

Naiset auktoriteetteina kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa

Naiset, joiden kodeissa varhaiset kristityt kokoontuvat, esiintyvät varhaiskristillisissä teksteissä vain ohikiitävinä hetkinä. Tyypillisimmin kukin heistä mainitaan yhdessä kirjoituksessa, yhdessä tai kahdessa jakeessa. Apostolien teoissa mainitaan uskovi-en kokoontuvan Marian kodissa (Ap. t. 12:12). Lyydia kutsuu Paavalin ja Silaksen kotiinsa, ja uskovat alkavat kokoontua hänen kodissaan (Ap. t. 16:14–15, 40). Kolossalaiskirjeessä tervehditään Nymfaa ja hänen kodissaan kokoontuvaa seurakuntaa (Kol. 4:15). *Paavalin teoissa* mainitaan Tryfaina (2.39) ja Lemma (9.7), joiden kodissa kristityt kokoontuvat. Mahdollisesti varhaiset kristityt kokoontuvat myös Foiben (Room. 16:1–2), Khloen (1. Kor. 1:11), Tavian (Ignatios, *Smyrnalaisille* 13:2) ja Epitropoksen lesken (Ignatios, *Polykarpokselle* 8:2) kodissa.

Näiden naisten taustoista ei juuri kerrota, ja heidän henkilöhahmonsia jäävät yksipuolisiksi. Tavallisesti he esiintyvät sivuosissa kertomuksissa, joissa pääroolit on varattu miesapostoleille. Joidenkin tekstien todennäköinen fiktiivisyys osoittaa, että varhaiskristillisille kirjoittajille oli mielekästä kuvata

naisten kodeissa kokoontumista myös silloin, kun se ei olisi ollut historiallisen tarkkuuden vuoksi pakollista. Näiden tekstien olemassaolo näyttääkin heijastavan varhaisen kristinuskon todellisuutta, jossa kirjoituksissa mainitut naiset edustavat yleisemmin naisia, joiden kodeissa varhaiset kristityt kokoontuivat. Kirjoitukset eivät kuitenkaan kerro, minkälaisena näiden naisten asema nähtiin varhaisessa kristinuskossa. Olivatko he yhteisöjensä auktoriteetteja vai hiljaisia kokoontumistilojen tarjoajia?

Koska varhaiskristilliset lähdetekstit tarjoavat hyvin niukasti informaatiota naisista, joiden kodeissa kristityt kokoontuivat, tarkastelen aluksi antiikin ei-kristillisten lähteiden kuvauksia naisista perhekuntiensa päinä ja taloudellisina hyväntekijöinä. Nämä lähteet auttavat hahmottamaan, minkälaisessa asemassa varhaiskristittyjen kokoontumistiloja tarjoavat naiset mahdollisesti olivat omissa yhteisöissään. Tämän jälkeen siirryn tarkastelemaan varhaiskristittyjen yhteisöjen auktoriteettirakentaita, erityisesti kokoontumistilojen tarjoajan suhdetta muihin mahdollisiin auktoriteetteihin. Kokoontu-

mistiloja tarjoavista naisista esittelen tarkemmin Apostolien tekojen Marian (Ap. t. 12:12) ja Lyydian (Ap. t. 16:14–15, 40). Lopuksi nivon tarkastelunäkökulmat yhteen ja pohdin erityisesti naisten mahdollisia auktoriteettiasemia patriarkaalisten valtakenteiden sisällä.

NAISIA PERHEENPÄINÄ

Kristityille kokoontumistilat tarjoavien naisten kodeista kirjoitetaan heidän koteinaan ja perhekunnistaan heidän perhekuntinaan. Heidät esitetään siis siten, etteivät he näytä olevan naimisissa. Periaatteessa on mahdollista, että heidän puolisonsa on vain jätetty mainitsematta esimerkiksi siksi, etteivät nämä ole kristittyjä. Varhaiskristilliset tekstit kuvaavat toisinaan kristittyjä naisia, joiden miehet eivät ole kristittyjä.¹ Antiikin uskonnonharjoitukseen ja perhekuntaan liittyvien tapojen perusteella ei kuitenkaan vaikuta todennäköiseltä, että suurempi kristittyjen joukko olisi kokoontunut kodissa, jonka perheenpää ei itse ollut kristitty.² Jos taas kokoontumistilat tarjoavalla naisella olisi ollut kristitty aviomies, ei olisi ollut luontevaa kutsua kotia pelkästään naisen kodiksi ja seurakuntaa hänen kodissaan koontuvaksi seurakunnaksi.³ Yksinkertaisin selitys on se, että joissain kodeissa, joissa kristityt kokoontuvat, todella oli naisperheenpää.

Esimerkiksi Apostolien teoissa Maria kuvataan Johannes Markuksen äitinä, ei kenenkään vaimona, vaikka hän selvästi on ollut aiemmin naimisissa. Lisäksi uskovat ovat suurella joukolla hänen kodissaan yöllä (Ap. t. 12:12), mikä olisi epätodennäköistä, jos perheeseen kuuluisi myös Marian epäuskova aviomies. Lydia puolestaan kutsuu apostolit kotiinsa muitta mutkitta, ja hänen perhekuntansa kastetaan yhdessä hänen kanssaan (Ap. t. 16:15). Tämä kuvaus on samankaltainen niiden Apostolien tekojen kuvausten kanssa, joissa perhekunnat kastetaan miesperheenpään johdolla (Ap. t. 10; 16:33; 18:8). Nämä seikat viittaavat siihen, että Luukas⁴ kuvaa tietoisesti Marian ja Lyydian naisina, jotka ovat mahdollisesti olleet aiemmin naimisissa, mutta eivät enää ole.

Antiikin kreikkalais-roomalaisessa kulttuuripiirissä ei ollut poikkeuksellista, etteivät naiset avioituneet uudelleen avioeron tai puolison kuoleman

jälkeen. Naisista perhekuntien päinä on säilynyt antiikin lähteitä eri puolilta Rooman valtakuntaa varhaisen kristinuskon ajalta.⁵ Erityisen mielenkiintoisia ovat maininnat naisista, jotka eivät kuuluneet yhteiskunnan eliittiin, mutta olivat silti perhekuntiansa päitä ja yhteisöjensä taloudellisia hyväntehtäjiä. ”Eliitille” ei ole yksiselitteistä määritelmää, mutta ihmisen sosiaaliseen asemaan vaikuttivat hänen syntyperänsä, omaisuutensa ja mahdollisuutensa harjoittaa poliittista valtaa. Suuri enemmistö, joka ei syntyperänsä tai liian pienen varallisuutensa vuoksi kuulunut eliittiin, oli hyvin heterogeeninen ryhmä, johon kuului esimerkiksi varakkaita vapautettuja orjia ja varattomia vapaina syntyneitä Rooman kansalaisia.⁶ Varhaisista kristityistä vain hyvin harva kuului eliittiin.⁷

Juutalaisia naisia omaisuutensa omistajina ja perheenpäänä valottavat muun muassa Juudean aitiomaasta löytyneet Babatha-arkiston dokumentit. Ne ajoittuvat vuosille 93–132 jKr. ja kertovat juutalaisen Babatha-nimisen naisen perheestä, muuttuvista elämäntilanteista ja omaisuudesta.⁸ Babatha on taloudellisesti hyvin toimeentuleva. Dokumenteissa kerrotaan hänen kahdesta avioliitostaan ja molempien aviomiesten kuolemasta. Niistä käy ilmi, että hän on saanut omaisuuttaan omistukseensa avioliittojensa ja isältään saamien lahjojen kautta. Laki- ja omaisuusasioihin liittyvissä dokumenteissa Babathalla on vaihtelevia miespuolisia holhoojia. Lisäksi Babatha-arkistossa on naisten toiminnasta dokumentteja, joissa miespuoliset holhoojat eivät esiinny lainkaan. Dokumenteista ei saa kuvaa, että miesholhoojat vaikuttaisivat holhoamiensa naisten päätöksiin. Onkin ehdotettu, että holhoojat olisivat olleet lähinnä maksettuja todistajia.⁹ Miesholhoojien vähäinen tai olematon mahdollisuus vaikuttaa holhoamiinsa nainiin käy ilmi myös muissa antiikin lähteissä, joissa naisia kuvataan perheenpäänä ja omaisuutensa omistajina.¹⁰ Erilaisista lähteistä on arvioitu, että varhaisen kristinuskon aikaan roomalaiset naiset omistivat kaikesta omaisuudesta noin kolmasosan.¹¹ Vaikka kaikki omaisuutta omistavat naiset eivät olleet perhekuntiansa päitä, näitä oli myös heidän joukossaan.

Myös Rooman valtakunnan aikaisen Egyptin väestöluettelot kertovat naisperheenpäiden

olemassaolosta. Vuosille 12–259 jKr. ajoittuvat väestöluettelot esittelevät yhteensä 300 egyptiläistä perhekuntaa, mikä tekee niistä kattavimmat perhekuntia koskevat lähteet perhekunnista antiikissa.¹² Näistä noin viidessäkymmenessä on naisperheenpää.¹³ Naisperheenpäiden perhekuntiin kuuluu niin lapsia,¹⁴ muita perheenjäseniä,¹⁵ orjia¹⁶ kuin vapautettuja orjia.¹⁷ On myös perhekuntia, joihin kuuluu kaikkia edellä mainittuja jäseniä,¹⁸ ja toisaalta niitä, joihin kuuluu vain nainen itse.¹⁹ Naisperheenpäiden perhekunnat vaihtelevat koostumukseltaan samalla tavalla kuin ne, joissa on miesperheenpää. Monet naisperheenpäävät ovat leskiä tai eronneita.²⁰ Väestöluetteloiden analyysi osoittaa myös, että uudelleen avioituminen tuli yhä harvinaisemmaksi yli 35-vuotiailla naisilla. Yli 45-vuotiaista naisista noin 40 % oli naimisissa.²¹ Jos samantyyppistä suhteellisen kattavaa tietoa olisi säilynyt muista Rooman valtakunnan osista, tulokset saattaisivat olla varsin samanlaisia. Antiikin lähteet osoittavat siis, etteivät kaikki naiset avioituneet uudestaan avioliittonsa päättymisen jälkeen, vaikka esimerkiksi roomalaisten lakien mukaan 20–50-vuotiaiden naisten olisi tullut olla naimisissa.²²

Myös naiset, joiden kodeissa varhaiset kristityt kokoontuivat, olivat todennäköisesti joko leskiä tai eronneita, jotka eivät olleet avioituneet uudelleen. Näin he olivat tulleet perhekuntiensa päiksi. Tämä ei ollut poikkeuksellista heidän aikanaan. On ehdotettu, etteivät naispuoliset lesket ja eronneet avioituneet uudelleen siksi, että he saivat näin mahdollisuuden tavanomaista suurempaan vapauteen ja auktoriteettiin.²³ Lisäksi joissain varhaiskristillisissä teksteissä naisten selibaatti ja askeesi näyttävät tekevän heistä maskuliinisia.²⁴ Näissä kertomuksissa naiset käyttäytyvät kuitenkin myös muuten kulttuurin odotusten vastaisesti. Esimerkiksi *Paavalin ja Teklan teoissa* kuvattu Tekla on menossa naimisiin, mutta Paavalin julistusta kuultuaan hän jättää vanhan elämänsä ja alkaa seurata Paavalia.²⁵ Naiset, joiden kodeissa varhaiset kristityt kokoontuivat, eivät kuitenkaan toimineet näin. He eivät jättäneet kotejaan tullaakseen vaeltaviksi opettajiksi, askeeteiksi tai marttyyreiksi. He eivät luopuneet asemastaan perhekuntiensa päinä. Mutta pysyivätkö he selibaatissa

pitääkseen itsellään itsensä määräysvallan ja auktoriteetin muihin nähden?

-
- 1 1. Kor. 7:13–16; 1. Piet. 3:1–2.
 - 2 Hodge (2010, 5–13) esittelee arkeologisia ja kirjallisia lähteitä perheenpään vaikutuksesta perhekunnan uskonnonharjoitukseen.
 - 3 Kristityt kokoontuvat Priscan ja Aquilan kodissa, ja heidät molemmat myös mainitaan kodissaan kokoontuvan seurakunnan yhteydessä (Room. 16:3–5; 1. Kor. 16:19).
 - 4 Käytän Apostolien tekojen ja Luukkaan evankeliumin kirjoittajasta vakiintunutta nimitystä Luukas.
 - 5 Osiek & MacDonald (2006, 155–157) esittelevät joitain näistä lähteistä.
 - 6 Stegemann ja Stegemann (1999, 53–95) käsittelevät varhaisen kristinuskon ajan roomalaisia yhteiskuntaluokkia yksityiskohtaisesti. Eliittiin voidaan katsoa kuuluneen keisarin ja hänen perheensä lisäksi senaattori- ja ritari- luokat sekä johtavia ja / tai hyvin varakkaita henkilöitä kaupungeissa ja provinseissa. Stegemannin ja Stegemannin (1999, 77) arvion mukaan eliittiin kuului noin 1–5 % Rooman valtakunnan asukkaista.
 - 7 Varhaisten kristittyjen sosioekonomista asemaa käsitellään useissa tutkimuksissa, ks. esim. Meeks 1983, 55–73; Stegemann & Stegemann 1999, 288–316; Theissen 2001, 71–75; Longenecker 2009, 36–59.
 - 8 Babatha-arkiston papyruksut on luetteloitu tunnisteilla P. Yadin 1–35. Oudshoorn (2007, 5–12) esittelee Babatha-arkistoa.
 - 9 Cotton 1997; Oudshoorn 2007, 365–366.
 - 10 Tämä käy ilmi eri puolilta Rooman valtakuntaa peräisin olevista lähteistä, joita esittelee ja kommentoi Evans Grubbs 2002, 23–43.
 - 11 Saller 2007, 97–98; Saavedra 2002, 306–307, 311.
 - 12 Bagnall & Frier (1994, 40–52) analysoivat väestöluetteloiden mahdollisia vääristymiä, mutta tulevat silti siihen lopputulokseen, että niiden tiedot ovat kokonaisuudessaan varsin luotettavia. Kattavuutta vahvistaa myös se, että noin puolet perhekunnista asuu suuremmissa kaupungeissa ja puolet pienemmissä kylissä (Bagnall & Frier 1994, 56–57). Ks. myös Saller 2007, 92.
 - 13 Perhekuntien listan ovat koonneet ja rekonstruoineet Bagnall & Frier 1994, 181–333.
 - 14 Esimerkiksi SB 14.11577; SB 24.16014.
 - 15 BGU 1.302; P. Brux. 1.4.
 - 16 P.Mil. 1.37; P. Berl. Leihg. 1.15.
 - 17 P.Oxy. 2.255.
 - 18 P.Tebt. 2.480; P.Mil.Vogl. 3.194a.
 - 19 BGU 11.2089; SPP 2, p. 31.
 - 20 Leskiä perheenpäinä esim. BGU 4.1069 recto; BGU 3.971.16–21; ZPE 98, 283–291, col. 2.42–60. Eronneita naisperheenpäitä esim. P.Mil.Vogl. 3.193b, 194a, 194b.
 - 21 Bagnall & Frier 1994, 113–115, 122.
 - 22 Evans Grubbs (2002, 83–91) esittää lakien englanninkieliset käännökset ja lyhyen kommentaarin niistä.
 - 23 Seim 1989, 125, 137 n. 2; Kraemer 2011, 148–149.
 - 24 Esim. Marjanen 2009; Stefaniw 2010; Kraemer 2011, 117–152, erit. 148–149.
 - 25 *Paavalin teot* 2.

NAISIA TALOUDELLISINA HYVÄNTEKIJÖINÄ

Naiset, joiden kodeissa varhaiset kristityt kokoontuivat, olivat kokoontumistilojen tarjoajina kristittyjen yhteisöjensä taloudellisia hyväntekijöitä.²⁶ He olivat siis yksi ilmentymä antiikissa kaikilla yhteiskunnan tasoilla vallitsevista taloudellisten hyväntekijöiden tai suosijoiden²⁷ ja hyväntekeväisyyden kohteiden verkostoista. Hyväntekijät tarjosivat yksilöille ja yhteisöille taloudellisia resursseja, joita vastaan he saivat niin aineellista kuin aineetontakin kunniaa.²⁸

Varsinkin eliittiin kuuluneista antiikin ajan naispuolisista taloudellisista hyväntekijöistä on säilynyt runsaasti lähteitä.²⁹ Yksi hyväntekijöistä on ensimmäisellä vuosisadalla jKr. Korintissa elänyt Junia Theodora, joka kuvataan perhekuntansa päänä. Hän tuki Vähässä-Aasiassa sijaitsevan Lyykian alueen kansalaisia taloudellisesti muun muassa osoittamalla heille vieraanvaraisuutta kodissaan. Vastineeksi Junia Theodora sai lyykialaisilta kunnioitusta esimerkiksi muistomerkein, joissa tiedot hänen hyväntekeväisyydestään ovat säilyneet.³⁰ Korinttilaisena ensimmäisellä vuosisadalla eläneenä naisena hän on sekä maantieteellisen sijaintinsa että elinaikansa perusteella selkeä vertailukohta naisille, joiden kodeissa seurakunnat kokoontuivat. Junia Theodora kuului kuitenkin eliittiin, eikä hänen sosioekonominen asemansa näin ollen vastaa varhaiskristittyjen naisten todellisuutta.³¹

Myös alempiin sosioekonomisiin luokkiin kuuluvista naisista taloudellisina hyväntekijöinä on säilynyt joitain antiikin lähteitä. Näihin kuuluvat esimerkiksi viittaukset roomalaisten yhdistysten ”äiteihin” (*matres*), joita mainitsevat piirtokirjoitukset ajoittuvat ajanlaskun alun ensimmäiselle kolmelle vuosisadalle. Niiden tutkiminen ryhmänä mahdollistaa äitien aktiviteettien rekonstruoimisen. Äiti (*mater*) oli joillekin yhdistyksen jäsenille annettu kunnianimitys, jonka saamiseen liittyi myös konkreettinen toiminta yhdistyksen hyväksi.³² Moniin äitejä nimittäneisiin yhdistyksiin kuului sekä naisia että miehiä.³³ Äitien nimien perusteella monet heistä olivat vapautettuja orjia tai vapautettujen orjien jälkeläisiä, eivätkä siis kuuluneet eliittiin.³⁴ Tästä

huolimatta jotkut heistä olivat hyvinkin varakkaita, mikä näkyy heidän lahjoituksissaan yhdistyksilleen. Äidit näyttävät olleen yhdistystensä varsinaisia jäseniä, eivät ulkopuolisia hyväntekijöitä, kuten eliittiin kuuluvat suosijat tyypillisesti olivat. Äidit olivat nousseet yhdistyksissään auktoriteettiasemaan aktiivisen jäsenyytensä ja taloudellisen hyväntekeväisyytensä ansiosta.³⁵ Vastapalveluksena taloudellisesta hyväntekeväisyydestä äidit saivat kunniaa yhdistyksiltään muun muassa siten, että heidän nimensä sijoitettiin yhdistysten jäsenluetteloiden alkupäähän. Tämä oli myös merkki heidän ylemmästä asemastaan jäsenistön hierarkiassa.³⁶

KOKOONTUMISTILOJEN TARJOAJAN AUKTORITEETTI MUIDEN MAHDOLLISTEN AUKTORITEETTIEN VALOSSA

Varhaiskristityille kokoontumistiloja tarjoavien naisten auktoriteettiasemaan vaikuttaa keskeisesti se, minkälaisina auktoriteetteina kokoontumistilojen tarjoajat ylipäänsä nähtiin. Maininnat naisten kodeissa kokoontuvista seurakunnista eivät painota kokoontumistiloja tarjoavien naisten mahdollista valta-asemaa. Vaikka heidän merkityksensä käy ilmi muun muassa siitä, että heidät ylipäänsä mainitaan nimeltä varhaiskristillisissä teksteissä, heitä ei suoraan kuvailla auktoriteetteina. Onkin olennaista tarkastella, olivatko kokoontumistilojen tarjoajat johtohahmoja varhaiskristillisissä yhteisöissä. Auktoriteetti voidaan määritellä monin tavoin, mutta yksi sen keskeisistä piirteistä on hyväksyntä, jonka auktoriteetin alaiset antavat auktoriteetille. Ilman tätä hyväksyntää kyse ei ole auktoriteetista, vaan esimerkiksi autoritäärisestä hallinnasta.³⁷ Keille varhaiset kristityt siis olivat valmiita antamaan auktoriteettiaseman? Keiden auktoriteetin he hyväksyivät ja millä perusteella?

Varhaisen kristinuskon auktoriteettirakenteiden tutkimuksessa on jakauduttu kahteen päälinjaan, joista ensimmäisen mukaan varhaisimmassa kristinuskossa ensisijaisia auktoriteetteja olivat vaeltavat opettajat, varhaisimpien joukossa Paavali ja Pietari. Tämä ilmiö nähdään sisäkkäisenä karismaattisen varhaiskristillisyyden kanssa, jossa sosiaaliset konventiot eivät juuri vaikuttaneet siihen, keistä tuli johtohahmoja varhaiskristillisissä yhteis-

söissä.³⁸ Toisen tulkintalinjan mukaan varhaisen kristinuskon auktoriteettirakenteet olivat vahvasti riippuvaisia siitä jokapäiväisestä ympäristöstä, jossa varhaiset kristityt tyypillisesti kokoontuivat. Koska kodit olivat tavallisimpia varhaisten kristittyjen kokoontumispaikkoja,³⁹ on luontevaa ajatella auktoriteettien muotoutuneen perhekunnan ja yhdistysten taloudellisten hyväntekijöiden mallin mukaisesti alusta lähtien. Kodeissa kokoontuvien seurakuntien johtohahmoja olivat siis kokoontumistilojen tarjoajat, jotka olivat perhekuntiansa päitä ja varhaiskristillisten yhteisöjensä taloudellisia hyväntekijöitä. Seurakuntiansa kokoontumisten mahdollistajina he ylittivät vaeltavien ja paikallisten opettajien arvovallan.⁴⁰ Yksi auktoriteetin lähde kokoontumistilojen tarjoajille oli se, että todennäköisesti monet kyseisessä kodissa kokoontuvasta seurakunnasta olivat kyseisen perhekunnan jäseniä, joten he olivat perheenpään auktoriteetin alaisia myös jokapäiväisessä elämässään.⁴¹

Todennäköisimmältä vaikuttaa, etteivät auktoriteettirakenteet kuitenkaan olleet yksioikoisesti samanlaisia kaikissa kodeissa kokoontuvissa seurakunnissa. Joissain varhaiskristillisissä kirjoituksissa kuvataan, kuinka kokoontumistilojen tarjoaja kieltäytyy vastaanottamasta kiertäviä opettajia.⁴² Paavalin kirjeet korinttilaisille kertovat puolestaan siitä, miten vaeltava opettaja itse kokee suhteensa yhden kaupungin kristittyihin ja ehkä erityisesti kokoontumistilojen tarjoajiin, jotka pystyvät määrittelemään, keitä ottavat vastaan. Ensimmäisessä korinttilaiskirjeessä Paavali kirjoittaa korinttilaisille tavalla, joka näyttää hänen mieltävän itsensä korinttilaisten auktoriteetiksi.⁴³ Toisessa korinttilaiskirjeessä Paavali kuitenkin kertoo siirtävänsä seuraavaa Korintin-matkaansa, koska hänen aiempi vierailunsa oli tuottanut korinttilaisille mielipahaa.⁴⁴ Paavali myös viittaa siihen, että korinttilaiset ovat ottaneet vastaan vaeltavia opettajia, joita Paavali itse ei hyväksy. Nämä opettajat ovat ilmeisesti ottaneet maksun opetuksestaan, kun taas Paavali ei ole Korintissa näin tehnyt. Toisin kuin Paavali on ajatellut, korinttilaiset ovat kuitenkin tulkinneet tämän olevan todiste siitä, että Paavali itse on väärä opettaja.⁴⁵ Paavalin, vaeltavan opettajan, auktoriteetti siis vaihtelee eri aikoina Korintin kristittyjen

keskuudessa. Lisäksi hänen auktoriteettinsa heikkeneminen liittyy toisten vaeltavien opettajien auktoriteetin vahvistumiseen.

Jo nämä muutamat esimerkit osoittavat, ettei varhaisessa kristinuskossa ollut auktoriteettirakenteita, jotka olisivat olleet sovellettavissa kaikkiin yhteisöihin. Yleisten linjojen lisäksi on siis tarpeen tarkastella erikseen yksittäisiä kodeissa kokoontuvia seurakuntia. Esimerkkinä tästä tarkastelen seuraavaksi kahta naista, joiden kodeissa varhaisten kristittyjen kuvataan kokoontuvan.

26 Elliott 2003, 188.

27 Kreikaksi προσάτις/προσάτης tai εὐεργέτης; latinaksi *patrona/patronus*.

28 Saller 1982,1; Osiek & Balch 1997, 50; Osiek & MacDonald 2006, 194–209.

29 Primäärilähteitä esittelevät esimerkiksi Osiek & MacDonald 2006, 199–210; Hemelrijk 2008 ja Cohick 2009, 291–301.

30 SEG 18.143. Kearsley (1999, 204–209) on koonnut kreikkankieliset tekstit ja niiden englanninkieliset käännökset. Ks. myös Kearsley 1999, 191–198.

31 Myös Osiek & MacDonald (2006, 199–210) kiinnittävät huomiota siihen, etteivät eliittiin kuuluvat naiset ole sosioekonomiselta statukseltaan suoraan verrattavissa varhaiskristittyihin naisiin.

32 Hemelrijk 2008. Yleisemmällä tasolla antiikin yhdistyksiä tutkii esimerkiksi Harland (2003). Säilyneet piirto- ja kirjoitukset ovat esimerkiksi yhdistysten jäsenlistoja, patsaita ja hautamuistomerkkejä. Niiden esittämät äidit ovat muun muassa yhdistyksissä, jotka ovat muodostuneet kotitalouden, etnisen alkuperän (CIL 3.870), palvontamenojen (CIL 14. 69; CIL 14.326) ja ammatin (CIL 9.5450) perusteella.

33 Hemelrijk 2008, 124–125.

34 Hemelrijk 2008, 120–121.

35 Hemelrijk 2008, 125–128, 137–139.

36 Hemelrijk 2008, 126–128.

37 Tyler 2006, 376–384; Morselli & Passini 2011, 294–297.

38 Ks. esim. Theissen 2004; Horrell 1997, 323–341.

39 Ap. t. 2:46; 5:42; 16:15; 16:32–34; 16:40; Room. 16:5; 1. Kor. 16:19; Kol. 4:15; Filem. 2. Ks. White 1996, 103–110; Osiek & Balch 1997, 32–35; Clarke 2000, 160–161; Elliott 2003, 177.

40 Clarke 2000, 11–77, 103–141, 150, 160–172, 252; Elliott 2003; Campbell 2004, 116–126.

41 Tämä näkyy muun muassa kohdissa, joissa perhekunta kastetaan perheenpään kanssa (Ap. t. 10:48; 16:15, 33; 1. Kor. 1:16). Ks. Campbell 2004, 117–118, 126.

42 Esim. 3. Joh. 10; *Didakhe* 11–13.

43 1. Kor. 1:10–16; 4:18–21; 5:1–5; 6:1–8.

44 2. Kor. 1:23–2:3.

45 2. Kor. 11:4–13; ks. myös 1. Kor. 9:1–18.

MARIA JA LYYDIA KOKOONTUMISTILOJEN TARJOAJINA

Luukas kertoo Apostolien teoissa kahdesta kristittyjen kokoontumistiloja tarjoavasta naisesta: Johanneksen äidistä Mariasta (Ap. t. 12:12) ja Lyydiasta (Ap. t. 16:14–15, 40). Marian ja Lyydian historiallisuus ei ole varmaa. Heitä ei mainita muissa varhaiskristillisissä teksteissä, ja Apostolien tekojen historiallinen luotettavuus on ylipäänsä kyseenalainen.⁴⁶ Marian yhteys Johannes Markukseen saattaa viitata siihen, että hän on historiallinen hahmo.⁴⁷ Lyydian osalta sen sijaan on huomattavaa, ettei Paavali mainitse häntä kirjeessään filippiiläisille viitattaessaan Filippissä viettämässään aikaan. Näiden naisten epähistoriallisuuteen viittaa myös se, että he esiintyvät hyvin samankaltaisissa apostolien vankilasta vapautumista kuvaavissa tarinoissa, joista toisen päähenkilö on Pietari, toisen Paavali. Apostolien teoissa yhtenä kertomatekniikkana on samankaltaisten tilanteiden kuvaaminen Pietarin ja Paavalin kohdalla, mikä heikentää osaltaan sen todennäköisyyttä, että kyse olisi todellisista historiallisista tapahtumista.⁴⁸ Marian ja Lyydian tarkastelulla ei siis voida tavoittaa sitä, miten juuri nämä kaksi naista todellisuudessa toimivat kristittyjen kokoontumistilojen tarjoajina, koska heitä ei välttämättä ollut todellisuudessa olemassa.

Varmaa on kuitenkin se, että sekä Maria että Lyydia ovat Luukkaan kuvauksia varhaiskristitystä naisesta. Luukkaan kuvausta voidaankin käyttää välineenä sen tarkastelemiseen, kuinka jotkut varhaiset kristityt mielsivät naisten kodeissa kokoontumisen. Luukas kertoo kristittyjen kokoontumisista Marian ja Lyydian kodeissa siten, ettei naisen kodissa kokoontumisessa näytä olevan mitään kyseenalaistettavaa tai selitettävää. Onkin mahdollista, että naisten kodeissa kokoontuminen oli jopa suhteellisen tavallista Apostolien tekojen kirjoitusajanaan. Luukkaan ei kuitenkaan olisi pakko kirjoittaa kokoontumisista naisten kodeissa. Miksi hän siis tekee niin?

Luukkaan motiivit Marian ja Lyydian esittämiseen ja hänen näkemyksensä heidän rooleistaan valaistuvat, kun tarkastellaan, miten Luukas ylipäänsä esittää naishahmoja. Evankeliumiinsa hän on lisän-

nyt naishahmoja, joita muissa Uuden testamentin evankeliumeissa ei ole.⁴⁹ Apostolien teoissa taas Luukas kirjoittaa useassa kohtaa naisten läsnäolosta tavalla, joka ei ole tyypillinen antiikin kirjoituksille.⁵⁰ Tämä näkyy muun muassa Lyydian kuvauksessa, joka on yksi Luukkaan antama esimerkki siitä, kuinka kristityksi käännytään perhekunnittain perheenpään kautta. Tämä malli noudattaa Luukkaalle tärkeitä ympäröivän kulttuurin konventioita, mutta muissa hänen kuvaamissaan kristinuskoon kääntyvissä perhekunnissa on miesperheenpää.⁵¹ Kun Luukas lisää naisia kertomuksiin kristinuskon alkuvaiheista, hän haluaa selventää, että naiset todella olivat paikalla kristinuskon varhaisvaiheissa.

Koska Luukas käyttää kertomuksessaan tietoisesti naishahmoja, jotkut tutkijat ovat nähneet hänet varhaiskristillisten naisten ja näiden näkyvien roolien kannattajana.⁵² Toiset ovat puolestaan lukeneet Luukasta kriittisemmin. On esimerkiksi esitetty, että vaikka naiset esiintyvät Luukkaan evankeliumissa useammin kuin muissa Uuden testamentin evankeliumeissa, Luukas rajoittaa naisten tehtäviä muihin evankeliumeihin verrattuna.⁵³ Samalla kun hän painottaa joidenkin naisten varakkuutta ja merkittävyyttä, hän antaa ymmärtää, etteivät nämä naiset olleet evankeliumin julistajia tai varhaiskristillisten yhteisöjen johtohahmoja. Sen sijaan Luukas esittää naiset miespuolisten evankeliumin julistajien taloudellisina hyväntekijöinä.⁵⁴ Luukkaan kertomuksessa naiset näyttävätkin keskeisinä taloudellisen tuenantajina, jotka kuitenkin pysyvät samaan aikaan hiljaa, kuten on sopivaa. Luukas myös painottaa sitä, että uskovilla naisilla on ympäröivän yhteiskunnan arvostusten mukaiset roolit perheissään ja yhteisöissään.⁵⁵ Luukkaan kuvaukset naisista eivät ole umpimähkäisiä, vaan sukupuoli on olennainen kategoria Luukkaan tavassa esittää kristinuskon varhaisvaiheita. Naishahmot on huolella sidottu kertomukseen sopiviin paikkoihin. Miten Luukas siis sitoo Marian ja Lyydian hahmot kertomukseensa kristinuskon varhaisvaiheista?

Jerusalemilainen Maria, Johannes Markuksen äiti, esiintyy kertomuksessa Pietarin vankilasta vapautumisesta (Ap. t. 12:3–17). Pietari nukkuu yöllä vankilassa, kun enkeli ilmestyy hänelle, vapauttaa hänet ja johdattaa hänet kaupungin muurien sisään.

Ymmärrettyään vapautuneensa Pietari suuntaa välittömästi Marian kotiin, jonne monet uskovat ovat kokoontuneet rukoilemaan (Ap. t. 12:12). Pietari pyytää näitä kertomaan vankilasta vapautumisestaan Jaakobille ja ”veljille”, minkä jälkeen hän poistuu (Ap. t. 12:17). Luukas kuvaa Marian siis juutalaisena naisena, joka ei enää ole naimisissa. Häntä ei esitellä kenenkään vaimona, vaan Johanneksen äitinä, jonka koti kuvataan hänen kotinaan. Marian perhekuuntaan kuuluu Marian lisäksi ainakin hänen orjattarensa Rode (Ap. t. 12:13). Lisäksi hänen kotinsa on niin suuri, että kristityt mahtuvat kokoontumaan siellä.

Apostolien teoissa ei kerrota tarkemmin, keitä Marian kodissa on Pietarin saapuessa sinne. Sen sijaan tiedetään, että Jaakob ja ”veljet” eivät ole siellä (Ap. t. 12:17). Onkin ehdotettu, että kyseessä olisi naisten kokoontuminen, koska tapaaminen on öiseen aikaan ja molemmat nimetyt paikallaolijat, Maria ja Rode, ovat naisia.⁵⁶ Tämä ei kuitenkaan näytä todennäköiseltä vaihtoehdolta, koska Luukas viittaa paikalla olijoiden ryhmään jatkuvasti maskuliinimuotoisilla sanoilla.⁵⁷ Vaikka antiikin kirjoittajat viittaavat tyypillisesti maskuliinimuodoilla ihmisryhmiin, joihin kuuluu sekä naisia että miehiä,⁵⁸ pelkästään naisista koostuviin ryhmiin ei ole tapana viitata maskuliinimuotoisilla sanoilla.⁵⁹ Paikalla on siis kristittyjen ryhmä, johon kuuluu sekä miehiä että naisia, mutta jotkut keskeiset jerusalemilaiset kristityt puuttuvat joukosta.

Maininta Marian kodista on ensimmäinen kerta, kun jerusalemilaiseen kristittyjen kokoontumistilojen tarjoajaan viitataan Apostolien teoissa nimeltä. Tätä ennenkin Luukas on maininnut vain harvoin jerusalemilaisia koteja, joissa kristityt kokoontuvat.⁶⁰ Marian kodista on kuitenkin tullut ilmeisesti tyypillinen kristittyjen kokoontumispaikka. Tämä tulee erityisen selväksi, kun Pietari suuntaa suoraan Marian kotiin vapauduttuaan yllättäen keskellä yötä vankilasta. Pietari tietää löytävänsä sieltä muita uskovia.

Kristityt ovat siis alkaneet kokoontua Jerusalemissa Marian kotona, mutta hänen auktoriteettinsa omassa kodissaan kokoontuvassa seurakunnassa ei ole itsestäänselvyys. Kysymystä Marian auktoriteetista voi lähestyä tarkastelemalla Mariaa perheen-

päänä, kristittyjen kokoontumistilojen tarjoajana ja suhteessa muihin mahdollisiin auktoriteetteihin. Koska Maria on perhekuntansa pää, voi olettaa, että hän on auktoriteetti kodissaan tapahtuvassa uskonnon harjoittamisessa varsinkin, kun yhteisön jäseniin kuuluu myös perhekuuntaan kuuluvia henkilöitä, kuten orjatar Rode. Tätä auktoriteettia voisi vahvistaa myös Marian rooli taloudellisena tukija-

-
- 46 White (1995) kyseenalaistaa yksityiskohtaisesti erityisesti Lyydiaan liittyvien tapahtumien kuvauksen historiallisuuden. Marguerat (2002, 1–25) käsittelee yleisellä tasolla Luukkaan motiiveja Apostolien tekojen kirjoittamisessa.
- 47 Ap. t. 12:25; 13:4–5; 15:37–39. Myös kohtien Filem. 24, Kol. 4:10 ja 2. Tim. 4:11 on tulkittu viittaavan Johannes Markukseen.
- 48 Paralleelisuus näkyy muun muassa siinä, että Pietari on Apostolien tekojen päähenkilö luvuissa 1–12, Paavali luvuissa 13–28. Yksittäisiin paralleleihin kuuluvat esimerkiksi ramman parantaminen (Ap. t. 3:1–10 / 14:8–10) ja kuolleen herättäminen (Ap. t. 9:36–41 / 20:7–12). Ks. myös Talbert 1975, 23–26.
- 49 Esim. Luuk. 4:25–27; 7:1–17; 15:1–10. D’Angelo 1999, 171–195; Seim 2004, 3.
- 50 Esim. Ap. t. 5:14; 8:3, 12; 9:2. D’Angelo (1990, 445–446) esittää täydellisen listan miesten vastinpareiksi lisätystä naisista Apostolien teoissa.
- 51 Ks. White 1995, 254–255, 257–259. Muut Apostolien tekojen perheenpäät, joiden perhekunnat kääntyvät heidän kanssaan, ovat Cornelius (Ap. t. 10:1–48), vanginvartija (Ap. t. 16:30–34) ja Crispus (Ap. t. 18:8).
- 52 Esim. Swidler 2007, 49–50.
- 53 D’Angelo 1999, 187.
- 54 Esim. Luuk. 8:1–3. Ks. Schüssler Fiorenza 1983, 49, 161, 167; D’Angelo 1999, 185.
- 55 D’Angelo 1999, 187–190.
- 56 Witherington 1990, 214.
- 57 Ap. t. 12:12: συνηθροισμένοι, προσευχόμενοι; 12:15: οἱ; 12:16: ἀνοίξαντες; 12:17: αὐτοῖς.
- 58 Saller 1999, 185; Evans Grubbs 2002, 16–17.
- 59 Luukas käyttää myös muualla naisryhmistä puhuessaan feminiinimuotoisia sanoja, kuten on tietenkin odotettua. Ks. esim. Luuk. 8:3; 24:10.
- 60 Luukkaan kaksoisteoksessa ensimmäinen maininta uskoviin kokoontumispaikasta Jerusalemissa temppelein lisäksi on kohdassa Luuk. 22:11–13, jossa opetuslapset valmistavat pääsiäisaterian muutoin määrittelemättömän talon yläkerran huoneessa. Vain talon isäntä mainitaan. Seuraava maininta kokoontumispaikasta on Jakeissa Ap. t. 1:13, jossa mainitaan talon yläkerta, josta oli tullut uskoviin kokoontumis- tai asuinpaikka. Kohdassa Ap. t. 2:1–2 mainitaan talo, jossa uskovat ovat, kun he täyttyvät Pyhällä Hengellä. Jakeissa 2:46 ja 5:42 uskoviin kuvataan kokoontuvan kodeissa Jerusalemissa.

na. Marian perhekuntaan kuuluvien voisi olettaa pitävän hänen auktoriteettiaan oikeutettuna, koska hän on heidän perhekuntansa pää, ja sosiaalisten konventioiden mukaisesti perhekunnan pää oli perhekunnan johtava henkilö myös silloin, kun hän oli nainen.⁶¹

Kuitenkaan tapahtumien kuvaus ei vahvista kuvaa Mariasta auktoriteettina. Jakeiden Ap. t. 12:1–19 tapahtumat vahvistavat ja selittävät Pietarin asemaa apostolina, jonka tehtävänä on julistaa evankeliumia myös Jerusalemin ulkopuolella. Myös paikallisia auktoriteetteja on mainittu kertomuksessa. Pietari pyytää uskovia kertomaan vankilasta vapautumisestaan veljille ja Jaakobille (Ap. t. 12:17), joka Apostolien teoissa kuvataan paikallisena johtohahmona Jerusalemissa.⁶² Näyttää siis siltä, että Maria on kokoontumistilan tarjoaja, mutta ei auktoriteetti Jerusalemissa kokoontuville kristityille. Osittain tämä näyttää johtuvan siitä, että paikkakunnalla olevat muut auktoriteetit, muun muassa Pietari ja Jaakob, ovat olleet läheisiä Jeesukselle tämän maanpäällisen elämän aikana. Näin ollen Marian asema kokoontumistilojen tarjoajana ei riitä siihen, että hänellä voisi olla valta-asema omissa kristittyjen yhteisössään.

Toinen Apostolien teoissa kuvattu nainen, joka tarjoaa kristityille kokoontumistilat kodissaan, on Lyydia. Hän esiintyy Apostolien tekojen kohdassa, jossa kerrotaan Paavalin ja Silaksen saapumisesta Makedoniaan (Ap. t. 16:6–40). Paavali on lähtenyt saamansa näyn perusteella Makedoniaan julistamaan evankeliumia. Makedoniassa Paavali ja Silas saapuvat Filippiin, jossa he löytävät Lyydian rukouspaikalta. Paavali kastaa Lyydian ja tämän perhekunnan, minkä jälkeen tämä pyytää Paavalia ja Silasta tulemaan kotiinsa vieraikseen (Ap. t. 16:13–15). Paavalin ja Silaksen ollessa edelleen Filippiissä heidät vangitaan. Vankeus keskeytyy öiseen maanjäristykseen, joka tarjoaa Paavalille ja Silakselle mahdollisuuden paeta. He eivät kuitenkaan tee niin, minkä seurauksena vanginvartija alkaa uskoa Jeesukseen, ja hänet kastetaan perhekuntineen. Seuraavana aamuna Paavali ja Silas vapautetaan vankilasta. Tämän jälkeen he käyvät vielä Lyydian kotona ”rohkaisemassa veljiä” ja lähtevät sitten Filippiästä (Ap. t. 16:40).

Lyydia asuu Filippiissä, mutta hän on kotoisin Tyatirasta, Vähän-Aasian Lydian alueelta. Luukas kuvaa Lyydian ei-juutalaisena juutalaiseen Jumalaan uskovana, jumalaapelkäävänä (σεβομένη τὸν Θεόν, Ap. t. 16:14).⁶³ Paavali ja Silas löytävät Lyydian rukouspaikalta, josta käytetty nimitys προσευχή viittaa nimenomaan juutalaiseen rukouspaikkaan. Luukas käyttää tätä sanaa kuitenkin vain Filippiin juutalaisten rukouspaikasta kirjoittaessaan.⁶⁴ Muiden kaupunkien kohdalla hän käyttää nimitystä synagoga (συναγωγή) kertoessaan, kuinka apostolit uusille paikkakunnille saapuessaan menevät ensin juutalaisten kokoontumispaikkoihin opettamaan.⁶⁵ Erilaiset nimitykset juutalaisten kokoontumispaikoista heijastavat todennäköisesti näiden laajaa kirjoa erityisesti diasporassa.⁶⁶

Lyydian kodista ja perhekunnasta kirjoitetaan juuri hänen kotinaan ja perhekuntanaan (Ap. t. 16:15). Näin ollen Lyydia on tarkoituskin kuvata naisena, joka ei ole (ainakaan enää) naimisissa, vaan joka on itse perhekuntansa pää. Lyydian perhekunnan kokoa ei tiedetä, mutta siihen kuuluu myös muita henkilöitä hänen lisäkseen, koska Paavali kastaa hänet perhekuntineen. Lyydian elanto tulee purppuravärin kaupasta, mutta tämä ei vielä riitä kertomaan Lyydian varallisuuden tasosta. Samalla sanalla viitattiin usean erilaatuisen purppuravärin kauppaan, eikä Lyydian työstä anneta tarkempaa kuvausta.⁶⁷ Lyydian nimi saattaa viitata syntyperään orjana, koska orjat nimettiin tavallisesti heidän kotialueensa mukaan. Nimi myös esiintyy orjan nimenä antiikin lähteissä.⁶⁸ Jos Luukkaan tarkoitus on kuvata Lyydia suhteellisen varakkaana vapautettuna orjana, joka työskentelee elantonsa eteen, hänen kuvauksensa sopii hyvin yhteen sen kanssa, mitä antiikin ajan vapautetuista orjista tiedetään. Rooman valtakunnan itäisissä osissa purppurakauppa oli yleistä, ja kaupankäynnissä oli mukana myös vapautettuja orjia ja naisia.⁶⁹ Jotkut vapautetuista orjista olivat varakkaita ja myös perhekuntiansa päitä, niin naiset kuin miehetkin.⁷⁰ Toisaalta antiikista tiedetään myös Lyydia-nimisiä vapaana syntyneitä naisia.⁷¹ Näin ollen Lyydian nimi ei anna varmaa pohjaa hänen sosiaalisen taustansa määrittämiseen. Joka tapauksessa on selvää, ettei Lyydia kuulu eliittiin, koska hän elättää itsensä omalla työllään.⁷²

Luukkaan kuvauksessa Lyydialla on auktoriteettia kodissaan kokoontuvassa kristittyjen yhteisössä perhekuntansa päänä ja kokoontumistilojen tarjoajana. Hänen perhekuntansa muodostaa osan hänen kodissaan kokoontuvasta seurakunnasta, joten hän on joidenkin seurakunnan jäsenten auktoriteetti myös jokapäiväisessä elämässä. Ennen Lyydian kääntymistä Filippissä ei ole kristittyjen yhteisöä eikä siten myöskään paikallisia auktoriteetteja. Hänen siteensä vaeltaviin opettajiin, Paavaliin ja Silakseen, on luonnollisesti vahva, mutta nämä eivät jää pysyvästi Filippiin. Toisin kuin Jerusalemissa, Filippissä ei siis näytä asuvan muita auktoriteetteja, jotka henkilökohtaisten ominaisuuksiensa vuoksi olisivat kristittyjen yhteisössä itseoikeutetusti ylimpiä auktoriteetteja.

Luukkaan naiskuvausten mukaisesti Maria ja Lyidia osoittavat vieraanvaraisuutta apostoleille ja muille uskoville ja ovat näin heidän hyväntekijöitään. On myös esitetty, että Apostolien tekojen vankilastavapautumiskertomusten funktio on kulttitoiminnan vahvistaminen tai aloittaminen.⁷³ Onkin mielenkiintoista, että Luukas on valinnut juuri kahden naisen kodit keskeisiksi paikoiksi, joissa kultin vahvistaminen Jerusalemissa ja kultin aloittaminen Makedoniassa tapahtuvat.⁷⁴ Kuitenkin Marian ja Lyydian tehtävät näissä kertomuksissa ovat hyvin rajoittuneet. Lyidia kutsuu Paavalin ja Silaksen kotiinsa, mutta tämän lisäksi Lyidia ja Maria eivät saa aktiivisia rooleja. Kun Pietari suuntaa Marian kotiin ja Paavali ja Silas Lyydian kotiin vankilastavapautumisen jälkeen, Maria ja Lyidia voisivat yhtä hyvin olla olematta paikalla. Heidän kotinsa ovat hetken aikaa tapahtumien keskipisteessä, eivät he itse.

On myös huomionarvoista, ettei Luukas kuvaa kohtausta, jossa Paavali ja Silas aterioivat Lyydian kodissa, vaikka hän kertoo heidän olleen Lyydian vieraita. Sen sijaan Luukas kirjoittaa Paavalin ja Silaksen aterialta vanginvartijan kodissa Filippissä (Ap. t. 16:34). Kun otetaan huomioon se, kuinka tärkeää yhteiset ateriat olivat varhaiskristityillä,⁷⁵ ei ole merkityksetöntä, ettei Luukas kuvaa ateriointia Lyydian kodissa. Näinkin hän vaikuttaa asettavan Lyydian oikealle paikalleen taloudellisena hyväntekijänä, joka ei toimi naiselle sopimattomalla tavalla, vaan pysyy jopa kaukaisena. On todennäköistä, että

Luukas näkee Marian roolin samanlaisena hiljaisen taloudellisen hyväntekijän roolina, vaikka lyhyt viittaus Mariaan ei mahdollista tämän tulkinnan tekemistä pelkän Mariaan liittyvän tekstikohdan perusteella.

Luukkaan tapa kuvata naisia on yhteydessä myös Luukkaan kaksoisteoksen yleiseen merkitykseen. Luukkaan kaksoisteos on kirjoitettu herättämään lukijoissaan kysymyksen: ”Mitä meidän tulee tehdä?” Tämä kysymys toistuu jaksossa Luuk. 3:10–14, jossa sen kysyjät saavat Johannes Kastajalta vastauksen.⁷⁶ Vaikka tämä on ainoa perikooppi, joka eksplikoi kysymyksen ja vastaukset siihen, koko kaksoisteos on täynnä kohtauksia, joissa ihmiset käyttäytyvät esimerkillisesti omissa yhteisöissään. Luukkaan tarkoitusta kuvata esimerkillisiä uskovia käsittelee myös Kari Syreeni. Hänen mukaansa Luukkaan kertomusten tarkoituksena on tarjota oikeita toimintatapoja kaksoisteoksen lukijoille.⁷⁷

61 Campbell 2004, 117–118, 126.

62 Ap. t. 15:13, 21:18. Ks. myös Gal. 1:19; 2:9, 12.

63 On myös ehdotettu, että jumalaapelkäävien ryhmä olisi ollut Luukkaan oma keksintö (ks. White 1995, 255–256 n. 63). Jumalaapelkäävien historiallisella olemassaololla ei kuitenkaan ole merkitystä tämän artikkelin kannalta, koska joka tapauksessa on selvää, että Luukas kuvaa Lyydian ei-juutalaisena juutalaisten Jumalaan uskovana.

64 Muulloin προσευχή tarkoittaa sekä Luukkaalla (Luuk. 6:12; Ap. t. 1:14; 6:4; 10:31; 12:5) että muilla Uuden testamentin kirjoittajilla (Room. 12:12; 1. Kor. 7:5; Fil. 4:6; Kol. 4:2; Jaak. 5:17) rukousta.

65 Ap. t. 13:14; 14:1; 17:10; 18:19; 19:8.

66 Myös piirtokirjoituksissa ja esimerkiksi Filonilla (*Legatio ad Gaium* 23:156) sana προσευχή tarkoittaa rukouspaikkaa. Ks. White 1995, 247.

67 Ascough 2009, 76–77.

68 Horsley 1982, 27; Meeks 1983, 203 n. 93.

69 Schüssler Fiorenza 1983, 178; Ascough 2009, 76–81.

70 Saller 2001, 108–109.

71 Ascough 2009, 76.

72 Eliittiin kuuluvat naiset saattoivat sen sijaan osallistua kaupankäyntiin epäsuorasti esimerkiksi orjiensa kautta, ks. Gardner 1999, 15, 25.

73 Weaver 2004, 281–284.

74 Apostolien teoissa on myös kolmas kuvaus vankilasta vapautumisesta (Ap. t. 5:17–21), jossa apostolit menevät temppeleihin vankilasta vapauduttuaan.

75 Esim. Ap. t. 2:46; 20:7. Ks. myös Smith 2003.

76 D’Angelo 1990, 448.

77 Syreeni 1991, 36–57.

Kun Luukas tietoisesti pitää naiset mukana kertomuksessaan, hän varmistaa, että myös naislukijat ja -kuulijat saavat tarkoituksenmukaisia ja soveliaita roolimalleja, joiden esimerkin mukaan toimia.⁷⁸ Marian ja Lyydia kautta Luukas haluaa siis antaa toimintaesimerkkejä ainakin kohtuullisen varakkaille naisille, jotka myös Luukkaan kirjoitusaikana ensimmäisen vuosisadan loppupuolella saattoivat tarjota kristityille kokoontumistiloja. On myös huomattavaa, että Maria edustaa juutalaista, Jerusalemissa asuvaa kristittyä, kun taas Lyydia on ei-juutalainen Makedoniassa asuva kristitty. Näin ollen he tarjoavat mahdollisia roolimalleja laajalle joukolle naisia uskonnollisesta ja etnisestä taustasta riippumatta.

Tekstikohdat, joissa Maria ja Lyydia mainitaan, saattavat kuitenkin myös heijastaa varhaisten kristittyjen keskuudessa vallitsevia erimielisyyksiä siitä, kuinka varakkaiden naisten tuli toimia kristittyinä.⁷⁹ Olivatko jotkut varakkaat naiset sekaantuneet yhteisönsä toimintaan tavalla, jota Luukas ei hyväksynyt? Johtuiko tämä antiikin suosijajärjestelmästä ja -verkostoista, joiden mukaan yhteisön hyväksi käytetyt resurssit takaisivat auktoriteetti- aseman tässä yhteisössä? Ehkä Luukas käyttää Maria ja Lyydian esimerkkiä ilmaistakseen varakkaille naisille heidän taloudellisen tukensa tärkeyden, mutta samaan aikaan muistuttaakseen, ettei heidän tulisi odottaa saavansa auktoriteettia yhteisössään taloudellista tukea vastaan. Onkin tärkeää huomata, että Luukkaan kuvaus Mariasta ja Lyydiasta ei tarkoita sitä, että kokoontumistiloja tarjoavat naiset olisivat oikeasti olleet hiljaisia hyväntekijöitä, vaan että Luukas toivoi heidän olevan sellaisia.

JOHTOPÄÄTÖKSET

Seurakunnille kokoontumistiloja tarjoavien naisten auktoriteettiasema riippui useasta eri tekijästä. Ensinnäkin nämä naiset olivat perhekuntiansa päitä, kun perhekunnalla ei ollut miesperheenpäätä. Toiseksi nämä naiset olivat oman kristityn yhteisönsä taloudellisia hyväntekijöitä, kun käytettävissä ei ilmeisesti ollut sopivia miespuolisia taloudellisia hyväntekijöitä. Lisäksi näillä naisilla oli auktoriteettia omissa yhteisöissään sen mukaisesti, miten se määrittäytyi suhteessa vaeltaviin opettajiin ja muihin

mahdollisiin paikallisiin auktoriteetteihin. Näiden reunaehtojen ja sopivien suhdeverkostojen toteutuessa naiset, joiden kodeissa kristityt kokoontuivat, saattoivat olla jopa ylimpiä auktoriteetteja seurakunnissaan.

Roomalaiset naiset, jotka saivat yhdistyksissään kunnianimen ”äiti”,⁸⁰ tarjoavat useita vertailukohtia kotinsa kristilliselle yhteisölle avanneille naisille. He näyttävät, että taloudelliset hyväntekijät saattoivat olla myös suhteellisen samassa sosioekonomisessa asemassa kuin ne, joiden taloudellisia hyväntekijöitä he olivat. Toisaalta hyväntekijöillä kuitenkin oli taloudellisia resursseja enemmän kuin muilla yhteisön jäsenillä. Sekä äidit että naiset, joiden kodeissa seurakunnat kokoontuivat, toimivat ryhmissä, joissa oli naisia ja miehiä. Varsinaisina jäsenenä heillä oli sananvaltaa yhteisönsä jokapäiväisessä elämässä toisin kuin eliittiin kuuluvilla taloudellisilla hyväntekijöillä – nämä kun olivat sosiaalisesti etäisiä yhdistyksistä, joiden suosijoita he olivat. Äidit saivat kunnioitusta yhdistystensä sisällä toimintansa ja hyväntekeväisyytensä ansiosta. Todennäköisesti naiset, joiden kodeissa seurakunnat kokoontuivat, olivat samankaltaisesti kunnioitettuja hyväntekijöitä seurakunnissaan.

Naisten mahdollinen auktoriteetti ei kuitenkaan ollut merkki sukupuolten välisestä tasa-arvosta, vaan sosioekonomisesta epätasa-arvosta, joka tuli ilmi muun muassa taloudellisessa hyväntekeväisyydessä ja jonka vastalahjaksi odotettiin kunnioitusta eri muodoissa. Antiikista on runsaasti lähteitä siitä, että naiset saattoivat varakkuudellaan voittaa sukupuolensa asettamat esteet. Tämä näkyy eikristittyjen naisperheenpäiden ja naissuosijoiden sekä kristityille kokoontumistiloja tarjoavien naisten kohdalla. Näillä naisilla oli siis perheenpäinä ja taloudellisina hyväntekijöinä auktoriteettia, jota ei ehkä ole aina tunnustettu siksi, että perheenpään ja suosijan auktoriteetin on ajateltu kuuluneen ennen kaikkea miehille.

Kotitalouden ja suosijajärjestelmän tarjoamat auktoriteettimallit olivat luonteeltaan patriarkaalisia. Kristityille kokoontumistiloja tarjoavat naiset toimivat patriarkaalisten valtarakenteiden sisällä, patriarkaalisen perheenpään ihanteen mallin ja patriarkaalisen suosijajärjestelmän mukaisesti. Heidän

suhteellinen varakkuutensa tarjosi heille mahdollisuuden käyttää valtaa yhteiskuntansa konventioiden mukaisesti. Omalla toiminnallaan kokoon-
tumistiloja tarjoavat naiset paradoksaalisesti siis osaltaan vahvistivat patriarkaalisia valtarakennel-
mia. Kuitenkin nämä samat patriarkaaliset valtara-
kenteet olisivat antaneet olettaa, etteivät naiset edes
olisi olleet kristittyjen kokoontumistilojen tarjoajia.
Mutta tarkoittiko miesten ehdoilla auktoriteettiase-
man saavuttaminen sitä, ettei naisilla ollut todellista
auktoiteettia? Ei tietenkään.

KIRJALLISUUS

- ASCOUGH, RICHARD S.
2009 *Lydia: Paul's Cosmopolitan Hostess*. Collegeville, MN:
Liturgical Press.
- BAGNALL, ROGER S. & FRIER, BRUCE W.
1994 *The Demography of Roman Egypt*. Cambridge: Cam-
bridge University Press.
- CAMPBELL, R. ALASTAIR
2004 *The Elders: Seniority within Earliest Christianity*. Lon-
too: T&T Clark.
- CLARKE, ANDREW D.
2000 *Serve the Community of the Church: Christians as Lea-
ders and Ministers*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- COHICK, LYNN H.
2009 *Women in the World of the Earliest Christians: Illumi-
nating Ancient Ways of Life*. Grand Rapids, MI: Baker.
- COTTON, HANNAH M.
1997 "The Guardian (ΕΠΙΤΡΟΠΙΟΣ) of a Woman in the
Documents from the Judaean Desert". *Zeitschrift für
Papyrologie und Epigraphik* 118, 267–273.
- D'ANGELO, MARY ROSE
1990 "Women in Luke-Acts: A Redactional View". *Journal
of Biblical Literature* 109, 441–461.
1999 "(Re)Presentations of Women in the Gospel of Mat-
thew and Luke-Acts". *Women & Christian Origins*.
Ed. R.S. Kraemer & M.R. D'Angelo. Oxford: Oxford
University Press, 171–195.
- ELLIOTT, JOHN H.
2003 "The Jesus Movement Was Not Egalitarian but Fami-
ly-Oriented". *Biblical Interpretation* 11, 173–210.
- EVANS GRUBBS, JUDITH
2002 *Women and the Law in the Roman Empire: A Source-
book on Marriage, Divorce and Widowhood*. Lontoo:
Routledge.
- HARLAND, PHILIP A.
2003 *Associations, Synagogues, and Congregations: Clai-
ming a Place in Ancient Mediterranean Society*. Min-
neapolis, MI: Fortress.
- HEMELRIJK, EMILY A.
2008 "Patronesses and 'Mothers' of Roman *Collegia*". *Clas-
sical Antiquity* 27, 115–162.
- HODGE, CAROLINE J.
2010 "Married to an Unbeliever: Households, Hierarchies,
and Holiness in 1 Corinthians 7:12–16". *Harvard
Theological Review* 103, 1–25.

78 D'Angelo 1990, 447–448.

79 Esim. 1. Tim. 2:9–15.

80 Hemelrijk 2008.

- HORRELL, DAVID G.
1997 "Leadership Patterns and the Development of Ideology in Early Christianity". *Sociology of Religion* 58, 323–341.
- HORSLEY, G.H.R.
1982 *New Documents Illustrating Early Christianity 2: A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1977*. North Ryde, New South Wales: Macquarie University.
- KEARSLEY, R.A.
1999 "Women in Public Life in the Roman East: Iunia Theodora, Claudia Metrodora and Phoebe, Benefactress of Paul". *Tyndale Bulletin* 50, 189–211.
- KRAEMER, ROSS SHEPARD
2011 *Unreliable Witnesses: Religion, Gender, and History in the Greco-Roman Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press.
- LONGENECKER, BRUCE W.
2009 "Socio-Economic Profiling of the First Urban Christians". *After the First Urban Christians: The Social-Scientific Study of Pauline Christianity Twenty-Five Years Later*. Ed. T. D. Still & D. G. Horrell. London: T&T Clark, 36–59.
- MARGUERAT, DANIEL
2002 *The First Christian Historian: Writing the 'Acts of the Apostles'*. Society for New Testament Studies Monograph Series 121. Cambridge: Cambridge University Press.
- MARJANEN, ANTTI
2009 "Male Women Martyrs: The Function of Gender-Transformation Language in Early Christian Martyrdom Accounts". *Metamorphoses: Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity*. Ed. Turid Karlsen Seim & Jorunn Økland. Berlin: Walter de Gruyter, 231–247.
- MEEKS, WAYNE A.
1983 *The First Urban Christians*. Lontoo: Yale University Press.
- MORSELLI, DAVIDE & PASSINI, STEFANO
2011 "New Perspectives on the Study of the Authority Relationship: Integrating Individual and Societal Level Research". *Journal for the Theory of Social Behaviour* 41, 291–307.
- OSIEK, CAROLYN & BALCH, DAVID L.
1997 *Families in the New Testament World: Households and House Churches*. Louisville, KY: Westminster John Knox.
- OSIEK, CAROLYN & MACDONALD, MARGARET Y.
2006 *A Woman's Place: House Churches in Earliest Christianity*. Minneapolis, MN: Fortress.
- OUDSHOORN, JACOBINE G.
2007 *The Relationship between Roman and Local Law in the Babatha and Salome Komaise Archives: General Analysis and Three Case Studies on Law of Succession, Guardianship and Marriage*. Studies on the Texts of the Desert of Judah 69. Leiden: Brill.
- SAAVEDRA, TINA
2002 "Women as Property-Owners in Roman Spain and Roman Egypt: Some points of Comparison". *Le Rôle et le statut de la femme en Égypte hellénistique, romaine et byzantine: Actes du colloque international, Bruxelles, Leuven 27–29, novembre 1997*. Ed. H. Mel-aerts & L. Mooren. Pariisi: Peeters, 297–312.
- SALLER, RICHARD P.
1982 *Personal Patronage under the Early Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
1999 "The Economic Opportunities for Women in the Roman Empire". *Female Networks and the Public Sphere in Roman Society*. Ed. P. Setälä & L. Savunen. Acta Instituti Romani Finlandiae 22. Rooma: Institutum Romanum Finlandiae, vii–xiv.
2001 "The Family and Society". *Epigraphic Evidence: Ancient History from Inscriptions*. Ed. J. Bodel. Lontoo: Routledge, 95–117.
2007 "Household and Gender". *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*. Ed. W. Scheidel, I. Morris & R. Saller. Cambridge: Cambridge University Press, 87–112.
- SCHÜSSLER FIORENZA, ELISABETH
1983 *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. Lontoo: SCM.
- SEIM, TURID KARLSEN
1989 "Ascetic Autonomy? New Perspectives on Single Women in the Early Church". *Studia Theologica: Nordic Journal of Theology* 43:1, 125–140.
- SMITH, DENNIS E.
2003 *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*. Minneapolis, MN: Fortress.
- STEFANIW, BLOSSOM
2010 "Becoming Men, Staying Women: Gender Ambivalence in Christian Apocryphal Texts and Contexts". *Feminist Theology: The Journal of the Britain & Ireland School of Feminist Theology* 18, 341–355.

- STEGEMANN, EKKEHARD W. &
STEGEMANN, WOLFGANG
1999 *The Jesus Movement: A Social History of its First Century*. Minneapolis, MI: Fortress.
- SWIDLER, LEONARD
2007 *Jesus Was a Feminist: What the Gospels Reveal about His Revolutionary Perspective*. Plymouth: Sheed & Ward.
- SYREENI, KARI
1991 "The Gospel in Paradigms: A Study in the Hermeneutical Space of Luke-Acts". *Luke-Acts: Scandinavian Perspectives*. Ed. Petri Luomanen. Publications of the Finnish Exegetical Society 54. Helsinki: Finnish Exegetical Society, 36–57.
- TALBERT, CHARLES H.
1975 *Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts*. Society of Biblical Literature Monograph Series 20. Missoula, MT: Scholars.
- THEISSEN, GERD
2001 "The Social Structure of Pauline Communities: Some Critical Remarks on J.J. Meggitt, *Paul, Poverty and Survival*". *Journal for the Study of the New Testament* 24, 65–84.
2004 *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*. Ed. & transl. J. H. Schütz. Eugene, OR: Wipf & Stock.
- TYLER, TOM R.
2006 "Psychological Perspectives on Legitimacy and Legitimation". *Annual Review of Psychology* 57, 375–400.
- WEAVER, JOHN B.
2004 *Plots of Epiphany: Prison-Escape in the Acts of the Apostles*. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 131. Berlin: Walter de Gruyter.
- WHITE, L. MICHAEL
1995 "Visualizing the 'Real' World of Acts 16: Toward Construction of a Social Index". *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*. Ed. L. M. White & O. L. Yarbrough. Minneapolis, MN: Fortress, 234–261.
1996 *The Social Origins of Christian Architecture vol. I: Building God's House in the Roman World: Architectural Adaptation among Pagans, Jews and Christians*. Harvard Theological Studies 42. Valley Forge, PA: Trinity.
- WITHERINGTON, BEN III
1990 *Women and the Genesis of Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.