

# Ei kreikkalainen eikä juutalainen, ei orja eikä vapaa, ei mies eikä nainen

Etiopialainen eunukki kategoriakriisissä

Apostolien teoissa (Ap. t. 8:26–40) kerrotaan, kuinka apostoli Filippos kastaa etiopialaisen eunukin. Tutkijat ovat olleet erimielisiä siitä, onko tämä kertomus pakanalähetyksen alku Apostolien teoissa – onko eunukki ensimmäinen kristinuskoon kääntyvä pakana vai kuuluuko tämä arvonimi pikemminkin Corneliukselle, joka perhekuntineen kastetaan myöhemmin (Ap. t. 10). Eunukin suhde juutalaisuuteen on ambivalentti: toisaalta hän omistaa lukemansa Jesajan kirjan ja on ollut pyhiinvaelluksella Jerusalemissa, toisaalta eunukkina hän on juutalaisuuden ulkopuolella; yleisen käsityksen mukaan kastroidu mies ei voinut päästä edes proselyytiksi.<sup>1</sup>

Uskonnollisen identiteetin lisäksi myös eunukin yhteiskunnallinen asema ja sukupuoli ovat tekstissä ambivalentteja. Eunukki on Etiopian kuningattaren palveluksessa, korkeassa yhteiskunnallisessa asemassa. Luokkaan kuvauksessa hän nauttii selvästi suhteellisen suuresta henkilökohtaisesta vapaudesta, joka mahdollistaa muun muassa pyhiinvaellusmatkan Jerusalemiin. Kuningattaren palveluksessa oleva, ilmeisesti vasten tahtiaan kastroidu eunukki on silti todennäköisesti orja, vaikkakin vaikutusvaltainen sellainen. Myös eunukin sukupuoli on ambivalentti kahdellakin tavalla: kastraattina hän

on sukupuolten rajalla, mutta kuvaus on myös sanallisesti ristiriitainen käyttäessään hahmosta sekä sanaa eunukki (*eunukhos*) että sanaa mies (*anēr*). Nämä ristiriitaisuudet ovat tehneet eunukin hahmon avoimeksi monenlaisille tulkinnoille.

Viime aikoina Sean D. Burke on kirjoittanut eunukin identiteetistä kategorioita haastavasta queer-näkökulmasta.<sup>2</sup> Marianne Bjelland Kartzow ja Halvor Moxnes ovat puolestaan omassa artikkelissaan tarkastelleet eunukin monitahoista identiteettiä hyödyntäen samalla intersektion käsitettä.<sup>3</sup> Tässä artikkelissa jatkan heidän avaamiaan näkökulmia kuvaamalla sitä, kuinka eunukin hahmo sopii erityisen hyvin intersektio-luentaan. Osoitan, kuinka Leslie McCallin intersektion teoreettiseen määritelmään liittämä ajatus kategorioiden haastamisesta toteutuu erityisen hyvin Apostolien tekojen kuvaamaan hahmoon ja kuinka Marjorie Garberin käyttämä ”kategoriakriisin” käsite sopii hahmon analysointiin. Samalla esittelen artikkelisani intersektion avulla sitä, kuinka etiopialainen vaikutusvaltaisesta asemastaan ja varakkuudestaan huolimatta edustaa Apostolien teoissa monella tavalla Toiseutta – niin orjana, eunukkina kuin mustana afrikkalaisena.

## INTERSEKTION KÄSITE

Intersektiolla tai intersektionaalisuudella viitataan sukupuolentutkimuksessa keskeiseksi nouseeseen lähestymistapaan, jossa pelkkään sukupuoleen keskittymisen sijaan hahmotellaan yksilön tai ryhmän tilannetta ja asemaa usean sosiaaliseen statukseen vaikuttavan tekijän kautta. Intersektion taustalla on mustien naisten kokemus kaksinkertaisesta sorrosta: he kritisoivat liian yksipuolisina sekä valkoisten naisten feminismejä että ensisijaisesti mustien miesten kokemuksiin ongelmiin keskittynyttä rasisminvastaisuutta.<sup>4</sup> Itse käsitettä käytti ensimmäisenä oikeustieteilijä Kimberle Crenshaw, joka analysoi yhdysvaltalaisia oikeustapauksia mustien naisten kokemusten näkökulmasta. Hän vaati sekä mustien yhteisöä huomioimaan sukupuoleen liittyvät kysymykset että feministejä kiinnittämään huomiota myös rotuun.<sup>5</sup> Samoista lähtökohdista mustat naiset alkoivat kehittää niin sanottua womanistista teologiaa.<sup>6</sup> Womanistisen teologian ja intersektion lähtökohdat ovat lähellä toisiaan. Esimerkiksi musta naisteologi Valerie C. Cooper kuvaa oman womanistisen ajattelunsa nousevan siitä ajatuksesta, että vain sukupuoleen keskittyvien kysymysten esittäminen on turhan kapea-alaista, mikäli huomioon ei oteta myös rodun ja yhteiskuntaluokan merkitystä.<sup>7</sup>

Intersektion käsite on vähitellen laajentunut: kyse ei ole pelkästään rodusta ja sukupuolesta, vaan keskeisiä kategorioita ja tarkastelukulmia ovat näiden lisäksi ainakin seksuaalisuus ja yhteiskuntaluokka,<sup>8</sup> lisäksi huomiota voidaan kiinnittää esimerkiksi asuinpaikkaan, ikään, uskontoon ja muihin sosiaalisen identiteetin osa-alueisiin.<sup>9</sup> Nykyään intersektion näkökulmat pyritään ottamaan huomioon kaikenlaisessa sukupuolentutkimuksessa silloinkin, kun intersektion käsitettä sinänsä ei välttämättä mainita. Kathy Davis toteaa, että akateemiset alan lehdet saattavat hylätä vain sukupuolen problematiikkaan keskittyviä artikkeleita, joissa ei riittävästi huomioida esimerkiksi rodun, yhteiskuntaluokan tai seksuaalisuuden merkitystä.<sup>10</sup> Näin feministinäkään tutkimus ei enää keskity vain sukupuoleen, vaan pyrkii huomioimaan laajempia yhteyksiä.

Intersektiota hyödyntävässä tutkimuksessa kategorioita ei niinkään tarkastella erillisinä sorron osa-alueina, vaan tutkimuksessa pyritään selvittämään sitä, kuinka nämä kategoriat vaikuttavat toisiinsa ja konstruoivat toisiaan.<sup>11</sup> Esimerkiksi yhteiskuntaluokka ja sukupuoli ovat tutkijoiden mukaan kietoutuneet toisiinsa eri tavoin.<sup>12</sup> Ihmisten kokemukset eivät ole rodun, sukupuolen, yhteiskuntaluokan ja kansallisuuden kokonaisuudesta muodostuvia summia, vaan kaikki nämä kategoriat syntyvät ja luodaan arkielämässä ajallisesti ja paikallisesti toisistaan eroavissa prosesseissa.<sup>13</sup>

Yksi intersektion keskeinen sovellus on menetelmä tai heuristinen lähestymistapa, josta käytetään englanniksi nimitystä ”asking the other question”. Ilmaisu ensimmäisenä käyttänyt Mari Matsuda kuvaa metodia toteamalla, että siinä ei kiinnitetä huomiota niinkään ensimmäisenä näkyvään sorron muotoon vaan sen taustalla oleviin muihin rakenteisiin. Onko rasismin taustalla myös seksismia tai patriarkaalisuutta? Onko seksismin taustalla myös heteroseksismia? Onko homofobian taustalla myös yhteiskuntaluokkaan liittyviä tekijöitä?<sup>14</sup> Samaa metodista näkökulmaa on Raamatun teksteihin, erityisesti Kolossalaiskirjeen niin sanottuihin huoneentauluihin, soveltanut Marianne Bjelland Kartzow.<sup>15</sup> Hän lukee rinnakkain Kolossalaiskirjeen huoneentauluja ja Galatalaiskirjeen kristittyjen yhden-

- 1 Matthews 2002, 77; Barrett 2004, 421. Shauf (2009, 765) ei ota suoraan kantaa siihen, voivatko eunukit päästä proselyteiksi mutta katsoo, että ”proselyytti” on Apostolien teoissa tekninen termi ja siksi on epätodennäköistä, että eunukkia olisi tekstissä pidetty proselyyttinä mainitsematta itse sanaa.
- 2 Burke 2011; Burke 2013.
- 3 Kartzow & Moxnes 2010.
- 4 Acker 2006, 35; Davis 2008, 68.
- 5 Crenshaw 1989.
- 6 Ks. esim. Vuola 2005.
- 7 ”My essay is womanist in that it considers the influence of race upon issues of gender and class. Gender is not the only identifier of importance in the lives of women of color.” Cooper 2003, 181.
- 8 Yhteiskuntaluokasta ks. etenkin Acker 2006, 15–44.
- 9 McCall 2005, 1781; Davis 2008, 68.
- 10 Davis 2008, 68.
- 11 Acker 2006, 16.
- 12 Wright 2001.
- 13 Acker 2006, 36.
- 14 Matsuda 1990, 1189.

vertaisuutta korostavaa jaetta 3:28 (”Yhdentekevää, oletko juutalainen vai kreikkalainen, orja vai vapaa, mies vai nainen, sillä Kristuksessa Jeesuksessa te kaikki olette yksi”). Kartzow kiinnittää huomiota muun muassa siihen, että esimerkiksi aviopuolisoiden suhteesta puhuttaessa merkittävää ei ole vain sukupuolten välinen suhde vaan yhteiskuntaluokka, sillä orjat eivät voineet laillisesti avioitua.<sup>16</sup>

Leslie McCall on intersektionaalisuuden metodiikkaa käsittelevässä artikkelissaan kuvannut erilaisia lähestymistapoja, joita on käytetty intersektion eri kategorioiden suhteen. Hän käyttää nimitystä intrakategorinen kompleksisuus (”intra-categorical complexity”) lähestymistavasta, jossa keskitytään ”ryhmiin, joiden identiteetti ylittää traditionaalisesti konstruoitujen ryhmien rajat”.<sup>17</sup> Siinä kategorioiden merkitys kyllä myönnetään, mutta ne nähdään kulttuurisina konstruktioina, joiden rajat ovat epämääräiset ja joita jatkuvasti tuotetaan ja luodaan uudelleen.<sup>18</sup> Tämä on hedelmällinen lähestymistapa Apostolien tekojen etiopialaiseen eunukkihahmoon, kuten Kartzow ja Moxnes toteavat.<sup>19</sup> Eunukin identiteetti ylittää useassa suhteessa traditionaalisesti konstruoitujen ryhmien rajat: hänen identiteettinsä kuvataan tekstissä monella tapaa ambivalentiksi ja rajojen ulkopuolella tai välissä olevaksi. Eunukki on eräänlaisessa ”kategoriakriisissä”<sup>20</sup> yhtä aikaa usean kategorian – niin sukupuolen, uskonnollisen identiteetin kuin yhteiskunnallisen aseman – suhteen.

Kertomus eunukista alkaa, kun Filippos saa Herran enkeliltä käskyn nousta ja lähteä *kata mesēmbrian*. Tämä ilmaisu on kaksitulkinainen ja saattaa tarkoittaa sekä aikaa (”keskipäivällä”) että paikkaa (”kohti etelää”).<sup>21</sup> Burke on esittänyt, että ilmaisun kaksimerkityksellisyys on tarkoituksellista: se luo ambivalentin ”liminaalitalan” koko kertomukselle.<sup>22</sup> Tätä luentaa tekstistä vahvistaa se, että kertomuksessa esiintyy muutakin ambivalenssia kielen tasolla. Esimerkiksi jakeen 26 lause *hautē estin erēmos* on monitulkinainen, sillä ei ole varmaa, viitaaako sana *hautē* Gazaan vai tiehen.<sup>23</sup> Kertomuksen alkusanoissa on myös sanaleikki; Gazaan matkaava etiopialainen on kuningattaren talouden (*gaza*) hoitaja.<sup>24</sup> Näiden monitulkinainten ja ambivalenttien ilmaisujen vuoksi tuntuu luontevalta lukea kertomusta

eunukista intersektion ja kategoriakriisin käsitteiden läpi – kyse on hahmosta, jonka identiteetti on jatkuvassa kriisissä ja joka haastaa kategoriat.

## JUUTALAINEN VAI EI?

Ensimmäinen ambivalenssi liittyy Filippoksen kohtaaman eunukin uskonnolliseen identiteettiin: onko tämä juutalainen vai pakana?<sup>25</sup> Kysymys eunukin uskonnollisesta statuksesta on osoittautunut tutkimuksessa hankalaksi. On selvää, että nimettömällä eunukilla on sidos juutalaiseen uskontoon: hän on jopa niin sitoutunut siihen, että on hankkinut käsiinsä Jesajan kirjakäärön, jota lukee vaunuissaan (8:28). Kirjakäärön lukeminen alleviivaa sekä eunukin hurskautta ja motivoituneisuutta että tämän varakkuutta ja korkeaa yhteiskunnallista asemaa.<sup>26</sup> Samanlaista funktiota palvelee myös maininta eunukin pyhiinvaellusmatkasta Jerusalemiin (8:27); pyhiinvaellusmatka oli kallis ja vaivalloinen hanke.<sup>27</sup> Muun muassa Malina ja Pilch katsovat eunukin olevan nimenomaan pyhiinvaellusmatkalla ollut hellenistijuutalainen (”hellenistic Israelite”);<sup>28</sup> samoin Fitzmyerin mukaan kyseessä on ”juutalainen tai proselyytti”.<sup>29</sup>

Mutta kuvataanko eunukki todella juutalaiseksi? Deuteronomiumissa eunukit luetaan selvästi juutalaisen kulttiyhteisön ulkopuolelle (Deut. 23:2). Taustalla ovat juutalaisen pyhyyslain vaatimukset ruumiin muokkaamattomuudesta ja ajatus siitä, että ruumiillisesti vajavaiset eivät kelpaa astumaan Jumalan eteen. Sama koskee esimerkiksi myös kastroituja eläimiä, jotka eivät kelpaa uhrieläimiksi (Lev. 22:24). Ensimmäisellä vuosisadalla elänyt historioitsija Josefus suhtautuu *Juutalaisten muinaisajat* -teoksessaan eunukkeihin vielä vihamielisemmin kuin Deuteronomium verratessaan eunukkeja lastenmurhaajiin ja katsoessaan heidän olevan täysin pelastuksen ulkopuolella.<sup>30</sup>

Jesajan kirjan luvussa 56, siis vain hieman eunukin Herran kärsivää palvelijaa koskevan kuvauksen jälkeen,<sup>31</sup> tosin luvataan tulossa olevan pelastuksen koskevan myös toistaiseksi Herran kansan ulkopuolella olevia muukalaisia, myös eunukkeja. Tämä on kuitenkin tulevaisuuteen kohdistuva profetia, näky tulevasta pelastuksesta, joka ei ole Luukkaan kertomusmaailmassa vielä koittanut.<sup>32</sup> Myös Viisauden kirjassa viitataan myönteisesti hurskaaseen eu-

nukkiin tekstissä, jossa ylistetään paradoksaalisesti muutenkin hedelmättömyyttä (Viis. 3:14). Näistä maininnoista huolimatta esimerkiksi Stevenson arvioi Deuteronomiumin, Filonin ja Josefuksen kirjoitusten pohjalta, että eunukit eivät päässeet sisään synagogiin<sup>33</sup> ja olivat näin selkeästi juutalaisuuden ulkopuolella vielä kristinuskon syntyaikoina.

Arlo Duba arvelee eunukin Luukkaan kertomuksessa olevan itsekkin tietoinen ulkopuolisuudesta: kun eunukki kysyy jakeessa 36 ”Estääkö mikään kastamasta minua?”, hän tarkoittaa kysymyksellään sitä, voiko hän liittyä Kristuksen seuraajiin (päinvastoin kuin juutalaisuuteen) eunukiudesta huolimatta.<sup>34</sup> Ei vaikuta mahdolliselta, että etiopialainen eunukki olisi voinut olla ainakaan täysivaltainen juutalainen. Yleisen käsityksen mukaan eunukit eivät kelvanneet edes proselyyteiksi.<sup>35</sup> Jerusalemiin asti matkustanut etiopialainen ei olisi päässyt temppeliin asti.<sup>36</sup>

Näin esimerkiksi Hans Conzelmann katsoo eunukin olevan pakana ja kertomuksen olevan ensimmäinen kuvaus pakanan kääntymisestä kristinuskoon. Hänen tulkintansa mukaan etiopialaisen eunukin kaste ennakoii Corneliuksen kääntymistä luvuissa 10–11.<sup>37</sup> Samoin Scott Shauf katsoo, että huolimatta eunukin tekemästä pyhiinvaellusmatkasta ja hänen omistamastaan Jesajan kirjan käärosta tämän eunukius ja etiopialaisuus selvästi antavat ymmärtää kyseessä olevan pikemminkin pakanan kuin juutalaisen, vaikka myös Shauf kiinnittää huomiota eunukin uskonnollisen identiteetin epäselvyyteen.<sup>38</sup> Tätä ambivalenssia heijastelee myös se, että tekstiä tulkinneiden ja kommentoineiden varhaiskristillisten kirjoittajien mielipiteet ovat pitkälti jakautuneet siinä, onko eunukin katsottu olevan kristityksi kääntynyt juutalainen vai ensimmäinen kristinuskoon kastettu pakana.<sup>39</sup>

15 Kartzow 2010.

16 Kartzow 2010, 379–380.

17 Dill 2002, 5.

18 McCall 2005, 1774, 1783.

19 Kartzow & Moxnes 2010.

20 Kategoriakriisi (category crisis) on ilmaisu, jota esimerkiksi Marjorie Garber käyttää. Hän tarkoittaa sillä jotakin, joka avaa rajat perinteisten kategorioiden väliin ja mahdollistaa siirtymisen kategoriasta toiseen (Garber 1992,

16–17). Garberin teos käsittelee ensisijaisesti ristiinpukeutumista sukupuolten välisenä kategoriakriisinä, mutta siinä listataan muitakin kategorioita: musta/valkoinen, juutalainen/kristitty, aatelinen/porvari, isäntä/orja.

21 Duba 2011, 118.

22 Burke 2011, 183; samoin Duba 2011, 118.

23 Barrett 2004, 423. Malina & Pilch (2008, 65) puolestaan katsovat, että ilmaisulla halutaan viitata nimenomaan siihen, että tie kulkee erämaassa. Heidän tulkintansa mukaan etiopialaisen kastaminen erämaassa heijastaa Johannes Kastajan toimintaa erämaassa (Luuk. 3, 7:24).

24 Malina & Pilch 2008, 65; ks. myös Matthews 2002, 81; Barrett 2004, 425.

25 Olen käsitellyt etiopialaisen identiteetin osa-alueita antiikin sosiaalishistorian näkökulmasta myös toisaalla (Heimola 2013).

26 Esim. Malina & Pilch 2008, 66.

27 Samoin esim. Dunn 1996, 114.

28 Malina & Pilch 2008, 65–66.

29 Fitzmyer 1998, 410.

30 Josefus, *Antiquitates Judaicae* 4.290–291. Myös Filon Aleksandrialainen kuvaa eunukkeja negatiivisesti ja liittää kuvaukseensa myös hellenistisiä käsityksiä eunukeista naismaisen turhamaisina, todelliseen viisauden etsintään kyvyttöminä hahmoina (*De specialibus legibus* 3.40–42; *Quod deus sit immutabilis* 111).

31 Tämän huomion on tehnyt mm. Duba (2011, 119), joka tulkinnassaan katsoo, että Filippos olisi varmasti keskustellut etiopialaisen kanssa myös tästä eunukeille pelastusta lupaavasta tekstistä.

32 Dunn 1996, 113.

33 Stevenson 2002, 131.

34 Duba 2011, 119.

35 Ks. viite 1.

36 Dunn 1996, 113; samoin West (2006, 572) katsoo, että eunukki ei voinut olla täysivaltainen juutalainen, vaan hän kuului kenties ns. jumalaapelkäävien joukkoon. Toisin Malina ja Pilch (2008, 65–66), jotka eivät pidä hoviherran eunukkiutta minään erityisenä ongelmana, vaan katsovat tämän olevan ilmeisesti hellenistijuutalainen.

37 Conzelmann 1987, 67.

38 Shauf 2009, 663–765. Samoin Haenchen (1982, 314), joka kuvaa eunukin ristiriitaiselta vaikuttavaa uskonnollista identiteettiä ja pitää tätä eräänlaisena astinlautana juutalaisiin ja samarialaisiin kohdistuvan julistustyön ja varsinaisen pakanalähetyksen välissä; ks. myös C. Martin 1989, 114.

39 Eunukkia pitävät juutalaisena Pontius (*Vita Cypriani* 3), Irenaeus, joka kertoo eunukin jo uskoneen Isään Jumalaan profeettojen antaman todistuksen perusteella, ja tätä puuttuneen vain tiedon Jeesuksesta sekä kasteen (*Adversus haereses* 4.23.2) sekä Hieronymus, joka kirjeessään (*Epistula* 53.5) viittaa eunukkiin ”lain rakastajana” ja synagogassa kävijänä. Ensimmäisenä kastettavana pakana etiopialaista puolestaan pitävät Eusebios (*Kirkkohistoria* 2.1.13), Efraim Syyrialainen, joka hymnissään kuvaa eunukkia ”valoksi pakanoille” Etiopiassa ja aina Intiaan asti (*De fide* 3.2), Johannes Krysostomos, joka katsoo eunukin kastamisen ennakoivan laajemminkin pakanoiden kääntymistä (*Homiliae* 19) sekä Petrus Chrysologus (*Homiliae* 61), joka tosin tekee eunukista intialaisen. Ks. myös Lawrence 1984, 83.

Tutkimuksessa yleinen ratkaisu on ollut todeta etiopialaisen olevan niin sanottu jumalaapelkäävä, juutalaisuutta ja sen Jumalaa rukoileva ja kunnioitava hahmo, joka ei kuitenkaan ollut varsinaisesti kääntynyt juutalaisuuteen.<sup>40</sup> Juutalaisuus kiinnosti monia ulkopuolisia, joilla ei kuitenkaan ollut halua tai mahdollisuutta kääntyä juutalaisiksi ja ympärileikkauttaa itseään.<sup>41</sup> Apostolien tekojen etiopialaisen tapauksessa tämä tulkinta ei kuitenkaan ole täysin tyydyttävä. Hahmon ja koko kertomuksen ambivalenssi ja eunukin identiteetin asettuminen uskonnon osalta kategorioiden väliin tai ulkopuolelle tekee sen sijaan luontevaksi tulkinnan siitä, että kyse on kategorioiden kriisistä ja niiden haastamisesta. Samalla etiopialaisen epäselvä identiteetti luo vaikutelmaa marginalisoidusta hahmosta, joka asettumalla kategorioiden risteyskohtaan joutuu väistämättä ulkopuoliseksi.

## EI MIESTÄ EIKÄ NAISTA – EUNUKIT UUDESSA TESTAMENTISSA

Aiemmassa tutkimuksessa kysymys etiopialaisen hoviherran juutalaisuudesta on ollut keskeinen ja hänen eunukkiutensa on yleensä käsitelty vain uskonnollisen identiteetin näkökulmasta, kun on kysytty, saattoiko eunukki olla juutalainen. Vasta viime aikoina, osana sukupuolentutkimuksen nousua Raamatun tutkimuksessa, on eunukkien asema sukupuolten rajamailla nostettu myös itsessään keskeiseksi kysymykseksi. Esimerkiksi Mona West nostaa eunukin keskeiseksi hahmoksi Apostolien tekojen queer-luennassaan.<sup>42</sup>

Toistaiseksi eunukkeja käsittelevä Uuden testamentin tutkimus on keskittynyt lähinnä Jeesuksen lausumaan eunukeista (Matt. 19:12).<sup>43</sup> Katkelmassa puhutaan erilaisista eunukeista: synnynnäisistä eunukeista, ihmisten tekemistä eunukeista ja niistä, jotka ovat itse tehneet itsestään eunukkeja taivasten valtakunnan tähden. Tätä tekstiä ovat tutkineet maskuliinisuuden näkökulmasta esimerkiksi Matthew Kuefler ja Halvor Moxnes.<sup>44</sup> Apostolien tekojen etiopialainen eunukki on jäänyt vähemmälle huomiolle.

Voidaan myös kysyä, onko Apostolien tekojen etiopialainen kastroidu mies. Sukupuolen tutkimuksen näkökulmasta mielenkiintoista on, että

Luukkaan tekstissä etiopialaisesta käytetään sekä termiä *eunoukhos* että sanaa *anēr*, mies. Tuoreissa artikkeleissa tutkijat ovat kiinnittäneet huomiota myös tähän ambivalenssiin ja katsovat, että teksti pyrkii hämmentämään rajoja sukupuolten välillä.<sup>45</sup> Tekstin tulkitsijat ovat kuitenkin yleensä pitäneet itsestään selvänä, että tekstissä mainittu eunukki on kastroidu henkilö, ja korostaneet tekstin näin tuovan esille kristinuskon universaaliutta: eunukki kelpasi kristityksi, vaikei hän olisi voinut liittyä juutalaisuuteen.<sup>46</sup> David Tuesday Adamo sen sijaan katsoo, että termi *eunoukhos* ei tekstissä viittaa kastraattiin, vaan tarkoittaisi virkamiestä.<sup>47</sup> Haenchenkin on kiinnittänyt huomiota siihen, että termi viittaa usein korkeaan virkamieheen eikä välttämättä implikoi kastraatiota.<sup>48</sup> Taustalla on termin käyttö Vanhassa testamentissa. Heprean sana *saris* tarkoittaa sekä eunukkia että korkeaa virkamiestä tai hovimiestä ylipäätään. Esimerkiksi Potifariin viitataan tällä sanalla (Gen. 39:1) ja Septuagintassa se on käännetty sanalla *eunoukhos*.<sup>49</sup> Heprean kautta termiin liittyvä ambivalenssi siirtyi myös kreikan kieleen, jossa termi oli alun perin tarkoittanut joko kastroidua miestä tai eläintä.

Eunukista tekstissä käytetty terminologia on kuitenkin jo itsessään ambivalenttia. Etiopialaiseen viitataan jakeessa 27 sanoilla *anēr*, *eunoukhos* ja *dynastēs*. Mikäli *eunoukhos* tarkoittaa tekstissä kastraattia, se on ainakin näennäisesti ristiriidassa sanan *anēr*, mies, kanssa. Mikäli *eunoukhos* taas tarkoittaa korkea-arvoista virkamiestä, sen merkitys on päällekkäinen sanan *dynastēs* kanssa, ja molempien käyttäminen rinnakkain samassa jakeessa vaikuttaa myös epätavalliselta. Tässäkin teksti houkuttelee eunukin identiteetin lukemiseen ambivalentiksi. Päällekkäiset ja ristiriitaiset kategoriat luovat kuvaa hahmosta joka on ”queer” sanan laajassa merkityksessä, kategorioiden rajalla. Antiikin ajan lukijalle eunukit olivat tuttuja ennen kaikkea kahdessa eri roolissa: hovivirkailijoina, jotka olivat etenkin kuninkaallisten naisten palveluksessa, sekä vapaaehtoisesti itsensä kastroineina pappeina, joita oli etenkin Kybelen kultissa. Molemmissa alun perin miespuolinen hahmo oli siis ylhäisen naisen tai naispuolisen jumaluuden edustaja. Samalla eunukki oli kuitenkin sukupuolten rajalla tavalla, joka haastoi roomalaiset

käsitykset sukupuolikategorioiden selkeydestä: jos kirurgisella toimenpiteellä saatettiin muuttaa henkilön sukupuoli-identiteettiä, sukupuolidikotomia ei ollut niin selvä kuin yleisesti haluttiin uskoa.<sup>50</sup>

Antiikin sukupuolijärjestelmässä vaikutti kaksi keskenään jossain määrin ristiriitaista tendenssiä: toisaalta mies ja nainen pyrittiin näkemään vastakohtina niin fyysisten kuin henkisten ominaisuuksien osalta mutta toisaalta miestä pidettiin ”ainoana” sukupuolena – naisia, lapsia ja muita pidettiin ennen kaikkea ei-miehinä, jotka eivät olleet (vielä tai lainkaan) kehittyneet mieheksi tai olivat menettäneet tämän statuksen. Jälkimmäistä ajattelua heijastelee esimerkiksi Aristoteles, jonka mukaan naisen ruumis oli kuin pojan tai kyvyttömän miehen ruumis.<sup>51</sup> Naisten ja miesten sukupuolielimien katsottiin samanlaisiksi sillä erotuksella, että miehen sukuelimet olivat ruumiin ulkopuolella ja naisen sukuelimet ”nuringin kääntyneet” ja ruumiin sisäpuolella.<sup>52</sup>

Toisaalta puberteetin jälkeen mies ja nainen nähtiin täysin vastakkaisina: nainen oli fyysisiltä, henkisiltä ja moraalisilta ominaisuuksiltaan miehen vastakohta. Kun mies oli ”lämmim”, ”kova” ja ”kestävä”, nainen oli kylmä ja pehmeä; kun mies oli hyveellinen ja moraalinen, nainen oli luonnostaan moraaliltaan turmeltunut. Esimerkiksi Lactantius esittää tämän yhteyden etymologian keinoin: mies (latinaksi *vir*) on voimakas (*vis*) ja siitä saa nimensä hyveellisyys (*virtus*), kun taas nainen-sanana (*mulier*) taustalla on pehmeys (*mollitia*).<sup>53</sup> Esimerkiksi Aristoteles kuvaa naisen olevan paitsi pehmeämpi myös impulsiivisempi ja ilkeämielisempi kuin mies.<sup>54</sup> Koska nainen nähtiin puutteellisena miehenä, johon toisaalta liitettiin päinvastaisia, huonopina tai alempiarvoisia pidettyjä ominaisuuksia, ei ole yllättävää, että antiikin sukupuolidiskursseissa eunukit, kyvyttömiksi tai hedelmättömiksi tehdyt miehet, samastettiin naiseen ja heihin liitettiin samanlaisia ominaisuuksia kuin naiseen. Esimerkiksi Aristoteles vertaa kastroitua miestä naiseen, pitäen näitä ”samankaltaisina muodoltaan”.<sup>55</sup> Eunukkeja kuvattiin kirjoituksissa olemukseltaan naismaisina ja samalla ”naisellisen” turhamaisina.<sup>56</sup>

Kielteistä suhtautumista eunukkeihin kuvaa myös se, että Roomassa miesten kastrointi muuttui

Domitianuksen säädöksellä laittomaksi ensimmäisen vuosisadan lopulla.<sup>57</sup> Vaikka kristillinen, askeettinen eetos teki eunukeista joskus myös ihannoituja hahmoja ja johti myös joihinkin vapaaehtoiseen kastraatioihin (ja joihinkin pyyntöihin tulla kastroiduksi mainitusta laista riippumatta),<sup>58</sup> etenkin ensimmäisellä vuosisadalla sekä pakanoiden että kristittyjen keskuudessa eunukkeihin suhtauduttiin

40 Williams 1964, 119 (”connected loosely with Judaism”); Dunn 1996, 114; Barrett 2004, 425–426; Kisau 2006, 1340; West 2006, 572.

41 Ks. etenkin Zetterholm 2003, 121–124.

42 West 2006, 572.

43 Mm. suomalainen vuoden 1992 raamatunkäännös kääntää tässä kohdassa eunukit (*eunoukhoi*) ”avioliittoon kelpaamattomiksi” olettaen, että eunukkikeskustelu Mat-teuksessa on suoraan jatkoa luvun 19 alussa olevalle keskustelulle avioliitosta ja avioerosta. Tämä ei kuitenkaan ole varmaa; ks. käännöksen kriittikistä esim. Moxnes 2005.

44 Kuefler 2001; Moxnes 2003, etenkin 72–107.

45 Burke 2011, 183; Duba 2011, 118.

46 Tällä tavoin tekstiä tulkitsevat esimerkiksi Williams (1964, 118–119), Schille (1983, 210) ja Dunn (1996, 114). Sen sijaan Haenchen (1982, 310–311) ja Fitzmyer (1998, 412) katsovat, ettei ole varmuutta, tarkoittaako *eunouk-hos* kastroitua miestä vai laajemmin hovimiestä tai virkamiestä. Tällainen tulkinta tulee helposti lähelle uskonnollisesti motivoitua juutalaisvastaisuutta ja kristillistä stereotyyppiä juutalaisuudesta lain kirjajaimen takertuvana uskonnollisuutena.

47 Adamo 2006, 89.

48 Haenchen 1982, 310.

49 Filon nimittää Pottifaria eunukiksi, ja kuvaa tätä sukupuolten rajalla olevana hahmona (*De somnis* 2.184).

50 Kuefler 2001, 32.

51 *De generatione animalium* 1.20.

52 Ks. esim. Galenos, *De usu partium* 14.2.297.

53 Lactantius, *De opificio Dei* 12.16–17. Ks. myös Kuefler 2001, 20–21.

54 Aristoteles, *Historia animalium* 9.1.

55 *De generatione animalium* 1.2.

56 Filon, *De specialibus legibus* 3.40–42; *Quod deus sit immutabilis* 111.

57 Suetonius, *De vita caesarum: Domitianus* 7.

58 Origeneen kerrottiin kastroineen itsensä (Eusebios, *Kirkkohistoria* 6.8.1–5). Epifanos kuvaa ”harhaoppista” Valensin (eri henkilö kuin samanniminen keisari) seuraajien ryhmää, jonka kaikki jäsenet olivat kastroituja (*Panarion* 2.1). Justinos Marttyyri kertoo kristitystä miehestä, joka anoi prefekti Felixiltä lupaa sukuelintensä poistamiseen; motiiviksi Justinos mainitsee todistuksen antamisen kristittyjen siveydestä (*1. Apologia* 1.29).



usein halveksivasti ja epäluuloisesti.<sup>59</sup> Eunukkeja pidettiin ”luonnottomina”, sillä he eivät olleet miehiä mutta eivät myöskään naisia, ja erityisesti eunukkeen toimiminen naisten luotettuina herätti epäluuloja näiden moraalista; Martialis,<sup>60</sup> Juvenalis<sup>61</sup> ja Theofrastos<sup>62</sup> kuvaavat naisten mielellään yhtyvän eunukkeihin, sillä näin he saattoivat nauttia sukupuoliyhteydestä ilman raskauden pelkoa.<sup>63</sup> Seksuaaliseen hillittömyyteen ja aviorikoksiin yhdistämisen ohella eunukkeja pidettiin myös heikkoina, petollisina, pelkurimaisina ja yleisesti hyveelliseen elämään kyvyttöminä.<sup>64</sup>

Apostolien tekojen kertomusta tulkinneista varhaiskristillisistä kirjoittajista Beda Venerabilis ilmentää tätä ajattelua mielenkiintoisella tavalla: hänen mukaansa sanan *anēr* käyttö eunukista viittaa nimenomaan tämän hyveellisyyteen ja mielen voimaan – korkealla moraalillaan eunukki ansaitsi miehen arvonimen.<sup>65</sup> Vaikka 700-luvulla kirjoittaneen Bedan tulkinta on satoja vuosia Apostolien tekojen tekstiä myöhäisempi, olivat vastaavat ajatukset vallalla antiikissa jo Aristoteleen ajoista tai aiemminkin.

Näin Apostolien tekojen etiopialainen eunukki oli sekä juutalaisuuden että kreikkalais-roomalaisen kulttuurin näkökulmasta ulkopuolinen toinen. Eunukkina häneen liittyi monenlaisia negatiivisia stereotyyppioita turhamaisuudesta seksuaaliseen hillittömyyteen, ja häntä pidettiin moraalisesti alempana miehiin verrattuna. Paitsi eunukkina, etiopialainen kuului myös muihin marginalisoituihin, kielteisesti stereotypisoituihin ryhmiin, orjiin, ulkomaalaisiin ja mustiin afrikkalaisiin, ja oli näin moninkertaisesti vähemmistössä. Samalla eunukki on hahmona sukupuolten rajalla, kirjaimellisestikin: antiikin yhteiskunnissa eunukit saattoivat liikkua sekä miesten että naisten alueilla. Myös tekstin ambivalentti kuvaus hahmosta sekä miehenä että eunukkina alleviivaa eunukin monitahoista ja kategoriat haastavaa identiteettiä. Näin etiopialainen on eunukkina kategorioiden rajalla, ”kategoriakriisissä” ja hänen identiteettinsä ylittää traditionaalisesti konstruoitujen ryhmien rajat.

## ETIOPIALAINEN HOVIHERRA – ORJA VAI VAPAA?

Edellä käsitelty etiopialaisen uskonnollinen identiteetti on ollut tutkimuksessa keskeisessä roolissa ja viime aikoina myös eunukin sukupuolesta on keskusteltu. Sen sijaan eunukin yhteiskunnallinen asema on jäänyt sivuun. Tutkijat ja kommentaattorit kyllä toteavat, että etiopialainen eunukki oli selvästi varakas ja korkeassa yhteiskunnallisessa asemassa kuningattaren koko omaisuuden hoitajana.<sup>66</sup> Vähäisemmälle huomiolle on jäänyt se, että tällainen asema kuningattaren palveluksessa todennäköisesti tahdostaan riippumattomasti kastroiduna, implikoi etiopialaisen olleen korkeasta asemastaan huolimatta orja. Koska tekstissä ei kuitenkaan mainita sanaa orja (*doulos*), etiopialaiseen ei yleensä viitata orjia Uudessa testamentissa tai varhaiskristillisyydessä käsittelevässä kirjallisuudessa.<sup>67</sup>

Antiikin maailmassa eunukit olivat orjia, palvelijoita ja jonkun toisen, ylempään tahon – joko korkea-arvoisen henkilön tai jumalan – edustajia. Eunukit olivat suosittuja etenkin hallitsijoiden orjina.<sup>68</sup> Nimenomaan kastraatio teki eunukeista hallitsijoiden näkökulmasta luotettavia: lisääntymiskyvyttöminä ja syntymäperheestään erotettuihin he eivät voineet perustaa omaa dynastiaansa.<sup>69</sup> Eunukit yhdistettiin usein etenkin hallitsijasukujen naisiin. Eunukkien käyttäminen haareminvartijoina ja muuten kuninkaallisten naisten palveluksessa perustui samoin siihen, että he eivät voineet tehdä näitä raskaaksi ja näin uhata dynastiaa ja suvun päämiehen tai muiden vapaiden miesten isyyttä.<sup>70</sup> Myös Rooman valtakunnassa orjat hoitivat niin hallitsijoiden kuin ylipäätään varakkaan yläluokan asioita, ja keisarilliset orjat olivat suorastaan kuuluisuuksia. Eräs keskeinen ryhmä orjia olivat isäntänsä tai emäntänsä raha- tai liikeasioita hoitavat orjat (”managerial slaves”).<sup>71</sup>

Viittasin edellä jo siihen, että eunukit saattoivat olla myös jonkun jumalan palveluksessa. Burke on todennut, että hovieunukkien ohella toinen Apostolien tekojen lukijoille tuttu eunukkiryhmä ovat gallit (kr. *galloi*, lat. *galli*), Kybelen kultin kastroidut papit.<sup>72</sup> Päinvastoin kuin kastroidut orjat, nämä papit kastroidivat itsensä vapaaehtoisesti vuosittai-

nessa rituaalissa. Nämä eunukit pitivät itseään Kybelen orjina.<sup>73</sup> Vapaaehtoinen itsekastraatio nähtiin symbolisena uhrauksena, jossa yksilö uhraisi oman hedelmällisyytensä yhteisön ja kosmoksen hedelmällisyyden takaamiseksi. Kastratioon liittyi myös ajatus samastumisesta naispuoliseen jumaluuteen sekä kenties pyrkimys seksuaaliseen puhtauteen.<sup>74</sup> Kueflerin mukaan kuitenkin galleilla saattoi olla myös seksuaalisia tehtäviä kulttiprostituutiosta.<sup>75</sup> Tämä yhteys prostituutioon samastaa mielikuvissa gallit helposti (jumalan) orjiin, sillä prostituoidut olivat antiikin aikana yleisimmin orjia.<sup>76</sup> Sukupuolirajojen rikkominen muun muassa naisten vaatteisiin pukeutumalla<sup>77</sup> ja mahdollisesti myös kytkös prostituutioon tekivät galleista yleisiä pilkan ja kritiikin kohteita. Kristityt kirjoittajat kritisoivat Kybelen kulttia ja sen eunukkipappeja ankarasti ja pitivät itsekastraatiota ja yhteyttä kulttiprostituutioon merkkeinä pakanuuden turmeltuneisuudesta ja väkivaltaisuudesta.<sup>78</sup> Pakanakirjoittajistakin esimerkiksi Apuleius pilkkasi eunukkipappien seksuaalista hillittömyyttä ja sukupuolten rajalla oloa.<sup>79</sup> Näin eunukkiuteen ja jumalan orjina toimiviin eunukkeihin liittyi uskonnollisessakin kontekstissa negatiivisia mielikuvia ja stereotyyppioita.

Koska Välimeren kulttuuriympäristössä yläluokan omaisuutta hoitivat paljolti nimenomaan orjat ja eunukit olivat yleensä joko maallisen tai jumalallisen isännän tai emännän palveluksessa, on tekstin alkuperäisille kuulijoille syntynyt todennäköisesti myös Apostolien tekojen etiopialaisesta mielikuva nimenomaan kuningattaren raha-asioista vastaavana orjana. Etiopialaisen identiteettiin eunukkina saattoi sisältyä myös mielikuvia Jumalan orjana/palvelijana olemisesta samalla tavalla kuin kastroiduilla papeilla. Kristillisen perimätiedon mukaan eunukki lähti ensimmäisenä lähetystyöntekijänä Etiopiaan.<sup>80</sup>

Kreikkalais-roomalaisessa ajattelussa hyveellisyys ja moraalinen elämäntapa olivat kuitenkin tiiviisti kietoutuneet vapaan miehen identiteettiin. Orjia pidettiin myös moraaliltaan alempina. Orjat eivät olleet moraalisia subjekteja, vaan omistajat saattoivat pakottaa orjan prostituutioon tai muuhun kyseenalaiseen toimintaan.<sup>81</sup> Orja oli antiikissa myös usein omistajansa sijainen ("body double"):

esimerkiksi unien tulkinnassa orja edusti isäntänsä ruumista, ja orjaan viitattiin myös sanalla *sōma*.<sup>82</sup>

- 
- 59 Esimerkiksi Lukianos kuvaa eunukkeja hirviömäisinä ja ihmisluonnolle vieraiksi teoksessaan *Eunuchus*. Samoin Claudius Claudianus kuvaa eunukkeja ryhmäksi, jonka miessukupuoli on torjunut ja jota naissukupuolikaan ei ota vastaan (*In Eutropium* 1.174), ja kastraatiota prosessiksi, jossa miehestä veitsellä tehdään naismainen (*In Eutropium* 1.143). Ks. myös Hester 2005, 20–22.
- 60 Martialis, *Epigrammi* 4.67.
- 61 Juvenalis, *Satyricon* 6.366–367 kuvaa naisia, jotka himoitsevat eunukkien pehmeitä suudelmaa ja parrattomuutta, ja sitä, ettei raskaus ala yhdynnästä eunukin kanssa.
- 62 Theofrastosta siteeraa Hieronymus, *Adversus Iovinianum* 47.
- 63 Halventavaa suhtautumista eunukkeihin ilmentää myös muun muassa 300-luvun puolivälin jälkeen kirjoittanut Basileios Ankyralainen, joka kertoo eunukkien olevan seksuaalisesti erityisen hillittömiä juuri siksi, että he saattoivat olla sukupuoliyhteydessä naisten kanssa ilman pelkoa suhteen paljastavasta raskaudesta. Basileios Ankyralainen, *De virginitate tuenda* 61 (*Patrologia Graeca* 30). Ks. myös Brown 1988, 268.
- 64 Hester 2005, 21–22.
- 65 Beda, *In actus apostolorum libros* 2.8.27A.
- 66 Barrett 2004, 425.
- 67 Esimerkiksi aiheen perusteokset Glancy 2002 ja Harrill 2006 eivät viittaa etiopialaiseen tai Apostolien tekojen 8. lukuun.
- 68 Scholz 2001, 68–72. Eunukkeja oli myös mm. Herodes Suuren palveluksessa (Josefus, *Antiquitates Judaicae* 16.230–233; Glancy 2002, 44; Hezser 2005, 141). Burken mukaan eunukkeja on ollut hovin viroissa niin Roomassa ja Bysantissa kuin myös Intiassa, Kiinassa ja ilmeisesti myös Assyriassa (Burke 2011, 179).
- 69 Bullough 2002, 7.
- 70 Scholz 2001, 68–70.
- 71 D. Martin, 1990, 7–22.
- 72 Burke 2011, 180.
- 73 Scholz 2001, 107.
- 74 Kuefler 2001, 248–250.
- 75 Kuefler 2001, 250–251.
- 76 Glancy 2002, 54–57.
- 77 Kuefler 2001, 248.
- 78 Esim. Paulinus Nolalainen, *Carmen* 19.169–171; Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum* 4.1–2.
- 79 Apuleius, *Kultainen aasi* 8.
- 80 Carter & Earle 1973, 122.
- 81 Glancy 2002, 50–57. Orjien käyttäminen prostituutiosta saattoi johtaa myös sukurutsaukseen, sillä osa orjista oli heitteille jätettyjä lapsia ja lapsensa hylännyt isä saattoi bordellissa syyllistyä tietämättään sukurutsaukseen. Esimerkiksi Justinos Marttyyri mainitsi sukurutsauksen synnin mahdollisuuden eräänä syynä olla jättämättä lapsia heitteille (1. Apologia 27).
- 82 Glancy 2002, 9–10, 15. Sanaa *sōma* käytetään merkityksessä orja myös Uudessa testamentissa (Ilm. 18:13).



Näin orjuuteen liittyi vahva kytkös ruumiillisuuteen. Miespuolisista orjista käytettiin – iästä riippumatta – alaikäiseen poikaan viittaavia nimityksiä, kuten kreikan *pais* sekä latinan *puer* ja *puellus*.<sup>83</sup>

Orjat yhdistettiin antiikin stereotyyppioinneissa usein myös valehtelun ja varastelun kaltaisiin rikkeisiin.<sup>84</sup> Isäntiensä omaisuutta hoitavilla, suuremmista summista vastuussa olevilla orjilla oli luonnollisesti mahdollisuuksia epärehelliseen toimintaan, kuten Luukkaan vertaus epärehellisestä taloudenhoitajasta (Luuk. 16:1–9) kuvaa. Näin etiopialainen eunukki oli tekstin lukijoiden ja ympäröivän kulttuurin silmissä myös orjana tai palvelijana, ei-vapaana, moraalisesti alemmassa asemassa suhteessa vapaisiin miehiin. Kuten eunukkiuteen liitettiin stereotyyppioita epämoraalisuudesta, myös orjiin liitettiin mielle yhtymiä seksuaalisista syneistä tai rikkomuksista, varkauksista ja muista väärinkäytöksistä. Etiopialainen edustaa kaksinkertaisesti marginalisoitua hahmoa, kun intersektion näkökulmasta hahmoa tarkastellaan sukupuoleen ja yhteiskuntaluokkaan liitettyjen merkitysisältöjen kautta. Toisaalta hahmo on myös tässä suhteessa kategorioiden rajalla: orjaksi hän on ilmeisesti poikkeuksellisen varakas ja vaikutusvaltainen, mikä osaltaan suojasi marginaalilta. Ristiriita korkean aseman ja marginaaliin eunukin asettavien kategorioiden välillä alleviivaa jälleen luentaa etiopialaisesta hahmona, joka jo olemassaolollaan haastaa kategoriat.

## ETIOPIALAINEN MAAILMAN RAJALLA – MUSTA MIES TOISENA

Etiopialaisen eunukin identiteettiä tarkastellessa hänen rotuunsa mustana afrikkalaisena on kiinnitetty yllättävän vähän huomiota, kuten Clarice J. Martinkin toteaa.<sup>85</sup> Etiopialaisen etniseen taustaan on kiinnitetty huomiota lähinnä siitä näkökulmasta, että etiopialaisen kastamisesta toteutui Jeesuksen sana todistamisesta ”maan ääriin saakka” (Ap. t. 1:8). Jo Homeros oli kuvannut Etiopian olevan ”maailman laidalla” (*Odyseia* 1.22–23), ja tähän vetosivat omissa kuvauksissaan myös muun muassa Herodotos ja Strabon.<sup>86</sup> Martin huomauttaa edelleen, että silloinkin, kun tutkimuksessa on viitattu etiopialaisen identiteettiin ”mustana afrikkalaisena

muinaisesta Nubiasta”, etnisen identiteetin merkitystä Luukkaan teologiassa ei ole juuri edes yritetty arvioida.<sup>87</sup>

”Etiopia” ei tekstissä viittaa moderniin Etiopiaan, vaan ”etiopialainen” (*aithiops*) oli antiikin aikana yleisnimitys tumma- tai mustaihoiselle afrikkalaiselle.<sup>88</sup> Yleisimmin Etiopia viittasi kuitenkin antiikin teksteissä ensimmäisellä vuosisadalla Nubiaan, nykyisen Sudanin alueella sijainneeseen valtioon, jonka pääkaupunki oli Meroe.<sup>89</sup> Apostolien tekojen tekstissä mainittu nimitys ”kandake” tarkoittaa etiopian kielellä kuningatarta, kuten vuoden 1992 suomalaisessa raamatunkäännöksessä todetaankin, ja on siis arvonimi, ei erisnimi.<sup>90</sup>

Paitsi eunukkina ja orjana, etiopialainen edustaa tekstissä toiseutta myös mustana afrikkalaisena, vierasmaalaisena. Suhtautuminen mustaihoisiin ihmisiin vaihtelee antiikin teksteissä. Etiopialaiset olivat kreikkalaisille tuttuja jo Homeroksen teoksista.<sup>91</sup> Laajemmin Etiopiaa ja etiopialaisia kuvaa Herodotos *Historiateoksessaan*. Hän mainitsee etiopialaisia kuninkaita (*Historiae* 2.137) ja kuvaa Etiopian ja Egyptin valtataistelua (*Historiae* 2.137; 2.139; 2.161). Hän kuvaa myös etiopialaisten ulkonäköä, kuten ”Libyasta kotoisin olevien etiopialaisten” villamaisia hiuksia (*Historiae* 7.70) ja etiopialaisten tapaa käyttää leijonien ja leopardien nahasta tehtyjä vaatteita ja palmupuisia jousia (*Historiae* 7.69). Myös kreikkalaisissa näytelmissä esiintyy useita etiopialaisia hahmoja, kuten Sofokleen etiopialaisesta Memnonista kertova *Aithiopes*. Heliodoros kuvaa romaanissaan *Aethiopica* Hydaspesta, kiiltokuvamaisen viisasta ja oikeudenmukaista mutta armollista Etiopian kuningasta, joka pyrkii välttämään verenvuodatusta ja osoittaa armoa voitetuille vihollisilleen (*Aethiopica* 9.20–21).

Vanhassa testamentissa Mooses menee naimisiin nubialaisnaisen kanssa. Liitto on tekstissä kuvattu Jumalan tahdon mukaiseksi, sillä kun Aaron ja Mirjam alkavat parjata Moosesta tämän avioliiton vuoksi, Mirjamia rangaistaan spitaalilla (Num. 12). Kristillisissä teksteissä etiopialaiset hyväksyttiin osaksi kristillistä kirkkoa. Esimerkiksi Origenes kuvaa allegorisessa tulkinnassaan, kuinka Moosen avioliitto afrikkalaisnaisen kanssa jo ennakoi kristillisen kirkon universaaliutta ja sen ulottumista

koko maailmaan (*Commentarius in Canticum Canticorum* 2.362; 2.366–367).

Näissä lähteissä etiopialaisia ja afrikkalaisia kuvataan myönteisesti tai neutraalisti, ja heidän ihonvärinsä selitetään ulkonaisten olosuhteiden, kuten paahtavan auringon, aiheuttamaksi.<sup>92</sup> Toisaalta ulkonaisia olosuhteita käytettiin kreikkalaisissa teksteissä myös selittämään ei-kreikkalaisten heikkoutta: Kreikan alue nähtiin ihanteellisena paikkana, jossa kasvoi sekä älykästä että miehuullista kansaa, kun taas lännempänä Euroopassa ympäristö teki ihmisistä vanterria mutta henkisiltä kyvyiltään heikompia ja idempänä Aasiassa elävät olivat terveitä mutta pehmeitä ja epämiehekkäitä.<sup>93</sup> Näin ihanteellisessa ympäristössä kasvaneet kreikkalaiset olivat omiaan hallitsemaan muita kansoja, etenkin ”orjaimaisia” aasialaisia.<sup>94</sup> Joissain antiikin lähteissä, sekä kreikkalaisissa että roomalaisissa, pidettiin tärkeänä myös ”veren puhtautta” ja kansojen ja ryhmien ”sekoittumista” ja seka-avioliittoja paheksuttiin.<sup>95</sup>

Lisäksi niin kreikkalaisissa, juutalaisissa kuin kristillisissäkin lähteissä mustaan värinä ja myös ihonvärinä liitetään negatiivisia merkityksiä. Mustaa merkitsevät sanat *melas* ja *niger* tarkoittavat myös kuvaannollisessa mielessä synkkää ja pimeää tai ihmisestä käytettyinä pahaa tai pahantahtoista, ja ovat alkuliitteinä erilaisissa merkitykseltään kielteisissä ilmaisuissa.<sup>96</sup> Etiopialaisen näkemistä pidettiin huonona enteenä.<sup>97</sup> Laulujen laulussa tummaa ihoa pidetään epäesteettisenä, ja tumma neito pyytääkin kiinnittämään huomiota enemmän hänen muihin ominaisuuksiinsa (Laul. I. 1:5–6). Myös varhaiskristillisessä ajattelussa mustaan väriin liittyi kielteisiä konnotaatioita. Sekä Origenes että Gregorios Nysalainen kuvaavat Laulujen laulun tulkinnoissaan, kuinka musta morsian on syntiensä tummentama joko yksittäisen kristityn sielu tai koko seurakunta, joka Kristuksen toiminnan ansiosta muuttuu jälleen valkoiseksi.<sup>98</sup> Kauneus, hyvyys ja viattomuus liitetään valkoisuuteen, rumuus, pahuus ja syntisyys mustaan.<sup>99</sup> Musta iho kuvaa kirkon jäsenten syntisyyttä, mutta kauneus kytketään valkeaksi puhdistamiseen.<sup>100</sup> Samantapainen teema esiintyy myös Augustinuksella (*Enarrationes in Psalmos* 73:16), jossa kytketään yhteen lihallisuus, yö, pimeys, tumma ihonväri ja kuolema. Bedan mukaan

kertomuksessa Filippoksen ja etiopialaisen kohtaamisesta etiopialaisen ihon mustuus kuvaa hänen syntisyyttään, mutta kasteessa hän muuttui valkoiseksi. Samalla Beda viittaa siihen, että tässä tapauk-

- 
- 83 Liddell & Scott; Lewis & Short. Ks. myös Heimola 2011, 176–184. Nämä vähättelevät nimitykset liittyivät myös siihen, että orja oli homoseksuaalisessa seksuaaliaktissa passiivinen, vähempiarvoinen osapuoli (ks. esim. Moore 2001, 139).
- 84 Verner 1983, 141; Glancy 2002, 134–135.
- 85 C. Martin 1989, 120–126.
- 86 Herodotos, *Historiateos* 3.25; Strabon, *Geografia* 17.1.3, 17.2.1; ks. myös Matthews 2002, 72–74.
- 87 C. Martin 1989, 110.
- 88 Sanan perusmerkitys liittyi auringon polttamaan ihoon, ja se tarkoitti paitsi etiopialaista myös afrikkalaista yleensä. Liddell & Scott; ks. myös. Snowden 1970, vii, 1–3; C. Martin 1989, 111; Adamo 2006, 89.
- 89 Schneider 1980, 499; Barrett 2004, 424.
- 90 Matthews 2002, 79; Barrett 2004, 425.
- 91 *Iliassa* Zeus ja muut jumalat käyvät etiopialaisten luona (*Ilias* 1.423–425), ja nämä suorittavat suuren uhrin jumalille (23.205–207); *Odyssiassa* puolestaan jumalista Poseidon (1.22–24) ja ihmissankareista Menelaos (4.84) käyvät Etiopiassa.
- 92 Näin esim. Plinius, *Naturalis historia* 2.80. Myös muiden kansojen kohdalla antiikin kirjoittajat selittivät kansojen piirteitä ja elintapoja ympäristöllä; ks. esim. Polybios, *Historiae* 4.20–21.
- 93 Näin esim. *Corpus Hippocraticumiin* kuuluvassa tekstissä *De aëribus aquis et locis* 16, 23; Aristoteles, *Politiikka* 1327b. Ks. myös Isaac 2004, 61–64, 70–71, 503.
- 94 Näin esimerkiksi Aristoteles, *Politiikka* 1.2. Ks. myös Isaac 2004, 177–178, 503.
- 95 Esim. Thukydidēs, *Peloponnesolaissota* 6.17.2–3. Kyse ei ollut vain kansojen vaan ilmeisesti myös yhteiskuntaluokkien sekoittumisesta. Platon kuvaa, kuinka valtion rappio aiheutuu siitä, että hallitsijat eivät riittävästi valvo verensä puhtautta, vaan hankkivat ”alemman tason” jälkeläisiä; Platon, *Valtio* 546d–547a.
- 96 Liddell & Scott; Lewis & Short; kreikaksi esim. *melanokardios* ”mustasydäminen”; *melam-bios* ”synkkä elämä”.
- 97 Brutuksen ja Cassiuksen joukot kohtaavat etiopialaisen ja pitävät tätä huonona enteenä (Appianus, *Bella civilia* 4.134; Florus 4.17.7).
- 98 Origenes, *Homiliae in Canticum* 1.1.6; Gregorios Nysalainen, *In Canticum Canticorum homiliae* 2. Teemasta ks. myös Scott 2006. Origenes tulkitsee Laulujen laulun tumman naisen nimenomaan mustaihoiseksi viitatessaan samalla Mooseksen etiopialaiseen vaimoon (Origenes, *Commentarius in Canticum* 2.1).
- 99 Origenes, *Homiliae in Canticum* 1.1.6; Gregorios Elviralainen, *Tractatus de Epithalamio* 1.23–24. Etiopialaisuuden ja mustan ihon liittämistä moraalityyppyyteen ks. myös Kartzow & Moxnes 2010, 192–193.
- 100 Caesarios Arleslainen, *Sermones* 12.4.1.

nessä ”etiopialainen muuttaa ihonsa väriä” (Beda, *In actus apostolorum libros* 2.8.27A; vrt. Jer. 13:23). Jo Barnabaan kirjeessä paholaista kutsutaan mustaksi (Barn. 4:9; 20:1) ja kristillisissä kertomuksissa paholainen tai demonit esiintyivät mustaihaisen ihmisen hahmossa.<sup>101</sup>

On epäselvää, missä määrin mustaan ihoon liitetyt kielteiset kielikuvat ja mielleyhtymät antiikissa johtivat negatiiviseen suhtautumiseen mustaihosiin henkilöihin tai ryhmiin käytännön elämässä. Tutkijoista Frank Snowden arvioi, että mustaihosiin suhtauduttiin enimmäkseen myönteisesti. Hänen mukaansa antiikki oli ”esirasistista” aikaa.<sup>102</sup> Lloyd Thompson on sen sijaan sitä mieltä, että mustia afrikkalaisia oli Roomassa ja Kreikassa vain vähän ja nämä olivat lähes kaikki orjia, joten heihin olisi vähintäänkin yhdistetty orjiin liitettyjä kielteisiä stereotyyppioita.<sup>103</sup>

Riippumatta siitä, missä määrin ihonväri itsessään marginalisoi etiopialaiset, roomalaisten ja kreikkalaisten ajattelussa vierasmaalaisuuteen jo sinänsä liittyi negatiivisia mielikuvia. Kreikassa barbaareita verrattiin lapsiin ja heitä pidettiin kyvyttöminä loogiseen ajatteluun, pelkurimaisina, naismaisina ja kyvyttöminä hallitsemaan itseään. Kirjallisuudessa esiintyneitä barbaaristereotyyppioita analysoinut Edith Hall listaa neljä barbaareihin liittyvää kielteistä stereotyyppiä: 1) naismaiset, ylellistä elämää tavoittelevat pelkurit; 2) despoottiset hirmuhallitsijat ja nöyristelevät alaiset; 3) julmat ja laittomuudessa elävät barbaarit ja 4) järjettömät ja/tai sivistymättömät yksilöt.<sup>104</sup> Hallin mukaan nämä stereotyyppit toimivat vastakohtina näytelmäkirjallisuuden hyveellisille helleenihahmoille, joiden keskeisiä piirteitä olivat miehuullisuus/rohkeus, poliittinen vapaus, laillinen oikeudentunto ja äly/järki.

Esimerkiksi Euripideen näytelmissä *Ifigeneia Tauriissa* ja *Helena* kreikkalaiset päähenkilöt Ifigeneia ja Helena osoittavat älyllistä yliveraisuuttaan barbaarivihollisilleen (Thoas ja Theoklymenos). Näytelmässä *Rhesos* Traakian kuningas epäviisaasti jättää asettamatta miehiä vartioon (*Rhesos* 763–9).<sup>105</sup> Medeia puolestaan on esimerkki vierasmaalaisille tyyppillisestä itsehillinnän puutteesta (*Medeia* 103–104), kuten myös *Turvananojien* egyptiläinen lähettiläs (838–41). Toisaalla taas barbaarit esiin-

tyvät naismaisina ja ylellisyydessä viihtyvinä, kuten Zeuksen rakastama nuorukainen Ganymedes (*Troijan naiset* 506, 819–822) ja pitkähiuksinen lyydialainen Dionysos (*Bakkhantit* 493). Barbaarien varakuuskaan ei vähentänyt kreikkalaisten ennakkoluuloja näitä kohtaan, sillä rikkauudet liitettiin usein vierasmaalaisiin tyranneihin.<sup>106</sup>

Roomassa asenteet vierasmaalaisia kohtaan vaihtelivat huomattavasti ajallisesti ja paikallisesti, mutta koska tavanomaisin vierasmaalaisten ryhmä olivat orjat, kaikkiin vierasmaalaisiin oli helppo liittää samoja kielteisiä ominaisuuksia kuin orjiin.<sup>107</sup> Vierasmaalaisia joko yksittäisinä ryhminä tai kokonaisuudessaan saatettiin karkottaa Roomasta poliittisten levottomuuksien, nälänhädän tai muiden vaikeuksien yllättäessä.<sup>108</sup> Suhtautuminen vierasmaalaisiin oli siis Roomassa ainakin paikoin ksenofobista.

Ilmeisenä vierasmaalaisena ja orjana etiopialainen ei varakkuudestaan huolimatta herättänyt välttämättä pelkästään kunnioitusta, vaan kuuluu myös etnisen identiteettinsä puolesta marginalisoituun ryhmään. Näin etiopialaisen identiteetin eri osa-alueet, vierasmaalaisuus, eunukkius ja asema orjana, vaikuttavat toisiinsa ja kytkeytyvät yhteen. Ne alleviivaavat hahmon marginaalisuutta suhteessa kreikkalais-roomalaiseen vapaan miehen ihanteeseen. Kuten edellä on jo käynyt ilmi, vapaan miehen rooliin liitettiin myös erilaisia henkisiä ja moraalisia myönteisiä ominaisuuksia, kun taas marginalisoituihin ihmisryhmiin liitettiin kielteisiä piirteitä. Intersektionaalisuuden näkökulmasta voi siis todeta, että lukuun ottamatta eunukin varakkuutta ja asemaa hovissa hänen identiteettinsä eri osa-alueet vahvistavat toisiaan ja tekevät hänestä kolminkertaisesti marginalisoidun hahmon, johon liitettiin negatiivisia stereotyyppioita ja kyseenalaisia piirteitä. Samalla etiopialaisena hahmo on myös identiteetiltään rajalla, tälläkin kertaa kirjaimellisesti, sillä antiikin käsitysten mukaan Etiopia sijaitsi maailman rajalla.

## JOHTOPÄÄTÖKSET

Kertomusta kategoriat haastavasta ja niiden välisessä risteyskohdassa olevasta etiopialaisesta voidaan lukea kuvauksena syntyvän kristinuskon inkluusi-

visuudesta. Apostolien tekojen kahdeksannessa luvussa kuvattu eunukin hahmo on sukupuolensa, rotunsa tai ainakin vierasmaalaisuutensa ja asemansa vuoksi marginalisoitu. Hahmo on kuitenkin myös varakas ja omalla tavallaan vaikutusvaltainen. Etiopialainen haastaa kategoriat asettumalla niiden väliin ja ulkopuolelle. Hän ei ole juutalainen eikä pakana, ei mies eikä nainen, ei vapaa mutta orjana kuitenkin merkittävässä yhteiskunnallisessa asemassa.

Etiopialaisen vastaus Filippokselle, ”kuinka ymmärtäisin [lukemaani] kun kukaan ei minua neuvo”, sekä hänen kysymyksensä ”estääkö mikään kastamasta minua” voidaan lukea viestiksi siitä, että etiopialainen tiedosti syvällisesti asemansa marginaalissa ja toisena. Tekstiä tulkinneille sekä mustille teologeille<sup>109</sup> että seksuaali- ja sukupuolivähemmistöjen oikeuksia ajaville teologeille<sup>110</sup> on ollut tärkeää, että Uuden testamentin mukaan mahdollisesti ensimmäinen pakanakristitty on ollut syrjittyjen vähemmistöjen edustaja. Olisi mielenkiintoista tietää, miten tekstin ensimmäiset lukijat mielsivät eunukin hahmon ja kertomuksen sanoman. Kuvasiko kategoriakriisissä olevan eunukin hahmo kristinuskon radikaalia inklusiivisuutta? Kenties eunukin hahmo luo kuvaa kristinuskosta juutalaisten ja pakanoiden, miesten ja naisten, orjien ja vapaiden, roomalaisten, kreikkalaisten ja barbaarien, sekä kaikkien siltä väliltä olevien yhteisönä.

## KIRJALLISUUS

ACKER, JOAN

2006 *Class Questions: Feminist Answers*. Lanham: Bowman & Littlefield Publishers.

ADAMO, DAVID TUESDAY

2006 *Africa and Africans in the New Testament*. Lanham: University Press of America.

BARRETT, C. K.

2004 *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*. Volume I. London: T&T Clark.

BRASSE, DAVID

2006 *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

BROWN, PETER

1988 *The Body and Society*. New York: Columbia University Press.

BULLOUGH, VERN L.

2002 ”Eunuchs in History and Society”. *Eunuchs in Antiquity and Beyond*. Ed. Shaun Tougher. London: The Classical Press of Wales and Duckworth, 1–17.

101 Paholainen esiintyy mustaihoisen pojan hahmossa esimerkiksi Athanasiuksen kirjoittamassa Antonios Suuren elämässä (*Vita Antonii* 6). Samoin Johannes Cassianus kuvaa, kuinka Johannes Lykopolilaiselle hänen paastotuaan ilmestyi paholainen ”mustaihoisen etiopialaisen” hahmossa. Rufinus puolestaan kertoo, kuinka vain egyptiläinen pyhimys Makarios näki kaksi ”pientä mustaa poikaa”, demonia, jotka ahdistivat munkkeja (*Historia monachorum* 29.4). Teemasta tarkemmin ks. Brakke 2006, 159–162.

102 Snowden 1970, 181, 216–218.

103 Thompson 1993.

104 Hall 1989, 121–133. Ks. myös Papadodima 2010, 2–4.

105 Välillä barbaarit on kuvattu nokkeliksi mutta samalla epäluotettaviksi ja juonikkaiksi, kuten Aiskhyloksen *Turvananojen* Danaus (esim. *Turvananojat* 186–203). Vierasmaalaiset soturihahmot kuvataan joko pelkureiksi tai uhkarohkeiksi ja holtittomiksi. Pelkurimaisuus henkilöityy Euripideen *Orestes*-näytelmässä fryygialaiseen, joka on myös eunukki.

106 Rikkaus liitettiin niin itämaisiin kuin esimerkiksi myyttisiin troijalaisiin tyranneihin useissa kreikkalaisissa tragedioissa. Ks. esim. *Oidipus Tyranni* 380–381; *Hekuba* 624; *Helena* 295–296. Ks. myös Hall 1989, 127.

107 Noy 2000.

108 Apostolien teossa (18:2) sekä Suetoniuksen *Claudiuksen elämäkerrassa* (5:25) mainitaan Claudiuksen toimeenpanema juutalaisten karkotus Roomasta. Sen historiallinen todenperäisyys on epäselvä, mutta karkotuksen esiintyminen lähteissä kuvaa joka tapauksessa sitä, että hankalissa tilanteissa saatettiin ryhtyä rajuihinkin toimenpiteisiin vierasmaalaisia vastaan. 300-luvulla nälänhätien aikana prefektit karkottivat Roomasta ei-kansalaisia, mahdollisesti myös muista kaupungeista Roomaan saapuneita Rooman kansalaisia. Seuraavalla vuosisadalla ulkomaalaisten oikeuksia rajoitettiin myös mm. kieltämällä näiden perinteisiä puku- ja hiustyyliä (Lançon 1995, 82).

109 Lincoln 1999, 24.

110 West 2006, 572; Duba 2011.

- BURKE, SEAN D.  
2011 "Queering Early Christian Discourse: The Ethiopian Eunuch". *Bible Trouble: Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship*. Ed. Teresa J. Hornsby & Ken Stone. Atlanta: Society of Biblical Literature, 175–189.
- 2013 *Queering the Ethiopian Eunuch: Strategies of Ambiguity in Acts*. Minneapolis, MN: Fortress.
- CARTER, CHARLES W. & EARLE, RALPH  
1973 *The Acts of the Apostles*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- CONZELMANN, HANS  
1987 *Acts of the Apostles*. Philadelphia: Fortress.
- COOPER, VALERIE C.  
2003 "Some Place to Cry: Jephthah's Daughter and the Double Dilemma of Black Women in America". *Pregnant Passion: Gender, Sex, and Violence in the Bible*. Ed. Cheryl A. Kirk-Duggan. Atlanta: Society of Biblical Literature, 181–191.
- CRENSHAW, KIMBERLE  
1989 "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics". *The University of Chicago Legal Forum* 140, 139–167.
- DAVIS, KATHY  
2008 "Intersectionality as Buzzword: A Sociology of Science Perspective on What Makes a Feminist Theory Successful?". *Feminist Theory* 9 (1), 67–85.
- DILL, BONNIE THORNTON  
2002 "Work at the Intersections of Race, Gender, Ethnicity, and Other Dimensions of Difference in Higher Education". *Connections: Newsletter of the Consortium on Race, Gender, & Ethnicity* Fall 2002, 5–7. [http://www.crge.umd.edu/pdf/RC2002\\_fall.pdf](http://www.crge.umd.edu/pdf/RC2002_fall.pdf).
- DUBA, ARLO  
2011 "Disrupted by Luke–Acts". *Theology Today* 68, 116–122.
- DUNN, JAMES D. G.  
1996 *The Acts of the Apostles*. Peterborough: Epworth.
- FITZMYER, JOSEPH A.  
1998 *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday.
- GARBER, MARJORIE  
1992 *Vested Interests: Cross-dressing and Cultural Anxiety*. New York: Routledge.
- GLANCY, JENNIFER A.  
2002 *Slavery in Early Christianity*. Minneapolis, MI: Fortress.
- HAENCHEN, ERNST  
1982 *The Acts of the Apostles*. Transl. Bernard Noble & Gerald Shinn. Oxford: Basil Blackwell.
- HALL, EDITH  
1989 *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford: Clarendon Press.
- HARRILL, J. ALBERT  
2006 *Slaves in the New Testament*. Minneapolis, MI: Fortress.
- HEIMOLA, MINNA  
2011 *Christian Identity in the Gospel of Philip*. Publications of the Finnish Exegetical Society 102. Helsinki: Finnish Exegetical Society.
- 2013 "Mission marginaalissa – etiopialainen eunukki (Ap. t. 8:26–40) lähetystyöntekijänä". *Uskonto ja valta: Näkökulmia kirkon missioon*. Toim. Mari-Anna Pöntinen. Helsinki: Suomen Lähetysseura, 191–219.
- HESTER, J. DAVID  
2005 "Eunuchs and the Postgender Jesus: Matthew 19:12 and Transgressive Sexualities". *Journal for the Study of the New Testament* 28, 13–40.
- HEZSER, CATHERINE  
2005 *Jewish Slavery in Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.
- ISAAC, BENJAMIN  
2004 *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton: Princeton University Press.
- KARTZOW, MARIANNE BJELLAND  
2010 "'Asking the Other Question': An Intersectional Approach to Galatians 3:28 and the Colossian Household Codes". *Biblical Interpretation* 18, 364–389.
- KARTZOW, MARIANNE BJELLAND & MOXNES, HALVOR  
2010 "Complex Identities: Ethnicity, Gender and Religion in the Story of the Ethiopian Eunuch (Acts 8:26–40)". *Religion & Theology* 17, 184–204.
- KISAU, PAUL MUMO  
2006 "The Acts of the Apostles". *Africa Bible Commentary*. Ed. Tokunboh Adeyemo. Nairobi: WordAlive.
- KUEFLER, MATHEW  
2001 *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*. Chicago: University of Chicago Press.



- LANÇON, BERTRAND  
1995 *Rome in Late Antiquity: Everyday Life and Urban Change 312–609*. Transl. Antonia Nevill. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- LAWRENCE, WILLIAM FRANK JR.  
1984 *The History of the Interpretation of Acts 8:26–40 by the Church Fathers Prior the Fall of Rome*. Diss. Union Theological Seminary.
- LEWIS, CHARLTON T. & SHORT, CHARLES  
2013 *Latin-English Lexicon*. <http://perseus.uchicago.edu/Reference/lewisandshort.html>.
- LIDDELL, HENRY GEORGE & SCOTT, ROBERT  
2013 Greek-English Dictionary. [<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/search?redirect=true>].
- LINCOLN, C. ERIC  
1999 *Race, Religion, and the Continuing American Dilemma*. Rev. Ed. New York: Hill and Wang.
- MALINA, BRUCE J. & PILCH, JOHN J.  
2008 *Social-science Commentary on the Book of Acts*. Minneapolis, MI: Fortress.
- MARTIN, CLARICE J.  
1989 "A Chamberlain's Journey and the Challenge of Interpretation for Liberation". *Semeia* 47, 105–135.
- MARTIN, DALE B.  
1990 *Slavery as Salvation: The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*. New Haven, CT: Yale University Press.
- MATSUDA, MARI  
1990 "Beside My Sister, Facing the Enemy: Legal Theory Out of Coalition". *Stanford Law Review* 43, 1183–1192.
- MATTHEWS, CHRISTOPHER R.  
2002 *Philip – Apostle and Evangelist: Configurations of a Tradition*. Leiden: Brill.
- MCCALL, LESLIE  
2005 "The Complexity of Intersectionality". *Signs* 30, 1771–1800.
- MOORE, STEPHEN D.  
2001 *God's Beauty Parlor and Other Queer Spaces in and around the Bible*. Stanford: Stanford University Press.
- MOXNES, HALVOR  
2003 *Putting Jesus in His Place: A Radical Vision of Household and Kingdom*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- 2005 "Jesus in Gender Trouble". *Tidsskrift for kjønnsforskning* no 3/2005. <http://eng.kilden.forskningsradet.no/artikkel/vis.html?tid=53199&manage>.
- NOY, DAVID  
2000 *Foreigners at Rome: Citizens and Strangers*. London: Duckworth. [http://historiantigua.cl/wp-content/uploads/2011/07/Foreigners\\_at\\_Rome\\_-\\_Citizens\\_and\\_Strangers.pdf](http://historiantigua.cl/wp-content/uploads/2011/07/Foreigners_at_Rome_-_Citizens_and_Strangers.pdf).
- PAPADODIMA, EFI  
2010 "The Greek/Barbarian Interaction in Euripides' Andromache, Orestes, Heracleidae. A Reassessment of Greek Attitudes to Foreigners". *Digressus* 10, 1–42. <http://www.digressus.org/articles/2010pp01-42-art-papadodima.pdf>.
- SCHILLE, GOTTFRIED  
1983 *Die Apostelgeschichte des Lukas*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- SCHNEIDER, GERHARD  
1980 *Die Apostelgeschichte. I. Teil*. Freiburg: Herder.
- SCHOLZ, PIOTR O.  
2001 *Eunuchs and Castrati: A Cultural History*. Translated by John A. Broadwin & Shelley L. Frisch. Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers.
- SCOTT, MARK S. M.  
2006 "Shades of Grace: Origen and Gregory of Nyssa's Soteriological Exegesis of the 'Black and Beautiful' Bride in Song of Songs 1:5". *Harvard Theological Review* 99/1, 65–83.
- SHAUF, SCOTT  
2009 "Locating the Eunuch: Characterization and Narrative Context in Acts 8:26–40". *The Catholic Biblical Quarterly* 71, 762–775.
- SNOWDEN, FRANK M. JR.  
1970 *Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- STEVENSON, WALTER  
2002 "Eunuchs and Early Christianity". *Eunuchs in Antiquity and Beyond*. Ed. Shaun Tougher. London: The Classical Press of Wales and Duckworth, 123–142.
- THOMPSON, LLOYD  
1993 "Roman Perceptions of Blacks". *Electronic Antiquity: Communicating the Classics* 1. <http://scholar.lib.vt.edu/ejournals/ELAnt/>.
- VERNER, DAVID C.  
1983 *The Household of God: The Social World of the Pas-*



*toral Epistles*. SBL Dissertation Series 71. Chico, CA: Scholars Press.

VUOLA, ELINA

- 2005 "Liberation Theology". *New Dictionary of the History of Ideas*. [http://www.encyclopedia.com/topic/liberation\\_theology.aspx](http://www.encyclopedia.com/topic/liberation_theology.aspx).

WEST, MONA

- 2006 "The Story of the Ethiopian Eunuch". *The Queer Bible Commentary*. Ed. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West & Thomas Bohache. London: SCM Press, 572–574.

WILLIAMS, C. S. C.

- 1964 *A Commentary on the Acts of the Apostles*. London: Adam & Charles Black.

WRIGHT, ERIK OLIN

- 2001 "A Conceptual Menu for Studying the Interconnections of Class and Gender". *Reconfigurations of Class and Gender*. Ed. Janeen Baxter & Mark Western. Stanford: Stanford University Press, 28–38.

ZETTERHOLM, MAGNUS

- 2003 *The Formation of Christianity in Antioch: A Social-scientific Approach to the Separation between Judaism and Christianity*. London: Routledge.