jumala ei ole epäjärjestyksen, vaan rauhan Jumala, niin kuin kaikissa pyhien seurakunnissa.” Näin teksti on ymmärretty myös aikaisemmissa suomalaisissa raamatunkäännöksissä vuosilta 1642 ja 1776. Tarkemmin jakeen 33b syntaksia ja asemaa tekstissä analysoi Lavrinoviča 2022.

47 Näin ensimmäisenä Holsten 1880, 495–497.

48 Dautzenberg 1975, 270–273.

49 Schottroff 2012, 280–282.

50 Ks. Talbert (1987, 116–117), jonka mukaan jakeen 36 puhuttelu edellyttäisi yksikköä, mikäli se jatkaisi suoraan jakeiden 26–33 ajatusta. Vrt. Fitzmyer 2008, 528.

51 Fitzmyer 2008, 530.

Mikä selittää interpolaatioteorian huikean suosion siihen liittyvistä ilmeisistä ongelmista huolimatta? Tutkimuskirjallisuutta lukiessa ei voi välttyä ajatukselta, ettei naisten vaikenemiskäskeysovi tekstin tulkitsijoiden Paavali-kuvaan. Paavalia pidetään tärkeänä kristillisenä auktoriteettina, joten hänen oletetaan edustavan samoja arvoja kuin hänen tulkitsijansakin. Koska suurimmalle osalle nykytutkijoita sukupuolten välinen tasa-arvo ja myös naisen aktiivinen toimiminen niin seurakunnan kuin yhteiskunnan johtotehtävissä ovat itsestäänselvyksiä, tulki-taan Paavaliakin tästä näkökulmasta parhain päin. Koska Paavalin on tämän ajattelun mukaan täytynyt olla naismyönteinen, vaikenemiskäskey ei voi olla peräisin häneltä itseltään. Paavalin naismyönteisyyden korostaminen tekee Paavaliasta kuitenkin helposti vuosisatoja omaa aikaansa edellä olevan tasa-arvon esitaistelijan, mikä historiallisesti ei ole kovin todennäköistä.

Valaiseva esimerkki siitä, kuinka Paavali nähdään nykyarvojen takuumiehenä, on Neil Elliottin kirja, jonka nimi *Liberating Paul* kuvaa hyvin sen perusajatusta. Elliottin keskeinen väite on, että Paavalia on vuosisatojen ajan tulkittu aivan väärin. Kuitenkaan ”korvissamme nykyään niin itsepintaisesti soiva ääni ei ole apostolin oma ääni.”⁵² Misogynia on yksi näistä vääristä mielikuvista, joista Elliott haluaa Paavalin vapauttaa. Vapauttaminen onnistuu interpolaatioteorian avulla: Paavali ei itse ollut vaientamassa naisia, vaan hänen maineensa on kärsinyt tekstiin myöhemmin tehdystä lisäyksestä.⁵³ Vaikenemiskäskey ei edusta Paavalin omaa ajattelua, päinvastoin – se olisi hänelle kauhistus: ”Voimme vain kuvitella Paavalin reaktion, jos hän kuulisi, miten hänen sanojaan on väärin tulkittu oikeuttamaan väkivaltaa.”⁵⁴ Elliottin olettamuksena näyttää siis olevan, että Paavali jakaa hänen arvomaailmansa ja pitää lähtökohtaisesti väkivaltana samoja asioita kuin hän itse. Meillä ei kuitenkaan ole mitään varmuutta siitä, miten aivan toisenlaisessa yhteiskunnassa ja kulttuurissa elänyt henkilö reagoisi hänelle vieraseen todellisuuteen.

On myös syytä korostaa, ettei interpolaatioteorian synty 1800-luvulla liittynyt millään tavalla naisen asemaa koskevaan keskusteluun.⁵⁵ Siitä

tuli käyttökelpoinen tapa puolustaa Paavalin naismyönteisyyttä vasta myöhemmin tasa-arvoajattelun kehittyessä ja naisen yhteiskunnallisen aseman muuttuessa.

OTE KORINTTILAISTEN KIRJEESTÄ?

Interpolaatioteorian rinnalle on tutkimuksessa noussut toinenkin tapa ymmärtää vaikenemiskäskeyn alkuperä ei-paavalilaiseksi. Kutsun sitä sitaattiteoriaksi.⁵⁶ Sen mukaan jakeet 34–35 ovat Paavalin esittämä lainaus korinttilaisten hänelle kirjoittamasta kirjeestä, ja lainausta seuraavassa jakeessa Paavali polemisoi korinttilaisten näkemystä. (“Vai teidäkö keskuudestanne Jumalan sana on lähtenyt? Vai onko se tullut ainoastaan teidän luoksenne?” j. 36) Paavali ei siis halua itse vaientaa naisia, vaan päinvastoin, hän nuhtelee korinttilaisia miehiä siitä, että nämä estävät naisia puhumasta seurakunnan kokouksissa. Näin toimiessaan Korintin miehet katsovat, että Jumalan sana kuuluu ensisijaisesti heille ja vain toissijaisesti heidän vaimoilleen.

Myös sitaattiteorian juuret ulottuvat 1800-luvulle. Varhaisin löytämäni viittaus siihen ei kuitenkaan ole peräisin raamatuntutkimuksesta vaan yhdysvaltalaisien naisaktivistien kirjoituksista. Monet varhaiset naisten poliittisten oikeuksien ajajat olivat syvästi uskonnollisia ja hakivat inspiraationsa Raamatusta ja kristillisestä perinteestä. Osa heidän aktivismiaan kohdistui Raamattuun, jonka he halusivat vapauttaa naisia alistavista tulkinnoista. Yksi tunnetuimpia naisaktivisteja oli lääkäri ja lähetystyöntekijä Katharine C. Bushnell, joka lehtikirjoituksessaan vuonna 1889 esitti, että ”apostoli Paavali lainaa

52 Elliott 1995, 20.

53 Elliott 1995, 52–54.

54 Elliott 1995, 20.

55 Neutel 2019, 479.

56 Teorian kannattajia ovat mm. Flanagan & Snyder 1981; Odell-Scott 1983, 2000; MacGregor 2018.

tässä sitä, mitä judaistit opettavat Korintin seurakunnassa. He sanovat, että 'naisten tulee olla vaiti', sillä juutalainen laki opetti niin.⁵⁷ Palaan näkemyksen juutalaisvastaiseen tendenssiin alempana.

Kesti lähes sata vuotta, ennen kuin raamatuntutkijat omaksuivat sitaattiteorian. Se ei ole tutkimuksessa saanut yhtä vankkaa asemaa kuin interpolaatioteoria, mutta on viime vuosikymmeninä laajentanut kannatustaan erityisesti amerikkalaisten evankelikaalien keskuudessa.⁵⁸ Esimerkiksi Kirk MacGregor selittää:

Paavali ei kiellä naisia puhumasta kirkossa, vaan päinvastoin hän nuhtelee ankarasti Korintin miehiä heidän ylimielisyydestään, kun he yrittävät seurakunnissa vaientaa naispuolisia vertaisiaan. – On tragikoomista, että teksti, jonka Paavali kirjoitti taatakseen naisille rajoittamattoman oikeuden osallistua seurakunnallisiin tehtäviin, on raamatuntulkinnan historiassa – vääristely niin, että naisilta evätään tämä oikeus.⁵⁹

Sitaattiteorian kannattajat perustelevat näkemystään sillä, että Paavali siteeraa korinttilaisten näkemyksiä myös muualla kirjeessä. Toisinaan hän ilmaisee selvästi, milloin kyseessä on korinttilaisten mielipide (1:12; 15:12), mutta toisinaan lainaus on yksinkertaisesti päätelty tekstiyhteydestä. Viimeksi mainitusta on kyse esimerkiksi toteamuksessa ”kaikki on minulle luvallista”, jonka Paavali toistaa kirjeessään kahdessa eri kohdassa yhteensä neljä kertaa.⁶⁰ Kannattajien mukaan vaikenemiskäsky paljastuu sitaatiksi sitä seuraavan jakeen 36 perusteella. Ensinnäkin jae alkaa ”vai”-konjunktioilla (ἤ), jonka retorisen kysymyksen alussa voisi kääntää myös ”miten on”. Paavali käyttää sitä muualla kirjeessään usein silloin, kun hän haluaa kumota korinttilaisten näkemyksen tai osoittaa paheksuvansa heidän käyttäytymistään (esim. 1:13, 6:16). Toiseksi jakeen retorinen kysymys on osoitettu nimenomaan miehille, sillä ilmauksessa ”onko se tullut ainoastaan teidän luoksenne” (εἰς ὑμᾶς μόνους κατήντησεν) käytetään maskuliinimuotoa μόνους. Näin ollen kohta pitäisi kääntää: ”vai on-

ko se tullut ainoastaan teidän miesten luo”, mikä osoittaa, että Paavali polemisoi edellä siteeraamaansa korinttilaisten miesten näkemystä.

Perustelut eivät kuitenkaan vakuuta. Konjunktio ἤ on yleinen kaikenlaisten retoristen kysymysten alussa, eikä siitä voi päätellä, että sen edellä oleva vaikenemiskäsky olisi lainaus. Maskuliinimuoto puolestaan on kreikassa, kuten monissa muissakin indoeurooppalaisissa kielissä, yleistävä: sitä käytetään yleisesti ihmisistä heidän sukupuolestaan riippumatta silloin, kun sukupuolta ei erikseen painoteta. Feminiinimuotoa käytetään yksinomaan naisista, mutta jos tässä kohdassa kritiikki kohdistuisi nimenomaan miehiin, se olisi pitänyt tuoda selvästi esiin (esimerkiksi εἰς τοὺς ἄνδρας μόνους κατήντησεν). Sitaattien identifioiminen käsikirjoituksista, joissa lainausmerkkejä ei käytetä, on äärimmäisen spekulatiivista.⁶¹ Huomionarvoista on myös se, että ennen modernia naisliikettä ja raamatuntutkimusta kukaan ei tulkinut kohtaa niin, että Paavali itse asiassa vastustaa naisten vaientamista.

- 57 Bushnell, Keep Silence. *The Union Signal* 15 (12.9.1889), 7. Lainaus Dowd 2001.
- 58 Kannattajiin lukeutuu, kenties yllättäen, myös laajasti arvostettu katolinen Fitzmyer (2008, 530).
- 59 MacGregor 2018.
- 60 Esimerkiksi vuoden 1992 suomennoksessa ilmaus on laitettu lainausmerkkeihin: ”’Kaikki on minulle luvallista’ – mutta kaikki ei ole hyödyksi. ’Kaikki on minulle luvallista’ – mutta en saa antaa minkään hallita itseäni.” (1. Kor. 6:12, vrt. 10:23).
- 61 Esimerkiksi Flanagan & Snyder (1981, 10) pitävät jakeita 6:13; 8:1,4,8 Paavalin toistamina korinttilaisten näkemyksinä. Fitzner (1963, 30) puolestaan argumentoi, että kirjeen seitsemännän luvun alussa oleva ohje ”miehen on hyvä olla koskematta naiseen” (1. Kor. 7:1) on lainaus korinttilaisten Paavalle lähettämästä kirjeestä (vrt. edellä olevat sanat ”siitä, mistä te kirjoititte”), eikä edusta Paavalin omaa käsitystä.

Sitaattiteorian kannattamisen taustalla on samanlainen halu nähdä Paavali naismyönteisenä ja nykyaikaisen tasa-arvon kannattajana kuin interpolaatioteoriankin taustalla. Teorian puolustajien mukaan vaikenemiskäskey ei voi olla peräisin Paavalilta, joka samassa kirjeessä avoimesti puolustaa naisten oikeutta puhua julkisesti seurakunnassa (11:5, vrt. myös 11:13) – muutenhan apostoli olisi ristiriidassa itsensä kanssa. Ristiriitaisuus puolestaan ei sovi käsitykseen Paavalista Jumalan sanan äänitorvena. Syy siihen, miksi sitaattiteoria on osalle tutkijoista näistä kahdesta mieluisampi, on interpolaatioita kohtaan tunnettu epäluulo. Jos vaikenemiskäskeyä pidetään myöhempänä lisänä, mikä kaikki muu Raamatussa on samalla tavalla sekundaaria? MacGregorin sanoin, vaikenemiskäskeyn ymmärtäminen interpolaatioksi on ”vaarallinen ennakkotapaus” ja ”virheellinen esimerkki”, jonka seuraaminen johtaa helposti perusteetta kyseenalaistamaan myös muiden kohtien aitoutta.⁶²

Paavalin oletetulla naismyönteisyydellä on tutkimushistoriassa myös varjopuolensa. Se on johtanut hyvinkin antisemitistisiin tulkintoihin: mitä enemmän Paavalin katsotaan arvostavan naisia ja antavan heille vapauksia, sitä synkempi ja naisvihamielisempi kuva piirtyy hänen aikansa juutalaisuudesta.⁶³ Myös vaikenemiskäskeyn nähdään usein heijastavan juutalaista käsitystä, joka ei edusta Paavalin ajattelua.⁶⁴ Tämä näkemys on ollut mukana interpolaatioteoriassa jo Straatmanista alkaen ja elää sitkeästi myöhemmässäkin tutkimuksessa.⁶⁵ Erityisen voimakkaana se heijastuu sitaattiteoriassa, kuten yllä olevasta Bushnellin lainauksesta voi nähdä. Tämän ajatusmallin mukaan naisten vaientaminen oli osa Paavalin korinttilaisten vastustajien agenda. Nämä vastustajat olivat ”judaisteja”, jotka yrittivät saada seurakunnan noudattamaan juutalaista elämäntapaa ja joiden katsottiin edustavan kaikkea sitä, mitä Paavali vastusti. Siihen kuului myös naisten alistainen asema ja heidän ehdoton vaikenemisensä julkisessa tilassa, joista kummankin katsottiin kuuluvan juutalaisuuteen.⁶⁶ Näkemys on kuitenkin virheellinen. Juutalaiset epigrafiset lähteet osoittavat, että

naisista saatettiin käyttää vastaavia arvonimiä kuin miehistä, esimerkiksi ”synagogan johtaja” (ἀρχισυνάγωγος tai ἀρχισυναγωγισσα), ”vanhin” (πρεσβυτέρα), ”synagogan äiti” (μήτηρ συναγωγῆς) ja ”suojelija” tai ”hyväntekijä” (προστάτης).⁶⁷ Bernadette Brooten on argumentoinut tämän osoittavan, että varhaisissa synagogissa naisilla saattoi olla myös johtava asema.⁶⁸ Vastaavia arvonimiä saatettiin antaa kristityille naisille,⁶⁹ joten on mahdotonta perustella naisen aseman olleen juutalaisissa yhteisöissä heikompi kuin kristillisissä.⁷⁰

Kaiken kaikkiaan varhaiskristillisyyden tutkimuksessa on ollut kiusaus nähdä Paavalin mahdollisten negatiivisten ominaisuuksien selittyvän hänen juutalaisesta taustastaan, mutta kaikkien hänen positiivisten ominaisuuksiensa olevan osa hänen kristillisyyttään, joka on hattu erottaa juutalaisuudesta.⁷¹ Poikkeuksiakin on. Esimerkiksi Luise Schottroff on kääntänyt

62 MacGregor 2018.

63 Plaskow 1993, 122–124. Sama koskee myös Jeesuksen oletettua naismyönteisyyttä, ks. Levine 2006, 119–190.

64 Crüsemann 2000, 28–33; Neutel 2019, 488–491.

65 Fitzer 1963, 5; Strobel 1989, 223–224; Jewett 1990, 115. Suomalaisessa keskustelussa mm. Aejmelaeus 1980, 131.

66 Esimerkiksi Isaksson (1965, 169, alaviite 1) näkee vaikenemiskäskeyn taustalla Mišnassa esiintyvän kiellon, jonka mukaan nainen ei saa julkisella paikalla puhua kenenkään muun miehen kuin oman aviomiehensä kanssa. Uudempi tutkimus on kuitenkin osoittanut, ettei kiellosta voi tehdä suoraan päätelmiä sosiaalisesta kanssakäymisestä. Ks. Ilan 1996, 32–33; Brooten 2020, 150.

67 Keskeiset lähteet on suomentanut Lehtinen 2014.

68 Brooten 2020, 149–151. Teos on alun perin ilmestynyt vuonna 1982.

69 Vrt. Eisen 2000.

70 Brooten 2020, 150.

71 Crüsemann 2000, 29.

argumentin pääläelleen ja katsoo, että naisten aktiiviseen toimijuuteen myönteisesti suhtautuvan juutalaisen synagogakäytännön kasvattina Paavali ei ole voinut vaatia Korintin naisia vaikenemaan. Siksi vaikenemiskäskyn täytyy olla Paavalia myöhempi lisäys.⁷²

TARVITSEMMEKO JOHDONMUKAISEN PAAVALIN?

Vaikenemiskäskyn tutkimushistoriasta voi havaita, kuinka tutkijan oma historiallinen ja kulttuurinen konteksti vaikuttaa kohdan selittämiseen ja kuinka Raamatun tekstiin projisoidaan omia näkemyksiä. Vuosisatojen ajan vaikenemiskäskyä ei juuri kyseenalaistettu – ongelmana nähtiin pikemminkin se, että toisinaan Paavali näytti sallivan naisen julkisen toiminnan. Vaikenemiskäskyn ja päänpeittämissäskyn välinen jännite ratkaistiin olettamalla, että käskyt kohdistuivat erilaisiin historiallisiin tilanteisiin, erilaisiin kokoontumisiin, erilaisiin naisiin tai erilaisiin puheisiin. Tämänkaltaiset ratkaisut ovat yleisiä etenkin vanhemmassa tutkimuksessa, jossa esitetyt päätelyt perustuvat varsin stereotyyppisille näkemyksille naisista ja jossa naisten alisteinen asema suhteessa mieheen otetaan annettuna. Ei ole yllättävää, että uudemmassa tutkimuksessa tekstikohtien harmonisointiin pyrkiviä ratkaisuja edustavat lähinnä teologisesti konservatiiviset tulkitsijat, jotka usein haluavat päätellä, että Paavalin selkeä kielto estää naisten toimimisen hengellisessä julistustyössä edelleen. Taustalla on ajatus, että Raamatun sana on arvovaltainen ja se on sellaisenaan sovellettavissa myös nykyaikaan ilman, että muuttuneita yhteiskunnallisia ja kulttuurisia tekijöitä täytyy ottaa huomioon.

Mielenkiintoista kyllä, tästä linjasta poikkeuksen muodostavat eräät itsensä feministiksi identifioivat tutkijat, jotka niin ikään katsovat vaikenemiskäskyn olevan peräisin Paavalilta. He ovat kuitenkin keskenään erimielisiä siitä, miten vaikenemiskäsky tulee tulkita suhteessa päänpeittämissäskyyn: onko kyse eri naisryhmille suunnatuista ohjeista vai kehitteleekö Paavali ajatteluaan asteittain. Erilaisista ratkaisuksista huolimatta näitä feministisiä tulkintoja yhdistää

ajatus siitä, ettei Paavalista saa tehtyä naismyönteisyyden apostolia. Päinvastoin monet feministit katsovat Paavalin olleen nykynäkökulmasta katsottuna naisvihamielinen ja taistelleen auktoriteetista seurakunnassa toimivien naisten kanssa. Feministisissä tutkimuksissa ei usein oteta eksplisiittisesti kantaa tämän tulkinnan kirkollisiin sovelluksiin, mutta implisiittinen ajatus näyttää olevan, että Paavalin käsitys selittyy hänen historiallisesta kontekstistaan käsin eikä sido nykypäivän ratkaisuja.

Valtaosaa tutkijoista kumpikaan näkökulma ei tyydytä, vaan heidän argumentointinsa taustalla on vähintäänkin implisiittisesti halu pitää kiinni Paavalin ja ylipäätään Raamatun tekstin auktoriteetista. Tämä selittää interpolaatioteorian suuren suosion (sekä sitaattiteorian viehättyksen joidenkin tutkijoiden silmissä). Olettamalla, että vaikenemiskäsky ei edusta Paavalin omaa ajattelua, Paavalin ymmärretään edustavan tulkitsijalle tärkeää tasa-arvoajattelua. Suurelle osalle tutkijoista Raamattu ei ole mikään tahansa historiallinen dokumentti, jota voitaisiin tulkita ainoastaan omaa historiallista kontekstiaan vasten, vaan edelleen arvovaltainen ja ohjeellinen teksti. Antoinette Clark Wire on kuvannut tätä ilmiötä osuvasti:

Kanonisten tekstien ongelmana on, että kristityillä on taipumus sekoittaa kirjoittajan ääni Jumalan ääneen. Jos emme voi hyväksyä kirjailijan näkemyksiä, väänämme Paavalin tai Johanneksen ajatuksia puolustaaksemme sitä, mitä uskomme.⁷³

72 Schottruff 2013, 280.

73 Wire 1994, 157.

Kaikki edellä esittelemäni tulkintamallit, piti-vätpä ne vaikenemiskäskyä Paavalin antamana, myöhempanä lisänä tai korinttilaisten kiistanalaisena näkemyksenä, näyttävät edellyttävän, että Paavalin on oltava johdonmukainen suhteessaan naisten julkiseen toimintaan. Ääneen lausumattomana lähtökohtana on, että Paavalin kirjeiden perusteella voidaan piirtää luotettava kuva apostolista ja hänen ajattelustaan. On kuitenkin ongelmallista olettaa, että muutamat Paavalilta säilyneet kirjeet edustaisivat tyhjentävästi hänen ajatteluaan. Lisäksi kirjeet ovat retorisia kompositioita, joissa Paavali antaa itsestään juuri sellaisen kuvan kuin haluaa, eivätkä tarjoa suoraa pääsyä ”todellisen” Paavalin ”todellisiin” ajatuksiin.⁷⁴ Täytyykö Paavali ylipäätään olettaa johdonmukaiseksi? Toisaalta hän oli oman aikansa lapsi, jolle sukupuolten välinen hierarkia oli itsestään selvyyttä.⁷⁵ Toisaalta naiset profetoivat, emännöivät kodeissaan kokoontuvia seurakuntia ja näkivät monin muun tavoin ”paljon vaivaa Herran työssä” (vrt. Room. 16:12). Nämä erilaiset todellisuudet toteutuivat rinnakkain ja limittäin. Paavali ei missään esitä omaa, teoreettista näkemystään naisista. Ainakaan hän ei jäsennellyt sitä modernien kategorioiden mukaan.⁷⁶ Lopputulos saattaa nykynäkökulmasta vaikuttaa ristiriitaiselta, mutta se ei ole ainutlaatuisia antiikin ajan teksteissä. Samaan tapaan esimerkiksi Tertullianus esittää sekä naista alistavia lausumia muun muassa siteeraamalla vaikenemiskäskyä että arvostaa ”uuden profetian” sanansaattajia, naisprofeettoja Priscillaa ja Maximillaa.⁷⁷

Tutkimuksessa on yllättävän vähän pohdittu sitä, mitä käytännössä merkitsisi se, jos vaikenemiskäsky voitaisiin osoittaa Paavalin ajatteluun kuulumattomaksi myöhemmäksi lisäksi. Riittääkö se Paavalin ”vapauttamiseen” ja mihin me tällaista vapautettua Paavalia tarvitsemme?⁷⁸ Pelkän vaikenemiskäskyn poistaminen ei tee Paavalista johdonmukaista suhteessa naisten toimintaan eikä se tee hänestä vähemmän patriarkaalista.⁷⁹ esimerkiksi korinttilaiskirjeen 11. luvussa Paavali esittää vahvasti sukupuolituneen hierarkian, jossa mies heijastaa Jumalan kunniaa mutta nainen miehen kunniaa (1. Kor.

11:3 9). Vaikenemiskäskyn osoittaminen myöhemmäksi lisäykseksi ei myöskään muuttaisi sitä tosiasiaa, että kohtaa on jo varhain pidetty Paavalin opetuksena ja siksi arvovaltaisena, ja siihen vetoamisella on ollut kauaskantoiset seuraukset kristinuskon historiassa.⁸⁰

Vaikenemiskäskyn tutkimushistoria nostaa esiin raamatuntulkinnan kannalta olennaisia kysymyksiä. Ymmärsivätkö kaikki menneet sukupolvet kohdan väärin? Missä vaiheessa tapahtui valaistuminen, jonka johdosta nykyään kohta osataan tulkita oikein? Tarkoittaako oikein tulkitseminen, että ymmärrämme kohdan samalla tavalla kuin Paavali? Kykenemmekö ylipäätään ymmärtämään tekstiä samalla tavalla kuin se ymmärrettiin ensimmäisellä kristillisellä

74 White 2014, 1–7.

75 Sukupuoli oli vain yksi tekijä, joka määritteli ihmisen sosiaalista asemaa. Se ristesii monin tavoin muiden hierarkkisten status-ten kanssa, kuten etnisyyden, vaurauden, sosiaalisen aseman, uskonnon ja niin edelleen. Ks. Schüssler Fiorenza 2009, 5–18.

76 Vrt. Økland 2004, 20–22.

77 Ks. toisaalta *De baptismo* 17.5 ja *Adversus Marcionem* 5.8.11, toisaalta *De exhortatione castitatis* 10.5 ja *De resurrectione* 11.2.

78 Jo Straatman halusi vapauttaa ”todellisen Paavalin” kanonisesta traditiosta, ks. Neutel 2019, 489. Crüsemann (2000, 35) puolestaan ehdottaa, että vaikenemiskäsky pitäisi laittaa raamatunkäännöksissä sulkuihin ja selittää Paavali myöhemmin syntyneeksi lisäksi.

79 Økland 2004, 8.

80 Tertullianuksen lisäksi vaikenemiskäskyn apostolin sanana vetoaa myös Origenes fragmentaarisesti säilyneessä Korinttilaiskirjeen kommentaarissaan. Viimeksi mainitusta ks. Jenkins 1909, 41–42.

vuosisadalla, kun kulttuurimme, yhteiskunnallinen järjestyksemme ja maailmankuvamme on niin tyystin erilainen? ”Väärin” ja ”oikeiden” tulkintojen sijaan on olennaista ymmärtää, että tekstiin sisältyvät jännitteet avaavat mahdollisuuden monenlaisiin tulkintoihin. Vastuullinen tulkitseminen ei voi olla sitä, että piiloudutaan Paavalin selän taakse ja todetaan asian olevan niin kuin Paavali sen omassa todellisuudessaan ymmärsi. Toisenlaisessa kulttuuriympäristössä syntyneen tekstin merkitys ei säily muuttumatomana vaan se suhteutuu siihen todellisuuteen, jossa sitä luetaan. Vuonna 1770 kommentaarinsa julkaiseen Johann Salomo Semlerin sanat ovat edelleen ajankohtaiset:

Paavali ei kirjoittanut sääntöä meille tai meidän aikaamme varten. Kaikkiin [sääntöihin] liittyy vapaus, ne eivät ole lukkoon lyötyjä vaan ovat alisteisia ajan muutoksille.⁸¹

TT Outi Lehtipuu on eksegetiikan dosentti ja Uuden testamentin kreikan vanhempi yliopistonlehtori Helsingin yliopistossa.

• outi.lehtipuu@helsinki.fi

81 Legem vero Paulus nobis nostrisque temporibus non scripsit; libera illa omnia manent, subjecta non rationibus stas, sed temporum varietati. Semler 1770, 270.

KIRJALLISUUS

- Aejmelaeus, Lars (1980). Naispappeuskeskusteluun liittyvien klassisten raamatunkohtien tulkinta ja siihen liittyvät ongelmat. *Teologinen Aika-kauskirja* 85, 128–142.
- Barrett, C.K. (1968). *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. Black's New Testament Commentaries. London: Adam & Charles Black.
- Bousset, Wilhelm (1908). Der erste Brief an die Korinther. *Die Schriften des Neuen Testaments*. Toim. Johannes Weiß. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Brookins, Timothy A. & Bruce W. Longenecker (2016). *1 Corinthians 10–16: A Handbook on the Greek Text*. Baylor Handbook on the Greek New Testament. Waco, TX: Baylor University Press.
- Brooten, Bernadette (2020). *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues*. Brown Judaic Studies 36. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Conzelmann, Hans (1975). *First Corinthians*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress.
- Craig, Clarence T. & John Short (1953). *The First Epistle to the Corinthians*. The Interpreter's Bible 10. New York: Abingdon.
- Crüsemann, Marlene (2000). Irredeemably Hostile to Women: Anti-Jewish Elements in the Exegesis of the Dispute about Women's Right to Speak (1 Cor. 14.34–35). *Journal for the Study of the New Testament* 79, 19–36.
- Dautzenberg, Gerhard (1975). *Urchristliche Prophetie: Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Deluz, Gaston (1963). *Companion to 1 Corinthians*. London: Darton, Longman & Todd.
- Dowd, Sharon (2001). Helen Barrett Montgomery's Centenary Translation of the New Testament: Characteristics and Influences. *God's Word to Women*. <https://godswordtowomen.org/Dowd.htm> (luettu 16.1.2023).
- Edwards, Thomas C. (1885). *The First Epistle to the Corinthians*. London: Hodder & Stoughton.
- Elliott, Neil (1995). *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Ellis, E. Earle (1981). The Silenced Wives of Corinth (1 Cor. 14:34–5). *New Testament Textual Criticism: Essays in Honour of Bruce M. Metzger*. Toim. Eldon J. Epp & Gordon D. Fee. Oxford: Clarendon, 213–220.
- Fee, Gordon D. (1987). *The First Epistle to the Corinthians*. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans.
- Fitzner, Gottfried (1963). "Das Weib schweige in der Gemeinde": Über den unpaulinischen Charakter der mulier-taceat-Verse in 1. Korinther 14. *Theologische Existenz heute, neue Folge* 110. München: Chr. Kaiser.

- Fitzmyer, Joseph (2008). *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Yale Bible Commentary. New Haven: Yale University Press.
- Flanagan, Neal M. & Edwina Hunter Snyder (1981). Did Paul Put Down Women in 1 Cor. 14:34–36? *Biblical Theology Bulletin* 11, 10–12.
- Garland, David E. (2003). *First Corinthians*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Haarala, Veli-Pekka (2022). Nainen hengellisenä auktoriteettina Paavalin teksteissä. Uuden testamentin eksegetiikan maisterintutkielma. Helsingin yliopisto.
- Heinrici, C. F. Georg (1880). *Das erste Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinther*. Berlin: W. Hertz.
- Holsten, Carl (1880). *Das Evangelium des Paulus I: Die äussere Entwicklungsgeschichte des paulinischen Evangeliums. Abteilung I: Der Brief an die Gemeinden Galatiens und der erste Brief an die Gemeinde in Korinth*. Berlin: Reimer.
- Ilan, Tal (1996). *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Isaksson, Abel (1965). *Marriage and Ministry in the New Temple*. Acta seminarii neotestamentici Upsaliensis 24. Lund: Håkan Ohlssons boktryckeri.
- Jenkins, Claude (1909). Origen on 1 Corinthians, IV. *Journal of Theological Studies* 10, 29–51.
- Jewett, Robert K. (1990). *Man as Male and Female: A Study in Sexual Relationships from a Theological Point of View*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Johansson, Nils (1970). *Women and the Church's Ministry: An Exegetical Study on 1 Corinthians II–14*. Uppsala: Pro Veritate.
- Kloppenborg, John S. (2018). Pauline Assemblies and Graeco-Roman Associations. *Receptions of Paul in Early Christianity: The Person of Paul and His Writings Through the Eyes of His Early Interpreters*. Toim. Jens Schröter, Simon Buttica & Andreas Dettwiler. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 234. Berlin: De Gruyter, 215–247.
- Koskenniemi, Erkki (1984). Korinton naiset ja amerikkalaiset lainausmerkit. *Teologinen Aikauskirja* 89, 200–202.
- Lavrinoviča, Alesja (2022). The Syntactic Flexibility of 1 Corinthians 14:33b. *Journal of Biblical Literature* 141:1, 157–175.
- Lehtinen, Paula (2014). Juutalaisten naisten arvonimet antiikin piirtokirjoituksissa: Mitä ne kertovat? Uuden testamentin pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto.
- Levine, Amy-Jill (2006). *The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Lietzmann, Hans (1923). *An die Korinther I*. Handbuch zum Neuen Testament 9. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- MacGregor, Kirk R. (2018). 1 Corinthians 14:33b–38 as a Pauline Quotation-Refutation Device. *Priscilla Papers* 32:1. <https://www.cbeinternational.org/resource/1-corinthians-1433b-38-pauline-quotation-refutation-device/> (luettu 16.1.2023).
- Marjanen, Antti (2002). Kaikki naiset eivät vaienneet. *Eevan tie alttarille: nainen kirkon historiassa*. Toim. Minna Ahola, Marjo-Riitta Antikainen & Päivi Salmesvuori. Helsinki: Edita, 35–52.
- Meyer, Heinrich A. W. (1870). *Kritisch-exegetisches Handbuch über den ersten Brief an die Korinther*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Miller, J. Edward (2003). Some Observations on the Text-Critical Function of the Umlauts in Vaticanus, with Special Attention to 1 Corinthians 14.34–35. *Journal for the Study of the New Testament* 26, 217–236.
- Moffatt, James (1938). *The First Epistle of Paul to the Corinthians*. New York: Harper.
- Neutel, Karin (2019). Women's Silence and Jewish Influence: The Problematic Origins of the Conjectural Emendation on 1 Cor 14.33b–35. *New Testament Studies* 65, 477–495.
- Niccum, Curt (1997). The Voice of the Manuscripts on the Silence of Women: The External Evidence for 1 Cor 14.34–5. *New Testament Studies* 43, 242–255.
- Nikolainen, Aimo T. (1983). Naisen seurakunnallista osallistumista koskevat Uuden testamentin kohdat lain ja evankeliumin erottamisen näkökulmasta tarkasteltuna. *Teologinen Aikauskirja* 88, 37–60.

- Nissilä, Keijo (1980). Naispappeuskeskusteluun liittyvien klassisten raamatunkohtien tulkinta ja siihen liittyvät ongelmat. *Teologinen Aikakauskirja* 85, 206–223.
- Odell-Scott, David W. (1983). Let the Women Speak in Church: An Egalitarian Interpretation of 1 Cor. 14:33b–36. *Biblical Theology Bulletin* 13, 90–93.
- Odell-Scott, David W. (2000). Editorial Dilemma: The Interpretation of 1 Cor 14:34–35 in the Western Manuscripts of D, G, and 88. *Biblical Theology Bulletin* 30, 68–74.
- Payne, Philip (1995). Fuldensis, Sigla for Variants in Vaticanus, and 1 Cor. 14.34–5. *New Testament Studies* 41:2, 240–262.
- Payne, Philip (2009). *Man and Woman, One in Christ: An Exegetical and Theological Study of Paul's Letters*. Grand Rapids: Zondervan.
- Payne, Philip (2017). Vaticanus Distigme-obelos Symbols Marking Added Text, Including 1 Corinthians 14.34–5. *New Testament Studies* 63:4, 604–625.
- Plaskow, Judith (1993). Anti-Judaism in Christian Feminist Interpretation. *Searching for Scriptures I: A Feminist Introduction*. Toim. Elizabeth Schüssler Fiorenza. New York: Crossroad, 117–129.
- Sandelin, Karl-Gustaf (1984). Olivatko Korinton seurakunnan naiset kyseliäitä? *Teologinen Aikakauskirja* 89, 36–39.
- Schlatter, Adolf (1934). *Paulus, der Bote Jesu: Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther*. Stuttgart: Calwer Verlag.
- Schmithals, Walter (1969). *Die Gnosis in Korinth*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Neue Folge 48. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schottroff, Luise (2012). *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth*. Theologischer Kommentar zum neuen Testament 7. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1983). *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (2009). Introduction: Exploring the Intersections of Race, Gender, Status, and Ethnicity in Early Christian Studies. *Prejudice and Christian Beginnings: Investigating Race, Gender, and Ethnicity in Early Christian Studies*. Toim. Laura Nasrallah & Elisabeth Schüssler Fiorenza. Minneapolis, MN: Fortress, 1–23.
- Semler, Johann Salomo (1770). *Paraphrasis in primam Pauli ad Corinthios epistolam*. Halae Magdeburgicae: Carol. Herm. Hemmerde.
- Straatman, Jan Willem (1863). *Kritische studiën over den Ien brief van Paulus aan de Korintjers 1*. Groningen: Van Giffen.
- Strobel, August (1989). *Der erste Brief an die Korinther*. Züricher Bibelkommentar 6.1. Zürich: Theologischer Verlag.
- Talbert, Charles H. (1987). *Reading Corinthians: A Literary and Theological Commentary*. London: SPCK.
- Thiselton, Anthony C. (2000). *The First Epistle to the Corinthians*. The New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Thurén, Jukka (1980). Naisen asema hellenismissä, varhaisjuutalaisuudessa ja Uudessa testamentissa. *Teologinen Aikakauskirja* 85, 249–263.
- Thurén, Jukka (1983). Naisen seurakunnallista osallistumista koskevat Uuden testamentin kohdat lain ja evankeliumin erottamisen näkökulmasta tarkasteltuna. *Teologinen Aikakauskirja* 88, 26–36.
- Weinel, Heinrich (1904). *Paulus – der Mensch und sein Werk: Die Anfänge des Christentums, der Kirche und des Dogmas*. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- White, Benjamin L. (2014). *Remembering Paul: Ancient and Modern Contests over the Image of the Apostle*. Oxford: Oxford University Press.
- Wire, Antoinette Clark (1990). *The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction through Paul's Rhetoric*. Minneapolis: Fortress.
- Wire, Antoinette Clark (1994). 1 Corinthians. *Searching the Scriptures 2: A Feminist Commentary*. Toim. Elisabeth Schüssler Fiorenza. New York: Crossroad, 153–195.
- Wolff, Christian (1982). *Der erste Brief des Paulus an die Korinther: Zweiter Teil, Kap. 8–16*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 7/II. Berlin: Detchert.
- Økland, Jorunn (2004). *Women in Their Place: Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Place*. London: T & Clark.