

# Naiset kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa ensimmäisellä ja toisella vuosisadalla

Kaisa-Maria Pihlava  
Uuden testamentin eksegetiikan pro gradu -tutkielma  
Marraskuu 2007



# SISÄLLYSLUETTELO

<b>1. JOHDANTO</b> .....	<b>3</b>
1.1. TUTKIMUSONGELMA.....	3
1.2. LÄHDEKSTIT .....	3
1.3. AIEMPI TUTKIMUS.....	4
1.3.1. Sosiaalisen kontekstin aiempi tutkimus .....	4
1.3.2. Teorioita naisten aseman kehitymisestä varhaisessa kristinuskossa.....	7
1.4. LÄHESTYMISTAPA .....	8
1.4.1. Metodit .....	8
1.4.2. Työn rajaus.....	11
1.5. LÄHTÖOLETUKSET .....	11
1.6. TYÖHYPOTEESI JA TYÖN ETENEMINEN .....	12
<b>2. NAINEN KOTINSA OMISTAJANA KREIKKALAIS-ROOMALAISESSA YHTEISKUNNASSA</b> .....	<b>15</b>
2.1. JOHDANTO .....	15
2.2. MIKSI NAINEN OMISTI ITSE OMAISUUTENSA? .....	16
2.2.1. Kreikkalais-roomalainen perhekunta .....	16
2.2.2. Avioliitto ja sen päättyminen.....	16
2.2.3. Holhous .....	18
2.3. ROOMALAINEN NAINEN OMISTAJANA .....	20
2.3.1. Roomalaisen naisen omaisuus.....	20
2.3.2. Nainen perheenpääni?.....	21
2.3.3. Naisia omistajina.....	23
2.4. NAISET VÄHÄSSÄ-AASIASSA JA KREIKASSA .....	25
2.4.1. Rooman valtakunnan kreikkalaiset alueet .....	25
2.4.2. Holhous .....	26
2.4.3. Nainen omistajana ja julkisena toimijana kreikkalaisilla alueilla .....	26
2.5. JUUTALAISET NAISET .....	30
2.5.1. Tutkimus juutalaisista naisista .....	30
2.5.2. Holhous .....	30
2.5.3. Avioliiton solmiminen ja sen päättyminen.....	31
2.5.4. Juutalainen nainen omistajana ja julkisena toimijana.....	32
2.6. UUSI ROOMALAINEN NAINEN? .....	33
2.7. LOPUKSI.....	35
<b>3. KODEISSA KOKOONTUVAT SEURAKUNNAT ENSIMMÄISELLÄ JA TOISELLA VUOSISADALLA</b> .....	<b>37</b>
3.1. JOHDANTO .....	37
3.2. KREIKKALAIS-ROOMALAISEN YHTEISKUNNAN YHDISTYKSET.....	38
3.2.1. Kreikkalais-roomalaisten yhdistysten luokittelu.....	38
3.2.2. Kotitalous yhdistysten ja seurakuntien mallina.....	39
3.2.3. Yhdistysten jäsenistö ja yhteiskunnasta ”eristäytyminen” .....	40
3.2.4. Yhdistysten suojelijat.....	41
3.3. JUUTALAISSUUDEN MALLIT KODEISSA KOKOONTUVILLE SEURAKUNNILLE .....	43
3.3.1. Ensimmäisten kristittyjen yhteys juutalaisuuteen .....	43
3.3.2. Naiset synagogien virkojen haltijoina .....	44
3.4. KODEISSA KOKOONTUVAT SEURAKUNNAT .....	46
3.4.1. Haluttiinko seurakunnissa erottautua yhdistyksistä? .....	46
3.4.2. Kodeissa kokoontuminen Raamatussa.....	51
3.4.3. Seurakuntien tilat .....	51
3.4.4. Ateriointi seurakuntien kokoontumisissa ja naiset aterioiden johtajina.....	52
3.5. SEURAKUNTIEN RAKENTEIDEN KEHITYS .....	56
3.5.1. Seurakuntien virat .....	56
3.5.2. Seurakuntien verkostoituminen.....	58
3.5.3. Kodeissa kokoontuvien seurakuntien katoaminen .....	59
3.6. LOPUKSI.....	61

<b>4. NAISSET KODEISSAAN KOKOONTUVISSA SEURAKUNNISSA ENSIMMÄISELLÄ JA TOISELLA VUOSISADALLA .....</b>	<b>62</b>
4.1. JOHDANTO .....	62
4.2. YHTEISKUNNAN JA KULTTUURIN MALLEJA NAISELLE, JONKA KODISSA KOKOONTUI SEURAKUNTA .....	63
4.2.1. <i>Kreikkalais-roomalainen yhteiskunta</i> .....	63
4.2.2. <i>Juutalaisuus</i> .....	63
4.3. VARHAISKRISTILLISTEN KIRJOITUSTEN NAISET, JOIDEN KODEISSA KOKOONTUI SEURAKUNTA .....	64
4.3.1. <i>Apostolien teot: Lydia ja Johanneksen äiti Maria</i> .....	64
4.3.2. <i>Muita varhaiskristillisten kirjoitusten naisia</i> .....	67
4.3.3. <i>Ἐκκλησία ja οἶκος</i> .....	71
4.4. NAISSET SEURAKUNTIEN SUOJELJOINA .....	73
4.4.1. <i>Seurakuntien naisuojelijat</i> .....	73
4.4.2. <i>Naiset seurakuntien kokoontumistilojen tarjoajina apostolien jälkeiseltä ajalta 100-luvulle</i> .....	76
4.5. SEURAKUNTIEN KOKOONTUMISTAPOJEN MUUTOSTEN VAIKUTUS NAISIIN, JOIDEN KODEISSA KOKOONTUI SEURAKUNTIA .....	76
4.5.1. <i>Kokoontumismallien ja niiden muutosten vaikutus</i> .....	76
4.5.2. <i>Varhaiskristillisten seurakuntien verkostoitumisen vaikutus naisiin</i> .....	80
4.5.3. <i>Suojelijoiden vaikutusvallan loppuminen ja keskusjohtoisuuden kehittyminen</i> .....	82
4.6. LOPUKSI .....	85
<b>5. LOPPUKATSAUS.....</b>	<b>87</b>
<b>LÄHDE- JA KIRJALLISUUSLUETTELO.....</b>	<b>93</b>
LÄHTEET JA APUNEUVOT .....	93
KIRJALLISUUS.....	94

# 1. Johdanto

## 1.1. Tutkimusongelma

On yleisesti tunnettua, että ensimmäisten vuosisatojen kristityt kokoontuivat tavallisesti kodeissa. Seurakuntien tavasta kokoontua kodeissa kerrotaan monissa varhaiskristillisissä teksteissä. Aihetta on myös tutkittu melko paljon ja kauan. Yleensä tässä tutkimuksessa on kuitenkin sivuutettu se, että monet näistä Uudessa testamentissakin mainituista kodeista olivat naisten omistamia. Maininnat ovat yleensä hyvin lyhyitä, ja usein nykylukijakin ohittaa ne pysähtymättä miettimään, voisivatko ne kertoa jotain olennaista ja unohdettua kuvaamastaan ajasta. Keitä olivat nämä naiset, jotka ajanlaskumme ensimmäisinä vuosisatoina omistivat itse kotinsa ja avasivat niiden ovet seurakunnille? Mitä heistä voidaan tietää ja mihin nämä tiedot perustuvat?

Tutkielmani ensisijainen tutkimusongelma on, minkälaisia rooleja naisilla oli kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa kahden ensimmäisen vuosisadan aikana. Entä mitkä tekijät vaikuttivat näiden naisten roolien kehitykseen? Olivatko naiset hiljaisia kokoontumistilojen tarjoajia vai olivatko he aktiivisia seurakunnissaan? Lähestyn tutkimusongelmaa tarkastelemalla myös kreikkalais-roomalaisen maailman itsenäisesti talonsa omistavia naisia sekä sitä, millaisia olivat kodeissa kokoontuvat seurakunnat kahdella ensimmäisellä vuosisadalla.

## 1.2. Lähdetekstit

Tämän tutkielman keskeiset lähdetekstit voidaan jakaa kahteen ryhmään. Ensimmäisen ryhmän teksteissä mainitaan naisia, joiden kodeissa kokoontui kristittyjä. Näitä tekstejä ovat Kol. 4:15, jossa mainitaan Nymfa, Ap.t. 12:12, jossa kerrotaan Johanneksen äiti Mariasta, sekä Ap.t. 16:14-15, 40, jossa kerrotaan Lyydiasta. Tähän ryhmään kuuluvat myös Paavalin maininnat Priscasta kohdissa 1.Kor. 16:19 ja Room. 16:3-5. Tosin Priscan koti on myös hänen miehensä Aquilan omistuksessa.

Toisen lähdetekstiryhmän kirjoituksissa kerrotaan naisista, joiden kodeissa mahdollisesti kokoontui seurakunta. Näihin teksteihin kuuluu 1.Kor. 1:11, jossa mainitaan Khloe. Uuden testamentin ulkopuolelta tämän ryhmän tekstejä ovat piispa Ignatios Antiokialaisen kirjeistä Ign.Smyrn. 13:2, jossa mainitaan Tavia, ja Ign.Pol. 8:2, jossa kirjoitetaan Epitropoksen vaimosta tai leskestä. Nämä

molemmat naiset esiintyvät piispa Ignatios Antiokialaisen kirjeissä erikseen mainittuina. Ignatios tervehtii heidän perhekuntiaan tavalla, jota hän ei muuten juuri kirjeissään käytä. Näissä kirjeissä ei kuitenkaan ole suoria mainintoja siitä, että naisten kodeissa kokoontuisi seurakuntia. Ainoastaan Priscasta kertovissa teksteissä mainitaan kodin omistajaksi naisen lisäksi myös tämän mies. Kaikissa muissa teksteissä koti mainitaan vain naisen kotina.

Kaikkia lähdetekstejä leimaa annetun informaation niukkuus; useimmat niistä ovat naisten kodeissa kokoontuville seurakunnille tai naisten perhekunnille osoitettuja tervehdyksiä ilman pidempiä luonnehdintoja näistä seurakunnista tai perhekunnista (1.Kor. 16:19, Room. 16:3-5, Kol. 4:15, Ign. Smyrn. 13:2, Ign.Pol. 8:2.). Apostolien tekojen tekstit (Ap.t. 12:12 ja 16:14-15, 40) sijoittuvat kertomuksiin, joissa Lyydia ja Johanneksen äiti Maria esiintyvät sivuosissa luoden taustaa Pietarista ja Paavalista kertoville tapahtumille. Lyydiasta kerrotaan eksplisiittisesti enemmän kuin kestään muusta lähdetekstieni naisista. Hänestä mainitaan muun muassa hänen ammattinsa ja alue, jolta hän on kotoisin (Ap.t. 16:14-15).

Teksteistä vanhimpia ovat Paavalin aidot kirjeet Ensimmäinen Korinttilaiskirje ja Roomalaiskirje, jotka ajoittuvat 50-luvulle. Kolossalaiskirje ajoittuu 70-luvulle, Apostolien teot todennäköisesti 90-luvulle ja Ignatioksen kirjeet nuorimpina 100-luvun alkupuolelle. Kaikki lähdetekstit ajoittuvat siis kristinuskon olemassaolon ensimmäisen sadan vuoden ajalle noin 50 vuoden pituiselle ajanjaksolle.

### **1.3. Aiempi tutkimus**

#### **1.3.1. Sosiaalisen kontekstin aiempi tutkimus**

Naisia, joiden kodeissa kokoontui seurakuntia, ei ole aiemmin juuri tutkittu. Yleisemmin naisten asemaa varhaisessa kristinuskossa on kuitenkin selvitelty hyvinkin paljon varsinkin viime vuosikymmenien aikana. Suoraan omaan aiheeseeni keskittyntä tutkimusta on kuitenkin siis melko vähän. Lähestynkin aiheitani tarkastelemalla myös ilmiöitä, jotka sivuavat naisia kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa. Yksi näistä sivuavista teemoista on kreikkalais-roomalainen nainen ja hänen omistus- ja vaikutusmahdollisuutensa yhteiskunnassaan. Tätä aihetta on erityisesti viimeisen 30 vuoden aikana alettu tarkastella yhä huolellisemmin, kuten yleisemminkin kreikkalais-roomalaisen

maailman sosiaalishistoriaa sekä kristinuskon alun sosiaalista kontekstia. Tähän liittyy osittain myös antiikin yhdistyskulttuuri, ja näiden yhdistysten seurakunnille tarjoama vertailukohta. Myös yhdistyskulttuurin tutkimus on edistynyt huomattavasti varsinkin viimeisen kymmenen vuoden aikana.

Aiempaa tutkimusta naisten asemasta kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa leimasivat pitkään erilaiset stereotyyppisiksi muodostuneet oletukset. Yleisiä olivat oletukset esimerkiksi siitä, että kreikkalais-roomalaiset naiset olivat ”alistettuja” ja koteihinsa eristettyjä vaimoja ja äitejä. Toisaalta varsinkin ylempien luokkien naisia saatettiin kuvata monellakin tavalla epäilyttävää elämää viettävinä. Viime vuosikymmenien aikana näitä kuvia on kuitenkin alettu kyseenalaistaa. Merkittävää aiheeni kannalta on myös viime vuosikymmeninä tapahtunut roomalaisen perheen tarkastelun kehittyminen pitkään eläneiden osittain perusteettomien kaavamaisten käsitysten ohi.<sup>1</sup>

Nykyaikaisen tutkimuksen klassikkoteos antiikin naisista on Sarah B. Pomeroy'n *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves. Women in Classical Antiquity*, joka ilmestyessään ensimmäisen kerran vuonna 1975 uudisti antiikin naisia koskevan tutkimusparadigman.<sup>2</sup> Tämän jälkeen on ilmestynyt monia muita teoksia, jotka selvittelevät Pomeroyta seuraten naisten erilaisia rooleja antiikin kreikkalais-roomalaisessa maailmassa. Keskeisiä tuloksia on muun muassa se, etteivät kreikkalais-roomalaiset naiset olleet niin vailla vaikutuskeinoja kuin perinteisesti on ajateltu. Naiset pystyivät omistamaan itse omaisuuttaan, ja tämä antoi heille vaikutusvaltaa, vaikka heillä ei ollutkaan samanlaista mahdollisuutta kuin miehillä esimerkiksi politiikassa toimimiseen. Tämä uudempi tutkimussuuntaus kreikkalais-roomalaisista naisista vaikuttaa luonnollisesti myös siihen, millaisena nähdään naisten asema kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa.

Aiheeni kannalta ehkä merkittävin aiempi tutkimus on vuonna 2006 ilmestynyt Carolyn Osiekin, Margaret MacDonaldin ja Janet H. Tullochin *A Woman's Place. House Churches in Earliest Christianity*. Kirjassa keskitytään nimensä mukaisesti varhaiskristillisiin naisiin kodeissa kokoontuvissa seurakunnissa. Siinä selvitetään myös naisten asemaa heidän omissa kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa. Aihetta lähestytään muun muassa tarkastelemalla kreikkalais-roomalaisen naisen asemaa kotitaloudessaan aikalaiskirjoitusten

---

<sup>1</sup> Katso vanhojen tutkimusten kuvailua esimerkiksi Gardnerilta (1987, 1-3), Rawsonilta (1986, 1-7)

<sup>2</sup> Pomeroy 1995, ix-xiii.

kautta.<sup>3</sup> Toinen tämän tutkimuksen lähestymistavoista on kreikkalais-roomalaisen maailman suojelijajärjestelmän tarkastelu. Tällaisessa järjestelmässä suojelijalla oli suojeleksessaan yksittäisiä henkilöitä tai ihmisryhmiä. Tätä taustaa vasten Osiek ja MacDonald tarkastelevat myös kristittyjen naisten toimimista suojelijoina.<sup>4</sup> Nämä molemmat näkökulmat löytyvät myös omasta tutkielmastani.

Naiset, joiden kodeissa kokoontui seurakuntia, jäivät kuitenkin Osiekillä ja MacDonaldilla jossain määrin sivuosaan tutkimuksen laajemman aihepiirin takia. Näin ollen käsittely jää osittain ohuehkoksi siltä osin kuin se koskee oman tutkielmani aihepiiriä. Osiek ja MacDonald eivät myöskään hyödynnä omaa aihealuetta koskevassa tutkimuksensa osassa antiikin yhdistyskulttuuria ja sen malleja kristittyjen kodeissa kokoontuville seurakunnille. Toki he sivuavat tätä aihetta käsitellessään yhdistysten suojelijoita, mutta yleisemmin maininnat yhdistyskulttuurista jäävät pelkiksi sivumaininnoiksi. Olenkin halunnut ottaa omassa tutkimuksessani antiikin yhdistyskulttuurin vahvemmin esille. Uskon sen luovan valoa hyvinkin paljon sekä yleensä kodeissa kokoontuviin seurakuntiin että naisten asemaan omissa kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa.

Tutkimuksessa on jo pitkään tehty vertailuja antiikin yhdistysten ja kristillisten seurakuntien välillä. Tässä vertailussa antiikin yhdistyksiin on liitetty hyvinkin negatiivisia yleistettyjä oletuksia. Osittain tämän takia tutkimuksen yhdeksi pääsuuntaukseksi on tullut osoittaa, etteivät seurakunnat suinkaan olleet antiikin yhdistyksiä, ja että ne olivat vain joissain määrin yhdistysten kanssa samankaltaisia.<sup>5</sup> Ensimmäisten vuosisatojen seurakunnat on haluttu nähdä yhteiskunnasta eristäytyvinä hyvin omintakeisina ilmiöinä. Erityisesti Philip A. Harlandin uudehkon tutkimuksen valossa näyttää kuitenkin siltä, että seurakunnat olivat paljon samankaltaisempia yhdistysten kanssa kuin aiemmin on ajateltu.<sup>6</sup> Tämä seurakuntien ja antiikin yhdistysten aiempaa suurempa nähty samankaltaisuus vaikuttaa myös siihen, minkälaisia rooleja voidaan olettaa olleen ensimmäisten vuosisatojen naisilla, joiden kodeissa kokoontui seurakuntia.

---

<sup>3</sup> Esimerkiksi Osiek & MacDonald 2006, 144-157.

<sup>4</sup> Osiek & MacDonald 2006, 194-219.

<sup>5</sup> Esimerkiksi Meeks (1983, 77-80) esittelee yhdistyksiä seurakuntien yhtenä mallina, mutta näkee yhdistykset kuitenkin olennaisesti erilaisina seurakuntiin verrattuina. Myöskään Lampen (2003, 374) mukaan seurakuntia ei ole kovinkaan osuvaa luonnehtia yhdistyksinä.

<sup>6</sup> Harland (2003, 180-200, 210-212) arvioi aiemmin tutkimuksessa esitettyjä näkemyksiä siitä, miksi seurakunnat eivät olleet yhdistysten luonteisia, vaan ”lahkoluonteisia” ja yhteiskunnasta eristäytyviä. Hän päätyy siihen, että eristäytyminen ei kuvaa ensimmäisten vuosisatojen seurakuntien luonnetta, vaan seurakunnat olisi nähtävä yhdistysten kanssa samankaltaisina ilmiöinä.



### 1.3.2. Teorioita naisten aseman kehittymisestä varhaisessa kristinuskossa

Tutkimuksessa vallitsee nykyisin melko laaja konsensus siitä, että varhaiskristityillä naisilla saattoi olla seurakunnissa merkittäviä asemia. He kuitenkin menettivät nämä asemat jo kristinuskon ensimmäisten vuosisatojen aikana.<sup>7</sup> Esittelen seuraavaksi kaksi teoriaa, jotka pyrkivät selittämään, miksi naisten asema muuttui kristinuskon ensimmäisten vuosisatojen aikana. Kumpikaan esittelemistäni teorioista ei tutki erityisesti naisia, joiden kodeissa kokoontui seurakunta, mutta niiden johtopäätökset koskevat hyvin läheisesti myös heitä. Molemmissa teorioissa hyödynnetään erityisesti ympäröivän yhteiskunnan malleja kodeissa kokoontuville seurakunnille.

Ensimmäinen teoria on Elisabeth Schüssler Fiorenzan. Hänen mukaansa seurakunnat kokoontuivat ensin kreikkalais-roomalaisen yhdistysmallin ja synagogien mallin mukaisesti. Tässä mallissa yhdistyksen suojelijalla, myös naissuojelijalla, oli johtava rooli yhdistyksessä. Näin ollen naisellakin oli siis kodissaan kokoontuvassa seurakunnassa johtava asema. Vähitellen seurakunnat alkoivat kuitenkin ottaa mallia yhä enemmän kreikkalais-roomalaisesta kotitaloudesta. Näin juuri miehistä tuli seurakuntien johtajia kotitalouden miesperheenpään mallia mukaillen.<sup>8</sup>

Schüssler Fiorenzan teorian hyvää antia on se, että siinä tunnustetaan sekä yhdistyskulttuurin että kotitalouden suuri vaikutus kodeissa kokoontuviin seurakuntiin. Teoriassa on kuitenkin ongelmia, joista ensimmäinen on se, että siinä oletetaan suoraviivainen kehitys seurakuntien kokoontumisten malleissa. Schüssler Fiorenzan mukaan seurakunnat saivat siis vaikutteita yhdeltä mallilta kerrallaan. Todellisuudessa seurakunnat kuitenkin saivat samanaikaisesti vaikutteita useista eri ilmiöistä.<sup>9</sup> Toinen ongelma tässä teoriassa on kreikkalais-roomalaisen kotitalouden olettaminen paikaksi, jossa naisilla ei juuri ollut vaikutusmahdollisuuksia. Näihin molempiin ongelmiin ja siihen, miksi ne ovat ongelmia, palaan myöhemmin tässä työssä.<sup>10</sup>

Karen Jo Torjesen ja Brian J. Capper ovat kehittäneet teoriaa, joka hyödyntää kreikkalais-roomalaisen kotitalouden mallia nojautuen vahvasti kreikkalais-roomalaisen kodin yksityisyyteen ja ajatukseen kodista ”naisten valtakuntana”. Tämän teorian mukaan naisilla oli seurakuntien kokoontuessa

---

<sup>7</sup> Cardman 1999, 300-301.

<sup>8</sup> Schüssler Fiorenza 1986, 286-288.

<sup>9</sup> Esimerkiksi McCready 1996, 62. Katso tämän tutkielman s. 49.

<sup>10</sup> Katso tämän tutkielman s. 77-78.

kodeissa johtajanasemia, koska kodit olivat naisten aluetta, ja niiden yksityisyys mahdollisti naisten vapaamman toiminnan. Seurakuntien tullessa julkisemmiksi ja varsinaisten kirkkorakennusten yleistyessä naiset menettivät toimintamahdollisuutensa.<sup>11</sup>

Hyvää Torjesenin ja Capperin teoriassa on se, että siinä korostetaan kotitaloutta seurakuntien malleina. Yksi tämän teorian ongelmista on sama kuin Schüssler Fiorenzalla. Myös Torjesen ja Capper näet olettavat, että seurakunnat ottivat kokoontumisiinsa mallia pääasiallisesti vain yhdestä yhteiskuntansa ilmiöstä kerrallaan. Teorian perusongelma on kuitenkin kodin yksityisyyden oletaminen. Kodit eivät olleet kreikkalais-roomalaisessa maailmassa ehdottoman yksityisiä tiloja, vaan niissä harjoitettiin erilaista julkista toimintaa.<sup>12</sup> Palaan kreikkalais-roomalaisen kotitalouden yksityisyyden kysymykseen myöhemmin.<sup>13</sup> Tässä vaiheessa riittänee todeta, ettei tällainen kotitalouksien yksityisyyden oletus ole perusteltua, eikä sillä voi perustella naisten mahdollisia johtajuusrooleja seurakunnissa.

Molemmissa esittelemissäni teorioissa on hyviä huomioita esimerkiksi kotitalouden ja kreikkalais-roomalaisten yhdistysten malleista seurakunnille. Teorioissa kuitenkin yksinkertaistetaan kuvattu ilmiö tavalla, joka ei todennäköisesti vastaa todellisuutta. Kumpikaan niistä ei myöskään tarjoa mallia, joka ottaisi monipuolisesti huomioon sen, mitä kodeissa kokoontuvista seurakunnista voidaan tietää.

## **1.4. Lähestymistapa**

### **1.4.1. Metodit**

Tutkielmassani en käytä ensisijaisesti mitään yksittäistä metodia. Käytän lähdetekstieni käsittelyssä jonkin verran perinteisiä eksegetiikan historialliskriittisiä metodeja, mutta tutkimukseni painopiste ei ole niiden avulla suoritettavassa tarkastelussa. Metodiani voisi periaatteessa kuvata feministiseksi. Ei ole kuitenkaan olemassa mitään yhtä selkeästi määriteltävää ”feminististä metodia”, vaan feministinen lähestymistapa sisältää monia erilaisia

---

<sup>11</sup> Torjesen 1994, 304-307; Torjesen & Burrus 1995, 82; Torjesen 1995, 157-158; Capper 1999, 1-6.

<sup>12</sup> Wallace-Hadrill 1994, 5, 45, 47; Osiek & Balch 1997, 24; Balch 2004, 28-29.

<sup>13</sup> Katso tämän tutkielman s. 52, 78-80.

työskentelytapoja. Metodin määrittelemisen feministiseksi ei siis käytännössä kerro mitään tutkimustavoista.

Varhaiskristillisiä naisia koskevassa tutkimuksessa on alettu ymmärtää, etteivät pelkät antiikin tekstit voi kertoa totuutta naisten elämästä varhaiskristillisyyden aikana. Antiikin tekstit eivät ole objektiivisia, vaan subjektiivisia. Lähes aina miehet ovat kirjoittaneet ne miehen näkökulmasta miehille. Vaikka näistä teksteistä pyrittäisiin poistamaan mieskeskeisyys, niistä ei voida löytää aitoa kuvaa naisista. Usein niissä ei edes mainita naisia, tai naiset ovat niissä sivuosissa objekteina. Naiset on siis marginalisoitu jo antiikin kirjoituksissa.<sup>14</sup> Onkin esitetty, että erilaiset dokumentit ja inskriptiot ovat antiikin ainoita kirjallisia primäärilähteitä, koska varsinaista kirjallisuutta on aina valikoitu ja toimitettu.<sup>15</sup> Kirjallisten lähteiden epäobjektiivisuuden vuoksi on alettu pitää yhä tärkeämpänä tutkia sitä kontekstia, jossa esimerkiksi varhaiskristilliset naiset elivät. Vain näin naisista voidaan saada entistä totuudenmukaisempaa tietoa.<sup>16</sup>

Jos naisten asemaa kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa tutkittaisiin vain varhaiskristillisten tekstien kautta, tultaisiin lopputulokseen siitä, ettei näillä naisilla ollut juurikaan merkitystä. Tämä olisi tyypillistä perinteistä pelkästään antiikin teksteihin nojautuvaa tutkimusta, joka jättäisi nämä naiset syrjään. Feministiseksi tutkimustavassani voisikin sanoa sitä, että otan edellä mainitut huomiot antiikin teksteistä vakavasti.<sup>17</sup> Vastaan näihin huomioihin tutkimalla kreikkalais-roomalaisten naisten elämää varhaiskristillisenä aikana niillä alueilla, joissa varhaiskristillisuus vaikutti. Tarkastelen myös, millaisia toimintaympäristöjä kodeissa kokoontuvat seurakunnat olivat ja millainen oli näiden seurakuntien sosiaalinen ja kulttuurinen konteksti. Pyrin siis löytämään tekstien hiljaisuuteen jätettyjen naisten rooleja. Yritän selvittää erilaisten taustatietojen avulla, keitä nämä naiset mahdollisesti olivat, mitä he tekivät ja millaisessa ympäristössä he elivät ja toimivat.

Tarkastelenkin melko laajaa aihealuetta etsiessäni vastausta siihen, minkälaisia asemia naisilla oli kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa. Sen lisäksi, että tutkin naisia kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa, tutkin myös

---

<sup>14</sup> Brooten 1985, 66-68.

<sup>15</sup> Brooten 1985, 89.

<sup>16</sup> Brooten 1985, 70-72, 79-81.

<sup>17</sup> Tosin on mielenkiintoista, että tällaista suhtautumista antiikin lähteisiin on usein pidetty esillä lähinnä feministisessä tutkimuksessa, eikä yleisesti historiantutkimuksessa, jossa kuitenkin väitetään pyrittävän mahdollisimman objektiivisesti totuudenmukaiseen rekonstruktioon menneisyydestä.

naisia omaisuutensa itsenäisenä omistajina kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa sekä kodeissa kokoontuvia seurakuntia erityisesti antiikin yhdistyskulttuurin valossa. Kahden viimeksimainitun teeman tarkastelun rajaan kuitenkin aiheeni kannalta tarkoituksenmukaisesti. Tarkoitukseni ei siis ole antaa tyhjentävää tai mahdollisimman monipuolista selvitystä naisista kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa tai kahden ensimmäisen vuosisadan kodeissa kokoontuvista seurakunnista.

Suhtauduin edellä kriittisesti antiikin kirjallisuuden kriitikittömään käyttöön antiikin todellisuutta kuvaavina lähteinä. Näiden tekstien käyttö edellyttää kriittisyyttä sitä ajatusta kohtaan, että ne kertoisivat objektiivisesti kirjoitusaikansa todellisuudesta, varsinkaan naisten elämästä. Niiden rinnalla täytyy tutkia myös niiden kontekstia sekä muita lähteitä. Ei olisi kuitenkaan järkevää hylätä kokonaan näitä tekstejä lähteinä, koska ne joka tapauksessa kuvaavat tavalla tai toisella kirjoitusaikaansa. Tarkastelen antiikin teksteistä esimerkiksi sitä, mitä niissä kerrotaan naisista omistajina sekä millaisia kuvauksia ja vertauskohtia ne antavat seurakunnista ja seurakunnille. Kirjoitetut lähteeni eivät rajoitu pelkkään antiikin kirjallisuuteen. Tarkastelen myös säilyneitä muistomerkkejä, joissa kerrotaan henkilöistä, joiden kunniaksi muistomerkit on tehty. Lähteisiini kuuluu myös tiilileimoja, joissa mainitaan naisia, sekä puutauluja, joissa on säilynyt tietoja naisista taloudellisina toimijoina. Juuri tällaisten lähteiden tärkeyttä on painotettu, kun antiikin tekstit on kyseenalaistettu objektiivisesti todellisuudesta kertovina kuvauksina.<sup>18</sup> Lähden siis kartoittamaan monilta eri puolilta sitä todellisuutta, jossa elivät ne naiset, joiden kodeissa seurakunnat kokoontuivat.

Pyrin hahmottamaan todennäköisimmän ja perustelluimman kehityskulun naisten asemalle tai asemille kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa. Samalla joudun kuitenkin hyväksymään sen, etten välttämättä vakuuta muita, joiden näkemys aiheestani on erilainen. Nykyään yleensä tutkijat tunnistavat ja tunnustavat sen, että he lähestyvät tutkimuskohdettaan oman maailmankatsomuksensa kautta. Minä en ole poikkeus: tutkiessani aiheitani tunnistan oman maailmankatsomukseni ja ihmiskuvani. Tietenkin pyrin asettamaan omat rajoittavat ennakkökäsitykseni sivuun ja lähestymään aiheitani mahdollisimman objektiivisesti. Mutta kuten nykyään tiedetään, täysin objektiivinen lähestymistapa on pelkkä illuusio. Tämä pätee myös perinteisen

---

<sup>18</sup> Brooten 1985, 88-89.

androsentriseen tutkimukseen, jonka subjektiivisuutta kuitenkin harvoin suostutaan myöntämään.<sup>19</sup>

#### **1.4.2. Työn rajaus**

Rajaan työni koskemaan ensimmäisen ja toisen vuosisadan seurakuntia. Yksi rajaava tekijä on lähdetekstien iät, jotka ajoittuvat ajanjaksolle 50-luvulta 100-luvun alkupuolelle. Toinen rajaava tekijä on luonnollisesti se, kuinka kauan kristityt kokoontuivat kodeissa. Kodeissa kokoontuminen jatkui vielä 100-luvulla, mutta 200-luvulta on jo kiistattomia todisteita seurakuntien kokoontumisesta monin paikoin tiloissa, jotka eivät olleet koteja.<sup>20</sup> Jatkankin aiheeni käsittelyä ensisijaisten lähdetekstien syntyajkojen yli noin 100-luvun loppuun asti.

#### **1.5. Lähtöoletukset**

Jeesukseen uskovat kokoontuivat alusta alkaen useimmin yksityiskodeissa. Näitä kristittyjen kokoontumispaikkoina toimivia koteja oli myös naisten omistuksessa. Kristinusko vaikutti aivan alkuaikojen jälkeen eniten kaupungeissa.<sup>21</sup> Useimmat ensimmäisten vuosisatojen kristityistä olivat siis kaupunkilaisia, ja heille kaupunkien kulttuuri oli luonnollisesti tuttua. Kristityt eivät myöskään eristäytyneet tästä kulttuurista siten kuin usein aiemmassa tutkimuksessa on oletettu. Yhteiskunnan mallit ja kulttuuri vaikuttivat vahvasti kristittyjenkin yhteisöihin ja heidän kokoontumisiinsa. Kaupunkikulttuurin yksi olennainen osa oli yhdistyskulttuuri, joka tarjosikin kristittyjen toiminnalle ensimmäisten vuosisatojen aikana merkittävän mallin. Kristillisuus ei siis tarjonnut sinänsä uusia vapaampia mahdollisuuksia naisten osallistumiseen. Yleisemminkin yhdistyksissä ja muualla yhteiskunnassa naisilla oli mahdollista olla johtavia rooleja ja vaikutusvaltaa. Yleensä näiden ehtona oli naisen varakkuus.

Ensimmäisten vuosisatojen seurakuntia voidaan perustellusti kuvata antiikin yhdistyksiksi.<sup>22</sup> Seurakunnat alkoivat kuitenkin vähitellen erota muista antiikin yhdistyksistä muun muassa verkostoitumisen ja keskusjohtoisuuden lisääntyessä. Verkostoituminen johti lopulta hyvin läheiseen yhteistyöhön eri seurakuntien kesken. Yksittäiset piispat tulivat yhä useampien seurakuntien ylimmiksi

---

<sup>19</sup> Schüssler Fiorenza 1985, 45-51; Collins 1985, 3; Gifford 1985, 38-39.

<sup>20</sup> White 1996a, 110-120.

<sup>21</sup> Meeks 1983, 55-73; Stegemann & Stegemann 1999, 291-296.

<sup>22</sup> Esimerkiksi Harland 2003, 180-200, 210-212.

johtajiksi, ja heidän valtansa kasvoi yhä suuremmaksi.<sup>23</sup> Näin yksittäiset seurakunnat menettivät ylimmän päätösvallan omasta toiminnastaan. Verkostoituminen ja keskusjohtoisuuden kehittyminen merkitsivät osaltaan myös naisten vaikutusmahdollisuuksien pienenemistä ja lopulta jopa kokonaan katoamista.

Naisten asema kristinuskossa siis muuttui sen ensimmäisten vuosisatojen aikana. Yksi esimerkki tästä on naisten aseman muuttuminen seurakuntien kokoontumistilojen tarjoajina. Keskityn tähän muutosprosessiin, jonka yksityiskohdista ja syy-seuraus -suhteista ei ole nykyään enää mahdollista saada varmaa tietoa. Todennäköisimpien kehityssuuntausten kartoittaminen on silti mahdollista. Tätä kartoittamista pyrin tekemään sen valossa, mitä uusin tutkimus kertoo varhaiskristillisen ajan kreikkalais-roomalaisista kristityistä ja ei-kristityistä naisista sekä kodeissa kokoontuvista seurakunnista.

Käytän tutkielmassani yleisesti tutkimuksessa käytettyä määritelmää 'kreikkalais-roomalainen' kuvaamaan niin maantieteellistä aluetta, kulttuuria kuin aikaa. Kreikkalais-roomalaisesta kulttuurista puhuminen ei tietenkään tarkoita sitä, että oletettaisiin koko Rooman valtakunnan alueella olleen samanlainen kulttuuri. Käytän kuitenkin tätä ilmaisua, koska ajanlaskumme ensimmäisten vuosisatojen kreikkalais-roomalaisen kulttuurin yhteisiä pääpiirteitä voidaan hahmotella sen sisäisistä eroista huolimatta. Kreikkalaiset ja roomalaiset valtakunnan osat olivat jatkuvassa vuorovaikutuksessa, ja molemmat muokkasivat toisiaan. Toisaalta tutkielmani käsittelee suureksi osaksi sellaisia Vähän-Aasian kaupunkeja, jotka olivat saaneet vahvoja roomalaisia vaikutteita, vaikka ne sijaitsivatkin Rooman valtakunnan kreikkalaisessa osassa.<sup>24</sup> Käsittelem tutkielmassani myös erikseen kreikkalaista ja roomalaista aluetta ja kulttuuripiiriä silloin, kun se on tarpeellista.

## **1.6. Työhypoteesi ja työn eteneminen**

Tavoitteenani on yhdistää uudempia tutkimustuloksia kreikkalais-roomalaisista naisista, kreikkalais-roomalaisen kotitalouden yksityisyydestä ja julkisuudesta sekä varhaisten seurakuntien kehittymisestä ja niihin vaikuttaneista malleista. Yhdistäessäni nämä uudemmat tutkimussuuntaukset uskon saavuttavani perustellun kuvan siitä, millaisia rooleja ja asemia naisilla saattoi olla kodeissaan

---

<sup>23</sup> Cardman 1999, 305; Kee 2002, 352-353.

<sup>24</sup> Cotter 1994, 355-358.

kokoontuvissa seurakunnissa. Tutkimuksessani käyttämäni lähtöoletukset naisten asemasta ja kodeissa kokoontuvista seurakunnista ovat perustellumpia kuin pitkään vallineet aiemmat konsensukset. Uskonkin, että totuudenmukaisemmista taustaoletuksista on todennäköisempää päätyä lähemmäs totuutta myös johtopäätöksissä. Tässä työssä siis uskon uudempien näkökulmien avulla pääseväni todennäköisempään kuvaan siitä, millaisia asemia naisilla oli kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa.

Työhypoteesini mukaan kristittyjen seurakunnat saivat paljon vaikutteita kokoontumismuotona kreikkalais-roomalaisen maailman yhdistyksiltä ja niiden naisillekin antamista mahdollisuuksista. Lisäksi kristityt saivat vaikutteita ja elivät vuorovaikutuksessa muutenkin ”pakanallisen” ympäristönsä kanssa enemmän kuin usein aiemmassa tutkimuksessa on tunnistettu. Tämä näkyi kristityilläkin siinä, minkälaisia rooleja naiset saattoivat saada heidän kokoontumisissaan ja miten naisen seurakunnalleen tarjoamiin taloudellisiin resursseihin suhtauduttiin. Naisilla oli kreikkalais-roomalaisen yhdistysmallin mukaisesti kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa vaikutusvaltainen, eräänlainen johtajan asema, kuten miehilläkin omilla kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa. Naisten asema kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa muuttui pääasiassa seurakuntien verkostoitumisen, virkakehityksen ja organisoitumisen kautta. Nämä tekijät olivat myös osatekijöinä siihen, että kristittyjen tapa kokoontua kodeissa loppui.

Aloitin tutkimukseni tarkastelemalla naisen asemaa talonsa omistajana kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa. Käsittelen erikseen roomalaista, kreikkalaista ja juutalaista naista omistajana. Vaikka kaikkien näiden kulttuurien naiset olivat kreikkalais-roomalaisia naisia, tässä on hyödyllistä tarkastella kunkin kulttuurin ominaispiirteitä. Näin selvitän, millaisissa tilanteissa ja millä ehdoilla naiset pystyivät omistamaan itsenäisesti omaa omaisuuttaan. Erityisesti keskityn siihen, missä tilanteissa naiset saattoivat omistaa oman kotinsa. Tarkoituksena tässä luvussa on siis tarkastella, keitä mahdollisesti olivat ne naiset, joiden kodeissa kokoontui seurakuntia.

Kolmannessa luvussa siirryn tarkastelussani ensimmäisen ja toisen vuosisadan kodeissa kokoontuviin seurakuntiin. Keskityn kristittyjen seurakuntien taustailmiönä erityisesti kreikkalais-roomalaisen maailman yhdistyksiin. Osoitan, miten seurakunnat olivat yhdistyskulttuurin yksi ilmentymä ja miten tämä vaikutti naisten asemaan seurakunnissakin. Tarkastelen kolmannessa luvussa myös kodeissa kokoontuvien seurakuntien erityispiirteitä ja kehittymistä niin

verkostoitumisen kuin virkojenkin suhteen. Näiden lisäksi tutkin, miten ja miksi kodeissa kokoontuminen alkoi loppua.

Toisen ja kolmannen luvun pohjalta pääsen neljännen luvun aiheeseen, naisiin kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa. Toisessa luvussa olen tutkinut, millä ehdoin ja millaiset naiset saattoivat itse omistaa oman kotinsa. Kolmannessa luvussa olen tarkastellut kodeissa kokoontuvia seurakuntia ja niiden taustalla olevia ilmiöitä. Neljännessä luvussa käytän näitä taustatietoja. Tarkastelen luonnollisesti myös varhaiskristillisten kirjoitusten mainintoja naisista, joiden kodeissa kokoontui tai mahdollisesti kokoontui seurakuntia. Arvioin myös syitä siihen, miten näihin naisiin vaikuttivat seurakuntien kasvava verkostoituminen, virkojen kehittyminen ja hierarkisuus sekä lopulta kodeissa kokoontumisen loppuminen.

Tutkielmani jokainen luku käsittelee siis yhtä teemaa. Käsitellessäni naisia omistajina sekä kodeissa kokoontuvia seurakuntia tähtään kuitenkin koko ajan siihen, että voisin valaista kuvaa naisista kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa. Haluan koko tutkimuksessani tuoda esiin sen, miten varhainen kristinusko eli aidossa suhteessa sitä ympäröivän yhteiskunnan kanssa. Kristityt eivät olleet yhteiskunnasta eristäytyneitä ulkopuolisia tarkkailijoita, vaan sen aktiivisia toimijoita. Tämä vaikutti niin kristittyjen kokoontumismuotoihin kuin kristittyjen naiskuvaankin.



## 2. Nainen kotinsa omistajana kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa

### 2.1. Johdanto

Tutkielmani aihe edellyttää, että naiset omistivat itse kotejaan. Tässä luvussa tarkastelen kreikkalais-roomalaisen kulttuuripiirin naisia kotiensa omistajina. Selvitän, miten näiden naisten oli mahdollista omistaa omaisuutta, minkälaista omaisuutta he omistivat ja mitä merkitsi se, että nainen omisti itse oman omaisuutensa. Tarkastellessani kysymyksiä naisten omistajuudesta selvitän myös naisten holhouksen käytäntöjä, avioliittoja ja avioeroja sekä kreikkalais-roomalaisen perhekunnan perheenpään roolia.

Tässä luvussa tartun joihinkin pitkään vallineisiin ennakkokäsityksiin naisten mahdollisuuksista toimia itsenäisesti kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa. Perinteisen näkemyksen mukaan naisilla ei ollut antiikin ajan kreikkalais-roomalaisessa maailmassa juurikaan vaikutusmahdollisuuksia eikä ylipäänsä mahdollisuuksia juuri minkäänlaiseen itsenäisyyteen. Tällainen kuva näyttää kuitenkin liioitellulta; naisilla oli tietyin ehdoin mahdollisuus omistaa oma omaisuutensa ja toimia itsenäisesti. Tällöin heillä oli myös vaikutusvaltaa ainakin jossain määrin. Tietenkin tämä koski vain tarpeeksi varakkaita naisia. Nainen itsenäisenä kotinsa omistajana ei siis ollut aivan harvinainen, mutta ei kovin tavallinenkaan ilmiö.

Koko ajan on kuitenkin myös muistettava, että vaikka naisilla näyttääkin olleen tänä aikana enemmän vaikutusmahdollisuuksia kuin usein on ajateltu, naiset toimivat yhteiskunnassa miesten säännöillä. Esimerkkinä tästä on omaisuuden periminen; rikkaat suvut halusivat omaisuutensa pysyvän omassa suvussa, jolloin naisetkin saattoivat periä huomattavia omaisuuksia.<sup>25</sup> Naisten perimysoikeus ei siis ollut itseisarvo, vaan väline.

Käsittelen roomalaista, kreikkalaista ja juutalaista kulttuuria ja niiden käytäntöjä erillisesti tässä luvussa. Tarkoitus ei ole kuitenkaan esittää, että ne olisivat erillisiä, toisistaan riippumattomia kulttuureja. Päinvastoin; kaikki edellä mainitut kulttuurit kuuluivat tarkastelemallani ajanjaksolla Rooman valtakuntaan ja yleisesti kreikkalais-roomalaiseen vaikutuspiiriin, ja niillä oli myös monia yhteisiä piirteitä.

---

<sup>25</sup> Setälä 1999, ix.

## 2.2. Miksi nainen omisti itse omaisuutensa?

### 2.2.1. Kreikkalais-roomalainen perhekunta

Kreikkalais-roomalaiseen perhekuntaan kuului ydinperheen lisäksi ihmisiä, jotka olivat eri tavoilla suhteessa perheeseen. Perhekunnan jäseniä olivat siis esimerkiksi orjat, perheen vapautetut orjat, klientit<sup>26</sup> ja mahdolliset kasvattilapset. Sen sijaan perhekuntaan ei tyypillisesti kuulunut muita verisukulaisia ydinperheen lisäksi.<sup>27</sup> Orjien omistus oli hyvin yleistä, ja suhteellisen vähävaraisetkin perheet saattoivat omistaa joitakin orjia.<sup>28</sup> Ydinperhe oli yleensä varsin pieni; tavallisena lasten lukumääränä pidettiin enintään kolmea lasta. Perheenpää (*paterfamilias*) oli yleensä talon isäntä, jolla oli laillinen tai ainakin sosiaalinen valta perhekuntansa jäseniin.<sup>29</sup> Kotitalouksille olivat tyypillisiä suhteiden verkostot, joita leimasivat jäsenten toisiaan kohtaan osoittamat alamaisen ja suojelijan roolit.<sup>30</sup> Yleinen tapa määrittellä perhekunta oli, että siihen kuuluivat perheenpään vallassa tai alaisuudessa olevat.<sup>31</sup>

Perhekunnan latinankielinen nimitys on *familia*, joka voidaan suomentaa myös kotitaloudeksi. Lähinnä lakiteksteissä *familia*-sanalla viitataan myös omaisuuteen tai maatilaan.<sup>32</sup> Kreikankielinen vastine *familialle* on οἶκος, joka voidaan suomentaa perhekunnan ja kotitalouden lisäksi myös taloksi ja kodiksi.

### 2.2.2. Avioliitto ja sen päättyminen

Naisen oli yleisesti ottaen mahdollista omistaa itsenäisesti talonsa ja muu omaisuutensa, jos hän oli naimaton, eronnut tai leski. Toisaalta avioliitoissakin puolisoilla saattoi olla omat erilliset omaisuutensa.<sup>33</sup> Aiheeseen liittyy erityisesti kodin omistus. Näyttää siltä, että kotia sanottiin naisen kodiksi vain silloin, kun hän ei jostakin syystä ollut naimisissa.

Kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa avioero oli helppo saada, eikä siihen tarvittu juridista syytä. Avioeron syyksi riitti se, että toinen puolisoista halusi eron.<sup>34</sup> Avioliitoista ja avioeroista ei pidetty minkäänlaista virallista rekisteriä, eikä avioerosta tarvinnut ilmoittaa millekään viralliselle taholle.

---

<sup>26</sup> Klientti on suojelijan suojeluksessa oleva henkilö, ”suojeltava”. Katso suojelijan ja klientin suhteista tämän tutkielman s. 41-43.

<sup>27</sup> Rawson 1986, 7.

<sup>28</sup> Pomeroy 1995, 191.

<sup>29</sup> Meeks 1983, 30; Rawson 1986, 8.

<sup>30</sup> Meeks 1983, 30.

<sup>31</sup> Saller 1994, 75-76.

<sup>32</sup> Saller 1994, 75.

<sup>33</sup> Bremen (1996, 280-281) esittelee lyhyesti sekä roomalaista että kreikkalaista käytäntöä, joiden molempien mukaan aviopuolisoiden omaisuudet saattoivat olla erilliset.

<sup>34</sup> Treggiari 1991, 34; Pomeroy 1995, 158.

Puolisoiden yhteinen sopimus avioerosta oli ilmeisesti varsin yleinen.<sup>35</sup>

Avioerojen yleisyydestä ei ole tarkkaa tietoa. Tähänkin pätee tosin sama kuin moneen muuhun ilmiöön; ylimpiin yhteiskuntaluokkiin kuuluvien avioeroista on joitakin tietoja, alempiin yhteiskuntaluokkiin kuuluvien avioeroista ei puolestaan ole säilynyt tietoja juuri lainkaan.<sup>36</sup> Avioerot eivät kuitenkaan mitään ilmeisimmin olleet mitenkään harvinaisia kreikkalais-roomalaisessa maailmassa.

Keisari Augustus (keisarina 27 e.a.a. - 14 j.a.a.) sääti useita lakeja, joiden tarkoituksena oli korostaa avioliiton asemaa. Erään Augustuksen säätämän lain mukaan naisia tuli rangaista naimattomuudesta ja lapsettomuudesta 20 vuoden iästä alkaen, miehiä 25 vuoden iästä alkaen. Avioeroa ei juuri paheksuttu, mutta eronneiden odotettiin avioituivan uudelleen. Jos eronnut ei avioitunut uudelleen, häntä piti lain mukaan rangaista.<sup>37</sup> Avioliittojen lukumäärää tärkeämpänä pidettiin perillisen saamista, ja varsinkin miehet saattoivat käyttää keinona tähän eroamista ja uudelleenavioitumista.<sup>38</sup> Eroamista ei siis rajoitettu mitenkään, ja kummankin puolison oli mahdollista ottaa avioero myös yksipuolisesti. Avioliiton merkitystä painottavasta lainsäädännöstä voidaankin olettaa, ettei avioliittoa oltu aina pidetty kovinkaan suuressa arvossa. Muutoin avioliiton asemaan olisi tuskin tarvinnut puuttua lainsäädännöllisellä tasolla.

Naiselle avioitumisen laillinen alaikäraja oli roomalaisessa yhteiskunnassa 12 vuotta, miehelle noin 14 vuotta.<sup>39</sup> Toteutuneet avioitumisiät ovat jossain määrin kiistanalaisia. Arviot naisten keskimääräisestä avioitumisiästä vaihtelevat 16 vuodesta noin 20 vuoteen.<sup>40</sup> Miesten keskimääräisen avioitumisiän arviot vaihtelevat noin 25-30 vuoden iästä<sup>41</sup> noin 30 vuoteen<sup>42</sup>. Nuorempana avioituminen oli yleisempää ylimmissä yhteiskuntaluokissa.<sup>43</sup> Joka tapauksessa naiset avioituivat keskimäärin nuorempina kuin miehet. Varhaisten avioliittojen syinä olivat niin erilaiset poliittiset syyt, perheyhteydet kuin myötäjäisetkin.<sup>44</sup> Keskimääräinen eliniänodote sekä naisilla että miehillä oli alle 30 vuotta.<sup>45</sup>

---

<sup>35</sup> Treggiari 1991, 37.

<sup>36</sup> Treggiari 1991, 42-44.

<sup>37</sup> Pomeroy 1995, 166.

<sup>38</sup> Gardner 1987, 81.

<sup>39</sup> Gardner 1987, 38-39.

<sup>40</sup> Saller (1994, 37) esittelee omaa tutkimustaan edeltävää konsensusta, joka määritteli avioitumisiän varhaisemmaksi (mediaanina 16 vuotta) ja perustelee oman tuloksensa naisten keskimääräisestä avioitumisiästä 20 vuotena.

<sup>41</sup> Treggiari 1991, 32.

<sup>42</sup> Saller 1994, 37-38.

<sup>43</sup> Treggiari 1991, 32.

<sup>44</sup> Gardner 1987, 38-39.

<sup>45</sup> Gardner 1987, 40.

Keskimääräiset avioitumisiät ja eliniänodotteet eivät ole toistensa kanssa ristiriidassa, vaikka aluksi näyttää siltä. Eliniänodotetta pienentävät näet suuresti pienten lasten kuolemat.<sup>46</sup> Esimerkiksi erään laskelman mukaan tutkittavan aikakauden roomalaisista tyttölapsista noin 30 prosenttia kuoli yhden vuoden ikään mennessä, mutta loppujen 70 prosentin eliniänodote nousi noin 35 vuoteen. 5-vuotiaiksi selvinneiden tyttöjen eliniänodote oli jo noin 40 vuotta.<sup>47</sup>

Leskeksi jääminen oli yleistä kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa sekä naisten ja miesten avioitumisikien eron että suuren kuolleisuuden takia. Riet van Bremenin mukaan monet Rooman valtakunnan itäisempien alueiden itsenäiset naisomistajat olivatkin juuri leskiä.<sup>48</sup> Tämä vaikuttaa varsin todennäköiseltä myös Rooman valtakunnan muiden osien suhteen.

### 2.2.3. Holhous

Naisen mahdollisuuksiin omistaa itsenäisesti omaisuutta vaikuttivat olennaisesti kreikkalais-roomalaisen yhteiskunnan holhouskäytännöt. Vapaalla roomalaisella naisella oli periaatteessa aina miespuolinen holhooja, tai hän oli aviomiehensä juridisen vallan alainen. Holhoussuhdetta kuvaavat termit ovat *patria potestas* ja *tutela*. Aviomiehen juridista valtaa vaimoonsa kuvaava termi on *manus*.

*Patria potestas*, sananmukaisesti ”isän valta”, oli perheenpään (*paterfamilias*) juridista ja taloudellista valtaa kaikkiin hänen perhekuntaansa kuuluviin, niin miehiin kuin naisiinkin. Sen alaisina olevat eivät voineet omistaa omaisuutta, vaan perheenpää omisti myös omaisuuden, joka periaatteessa oli hänen valtansa alaisten.<sup>49</sup> Perheenpää oli koko perhekuntansa ”johtaja”. Hän ei kuitenkaan välttämättä ollut kenenkään isä; toisin sanoen hänen perhekuntansa saattoi koostua esimerkiksi orjista ja vapautetuista orjista.<sup>50</sup> *Potestas*-suhde perheenpäähän kesti tämän kuolemaan asti. Perheenpään kuoltua hänen valtansa alaisina olleet vapaat kansalaiset, esimerkiksi hänen tyttärensä ja poikansa, saivat omaisuutensa itsenäiseen omistukseensa.<sup>51</sup>

Toinen tapa naisten hallitsemiseen oli aviomiehen mahdollinen juridinen valta, *manus*, vaimoonsa. Avioliitot olivat joko *cum manu*- tai *sine manu* -avioliittoja. *Cum manu* -avioliitoissa naisen holhoojaksi tuli hänen aviomiehensä

---

<sup>46</sup> Saller 1994, 12.

<sup>47</sup> Saller (1994, 23-25) selvittää eliniänodotuksia perusteellisesti eri Rooman valtakunnan osien kohdalla. Eliniänodotteiden laskemisesta katso Saller 1994, 12-25.

<sup>48</sup> Bremen 1996, 260.

<sup>49</sup> Evans Grubbs 2002, 20, 23.

<sup>50</sup> Saller 1999, 189-191.

<sup>51</sup> Evans Grubbs 2002, 20, 23.

ja naisesta tuli juridisesti osa aviomiehensä perhettä. *Cum manu* -avioliitossa oleva nainen ei voinut omistaa omaisuutta, vaan hänen omaisuutensa oli hänen miehensä omistuksessa.<sup>52</sup> Tasavalta-ajan lopulla<sup>53</sup> ilman *manusta, sine manu*, solmittu avioliitto oli kuitenkin jo huomattavasti tyypillisempi kuin *cum manu* -avioliitto. *Sine manu* -avioliitossa nainen oli lapsuudenperheensä perheenpään määräysvallan alainen, ei aviomiehensä. Tällöin myös naisen omaisuuden omisti virallisesti perheenpää, ei aviomies. *Sine manu* -avioliittojen yleistymisen yksi syy saattoikin olla halu pitää varallisuus omassa perheessä. Tämä avioliittomuoto antoi myös luultavasti naiselle suuremman vapauden lopettaa avioliiton niin halutessaan, koska naisen omaisuus ei ollut hänen aviomiehensä hallinnassa.<sup>54</sup>

Jos nainen ei ollut *cum manu* -avioliitossa eikä hänen perheensä pää ollut elossa, hänellä oli holhooja (*tutor*). Tätä holhoussuhdetta kutsuttiin nimellä *tutela*. Vielä ajanlaskumme alun ensimmäisellä vuosisadalla holhooja oli yleensä naisen läheisin miespuolinen sukulainen hänen isänsä puolelta, mutta myöhemmin holhooja saatettiin valita muillakin perusteilla.<sup>55</sup> Holhous ei tarkoittanut sitä, että naisen holhooja olisi omistanut hänen omaisuutensa. Holhoojan tehtävänä oli vain valvoa, miten nainen käytti omaisuuttaan.<sup>56</sup> Naisella oli myös oikeus vaikuttaa holhoojansa vaihtumiseen, jos hän ei ollut tämän toimintaan tyytyväinen.<sup>57</sup>

Tasavalta-ajan lopulla holhouskäytäntö oli käytännössä menettänyt merkityksensä naisen elämässä, vaikka se virallisesti vielä olikin voimassa.<sup>58</sup> Holhoojan harjoittama naisen omaisuuden käytön valvonta oli siis myöhäisen tasavalta-ajan ja varhaisen keisariajan kuluessa tullut lähes pelkäksi muodollisuudeksi.<sup>59</sup> Rooman ensimmäinen keisari Augustus sääteli lain, jonka mukaan nainen vapautui holhoussuhteesta syntyperästään riippuen synnyttyään kolme tai neljä lasta.<sup>60</sup> Myöhemmin keisari Claudius (keisarina 41-54 j.a.a.) poisti laista naisen holhouskäytännön siltä osin kuin se määräsi vapaan roomalaisen täysi-ikäisen naisen holhoojaksi tämän sukulaisen isän puolelta. Holhouskäytäntö

---

<sup>52</sup> Evans Grubbs 2002, 21.

<sup>53</sup> Rooman valtakunnan tasavalta-aika loppui ja keisariaika alkoi vuonna 27 e.a.a.

<sup>54</sup> Pomeroy 1995, 152, 155.

<sup>55</sup> Evans Grubbs 2002, 24.

<sup>56</sup> Gardner 1999, 16-19; Evans Grubbs 2002, 24.

<sup>57</sup> Evans Grubbs 2002, 26-27.

<sup>58</sup> Gardner 1995, 393.

<sup>59</sup> Gardner 1999, 16-19; Evans Grubbs 2002, 24.

<sup>60</sup> Fantham et al. 1994, 303.

kuitenkin jatkui niiden naisten kohdalla, jotka olivat olleet orjia, mutta jotka oli myöhemmin vapautettu.<sup>61</sup>

Kun roomalainen nainen oli solminut avioliiton ilman *manusta*, ja hänen isänsä oli kuollut, hänestä tuli juridisesti itsenäinen, *sui iuris*, riippumatta siitä, oliko hän naimisissa vai ei.<sup>62</sup> Tällöin nainen pystyi omistamaan itsenäisesti omaisuutensa.<sup>63</sup> Juridisesti itsenäisen aseman saavuttaminen oli naisille todennäköisesti varsin yleistä. Eräiden laskelmien mukaan naisen mennessä ensimmäistä kertaa naimisiin hänen isänsä oli jo kuollut noin 50 prosentin todennäköisyydellä. 25-vuotiaan naisen isä oli kuollut jo 70 prosentin todennäköisyydellä.<sup>64</sup> Näin ollen monet roomalaiset naiset olivat juridisesti itsenäisiä ja omistivat itsenäisesti omaisuutensa.

## **2.3. Roomalainen nainen omistajana**

### **2.3.1. Roomalaisen naisen omaisuus**

Ollessaan juridisesti itsenäinen nainen siis pystyi omistamaan omaisuuttaan itsenäisesti. Varsinkin myöhäiseltä tasavallan ajalta eteenpäin naisilla olikin omistuksessaan huomattavankin suuria omaisuuksia.<sup>65</sup> Naiset saivat omaisuutensa esimerkiksi myötäjäistensä ja perintöjen kautta.<sup>66</sup> Myötäjäisiin saattoi kuulua niin rahaa, maata kuin muutakin omaisuutta.<sup>67</sup> Avioliiton aikana vaimon myötäjäiset olivat aviomiehen hallinnassa. Myötäjäiset olivat kuitenkin vaimon omaisuutta. Aviomiehen kuollessa tai avioeron sattuessa vaimolla oli oikeus saada myötäjäisensä itselleen, jos hän oli juridisesti itsenäinen. Muutoin naisen lapsuudenperheen perheenpää sai myötäjäiset.<sup>68</sup>

Perinnön ja muun omaisuuden jaossa roomalaiset pitivät tärkeimpänä sitä, että omaisuus säilyi oikeassa suvussa. Tämän seikan rinnalla perijän sukupuolella oli vain toisarvoinen merkitys.<sup>69</sup> Jos perinnönjättäjä ei ollut tehnyt testamenttia, hänen omaisuutensa jakautui tasan hänen nais- ja miespuolisille perijöilleen.<sup>70</sup> Juridisesti itsenäinen nainen saattoi myös saada lahjoja, joita hän hallinnoi

---

<sup>61</sup> Evans Grubbs 2002, 25-27.

<sup>62</sup> Gardner 1995, 384.

<sup>63</sup> Osiek & Balch 1997, 57.

<sup>64</sup> Treggiari 1991, 32.

<sup>65</sup> Pomeroy 1995, 163.

<sup>66</sup> Setälä 1999, vii.

<sup>67</sup> Evans Grubbs 2002, 91.

<sup>68</sup> Crook 1986, 68; Evans Grubbs 2002, 95-96.

<sup>69</sup> Setälä 1999, ix.

<sup>70</sup> Evans Grubbs 2002, 20.

itsenäisesti.<sup>71</sup> Naiset saattoivat omistaa itsenäisesti monenlaista omaisuutta, esimerkiksi talon, tilan, tehtaan<sup>72</sup> ja orjia<sup>73</sup>. On säilynyt monia papyruksia, joissa nainen on merkitty verotuslistaan talonsa ja perhekuntansa omistajana.<sup>74</sup> On siis täysin selvää, että jotkut roomalaiset naiset omistivat itsenäisesti omaisuutensa.

### 2.3.2. Nainen perheenpäänä?

Eräs roomalaisen naisen asemaa omistajana valottava näkökulma on pohdinta siitä, kuka on antiikin kirjoitusten perheenpää (*paterfamilias*). Tutkimuksessa on käytännössä aina oletettu, että perheenpää oli mies, käytännössä perheen vanhin elossa oleva mies. Tarkoittaahan *paterfamilias* kirjaimellisesti perheenisää. Samoin on pidetty itsestään selvänä, että termillä viitataan ennen kaikkea sukulaisuussuhteisiin. *Paterfamiliaan* on oltava tällöin kirjaimellisesti isä, luonnollisesti siis mies.<sup>75</sup>

Näissä tutkimuksissa ei ole kuitenkaan otettu riittävästi huomioon antiikin *familian* luonnetta. *Familiaan*, perhekuntaan kuuluivat ydinperheen lisäksi niin orjat, klientit kuin perheenpään omistuksessa olevat tilatkin. Perhekunnalla tarkoitettiin joskus myös pelkkiä perheenpään orjia, jos tällä ei ollut perhettä.<sup>76</sup> Perheenpäästä kirjoitetaan huomattavasti yleisemmin lakiteksteissä kuin muissa antiikin teksteissä. Lakiteksteissä perheenpään määritelmään kuuluu se, että hän on juridisesti itsenäinen ja että hänellä on perhekunta alaisuudessaan.<sup>77</sup> Kaikenlaisissa teksteissä perheenpäästä puhutaan ennen kaikkea tilanomistajana. Perheenpää käsitettiin siis ensisijaisesti tilanomistajaksi tai omaisuuden omistajaksi, ei välttämättä perheenisäksi.<sup>78</sup>

Koska nainen saattoi olla juridisesti itsenäinen ja hän pystyi omistamaan itsenäisesti niin orjia, tiloja kuin muutakin omaisuutta, Jane F. Gardner ja Richard Saller ovat päätelleet, että sanalla *paterfamilias* mahdollisesti viitattiin joissain

---

<sup>71</sup> Crook 1986, 62.

<sup>72</sup> Esimerkiksi Setälä 1977, 38, 50, 60, 211. Tässä tutkimuksessa Setälä kartoitti ensimmäiseltä, toiselta ja kolmannelta vuosisadalta ajanlaskumme alun jälkeen säilyneitä tiilileimoja, joissa kerrotaan muun muassa tehtaiden- ja maanomistajista. Näiden joukossa on myös suhteellisen monia naisia.

<sup>73</sup> Saller 1999, 185.

<sup>74</sup> Youtie 1974, 261-262; Horsley 1982, 31; Osiek & MacDonald 2006, 156.

<sup>75</sup> Saller (1999, 183) esittelee tätä näkemystä, mutta ei itse yhdy siihen.

<sup>76</sup> Saller 1999, 184, 189-190; Evans Grubbs 2002, 17-18.

<sup>77</sup> Katso esimerkiksi 200-luvun alussa kirjoittaneen roomalaisen juristin Ulpianuksen *Digesta* 50.16.195.2. Edellämainittu teksti on saatavilla esimerkiksi Evans Grubbsilla (2002, 17). Evans Grubbs (2002, 17-18) antaa muitakin aikalais esimerkkejä lakiteksteistä. Saller (1999, 184-185, 189-190) erittelee *paterfamilias*-sanan käyttöä lakitekstien pohjalta.

<sup>78</sup> Saller 1994, 155; Saller 1999, 189-191.

antiikin lakiteksteissä myös naisiin.<sup>79</sup> *Paterfamilias* on tietenkin maskuliinimuotoinen sana, mutta antiikin teksteissä oli tapana viitata maskuliinisella termillä ryhmään, johon kuului sekä miehiä että naisia.<sup>80</sup> Pelkkä sanan maskuliinisuus ei siis sulkisi naisia pois perheenpäiden ryhmästä, vaan perheenpäällä tarkoitettaisiin sukupuolesta riippumatta kaikkia, jotka ovat juridisesti itsenäisiä tilanomistajia.

Toisaalta uudessa tutkimuksessa on myös esitetty, että nainen ei voinut olla perheenpää, vaikka hän periaatteessa olisikin täyttänyt perheenpään edellytykset. Tällöin vedotaan siihen, että naisella ei voinut olla ketään juridisessa vallassaan (*potestas*). Onkin totta, etteivät esimerkiksi naisen lapset olleet hänen vallassaan silloinkaan, kun lasten isä oli kuollut.<sup>81</sup> Tällaisessa tilanteessa lasten holhoojaksi määrättiin yleensä heidän miespuolinen sukulaisensa.<sup>82</sup> Sen sijaan on liioiteltua sanoa, ettei naisella voinut olla omistuksessaan ketään. Kuuluihan monen naisen omaisuuteen esimerkiksi orjia. Orjia taas omistivat muutkin kuin hyvin varakkaat,<sup>83</sup> joten useallakin naisella saattoi olla oma perhekunta, joka koostui hänen kodistaan ja orjistaan. Tämä on merkittävää myös tutkittaessa naisia, joiden kodeissa kokoontui seurakunta. Nämä naiset eivät useinkaan kuuluneet ylimpiin yhteiskuntaluokkiin.<sup>84</sup>

Sanaa *paterfamilias* ei siis pidä rajoittaa koskemaan vain roomalaisen perheen isää. Koska nainen saattoi omistaa orjia, tilan ja muuta omaisuutta, hän käytännössä oli *paterfamilias*. Kuitenkin on otettava huomioon, ettei missään antiikista säilyneissä teksteissä suoraan kutsuta naista *paterfamiliaaksi*. Tämä ei tosin poikkeakaan antiikin kirjoitusten perinteestä, jossa naisten elämästä ei kerrota objektiivista totuutta. On myös muistettava, että ylipäänsä *paterfamiliaista* puhutaan lähinnä lakiteksteissä, joissa ei luonnollisesti muutenkaan yksilöidä

---

<sup>79</sup> Gardner 1995, 387; Saller 1999, 185, 187.

<sup>80</sup> Gardner 1995, 379, 386-387; Saller 1999, 185; Evans Grubbs 2002, 16-17.

<sup>81</sup> Evans Grubbs 2002, 18, 21.

<sup>82</sup> Evans Grubbs 2002, 236.

<sup>83</sup> Pomeroy 1995, 191.

<sup>84</sup> Käytän tutkielmassani Stegemann & Stegemannin (1999, 57-61, 65-74, 77-78, 85-92) jaottelua yhteiskuntaluokista kristinuskon alkuaikojen kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa. He jakavat ihmiset ensin ylempään ja alempaan yhteiskuntaluokkaan. Ylempään kuuluivat senaattoriluokan, ritariluokan ja johtavien sotilaiden luokkien jäsenet, yhteensä noin 1-5 % Rooman valtakunnan asukkaista. Alempaan luokkaan kuuluivat kaikki muut. Ylempi ja alempi yhteiskuntaluokka olivat molemmat hyvin heterogeenisiä ryhmiä. Alempaankin yhteiskuntaluokkaan saattoi kuulua hyvinkin varakkaita ihmisiä, esimerkiksi varakkaita entisiä orjia. Kaupungeissa asuvat alempien luokkien jäsenet tulivat yleisesti ottaen paremmin toimeen kuin maaseudulla asuvat. Esimerkiksi Meeks (1983, 55-73) ja Stegemann & Stegemann (1999, 291-296) kirjoittavat siitä, miten kristinuskon oli aivan alkuaikojensa jälkeen suurimmaksi osaksi ”kaupunkilaisten uskonto”, ja 100-luvun loppuun asti kristittyjä tulikin monista eri taustoista lukuun ottamatta (yleensä) ylempiä luokkia ja aivan köyhimpiä, esimerkiksi maataloustyöntekijöitä.



heitä. Onkin tärkeää ymmärtää, ettei niissä antiikin teksteissä, joissa puhutaan *paterfamiliaasta*, tarkoitetaakaan välttämättä itsestään selvästi miestä. Naisilla oli todella omissa perhekunnissaan yhtä vaikutusvaltainen asema kuin miehillä omissaan. Naisilla oli samat velvollisuudet ja oikeudet kuin miehillä omistustensa suhteen. Antiikin teksteissä annettavat ohjeet *paterfamiliaalle* koskivat myös naisia.

### 2.3.3. Naisia omistajina

Eniten antiikin ajan naisista itsenäisinä omistajina kertovia aikalaiskirjoituksia on luonnollisesti ylimpien yhteiskuntaluokkien naisista. Yksi tunnetuimmista esimerkeistä naisesta omistajana on Plinius nuoremman (n.61 - n.112 j.a.a.) kuvaus Ummidia Quadratillasta. Ummidia Quadratilla oli varakas nainen, joka nautti erilaisista huvituksista enemmän kuin Pliniuksen mukaan olisi ollut sopivaa. Hän eli lähes 80-vuotiaaksi ja omisti itsenäisesti omaisuutensa. Kirjeessä mainitaan myös hänen vapautetut orjansa. Hän kasvatti lapsenlapsensa, pojan, ja Pliniuksen mukaan hoiti kasvatustyönsä hyvin, vaikka Plinius muuten paheksuukin Ummidia Quadratillan elämäntyyliä.<sup>85</sup> Mistään ei tule ilmi, että Ummidia Quadratilla olisi ollut kenenkään miehen valvonnan alainen.

Ensimmäiset kristityt naiset eivät kuitenkaan yleensä kuuluneet korkeimpiin yhteiskuntaluokkiin, kuten eivät ensimmäiset kristityt muutenkaan. Ylempien luokkien naiset olivatkin omistajina ehkä lähinnä esikuvia muille naisille, mutta heidän asemansa ei sinänsä valota ensimmäisten kristittyjen naisten asemaa omistajina. Luonnollisesti alempiin yhteiskuntaluokkiin kuuluvista naisista omistajina on säilynyt vähemmän evidenssiä. Heistäkin on silti välittynyt joitakin tietoja.

Naiset saattoivat olla omistajia ja kaupankävijöitä myös silloin, kun he eivät olleet ylhäistä syntyperää. Useat näistä naisista olivat vapautettuja orjia. Suurin osa vapautetuista naisorjista teki työtä esimerkiksi kauppiaina, käsityöläisinä tai kotitalouden töissä. Varsinkin kankaiden parissa työskentely oli yleistä vapautettujen naisorjien keskuudessa. Vapautetut naisorjat työskentelivät usein myös erilaisten ylellisyystarpeiden kauppiaina. Näihin ylellisyystarpeisiin kuuluivat muun muassa purppuraväri ja erilaiset hajusteet. Jotkut näistä naisista saavuttivat työllään huomattaviakin omaisuuksia.<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> Plinius nuorempi, *Epistolae* 7.24. Tähän viittaavat Osiek & MacDonald 2006, 156.

<sup>86</sup> Pomeroy 1995, 198-200. Fantham et al. 1994, 377.

Vapautetut orjat saattoivat siis olla varsin varakkaita. Tästä kertoo esimerkiksi se, että hyvin suuri osa alemmilta yhteiskuntaluokilta säilyneistä hautamuistomerkeistä kuuluu juuri vapautetuille orjille. Sen sijaan varattomampien vapaina syntyneiden roomalaisten hautamuistomerkkejä on löydetty vain vähän. Hautamuistomerkit olivat roomalaisessa yhteiskunnassa tärkeä osa julkista esiintymistä. Niillä korostettiin itseä ja omia läheisiä, ja esitettiin heidät hyvässä valossa. Useat vapautetut orjat näyttävätkin olleen asemassa, jossa heille oli taloudellisesti mahdollista ja tarkoituksenmukaista pystyttää hautamuistomerkkejä. Näiden vapautettujen orjien joukossa oli myös naisia.<sup>87</sup>

Pompeijista on säilynyt paljon todisteita siitä, että aivan korkeimpia yhteiskuntaluokkia lukuun ottamatta kaikkien yhteiskuntaluokkien naisia oli tavalla tai toisella tekemisissä rahan kanssa. He tekivät työtä tai käyttivät omaisuuttaan erilaisina sijoituksina.<sup>88</sup> Monet pompeijilaisista taloista (*domus*) olivat myös naisten omistuksessa ennen vuotta 79 j.a.a., jolloin Vesuviuksen purkaus tuhosi Pompeijin.<sup>89</sup> Eräs näistä naisista on Julia Felix, joka omisti ja vuokrasi muun muassa asuinhuoneistoja ja liiketiloja. Julia Felixin vanhemmat eivät ilmeisesti olleet naimisissa. Tämä saattoi johtua esimerkiksi siitä, että pariskunnasta toinen oli Rooman kansalainen ja toinen ei; virallinen avioliitto ei ollut tällöin mahdollinen. Virallisen avioliiton ulkopuolella syntyminen ei välttämättä aiheuttanut ”sosiaalista stigmaa”,<sup>90</sup> mutta se paljastaa, ettei Julia Felix kuulunut ylempiin yhteiskuntaluokkiin suuresta omaisuudestaan huolimatta. Ylempiin luokkiin kuulumattomuus ei siis rajoittanut naisten toimintaa kaupallisina toimijoina, tai heidän itsenäistä omaisuutensa omistamista.

Myös Puteolin kaupungin läheisyydestä on säilynyt tietoja naisista kaupallisina toimijoina. Nämä tiedot ovat vuosilta 26-61 j.a.a. säilyneillä puutauluilla, joihin dokumentoitiin yksityisten ihmisten taloudellista toimintaa siihen erikoistuneen yhtiön kautta.<sup>91</sup> Dokumenteissa esiintyy naisia, jotka sekä lainasivat rahaa toisille että lainasivat rahaa itselleen.<sup>92</sup> Apostolien tekojen mukaan Puteolissa asui kristittyjä jo Paavalin elinaikana. (Ap.t. 28:13-14). Ehkä

---

<sup>87</sup> Saller 2001, 108-109.

<sup>88</sup> Fantham et al. 1994, 334-337.

<sup>89</sup> Balch 2004, 40.

<sup>90</sup> Osiek 2006, 6-7.

<sup>91</sup> Gardner 1999, 11. Browning (1997) antaa tietoja Puteolista; se sijaitsee lähellä nykyistä Napolia, ja sen etäisyys Roomasta oli teitä pitkin noin 225 km. Kaupunki tunnetaan nykyisin nimellä Pozzuoli.

<sup>92</sup> Gardner 1999, 14-15, 17-22.

Puteolin kristittyjen naistenkin joukossa oli näitä naisia, joista puutauluissa kerrotaan.

## **2.4. Naiset Vähässä-Aasiassa ja Kreikassa**

### **2.4.1. Rooman valtakunnan kreikkalaiset alueet**

Edellä olen käsitellyt holhoukseen ja omistukseen liittyviä näkökulmia roomalaisen lainsäädännön ja käytännön perusteella. Monilta osin nämä samat käytännöt pätevät myös Rooman valtakunnan ”ei-roomalaisilla” alueilla. Jokaisella kulttuurilla oli kuitenkin myös omat painotuksensa, joista seuraavassa käsittelem kreikkalaisen ja juutalaisen kulttuurin erityispiirteitä. Kreikkalaisen ja juutalaisen kulttuuripiirin tarkastelu roomalaisesta kulttuurista erillisenä on tärkeää, koska monet naiset, joiden kodeissa kokoontui seurakunta, asuivat juuri niiden alueella. Toisaalta monet kreikkalaistenkin alueiden kaupungeista, jotka ovat työni kannalta tärkeitä, olivat saaneet vahvasti roomalaisvaikutteita,<sup>93</sup> ja alueiden juutalaiset naiset olivat luonnollisesti myös kreikkalais-roomalaisia naisia.<sup>94</sup>

Kreikan ja Vähän-Aasian alueet joutuivat Rooman vallan alle Rooman keisariajan alussa 27 e.a.a.. Tätä ennen Vähän-Aasian kulttuuriin oli vaikuttanut voimakkaasti kreikkalainen kulttuuri, joten Vähässä-Aasiassakin puhuttiin suurelta osin kreikkaa, ja kulttuurit olivat melko yhteneväiset, varsinkin Vähän-Aasian rannikkoalueiden kaupungeissa, jotka sijaitsivat lähimpänä Kreikkaa. Siksi käytänkin tässä Kreikasta ja Vähästä-Aasiasta yhteistä nimitystä kreikkalaiset alueet. Tutkimallani ajanjaksolla monet kreikkalaisten alueiden tärkeimmät kaupungit sijaitsivat juuri Vähässä-Aasiassa.<sup>95</sup> Rooman valtakunnan kreikkalaisen idän alueet ovat myös varhaisen kristinuskon kannalta merkittäviä: Paavali vietti 14 vuotta Syyriassa ja Kilikiassa.<sup>96</sup> Yksi Kilikian tärkeimmistä kaupungeista oli Antiokia, joka oli ratkaiseva kristinuskon leviämisen kannalta.<sup>97</sup>

Rooman vallan alaisilla kreikkalaisilla alueilla Rooman lakeja noudattivat ne asukkaat, joilla oli Rooman kansalaisuus. Rooman kansalaisuus oli luultavasti melko harvalla naisella ajanlaskun kahdella ensimmäisellä vuosisadalla. Rooman

---

<sup>93</sup> Cotter 1994, 355-358.

<sup>94</sup> Kraemer 1999b, 56, 60.

<sup>95</sup> Bremen 1996, 6.

<sup>96</sup> Gal. 1:21, 2:1. Kilikian alue sijaitsee Vähässä-Aasiassa. Syyria ei sen sijaan kuulu Vähään-Aasiaan, vaan sijaitsee itään päin Vähästä-Aasiasta.

<sup>97</sup> Meeks 1983, 10.

kansalaisia koskivat Rooman lait naisen omistuksen suhteen, muita omien kaupunkien lait. Roomalaisen ajan kreikkalaisesta ”perhelaista” ei ole säilynyt juurikaan epigrafisia todisteita eikä lakitekstejä. Näyttääkin siltä, ettei ”kreikkalaista lakia” ole ollut olemassakaan.<sup>98</sup> Ylipäänsä nimenomaisesti kreikkalaisista käytännöistä Rooman vallan ajalta on haastavaa löytää tietoa.<sup>99</sup>

### **2.4.2. Holhous**

Kreikkalaisten alueiden naiset olivat holhouksen alaisina melko samalla tavalla kuin roomalaisten alueiden naiset, vaikka viralliset lait eivät välttämättä olleet aivan samoja.<sup>100</sup> Holhoojaa kutsuttiin sanalla κύριος, herra. Tavallisesti naisen holhooja oli ennen avioliittoa hänen isänsä, avioliitossa hänen miehensä. Suurin ero roomalaiseen tapaan olikin se, että aviomies toimi tietyissä tilanteissa naisen holhoojana.<sup>101</sup> Holhoojan suostumus tarvittiin tiettyihin juridisiin ja taloudellisiin toimiin.<sup>102</sup> Roomalaiselta ajalta on todisteita siitä, että jotkut valtakunnan kreikkalaisissa osissa asuvista naisista anoivat vapautusta holhouksesta roomalaisen lain mukaisesti saatuaan kolme lasta.<sup>103</sup>

### **2.4.3. Nainen omistajana ja julkisena toimijana kreikkalaisilla alueilla**

Kreikkalaisessa maailmassa suurin osa omaisuudesta liittyi tavalla tai toisella maanomistukseen. Antiikista on säilynyt dokumentteja myös kreikkalaisista naisista maanomistajina.<sup>104</sup> Kreikkalaisessa yhteiskunnassa harjoitettiin hyväntekeväisyyttä muun muassa lahjoittamalla oman maatilan antimia muille.<sup>105</sup> Naiset lahjoittivat esimerkiksi vehnää, oliiviöljyä, viiniä ja lihaa, mikä myös viittaa siihen, että naiset omistivat maatiloja.<sup>106</sup> Naisten lahjoitusten suuruus ei keskimäärin eronnut miesten lahjoitusten suuruudesta.<sup>107</sup> Myös naisten ja miesten omistamien maatilojen keskimääräinen kokoluokka oli todennäköisesti melko samanlainen.<sup>108</sup> Lahjoitusten lisäksi muuta naisten taloudellista toimintaa oli muun muassa rahan lainaaminen sekä yksityishenkilöille että kaupungeille.<sup>109</sup>

---

<sup>98</sup> Bremen 1996, 198-201.

<sup>99</sup> Bremen 1996, 208.

<sup>100</sup> Bremen 1996, 206.

<sup>101</sup> Evans Grubbs 2002, 34-35.

<sup>102</sup> Bremen 1996, 206; Evans Grubbs 2002, 34-35.

<sup>103</sup> Bremen 1996, 226-227. Katso tämän tutkielman s. 19-20.

<sup>104</sup> Bremen 1996, 261-263.

<sup>105</sup> Bremen 1983, 227-228.

<sup>106</sup> Bremen 1996, 261-263.

<sup>107</sup> Bremen 1983, 230.

<sup>108</sup> Bremen 1996, 261-263.

<sup>109</sup> Bremen 1983, 229.

Kreikkalaisilla alueilla julkisesti toimineet ja omaisuuttaan omistaneet naiset olivat usein ilmeisesti leskiä.<sup>110</sup> On siis todennäköistä, että ne vähäaasialaiset naiset, joiden kodeissa kokoontui seurakuntia, olivat myös useimmiten leskiä. Perintöjen lisäksi naiset saivat omaisuutensa myötäjäisistään. Myötäjäiset eivät olleet vaimon eivätkä miehen vapaassa käytössä avioliiton aikana. Mies sai kuluttaa myötäjäisiä vain vaimonsa luvalla, eikä vaimo yleensä kuluttanut niitä lainkaan avioliiton aikana. Avioliiton loppuessa eroon tai toisen puolison kuolemaan tietyt säännöt ja tavat koskivat myötäjäisten käyttöä. Rooman kansalaisia koskivat roomalaisen lain säännöt; tällöin myötäjäisten kohtalo riippui siitä oliko avioliitto *cum* vai *sine manu* -avioliitto. Avioliiton mallista riippui myös avioituneen naisen muun omaisuuden omistus; *sine manu* -avioliitossa nainen omisti oman omaisuutensa ja sai sen luonnollisesti myös avioeron jälkeen itselleen.<sup>111</sup>

Toisaalta ensimmäisellä ja toisella vuosisadalla ajanlaskun alun jälkeen *cum manu* -avioliitot olivat kreikkalaisillakin alueilla roomalaisten alueiden tapaan huomattavan harvinaisia. Keskinäisistä omistussuhteista on hyvin vähän tietoa niiden pariskuntien osalta, joilla ei ollut Rooman kansalaisuutta. Riet van Bremenin mukaan näyttää kuitenkin siltä, että näillä pariskunnilla oli avioerossa ja avioliitossa roomalaisten tapojen kanssa samankaltainen järjestelmä omaisuuden omistuksessa. Toisin sanoen naiset omistivat itsenäisesti omaisuuttaan ja toimivat itsenäisinä julkisesti. Kaikesta päätellen he myös saivat pitää avioerossa oman omaisuutensa ja ainakin osittain myötäjäisensä.<sup>112</sup>

Säilyneet todisteet kreikkalaisten alueiden naisista omistajina kertovat suurimmaksi osaksi ylempien yhteiskuntaluokkien naisista. Alempiin luokkiin kuuluvien naisten maanomistuksista on säilynyt muutamia dokumentteja, mutta niiden tiedot ovat hyvin sirpaleisia. Joka tapauksessa myös alempien luokkien naiset omistivat maata ja muuta omaisuutta, vaikka määrät olivat ilmeisesti huomattavasti vähäisempiä kuin ylempiin luokkiin kuuluvilla naisilla.<sup>113</sup> Eräs näistä alempien luokkien itsenäisesti omaisuuttaan omistavista naisista on Apostolien tekojen kuvaama Lyydia. Lyydia oli Apostolien tekojen tietojen mukaan kotoisin vähäaasialaisesta Tyatiran kaupungista ja asui Paavalin

---

<sup>110</sup> Bremen 1996, 259-261.

<sup>111</sup> Bremen 1996, 278-281.

<sup>112</sup> Bremen 1996, 282-296.

<sup>113</sup> Bremen 1996, 269.

tavatessaan Filipissä, Makedonian alueella.<sup>114</sup> Kertomuksen perusteella hän olisi ilmeisesti ollut vapautettu orja, joka oli omalla työllään saanut koottua itselleen kohtuullisen omaisuuden.<sup>115</sup> Omaisuudesta kertoo Lyydian perhekunta sekä se, että hänen talonsa oli tarpeeksi iso, jotta hän pystyi kutsumaan Paavalin vieraakseen. Lyidia onkin yksi harvoista säilyneistä esimerkeistä kreikkalaisten alueiden alempiin yhteiskuntaluokkiin kuuluvista naisista, joilla oli omaisuutta itsenäisessä omistuksessaan.

Usein on kiinnitetty huomio siihen, että kreikkalaisten alueiden naiset saattoivat olla roomalaisia naisia eristetympiä koteihinsa. Varsinkin yläluokkaiseen ihanteeseen kuului naisten pysyttelemineen kodeissa omissa naisten tiloissaan. Kreikkalaisissa kodeissa oli toki myös miesten tiloja, ja näiden tilojen käyttö olikin julkisempaa; niissä esimerkiksi hoidettiin liiketoimintaa ja harjoitettiin politiikkaa.<sup>116</sup> Toisaalta ilmeisesti esimerkiksi Lyidia ja hänen kanssaan samaan yhteiskuntaluokkaan kuuluvat kohtuullisen varakkaat naimattomat naiset olivat vapaimpia esiintymään julkisuudessa, koska heitä eivät koskeneet ylimpien yhteiskuntaluokkien naisia sitovat sovinnaisuussäännökset. Heidän oli myös pakko toimia julkisesti, koska heillä ei ollut aviomiehiä, jotka olisivat edustaneet heitä.

Kreikkalaisten naisten eristäytymisen oletusta ei vastaa myöskään se, että juuri Rooman valtakunnan kreikkalaisilta alueilta löytyy todisteita naisten toiminnasta julkisissa asemissa.<sup>117</sup> Itsenäinen omaisuuden omistaminen oli edellytyksenä julkisissa rooleissa toimimiselle; erilaiset virat oli nimittäin varattu niille, jotka pystyivät antamaan taloudellista tukea esimerkiksi kotikaupungeilleen. Niinpä kreikkalaisilla alueilla ”julkiset roolit” ja omaisuus kietoutuivat tiukasti yhteen.<sup>118</sup> Näitä naisten julkisia rooleja olivat esimerkiksi heidän kotikaupunkiansa hallinnolliset virat sekä uskonnolliset virat.<sup>119</sup> Riet van Bremen ehdottaa, että naisten julkiset roolit johtuivat yksityisen ja julkisen

---

<sup>114</sup> Ap.t. 16:14-15.

<sup>115</sup> Horsley 1982, 27. Lyydiasta enemmän tämän tutkielman s. 64-67.

<sup>116</sup> Osiek & Balch 1997, 44.

<sup>117</sup> Pleket (1969, 10-41) on koonnut yhteen dokumentit, joissa puhutaan naisista erilaisten virkojen haltijoina; Bremen 1996, 30-33.

<sup>118</sup> Bremen 1983, 223-225.

<sup>119</sup> Bremen 1996, 55-76. Winter (2003, 205-211) on koonnut yhteen aikalaislähteitä naisten julkisesta toiminnasta valtakunnan kreikkalaisilla alueilla.

elämänpiirin rajan hämärtymisestä, mikä puolestaan seurasi esimerkiksi hyväntekeväisyystoiminnan yleisyydestä.<sup>120</sup>

Eräs esimerkki vaikutusvaltaisesta Kreikassa eläneestä naisesta on Junia Theodora. Hän oli Rooman kansalainen, joka asui Korintissa ensimmäisen vuosisadan puolivälissä.<sup>121</sup> Korintti sijaitsi Peloponnesoksen niemimaan pohjoisrannikolla ja oli Akhaian maakunnan pääkaupunki. Korintti oli risteysalue ja sijaintinsa tähden tärkeä taloudellisesti.<sup>122</sup> Se oli myös yksi Kreikan suurimpia kaupunkeja.<sup>123</sup> Ainoat viralliset kirjoitukset, jotka ovat säilyneet ensimmäisen vuosisadan Korintista, koskevat Junia Theodora. Kirjoitukset ovat säilyneet yhteen kiveen kaiverrettuna, eräänlaisena yhteenvetona Junia Theodoran toiminnasta. Tähän toimintaan kuului ennen kaikkea varakkuuden käyttäminen lyykialaisten kaupunkien hyväksi sekä lyykialaisten maanpakoon joutuneiden auttamiseksi Korintissa.<sup>124</sup> Korintissa sijaitsi myös seurakunta tai seurakuntia Junia Theodoran julkisen toiminnan aikana. Nämä ensimmäisen vuosisadan kristityt tiesivät varmasti Junia Theodorasta ja hänen toiminnastaan. Junia Theodora oli toki naisena erikoistapaus, mutta luultavasti hän toimi eräänlaisena esikuvana kaupunkinsa ylä- ja alaluokkaisille naisille.

Riet van Bremenin mukaan naisten omaisuus ja heidän julkiset roolinsa Rooman valtakunnan kreikkalaisilla alueilla eivät sinänsä kerro naisten ”emansipaatiosta”, vaan yksinkertaisesti siitä, että sopivien miesten ja poikien puuttuessa myös naiset kelpuutettiin julkisiin asemiin, jotta heidän perheidensä kunnia säilyisi.<sup>125</sup> Riippumatta siitä, mistä naisten julkiset roolit johtuivat, heillä kuitenkin oli näitä julkisia rooleja kreikkalaisessa idässä myös varhaisen kristinuskon kannalta hyvin merkittävillä alueilla. Näillä alueilla myös monet naiset kiistämättä omistivat omaisuutensa. Nämä mallit olivat epäilemättä merkittäviä myös näiden alueiden itsenäisesti omaisuutensa omistaneille kristityille naisille.

---

<sup>120</sup> Bremen 1983, 235-237. Katso myös tämän tutkielman s. 41-43 hyväntekeväisyystoiminnan muodoista.

<sup>121</sup> Winter 2003, 182.

<sup>122</sup> Holladay & Oster 2001.

<sup>123</sup> Meeks 1983, 47.

<sup>124</sup> Winter 2003, 182-191.

<sup>125</sup> Bremen 1983, 225-226, 232-233, 235-237; Bremen 1996, 44-45, 259-261.

## 2.5. Juutalaiset naiset

### 2.5.1. Tutkimus juutalaisista naisista

Ajanlaskumme alun juutalaisia naisia koskevaa tutkimusta on aivan viime aikoihin asti leimannut käsitys juutalaisten naisten vaikutuskeinojen vähäisyydestä ja heidän alistetusta asemastaan kristittyihin naisiin verrattuna. Yksi tämän tutkimussuunnan pääargumenteista on se, miten kristinusko vetosi juutalaisiin naisiin, koska he pääsivät pois juutalaisuuden naiselle asettaman ikeen alta.<sup>126</sup> Tätä näkemystä on pidetty esillä laajalti teologisella kentällä konservatiiviteologiasta feministiseen teologiaan.<sup>127</sup> Tällaisessa tutkimuksessa nojataan ennen kaikkea rabbiinisiin kirjoituksiin, joita käytetään varsin kriittittömästi suorana kuvauksena kirjoitusajastaan. Nykytutkimuksen valossa tämä ei ole kuitenkaan perusteltu lähtökohta.<sup>128</sup> Siksi onkin tärkeää tarkastella, mikä on todennäköisempi kuva ajanlaskumme alun juutalaisista naisista. Tämä tarkastelu on tärkeää erityisesti siksi, että jotkut naiset, joiden kodeissa kerrotaan kokoontuneen seurakuntia, olivat juuri juutalaiskristittyjä.

Yksi näistä naisista on Johanneksen äiti Maria, jonka kodissa kokoontui Jeesukseen uskovia Jerusalemissa (Ap.t. 12:12). Myös Prisca, joka tosin omisti kotinsa yhdessä miehensä Aquilan kanssa, oli juutalainen (Room. 16:3-5; 1.Kor. 16:19). Lisäksi itsenäisesti talonsa omistava Lyydia oli ilmeisesti juutalaisten Jumalaan uskova ei-juutalainen, ”jumalaapelkäävä” (σεβομένη τὸν Θεόν) (Ap.t. 16:14-15). Uuden testamentin juutalaisiin naisiin, jotka ilmeisesti omistivat itsenäisesti talonsa kuuluvat myös sisarukset Martta ja Maria,<sup>129</sup> joiden kodissa ei tosin mainita kokoontuneen seurakuntaa.

### 2.5.2. Holhous

Erilaiset holhoussystemit eivät kuuluneet alun perin juutalaisuuteen, mutta niitä alettiin omaksua ympäröivästä kreikkalais-roomalaisesta kulttuurista toisen

---

<sup>126</sup> Brooten (1985, 72-78) ja Plaskow (1994, 120-124) näyttävät, miten tutkimuksessa on nähty juutalaisuus naisvihamielisenä, mutta kristinusko naiset vapauttavana. Katso myös Kraemer 1999a, 42.

<sup>127</sup> Kraemer (1999a, 35) esittelee tätä tutkimussuuntausta; hän ei itse edusta sitä. Plaskow (1994, 117-124) esittelee feministiteologian juutalaisvastaisuutta käytännössä feministiteologian historian alusta aina nykyaikaan asti.

<sup>128</sup> Brooten 1985, 73-74, 76, 79; Plaskow 1994, 120; Kraemer 1999a, 37; Kraemer 1999b, 52.

Rabbiinisten kirjoitusten kriittikön käyttö suorana kuvauksena ajastaan on myös yksi ilmentymä siitä, miten antiikin tekstejä on käytetty tutkimuksessa antiikin ajasta, ks. tämän tutkielman s. 8-9.

<sup>129</sup> Luukkaan evankeliumissa Martta kutsuu Jeesuksen vieraakseen (Luuk. 10:38-42). Näyttäisi siis siltä, että Martta oli talonsa omistaja. Ketään talossa asuvaa miestä ei tässä perikoopissa mainita. Tosin Juhanneksen evankeliumissa mainitaan Martan ja Marian veli Lasarus, jonka voi tulkita asuvan heidän kanssaan (Joh. 11:1-44). Suoraan tätä ei kuitenkaan sanota.



temppelein aikana ilmeisesti siksi, että juutalaiset olisivat sulautuneet paremmin ympäristönsä kulttuuriin.<sup>130</sup> Tytär pysyi isänsä holhouksessa avioliittoonsa asti, mutta mahdollisen avioeron tai puolisonsa kuoleman jälkeen hän ei enää palannut isänsä holhoukseen, vaan oli juridisesti itsenäinen.<sup>131</sup> Kreikkalais-roomalaisesta mallista poiketen nainen saattoi myös olla omien lastensa holhooja lasten isän kuoltua. Tämän edellytyksenä oli se, että lasten isä oli nimittänyt vaimonsa lasten holhoojaksi ennen kuolemaansa.<sup>132</sup>

### 2.5.3. Avioliiton solmiminen ja sen päättyminen

Todennäköisesti juutalainenkin nainen tuli oman omaisuutensa omistajaksi lähinnä silloin, kun hän ei jostakin syystä ollut naimisissa. Uuden testamentin naimattomiksi naisiksi voisi ehdottaa esimerkiksi Magdalan Mariaa (Matt. 27:56), Susannaa (Luuk. 8:3) ja sisaruksia Mariaa ja Marttaa (Luuk. 10:38-42). Mitään varmoja tietoja naimattomista juutalaisista naisista ei ole kuitenkaan säilynyt.<sup>133</sup> Juutalaiset naiset avioituivat yleensä teini-ikäisinä, jotkut ilmeisesti hyvinkin nuorina. Juutalaiset miehet avioituivat usein ensimmäisen kerran alle 20-vuotiaina.<sup>134</sup>

Solmiessaan avioliiton juutalaiset kirjoittivat *ketubahin*, eräänlaisen avioliittosopimuksen tai ”avioehdon”, jonka tarkoituksena oli turvata naisen toimeentulo avioeron tai puolison kuoleman jälkeen. *Ketubah* kertoi aviomiehen aikomuksista ja velvollisuuksista. Aviomies saattoi esimerkiksi luvata siinä, että maksaa avioeron sattuessa vaimolleen tämän osuuden omaisuudesta. Toisaalta jo rabbiinisen lain mukaan miehen piti maksaa vaimolleen rahallinen korvaus avioerossa, vaikka *ketubahia* ei olisi tehty.<sup>135</sup>

Avioero tapahtui periaatteessa lähes aina miehen aloitteesta, mutta ilmeisesti joissakin tapauksissa nainen käytännössä pakotti miehen tekemään aloitteen eroon.<sup>136</sup> Toisaalta varsinkin Egyptin juutalaisuudessa näyttää olleen sallittua, että avioero tapahtui kokonaan naisen aloitteesta, ja tämä käytäntö näyttää levinneen myös muiden alueiden juutalaisuuteen. Palestiinasta on löydetty naisen miehelleen antama erokirja, joka ajoittuu 100-luvun alkuun j.a.a..<sup>137</sup> Herodeksen

---

<sup>130</sup> Ilan 1995, 172.

<sup>131</sup> Archer 1990, 45-46.

<sup>132</sup> Ilan 1995, 172.

<sup>133</sup> Ilan 1995, 64-65.

<sup>134</sup> Archer 1990, 151-152.

<sup>135</sup> Archer 1990, 173-180.

<sup>136</sup> Archer 1990, 217-220; Ilan 1995, 143-144.

<sup>137</sup> Brewer 1999, 349, 357.

taloon kuuluvista naisista useampikin otti avioeron miehestään omasta aloitteestaan.<sup>138</sup> Dokumentoituja avioerotapauksia ei ole kovinkaan montaa, ja useassa dokumentoidussa avioerossa puoliset palasivat myöhemmin yhteen. Avioerojen yleisyyttä on siis hankala arvioida, mutta luultavasti ne olivat melko harvinaisia. Osaltaan avioerojen harvinaisuuteen vaikutti se, että ne saattoivat tulla hyvinkin kalliiksi aviomiehille; *ketubahin* ja rabbiinisen lain perusteella miehen piti maksaa entiselle vaimolleen erokorvaukseksi mahdollisesti suurikin osuus omaisuudestaan. Eroaminen ja uudelleen avioituminen olivatkin mahdollisia lähinnä varakkaille miehille.<sup>139</sup>

Rabbien mukaan leskien ja eronneiden naisten oli parasta avioitua uudelleen. Näin näyttää myös useimmiten tapahtuneen; leskien uudelleenavioitumisesta kerrotaan useissa lähteissä. Tämän tavan rinnalla eli kuitenkin myös ihanne, jossa leskeksi jäänyt nainen ei enää mennyt naimisiin. Esimerkiksi Luukkaan evankeliumissa kerrotaan Hannasta, joka oli ollut leski jo 84 vuotta (Luuk. 2:36-37). Toinen kuuluisa juutalainen leski on Juditin kirjan Judit, joka pelasti kotikaupunkinsa assyrialaisilta. Loppuelämäkseen leskeksi jääneet juutalaiset naiset olivat kuitenkin ilmeisesti vain pieni vähemmistö.<sup>140</sup>

#### **2.5.4. Juutalainen nainen omistajana ja julkisena toimijana**

Erilaisista dokumenteista tulee selvästi ilmi, että juutalaiset naiset käyttivät omaisuuttaan nimenomaan omissa nimissään.<sup>141</sup> Juutalainen nainen sai puolisonsa kuoleman jälkeen *ketubahin* hänelle määräämän omaisuuden omaan omistukseensa.<sup>142</sup> Nainen saattoi myös saada ”lahjan” isältään ja näin saada omaisuutta, mutta tätä lahjaa koskivat naisen avioliiton aikana samat säännöt kuin *ketubahissa* määriteltä omaisuutta. Naisella ei siis ollut omaisuuttaan omassa vapaassa käytössään avioliittonsa aikana.<sup>143</sup> Nainen saattoi periä äitinsä, jos tämä oli kuollut naisen isän kuoleman jälkeen.<sup>144</sup> Vakavasti sairas aviomies saattoi vähän ennen kuolemaansa myös testamentata vaimolleen suuremman osan omaisuudestaan kuin mitä tälle olisi kuulunut *ketubahin* mukaan.<sup>145</sup> Näistä syistä naiselle oli mahdollista saada huomattavakin omaisuus omaan hallintaansa.

---

<sup>138</sup> Ilan 1995, 145-146.

<sup>139</sup> Ilan 1995, 147.

<sup>140</sup> Ilan 1995, 148-151.

<sup>141</sup> Ilan 1995, 171-172.

<sup>142</sup> Archer 1990, 269.

<sup>143</sup> Ilan 1995, 168-169.

<sup>144</sup> Ilan 1995, 169.

<sup>145</sup> Ilan 1995, 169.

Naisten omaisuuden osana saattoi luonnollisesti olla esimerkiksi oma talo. Naiset omistivat taloja myös yhdessä miestensä kanssa; joissakin talojen kauppakirjoissa on sekä naisen että miehen allekirjoitukset.<sup>146</sup> Säilyneissä testamenteissa juutalaiset naiset esiintyvät kiinteistöjen ja pääoman omistajina. Ainakin osassa dokumenteista on kyse naisista, jotka eivät ole syystä tai toisesta naimisissa.<sup>147</sup> Juutalaiset naiset saivat omaisuutta omaan omistukseensa myös avioerosta johtuen. *Ketubah*-käytäntö muuttui ajan kuluessa, mutta naiselle kuitenkin pysyi mahdollisena omistaa oma omaisuutensa avioliiton päättymisen jälkeen.<sup>148</sup> Omaisuuden suuruus riippui tietenkin siitä, kuinka varakkaista ihmisistä oli kyse.

Juutalaiset naiset saattoivat vaikuttaa omaisuuteensa myös omalla työllään. Jotkut heistä toimivat kauppiaina, vaikka rabbiiniset kirjoitukset pitivätkin tätä periaatteessa epäsopivana.<sup>149</sup> Jotkut naiset toimivat myös majatalon pitäjinä. Majatalon pitämistäkään ei pidetty rabbiinisissa kirjoituksissa kunniallisena ammattina; eräs esimerkki rabbiinisista kirjoituksista asettaa papin vaimon ja majataloa pitävän naisen kunniallisuusasteikon vastakkaisiin päihin.<sup>150</sup> Naisten työnteko liittyy myös naisten varallisuuden eroihin; varakkaissa perheissä naisten eristäminen julkisuudesta oli yleisempää, koska se oli taloudellisesti mahdollista. Sen sijaan vähemmän varakkaat juutalaiset naiset esiintyivät taloudellisestakin pakosta julkisemmin.<sup>151</sup>

## **2.6. Uusi roomalainen nainen?**

Kahden ensimmäisen vuosisadan naiset olivat kreikkalais-roomalaisessa maailmassa monin tavoin tärkeissä rooleissa sekä taloudellisina että julkisina toimijoina. Naisille kertyi omaisuutta, jota he käyttivät itsenäisesti. Monia todisteita on säilynyt ylimpien yhteiskuntaluokkien naisten julkisista rooleista esimerkiksi kaupunkien viranhaltijoina, sekä naisista omistajina. Myös kreikkalaisilla alueilla viimeisillä vuosisadoilla ennen ajanlaskumme alkua ja ensimmäisillä vuosisadoilla ajanlaskumme alun jälkeen naisia alkoi näkyä yhä enemmän julkisissa rooleissa myös perinteisten naisten uskonnollisten roolien

---

<sup>146</sup> Ilan 1995, 170-171.

<sup>147</sup> Archer 1990, 233.

<sup>148</sup> Archer 1990, 230-231.

<sup>149</sup> Ilan 1995, 187-188.

<sup>150</sup> Ilan 1995, 188.

<sup>151</sup> Kraemer 1999b, 61.

ulkopuolella. Kreikassakin tämä ilmiö koski nimenomaan korkeimpien yhteiskuntaluokkien naisia.<sup>152</sup>

Tämä antoi epäilemättä vahvan signaalin näitä naisia ympäröivään yhteiskuntaan. Alemmissakin yhteiskuntaluokissa jotkut naiset omistivat itse talonsa ja muuta omaisuutta. Luultavasti he saivat mallin ylempien luokkien naisilta siinä, miten naisten oli sopivaa ja mahdollista käyttää omaisuuttaan.<sup>153</sup> Ei ole mitään syytä olettaa, etteivätkö myös varhaisen kristinuskon omaisuutta omistaneet naiset olisi kuuluneet näihin alempien yhteiskuntaluokkien naisiin, jotka omien resurssiensa puitteissa toimivat ylempien luokkien naisilta saamansa esikuvan mukaan.

Myöhäisen tasavalta-ajan ja varhaisen keisariajan kreikkalais-roomalaisten naisten entistä vaikutusvaltaisemmat roolit ovatkin antaneet aihetta kirjoittaja ”uudesta naisesta”. Tämän uuden naisen määritelmään kuuluisivat emansipoituminen, yhteiskunnallisesti korkea asema ja taloudellisenkin vallan käyttäminen.<sup>154</sup> Todisteita uudesta naisesta on nähty esimerkiksi antiikin monissa aikalaiskirjoituksissa.<sup>155</sup> Eräs syy ”naisten emansipaatioon” olisi tasavalta-ajan viimeisen vuosisadan sisällissodat vuosina 90-30 e.a.a., jolloin monia ylempien yhteiskuntaluokkien miehiä oli tapettu, karkotettu maanpakoon, ja heitä oli myös valtakunnan kaukaisempien osien valvontatehtävissä.<sup>156</sup> Toinen syy naisten emansipaatioon olisi *sine manu* -avioliittojen yleistyminen, jolloin naisten taloudellinen toimeentulo ei enää riippunut avioliiton pysyvyydestä. Miehen aloitteesta tapahtuva avioero oli taloudellisesti naiselle edullinen, koska miehen piti maksaa naiselle takaisin tämän myötäjäisiä.<sup>157</sup> Lisäksi naiset saivat avioeron myötä juridisesti itsenäisen aseman.

Syyt, joita on esitetty uuden naisen esiintulolle, ovat sinänsä todellisia. Tasavalta-ajan lopun sisällissodat pitivät monia miehiä poissa kodeistaan, ja *sine manu* -avioliittojen yleistyminen on kiistaton tosiasia. Mutta kertoiko tämä kehitys todella naisten emansipaatiosta? Naiset eivät päässeet käytännössä ikinä antiikin kirjoituksissa kertomaan itse elämästään, vaan nekin tekstit, joiden varaan ”uuden naisen” ilmestyminen rakennetaan, ovat miesten kirjoittamia.<sup>158</sup> Myöskään

---

<sup>152</sup> Bremen 1996, 1.

<sup>153</sup> Wood 1999, 1-2.

<sup>154</sup> Fantham et al. 1994, 280; Winter 2003, 21-22.

<sup>155</sup> Fantham et al. (1994, 282-288) ja Winter (2003, 23-28) esittelevät antiikin kirjoituksia, jotka heidän mukaansa todistavat ”uudesta naisesta”.

<sup>156</sup> Fantham et al. 1994, 271.

<sup>157</sup> Fantham et al. 1994, 289; Winter 2003, 21.

<sup>158</sup> D’Angelo 2005, 481.

naisten julkiset, vaikutusvaltaiset roolit eivät todennäköisesti olleet seurausta naisten aktiivisesta, miesten hyväksymästä pyrkimyksestä niiden saavuttamiseksi.

Riet van Bremen painottaa tutkimuksessaan, ettei kreikkalaisilla alueilla naisten julkisissa rooleissa ollut kyse naisten emansipaatiosta.<sup>159</sup> Sen sijaan naisten julkiset roolit kertoivat ylempien luokkien perheiden valtapeleistä, jotka joka tapauksessa pelattiin miesten ehdoilla. Bremen selittää naisten julkisia rooleja myös perheiden uudenaikaisella suhtautumisella julkiseen ja yksityiseen elämäntilanteeseen.<sup>160</sup> Todennäköisesti sama ilmiö koski Rooman valtakunnan roomalaisia alueita; naisilla oli enemmän valtaa ja mahdollisuuksia esimerkiksi omaisuutensa omistamiseen, mutta vain miesten määrittelemien rajojen sisällä. Mielestäni on todennäköisempää, että skeptisesti naisten emansipaatioon suhtautuvat tutkijat ovat lähempänä totuutta kuin emansipaatioteorian kannattajat. Naiset todella pääsivät jossain määrin vaikutusvaltaisiin asemiin lähes pelkästään miesten ehdoilla ja säännöillä.

Entä kuinka juutalaiset naiset sopivat tähän kuvaan ja mikä heidän asemansa oli suhteessa kreikkalais-roomalaisen maailman ei-juutalaisiin naisiin? Ross Shepard Kraemer huomauttaa, että jokaisen naisen elämää määrittäviä tekijöitä olivat muun muassa hänen asuinympäristönsä, varallisuutensa ja sosiaalinen statusensa. Tämä koski niin Israelin juutalaisia, diasporan juutalaisia kuin ei-juutalaisia naisiakin.<sup>161</sup> Juutalaisten ja ei-juutalaisten naisten julkinen elämä oli myös samankaltainen.<sup>162</sup> Juutalaisten naisten erottaminen tiukasti erilliseksi, omanlaisekseen ryhmäksi kreikkalais-roomalaisten naisten joukossa ei kuvaa todellisuutta, jossa he elivät.<sup>163</sup> Suurimmaksi osaksi ei-juutalaisista naisista sanottu voitaneen siis yleistää koskemaan myös juutalaisia naisia.

## **2.7. Lopuksi**

Tässä luvussa on käsitelty melko laajasti monia kreikkalais-roomalaisten naisten elämän realiteetteja. Kaiken tämän tiedon tarkoituksena on valaista, millaisia taustoja oli todennäköisesti niillä naisilla, joiden kodeissa seurakunnat kokoontuivat. Heistä mainitsevat varhaiskristilliset kirjoitukset eivät kerro useinkaan heistä juuri mitään muuta kuin heidän nimensä, aina eivät edes sitä.

---

<sup>159</sup> Bremen 1983, 225-226, 232-233; Bremen 1996, 44-45.

<sup>160</sup> Bremen 1983, 235-237; Bremen 1996, 259-261.

<sup>161</sup> Kraemer 1999b, 56.

<sup>162</sup> Kraemer 1999b, 60.

<sup>163</sup> Brooten 1985, 69-70.

Tämä ei kuitenkaan tarkoita, etteikö heistä voitaisi tietää jotain. Naiset, joiden kodeissa seurakuntia kokoontui, olivat todellisia henkilöitä. Heidän elämänsä eivät varmasti ole tiivistettävissä siihen, että heidän kodeissaan kokoontui seurakuntia. Tietenkään nykyään ei voida tietää varmasti, minkälaisia taustoja kullakin näistä naisista oli, mutta valistuneita arvauksia voidaan esittää ajantasaisten tutkimustuloksien perusteella. Näitä ajantasaisia tutkimustuloksia olen tuonut esiin tässä luvussa.

Tutkimalla, keitä nämä naiset olivat, voidaan myös paremmin ymmärtää heidän asemaansa heidän kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa. Tämän luvun perusteella voidaan esimerkiksi päätellä, että monet naiset, joiden kodeissa kokoontui seurakunta, olivat luultavasti leskiä. Tämän luvun perusteella voidaan tietää myös, ettei alempiin yhteiskuntaluokkiin kuuluminen estänyt mahdollisesti suurtakaan varakkuutta, myöskään naisilla. Oli myös varsin yleistä, että naiset tosiasiaassa vastasivat omasta omaisuudestaan, ja päättivät itsenäisesti sen käyttämisestä. Kreikkalais-roomalaisten naisten omaisuus ei suinkaan automaattisesti ollut jonkun heidän miespuolisen sukulaisensa hallinnassa, vaan juridisesti itsenäisessä asemassa olevat naiset pystyivät hallitsemaan omaisuuttaan itsenäisesti. Juridisesti itsenäiset naiset eivät myöskään olleet harvinaisuuksia, vaan *sine manu* -avioliittojen yleisyyden ansiosta varsin tavallinen ilmiö.

Edelleen voidaan päätellä, että kristitytkin naiset olivat heitä ympäröivän yhteiskunnan esimerkkien perusteella tietoisia siitä, että myös naisilla saattoi olla oikeus ja mahdollisuus erilaisiin julkisiin rooleihin. Naiset ja koko yhteiskunta saivat mallin, jonka mukaan sopivassa tilanteessa naisenkin oli mahdollista toimia johtavassa ja näkyvässä asemassa, ja käyttää omaa omaisuuttaan tarkoituksiin, jotka hän itse valitsi. Tämä vaikutti varmasti siihen, minkälaisina näkivät asemansa ne naiset, joiden kodeissa kokoontui seurakunta.

### **3. Kodeissa kokoontuvat seurakunnat ensimmäisellä ja toisella vuosisadalla**

#### **3.1. Johdanto**

Tarkastelin edellisessä luvussa kreikkalais-roomalaisen yhteiskunnan naisten asemaa omaisuutensa omistajina. Tässä luvussa siirryn kreikkalais-roomalaisten yhdistysten ja seurakuntien tutkimiseen. Pyrin osoittamaan, että kristityt elivät läheisessä vuorovaikutuksessa heitä ympäröivän yhteiskunnan kanssa saaden siitä monenlaisia vaikutteita, ja tämä näkyi niin heidän tavoissaan kokoontua kuin siinäkin, minkälaisia toimintamahdollisuuksia he näkivät naisilla olevan.

Viime aikaisessa tutkimuksessa on yhä enemmän nähty kristittyjen kodeissa kokoontuminen hyvin samanlaisena ilmiönä kuin antiikin yhdistysmaailman kodeissa kokoontumiset olivat. Kolme tärkeää kodeissa kokoontuvien seurakuntien taustailmiötä tai mallia ovat juutalaisuus sekä kreikkalais-roomalaisen maailman yhdistykset ja kotitaloudet. Tarkastelen tässä luvussa kaikkia näitä malleja selvittäen myös sitä, miten kukin niistä antoi kodeissa kokoontuville seurakunnille oman esimerkkinsä.

Taustoitan tässä luvussa melko pitkälti seurakuntien yhteiskunnasta saamia malleja, koska ne auttavat ymmärtämään seurakuntien luonnetta. Tutkin naisten mahdollisia rooleja ja tehtäviä synagogissa ja kreikkalais-roomalaisten yhdistysten suojelijoina. Nämä naiset olivat todennäköisesti kristityille oman kotinsa omistaville naisille esikuvina siitä, mikä oli mahdollista ja suotavaa toimintaa heille. Synagogissa ja yhdistyksissä toimivien naisten tarkastelu antaa myös vastauksia kysymyksiin siitä, millaisia rooleja naisilla saattoi olla kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa.

Seurakuntien kodeissa kokoontuminen oli lähinnä kahden ensimmäisen vuosisadan ilmiö. Tämän jälkeen seurakunnat alkoivat kokoontua yhä enemmän pelkästään kokoontumisia varten tarkoitetuissa tiloissa. Käsittelen kahden ensimmäisen vuosisadan kehitystä ja syitä siihen, miksi seurakuntien kodeissa kokoontuminen loppui. Näin kirkastuu myös kuva siitä, miksi naisilla saattoi olla ensimmäisillä vuosisadoilla varsin erilainen asema kristittyjen yhteisöissä kuin myöhemmin.

## **3.2. Kreikkalais-roomalaisen yhteiskunnan yhdistykset**

### **3.2.1. Kreikkalais-roomalaisten yhdistysten luokittelu**

Varhaisen kristinuskon seurakuntia verrataan usein oman aikansa kreikkalais-roomalaisiin yhdistyksiin. Tässä vertailussa on päädytty monenlaisiin lopputuloksiin. Yhtenä vaihtoehtona on pidetty sitä, että tietystä samankaltaisuudesta huolimatta seurakunnat olivat hyvin erilaisia kuin yhdistykset. Toisena vastauksena on pidetty sitä, että seurakunnat olivat yhdistyksiä. Toki näiden vaihtoehtojen välille mahtuu myös paljon välimuotoja. Jotta tätä vertailua voitaisiin arvioida, on ensin tarkasteltava kreikkalais-roomalaisen yhteiskunnan yhdistyksiä.

Antiikin ajan ihmiselle yhdistykseen kuulumisen oli usein itsestään selvää. Kreikkalais-roomalainen yhteiskunta oli pitkälti järjestäytynyt erilaisten yhdistysten kautta. Vanhan konsensuksen mukaan antiikin yhdistykset jakautuivat kolmeen ryhmään; ammattiyhdistyksiin, uskonnollisiin yhdistyksiin ja hautajaisyhdistyksiin.<sup>164</sup> Tämä konsensus on kuitenkin nykyään hylätty. Esimerkiksi Philip A. Harland esittää perinteisen jaon tilalle yhdistysten luokittelua sen mukaan, minkälaisista sosiaalisista verkostoista ne muodostuvat. Tällöin yhdistykset jaetaan perhekuntayhteyksien,<sup>165</sup> etnisten ja maantieteellisten yhteyksien,<sup>166</sup> paikallisten tai naapurustoyhteyksien,<sup>167</sup> ammatillisten yhteyksien<sup>168</sup> sekä kultti- ja temppeilyyhteyksien<sup>169</sup> perusteella muodostuneisiin yhdistyksiin.

Harlandin mukaan yhdistysten tehtäviä on aiemminkin tunnistettu oikein. Yhdistykset eivät hänen mukaansa kuitenkaan syntyneet näiden tehtävien mukaan, vaan kaikilla hänen jaottelunsa mukaisilla viidenlaisilla yhdistyksillä oli uskonnollista toimintaa,<sup>170</sup> sosiaalista ja ruokailutoimintaa<sup>171</sup> ja hautajaistoimintaa.<sup>172</sup> Yhdistysten jäsenmäärä oli useimmiten joitakin kymmeniä,

---

<sup>164</sup> Stambaugh & Balch 1994, 125; Kloppenborg (1996, 18) esittelee vanhan konsensuksen. Kloppenborg (1996, 26) esittää yhdistysten jaottelua kotitalouksiin liittyviin, elinkeinon harjoittamisen ja uskonnollisen kultin perusteella muodostuneisiin yhdistyksiin.

<sup>165</sup> Harland 2003, 30-33.

<sup>166</sup> Harland 2003, 33-36.

<sup>167</sup> Harland 2003, 36-38.

<sup>168</sup> Harland 2003, 38-44.

<sup>169</sup> Harland 2003, 44-52.

<sup>170</sup> Harland 2003, 61-74.

<sup>171</sup> Harland 2003, 74-83.

<sup>172</sup> Harland 2003, 84-86.



yleensä alle sata jäsentä,<sup>173</sup> mutta joissakin yhdistyksissä saattoi olla 200-300 jäsentäkin.<sup>174</sup>

### 3.2.2. Perhekunta yhdistysten ja seurakuntien mallina

Varsinkin perhekunta- tai kotitalousyhteyksien perusteella syntyneet yhdistykset ovat mielenkiintoisia kodeissa kokoontuvien seurakuntien esikuvina. Jokainen kreikkalais-roomalainen kotitalous oli itsessään palvontamenoja harjoittava yhteisö,<sup>175</sup> jossa kokoonnuttiin yleensä päivittäin palvomaan perhekunnan jumaluuksia perheenpään johdolla.<sup>176</sup> Periaatteessa oletettiin, että jokainen perhekunnan jäsen palvoo samaa jumalaa tai jumalia kuin perheenpää, mutta käytännössä kotitalouden jäsenille oli usein mahdollista myös palvoa omia jumaliaan.<sup>177</sup> Varsinkin keisariajan Roomassa yleistyi käytäntö, jonka mukaan kaikki perhekunnan jäsenet eivät välttämättä seuranneet perheenpäätä tämän uskonnollisissa ratkaisuisissa.<sup>178</sup>

Molemmista käytännöistä on esimerkkejä myös Raamatussa. Muun muassa Lyydian (Ap.t. 16:15) ja Crispuksen (Ap.t.18:8) perhekunnat kastetaan samaan aikaan heidän kanssaan. Sen sijaan Filemonin orja ei ollut kääntynyt kristityksi hänen kanssaan samanaikaisesti (Filem.8-16). Nainen saattoi kääntyä kristityksi, vaikka hänen miehensä ei olisi kääntynyt. Samoin myös mies saattoi kääntyä kristityksi, eikä tästä seurannut välttämättä vaimon kääntymistä. (1.Kor. 7:12-14; 1.Piet. 3:1).

Usein muutkin kuin perhekuntayhteyksien perusteella muodostuneet yhdistykset saivat organisoitumiseensa malleja kreikkalais-roomalaisista kotitalouksista. Yhdistykset kokoontuivat usein kodeissa, vaikka varakkaimmat yhdistykset rakensivat itselleen tarkoitusta varten erityisen rakennuksen.<sup>179</sup> Kreikkalaisessa idässä uudet uskonnolliset ja etniset yhdistykset kokoontuivat aluksi yksityiskodeissa. Myöhemmin pyrittiin saamaan yhdistykselle vain sen kokoontumisiin tarkoitettu rakennus.<sup>180</sup> Tämä kehityskulku näkyy myös kodeissa kokoontuvien seurakuntien kohdalla. Seurakunnat kokoontuivat ensin suurimmaksi osaksi kodeissa, mutta vähitellen ne alkoivat kokoontua vain tähän

---

<sup>173</sup> Meeks 1983, 31.

<sup>174</sup> Kloppenborg 1996, 25-26.

<sup>175</sup> Osiek & Balch 1997, 82; Kloppenborg 1996, 23.

<sup>176</sup> Osiek & Balch 1997, 83.

<sup>177</sup> Osiek & Balch 1997, 83; Meeks 1983, 30.

<sup>178</sup> Meeks 1983, 30-31. Rooman keisariaika alkoi vuonna 27 e.a.a.

<sup>179</sup> Stambaugh & Balch 1994, 126.

<sup>180</sup> White 1996a, 39.

tarkoitukseen varatuissa tiloissa. Kotitalouksien malli näkyi myös yhdistysten kielenkäytössä. Esimerkiksi yhdistysten johtajia tai suojelijoita kutsuttiin ”äideiksi” ja ”isiksi”.<sup>181</sup>

### **3.2.3. Yhdistysten jäsenistö ja yhteiskunnasta ”eristäytyminen”**

Roomalaisen yhteiskunnan sosiaaliturva oli käytännössä olematon. Yksi keskeinen syy yhdistysten perustamiseen olikin alempiin yhteiskuntaluokkiin kuuluvien ihmisten tarve saada itselleen turvaa vaikeuksia vastaan.<sup>182</sup> Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että yhdistyksiin kuului pelkästään köyhiä, kuten välillä on oletettu. ”Alemmat yhteiskuntaluokat” ei näet ollut homogeeninen ryhmä, vaan niihin kuului laajalti ihmisiä eri varallisuus- ja statusluokista.<sup>183</sup> Joidenkin yhdistysten jäsenkunta oli yhtenevä sosioekonomiselta asemaltaan, toisten ei.<sup>184</sup> Esimerkiksi perhekuntayhteyksien ja ammatillisten yhteyksien kautta muodostuneet yhdistykset saattoivat olla jäsenistöltään hyvinkin heterogeenisiä.<sup>185</sup>

Ilmeisesti lähes kaikenlaisiin yhdistyksiin saattoi kuulua sekä naisia että miehiä.<sup>186</sup> Kaikkein inklusiivisimpia jäsenistönsä suhteen olivat uskonnolliset yhdistykset,<sup>187</sup> joissa naisia oli sekä pappeina että jäseninä.<sup>188</sup> Harlandin hahmottamassa yhdistysmallissa yhdistykseen kuuluminen ei ole muutenkaan eksklusiivista, vaan sama ihminen voi kuulua useampaan eri perusteilla syntyneisiin yhdistyksiin.<sup>189</sup> Esimerkiksi Apostolien tekojen kuvaama purppurakangaskauppias Lydia (Ap.t. 16:14-15) olisi todennäköisesti kuulunut sekä kauppiaitten yhdistykseen että kristittyjen yhdistykseen.

Yhdistysten luonteen on usein tutkimuksessa oletettu olleen yhteiskunnasta eristäytyvä. Yhtenä eristäytymisen syynä on pidetty sitä, että joissakin yhdistyksissä lähes kenelläkään ei ollut Rooman kansalaisuutta.<sup>190</sup>

Kansalaisoikeuksien puuttuminen tietenkin rajoitti yhteiskunnallista toimintaa

---

<sup>181</sup> Fantham et al. 1994, 366; Kloppenborg 1996, 26; Harland 2003, 31-32.

<sup>182</sup> Osiek & Balch 1997, 95.

<sup>183</sup> Harland 2003, 52. Katso myös tämän tutkielman s. 22 n. 84.

<sup>184</sup> Harland 2003, 26.

<sup>185</sup> Harland 2003, 30-31, 43-44

<sup>186</sup> Kloppenborg 1996, 24-25; Harland 2003, 30, 34, 37, 43. Pomeroy (1995, 201) mukaan naiset eivät voineet kuulua ”miesten ammatillisiin yhdistyksiin”, mutta hän ei näytä ottavan huomioon, että myös naisilla oli miehiltä suljettuja omia ammatillisia yhdistyksiään.

<sup>187</sup> Kloppenborg 1996, 25.

<sup>188</sup> Kloppenborg 1996, 24-25; Harland 2003, 44-46.

<sup>189</sup> Harland 2003, 38.

<sup>190</sup> Harland 2003, 101-103.

virallisia reittejä pitkin.<sup>191</sup> Nykyisen tutkimuksen valossa kansalaisuus kuitenkin oli paljon useammilla yhdistysten jäsenillä kuin ennen on ajateltu.<sup>192</sup> Huomiota on kiinnitetty myös siihen, että ilmeisesti poliittisten levottomuuksien pelossa yhdistysten toimintaa pyrittiin ajoittain rajoittamaan lainsäädännön avulla.<sup>193</sup> Yhdistykset kuitenkin toimivat usein myös yhteistyössä muun yhteiskunnan kanssa. Yhdistykset osoittivat kiinnostustaan ympäröivää yhteiskuntaa kohtaan antamalla kunnianosoituksia sen johtohahmoille ja esimerkiksi kaupunkien jumalille.<sup>194</sup> Joillakin yhdistyksillä saattoi olla myös hyvin konkreettisia tehtäviä kaupunkinsa hyväksi, esimerkiksi jäsenten toimiminen palomiehinä.<sup>195</sup> Yhteiskunnasta eristäytyminen ei siis ollut kaikkia yhdistyksiä automaattisesti leimaava piirre.

### 3.2.4. Yhdistysten suojelijat

Useimmiten yhdistyksellä oli yksi tai useampia suojelijoita, jotka tukivat taloudellisesti yhdistyksen toimintaa.<sup>196</sup> Suojelijajärjestelmä kuului antiikin kreikkalaiseen ja roomalaiseen yhteiskuntaan.<sup>197</sup> Latinaksi suojelijaa kutsuttiin useimmiten sanoilla *patrona* (fem.) ja *patronus* (mask.). Kreikaksi käytettiin nimityksiä *προστάτις* (fem.) ja *προστάτης* (mask.), jotka tarkoittivat suojelijaa ja hyväntekijää,<sup>198</sup> sekä erityisesti ryhmän suojelijasta nimitystä *εὐεργέτης*, joka tarkoitti hyväntekijää.<sup>199</sup> Esimerkiksi Paavali käyttää Foibesta nimitystä *προστάτις* kohdassa Room. 16:2.

Periaatteessa suojelusysteemi koski alun perin kahta yksilöä, suojelijaa ja tämän suojeluksessa olevaa klienttiä, ”suojehtavaa”,<sup>200</sup> mutta laajeni koskemaan myös ihmisryhmiä. Suojelukseseen otetut ryhmät olivat muun muassa ammatillisia yhdistyksiä, köyhien ryhmiä, tietyn uskonnon harjoittajia tai kokonaisia kaupunkeja.<sup>201</sup> Suojelija antoi yleensä erilaisia konkreettisia hyödykkeitä alaisuudessaan oleville ihmisille, ja nämä puolestaan toivat suojelijalleen kunniaa ja arvostusta.<sup>202</sup> Suhde oli molemminpuolisesti vapaaehtoinen ja yleensä hyvin

---

<sup>191</sup> Meeks 1983, 31.

<sup>192</sup> Harland 2003, 102-106.

<sup>193</sup> Stambaugh & Balch 1994, 126-127; Osiek & Balch 1997, 96.

<sup>194</sup> Harland 2003, 106-107.

<sup>195</sup> Osiek & Balch 1997, 95.

<sup>196</sup> Stambaugh & Balch 1994, 140; Osiek & Balch 1997, 50.

<sup>197</sup> Osiek & MacDonald 2006, 196.

<sup>198</sup> Horsley et al. 1987, 241-244; Marjanen 2005a, 500; Osiek & MacDonald 2006, 196.

<sup>199</sup> Spawforth 1998.

<sup>200</sup> Osiek & MacDonald 2006, 198.

<sup>201</sup> Osiek & MacDonald 2006, 198.

<sup>202</sup> Osiek & MacDonald 2006, 198; Osiek & Balch 1997, 50.

pitkäaikainen, ja siinä edellytettiin molemminpuolista solidaarisuutta. Suhde ei kuitenkaan ollut tasa-arvoinen, vaan suojelija oli selvästi ylempiä kuin klienttinsa.<sup>203</sup>

Varakkaiden kotitalouksien perhepäiltä tarvittiin taloudellista tukea muun muassa yhdistysten kokoontumistilojen saamiseksi. Näistä yhdistysten perhepäät-suojelijoista tulikin usein yhdistysten johtavia henkilöitä. Tämä kehitys on nähtävissä myös kristittyjen seurakunnissa.<sup>204</sup> Ryhmien suojelijoiden tehtäviin kuuluivat esimerkiksi aterioiden järjestäminen, kokoontumistilojen ja temppeleiden rakennuttaminen ja taloudellisen avun tarjoaminen. Näiden vastalahjaksi suojelijalle muun muassa pystytettiin muistomerkkejä, patsaita ja kirjoitettiin tekstejä, joissa kiitettiin häntä.

Suojelijoille suunnatut kiitollisuudenosoitukset toimivat malleina muille antaen esimerkin siitä, mitä varakkuudella oletettiin tehtävän.<sup>205</sup> Suojelijalle kuului myös kunniapaikka yhdistysten kokoontumisissa ja hänet saatettiin nimittää viranhaltijaksi.<sup>206</sup> Yhdistyksillä oli tosin usein myös muita, ”määräaikaaisia” viranhaltijoita. Yhdistyksen suojelija oli kuitenkin muita viranhaltijoita vaikutusvaltaisempi; tarjosihan hän taloudelliset resurssit yhdistyksen toimintaan.<sup>207</sup> Kreikkalaisissa yhdistyksissä oli ilmeisesti usein vähemmän ”johtajia” kuin roomalaisissa yhdistyksissä,<sup>208</sup> jolloin suojelijalla saattoi olla vieläkin enemmän vaikutusvaltaa yhdistyksen toiminnassa.

Naisia oli yleisesti uskonnollisten yhdistysten suojelijoina, ja uskonnollisia yhdistyksiä kokoontui usein naisten kodeissa.<sup>209</sup> Naisilla oli esimerkiksi juutalaisten synagogissa virkoja, joita käsittelemme myöhemmin tässä luvussa. Naisia toimi myös muunlaisten yhdistysten suojelijoina sekä itsenäisesti että aviomiestensä kanssa.<sup>210</sup> Usein yhdistysten suojelijoita olivat ylempien yhteiskuntaluokkien naiset. Kuitenkin alempien yhteiskuntaluokkienkin naiset saattoivat toimia suojelijoina, jos he vain olivat riittävän varakkaita.<sup>211</sup> Entiset naisorjat toimivat suojelijoina monille erilaisille ryhmille, esimerkiksi

---

<sup>203</sup> Eisenstadt & Roniger 1984, 48-49; Moxnes 1999, 248.

<sup>204</sup> White 1996a, 57-58; Harland 2003, 31.

<sup>205</sup> LiDonnici 1999, 86.

<sup>206</sup> Osiek & MacDonald 2006, 198.

<sup>207</sup> Schüssler Fiorenza 1986, 181.

<sup>208</sup> Kloppenborg 1996, 26.

<sup>209</sup> Schüssler Fiorenza 1986, 176-177.

<sup>210</sup> Cotter 1994, 364; Pomeroy 1995, 200; Kloppenborg 1996, 25.

<sup>211</sup> Osiek & MacDonald 2006, 201-202.

käsityöläisten yhdistyksille.<sup>212</sup> Naissuojelijoiden, kuten muidenkin naisten elämää kreikkalais-roomalaisella ajalla leimasi se, että tarpeeksi suuri varakkuus ja vaikutusvalta voittivat ne esteet, joita sukupuoli muuten asetti naisille.<sup>213</sup>

### **3.3. Juutalaisuuden mallit kodeissa kokoontuville seurakunnille**

#### **3.3.1. Ensimmäisten kristittyjen yhteys juutalaisuuteen**

Kristinusko nähtiin aluksi yhtenä juutalaisuuden haarana, olivathan ensimmäiset Jeesus-liikkeen jäsenet juutalaisia. Kristinusko olikin alkuvaiheissaan juutalaisuuden sisäinen ilmiö ainakin kaupungeissa. Diasporassa elävät juutalaiset olivat juutalauskristityille luonteva kontakti uusissa kaupungeissa, joissa nämä levittivät sanomaansa.<sup>214</sup> Arkeologisten todisteiden mukaan esimerkiksi Roomassa kristityt asuivat suurimmaksi osaksi samoilla alueilla kuin juutalaiset.<sup>215</sup> Tällöin kristityt olivat luontevasti jokapäiväisessä kanssakäymisessä juutalaisten kanssa. Kristityt kokoontuivat juutalaisen mallin mukaan niin synagogissa kuin temppeleissäkin omien kokoontumistensa lisäksi. Juutalaisuudesta ja erityisesti synagogalaitoksesta kristityt saivatkin malleja kodeissa kokoontumisiinsa.

Diasporajuutalaisten synagogalaitos on yksi esimerkki antiikin yhdistyksistä. Synagogat olivat usein asuintaloista muokattuja,<sup>216</sup> ja varhaisimmat arkeologiset todisteet niistä ajoittuvat 100-luvulle e.a.a. Viimeistään ensimmäisen vuosisadan loppuun mennessä synagogat olivat muodostuneet juutalaisen kulttuurin ja uskonnonharjoittamisen keskuksiksi.<sup>217</sup> Synagogien toiminnan ja tehtävien tarkka määrittäminen on melko vaikeaa.<sup>218</sup> Todennäköisesti eri alueiden synagogien toiminta oli kuitenkin varsin vaihtelevaa. Osasyynä tähän oli se, että toisen temppelein tuhon jälkeen (70 j.a.a.) juutalaisuudesta puuttui selkeä johto.<sup>219</sup> Synagogia johtivat ”synagogien päät” (ἀρχισυνάγωγος). Ensimmäisten vuosisatojen synagogista säilyneiden arkeologisten todisteiden perusteella tuon

---

<sup>212</sup> Osiek & MacDonald 2006, 201-202.

<sup>213</sup> Osiek & MacDonald 2006, 209.

<sup>214</sup> Brändle & Stegemann 1998, 121.

<sup>215</sup> Walters 1998, 176.

<sup>216</sup> White 1996a, 62.

<sup>217</sup> Kraemer 1999b, 63.

<sup>218</sup> Kraemer 1999b, 64.

<sup>219</sup> White 1996a, 61.

ajan synagogissa ei ollut erillisiä paikkoja miehille ja naisille, kuten nykyajan synagogissa on.<sup>220</sup>

Kuten muitakin antiikin yhdistyksiä, diasporan synagogia pidettiin pitkään yhteiskuntaan vihamielisesti suhtautuvina ja siitä eristäytyvinä. Juutalaisten eristäytymisen syyksi on tosin esitetty sitä, että he halusivat välttyä vääräuskoisen ympäristön vaikutukselta,<sup>221</sup> kun muiden yhdistysten kohdalla syyksi on esitetty turhautumista yhteiskunnallisen vaikutusvallan puutteeseen. Juutalaistenkin eristäytymistä on kuitenkin alettu kyseenalaistaa. Diasporajuutalaisten assimiloituminen yhteiskuntaan oli eritasoista eri alueilla, mutta yleistys heidän yhteiskunnasta eristäytyvyydestään on väärä. Tästä todisteina ovat muun muassa erään teatterin paikat, jotka olivat varattuja juutalaisille. Samoin eräässä voimistelusalissa on varattu paikka ”juutalaisille nuorille”. Juutalaisia kuului myös jonkinlaiseen ”nuorten miesten ryhmittymään” ja heitä toimi Eumeneiassa, Vähän-Aasian Fryygian alueella paikallisen vanhimpien neuvoston jäsenenä.<sup>222</sup>

Apostolien teoissa Paavali menee kaavamaisesti aina uuteen kaupunkiin saapuessaan ensin synagogaan julistamaan sanomaansa (esimerkiksi Ap.t. 9:20, 13:5, 13:13-16, 14:1). Apostolien tekojen mukaan kristinuskosta puhuminen synagogissa ei miellyttänyt juutalaisia. Ei tiedetä varmasti, milloin kristinuskolopulta eriytyi juutalaisuudesta. Riippumatta siitä, mihin ajankohtaan kristittyjen eroaminen juutalaisuudesta ajoitetaan, oli juutalaisuudella suuri vaikutus varhaiseen kristinuskoon. Esimerkiksi Wayne O. McCreadyn mukaan juutalaisuuden vaikutus oli jopa suurin kaikista seurakuntien kokoontumisiin vaikuttavista tekijöistä.<sup>223</sup> Kaikki ensimmäiset kristitythän olivat juutalaisia. Juutalaiskristityt jäivät todennäköisesti myös asumaan samoille alueille juutalaisten kanssa. Näin kristittyjen vuorovaikutus juutalaisten kanssa todennäköisesti jatkui. Tämän takia juutalaisuuden malli on tärkeää ottaa huomioon myös tutkittaessa naisia, joiden kodeissa kokoontui seurakuntia.

### **3.3.2. Naiset synagogien virkojen haltijoina**

Bernadette J. Brooten on tutkinut synagogiin liittyviä dokumentteja, joissa mainitaan naisten nimikkeitä synagogien viranhaltijoina. Nämä dokumentit

---

<sup>220</sup> Kraemer 1999b, 64.

<sup>221</sup> Harland (2003, 200) esittelee tämän suuntauksen tutkijoita.

<sup>222</sup> Harland 2003, 200-202.

<sup>223</sup> McCready 1996, 62-63

ajoittuvat vuodesta 27 e.a.a. noin 500-luvulle j.a.a., ja maantieteellisesti niiden alueet ulottuvat Italiasta Vähään-Aasiaan, Palestiinaan ja Egyptiin.<sup>224</sup>

Säilyneissä dokumenteissa naisille on annettu seuraavanlaisia nimikkeitä: synagogan pää (ἀρχισυναγωγίσσα, ἀρχισυνάγωγος)<sup>225</sup>, (synagogan) johtaja tai mahdollisesti perustaja (ἀρχήγισσα)<sup>226</sup>, vanhin (πρεσβυτέρα)<sup>227</sup>, synagogan äiti (*mater synagogae*)<sup>228</sup> ja pappi (ἱέρισα, ἱέρεια).<sup>229</sup> Aiemmassa tutkimuksessa kaikkien näiden nimikkeiden on käsitetty olleen kunnianimikkeitä, joilla ei ollut juurikaan tekemistä synagogien käytännön kanssa.<sup>230</sup>

Brooten käsittelee dokumentit yksitellen ja rakentaa rekonstruktionsa siitä, mitä nämä nimikkeet tarkoittivat synagogissa. Hänen mukaansa taustatekijöinä kaikkiin näihin aseisiin pääsemiseksi olivat varakkuus, perhetausta ja aktiivinen työ synagogan hyväksi. Naiset synagogan päinä toimivat hallinnollisissa ja opetustehtävissä samoin kuin miehet vastaavissa asemissa.<sup>231</sup> Johtajiksi nimitetyt naiset olivat ilmeisesti konkreettisesti synagogien tai yleensä juutalaisten yhteisöjen johtajia.<sup>232</sup> Synagogien vanhimpiin lukeutuvat naiset kuuluivat luultavasti vanhimpien neuvostoon miesten rinnalla.<sup>233</sup> Synagogan äidin arvonimen saaneiden rooli on osittain epäselvä, mutta on todennäköistä, että nimike liittyi jollain tavalla synagogan hallintoon.<sup>234</sup>

Papin nimikkeen saaneen naisen asema on ehkä kaikkia edellisiä hankalampi ymmärtää; juutalaisuuteenhan kuuluivat tarkat määräykset siitä, kuka sai olla pappi. Brootenin mukaan papin nimikkeellä ehkä tarkoitetaan papin tytärtä tai vaimoa, kuten perinteisesti on ajateltu.<sup>235</sup> Tätä ei voida kuitenkaan pitää itsestään selvänä. Brooten kirjoittaakin:

Jos nämä kolme tekstiä olisivat peräisin jostain toisesta kreikkalais-roomalaisesta uskonnosta, yhdellekään tutkijalle ei olisi tullut mieleen esittää, että ”pappi” ei oikeasti tarkoita ”pappia”. Näiden tekstien kirjoittajien on täytynyt olla tietoisia siitä, että he käyttivät termiä, joka tavallisesti viittasi kulttiin liittyvään tehtävään.<sup>236</sup>

---

<sup>224</sup> Brooten 1982, 1.

<sup>225</sup> Brooten 1982, 5.

<sup>226</sup> Brooten 1982, 35-37.

<sup>227</sup> Brooten 1982, 41-45.

<sup>228</sup> Brooten 1982, 57-62.

<sup>229</sup> Brooten 1982, 73-77.

<sup>230</sup> Brooten esittelee lyhyesti vanhan konsensuksen: Brooten 1982, 1.

<sup>231</sup> Brooten 1982, 30-33.

<sup>232</sup> Brooten 1982, 38-39.

<sup>233</sup> Brooten 1982, 54-55.

<sup>234</sup> Brooten 1982, 64-72.

<sup>235</sup> Brooten 1982, 78-98.

<sup>236</sup> Brooten 1982, 99. Suomennos omani.

Eräs dokumenttien nainen varhaisten kristittyjen kannalta merkittävällä alueella on Rufina, jonka hautakirjoitus on löytynyt Smyrnasta. Hän oli synagogan pää ja omisti itse talonsa ja orjansa. Kirjoitus ajoittuu todennäköisesti 100-luvulle j.a.a.<sup>237</sup> Kahdessa Roomasta löytyneessä kirjoituksessa puhutaan naisista vanhimpana ja synagogan äitinä. Nämä kirjoitukset ajoittuvat ensimmäiseltä vuosisadalta e.a.a. 200-luvulle j.a.a.<sup>238</sup> Ainakaan näiden alueiden juutalaiskristityille ei varmaankaan ollut epäselvää, että juutalaiset naiset toimivat aktiivisesti synagogiansa hyväksi ja saivat vastalahjaksi tästä kunnianosoituksia ja virkoja synagogissa. Juutalainen malli naiselle, jonka kodissa kokoontui seurakunta, oli siis se, että nainen voi ja hänen pitääkin toimia aktiivisesti seurakuntansa hyväksi, jos hänellä on siihen resursseja.

### **3.4. Kodeissa kokoontuvat seurakunnat**

#### **3.4.1. Haluttiinko seurakunnissa erottautua yhdistyksistä?**

Aiemmassa tutkimuksessa on usein sanottu kristittyjen halunneen erottautua heitä ympäröivästä ”pakanallisesta maailmasta”, mikä kuulostaa samalta kuin juutalaisista käytetty argumentaatio.<sup>239</sup> On kiinnitetty huomiota muun muassa siihen, miten kristityt eivät halunneet käyttää terminologiaa, joka voisi yhdistää heidät roomalaisiin kultteihin. Tämä näkyisi muun muassa siinä, ettei ensimmäisillä kristityillä ollut pappeja tai temppeliä<sup>240</sup> sekä siinä, että kristityt kokoontuivat kodeissa.<sup>241</sup>

Kristittyjen eristäytymisen halua ei kuitenkaan riitä osoittamaan se, että varhaisilla kristityillä ei ollut pappeja tai temppeleitä. Lähinnä tämä osoittaa organisoimattomuutta. Ensimmäiset kristityt odottivat Jeesuksen pikaista paluuta; sitä, että Jeesus tulisi hakemaan heidät pois tästä maailmasta. Miksi tällaisessa tilanteessa olisi alettu rakentaa temppeliä? Lisäksi ensimmäisillä kristityillä ei pienen lukumääränsä takia olisi todennäköisesti ollut resursseja rakentaa

---

<sup>237</sup> Brooten 1982, 5. Smyrna oli esimerkiksi kaupunki, jonka kristityille Iganatios Antiokialainen kirjoitti 100-luvun alussa. Smyrna on myös yksi niistä kaupungeista, joiden kristittyjä varoitetaan Ilmestyskirjassa, Ilm. 2:8-11.

<sup>238</sup> Brooten 1982, 45,59.

<sup>239</sup> Katso tämän tutkielman s. 44.

<sup>240</sup> Esimerkiksi Stambaugh & Balch 1994, 138. Paavali mainitsee Room. 15:16 olevansa ἱερουργούντα τὸ εὐαγγέλιον ”evankeliumin pappisvirkaa toimittava” (suomennos omani). Kohdassa 1.Piet. 2:5 kirjoitetaan seurakunnan rakentuvan ”pyhäksi papistoksi”, ἱεράτευμα. Kummassakaan näistä kohdista ei kuitenkaan tarkoiteta organisoidun seurakunnan papin virkaa. Kee 2002, 354.

<sup>241</sup> White (1996a, 140-141) esittelee tätä näkemystä, mutta ei ole itse tätä mieltä.



temppeleitä.<sup>242</sup> Pappaja taas ei koettu tarvittavan, koska kristittyjen keskuudessa oli johtohahmoja muutenkin; kristittyjen ensimmäinen sukupolvi, joista moni oli tuntenut Jeesuksen henkilökohtaisesti. Lisäksi ensimmäiset seurakunnat näyttävät olleen hyvin karismaattisia; kristityt toimivat seurakuntien kokoontumisissa karismaattisten lahjojensa mukaan (esimerkiksi 1.Kor.14). Aluksi tarkkaa organisoitumista ei ilmeisesti vain koettu tarvittavan. Tarkastelen alkuvuosien jälkeen muuttunutta tilannetta myöhemmin tässä luvussa. Kodeissa kokoontumisella ei taas voi mitenkään perustella kristittyjen eroavaisuutta yhdistyksistä, kokoontuivathan myös monet yhdistykset kodeissa.<sup>243</sup>

Kodeissa kokoontuvien seurakuntien erilaisuutta yhdistyksiin nähden perustellaan myös muun muassa sillä, että ainoastaan kristityt vaativat ehdotonta lojaalisuutta kristinuskon Jumalalle, kun taas muissa kulteissa ei ilmeisesti vaadittu vain yhden jumalan palvelemista. Seurakunnat erottaisi yhdistyksistä myös se, että seurakunnat olivat yhdistyksiä avoimempia eri yhteiskuntaluokista tuleville jäsenille. Näin ajattelevat tutkijat olettavat kreikkalais-roomalaisten yhdistysten olleen jäsenistöiltään hyvin homogeenisiä.<sup>244</sup> Kuten jo aiemmin totesin, tämä näkökulma ei vaikuta uudemman tutkimuksen nojalla enää perustellulta.<sup>245</sup> Lisäksi tutkimuksessa on myös todettu, että uskonnolliset yhdistykset<sup>246</sup> yleensäkin tarjosivat jäsenilleen hengellistä ja henkistä yhteisöllisyyttä, tukea ja turvaa.<sup>247</sup> Tämä tuskin eroaa radikaalisti siitä, mitä kristittyjen yhteisöt tarjosivat jäsenilleen.

Oletusta seurakuntien yhdistysluonteesta on vastustanut muun muassa Peter Lampe. Hän perustelee näkemyksensä esimerkiksi karthagolaisen kirkkoisän Tertullianuksen (noin 160-240) 200-luvun alkuun ajoittuvalla kirjoituksella, jossa tämä kirjoittaa seurakuntien olevan samankaltaisia muiden yhdistysten kanssa. Tertullianus vaati kristittyjen yhteisöille paikkaa lain sallimien yhdistysten joukossa perustelemalla tätä muun muassa sillä, että kristityt avustivat puutteessa

---

<sup>242</sup> Starkin (1997, 6-7) mukaan kristittyjä olisi mahdollisesti ollut vuonna 100 noin 7500 ja vuonna 150 noin 40 000. Kun nämä lukumäärät suhteutetaan kristittyjen melko laajaan maantieteelliseen levinneisyysalueeseen, huomataan, ettei yksittäisillä alueilla voinut olla kovinkaan suuria kristittyjen joukkoja. Näin pienille kristittyjen joukoille esimerkiksi temppelein rakentaminen olisi todennäköisesti ollut käytännössä mahdotonta.

<sup>243</sup> Stambaugh & Balch 1994, 126; White 1996a, 39.

<sup>244</sup> Katso esimerkiksi McCready 1996, 63; Stambaugh & Balch 1994, 141; Meeks 1983, 79.

<sup>245</sup> Katso tämän tutkielman s. 40.

<sup>246</sup> Tässä on käytetty vanhaa tapaa luokitella yhdistykset. Harlandin mukaan kaikille yhdistyksillä oli myös uskonnollinen luonne. Niinpä katson, että tämä voidaan yleistää koskemaan kaikenlaisia yhdistyksiä.

<sup>247</sup> Rawson 1986, 38.

olevia lähimmäisiään.<sup>248</sup> Köyhien oli ilmeisesti sallittua kokoontua keräämään kerran kuukaudessa rahaa hautausta varten,<sup>249</sup> ja todennäköisesti Tertullianus vetosi juuri tähän säädökseen.<sup>250</sup> Tertullianuksen kirjoitus ei kuitenkaan vaikuta kovinkaan vahvalta perustelulta seurakuntien yhdistysluonnetta vastaan. Hänhän vetoaa lukijoihinsa, jotta seurakunnat saisivat laillisen yhdistyksen aseman, jota niillä ei siis ole. Yhdistyksen laillistamattomuus ei tee yhdistystä vähemmän yhdistykseksi. Tertullianuksen mielestä kristittyjen yhteisöt olivat juuri yhdistyksiä, ja tämä status olisi kuulunut niille myös lain edessä.

Todisteena siitä, etteivät kristittyjen yhteisöt olleet yhdistyksiä, Lampe käyttää myös Plinius nuoremman kirjettä keisari Trajanukselle. Plinius oli 110-luvun alussa Vähässä-Aasiassa Bithynian ja Pontoksen alueilla Trajanuksen käskynhaltijana. Tässä kirjeessään Trajanukselle Plinius kirjoittaa kristityistä ja mainitsee myös, että jotkut kristityt olivat lopettaneet kokoontumisensa sen jälkeen, kun Plinius oli kieltänyt yhdistysten (*hetaeria*) kokoontumiset.<sup>251</sup> Kristityt olivat siis itse käsittäneet seurakuntansa yhdistyksiksi ja siksi lopettaneet kokoontumisensa Pliniuksen kiellon jälkeen. Silti Lampe perustelee tällä kirjeellä sitä, ettei seurakuntia pidetty yhdistyksinä.

Lampen mukaan paras sana kuvaamaan kodeissa kokoontuvien seurakuntien luonnetta on οἶκος, koska kristityt kokoontuivat kotitalouden mallia mukaillen. Niinpä tällaiset kristittyjen kokoontumiset olivat lähinnä yksityisen isännän ”kutsuja”.<sup>252</sup> Ei-kristityille aikalaisilleen kodeissa kokoontuvat seurakunnat näyttivät Lampen mukaan seurakunnasta riippuen joko talonomistajan kutsumien vieraiden kokoontumiselta, filosofisilta kouluilta, mysteerikultilta tai kotitalouden palvelusväen kulttiyhteydeltä, joista mikään ei siis täytä Lampen mukaan yhdistyksen määritelmää.<sup>253</sup> Lampe ei kuitenkaan ota huomioon, että yhdistyksetkin kokoontuivat yleisesti yksityiskodeissa,<sup>254</sup> ja silti aikalaiset pitivät niitä yhdistyksinä, eivät ”isännän kutsuina”. Seurakuntien laillistamattomuus

---

<sup>248</sup> Tertullianus, *Apologia* 38-39. Apologiassaan Tertullianus käyttää seurakunnista nimityksiä yhteisö (*congregatio*, 39.2.), ”ruumis” (*corpus*, 39.1.) ja ”ryhmä” (*coetus*, 39.2.). Katso Tertullianuksesta myös Harland 2003, 74.

<sup>249</sup> Cotter 1996, 86-87.

<sup>250</sup> Lampe 2003, 374. Tässä tutkimuksessaan Lampe keskittyy ensisijaisesti Rooman kaupungin kristillisyyteen, mutta hänen tuloksiaan ja argumentointiaan voi yleistää kristittyihin yleisemmin, koska hän perustaa argumentointinsa muun muassa Tertullianuksen, Plinius nuoremman ja 1.Tim:n kirjoittajan kirjoituksiin. Mikään näistä lähteistä ei koske erityisesti Rooman seurakuntia.

<sup>251</sup> Plinius nuorempi, *Epistolae* 10.96. Lampe 2003, 374.

<sup>252</sup> Lampe (2003, 374) perustelee seurakuntien οἶκος -luonnetta muun muassa sillä, että 1.Tim.3:ssa seurakunnan kaitsijan toimintaa verrataan perheenisän asemaan perheessään.

<sup>253</sup> Lampe 2003, 374-379.

<sup>254</sup> Stambaugh & Balch 1994, 126; White 1996a, 39. Katso myös tämän tutkielman s. 39.

yhdistyksinä riittää Lampelle todisteeksi siitä, etteivät seurakunnat olleet yhdistysten luonteisia.<sup>255</sup>

Philip A. Harland on tutkimuksessaan vertaillut antiikin yhdistyksiä, synagogia ja kodeissa kokoontuvia seurakuntia. Hänen mukaansa kodeissa kokoontuvat seurakunnat nimenomaan olivat antiikin yhdistysten luonteisia.<sup>256</sup> Toisaalta johtuen Lampen erilaisesta yhdistyskäsitelmästä Harlandin ja Lampen kuvat seurakunnista eivät ole vastakkaiset, vaan Lampen οἶκος-malli mahtuu Harlandin yhdistysmallin sisään. Harlandin yhdistysluokitteluunhan kuuluvat yhtenä ryhmänä perhekuntayhteyksien myötä syntyneet yhdistykset. Näiden yhdistysten toimintaa Harland kuvaa perhekunnan mallin mukaisena. Tällaisetkin yhdistykset ovat kuitenkin nimenomaan yhdistyksiä, eivät perhekuntia. Eiväthän Lampenkaan ehdottamassa mallissa kaikki seurakuntalaiset kuulu oikeasti samaan perhekuntaan. Lisäksi kreikkalais-roomalaisessa maailmassa useat erilaiset yhdistykset kristittyjen lisäksi käyttivät perhekunta- ja kotitalousterminologiaa.<sup>257</sup>

Tertullianuksen ja Plinius nuoremman lisäksi myös muut kristityt ja eikristityt aikalaiskirjoittajat kuvasivat seurakuntia kreikkalais-roomalaisiksi yhdistyksiksi.<sup>258</sup> Seurakuntien toimintamalleissa ei siis ollut tietoista pyrkimystä erottua antiikin yhdistyksistä. Päinvastoin, yhdistykset vaikuttivat vahvasti siihen, minkälaisiksi kodeissa kokoontuvat seurakunnat muotoutuivat. Yhdistysten lisäksi ensimmäisten vuosisatojen kristityt saivat vaikutteita kokoontumisiinsa myös filosofisista kouluista, synagogista ja kreikkalais-roomalaisesta kotitaloudesta.<sup>259</sup> Näiden esikuvien erilaisuutta ei pidä kuitenkaan liioitella; synagogiakin voidaan pitää yhdistyksinä. Lisäksi kahden ensimmäisen vuosisadan aikana sekä synagogat että yhdistykset kokoontuivat usein kodeissa, ja myös kotitaloudet voitiin käsittää yhdistyksinä.

Ehkä ne tutkijat, jotka korostavat seurakuntien erilaisuutta yhdistyksiin verrattuna, eivät ole halunneet samastaa varhaisia seurakuntia antiikin ”ryyppyporukoihin”. ”Ryyppyporukka” on kuitenkin vähintään kyseenalainen määritelmä antiikin yhdistyksistä. Tosin jotkut aikalaiskirjoittajatkin kuvailivat

---

<sup>255</sup> Lampe 2003, 374.

<sup>256</sup> Harland (2003, 180-200, 210-212) arvioi aiemmin tutkimuksessa esitettyjä näkemyksiä siitä, miksi seurakunnat olivat erilaisia kuin yhdistykset, ja päätyy siihen, että seurakunnat olisi nähtävä yhdistysten kanssa samankaltaisina ilmiöinä.

<sup>257</sup> Harland 2003, 31-32; Fantham et al. 1994, 366; Kloppenborg 1996, 26. Katso tämän tutkielman s. 39-40.

<sup>258</sup> Celsus Origeneen teoksessa *Contra Celsum* 1.1; Eusebios Kesarealaisen *Historia Ecclesiastica* 10.1.8, kristittyjen yhteisöstä nimitys θἰσος. Katso aikalaiskirjoittajista myös Harland 2003, 283 n. 1.

<sup>259</sup> McCready 1996, 62 .

yhdistyksiä näin ajaessaan omia tarkoituksiaan.<sup>260</sup> Kaikenlaisten yhdistysten keskeiseen toimintaan kuului jumalan tai jumalien palvominen kokoontumisissa.<sup>261</sup> Yhdistyksen ”oma jumala” oli usein sama kuin yhdistyksen suojelijan jumala. Kokoontumisissa näille jumalille uhrattiin säännöllisin väliajoin, ja uhraamisesta jääneet lihat syötiin rituaalin jälkeen.<sup>262</sup> Tutkimuksessa on ajateltu yleisesti, että palvontamenot olivat yhdistyksissä vain tekosyy, jonka nojalla juhlittiin, syötiin ja juotiin.<sup>263</sup> Antiikin aikana ”oikeaa uskonnollisuutta” kuitenkin oli jumalien ja jumalattarien kunnioittaminen, minkä merkiksi heille uhrattiin ja heidän kunniaukseen järjestettiin juhla.<sup>264</sup>

Seurakunnilla oli toki omat erityispiirteensä, mutta niin oli muillakin yhdistyksillä. Eniten seurakuntia muista yhdistyksistä erottavia tekijöitä oli muun muassa se, että Rooman valtakunnassa vallitsi keisari Neron vainoista (64-68 j.a.a.) lähtien käytäntö, jonka mukaan kristityt voitiin tuomita uskontonsa perusteella. Kristityt olivat varmasti tietoisia tästä, ja tämä epäilemättä vaikutti heidän itseyttäytymiseensä. Myös kristittyjen monoteismi, ja näin ollen heidän kieltäytymisensä muiden jumalien palvomisesta, oli rikos Rooman valtakunnassa.<sup>265</sup> On siis olemassa piirteitä, jotka varmasti erottivat kristityt muista yhdistyksistä. Nämä erot eivät kuitenkaan tarkoittaneet seurakuntien olevan perustavalla tavalla erilaisia kuin yhdistykset.

Kristityt saivat siis mallin kokoontumisiinsa ympäröivästä yhteiskunnasta. He alkoivat nimittää seurakuntiaan sanalla ἐκκλησία (kokous, kokoontuminen), jonka he omaksuivat yhteiskunnastaan.<sup>266</sup> On todennäköistä, että kristityt omaksuivat myös yhdistyskulttuurin suojelijajärjestelmän niiltäkin osin kuin nainen saattoi olla yhdistyksen suojelija samalla tavalla kuin mies. Ympäröivästä yhteiskunnasta he saivat luultavasti mallin myös sille, että naisilla saattoi muutenkin olla vaikutusvaltaisia asemia. Tämä varmasti vaikutti siihen, millainen asema naisilla oli omissa kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa.

---

<sup>260</sup> Harland (2003, 74) tarkastelee Filonin (*De Legatione ad Caium* XL.312 ja XL.316) ja Tertullianuksen kirjoituksia (*Apologia* 38-39), joissa yhdistykset leimataan liiallisen alkoholinkäytön, ylensyömisen ja väkivaltaisuuden tyysijoina. Syynä tähän on tietenkin halu erottaa oma yhteisö (Filonilla juutalaiset, Tertullianuksella kristityt) edukseen paheellisten yhdistysten joukosta. Silti näissäkin kirjoituksissa ei kielletä yhdistysten idean samankaltaisuutta seurakuntien ja synagogien kanssa.

<sup>261</sup> Stambaugh & Balch 1994, 140; Harland 2003, 55.

<sup>262</sup> Stambaugh & Balch 1994, 140.

<sup>263</sup> Stambaugh & Balch 1994, 140.

<sup>264</sup> Harland 2003, 61.

<sup>265</sup> Cotter 2006, 543.

<sup>266</sup> Meeks 1983, 79; Harland 2003, 1.

### 3.4.2. Kodeissa kokoontuminen Raamatussa

Markuksen evankeliumin mukaan jo Jeesus opetti omassa kodissaan väkijoukkoja. Tästä kertovia kohtia ovat muun muassa Mark. 2:1, 3:20, 7:17.<sup>267</sup> Luukkaan evankeliumissa Jeesus antaa opetuslapsilleen ohjeita siitä, miten kristinuskoa on levitettävä. Opetuslasten on etsittävä talo, johon ovat tervetulleita, ja siellä heidän tulee parantaa sairaita ja opettaa (Luuk. 10:1-9). Raamatussa kerrotaan myös kristittyjen tavasta kokoontua kodeissa Jeesuksen kuoleman jälkeen.<sup>268</sup> Näistä raamatunkohdista voidaan päätellä kodeissa kokoontumisen olleen kristittyjen tapa aivan alusta lähtien. Maininnat ovat melko lyhyitä eikä niissä koeta tarpeelliseksi selitellä, miksi Jeesukseen uskovat kokoontuivat yksityiskodeissa.

Teksteistä voidaan erottaa erilaisia kodeissa kokoontuvien seurakuntien syntytapoja. Erään tavan mukaan kodin omistaja kutsui apostolin kotiinsa, jossa tämä saarnasi koko perhekunnalle ja ehkä joillekin perheen ystäville. Näin kuulijat alkoivat uskoa Jeesukseen, ja kodissa alkoi luultavasti kokoontua seurakunta (esimerkiksi Ap.t. 10:22-48 ja Ap.t. 16:14-15, 40). Toinen osittain vaihtoehtoinen tapa oli se, että talon omistaja oli alkanut uskoa Jeesukseen jo tämän elinaikana, ja niin hänen talostaan tuli luonnollinen seurakunnan kokoontumispaikka (Ap.t. 12:12).

### 3.4.3. Seurakuntien tilat

Ensimmäiset Jeesukseen uskovat alkoivat siis kokoontua säännöllisesti kodeissa. Tämä käytäntö levisi myös Israelin ulkopuolelle kristinuskon vaikutuspiirin laajetessa.<sup>269</sup> Kristinuskoko muodostui pian aivan alkuaikansa jälkeen pääasiassa ”kaupunkilaisten uskonnoksi”, joten seurakunnat kokoontuivat kaupunkiympäristöissä.<sup>270</sup> Varsinkin Paavalin myötä kristittyihin alkoi yhä enemmän kuulua myös ei-juutalaisia. Ei siis ole luontevaa olettaa näiden kristittyjen kokoontuneen synagogissa. Kristittyjä kokoontui ilmeisesti kotien lisäksi myös esimerkiksi ”koulussa” tai ”salissa” (σχολή; Ap.t. 19:9). Kuitenkin selkeästi eniten on mainintoja kristittyjen kokoontumisista kodeissa.<sup>271</sup> Talon (οἶκος) omistavia kristittyjä olivat muun muassa Lydia (Ap.t. 16:14-15; 16:40),

<sup>267</sup> Osiek & Balch 1997, 32.

<sup>268</sup> Katso esimerkiksi Ap.t. 1:12-14, 10:22-48, 12:12, 16:14-15 ja 16:40 Room. 16:3-5 ja 16:23, 1.Kor. 16:19, Kol. 4:15, Filem. 2.

<sup>269</sup> White 1996a, 104.

<sup>270</sup> Meeks 1983, 55-73; Stegemann & Stegemann 1999, 291-296.

<sup>271</sup> White 1996a, 104-105.

Johanneksen äiti Maria (Ap.t. 12:12) ja Prisca ja Aquila (Room. 16:5; 1.Kor. 16:19).

Seurakunnan kokoontumistilan tuli olla niin tilava, että sinne mahtui noin 20-40 seurakuntalaista<sup>272</sup> yhtä aikaa. Toisaalta sopivan kodin löytyessä oltiin luultavasti myös valmiita rajoittamaan seurakunnan jäsenmäärää tilan rajallisuuden tähden. Itsestään selvästi siis seurakunnan jäsenmäärä vaikutti tilan kokoon ja tilan koko jäsenmäärään.<sup>273</sup> Varhaisimman kristinuskon aikaan pyrittiin ilmeisesti pitämään yksittäiset seurakunnat niin pieninä, että niiden kokoontumiset mahtuisivat yhteen taloon tai asuntoon. Yksittäinen seurakunta myös saattoi toki koostua vain yhden perhekunnan jäsenistä.<sup>274</sup>

Itsenäisesti kokonaisen talon omistavien kristittyjen odotettiin antavan kotinsa seurakuntansa käyttöön.<sup>275</sup> Nämä talot (*domus*) eivät yleensäkään olleet yksityisiä tiloja nykyaikaisessa mielessä, vaikka tutkimuksessa onkin tätä usein esitetty.<sup>276</sup> Sen sijaan näissä taloissa oli usein kauppoja ja muita vuokratiloja, ja niissä liikkui erilaisissa asioissa paljon ihmisiä. Esimerkiksi jotkut Pompeijista säilyneet talot ovat hyvin suuria, ja niissä myös asui vakituisesti paljon ihmisiä, joilla oli toisistaan eroavat sosiaaliset statukset.<sup>277</sup>

Toki oli myös mahdollista, ettei kukaan seurakuntalainen omistanut taloa. Tällöin seurakunta saattoi kokoontua esimerkiksi kerrostalon (*insula*) huoneissa.<sup>278</sup> Tällaista kokoontumista kuvataan kohdassa Ap.t. 20:7-11. *Insulan*, vuokrakerrostalon on aiemmassa tutkimuksessa ajateltu olleen hyvin erilainen kuin *domus*. Näiden kahden ero ei kuitenkaan ehkä ole niin suuri kuin on ajateltu. Kerrostaloissa asui sekä ylempiin että alempiin luokkiin kuuluvia samaan tapaan kuin taloissa. Niissä molemmissa harjoitettiin myös liiketoimintaa, muun muassa kaupankäyntiä. *Domukset* ja *insulat* eivät myöskään sijainneet kaupungeissa eri osissa, vaan vierekkäin samoilla alueilla.<sup>279</sup>

#### **3.4.4. Ateriointi seurakuntien kokoontumisissa ja naiset aterioiden johtajina**

Kodeissa kokoontuvien seurakuntien kokoontumisissa oli joitakin piirteitä, jotka todennäköisesti olivat yhteisiä kaikille seurakunnille. Koko kokoontuminen

---

<sup>272</sup> Wilhelms 1992, 181.

<sup>273</sup> Osiek & Balch 1997, 33.

<sup>274</sup> Osiek 2002, 99.

<sup>275</sup> Osiek & Balch 1997, 34.

<sup>276</sup> Wallace-Hadrill 1994, 5, 45, 47; Balch 2004, 28-29.

<sup>277</sup> Wallace-Hadrill 1994, 103; Balch 2004, 32-33.

<sup>278</sup> Osiek & Balch 1997, 34; Osiek 2002, 95.

<sup>279</sup> Wallace-Hadrill 2003, 12-14; Balch 2004, 29-37, 41-42.

tapahtui ilmeisesti ruokapöydän ympärillä.<sup>280</sup> Varhaisten kristittyjen kokoontumisten tapahtumien järjestyksestä ei ole säilynyt kirjallisia tietoja. Paavali kirjoittaa seurakunnan kokoontumisesta 1. Korinttilaiskirjeessään, mutta siitäkään ei selviä, missä järjestyksessä kokoontumisissa toimittiin.<sup>281</sup> Todennäköisesti kokoontumisissa syötiin ensin, ja ruokailun jälkeen luettiin pyhiä kirjoituksia, apostolien kirjeitä tai molempia, minkä jälkeen rukoiltiin ja keskusteltiin. Tämä järjestys olisi sama kuin kreikkalais-roomalaisissa symposiumeissa.<sup>282</sup>

Ateriointi oli yhteinen piirre sekä kreikkalais-roomalaisten yhdistysten, kristittyjen että juutalaisten kokoontumisille. Myös aterioinnin muodot olivat jokaisessa yhteisössä pitkälti samanlaisia, vaikka ne saivatkin erilaisen merkityksen riippuen siitä, minkä yhteisön kokoontumisesta oli kyse.<sup>283</sup> Kokoontumisten tiheyttä varhaisimmassa kristinuskossa ei voida tietää varmasti. On todennäköistä, että kristityt kokoontuivat kerran viikossa, kuten myös juutalaisilla oli tapana. Toiselta vuosisadalta on jo varmoja tietoja siitä, että kristityt kokoontuivat viikoittain. Roomassa asunut Justinos Marttyyri kirjoittaa noin vuonna 150 kokoontumispäivän olevan sunnuntai.<sup>284</sup>

Varhaista tietoa seurakunnan aterioista saa Paavalilta, joka Ensimmäisessä korinttilaiskirjeessä moittii korinttilaisia vääränlaisesta yhteisestä aterioimisesta (1. Kor. 11:17-34). Vaikka aterioita oli vietetty ”Herran aterian” merkityksessä, pöydän antimia ei jaettu, vaan kaikki olivat syöneet ja juoneet omia ruokiaan ja juomiaan. Niinpä toiset olivat tulleet juovuksiin ja toiset jääneet nälkäisiksi. Paavali kiinnittää yleensäkin huomiota siihen, miten seurakunta on yhteisesti vastuussa oikeasta aterian viettämisestä. Kristittyjen kokoontumisissa nautittiin kahdenlaisia aterioita: ehtoollista ja *agape*-ateriaa. Aluksi *agape*-ateria ja ehtoollinen olivat ilmeisesti yksi ateria, josta ei voi erottaa erityisesti eukaristian ja *agapen* rajoja.<sup>285</sup> Ehtoollinen siis kuului aluksi tavalliseen ateriaan, tai oli tavallinen ateria.<sup>286</sup>

*Agape*-ateria tarkoittaa kirjaimellisesti rakkauden aterialla. Todennäköisesti ehtoollinen ja *agape* olivat eriytyneet toisistaan jo toisen vuosisadan alussa. Tästä

---

<sup>280</sup> White 1996a, 107.

<sup>281</sup> 1.Kor. 11:17-34; 1.Kor. 14:1-40.

<sup>282</sup> Osiek 2002, 99; Osiek & MacDonald 2006, 161.

<sup>283</sup> Osiek & Balch 1997, 193-194; Wilhelms 1992, 192.

<sup>284</sup> *I Apologia*. 67. Meeks 1983, 143

<sup>285</sup> Osiek & Balch 1997, 212; Wilhelms 1992, 193.

<sup>286</sup> White 1996a, 119.

todistaa piispa Ignatios Antiokialaisen 100-luvun alkupuolelle ajoittuva kirje smyrnalaisille, jossa hän erottaa ehtoollisen ja ”*agapen* tekemisen” (ἀγάπην ποιῆν) omiksi rituaaleikseen.<sup>287</sup> Jos Ignatius tarkoittaa tässä *agape*-ateriaa, mikä on todennäköistä, ainakin paikoin Vähässä-Aasiassa ateriamuodot olivat eriytyneet jo melko varhain.<sup>288</sup> L. Michael White ei jostain syystä ota lainkaan huomioon Ignatioksen kirjettä, vaan hänen mukaansa varhaisimmat suorat todisteet aterioiden eriytymisestä ovat 200-luvun alusta Klemens Aleksandrialaisen kirjoituksesta.<sup>289</sup> Tietenkin tämä kertoo myös siitä, ettei aterioiden eriytyminen tapahtunut samanaikaisesti ja samalla tavalla joka paikassa.

Seurakunnan aterian emäntä tai isäntä oli luultavasti aterioinnin eri osien johtaja ja hän johti myös leivän ja viinin siunaamisen ja jakamisen. Näyttää siltä, ettei kristinuskon ensimmäisinä vuosikymmeninä pidetty kovinkaan tärkeänä sitä, oliko tilojen ja aterian tarjoaja ja näin ollen myös aterian johtaja nainen vai mies.<sup>290</sup> Uudessa testamentissa ei ole yhtäkään tekstiä, jossa tästä aiheesta kirjoitettaisiin. Tätä voi verrata esimerkiksi siihen, miten usein Uudessa testamentissa puhutaan siitä, millainen seurakunnan opettajan tulee olla. Ignatios Antiokialainen edellytti 100-luvun alussa, että ehtoollisella täytyi olla seurakunnan kaitsijan lupa. Hän ei kuitenkaan vielä edellyttänyt, että kaitsijan tulisi johtaa ehtoollisen viettoa tai olla siinä edes paikalla.<sup>291</sup> Seurakuntien kokoontumisten emännät ja isännät ilmeisesti riittivät yhteisen aterioinnin johtajiksi.

Seurakuntien kokoontumisten ateriat eivät olleet ainoita kristittyjen aterioita, joiden viettoa naiset saattoivat johtaa. Ensimmäisten vuosisatojen kristityillä oli tapana viettää kuolleiden muistoksi aterioita hautakatakombeissa. Myös itse hautajaisiin kuului ateriointi haudalla. Nämä tavat tulivat osittain kristittyjä ympäröivästä yhteiskunnasta, mutta kristityt muokkasivat ne omaan uskontoonsa sopiviksi.<sup>292</sup> Roomalaisissa kristittyjen hautakatakombeissa säilyneissä freskoissa kuvataan sekä naisia että miehiä johtamassa tällaisia aterioita.<sup>293</sup> Vaikka nämä freskot ajoittuvat vasta 200-luvun lopulle tai 300-luvun

---

<sup>287</sup> Ign. Smyrn. 8.1-2

<sup>288</sup> Osiek & Balch 1997, 212.

<sup>289</sup> Klemens Aleksandrialainen, *Paedagogus* II.1. Tästä White 1996a, 120.

<sup>290</sup> Osiek & MacDonald 2006, 161.

<sup>291</sup> Ign. Smyrn. 8.1. Osiek & MacDonald 2006, 161.

<sup>292</sup> Tulloch 2006, 172-173.

<sup>293</sup> Tulloch 2006, 183-186. Kuvat neljästä freskosta: Tulloch 2006, 178-179.



alkuun,<sup>294</sup> naisten johtamat ateriat haudoilla ovat luultavasti olleet jo aiempi käytäntö.<sup>295</sup> Ilmeisesti siis tällaisessakaan kristittyjen aterioinnissa ei nähty ongelmaa siinä, että naiset johtivat aterioita, joille myös miehet osallistuivat.<sup>296</sup>

Varsinaisen Herran aterian viettämisen mallit alkoivat kuitenkin muuttua jo aiemmin. Kehityksestä Herran aterian johtajuudessa kertoo kirjoitus, jota yleensä pidetään Hippolytos Roomalaisen todennäköisesti 200-luvun alkupuolella kirjoittamana.<sup>297</sup> Tässä kirjoituksessa kuvataan Herran aterian viettoa yksityiskodeissa. Kuvauksessa suojelijat itse päättävät, keitä kutsuvat aterioille.<sup>298</sup> Suojelijoiden tärkeyttä painotetaan muutoinkin; nämä ateriat eivät olisi olleet mahdollisia ilman suojelijoiden anteliaisuutta. Kirjoittajalla on kuitenkin myös vahva käsitys siitä, kenen tulee johtaa Herran aterioita. Aterioita vietetään oikein vain, jos sitä johtaa piispa, presbyteri tai diakoni.<sup>299</sup> Suojelijan tehtäviksi jäävät tällaisella aterialla ruoan tarjoaminen ja vieraiden kutsuminen. Kirjoituksesta välittyy kuva siitä, että suojelijoiden ja seurakuntien virkojenhaltijoiden välillä saattoi vallita ristiriitaisuuksia.<sup>300</sup> Ehkä osaltaan nämä ristiriitaisuudet johtuivat joidenkin suojelijoiden sukupuolesta.

Kokoontumisten sana- ja aterioosien järjestys vaihtui luultavasti joskus toisella vuosisadalla, kun aterio muuttui enemmän rituaaliateriaksi ja kokoontumistilat eivät enää olleet tavallisia koteja. Tällöin sanaosa alkoi edeltää aterioosaa. Eukaristiasta tuli symbolinen aterio, jonka nauttimiseen ei enää tarvittu samanlaista ympäristöä suurine ruokapöytineen kuin kokonaisen aterian nauttimiseen.<sup>301</sup> Tämä vaikutti siihen, millaisia tiloja seurakuntien kokoontumisiin tarvittiin, mikä puolestaan vaikutti naistenkin asemaan seurakuntien kokoontumisten tilojen tarjoajina. Tarkastelen tätä kehitystä naisten kannalta neljännessä luvussa.

---

<sup>294</sup> Tulloch 2006, 164, 175-176.

<sup>295</sup> Tulloch 2006, 176-177.

<sup>296</sup> Miesten osallistuminen naisten johtamille aterioille näkyy freskoista: Tulloch 2006, 178-179.

<sup>297</sup> Tosin Baldovinin (2003, 521-529) mukaan ei voida sanoa, että teksti olisi roomalaisen Hippolytoksen kirjoittama 200-luvun alussa. Joka tapauksessa kirjoitus kuvaa kehitysvaihetta, jossa toisaalta kokoonnuttiin Herran aterialle yksityiskodeissa ja toisaalta kirkon virkojen haltijoilla oli tärkeä asema.

<sup>298</sup> *Traditio Apostolica* 26.6. Käytän Gregory Dixin toimittaman edition mukaista lukujen numerointia. Teoksesta on olemassa myös Bernard Botten toimittama editio (*La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte*), jonka luku numerointi poikkeaa Dixin käyttämästä.

<sup>299</sup> *Traditio Apostolica* 26.1-2, 11-12.

<sup>300</sup> Bobertz 1993. Tästä Bobertzin artikkelista oli saatavillani vain internet-versio, jossa koko artikkeli oli yhdellä sivulla. Näin ollen minulla ei ole artikkelista sivunumeroita, joten en voi viitata niihin. Viittaan tässä artikkelin kohtaan, joka alkaa nootin 31 jälkeen ja jatkuu artikkelin loppuun asti.

<sup>301</sup> White 1996a, 119-120; Osiek & MacDonald 2006, 161.

## **3.5. Seurakuntien rakenteiden kehitys**

### **3.5.1. Seurakuntien virat**

Seurakuntien virkojen kehitys oli yksi osatekijä, joka vaikutti varhaisen kristinuskon naiseen, ja luonnollisesti myös naiseen, joiden kodeissa kokoontui seurakuntia. Varhaisissa kristittyjen yhteisöissä ei perinteisellä hierarkialla ollut juuri sijaa. Kristityt odottivat pian tapahtuvaa paruusaa, ja Jeesuksen henkilökohtaisesti tunteneita kristittyjä oli vielä elossa. Myös kristittyjen määrä oli vielä suhteellisen pieni. Paavalin aidoissa kirjeissä on silmiinpistävä se, miten niissä ei puhuta seurakuntien hierarkkisesta järjestäytymisestä tai muusta organisoitumisesta. Apostoleista Paavali kirjoittaa, mutta heitä ei miellettykään minkään yksittäisen seurakunnan työntekijöiksi. Paavalin mukaan jokaisella seurakunnan jäsenellä on oikeus osallistua yhteisten kokoontumisten toteuttamiseen. Myös seurakunnan kokoontumisten järjestys on jokaisen seurakuntalaisen vastuulla, ei kenenkään yksittäisen henkilön (esimerkiksi 1. Kor. 14). Joitakin virkojakin näyttää kuitenkin olleen Paavalin aikana. Paavali mainitsee kohdassa Room. 16:1 Foiben, joka on Kenkreaan seurakunnan palvelija, διάκονος. Kirjeessään filippiläisille Paavali tervehtii erikseen Filipin seurakunnan kaitsijoita (ἐπίσκοπος) ja palvelijoita (Fil.1:1).

Kristittyjen ensimmäisen sukupolven kuolema, paruusian toteutumattomuus ja kristittyjen määrän kasvaminen aiheuttivat seurakunnissa tarpeen virkajärjestelmän kehittämiseksi ja kehittymiseksi. Luontevinta tässä tilanteessa ilmeisesti oli, että seurakuntia alkoivat entistä selvemmin johtaa ne, joiden kodeissa seurakunnat kokoontuivat.<sup>302</sup> Seurakunnan kaitsijan (ἐπίσκοπος) viran juuret ovatkin osittain löydettävissä henkilöistä, joiden kodeissa seurakunnat kokoontuivat.<sup>303</sup> Toisaalta kaitsijan virka oli kehittynyt jo 100-luvun alkuun tultaessa siitä, mitä se oli ollut Paavalin aikana.

Myöhemmästä kehityksestä kertovat muun muassa pastoraalikirjeet, jotka ajoittuvat noin 100-luvulle. Niissä kerrotaan runsaasti ohjeita siihen, minkälaisia virkoja seurakunnissa on ja minkälainen henkilö on sopiva viranhaltijaksi. Usein näissä ohjeissa nojattiin myös perheen terminologiaan (esimerkiksi 1.Tim.3). Myös apostolisten isien kirjoituksissa 100-luvulta kaitsijoiden tehtävistä kirjoitetaan suhteellisen paljon. Esimerkiksi Ignatios Antiokialainen kirjoittaa

---

<sup>302</sup> Filson 1939, 111; Lane 1998, 233-234.

<sup>303</sup> Piispoista kodeissaan vieraanvaraisuuden tarjoajina katso esimerkiksi Hermaan Paimen, *Parabolai* 9.27.2.

jokaisessa kirjeessään seurakunnan viranhaltijoiden arvostamisesta ja tottelemisesta.<sup>304</sup> Lyonin piispa Irenaeus (n. 130-202) painotti puolestaan kaitsijoiden ja presbyteerien olevan apostolien seuraajia ja jatkavan kirkon oikeaa apostolista traditiota.<sup>305</sup>

Virkajärjestelmä oli siis alkanut kehittyä 100-luvun alkuun tultaessa. Kaitsijoista alkoi tulla seurakuntien johtajia, joiden ”alamaisina” muut seurakuntalaiset olivat.<sup>306</sup> Seurakuntien johtajien vaikutusvaltaa kasvatti myös se, että monet heistä alkoivat saada palkkaa seurakunniltaan vähintään 100-luvun loppupuolelta lähtien. Nämä johtajat saivat myös seurakuntien varat hallintaansa ja he saivat tehdä tämän omaisuuden suhteen oman harkintansa mukaisia taloudellisia päätöksiä. Onnistuneen varojenkäytön seurauksena seurakuntien johtajat kasvattivat seurakuntiansa varakkuutta ja nostivat samalla myös omaa taloudellista ja sosiaalista asemaansa.<sup>307</sup>

Osaltaan seurakuntien virkakehitystä edisti myös kristillisyyden moninaisuus. Erilaisten kristillisten suuntausten ilmetessä jotkut alkoivat nähdä tarpeelliseksi vetää selvät rajat ”oikean opin” ja ”harhaoppien”<sup>308</sup> välille. Rajankäyntiä käytiin useaa eri ryhmää vastaan ja näissä tilanteissa ”oikeaoppisten” kristittyjen johtajien piti käyttää valtaa ”harhaoppien” julistamiseksi vääriksi ja ”hereettisten” poistamiseksi kirkon jäsenyydestä. Niinpä ”harhaopit” vaikuttivat osaltaan siihen, että johtajuus- ja auktoriteettirollit kirkossa vahvistuivat; kristityt saivat malleja vahvasta autoritäärisestä johtajuudesta ja ”harhaoppisten” poistamisesta ”oikeaoppisten” keskuudesta.<sup>309</sup> 300-luvun alun konstantinolaiseen käänteeseen asti kristittyjen yhteisöiltä kuitenkin puuttuivat kaikille yhteiset tavat seurakuntien organisoimisessa ja oman uskovien yhteisön määrittelemisessä.<sup>310</sup>

---

<sup>304</sup> Esimerkiksi Ign. Magn. 3.1-2, 6.1; Ign. Trall. 3.1; Ign. Fil. 7.1-2; Ign. Ef. 4.-5. Ignatioksesta seurakuntien virkarakenteen painottajana kirjoittavat esimerkiksi Cardman (1999, 305) ja Kee (2002, 353).

<sup>305</sup> Irenaeus, *Adversus Haereses* III.1.1. - III.5.2., kirjoitettu 180-luvulla. Irenaeuksesta kirjoittaa Cardman (1999, 305).

<sup>306</sup> Cardman 1999, 305; Kee 2002, 352-354.

<sup>307</sup> Kyrntatas 2002, 548.

<sup>308</sup> Varhaisia harhaoppeja olivat muun muassa erilaiset gnostilaisiksi määritellyt suuntaukset.

<sup>309</sup> Kee 2002, 358.

<sup>310</sup> Kee 2002, 355.

### 3.5.2. Seurakuntien verkostoituminen

Seurakuntien verkostoituminen oli mahdollisesti eräs tekijä, joka vaikutti naisten asemaan kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa. Verkostoitumista ja sen vaikutusta naisiin käsitellään lisää neljännessä luvussa, mutta tässä annetaan aiheesta joitain taustatietoja.

Suurissa kaupungeissa oli ilmeisesti useita kodeissa kokoontuvia seurakuntia, jotka liittyivät löyhästi yhteen.<sup>311</sup> Joidenkin tutkijoiden mukaan kaupungin kaikki seurakunnat kokoontuivat myös yhteisiin kokoontumisiin omien seurakuntiansa kokoontumisten lisäksi. Chrys C. Caragounis ja Eino Wilhelms viittaavat tämän käytännön todisteeksi kohtaan 1.Kor.14:23: ”Jos koko seurakunta kokoontuu yhteen...”, (Ἐὰν οὖν συνελθῆ ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτὸ...).<sup>312</sup> Korintin seurakunnan riitaisuuksien onkin usein tulkittu olevan ristiriitoja eri kotiseurakuntien välillä.<sup>313</sup> Caragounisin mukaan muun muassa Rooman kaupungissa, Antiokiassa, Efesoksessa ja Korintissa oli ensimmäisellä vuosisadalla kodeissa kokoontuvien seurakuntien lisäksi koko kaupungin yhteinen ”kaupunkikirkko”, johon kuuluivat kaikki kaupungin kristityt.<sup>314</sup>

Sana ἐκκλησία tarkoittaakin sekä Caragounisin että Wilhelmsin mukaan juuri koko paikkakunnan yhteistä seurakuntaa, ei yksittäistä kodissa kokoontuvaa seurakuntaa. Näin ollen esimerkiksi Paavali kutsuisi yksittäistä kodissa kokoontuvaa seurakuntaa yksinkertaisesti ”kokoontumiseksi” (συνερχόμενον ; 1.Kor. 11:20).<sup>315</sup> Tällainen ἐκκλησία-sanan käytön rajaaminen ei kuitenkaan ole perusteltua. Useissa Raamatun kirjeissä käytetään sanaa ἐκκλησία varsin yksiselitteisesti kuvaamaan yksittäistä kodissa kokoontuvaa seurakuntaa.<sup>316</sup>

Roomalaiskirjeestä välittyy kuva Rooman kaupungin useista eri kristittyjen ryhmittymistä. Paavali puhuu Priscan ja Aquilan kodissa kokoontuvasta seurakunnasta (ἐκκλησία) (Room. 16:5). Muista ryhmittymistä Paavali ei käytä nimitystä ἐκκλησία, mutta tervehtiessään eri ihmisiä 16. luvussa hän antaa kuvan toisistaan erillisistä kristittyjen ryhmittymistä (Room 16:10-11, 14-15). Peter Lampen mukaan Roomalaiskirjeestä on laskettavissa vähintään kahdeksan erillistä

---

<sup>311</sup> White 1996a, 105.

<sup>312</sup> Wilhelms 1992, 181; Caragounis 1998, 258. Suomennos omani.

<sup>313</sup> 1.Kor. 1:10-17; 11:17-34. Wilhelms 1992, 182; Meeks 1983, 76. Toisaalta ainakin Martinin (1995, 69) mukaan riidat olivat saman seurakunnan ylempiin ja alempiin yhteiskuntaluokkiin kuuluvien välisiä.

<sup>314</sup> Caragounis 1998, 259-260.

<sup>315</sup> Wilhelms 1992, 182.

<sup>316</sup> Esimerkiksi Filem. 2; 1.Kor. 16:19; Kol. 4:15. Katso ἐκκλησία -sanankäytöstä myös tämän tutkielman s. 69-71.

kristittyjen yhteisöä.<sup>317</sup> William L. Lane ehdottaa, että Paavalin tervehdysten yksi tarkoitus Room. 16:ssa oli vahvistaa yhteenkuuluvuuden tunnetta suhteellisen löyhissä suhteissa toisiinsa olleissa Rooman kaupungin seurakunnissa.<sup>318</sup> Luultavasti kirjeiden kirjoittaminen oli muutoinkin yksi Paavalin tapa yhdistää eri seurakuntia toisiinsa.<sup>319</sup>

Seurakuntien verkostoitumisen aikataulu ja tavat olivat luonnollisesti erilaisia eri kaupungeissa. Esimerkiksi Caragounis ehdottaa useissa kaupungeissa olleen ”kaupunkikirkkoja” jo ensimmäisellä vuosisadalla, mutta perustelut tälle eivät ole niin pitävät, että tällainen oletus olisi välttämättä todennäköinen. Itse ajoittaisinkin seurakuntien läheisemmän verkostoitumisen monissa kaupungeissa vasta toisen vuosisadan alkuun.

### **3.5.3. Kodeissa kokoontuvien seurakuntien katoaminen**

Seurakunnat kokoontuivat kodeissa todistettavasti vielä ainakin 100-luvun alussa läntisessä Vähässä-Aasiassa. Kirjallisia todisteita kodeissa kokoontumisesta on kautta 100-luvun.<sup>320</sup> Kodeissa kokoontumisen loppumista ennakoivia merkkejä alkoi näkyä 100-luvun loppupuolella. Kristittyjen määrä oli kasvanut, eikä kodeissa kokoontumiselle ollut enää tarvittavia resursseja. Ehtoollisella ei enää varsinaisesti ruokailtu, vaan siitä tuli symbolinen ateria eukaristian ja *agape*-aterian eriytyessä toisistaan.<sup>321</sup> Aterioinnin muuttuminen ja seurakuntien jäsenmäärien kasvaminen asettivat uudenlaisia vaatimuksia kristittyjen kokoontumistiloille. Entisiä asuintaloja, jotka luultavasti olivat jo aiemmin olleet kokoontumisten tiloina, alettiin uudistaa varsinaisiksi jumalanpalvelustiloiksi.<sup>322</sup>

Ei voida sanoa varmasti, mitä kehitysvaiheita on ollut tavallisissa kodeissa kokoontumisen ja talojen ”kirkoiksi” muokkaamisen välillä. Todennäköisesti joitain koteja, joissa kokoonnuttiin, alettiin vähitellen muokata enemmän kirkkojen tyyliksi, joitain rakennuksia taas ehkä hankittiin alunperinkin seurakunnan kokoontumisia varten, kun tällaiseen alkoi olla varaa.<sup>323</sup> Varhaisimmat arkeologiset todisteet pelkästään jumalanpalvelukseen tarkoitetuista tiloista löytyvät Dura-Europoksesta, nykyisen Syyrian alueelta, ja ne

---

<sup>317</sup> Lampe 2003, 359-360.

<sup>318</sup> Lane 1998, 213.

<sup>319</sup> White 1996a, 106-107.

<sup>320</sup> White (1996a, 110) antaa esimerkiksi Ignatius Antiokialaisen kirjeet ja *Passio sancti Justini et socii*, 3.1-4. Jälkimmäinen teksti on saatavilla esimerkiksi kirjassa White 1996b, 42-43.

<sup>321</sup> Osiek & Balch 1997, 35; White 1996a, 119. Katso tämän tutkielman s. 53-55.

<sup>322</sup> Osiek & Balch 1997, 35; Wilhelms 1992, 187-188.

<sup>323</sup> White 1996a, 111, 114.

ajoittuvat todennäköisimmin noin vuosille 240-241.<sup>324</sup> Ei ole kuitenkaan varmaa tai välttämättä edes luultavaa, että Dura-Europoksen rakennus olisi ensimmäinen pelkästään seurakunnan kokoontumistilaksi muutettu rakennus.<sup>325</sup> Syyrialaisessa Edessan kaupungissa oli ollut vuoden 200 tienoilla ”kristittyjen kirkon temppeli”. Ilmeisesti tällä tarkoitettiin jonkinlaista kristittyjen yhteistä kokoontumispaikkaa, joka ei välttämättä ollut enää kenenkään koti.<sup>326</sup>

Myös omaisuuden suhteen on nähtävissä keskusjohtoisuuden kehittyminen samaan aikaan. Ensimmäisillä vuosisadoilla yksittäiset kristityt omistivat itsenäisesti omaisuutta, esimerkiksi taloja, jonka he antoivat koko seurakunnan käyttöön. Omistuksen yksityisyys kahdella ensimmäisellä vuosisadalla liittyy osittain todennäköisesti siihen, että kaupungeissa, esimerkiksi Roomassa, oli useita toisistaan erillisiä kristittyjen yhteisöjä.<sup>327</sup> Koska ei ollut yhteistä omaisuutta, ei myöskään ollut keskusjohtoa, joka olisi määrännyt sen käytöstä. Rooman kristittyjen yhteisöjen omaisuudesta on merkkejä aikaisintaan 200-luvulta.<sup>328</sup> Kun kristittyjen yhteisöt alkoivat kerätä ja käyttää nimenomaan yhteisön varoja yksityishenkilöiden omaisuuden sijaan, yksittäisillä varakkailta henkilöillä ei ollut enää samanlaista vaikutusvaltaa kuin aiemmin. Tämä kehitys vaikutti naisiin ja miehiin, joiden kodeissa seurakunnat olivat kokoontuneet. Todennäköisesti kehitys rajoitti kuitenkin naisten vaikutusmahdollisuuksia huomattavasti enemmän.

Kristinuskon virkajärjestelmä oli myös kehittynyt. Kun apostolit eivät enää olleet ohjaamassa seurakuntia, tarve kirkollisten virkojen haltijoille kasvoi yhä suuremmaksi.<sup>329</sup> Seurakuntien kaitsijat alkoivatkin olla yhä selvemmin kristittyjen johtohahmoja ja auktoriteetteja.<sup>330</sup> Toisen vuosisadan loppuun mennessä seurakuntien johtajanroolit olivat hyvin pitkälti keskittyneet seurakuntien kaitsijoille, vanhimmille ja palvelijoille, joiden katsottiin olevan apostolien oikeita seuraajia.<sup>331</sup> Osaltaan kirkon keskusjohtoisuutta vahvisti myös se, että piispat ja papit syrjäyttivät myös kotitalouksissa toimineet kristinuskon opettajat.<sup>332</sup> Tässä

---

<sup>324</sup> Lampe 2003, 366; White 1996a, 110, 120.

<sup>325</sup> White 1996a, 110.

<sup>326</sup> White 1996a, 118. Kuvailu löytyy edessalaisista aikakirjoista, joissa kerrotaan vuonna 201 j.a.a. sattuneen tulvan tuhoista. Yksi tuhoutuneista rakennuksista oli ”kristittyjen kirkon temppeli”. Aikakirjojen teksti saatavissa Whitelta (1996b, 102).

<sup>327</sup> Lampe 2003, 372.

<sup>328</sup> Lampe 2003, 369-370.

<sup>329</sup> Wilhelms 1992, 196; Lane 1998, 233.

<sup>330</sup> Osiek & Balch 1997, 35; Wilhelms 1992, 193.

<sup>331</sup> Cardman 1999, 305.

<sup>332</sup> Osiek & Balch 1997, 221.

kehityksessä naisille ei jäänyt enää tilaa niihin rooleihin, joita heillä oli ollut seurakuntien vielä kokoontuessa myös heidän kodeissaan.

### **3.6. Lopuksi**

Tässä luvussa olen hahmotellut, millainen toimintaympäristö oli naisilla, joiden kodeissa seurakunnat kokoontuivat. Kodeissa kokoontuvat seurakunnat eivät olleet ympäristöstään erillisiä ilmiöitä, vaan saivat vaikutteita muun muassa kreikkalais-roomalaisesta yhdistyskulttuurista, kotitaloudesta ja juutalaisuudesta. Erityisesti kreikkalais-roomalaisesta yhdistyskulttuurista voidaan löytää vertailukohta kodeissa kokoontuville seurakunnille. Yhdistyskulttuuria onkin tärkeää tarkastella ilman vanhoja ennakkoluuloja yhdistyksistä lähinnä paheellisen elämän keskuksina. Seurakuntien ja yhdistysten välillä voidaan nähdä yhä enemmän yhteneväisyyksiä, kun aihetta tarkastellaan ennakkoluulottomasti.

Seurakuntien rakenteet alkoivat vähitellen kehittyä; seurakunnat organisoituivat ja verkostoituivat. Myös niiden virat kehittyivät niiden vaatimusten mukaisesti, joita yhä kasvava kristittyjen joukko asetti. Virkojen kehitys oli monisyinen prosessi, johon vaikuttivat muun muassa apostolinen malli, sekä malli, jonka tarjosivat henkilöt, joiden kodeissa seurakunnat kokoontuivat. Kristinuskon kasvun myötä kodit eivät enää riittäneet kokoontumistiloiksi, eikä lopulta ollut enää tarvetta yksityishenkilöiden kodeille seurakuntien kokoontumispaikkoina. Naisilla oli ollut mahdollisuuksia saavuttaa johtavia asemia seurakunnissa, kun seurakunnat vielä kokoontuivat myös naisten kodeissa. Kristinuskon kasvaessa naiset menettivät kuitenkin nämä toimintamahdollisuutensa.

On tärkeää huomata, että kaikissa kodeissa kokoontuvien seurakuntien merkittävimmissä esikuvissa suhtauduttiin ainakin joillain alueilla myönteisesti naisten vaikutusmahdollisuuksiin. Naisia oli yhdistysten suojelijoina ja kokoontumistilojen tarjoajina, kotitalouksien perheenpäinä ja synagogien virkojenhaltijoina. Ei ole mitään syytä olettaa, että kristinuskossa olisi toimittu radikaalisti eri tavalla kuin sen tärkeimmissä esikuvissa.

## **4. Naiset kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa ensimmäisellä ja toisella vuosisadalla**

### **4.1. Johdanto**

Olen käsitellyt edellisissä luvuissa naisen asemaa talonsa omistajana kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa sekä ensimmäisen ja toisen vuosisadan kodeissa kokoontuvia seurakuntia. Näin olen luonut pohjaa naisten aseman tarkastelulle heidän omissa kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa.

Tämän työn toisessa luvussa tuli ilmeiseksi, etteivät naisten roolit kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa olleet pelkästään sellaisia kuin ne on perinteisesti tutkimuksessa nähty. Naisilla oli paljon muitakin mahdollisia rooleja kuin ”kotiinsa eristetyin vaimon” osa. Naisia toimi julkisissa tehtävissä yhdistyksissä ja kotikaupungeissaan, ja heillä saattoi olla paljon vaikutusvaltaa omissa kotitalouksissaan. Pyrin osoittamaan, että naisten roolit yhteiskunnassa ja omissa yhteisöissään vaikuttivat siihen, minkälaisiksi naisten roolit muotoutuivat heidän kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa. Erityisen tärkeä on antiikin yhdistysten tarjoama vertailukohta seurakunnille. Yhdistyksissä naisilla saattoi usein olla erilaisia johtotehtäviä, ja naiset myös tarjosivat yhdistyksille kokoontumistiloja omissa kodeissaan.

Käsittelen tässä luvussa Uuden testamentin tekstejä, joissa kerrotaan naisten kodeissa kokoontuvista kristityistä sekä kahta Ignatios Antiokialaisen kirjettä, joissa on kiinnitetty erityistä huomiota naisen kotitalouteen. Näiden tekstien antama informaatio on melko niukkaa, joten käsittelyssäni palaan toisessa ja kolmannessa luvussa käsittelemiini teemoihin, ja pyrin valaisemaan näillä taustatiedoilla naisten mahdollista asemaa omissa uskoviin yhteisöissään. Ei ole syytä olettaa, että naisten kodeissa kokoontuminen rajoittuisi vain niihin naisiin, joista on säilynyt mainintoja varhaiskristillisissä kirjoituksissa. Käsittelenkin tässä luvussa myös yleisesti naisia kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa, ja heidän asemansa kehittymistä kahden ensimmäisen vuosisadan kuluessa.



## **4.2. Yhteiskunnan ja kulttuurin malleja naiselle, jonka kodissa kokoontui seurakunta**

### **4.2.1. Kreikkalais-roomalainen yhteiskunta**

Kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa oli sekä alempiin että ylempiin yhteiskuntaluokkiin kuuluvia itsenäisesti talonsa omistavia naisia. Edellytyksenä talon omistamiseen oli luonnollisesti ainakin suhteellinen varakkuus. Naisella talonsa omistajana oli samat velvollisuudet ja oikeudet kuin miehelläkin. Nämä velvollisuudet ja oikeudet määrittyivät hänen sosioekonomisesta statuksestaan, jonka osatekijöitä olivat muun muassa varakkuus ja perhetausta. Varakkaampien henkilöiden odotettiin toimivan esimerkiksi erilaisissa julkisissa rooleissa yhdistysten ja yksityishenkilöiden suojelijoina. Nämä odotukset olivat samat joka puolella Rooman valtakuntaa<sup>333</sup> ja ne koskivat niin naisia kuin miehiäkin.

Suhteellisen varakkaat naiset olivat siis tottuneet tehtäviin yhdistysten suojelijoina. He tiesivät, mitä varakkailta henkilöiltä odotettiin yhteiskunnassa. Tämän mallin mukaisesti myös kristinuskoon kääntyneet naiset näkivät velvollisuudekseen tukea seurakuntaansa taloudellisesti, jos heillä oli resursseja siihen. Yksi tapa oman seurakunnan taloudelliseen tukemiseen oli oman kodin antaminen seurakunnan kokoontumisten käyttöön. Kun kristityt naiset tarjosivat talonsa seurakuntien käyttöön, he luultavasti siis tekivät sitä, mitä heiltä odotettiin. Koska naiset elivät omassa yhteiskunnassaan sen tapojen mukaisesti, heille oli luonnollista toimia seurakuntien hyväntekijöinä, ja tämän hyväntekeväisyyden vastaanottaminen oli luultavasti aivan luonnollista kristityille.

### **4.2.2. Juutalaisuus**

Synagogalaitos oli yksi tärkeä vaikuttaja varhaisen kristinuskon kokoontumistapojen muodostumiselle.<sup>334</sup> Monet ensimmäisistä kristityistä olivat myös juutalaisia, joten he luonnollisesti tunsivat synagogien toimintaa. Juutalaisilla naisilla saattoi olla synagogissa erilaisia nimityksiä tai kunnianimityksiä, joista ei tosin voida tietää varmasti, minkälaisia tehtäviä ne sisälsivät.<sup>335</sup> Yhteistä näille nimityksille tai tehtäville oli kuitenkin se, että naisten täytyi ilmeisesti olla varakkaita niitä saadakseen.<sup>336</sup> Niitä synagogia, joissa naisille annettiin näitä kunnianimiä tai virkoja, sijaitsi myös varhaisen

---

<sup>333</sup> Evans Grubbs 2002, 75.

<sup>334</sup> McCready 1996, 62-63. Katso tämän tutkielman s. 43-44.

<sup>335</sup> Brooten 1982. Katso Brootenin tutkimuksen sivunumeroista tämän tutkielman s. 44-46.

<sup>336</sup> Brooten 1982, 30-33. Katso tämän tutkielman s. 45.

kristinuskon kannalta merkittävillä alueilla.<sup>337</sup> Tämä on luonnollista, koska juutalaisuus ja kristinusko vaikuttivat rinnakkain ja osittain sisäkkäin Rooman valtakunnan alueella.<sup>338</sup>

Kristityt todennäköisesti tunsivat joidenkin synagogien tavan antaa naisille samoja nimityksiä kuin miehille, jos naiset ansaitsivat tämän jollain tavalla; samoinhan piti miestenkin ansaita omat kunnianimityksensä. Tämänkään esikuvansa osalta kristityt naiset eivät siis saaneet kielteistä kuvaa omista mahdollisuuksistaan toimia seurakunnissaan. Talonsa omistavat naiset olivat todennäköisesti keskimääräistä kristittyä varakkaampia. He siis mahdollisesti pitivät esikuvinaan keskimääräistä varakkaampia juutalaisia naisia, jotka saivat synagogiltaan virkanimityksiä.

### **4.3. Varhaiskristillisten kirjoitusten naiset, joiden kodeissa kokoontui seurakunta**

#### **4.3.1. Apostolien teot: Lydia ja Johanneksen äiti Maria**

Jerusalemossa asuva Johanneksen äiti Maria esiintyy Apostolien teoissa Pietarin vangitsemiskertomuksessa (Ap.t. 12:12). Pietari on ollut vangittuna, mutta hän vapautuu yllättäen keskellä yötä (Ap.t. 12:3-11). Häntä vastassa ei ole ketään, mutta hän tietää heti, minne suunnata; Johanneksen äidin Marian taloon, jossa on ”paljon väkeä rukoilemassa”. Maria on ilmeisesti leski, koska hänet esitellään Johanneksen äitinä, ei kenenkään vaimona. Hän on siis juutalainen nainen, joka todennäköisesti omistaa itse talonsa. Taloon viitataan sanalla οἶκος, joka talon lisäksi tarkoittaa perhekuntaa. Tähän perhekuntaan kuuluu ainakin Rode-niminen palvelija tai orja (Ap.t.12:13). Mariaa ei mainita muualla Uudessa testamentissa, hänen poikansa Johannes sen sijaan mainitaan Paavalin ja Barnabaan ”apulaisena” useammankin kerran.<sup>339</sup> Johannes on myös usein samastettu Kolossalaiskirjeen Markukseen, jonka kerrotaan olevan Barnabaan serkku.<sup>340</sup>

Useat Uuden testamentin maininnat naisista, joiden kodeissa kokoontuu seurakunta, ovat hyvin lyhyitä. Apostolien tekojen Lyydiasta (Ap.t. 16:14-15, 40) kuitenkin kerrotaan hieman enemmän, ja annettujen tietojen perusteella hänen mahdollista yhteiskunnallista asemaansa voidaan arvioida. Lydia asuu Filipissä

<sup>337</sup> Brooten 1982, 5, 45, 49. Katso tämän tutkielman s. 45-46.

<sup>338</sup> Brändle & Stegemann 1998, 121; Walters 1998, 176. Katso tämän tutkielman s. 43-44.

<sup>339</sup> Ap.t. 12:25, 13:4-5, 15:37-39. Myös kohtien Filem. 24 ja 2.Tim. 4:11 on tulkittu viittaavan Johannes Markukseen.

<sup>340</sup> Kol. 4:10.

ja on kotoisin Tyatiran kaupungista, joka sijaitsi läntisen Vähän-Aasian Lydianimisellä alueella. Ammatikseen hän käy kauppa purppurakankailla ja hänellä on oma talo sekä perhekunta, οἶκος.

Todennäköisesti Lydian on vapautettu orja. Tähän viittaavat useat seikat. Vapautetut naisorjat työskentelivät usein purppurakankaiden parissa. Varsinkin monien Rooman valtakunnan itäosista kotoisin olevien ammatit liittyivät purppuraväriin käsittelyyn.<sup>341</sup> Lydian taustaan entisenä orjana viittaa myös hänen nimensä; orjille oli tapana antaa nimi sen alueen mukaan, jossa he asuivat tai josta he olivat kotoisin. Myös Lydian sukuiset nimet esiintyvät antiikin teksteissä lähinnä orjien niminä.<sup>342</sup> Uskonnolliselta statukseltaan Lydian on ilmeisesti juutalaisten Jumalaan uskova ei-juutalainen, ”jumalaapelkäävä” (σεβομένη τὸν Θεόν, Ap.t. 16:14).

Lydian varakkuus mahdollisesti entisenä orjana voi herättää kysymyksiä. Lydian ei kuitenkaan olisi ainoa entinen naisorja, joka omisti oman talonsa ja orjia, näin ollen siis perhekunnan.<sup>343</sup> Lydian ei ilmeisesti ole naimisissa, ainakaan hänen miestään ei mainita. Hänen perhekuntaansa saattaa kuulua lapsia, mutta varmasti tätä ei voida tietää. Lydian ei kuulu ylempiin yhteiskuntaluokkiin, koska hän elättää itsensä ja perhekuntansa omalla työllään. Ylimpien yhteiskuntaluokkien naiset eivät tehneet itse työtä, vaikka he saattoivatkin osallistua liiketoimintaan esimerkiksi orjiensa välityksellä.<sup>344</sup>

Apostolien tekojen kertomuksessa Lydian kuulee Paavalin ja Silaksen opetusta ja alkaa uskoa heidän sanomaansa (Ap.t. 16:14). Tämän jälkeen Lydian ja hänen perhekuntansa kastetaan, ja hän kutsuu Paavalin ja Silaksen kotiinsa vieraikseen. Kirjoittaja ei anna ymmärtää, että kotiin kutsumisessa olisi mitään outoa, vaikka Lydian on nainen. Filipissä ollessaan Paavali ja Silas joutuvat vankilaan. Vapauduttuaan he tietävät, mihin mennä; suoraan Lydian kotiin, jossa he tapaavat ”uskonveljiä”. Apostolien teoissa ei selitetä, miksi Paavali ja Silas menevät Lydian luo. Kertomuksessa vain edellytetään, että he tietävät Lydian luona olevan muita kristittyjä. Ilmeisesti Jeesukseen uskovien tavaksi on tullut kokoontua Lydian kotona, koska Paavali ja Silas ovat asuneet siellä ennen vankilaan joutumistaan. Lydian kotona kokoontuminen ei kuitenkaan ole

---

<sup>341</sup> Schüssler Fiorenza 1986, 178.

<sup>342</sup> Horsley 1982, 27.

<sup>343</sup> Pomeroy (1995, 198) antaa esimerkiksi keisarinna Livian vapautetun orjan Lyden, joka omisti itse orjia. Saller (2001, 108-109) kertoo muistomerkeistä, joita on tehty varakkaille entisille orjille näiden kuoleman jälkeen. Katso tämän tutkielman s. 23-24.

<sup>344</sup> Gardner 1999, 15, 25.

riippuvaista Paavalin ja Silaksen läsnäolosta; silloinkin kun he eivät ole Lyydian kotona, siellä on koolla ”uskonveljiä”.

Apostolien tekojen historiallisuus voi olla kyseenalaista, mutta Filipin kaupungin kristittyjen yhteisö on historiallinen tosiasia. Tästä kertoo jo se, että Paavali kirjoitti Kirjeen filippiläisille, joka on ajoitettu 50-60-luvuille j.a.a. On vaikea kuvitella, että Apostolien tekojen kirjoittaja olisi sijoittanut Filippiin tapahtuvaksi mitään normaalista poikkeavaa siksikään, että Filipin seurakunta oli oikeasti olemassa. Toisaalta taas voisi olla helpompaa luoda fiktiiviset henkilöt todellisiin puitteisiin. Ei olisi kuitenkaan kovinkaan viisasta keksiä fiktiota tapahtumista, joiden faktat ovat helposti tarkastettavissa, ja jotka ehkä jotkut lukijat ovat eläneet itse paikan päällä.<sup>345</sup> On kuitenkin otettava huomioon, ettei Paavali mainitse Kirjeessään filippiläisille Lyydiaa. Koska Filippiläiskirje on Paavalin aito kirje, mutta Apostolien teot ei välttämättä ole tarkka historiallisissa yksityiskohdissa, Lyydia todellakin saattaa olla Luukkaan mielikuvituksen tuotetta. Tämä tosin tekee entistäkin mielenkiintoisemmaksi sen, että Luukas on valinnut Lyydian filippiläiseksi kristityksi, jonka kodissa Paavali asuu ja uskovat kokoontuvat.

Lyydiasta ja Mariasta kertovissa perikoopeissa on joitakin yhteisiä piirteitä. Molemmat kertovat apostolien hieman yllättävästä vankilasta vapautumisesta. Pietari vapautuu vankilasta yöllä, Paavali ja Silas aamulla. Heitä vastassa ei ole ketään, mutta he tietävät, mihin suunnata heti vankilasta vapauduttuaan. Marian talossa on paljon väkeä rukoilemassa, Lyydian talossa Paavali ja Silas ”tapaavat uskonveljiä”. Toki on mahdollista, että näiden naisten kodit olisivat olleet ainoat paikat, joissa kristittyjä kokoontui ja siksi apostolit suuntasivat niihin. Apostolien meneminen juuri näihin koteihin ei siis merkitsisi sitä, että naisten talot olisivat olleet ”tärkeimpiä” useiden kaupungin kokoontumispaikkojen joukossa. Tämä ei kuitenkaan tee vähemmän merkittäväksi sitä, että molemmilla paikkakunnilla tärkeä tai ainoa seurakunnan kokoontumispaikka on naisen koti. Joka tapauksessa Luukkaalle oli ilmeisen ongelmatonta kuvata kristittyjen kokoontumisia naisten kodeissa.

Toisaalta molemmista naisista kerrotaan asioita, jotka ikään kuin oikeuttavat heidän läsnäolonsa Apostolien tekojen tapahtumien keskiössä. Marian poika Johannes Markus on Paavalin ja Barnabaan apulainen ja ilmeisesti Barnabaan

---

<sup>345</sup> Esimerkkinä mielikuvituksellisesta tavasta yhdistää Filippiläiskirje ja Apostolien tekojen Lyydia katso Capper 1999, 9-11.

serkku. Marian poika on siis yksi varhaisen kristinuskon merkittävistä henkilöistä, ja Maria on ehkä toisen kristinuskon merkkihenkilön, Barnabaan, sukulainen. Lyydia taas on ilmeisesti menestynyt purppurakauppias ja keskimääräistä varakkaampi, koska hän omistaa oman talonsa, hänellä on perhekunta, hän pystyy majoittamaan Paavalin ja Silaksen ja hänen kotinsa on tarpeeksi suuri seurakunnan kokoontumiseen.

#### **4.3.2. Muita varhaiskristillisten kirjoitusten naisia**

Kolossalaiskirjeessä mainitaan Nymfa ja hänen kodissaan kokoontuva seurakunta (Kol. 4:15). Maininta on hyvin lyhyt: ”Tervehtikää [...] Nymfaa ja hänen kodissaan kokoontuvaa seurakuntaa.” (Ἀσπάσασθε [...] Νύμφαν καὶ τὴν κατ’ οἴκου αὐτῆς ἐκκλησίαν.). Nymfan sukupuolesta ei olla oltu yksimielisiä koko Raamatun tulkintahistorian aikana. Tästä kertovat käsikirjoitukset, joissa Nymfasta on tehty Nymfas-niminen mies.<sup>346</sup> Toisaalta joissain käsikirjoituksissa puhutaan tarkemmin määrittelemättömän ”heidän” kodissaan kokoontuvasta seurakunnasta.<sup>347</sup> Suurin osa käsikirjoituksista ei tue feminiinistä lukutapaa. Kuitenkin sitä tukee esimerkiksi Codex Vaticanus, yksi luotettavimmista käsikirjoituksista. Lisäksi feminiinistä lukutapaa tukee se, että se on vaikein lukutapa. Todennäköisimmin oikea lukutapa on siis feminiininen Nymfa.<sup>348</sup> Toinen epäselvyys tekstissä koskee Nymfan asuinpaikkaa; sekä Kolossa että Laodikea ovat mahdollisia, mutta Laodikea on todennäköisempi. Kaupungit sijaitsivat Vähässä-Aasiassa Fryyagian maakunnassa noin 20 kilometrin päässä toisistaan.

Kolossalaiskirje ei ole aito Paavalin kirje, mutta se on todennäköisesti vanhin Paavalin nimiin laitetuista kirjeistä ajoittuen 70-luvulle. Kolossa ja Laodikea olivat tuhoutuneet noin vuonna 60 j.a.a. maanjäristyksessä, joten niitä ei ollut olemassa enää kirjeen kirjoitusaikana.<sup>349</sup> Kolossalaiskirjeen kirjoittaja on mahdollisesti tiennyt, että Laodikeassa tai Kolossassa oli kokoontunut seurakunta Nymfa-nimisen naisen kotona, tai ehkä kirjoittaja on vain ”keksinyt” nimen. Nymfaa ei mainita muualla varhaiskristillisissä säilyneissä teksteissä. Oleellista on kuitenkin se, että kirjoittaja on valinnut terveistensä kohteeksi naisen kotona

<sup>346</sup> Seuraavissa käsikirjoituksissa puhutaan Nymfas-nimisestä miehestä: D, F, G, Ψ, ℳ, sy<sup>p.hmg</sup>.

<sup>347</sup> Seuraavissa käsikirjoituksissa puhutaan ”heidän” kodissaan kokoontuvasta seurakunnasta: Ɑ, A, C, P, 075, 33, 81, 104, 326, 1175, 2464.

<sup>348</sup> Feminiinistä lukutapaa tukevat seuraavat käsikirjoitukset: B, 0278, 6, 1739, 1881, harvoissa: sy<sup>h</sup>, sa. Feminiininen lukutapa on valittu myös Nestle-Alandin tekstieditioon (27. painos).

<sup>349</sup> Kuula, Nissinen & Riekkinen 2003, 222.

kokoontuvan seurakunnan, vaikka hänen ei olisi selvästikään tarvinnut tehdä näin; kaupunkia ja sen seurakuntaahan ei ollut enää olemassa. Tässä on siis yksi esimerkki siitä, miten ongelmattomasti saatettiin kuvata sitä, että seurakunnat kokoontuivat naisten kodeissa. Toisaalta Nymfan muuttaminen Nymfas-nimiseksi mieheksi sekä ”heiksi” useissa käsikirjoituksissa kertoo siitä, että seurakunnan kokoontuminen naisen kodissa alettiin nähdä ilmeisen ongelmallisena. Tämä johtui ehkä siitä, että seurakunnan kokoontumisten tilojen tarjoaja ei vain tarjonnut tiloja, vaan hänellä oli mahdollisesti johtava asema seurakunnassa. Myöhemmin alettiin siis ilmeisesti pitää epäsopivana, että naisella olisi voinut olla tällainen asema, ja luultavasti tämän takia muut tekstivariantit syntyivät.

Eräs Uudessa testamentissa esiintyvistä varhaisen kristinuskon keskeisimmistä naisista on Prisca (Priscilla). Prisca ja hänen miehensä Aquila<sup>350</sup> olivat juutalaisia. Paavali viittaa heidän kodissaan kokoontuvaan seurakuntaan kohdissa Room. 16:3-5 ja 1.Kor. 16:19. Prisca eroaa muista tarkastelemistani Uuden testamentin naisista, koska hänet mainitaan aina miehensä kanssa. Heidän kotonaan kokoontuva seurakunta ei siis kokoonnu pelkästään hänen kotonaan. Prisca ja Aquila myös matkustivat<sup>351</sup> ja heidän kodissaan kokoontui seurakunta ainakin Efesoksessa (1.Kor. 16:19)<sup>352</sup> ja Roomassa (Room. 16:3-5). Myös Apostolien teoissa kirjoitetaan Priscasta. Siellä mainitaan hänen ammattinsa, avioliittonsa ja matkustamisensa Paavalin kanssa (Ap.t. 18:2-3, 18:18-19). Näiden lisäksi kerrotaan, että hän perehdytti miehensä kanssa Apollosta kristinuskoon (Ap.t. 18:26).

Prisca saa Paavalilta työtoveri-nimityksen (συνεργός, Room. 16:3). Paavali kutsuu kirjeissään työtovereikseen henkilöitä, jotka ovat läheisiä hänelle ja jotka ovat selkeästi tehneet paljon työtä evankeliumin levittämiseksi. Heitä ovat esimerkiksi Timoteus, Titus ja Epafroditos, jotka Paavali lähettää eri kaupunkien seurakuntiin muun muassa muistuttamaan oikeasta opista, koska ei pääse itse näihin seurakuntiin käymään.<sup>353</sup> Paavalin työtovereihin kuuluvat myös Euodia,

---

<sup>350</sup> Kraemer (1992, 136) huomauttaa, ettei Paavali kertaakaan kirjoita Priscan ja Aquilan olevan aviopari, vaan heistä puhutaan avioparina vain Apostolien teoissa. Näin ollen Kraemerin mukaan heidän mahdollisesta avioliitostaan ei voida olla varmoja.

<sup>351</sup> Prisca ja Aquila olivat lähteneet Roomasta, kun sieltä oli karkotettu juutalaiset. He olivat tulleet Korintiin (Ap.t. 18:2-3) ja lähtivät sieltä Efesokseen Paavalin kanssa (Ap.t. 18:18-19). Ilmeisesti Efesoksesta he muuttivat takaisin Roomaan (Room. 16:3-5).

<sup>352</sup> 1.Kor. on todennäköisimmin kirjoitettu Efesoksessa.

<sup>353</sup> Timoteus Paavalin työtoverina: Room. 16:21. Paavali lähetti Timoteuksen Korintiin (1.Kor. 4:17), Filippiin (Fil. 2:19) ja Tessalonikaan (1.Tess. 3:2). Titus Paavalin työtoverina: 2.Kor. 8:23. Paavali lähetti Tituksen Korintiin (2.Kor. 8:16-23). Titus oli jo aiemmin tehnyt rakkaudentyötä korinttilaisten keskuudessa (2.Kor. 8:6). Epafroditoksen Paavali lähetti Filippiin (Fil. 2:25).

Syntyke ja Clemens, jotka ovat ”taistelleet” Paavalin kanssa ”evangeliumin puolesta” (Fil. 4:2-3). Paavali kutsuu myös Filemonia työtoverikseen. Filemonin kodissa kokoontuu seurakunta, ja hän on yksi seurakuntansa johtavia henkilöitä (Filem. 1-2).<sup>354</sup>

Kutsuessaan Priscaa ja Aquilaa työtovereikseen Paavali kirjoittaa siitä, miten nämä ovat ”panneet henkensä alttiiksi” Paavalin takia. Samassa yhteydessä Paavali kertoo, että Priscaa ja Aquilaa kiittävät ”myös kaikki pakanuudesta kääntyneiden seurakunnat” (Room. 16:4). Prisca ja Aquila ovat siis tehneet hyvin merkittävää työtä. Priscassa yhdistyvätkin ehkä molemmat puolet, joiden perusteella Paavali saattaa nimittää henkilöitä työtovereikseen. Hän on toisaalta julistanut evankeliumia vaivojaan säästämättä eri kaupungeissa, kuten esimerkiksi Timoteus, Titus ja Epafroditus. Toisaalta hänen kodissaan kokoontuu seurakunta samoin kuin Filemonin kodissa.

Paavali kirjoittaa Priscan nimen ennen Aquilaa kohdassa Room. 16:3. Ehkä Paavali haluaa näin painottaa Priscan merkittävyyttä erityisesti työtoverinaan. Prisca mainitaan ennen Aquilaa myös kohdissa Ap.t. 18:18, 18:26 ja 2.Tim. 4:19. Kirjeessä Timoteukselle ainoa syy tähän lienee Paavalin jäljittely. Paavalilla ja Luukkaalla taas ei ole tällaisia syitä. Syy tähän ei ole myöskään kohteliaisuus naisia kohtaan. Antiikissa oli tapana sijoittaa nimilistojen alkuun tärkeimmät henkilöt.<sup>355</sup> Priscan merkittävyys tunnistettiin siis jo varhaisessa kristinuskossa. Priscasta kertovien raamatunkohtien perusteella ei ole mitään syytä olettaa, että Prisca olisi ollut kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa vähäisemmässä roolissa Aquilan johtaessa niitä.

Lyydian, Johanneksen äidin Marian, Nymfan ja Priscan lisäksi varhaiskristillisissä teksteissä on mainintoja naisista joiden kodeissa mahdollisesti kokoontui seurakunta. Paavali kirjoittaa Ensimmäisessä korinttilaiskirjeessä ”Khloen väestä”, τῶν Χλόης (1. Kor. 1:11). Khloe on ilmeisesti ollut Korintin seurakunnalle tunnettu henkilö. Kirjaimellisestihan Paavali ei mainitse Khloen ”väkeä”, vaan käyttää pelkkää genetiivimuotoista artikkelia τῶν kuvaamaan mainitsemiensa henkilöiden suhdetta Khloeen. Tekstin asiayhteydestä ei selviä, onko Khloe itse kristitty, vaikka hänelle ”kuuluvat” henkilöt ovatkin. Wendy

---

<sup>354</sup> Työtovereikseen Paavali kutsuu myös Markusta, Aristarkosta, Demasta, Luukasta (Filem. 24) ja Urbanusta (Room. 16:9). Apollosta Paavali kutsuu itsensä kanssa Jumalan työtoveriksi (1.Kor. 3:9). Paavali käyttää siis συνεργός- nimitystä yhteensä kolmesta naisesta (Prisca, Euodia, Syntyke) ja kahdestatoista miehestä.

<sup>355</sup> Castelli 1995, 279.

Cotterin mukaan Khloe luultavasti on kristitty, koska Paavali tunnistaa henkilöitä Khloelle kuulumisen mukaan. Paavalihan olisi luultavasti voinut käyttää myös jotain muuta identifiointikeinoa.<sup>356</sup> On siis mahdollista, että Khloen kodissa kokoontui seurakunta, mutta varmaa tämä ei ole.

Piispa Ignatios Antiokialainen tervehtii naisia 100-luvun alkupuolelle ajoittuvissa kirjeissään. Kirjeessään smyrnalaisille hän kirjoittaa näin: ”Tervehdin Tavian perhekuntaa ja toivon hänen pysyvän uskossa ja rakkaudessa, ruumiillisesti ja hengellisesti.” (Ἀσπάζομαι τὸν οἶκον Ταουΐας, ἣν εὐχόμεαι ἔδρᾶσθαι πίστει καὶ ἀγάπῃ σαρκικῇ τε καὶ πνευματικῇ.) (Ign. Smyrn. 13:2). Kirjeessään Polykarpokselle Ignatios kirjoittaa: ”Tervehdin kaikkia nimeltä, myös Epitropoksen [leskeä / vaimoa] sekä koko hänen ja lasten perhekuntaa.” (Ἀσπάζομαι πάντας ἐξ ὀνόματος καὶ τὴν τοῦ Ἐπιτρόπου σὺν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτῆς καὶ τῶν τέκνων.) (Ign. Pol. 8:2).<sup>357</sup> Kreikankielisen tekstin käännöksissä on päädytty kirjoittamaan niin Epitropoksen vaimosta kuin leskestäkin. Ilmeisesti Ignatios tarkoittaakin näistä jompaakumpaa, vaikka ei sitä suoraan sanokaan; hän on kirjoittanut vain akkusatiivimuotoisen feminiinisen artikkelin τοῦ ja Epitropoksen nimen genetiivimuodossa. Toisaalta sana ἐπίτροπος voi tarkoittaa myös esimerkiksi tilanhoitajaa tai virkamiestä, joten kyseessä ei välttämättä tässäkään yhteydessä ole erisnimi. Joka tapauksessa on selvää, että tässä tekstikohdassa on kyseessä nainen, joka tunnistetaan mahdollisen miehensä mukaan, mutta jolla on oma perhekuntansa.

Molemmilla naisilla on perhekunta, οἶκος ja Ignatios tervehtii molempia perhekuntia tavalla, jolla hän ei muita yksittäisiä perhekuntia näissä kirjeissään tervehti. Ei olisi perusteetonta tulkita kohtia tarkoittamaan, että naisten kotona kokoontui seurakunta. Muuten Ignatios tuskin ottaisi yksittäisiä kotitalouksia huomioon tervehtiessään muita seurakuntalaisia hyvin yleisellä tasolla. Varmuutta tästä ei kuitenkaan voida saada. Polykarpokselle osoitetun kirjeen tervehdyksessä perhekuntaa nimitetään Epitropoksen vaimon tai lesken ja lasten perhekunnaksi. Ei ole selvää, viitataan kohtaan naisen lapsiin vai yleisesti lapsiin. Ehkä Ignatios tarkoittaakin naisen ”hengellisiä lapsia”; seurakunnissahan käytettiin

---

<sup>356</sup> Cotter 1994, 352.

<sup>357</sup> Heikki Koskenniemi on suomentanut tämän kohdan seuraavasti: ”Tervehdin kaikkia nimeltä, myös Epitropoksen leskeä sekä koko hänen perhekuntaansa ja lapsiansa.” Englanniksi tämä kohta on käännetty kirjassa *Ante-Nicene Fathers I* seuraavasti: ”I salute all by name and in particular the wife of Epitropus with all her house and children.” Kreikaksi τῶν τέκνων on kuitenkin genetiivimuodossa, ei akkusatiivissa, minkä olen ottanut huomioon omassa käännöksessäni.



perheterminologiaa kuvaamaan seurakuntien jäsenten välisiä suhteita.<sup>358</sup>

Tarkasteltaessa näiden naisten asemaa mahdollisissa kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa on kuitenkin otettava huomioon, että Ignatios painotti kaitsijoiden ja muiden seurakuntien viranhaltijoiden asemien tärkeyttä, eikä hän automaattisesti pitänyt viranhaltijoina heitä, joiden kodeissa seurakunnat kokoontuivat.<sup>359</sup> Ehkä näiden kirjeiden naiset olivatkin seurakunnan kokoontumisten tilojen tarjoajia, mutta varsinaiset seurakuntien johtajat olivat joitakin aivan muita.

Näyttäisi luonnollisimmalta, että kaikissa kirjoituksissa on kyse Priscaa lukuun ottamatta naisista, jotka omistivat itsenäisesti kotinsa. Jos he olisivat olleet naimisissa, heidän miehensä olisi luultavasti mainittu. Tietenkin on mahdollista, että heidän miehensä eivät olleet kristittyjä, ja siksi kristityt kutsuivat näitä koteja kristityn vaimon mukaan. Tuntuu kuitenkin hyvin epätodennäköiseltä, että ei-kristitty mies olisi sallinut kristityn vaimonsa kutsua säännöllisesti seurakunnan heidän kotiinsa. Varhaisessa kristinuskossa pidettiin naisen kodissa kokoontumista ilmeisen luonnollisena, muuten tästä käytännöstä tuskin olisi säilynyt edellä mainittuja todisteita. Ilmiössä ei näytä myöskään olleen mitään ongelmia, koska maininnat naisten kodeissa kokoontumisista eivät mitenkään puolustele tätä käytäntöä. Päinvastoin, ne ovat lyhyitä, itsestään selvyuden tapaisia kuvauksia. Näyttäisi siis siltä, ettei varhaisessa kristinuskossa problematisoitu kokoontumista naisen kodissa.

#### **4.3.3. Ἐκκλησία ja οἶκος**

Varhaiskristillisissä teksteissä toistuvat useimmin termit Ἐκκλησία ja οἶκος kristittyjen kodeissa kokoontumisista. Johannes Markuksen äidin Marian kodissa (οἶκος) on koolla uskovia rukoilemassa (Ap.t. 12:12). Kun Paavali ja Silas menevät Lyydian kotiin vankilasta vapautumisensa jälkeen, tämä ilmaistaan yksinkertaisesti ”Lyydian luo” (πρὸς τὴν Λυδίαν) menemisenä (Ap.t. 16:40). Ignatios haluaa tervehtiä erityisesti Tavian ja Eпитropoksen vaimon tai lesken perhekuntia (οἶκος) (Ign.Smyrn. 13:2; Ign.Pol. 8:2). Paavali kirjoittaa Priscan ja Aquilan kotona kokoontuvasta seurakunnasta (ἐκκλησία) (Room. 16:3-5; 1.Kor. 16:19). Kolossalaiskirjeen Nymfa on kuitenkin ainut käsittelemieni tekstikohtien

<sup>358</sup> Katso esimerkiksi 1.Kor. 4:14; 2.Kor. 12:14; 1.Tess. 2:7. Meeks 1983, 86-88.

<sup>359</sup> Esimerkiksi Ign. Magn. 3.1-2, 6.1; Ign. Trall. 3.1; Ign. Fil. 7.1-2. Katso Cardman 1999, 305. Katso myös tämän tutkielman s. 57.

ilmeisesti yksin kotinsa omistava nainen, jonka kotona kokoontuvasta seurakunnasta käytetään nimitystä ἐκκλησία (Kol. 4:15).

Ajoituksellisesti Paavalin aidot kirjeet ja Kolossalaiskirje ovat varhaisimmat, ja näissä käytetään sanaa ἐκκλησία yksityishenkilön kodissa kokoontuvasta seurakunnasta.<sup>360</sup> Apostolien teot taas ajoittuu 90-luvulle ja Ignatioksen kirjeet 100-luvun alkupuolelle, eikä niissä käytetä sanaa ἐκκλησία naisten kodeissa kokoontumisista. Voisiko taustalla olla se, että naisen kodissa kokoontuva seurakunta alettiin nähdä ongelmallisena ilmiönä? Tiedettiinkö, että naisten kodeissa kokoontui seurakuntia, mutta tätä ei haluttu korostaa käyttämällä ἐκκλησία -nimitystä? Jos näin olisi, tulisi miettiä, miksi on ongelmallista puhua naisen kodissa kokoontuvasta seurakunnasta. Tuskin tämä olisi ollut ongelmallista, jos nainen vain olisi tarjonnut tilat. Onko tässä merkki siitä, että naisilla saattoi olla hyvin merkittävä asema kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa, mutta siitä ei haluttu joissain piireissä puhua?

Toisaalta Apostolien tekojen Lyydiasta ja Mariasta kertoviin kohtiin sopiikin se, ettei niissä käytetä ἐκκλησία -nimitystä. Lukija ei odota kertomusten kontekstista, että apostolien kerrottaisiin menevän naisten kodeissa kokoontuviin seurakuntiin. Ignatioksen kirjeet ovat tässä yhteydessä mielenkiintoisempia. Niihin näyttäisi sopivan paljon paremmin nimitys οἶκος. Onko οἶκος-sanana käytöllä haluttu tarkoituksellisesti hälventää sen seikan merkitystä, että naisen kodissa kokoontuu seurakunta?

Toisaalta Ignatios käyttää οἶκος-sanaa myös tervehtiessään miesten perhekuntia kirjeessään smyrnalaisille: ”Tervehdin veljieni perhekuntia.” (Ἀσπάζομαι τοὺς οἴκους τῶν ἀδελφῶν μου.) (Ign.Smyrn. 8.1.). Kirjeessään magnesialaisille Ignatios taas kirjoittaa: ”[...] tervehdin seurakuntaa, joka on Magnesiassa.” (ἀσπάζομαι τὴν ἐκκλησίαν τὴν οὖσαν ἐν Μαγνησίᾳ) (Ign.Magn. johdanto). Magnesian kaikki kristityt muodostavat siis Magnesian seurakunnan. Ignatios näyttääkin jättävän ἐκκλησία -sanana vain yksittäisen kaupungin kaikkien kristittyjen nimitykseksi, eikä lainkaan käytä sanaa kuvaamaan yksittäistä kodissa kokoontuvaa seurakuntaa. Näin ollen ei siis ole kyse naisia syrjivästä kielenkäytöstä, kun hän puhuu naisten perhekunnista (οἶκος), vaikka hän tarkoittaisikin naisten kodeissa kokoontuvia seurakuntia.

---

<sup>360</sup> 1.Kor. 16:19; Filem.2; Kol. 4:15. Katso tämän tutkielman s. 58.

Mainitsin kolmannessa luvussa Peter Lampen teorian siitä, miten kodeissa kokoontuvat seurakunnat olivat ennen kaikkea οἶκος -mallisia, eivät yhdistyksiä. En pidä Lampen johtopäätöksiä oikeina, kuten perustelin kolmannessa luvussa,<sup>361</sup> mutta hänenkin tutkimuksensa osoittaa sen, miten seurakunnissa käytettiin οἶκος -terminologiaa. Ilmeisesti Paavalin kirjeiden ja Kolossalaiskirjeen kirjoitusaikana yksittäisistä kodeissa kokoontuvista seurakunnista käytettiin ἐκκλησία -nimitystä, ja luonnollisesti tämä koski myös naisten kodeissa kokoontuvia seurakuntia. Myöhemmin, Ignatioksenkin kirjeiden kirjoitusaikaan, ἐκκλησία oli jo varattu tarkoittamaan esimerkiksi yhden kaupungin kaikkia kristittyjä. Näyttää siis siltä, että esimerkiksi Ignatioksen kirjeiden naisten kodeissa saattoi kokoontua seurakunta, vaikka tätä ei suoraan sanotakaan.

#### **4.4. Naiset seurakuntien suojelejoina**

##### **4.4.1. Seurakuntien naissuojelijat**

Kreikkalais-roomalainen yhteiskunta oli hierarkkinen ja autoritäärinen. Siihen kuului varallisuuden ja vallan korkea arvostus. Suojelijajärjestelmä kuvasti osaltaan näitä painotuksia; siinä yksi henkilö oli aina muita korkea-arvoisempi. Yhteiskunnalliset ihanteet sulautuivat kristinuskossa yhteen kristittyjen nöyryyden, heikkouden ja köyhyyden ihanteiden kanssa. Kristinuskon ihanteet jäivät elämään kirjoituksissa ja opetuksissa ideaalina, joihin luultavasti periaatteessa pyrittiin. Esimerkiksi Apostolien teoissa annetaan hyvin ideaalinen kuva ensimmäisten kristittyjen tasa-arvoisesta yhteisöstä (Ap.t. 4:32-37). Todellisessa elämässä kristittyjen yhteisöt eivät kuitenkaan olleet tasavertaisten ihmisten yhteisöjä: aina oli rikkaampia ja köyhempiä, vaikutusvaltaisia ja vaikutusvallattomia seurakuntien jäseniä.

Tätä epätasa-arvoisuutta ruokki osaltaan seurakuntienkin suojelelijärjestelmä, joka jatkoi olemassaoloaan. Suojelijat odottivat vastineita palveluksistaan, mutta nämä vastineet vaihtelivat yhteisöittäin. Kreikkalais-roomalaisten yhdistysten ja kaupunkien suojelelijat saivat vastalahjaksi esimerkiksi patsaita tai muita muistomerkkejä. Seurakuntien suojelelijat luultavasti odottivat materiaalistien kunnianosoitusten sijaan kunnioitusta, kunniaa ja vaikutusvaltaa seurakunnissa. Näiden etujen vastaanottaminen oli todennäköisesti myös naisille

---

<sup>361</sup> Lampe 2003, 374-379. Katso tämän tutkielman s. 47-49.

luontevaa seurakuntien kokoontumistilojen tarjoajina ja näin ollen niiden suojelejoina.<sup>362</sup>

Tietenkin voidaan kysyä, olivatko naiset, joiden kodeissa kokoontui seurakunta, välttämättä seurakuntien suojelejoita. Voidaanko heitä verrata suoraan muiden yhdistysten suojelejiin? Vastaus on oikeastaan itsestään selvä; ne, jotka tarjosivat seurakuntien käyttöön kotinsa, olivat seurakuntien suojelejoita. Ei ole olemassa mitään virallista sääntöä siitä, mitä kuului yhdistysten suojelejoitten tehtäviin, eikä suojelejoita välttämättä eksplisiittisesti kutsuttu suojelejoiksi. Suojelejan ja hänen hyväntekeväisyyden kohteensa suhteeseen kuitenkin kuuluu resurssien omistamisen epätasa-arvo sekä se, että suojeleja käyttää erilaisia resursseja suojelelunsa kohteiden hyväksi.<sup>363</sup> Jos siis henkilö tarjosi talonsa seurakunnan käyttöön, hänestä tuli seurakunnan suojeleja. Näin ollen Johanneksen äiti Maria, Lyydia, Nymfa ja Prisca olivat seurakuntien suojelejoita, mahdollisesti myös Khloe, Tavia ja Epitropoksen vaimo tai leski, vaikka ketään näistä naisista ei eksplisiittisesti nimitetä suojelejaksi.

Uuden testamentin ainoa suora maininta kristittyjen suojeleijasta kertoo Foibesta (Room. 16:2). Paavalin mukaan Foibe on ollut προστάτις monelle. Perinteisesti tätä kohtaa on tulkittu siten, että Foibe on ”auttanut” monia, koska nainen ”ei voi olla” Paavalin ja muiden kristittyjen suojeleja.<sup>364</sup> Προστάτις-sanan tutkimuksen valossa sana kuitenkin tarkoittaa melko tarkasti samaa kuin latinan *patrona*.<sup>365</sup> Paavalin mukaan Foibe on siis ollut hänen suojeleijansa, kuten myös monien muiden. Foibe on luultavasti auttanut seurakuntaa Kenkreassa taloudellisesti, mahdollisesti tarjonnut talonsa sen kokoontumisiin. Varmaa tämä ei tietenkään ole tämän lyhyen Roomalaiskirjeen tekstin perusteella. Foibe on kuitenkin mitä todennäköisimmin jollain tavalla auttanut kristittyjä taloudellisesti ja voi odottaa vastapalveluksi kunnioitusta ja lojaaliutta. Foibe on myös Kenkrean seurakunnan diakoni (διάκονος) (Room. 16:1). Hänellä oli siis seurakunnassa jonkinlainen virka aikana, jolloin seurakunnissa ei ollut kovinkaan monia virkoja. Ehkä hän oli saanut tämän viran vastineeksi kristittyjen taloudellisesta tukemisesta.

---

<sup>362</sup> Kraemer 1992, 174. Katso tämän tutkielman s. 42-43.

<sup>363</sup> Eisenstadt & Roniger 1984, 48-49; Moxnes 1999, 248. Katso yleisesti yhdistysten suojelejoista tämän tutkielman s. 41-43.

<sup>364</sup> Tätä näkökantaa edustaa muun muassa Käsemann (1980, 411).

<sup>365</sup> Horsley 1987, 241-244; Castelli 1995, 278-279; Marjanen 2005a, 500. Katso tämän tutkielman s. 41.

Antti Marjasen mukaan Foibe oli luultavasti liikenainen ja vei Paavalin kirjeen Roomaan, koska oli muutenkin menossa sinne ilmeisesti liikematkalle.<sup>366</sup> Näin ollen Foibe ei kuuluisi yhteiskunnalliselta asemaltaan ylempiin luokkiin, mutta ei myöskään alemman yhteiskuntaluokan köyhimpien joukkoon. Hän joutuisi tekemään työtä toimeentulonsa eteen, mutta toisaalta olisi niin varakas, että hänen olisi järkevää matkustaa liikeasioissa.<sup>367</sup> Tällainen kuvaus Foiben yhteiskunnallisesta asemasta muistuttaa toisesta Uuden testamentin naisesta, Apostolien tekojen Lyydiasta (Ap.t. 16:14-15, 40). Lyydiakin joutuu tekemään työtä, mutta tulee kaikesta päätellen varsin hyvin toimeen. Hän ei ole rikkain, mutta ei myöskään köyhin. Ehkä vapaimpia julkisia toimijoita olivatkin juuri kohtuullisen varakkaat naiset. He eivät olleet niin varakkaita, että heitä olisi ollut varaa eristää koteihinsa, mutta kuitenkin niin varakkaita, että he omistivat omat kotitaloutensa.<sup>368</sup> Tähän toki liittyy myös se, oliko nainen naimisissa. Naimattoman naisen tuli hoitaa itsenäisesti sellaisia julkisia velvollisuuksia, jotka naimisissa olevan naisen aviomies hoiti.

Foibe ja Lyydia ovat esimerkkejä seurakuntien suhteellisen varakkaista suojelejoista. Heillä oli todennäköisesti kokemusta yhdistysten kokoontumistavoista. Tällaista kokemusta oli luultavasti muillakin naisilla, joiden kodeissa seurakunnat kokoontuivat, tai jotka muuten olivat seurakuntien suojelejoita. Ehkä he olivat jo aiemmin toimineet yhdistysten suojelejoina. Klienttejä heillä oli ollut aiemmin hyvin todennäköisesti, esimerkiksi Paavali oli Roomalaiskirjettä kirjoittaessaankin Foiben klientti. Nämä naiset siis tunsivat yhteiskuntansa suojelejoitten ja suojelettavien vastavuoroiset suhteet.

Naisista oli todennäköisesti aivan luonnollista tarjota omia kotejaan seurakuntien kokoontumispaikoiksi. Seurakuntien kokoontumistilojen omistajina heidän tehtäviinsä kuuluivat seurakunnan hallinnolliset tehtävät, vieraanvaraisuus muitakin kuin oman seurakunnan kristittyjä kohtaan, seurakunnan ”kaitseminen” ja sen ”edustaminen”.<sup>369</sup>

---

<sup>366</sup> Marjanen 2005a, 501-503.

<sup>367</sup> Katso yhteiskuntaluokista tämän tutkielman s. 22 n. 84.

<sup>368</sup> Kraemerin (1999b, 61) mukaan ainakin juutalaisessa kulttuurissa asia oli näin. Katso myös tämän tutkielman s. 28.

<sup>369</sup> Lane 1998, 211-212.

#### **4.4.2. Naiset seurakuntien kokoontumistilojen tarjoajina apostolien jälkeiseltä ajalta 100-luvulle**

Kristittyjen auktoriteetteja olivat olleet ensin apostolit, mutta apostolien sukupolven kuollessa syntyi tarve muille auktoriteeteille. Tässä tilanteessa oli todennäköisesti luontevaa kääntyä seurakuntien kokoontumistilojen omistajien puoleen.<sup>370</sup> Talojen omistajathan olivat seurakuntiansa varakkaimpien ja kreikkalais-roomalaisten ihanteiden mukaisesti näin ollen tärkeimpien henkilöiden joukossa. Niiden talojen omistajista, joiden kodeissa kokoontui seurakunta, tulikin luultavasti jonkinlaisia johtajia seurakunnissaan. Lisäksi esimerkiksi Room. 16:ssa Paavali vielä vahvistaa tällaisten henkilöiden asemaa tervehtimällä heitä erikseen.<sup>371</sup>

Kreikkalais-roomalaisen mallin mukaan kotien omistajat olivat tottuneet erilaisiin julkisiin rooleihin; he ottivat luultavasti mielellään vastuulleen myös seurakunnan vastuullisen henkilön roolin. Floyd V. Filson on kirjoittanut apostolien ajan jälkeisestä tilanteesta seuraavasti:

Kotiseurakunta oli harjoituskenttä kristityille johtajille, joiden tehtävänä oli rakentaa kirkkoa ”apostolisen” ohjauksen menetyksen jälkeen ja kaikki tällaisessa tilanteessa puolsi isännän nousemista ryhmän merkittävimmäksi ja vaikutusvaltaisemmaksi jäseneksi.<sup>372</sup>

Ei ole mitään syytä olettaa, etteivätkö myös naiset olisi olleet tässä samassa asemassa seurakuntien kokoontumistilojen tarjoajina vielä 100-luvullakin. Ei ole todisteita siitä, että naisten kodeissa kokoontuminen tai heidän asemansa näissä seurakunnissa olisi ollut ongelmallinen. Seurakunnissa ei siis ilmeisesti tehty eroa naisen ja miehen välillä seurakunnan suojelijana. Tässä näkyi luultavasti osittain myös kreikkalais-roomalaisen yhdistyskulttuurin vaikutus. Yhdistyksissäkin naisen asema yhdistyksen suojelijana ja mahdollisesti kokoontumistilojen tarjoajana oli hyvin samanlainen kuin miehen, joka oli yhdistyksen suojelija.<sup>373</sup>

#### **4.5. Seurakuntien kokoontumistapojen muutosten vaikutus naisiin, joiden kodeissa kokoontui seurakuntia**

##### **4.5.1. Kokoontumismallien ja niiden muutosten vaikutus**

Tutkijat ovat esittäneet erilaisia teorioita siitä, miten seurakuntien kokoontumismallin esikuvat ja muutokset vaikuttivat naisten asemaan

---

<sup>370</sup> Filson 1939, 111; Lane 1998, 233-234. Katso tämän tutkielman s. 56.

<sup>371</sup> Lane 1998, 211-212.

<sup>372</sup> Filson 1939, 112. Suomennos omani.

<sup>373</sup> Osiek & MacDonald 2006, 219.

ensimmäisten vuosisatojen seurakunnissa. Elisabeth Schüssler Fiorenzan mukaan seurakunnat ja niiden kokoontumiset olivat aluksi kreikkalais-roomalaisen yhdistysmallin mukaisia. Näin ollen yhdistyksen suojelija oli ehdottomasti yksi yhdistyksen vaikutusvaltaisimmista henkilöistä varsinkin, jos hän tarjosi yhdistykselle kokoontumistilat.<sup>374</sup> Schüssler Fiorenzan mukaan tästä yhdistysten mallin mukaisesta kokoontumisesta alkoi painopiste siirtyä kreikkalais-roomalaisen perhekunnan mallin mukaiseen kokoontumistapaan ja verkostoitumiseen, joka oli tiukasti keskusjohtoista ja tämä keskusjohto oli miesten hallussa.<sup>375</sup> Schüssler Fiorenzan mukaan siis naisten aseman heikkeneminen seurakunnissa johtui yhdistysmallista perhekunnan malliin siirtymisestä.

Yhdyn Schüssler Fiorenzan näkemykseen siitä, että kreikkalais-roomalaisten yhdistysten antama malli suojelijajärjestelmiseen antoi osaltaan mahdollisuuden seurakunnan johtajan rooliin niille naisille, joiden kodeissa kokoontui seurakunta. Hänen esittämänsä muutosmallia voisi tukea myös kodeissa kokoontuvien seurakuntien nimitysten muutokset, joita käsittelin jo tässä luvussa. Yksittäisen seurakunnan nimityksenhän voi tulkita muuttuneen ἐκκλησία-sanasta sanaksi οἶκος.<sup>376</sup> Nämä nimitykset saattaisivat heijastaa pääasiallisia seurakuntien kokoontumisten taustamalleja.

Schüssler Fiorenzan teoriassa on kuitenkin kaksi ongelmaa. Ensimmäinen koskee seurakuntien kokoontumisten malleja. Teorian mukaan kristityt olisivat ensin kokoontuneet yhden mallin mukaan ja ajan kuluessa toisen mallin mukaan. On itsestään selvää, että kokoontumismuodot muuttuivat ajan kuluessa, mutta ei ole perusteltua olettaa, että seurakuntien kokoontumiset ottivat ja saivat vaikutteita pääasiallisesti vain yhdeltä mallilta kerrallaan. Todellisuudessa seurakunnat kokoontumismuotona saivat samanaikaisesti vaikutteita erilaisista yhteiskuntansa ilmiöistä. Näitä mallina toimivia ilmiöitä olivat esimerkiksi kotitalouden ja perhekunnan mallit, yhdistyksien toiminta ja muiden uskonnollisten yhteisöjen, erityisesti juutalaisten, kokoontumiset.<sup>377</sup>

Toinen Schüssler Fiorenzan teorian ongelma on seurakuntiin kehittyneiden johtajuusroolien suora vertaaminen kreikkalais-roomalaisen kotitalouden perheenpäänä olevaan mieheen. Toki seurakuntia voi verrata kotitalouteen;

---

<sup>374</sup> Schüssler Fiorenza 1986, 286-287. Katso tämän tutkielman s. 41-43.

<sup>375</sup> Schüssler Fiorenza 1986, 287-288.

<sup>376</sup> Katso tämän tutkielman s. 71-73.

<sup>377</sup> McCready 1996, 62-63. Katso tämän tutkielman s. 49.

seurakunnan kaitsija on hengellinen perheenpää ja muut perheenjäsenet alistuvat hänen tahtoonsa. Silloin, kun kotitalous tulkitaan ehdottoman patriarkaaliseksi ja käytännössä naista alistavaksi, unohdetaan kuitenkin, että kotitalouksien sisällä naisilla saattoi olla hyvinkin paljon vaikutusvaltaa. Lisäksi nainen saattoi olla perhekuntansa itsenäinen perheenpää miesperheenpään puuttuessa syystä tai toisesta.<sup>378</sup> Näistä poikkeuksista huolimatta antiikin talouden patriarkalaisuus on tietenkin hyvä tiedostaa. Lienee vain liian yksinkertaistettua sanoa, että seurakunnat olisivat omaksuneet patriarkalaisuutensa yksinomaan perhekunnan mallista.

Myös Karen Jo Torjesen on tutkinut naisten aseman kehittymistä seurakunnissa kristinuskon alkuaikoina. Hänen argumentointinsa on osittain päinvastaista kuin Schüssler Fiorenzan. Torjesenin mukaan naiset saivat mahdollisuuden johtajuusrooleihin kahden ensimmäisen vuosisadan seurakunnissa juuri kodeissa kokoontumisen ansiosta; kotihan oli yksityisenä paikkana naisen valtakuntaa. Sen sijaan seurakuntien tullessa julkisemmiksi 200-luvulla ja varsinaisten kirkkorakennusten alkaessa syntyä naisille ei enää ollut mahdollista olla seurakunnassa johtavassa asemassa.<sup>379</sup>

Schüssler Fiorenzan tapaan myös Torjesen olettaa seurakuntien kokoontumisilla olleen ensin yksi malli ja myöhemmin toinen. Edellä on jo kirjoitettu tämän mallin virheellisyydestä.<sup>380</sup> Kuitenkin Torjesenin teorian perustavanlaatuisen ongelma on sen oletus kreikkalais-roomalaisen kotitalouden yksityisyydestä.<sup>381</sup> Tämän teorian mukaan kreikkalais-roomalaisen yksityisen kotitalouden ja julkisen elämänpiirin välillä on selvä ero, jossa koti on täysin yksityinen alue.<sup>382</sup> Tätä perustellaan aikalaikirjoituksilla, joissa kerrotaan julkisen toiminnan kuuluvan miehelle ja kodinhoidon ja -hallinnon olevan naisten tehtävä.<sup>383</sup> Torjesen ottaa huomioon sen, ettei antiikin kirjoitusten kuvausten pidä olettaa kuvaavan todellisuutta.<sup>384</sup> Kuitenkin hän käsittelee antiikin kirjoituksia

---

<sup>378</sup> Katso tämän tutkielman s. 21-23.

<sup>379</sup> Torjesen 1994, 304-307. Torjesenin argumentaatioon nojaa myös Capper (1999, 1-6), jonka mukaan seurakuntien toiminta ei ollut joillain alueilla ”yksityisyyden piirissä” enää ensimmäisen vuosisadan lopussakaan.

<sup>380</sup> Katso tämän tutkielman s. 77.

<sup>381</sup> Kodin yksityisyyden oletus on ollut toistuvat teema tutkimuksessa. Myös esimerkiksi Schüssler Fiorenza (1986, 176) toteaa entistä tutkimuskonsensusta hyvin kuvaavalla tavalla: ”... jako julkisen ja yksityisen elämänpiirin välillä, yhteisön ja kotitalouden, joka oli yhtä tyypillinen kreikkalais-roomalaiselle yhteiskunnalle kuin meidän omallemme.”

<sup>382</sup> Torjesen & Burrus 1995, 59.

<sup>383</sup> Torjesen & Burrus 1995, 62-64, 69.

<sup>384</sup> Torjesen & Burrus 1995, 58.



olettaen niiden kertovan lähes suoran totuuden ajastaan. Lähdekriittisyysdeksi näyttää riittävän kirjoitusten mieskeskeisyyden osoittaminen.<sup>385</sup>

Kreikkalais-roomalaisen kotitalouden yksityisyyttä ei kyseenalaisteta tässä teoriassa millään tavalla, vaan kotitalous kokonaisuudessaan merkitsee täysin samaa kuin antiikin kirjoitusten 'yksityinen alue'. Tästä seuraa oletus siitä, että kotitalouden töistä naisten töinä puhuvat kirjoitukset tarkoittavat kotitalouden olevan naisen yksityinen alue julkisen toiminnan tapahtuessa jossain aivan muualla.<sup>386</sup> Kreikkalais-roomalaisen kodin yksityisyys ei kuitenkaan ole niin itsestään selvää kuin Torjesen olettaa. Arkeologisten todisteiden mukaan roomalaisessa yhteiskunnassa yksityiskodit olivat ainakin osittain julkisia tiloja; niissä muun muassa harjoitettiin kaupankäyntiä, ja tehtiin muutenkin töitä julkisesti. Kodeissa oltiin esillä, ja niissä pyrittiin antamaan asukkaista mahdollisimman hyvä kuva muulle yhteisölle.<sup>387</sup> David Balchin mukaan sekä talot (*domus*) että suurempien asuintalojen (*insula*) huoneistot olivat ainakin osittain julkisia tiloja.<sup>388</sup> Kodin julkisissa tiloissa sijaitsivat usein myös roomalaisen kodin uskonnonharjoittamiseen tarkoitettut alttarit.<sup>389</sup> Naisten oleskelua näissä kodin julkisissa tiloissa ei kielletty.

Rooman valtakunnan kreikkalaisilla alueilla kotia pidettiin periaatteessa yksityisempänä alueena. Monet kodeissa kokoontuvat seurakunnat, joita käsitellen tässä työssä, sijaitsivatkin juuri valtakunnan kreikkalaisten osien kaupungeissa. Silti monista näistä kaupungeista tiedetään, että niissä vallitsi ainakin ajanlaskun ensimmäisellä vuosisadalla vahva roomalainen vaikutus.<sup>390</sup> Lisäksi myös valtakunnan kreikkalaisissa osissa erityisesti suojelijat ja heidän harjoittamansa hyväntekeväisyys hämärsivät yksityisen ja julkisen tilojen rajoja.<sup>391</sup>

Koti ei ollut seurakunnan kokoontumispaikkanakaan siis yksityinen paikka, eivätkä seurakuntien kokoontumiset kodeissa olleet "yksityisiä". Kodeissa kokoontuvien seurakuntien julkisuuden tasoa voisi määritellä esimerkiksi siten,

---

<sup>385</sup> Torjesen & Burrus 1995, 60: "Aristoteleen mieskeskeisen näkökulman osoittaminen on itsestään selvyuden toteamista."

<sup>386</sup> Torjesen & Burrus (1995, 63) tekevät seuraavanlaisia johtopäätöksiä antiikin kirjoituksista: "...osoitti saman näkemyksen siitä, ettei kotitalous ollut oikea alue miehelle." Kirjoituksissa puhutaan kuitenkin koko ajan vain kotitalouden töistä, ei kotitaloudesta! Ilmeisesti Torjesen ei kyseenalaista kotitalouden yksityisyyttä, koska koko hänen teoriansa varhaisen kristinuskon naisten johtajuusrooleista perustuu tähän yksityisyyden oletukseen.

<sup>387</sup> Wallace-Hadrill 1994, 5, 45, 47; Osiek & Balch 1997, 24-25; Balch 2004, 29.

<sup>388</sup> Balch 2004, 29-37, 41-42. Katso tämän tutkielman s. 52.

<sup>389</sup> Balch 2004, 37-38.

<sup>390</sup> Cotter 1994, 355-358.

<sup>391</sup> Bremen 1983, 235-237.

että ne sijaitsivat ”julkisen ja yksityisen risteyksessä”.<sup>392</sup> Todennäköisesti seurakuntien kokoontumisia ei voi luonnehtia yksityisiksi myöskään Vähässä-Aasiassa ja muissa valtakunnan kreikkalaisissa osissa. Kirjoittaahan Paavalikin kreikkalaisessa idässä sijaitsevalle Korintin seurakunnalle, että seurakuntalaisten tulisi toimia kokoontumisissaan hyvässä järjestyksessä, etteivät mahdollisesti paikalle sattuvat ”ulkopuoliset tai epäuskoiset” pitäisi seurakuntalaisia järkensä menettäneinä (1.Kor. 14:23-24). On varsin epätodennäköistä, että Paavali huolehtisi tällaisesta, jos seurakunnat kokoontuisivat täysin yksityisesti. Tällöinhän ei olisi mahdollisuutta siihen, että joku ulkopuolinen tosiaan saattaisi tulla paikalle.

Seurakuntien kokoontuminen kotitalouden piirin yksityisyydessä ei siis ole syy siihen, että naisilla saattoi olla johtavia rooleja kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa. Enemmän syy naisten mahdollisiin johtaviin rooleihin on löydettävissä kreikkalais-roomalaisen maailman yhdistyskulttuurista ja suojelijajärjestelmästä. Tietenkin kodeissa kokoontuminen vaikutti seurakuntienkin kulttuuriin. Kodeissa kokoontumisen loppumisen myötä naiset eivät enää olleet kodeissaan kokoontuvien seurakuntien suojelijoita ja esimerkiksi htoollisen vieton johtajia. Kodeissa kokoontumisen loppuminen on siis yksi osatekijä naisten aseman huononemiseen, mutta ei kodin yksityisyyden takia, kuten Torjesen olettaa.

Sekä Schüssler Fiorenza että Torjesen pyrkivät selittämään naisten aseman huononemista varhaisessa kristinuskossa. Tämä kehitys kiistämättä tapahtui, ja sillä oli merkittävä vaikutus niihin naisiin, joiden kodeissa kokoontui seurakuntia. Tarkastelen seuraavaksi niitä syitä ja kehityskulkuja, jotka vastaavat mielestäni todennäköisemmin siihen, mitä varhaiskristillisyydessä tapahtui niille naisille, joiden kodeissa kokoontui seurakuntia.

#### **4.5.2. Varhaiskristillisten seurakuntien verkostoitumisen vaikutus naisiin**

Uskon, että yksi merkittävä syy naisten aseman muutokselle varhaisessa kristinuskossa oli seurakuntien verkostoistuminen. Naisten aseman kehittymistä seurakunnan kokoontumistilojen tarjoajina voidaan tarkastella myös yleisemmin verkostoitumisen käsitteen kautta. Kodeissa kokoontuvat seurakunnat olivat ensin yksittäisiä, ehkä kaupunkiensa ainoita seurakuntia. Vähitellen kuitenkin suurempiin kaupunkiin alkoi muodostua useampia seurakuntia ja kaikki

---

<sup>392</sup> Osiek & MacDonald 2006, 3-4.

kaupungin seurakunnat olivat ainakin jossain määrin tekemisissä toistensa kanssa. Sen lisäksi, että yhden kaupungin eri seurakunnat olivat toisiinsa verkostoituneita, olivat luonnollisesti myös eri kaupunkien seurakunnat toisiinsa yhteydessä. Tämä näkyi muun muassa seurakuntiin lähetettyjen kirjeiden kierrättämisessä useampien kaupunkien seurakunnissa.<sup>393</sup>

Kristityt eivät olleet ainoita verkostojen muodostajia kreikkalais-roomalaisessa maailmassa, vaan koko kreikkalais-roomalaista yhteiskuntaa leimasi verkostoituminen muun muassa suojelijoiden ja yhdistysten kautta. Kristinuskossa verkostoituminen tapahtui kuitenkin tavalla, joka satoi yksittäiset seurakunnat tiukemmin yhteen kuin ehkä missään sen kreikkalais-roomalaisen yhteiskunnan rinnakkaisilmiöissä. Kasvava verkostoituminen tapahtui rinnakkain yhä suuremman organisoitumisen kanssa. Samanaikaisesti myös seurakuntien jäsenmäärät kasvoivat. Onkin aiheellista tarkastella, jätettiinkö naiset syrjään osittain seurakuntien verkostoitumisen ja organisoitumisen takia.

Jos naisten syrjään jättäminen johtui ainakin osittain seurakuntien organisoitumisesta, verkostoitumisesta ja kasvamisesta, tämä ei olisi ainoa kerta, kun näin on tapahtunut. Esimerkiksi Eila Helanderin esittää tutkimuksessaan Suomen helluntailiikkeen naisevangelistoista, että liikkeen kasvaessa ja organisoituessa naisevangelistat ”syrjäytettiin” aiemmista tehtävistään. Kun miehet alkoivat nähdä evankelistan työn johtajan työnä, he eivät enää antaneetkaan naisten tehdä tätä työtä.<sup>394</sup> Suomen helluntailaisevangelistanaisten asema ei tietenkään ole suoraan verrannollinen kreikkalais-roomalaisen maailman kahden ensimmäisen vuosisadan kristittyihin naisiin. Luulen kuitenkin, että verkostoituminen ja organisoituminen selittävät osaltaan myös ensimmäisten vuosisatojen naisten asemaa kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa.

Pienillä kristittyjen yhteisöillä ei ehkä ollut valinnanvaraa; jos yhteisöön kuului niin varakas kristitty, että hänen kotonaan pystyi kokoontumaan seurakunta, ei alettu kyseenalaistaa tämän henkilön asemaa, vaikka hän olisi ollutkin nainen. Kun seurakuntien ja kristittyjen määrä alkoi kasvaa, ja kodit seurakuntien kokoontumistiloina alkoivat hävitä suurempien kokoontumismuotojen tieltä, kristityt saivat enemmän valinnanvaraa; naisia ei tarvittu enää seurakuntien tilojen ja taloudellisten resurssien tarjoajina ja näin seurakuntien tärkeiden roolien haltijoina. Tämä kertoo myös siitä, että naisiin

---

<sup>393</sup> White 1996a, 105-107; Lane 1998, 213; Lampe 2003, 359-360. Katso tämän tutkielman s. 58-59.

<sup>394</sup> Helander 1988, 185, 204-205.

saatettiin suhtautua epäsovinnaisella tavalla lähinnä heidän varakkuutensa vuoksi. Kun heidän varakkuuttaan ei enää välttämättä tarvittu, heidät nähtiin ”vain” naisina, joilla ei sukupuolensa tähden ollut pääsyä kristittyjen johtajaroolien haltijoiksi.

#### **4.5.3. Suojelijoiden vaikutusvallan loppuminen ja keskusjohtoisuuden kehittyminen**

Ilmeisesti seurakuntien kasvava verkostoituminen oli yksi tekijä, joka johti vähitellen keskusjohtoisuuden kehittymiseen kristinuskon sisällä. Suuremmat seurakuntien verkostot tarvitsivat vahvoja johtajia. Seurakunnan kaitsijan, piispan rooli kehittyikin yhä edelleen kohti mallia, jossa piispalla oli alaisuudessaan yhä useampia seurakuntia. Näin valta seurakunnissa alkoi keskittyä yhä harvemmille, pois muun muassa niiltä seurakuntalaisilta, jotka olivat käyttäneet varakkuuttaan tarjoamalla kotinsa seurakuntansa kokoontumispaikaksi. Seurakuntien kaitsijat olivat toki itsekkin varakkaita seurakuntalaisia; joillekin heistä alettiin maksaa palkkaa toisella vuosisadalla, mutta edelleen monet heistä rahoittivat myös itse omaa työtään.<sup>395</sup>

Seurakuntien kaikki varallisuus alkoi liikkua piispojen kautta<sup>396</sup> ja tämä osaltaan antoi heille vallan toteuttaa omia näkemyksiään. Myös hyväntekeväisyys keskitettiin kulkemaan kirkon hallinnon kautta, ei suoraan varakkailta köyhemmille seurakuntalaisille.<sup>397</sup> Seurakuntien kokoontumistilojen tarjoajat eivät enää olleetkaan automaattisesti johtavassa asemassa yksittäisissä seurakunnissa. Toisaalta juuri kodeissa kokoontuvien seurakuntien tilojen tarjoajat olivat yksi esikuva seurakunnan kaitsijan viralle. Tämä tulee ilmi erityisesti Hermaan Paimenen todennäköisesti 100-luvun alkupuolella ajoittuvassa kirjoituksessa. Siinä seurakuntien kaitsijat kuvataan vieraanvaraisina henkilöinä, jotka kodeissaan huolehtivat apua tarvitsevista.<sup>398</sup> Kirjoitus vaikuttaisikin kuvaavan kehityksen välimuotoa, jossa joistain kodeissa kokoontuvien seurakuntien tilojen tarjoajista oli kehittymässä seurakuntien kaitsijoita, piispoja.

Toinen merkki keskusjohtoisuuden kehittymisestä oli jo kolmannessa luvussa mainitsemani ehtoollisen vieton oikea tapa. Tämä vaikutti hyvin paljon

---

<sup>395</sup> Stewart-Sykes (1999, 18-19) antaa myös esimerkkejä varakkaista piispoista. Stewart-Sykes viittaa tässä käsittelyssään Harry O. Maierin tutkimukseen *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius* (1991), johon en valitettavasti ole itse päässyt tutustumaan.

<sup>396</sup> Kyrntatas 2002, 548.

<sup>397</sup> Osiek & MacDonald 2006, 213.

<sup>398</sup> Hermaan Paimen, *Parabolai* 9.27.2.. Katso tästä myös tämän tutkielman s. 56 (n. 304).

naisiin, joiden kodeissa seurakunnat kokoontuivat. Kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa aterian emäntä tai isäntä johti ateriointia. On hyvin todennäköistä, että myös seurakunnan kokoontumisten ruokailua johtivat vielä 100-luvullakin sukupuolesta riippumatta he, joiden kodeissa seurakunnat kokoontuivat. Kristityillä tähän ruokailun johtamiseen kuuluivat luonnollisesti leivän ja viinin siunaaminen.<sup>399</sup> Ei ole mitään syytä olettaa, etteivätkö myös seurakuntien naispuoliset kokoontumistilojen tarjoajat olisi tehneet tätä.

Eukaristia alkoi viimeistään 100-luvulla kehittyä vain rituaaliseksi ateriaksi, ja se erotettiin *agape*-ateriasta, joka oli varsinainen ateria.<sup>400</sup> Ennen eukaristian ja *agapen* eriytymistä ehtoollisateria oli ilmeisesti enemmän tavallinen juhla-ateria, jolloin olikin luontevaa, että talon omistaja johti sen viettämistä. Kun nämä ateriat eriytyivät, eukaristian viettäminen ilmeisesti tuli ”virallisemmaksi”. Samaan aikaan myös jotkut seurakuntien kaitsijat alkoivat valvoa eukaristian oikeaa viettämistä. Esimerkiksi Ignatios Antiokialainen vaati jo 100-luvun alussa, että ehtoollisenvietolla tulisi olla piispan lupa. Vaikka piispan ei tarvinnut hänen mukaansa olla johtamassa ehtoollisenviettoa, hän halusi tämän seurakuntien kokoontumisten toiminnan piispojen kontrollin alaiseksi.<sup>401</sup> Ilmeisesti vähitellen alettiin pitää yhä vähemmän sopivana, että naiset johtivat enemmän sakramentiksi muodostunutta eukaristiaa. Eukaristian ja *agapen* eriytyminen toisistaan oli ainakin L. Michael Whiten mukaan seurakuntien jäsenmäärän kasvamisen lisäksi myös toinen suuri syy siihen, että kodeissa kokoontuminen loppui.<sup>402</sup>

Piispat halusivat varjella oikeaa oppia, joka alkoi osittain muodostua myös opetuksesi siitä, miten naisten oli sopivaa toimia seurakuntien kokoontumisissa. Näyttääkin siltä, että kristinuskon ensimmäisinä vuosisatoina ennen kirkon tiukkaa keskusjohtoisuutta naisilla oli huomattavasti enemmän liikkumatilaa seurakuntien merkittävänä henkilöinä.

Hierarkkisuus ja virkojen virallistuminen eivät voi kuitenkaan olla koko totuus syinä siihen, miksi naiset syrjäytettiin johtavista asemista. Vertailukohta naiset syrjään jättävän kristillisyyden kehitykselle voidaan nähdä montanolaisuudessa, 100-luvulla syntyneessä ”harhaopissa”, jossa naisilla oli jonkinasteisesta organisoitumisesta ja virkojen synnystä huolimatta merkittäviä asemia. Montanus maksoi palkkaa seurakuntiensa sananjulistajille aikana, jolloin

---

<sup>399</sup> Balch 2004, 41; Osiek & MacDonald 2006, 161. Katso aterioinnista seurakuntien kokoontumisissa tämän tutkielman s. 52-55.

<sup>400</sup> White 1996a, 119-120; Osiek & MacDonald 2006, 161.

<sup>401</sup> Ign. Smyrn. 8.1.

<sup>402</sup> White 1996a, 119.

valtavirran kristillisyydessä tällaista ei vielä tehty. Tämä johtui ainakin osittain ilmeisesti siitä, että montanolaisuuden sananjulistajat olivat ehkä köyhempiä kuin valtavirtakristillisyyden seurakuntien viranhaltijat, jotka usein pystyivätkin itse rahoittamaan oman työskentelynsä. Montanolaisten seurakuntien johdossa presbyteereinä ja seurakuntien kaitsijoina oli myös naisia.<sup>403</sup> Ilmeisesti tähän oli osasyynä se, että montanolaiset ottivat vakavasti Galatalaiskirjeen kohdan: ”Yhdentekevää, oletko [...] mies vai nainen, sillä Kristuksessa Jeesuksessa te kaikki olette yksi.” (Gal.3:28). Niinpä montanolaisuudessa naiset olivat osa kirkkonsa virallisia rakenteita ja hyötyivät niistä itse.<sup>404</sup>

Montanolaisten naisten viroista herää kysymys siitä, miksi monissa muissa kristinuskon suunnissa naisilla oli lopulta niin erilainen asema. Montanolaisuuden alkuaikoihin tietenkin kuuluivat olennaisesti kaksi tärkeää naisprofeettaa, Priscilla ja Maximilla, ja he luultavasti vaikuttivat vahvasti myös muiden montanolaisten naisten rooleihin kirkossaan.<sup>405</sup> Mutta voisiko kuitenkin olla mahdollista, ettei ainakaan kaikkien muiden kristillisten suuntausten naisten asema sittenkään eronnut niin paljoa montanolaisista naisista? Ehkä näistä naisten rooleista ei vain jätetty tai jäänyt eksplisiittisiä todisteita. Olisivatko Uuden testamentin maininnat naisista esimerkiksi kodeissa kokoontuvien seurakuntien tilojen tarjoajina jääneet ainoiksi vihjeiksi siitä, että naisia toimi muun muassa seurakuntien kaitsijoina?

Montanolaisten naisten rooleista kirkkonsa viroissa ei olisi jäänyt juurikaan tietoja ilman heidän vastustajiltaan säilyneitä kirjoituksia.<sup>406</sup> Uudessa testamentissa on tunnetusti mainintoja siitä, miten naisten on vaiettava seurakunnassa, he eivät saa opettaa eivätkä hallita miestä (1.Kor. 14:34-35; 1.Tim. 2:11-12). Kuten nykyään ymmärretään, nämä kohdat kertovat siitä, mitä seurakunnissa tapahtui. Naisten vaikenemista ei olisi tarvinnut vaatia, jos he olisivat olleet vaiti muutenkin. Ehkä näissä raamatunkohdissa onkin todisteita siitä, mistä montanolaisuuden vastustajien kirjoituksissa puhutaan eksplisiittisesti. Ehkä naisia oli muuallakin kristillisyydessä yleisesti virkojenhaltijoina. Tällöin luonnollisesti keskeisessä asemassa olisivat olleet ne naiset, joiden kodeissa seurakunnat kokoontuivat. He olivat seurakuntien kaitsijoita, opettajia, Herran aterian vieton johtajia.

---

<sup>403</sup> Trevett 1998, 12; Marjanen 2005b, 207.

<sup>404</sup> Marjanen 2005b, 207-209.

<sup>405</sup> Marjanen 2005b, 207. Katso Priscillasta, Maximillasta ja heidän rooleistaan montanolaisuudessa Trevett 1998, 16-18.

<sup>406</sup> Marjanen 2005b, 207.

Ei ole yksinkertaista vastausta siihen, miksi varhaiskristillisissä kirjoituksissa vaadittiin naisten hiljaisuutta. Selvää on kuitenkin se, etteivät naiset aina olleet vaiti. Käytäntö kulki ilmeisen eri tasolla kuin joidenkin kirjoitusten vaatimukset. Yksi selvimmistä todisteista tästä on Ensimmäinen kirje korinttilaisille, jossa toisaalta vaaditaan naisten vaikenemista seurakunnan kokouksissa (1.Kor. 14:34-35),<sup>407</sup> ja toisaalta annetaan naisille ohjeita päänteittämisestä heidän rukoillessaan ja profetoidessaan seurakuntien kokoontumisissa (1.Kor. 11:5-6). Rukoilu ja profetointi edellyttävät luonnollisesti puhumista. Näin ollen kirjeessä siis toisaalta viitataan naisen puhumiseen seurakunnan kokoontumisessa, ja toisaalta kielletään puhuminen.

Samoin naisten asemasta seurakuntien kokoontumistilojen tarjoajina on säilynyt todisteita sivumainintojen luonteisesti. Monista eri todisteista voidaan päätellä, ettei totuus ollut pelkästään se, että naiset vain tarjosivat tilat. Kuitenkaan suoria todisteita heidän asemastaan ei ole säilynyt. Selvää on joka tapauksessa se, että varhaiskristillisten kirjoitusten vaatimukset naisten vaikenemisesta eivät ole todisteita siitä, että naiset olisivat vaienneet myöskään seurakuntien kokoontumistilojen tarjoajina.

#### **4.6. Lopuksi**

Maininnat naisten kodeissa kokoontuvista seurakunnista ovat lyhyitä toteamuksia, joiden sisältöä ei ole mitenkään problematisoitu niiden kontekstissa. Syyksi ongelmattomuuteen voisi ehdottaa sitä, että naisilla ei ollut mitään erityistä asemaa seurakunnissa, joiden kokoontumisiin he tarjosivat kotinsa. Tämä ei kuitenkaan näytä todennäköiseltä; tukivathan kaikki seurakuntien taustamallit sitä, että naisilla saattoi olla johtavia asemia kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa. Nämä seurakunnat elivät ympäristössä, jossa nainen saattoi voittaa varakkuudellaan sukupuolensa asettamat rajoitukset. Todennäköisempää onkin, että ensimmäisellä vuosisadalla ja ainakin vielä toisen vuosisadan alussa naisia oli johtavissa rooleissa kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa. Näiden roolien myötä naiset muun muassa johtivat ehtoollisenviettoa kodeissaan, ja olivat yksi esikuva myöhemmälle seurakunnan kaitsijan viralle.

---

<sup>407</sup> Joidenkin tutkijoiden mukaan tämä kohta on myöhempi lisä, katso aitoudesta käydystä keskustelusta esimerkiksi Marjanen 2002, 46-48. Marjasen mukaan on todennäköistä, että kohta on myöhempi lisä. Riekkinen ja Veijola (1983, 120-122) analysoivat kohdan kirjallisuuskriittisesti. Myös heidän mukaansa kohta on myöhempi lisä. Riippumatta siitä, onko Paavali kirjoittanut kyseisen kohdan, on se kuulunut kaanoniin jo varhain.

Aika, jolloin naisilla oli seurakuntien kokoontumistilojen tarjoajina vaikutusvaltaisia asemia, ei kuitenkaan kestänyt kauan. Seurakunnat kehittyivät suuremmiksi jäsenmääriltään, organisoituneimmiksi ja hierarkkisemmiksi. Tämän kehityksen myötä naiset jätettiin syrjään yhä enenevässä määrin.. Esimerkiksi kirkollisista viroista tuli lähes kokonaan miesten hallitsemia. ”Matalan hierarkian” kodeissa kokoontuvissa seurakunnissa naisilla oli vaikutusvaltaa, mutta keskusjohtoisuuden aikana heiltä vietiin pois heidän vaikutuskeinonsa. Varakas ja vaikutusvaltainen henkilö ei enää saanutkaan automaattisesti johtavaa asemaa seurakunnassaan, varsinkaan kun seurakuntien kodeissa kokoontuminen alkoi loppua. Miehet pääsivät luultavasti tämän tilanteen yli helpommin, koska kukaan ei kyseenalaistanut heidän asemaansa vain heidän sukupuolensa tähden. Naisille ei sen sijaan jäänyt lopulta juurikaan vaikutuskeinoja uskonnollisessa yhteisössä, jonka kirjoitukset kielsivät naista opettamasta, hallitsemasta miestä (1.Tim. 2:12) ja puhumasta seurakunnan kokouksissa (1.Kor.14:34-35).



## 5. Loppukatsaus

Tässä tutkielmassa on tarkasteltu naisia, joiden kodeissa kokoontui seurakuntia. Keskeisiä kysymyksiä ovat olleet muun muassa: Keitä he olivat? Miksi he omistivat itse kotinsa? Millaisessa ympäristössä he toimivat ja elivät? Millaisia rooleja heillä oli seurakunnissa, jotka kokoontuivat heidän kodeissaan?

Varhaiskristillisissä kirjoituksissa näitä naisia ovat Johanneksen äiti Maria, Lyydia, Prisca ja Nymfa. Mahdollisesti seurakunta kokoontui myös Khloen, Tavian ja Epitropoksen vaimon tai lesken kodissa. Ei ole mitään syytä olettaa, että nämä naiset olisivat olleet ainoita naisia, joiden kodeissa kokoontui seurakuntia. Ilmiön laajuudesta on kuitenkin käytännössä mahdotonta saada tietoa. Näitä naisia ei ole juurikaan tutkittu. Osittain tämä johtuu varmasti siitä, että maininnat naisten kodeissa kokoontuvista seurakunnista ovat vain lyhyitä sivumainintoja. Heidät onkin usein sivuutettu jo varhaiskristillisissä kirjoituksissa. Herää kysymys siitä, oliko näiden naisten panos varhaisessa kristinuskossa vain sivumaininnan arvoinen.

Tässä tutkielmassa ei ole ollut tarkoitus antaa varmoja vastauksia kysymykseen siitä, millaisia rooleja naisilla oli kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa. Varmasti oikeita vastauksia ei enää edes voisi löytää. Sen sijaan tarkoituksena on ollut nostaa esiin erilaisia näkökulmia ja vertauskohtia, jotka voisivat valaista naisten asemaa kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa. Nämä näkökulmat ja vertauskohdat on usein jätetty huomiotta. Seurauksena tästä on ollut varhaisen kristinuskon tutkimusta, jonka perusteella voisi kuvitella, että naiset olivat näkymättömiä varhaisessa kristinuskossa. Ehkä tämän näkymättömyyden oletuksen takia ei olla huomioitu oikeastaan mitenkään myöskään sitä, että monet seurakunnat, joista Uudessa testamentissa kerrotaan, kokoontuivat naisten kodeissa.

Tässä tutkielmassa on lähestytty kysymystä naisten rooleista kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa tarkastelemalla esimerkiksi naisten mahdollisuuksia omaisuutensa omistajina kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa sekä sitä, millaisia toimintaympäristöjä kodeissa kokoontuvat seurakunnat olivat. Tässä käsittelyssä on ollut tärkeää huomata, että antiikin naisia koskevassa tutkimuksessa ei voida olettaa antiikin kirjoitusten tarjoavan suoria, objektiivisia kuvauksia heidän elämästään ja rooleistaan yhteiskunnassaan. Tämä koskee niin kristillisiä kuin muitakin antiikin kirjoituksia. Antiikin kirjoitukset eivät siis voi

olla ainoita lähteitä, kun aletaan tutkia kysymystä naisten rooleista kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa. Tässä työssä onkin selvitetty myös muiden kuin kirjallisten primäärlähteiden kautta sitä sosiaalista kontekstia, jossa elivät naiset, joiden kodeissa kokoontui seurakuntia.

Sosiaalista kontekstia on tarkasteltu muun muassa tutkimalla naisen asemaa omistajana kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa. Kreikkalais-roomalaiset naiset saattoivat olla hyvinkin usein juridisesti itsenäisiä ajanlaskun alun ensimmäisinä vuosisatoina. Juridisen itsenäisyyden mahdollisti ennen kaikkea *sine manu* -avioliittojen suuri määrä sekä se, että monien naisten isät olivat kuolleet. Kun nainen oli solminut *sine manu* -avioliiton, ja hänen isänsä oli kuollut, nainen oli juridisesti itsenäinen myös naimisissa ollessaan. Tämä juridinen itsenäisyys myös jatkui avioliiton loppuessa avioeroon tai puolison kuolemaan. Kreikkalais-roomalaiset naiset avioituivat yleisesti uudestaan, mutta useimmat naisista, jotka eivät olleet naimisissa, olivat todennäköisesti leskiä. Monet kreikkalais-roomalaiset naiset siis omistivat itsenäisesti omaisuutensa. He olivat myös perhekuntiansa johtajia, jos he eivät olleet naimisissa. On siis luonnollista, että naisten omissa kodeissa kokoontuvista seurakunnista on säilynyt mainintoja.

Naiset, joiden kodeissa seurakunnat kokoontuivat, olivat luonnollisesti suhteellisen varakkaita. Kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa huomattavaakin omaisuutta saattoi olla myös muilla kuin ylimpiin yhteiskuntaluokkiin kuuluvilla naisilla. Esimerkiksi jotkut vapautetut naisorjat olivat hyvinkin varakkaita. Pompeijista säilyneet dokumentit kertovat, että ylimpien yhteiskuntaluokkien naisia lukuun ottamatta kaikkiin yhteiskuntaluokkiin kuuluvia naisia oli rahan kanssa tekemisissä. Alempiin luokkiin kuuluneet varakkaat naiset olivat siis aktiivisia taloudellisia toimijoita yhteiskunnassaan, eivät koteihinsa eristettyjä alistettuja naisia. Tämä kuvaus sopii hyvin todennäköisesti myös niihin naisiin, joiden kodeissa seurakuntia kokoontui. Kreikkalais-roomalaisilla naisilla oli siis enemmän vaikutus- ja omistumahdollisuuksia kuin usein on ajateltu.

Tutkielman aiheen sosiaaliseen kontekstiin kuuluu myös kodeissa kokoontuvat seurakunnat toimintaympäristönä naisille, joiden kodeissa seurakunnat kokoontuivat. Kodeissa kokoontuvien seurakuntien tärkeitä taustamalleja olivat kreikkalais-roomalaiset yhdistykset ja kotitaloudet sekä juutalaisuus. Tutkimuksessa on jo kauan tunnistettu kreikkalais-roomalainen

yhdistyskulttuuri yhdeksi kodeissa kokoontuvien seurakuntien taustamalliksi. Tässä tutkimuksessa on kuitenkin lähes aina päädytty siihen, että seurakunnat olivat pohjimmiltaan olennaisesti erilainen ilmiö kuin yhdistykset. Viime vuosien aikana kuitenkin esimerkiksi Philip A. Harland on alkanut nähdä seurakunnat yhtenä antiikin yhdistyskulttuurin ilmentymänä. Perusteet sille, että seurakunnat olivat yhdistyksiä, ovat varsin vakuuttavat. Olennaista seurakuntien yhdistysluonteisuus on tässä työssä siksi, että yhdistyskulttuuri voi tarjota mallin naisille, joiden kodeissa seurakuntia kokoontui. Naisia oli yleisesti esimerkiksi yhdistysten suojelijoina.

Perhekunta tai kotitalous on myös tärkeä taustamalli ensimmäisten vuosisatojen kodeissa kokoontuville seurakunnille. Kotitalouden tärkeyden voi nähdä esimerkiksi siinä, kuinka varhaiskristillisissä kirjoituksissa käytetään perheterminologiaa seurakunnasta puhuttaessa. Perheterminologian käyttö oli yleistä myös muunlaisissa antiikin yhdistyksissä. Toisaalta Harlandin yhdistysluokittelussa perhekuntien mukaan syntyneet yhdistykset ovat yksi yhdistysten alakategoria. Perhekunta on siis toisaalta yhdistysten taustamalli, toisaalta yksi yhdistysten kategoria. Perhekunnissa tai kotitalouksissa naisilla taas saattoi olla johtavia rooleja esimerkiksi silloin kuin miesperheenpää puuttui.

Naisten johtaviin rooleihin kotitalouksissa on uudemmassa tutkimuksessa kiinnitetty melko paljon huomiota. Yhden tutkimussuuntauksen mukaan tällaiset roolit olivat naisille mahdollisia, koska kotitaloudet kuuluivat yksityiseen elämänpiiriin. Kreikkalais-roomalaisen kotitalouden yksityisyyttä on usein pidetty käytännössä itsestään selvänä. Kotitalouden yksityisyys ei kuitenkaan ole näin itsestään selvää. Arkeologisten todisteiden valossa näyttää sen sijaan siltä, etteivät kotitaloudet olleet yksityistä aluetta, ainakaan kokonaisuudessaan. Kodeissa hoidettiin liikeasioita, käytiin kauppaa, suojelijat tapasivat suojeluksessaan olevia. Usein myös uskonnonharjoitukseen tarkoitettut tilat sijaitsivat kotien julkisissa osissa. Kodit eivät siis olleet yksityisiä alueita, myöskään seurakuntien kokoontumistiloina.

Juutalaisuus oli luonnollisesti yksi varhaisen kristinuskon merkittävimpiä taustamalleja myös kokoontumisten suhteen. Juutalaisten synagogalaitos oli myös yksi ilmentymä antiikin yhdistyskulttuurista. On säilynyt monia dokumentteja, joissa naisille on osoitettu nimityksiä, jotka liittyivät synagogien johtotehtäviin. Näissä dokumenteissa naisia nimitetään esimerkiksi synagogan päiksi, äideiksi ja vanhemmiksi. Nämä naisten nimitykset voidaan käsittää kunnianimityksiksi.

Dokumentteja tutkineen Bernadette Brootenin mukaan kunnianimityshypoteesi ei kuitenkaan ole luultavasti oikea, vaan todennäköisemmin naiset todella työskentelivät synagogissa erilaisissa johtavissa tehtävissä. Voidaankin kysyä, miten tällainen malli vaikutti juutalaiskristittyihin naisiin, jotka tarjosivat kotinsa seurakuntien kokoontumistilaksi.

Kodeissa kokoontuvat seurakunnat saivat siis vaikutteita useilta yhteiskuntansa ilmiöiltä. Seurakunnat elivätkin aidossa vuorovaikutuksessa niitä ympäröivän yhteiskunnan kanssa. Tämä näkyi muun muassa seurakuntien kokoontumisissa, joiden sisältö oli samankaltainen myös muunlaisten yhdistysten kokoontumisten kanssa. Seurakuntien alkuaikoina kokoontumiset aluksi ilmeisesti aterioitiin ja tämän jälkeen oli opetusta, rukoilua ja pyhien kirjoitusten tai apostolien kirjeiden lukemista. Ateriointia johtivat ne, joiden kodeissa seurakunnat kokoontuivat.

Kristittyjen yhteydet toisiinsa alkoivat kehittyä yksittäisistä kodeissa kokoontuvista seurakunnista yhä laajemmiksi verkostoiksi. Vielä ensimmäisellä vuosisadalla kodeissa kokoontuvat seurakunnat olivat itsenäisiä, ja kaupungin eri seurakunnat olivat todennäköisesti vain osittain tekemisissä toistensa kanssa. Tässä vaiheessa kristinuskossa ei vielä ollut johtajia, jotka olisivat johtaneet useampia erillisiä seurakuntia. Kristinuskon opettajat kiersivät useissa seurakunnissa, mutta heillä ei ollut yksittäisissä seurakunnissa minkäänlaisia johtavia tehtäviä. Varsinkin apostolien sukupolven kuoleman jälkeen oli todennäköisesti luonnollista nojautua seurakuntien johtajina niihin henkilöihin, joiden kodeissa seurakunnat kokoontuivat.

Keskusjohtoisuus alkoi kuitenkin kehittyä, ja seurakuntien kaitsijoista alkoi tulla yhä selvemmin kristittyjen johtohahmoja. Seurakuntien kaitsijoiden esikuvat tulivat esimerkiksi kreikkalais-roomalaisen kotitalouden perheenpäästä ja kreikkalais-roomalaisten yhdistysten suojelijoista. Kreikkalais-roomalaisista esikuvistaan seurakuntien kaitsijat erosivat kuitenkin siinä, että heidän alaisuudessaan alkoi olla yhä useampia pienempiä kristittyjen yhteisöjä. Samanaikaisesti myös seurakuntien kodeissa kokoontuminen alkoi väistyä erityisten seurakuntien kokoontumistilojen tieltä. Varmoja todisteita erillisistä seurakuntien kokoontumistiloista on 200-luvun alkupuolelta, mutta luultavasti erilaisissa kirkkorakennusten esimuodoissa alettiin kokoontua ainakin paikoin jo ennen tätä aikaa. Myös seurakuntien varallisuus alkoi liikkua keskitetysti, yleensä seurakunnan kaitsijan kautta. Nämä muutokset vaikuttivat luonnollisesti kaikkiin

varakkaimpiin seurakuntalaisiin, mutta ehkä erityisesti niihin naisiin, joiden kodeissa oli kokoontunut seurakuntia. Näiden naisten vaikutusmahdollisuudet poistuivat, eikä monin paikoin kristinuskossa jäänyt naisille enää juuri muita vaikutusmahdollisuuksia.

Tässä tutkielmassa on siis sosiaalisen kontekstin rekonstruktion kautta selvitetty, millaisessa ympäristössä toimivat ne naiset, joiden kodeissa kokoontui seurakuntia. On tärkeää huomata, etteivät mitkään kodeissa kokoontuvien seurakuntien tärkeimmistä taustamalleista sulje pois naisten vaikutusmahdollisuuksia omissa kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa. Tietenkään perusteeksi näiden naisten johtajuusrooleille seurakunnissaan ei riitä se, ettei tämä olisi ollut mahdotonta. Ennen kaikkea onkin tärkeää, että seurakuntien taustamallien perusteella näyttäisi, että tämä on ollut todennäköistä. Juutalaisia naisia oli synagogien johtajina ja vanhimpina, naisia toimi yhdistysten suojelijoina, kotitaloudessa nainen saattoi olla perheenpää ja naimisissa ollessaankin johti kodin hoitoa. Käytännössä naiset, joiden kodeissa kokoontui seurakuntia, ilmeisesti hoitivat seurakunnan hallinnollisia tehtäviä, kutsuivat esimerkiksi opettajia, johtivat ateriointia seurakuntien kokoontumisissa ja yleisesti ottaen olivat näiden seurakuntien arvovaltaisimpia jäseniä.

Nämä roolit kuitenkin katosivat suurimmaksi osaksi kristinuskon naisilta. Tähän johtavia tekijöitä olivat seurakuntien verkostoituminen, virallistuminen, organisoituminen, virkojen kehitys sekä luonnollisesti kodeissa kokoontumisen loppuminen. Järjestäytyminen ja virallistuminen on ilmeisesti useinkin vaikuttanut negatiivisesti naisten asemaan yhteisöissä. Monissa kristinuskon suuntauksissa naisia ei myöskään pidetty ilmeisesti enää sopivina virkojen haltijoiksi. Toisaalta montanolaisten naisten virat seurakuntiensa presbyteereinä ja kaitsijoina herättävät kysymyksen siitä, miksi virkojen kehittyminen ei rajannut naisten vaikutusmahdollisuuksia kaikkialla kristinuskossa.

Tämän tutkielman tarkoitus on ollut tuoda uusia näkökulmia ja tapoja ajatella naisten rooleja kodeissaan kokoontuvissa seurakunnissa varhaisessa kristillisyydessä. Tarkoituksena on ollut myös osoittaa, että patriarkalisesta yhteiskunnastaan huolimatta naisilla saattoi olla tärkeitäkin rooleja yhteiskunnassa ja kristittyjen yhteisöissä. On kuitenkin muistettava, ettei naisilla ollut näitä asemia naisina. Heidän yhteiskunnassaan ei ollut pyrkimystä tasa-arvoon. Pikemminkin naisilla oli näitä asemia siitä huolimatta, että he olivat naisia. He

ikään kuin saivat naiseutensa anteeksi. Yleensä tämä johtui heidän tarpeeksi suuresta varakkuudestaan.

Naisten mahdolliset johtajuusroolit eivät siis johtuneet antiikin ajan naisten emansipaatiosta tai sukupuolten välisistä tasa-arvopyrkimyksistä, vaan kulttuurista, jossa naisen varakkuus voitti hänen sukupuolensa asettamat esteet. Jos kreikkalais-roomalaista yhteiskuntaa kuvataan kulttuurina, jossa naisilla ja miehillä oli samat mahdollisuudet, sorretaan yhä uudelleen kreikkalais-roomalaisia naisia. He todella elivät yhteiskunnassa, jossa naisia pidettiin miehiä arvottomampina. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteikö näillä naisilla olisi voinut olla vaikutusvaltaisia asemia. Vaikutusvaltaiset asemat eivät vain olleet naisten saavutettavissa läheskään yhtä laajassa mittakaavassa kuin ne olivat miesten saavutettavissa.

Kreikkalais-roomalainen yhteiskunta ei siis ollut tasa-arvoinen, mutta naisilla oli silti enemmän vaikutusmahdollisuuksia kuin usein on ajateltu. Tämä koskee myös niitä naisia, joiden kodeissa seurakunnat kokoontuivat. Mitä todennäköisimmin varhaiset kristityt eivät yhteiskuntansa lapsina olleet sukupuolten välisen tasa-arvon kannattajia. Oli kuitenkin tilanteita, joissa he eivät välittäneet sukupuolesta. Yksi näistä tilanteista syntyi, kun varakas henkilö tarjosi kotiaan seurakunnan kokoontumispaikaksi.

## Lähde- ja kirjallisuusluettelo

### Lähteet ja apuneuvot

*The Ante-Nicene Fathers 1. Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325.* Toim. Alexander Roberts & James Donaldson. Grand Rapids, Michigan: Eerdman, 1967.

*The Ante-Nicene Fathers 2. Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325.* Toim. Alexander Roberts, James Donaldson & A. Cleveland Cox. Grand Rapids, Michigan: Eerdman, 1967.

*The Ante-Nicene Fathers 3. Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325.* Toim. Alexander Roberts, James Donaldson & A. Cleveland Cox. Grand Rapids, Michigan: Eerdman, 1963.

*The Ante-Nicene Fathers 4. Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325.* Toim. Alexander Roberts, James Donaldson & A. Cleveland Cox. Grand Rapids, Michigan: Eerdman, 1965.

*The Apostolic Fathers: I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache, Barnabas, The Shepherd of Hermas, The Martyrdom of Polycarp, The Epistle of Dionetius.* Toim. Kirsopp Lake. Saatavilla osoitteessa <http://www.ccel.org/ccel/lake/fathers2.html> (23.10.2007).

*Apostoliset isät. 2. uudistettu painos.* Suom. Heikki Koskeniemi. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 163. Jyväskylä: Gummerus, 1989.

Hippolytos. *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome.* Toim. Gregory Dix ja Henry Chadwick. Lontoo: SPCK, 1968.

Kiilunen, Jarmo & Hakola, Raimo. *Alfasta alkuun. Johdatus Uuden testamentin kreikkaan.* Helsinki: Finn Lectura, 2005.

Liljeqvist, Matti. *UT:n kreikka-suomi sanasto.* Vantaa: Raamatun tietokirja, 2001.

Nestle-Aland. *Novum Testamentum Graece. 27. uudistettu painos.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

Pekkanen, Tuomo. *Ars grammatica. Latinan kielioppi.* Helsinki: Yliopistopaino, 2002.

Plinius Caecilius Secundus. *Letters: In Two Volumes II.* Engl. käänös William Melmoth, uud. W.M.L. Hutchinson. Lontoo: William Heinemann, 1963.

*Pyhä Raamattu.* Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Helsinki: Pipliaseura, 1992.

Salmi, J.W. & Linkomies, Edwin. *Latinalais-suomalainen sanakirja.* 16.painos. Helsinki: Otava, 2000.

## **Kirjallisuus**

Archer, Léonie J.

- 1990 *Her Price is Beyond Rubies: The Jewish Woman in Graeco-Roman Palestine*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 60. Sheffield: JSOT Press.

Balch, David

- 2004 "Rich Pompeian Houses, Shops for Rent, and the Huge Apartment Building in Herculaneum as Typical Spaces for Pauline House Churches." -- *Journal for the Study of the New Testament* 27, 27-46.

Baldovin, John F.

- 2003 "Hippolytus and the Apostolic Tradition: Recent Research and Commentary." -- *Theological Studies* 64, 520-542.

Bremen, Riet van

- 1983 "Women and Wealth" -- *Images of Women in Antiquity*, toim. Averil Cameron ja Amélie Kuhrt. Lontoo: Croom Helm, 223-242.
- 1996 *The Limits of Participation: Women and Civic Life in the Greek East in the Hellenistic and Roman Periods*. Dutch Monographs on Ancient History and Archaeology 15, toim. F.J.A.M. Meijer ja H.W. Pleket. Amsterdam: J.C.Gieben.

Brewer, David Instone

- 1999 "Jewish Women Divorcing Their Husbands in Early Judaism: The Background to Papyrus Şe`elim 13." *The Harvard Theological Review* 92, 349-357.

Brooten, Bernadette J.

- 1982 *Women Leaders in the Ancient Synagogue. Inscriptional Evidence and Background Issues*. Brown Judaic Studies 36. Atlanta, Georgia: Scholars.
- 1985 "Early Christian Women and Their Cultural Context: Issues of Method in Historical Reconstruction." -- *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, toim. Adela Yarbro Collins. Chico, California: Scholars, 65-91.

Browning, W. R. F.

- 1997 "Puteoli." *A Dictionary of the Bible*. Oxford: Oxford University Press. Saatavilla internetissä osoitteessa: <http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t94.e1563> (28.10.2007)

Brändle, Rudolf & Stegemann, Ekkehard W.

- 1998 "The Formation of the First "Christian Congregations" in Rome in the Context of the Jewish Congregations." -- *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, toim. Karl P. Donfried ja Peter Richardson. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 117-127.



- Bobertz, Charles A.  
 1993 "The Role of Patron in the Cena Dominica of Hippolytus' Apostolic Tradition." -- *Journal of Theological Studies* 44, 170-184.
- Capper, Brian J.  
 1999 "Public Body, Private Women: The Ideology of Gender and Space and the Exclusion of Women from Public Leadership in the Late First Century Church." Saatavilla internetissä osoitteessa: [www.canterbury.ac.uk/arts-humanities/theology-and-religious-studies/docs/bjc2/publicbody.doc](http://www.canterbury.ac.uk/arts-humanities/theology-and-religious-studies/docs/bjc2/publicbody.doc) (28.10.2007)
- Caragounis, Chrys C.  
 1998 "From Obscurity to Prominence: The Development of the Roman Church between Romans and 1 Clement." -- *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, toim. Karl P. Donfried ja Peter Richardson. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 245-279.
- Cardman, Francine  
 1999 "Women, Ministry, and Church Order in Early Christianity." -- *Women & Christian Origins*, toim. Ross Shepard Kraemer & Mary Rose D'Angelo. Oxford: Oxford University Press, 300-329.
- Castelli, Elizabeth A.  
 1995 "Romans." -- *Searching the Scriptures II: A Feminist Commentary*. Lontoo: SCM, 272-300.
- Collins, Adela Yarbro  
 1985 "Introduction." -- *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, toim. Adela Yarbro Collins. Chico, California: Scholars, 1-9.
- Cotter, Wendy  
 1994 "Women's Authority Roles in Paul's Churches: Countercultural or Conventional?" -- *Novum Testamentum* 36, 350-372.  
 1996 "The Collegia and Roman Law. State Restrictions on Voluntary Associations, 64 BCE - 200 CE." -- *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, toim. John S. Kloppenborg ja Stephen G. Wilson. Lontoo: Routledge, 74-89.  
 2006 Arvio Philip A. Harlandin kirjasta *Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*. -- *The Catholic Biblical Quarterly* 68, 542-543.
- Crook, J.A.  
 1986 "Women in Roman Succession." -- *The Family in Ancient Rome. New Perspectives*, toim. Beryl Rawson. Lontoo: Croom Helm, 58-82.
- D'Angelo, Mary R.  
 2005 Arvio Bruce W. Winterin kirjasta *Roman Wives, Roman Widows* (2003) -- *The Journal of Religion* 85, 480-481.

- Eisenstadt, S.N. & Roniger, L.  
1984 *Patrons, Clients and Friends. Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Evans Grubbs, Judith  
2002 *Women and the Law in the Roman Empire: A Sourcebook on Marriage, Divorce and Widowhood*. Lontoo: Routledge.
- Fantham, Elaine; Foley, Helene Peet; Kampen, Natalie Boymel; Pomeroy Sarah B.; Shapiro, Alan H.  
1994 *Women in the Classical World. Image and Text*. Oxford: Oxford University Press.
- Filson, Floyd V.  
1939 "The Significance of the Early House Churches."-- *Journal of Biblical Literature* 58, 105-112.
- Gardner, Jane F.  
1987 *Women in Roman Law & Society*. Lontoo: Croom Helm.  
1995 "Gender-Role Assumptions in Roman Law."--*Echos du Monde Classique* 29, 377-400.  
1999 "Women in Business Life. Some Evidence from Puteoli."--*Female Networks and the Public Sphere in Roman Society*, toim. Päivi Setälä ja Liisa Savunen. Acta Instituti Romani Finlandiae 22. Rooma: Institutum Romanum Finlandiae, 11-27.
- Gifford, Carolyn De Swarte  
1985 "American Women and the Bible: The Nature of Woman as a Hermeneutical Issue." -- *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, toim. Adela Yarbro Collins. Chico, California: Scholars, 11-33.
- Harland, Philip A.  
2003 *Associations, Synagogues, and Congregations. Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*. Minneapolis, Michigan: Fortress.
- Helander, Eila  
1988 *Naiset eivät vaienneet. Naisevankelistainstituutio Suomen helluntailiikkeessä*. 2. painos. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 142. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- Holladay, Carl R. & Oster, Richard E. Jr.  
2001 "Corinth." *The Oxford Guide to People and Places of the Bible*, toim. Bruce M. Metzger ja Michael D. Coogan. Oxford: Oxford University Press. Saatavilla internetissä osoitteessa:  
<http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t97.e72> (28.10.2007)
- Horsley, G. H. R.  
1982 *New Documents Illustrating Early Christianity 2. A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1977*.

- Horsley, G.H.R., Connolly, A.L. et al.  
 1987 *New Documents Illustrating Early Christianity 4. A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1979.*
- Ilan, Tal  
 1995 *Jewish Women in Greco-Roman Palestine: An Inquiry into Image and Status.* Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Kee, Howard Clark  
 2002 "Sociological Insights into the Development of Christian Leadership Roles and Community Formation." -- *Handbook of Early Christianity: Social Sciences Approaches*, toim. Anthony J. Blasi, Jean Duhaime ja Paul-André Turcotte. Walnut Creek, California: Altamira, 337-360.
- Kloppenborg, John S.  
 1996 "Collegia and Thiasoi: Issues in Function, Taxonomy and Membership." -- *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, toim. John S. Kloppenborg ja Stephen G. Wilson. Lontoo: Routledge.
- Kraemer, Ross Shepard  
 1992 *Her Share of the Blessings. Women's Religions Among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World.* Oxford: Oxford University Press.  
 1999a "Jewish Women and Christian Origins: Some Caveats." -- *Women & Christian Origins*, toim. Ross Shepard Kraemer & Mary Rose D'Angelo. Oxford: Oxford University Press, 35-49.  
 1999b "Jewish Women and Women's Judaism(s) at the Beginning of Christianity." -- *Women & Christian Origins*, toim. Ross Shepard Kraemer & Mary Rose D'Angelo. Oxford: Oxford University Press, 50-79.
- Kuula, Kari, Nissinen, Martti & Riekkinen, Wille  
 2003 *Johdatus Raamattuun.* Helsinki: Kirjapaja.
- Kyrtatas, Dimitris J.  
 2002 "Modes and Relations of Production." -- *Handbook of Early Christianity: Social Sciences Approaches*, toim. Anthony J. Blasi, Jean Duhaime ja Paul André Turcotte. Walnut Creek, California: Altamira Press, 529-554.
- Käsemann, Ernst  
 1980 *Commentary on Romans*, toim. ja käänn. G.W. Bromiley. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Lacey, W.K.  
 1986 "Patria Potestas." -- *The Family in Ancient Rome*, toim. Beryl Rawson. Sydney: Croom Helm, 121-144.
- Lampe, Peter  
 2003 *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries.* Lontoo: Continuum.

- Lane, William L.  
 1998 "Social Perspectives on Roman Christianity during the Formative Years from Nero to Nerva: Romans, Hebrews, 1 Clement." -- *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, toim. Karl P. Donfried ja Peter Richardson. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- LiDonnici, Lynn R.  
 1999 "Women's Religions and Religious Lives in the Greco-Roman City." -- *Women & Christian Origins*, toim. Ross Shepard Kraemer & Mary Rose D'Angelo. Oxford: Oxford University Press, 80-102.
- Marjanen, Antti  
 2002 "Kaikki naiset eivät vaienneet." -- *Eevan tie alttarille. Nainen kirkon historiassa*, toim. Minna Ahola, Marjo-Riitta Antikainen ja Päivi Salmesvuori. Helsinki: Edita, 35-52.  
 2005a "Phoebe, a Letter Courier." -- *Lux Humana, Lux Aeterna. Essays on Biblical and Related Themes in Honour of Lars Aejmelaes*, toim. Antti Mustakallio, Heikki Leppä ja Heikki Räisänen. Publications of the Finnish Exegetical Society 89. Helsinki: Finnish Exegetical Society, 495-508.  
 2005b "Montanism: Egalitarian Ecstatic "New Prophecy"." -- *A Companion to Second-Century Christian "Heretics"*, toim. Antti Marjanen ja Petri Luomanen. Leiden: Brill, 185-212.
- Martin, Dale B.  
 1995 *The Corinthian Body*. Lontoo: Yale University Press.
- McCready, Wayne O.  
 1996 "Ekklesia and Voluntary Associations." -- *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, toim. John S. Kloppenborg ja Stephen G. Wilson. Lontoo: Routledge, 59-73.
- Meeks, Wayne A.  
 1983 *The First Urban Christians*. Lontoo: Yale University Press.
- Moxnes, Halvor  
 1999 "Patron-Client Relations and the New Community in Luke-Acts." -- *The Social World of Luke-Acts*, toim. Jerome H. Neyrey. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 241-268.
- Osiek, Carolyn  
 2002 "Archaeological and Architectural Issues and the Question of Demographic and Urban Forms." -- *Handbook of Early Christianity: Social Sciences Approaches*, toim. Anthony J. Blasi, Jean Duhaime ja Paul-André Turcotte. Walnut Creek, California: Altamira, 83-103.  
 2006 "What Kinds of Meals Did Julia Felix Have?" Esitelmä vuonna 2006 järjestetyssä seminaarissa *Meals in the Greco-Roman World*. Saatavilla internetissä osoitteesta:  
<http://www.philipharland.com/meals/2006%20Osiepaper.pdf>  
 (28.10.2007)

- Osiek, Carolyn & Balch, David L.  
 1997 *Families in the New Testament World: Households and House Churches*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox.
- Osiek, Carolyn & MacDonald, Margaret Y. ja Tulloch, Janet H.  
 2006 *A Woman's Place. House Churches in Earliest Christianity*. Minneapolis, Michigan: Fortress.
- Plaskow, Judith  
 1994 "Anti-Judaism in Feminist Christian Interpretation." -- *Searching the Scriptures. Volume One: A Feminist Introduction*, toim. Elisabeth Schüssler Fiorenza. Lontoo: SCM, 117-129.
- Pleket, H.W.  
 1969 *Epigraphica II. Texts on the Social History of the Greek World*. Leiden: Brill.
- Pomeroy, Sarah B.  
 1995 *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves. Women in Classical Antiquity*. New York: Schocken.
- Rawson, Beryl  
 1986 "The Roman Family." -- *The Family in Ancient Rome*, toim. Beryl Rawson. Sydney: Croom Helm, 1-57.
- Riekkinen, Vilho & Veijola, Timo  
 1983 *Johdatus eksegetiikkaan. Metodioppi*. Suomen eksegeettisen seuran julkaisu 37. Helsinki: Suomen eksegeettinen seura.
- Saller, Richard  
 1994 *Patriarchy, Property and Death in the Roman Family*. Cambridge: Cambridge University Press.  
 1999 "Pater Familias, Mater Familias and the Gendered Semantics of the Roman Household." -- *Classical Philology* 94, 182-197.  
 2001 "The Family and Society." -- *Epigraphic Evidence. Ancient History from Inscriptions*, toim. John Bodel. Lontoo: Routledge, 95-117.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth  
 1985 "Remembering the Past in Creating the Future: Historical-Critical Scholarship and Feminist Biblical Interpretation." -- *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, toim. Adela Yarbro Collins. Chico, California: Scholars, 43-63.  
 1986 *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. 2. painos. Lontoo: SCM.
- Setälä, Päivi  
 1977 *Private Domini in Roman Brick Stamps of the Empire. A Historical and Prosopographical Study of Landowners in the District of Rome*. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.

- 1999 "The Economic Opportunities for Women in the Roman Empire."--  
*Female Networks and the Public Sphere in Roman Society*, toim. Päivi Setälä ja Liisa Savunen. Acta Instituti Romani Finlandiae 22. Rooma: Institutum Romanum Finlandiae, vii-xiv.
- Spawforth, Antony J. S.  
1998 "Euergetism." *The Oxford Companion to Classical Civilization*, toim. Simon Hornblower and Antony Spawforth. Oxford: Oxford University Press. Saatavilla internetissä osoitteesta  
<http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t133.e257> (28.10.2007)
- Stambaugh, John & Balch, David  
1994 *The Social World of the First Christians*. 4. painos. Lontoo: SPCK.
- Stark, Rodney  
1997 *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*. San Francisco, California: Harper Collins.
- Stegemann, Ekkehard W. & Stegemann, Wolfgang  
1999 *The Jesus Movement. A Social History of its First Century*. Minneapolis, Michigan: Fortress.
- Stewart-Sykes, Alistair  
1999 "The Original Condemnation of Asian Montanism." -- *Journal of Ecclesiastical History* 50, 1-22.
- Torjesen, Karen Jo  
1994 "Reconstruction of Women's Early Christian History." -- *Searching the Scriptures. Volume One: A Feminist Introduction*, toim. Elisabeth Schüssler Fiorenza. Lontoo: SCM, 290-310.  
1995 *When Women Were Priests. Women's Leadership in the Early Church and the Scandal of their Subordination*. San Francisco, California: Harper Collins.
- Torjesen, Karen Jo & Burrus, Virginia  
1995 "Household Management and Women's Authority." -- *When Women Were Priests. Women's Leadership in the Early Church and the Scandal of their Subordination*, kirj. Karen Jo Torjesen. San Francisco, California: Harper Collins, 53-87.
- Treggiari, Susan  
1991 "Divorce Roman Style: How Easy and How Frequent Was It?" -- *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*, toim. Beryl Rawson. Canberra: Humanities Research Centre, 31-46.
- Trevett, Christine  
1998 "Gender, Authority and Church History: A Case Study of Montanism." -- *Feminist Theology: The Journal of the Britain & Ireland School of Feminist Theology* 17, 9-24.

- Tulloch, Janet H.  
 2006 "Women Leaders in Family Funerary Banquets." -- *A Woman's Place. House Churches in Earliest Christianity*, kirj. Carolyn Osiek, Margaret MacDonald ja Janet H. Tulloch. Minneapolis, Michigan: Fortress, 164-193.
- Wallace-Hadrill, Andrew  
 1994 *Houses and Society in Pompeii and Herculaneum*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.  
 2003 "Domus and Insulae in Rome: Families and Housefuls." -- *Early Christian Families in Context. An Interdisciplinary Dialogue*, toim. David L. Balch ja Carolyn Osiek. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 3-18.
- Walters, James C.  
 1998 "Romans, Jews and Christians: The Impact of the Romans on Jewish/Christian Relations in First-Century Rome." -- *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, toim. Karl P. Donfried ja Peter Richardson. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 175-195.
- White, L. Michael  
 1996a *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, Pennsylvania: Trinity.  
 1996b *The Social Origins of Christian Architecture vol. II: Texts and Monuments for the Christian Domus Ecclesiae in its Environment*. Harvard Theological Studies 42. Valley Forge, Pennsylvania: Trinity.
- Wilhelms, Eino  
 1992 "Kodeissa kokoontuvat seurakunnat Paavalin kirjeissä." -- *Aimo annos eksegetiikkaa. Piispa Aimo T. Nikolaisen juhlakirja*, toim. Lars Aejmelaesus. Helsinki: Kirjapaja, 174-204.
- Wood, Susan E.  
 1999 *Imperial Women. A Study in Public Images, 40 B.C. - A.D. 68*. Leiden: Brill.
- Winter, Bruce W.  
 2003 *Roman Wives, Roman Widows. The Appearance of New Women and the Pauline Communities*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.
- Youtie, H. C.  
 1974 "P.Mil.Vogl. III 194b." -- *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 14, 261-262.