

TAMPEREEN YLIOPISTO

Kasvatusteema apostoli Paavalin kirjeissä

Hermeneuttinen analyysi

Esa Kähkönen
Pro gradu -tutkielma
Tampereen yliopisto
Kasvatustieteiden yksikkö
Syyskuu 2013
Ohjaaja: Veli-Matti Värri

TIIVISTELMÄ

Tutkimuksessa tarkastellaan Uuteen testamenttiin sisältyvien Paavalin kirjeiden kasvatusajattelua. Tarkastelun kohteena ovat vanhemman ja lapsen kasvatuksellista suhdetta käsittelevät Paavalin kirjeiden kohdat. Tutkimuksen tavoitteena on selvittää, millä tavalla kasvatusteema esiintyy Paavalin kirjeissä, miten kasvatussuhteeseen liittyviä ohjeita perustellaan, millainen historiallinen tilanne ohjeiden taustalla on, millaisia ideologioita piirteitä kasvatusteemaan liittyy ja mitä Paavalin kirjeistä hahmotettava kasvatusajattelu merkitsee nykyajan ihmiselle.

Tutkimuksen metodi on hermeneuttinen analyysi ja sen teoreettisen taustan muodostaa tiedonsosiologinen teoria. Tutkimuksen heuristisen ja kokoavan viitekehyksen muodostaa Kari Syreenin kehittämä kolmen maailman malli, jossa inhimillistä todellisuutta tarkastellaan tekstimaailman, symbolisen maailman ja konkreettisen maailman tasoilla. Tekstimaailman tasolla tarkastellaan tekstin sisäisiä ilmiöitä, symbolisen maailman tasolla tekstin heijastamaa ideologiaa ja konkreettisen maailman tasolla pohditaan, millaisessa historiallisessa tilanteessa teksti on syntynyt.

Tutkimusta jäsentää tiedonsosiologiseen teoriaan pohjautuva näkemys, jonka mukaan Paavalin kirjeet heijastavat varhaiskristillisen yhteisön instituutioitumisen vaiheita. Instituutioituminen tarkoittaa prosessia, jonka seurauksena yhteisön jäsen kokee todellisuuden objektiiviseksi, annetuksi todellisuudeksi. Näkemyksen mukaan Paavalin kirjeet heijastavat yhteisön rakentamiseen, vakauttamiseen ja suojelemiseen liittyviä instituutioitumisen vaiheita.

Varhaiskristillisen yhteisön rakentamisvaihetta edustavissa Paavalin aidoissa kirjeissä vanhemman ja lapsen välinen kasvatuksellinen suhde esiintyy lähinnä vertauskuvallisessa ja metaforisessa mielessä. Paavali antaa ymmärtää olevansa seurakunnan hengellinen isä, joka opettaa ja tukee seurakunnan jäseniä, hengellisiä lapsiaan. Vastaavasti hän odottaa hengellisiltä lapsiltaan kuuliaisuutta. Paavali soveltaa seurakunnan johtamisessa antiikin kreikkalais-roomalaisen maailman perheenisän (paterfamilias) ideaa.

Yhteisön vakauttamisvaihetta edustavat Kolossalaiskirje ja Efesolaiskirje. Niissä kasvatusteema esiintyy huoneentauluissa, joissa käsitellään perheenjäsenten keskinäisiä velvollisuuksia. Perheenjäsenten ihanneroolit ovat sopusoinnussa oman aikansa patriarkaalisen yhteiskunnan näkemysten kanssa. Huoneentaulujen kasvatusohjeille on kuitenkin ominaista se, että vanhemman ja lapsen kasvatussuhteeseen kuuluvia ohjeita perustellaan kristillisen ideologian avulla.

Yhteisön suojelemisvaihetta heijastavissa pastoraalikirjeissä seurakuntaa verrataan Jumalan perheeseen tai kotitalouteen. Seurakunnan viranhaltijoiden edellytetään kunnostautuneen lastensa kasvatuksessa. Entistä merkittävämmäksi on tullut kristillisen tradition välittäminen perheinstituution ja seurakunnan välityksellä. Hyvää kasvatusta pidetään tärkeänä myös yhteisön julkisuuskuvan takia.

Paavalin kirjeiden kasvatusajattelu edustaa länsimaiseen sivistysajatteluun merkittävästi vaikuttanutta *Imago Dei* -perinnettä, jossa ihmisen katsotaan elävän Jumalan luomassa maailmassa. Kasvatustajaa ja kasvatettavia koskevat ohjeet ja ihanteet kytkeytyvät kristillisen ideologian keskeisiin ele-

mentteihin. Kasvattajaa ja kasvatettavaa kehoitetaan elämään ”Herrassa” ja ”rakkaudessa”. Kristillinen ideologia on kasvattajan ja kasvatettavan ”yhteinen maailma”, jonka puitteissa kasvatus tapahtuu ja suuntautuu.

Avainsanat

Raamattu, Uusi testamentti, Paavali, kasvatus, perhe, lapset, antiikki, juutalaisuus, kristinusko, Rooma

Sisällys

1. Tutkimustehtävä	1
2. Teoreettinen tausta ja tutkimusmetodi	4
2.1. Hermeneuttinen lähestymistapa	4
2.1.1. Ymmärtämisen ihme	4
2.1.2. Esiymmärrys – tulkinnan ehto ja este	9
2.1.3. Kolmen maailman malli	10
2.2. Tiedonsosiologinen teoria	13
2.3. Kasvatus, sosialisatio ja transsendentti	17
2.4. Tutkimusmetodi.....	20
3. Uuden testamentin kasvatustieteen tausta.....	23
3.1. Perhe Uuden testamentin maailmassa.....	23
3.2. Vanhemman ja lapsen suhde antiikin Kreikassa ja Roomassa.....	25
3.3. Vanhemman ja lapsen suhde antiikin ajan juutalaisessa perheessä	29
3.4. Yhteenveto.....	32
4. Vanhempien ja lasten kasvatustieteen suhde Paavalin kirjeissä.....	34
4.1. Paavalin kirjeet ja yhteisön muodostumisen vaiheet	34
4.1.1. Apostoli Paavali	34
4.1.2. <i>Corpus Paulinum</i>	35
4.1.3. Varhaiskristillisen yhteisön instituutioituminen	37
4.2. Kasvatustieteen suhde varhaiskristillisen yhteisön rakentamistieteen vaiheissa	40
4.2.1. Vanhempien ja lasten kasvatustieteen suhde Paavalin kirjeissä	40
4.2.2. Paavali – seurakunnan <i>paterfamilias</i>	44
4.2.3. Paavali hengellisen äidin, isän ja lapsen rooleissa	49
4.2.4. Päätelmiä.....	56
4.3. Kasvatustieteen suhde varhaiskristillisen yhteisön vakauttamistieteen vaiheissa	59
4.3.1. Kolossalaiskirjeen ja Efesolaiskirjeen synty ja sisältö.....	59
4.3.2. Uuden testamentin huoneentaulut.....	60
4.3.3. Kasvatustieteen suhde Kolossalaiskirjeen huoneentaulussa	65
4.3.4. Kasvatustieteen suhde Efesolaiskirjeen huoneentaulussa	71
4.3.5. Päätelmiä.....	80

4.4. Kasvatussuhde varhaiskristillisen yhteisön suojelemisvaiheessa.....	81
4.4.1. Pastoraalikirjeiden taustaa.....	81
4.4.2. Kasvatus ja ”Jumalan perheen” viranhaltijat	82
4.4.3. Perheinstituutio kristillisen tradition välittäjänä	84
4.4.4. <i>Paterfamilias</i> -ideologia pastoraalikirjeissä.....	87
4.4.5. Suhde yhteisön ulkopuoliseen todellisuuteen	91
4.4.6. Päätelmiä	93
5. Johtopäätöksiä.....	95
5.1. Keskeiset tutkimustulokset.....	95
5.2. Pohdintaa ja hermeneuttisia päätelmiä.....	98
5.2.1. Kasvatus ja <i>Imago Dei</i> -perinne.....	98
5.2.2. Kasvatussuhde <i>en kyriō</i> ja <i>en agapē</i>	100
5.2.3. Transsendentti ja horisonttien sulautuminen.....	103
Lyhenteet.....	106
Lähteet.....	108

1. Tutkimustehtävä

Hermeneuttisen filosofian uranuurtaja Hans-Georg Gadamer kirjoittaa: ”Ymmärtäminen alkaa, kun jokin puhuttelee meitä. Tämä on hermeneuttisista ehdoista ensimmäinen.” (Gadamer 2004, 38.) Uuden testamentin perhe-etiikka ja raamatuntulkinta on puhutellut minua useita kertoja yliopistolisten opintojeni aikana. Teologian maisterin opinnoissani laadin pro gradu -tutkielman Efesolaiskirjeen huoneentaulusta, jossa määritellään aviopuolisoiden ihannerooleja. Filosofian aineopintojen yhteydessä kirjoitin proseminaarityön aiheesta *Miten ymmärrän Raamattua oikein? Hermeneuttisen filosofian haaste raamatuntutkimukselle*. Toisen kerran olin akateemisessa mielessä tekemisissä UT:n perhe-etiikan kanssa, kun laadin kasvatustieteen aineopintojen yhteydessä proseminaaritutkielman aiheesta *Huoneentaulut – ikkuna varhaiskristillisyyden kasvatustutkimukseen*. Proseminaarityön aihe jäi kypsämään mielessäni ja päätin tutkia UT:n kasvatustutkimusta syvällisemmin.

UT ei sisällä yhtenäistä esitystä varhaiskristillisyyden kasvatustutkimuksesta, vaan varhaiskristillinen kasvatustutkimus on käsitteellinen konstruktio, joka tutkijan on muodostettava varhaiskristillisen kirjallisuuden kasvatusta käsittelevien kohtien perusteella. Varhaiskristillisen kasvatustutkimuksen tutkijalle tärkein lähde on ilman muuta UT, mutta kasvatusta käsitellään sen lisäksi muissakin varhaiskristillisissä teksteissä (esim. 1. Kleem. 21:8; Pol. Fil. 4:2; Silvola 1994, 149). On mahdollista ja perusteltua tarkastella laajasti varhaiskristillisyyden kasvatustutkimusta. Esimerkiksi Kalevi Silvola (1994) tarkastelee artikkelissaan kasvatusteeman esiintymistä UT:ssa ja muussa varhaiskristillisessä kirjallisuudessa. Pro gradu -tutkimuksessa ei kuitenkaan ole tarkoituksenmukaista käsitellä varhaiskristillisyyden kasvatustutkimusta näin kattavasti.

Rajaan tutkimuskohteeksi UT:iin sisältyvän Paavalin kirjeiden kokoelman. Rajaaminen on perusteltu ensinnäkin siksi, että Paavalin kirjeet muodostavat UT:ssa yhtenäisen, Paavalin apostoliseen toimintaan ja arvovaltaan nojautuvan kirjaryhmän. Toiseksi tutkimuskohteen rajaaminen mahdollistaa syvällisemmän analyysin kuin laajaan kirjallisuuteen kohdistuva tutkimus. Kolmanneksi Paavali kirjeet ovat niiden kirjallisen luonteen vuoksi tärkeä ikkuna varhaiskristilliseen kasvatustutkimukseen. Paavalin kirjeet eivät näet ole vain teoreettisia esityksiä kristillisestä uskosta, vaan niissä käsitellään myös kristillistä elämää koskevia käytännöllisiä kysymyksiä. Tässä tutkielmassa hahmottelen Paavalin kirjeistä heijastuvaa varhaiskristillisen yhteisön kasvatustutkimusta. Käsitteellä *varhaiskristilli-*

nen yhteisö tarkoitan ensimmäisen vuosisadan puolivälin ja toisen vuosisadan alkupuolen ajan kristillisiä yhteisöjä, jotka ovat Paavalin kirjeiden alkuperäisiä vastaanottajia.

Kasvatustieteessä tutkimukseni sijoittuu kasvatustieteen, kasvatustieteen ja kasvatustieteen välimaastoon. Kasvatustieteen näkökulma ilmenee tutkimuksessani siten, että pyrin ymmärtämään varhaiskristillisen kasvatustieteen maailmankatsomuksellisia reunaehtoja. Kasvatustieteen näkökulmasta taas kristillistä kasvatustietettä voidaan pitää merkittävänä länsimaisen sivistyshistorian perinteenä. Tapio Puolimatkan (2011) mukaan länsimaisen kasvatustieteen taustalla vaikuttaa kaksi sivistyshistoriallista perinnettä. Toinen niistä on antiikin hellenistinen *cultura animi* -perinne, jossa sivistys ymmärretään hengenviljelyksi tai sielun jalostamiseksi. Toinen perinne on puolestaan kristillinen *Imago Dei* -oppi, jossa ajatellaan, että ihminen on luotu Jumalan kuvaksi ja sivistämisen tavoitteena on vaalia ihmisen alkuperäistä kutsumusta olla Jumalan kuva. (Puolimatka 2011, 252.) Kasvatustieteen näkökulma ilmenee tutkimuksessani siten, että pyrin selvittämään, millä tavalla varhaiskristillisen yhteisön sosiaalinen todellisuus rakentuu.

Raamatuntutkimuksessa perinteisten kirjallisuustieteellisten tutkimusmenetelmien rinnalle on viime aikoina noussut koko joukko poikkitieteellisiä lähestymistapoja. Esimerkiksi Margaret Y. MacDonald (1988) tarkastelee sosiaalishistoriallisesta näkökulmasta, kuinka Paavalin ja hänen oppilaidensa kirjoitukset heijastavat instituutioitumista eli erilaisten tapajärjestelmien muodostumista varhaiskristillisissä yhteisöissä. David L. Balch (1988) on puolestaan tarkastellut UT:n huoneentauluja, joissa annetaan ohjeita perheenjäsenten keskinäisistä velvollisuuksista. UT:n kasvatustietettä on tarkasteltu pääasiassa kodin ja perheen tutkimuksen yhteydessä. Merkittävä tutkimus on Peter Ballan (2003) teos, jossa hän selvittelee verraten laajasti lapsen ja vanhemman suhdetta UT:ssa ja sen ympäristössä. O. Larry Yarbrough (1993) puolestaan tarkastelee lasten ja vanhempien suhdetta antiikin juutalaisessa perheessä. Ylipäättään perhettä antiikin kreikkalaisessa ja roomalaisessa maailmassa on tutkittu varsin kattavasti. Edellä mainittujen tutkimusten lisäksi lasten ja vanhempien suhdetta tarkastellaan lukuisissa UT:n kommentaareissa eli selitysteoksissa.

Nähdäkseni Paavalin kirjeiden tutkimuksessa ei ole riittävästi kiinnitetty huomiota siihen, miten vanhempien ja lasten kasvatustieteellistä suhdetta käsittelevät kohdat heijastavat varhaiskristillisen yhteisön sosiaalisessa ja ideologisessa todellisuudessa tapahtuneita muutoksia. Perinteisesti raamatuntutkimuksessa on sen sijaan pohdittu, mikä on tekstien *Sitz im Leben*, ”paikka elämässä”. Tutkimuksesta on hallinnut pyrkimys selvittää, millaiseen historialliseen ja sosiaaliseen tilanteeseen tekstit liittyvät. On kuitenkin huomattava, että Paavalin kirjeet heijastavat historiallisen tilanteen lisäksi

varhaiskristillisen yhteisön maailmankuvaa ja ideologista todellisuutta. Kristillisen maailmankuvan ja sosiaalisen todellisuuden yhteys on kaksisuuntainen: yhtäältä maailmankuva vaikuttaa siihen, miten yhteisön jäsenet hahmottavat sosiaalista todellisuutta, ja toisaalta sosiaalinen todellisuus muokkaa maailmankuvaa.

Tutkimukseni on hermeneuttinen analyysi Paavalin kirjeiden kasvatustajatteluista. Hyödynnän tutkimuksessani Peter L. Bergerin ja Thomas Luckmannin (1966; suom. 1994) kehittämää *tiedonsosiologista teoriaa*. Tutkimukseni heuristisen ja metodisen viitekehyksen muodostaa Kari Syreenin (1990; 1995) kehittämä *kolmen maailman malli*, jossa inhimillistä todellisuutta tarkastellaan teksti-maailman, symbolisen maailman ja konkreettisen maailman tasoilla. Hermeneuttinen näkökulma esiintyy työssäni kahdella tavalla: Ensinnäkin haluan tiedostaa, millaisia mahdollisuuksia ja rajoituksia nykyajan ihmisellä on ymmärtää ja tulkita Raamatun tekstejä. Toiseksi pyrin hahmottelemaan, mitä annettavaa Paavalin kirjeiden kasvatustajattelulla on nykyajan ihmisille.

Tutkimuksessani etsin vastausta seuraaviin kysymyksiin:

- Miten vanhempien ja lasten välinen kasvatuksellinen suhde esiintyy apostoli Paavalin kirjeissä?
- Miten Paavalin kirjeissä annetut ohjeet perustellaan?
- Millainen historiallinen tilanne ohjeiden taustalla on?
- Millaisia ideologisia piirteitä kasvatusteemaan liittyy Paavalin kirjeissä?
- Millaisia kasvattajan ja kasvatettavan ihannerooleja huoneentaulujen kasvatustajatteluista hahmottuu?
- Mitä annettavaa varhaiskristillisyyden kasvatustajattelulla on nykyajan kasvatustajatteluun?

Tutkimukseni etenee seuraavasti: Toisessa luvussa esittelen tutkimuksen teoreettisen taustan, keskeiset käsitteet ja tutkimusmetodin. Kolmannessa luvussa tarkastelen UT:n kasvatustajattelun kreikkalais-roomalaista ja juutalaista taustaa. Neljännessä luvussa tarkastelen, miten kasvatusteema ilmenee Paavalin kirjekokoelmassa. Viidennessä luvussa esitän tutkimuksen keskeiset tulokset sekä pohdin, millaisia hermeneuttisia päätelmiä Paavalin kirjeistä hahmotettavan kasvatustajattelun pohjalta voidaan tehdä.

2. Teoreettinen tausta ja tutkimusmetodi

2.1. Hermeneuttinen lähestymistapa

2.1.1. Ymmärtämisen ihme

Paavalin kirjeet on kirjoitettu kulttuurissa, jonka konkreettiset ja ideologiset olosuhteet poikkeavat monin tavoin minun maailmastani. Nykyajan raamatunlukijalla on parhaimmillaankin hyvin hajanainen kuva tilanteesta, jossa kirjeet ovat syntyneet. Täytyy myös muistaa, että alun perin kirjeet ovat tiettyihin ajankohtaisiin tilanteisiin suunnattuja tekstejä. Tarkastelen nyt hermeneuttisen filosofian pohjalta, millaisia rajoituksia ja mahdollisuuksia minulla on toisen kirjoittaman tekstin ymmärtämisessä: Ymmärränpö todella toisen ihmisen kirjoittaman tekstin merkityksen vai luulenko vain ymmärtäväni? Entä mitä tekstissä on ymmärtämisen kohteena? Pitäisikö minun selvittää, mikä on kirjoittajan tarkoitus (intentio) vai mitä teksti kirjoittajastaan riippumatta merkitsee? Vai voinko ymmärtää tekstin miten vain itse haluan?

Hermeneuttisessa filosofiassa on esitetty erilaisia näkemyksiä siitä, missä määrin tekstin merkitys riippuu tekijän intentioista. Toiset ovat sitä mieltä, että tekijän intentiot eli tarkoitukset määräävät tekstin merkityksen, kun taas toiset ajattelevat, että tekstin merkitys on riippumaton tekijän intentioista. Erityisesti Eric D. Hirsch (1976) puolustaa näkemystä, jonka mukaan oikean tulkinnan saavuttaminen edellyttää tekijän intentioiden tunnistamista. Tulkinnan objektiivisuus edellyttää sitä, että tekstile on löydettävissä kiinteä, muuttumaton merkitys. Tekstin pysyvän merkityksen löytäminen on tärkeätä siksi, että sen avulla voidaan arvioida erilaisia tulkintoja. Hirsch vastustaa ajatusta, että teksti olisi autonominen, tekijästään riippumaton. Samoin hän torjuu näkemyksen, jonka mukaan tekstin merkitys muuttuisi eri aikakausina. Mikäli hyväksytään, että tekstuaalinen merkitys muuttuu historiallisesti, päädytään ajatukseen, että tekstuaalinen merkitys on pätevä vain hetkellisesti. Tätä hetkellistä pätevyyttä taas ei voida mitenkään testata, koska pysyvän merkityksen normit puuttuvat. Tekstin pysyvä merkitys on se merkitys, jonka tekijä on tekstilleen tarkoittanut. (Hirsch 1976, 29–30.)

Hermeneutiikassa on kritisoitu näkemystä, jonka mukaan tekijän intentiot määräävät tekstin merkityksen. Juha Varto (1991) korostaa, ettei lukija voi koskaan päästä täysin perille niistä merkityksistä, joita tekstin kirjoittaja liittää tiettyihin sanoihin ja tekstikokonaisuuksiin. Tämä johtuu siitä, että tekstin on kirjoittanut Toinen, jonka ymmärrys poikkeaa lukijan ymmärryksestä. (Varto 1991, 31.) Paul Ricoeur (2000, 120) puolestaan huomauttaa, että tekijän intentio ”on usein meille tuntematon, joskus tarpeeton, joskus käyttökelvoton ja joskus jopa vahingollinen teoksen verbaalisen merkityksen tulkinnan kannalta”. Kun luen toisen tekstiä, jotain kuitenkin kulkeutuu tekijältä minulle. Mitä se voisi olla, ellei se ole tekijän intentio? Ricoeur (2000, 43–44) vastaa: ”Tämä jokin ei ole kokemus koettuna, vaan sen merkitys. Tässä on se ihme. Kokemus koettuna, elettyinä, pysyy yksityisenä, mutta sen mieli, sen merkitys, tulee julkiseksi.” Ymmärtämisen kohteena ei siten ole tekijän kokemus tai intentio, vaan ”itse tekstin merkitys ymmärrettynä dynaamisella tavalla tekstin avaamana ajattelun suuntana” (Ricoeur 2000, 142).

Ricoeur (2000) pitää ymmärtämisen kohteena tekstin merkitystä, joka on riippumaton tekijän intentioista. Tämä näkemys perustuu olettamukseen, jonka mukaan teksti on semanttisesti autonominen. Semanttisen autonomian periaatetta voidaan havainnollistaa vertailemalla keskenään puhutun ja kirjoitetun diskurssin luonnetta. Ricoeurin (2000) mukaan puhutussa diskurssissa puhuja voi aidolla läsnäolollaan vaikuttaa siihen, miten hänen puheensa ymmärretään. Sen sijaan teksti eli kirjoitettu diskurssi ei ole samalla tavalla kuin puhuttu diskurssi riippuvainen tekijänsä tarkoituksista, vaan se elää omaa elämäänsä. Teksti pakenee tekijänsä rajallisesta horisontista ja sen merkitys on enemmän kuin se, mitä tekijä tarkoittaa. (Ricoeur 2000, 61.) Tämä ajatus on merkittävä ymmärtämisen kannalta. Miikka Ruokasen (1987) mukaan Ricoeurin näkemys merkitsee sitä, että lukijan paikka on ”tekstin edessä”. Näin ollen ymmärtäminen ei ole alkuperäisen merkityksen tavoittelemista, vaan ymmärtäminen on itsensä ymmärtämistä tekstin edessä. (Ruokanen 1987, 168.)

Teoksen semanttisen autonomian periaate viedään äärimmilleen postmodernissa hermeneutiikassa. Puolimatkan (1999) mukaan postmodernissa hermeneutiikassa pidetään epäuskottavana ajatusta, että tekstin kirjoittajalla olisi jokin yhtenäinen merkityskokonaisuus mielessään. Ihmistä pidetään sisäisesti ristiriitaisena ja epäyhtenäisenä olentona, jonka minuus on epäjatkuva. Siksi on virheellistä olettaa, että ihminen käyttäytyisi aina johdonmukaisesti. Ihminen ilmentää eri tilanteissa itsestään eri puolia. Nämä puolet eivät ole sovittavissa toisiinsa. Ihmisellä on erilaisia tapoja katsella maailmaa. Tämä epäyhtenäisyys heijastuu myös tekstissä. Teksti tuottaa erilaisia tulkintoja, koska se on koostumukseltaan epäyhtenäinen. Tästä syystä ei ole tarkoituksenmukaista etsiä tekstistä yhtenäistä

tulkintaa. Tekstin merkitys on jokaiselle lukijalle enemmän tai vähemmän erilainen. Tulkinnan tarkoituksena onkin uusien merkitysten tuottaminen. (Puolimatka 1999, 184–185.)

Postmoderni hermeneutiikka on ongelmallinen, koska se korostaa liikaa tekstin autonomiaa suhteessa tekijän intentioihin. Arto Haapala (1991) vastustaa sellaisia näkemyksiä, joissa kielletään täydellisesti teoksen ja sen syntykontekstin välinen yhteys. Jos teos voidaan sijoittaa mihin kontekstiin tahansa ja jos sille voidaan antaa uusia merkityksiä täysin tekijästä riippumatta, joudutaan kysymään, voidaanko kirjallisuudentutkimusta pitää enää tieteellisenä toimintana. Totuuden käsitteestä tulee tarpeeton, eikä mielekkäälle keskustelulle teoksen merkityksestä ole pohjaa. (Haapala 1991, 92.) S. H. Olsen (1991) on sitä mieltä, että postmoderni ajatus tekstin epäyhtenäisyydestä ja ristiriitaisuudesta merkitsee viime kädessä tekstien merkityksettömyyttä. Jos tekstit ovat merkityksettömiä, olisi loogista ja intellektuaalisesti rehellistä lopettaa kirjallisuuden lukeminen ja tutkiminen kokonaan. (Olsen 1991, 75–76.)

Suomalaisessa keskustelussa erityisesti Haapala (1991) on kritisoinut semanttisen autonomian periaatetta. Haapala näkee semanttisen autonomian teesissä ”jotakin uskottavaa”. Kirjallinen teos on usein siinä määrin kokonainen, että tulkinnan esittäminen ei edellytä perehtymistä kirjailijan elämään. Kun luemme omassa kulttuuriperinteessä elävän kirjailijan teoksia, emme tarvitse niiden tulkinnassa kirjailijaa koskevaa tietoa. On kuitenkin muistettava, että tiedämme kirjailijasta hyvin paljon juuri siksi, että elämme samassa kulttuurissa. Emme edes huomaa, miten paljon jaamme kirjailijan kanssa kulttuuria ja kieltä koskevaa tietoa, josta on meille hyötyä teoksia lukiessamme. Tilanne muuttuu kuitenkin ratkaisevasti, kun yritämme tulkita toisessa kulttuurissa eläneen kirjailijan teoksia. Kun tulkitsemme esimerkiksi historiallisia tekstejä, joudumme turvautumaan teoksen ulkopuolisiin lähteisiin. Itse asiassa jako ”itse teoksen” ja ”ulkopuolisten lähteiden” välillä on ongelmallinen, koska teos on aina osa jotakin ympäristöä. Tieto tästä ympäristöstä, sen kielestä ja kulttuurista on samalla tietoa kirjailijasta. (Haapala 1991, 91.)

Haapalan (1991) mukaan teoksen oikea tulkinta edellyttää tekijän intentioiden tiedostamista. Jos tekijän intentiot ohitetaan, ei ole järkevää edes puhua *tulkinnasta*. Tulkitseminen on nimittäin aina jonkun toisen henkilön luoman objektin ymmärrettäväksi tekemistä. Tulkitseminen ei ole vapaata keksimistä objektin äärellä, ei liioin pelkkien subjektiivisten vaikutelmien kirjaamista. Esimerkiksi teoksen ironisuuden tunnistaminen edellyttää tekijän intentioiden tuntemista, sillä lähes kaikki tekstit voidaan periaatteessa ymmärtää ironisina. Sentimentaalisen runon erottaminen sentimentaalisen runon parodiasta perustuukin oletukseen tekijän intentioista. Niinpä tulkinnassa on välttämätöntä

tunnistaa tekijän intentio: ”Viime kädessä tulkinnan kriteeri on kirjailijan intentio: teos merkitsee jotakin, koska kirjailija on tarkoittanut sen merkitsevän tätä.” Tekijän intentioiden tunnistaminen ei kuitenkaan edellytä tekijän mielen sisään pääsemistä, sillä tavallisesti intentiot näkyvät teoksesta. (Haapala 1991, 92–93.)

Teoksen merkitystä pohdittaessa tekijän intentioihin vedotaan usein siksi, että näin tavoitellaan tekstin tulkinnan objektiivisuutta. Haapalan (1991) mukaan teoksen merkitys voi kuitenkin jäädä hämäräksi, mikäli tekijän intentioita hahmotellaan vain teoksen perusteella. Intentioiden ymmärtämisestä saattavat auttaa myös teoksen syntyajankohtaa ja kielellisiä käsityksiä sekä kirjailijan elämän yksityiskohtia koskeva tietous. On tietysti mahdollista, että kirjailija on tietoisesti moniselitteinen tai epämääräinen. Kirjailijan intentiot voivat siis olla jossain määrin avoimia. Lukijalle kirjailijan intentioiden avoimuus merkitsee sitä, että hän joutuu tyytymään todennäköisyysarvostelmiin. On järkevää kannattaa sitä tulkintaa, jonka puolesta on esitetty painavampaa evidenssiä. (Haapala 1991, 93.)

Tutkimukseni nojautuu oletukseen, että tekstin tulkinnassa tekijä määrää tekstin merkityksen. On mielestäni perusteltua luottaa siihen, että tekstin tekijä pyrkii tavallisesti tarkoittamaan jotain. Lukijana puolestaan pyrin selvittämään, mitä tekijä tällä tekstillä tarkoittaa. Näihin päätelmiin liittyy kuitenkin kaksi uutta ongelmaa. Toinen ongelma liittyy tekijän intentioiden ja tekstin merkityksen suhteeseen. Voidaan kysyä, onko tekijän intentio ainoa kriteeri, joka määrää tekstin merkityksen. Toinen ongelma liittyy lukijan asemaan ymmärtämistapahtumassa. Esimerkiksi tässä tutkimuksessa minun tarkoitukseni on lukea Paavalin kirjeitä sen perusteella, miten ne auttavat minua ymmärtämään varhaiskristillisyyden kasvatusajattelua. Haaste on siinä, kohtaako minun intentioni tekijän intention.

Kysymys tekijän intentioiden tunnistamisesta on ongelmallinen sen takia, että tekstiä luetaan aina tietyssä historiallisessa tilanteessa. Martin Kusch (1986) esittelee Gadamerin käsitystä tradition ja ymmärtämisen yhteydestä tekstien tulkinnassa. Gadamerin mukaan tulkinta on yhtäältä tradition mahdollistamaa ja ehdollistamaa, toisaalta traditiota jatkavaa. Traditio ohjaa ymmärtämistä esimerkiksi siten, että tietyille teksteille annetaan erityisasema. Kun tulkitsija kritisoi traditiota, tulkinta on traditiota jatkavaa. (Kusch 1986, 109.) Tradition takia ihmisellä on monia ennakkoluuloja, jotka vaikuttavat ymmärtämiseen. Gadamer (2004) pitää tärkeänä sitä, että lukija tiedostaa omat ennakkoluulonsa. Ymmärtäminen ei kuitenkaan edellytä lukijalta itsensä häivyttämistä taikka puolueetto-

muutta, vaan ymmärtämiseen ”kuuluu omien ennakkonäkemyksen ja ennakkoluulojen omaksuminen erottamalla ne tekstin näkemyksistä” (Gadamer 2004, 33–34).

Ricoeurin (2000) mukaan ymmärtäminen on luonteeltaan *arvaamista* varsinkin siitä syystä, ettei lukija hänen mielestään voi tietää tekijän intentioita. Ymmärtäminen on luonteeltaan arvaamista monesta muustakin syystä. Ensinnäkin lukijan on arvattava, millaisista osista ja kokonaisuuksista teksti koostuu. Osien ja kokonaisuuden hahmottamisessa tapahtuu arvaamista, koska ei ole olemassa välttämättömyyttä eikä todistusaineistoa sen suhteen, mikä tekstissä on tärkeää ja mikä ei. Tärkeiden arvostelma on arvaus itsessään. Toiseksi tekstin ymmärtäminen on arvaamista sen vuoksi, että tekstiä tarkastellaan aina tietystä näkökulmasta kerrallaan. Kolmanneksi ymmärtäminen on luonteeltaan arvaamista sen tähden, että tekstit sisältävät merkityksen potentiaalisia horisontteja, jotka voidaan aktualisoida eri tavoin. (Ricoeur 2000, 119–124.) Ricoeurin näkemystä tekstin ymmärtämisestä voidaan luonnehtia monologiseksi, koska siinä korostuu tulkitsijan rooli.

Gadamer (2004) sen sijaan pitää kaiken keskinäisen ymmärtämisen perusmallina *dialogia*. Ymmärtämään pyrkivä ei voi linnoittautua omien ennakkoluulojensa suojiin. Ymmärtämisen päämääränä on pikemminkin yhteisymmärryksen saavuttaminen, horisonttien sulautuminen. (Gadamer 2004.) Kuschin (1986) mukaan horisonttien sulautumisen ajatus liittyy Gadamerin ajattelussa *vaikutushistorian* käsitteeseen. Historiallisen ihmisen toiminta on aina aikaan ja paikkaan sidottua. Rajallisella tilanteella on aina *horisontti* eli se näköala, joka käsittää kaiken, mitä tietystä pisteestä käsin on nähtävissä. *Horisonttien sulautuminen* tarkoittaa tulkitsijan horisontin laajentumista tekstin horisontilla, minkä seurauksena tekstin horisontti sulautuu tulkitsijan horisonttiin. (Kusch 1986, 107.)

Erna Oeschin (1994) mukaan horisonttien sulautumisen ajatusta on kritisoitu siitä, että tulkintatilanne ei tosiasiallisesti koostu kahdesta horisontista, sillä myös tekstin horisontti määrittyy lukijasta käsin. Tämä kritiikki ei kuitenkaan Oeschin mielestä ole täysin kohdallaan, koska ennakkoluulon käsite sitoo tulkinnan horisontit tiiviisti toisiinsa. Ennakkoluulon käsite yhdistää tietyllä tavalla ymmärtämisen objektiivisuuden ja subjektiivisuuden. Yhtäältä objektiivinen ymmärtäminen on mahdollista, koska tulkitsijan horisontti on sitoutunut traditioon, joka rajoittaa tulkintamahdollisuuksia. Toisaalta tulkitsijan historiallinen, ajallinen olemassaolo tekee lopullisen merkityksen saavuttamisen mahdottomaksi. (Oesch 1994, 58–59.)

Mitä seurauksia hermeneuttisella lähestymistavalla on omassa tutkimuksessani? Ensinnäkin pidän tärkeänä tekijän intentioiden tunnistamista. Luotan siihen, että Paavalin kirjeet ja muut historialliset

dokumentit on kirjoitettu intentionaalisesti, tietyssä tarkoituksessa. Lukijana minun tavoitteeni on tekijän intentioiden mahdollisimman todennäköinen ymmärtäminen. Pidän myös perusteltuna ajatusta, että Paavalin kirjeet ovat siinä määrin yhtenäisiä, että niistä voidaan hahmottaa kokonaisia merkityskenttiä. Hyväksyn ajatuksen, että tekstit ovat ikään kuin ”karanneet” tekijöiltään ja alkupe- räisiltä lukijoiltaan ja ovat avoimia jokaiselle lukutaitoiselle. Jokainen Paavalin kirjeiden lukija myös tulkitsee niitä omasta horisontistaan käsin. Mutta samalla ajattelen, että juuri tekstin avulla voin hahmottaa tekijän intentioita. Ymmärtäminen ei kuitenkaan ole pelkästään tekijän intentioiden selvittämistä, vaan siihen liittyy myös kysymys: mitä merkitystä tällä tekstillä on yleisesti minun elämäni kannalta? Ymmärtämisen kannalta kohtalokasta on se, kuinka hyvin lukija tiedostaa ne rajoitukset ja mahdollisuudet, jotka vaikuttavat tekstin tulkintaan.

2.1.2. Esiymmärrys – tulkinnan ehto ja este

Esiymmärrys on hermeneuttisen filosofian keskeisimpiä käsitteitä. Juha Pihkala (1995) tarkastelee esiymmärryksen käsitettä perinteen ja horisontin käsitteiden yhteydessä. Jokainen tulkitsija ”kelluu” tietyssä perinteessä, joka leimaa tulkitsijan elämän kaikkia tasoja. Tämä elämisen kokonaistulkinta vaikuttaa ihmisessä jo ennen kuin hän törmää yksittäisiin kohteisiin (objekteihin). Kokonaistulkinnan vaikutuksesta ihminen käsittää objektit ikään kuin niiden merkitykset olisivat valmiita. Elämi- sen kokonaistulkinta ei kuitenkaan vaikuta vain siihen, miten tulkitsija näkee maailman, vaan myös siihen, mitä hän ylipäätään näkee. Esiymmärrys tarkoittaa oman elinympäristön, kasvatuksen, elä- män ja koulutuksen luomaa yleistä elämäntulkintaa, josta voidaan käyttää myös nimitystä horisont- ti. Tulkitsijan on vaikea löytää tekstistä sellaisia asioita, jotka ovat jollain tavalla hänen ymmärrystä suodattavan esiymmärryksensä tai horisonttinsa ulkopuolella. (Pihkala 1995, 70.)

Pihkala (1995) esittelee myös *hermeneuttisen kehän* ajatusta, joka liittyy läheisesti esiymmärryksen käsitteeseen. Hermeneuttisen kehän tai *tulkinnan kehän* ajatus kuvaa ymmärtämistapahtuman luon- netta. Ymmärtämiselle on ominaista se, että tulkitsija esittää tekstille esiymmärryksensä muotoile- mia kysymyksiä ja kuulee tekstiltä esiymmärryksensä suodattamia vastauksia. Jos tulkitsija ei tie- dosta esiymmärrystään, hän kiertää huomaamattaan kehää ja astuu omiin jälkiinsä. Tällöin keskus- telu tekstin kanssa on yksinpuhelua, jossa tulkitsija esittää tekstille kysymyksiä ja vastaa niihin itse. Tämä kehä voi purkautua vain siinä tapauksessa, että tulkitsija on avoin uusille kysymyksille. Näin esiymmärrys voi muuttua, ja elämän kokonaistulkinta saa uusia sävyjä. (Pihkala 1995, 70.) Kun

esiymmärryksen tiedostaminen onnistuu, tulkinnasta tulee luonteeltaan lukijan ja tekstin välinen dialogi.

Raamatuntulkinnassa esiymmärrystä ei tule pitää vain esteenä, joka on hinnalla millä hyvänsä voitettava. On totta, että esiymmärryksen vaikutuksesta ihminen tarkastelee maailmaa rajallisesta horisontista käsin ja että oman esiymmärryksen tiedostaminen on ymmärtämisen ehto. Samalla on kuitenkin huomattava, että ilman esiymmärrystä ymmärtäminen ei olisi lainkaan mahdollista. Juuri esiymmärrys antaa tulkitsijalle avaimia, joilla todellisuus on ymmärrettävissä. Kari Syreeni (1992) vertaakin esiymmärrystä matkaoppaaseen, joka johtaa lukijan tekstin monimuotoisessa maailmassa mielenkiintoisimmille paikoille. Jotta nähtävyydet olisivat matkakohteen kannalta edustavia, oppaan tulee olla tietoinen matkailijan odotuksista ja intresseistä. Tämä ei kuitenkaan riitä, vaan oppaalta vaaditaan lisäksi paikallistuntemusta. (Syreeni 1992, 131.)

Esiymmärryksen vertaaminen matkaoppaaseen tuo esille eräitä aiheeni kannalta keskeisiä näkökohtia. Tässä tutkimuksessa aion selvittää, millä tavalla kasvatuseräjä Paavalin yhteisössä. Tätä tavoitetta lähestyn ”matkustamalla” UT:n kirjalliseen maailmaan. Matkaoppaani tietää, että Paavalin kirjeiden ”maastossa” haluan nähdä nimenomaan kasvatuksen kannalta edustavia nähtävyyksiä. Olen kiinnostunut erityisesti niistä raamatunkohdista, jotka käsittelevät lapsen ja vanhempien välistä kasvatuksellista suhdetta. Kiinnostuksen kohde rajoittaa matkaani siten, että perehdyn eräisiin nähtävyyksiin muita enemmän. Koska kasvatuksesta ei UT:ssa esitetään yhtenäistä ”ohjelmaa”, joudun suunnistamaan paikasta toiseen, jotta voin muodostaa käsityksen Paavalin yhteisön kasvatuseräjästä. Tässä mielessä tätä tutkimusta voidaan pitää eräänlaisena matkakertomuksena, jossa selostan, mitä olen nähnyt ja mitä ajattelen näkemästäni. Matkasuunnitelmani pohjautuu Syreenin (1990; 1995; 1997) kehittämään *kolmen maailman malliin*.

2.1.3. Kolmen maailman malli

Hermeneuttinen filosofia esittää raamatuntutkimukselle vakavan haasteen: voinko ymmärtää Raamatun kirjoittajien intentioita vai onko teksti avoin erilaisille tulkinnoille? Hermeneuttista lähestymistapaa on vaatinut raamatuntutkimukseen erityisesti Kari Syreeni (1997). Syreeni (1997) pitää eksegetiikan eli tieteellisen raamatuntutkimuksen nykytilannetta hämmentävänä. Historiallisen raamatuntutkimuksen ongelmana on se, että tekstit on erotettu tulkitsijastaan. Tutkimuksessa on unohdettu lukijan aktiivinen rooli tulkitsijana, kun taas hermeneuttisissa teorioissa ymmärtämistä pidetään tekstin ja lukijan välisenä kaksipaikkaisena suhteena. Tämän pitäisi olla myös raamatuntutki-

muksen uuden paradigman lähtökohta. Syreenin (1997, 32) mukaan raamatuntutkimuksessa kaivataan radikaalia reformia, jossa peruskysymys kuuluu: mitä merkitystä raamatuntutkimuksella on tai voi olla nykyajan ihmiselle?

Syreeni (1990; 1995; 1997) on kehittänyt hermeneuttisen raamatuntulkinnan ohjeeksi *kolmen maailman mallin*. Tässä mallissa inhimillistä todellisuutta tarkastellaan kolmen maailman tasolla, jotka ovat tekstimaailma, symbolinen maailma ja konkreettinen maailma. *Tekstimaailma* tarkoittaa tekstin sisäistä merkitystä, jota voidaan lähestyä esimerkiksi kirjallisuustieteen ja tekstilingvistiikan keinoin (Syreeni 1995, 45). *Symbolinen maailma* taas tarkoittaa ideologisesti rakentunutta maailmaa, joka koostuu merkityksiä antavista ja tulkitsevista symboleista (Syreeni 1990, 128). *Konkreettinen maailma* puolestaan tarkoittaa ”yleisesti jaettua, historiallisen todellisuuden konkreettista tasoa, jossa kaikkien ihmisten tulee elää ja kuolla riippumatta siitä, kuinka he käsitteellistävät ja tulkitsevat todellisuutta” (Syreeni 1990, 128). Kolmen maailman mallia voidaan havainnollistaa seuraavan kaavion avulla:

tekstimaailma	tekstin sisäinen merkitys
symbolinen maailma	tekstin ja sen tekijän/lukijan ideologia
konkreettinen maailma	tekijän/lukijan elämäntodellisuus

KUVIO 1. Kolmen maailman malli Syreenin (1995, 44–45) mukaan.

Syreenin (1997) mukaan kaikilla tasoilla tulkitsijan ja tekstin välillä on sekä yhdistäviä että erottavia piirteitä. Tekstimaailman tasolla tulkitsija kohtaa haasteen, joka johtuu siitä, että tulkitsijan ja tekstin kieli voi olla joko yhteinen tai erilainen. Symbolisen maailman tasolla tulkitsijan on puolestaan otettava huomioon oman maailmankuvansa ja tekstin heijastaman maailmankuvan erilaiset ja yhteiset piirteet. Konkreettisen maailman tasolla tulkitsija taas kohtaa maailmassa elämisen karut reunaehdot, jotka ilmenevät erityisesti tulkitsijan ja tekstin sosiokulttuurisen kontekstin erilaisuutena. Kolmen maailman malli ”kannustaa etsimään kielen, maailmankuvan ja arkielämän yhdysiteitä, kysymään menneen ja nykyisen todellisuuden suhdetta, arvioimaan vieraan ja oman identiteetin kosketuspintoja” (Syreeni 1997, 33).

Kolmen maailman malli yhdistää kaksi perinteistä näkökulmaa, jotka ovat hallinneet tekstien tulkintaa. Syreenin (1990) mukaan kolmen maailman mallissa huomioidaan ensinnäkin kirjallisuustieteellinen tutkimusote, jossa pyritään selvittämään, millaisessa historiallisesta tilanteesta tekstit ovat syntyneet. Toiseksi mallissa hyödynnetään Bergerin ja Luckmannin (1966; suom. 1994) kehittämää

tiedonsosiologista teoriaa, jossa tarkastellaan elämismaailman ja symboliuniversumin suhdetta. (Syreeni 1990, 128.) Kolmen maailman mallissa kirjallisuustieteellinen lähestymistapa huomioidaan siten, että tarkastelun kohteena on tekstimaailman ja konkreettisen maailman keskinäinen suhde. Tiedonsosiologinen näkökulma puolestaan ilmenee mallissa siten, että tutkitaan konkreettisen maailman ja symbolisen maailman suhdetta. Näin ollen kolmen maailman malli muodostaa kokonaisvaltaisen metodisen viitekehyksen.

Syreenin (1990) mukaan kolmen maailman mallissa tarkastellaan symbolisen maailman suhdetta yhtäältä tekstimaailmaan ja toisaalta konkreettiseen maailmaan. Yksilön tai yhteisön symboliuniversumina voidaan pitää uskontoa tai mitä tahansa ideologiaa. Ideologian suhde konkreettiseen todellisuuteen on kahtalainen. Yhtäältä ideologia heijastaa empiiristä todellisuutta ja toisaalta se pyrkii jäsentämään sitä. Ideologia voidaankin määritellä symboliuniversumin syvärakenteeksi, joka yhdistää erilaisia uskomuksia ja arvoja. Ideologia muodostaa siten kokonaisvaltaisen viitekehyksen, jonka varassa yksilö tai yhteisö voi tulkita konkreettista maailmaa. Symbolinen maailma vaikuttaa ratkaisevasti tekstien syntymiseen. Tekstin luomisvaiheessa kirjoittajan konkreettinen maailma ja aiemmin tuotetut kirjalliset maailmat kohtaavat toisensa. Ne eivät kuitenkaan yhdisty luonnostaan tai automaattisesti, vaan tekstin syntymiseen vaikuttaa merkittävästi kirjoittajan symbolinen maailma. (Syreeni 1990, 129.)

Syreenin (1990) mukaan kolme maailmaa eroavat toisistaan, kun vertaillaan niiden objektiivisuuden tasoa. Objektiivisuudella Syreeni viittaa Bergerin ja Luckmannin (1966; suom. 1994) pohdintoihin siitä, kuinka itsestäänselvänä ja annettuna elämismaailman tai symboliuniversumin todellisuutta pidetään. Syreenin mukaan konkreettisen maailman objektiivisuus on kaikkein ilmeisin ja kiistatomin. Se on maailma, johon jokainen syntyy äitinsä kohdusta ja josta jokainen aikanaan poistuu. Myös symbolinen maailma koetaan todellisena, vaikkakin yksilö voi astua siihen ja poistua siitä hieman vapaammin verrattuna konkreettiseen maailmaan. Tekstimaailmat taas ovat kaikkein selvimmän inhimillisiä konstruktioita, koska niiden olemassaolo perustuu kielellisiin käytänteisiin. Tekstimaailmoihin matkustamme valintamme mukaan. Voimme vierailta tekstimaailmoissa ohikulkijoiden tavoin tai olla niiden pysyviä asukkaita. Vaikka tekstimaailmat ovat ilmiselvästi kulttuuri-tuotteita, joissakin tapauksissa ne voivat saavuttaa huomattavan objektiivisuuden tason. Kun teksti karkaa tekijältään, se alkaa elää omaa elämäänsä alkuperäisestä tekijästään irrallaan, ja siitä voi tulla jumalallinen ilmoitus. (Syreeni 1990, 130.)

Syreenin (1990) mukaan kolme maailmaa kuuluvat kiinteästi yhteen, vaikka ne eroavatkin toisistaan esimerkiksi niiden objektiivisuuden tasoja vertailtaessa. Kolme maailmaa kuuluvat yhden ja saman historiallisen todellisuuden piiriin, joten ne eivät koskaan voi olla toisistaan täysin erillään. Tekstimaailma on aina jollain tavalla yhteydessä sekä symbolisen maailman piirteisiin että konkreettisen maailman olosuhteisiin. Tekstimaailma ja symbolinen maailma heijastavat konkreettista todellisuutta, mutta ne voivat myös muuttaa sitä. Usein tekstin tarkoitus on muovata lukijoidensa symbolista maailmaa ja jopa muuttaa heidän konkreettista todellisuuttaan. (Syreeni 1990, 131.)

Syreenin (1995) mukaan kolmen maailman mallin soveltamiseen liittyy eräitä haasteita. Koska malli on metodisesti poikkeuksellisen kattava, on ongelmallista saattaa erilaiset tutkimusmenetelmät yhden kokonaisteorian piiriin. Malli haastaa tutkijan kysymään, miten eri maailmojen väliset vuorovaikutussuhteet ovat metodisesti hallittavissa. Näkökulmastaan tai metodin valinnastaan johtuen tutkija saattaa korostaa jotakin tasoa voimakkaasti, jolloin tulkinnasta tulee yksipuolinen. Eräs metodinen ongelma liittyy siihen, että symbolinen maailma viittaa yhtäältä tekstuaaliseen ja toisaalta sosiaaliseen ilmiöön. Tämän ongelman välttämiseksi Syreeni ehdottaa, että termi *symbolinen maailma* varataan tekstin välittämälle ideologialle, kun taas termi *symbolinen universumi* tai *symboliuniversumi* varataan vastaavalle sosiaaliselle ilmiölle. Tämä erottelu on perustelua, koska tekstin symbolinen maailma on kirjoittajan symboliuniversumista valikoitunutta todellisuutta. Tekstin symbolinen maailma ei anna tyhjentävää kuvaa tekijänsä symboliuniversumista, mutta toisaalta tekstin symbolinen maailma voi olla harkitumpi ja yhtenäisempi kuin kirjoittajan symboliuniversumi. (Syreeni 1995, 46–47.)

2.2. Tiedonsosiologinen teoria

Koska tutkimukseni kohdistuu Paavalin kirjeiden muodostaman tekstimaailman lisäksi niiden heijastamaan konkreettiseen ja symboliseen maailmaan, on perusteltua lähestyä aihetta myös sosiologisesta näkökulmasta. Raamatuntutkimuksessa käytetyimpiä sosiologisia malleja on Bergerin ja Luckmannin (1966; suom. 1994) kehittämä tiedonsosiologinen teoria. Bergerin ja Luckmannin (1994) mukaan tiedonsosiologian tehtävä on ”tutkia kaikkea, mikä käy ’tiedosta’ yhteiskunnassa” ja ”pyrkii ymmärtämään niitä mekanismeja, joiden kautta itsestään selvä ’todellisuus’ jähmettyy maallikon tajuntaan”. Toisin sanoen tiedonsosiologia tutkii todellisuuden sosiaalista rakentumista. (Berger & Luckmann 1994, 13.)

Bergerin ja Luckmannin (1994) mukaan arkielämän todellisuus on todellisuutta *par excellence*. Elämismaailman peruskoordinaatit voidaan kiteyttää sanoihin ”tässä ja nyt”, jossa ”tässä” viittaa ruumiilliseen todellisuuteen ja ”nyt” ajalliseen todellisuuteen. Elämismaailma on itsestäänselvä, valmiiksi objektivoitunut todellisuus, jossa kieli järjestää ihmiselle hänen tarvitsemansa objektivoitumat ja järjestää koko jokapäiväisen elämän mielekkääksi kokonaisuudeksi. Elämismaailma on myös intersubjektiivinen maailma, jonka ihminen jakaa toisten kanssa. Arkitodellisuuden ohella ilmenee *äärellisiä merkitysalueita*, joita ovat perustodellisuuden ympäröivät merkitysten ja kokemusten saarekkeet, kuten teoreettiset, esteettiset ja uskonnolliset kokemukset. (Berger & Luckman 1994, 32–33.) Jokapäiväisessä elämässä sosiaalinen todellisuus koetaan tyyppitysten jatkumona. Sosiaalisen vuorovaikutuksen perustyyppiä edustaa kasvotusten tapahtuva kohtaaminen, jossa minun ja toisen *tässä ja nyt* -koordinaatit lomittuvat. Kun kasvokkaisesta vuorovaikutuksesta etäännyttään, sosiaalisen vuorovaikutuksen tyyppitykset muuttuvat asteittain kohti yksilöitymättömyyttä ja persoonattomuutta. ”Yhteiskuntarakenne on näiden tyyppitysten ja niiden myötä vakiinnutettujen vuorovaikutussuhteiden kokonaisuus.” (Berger & Luckmann 1994, 44.)

Kieli on elämismaailman jäsentämisen kannalta merkittävä ilmiö. Kieli viittaa ensisijaisesti arkielämän todellisuuteen, ja sille on ominaista objektiivisuus. Se nivoo elämismaailman eri alueet järjestyksiksi kokonaisuudeksi, mutta se kykenee myös ylittämään arkipäiväisen todellisuuden. Näin tapahtuu esimerkiksi silloin, kun kieli viittaa kokemuksiin äärellisillä merkitysalueilla tai yhdistää erillisiä todellisuuden vyöhykkeitä. Eri todellisuusalueita yhdistäviä teemoja voidaan kutsua *symboleiksi*. Kun kieli etäännyy *tässä ja nyt* -tilanteista alueille, jotka ovat sekä käytännössä että periaatteessa arkikokemuksen ulottumattomissa, on kyse *symbolisesta kielestä*. Uskonto, filosofia, taide ja tiede ovat tärkeimpiä tällaisista symbolijärjestelmistä. Kieli kykenee sekä luomaan symboleja että esittämään ne elämismaailman objektiivisesti todellisina elementteinä. Näin symboleista ja symbolisesta kielestä tulee jokapäiväisen todellisuuden olennaisia rakenneosia. (Berger & Luckmann 1994, 45–57.)

Berger ja Luckmann (1994) pohtivat teoksensa toisessa pääluvussa niitä tekijöitä, joiden seurauksena ihminen kokee yhteiskunnan objektiivisena (annettuna) todellisuutena. Yhteiskunnallinen järjestys ei ole biologisesti määrättyä, vaan se on ymmärrettävissä vain inhimillisen toiminnan tuotoksena, joka syntyy jatkuvassa itsensä ulkoistamisen prosessissa. Kun usein toistuva toimintatapa vakiintuu, ja eri toimijatyyppit osallistuvat vastavuoroisesti sen tyyppittelyyn, on kyseessä *instituutioituminen*. Sosiaalinen maailma syntyy dialektisessa prosessissa, jonka ”momenteja” ovat ulkoistaminen, objektivoituminen ja sisäistäminen: ”Yhteiskunta on ihmisen tuotos [ulkoistaminen]. Yh-

teiskunnasta tulee objektiivinen todellisuus [objektivoituminen]. Ihminen on sosiaalinen tuotos [sisäistäminen].” (Berger & Luckmann 1994, 59–74.) Nämä kolme momenttia eivät ilmene aikajärjestyksessä, vaan ne luonnehtivat yhteiskuntaa ja sen kaikkia osa-alueita samanaikaisesti. Yhteiskunnassa oleminen merkitsee osallistumista sen dialektiseen prosessiin, jossa yhteiskunnan yksittäinen jäsen ”samanaikaisesti ulkoistaa oman olemuksensa sosiaaliseen maailmaan ja sisäistää tämän maailman objektiivisena todellisuutena”. (Berger & Luckmann 1994, 147.)

Uuden sukupolven ilmaantuessa syntyy tarve *legitimoida* eli selittää ja oikeuttaa instituutioiden maailma. Instituutioiden objektivoitumisen myötä syntyy myös tarve kehittää erilaisia sosiaalisia kontrollimekanismeja, kuten sanktioita, joilla varmistetaan institutionaalisesti ”ohjelmoitu” käyttäytyminen. Instituutioitunutta käyttäytymistä motivoi *reseptitieto*, joka määrittää hyväksyttävän käytöksen säännöt. Reseptitieto on ”sen loppusumma, ’minkä jokainen tietää’ sosiaalisesta maailmasta”. Tällä tavalla sosiaalisesta maailmasta tulee ”*maailma*, ainoa oleva, ainoa kuviteltava maailma”. (Berger & Luckmann 1994, 74–79.)

Sosiaalisen maailman kokeminen objektiiviseksi perustuu instituutioitumisen ohella legitimaatioon, jota Berger ja Luckmann (1994) luonnehtivat ”toisen asteen” objektivoitumiseksi. Instituutioitumisen ensimmäisessä vaiheessa legitimaatio ei ole välttämätön, koska tällöin instituutio on selviö sen kaikille osapuolille. Legitimaation tehtävä on ”instituutioituneiden ’ensimmäisen asteen’ objektivoitumien tekeminen subjektiivisesti uskottaviksi”. Legitimaation ylimmän tason muodostavat symboliuniversumit. Symboliuniversumit ovat ”teoreettisia traditioita, jotka integroivat instituutiojärjestelmän eri merkitysalueineen yhdeksi symboliseksi kokonaisuudeksi”. Symboliuniversumi integroi kaikki instituutiojärjestelmän alueet ”kaikenkattavassa viitekehyksessä, joka muodostaa universumin sanan kirjaimellisessa merkityksessä, koska *kaiken* inhimillisen kokemuksen voidaan katsoa tapahtuvan *sen sisällä*”. Symboliuniversumi on voimallinen väline instituutiojärjestelmän legitimointiin, koska se asettaa kaiken *sub specie universi*, laajimpaan mahdolliseen yhteyteen. (Berger & Luckmann 1994, 107–119.)

Bergerin ja Luckmannin (1994) mukaan symboliuniversumeja voidaan tarvittaessa legitimoida erilaisilla käsitejärjestelmillä, vaikka symboliuniversumi legitimoikin itse itseään pelkän olemisensa kautta. Tarve symboliuniversumia ylläpitäville toimenpiteille voi ilmetä esimerkiksi silloin, kun symboliuniversumi välitetään sukupolvelta toiselle. Symboliuniversumia ylläpitäviä toimenpiteitä tarvitaan myös silloin, kun symboliuniversumin ”asukkaat” omaksuvat kilpailevia versioita samasta symboliuniversumista. Lisäksi vaihtoehtoisen symboliuniversumin ilmaantuminen synnyttää tar-

peen puolustaa omaa symboliuniversumia, koska toinen symboliuniversumi osoittaa pelkästään olemassaolollaan, ettei oma symboliuniversumi ole ainoa mahdollinen. (Berger & Luckmann 1994, 120–124.)

Bergerin ja Luckmannin (1994) mukaan symboliuniversumia ylläpitäviä toimenpiteitä ovat muun muassa *terapia* ja mitätöinti eli *nihilointi*, joiden toteuttamisessa keskeinen rooli on symboliuniversumin asiantuntijoilla eli *spesialisteilla*. Terapialla pyritään symboliuniversumin käsitejärjestelmää käyttäen varmistamaan, että ”tosiasialliset tai potentiaaliset normien rikkojat pysyvät instituutioituneiden todellisuuden määritelmien rajojen sisäpuolella”. Mitätöinnissä puolestaan ”käytetään samanlaista käsitteistöä kaiken samaisen universumin *ulkopuolella* olevan tukahduttamiseen”. Symboliuniversumin ylläpidolla on taipumus organisoitua yhteiskunnallisesti siten, että muodostuu erityisiä symboliuniversumin spesialistien eli asiantuntijoiden ryhmiä. Asiantuntijaryhmä voi saavuttaa yksinoikeuden peritodellisuuden määrittelyyn, jolloin yhteiskunnassa oleminen merkitsee tämän monopoliasemassa olevan symbolisen tradition hyväksymistä. (Berger & Luckmann 1994, 129–138.)

Berger ja Luckmann (1994) pohtivat myös, miten on selitettävissä se, että todellisuus koetaan subjektiivisena todellisuutena. Todellisuuden sisäistäminen perustuu primaari- ja sekundaarisosialisaatioon. *Sosialisaatio* tarkoittaa yksilön kokonaisvaltaista ja johdonmukaista perehdyttämistä yhteiskunnan tai sen osa-alueen objektiiviseen maailmaan. *Primaarisosialisaatio* tarkoittaa yksilön ensimmäistä, lapsuuteen sijoittuvaa sosialisaatiota, jonka kuluessa ihmisestä tulee yhteiskunnan jäsen. *Sekundaarisosialisaatio* puolestaan tarkoittaa prosessia, jossa ”jo sosiaalistettu yksilö johdatetaan oman yhteiskuntansa objektiivisen maailman toisille sektoreille”. Yksilön kannalta primaarisosialisaatio on tavallisesti tärkeämpi kuin sekundaarisosialisaatio. Sekundaarisosialisaation pitääkin perusrakenteeltaan muistuttaa primaarisosialisaatiota. (Berger & Luckmann 1994, 149.)

Kolmas sosialisaation muoto on *uudelleensosialisaatio*, joka on sekundaarisosialisaatiolle vastakkainen ilmiö: ”Uudelleensosialisaatiossa menneisyys tulkitaan uudelleen siten, että se voidaan sovittaa yhteen nykyisen todellisuuden kanssa. ... Sekundaarisosialisaatiossa puolestaan nykyisyys tulkitaan siten, että sen voidaan katsoa muodostavan kiinteän jatkumon menneisyyden kanssa.” Uskonnollinen kääntymys on ”historiallinen perustapaus” subjektiivisen todellisuuden kokemisen muuttumisesta. (Berger & Luckmann 1994, 178, 184.)

Tiedonsosiologinen teoria sisältää useita käsitteitä ja näkökulmia, jotka auttavat ymmärtämään Paavalin kirjeiden konkreettisen ja symbolisen maailman keskinäistä suhdetta. Syreenin kolmen maailman malli puolestaan auttaa hahmottamaan, mikä on tekstimaailman suhde symboliseen ja konkreettiseen maailmaan. Keskeisiä käsitteitä tässä jäsentelyssä ovat ennen kaikkea instituutioituminen, symboliuniversumi, legitimaatio ja sosialisatio. Paavalin kirjeet heijastavat varhaiskristillisten yhteisöjen instituutioitumiskehitystä, jossa kristillinen usko symboliuniversumina on merkittävä. Kristinuskoon kääntyminen on merkinnyt sekundaarisosialisaation ja uudelleensosialisaation tarvetta. Sosiaalisen elämän järjestämisessä on tarvittu instituutioiden legitimoitua. Symboliuniversumin ylläpitämisessä puolestaan on tarvittu terapiaa ja nihilointia, josta ovat vastanneet erityisesti specialistit, kuten Paavali ja muut seurakuntien johtajat.

2.3. Kasvatus, sosialisatio ja transsendentti

Koska tutkimukseni käsittelee Paavalin kirjeissä esiintyvää vanhemman ja lapsen *kasvatuksellista* suhdetta, on paikallaan määritellä ja tarkastella kasvatuksen käsitettä. Määrittelyn lisäksi kasvatuksen käsitettä on syytä peilata erityisesti hermeneuttiseen lähestymistapaan ja tiedonsosiologiseen teoriaan, jotka muodostavat tutkimukseni metodisen ja teoreettisen taustan. Sekä hermeneuttisella filosofialla että tiedonsosiologisella teoriolla on nimittäin merkittäviä kytköksiä kasvatustilfilosofiaan. Hermeneuttista filosofiaa on sovellettu kasvatuksen selittämiseen, koska kasvatuksessa on kyse oppimisesta, joka taas edellyttää aina tulkintaa (Puolimatka 1995, 49). Vastaavasti tiedonsosiologinen teoria sivuaa kasvattamista, koska se selittää sosialisatian käsitteen avulla, kuinka ihmisestä tulee yhteiskunnan jäsen.

Kasvatuksen määrittely on ongelmallista muun muassa käsitteen liukuvuuden ja monitahoisuuden vuoksi. Useimmat kasvatuksen määritelmät noudattavat kuitenkin tiettyä kaavaa. Puolimatka (1995, 84) esittelee näkemyksen, jonka mukaan kasvatuksen määritelmässä annetaan erilaisia sisältöjä peruskaavalle, joka voidaan esittää seuraavassa muodossa: ”Kasvatuksessa henkilö X pyrkii edistämään tietyn valmiuden V kehittymistä henkilössä Y metodilla M.” (Frankena 1975, 20–21; Puolimatka 1995, 84.) Kasvatuksen määritelmät voidaan jaotella kuvaileviin ja normatiivisiin määritelmiin. Kuvailevia määritelmiä taas voidaan tehdä joko yhteiskunnan tai yksilön näkökulmasta. Yhteiskunnallisesta näkökulmasta kasvatusta pidetään yhteiskunnan suorittamana arvojen siirtona eli sosialisatona. Yksilökeskeinen näkökulma on kyseessä silloin, kun kasvatusta ohjaavat kasvatet-

tavan omat arvot ja normit. Kasvatuksen normatiivisissa määritelmissä puolestaan ilmaistaan ihanteita, millaista kasvatuksen pitäisi olla. (Puolimatka 1995, 84–86.)

Koska sovellan tutkimuksessani hermeneuttista metodia, on hyödyllistä ottaa huomioon hermeneuttisen kasvatustieteen tapa määritellä kasvatusta. Puolimatkan (1995) mukaan hermeneuttisessa kasvatustieteen kasvatuksen käsite määritellään kulttuurin ja yksilön väliseksi vuorovaikutussuhteeksi, jossa samanaikaisesti painotetaan sekä kulttuuritradition merkitystä että kasvatettavan yksilöllisiä sivistystarpeita. Kasvatussuhde on rakenteellisesti kolmipaikkainen suhde. Kasvatussuhde ei ole vain kasvattajan ja kasvatettavan välinen vuorovaikutussuhde, vaan kasvatussuhteen kolmas tärkeä tekijä on kulttuuritraditio. Kasvatuksen olennainen tavoite on kulttuuritradition välittäminen kasvatettavalle. Traditiota ei kuitenkaan voida välittää sellaisenaan, koska kasvattaja ja kasvatettava mieltävät maailman eri tavoin. Kasvattajan tehtävänä on toimia välittäjänä kulttuurin ja kasvatettavan välillä sillä tavalla, että kasvatus edistää kasvatettavan sivistystä. Kasvattajan tulee edistää kasvatettavan sivistystä siten, ettei se loukkaa kasvatettavan yksilöllisyyttä. (Puolimatka 1995, 79–81.)

Kasvatusta voidaan selittää sosiaalisena ilmiönä, jossa kasvattajalta odotetaan auktoriteettia ja vastaavasti kasvatettavalta tottelemista. Kysymys on tällöin rooleihin kohdistuvista odotuksista. Mika Ojakangas (2001) muistuttaa, että kasvattajan ja kasvatettavan välinen suhde on väistämättä epätasainen, koska ”tasaveroisten välillä ei voi olla kasvatusta”. Kasvatuksen päämääränä ”on usein juuri alemman saattaminen tasaveroisuuteen ylemmän kanssa”. Siksi kasvatus on aina samalla vallan käyttöä. (Ojakangas 2001, 53.) Ojakankaan (2001, 61) mukaan auktoriteettiin kuuluva hallinta ei kuitenkaan ole ”*tekno*-logista, vaan yksinomaan sanan – *logoksen* – avulla tapahtuvaa vallitsemista”. Kasvatettavan osoittama totteleminen perustuu kunnioitukseen, eikä ”auktoireettia ole ilman kunnioitusta” (Ojakangas 2001, 69).

Ojakankaan (2001) näkemys kasvattajan ja kasvatettavan hierarkkisesta suhteesta on jo kasvatuksen määritelmän nojalla välttämätön asetelma. Tämä kasvatussuhteen rakenteellinen huomio ei kuitenkaan saa hukuttaa sitä näkökohtaa, että kasvatuksen perustana ja lähtökohtana on aina kasvatettava. Tätä näkökulmaa korostaa Veli-Matti Värri (2011), jonka mukaan kasvatustehtävään liittyvä vastuu merkitsee sitä, että vanhemmuus on ontologisesti erityinen ”maailmasuhde”. Vanhemmuudessa ei siten ole kyse vain sosiaalisesta roolista. Gabriel Marceliin (1978) nojautuen Värri toteaa, että vanhemmuus on pohjimmiltaan sosiaalisista konventioista ja ajallisista vaihteluista riippumatonta. Se

on myös objektiivisesti velvoittavaa riippumatta siitä, ovatko vanhemmat tietoisia vastuustaan. (Värri 2011, 45.)

Tiedonsosiologisen teorian mukaan socialisaatio on prosessi, jossa ihmisestä tulee yhteiskunnan jäsen. Myös kasvatuksen eräs tavoite on se, että kasvatettavan hyvä elämä olisi sopusoinnussa yhteiskunnan kanssa (Värri 2011, 47–48). Vaikka kasvatuksen ja socialisaation käsitteet osittain viittaavat samaan ilmiöön, kasvatuksessa ei silti ole kysymys ainoastaan ihmisen yhteiskunnallistamisesta. Värriin (2011) mukaan kasvatuksella on kaksoisluonne ideaalisen ja reaalisen, ajattoman ja ajallisen ”risteyksenä”. Vaikka kasvatusta onkin sidoksissa oman aikansa kulttuuriin ja yhteiskuntaan, se on suhteellisen autonominen muihin elämänilmiöihin nähden. Värri toteaa pelkistään, että ”kasvatuksen tärkein tehtävä on ihmisen sivistäminen moraaliseksi”. Tämä merkitsee sitä, että kasvatettava itsenäistyy vierasmääräytyneisyydestä ja kasvattajan vallasta. Moraaliseksi kasvamisen ydinkysymys on siinä, että ”subjektiivisen (yksilö) ja objektiivisen (yhteiskunta) kohtaaminen uudistaisivat ja kehittäisivät demokraattista yhteiskuntaa”. (Värri 2011, 46–48.)

Socialisaation ja kasvatuksen käsitteiden ero tulee selkeästi esiin, kun tarkastellaan, mikä merkitys kasvatuksella ja socialisaatiolla on kasvatettavan sivistämisessä moraaliseksi. Puolimatka (1995) toteaa, että socialisaatio kuuluu väijäämättä osana kasvatukseen. Kasvatusta ei kuitenkaan pidä määritellä socialisaatioksi. Kasvatuksen normatiivinen määritelmä näet sisältää oletuksen, että on olemassa arvomaailma, joka on yhteiskunnan arvostuksista riippumaton ja jonka pohjalta yhteiskuntaa tulee arvioida. Sen sijaan socialisaation näkökulmasta katsottuna yhteiskunnan arvomaailmaa pidetään kasvatuksen perimmäisenä viitekehyksenä. Tällöin kasvatuksessa on kysymys siitä, että lapset mukautetaan yhteiskunnassa vallitseviin arvoihin. Jos taas kasvatusta määritellään kuvailevasti, kasvatuksen käsite samastuu socialisaation käsitteeseen. Tällöin kasvatusta tarkoittaa sitä, että kasvattaja siirtää yhteiskunnan arvostukset kasvatettaviin yhteiskunnan hyväksymillä menetelmillä. (Puolimatka 1995, 110–111.) Kasvatusta ei näin ollen tähtää siihen, että kasvatettava hyväksyisi kyseenalaistamatta yhteiskunnan arvomaailman, vaan siihen, että hän kykenee subjektiivisesti arvioimaan yhteiskunnan arvostuksia.

Kasvatuksen ja socialisaation keskeinen ero ilmenee siinä, että kasvatuksessa on aina läsnä *transsendentti*, joka viittaa ”ihmisen maailmassa olemisen ’mysterisen’ luonteeseen” (Värri 2004, 15). Värri (2004) korostaa, ettei kasvatusta saa olla pelkkää socialisaatiota yhteiskunnan vallitseviin käsityksiin ja elämänmuotoihin. Kasvatuksen ja socialisaation välinen ero voidaan transsendentin kannalta kiteyttää seuraavasti:

Kasvatussuhde saa merkityssisältönsä yhteiskunnallisena toimintana (maailmaan orientoiminen), siis sosialisatio on kasvatuksen erottamaton osa, mutta siinä on aina läsnä jokin 'kolmas', joka ei ole pelkkää sosialisatiota, oleminen mysteerinä, jota kasvattaja ei voi eikä saa loppuun saakka argumentoida kasvatettavansa puolesta. Tämä "kolmas" on kuitenkin olennainen yksilön minuuden rakentumiselle, itsenäistymiselle ja omaehtoiselle tulevaisuuteen suuntautumiselle. (Värrä 2004, 22.)

Transsendentin käsite haastaa hermeneuttisen kasvatustodellisuuden näkemyksen kasvatuksesta ja sen tehtävästä. Hermeneuttisessa kasvatustodellisuudessa kasvatusta tarkastellaan kasvattajan, kasvatettavan ja kulttuuritradition kolmipaikkaisena suhteena. Kasvatuksen tavoitteena nähdään kulttuuritradition välittäminen siten, että kasvatustapahtumassa kasvattajan ja kasvatettavan horisontit sulautuvat. Onnistuessaan kasvatustapahtuma avaa kasvatettavalle uusia mahdollisuuksia suuntautua maailmaan. Nähdäkseni tässä asetelmassa pitäisi ottaa huomioon transsendentin merkitys. Näkemykseni on, että kasvatustapahtuma paikantuu kulttuurisesti ja yhteiskunnallisesti, mutta juuri erilaisten horisonttensa vuoksi kasvattajaa ja kasvatettavaa yhdistää transsendentti, kokemus olemisesta mysteerinä, joka kasvatussuhteessa voi muuttaa molempien horisontteja ja maailman mieltämisen tapaa. Ilman transsendenttia kasvatustapahtuma kaventuu sosialisatioksi.

Värrä (1994) jäsentää kasvatussuhteen hermeneuttisia ehtoja neliulotteisen kasvatustodellisuuden konseptin avulla. Mallin mukaan kasvatustodellisuuden tasoja ovat 1) kasvattajan merkityssuhteiden kokonaisuus, 2) kasvatettavan merkityssuhteiden kokonaisuus, 3) kasvattajan ja kasvatettavan yhteiset merkitykset sekä 4) "yhteinen maailma" (*Mit-Welt*), johon osallistuvat sekä kasvattaja että kasvatettava ja jota varten kasvatuksellinen orientoiminen tapahtuu. Värrin mukaan neliulotteisen kasvatustodellisuuden konsepti mahdollistaa muun muassa kasvatukseen liittyvien ideologis-poliittisten ja metafyyssisten sitoumusten tarkastelun. (Värrä 1994, 59.) Värrin neliulotteinen kasvatustodellisuuden malli auttaa jäsentämään Paavalin kirjeistä hahmottuvaa kasvatustodellisuutta.

2.4. Tutkimusmetodi

Tutkimuksessani selvittelen vanhempien ja lasten kasvatuksellista suhdetta käsitteleviä Paavalin kirjeiden kohtia Syreenin hahmotteleman kolmen maailman mallin avulla. Tarkastelen tässä tutkimuksessa lähinnä niitä Paavalin kirjekokoelman kohtia, joissa on selvästi kysymys perheinstituution

sisällä tapahtuvasta kasvatuksesta. Kasvatus voitaisiin nimittäin ymmärtää laajemmallakin tasolla, jossa tarkastelun kohteena olisi varhaiskristillisen yhteisön sisällä tapahtuvasta uskonnollisesta kasvatuksesta. Jos kasvatus käsitettäisiin näin laajasti, edellytettäisiin huomattavasti laajempaa tutkimusta. Tutkimukseni kohdistuu näin ollen vanhempien ja lasten välistä kasvatuksellista suhdetta kuvaaviin Paavalin kirjekokoelman kohtiin.

Kolmen maailman malli mahdollistaa kokonaisvaltaisen hermeneuttisen lähestymistavan. Hermeneuttinen lähestymistapa merkitsee tutkimuksessani sitä, että pyrin ensinnäkin ymmärtämään kirjoittajan intentioita alkuperäisessä historiallisessa ja sosiaalisessa tilanteessa. Toiseksi hermeneuttinen metodi ohjaa myös pohtimaan sitä, mitä tekstit merkitsevät nykypäivänä. Koska kolmen maailman malli on luonteeltaan holistinen, se jättää yksityiskohtaiset metodiset ratkaisut avoimiksi. Siksi tarkennan tutkimukseni työtapoja ja -vaiheita Miikka Ruokasen (1987) ja Timo Eskolan (1996) hermeneuttisten mallien pohjalta. Bergerin ja Luckmannin (1994) tiedonsosiologinen teoria puolestaan auttaa ymmärtämään sosiaalisen ja symbolisen maailman yhteyttä.

Ruokasen (1987) kehittänyt *teologisen hermeneutiikan kolmivaiheinen prosessi* lähtee liikkeelle esiymmärryksen tiedostamisesta. Varsinainen tulkinta tapahtuu hermeneuttisessa spiraalissa, jossa tutkija jatkuvasti tarkistaa esiymmärrystään ja lähestyy tekstin ”omaa” merkitystä (Ruokanen 1987, 182–183). Toisessa vaiheessa tulkitsija tutustuu siihen tieteelliseen tietämykseen, joka tiedeyhteisössä on tekstistä saavutettu. Esimerkiksi tekstin syntyyn vaikuttaneet kulttuuriset, sosiaaliset ja poliittiset tekijät pyritään huomioimaan mahdollisimman tarkasti. Lisäksi tutkija perehtyy tekstin filologiseen eli kielitieteelliseen analyysiin. (Ruokanen 1987, 183–184.) Kolmannessa vaiheessa kysytään, mikä on tekstin eksistentiaalinen eli ihmisen maailmassa olemisen merkitystä koskeva sisältö (Ruokanen 1987, 184).

Eskolan (1996) kehittänyt *arvovapaa hermeneutiikan yleisteoria* sisältää kolme vaihetta. Ensimmäisessä vaiheessa tutkija pyrkii analyttisen ja konstruktivisen työskentelyn avulla selvittämään tekstin merkityksen itselleen. Analyttinen työskentely tarkoittaa tekstimaailman lähitarkastelua, kuten sanojen ja ajatuskulkujen merkitysten selvittämistä. Analyttinen työskentely tähtää konstruktoiden muodostamiseen. (Eskola 1996, 78–80.) Teorian toisessa vaiheessa pyritään identifioimaan eli tunnistamaan kirjoittajan käsitejärjestelmä. Tutkija pyrkii määrittelemään tekstin kirjoittajan teologista ajattelua ja käsitejärjestelmää. Eskola olettaa, että kirjoittajalta on oikeutettua odottaa sisäistä johdonmukaisuutta, jonka tutkija kykenee ”ainakin jossain määrin” selvittämään. (Eskola 1996, 80–83.) Teorian kolmas vaihe on soveltava. Tutkija pyrkii arvioimaan tekstin sanoman

merkitystä ja jopa sen eksistenttistä merkittävyyttä eri aikakausien ihmisille. Eskolan mukaan UT:sta itsestään nousee tulkintaperiaatteita, joiden näkökulmasta tekstiä tulee lukea. Tällaisia sisältöä strukturoivia tekijöitä ovat esimerkiksi varhaiset uskontunnustusformelit (esim. 1. Kor. 12:3). (Eskola 1996, 83–84.)

Kolmen maailman mallin valinta tutkimukseni metodiseksi viitekehikseksi on perusteltua monesta syystä. Paavalin kasvatustutkimuksen tutkiminen edellyttää aluksi perehtymistä Paavalin kirjeiden tekstimaailmaan. Tutkijan on löydettävä sellainen ”maasto”, jossa on aiheen kannalta keskeisiä nähtävyyksiä. Kun oikea maasto on löytynyt, tutkijan haasteena on tekstin merkityksen ymmärtäminen. Tekstin merkityksen ymmärtämisen kannalta on tärkeitä tiedostaa esimerkiksi se, miten aiemmat tekstimaailmat, kuten kreikkalais-roomalainen ja juutalainen kirjallisuus, ovat vaikuttaneet lopullisen tekstimaailman muotoutumiseen. Paavalin kirjeiden tekstimaailmassa kulkiessani kohtaan ennen pitkää kysymyksen, mitä varten Paavalin kirjeet on alun perin kirjoitettu. Paavalin kirjeet pyrkivät vahvistamaan lukijoiden kristillistä uskoa ja ohjaamaan heidän elämäänsä. Tekstien tarkoitus on näin ollen vaikuttaa sekä lukijoiden symboliuniversumiin että heidän konkreettiseen elämäänsä. Kolmen maailman mallin ansiosta tutkija voi liikkua tekstimaailman, konkreettisen maailman ja symbolisen maailman välillä ja tehdä havaintoja ja päätelmiä näiden maailmojen keskinäisistä suhteista. Tavoitteena on ymmärryksen lisääntyminen ja uuden tiedon tuottaminen.

Hermeneuttisen filosofian pohjalta voidaan todeta, että tekstin alkuperäisen merkityksen saavuttaminen on mahdotonta tai vähintään kyseenalaista. Siksi raamatuntutkimuksessa on tarpeen ottaa vakavasti huomioon lukijan ja tekstin kaksipaikkainen suhde. Jokainen lukija rakentaa tekstiä lukiessaan uudelleen merkitysten maailman, joka poikkeaa enemmän tai vähemmän kirjoittajan alkuperäisestä merkitysten maailmasta. Merkitysten maailmat eivät välttämättä ole kokonaan erilaisia, sillä yhteisiä piirteitä voidaan havaita tekstin kirjoittajan ja lukijan tekstimaailmassa, ideologiassa ja konkreettisessa maailmassa. Lukijan on lisäksi tarpeen tiedostaa, miten hänen esiyymmärryksensä vaikuttaa tekstin ymmärtämiseen. Vaikka tekstin on kirjoittanut Toinen toisessa ajassa ja toisessa paikassa, sitä on kuitenkin mahdollista ymmärtää uudessa tilanteessa. Ymmärtämistä edistää ratkaisevasti se, että tekstin tulkitsija on tietoinen omasta lukutavastaan ja sen vaikutuksesta merkityksen syntymiseen.

3. Uuden testamentin kasvatustajatteluun tausta

3.1. Perhe Uuden testamentin maailmassa

UT:ssa ei esitetä perheestä mitään tekstuaalisesti taikka ideologisesti yhtenäistä ja järjestelmällistä näkemystä, vaan tutkijan tulee konstruoida varhaiskristillisyyden kasvatustajatteluun irrallisten tekstien perusteella. Myöskään Paavalin kirjeiden perusteella ei voida kovin hyvin päätellä, millaisia varhaiskristillisyyden perheet olivat sosiaaliselta rakenteeltaan. Tätä fragmentaarisuutta voidaan pitää kolmen maailman mallin termein tekstimaailman tasoon kuuluvana ongelmana. Vaarana on tehdä irrallisista tekstikokelmista liian pitkälle meneviä tulkintoja. Lapsen ja vanhemman suhdetta käsittelevien tekstien irrallisuus ei kuitenkaan ole ainoa ongelma. Varhaiskristillisyyden kasvatustajatteluun ymmärtämistä vaikeuttaa myös meidän etäisyytemme UT:n konkreettiseen ja symboliseen maailmaan. Sitä paitsi perheen käsite ei ole ongelmaton edes meidän horisontissamme, sillä keskuudessamme elää hyvin erilaisia perheitä. Konkreettisen perheen lisäksi meidän perhe- ja kasvatustajatteluamme poikkeaa varhaiskristillisyyden ideologiasta.

Halvor Moxnesin (1997) mukaan nykyajan perhetutkimuksessa perhettä ei enää pidetä analyttisenä käsitteenä niin kuin ennen, vaan sitä tarkastellaan enemmänkin kulttuurisena konstruktiona. Sosiologiassa ollaan nyt kiinnostuneita siitä, mitä ihmiset tarkoittavat puhuessaan ”perheestä”. Perhettä tutkitaan myös kiinnittämällä huomiota kotitalouksien toimintaan ja tarkoitukseen. Tarkastelun kohteena on tällöin tunnesuhteiden sijasta havaittava käyttäytyminen. Tätä nykyä perhetutkimuksessa kiinnitetään huomiota myös sukulaisuuteen. Sukulaisuudella tarkoitetaan ihmissuhteita, jotka perustuvat (todelliseen tai fiktiiviseen) syntymään ja avioliittoon. Moderneissa länsimaisissa yhteiskunnissa sukulaisuudella ei ole merkittävää institutionaalista tai rakenteellista merkitystä. Tämä ei kuitenkaan merkitse sitä, että sukulaisuus olisi emotionaalisesti taikka sosiaalisesti merkityksetöntä. Pikemminkin halutaan korostaa sitä, että nykyisin ihmissuhteet perustuvat enemmän yksilöllisyyteen kuin suvun tai perheen jäsenyyteen. On tärkeää havaita, että sukulaisuus, perhe ja kotitalous eivät ole objektiivisia tosiasioita, vaan ne ovat ihmisten konstruoimia sosiaalisia järjestelmiä. (Moxnes 1997, 15.)

Moxnes (1997) tarkastelee eräitä varhaiskristillisyyden perhetutkimukseen liittyviä metodiongelmia. Ensimmäinen ongelma on luonteeltaan lähdekriittinen. Tutkija käyttää lähteinään kristillisiä, juutalaisia, kreikkalaisia ja roomalaisia tekstejä, jotka eivät välttämättä kuvaa ihmisten todellista käyttäytymistä, vaan pikemminkin ihanteita ja normeja. Toinen ongelma on, millaisessa laajemmassa sosiaalisessa ja kulttuurisessa kontekstissa varhaiskristillisyyden perhettä pitäisi tutkia. Varhaiskristillisyyden perheen kannalta ensisijainen konteksti on Välimeren alue ensimmäisellä vuosisadalla. Perheen sosiaalisen kontekstin kannalta tärkeimpiä antiikin ajan instituutioita ovat sukulaisuus ja valtionhoito. Uskonto ja taloudenhoito ovat osa näitä instituutioita. Perheen kulttuurisen kontekstin näkökulmasta olennaista on kunnian ja häpeän järjestelmä. Kun moderneissa länsimaisissa yhteiskunnissa korostetaan yksilöllisyyttä, Välimeren maissa yksilö on ennen kaikkea yhteisönsä jäsen. Yksilön kunnia on riippuvainen yhteisöön kuulumisesta ja toisaalta yhteisön kunnia on riippuvainen siihen kuuluvien yksilöiden käyttäytymisestä. (Moxnes 1997, 18–20.)

Moxnesin (1997) mukaan kreikan- ja latinankielisissä ei ole sanaa, joka vastaisi meidän käsitystämme ydinperheestä. Kreikankielisessä kirjallisuudessa käydään paljon keskustelua taloudenhoidosta (*oikonomia*). Tässä keskustelussa sanalla *oikos* ("koti") on kaksi eri merkitystä, jotka ovat suhteessa omaisuuteen. Jotkut viittaavat sanalla *oikos* kotitalouden johtajan eli perheenisän omaisuuteen. Sitä vastoin toiset, esimerkiksi Aristoteles, käyttävät *oikos*-sanaa kaikista kotitalouteen kuuluvista henkilöistä, jotka ovat perheenisän vallassa: vaimoista, lapsista, verisukulaisista, orjista ja palvelijoista. (Moxnes 1997, 20–21.)

Roomalaisesta "perheestä" käytetään puolestaan sanoja *familia* ja *domus*. Peter Garnseyn ja Richard Sallerin (1987) mukaan ihmisistä puhuttaessa *familia* tarkoittaa kaikkia, jotka kuuluvat isäntävallan (*patria potestas*) piiriin: vaimoa, lapsia, poikien lapsia ja ottolapsia. Sanalla *familia* viitataan myös kaikkiin miespuolisiin sukulaisiin, joilla on yhteinen esi-isä. Lisäksi *familia* kattaa talon tai tilan orjat. Sana *domus* on kuitenkin yleisempi kuin *familia*. Sanaa *domus* käytetään etenkin silloin, kun halutaan korostaa, että perheeseen kuuluu orjia. (Garnsey & Saller 1987, 127.) Terminologisen häilyvyyden takia on aina syytä tarkentaa, mitä perheellä tarkoitetaan antiikin kreikkalaisista ja roomalaisista perheistä puhuttaessa.

3.2. Vanhemman ja lapsen suhde antiikin Kreikassa ja Roomassa

Antiikin roomalaisessa perheessä perheenisällä on huomattava valta. Garnsey ja Saller (1987) kuvailevat roomalaisen kotitalouden hierarkiaa, jonka huipulla on *paterfamilias* (perheenisä). Rooman lainsäädännön mukaan perheen vanhimmalla miehellä on kodissaan *patria potestas* (isänvalta). *Patria potestas* antaa perheenisälle oikeudet, joita jo antiikin aikana pidetään poikkeuksellisina (Quintilianus, Inst. 1.55). Isänvaltaan kuuluu esimerkiksi *vitae necisque potestas*, jonka perusteella isällä on valta päättää omien lastensa elämästä ja kuolemasta. Isän tehtävänä on päättää, kasvatetaanko vastasyntynyt lapsi vai jätetäänkö hänet heitteille. Perheenisän suostumusta vaaditaan myös avioliiton solmimiseen. Samoin perheenisällä on muodollinen omistusoikeus kaikkeen perheen omaisuuteen. (Garnsey & Saller 1987, 136–137.) Andrew T. Lincolnin (1990) mukaan roomalaiseen isänvaltaan kuuluu vallan lisäksi vastuu perheenjäsentensä teoista. Roomassa isänvalta päättyy isän kuolemaan. Sen sijaan Kreikassa isänvalta on tapana luovuttaa vanhimmalle naimisissa olevalle pojalle, kun isä saavuttaa noin kuudenkymmenen vuoden iän. (Lincoln 1990, 398–399.) Kreikassa on lisäksi laki, joka vapauttaa pojat isänvallasta heidän tultuaan täysivaltaisiksi kansalaisiksi, mikä tavallisesti tapahtuu 20-vuotiaana (Cary & Haarhoff 1963, 146). Perheenisän valta on roomalaisen yhteiskunnan kulmakivi (Joubert 1995, 215).

Isänvaltaa käsittelevien antiikin ajan tekstien pohjalta voidaan päätellä, ettei *patria potestas* (isänvalta) ole rajoittamatonta. Vaikka patriarkaalinen yhteiskunta perustuu miehen ja isän valtaan, patriarkaalisuuden sisällä ja sen rinnalla esiintyy myös pehmeämpiä asenteita. Lapsen suhdetta aikuiseseen ei pidetä pelkästään kuuliaisuussuhteena eikä ankaraa kuria ainoana kasvatuskeinona (Uro 2002a, 4). Esimerkiksi roomalainen reetori ja kasvatusteoreetikko Quintilianus (n. 35–95 jKr.) torjuu fyysisen kurituksen kokonaan (Inst. 1.3.13–17). Samoin kreikkalainen kirjailija ja filosofi Plutarkhos (45–120 jKr.) on sitä mieltä, että fyysinen kuritus soveltuu orjalle, mutta ei vapaasyntyiselle (Lib. ed. 12). (Uro 2002a, 5.)

Peter Balla (2003) esittelee uusimpia tutkimuksia, joissa kiinnitetään huomiota isänvallan rajallisuuteen. Isänvaltaa rajoittaa ensinnäkin se, että isä on vanhetessaan sosiaalisesti riippuvainen lapsistaan. Lisäksi isänvaltaa rajoittaa *pietas*, hyve, jota eräs antiikin kirjoittaja kuvailee seuraavasti: isänvallan tulee perustua hellyyteen (*pietas*), eikä julmuuteen (*patria potestas in pietate debet, non atrocitate consistere*). *Pietas* ei ole vain lapsille kuuluva hyve tai velvollisuus, vaan sitä edellytetään myös vanhemmilta. (Balla 2003, 45–46.) Balla (2003) kertoo Musoniuksen pohtineen, pitääkö

lapsen kunnioittaa vanhempiaan kaikissa olosuhteissa. Musonius opettaa, ettei isää tarvitse totella, jos hän vaatii tekemään jotakin paha, väärää tai häpeällistä. Musonius vetoaa isänvallan rajoituksia perustellessaan Zeukseen, joka edellyttää, että ihminen tulee olla hyvä (*agathos*). Hyvänä oleminen taas merkitsee filosofina olemista. Lapsen tulee asettaa filosofia isänsä edelle, koska hänen tulee asettaa Zeus – kaikkien ihmisten yhteinen isä – oman isänsä edelle. (Balla 2003, 74–75.)

Isänvallan ideologia on niin olennainen osa antiikin kreikkalais-roomalaista yhteiskuntaa, että sitä sovelletaan perheiden lisäksi valtion tasolla. Ensimmäisellä vuosisadalla eli UT:n ja kristinuskon syntyaikoina Rooman valtakunnasta puhutaan yhtenä suurena perheenä, jossa keisari on kansalaisten *paterfamilias*, perheenisä (Elliott 1993, 85). Stephan J. Joubertin (1995) mukaan Rooman keisarilla on sama valta (*potestas*) suhteessa Rooman kansalaisiin kuin isällä lapsiinsa. Kun Rooman valtakunnassa alkaa keisari Augustuksen aikana hahmottua patriarkaalinen uskonto, Augustus vaatii virallisesti itselleen nimikettä *pater patriae* (isien isä). Augustus myös yhdistää perheensä jumalat valtion jumaliin. Koska Jupiteria pidetään valtakunnan isällisenä suojelijana ja holhoojana, hänen asemansa jumalten ja ihmiskunnan isänä muodostaa samalla analogian keisarin patriarkaaliselle vallalle. (Joubert 1995, 213.)

Antiikin kasvatustutkimusta tutkittaessa sivuuttamattomia lähteitä ovat Aristoteleen (384–322 eKr.) teokset *Politiikka* ja *Nikomakhoksen etiikka*. Aristoteles tarkastelee *Politiikka*-teoksessaan kreikkalaisesta kaupunkivaltiosta (*polis*) ja sen hallintoa. Aristoteleen mukaan jokainen kaupunkivaltio koostui tilayhteisöistä. On syytä huomata, että Aristoteles käyttää ’perheestä’ kreikan kielen sanoja *oikia* ja *oikos*, jotka teoksen suomennoksessa on käännetty sanalla ’tilayhteisö’ (Uro 2002b). Täydellinen tilayhteisö puolestaan koostuu orjista ja vapaista. Aristoteles aloittaa tutkimuksensa tilayhteisön pienimmistä osista, joita ovat isäntä ja orja, aviomies ja vaimo sekä isä ja lapset. Tilayhteisössä perheenisä käyttää monenlaista valtaa muihin tilayhteisön jäseniin: ”Tarkasteltavana ovat siis isännän valta, avioliittoon kuuluva valta – vaimon ja miehen yhdysiteelle ei ole varsinaista nimeä – sekä lastenkasvatukseen kuuluva valta, jolle ei myöskään ole erityistä nimeä.” (Aristoteles, *Politiikka* I, 3. luku, suom. A. M. Anttila.) Aristoteles sitoo lasten kasvattamisen kiinteästi kaupunkivaltion tarpeisiin:

Osalle kuuluvaa hyvettä on tarkasteltava suhteessa kokonaisuuden hyveeseen. Siksi lapset ja naiset on kasvatettava ottaen valtiomuoto huomioon, mikäli kaupunkivaltion hyvyyden kannalta on tärkeää, että lapset ja naisetkin ovat hyviä. Ja täytyyhän sen olla tärkeää. Naiset muo-

dostavat puolet vapaasta väestöstä, ja lasten joukosta tulevat ne, jotka tulevaisuudessa ottavat osaa valtiomuotoon. (Aristoteles, Poliitiikka I, 13. luku, suom. A. M. Anttila.)

C. D. C. Reeven (1998) mukaan Aristoteles pitää ihmistä luonnostaan valtiollisina olentoina. Aristoteleen mukaan ”ihmisen omaa hyvää voi tuskin ajatella ilman kotitaloutta ja valtiollista hallintoa” (Nikomakhoksen etiikka, VI kirja 8. luku). Ihmisen onnellisuus on näin ollen riippuvainen taloudenhoidosta ja valtiollisesta hallinnosta. Yhteisöllisyys ilmenee myös siinä, että vain kaupunkivaltiossa kasvatuksen saanut ihminen voi elää hyveen (*aretē*) mukaisesti. Kaupunkivaltio onkin olemassa juuri hyvän elämän takia (Poliitiikka, III kirja, 9. luku). Kasvatuksen tehtävänä on antaa ihmisille välineet, joiden avulla he voivat saavuttaa onnellisuuden kaupunkivaltion kansalaisina. Kasvatus kytkeytyy siten olennaisesti kaupunkivaltion elämään. (Reeve 1998, 51.) Kodin ja valtion suhteesta ajatellaan eri tavoin antiikin Kreikassa ja Roomassa. W. K. Lacey (1986) mukaan *oikos* (koti) on instituutio, joka auttaa ymmärtämään antiikin kreikkalaista yhteiskuntaa. Valtion päätehtävä on puolustaa kotia. Roomassa sen sijaan *patria potestas* (isänvalta) on fundamentaalinen instituutio, jonka päälle muut instituutiot rakentuvat. Lacey väittääkin, että Roomassa julkinen elämä on seurausta yksityisestä elämästä eikä päinvastoin. (Lacey 1986, 121–123.)

Kun puhutaan kasvatusta ohjaavista arvoista, liikutaan kolmen maailman mallin näkökulmasta symbolisen maailman tasolla. Jännite antiikin ajan ja nykyajan arvomaailman välillä heijastaa siis symbolisen maailman tasolla tapahtuneita muutoksia. Tämän vuoksi on syytä katsahtaa, miten isänvaltaa antiikissa perustellaan. Aristoteles kiteyttää isänvaltaisen yhteiskuntajärjestyksen seuraavasti:

Taloudenhoidossa on kolme osaa: ensiksi orjiin kohdistuva valta, josta edellä oli puhe, toiseksi isän valta ja kolmanneksi aviosuhteeseen liittyvä valta. Aviomies hallitsee sekä vaimoa että lapsia siten kuin vapaita hallitaan, mutta ei kuitenkaan samalla tavalla, vaan vaimoa valtiomiehen ja lapsia kuninkaan tavoin. Miespuolinen on luonnostaan naispuolista sopivampi hallitsemaan, aivan kuten vanhempi ja varttuneempi on nuorta ja kypsymätöntä sopivampi, ellei nyt jossakin esiinny aivan luonnonvastaista suhdetta. (Aristoteles, Poliitiikka I, 12. luku, suom. A. M. Anttila.)

Isänvaltainen yhteiskunta nojautuu ennen muuta käsitykseen, jonka mukaan miespuolinen on *luonnostaan* naispuolista sopivampi hallitsemaan. Aristoteles perustelee käsityksensä opillaan sielun erilaisista osista. Hän ajattelee, että ”sielussa on luonnostaan hallitseva ja hallittu osa, joilla on eri hyveet, nimittäin toisaalta järkevälle sielunosalle kuuluvat hyveet ja toisaalta järjettömälle sie-

lunosalle kuuluvat”. Hallittu ja hallitseva sielunosa ilmenevät eri tavalla orjissa, naisissa ja lapsissa: ”Orjalla ei ole lainkaan harkitsevaa sielunosaa. Naisella se on, mutta se on vailla arvovaltaa. Samoin lapsella se on, mutta se on kehittymätön.” (Aristoteles, Poliitiikka I, 13. luku, suom. A. M. Anttila.)

Aristoteles tarkastelee erikseen myös tämän tutkimuksen kannalta olennaista isän ja lasten välistä suhdetta. Lapsiin kohdistuvaa valtaa Aristoteles nimittää ”kuninkaalliseksi vallaksi”. Isän valta lapsiin perustuu Aristoteleen mukaan ”rakkauteen ja korkeampaan ikään, ja juuri sellaista kuninkaanvalta on”. Aristoteleen mukaan kuninkaan tulee ”erottua luonnostaan alamaisistaan, mutta olla kuitenkin samaa sukua näiden kanssa”. Tällainen on hänen mukaansa myös vanhempien suhde nuorempiin ja isän suhde lapsiin. (Aristoteles, Poliitiikka I, 12. luku.) Aristoteleen mukaan ”vanhempia on kunnioitettava kuten jumaliakin, mutta ei miten tahansa, eikä isälle ja äidille kuulu sama kunnioitus eikä se, mikä kuuluu viisaalle tai sotapäällikölle, vaan isälle kuuluu isän ja äidille äidin kunnioitus” (Aristoteles, Nikomakhoksen etiikka IX, 2. luku).

Lincolnin (1990) mukaan isän merkitys lapsen kasvatuksessa ja koulutuksessa on merkittävä myös roomalaisessa yhteiskunnassa. Seitsemän ensimmäistä ikävuottaan poika on enimmäkseen äitinsä kasvatuksessa. Tämän jälkeen isän merkitys pojan kasvatuksessa alkaa lisääntyä, kunnes poika täyttää 16 vuotta. Pojat aloittavat koulun 7-vuotiaana, mutta isää pidetään silti lapsen todellisena opettajana. Isä huolehtii etenkin lapsen eettisestä ja uskonnollisesta kasvatuksesta. (Lincoln 1990, 400.)

Balla (2003) selostaa, millaisia velvollisuuksia lapsilla on vanhempiaan kohtaan kreikkalais-roomalaisessa maailmassa ja miten näitä velvollisuuksia perustellaan. Balla esittelee lasten velvollisuuksia ja niiden perusteluita kahden viitekehyksen puitteissa. Jumalallisen viitekehyksen (*divine sphere*) mukaan on jumalten tahto, että lapset ovat vanhemmilleen kuuliaisia: jumalat palkitsevat ne, jotka ovat vanhemmilleen kuuliaisia ja rankaisevat niitä, jotka ovat tottelemattomia. Inhimillisen viitekehyksen (*human sphere*) mukaan lasten tulee huolehtia vanhemmistaan, koska vanhemmat ovat tuoneet heidät maailmaan ja hoitaneet heitä heidän ollessaan lapsia. Antiikin teksteissä tuodaan esille, että jo luonto vaatii lapsilta kuuliaisuutta. Luonnolliset vaatimukset ovat samalla jumalten vaatimuksia. Tältä osin inhimillinen ja jumalallinen viitekehys kohtaavat toisensa. (Balla 2003, 73, 77–78.)

3.3. Vanhemman ja lapsen suhde antiikin ajan juutalaisessa perheessä

UT:n kasvatustajatteluun kehystävät antiikin kreikkalais-roomalaisen maailman lisäksi juutalaiseen uskuntoon kuuluvat ihanteet ja käytänteet. Siksi on syytä aluksi selvittää, mitä lasten ja vanhempien suhteesta ajatellaan juutalaisissa teksteissä, ennen kuin ”matkustan” UT:n tekstimaailmaan. O. Larry Yarbrough (1993) ja Adele Reinhartz (1993) tarkastelevat juutalaisten vanhempien ja lasten vastavuoroisia velvollisuuksia ensin vanhempien ja sitten lasten näkökulmasta. Selvitän aluksi, millaisia velvollisuuksia vanhemmilla on lapsiaan kohtaan juutalaisissa teksteissä. Yarbroughin (1993) mukaan *Tooraan* eli juutalaisten lakikokoelmaan sisältyy kolme käskyä, jotka kertovat, millaisia velvollisuuksia vanhemmilla on lapsiaan kohtaan. Isän tulee luovuttaa poikansa Jumalalle (2. Moos. 22:28), suorittaa pojalleen ympärileikkaus (3. Moos. 12:1–8) sekä opettaa hänelle käskyt (5. Moos. 4:9, 6:7, 31:12–13). Näistä ensimmäinen käsky koskee vain vanhinta poikaa, kun taas muut käskyt koskevat jokaista poikalasta. (Yarbrough 1993, 42.)

Eräs juutalaisten vanhempien keskeinen velvollisuus on lasten kurissa pitäminen. Yarbroughin (1993) mukaan tästä velvollisuudesta puhutaan erityisesti Sananlaskujen kirjassa (13:24, 19:18, 22:15, 23:13–14, 29:17) ja Siirakin kirjassa (7:23–25, 22:3–6, 22:9–10, 30:1–13, 42:9–11). Nämä tekstit osoittavat, että kurinpitoon liittyy juutalaisessa kasvatuksessa olennaisesti ruumiillinen kuritus. Ruumiillisen kurituksen merkitystä kuvaa esimerkiksi Sananlaskujen kirjan ajatus: ”Hulluus tarttuu helposti nuorukaiseen, mutta kunnan kuritus ajaa sen pois.” (Sananl. 22:15.) Juutalaisissa teksteissä ruumiillista kuritusta perustellaan usein sillä, että lapset edustavat vanhempiaan: ”On häpeä isälle, että on siittänyt kurittoman.” (Sir. 22:3.) (Yarbrough 1993, 45–46.)

Reinhartz (1993) tarkastelee hellenistijuutalaisen filosofin Filon Aleksandrialaisen (n. 20 eKr.–50 jKr.) näkemystä vanhemman ja lasten suhteesta. Aluksi Reinhartz erittelee, millaisia sanoja Filon lapsista ja vanhemmista puhuessaan käyttää. Kypsässä iässä olevista lapsista Filon käyttää sanaa *teknon* (esim. De Spec. Leg. 1.139), kun taas pienistä lapsista sanaa *brefos* (De Spec. Leg. 3.117). Useimmiten Filon käyttää kuitenkin sanaa *pais*, joka ei viittaa niinkään lapsen ikään, vaan pikemminkin lapsen heikompaan asemaan vanhemman ja lapsen välisessä suhteessa. Sana *pais* esiintyy erityisesti sellaisissa teksteissä, joissa Filon tähdentää lasten velvollisuutta huolehtia ikääntyvistä vanhemmista (Decal. 113–118) tai joissa kuvataan vanhempien tahdon rikkomisesta seuraavia rangaistuksia (De Spec. Leg. 2.243–248). (Reinhartz 1993, 65.)

Vanhempia koskevien sanavalintojen tarkastelu auttaa ymmärtämään antiikin juutalaisten tekstien mieskeskeistä horisonttia. Reinhartzin (1993) mukaan Filon käyttää vanhemmista usein sanaa *hoi goneis*. Joissakin tapauksissa hän puhuu erikseen äidistä (*mēter*) tai isästä (*pater*). Toisinaan *hoi goneis* (vanhemmat) tarkoittaa sekä isää että äitiä (Decal. 51). Monissa tapauksissa tekstiyhteys kuitenkin osoittaa, että *hoi goneis* (vanhemmat) viittaa pelkästään isään (De Spec. Leg. 3.153). Puhuessaan lapsista ja vanhemmista Filon tarkoittaa yleensä ennen kaikkea isän ja pojan suhdetta. (Reinhartz 1993, 66.) Nämä sanavalintoihin liittyvät huomiot ovat tärkeitä, kun myöhemmin tarkastellaan Paavalin kirjeiden tekstimaailmaa.

Reinhartz (1993) hahmottelee kolme peruspiirrettä, jotka luonnehtivat Filonin käsitystä vanhemman ja lapsen suhteesta. Ensinnäkin vanhemman ja lapsen suhdetta luonnehtii vahva rakkauden ja sukulaisuuden side. Filonin mukaan vanhempia ei tarvitse laissa erikseen käskää rakastamaan lapsiaan, sillä rakkaus opitaan itsestään (De Spec. Leg. 2.240). Toiseksi vanhemman ja lapsen suhteelle on ominaista vanhemman valta-asema. Vanhemman ja lapsen suhteen hierarkkisuus perustuu siihen, että vanhemmat ovat lastensa luoja (De Spec. Leg. 2.228). Koska vanhemmat ovat lastensa luoja, he ovat tiettyssä mielessä samanlaisia kuin Jumala, maailman Luoja (Decal. 51). Kolmanneksi vanhemman ja lapsen suhteeseen vaikuttaa aviomiehen ja vaimon välisen suhteen hierarkkinen luonne. Filon pitää lapsen fyysistä ravitsemista äidin tehtävänä, kun taas isän tulee huolehtia lapsen akateemisesta, filosofisesta, fyysisestä ja moraalisesta kasvatuksesta sekä kurittamisesta (De Spec. Leg. 2.29, 236). Kaiken kaikkiaan voidaan todeta, että Filonin näkemys vanhemman ja lapsen suhteesta on saanut vaikutteita roomalaisesta *patria potestas* -periaatteesta. (Reinhartz 1993.)

Seuraavaksi tarkastelen juutalaisten tekstien perusteella, millaisia velvollisuuksia lapsilla on vanhempiaan kohtaan. Yarbroughin (1993) mukaan lasten velvollisuudet vanhempiaan kohtaan voidaan kiteyttää käskyyn: ”Kunnioita isääsi ja äitiäsi.” Tämä käsky esiintyy ensimmäisen kerran Toisessa Mooseksen kirjassa (20:12). Sama käsky toistuu hieman eri muodoissa Kolmannessa Mooseksen kirjassa (19:3) ja Viidennessä Mooseksen kirjassa (19:3). Käsky esiintyy myös myöhemmissä juutalaisissa teksteissä, esimerkiksi Siirakin kirjassa (Sir. 3:2). Käytännössä lasten pitää osoittaa kunnioitusta vanhemmilleen sekä sanoin että teoin (Sir. 3:8). Lasten tulee huolehtia isästään tämän vanhuudessa. Lapsi ei saa tuottaa isälleen murhetta niin kauan kuin tämä elää. Isälle tulee osoittaa suopeutta myös silloin, kun tämän ymmärrys vanhuuden myötä heikkenee. (Sir. 3:12–13.) (Yarbrough 1993, 49–51.)

Reinhartz (1993) hahmottelee Filonin teksteistä neljä velvollisuutta, joita lapsen tulee noudattaa suhteessa vanhempiinsa. Näitä velvollisuuksia ovat kuuliaisuus, pelonsekainen kunnioitus (engl. *fear*), kohteliaisuus ja huolenpito. Lasten tulee olla vanhemmilleen kuuliaisia kaikessa, mikä on oikein ja hyödyllistä (De Spec. Leg. 2.236). Lasten tulee myös pelätä vanhempiaan (De Spec. Leg. 2.239). Filonin mukaan lasten tulee olla kohteliaita sekä vanhemmilleen että niille, jotka ovat samaa sukupolvea kuin heidän vanhempansa (De Spec. Leg. 2.237–238). Lisäksi lasten pitää maksaa velkansa vanhemmilleen huolehtimalla heistä, kun nämä tulevat vanhoiksi. (Decal. 116–117). Ikääntyneistä vanhemmista huolehtiminen on Filonille niin tärkeä asia, että hän pitää sen laiminlyömistä loukkauksena Jumalaa vastaan. Filonin jyrkkä kanta selittyy siten, että hän pitää vanhempia Jumalan palvelijoina, joiden tehtäväksi on annettu lasten synnyttäminen. Joka loukkaa palvelijoita, loukkaa samalla Herraa (Decal. 119). (Reinhartz 1993, 79–81.)

Yarbroughin (1993) mukaan monissa juutalaisissa teksteissä esiintyy ajatus, jonka mukaan kuuliaisuutta on osoitettava ”kaikessa”. Esimerkiksi eräässä VT:n ulkopuolisessa juutalaisessa tekstissä, Rubenin testamentissa, annetaan ohje: ”Niinpä, lapseni, noudattakaa *kaikkea*, mitä olen teille käskenyt.” (Rub. 4:5.) Juutalaisissa teksteissä pohditaan myös sitä, miten pitkälle kuuliaisuutta on käytännössä osoitettava. Ensimmäisellä vuosisadalla kirjoitettu Neljäs Makkabilaiskirja opettaa, että juutalaisten lakien noudattaminen menee vanhempien tottelemisen edelle (4. Makk. 2:10). Mikäli vanhemmat vaativat lapselta sellaista, mikä on vastoin jotakin käskyä, lapsi ei saa totella vanhempansa. (Yarbrough 1993, 52.)

Tottelemattomuutta ja uppiniskaisuutta pidetään juutalaisuudessa niin tuomittavana käyttäytymisenä, että siitä on säädetty kuolemanrangaistus (3. Moos. 20:9; 5. Moos. 21:18–21; Lincoln 1990, 399; ks. myös Filon, De Spec. Leg. 2.232). Tästä voidaan pitää esimerkkinä seuraavaa katkelmaa:

Jos vanhemmilla on tottelematon ja uppiniskainen poika, joka kurituksesta huolimatta ei kuuntele heitä, heidän on otettava poika kiinni ja vietävä hänet kaupunkinsa portille ja sanottava kaupungin vanhimmille: ”Tämä meidän poikamme on tottelematon ja uppiniskainen. Hän ei kuuntele meitä, vaan viettää kevytmielistä ja juopottelevaa elämää.” Silloin kaupungin miesten on joukolla kivitettävä poika hengiltä. (5. Moos. 21:18–21.)

Yarbroughin (1993) mukaan laki on juutalaisten rabbien mukaan ongelmallinen sen ankaruuden takia. Niinpä sitä yritetään rabbien keskusteluissa lieventää ja kiertää eri tavoin. Juutalaisuuden tutkimuksessa on jopa arveltu, ettei tätä ankaraa lakia ole edes käytännössä harjoitettu sinä aikana, kun

rabbit käyvät siitä keskustelua. Filonin mielestä tottelemattomalle lapselle parempi rangaistus on käden katkaiseminen, sillä kätetön lapsi on avuton ja jatkuvasti vanhempiansa armoilla (De Spec. Leg. 2.247–248). (Yarbrough 1993, 51.)

Juutalaisissa teksteissä vanhemman ja lapsen suhdetta ei kuvata pelkästään kurinpitämisen näkökulmasta. Yarbrough (1993) viittaa teksteihin, joissa lapsista puhutaan lämpimin äänenpainoin. Lapsia pidetään Herran lahjana (Ps. 127:3), ja lapset ovat kuin nuolia soturin kädessä (Ps. 127.4). Siirakin kirjan mukaan eräs yhdeksästä asiasta, jotka Siirakin mieltä ilahduttavat, on ”ihminen, joka saa iloa lapsistansa” (Sir. 25:7). Samoin Siirakin kirjassa (4:30) neuvotaan, ettei isän pidä olla kodissaan ”leijonan kaltainen”. Pseudo-Fokylides (207–209) puolestaan varoittaa vanhempia kurittamasta lapsiaan liian ankarasti. Sen sijaan isän tulee tavoitella lempeyttä. Pseudo-Fokylides jopa ehdottaa, että isän on parasta jättää rangaistuksen toteuttaminen äidille, perheen vanhimmille tai kansan johtajille, mikäli lapsi rikkoo isäänsä vastaan. Näin voidaan taata, että isän ja lapsen välit pysyvät hyvinä. (Yarbrough 1993, 46.)

Juutalaisuuden sisällä esiintyy lasta suojelevia asenteita, vaikka ruumiillista kuritusta pidetäänkin vanhempien keskeisenä velvollisuutena. Aikalaisten silmissä juutalainen kasvatusta on todellisuudessa hämmästyttävän lempeätä. On jopa kirjallisia todisteita siitä, että ulkopuoliset ihmettelevät juutalaisten kasvatuseriaa. Esimerkiksi lasten heitteillejättöä pidetään antiikin roomalaisissa teksteissä eräänä oman aikansa ”perhesuunnittelun” muotona, jonka käytännön toteuttaminen kuuluu *patria potestas* -periaatteen hengessä perheenisälle (Pomeroy 1993, 207). Roomalainen historioitsija Tacitus (56–117 jKr.) oudoksuu juutalaisia sen vuoksi, että nämä pitävät vastasyntyneen lapsen tappamista rikoksena (Hist. 5.5). Juutalaisissa teksteissä vastustetaan raskaudenkeskeytystä ja lasten heitteillejättöä, sillä lapsia pidetään Jumalan lahjoina (Lincoln 1990, 400).

3.4. Yhteenveto

UT:n kasvatuseriaa ymmärtäminen edellyttää antiikin kreikkalais-roomalaisen ja juutalaisen kasvatuseriaa tuntemista. Ensimmäisen vuosisadan kreikkalais-roomalaisessa kasvatuseriaa hallitsevat kuuliaisuuden ja isänvallan normit. Lapsilta vaaditaan niin juutalaisissa, kreikkalaisissa kuin roomalaisissakin teksteissä ehdotonta kuuliaisuutta. Samoin niissä kaikissa korostetaan isänvaltaa, jota perustellaan muun muassa miehen luonnollisella hallitsemisen taidolla. Fyysistä kuritus-

ta pidetään yleisesti oikeutettuna, siihen jopa kehoitetaan. Kuuliaisuuden ja isänvallan korostamisen rinnalla esiintyy myös lasta suojelevia puheenvuoroja. Jos antiikin kreikkalais-roomalaista ja juutalaista kasvatustajatteluja ja -käytänteitä kuvaillaan pelkästään kuuliaisuuden, rangaistusten ja vallan näkökulmasta, kuva on eittämättä yksipuolinen.

Antiikin Kreikan ja Rooman kirjallisissa lähteissä vanhempien ja lasten keskinäisiä velvollisuuksia kuvataan sekä inhimillisessä että jumalallisessa viitekehyksessä. Esimerkiksi kuuliaisuuden normi legitimoidaan vetoamalla siihen, että kuuliaisuuden osoittaminen on luonnon vaatimus. Kreikkalaiselle ja roomalaiselle kasvatustajattelulle on ominaista kasvatuksen kytkeminen valtionhoitoon. Roomalaisissa teksteissä tämä ilmenee siten, että Rooman kansaa kuvataan yhdeksi suureksi perheeksi ja Rooman keisaria sen isäksi. Kasvatustajatteluja määritellään kreikkalaisissa, roomalaisissa ja juutalaisissa teksteissä myös jumalallisen viitekehyksen puitteissa. Tällöin kuuliaisuuden normi legitimoidaan vetoamalla jumalten tahtoon. Nämä kasvatuksen käytännölliset ja ideologiset piirteet auttavat ymmärtämään, miten Paavalin kirjeiden kasvatustajattelu liittyy oman aikansa ja kulttuurinsa kasvatustajatteluun.

4. Vanhempien ja lasten kasvatuksellinen suhde Paavalin kirjeissä

4.1. Paavalin kirjeet ja yhteisön muodostumisen vaiheet

4.1.1. Apostoli Paavali

UT:n tärkeimpiä tietolähteitä Paavalista ovat hänen omat kirjeensä. Niitä täydentävät Apostolien teoissa olevat tiedot. Näiden lähteiden tietoja yhdistelemällä voidaan hahmotella Paavalin elämänsä kaari. Lars Aejmelaeuksen (2007) mukaan Paavali syntyy Tarsoksessa, joka on Kilikian maakunnan pääkaupunki. Paavali on syntymästään saakka Rooman kansalainen, mikä tarjoaa hänelle monia etuja oman aikansa yhteiskunnassa. Rooman kansalaisena hän on muun muassa eri tavalla lain suojaama kuin muut ihmiset ja voi liikkua vapaasti Rooman valtakunnan alueella. Syntyperältään Paavali kuuluu diasporajuutalaisiin. Hänen äidinkieltään on kreikka. Paavali on tietoinen ja ylpeä juutalaisista juuristaan (Fil. 3:5). Lisäksi hän kuuluu juutalaisten farisealaiseen ryhmään, joka suhtautuu Mooseksen lain noudattamiseen innokkaasti (Fil. 3:5–6). Uskonnollinen koulutuksensa Paavali on saanut omana aikanaan kuuluisan rabbi Gamalielin opetuksessa Jerusalemissa (Ap. t. 22:3). (Aejmelaeus 2007, 170–171.)

Paavalin elämän keskeinen tapahtuma on hänen kääntymiskokemuksensa Damaskoksessa. Sekä Paavalin kirjeet (Fil. 3:6; Gal. 1:22–23) että Apostolien teot (Ap. t. 7:58; 9:1–2; 22:4; 26:11) osoittavat, että ennen kääntymistään Paavali tunnetaan kristittyjen vainoajana. Aejmelaeus (2007, 172) tosin huomauttaa, että Apostolien tekojen kuvaukset Paavalin suorittamista vainotoimenpiteistä ovat värittyneempiä kuin Paavalin kirjeisiin sisältyvät kuvaukset. Molemmissa lähteissä kerrotaan yllättävästä ilmestyskokemuksesta, joka muuttaa koko Paavalin elämän (Gal. 1:16; Ap. t. 9:3–6). (Aejmelaeus 2007, 172–173.) Apostolien teoissa kerrotaan, että ilmestyskokemuksen sokaisema Paavali talutetaan Damaskoksen kaupunkiin, jossa Ananias-niminen kristitty parantaa hänen näkönsä, ja Paavali liittyy kristilliseen seurakuntaan (Ap. t. 9:8–20). Kirjeissään Paavali muistelee ilmestyskokemustaan ja kääntymystään useita kertoja (1. Kor. 15:1–11; 2. Kor. 4:1–6; Gal. 1:15–17).

Kun kääntymyksestä on kulunut kolmisen vuotta, Paavali lähtee Damaskoksesta ja suunnistaa Jerusalemiin tutustuakseen arvostettuun Keefakseen eli Pietariin. Vietettyään Jerusalemissa kaksi viikkoa (Gal. 1:17–18) Paavali siirtyy Syyriaan ja kotikaupunkiinsa Tarsokseen (Gal. 1:21). Sieltä Paavali siirtyy Barnabaan kanssa Antiokiaan, jossa hän toimii runsaat kymmenen vuotta (Ap. t. 11:25–26). Antiokiasta käsin Paavali tekee kaksi laajaa lähetysmatkaa (Ap. t. 13–14; Ap. t. 15:36–18:22), joista toinen suuntautuu nykyisen Euroopan puolelle. (Aejmelaesus 2007, 175–176, 188–195.) Kolmas lähetysmatka alkaa niin ikään Antiokiasta, mutta matkan aikana Paavali pitää Efesoksen kaupunkia tukikohtanaan (Ap. t. 18:23–21:17). (Aejmelaesus 2007, 196–205.)

4.1.2. *Corpus Paulinum*

Paavali pitää yhteyttä perustamiinsa seurakuntiin kirjeiden välityksellä. UT:ssa oleva *Corpus Paulinum* eli Paavalin kirjeiden kokoelma sisältää kaikkiaan kolmetoista kirjettä. Raamatuntutkimuksessa ollaan verraten laajasti sitä mieltä, että Paavalin nimissä olevista kirjeistä vain osa on peräisin historialliselta Paavalilta. Paavalin aitojen kirjeiden joukkoon luetaan Ensimmäinen kirje tessalonikalaisille (1. Tess.), Kirje roomalaisille (Room.), Kirje galatalaisille (Gal.), Ensimmäinen kirje korinttilaisille (1. Kor.), Toinen kirje korinttilaisille (2. Kor.), Kirje filippiläisille (Fil.) sekä Kirje Filemonille (Filem.). (Räisänen & Saarinen 1978, 148–152; Kuula ym. 2003, 206.) Paavalin kirjeet ovat syntyneet vuosien 49–55 jKr. välisenä aikana (Aejmelaesus 2007, 170).

Paavalin kirjeiden kasvatusajattelun ymmärtäminen edellyttää, että lukija tiedostaa Paavalin kirjeiden alkuperäisen tarkoituksen ja luonteen. Aejmelaesus (2007, 169) muistuttaa, että Paavalin kirjeet ovat tiettyihin tilanteisiin ja ajankohtaisiin ongelmiin suunnattuja tilapäiskirjoituksia, eivätkä systemaattisia teologisia esityksiä. Tässä suhteessa kirjeet eroavat luonteeltaan esimerkiksi UT:n evankeliumikirjoista, joissa pyritään esittämään melko kattavasti, mitä usko Kristukseen merkitsee (Kuula ym. 2003, 210). Paavalin kirjeiden keskeinen sanoma on oppi Kristuksesta ja pelastuksesta. Kirjeissään Paavali selittää, mitä Kristus merkitsee ihmisten pelastumisen kannalta, miten tämä pelastus otetaan vastaan ja mitä uskonnollisia, sosiaalisia ja eettisiä velvoitteita kristilliseen elämään kuuluu. (Kuula ym. 2003, 213.)

Rakenteeltaan Paavalin kirjeet noudattavat määrättyä kaavaa. Kirjeiden alussa mainitaan lähettäjän ja vastaanottajien tiedot. Alkutervehdystä seuraa kiitosrukous, jossa Paavali kiittää Jumalaa lukijoiden saamasta hengellisestä siunauksesta. Kirjeiden runko-osassa käsitellään varsinaisen sanoma, jonka Paavali ryhmittelee varsin johdonmukaisesti. Kirjeiden lopussa Paavalilla on tapana kertoa

matkasuunnitelmistaan ja lähettää terveisiä ystävilleen. Paavalin kirjeet on luettu ääneen seurakuntien kokouksissa. Voidaan olettaa, että kirjeiden vaikeaselkoisista kohdista on käyty keskustelua (2. Piet. 3:16). (Kuula ym. 2003, 210.)

Kuula ym. (2003) toteavat, että Paavalin kuoleman jälkeen seurakunnat kohtaavat uusia haasteita, joihin Paavalin kirjoittamat kirjeet eivät enää riitä opastukseksi. Seurakunnissa aletaan vähitellen tiedostaa, että tradition säilyminen on entistä enemmän suullisen perimätiedon varassa. Tällöin syntyy tarve laatia uutta kristillistä kirjallisuutta, jossa otetaan kantaa ajankohtaisiin kysymyksiin. Uusiin tilanteisiin halutaan vaikuttaa Paavalin apostolisella arvovallalla. Näin syntyy kirjallisuutta, josta raamatuntutkimuksessa käytetään nimitystä *Paavalin koulukunnan kirjallisuus* tai *deutero- eli jälkipaavalilainen kirjallisuus*. Paavalin koulukunnan piirissä syntyneitä kirjeitä ovat Kirje kolossalaisille (Kol.), Kirje efesolaisille (Ef.), Toinen kirje tessalonikalaisille (2. Tess.), Ensimmäinen kirje Timoteukselle (1. Tim.), Toinen kirje Timoteukselle (2. Tim.) sekä Kirje Titukselle (Tit.). Kirjeitä Timoteukselle ja Titukselle nimitetään *pastoraali- eli paimenkirjeiksi*, koska niissä annetaan seurakunnan johtamiseen liittyviä pastoraalisia ohjeita. (Kuula ym. 2003, 219–230.)

Nykyajan ihmisen näkökulmasta voi tuntua epäilyttävältä, että kirjoituksia julkaistaan toisen nimissä. Antiikin kirjallisuudessa tapa on kuitenkin varsin yleinen, eikä sitä pidetä ongelmallisena. Eduard Lohse (1986) mainitsee esimerkiksi pseudoplatonilaiset kirjeet, jotka on julkaistu arvostetun filosofin nimissä. Ilmiö tunnetaan myös juutalaisuudessa, jossa eräitä kirjoja esitetään Israelin kүүлuisien miesten laatimiksi. Pseudonyymisyydellä teoksille tavoitellaan tunnustettua asemaa. Varhaisen kristinuskon piirissä taas apostolit nauttivat laajaa arvostusta. Paavalin perinnön vaalijat vetoavat Paavalin arvovaltaan, kun he haluavat saada äänensä kuuluviin toisen ja kolmannen sukupolven seurakunnissa. (Lohse 1986, 38.) Kun tässä tutkimuksessani puhun historiallisen Paavalin kirjoittamista kirjeistä *aitoina* kirjeinä, en tarkoita sitä, että Paavalin koulukunnan kirjeet olisivat teologisesti tai jollain muulla tavalla merkityksettömämpiä kuin historiallisen Paavalin kirjoittamat kirjeet. Viittaan termillä ainoastaan kirjoittajakysymykseen.

Kuula ym. (2003) esittelevät kriteerejä, joiden perusteella raamatuntutkimuksessa arvioidaan Paavalin kirjeiden aitoutta. Ensinnäkin Paavalin aitojen kirjeiden ja Paavalin koulukunnan kirjeiden välillä voidaan havaita teologisia eroja, jotka viittaavat eri kirjoittajaan. Toiseksi jälkipaavalilaisten kirjeiden terminologia ja tyyli poikkeavat Paavalin aidoista kirjeistä. Kolmanneksi jälkipaavalilaiset kirjeet kuvaavat ”Paavaliksi” esitetyn kirjoittajan elämäntilannetta ja persoonaa siten, etteivät kuvaukset ole sovitettavissa siihen Paavalin elämänvaiheiden kokonaisuuteen, joka hahmottuu Apostoli-

en teoista ja Paavalin aidoista kirjeistä. Neljänneksi Paavalin koulukunnan kirjeiden heijastama seurakunnallinen tilanne ei ole voinut olla todellisuutta vielä Paavalin elinaikana. (Kuula ym. 2003, 221–222.)

Tässä tutkimuksessa kysymys Paavalin kirjeiden kirjoittajasta on olennainen osa tutkijan esiymmärrystä. Jos tutkija olettaa, että kaikki Paavalin kirjekoelmaan kuuluvat kirjeet ovat Paavalin kirjoittamia, hän mitä todennäköisemmin päätyy monilta osin erilaisiin tutkimustuloksiin kuin tutkija, jonka esiymmärryksen mukaan osa kirjeistä on kirjoitettu Paavalin nimissä Paavalin kuoleman jälkeen. Erottelu Paavalin aitojen kirjeiden ja Paavalin koulukunnan kirjeiden välillä on perusteltu vakuuttavasti akateemisessa raamatuntutkimuksessa. Tämä erottelu auttaa tutkijaa ymmärtämään varhaiskristillisen yhteisön kehitysvaiheita. Kun vertaillaan Paavalin aitojen kirjeiden ja jälkipaavalaisten kirjeiden tekstimaailmojen piirteitä, kirjeiden edellyttämiä konkreettisen maailman olosuhteita sekä kirjeiden heijastamia symbolisia maailmoja, voidaan tehdä monia tärkeitä havaintoja siitä, kuinka kasvatusajattelu on kehittynyt varhaiskristillisissä yhteisöissä.

4.1.3. Varhaiskristillisen yhteisön instituutioituminen

Paavalin kirjeiden perusteella voidaan päätellä, miten varhaiskristillisen yhteisön sosiaalinen todellisuus on rakentunut. Margaret Y. MacDonaldin (1988) näkemys varhaiskristillisten yhteisöjen instituutioitumisesta eli laitostumisesta on merkittävä osa esiymmärrystäni. Bergerin ja Luckmannin (1966; suom. 1994) tiedonsosiologiseen teoriaan nojautuen MacDonald erottaa varhaiskristillisyyden instituutioitumisessa kolme vaihetta. Paavalin aidot kirjeet heijastavat yhteisön rakentamiseen liittyvää instituutioitumista (*community-building institutionalization*). Kolossalaiskirje ja Efesolaiskirje puolestaan edustavat yhteisön vakauttamiseen ja pysyvyyteen pyrkivää instituutioitumista (*community-stabilizing institutionalization*). Pastoraalikirjeille taas on ominaista instituutioituminen, jossa pyritään voimakkaasti suojelemaan yhteisöä (*community-protecting institutionalization*). (MacDonald 1988, 17–18.)

MacDonaldin (1988) mukaan Paavalin aidoista kirjeistä on nähtävissä, että instituutioitumisen varhaisessa vaiheessa yhteisön kokemukset muovaavat sen normeja, virkarakenteita, rituaaleja ja uskomuksia. Monet seurakunnat ovat syntyneet Paavalin lähetysmatkojen tuloksena. Yhteisön rakentamisen vaiheessa Paavali joutuu pohtimaan kristinuskon ja juutalaisuuden suhdetta. Paavali legitimoii kirjeissään erityisesti sitä, ettei pelastusta saavuteta Mooseksen lakia noudattamalla. Sen sijaan pelastus perustuu uskoon ja on mahdollista vain ”Kristuksessa”. Paavali vahvistaa yhteisön identi-

teettiä yhteenkuuluvuuden kielellä (*language of belonging*). Yhteenkuuluvuuden kielestä on kysymys esimerkiksi nimityksissä *pyhät, valitut, kutsutut* sekä *veljet ja sisaret*, joita Paavali käyttää kristityistä. Yhteisön kasvaessa seurakunnissa syntyy tarvetta työnjaolle. Näin alkaa roolien instituutiointuminen, joka alussa perustuu väljästi kristittyjen saamiin armolahjoihin eli Pyhän Hengen vaikutuksiin. Yhteisön muotoutumisvaiheessa tärkeä merkitys on rituaaleilla, joita ovat muun muassa kaste, ehtoollinen, hengelliset laulut, opetukset ja ilmestykset. Yhteisöön liittyneistä tulee pyhiä ja puhtaita ”Jumalan lapsia”, jotka eroavat epäpuhtaista ulkopuolisista. Ristiinnaulistusta ja ylösnoussesta Kristuksesta tulee yhteisön tärkeä symboli. Yhteisön rakentamisen vaiheessa paavalilaisen yhteisön instituutiointumisprosessi on suhteellisen avoin. Siksi Paavalin ja varhaiskristillisen yhteisön symboliuniversumi voisi periaatteessa kehittyä moneen eri suuntaan. (MacDonald 1988, 32–84.)

MacDonaldin (1988) mukaan Kolossalaiskirje ja Efesolaiskirje heijastavat tilannetta, jossa paavalilaiset yhteisöt jatkavat olemassaoloaan ilman apostolia. Koska symboliuniversumi on jo muotoutunut, Kolossalaiskirjeen ja Efesolaiskirjeen kirjoittajat eivät voi suhtautua siihen yhtä luovasti kuin Paavali. Uudessa tilanteessa Kolossalaiskirjeen ja Efesolaiskirjeen kirjoittajat soveltavat Paavalin kirjeiden symboliuniversumiin pohjautuvia symboleita, mutta he käyttävät niitä hieman eri tavalla kuin Paavali. Tätä havainnollistaa esimerkiksi symboli, jonka mukaan seurakunta on Kristuksen ruumis. Paavalin aidoissa kirjeissä ruumiin symboli kuvaa ennen kaikkea sitä, että kristityt ovat yhden ruumiin jäseniä, vaikka heillä on seurakunnan toiminnassa erilaisia tehtäviä (Room. 12; 1. Kor. 12). Sen sijaan Kolossalaiskirjeessä ja Efesolaiskirjeessä ruumiin symbolia käytetään siten, että kirjeissä Kristuksen sanotaan olevan kristittyjen muodostaman seurakuntaruumiin pää (Kol. 1:17, 2:19; Ef. 1:22). Tämä esimerkki osoittaa, että Kolossalaiskirjeen ja Efesolaiskirjeen kirjoittajat samanaikaisesti sekä välittävät traditiota että muuntavat sitä uuteen tilanteeseen sopivaksi. (MacDonald 1988, 90–91.)

MacDonaldin (1988) mukaan Kolossalaiskirjeen ja Efesolaiskirjeen vastaanottajat elävät tilanteessa, jossa ei enää tarvita yhteisön rakentamiseen liittyvää legitimointia. Kirjeiden päätavoitteena on turvata yhteisön olemassolon jatkuminen. Uuden sukupolven ilmaantuessa on syntynyt tarve hahmotella, millaista on kristityille sopiva elämäntapa. Kolossalaiskirjeen kirjoittaja taistelee yhteisöä uhkaavaa harhaoppia vastaan vetoamalla apostoli Paavalin arvovaltaan. Kolossalaiskirjetä hallitsee myös ajatus, että kristittyjen tulee pysyä siinä, mitä he ovat saaneet. Efesolaiskirjeen vastaanottajien historiallisesta tilanteesta on sen sijaan vaikea tehdä varmoja päätelmiä, koska kirje ei sisällä selviä viittauksia yhteisön konkreettiseen elämään. On kuitenkin mahdollista, että Efesolaiskirje on kirjoit-

tettu tilanteessa, jossa juutalaiskristittyjen ja pakanakristittyjen yhteiselämä on kaivannut ohjeistusta (Ef. 2:11–22). Sekä Kolossalaiskirjeelle että Efesolaiskirjeelle on ominaista tarve vakauttaa yhteisön elämää. Sosiologisesti molemmat kirjeet heijastavat tarvetta ylläpitää Paavalin lähetysmatkojen aikana syntyneitä symboliuniversumia. Symboliuniversumin ylläpitämisen tarve johtuu siitä, että yhteisöt ovat kokeneet taisteluita ja kohdanneet konflikteja. (MacDonald 1988, 91–97.)

MacDonaldin (1988) mukaan pastoraalikirjeiden kohdalla voidaan puhua jälleen uudesta instituutioitumisen tasosta. Kun Kolossalaiskirje ja Efesolaiskirje on kirjoitettu kokonaisille seurakunnille, pastoraalikirjeet on suunnattu yksityishenkilöille, Timoteukselle ja Titukselle. Luultavasti tämä ero kertoo pastoraalikirjeiden vastaanottajien ajallisesta etäisyydestä Paavaliin ja henkilökohtaisen kontaktin puuttumista apostoliin. Pastoraalikirjeissä instituutioituminen on entistä rajoittuneempi kehittymään eri suuntiin kuin aiemmissa Paavalin koulukunnan kirjeissä. Tähän viittaa se, että pastoraalikirjeet sisältävät aiempiin kirjeisiin verrattuna runsaammin traditioon pohjautuvia listoja ja sääntönmukaisilta vaikuttavia väitteitä. Pastoraalikirjeissä keskeistä on yhteisön pysyvyyden ja vakauden varmistaminen. Pysyvyyttä ei kuitenkaan varmisteta enää käyttämällä Paavalin symbolia Kristuksen ruumiista eikä muistuttamalla kasteeseen perustuvasta elämän muutoksesta. Sen sijaan pysyvyys pyritään varmistamaan korostamalla kyvykkäiden ja arvostettujen seurakunnan viranhaltijoiden merkitystä seurakuntaa uhkaavien harhaopettajien torjumisessa. Symboliuniversumin ylläpitämisestä tulee jopa tärkeämpää kuin Kolossalaiskirjeessä ja Efesolaiskirjeessä. Näin ollen pastoraalikirjeiden kohdalla on perusteltua puhua kolmannen tason instituutioitumisesta, jossa pyritään suojelemaan yhteisön olemassaoloa. (MacDonald 1988, 203–204.)

MacDonaldin (1988) mukaan pastoraalikirjeissä Paavalin auktoriteetti ilmaistaan voimakkaammin kuin Kolossalaiskirjeessä ja Efesolaiskirjeessä. Pastoraalikirjeiden kuvaama Paavali on apostoli *par excellence*. Mutta Paavali ei ole enää pelkästään apostoli, vaan hän on sen lisäksi saarnaaja ja uskon ja totuuden opettaja pakanoille (1. Tim. 2:7; 2. Tim. 1:11; Tit. 1:1). On todennäköistä, että pastoraalikirjeiden vastaanottajat ovat joutuneet kokemaan ulkopuolisten osoittamaa vihamielisyyttä ja panneltua. Tällaisessa tilanteessa yhteisön on täytynyt toisaalta turvata olemassaolonsa ja toisaalta pitää ovea auki kreikkalais-roomalaiseen yhteiskuntaan, koska yhteisössä uskotaan, että pelastus on tarkoitettu kaikille (1. Tim. 2:4). Jännittynyttä yhteisöä rohkaisee kuva Paavalista, joka pakanoiden apostolina on valmis kärsimään evankeliumin julistamisen vuoksi (2. Tim. 3:11). (MacDonald 1988, 205.)

MacDonaldin (1988) mukaan kaikissa instituutioitumisen vaiheissa esiintyy *rakkauden patriarkaalisuuden eetos*. Rakkauden patriarkaalisuuden eetos tarkoittaa sosiaalista ilmiötä, jossa yhtäältä alempaan sosiaaliseen ryhmään kuuluvilta edellytetään kuuliaisuuden osoittamista korkeammassa sosiaalisessa asemassa olevia kohtaan ja toisaalta valta-asemassa olevien edellytetään puolestaan suojelevan ja pitävän huolta alempaan ryhmään kuuluvista yhteisön jäsenistä. Paavalin aidoissa kirjeissä rakkauden patriarkaalisuuden eetos ilmenee esimerkiksi Kirjeessä Filemonille, jossa Paavali neuvoo, että Filemonin tulee suhtautua lempeästi kristityksi kääntyneeseen orjaansa (Filem. 16). Kolossalaiskirjeessä ja Efesolaiskirjeessä rakkauden patriarkaalisuuden eetos näkyy selvimminkin kirjeisiin sisältyvissä huoneentauluissa (Kol. 3:18–4:1; Ef. 5:21–6:4). Sama eetos ilmenee myös pastoraalikirjeissä, joissa valta-asemassa olevien edellytetään pitävän huolta niistä, jotka kuuluvat heidän auktoriteettinsa alaisuuteen (1. Tim. 3:4, 12). (MacDonald 1988, 201–202.)

Tutkimukseni analyysiosaa jäsentää MacDonaldin (1988) näkemys varhaiskristillisen yhteisön instituutioitumisen vaiheista. On odotettavissa, että varhaiskristillisen yhteisön instituutioitumisen vaiheet heijastuvat erityisesti niissä Paavalin kirjeiden kohdissa, joissa käsitellään vanhempien ja lasten välistä kasvatussuhdetta. Tämä oletus perustuu siihen, että sosiaalinen todellisuus rakentuu ennen kaikkea primaarisosialisaatiossa, joka on merkittävä kasvatussuhteen osa-alue. Samoin on odotettavissa, että Paavalin aidoissa kirjeissä esiintyy uudelleensosialisaation ilmiö, sillä osa Paavalin kirjeistä on suunnattu ihmisille, jotka ovat kääntyneet kristityiksi Paavalin lähetysmatkojen aikana. Tämä oletus on perusteltu siksi, että kristityksi kääntyneet ovat joutuneet omaksumaan uuden symboliuniversumin, joka on pitänyt legitimoida käännyttämisille.

4.2. Kasvatussuhde varhaiskristillisen yhteisön rakentamisvaiheessa

4.2.1. Vanhempien ja lasten kasvatussuhde Paavalin kirjeissä

Paavalin aidoissa kirjeissä vanhempien ja lasten suhdetta käsitellään hyvin vähän. Kasvatusteemaa sivuavia kohtia on oikeastaan vain kolme. Roomalaiskirjeen 1. luvussa Paavali puhuu Jumalan vihasta, joka ”ilmestyy taivaasta ja kohdistuu kaikkeen jumalattomuuteen ja vääryyteen, jota ihmiset tekevät pitäessään totuutta vääryyden vallassa” (Room. 1:18). Tässä yhteydessä Paavali viittaa ihmisiin, jotka ”eivät ole antaneet arvoa Jumalan tuntemiselle” ja jotka Jumala on sen vuoksi jättänyt ”arvottomien ajatusten valtaan, tekemään sellaista mikä ei sovi”. Tätä viittausta seuraa luettelo so-

pimattomista teoista: ”He ovat täynnä kaikenlaista vääryyttä, halpamaisuutta, ahneutta ja pahuutta, täynnä kateutta, murhanhimoa, riitaisuutta, petollisuutta ja pahansuopuutta, he panettelevat ja parjaavat, vihaavat Jumalaa, ovat röyhkeitä ja pöyhkeitä, rehenteleviä ja pahanilkisiä, *vanhemmilleen tottelemattomia*, ymmärtämättömiä ja epäluotettavia, rakkaudettomia ja säälimättömiä.” (Room. 1:29–30.)

Ballan (2003) mukaan on huomionarvoista, että ihmiset, joista Paavali kirjoittaa, tietävät mikä on oikein ja että he jopa tuntevat Jumalan mutta eivät kuitenkaan kunnioita häntä (Room. 1:21). Paavali kirjoittaa heistä: ”Sen, mitä Jumalasta voidaan tietää, he kyllä voivat nähdä. Onhan Jumala ilmaissut sen heille. Hänen näkymättömät ominaisuutensa, hänen ikuinen voimansa ja jumaluutensa, ovat maailman luomisesta asti olleet nähtävissä ja havaittavissa hänen teoissaan.” (Room. 1:19–20.) Balla päättelee, että Paavalin ajattelussa lasten velvollisuudet vanhempiaan kohtaan perustuvat sekä Jumalan tahtoon että luontoon. Sekä kreikkalaisen että juutalaisen ajattelun mukaan ihminen vetää Jumalan vihan päälleen käyttäytymällä väärin lähimmäisiään kohtaan. Samaan tapaan myös Paavalin ajattelussa epäonnistuminen Jumalan kunnioittamisessa ja tottelemattomuus vanhemmille ovat yhteydessä toisiinsa. (Balla 2003, 161–162.)

Toinen kohta, jossa Paavali käsittelee vanhemman ja lapsen välistä suhdetta, liittyy Korintin seurakunnan kipeään tilanteeseen. Paavali kirjoittaa: ”Olen kuullut, että teidän keskuudessanne on haureutta, jopa sellaista mitä ei tavata edes pakanakansojen parissa: eräskin elää äitipuolensa kanssa. Ja te vielä pöyhkeilette, vaikka teillä olisi ollut syytä surra ja erottaa joukostanne mies, joka on syyllistynyt tuollaiseen.” (1. Kor. 5:1–2.) Ballan (2003) mukaan Paavali yhtyy tässä kohdassa VT:n ja muun juutalaisen kirjallisuuden sisältämiin ankariin sääntöihin, jotka tuomitsevat avioliiton pojan ja äitipuolen kanssa (3. Moos. 18:8; 20:11; 5. Moos. 27:20; Filon, De Spec. Leg. 3.21). On merkittävää huomata, että myös roomalainen laki kielsi avioliiton adoptiovanhempien ja lasten välillä. Ballan mukaan äitipuolen kanssa eläminen merkitsee tottelemattomuutta vanhemmille, sillä pojan ei pitäisi elää sukupuolisuhteessa isänsä vaimon kanssa, vaikka kysymyksessä olisi vain äitipuoli. (Balla 2003, 162–163, 165.)

Kolmas kohta, jossa Paavali sivuaa kasvatusteemaa, on 1. Korinttilaiskirjeessä, jossa Paavali antaa kristityille avioliittoa koskevia ohjeita:

Sitten sanon vielä, en Herran sanana vaan omanani: Jos jollakin veljellä on vaimo, joka ei usko, ja tämä suostuu asumaan hänen kanssaan, miehen ei pidä jättää häntä. Ja jos uskovalla

naisella on aviomies, joka ei usko, ja tämä suostuu asumaan hänen kanssaan, vaimon ei pidä jättää miestänsä. Mies, joka ei usko, on uskovan vaimonsa pyhittäjä, ja vaimo, joka ei usko, on uskovan miehensä pyhittäjä. Muutenhan teidän lapsenne olisivat epäpuhtaita; nyt he kuitenkin ovat pyhiä. Mutta jos se puoliso, joka ei usko, tahtoo erota, niin erotkoon. Uskovaa veljeä tai sisarta ei tällaisessa tapauksessa sido mikään pakko. Jumala on kutsunut teidät elämään rauhassa. Ja mistä tiedät, vaimo, voitko pelastaa miehesi? Tai mies, mistä tiedät, voitko pelastaa vaimosi? (1. Kor. 7:12–16.)

Tutkimukseni kannalta kiinnostava kohta on erityisesti Paavalin maininta lapsen ”pyhydestä” sellaisessa avioliitossa, jossa toinen vanhemmista on kristitty ja toinen ei-kristitty. Keskeinen ongelma tässä raamatunkohdassa on se, että lapsen pyhyys näyttää perustuvan siihen, että toinen hänen vanhemmistaan on uskova eikä siihen, että lapsi olisi itse uskova. Paavalin terminologiassa sanat *hagios* (pyhä) ja *hēgiasmenos* (pyhitetty) ovat kristityn tunnuspiirteitä, jotka erottavat heidät epäpuhtaasta maailmasta (Barrett 1968, 164). Yarbrough (1993) tulkitsee Paavalin ajattelua siten, että uskovan ja ei-uskovan vanhemman lapset ovat pyhiä (*hagia*) sillä ehdolla, että vanhemmat pysyvät yhdessä, mutta epäpuhtaita (*akatharta*) siinä tapauksessa, kun avioliitto purkautuu. Paavalin tarkoitus on saada seka-avioliitossa elävät vanhemmat ymmärtämään, millaisia seurauksia heidän mahdollisella avioerollaan on lastensa pyhyydelle. (Yarbrough 1993, 129.)

Judith M. Gundry-Volf (2001) esittää kaksi tulkintaa siitä, miksi Paavali ajattelee, etteivät kristityn ja ei-kristityn muodostamassa seka-avioliitossa lapset ole epäpuhtaita vaan pyhiä. Ensinnäkin voidaan tulkita, että Paavali puhuu lapsista, jotka jo ovat uskovia tai jotka on jo kastettu. Tämän perusteella he ovat pyhiä siitä huolimatta, että toinen vanhemmista on ei-uskova. Ei-kristitty vanhempi ei voi tehdä tyhjäksi uskovan puolison tai lapsen uskoa ja kastetta. Tämä tulkinta ei kuitenkaan ole vakuuttava. Paavali ei nimittäin väitä pelkästään, ettei ei-kristityn aviopuolison epäpuhtaus voi ”tarttua” kristittyihin perheenjäseniin. Pikemminkin Paavali haluaa korostaa, että nimenoman kristityn aviopuolison pyhyys vaikuttaa pyhittävästi ei-kristittyyn aviopuolisoonsa. (Gundry-Volf 2001, 50.)

Gundry-Volf (2001) esittää myös toisen tulkinnan sille, miksi uskovan vanhemman lapsi ei Paavalin mukaan ole epäpuhtas vaan pyhä. Toisessa tulkintatavassa lähdetään siitä, ettei lapsen puhtaus ja pyhyys ole riippuvainen uskosta tai kasteesta, vaan hänen suhteestaan uskovaan vanhempaan. Tämä tulkinta kuitenkin herättää kysymyksen, miten voi olla mahdollista, että lasten pyhyys riippuisi heidän vanhempiensa pyhydestä eikä heidän omasta kristillisestä statuksestaan. Gundry-Volf

vastaa tähän kysymykseen siten, että tässä yhteydessä Paavali käyttää sanaa *hagios* (pyhä) eri tavalla kuin tavallisesti. Yleensä Paavalin kirjeissä sana *hagios* (pyhä) tarkoittaa osallisuutta pelastuksesta. Näin ei kuitenkaan ole tässä tapauksessa. Sanan *hagios* erilainen merkitys ilmenee siitä, mitä Paavali sanoo uskovan puolison ”pyhittämästä” ei-uskovasta puolisoista: ”Ja mistä tiedät, vaimo, voitko pelastaa miehesi? Tai mies, mistä tiedät, voitko pelastaa vaimosi?” Tämän kysymyksen perusteella voidaan päätellä, että Paavalin mukaan avioliitossa pysyminen tarjoaa ei-uskovalle puolisolalle mahdollisuuden pyhittymiseen. Paavali käyttää sanaa *pyhä* tavanomaisesta merkityksestä poikkeavalla tavalla myös Roomalaiskirjeessä, jossa hän nimittää oman aikansa ei-kristittyjä juutalaisia pyhiksi (Room. 11:16), jotka voivat saavuttaa pelastuksen Paavalin lähetystyön (Room. 11:13–14) ja Jumalan johdatuksen avulla (Room. 11:23–24, 26). Gundry-Volf tiivistää esittämänsä tulkinnan seuraavasti: Paavali uskoo, että uskovien lapset on pyhitetty Jumalalle. Tämä merkitsee sitä, että lapset ovat jo pelastuksesta osallisia tai ainakin heillä on mahdollisuus pelastua. Lapsen pyhittämiseen ja pelastamiseen Jumala käyttää perhesiteitä eli uskovaa vanhempaa. (Gundry-Volf 2001, 50–51.)

Gundry-Volf (2001) on sitä mieltä, että Paavalin ja Jeesuksen opetukset lasten uskonnollisesta statuksesta sisältävät sekä yhtäläisyyksiä että eroja. Siinä missä Jeesus opetti Jumalan valtakunnan kuuluvan lapsille, Paavali opettaa eksplisiittisesti, että vain uskovan vanhemman lapset ovat ”pyhiä”. Toisaalta molemmat opettavat samalla tavalla siitä, että uskovilla vanhemmilla on tärkeä tehtävä saattaa lapset ”eskatologisen siunauksen” yhteyteen. (Gundry-Volf 2001, 53.) Toisaalta on muistettava, että Paavalin opetus lapsen ”pyhydestä” liittyy laajempaan yhteyteen, jossa Paavali tarkastelee ei-uskovan ja uskovan aviopuolison yhteiselämää. Käynnissä on parhaillaan yhteisön rakentamisvaiheeseen liittyvä instituutioituminen, jossa symboliuniversumi on vasta muotoutumassa. Symbolinen maailma ja sosiaalinen todellisuus muovaavat toisiaan.

Lisäksi lasten pyhyyttä käsittelevän kohdan tulkinnassa on otettava Paavalin kirjeissä esiintyvä puhtauden ja saastaisuuden teema. Uron (1998) mukaan Paavalin kirjeet osoittavat, että varhaiskristillisissä yhteisöissä yhteisön jäsenten ja koko yhteisön puhtaus on eräs keskeisimmistä huolenaiheista (Room. 14:14, 20; 1. Kor. 5–6; 1. Kor. 10:25–27). Vaikka Paavali suhtautuu epäpuhtaita ruokia koskeviin määräyksiin varsin vapaamielisesti (Room. 14:14–20), hänen ajatteluaan varjostaa tässäkin kysymyksessä saastumisen pelko. Paavalin mukaan epäpuhtas ruoka ei saastuta sitä, jolla on ”tieto” (1. Kor. 8:7), mutta saastuttaa sen, jolla tätä tietoa ei ole (1. Kor. 8:9–12). Sen sijaan eräät seksuaaliset synnit ovat sellaisia, etteivät ne saastuta vain niihin syylistynyttä yhteisön jäsentä, vaan avaavat lisäksi kanavan, jonka kautta saastuminen voi vahingoittaa koko yhteisöä, joka on

Kristuksen ruumis (1. Kor. 6:15–16). Paavalin opetus uskovan aviopuolison pyhittävästä vaikutuksesta on esimerkki siitä, että myös kristityn pyhyys voi toimia yhteisöstä ulospäin leviävänä voimana. (Uro 1998, 404–405.)

Nämä ovat ainoat kohdat, joissa Paavali tarkastelee vanhempien ja lasten suhdetta eksplisiittisesti kasvatuksellisesta näkökulmasta. Kasvatusteema ei kuitenkaan täysin puutu Paavalin kirjeistä. Paavali havainnollistaa uskonnollisia asioita usein kasvatuksesta ja sukulaisuusterminologiasta ammennetuilla vertauskuvilla, joista merkittävin on *paterfamilias*-instituutio.

4.2.2. Paavali – seurakunnan *paterfamilias*

Uusimmassa Paavalin kirjeiden tutkimuksessa on kiinnitetty huomiota siihen, että Paavali hyödyntää kirjeissään uskonnollisen opetuksensa tueksi sukulaisuuden ja perheen terminologiaa. Joubertin (1995) mukaan Paavali soveltaa Korinttilaiskirjeissään *paterfamilias*-ideologiaa oman hengellisen auktoriteettinsa lujittamiseksi. Joubert toteaa, että Paavali tuntee hyvin sekä kreikkalais-roomalaisen että juutalaisen ideologian. Paavali soveltaa molempien ideologioiden piirteitä kristilliseen ideologiaan, joka on korinttilaisten uusi symboliuniversumi heidän käännyttyään kristityiksi. Paavali esittelee olevansa Jumalan, Jeesuksen ja Pyhän Hengen (taivaallisten suojelijoiden) välittäjä korinttilaisille. Hän antaa ymmärtää, että hänellä on suora yhteys taivaallisten suojelijoidensa näkymättömään maailmaan. Paavali ei väitä ainoastaan, että hän on nähnyt Jeesuksen Kristuksen kasvot ilmestyksessä (2. Kor. 4:6), vaan hän sanoo sen lisäksi, että Jumala itse on asettanut hänet apostolikseen (1. Kor. 1:1; 15:1–2). Näin ollen hänellä on yliluonnollinen auktoriteetti, ja siksi hänellä on myös seurakunnassa korkein asema. (Joubert 1995, 216.)

Joubertin (1995) mukaan Paavali antaa ymmärtää, että hänellä on Jumalan välimiehenä erityistä tietoa. Vain hän ymmärtää Jumalan salaisuudet (1. Kor. 2:1, 7; 4:1) ja vain hän voi välittää ne toisille. Koska hän puhuu Pyhän Hengen vaikutuksesta, hänen julistuksensa poikkeaa kaikkien muiden Välimeren asiantuntijoiden, kuten filosofien, julistuksesta (1. Kor. 2:1–4). Paavali kuvailee Jumalan näkymätöntä maailmaa käsitteillä, jotka ovat peräisin Välimeren alueen sukulaisuuden ja politiikan instituutioista. Paavalin mukaan Jumala on taivaallinen *paterfamilias* ja kosmoksen pää (1. Kor. 8:4). Jumala ei ole isä vain suhteessaan Kristukseen (1. Kor. 1:9), jonka alle hän on asettanut kaiken (1. Kor. 15:27–28), vaan Jumala on myös kaikkien kristittyjen muodostaman perheen isä (1. Kor. 8:6; 2. Kor. 1:3). (Joubert 1995, 216–217.)

Joubert (1995) toteaa, että Paavali soveltaa uskonnolliseen kielenkäyttöön myös oman aikansa politiikan käsitteitä. Jeesus on Herra, *kyrios* (1. Kor. 8:6; 12:3). Myös muista antiikin ajan jumalista sekä Rooman keisareista käytettiin nimitystä *kyrios* tai *kyria*. Paavali tarkoittaa *kyrios*-nimityksellä kuitenkin ensisijaisesti Kristuksen herruutta ja valta-asemaa uudessa kristittyjen muodostamassa yhteisössä. On mahdollista, että Paavali protestoi *kyrios*-nimityksellä käsitystä, jonka mukaan keisari on valtakunnan *kyrios*. Taivaallisena Herrana Jumala on adoptoinut eli ottanut lapsikseen ne, jotka uskovat sanoman Kristuksesta. Näin ollen sukulaisuusinstituutio muodostaa Paavalin symboliuniversumin perusrakenteen, johon yhdistyy politiikkaan pohjautuva kuva Kristuksesta uskovien yhteisön hallitsijana, kyrioksena. (Joubert 1995, 217.)

Joubertin (1995) mukaan Paavali ajattelee, että hänen erilaiset sosiaaliset roolinsa kristittyjen muodostamassa perheessä palvelevat tiettyä tarkoitusta. Roolien tehtävänä on symbolisoida ja instituutioida se, että hän on taivaallisen *paterfamiliaksen* lähettäjä. Joubertin mukaan tätä tarkoitusta palvelevat jopa Paavalin kirjeissä esiintyvät lähettäjä (2. Kor. 5:20), palvelijan (1. Kor. 4:1) ja rakentajan (1. Kor. 1:11) roolit, joilla Paavali ilmaisee nöyryyttään ja kuuliaisuuttaan Kristukselle. Joubertin mukaan nämä nöyryyttä ilmaisevat metaforat vain naamioivat sen seikan, että Paavali ymmärtää olevansa apostolina ylivertainen. Samaa tarkoitusta palvelevat myös ne tasa-arvoisilta vaikuttavat ilmaisut, joita Paavali käyttää kristityistä puhuessaan, kuten 'veljet' tai 'kumppanit' ja 'työtoverit' (2. Kor. 8:23). (Joubert 1995, 217.)

Joubertin (1995) mukaan Paavali ei sovelle *paterfamilias*-ideologiaa vain Jumalaan, vaan hän esittelee myös itse olevansa uskovien yhteisön *paterfamilias*. Paavali ilmaisee Korinttilaiskirjeissään useaan otteeseen selvän sanoin olevansa seurakunnan isähahmo (1. Kor. 3:1–3; 4:14–21; 2. Kor. 6:11–13; 12:14–15). Sama *paterfamilias*-ideologia ilmenee Paavalin kirjeissä monissa muissakin kohdissa, vaikkei hän aina käytäkään perheeseen liittyviä käsitteitä. Paavali toimii ylipäätään kuin *paterfamilias* ja hän myös odottaa ”lapsiltaan” kuuliaisuutta. Koska Paavali määrittelee kristinuskoon kääntyneiden roolit perhe-elämästä tunnetuilla ja instituutioituneilla rooleilla, hänen sosiaalinen maailmansa saa sellaisen luonteen, että se on ollut jo ennen olemassa. Seurakunta muodostaa perheen, jossa yksilöiden roolit ja identiteetit ovat etukäteen määriteltäviä. Kun seurakuntaa kuvataan perheeksi, on ilman muuta selvää, että seurakuntaa johtaa *paterfamilias* ja että siihen kuuluu lapsia. (Joubert 1995, 217–218.)

Paavalin ja hänen kirjeidensä alkuperäisten lukijoiden symboliuniversumien kannalta Joubertin havainto on merkittävä. On nimittäin oletettavaa, että Paavalin perustamissa yhteisöissä tunnettiin

tarkoin, miten *paterfamilias*- ja *patria potestas* -ideologia ilmeni heidän ympäristössään ja arkisessa elämässään. Nojautuessaan näihin roomalaisen yhteiskunnan perusrakenteisiin Paavali onnistui legitimoimaan uskonnollisen sanomansa korinttilaisille tutun symboliuniversumin keskeisillä elementeillä. Tällaista legitimaatiota tarvittiin siksi, että kristinuskoon kääntyessään korinttilaisten oli omaksuttava uusi käsitys kosmoksesta ja rakennettava symboliuniversuminsa uudelleen (Joubert 1995, 218).

Seuraavaksi tarkastelen lähemmin, kuinka *paterfamilias*-ideologia esiintyy Korinttilaiskirjeissä ja muissa Paavalin aidoissa kirjeissä. Näistä esiintymistä selkein on seuraava:

En kirjoita tätä tuottaakseni teille häpeää vaan ojentaakseni (*nūthetōn*) teitä kuin rakkaita lapsiani (*hōs tekna mū agapēta*). Vaikka teillä Kristukseen uskovina olisi tuhansia kasvattajia (*paidagōgūs*), teillä on vain yksi isä (*all' ū pollūs pateras*). Minähän teidät olen evankeliumia julistamalla synnyttänyt Kristukseen Jeesukseen uskoviksi. Kehotan teitä siis noudattamaan omaa esimerkkiäni. Olen sitä varten lähettänyt luoksenne Timoteuksen, joka on minun hengellinen lapseni, rakas ja uskollinen poikani (*mū teknon agapēton kai piston en kyriō*). Hän palauttaa teidän mieleenne, miten minä Kristuksen omana elän ja mitä minä kaikkialla eri seurakunnissa opetan. Jotkut teistä ovat ruvenneet rehentelemään siinä luulossa, että minä en tulisikaan luoksenne. Mutta pian minä tulen, jos Herra suo, ja otan selvää noiden rehentelijöiden voimasta. Heidän puheistaan en välitä, sillä Jumalan valtakunta ei ilmene puheina vaan voimana. Kumpaa tahdotte: tulenko luoksenne piiska kädessä (*en rhabdō*) vai rakastavin ja lempein mielin? (1. Kor. 4:14–21.)

Paavali viittaa muihin kristittyihin opettajiin sanalla *paidagōgos*, joka tarkoittaa kasvattajaa. Reidar Aasgaardin (2007) mukaan roomalaiset kasvattajat olivat usein orjia. Kasvattajien tehtävänä oli saattaa lapsi kouluun tai antaa heille itse perusopetusta. Kehittyneemmässä muodossa opetusta antoivat koulutetut henkilöt, erityisesti filosofit. Tavallisesti kasvatus kuului kuitenkin vanhemmille, etenkin isälle. Paavalin mukaan Korintin kristityt tarvitsevat ”kasvattajia Kristuksessa” (*paidagōgūs en khristō*). Paavali pitää itseään korinttilaisten isänä, joka haluaa rohkaista lapsiaan. Ojentaminen (*nūthetein*) merkitsee lujaa kehottamista. Vastaavasti Paavali odottaa, että korinttilaiset huolehtivat lapsille kuuluvasta velvollisuudestaan osoittamalla kuuliaisuutta isälleen. Korinttilaisten on pidettävä Paavalia hengellisenä auktoriteettinaan, ainoana isänään Kristuksessa ja oltava hänen seuraajiaan (*mimētai mū*). Paavali kutsuu Timoteusta ”rakkaaksi ja uskolliseksi lapsekseen Herrassa” (*mū teknon agapēton kai piston en kyriō*). Korinttilaisten tulee kuulla, mitä Timoteus kertoo Paavalin ope-

tuksesta ja elämästä Kristuksessa. Lopuksi Paavali kysyy, haluavatko korinttilaiset Paavalin tulevan heidän luokseen ”piiska (*en rhabdō*) kädessä vai rakastavin ja lempein mielin”. Piiskaa (*rhabdos*) oli tapana käyttää lasten kurittamisen välineenä niin kotona kuin koulussakin. Sana *rhabdos* oli myös tunnettu metafora kasvatukseen (*paideia*) liittyvästä kurista. (Aasgaard 2007, 151–152.)

Toisessa Korinttilaiskirjeessä Paavali kirjoittaa jälleen kuin *paterfamilias*: ”Me puhumme teille avoimesti, korinttilaiset, sydämemme on avara, siinä on teille tilaa. Sen sijaan teidän sydämenne on ahdas. Antakaa vastalahja – puhun kuin lapsilleni – avartukaa tekin!” (2. Kor. 6:11–13.) Ballan (2003, 185) mukaan Paavali tekee tässä kohdassa selväksi sen, että hän käyttää metaforaa puhuesaan korinttilaisista kristityistä lapsinaan. Tämä käy ilmi ilmauksesta *hōs teknois* (kuin lapset). *Paterfamilias*-ideologia esiintyy selkeästi myös kohdassa, jossa Paavali suunnittelee vierailua Korinttiin:

Olen nyt valmis tulemaan luoksenne jo kolmannen kerran enkä nytkään aio rasittaa teitä. En kaipaa teidän varojanne vaan teitä itseänne. Eihän lasten velvollisuus ole kerätä omaisuutta vanhemmilleen, vaan vanhempien lapsilleen. Pelastaakseni teidät uhraan mielihyvin omat varani, uhraan vaikka itsenikin. Rakastatteko te minua vähemmän siksi, että minä rakastan teitä niin suuresti? (2. Kor. 12:14–15.)

Tässä yhteydessä Paavali viittaa ensimmäisellä vuosisadalla hyvin tunnettuun käytäntöön, jonka mukaan vanhemmat säästivät lapsilleen perintöä (Joubert 1995, 219). Samalla Paavali kuvaa itseään rakastavaksi isäksi, joka ei halua olla lapsilleen taakka, vaan katsoo heidän parastaan (Ballan 2003, 186). Aasgaardin (2007) mukaan Paavali tarkastelee vanhemman ja lapsen suhdetta heikomman osapuolen näkökulmasta. Vaikka on mahdollista, että omaisuuden keräämisestä puhuessaan Paavali soveltaa antiikin aikana tunnettua sanontaa, on silti yllättävää, että Paavali vie ajatusta niin pitkälle, että hän sanoo olevansa valmis jopa uhraamaan itsensä korinttilaisten puolesta. (Aasgaard 2007, 139.)

Toisessa Korinttilaiskirjeessä Paavali kuvaa itseään myös isäksi, joka luovuttaa tyttärensä tämän sulhaselle: ”Vartioin teitä intohimoisesti Jumalan puolesta. Olenhan kihlannut teidät yhdelle ainoalle miehelle, Kristukselle, ja tahdon tuoda teidät hänen eteensä kuin puhtaan neitsyen.” (2. Kor. 11:2.) Ballan (2003, 187) muistuttaa, että UT:n maailmassa perheenisän velvollisuus oli päättää, kenen kanssa tytär menee naimisiin, kun taas tyttäreltä edellytettiin kuuliaisuutta isälle.

Paavalin tapa suhtautua Korintin seurakuntaan muistuttaa tapaa, jolla Filon asettaa vanhemman ja lapsen suhteen muiden yhteisöjen hierarkian malliksi:

The ruler should preside over his subjects as a father over his children so that he himself may be honoured in return as by trueborn sons, and therefore good rulers may be truly called the parents of states and nations in common, since they show a fatherly and sometimes more than fatherly affection. (Filon, De Spec. Leg. 4.184; Reinhartz 1993, 68.)

Galatalaiskirjeessä *paterfamilias*-ideologia esiintyy seuraavasti:

Tarkoitin tätä: niin kauan kuin perillinen on alaikäinen, hän ei mitenkään eroa orjasta vaikka onkin kaiken omistaja. Hän on huoltajien ja holhoojien alainen isänsä asettamaan määräaikaan asti. Samoin on meidän laitamme. Niin kauan kuin olimme alaikäisiä, olimme maailman alkuvoimien orjia. Mutta kun aika oli täyttynyt, Jumala lähetti tänne Poikansa. Naisesta hän syntyi ja tuli lain alaiseksi lunastaakseen lain alaisina elävät vapaiksi, että me pääsisimme lapsen asemaan. Ja koska tekin olette Jumalan lapsia, hän on lähettänyt meidän kaikkien sydämiin Poikansa Hengen, joka huutaa: "Abba! Isä!" Sinä et siis enää ole orja vaan lapsi. Ja jos kerran olet lapsi, olet myös perillinen, Jumalan tahdosta. (Gal. 4:1–7.)

Ballan (2003) mukaan Paavali käyttää tässä katkelmassa *paterfamilias*-vertauskuvaa, jota hän soveltaa tällä kertaa Jumalaan. Kreikkalais-roomalainen perheenisä saattoi asettaa huoltajan ja holhoojan huolehtimaan lapsen kasvatuksesta ja koulutuksesta sekä hallitsemaan perintöä. Perheenisällä oli sellainen valta (vrt. *patria potestas*), että hän saattoi jopa asettaa määräajan, milloin lapsesta tuli täysi-ikäinen. Paavali opettaa, että Jumala on tehnyt kristityistä täysi-ikäisiä lapsiaan, koska he ovat saaneet sydämiinsä hänen Poikansa Hengen. Samalla heistä on tullut perillisiä. Huomionarvoista on se, että Paavali käyttää Jumalan ja uskovien suhteesta analogiaa, joka on peräisin vanhemman ja lapsen suhteesta. (Ballan 2003, 189–190.)

Kirjeessään Filemonille Paavali nimittää omaksi lapsekseen Onesimosta, Filemonilta karannutta orjaa. Paavali kirjoittaa Filemonille: "Vetoan sinuun poikani Onesimoksen puolesta, jonka isäksi olen vankina ollessani tullut." (Filem. 10.) Paavali nimittää Timoteusta ja Onesimosta pojikseen uskonnollisessa mielessä, koska hän on käännyttänyt nämä kristityiksi. Samalla tavalla ajatellaan myös juutalaisuudessa ja joissakin mysteeriuskonnoissa. Jeesuksen ajan juutalaisuudessa rabbi saattaa nimittää oppilasta pojikseen (O'Brien 1982, 291). Mysteeriuskonnoissa puolestaan vihkiää

pidetään vihityn isänä (Gyllenberg 1975, 200). Balla (2003, 195) huomauttaa, että Kirjeessä Filemonille Paavali ei esiinny kuin kaikkivoipa *paterfamilias*, vaan hän esiintyy kuin rakastava isä, joka nimittää Onesimosta ”omaksi sydämekseen”.

Aasgaard (2007) muistuttaa, ettei Paavali käytä *paterfamilias*-metaforaa vain isällistä ankaruuttaan korostaakseen. Sen sijaan Paavali on isä, joka pitää huolta lapsistaan ja ottaa huomioon heidän tarpeensa ja kykynsä. Paavali on *paterfamilias*, joka ottaa huomioon lastensa kehitystason (2. Kor. 6:13), toimii heitä kohtaan rakastavasti (1. Kor. 4:14–17), pyrkii turvaamaan heidän perintönsä (2. Kor. 12:14) ja kehottaa heitä hyväntahtoisesti kuin luja mutta samalla kertaa rakastava isä (1. Kor. 4:14; 1. Tess. 2:11–12). Aasgaard muistuttaa, että antiikin aikana isän rooli oli huomattavasti joustavampi kuin usein oletetaan. Suhtautumisessaan seurakuntien jäseniin Paavali hyödyntää useita isän rooliin liittyviä nyansseja. Useimmiten Paavali pyrkii kuitenkin edustamaan pikemminkin ymmärtävää ja tukea antavaa isää kuin autoritaarista isähahmoa. (Aasgaard 2007, 156.)

4.2.3. Paavali hengellisen äidin, isän ja lapsen rooleissa

Paavali havainnollistaa apostolin tehtävänsä isän metaforan lisäksi äidin ja lapsen vertauskuvilla. Ensimmäisessä tessalonikalaiskirjeessä Paavali käyttää näitä kaikkia vertauskuvia samassa asiayhteydessä, kun hän muistelee Tessalonikaan suuntautunutta lähetysmatkaansa:

Ollessamme teidän luonanne olimme lempeitä (*ēpioi* tai *nēpioi*) kuin lapsiaan hoivaava äiti (*trofos*). Rakastimme teitä niin hellästi, että olimme valmiit antamaan teille Jumalan evankeliumin lisäksi oman itsemmekin; niin rakkaiksi te olitte meille tulleet. Muistattehan, veljet, miten me uurastimme ja näimme vaivaa. Kun julistimme teille Jumalan evankeliumia, teimme samalla yötä päivää ansiotyötä, jotta emme olisi olleet teidän vaivoinanne. Te voitte todistaa, ja itse Jumala, että käytöksemme teitä uskovia kohtaan oli puhdasta, oikeudenmukaista ja moitteetonta. Niin kuin tiedätte, me kehotimme ja rohkaisimme teitä jokaista kuin isä (*patēr*) lapsiaan (*tekna heautū*) ja vetosimme teihin, että eläisitte Jumalalle kelpaavaa elämää, sillä hän kutsuu teitä valtakuntaansa ja kirkkauteensa. (1. Tess. 2:7–12.)

Jakeessa 1. Tess. 2:7 ilmenee merkittävä tekstimaailman ”maastoon” kuuluva ongelma. Jae on nykyisessä Kirkkoraamatussa käännetty seuraavasti: ”Ollessamme teidän luonanne olimme lempeitä kuin lapsiaan hoivaava äiti.” Aasgaardin (2007) mukaan kreikankielisessä alkutekstissä lauseelle on olemassa kaksi vaihtoehtoista lukutapaa. Ensinnäkin lause voidaan lukea *egenēthēmen ēpioi en*

mesō hymōn, joka on suomeksi ”ollessamme teidän luonanne olimme **lempeitä**”. Toinen mahdollinen lukutapa on *egenēthēmen nēpioi en mesō hymōn*, joka on suomeksi ”ollessamme teidän luonanne olimme **vauvoja**”. Tutkimuksessa on käyty keskustelua siitä, kumpaa lukutapaa tulisi pitää alkuperäisenä. Metaforan merkityksen kannalta kysymys on siitä, kuvaako Paavali itseään äidiksi, joka huolehtii lapsistaan eli Tessalonikan kristityistä vai kuvaako Paavali itseään vauvaksi, jota tessalonikalaiset hoitivat kuin äiti. (Aasgaard 2007, 147.)

Vaikka molemmat lukutavat ovat mahdollisia, Aasgaard (2007) pitää *nēpioi*-lukutapaa alkuperäisenä, koska monet luotettavat käsikirjoitukset tukevat sitä. Toisaalta Aasgaard huomauttaa, että tekstikriittisellä *lectio difficilior* -periaatteella voidaan perustella kumpaa tahansa lukutapaa. (Aasgaard 2007, 148.) *Lectio difficilior* -periaatteen mukaan vaikeampaa lukutapaa on pidettävä alkuperäisenä, koska on todennäköisempää, että tekstiä kopioitaessa vaikeaselkoista lukutapaa pyritään selkeyttämään kuin että helppoa lukutapaa vaikeutettaisiin (Riekkinen & Veijola 1986, 75–76). Aasgaard (2007) pitää *ēpioi*-lukutapaa vaikeampana lukutapana siksi, että sana *ēpios* (lempeä) esiintyy Uudessa testamentissa tämän jakeen lisäksi vain yhdessä kohdassa (2. Tim. 2:24). Lukutapa *nēpioi* (vauvat) on puolestaan vaikeampi siksi, että vauvan metafora vaikuttaa kontekstissaan kömpelöltä ja hämmentävältä. Aasgaard kannattaa itse lukutapaa, jonka mukaan Paavali käyttää itsestään ja työtovereistaan vauvan metaforaa. Paavali ei siten viittaa jakeessa 1. Tess. 2:7 isälliseen auktoriteettiinsa eikä äidilliseen huolenpitoonsa, vaan hän vetoaa tessalonikalaisien tunteisiin riisumalla itsensä vallasta. (Aasgaard 2007, 148.)

Tutkimuksessa on kannatettu myös *ēpios*-lukutapaa, jonka mukaan Paavali muistelee jakeessa 1. Tess. 2:7 äidillistä lempeyttä, jota hän työtovereineen on osoittanut tessalonikalaisille. Trevor J. Burke (2000) kiinnittää huomiota sanaan *trofos*, joka tarkoittaa sekä imettäjää että imettävää äitiä. On todennäköistä, että Paavali tarkoittaa sanalla *trofos* imettävää äitiä, koska hän viittaa lapsiin (*tekna*) refleksiivipronominin (*heautēs*) avulla. (Burke 2000, 192.) Äidin vertauskuvalla Paavali osoittaa, ettei hän ole julistustyössään halunnut olla tessalonikalaisille taakaksi eikä myöskään vaatimassa heiltä mitään (Malherbe 1983, 243). Abraham J. Malherbe (2000) kiinnittää huomiota Paavalin sanavalintoihin, jotka osoittavat tämän erityistä kiintymystä kirjeen vastaanottajiin. Esimerkiksi verbiä *thalpein* (hoivata) käytetään paitsi muniaan hautovasta lintuemosta (5. Moos. 32:6) myös vainajan kunnioittavasta hoitamisesta. Edelleen verbiä *thalpein* (hoivata) käytetään erityisesti verbin *ektrefein* (ravita) yhteydessä, kun puhutaan älyllisestä ravinnosta (Sir. 15:2–3). (Malherbe 2000, 146.)

Ernest Best (1972) puolestaan arvelee, että kuva lastaan hoitavasta äidistä on peräisin kyynikoilta, jotka kuvasivat hyvää filosofia lempeäksi äidiksi. Tessalonikan kristityt ovat vasta kristityiksi käännyttyään verrattavissa aliravittuihin lapsiin, joita Paavali heidän hengellisenä äitinään on hoivannut. (Best 1972, 101–102.) Kyynikoiden tekstejä läheisempi kirjallinen esikuva äidin vertauskuvalla sisältyy kuitenkin profeetta Jesajan kirjaan, jossa Jumalaa verrataan äitiin: ”Niin kuin äiti lohduttaa lastaan, niin minä teitä lohdutan, Jerusalemin onni antaa teille täyden lohdun.” (Jes. 66:13.) Samassa yhteydessä puhutaan myös lohdutuksesta ja imetyksestä (Jes. 66:11).

Jakeessa 1. Tess. 2:12 Paavali vaihtaa metaforaa. Vauvan ja äidin vertauskuvien tilalle tulee isän vertauskuva. Leon Morris (1991, 76) arvelee vertauskuvan vaihtamisen johtuvan siitä, että Paavali pitää lapsen kehottamista ja rohkaisemista tyypillisesti isän tehtävänä. Samoin Bestin (1972) mukaan Paavali vaihtaa metaforaa siksi, että äidin ja isän metaforat ilmaisevat vanhempien erilaisia tehtäviä. Äidin metafora viittaa synnyttämiseen eli uskonnollisessa mielessä evankelointiin ja lähestyöhön. Sitä vastoin isän metafora liittyy moraaliseen kasvattamiseen eli hengellisessä mielessä sielunhoitoon. Paavalin aikana äiti huolehti lapsestaan ensimmäiset kuukaudet. Lapsen kasvaessa häntä alettiin yhä enemmän kohdella moraalisesti vastuullisena olentona. Lapsen moraalista ohjaamista pidettiin isän tehtävänä. (Best 1972, 105–106.) Burke (2000, 194) puolestaan huomauttaa, että äidin metafora ilmaisee Paavalin huolehtivaa ja ruokkivaa roolia, kun taas isän metafora havainnollistaa hänen opetuksellista ja kasvatuksellista tehtävänsä.

Malherbe (1983) on sitä mieltä, että Ensimmäisestä tessalonikalaiskirjeestä puuttuu Korinttilaiskirjeille ominainen hengellisen isyyden metafora. Sen sijaan Paavali käyttää isän vertauskuvaa osoittaakseen, että hänellä on erityinen suhde Tessalonikan kristittyihin ja että hän on isän tavoin kehoittanut heitä elämään Jumalalle kelpaavaa elämää. (Malherbe 1983, 245.) On kuitenkin tutkijoita, joiden mielestä Paavali hyödyntää myös Ensimmäisessä tessalonikalaiskirjeessään *paterfamilias*-ideologiaa. Esimerkiksi Balla (2003) on sitä mieltä, että Ensimmäisessä tessalonikalaiskirjeessä perheen metaforalla ja isän roolilla on keskeinen merkitys. Balla tulkitsee katkelmaa 1. Tess. 2:7–12 siten, että sen taustalla on ajatus hyvin järjestetystä taloudenhoidosta tai perheestä, johon kuuluu vanhempien osoittama huolenpito ja lasten osoittama kuuliaisuus. Huomionarvoista on myös jatko: ”Lakkaamatta me kiitämme Jumalaa siitäkin, että kun julistimme teille Jumalan sanaa, te ette ottaneet sitä vastaan ihmisten sanana vaan sinä mitä se todella on, Jumalan sanana, joka myös vaikuttaa teissä uskoviissa.” (1. Tess. 2:13.) Katkelmaan sisältyy mahdollisesti ajatus, että tessalonikalaiset ovat ottaneet Paavalin vastaan uskonnollisena ”äitinään” ja ”isänään” ja hyväksyneet heidän sanomansa Jumalalta tulleen sanana. Mahdollinen rinnakkaiskohta tälle ilmiölle on juutalaisen Filonin

opetus, jonka mukaan vanhempia tulee kunnioittaa, koska he ottavat osaa Jumalan luomistyöhön antaessaan lapsilleen elämän. (Balla 2003, 193.)

Myös Burke (2000) on sitä mieltä, että Paavali esiintyy tessalonikalaisille isän roolissa. Burke kiinnittää huomiota kolmeen partisiippiin (*parakalūntes*, *paramythūmenoi* ja *martyromenoi*), joilla Paavali kuvaa isällistä toimintaansa. Sana *parakalein* viittaa muualla 1. Tess:ssä evankeliumin julistamiseen (1. Tess. 2:13), lohduttamiseen (1. Tess. 3:7) ja kehottamiseen (1. Tess. 4:1). Sanan *paramytheisthai* merkitys on hyvin samankaltainen. Voidaan kuitenkin havaita, että Ensimmäisessä Tessalonikalaiskirjeessä verbi *parakalein* tarkoittaa ennen muuta kehottamista kristilliseen elämään, kun taas *paramytheisthai* viittaa lohdutukseen. Tessalonikalaiset tarvitsevat erityisesti lohdutusta, sillä he ovat kääntyneet kristityiksi ”ankaran ahdingon keskellä” (1. Tess. 1:6). Kolmas partisiippi *martyromenoi* (1. Tess. 2:12) puolestaan merkitsee vetoamista ja vaatimista. Voidaan siis sanoa, että Paavali edellyttää varsin painokkaasti ja vastuunsa tuntevan perheenisän tavoin, että kristityiksi kääntyneiden tessalonikalaisien tulee elää nyt eri tavalla kuin he ovat ennen kääntymystään eläneet. (Burke 2000, 183.)

Ensimmäisessä tessalonikalaiskirjeessä esiintyy isän ja äidin metaforien lisäksi myös kolmas lapsen ja vanhemman suhteeseen liittyvä kuva: ”Veljet, nyt kun olemme joutuneet olemaan jonkin aikaa teistä erossa – ulkonaisesti, emme sydämessämme – olemme sitäkin enemmän kaivanneet teitä ja koettaneet päästä teitä tapaamaan.” (1. Tess. 2:17.) Paavali käyttää ”erossa olemisesta” verbiä *aporfanisthentes*, jonka merkitystä on Aasgaardin (2007) mukaan tulkittu kahdella tavalla. Perinteisesti on ajateltu, että Paavali tarkoittaa verbillä yksinkertaisesti erossa olemista. On kuitenkin vaikea selittää, miksi Paavali olisi valinnut näin epätavallisen sanan, jos hänen tarkoituksensa on kuvata pelkästään erossa olemista. (Aasgaard 2007, 142–143.)

Aasgaard (2007) esittelee toisen tulkintatavan, joka pohjautuu siihen, että verbi *aporfanisthentes* merkitsee sanatarkasti orvoksi joutumista. Tämän tulkinnan mukaan Paavali ilmaisee sanavalinnallaan olevansa kuin orpo lapsi, koska hän joutuu olemaan erossa Tessalonikan kristityistä. Tätä tulkintaa on vastustettu, koska se on ristiriidassa isän ja äidin metaforien kanssa, joita Paavali samassa kirjeessä käyttää. Verbin *aporfanisthentes* perusmerkitykseen nojautuvaa tulkintatapaa kuitenkin tukee se, että kreikkalaisissa lähteissä sanaa *aporfanisthentes* käytetään poikkeuksetta orvoksi joutumisesta. Lisäksi on muistettava, ettei Paavali suinkaan aina käytä metaforia täysin johdonmukaisesti ja eheästi, vaan hän saattaa yllättäen muuttaa näkökulmaa. Siksi voidaan olettaa, että Paavali käyttää itsestään ja muista Ensimmäisen tessalonikalaiskirjeen lähettäjästä orpolapsen metaforaa.

Paavalin kieli on hyvin tunteikasta. Hän ei ole enää vain isä, joka kaipaa erossa olevia lapsiaan, vaan orpo, joka kaipaa lohduttomasti vanhempiaan. Metaforan on tarkoitus yllättää lukijat. (Aasgaard 2007, 142–143.)

Burke (2000) kiinnittää huomiota siihen, että verbi *aporfanisthentes* (1. Tess. 2:17) on passiivin partisiippi. Tämä kieliopillinen yksityiskohta viittaa siihen, että Paavali ja hänen työtoverinsa ovat joutuneet tahtomattaan eroon eli orvoiksi Tessalonikan seurakunnasta. Apostolien teot kuvaa, että Paavali ja Silas ovat kohdanneet lähetysmatkallaan Tessalonikassa vastustusta ja joutuneet pakenemaan sieltä yötä myöten (Apt. 17:1–10). Orvoksi joutumisen metaforalla Paavali kuvaa ahdistusta, jota hän tuntee jouduttuaan eroon vasta perustamastaan seurakunnasta. Tessalonikassa Paavalin vastustajat ovat seurakunnan ulkopuolisia ihmisiä. Paavali saattaa käyttää itsestään haavoittuvaisuutta ilmentävää orvon metaforaa, koska hänen ei tarvitse pelätä Tessalonikan kristittyjen vähättelevän häntä tai kiistävän hänen auktoriteettiaan. (Burke 2000, 200–203.)

Äidin metafora esiintyy myös muissa Paavalin kirjeissä. Roomalaiskirjeensä lopussa Paavali lähettää terveisiä muiden muassa ”Rufukselle, jonka Herra on valinnut, ja hänen äidilleen, joka on kuin äiti minullekin (*mētera autū kai emū*)” (Room. 16:13). Miksi Paavali kutsuu Rufuksen äitiä omaksi äidikseen? Ballan (2003) mukaan on arveltu, että Rufuksen äiti olisi jollain tavalla tukenut Paavalia lähetysmatkoilla. Vaikka ei voidakaan tarkalleen tietää, miksi Paavali nimittää Rufuksen äitiä myös omaksi äidikseen, on selvää, että Paavali haluaa tällä vertauskuvalla havainnollistaa läheistä hengellistä sukulaisuutta, jota hän kokee Rufuksen äidin kanssa. On jopa mahdollista, että Paavali tarkoittaa äidin vertauskuvalla kristittyjen hengellistä perheyhteyttä, josta Jeesus opettaa: ”Totisesti: kuka ikinä minun tähteni ja evankeliumin tähden on luopunut talostaan, veljistään tai sisaristaan, äidistään, isästään tai lapsistaan tai pelloistaan, hän saa satakertaisesti: nyt, tässä maailmanajassa, taloja, veljiä ja sisaria, äitejä ja lapsia ja peltoja – tosin myös vainoa – ja tulevassa ajassa hän saa iankaikisen elämän.” (Mark. 10:29–30.) (Ballan 2003, 183.)

Äidin vertauskuva esiintyy edelleen Ensimmäisessä korinttilaiskirjeessä. Paavali kirjoittaa antaneensa korinttilaisille ravinnoksi maitoa, sillä he eivät olisi kestäneet kiinteää ruokaa:

Minä en voinut puhua teille, veljet, niin kuin hengellisille ihmisille puhutaan, vaan niin kuin puhutaan vanhan luontonsa vallassa oleville, niille jotka ovat Kristuksen tuntemisessa vielä pikkulapsia (*nēpiois*). Annoin teille ravinnoksi maitoa, en vahvaa ruokaa, sillä sitä te ette olisi vielä kestäneet. Ette kestä sitä vielä nytkään, sillä olette yhä vanhan luontonne vallassa. Kun

teillä kerran on keskinäistä kateutta ja riitaa, silloinhan vanha luontonne vallitsee teitä ja te elätte niin kuin ihmiset elävät. (1. Kor. 3:1–3.)

Gordon D. Fee (1987) kiinnittää huomiota siihen, että Paavali käyttää usein ”lapsen” vertauskuva myönteisessä merkityksessä, kun hän puhuu apostolisesta suhteestaan kristityiksi kääntyneisiin. Tällaisissa tapauksissa Paavali käyttää aina sanaa *teknon* (lapsi). Sen sijaan tässä yhteydessä hän käyttää korinttilaisista sanaa *nēpios*, joka merkitsee vauvaa tai imeväistä. Sanaa *nēpios* käytetään lähes aina kielteisessä merkityksessä, vastakohtana aikuiselle. Sanavalinta viittaa siihen, että kyseisen henkilön ajattelu tai käyttäytyminen on jollain tavalla epäsovelias. (Fee 1987, 124–125.) Aasgaardin (2007) mukaan Paavali käyttää korinttilaisista sanaa *nēpiois* siksi, että korinttilaiset ovat uskonnollisessa mielessä epätäydellisiä. Äidin metaforalla Paavali ei kuitenkaan pyri ensisijaisesti nuhtelemaan korinttilaisia eikä perustelemaan auktoriteettiaan, vaan metafora havainnollistaa tällä kertaa Paavalin osoittamaa äidillistä huolenpitoa, jonka kohteena korinttilaiset saavat olla. (Aasgaard 2007, 144.)

Äidin vertauskuva esiintyy myös Galatalaiskirjeessä, jossa Paavali vertaa itseään lasta synnyttävään äitiin: ”Rakkaat lapseni, teidän vuoksenne minun on jälleen kärsittävä synnytyksistä, kunnes Kristus saa muodon teissä.” (Gal. 4:19.) Nämä sanat päättävät tekstikokonaisuuden, jossa Paavali muistelee läheistä suhdettaan galatalaisiin. Paavali kuvailee, kuinka galatalaiset ovat ottaneet hänet vastaan kuin Jumalan enkelin, kuin Kristuksen Jeesuksen, kun hän on ensimmäisen kerran julistanut heille evankeliumia. Paavalin lähetysmatkan jälkeen galatalaisten keskuuteen on kuitenkin saapunut julistajia, jotka ”vain hämmentävät teidän ajatuksianne ja koettavat vääristää Kristuksen evankeliumia” (Gal. 1:7). Nyt Paavalin täytyy synnyttää galatalaiset uudelleen eli saattaa heidät jälleen uskoviiksi.

Hengellisen synnyttämisen vertauskuva tunnettiin hellenistisissä uskonnoissa, ja sitä käytettiin myös moraaliopettajan ja oppilaan välisestä suhteesta (Dunn 1993, 239). James L. Martyn (1997, 427–429) kiinnittää huomiota siihen, että Paavali on todennäköisesti saanut vaikutteita VT:iin sisältyvästä Jesajan kirjasta (Jes. 45:7–11), jossa esiintyy samantapainen synnyttämisen vertauskuva. Myös Jesajan kirjan 66. luvussa on rinnakkaiskohta, joka on saattanut vaikuttaa Paavalin puheeseen synnytyskivuista: ”Ennen kuin kivut ovat edes alkaneet, Siion on jo synnyttänyt, ennen kuin tuska on ehtinyt tulla, hän on saattanut maailmaan poikalapsen.” (Jes. 66:7.) Tällaisten paralleelien eli rinnakkaiskohtien löytäminen on joissain tapauksissa merkittävää. Ne voivat kertoa kirjoittajan ha-

lusta kiinnittyä tiettyyn tulkintalinjaan. Kolmen maailman mallin näkökulmasta paralleelikohtien osoittaminen auttaa ymmärtämään, miten tekstimaailma on muotoutunut.

Ballan (2003) mukaan Paavalin viittaus synnytysskipuihin on voimakas emotionaalinen muistutus siitä, että galatalaisten kristittyjen tulee omistaa kristillinen elämänsä Paavalille, koska apostoli joutuu kärsimään synnytystuskia heidän puolestaan. Se, että Paavali käyttää tässä yhteydessä äidin vertauskuvaa, saattaa tarkoittaa, ettei Paavali halua käyttää vanhemmuuteen liittyviä vertauskuvia holhoavalla tavalla. Sen sijaan Paavali pitää etusijalla vanhemmuuteen liittyvää huolehtimista ja suojelemista. Toisaalta hän edellyttää galatalaisten vastaavan hänen rakastaviin tunteisiinsa ja osoittavan kuuliaisuutta hänelle. (Ballan 2003, 188.)

Aasgaardin (2007) mukaan Paavalin kirjeiden tutkimuksessa on kiinnitetty liian vähän huomiota siihen, että Paavali kuvailee itseään myös lapseksi. Kun Paavali vertaa Rufuksen äitiä omaksi äidikseen, hän antaa samalla ymmärtää olevansa tämän lapsi (Room. 16:13). Paavali kuvailee itseään myös alaikäiseksi lapseksi (Gal. 4:3), keskoseksi (1. Kor. 15:8), orvoksi (1. Tess. 2:17) ja jopa sikiöksi (Gal. 1:15). Nämä vertauskuvat ovat niin yllättäviä, että ne pitäisi ottaa vakavasti, kun tutkitaan vanhemman ja lapsen suhdetta Paavalin kirjeissä. Aasgaardin mukaan eräs mahdollisuus on tutkia niitä sen perusteella, millaisessa retorisessa tilanteessa kyseiset vertauskuvat Paavalin kirjeissä esiintyvät. Esimerkiksi Ensimmäisessä korinttilaiskirjeessä Paavali kääntää häneen kohdistuvan kritiikin edukseen vertaamalla itseään keskoseksi syntyneeseen kristittyyn (1. Kor. 15:8). (Aasgaard 2007, 157–158.)

Aasgaard (2003) esittää, että toinen tapa tulkita Paavalin itsestään käyttämiä isän, äidin ja lapsen metaforia on nähdä ne osana Paavalin yleistä toimintatapaa. Tämän tulkinnan mukaan Paavali käyttää näitä metaforia lujittaakseen omaa apostolista arvovaltaansa. Aasgaard kuitenkin pitää tällaista tulkintatapaa liian yleistävänä ja yksipuolisena sekä osittain kehällisenä. Tärkeätä on muistaa, että Paavalin sosiokulttuurinen konteksti ja hänen kirjoituksensa ovat huomattavasti moninaisempia kuin yleensä ajatellaan. Lisäksi pitää ottaa huomioon se, että Paavali kykenee liikkumaan varsin vapaasti kontekstinsa ja tekstiensä välillä. Tämä merkitsee sitä, ettei Paavali välttämättä käytäkään metaforia oman asemansa lujittamiseksi, vaan niiden tarkoituksena on sen sijaan osoittaa Paavalin haavoittuvaisuus. Näin Paavali alistuu kirjeiden vastaanottajien armeliaisuuden varaan. (Aasgaard 2007, 158–159.)

4.2.4. Päätelmiä

Paavalin kasvatuserittelyn tutkiminen on pitkälti rivien välistä lukemista, sillä Paavali kirjoittaa kasvatuksesta kirjaimellisessa merkityksessä kovin niukasti. Tästä johtuen Silvola (1992, 236) tulkitsee, ettei Paavalia voida pitää erityisen innokkaana lasten ja perheen puolestapuhujana. Analyysini kuitenkin osoittaa, ettei tällainen tulkinta ole välttämätön eikä ylipäättäen oikeaan osuva. On totta, ettei Paavalin aidoissa kirjeissä käsitellä juurikaan kasvatusta kirjaimellisessa merkityksessä. Eräs syy tähän on ilmeisesti se, että Paavalin kirjeiden pääaihe on pikemminkin seurakunnan elämä kuin yksittäisten perheiden elämä (Balla 2003, 165). Toisaalta uusimmassa Paavalin kirjeiden tutkimuksessa on kiinnitetty huomiota siihen, että Paavali hyödyntää opetuksessaan johdonmukaisesti ja laajasti *paterfamilias*-ideologiaa.

Paterfamilias-ideologia legitimoii Paavalin aseman varhaiskristillisen yhteisön asiantuntijana. Merkittävää on se, että Paavalin *paterfamilias*-asema kattaa koko kristillisen elämän. Paavali osoittaa, että hän on korinttilaisten kristittyjen isä, koska juuri hän on synnyttänyt heidät Kristukseen uskoviiksi julistamalla heille evankeliumia. Paavali rakastaa, opettaa ja kurittaa heitä perheensä avoin. Paavalin hengellinen huolenpito tähtää siihen, että hän perheensä tavoin voi tuoda lapsensa Kristuksen eteen niin kuin puhtaan neitsyen. Tämä päämäärä viittaa kristittyjen lopulliseen pelastumiseen. Tätä *paterfamilias*-ideologiaan nojautuvaa legitimointia tarvitaan paavalilaisen yhteisön rakentamisvaiheessa, jolloin yhteisön jäsenet on vakuutettava uuden symboliuniversumin luotettavuudesta.

Burke (2000) soveltaa Tessalonikan kristittyjen tilanteeseen Bergerin ja Luckmannin (1994) käsitystä uudelleensosialisaatiosta. Tiedonsosiologisen ohjelman mukaan Paavali ja hänen työtoverinsa ovat Tessalonikan kristityille *merkityksellisiä toisia*, joiden tehtävänä on johdattaa tessalonikalaiset uuteen todellisuuteen. Uudelleensosialisaation onnistumista edistää se, että uusi yhteisö muistuttaa lapsuuteen sijoittuvaa primaarisosialisaatiota. Ensimmäisen tessalonikalaiskirjeen perheeseen liittyvä terminologia palvelee uudelleensosialisaatiota juuri siksi, että se muistuttaa lapsuuden sosialisaatiota. (Burke 2000, 170–171.) *Paterfamilias*-ideologiaan perustuva legitimointi merkitsee samalla sitä, että Paavalin valta-aseman kyseenalaistaminen johtaa koko symboliuniversumin kyseenalaistamiseen.

Vaikka on ilmeistä, että *paterfamilias*-ideologia hallitsee Paavalin aitoja kirjeitä, on muistettava, että se yhdistyy samalla laajempaan merkityskenttään. Hengellisessä mielessä Paavalin ja hänen

kirjeidensä vastaanottajien välinen suhde on isän ja lasten välinen hengellinen kasvatussuhde, jossa isä huolehtii lastensa tarpeista ja kasvattaa heitä kohti oikeaksi katsomaansa päämäärää ja jossa lasten on osoitettava kuuliaisuutta isälleen oman pelastuksensa tähden. Samalla on kuitenkin muistettava, ettei *paterfamilias*-ideologia ole ainoa keino, jolla Paavali legitimoit uuden symboliuniversumin. Paavali soveltaa opetuksessaan muitakin yhteisön rakentamiseen liittyviä kuvia ja argumentteja. Mielenkiintoista on, että Paavali käyttää yhteisön rakentamisvaiheessa nimenomaan rakentamiseen liittyvää vertauskuvaa (1. Kor. 3:9). Samoin hän vertaa seurakuntaa Kristuksen ruumiiseen, jonka jäseniä kristityt ovat (Room. 12, 1. Kor. 12).

Olellaisinta on huomata, että Paavalin kirjeissä *paterfamilias*-ideologia palvelee viime kädessä kristittyjen pelastumista. Tätä näkemystä tukee Paavalin itsensä ”tilinteko”, jossa hän selittää toimintatapaansa apostolin tehtävässä:

Vaikka olen vapaa ja kaikista riippumaton, olen ruvennut kaikkien orjaksi voittaakseni Kristukselle mahdollisimman monia. Voittaakseni hänen omikseen juutalaisia olen näille ollut kuin juutalainen; voittaakseni lain alaisina eläviä olen näille ollut kuin lain alainen, vaikka en olekaan lain alainen. Voittaakseni ilman lakia eläviä olen näille ollut kuin eläisin ilman lakia, vaikka en olekaan Jumalan lakia vailla – onhan minulla Kristuksen laki. Voittaakseni heikkoja olen näille ollut heikko. Kaikille olen ollut kaikkea, jotta pelastaisin edes muutamia. Kaiken tämän teen evankeliumin vuoksi, jotta olisin itsekkin siitä osallinen. (1. Kor. 9:19–23.)

Tämän lainauksen valossa on perusteltua ajatella, että Paavali esiintyy myös *paterfamilias*-asemassa ”evankeliumin vuoksi” ja ”pelastaakseen edes muutamia”. Näin ollen *paterfamilias*-ideologian hyödyntäminen on nähtävä osana Paavalin kirjeiden laajoja merkityskenttiä, joita ovat esimerkiksi kirjeiden eskatologinen (lopunajallinen) ja soteriologinen (pelastusopillinen) viitekehys.

Paavalin käyttämään *paterfamilias*-ideologiaan kuuluu olennaisesti se, että seurakuntien jäsenet ovat lapsen asemassa. Aasgaardin (2007) mukaan Paavali pitää lapsia antiikin ajattelutavan mukaisesti epätäydellisinä ja keskeneräisinä olentoina, jotka ovat kehittymässä kohti täyttä ihmisyyttä, jolloin ihmisestä tulee *teleios*, täydellinen (1. Kor. 13:10–12; 1. Kor. 14:20). Jotta ihminen voi saavuttaa kypsyyden, hänen tulee pyrkiä mukautumaan vallitseviin käsityksiin esimerkiksi siitä, millainen on viisas ihminen. Paavali kehottaa useissa kohdissa kristittyjä seuraamaan hänen antamaansa esimerkkiä (1. Tess. 1:6–7; 2:14; Fil. 3:17; 1. Kor. 4:16; 11:1; Gal. 4:12). Tärkeimpänä kypsyyden mallina Paavali pitää kuitenkin Kristusta. Kristityn tavoitteena on tulla Kristuksen kaltaiseksi.

Lopullisesti tämä tapahtuu vasta tulevassa maailmassa (Room. 8:29; Fil. 3:21). Kristityn kasvun tavoitteena ei kuitenkaan ole yksinomaan se, että kristityistä tulisi Kristuksen kaltaisia. Sen lisäksi Paavali asettaa Galatalaiskirjeessä (4:19) tavoitteen, että Kristus ”saisi muodon teissä” (*morfōthē khristos en hymin*). Kristuksen kaltaiseksi tuleminen (*symmorfizomenos*) merkitsee yhteyttä Kristuksen kärsimyksiin ja kuolemaan (Fil. 3:10–11). Vaikka Paavali jakaa oman aikansa yleisen käsityksen, jonka mukaan kasvatuksen päämäärä on kypsyyden saavuttaminen, hän hahmottelee tätä ajatusta kristillisesti. Kypsan ihmisen malli on Kristus, joka antoi henkensä ihmisten puolesta. Tämä kypsyyden ideaali poikkeaa merkittävästi muista antiikin ajan ihanteista, jotka määrittelivät ihmisen kypsyyttä. (Aasgaard 2007, 152–153.)

Paavalin *paterfamilias*-ideologian soveltamisen taustalla voidaan nähdä rakkauden patriarkalisuuden eetos. Syreeni (1992, 135) kiinnittää huomiota siihen, että Paavali vakuuttaa rakkauttaan erityisesti Korintin seurakunnalle (2. Kor. 2:4; 11:11; 12:15). Syreenin tekemän huomion perusteella voidaan tarkentaa Paavalin *paterfamilias*-ideologian taustalla vaikuttavia motiiveja. Korinttilaisille Paavali kirjoittaa: ”Kirjoitin teille suuressa tuskassa, sydän raskaana ja kyynelsilmin, mutta en aiheuttaakseni teille surua, vaan osoittaakseni, kuinka suurta *rakkautta* tunnen erityisesti teitä kohtaan.” (2. Kor. 2:4.) On merkittävää huomata, että samassa asiayhteydessä Paavali kirjoittaa *paterfamilias*-ideologiaa soveltaen, että hän on kirjoittanut korinttilaisille koetellakseen, ovatko he kaikessa kuu-
liaisia (2. Kor. 2:9). Samoin jakeessa 2. Kor. 11:11 Paavali vakuuttaa rakastavansa korinttilaisia. Jälleen voidaan havaita, että samassa asiayhteydessä Paavali käyttää hengellisen isän vertauskuvaa (2. Kor. 11:2–3).

Rakkauden teema ja *paterfamilias*-symboli esiintyvät yhdessä myös kohdassa 2. Kor. 12:14–16, jossa Paavali jälleen vakuuttaa rakastavansa korinttilaisia ”suuresti”. Rakkaus ilmenee siten, että Paavali on valmis uhraamaan vaikka itsensäkin pelastaakseen korinttilaiset. Paavalin soveltaa *paterfamilias*-ideologiaa johdonmukaisesti osoittaakseen, kuinka hän rakastaa hengellisiä lapsiaan. Näin ollen voidaan sanoa, että *paterfamilias*-ideologian motiivina ja viitekehystenä on rakkauden patriarkalisuuden eetos. Syreeni (1992, 135) toteaa, että Paavalin esikuvallisuus perustuu pohjimmiltaan Kristuksen esimerkkiin: ”Seuratkaa minun esimerkkiäni, niin kuin minäkin seuran Kristusta.” (1. Kor. 11:1.) Näin ollen on syytä korjata Joubertin (1995, 217) näkemystä, jonka mukaan Paavali soveltaisi *paterfamilias*-ideologiaa pääasiallisesti omaa statustaan lujittaakseen. Sen sijaan voidaan päätellä, että rakkauden patriarkalisuuden eetos on eräs esimerkki siitä, että kristityt elävät *en kyriō* (Herrassa).

4.3. Kasvatussuhde varhaiskristillisen yhteisön vakauttamisvaiheessa

4.3.1. Kolossalaiskirjeen ja Efesolaiskirjeen synty ja sisältö

Kolossalaiskirjeen synty ajoitetaan yleensä hyvin lähelle Paavalin kuolemaa, 70-luvulle. Mikäli Kolossalaiskirje on Paavalin koulukunnan kirjoittama, sen päällekirjoitus ei kerro teoksen alkuperäisistä vastaanottajista, koska Kolossan kaupunki on tuhoutunut maanjäristyksessä vuoden 60 tienoilla. Kolossalaiskirje vaikuttaakin kiertokirjeeltä, joka on tarkoitettu luettavaksi useissa seurakunnissa (Kol. 4:16). Kolossalaiskirjeessä kritisoidaan harhaoppia, jossa korostetaan hurmoksellisia enkelinäkyjä, askeesia ja ”maailman alkuvoimien” kunnioittamista (Kol. 2:6–23). Kirjeessä kristittyjä muistutetaan siitä, että heidät on siirretty Kristuksen valtakuntaan. Kirjeen puolivälistä alkaen käsitellään etiikkaa. Kristillisen elämän lähtökohtana on se, että kristityt kuuluvat Kristukselle ja elävät hänen yhteydessään. (Kuula 2003, 222–224.)

Aejmelaeus (2007) esittää useita näkökohtia, joiden perusteella Kolossalaiskirje ei voi olla Paavalin itsensä kirjoittama. Ensinnäkin Kolossalaiskirje sisältää paljon sanoja, joita Paavalin aidoissa kirjeissä ei esiinny, ja toisaalta siitä puuttuu monia Paavalin keskeisiä termejä. Toiseksi kirjeen viimeistely, juhlava ja liturginen tyyli poikkeaa Paavalin aidoista kirjeistä, joille on ominaista sanelu-tilanteesta johtuva luonnollisuus ja kömpelyys. Kolmanneksi Kolossalaiskirjeessä on hyödynnetty Paavalin kirjeitä tavalla, jolla kukaan aito kirjoittaja ei itseään siteeraisi. Neljänneksi kirjeen sisältö heijastaa Paavalin jälkeisen sukupolven teologista tilannetta. Paavalin kirjeissä pelastus koetaan ajallisesti edessä olevana tapahtumana, kun taas Kolossalaiskirjeessä katsetta ei suunnata tulevaisuuteen, vaan pikemminkin ylöspäin Jumalan maailmaan. (Aejmelaeus 2007, 315.)

Efesolaiskirje on kirjallisesti riippuvainen Kolossalaiskirjeestä. Kirjeet muistuttavat toisiaan rakenteeltaan, tyyliltään ja teologialtaan. Lisäksi kirjeiden välillä on jopa sanatarkkoja yhtäläisyyksiä. Kun Kolossalaiskirjeessä esiintyy harhaopin vastainen taistelu, niin Efesolaiskirjeessä painopiste on siirtynyt seurakunnan yhteyttä korostavaan suuntaan. Efesolaiskirjeen keskeinen ajatus on se, että Kristus on kuolemallaan yhdistänyt juutalaiset ja pakanat yhdeksi seurakunnaksi, ”Kristuksen ruumiiksi”. Efesolaiskirje on luonteeltaan pikemminkin teologinen traktaatti kuin kirje. Vanhimmista ja luotettavimmista käsikirjoituksista puuttuu jopa kokonaan maininta, että kirje olisi lähetetty nimenomaan Efesokseen. (Kuula ym. 2003, 224–226; Aejmelaeus 2007, 319.)

Efesolaiskirje on luonteeltaan selkeästi pseudepigrafinen. Peitenimisyys ilmenee esimerkiksi siten, että Efesolaiskirjeen vastaanottajat tuntevat Paavalin vain kuulopuheiden perusteella (Ef. 3:2–4), vaikka Paavali on viettänyt Efesoksessa peräti kolme vuotta (Ap. t. 20:31). Lisäksi tapa, jolla Efesolaiskirjeen kuvaama ”Paavali” muistelee mennyttä elämäänsä ja apostolista asemaansa, poikkeaa Paavalin aitojen kirjeiden kuvauksista (Ef. 2:3, Ef. 3:8; Fil. 3:6; 1. Kor. 15:9). Efesolaiskirjeen pseudepigrafinen luonne ilmenee myös siinä, että Efesolaiskirjeessä apostoleita kuvataan selvästi menneiden aikojen pyhiksi ihmisiksi (Ef. 3:5) ja seurakunnan perustukseksi (Ef. 2:20). Efesolaiskirjeen synty ajoitetaan yleensä 90-luvulle. (Kuula ym. 2003, 224–226; Aejmelaesus 2007, 319–320.)

4.3.2. Uuden testamentin huoneentaulut

Kun UT:n kirjallisessa maailmassa samoava etsii maastosta kasvatuksen kannalta kiinnostavia nähtävyyksiä, hän löytää ennen pitkää *huoneentaulut*. Huoneentaulut erottuvat tekstiympäristössään selvästi omaksi alueekseen. Huoneentauluissa annetaan ohjeita perheenjäsenten keskinäisistä velvollisuuksista. Vanhempien ja lapsen kasvatussuhde on eräs näistä velvollisuuksista. Rakenteellisesti ”puhtaimmat” huoneentaulut ovat Kolossalaiskirjeessä (Kol. 3:18–4:1), Efesolaiskirjeessä (Ef. 5:22–6:9) ja Ensimmäisessä Pietarin kirjeessä (1. Piet. 3:1–7). Näissä huoneentauluissa perheenjäsenten velvollisuudet esitetään käskymuodossa kullekin perheenjäsenelle.

Paavalin aitoihin kirjeisiin ei sisälly varsinaisia huoneentauluja. Paavalin kirjoittama Roomalaiskirje sisältää tosin huoneentauluja muistuttavan kohdan (Room. 13:1–7), mutta siinä Paavali tarkastelee kodin ihmissuhteiden sijasta kristityn ja esivallan suhdetta. Varsinaisia huoneentauluja ei esiinny myöskään myöhäisimmissä Paavalin oppilaiden kirjeissä. Pastoraalikirjeet sisältävät huoneentauluja muistuttavia kohtia, joissa pohditaan esimerkiksi kristityn yhteiskunnallista asemaa (1. Tim. 2:1–2), seurakunnan viranhaltijalta vaadittavia ominaisuuksia (1. Tim. 3:1–13; 5:1–25) tai perheenjäsenten suhteita (1. Tim. 2:9–15; Tit. 2:1–10). Nämä katkelmat eroavat kuitenkin UT:n tärkeimmistä huoneentauluista sekä rakenteeltaan että sisällöltään. Kehotuksia ei anneta käskymuodossa eikä niitä kohdisteta erikseen vaimoille ja miehille, lapsille ja isille sekä orjille ja isännille.

Kaikissa UT:n huoneentauluissa ei oteta kantaa kasvatuskysymykseen. Esimerkiksi Ensimmäisen Pietarin kirjeen huoneentaulussa ei mainita lainkaan vanhempien ja lasten välistä suhdetta. Kolossalaiskirjeen ja Efesolaiskirjeen huoneentaulut eroavatkin muista UT:n huoneentauluista siten, että niissä tarkastellaan perheenpään ja kaikkien perheenjäsenten velvollisuuksia vastavuoroisesti. Vaimoa kehoitetaan alistumaan miehensä tahtoon, miestä puolestaan rakastamaan vaimoaan. Lapsia

kehotetaan kuuliaisuuteen vanhempiaan kohtaan, kun taas isille annetaan kasvatusta koskevia ohjeita. Orjia kehotetaan osoittamaan kuuliaisuutta isännilleen, isäntiä taas kehotetaan kohtelemaan orjiaan oikeudenmukaisesti. Varhaiskristillisyyden kasvatustutkimusta tutkivalle Kolossalaiskirjeen ja Efesolaiskirjeen huoneentauluista avautuu kiehtova näköala, koska huoneentaulut paljastavat, millaisia normeja ja ihanteita kasvatukseen liittyi ja miten niitä perusteltiin.

Huoneentaulujen alkuperästä on esitetty UT:n tutkimuksessa useita näkemyksiä. Martin Dibelius (1953) on sitä mieltä, että Kolossalaiskirjeen huoneentaulu perustuu stoalaiseen velvollisuusajatteluun. Stoalaisessa moraalifilosofiassa näet pohditaan, millaisia velvollisuuksia yksilöllä on jumalia, vanhempia, veljiä, isänmaata ja muukalaisia kohtaan. Huoneentaulut on saatu tästä ajattelusta lisäämällä velvollisuuksiin kristillinen näkökulma. (Dibelius 1953, 48–50.) Ben Witherington (1988) pitää Dibeliuksen näkemystä UT:n huoneentaulujen alkuperästä ongelmallisena. Stoalaisessa kirjallisuudessa velvollisuuksia ei suunnata UT:n huoneentaulujen tavoin henkilökohtaisesti perheen eri jäsenille. Stoalaisessa lähdeaineistossa ei myöskään mainita, mitä kunkin yksilön velvollisuudet tarkalleen ottaen ovat. (Witherington 1988, 43–45.) James E. Crouch (1972, 83) puolestaan huomauttaa, että stoalaisessa aineistossa velvollisuuksia ei käsitellä vastavuoroisesti eikä hierarkkisesti (esim. miehet–vaimot). Outi Leppä (2000, 259–260) taas on sitä mieltä, että huoneentaulujen velvollisuusnäkökulma voi perustua yksinkertaisesti Paavaliin, jolla ”on Kristuksen antama valta määrätä, mitä sinun tulee tehdä” (Filem. 8). Dibeliuksen (1953) mukaan huoneentaulujen ilmestyminen varhaiskristilliseen pareneesiin eli kehotuspuheeseen johtuu paruosian eli Jeesuksen toisen tulemisen viivästyisestä. Kun kristityt ovat ymmärtäneet, että heidän tulee sopeutua elämään nykyisessä maailmassa, he ovat nojautuneet stoalaisuuden ja hellenistisen juutalaisuuden eettiseen opetukseen. (Dibelius 1953, 48–50.) Crouch (1972, 120) huomauttaa, ettei paruosian viivästyminen selitä huoneentaulujen ilmaantumista, koska jo Paavalin aidoissa kirjeissä esiintyvät rinnakkain paruosian odotus ja pareneesi.

Toisen näkemyksen mukaan huoneentaulut ovat varhaiskristillisyyden oma kirjallinen tuote. Karl H. Rengstorf (1953, 136–141) arvelee, että huoneentaulut ovat syntyneet varhaiskristillisyyden kiinnostuksesta kotiin. David Schroeder (1959) taas pitää Kolossalaiskirjeen huoneentaulun *en kyriō* (Herrassa) -ilmausta merkinä siitä, että huoneentaulu on peräisin Paavalilta, koska *en kyriō* on Paavalille ominainen ilmaus. On mahdollista, että jotkut orjat ja naiset ovat tulkinneet Paavalin ajatusta kristittyjen keskinäisestä tasa-arvosta (Gal. 3:28) liian vapaamielisesti. Paavali pyrki korjaamaan tilanteen luomalla huoneentaulun, joka alun perin on sisältänyt kehotuksia vain orjille ja naisille. (Schroeder 1959, 151–152.) Tämä näkemys ei kuitenkaan saa tukea Paavalin aidoista kirjeistä,

sillä niissä ei esiinny huoneentauluja, joissa huomioitaisiin kaikki talouteen kuuluvat ja esitettäisiin velvollisuudet vastavuoroisesti.

Kolmanneksi UT:n huoneentaulujen alkuperää on etsitty hellenistijuutalaisesta kirjallisuudesta. Crouch (1972, 103) viittaa esimerkiksi hellenistijuutalaisen Filon Aleksandrialaisen kirjoitukseen, jossa tämä selittää vanhempien kunnioittamiseen kehottavaa käskyä (Filon, Decal. 165–167). Filonin teksti muistuttaa rakenteeltaan UT:n vanhimpia huoneentauluja. Filon käsittelee eri ihmisryhmi- en velvollisuuksia vastavuoroisesti ja hierarkkisesti. Filonin katkelmaa ei kuitenkaan voida pitää *huoneentauluna* sanan kirjaimellisessa merkityksessä, koska siinä ei käsitellä perheenjäsenten väli- siä suhteita.

Uusimman raamatuntutkimuksen mukaan UT:n huoneentaulut liittyvät taloudenhoitoa koskevaan keskusteluun, jota antiikin aikana käytiin eri puolilla kreikkalais-roomalaista maailmaa. David L. Balch (1981) on sitä mieltä, että UT:n huoneentaulujen tärkeimmät rinnakkaistekstit sisältyvät Aristoteleen *Politiikka*-teokseen, jossa Aristoteles esittää näkemyksensä siitä, miten kaupunkivaltion eli *poliksen* pitäisi toimia. Kaupunkivaltion toiminnan kannalta keskeistä on taloudenhoidon järjestä- minen. Tarkastellessaan ihanteellista taloudenhoitoa Aristoteles tarkastelee juuri samoja perhesuh- teita, jotka esiintyvät myös Kolossalaiskirjeen ja Efesolaiskirjeen huoneentauluissa: miehen ja vai- mon, isän ja lapsen sekä isännän ja orjan suhdetta. Aristoteles pohtii yhtäältä sitä, millaista on oikea isänvalta ja toisaalta sitä, millaista on kuuliaisuus. (Aristoteles, *Politiikka* I, 3. luku.)

Balchin (1981) mukaan Aristoteles on laskenut *Politiikka*-teoksellaan perustan taloudenhoitoa kos- kevalle keskustelulle. Aristoteleen ansiosta taloudenhoitoa koskevasta keskustelusta tuli *topos*, va- kiintunut aihe, joka esiintyy tavan takaa antiikin kirjallisuudessa. (Balch 1981, 117.) Tämä havainto ei kuitenkaan ratkaise huoneentaulujen alkuperän ongelmaa. Witherington (1988) muistuttaakin, että *Politiikka*-teoksen ja UT:n huoneentaulujen kuvaamat perhesuhteet ovat antiikin perheissä hy- vin tavanomaisia. Huoneentauluihin sisältyvä isänvallan ja kuuliaisuuden ideologia on puolestaan voitu omaksua pikemminkin yleisestä kulttuuriympäristöstä kuin Aristoteleen kirjoituksista. (Wit- herington 1988, 43–44.)

Kysymys UT:n huoneentaulujen alkuperästä on yhä kiistanalainen. Witherington (1988) vierastaa huoneentaulujen tutkimukseen alusta alkaen kuulunutta oletusta, jonka mukaan UT:n kirjoittajat olisivat riippuvaisia valmiista huoneentaulusta. Oletus on arveluttava siksi, ettei antiikin kirjallisuu- dessa ole tavattu sellaisia käyttäytymisohjeita, jotka vastaisivat sekä muodoltaan että sisällöltään

UT:n huoneentauluja. (Witherington 1988, 44–47.) Tämän perusteella voidaan päätellä, etteivät UT:n huoneentaulut perustu mihinkään tunnettuun, kirjallisessa muodossa olevaan huoneentauluun (Lillie 1975, 180).

Huoneentaulujen tutkimuksen nykytilannetta voidaan jäsentää Syreenin kolmen maailman mallin avulla. *Tekstimaailman tasolla* voidaan todeta, että UT:n huoneentaulut ovat yhteydessä antiikin muihin taloudenhoitoa koskeviin kirjoituksiin. Kun luetaan UT:n ulkopuolista kirjallisuutta, jossa keskustellaan oikeasta taloudenhoidosta, voi tuntea liikkuvansa samankaltaisessa ”kirjallisessa maastossa” kuin UT:n huoneentauluja lukiessaan. *Symbolisen maailman tasolla* voidaan havaita ideologisia yhtäläisyyksiä antiikin taloudenhoitoa koskevan keskustelun ja UT:n huoneentaulujen välillä. Molemmista tarkastellaan isänvaltaa ja kuuliaisuutta. *Konkreettisen maailman tasolla* kohdataan kysymys, mikä tehtävä huoneentauluilla on ollut varhaiskristillisyydessä kirjallisuudessa.

Jos hyväksytään se, että huoneentaulut ovat varhaiskristillisyyden puheenvuoro taloudenhoitoa koskevassa keskustelussa, on seuraavaksi kysyttävä, miksi varhaiskristityt ovat nähneet tarpeelliseksi esittää oman puheenvuoronsa taloudenhoitoa koskevaan keskusteluun. Kun tarkastellaan UT:n huoneentaulujen alkuperäistä tehtävää, on syytä huomata, että huoneentaulut kohdistetaan ensisijaisesti kristityille, kirjeiden alkuperäisille vastaanottajille. Samalla on kuitenkin muistettava, että kristillinen käsitys perheenjäsenten keskinäisistä ihannerooleista ja käyttäytymisnormeista esitetään antiikin aikana yleisesti tunnetun keskustelunaiheen eli taloudenhoitoa koskevan keskustelun kehyksissä. Kysymys on siten kahden erilaisen symboliuniversumin kohtaamisesta. UT:n huoneentauluissa kreikkalais-roomalainen käsitys perheenjäsenten ihannerooleista ja kristillinen ideologia kohtaavat toisensa.

Havainnollinen esimerkki symboliuniversumien kohtaamisesta on Efesolaiskirjeen huoneentaulu, joka alkaa kehotuksella keskinäiseen alamaisuuteen (Ef. 5:21). Tätä seuraa välittömästi vaimoille suunnattu kehotus: ”Vaimot, suostukaa miehenne tahtoon niin kuin Herran tahtoon, sillä mies on vaimonsa pää, niin kuin Kristus on seurakunnan pää; onhan hän seurakunnan, oman ruumiinsa, pelastaja. Niin kuin seurakunta alistuu Kristuksen tahtoon, niin myös vaimon tulee kaikessa alistua miehensä tahtoon.” (Ef. 5:22–24.) Aviomiehille puolestaan on kehotus: ”Miehet, rakastakaa vaimoanne niin kuin Kristuskin rakasti seurakuntaa ja antoi henkensä sen puolesta pyhittääkseen sen.” (Ef. 5:25–26.) Aviopuolisille annetut kehotukset alamaisuuteen ja rakastamiseen eivät poikkea mitenkään antiikin ajan yleisistä aviopuolisoiden ihannerooleista, vaan ne ovat osa kreikkalais-roomalaista symboliuniversumia. Balla (2003, 174) toteaaakin, että sen perusteella mitä UT:n ympä-

ristöstä tiedetään, voidaan väittää, että huoneentaulut sopivat sekä varhaiskristillisyyden pakanalliseen (ei-juutalaiseen) että juutalaiseen kontekstiin. Toisaalta on huomattava, että huoneentaulujen kehotukset legitimoidaan kristilliseen symboliuniversumiin nojautuen.

Kun huoneentaulujen tehtävää pohditaan konkreettisen maailman tasolla, erään ongelman muodostaa se, että Kolossalaiskirjeen ja Efesolaiskirjeen vastaanottajien joukossa oli mitä todennäköisimmin sellaisia perheitä, joissa vain toinen vanhemmista oli kristitty. Tämän vuoksi Best (1997, 192–193, 197–201) väittää, että Kolossalaiskirjeen ja Efesolaiskirjeen kirjoittajat ovat liittäneet huoneentaulun kirjeisiinsä ymmärtämättä, että huoneentaulut soveltuvat vain niille lukijoille, joiden kaikki perheenjäsenet ovat kristittyjä. Tämä tulkinta tuntuu kuitenkin epätodennäköiseltä, koska kristittyjen ja ei-kristittyjen avioliitot ovat olleet arkipäivää jo Paavalin elinaikana (1. Kor. 7:14). Bestin tekemä havainto on kuitenkin tärkeä siksi, että se kertoo tekstimaailman ja konkreettisen maailman välisestä jännitteestä. Onkin aiheellista kysyä, miksi Kolossalaiskirjeen ja Efesolaiskirjeen kirjoittajat ovat sisällyttäneet kirjeisiinsä huoneentaulun, vaikka huoneentaulun kehotukset koskettavat joissakin tapauksissa vain perheen kristittyjä jäseniä.

Tiedonsosiologisen ohjelman mukaan instituutioiden legitimointia vaaditaan aina uuden sukupolven varttuessa tai olosuhteiden muuttuessa. Antiikin kreikkalais-roomalaisessa maailmassa oikea taloudenhoito on yhteiskunnallisen järjestyksen edellytys (Balch 1981, 117). Lincoln (1999) muistuttaa, että kaikkea kodin perinteistä hierarkkista järjestystä häiritsevää toimintaa pidetään uhkana koko roomalaiselle yhteiskunnalle. Yhteiskunnallisen järjestyksen kannalta on tärkeitä, että kaikki perheenjäsenet kuuluvat samaan uskontoon. (Lincoln 1999, 101.) Perheenjäsenten edellytetään palvovan samoja jumalia, joita *paterfamilias* palvoo. Tämä puolestaan on johtanut siihen, että sellaisia uskontoja, jotka vetävät puoleensa naisia ja orjia, on pidetty uhkana yhteiskunnalliselle järjestykselle. (Balch 1981, 74–75.) Tästä syystä esimerkiksi juutalaisuus on joutunut epäluulon kohteeksi, kun siihen on liittynyt proselyyttejä eli käännyttäjiä. Arvostelijat ovat väittäneet, että juutalaisuus aiheuttaa jumalien, isänmaan, vanhempien, lasten ja veljien halveksimista. (Balch 1981, 83.) Kun Josefus puolustautuu ulkopuolisten esittämiä syytöksiä vastaan, hän korostaa naisten, lasten ja orjien kuuliaisuutta perheenisälle taloudenhoitoa koskevan keskustelun hengessä (Balch 1988, 28).

Huoneentaulut ovat osoittaneet ulkopuolisille, että varhaiskristillisyyden symboliuniversumissa hyväksytään ympäröivään yhteiskunnan symboliuniversumiin keskeisesti kuuluva *paterfamilias*-ideologia. Toisaalta voidaan havaita, että Kolossalaiskirjeestä ja Efesolaiskirjeestä puuttuu Paavalin aitoihin kirjeisiin sisältyvä ajatus, jonka mukaan Paavali on kristittyjen muodostamassa hengellises-

sä perheessä samassa asemassa kuin *paterfamilias* luonnollisessa perheessä. Ilmeisesti tämä johtuu siitä, että Paavalin toiminta ajoittuu yhteisön rakentamisvaiheeseen, jossa kristinuskoon kääntyneet tarvitsevat legitimoinnin uudelle kristilliselle symboliuniversumille. *Paterfamilias*-ideologia palvelee omalta osaltaan tätä tarkoitusta.

UT:n huoneentaulujen sosiaalinen tehtävä liittyy näkemykseni mukaan symboliuniversumin ylläpitämiseen ja vakauttamiseen. Siten Kolossalaiskirjeen ja Efesolaiskirjeen huoneentauluja voidaan pitää osana varhaiskristillisyyden instituutioitumista. Kristillisten seurakuntien kasvaessa ja vakiintuessa niiden saama näkyvyys on lisääntynyt. Tässä tilanteessa Kolossalaiskirjeen ja Efesolaiskirjeen kirjoittajien on ollut välttämätöntä hälventää kristinuskoon kohdistuvia epäluuloja samalla tavalla kuin Josefus on joutunut torjumaan juutalaisuuteen kohdistuvaa arvostelua. Puhdas julkisuus on ollut tarpeen lähetystyön onnistumisen ja arvostelun välttämisen takia (MacDonald 1988, 121). Kolossalaiskirje ja Efesolaiskirje edustavat MacDonaldin näkemyksen mukaan vakauttamisen vaihetta, jossa keskeistä on symboliuniversumin ylläpitäminen. Symboliuniversumin ylläpitämisen kannalta haasteellista on varhaiskristillisen yhteisön kasvava julkisuus. Epäluulojen välttämiseksi on ollut kohtalon kysymys osoittaa ulkopuolisille, että kristityt hyväksyvät *paterfamilias*-instituution, jota on ollut roomalaisen yhteiskuntajärjestyksen kulmakivi.

4.3.3. Kasvatusteema Kolossalaiskirjeen huoneentaulussa

Kolossalaiskirjeen ja Efesolaiskirjeen huoneentaulut ovat rakenteeltaan hyvin samankaltaisia. Molempia edeltää otsikon omainen johdanto. Kolossalaiskirjeen huoneentaulua edeltää ohje: ”Mitä teettekin, sanoin tai teoin, tehkää kaikki Herran Jeesuksen nimessä, kiittäen hänen kauttaan Jumalaa, Isäämme.” (Kol 3:17.) Välittömästi tämän kehotuksen jälkeen seuraa huoneentaulu (Kol. 3:18–4:1):

Vaimot, suostukaa miehenne tahtoon, niin kuin Herraan uskoville sopii.

Miehet, rakastakaa vaimoanne, älkää kohdelko häntä tylästi.

Lapset, totelkaa kaikessa vanhempianne, sillä se on Herralle mieleen.

Isät, älkää aina moittiko lapsianne, etteivät he masentuisi.

Orjat, totelkaa kaikessa maallisia isäntiänne, ei silmänpalvelijoina ja mielistellen, vaan vilpittömin sydämin, Herraa peläten. Mitä teettekin, tehkää se täydestä sydäimestä, niin kuin tekisit-

te sen Herralle ettekä ihmisille. Muistakaa, että saatte Herralta palkan, osuutenne perinnöstä. Palvelkaa Herraa Kristusta. Väärintekijä saa maksaa tekemänsä vääryyden, sillä Jumala ei tee eroa ihmisten välillä.

Isännät, kohdelkaa orjianne oikeudenmukaisesti ja tasapuolisesti. Muistakaa, että teilläkin on taivaassa herranne.

Lohsen (1971) mukaan Kolossalaiskirjeen huoneentaulun ohjeet ovat peräisin hellenistisestä moraaliopetuksesta. Tämä ilmenee huoneentaulun kehotuksiin liittyvistä ilmauksista ”niin kuin sopii” (*hōs anēken* 3:18), ”on mieleen” (*euareston* 3:20), ”oikeudenmukaisesti ja tasapuolisesti” (*to dikaiōn kai tēn isotēta* 4:1). Huoneentaulun kehotukset saavat kuitenkin aivan uuden motiivoinnin, kun niihin liittyy Kolossalaiskirjeessä ilmaus ”Herrassa” (*en kyriō*). Ilmauksen *en kyriō* ainoa tehtävä ei kuitenkaan ole kristillistä ympäröivästä kulttuurista omaksuttuja kehotuksia. Ilmaus merkitsee pikemminkin sitä, että koko kristityn elämä, ajattelu ja käyttäytyminen, on alistettu Herralle. (Lohse 1971, 156.)

Huoneentaulujen kehotukset noudattavat määrättyä rakennetta. Otan esimerkiksi Kolossalaiskirjeen huoneentaulusta lapsille ja isille annetut kehotukset, jotka havainnollistavat huoneentaulujen kehotusten tyypillistä rakennetta:

(a) Lapset, (b) totelkaa (c) kaikessa (d) vanhempianne, (e) sillä se on Herralle mieleen. (a) Isät, (b) älkää (c) aina moittiko (d) lapsianne, (e) etteivät he masentuisi. (Kol. 3:20–21.)

Huoneentaulujen yksittäisten kehotusten ensimmäinen osa on kohderyhmän puhuttelu (a). Puhuttelua seuraa varsinainen kehotus (b), jota toisinaan tarkennetaan jollain lisämääreellä (c). Kehotuksen tai lisämääreen jälkeen mainitaan perheenjäsen, johon kohderyhmän velvollisuus kohdistuu (d). Tätä seuraa kehotuksen perustelu (e). (Verner 1983, 87.)

Kolossalaiskirjeen huoneentaulussa lapsista käytetään ilmausta *ta tekna* (lapset). Koska roomalaisen käytännön mukaan isänvalta ulottui myös aikuisiin lapsiin, ei ole täysin selvää, onko puhuttelu suunnattu vain pienille lapsille. Ylipäätään sana *teknōn* (lapsi) ilmaisee pikemminkin ihmissuhdetta kuin ikää, ja sanaa käytetään sekä aikuisista että pienistä lapsista (Lincoln 1990, 403). Voidaan kuitenkin olettaa, että Kolossalaiskirjeen kuuliaisuuskehotus koskee kasvuiässä olevia lapsia, koska huoneentaulun seuraavassa lauseessa isiä kehoitetaan välttämään lastensa *moittimista*. Peter T. O’Brien (1982, 224) pitää huomionarvoisena seikkana myös sitä, että lapsia puhutellaan Kolossa-

laiskirjeen huoneentaulussa henkilöinä, joilla odotetaan olevan kykyä vastuulliseen käyttäytymiseen.

O'Brien (1982) kiinnittää huomiota siihen, että lapsille ja orjille suunnattu kuuliaisuuskehotus on muotoiltu voimakkaammin kuin vaimoille suunnattu kehotus. Vaimoja kehoitetaan alamaisuuteen sanalla *hypotassomai* (olla alamainen), jonka kieliopillinen muoto sisältää ajatuksen alamaisuuden vapaaehtoisuudesta. Sen sijaan lapsille ja orjille suunnattu kehotus *hypakūete* (olkaa kuuliaisia) on aktiivin imperatiivissa, joka korostaa kuuliaisuuden ehdottomuutta. Lapsille annetun kuuliaisuuskehotuksen ehdottomuutta vahvistavat vielä sanat *kata panta* (kaikessa). Paavali käyttää samaa *hypakūo*-sanaa, kun hän kehottaa osoittamaan kuuliaisuutta Kristukselle, evankeliumille ja apostolille opetukselle: ”Jumalalle kiitos, te jotka olitte synnin orjia, olette nyt tulleet koko sydämestänne *kuuliaisiksi* sille opetukselle, jonka ohjattavaksi teidän on uskottu.” (Room. 6:17; ks. myös Room. 10:16; Fil. 2:12; 2. Tess. 1:8, 4:15). (O'Brien 1982, 224.)

Paavalin kirjeiden symboliseen maailmaan kuuluu ajatus ehdottomasta kuuliaisuudesta, jota kristittyjen tulee osoittaa Jumalalle. Kuuliaisuuden symboli hallitsee myös Kolossalaiskirjeen eettistä opetusta. Tämä ilmenee siten, että kolossalaisia kehoitetaan vahvistumaan uskossa sen mukaan kuin heille on opetettu (Kol. 2:7). Lapsia koskeva ehdottoman kuuliaisuuden normi on sopusoinnussa sekä Paavalin symbolisen maailman että isänvallan ideologian kanssa.

Kuuliaisuuskehotusta perustellaan lauseella ”sillä se on Herralle mieleen” (*tūto gar euareston estin en kyriō*). O'Brienin (1982) mukaan tämä lisäys osoittaa, että kuuliaisuus jota kristittyjen lasten tulee osoittaa vanhemmilleen, on osa kuuliaisuutta, jota heidän kristittyinä tulee osoittaa Herralle. Sanaa *euareston* (otollinen) käytetään myös Raamatun ulkopuolisessa antiikin kirjallisuudessa, kun halutaan ilmaista mitä pidetään yleisesti oikeana. Sen sijaan UT:ssa sana liittyy lähes poikkeuksetta käyttäytymiseen, joka on Jumalan edessä hyväksyttävää. (O'Brien 1982, 224.) James D. G. Dunn (1996) puolestaan kiinnittää huomiota siihen, että sana *euareston* tarkoittaa Jumalan miellyttämistä vain kahdessa Septuagintan eli Vanhan testamentin kreikankielisen käännöksen kohdassa (Viis. 4:10; 9:10). Dunn on myös havainnut, että Filon (Mut. 40) käyttää sanaa *euareston* samalla tavalla kuin Kolossalaiskirje: ”Jos kunnioitat vanhempiasi... sinä olet Jumalalle mieleen.” Näiden yhtäläisyyksien pohjalta Dunn toteaa, että Kolossalaiskirjeen huoneentaulu sisältää kaksinkertaisen apologian eli puolustuksen. Se vakuuttaa yhtäältä ei-kristittyjä siitä, ettei kristillinen sanoma ole vallankumouksellinen ja toisaalta Kolossan juutalaisia siitä, että kristillinen liike on yhä uskollinen juutalaisille käytännöille ja ihanteille. (Dunn 1996, 250–251.)

Sanaa *euareston* seuraa jatko *en kyriō* (Herrassa). Kohta pitäisi oikeastaan kääntää suomeksi: ”Lapset, olkaa kuuliaisina vanhemmillenne kaikessa, sillä se on mieluisaa Herrassa.” Nykyisessä raamatunkäännöksessä perustelu on käännetty: ”sillä se on Herralle mieleen.” O’Brien (1982) huomauttaa, että tavallisesti ilmausta *euareston* pitäisi seurata datiivimuoto *to kyrio* (Herralle). Kolossalaiskirjeessä lisäys on kuitenkin muodossa *en kyriō* (Herrassa). Tästä johtuen raamatuntutkimuksessa onkin esitetty lisäyksestä erilaisia näkemyksiä. Erään näkemyksen mukaan kyseessä on tarpeeton lisäys. Toisen näkemyksen mukaan *en kyriō* -muoto korostaa, että kristittyjen lasten kuuliaisuuden on oltava erityistä kristillistä kuuliaisuutta. O’Brienin mukaan ”mieluisaa Herrassa” merkitsee sitä, että kuuliaisuus on oikein siinä yhteydessä, jossa kristityt elävät kun he pitävät Kristusta Herranaan. (O’Brien 1982, 225.)

Myös Paavalin aitojen kirjeiden symboliseen maailmaan kuuluu ajatus Jumalalle otollisesta tai mieluisasta käyttäytymisestä. Paavalin kirjeissä sana *euareston* tarkoittaa kristityn koko elämän päämäärää ja motivaatiota (O’Brien 1982, 224–225). Näitä kohtia on syytä tarkastella lähemmin, koska ne osoittavat, kuinka Kolossalaiskirjeen kirjoittaja hyödyntää Paavalin symboliuniversumia uudessa tilanteessa. Roomalaiskirjeen 12. luvussa Paavali kehottaa roomalaisia antamaan koko elämänsä Jumalalle mieluisaksi uhriksi: ”Jumalan armahtavaan laupeuteen vedoten kehotan teitä, veljet: Antakaa koko elämänne pyhäksi ja eläväksi, Jumalalle mieluisaksi (*euareston*) uhriksi. Näin te palvellette Jumalaa järjellisellä tavalla. Älkää mukautuko tämän maailman menoon, vaan muuttukaa, uudistukaa mieleltänne, niin että osaatte arvioida, mikä on Jumalan tahto, mikä on hyvää, hänen mielensä mukaista ja täydellistä.” (Room. 12:1–2.)

Roomalaiskirjeen 14. luvussa Paavali käsittelee kysymystä, voiko kristitty syödä epäjumalille uhrattua lihaa. Paavali muistuttaa, ettei Jumalan valtakunta ole syömistä eikä juomista, vaan vanhurskautta, rauhaa ja iloa, jotka Pyhä Henki antaa. Tämän todettuaan Paavali motivoi roomalaisia kristittyjä veotamalla siihen, mikä on Jumalalle mieluisaa (*euarestos*): ”Joka tällä tavoin palvelee Kristusta, on Jumalalle mieleen (*euarestos*) ja saa ihmistenkin arvonannon.” (Room. 14:18.) Tämä kohta osoittaa, kuinka Paavali soveltaa *euarestos*-argumenttia konkreettisessa kristillisen elämän konfliktitilanteessa. Samantapaisesti *euarestos* esiintyy 2. Korinttilaiskirjeessä: ”Siksi myös pyrimme noudata hänen mieltään (*euarestoi*), olimmepa jo perillä hänen luonaan tai vielä sieltä poissa.” (2. Kor. 5:9.)

Euareston-argumentti legitimoit kuuliaisuuden vahvasti. Ensinnäkin se muistuttaa Kolossalaiskirjeen lukijoita käyttäytymisestä, joka on yleisesti hyväksyttävää (O’Brien 1982, 224). Toiseksi se

kertoo, että kyse on toiminnasta, jota Jumala edellyttää kristityltä lapselta tämän suhteessa vanhempiinsa. Kolmanneksi merkittävänä on pidettävä sitä, että *euarestos*-argumentti on kantautunut Paavalin aidoista kirjeistä Kolossalaiskirjeen kirjoittajan ja sen lukijoiden symboliuniversumiin. Kolossalaiskirjeen lisäksi se valikoitui myös Efesolaiskirjeen tekstimaailmaan ja symboliuniversumiin (Ef. 5:10). Symboliuniversumi kaiken kattavana ideologisena järjestelmänä selittää sen, miksi kuuliaisuus on normatiivista käyttäytymistä. Kun kuuliaisuuden normi legitimoidaan kristillisen ideologian puitteissa, normista tulee suorastaan uskonnollinen etuoikeus.

Vaikka Kolossalaiskirjeen huoneentaulussa lapsia kehoitetaan osoittamaan kuuliaisuutta molempia vanhempiaan kohtaan, seuraava kehoitus on kohdistettu pelkästään isille: ”Isät, älkää aina moittiko lapsianne, etteivät he masentuisi” (Kol. 3:21). Joskus *pateres* (isät) saattoi tarkoittaa molempia vanhempia (ks. esim. Hepr. 11:23), mutta Kolossalaiskirjeessä se viittaa vain isiin. Tämä on ymmärrettävää sen valossa, mitä tiedetään isänvallan ideologiasta antiikin aikana.

Kolossalaiskirjeen kasvatusohjeessa painottuu vallan sijasta vastuu. Kolossalaiskirjeen kirjoittaja ei ilmaise mitään isän vallasta lapsiinsa nähden, vaan tuo esille ainoastaan isän velvollisuuden (O’Brien 1982, 225). Kolossalaiskirjeen kirjoittaja ei perustele kasvatusohjettaan kristillisestä ideologiasta käsin, vaan perusteluksi riittää se, etteivät lapset masentuisi jatkuvasta moittimisesta (Nikolainen 1987, 58). Tässä perustelussa on nähty jopa ”harvinainen lasten mielenterveyttä koskeva maininta” (Silvola 1992, 234). Lyhykäisyydestään huolimatta Kolossalaiskirjeen kasvatusohje merkitsee perinteisen isänvallan rajoittamista. Kolossalaiskirjeen kirjoittaja liittyy lempeää vallankäyttöä korostaneiden Plutarkhoksen ja Quintilianuksen seuraan. Gundry-Volf (2001, 57) muistuttaakin, että Kolossalaiskirjeeseen sisältyvä yleinen kehoitus keskinäiseen empatiaan ja rakkauteen velvoittaa myös kristittyjä isiä:

Te, jotka olette Jumalan valittuja, pyhiä ja hänelle rakkaita, pukeutukaa siis sydämelliseen armahtavaisuuteen, ystävällisyyteen, nöyryyteen, lempeyteen ja kärsivällisyyteen. Pitäkää huolta, että tulette toimeen keskenänne, antakaa anteeksi toisillenne, vaikka teillä olisikin moittimisen aihetta. Niin kuin Herra on antanut teille anteeksi, niin antakaa tekin. Mutta kaiken kruunuksi tulkoon rakkaus, sillä se tekee kaiken täydelliseksi. (Kol. 3:12–14.)

Millainen konkreettisen maailman tilanne on Kolossalaiskirjeen taustalla? Eduard Schweizer (1979, 203) arvelee, että varsinkin UT:n ensimmäiset huoneentaulut on muotoiltu vastustamaan asketismia. Kolossalaiskirjeen perusteella voidaan päätellä, että seurakuntaa uhkaavat harhaopettajat, joiden

opetus poikkeaa paavalilaisesta symboliuniversumista: ”Pitäkää varanne, ettei kukaan houkuttele teitä harhaan tyhjillä ja pettävillä viisauden opeilla, jotka nojautuvat ihmisten perinnäisiin käsityksiin ja maailman alkuvoimiin eivätkä Kristukseen.” (Kol. 2:8.) Kolossalaiskirjeen kirjoittaja varoittaa harhaopettajien sanomasta: ”Teidän voittajan palkintoanne ei saa riistää teiltä kukaan, joka nöyryyttää itseään kieltäytyksin, vajoaa näkyihinsä ja palvoo enkeleitä.” (Kol. 2:18.) Schweizerin (1979, 203–204) mukaan Kolossan seurakunnassa on mitä ilmeisimmin arvostettu asketismia, jossa sielu pyritään pitämään mahdollisimman puhtaana kaikesta kontaktista maailmaan. Siksi Kolossalaiskirjeen kirjoittajan täytyy varoittaa kolossalaisia tällaisen opetuksen turmiollisuudesta ja muistuttaa heitä perhe-elämän yksinkertaisista velvollisuuksista (O’Brien 1982, 219).

Lincoln (1999) tarkastelee Kolossalaiskirjettä viisausopetuksena. Hän esittelee useita yhtäläisyyksiä Kolossalaiskirjeen huoneentaulun ja juutalaisen viisaukirjallisuuden välillä. Kolossalaiskirjeen kirjoittaja esittelee itsensä viisauden opettajana: ”Hän on tahtonut antaa heille tiedoksi, miten häikäisevän kirkas on tämä kaikille kansoille ilmaistava salaisuus: Kristus teidän keskellänne, kirkkauten toivo. Häntä me julistamme, ja me neuvomme ja opetamme jokaista ihmistä kaikella viisaudella, jotta voisimme asettaa jokaisen ihmisen Jumalan eteen täysi-ikäisenä Kristuksen tuntemisessa.” (Kol. 1:27–28.) Lincolnin mukaan Kolossalaiskirjeen viisausopetus heijastaa omalla tavallaan Aristoteleen ja hellenistisen juutalaisuuden taloudenhoitoa koskevaa keskustelua. Kolossalaiskirjeen huoneentaulu pyrkii hahmottelemaan, miten kristittyjen tulee toimia Kristuksen herruuden alaisina. (Lincoln 1999, 104.)

Lincoln (1999) toteaa, että Kolossalaiskirjeessä Kristusta kuvataan sekä maailmankaikkeuden ja sen voimien Herraksi että seurakunnan Herraksi (Kol. 1:15–20). Huoneentaulun sisältämät *en kyriō-*ilmaukset osoittavat, että Kristus on lisäksi perheen Herra. Siinä missä Aristoteles pitää perhettä poliksen mikrokosmoksena, Kolossalaiskirjeessä perhe on sekä seurakunnan että maailman mikrokosmos. Perhe on paikka, jossa Kristuksen herruuden seuraukset tulevat kaikkein näkyvimmin esille suhteessa ympäröivään maailmaan. Kun Kolossalaiskirjeen alussa esitetään, mitä merkitsee se että Kristus on kaikkeuden Herra, huoneentaulu puolestaan osoittaa, mitä Kristuksen herruus merkitsee kodissa. Kristukseen herruus vahvistaa ja määrittelee myös perheenisän (*paterfamilias*) roolia. (Lincoln 1999, 106.)

Lincolnin (1999) mukaan Kolossalaiskirjeen huoneentaulu liittyy Kolossalaiskirjeen edellyttämään historialliseen tilanteeseen, jossa kolossalaiset kristityt joutuvat kohtaamaan aikansa kilpailevia uskonnollisia näkemyksiä. Kilpailevassa viisauden opetuksessa lähdetään liikkeelle alhaalta, asketis-

mista ja näkyjen näkemisestä. Sen sijaan kristillisen evankeliumin viisaus on siinä, että kristityt on jo yhdistetty ”taivaallisiin”, koska he ovat yhteydessä Kristukseen. Kolossalaiskirjeen kirjoittaja kehottaa kristittyjä elämään jo maailmassa todeksi sitä yhteyttä, joka heillä on Kristukseen: ”Kun kerran olette ottaneet omaksenne Herran Kristuksen Jeesuksen, eläkää hänen yhteydessään.” (Kol. 2:6.) Tästä syystä kristittyjen tulee suhtautua kaikella vakavuudella ihmissuhteisiin. Huoneentaulun sisällyttäminen Kolossalaiskirjeeseen on tehokas keino vastustaa opetusta, jossa näkykokemukset ja asketismi vieraannuttavat maallisesta ja jokapäiväisestä elämästä. Lisäksi huoneentaulun sisällyttäminen osaksi Kolossalaiskirjettä heijastaa sitä, että kristityt ovat olleet tietoisia kritiikistä, joka kohdistuu sosiaalista järjestystä uhkaaviin ideologioihin. (Lincoln 1999, 108, 110.)

Angela Standhartinger (2000) pitää edellä esitettyä Lincolnin (1999) näkemystä osittain ongelmallisena. Standhartinger väittää, että ns. kolossalaista filosofiaa, jota Kolossalaiskirjeen kirjoittajan katsotaan vastustavan, ei ole onnistuttu vakuuttavasti rekonstruoimaan. Sen sijaan Kolossalaiskirjeen poleemiset kohdat perustuvat pääosin klassiseen anti-sofistiseen polemiikkipopokseen eli vakiintuneeseen polemiikin harjoittamisen tapaan. Lisäksi Standhartinger muistuttaa, että on kyseenalaista, onko Kolossalaiskirjettä ylipäätään osoitettu nimenomaan Kolossan kristityille vai laajemmalle joukolle. (Standhartinger 2000, 124.) Kritiikistään huolimatta Standhartinger yhtyy näkemykseen, jonka mukaan huoneentaulu on sisällytetty Kolossalaiskirjeeseen apologeettisista syistä. Kolossalaiskirjeen huoneentaulu on vakuuttanut ulkopuoliset siitä, että Kolossan seurakunta arvostaa hierarkista *oikos*-mallia ja ettei se uhkaa vakiintunutta yhteiskuntajärjestystä. (Standhartinger 2000, 127.)

4.3.4. Kasvatusteema Efesolaiskirjeen huoneentaulussa

Efesolaiskirjeen huoneentaulu on pääpiirteissään samanlainen kuin Kolossalaiskirjeen huoneentaulu. Efesolaiskirjeen kirjoittaja on kuitenkin monin tavoin laajentanut Kolossalaiskirjeestä saamaansa huoneentaulua. Efesolaiskirjeen huoneentaulussa kristillinen ideologia on keskeisemmin esillä kuin Kolossalaiskirjeen huoneentaulussa. Linaan Efesolaiskirjeen huoneentaulun kokonaisuudessaan tähän:

Alistukaa toistenne tahtoon, Kristusta totellen.

Vaimot, suostukaa miehenne tahtoon niin kuin Herran tahtoon, sillä mies on vaimonsa pää, niin kuin Kristus on seurakunnan pää; onhan hän seurakunnan, oman ruumiinsa, pelastaja.

Niin kuin seurakunta alistuu Kristuksen tahtoon, niin myös vaimon tulee kaikessa alistua miehensä tahtoon.

Miehet, rakastakaa vaimoanne niin kuin Kristuskin rakasti seurakuntaa ja antoi henkensä sen puolesta pyhittääkseen sen. Hän pesi sen puhtaaksi vedellä ja sanalla voidakseen asettaa sen eteensä kirkkaana, pyhänä ja moitteettomana, vailla tahraa, ryppyä tai virhettä. Samoin aviomiehenkin velvollisuus on rakastaa vaimoan niin kuin omaa ruumistaan. Joka rakastaa vaimoan, rakastaa itseään. Eihän kukaan vihaa omaa ruumistaan, vaan jokainen ravitsee ja vaalii sitä. Juuri niin hoitaa Kristuskin seurakuntaansa, omaa ruumistaan, jonka jäseniä me olemme. "Siksi mies jättää isänsä ja äitinsä ja liittyy vaimoonsa, niin että nämä kaksi tulevat yhdeksi lihaksi." Tämä on suuri salaisuus; minä tarkoitan Kristusta ja seurakuntaa. Mutta se koskee myös kaikkia teitä: jokaisen tulee rakastaa vaimoan niin kuin itseään, ja vaimon tulee kunnioittaa miestänsä.

Lapset, olkaa vanhemmillenne kuuliaisia Herraa totellen, sillä se on oikein. "Kunnioita isääsi ja äitiäsi" on ensimmäinen käsky, johon liittyy lupaus: "jotta menestyisit ja eläisit kauan maan päällä".

Ja te isät, älkää herättäkö lapsissanne vihaa, vaan kasvattakaa ja ojentakaa heitä Herran tahdon mukaan.

Orjat, totelkaa maallisia isäntiänne. Pelätkää ja kunnioittakaa heitä ja palvelkaa heitä vilpittömin sydämin, niin kuin Kristusta. Älkää olko silmäpalvelijoita ja mielistelijöitä, vaan noudatakaa Kristuksen palvelijoina Jumalan tahtoa koko sydämestänne. Tehkää työnne auliisti, niin kuin palvelisitte Herraa ettekä ihmisiä. Muistakaa, että jokainen, joka tekee hyvää, saa siitä palkan Herralta, olipa hän orja tai vapaa.

Ja te isännät, kohdelkaa samoin orjianne älkääkä uhkailko heitä. Tiedättehän, että teillä ja heillä on taivaassa sama isäntä, joka ei tee eroa ihmisten välillä. (Ef. 5:21–6:9.)

Efesolaiskirjeen huoneentaulu alkaa kehotuksella keskinäiseen alamaisuuteen: "Alistukaa toistenne tahtoon, Kristusta totellen." (Ef. 5:21.) Kreikankielisessä alkutekstissä kehotus on muodossa *hypotassomenoi allēlois en fobō theū*. Lause voidaan kääntää suoraan seuraavasti: "ollen alamaisia toinen toisillenne Jumalan pelossa." Lincolnin (1990) mukaan verbi *hypotassomenoi* (ollen alamaisia) on alkutekstissä kieliopillisesti riippuvainen tekstiä edeltävästä (Ef. 5:18) imperatiivimuotoisesta kehotuksesta *plērūsthe en pneumatī* (antakaa Hengen täyttää itsenne). Efesolaisia kehoitetaan siis täyttymään Hengestä veisaten (*lalūntes*), soittaen (*adontes*) ja laulaen (*psallontes*) Herralle sekä

kiittäen (*eukharistūntes*) Jumalaa ja ollen alamaisia (*hypotassomenoi*) toinen toisilleen (Ef. 5:19–21). Jokainen jakeen Ef. 5:18 imperatiivia *plērūsthe* seuraava verbi on partisiippimuodossa. Kie-
liopillisen riippuvuuden perusteella on päätelty, että Efesolaiskirjeen kirjoittaja pitää myös kristitty-
jen keskinäistä alamaisuutta eräänä Hengellä täyttymisen ja kristittynä elämisen ilmenemismuotona
(Lincoln 1990, 395).

Seuraavaksi tarkastelen lähemmin lapsille ja isille annettuja kehotuksia:

Lapset, olkaa vanhemmillenne kuuliaisia Herraa totellen, sillä se on oikein. 'Kunnioita isääsi ja äitiäsi' on ensimmäinen käsky, johon liittyy lupaus: 'jotta menestyisit ja eläisit kauan maan päällä'.

Ja te isät, älkää herättäkö lapsissanne vihaa, vaan kasvattakaa ja ojentakaa heitä Herran tahdon mukaan. (Ef. 6:1–4.)

Lapsille suunnattu kuuliaisuuskehotus pitää verraten tarkasti yhtä Kolossalaiskirjeen kehotuksen kanssa. Efesolaiskirjeen kirjoittaja on kuitenkin jättänyt pois Kolossalaiskirjeen kuuliaisuuskeho-
tukseen sisältyvän tarkennuksen *kata panta* (kaikessa). Lisäksi Efesolaiskirjeen kirjoittaja peruste-
lee kuuliaisuuden normin eri tavalla kuin Kolossalaiskirjeen kirjoittaja. Kolossalaiskirjeen kirjoitta-
jan mukaan kuuliaisuus on normatiivista sen takia, että se on ”Herralta otollista”. Efesolaiskirjeen
kirjoittaja sen sijaan perustelee kuuliaisuuden normin ilmauksella *en kyriō* (Herrassa): ”Lapset, ol-
kaa vanhemmillenne kuuliaisia *Herrassa*.”

MacDonald (2000) kiinnittää huomiota siihen, että ilmaus *en kyriō* puuttuu monista varhaisista kä-
sikirjoituksista. Ilmaus sisältyy kuitenkin moniin luotettavina pidettyihin käsikirjoituksiin. On luon-
tevaa olettaa, että ilmaus on kuulunut alkuperäiseen tekstiin, koska muutoin olisi vaikeata selittää,
minkä takia ilmaus olisi lisätty alkuperäiseen tekstiin. (MacDonald 2000, 332.) Lincolnin (1990)
mukaan *en kyriō* merkitsee kuuliaisuuskehotuksen yhteydessä sitä, että kuuliaisuuden osoittaminen
omille vanhemmille on samalla kuuliaisuuden osoittamista Jumalalle (Lincoln 1990, 402). Näin
ollen voidaan sanoa, että Efesolaiskirjeen kirjoittaja kytkee kuuliaisuuden normin kristillisen ideo-
logian ytimeen, kun hän kehottaa lapsia olemaan vanhemmilleen kuuliaisia Herrassa. MacDonaldin
(2000) mukaan lasten kuuliaisuus kuuluu sekä juutalaiseen että kreikkalais-roomalaiseen eettiseen
opetukseen. (MacDonald 2000, 332.)

Vanhempien tottelemisen vertaaminen jumalien tottelemiseen ei ole antiikin aikana mitenkään ennenkuulumatonta. Lincolnin (1990) mukaan jo Hierokles neuvoo, että vanhempia on pelättävä maallisina jumalina. Velvollisuus vanhempia kohtaan sisältää Hierokleen mielestä kaikki muut velvollisuudet siksi, että vanhemmat ovat jumalien, työnantajien, sukulaisten, isäntien ja ystävien kuvia. (Stobaeus, Anth. 3.25.53; Lincoln 1990, 401.) Kun Efesolaiskirjeen kirjoittaja rinnastaa vanhempien tottelemisen ja Herran tottelemisen, kuuliaisuuden normi saa vahvan perustelun. Symboliuniversumi selittää, että kuuliaisuuden normin noudattaminen on Jumalan lapseuden todeksi elämistä. Siten normista poikkeaminen merkitsee koko järjestelmän kyseenalaistamista.

Kuuliaisuuden normia perustellaan toiseksi sillä, että ”se on oikein” (*tūto gar estin dikaion*). Efesolaiskirjeen kirjoittaja ei pidä kuuliaisuutta vain kristilliseen ideologiaan kuuluvana normina, vaan se on universaali käytäntö. Antiikin kreikkalais-roomalaisessa kirjallisuudessa käyttäytymisnormeja on tapana perustella vetoamalla siihen, mikä on yleisesti oikein (Lincoln 1990, 403). Esimerkiksi juutalainen filosofi Filon Aleksandrialainen perustelee vanhempien kunnioittamista sillä, että lähes kaikkien kansojen keskuudessa ”vanhoja miehiä arvostetaan enemmän kuin nuoria, opettajia enemmän kuin heidän oppilaitaan, hyväntekijöitä enemmän kuin hädänalaisia, hallitsijoita enemmän kuin heidän alamaisiaan ja isäntiä enemmän kuin heidän orjiaan“ (Filon, De Spec. Leg. 2.226; suom. EK). MacDonald (2000) esittää, että *se on oikein* -argumentti viittaa traditioon: Jumala on järjestänyt vanhemman ja lapsen suhteen näin ja asia on aikojen saatossa näin ymmärretty. Tässä mielessä ilmaus ”se on oikein” muistuttaa Kolossalaiskirjeen huoneentaulussa esiintyvää kuuliaisuuden perustelua ”se on otollista Herrassa” (Kol. 3:20). Kuuliaisuuden normin noudattaminen on valon lapsena elämistä. Efesolaiskirjeen kirjoittaja kehottaa lukijoitaan elämään valon lapsina: ”Valo kasvattaa hyvyden, oikeuden (*dikaio syne*) ja totuuden hedelmiä” (Ef. 5:9). (MacDonald 2000, 333.)

Useimmat raamatuntutkijat pitävät *se on oikein* -ilmausta erillisenä argumenttina. Thorsten Moritz (1996) sitä vastoin esittää, että *se on oikein* viittaa viidenteen käskyyn, jonka Efesolaiskirjeen kirjoittaja esittää heti ilmauksen jälkeen. Kuuliaisuuskehotuksen ajatuskulku etenee Moritzin mukaan siten, että vanhempien kunnioittaminen on oikein, koska (juutalaisen numeroinnin mukainen) viides käsky kehottaa lapsia kunnioittamaan vanhempiaan. Vanhempien kunnioittaminen ei siis ole oikein vain yleisesti, kuten useimmat tutkijat tämän kohdan selittävät, vaan se on oikein nimenomaan viidennen käskyn takia. Moritz esittää VT:n rinnakkaiskohtia, joita ovat Ps. 37:28–31, 34 ja Sananl. 28:1–12. Psalmessa 37 esiintyvät yhdessä ajatukset oikeasta toiminnasta, kuuliaisuudesta Jumalalle ja maan perimisestä. Vaikka onkin epätodennäköistä, että Efesolaiskirjeen kirjoittajalla olisivat ol-

leet nämä VT:n kohdat mielessään, ne ovat kuitenkin käsittellisesti läheisiä rinnakkaiskohtia. Moritz perustelee näkemystään myös sillä, että Efesolaiskirjeessä pyritään muuallakin (Ef. 2:11–22; 4:25–29) varmistamaan juutalaisuuden ja kristinuskon välinen jatkuvuus. (Moritz 1996, 171–172.)

Kolmanneksi Efesolaiskirjeen kirjoittaja perustelee kuuliaisuuden normia lainaamalla VT:sta vanhempien kunnioittamiseen kehottavan käskyn: ”Kunnioita isääsi ja äitiäsi’ on ensimmäinen käsky, johon liittyy lupaus: ’jotta menestyisit ja eläisit kauan maan päällä’.” Alkuperäisessä käskyssä lupataan, että käskyä noudattava saisi elää kauan Kanaanin maalla: ”Kunnioita isääsi ja äitiäsi, että saisit elää kauan siinä maassa, jonka Herra, sinun Jumalasi, sinulle antaa.” (2. Moos. 20:12.)

Efesolaiskirjeen kirjoittaja ei ole lainannut käskyä sellaisenaan, vaan hän on muokannut sitä niin, että se vastaa paremmin hänen symbolista ja konkreettista maailmaansa. Molemmissa käskyissä puhutaan pitkästä elämästä, mutta kristilliseen ideologiaan Kanaanin maasta puhuminen ei sovi. Niinpä Efesolaiskirjeen kirjoittaja on jättänyt pois viittauksen Israelin kansalle luvattuun maahan ja lupaa pitkää elämää yleisesti ”maan päällä” (*epi tēs gēs*). Näin neljäs käsky soveltuu vanhempien kunnioittamisen perusteluksi perheille, jotka ovat eläneet eri puolilla Rooman valtakuntaa. (Lincoln 1982, 38–39; Nikolainen 1987, 122.) Symbolisen maailman muutoksesta kertovat myös lupaukset menestymisestä ja pitkästä elämästä. Paavalin aitoihin kirjeisiin sisältyy ajatus, että paruuksia eli Kristuksen toinen tuleminen on lähitulevaisuuden tapahtuma (1. Tess. 4:15–17, 1. Kor. 7:29–31). Sen sijaan Paavalin oppilaiden kirjeissä Kristuksen paluun odotus ei ole yhtä voimakkaasti läsnä, vaan kristityt ovat sopeutuneet yhteiskuntaan. MacDonald (2000, 333) kuitenkin muistuttaa, ettei tämän jakeen perusteella pidä tehdä päätelmiä Kristuksen lähiodotuksen hiipumisesta, koska Efesolaiskirjeen kirjoittaja siteeraa traditioon kuuluvaa aineistoa.

Kuuliaisuuden normin neljäntenä perusteluna voidaan pitää välihuomautusta ”tämä on ensimmäinen käsky, johon liittyy lupaus”, jonka Efesolaiskirjeen kirjoittaja on upottanut käskyn keskelle (Lincoln 1990, 404). Tarkalleen ottaen tämä käsky ei ole ensimmäinen käsky, johon liittyy lupaus, sillä lupaus sisältyy jo epäjumalanpalveluksen kieltävään käskyyn (2. Moos. 20:6; Haapa 1978, 125). Neljäs käsky on kuitenkin ensimmäinen käsky, johon sisältyy menestymisen ja pitkän iän lupaus (Haapa 1978, 125). Lincoln (1982, 38) tosin huomauttaa, ettei 2. Moos. 20:4–6 oikeastaan sisällä varsinaista lupautta, vaan katkelma kertoo kiivaasta Jumalasta, joka toisaalta rankaisee tottelemattomia ja toisaalta ”osoittaa armonsa” niille, jotka noudattavat hänen käskyjään.

Käskyyn liittyvä lupaus ei ainoastaan motivoi noudattamaan vanhempien kunnioittamiseen kehottavaa käskyä, vaan lupaukseen sisältyy motivoinnin lisäksi ajatus, että lapset jotka kunnioittavat vanhempiaan osoittamalla heille esimerkiksi vanhuudessa hoivaa ja huolenpitoa, voivat odottaa samaa kohtelua omilta lapsiltaan ja näin elää pitkän elämän (Balla 2003, 177–178). Moritz (1996) tulkitsee käskyn merkitystä kuuliaisuuskehotuksen motivointiin toisin. Moritzin mukaan käsky ja siihen liittyvä lupaus ei niinkään viittaa ikääntyneistä vanhemmista huolehtimiseen, vaan siihen, että lapsen tulee kuunnella ja totella isän antamaa kristillistä opetusta. Moritz perustelee näkemystään sillä, että juutalaisuudessa isän keskeinen velvollisuus on huolehtia lapsen uskonnollisesta kasvatuksesta. VT:ssa lupaus pitkästä elämästä liittyy juuri tähän isän kasvatustehtävään: ”Painakaa tarkoin mieleenne nämä käskyt, jotka minä annan. ... Opettakaa ne lapsillenne ja puhukaa niistä, olittepa kotona tai matkalla, makuulla tai jalkeilla. Kirjoittakaa ne kotienne ovenpieliin ja kaupunkienne portteihin, jotta te ja teidän lapsenne eläisitte vanhoiksi siinä maassa, jonka Herra teidän esi-isillenne vannomallaan valalla lupasi heille niin pitkäksi aikaa, kuin taivas kaareutuu maan yllä.” (5. Moos. 11:18–21). (Moritz 1996, 170.) Vaikka välihuomautuksen merkityksestä on esitetty erilaisia tulkintoja, on kuitenkin selvää, että sen avulla Efesolaiskirjeen kirjoittaja onnistuu alleviivaamaan käskyn tärkeyttä. Käskyä noudattavalle luvataan kyllä menestystä ja pitkää elämää, mutta perustelun perimmäinen voima on sittenkin käskyssä itsessään. Linaamalla käskyä Efesolaiskirjeen kirjoittaja osoittaa, ettei kuuliaisuus ole yksinomaan yleisen moraalitajun vaatimus, vaan kuuliaisuutta vanhempia kohtaan edellyttää itse Jumala.

Lapsille kohdistettua kuuliaisuuskehotusta seuraa isille osoitettu kasvatusohje: ”Ja te isät, älkää herättäkö lapsissanne vihaa, vaan kasvattakaa ja ojentakaa heitä Herran tahdon mukaan.” (Ef. 6:4.) Kun Kolossalaiskirjeen kasvatusohje muodostuu vain moittimiskiellosta, Efesolaiskirjeen ohje sisältää sekä kiellon että käskyn. Efesolaiskirjeen kirjoittaja kieltää isiä herättämästä lapsissaan vihaa. Kieltoa voidaan perustellusti pitää Efesolaiskirjeen kirjoittajan kannanottona roomalaiseen *patria potestas* -periaatteeseen. Efesolaiskirjeen kirjoittaja hyväksyy isänvallan, mutta rajoittaa sen käyttöä (Lincoln 1990, 406–407). Antiikin kirjallisuus sisältää UT:n ulkopuolellakin kehotuksia, joissa vanhempia varoitetaan kohtelemasta lapsiaan liian ankarasti (esim. Pseudo-Plutarkhos, Lasten kasvatuksesta 8F; Pseudo-Fokylides 207; MacDonald 2000, 333).

Ohjeeseen sisältyvässä käskyssä puolestaan kerrotaan, miten lapsia tulisi kasvattaa: ”Kasvattakaa ja ojentakaa heitä Herran tahdon mukaan.” Efesolaiskirjeen kirjoittaja muodostaa kasvatuskehotuksen käyttämällä verbiä *ektrefein*, joka esiintyy Efesolaiskirjeessä myös ’ravitsemisen’ merkityksessä: ”Eihän kukaan vihaa omaa ruumistaan, vaan jokainen *ravitsee* (*ektrefei*) ja vaalii sitä. Juuri niin

hoitaa Kristuskin seurakuntaansa, omaa ruumistaan, jonka jäseniä me olemme.” (Ef. 5:29–30.) Ja-keen Ef. 6:4 kasvatusohjeessa sanaa *ektrefein* käytetään kuitenkin yleisemmässä merkityksessä ’kasvattaa’ (Lincoln 1990, 407).

Kasvatuskäskyä tarkennetaan sanoilla *paideia* ja *nūthesia*. MacDonaldin (2000) mukaan kreikan kielen sana *paideia* merkitsee kurittamista ja kasvattamista. Sitä käytetään sekä lapsen kasvatuksesta että aikuisen ohjaamisesta. UT:iin kuuluvassa Heprealaiskirjeessä sanalla *paideia* tarkoitetaan ennen kaikkea kurittamista: ”Jota Herra rakastaa, sitä hän kurittaa (*paideuei*), hän lyö jokaista, jonka pojaksean ottaa. Teidän kärsimyksenne on kasvatusta (*paideian*): Jumala kohtelee teitä omina poikinaan. Onko sellaista poikaa, jota isä ei kurittaisi (*paideuei*)?” (Hepr. 12:6-7.) Sana *nūthesia* puolestaan merkitsee kehottamista, opettamista tai ojentamista, joka voi olla suullista tai kirjallista. Jae Tit. 3:10 sisältää esimerkin suullisesta ojentamisesta: ”Karta harhaoppista ihmistä, kun ensin olet ojentanut (*nūthesian*) häntä kerran tai kahdesti.” Jae 1. Kor. 10:11 on puolestaan esimerkki kirjallisesti tapahtuvasta ojentamisesta: ”Nämä tapahtumat ovat varoittavia esimerkkejä, ja ne on kerrottu ojennukseksi (*nūthesian*) meille, joiden osana on elää lopun aikoja.” (MacDonald 2000, 333-334.)

Isille annettu kasvatusohje voidaan kääntää kirjaimellisesti: ”Kasvattakaa heitä Herran *kurissa* ja (Herran) *nuhteessa*.” Nikolainen (1987, 122) vastustaa tällaista käännettä siksi, että hänen mielestään se vesittää kritiikin, jonka Efesolaiskirjeen kirjoittaja kohdistaa liian ankaraa kasvatusta vastaan. On kuitenkin muistettava, että isänvallan rajoittamisesta huolimatta Efesolaiskirjeen kirjoittaja tähdentää isän vastuuta, johon kuuluu ojentaminen eli kurinpito. Vaikka Efesolaiskirjeen kirjoittaja pitääkin ihanteena lempeää isänvaltaa, hän ei välttämättä kokonaan vastusta fyysistä kuritusta.

Efesolaiskirjeen kirjoittaja on liittänyt ’nuhdetta’ merkitsevän *nūthesia*-sanan perään genetiivimuodossa olevan tarkennuksen *kyriū* (Herran), joka voi viitata joko pelkästään sanaan *nūthesia* tai sen lisäksi sanaan *paideia*. Kasvatuksen on siis tapahduttava ”Herran *kurissa* ja *nuhteessa*”. Gundry-Volf (2001) selittää, että alkukielen genetiivirakenne *paideia kai nūthesia kyriū* (Herran kuri/opetus ja nuhde) voidaan ymmärtää kahdella tavalla. Jos rakenne tulkitaan subjektiiviseksi genetiiviksi, kyse on Herran suorittamasta kurituksesta ja nuhteesta (tai kasvatuksesta), jonka välittäjinä isien tulee toimia. Tämän tulkinnan tueksi Gundry-Volf viittaa Septuagintan eli VT:n kreikankielisen käännöksen ilmaukseen *paideias kyriū* (Sananl. 3:11), jossa *paideias kyriū* (Herran kuritus) tarkoittaa Herran suorittamaa kuritusta. Jos taas genetiivirakenne tulkitaan objektiiviseksi genetiiviksi,

kysymys on kurista (tai kasvatuksesta) ja nuhteesta, joka isien tulee toteuttaa Herrassa. (Gundry-Volf 2001, 57.)

MacDonald (2000) tulkitsee genetiivirakenteen objektigenetiiviksi. Hänen mielestään ilmaus ”Herran kurissa ja nuhteessa” on esimerkki UT:n huoneentaulujen tyypillisestä piirteestä: kristityt ”elävät Herrassa”, ja tämän Herrassa olemisen valossa tulkitaan perinteiset arvot ja ihanteet. Kyse on kasvatuksesta ja opetuksesta, joka koskee Herran seuraamista ja hänen sanojensa kuulemista. (MacDonald 2000, 334.) Lincoln (1990) kuitenkin päättelee pidemmälle. Hänen mielestään ojentaminen Herran nuhteessa merkitsee sitä, että kristityssä kodissa kasvatusta saa uuden suunnan. Isien on määrä opettaa lapsilleen, mitä kristillinen usko sisältää ja miten sen mukaan tulee elää. Siinä missä juutalaiset, kreikkalaiset ja roomalaiset isät opettavat lapsilleen omien uskontojensa periaatteita, kristittyjen isien tulee huolehtia lastensa kristillisestä kasvatuksesta. (Lincoln 1990, 408.)

Lincolnin (1990) mukaan Efesolaiskirjeen kirjoittaja toisaalta omaksuu ja toisaalta muokkaa ympäröivän yhteiskunnan arvoja. Efesolaiskirjeen kirjoittaja hyväksyy patriarkaalisen järjestyksen, jossa yhtäältä lapsilta vaaditaan ehdotonta kuuliaisuutta ja toisaalta rajoitetaan ankaraa isänvaltaa. Tämän lisäksi Efesolaiskirjeen kirjoittaja tarkastelee lasten ja isän velvollisuuksia kristillisen ideologian näkökulmasta. Lasten ja isän velvollisuuksia kehystää huoneentaulun johdantolause (Ef. 5:21), jossa kehoitetaan keskinäiseen alamaisuuteen. Tämä keskinäisen alamaisuuden kehoitus kattaa myös vanhempien ja lasten molemminpuolisen suhteen. Merkittävää on myös, että kaikille perheenjäsenille – niin perheenisille, vaimoille, orjille kuin lapsillekin – annettuihin kehotuksiin sisältyy sana *kyrios* (Herra). Kaiken on tapahduttava Herrassa. (Lincoln 1990, 409.)

Lopuksi tarkastelen, miksi Efesolaiskirjeen kirjoittaja on sisällyttänyt kirjeeseensä huoneentaulun. Ensinnäkin on huomattava, että huoneentaulu niveltyy tekstimaailmaan saumattomasti. Efesolaiskirjeen huoneentaulun eräänlaisena otsikkona voidaan pitää kehoitusta keskinäiseen alamaisuuteen. Tämä kehoitus puolestaan on kieliopillisesti riippuvainen aiemmasta jakeesta, jossa kirjeen vastaanottajia kehoitetaan täyttymään Pyhällä Hengellä. Keskinäistä alamaisuutta voidaan näin ollen pitää eräänä Pyhän Hengen ohjaaman kristillisen elämän ilmentymänä. Kehotus keskinäiseen alamaisuuteen on suunnattu kaikille kirjeen vastaanottajille. Siten se sisältää ajatuksen, ettei ainoastaan lasten tule alistua vanhempiensa tahtoon, vaan myös vanhempien tulee tietyllä tavalla olla alamaisia lapsilleen esimerkiksi siten, että he eivät herätä lapsissaan vihaa (Gundry-Volf 2001, 57). Keskinäisen alamaisuuden ja palvelemisen ajatus kuuluu myös Paavalin symboliseen maailmaan. Paavali kehoittaa kristittyjä kilpailemaan toinen toistensa kunnioittamisessa (Room. 12:10), palvelemaan toinen

toistaan (Gal. 5:13) ja pitämään toista parempana kuin itseään (Fil. 2:3). Efesolaiskirjeen kirjoittaja on omaksunut Paavalin ajatuksen kristittyjen keskinäisestä alamaisuudesta.

Toiseksi on syytä huomata, että Efesolaiskirjeen huoneentaulussa perheenjäsenille annetut kehotukset legitimoidaan kristillisen uskon keskeisillä elementeillä. Näin huoneentaulun ilmaiset ihanneroolit saavat vahvan perustelun ja motivoinnin. Perheenjäsenten ihanneroolien ja normien legitimointi kytkeytyy sanaan *kyrios* (Herra). Tämä *kyrios*-kytkös liittyy Efesolaiskirjeen pareneesin eli kehotuspuheen siihen, mitä Kristus merkitsee kristittyjen Herrana. Efesolaiskirjeen pareneettinen osa alkaa seuraavasti: ”Pitäkää siis Jumalaa esikuvananne, olettehan hänen rakkaita lapsiaan. Rakkaus ohjatkoon elämääne, onhan Kristuskin rakastanut meitä ja antanut meidän tähtemme itsensä lahjaksi, hyvältä tuoksuvaksi uhriksi Jumalalle.” (Ef. 5:1–2.) Kristillisessä elämässä on siis kyse rakkauden ohjaamasta elämästä, jota motivoi ja määrittää Kristuksen osoittama rakkaus.

Kolmanneksi Efesolaiskirjeen huoneentaulu on kaiken kaikkiaan osoitus erilaisten symboliuniversumien kohtaamisesta. Kreikkalais-roomalaisen kasvatustajatteluun ja taloudenhoidon ihanteet kohtaavat kristillisen ideologian. Kohtaamispaikassa keskeisiä kristillisen ideologian elementtejä ovat keskinäisen alamaisuuden ja lähimmäisenrakkauden ideat, jotka sävyttävät ja legitimoivat huoneentaulun ihanneroleja. Efesolaiskirjeessä kohtaavat myös kristillinen ja juutalainen symboliuniversumi. Efesolaiskirjeen kirjoittaja siteeraa pareneesissaan VT:n kirjoituksia osoittaakseen, että hänen antamansa ohjeet ovat sopusoinnussa juutalaisen symboliuniversumin kanssa. Tämä legitimointi on ollut merkittävä varsinkin niille Efesolaiskirjeen alkuperäisille vastaanottajille, jotka ovat kääntyneet juutalaisuudesta kristinuskoon.

Gundry-Volf (2001) tulkitsee lasten kasvatusta laajemmin Efesolaiskirjeen kontekstissa. Koska lapset tarvitsevat kristillistä kasvatusta ja ohjaamista, Efesolaiskirje käyttää lapsen metaforaa hengellisesti oppimattomista ja tietämättömistä: ”Kun me kaikki sitten pääsemme yhteen ja samaan uskoon ja Jumalan Pojan tuntemiseen ja niin saavutamme aikuisuuden, Kristuksen täyteyttä vastaavan kypsyyden, silloin emme enää ole alaikäisiä (*nēpioi*), jotka ajalehtivät kaikenlaisten opin tuulten heiteltävinä ja ovat kavalien ja petollisten ihmisten pelinappuloita.” (Ef. 4:13–14.) Samaan tapaan myös Jeesus soveltaa lapsen vertauskuvaa havainnollistaessaan sitä, kuinka ihmiset suhtautuvat väärin heille tarjottuun pelastuksen mahdollisuuteen (Matt. 11:16–19; Luuk. 7:31–35). Efesolaiskirjeessä esiintyy Kristuksen tuntemisen välittävä ketju, jossa lapset ovat viimeinen linkki. Ketju etenee siten, että Jumala on ilmaissut pelastuksen apostoleille ja profeetoille, apostolit ja profeetat muille uskojille ja lopuksi isät lapsilleen. Kolossalaiskirjeessä ja Efesolaiskirjeessä lapsia pidetään uskovien

yhteisön jäsenenä, mutta kirjeissä ei esiinny ajatusta, että lapset olisivat malleja aikuisille uskoville tai hengellisesti esikuvallisia. (Gundry-Volf 2001, 57–58.) Paavali taas käyttää lapsen vertauskuvaa siten, että hän kehottaa kristittyjä olemaan lapsia (*nēpazete*) pahuudessa ja aikuisia (*teleioi*) ajattelussa (1. Kor. 14:20). Paavalin *paterfamilias*-rooliin kuuluu myös ajatus, että kristittyjen tulee olla hänen lapsinaan kuuliaisista hengellisen isänsä opetuksille.

Neljänneksi on syytä huomata, että huoneentaulu on Efesolaiskirjeen kirjoittajan puheenvuoro kreikkalais-roomalaisessa taloudenhoitoa koskevaan keskusteluun. Lincoln (1990) on sitä mieltä, että Ef. 6:1–4 ja Efesolaiskirjeen huoneentaulu kokonaisuudessaan heijastavat tilaa, jossa vakauteen paavalilaisten seurakuntien yhteisöllisiä suhteita ja sopeudutaan eräisiin ympäröivän yhteiskunnan perusrakenteisiin. Moritz (1996) puolestaan kyseenalaistaa näkemyksen, jonka mukaan huoneentaulun tehtävä olisi sopeuttaa kristillisiä seurakuntia kreikkalais-roomalaiseen yhteiskuntaan. Moritzin mukaan se ei ole ollut vielä tässä vaiheessa ajankohtaista. Hänen mielestään Efesolaiskirjeen kirjoittaja pyrkii yksinkertaisesti osoittamaan, millaista elämää kuuluu elää niiden, jotka ovat *en Christo* (Kristuksessa). (Moritz 1996, 166.) On kuitenkin vaikea selittää, miksi Efesolaiskirjeen kirjoittaja esittää perheenjäsenten ihanneroolit juuri huoneentaulun muodossa ja miksi hän perustelee roolit ja normit niin vahvoin teologisin argumentein, ellei siihen olisi mitään efesolaisten yhteisön konkreettiseen tai symboliseen maailmaan kytkeytyvää painavaa syytä.

4.3.5. Päätelmiä

Kun verrataan Paavalin aitojen kirjeiden ja Paavalin oppilaiden kirjeiden kasvatustajatteluja, voidaan havaita, että kasvatuksesta tulee Paavalin kuoleman jälkeen merkittävä keskustelunaihe Paavalin perintöä kantavassa liikkeessä. Uudessa instituutioitumisen vaiheessa kasvatuskysymys ei enää esiinny metaforisessa ja kuvaannollisessa mielessä. Paavalin asema seurakunnan hengellisenä auktoriteettina on kiistaton, joten sitä ei enää tarvitse legitimoida *paterfamilias*-ideologian avulla samalla tavalla kuin Paavalin aidoissa kirjeissä.

Kasvatukseen liittyvät normit legitimoidaan nyt eri tavalla. Kuuliaisuuden normia perustellaan kristillisestä ideologiasta käsin. Kuuliaisuutta ei kuitenkaan esitetä pelkästään kristillisenä normina, vaan sitä pidetään oikeana myös yleiseen käytäntöön nojautuen. Lisäksi Efesolaiskirjeessä muistutetaan siitä, että dekalogiin eli kymmeneen käskyyn kuuluu käsky, joka kehottaa lapsia kunnioittamaan isäänsä ja äitiänsä. Kasvatusohjeissa isiä kehoitetaan tavoittelemaan lempeää vallankäyttöä, vaikka heillä onkin perheessään lain suoma *patria potestas* (isänvalta). Huoneentaulujen kasva-

tusajattelussa voidaan nähdä kuuliaisuuden normi, jonka pohjalta kasvatettavan on tavoiteltava kuuliaisen lapsen roolia. Kasvatusohjeista puolestaan voidaan hahmottaa lempeän vallankäytön normi, jonka mukaan isän ihannerooliksi piirtyy valtaansa vastuullisesti käyttävä perheenpää.

Lapset ovat yhteisön vakauttamisen vaiheessa vakiinnuttaneet paikkansa kristillisen yhteisön jäseninä. Gundry-Volf (2001) toteaa, että Kolossalaiskirjeessä ja Efesolaiskirjeessä lapset sisällytetään yhteisön jäsenten yleisen kategorian alaisuuteen. Lapsille voidaan nyt osoittaa myötätuntoa ja huolenpitoa, jota kristityt osoittavat toisiaan kohtaan. Vanhemmat seuraavat Kristuksen kehotusta: Sallikaa lasten tulla tyköni, älkääkä estäkö heitä. (Gundry-Volf 2001, 57.) Efesolaiskirjeen huoneentaulun johdantona oleva kehotus keskinäiseen alamaisuuteen ei koske vain lapsia suhteessa vanhempiinsa, myös vanhempia suhteessa lapsiinsa. Keskinäisen alamaisuuden osoittaminen on Kristuksen rakkauden motivoimaa ja ohjaamaa toimintaa. Se on Pyhällä Hengellä täyttymisen seurausta, elämää *en kyriō* (Herrassa).

Kolossalaiskirjeen ja Efesolaiskirjeen huoneentaulujen tarkastelu osoittaa, että kristillinen symboliuniversumi on sisällöltään sopusoinnussa sekä juutalaisen että kreikkalais-roomalaisen symboliuniversumin kanssa. Kristinuskoa, juutalaisuutta ja kreikkalais-roomalaista kulttuuria yhdistää ajatus isänvallasta, jossa lapsilta ja muilta perheenjäseniltä edellytetään kuuliaisuutta. Huoneentaulujen kristilliset perustelut sopivat osittain sekä juutalaiseen että kreikkalais-roomalaiseen ajatteluun, jossa vanhempien kunnioittamista pidetään sekä uskonnollisesti että maallisesti perusteltuna.

4.4. Kasvatussuhde varhaiskristillisen yhteisön suojelemisvaiheessa

4.4.1. Pastoraalikirjeiden taustaa

Aejmelaeuksen (2007, 353) mukaan Kirjeitä Timoteukselle ja Titukselle on 1700-luvulta alkaen nimitetty *pastoraali-* eli *paimenkirjeiksi*, koska niissä kaikissa annetaan ohjeita seurakunnan johtamisesta. Seurakunnan ongelmat ovat pastoraalikirjeissä selvästi toisenlaisia kuin Paavalin aikana. Kun Paavalin aidoissa kirjeissä keskeinen ongelma on kristityn suhde Mooseksen lakiin, pastoraalikirjeissä seurakunnan ongelmana ovat gnostilaistyyppiset harhaopit. Vastustajien kanssa ei antauduta keskustelemaan eikä väittelemään, vaan heidät yksinkertaisesti torjutaan. Pastoraalikirjeet heijastavat aikaa, jolloin Kristuksen paluun odotus on muuttunut tietoisuudeksi siitä, että seurakunnan on

ehkä kauankin edustettava Jumalan valtakuntaa nykyisessä maailmassa. Jotta seurakunta voi täyttää tehtävänsä, sen on järjestäydyttävä. (Aejmelaeus 2007, 354–355.)

Kari Kuula ym. (2003) toteavat, että pastoraalikirjeiden epäautenttisuus on kaikkein kiistattominta. Pastoraalikirjeet sijoitetaan 100-luvulle. Pastoraalikirjeistä heijastuva seurakuntien virkarakenne on huomattavasti kehittyneempi kuin Paavalin aikana. Pastoraalikirjeissä mainitaan kolme seurakuntavirkkaa, kaitsijan, vanhimman ja seurakunnanpalvelijan virat. (Kuula ym. 2003, 228–229.) Aejmelauksen (2007) mukaan pastoraalikirjeet on kirjoitettu ennen kaikkea aidon apostolisen tradition pelastamiseksi ja lujittamiseksi. Pastoraalikirjeissä korostetaan sitä, että kristittyjen tulee pysyä luotettavien henkilöiden välittämässä opissa. (Aejmelaeus 2007, 356.)

4.4.2. Kasvatus ja ”Jumalan perheen” viranhaltijat

Pastoraalikirjeissä vanhempien ja lasten välinen kasvatuksellinen suhde esiintyy taloudenhoitoa koskevan topoksen yhteydessä. Pastoraalikirjeissä kasvatusta käsitellään kuitenkin hieman eri tavalla kuin yhteisön vakauttamisvaiheessa, jota edustavat Kolossalaiskirje ja Efesolaiskirje. David C. Vernerin (1983, 109) mukaan uutta Kolossalaiskirjeeseen ja Efesolaiskirjeeseen verrattuna on se, että pastoraalikirjeissä huoneentaulujen ohjeet liittyvät laajaan valtionhoitoa (*politeia*) koskevaan keskusteluun. Valtionhoitoa koskeva *topos* eli vakiintunut aihe ilmenee pastoraalikirjeissä esimerkiksi siten, että ne kehottavat kristittyjä lukijoita tottelemaan esivaltaa (Tit. 3:1) ja viranomaisia ja rukoilemaan niiden puolesta (1. Tim. 2:1–2). (Verner 1983, 109.)

Pastoraalikirjeissä kasvatuskysymys esiintyy aiemmista paavalilaisen koulukunnan kirjeistä poikkeavalla tavalla. Kun pastoraalikirjeissä määritellään seurakunnan viranhaltijoilta vaadittavia ominaisuuksia, eräänä ”kelpoisuusvaatimuksena” pidetään kasvatustaitoa. Esimerkiksi seurakunnan kaitsijan eli johtajan tulee olla muiden ominaisuuksiensa lisäksi taitava kasvattaja: ”Hänen on pidettävä hyvää huolta perheestään, *kasvatettava lapsensa tottelevaisiksi* ja saavutettava kaikkien kunnioitus. Jos joku ei osaa pitää huolta omasta perheestään, kuinka hän voisi huolehtia Jumalan seurakunnasta?” (1. Tim. 3:4–5.) Samoin seurakunnanpalvelijalta edellytetään kunnostautumista perheen hoitamisessa: ”Seurakunnanpalvelijan on oltava yhden vaimon mies, ja hänen on pidettävä hyvää huolta *lapsistaan* ja perhevästään.” (1. Tim. 3:12.) Samaa ominaisuutta edellytetään niin ikään seurakunnan vanhimmalta: ”Seurakunnan vanhimman tulee olla nuhteeton ja yhden vaimon mies, ja *hänen lastensa tulee olla uskovia*, ei hillittömän eikä kurittoman maineessa.” (Tit. 1:6.) Edelleen leskien luetteloon kelpuutetaan vain sellainen, joka on kunnostautunut kasvattajana: ”Hänen on ol-

tava tunnettu hyvistä teoista, siitä että *hän on kasvattanut lapsia*, majoittanut kotiinsa matkalaisia, pessyt uskoviensa vieraidensa jalat, auttanut vaikeuksissa olevia ja kaikin tavoin harrastanut hyvää.” (1. Tim. 5:10.)

On aiheellista kysyä, miksi seurakunnan viranhaltijoilta vaaditaan johdonmukaisesti kasvatuksellisia ominaisuuksia ja perhe-elämän hoitamisessa osoitettua kyvykkyyttä. Ensinnäkin voidaan todeta, että analogia perheen hallitsemisen ja laajemman yhteisön hallitsemisen välillä tunnettiin laajasti roomalaisessa maailmassa. Martin Dibelius ja Hans Conzelmann (1984) esittävät kreikkalaisesta *parenesista* eli kehotuspuheesta useita esimerkkejä, joissa päätellään yksityiselämän perusteella, kuinka hyvin henkilö soveltuu tiettyyn ammattiin. Esimerkiksi Pseudo-Isokrates (*Ad Demonicum* 35) kirjoittaa: ”Whenever you purpose to consult with any one about your affairs, first observe how he has managed his own; for he who has shown poor judgment in conducting his own business will never give wise counsel about the business of others.” (Dibelius & Conzelmann 1984, 53.) Tällaiset paralleelit eli rinnakkaiskohdat eivät kuitenkaan yksistään riitä selittämään, miksi pastoraalikirjeissä seurakunnanhaltijoilta edellytetään nimenomaan kasvatustaitoa.

Pastoraalikirjeiden tilannetta voidaan jäsentää Syreenin kolmen maailman mallin avulla. Kun pastoraalikirjeiden tekstimaailmaa verrataan aiempiin Paavalin kirjekokoelman kirjeisiin, voidaan havaita, että seurakunnissa on tapahtunut muutoksia konkreettisen ja sosiaalisen maailman tasolla. Muutokset ilmenevät siten, että pastoraalikirjeissä korostetaan kasvatusteemaa enemmän kuin aiemmissä kirjeissä. Pastoraalikirjeiden tekstimaailma heijastaa myös symbolisen maailman tasolla tapahtuvia ilmiöitä. Pastoraalikirjeisiin sisältyy piirre, jota ei esiinny yhtä selkeästi aiemmissä paavalilaisen koulukunnan kirjeissä. Kristillisestä seurakunnasta käytetään nimittäin uutta nimitystä *oikos theū*, joka tarkoittaa Jumalan kotitaloutta, huonekuntaa, kotia tai perhettä (1. Tim. 3:15). Seurakunta on nyt *expressis verbis* hengellinen koti, eikä vain rakennus (1. Kor. 3:9) tai temppeli (Ef. 2:21), kuten varhaisemmissa Paavalin kirjekokoelman kirjoituksissa. Seurakunnan uuteen nimitykseen sisältyy samalla ajatus, että seurakunnan viranhaltijat hoitavat Jumalan kotia ja perhettä. Tätä taustaa vasten on ymmärrettävää, että seurakunnan viranhaltijoilta edellytetään tiettyjen hengellisten ominaisuuksien, kuten vilpittömän uskon (1. Tim. 3:9) lisäksi hyvän kasvattajan ominaisuuksia.

David Horrell (2001) kiinnittää huomiota siihen, että kuva seurakunnasta huonekuntana tai perheenä esiintyy pastoraalikirjeissä toisenkin kerran (2. Tim. 2:20–21). Pastoraalikirjeen kirjoittaja vertaa seurakuntaa suureen talouteen (*megalē oikia*), jossa on erilaisia astioita eri käyttötarkoituksiin. Niistä seurakunnan jäsenistä, jotka puhdistavat itsensä kaikesta pahuudesta, tulee isännälle

(*despotēs*) hyödyllisiä. Tähän metaforaan sisältyy ajatus, että Jumalan huonekunta tai perhe (*oikos theū*) on *oikos* (kotitalous), jonka jäsenien välillä vallitsee hierarkkinen järjestys ja jonka isäntä (*despotēs*) on Jumala. Kun Paavalin aidoissa kirjeissä kristittyjen välisiä sosiaalisia suhteita kuvataan enimmäkseen sanalla *adelfoi* (veljet), pastoraalikirjeissä kotitaloudesta tai huonekunnasta tulee merkittävämpi seurakunnan sosiaalisia suhteita jäsentävä malli kuin *adelfoi*-käsitteestä. Niinpä pastoraalikirjeissä kehoitetaan, että kristittyjen orjien tulee kunnioittaa uskovia isäntiään sitäkin enemmän, koska nämä ovat nyt heidän uskonveljiään (1. Tim. 6:1–2). (Horrell 2001, 308–309.)

Kasvatusteeman korostuminen pastoraalikirjeiden tekstimaailmassa kertoo konkreettisen ja symbolisen maailman dynaamisesta yhteydestä. MacDonald (1988) toteaa, etteivät ideat ainoastaan heijastu sosiaaliseen todellisuuteen, vaan myös sosiaalinen todellisuus vaikuttaa ideoiden rakentumiseen. Pastoraalikirjeissä tämä vaikutussuhde ilmenee siten, että kreikkalais-roomalaisen yhteiskunnan perherakenne alkaa määritellä, kuka on kelvoinen seurakunnan virkoihin. (MacDonald 1988, 9). Näin ollen voidaan todeta, että varhaiskristillisen yhteisön konkreettisesti eli sosiaalisessa maailmassa tapahtuneet muutokset heijastuvat yhteisön symboliseen maailmaan, joka vuorostaan muokkaa konkreettista todellisuutta. Näin konkreettinen (sosiaalinen) maailma on vaikuttanut symboliseen maailmaan. Kysymys on instituutioitumisesta, jonka tavoitteena on yhteisön suojeleminen.

4.4.3. Perheinstituutio kristillisen tradition välittäjänä

Kun Paavalin aidot kirjeet edustavat selkeästi tilannetta, jossa kristillistä yhteisöä rakennetaan, pastoraalikirjeissä tavoitteena on kristillisen tradition välittäminen seuraaville sukupolville. Tradition välittämisen tema ilmenee pastoraalikirjeissä siten, että niissä kristittyjä – etenkin seurakunnan viranhaltijoita – kehoitetaan olemaan toinen toisilleen esikuvia sekä moraalisessa että uskonnollisessa mielessä (Verner 1983, 109). Tämä huomio on kasvatusteeman kannalta tärkeä. Tradition välittämisen painottaminen heijastaa näet varhaiskristillisen yhteisön konkreettisen maailman olosuhteita. Pastoraalikirjeissä opetus ei enää painotu uuden symboliuniversumin legitimointiin, kuten Paavalin aidoissa kirjeissä. Sen sijaan pastoraalikirjeet heijastavat tilannetta, jossa pyritään painokkaasti suojelemaan ja ylläpitämään jo omaksuttua symboliuniversumia.

Symboliuniversumin ja kristillisen tradition välittämisen kannalta keskeinen kanava on ensinnäkin perheinstituutio. Perheessä erityisesti isän tehtävä on huolehtia uskonnollisesta kasvatuksesta. Tämä tehtävä taas on sopusoinnussa sekä kreikkalais-roomalaisen *paterfamilias*-ideologian että juutalaisen perhe-etiikan kanssa. Pastoraalikirjeissä isän kasvatustehtävä ilmenee erityisesti siinä, että seu-

rakunnan viranhaltijoilta edellytetään kasvatustaitoa. Näin ollen voidaan sanoa, että pastoraalikirjeissä ihanteena pidetään *paterfamilias*-ideologian mukaista käsitystä isän tehtävästä.

Kodin ja perheen tärkeä merkitys kristillisen tradition välittämisen kanavana ilmenee erityisesti pastoraalikirjeiden poleemisissa kohdissa, joissa seurakuntaa varoitetaan sitä uhkaavista ”harhaopettajista”. Niistä voidaan päätellä, ettei harhaopettajien julistus uhkaa vain kristillistä uskoa, vaan myös perheinstituutiota. Harhaoppien katsotaan esimerkiksi väheksyvän avioliiton merkitystä: ”Nämä kieltävät menemästä naimisiin ja syömästä ruokia, jotka Jumala on luonut sitä varten, että ne, jotka tuntevat ja uskovat totuuden, nauttisivat niitä ja kiittäisivät Jumalaa.” (1. Tim. 4:3.) Kun pastoraalikirjeissä kuvaillaan ”viimeisten aikojen” ihmisen tuntomerkkejä, heidän mainitaan olevan muun muassa ”vanhemmilleen tottelemattomia” (2. Tim. 3:2). Lisäksi pastoraalikirjeissä todetaan, että nämä viimeisten aikojen monin tavoin paheelliset ihmiset ”tunkeutuvat *koteihin* ja kietovat valtaansa syntien rasittamia, monenlaisten oikkujensa riepottelemia naisparkoja, jotka ovat aina alttiita uusille opetuksille mutta eivät voi koskaan päästä selville totuudesta” (2. Tim. 3:7). Nämä kohdat osoittavat, että perheinstituution suojeleminen on elintärkeää varhaiskristillisen yhteisön symboliuniversumin ylläpitämiseksi.

Perheinstituution varjelemisen tärkeyttä kuvaa lisäksi pastoraalikirjeisiin sisältyvä ohje, jonka mukaan lasten tai lastenlasten on ”opittava täyttämään velvollisuutensa perheenjäseniään kohtaan ja korvattava vanhempiensa vaivat, sillä se on Jumalan mielen mukaista” (1. Tim. 5:4–5). Tämä velvollisuus tunnetaan myös juutalaisuudessa (Filon, Decal. 116–117). Samoin Aristoteles tuntee ajatuksen vanhempien vaivojen maksamisesta: ”Ja vanhempia pitää ennen muita auttaa tulemaan toimeen, sillä olemme sen heille velkaa, ja on jalompaa huolehtia tässä suhteessa olemassaolonsa syistä kuin itsestään.” (Aristoteles, Nikomakhoksen etiikka IX, 2. luku.) Pastoraalikirjeen mukaan lasten on pidettävä huolta vanhemmistaan. Ensimmäisen Timoteuskirjeen kirjoittaja legitimoit tämän normin Filonin ja Aristoteleen tavoin vetoamalla siihen, että lapsi on velvollinen ”korvaamaan” eli maksamaan takaisin vanhempiensa vaivat. Ensimmäisen Timoteuskirjeen kirjoittaja menee kuitenkin pidemmälle. Hänen mukaansa ikääntyneistä vanhemmista huolehtiminen ei ole vain lapsen luonnollinen velvollisuus, vaan se on myös ”Jumalan mielen mukaista” (*apodekton enōpion tū theū*). On paikallaan todeta, että vedotessaan Jumalaa miellyttävään toimintaan Ensimmäisen Timoteuskirjeen kirjoittaja liittyy sekä Paavalin aitojen kirjeiden että Kolossalaiskirjeen symboliseen maailmaan.

Aiempiin paavalilaisen koulukunnan kirjeisiin verrattuna pastoraalikirjeissä tulee uudella tavalla esille naisten merkitys kasvattajina. Esimerkiksi lesken tulee olla muiden hyvien tekojen ohella tunnettu siitä, että ”hän on kasvattanut lapsia”, *eteknotrofēsen* (1. Tim. 5:10). Verbi *teknotrofein* tarkoittaa sekä lapsen aineellisesta hyvinvoinnista huolehtimista että henkistä kasvatusta (Silvola 1994, 148). Vernerin (1983) mukaan lasten kasvattaminen voi tässä yhteydessä tarkoittaa joko kasvatusta yleensä tai lasten heitteillejättöä vastustavaa toimintaa. On kuitenkin todennäköistä, että kirjoittaja tarkoittaa kasvatusta yleisesti, koska antiikin aikana päätösvalta lasten heitteillejätöstä kuuluu isälle. Naisen roolia lasten kasvattajana tukee myös maininta, jossa kirjoittaja kehottaa Timoteusta pysymään siinä uskossa, joka on ollut hänen äidissään ja isoäidissään (2. Tim. 1:5). Vaikka vastuu lapsen uskonnollisesta kasvatuksesta kuuluu sekä kreikkalais-roomalaisen että juutalaisen käsityksen mukaan ensisijaisesti isälle, myös äideillä on oma osuutensa lapsen uskonnollisessa kasvatuksessa. (Verner 1983, 123–124.)

Kalevi Silvola (1994) kiinnittää huomiota siihen, että pastoraalikirjeissä kasvatuksen tärkeänä tavoitteena pidetään ”pyhien kirjoitusten” tuntemista. Pastoraalikirjeen kirjoittaja antaa Timoteukselle tunnustuksen siitä, että tämä on jo lapsuudesta (*apo brefūs*) saakka tuntenut pyhät kirjoitukset (2. Tim. 3:15–17). On hyödyllistä tuntea pyhät kirjoitukset, koska ne voivat antaa viisautta (*sofizai*). Pyhien kirjoitusten viisastuttava merkitys ilmaistaan myös Psalmien kirjassa: ”Herra on antanut täydellisen lain, se virvoittaa mielen. Herran ohjeet ovat luotettavat, ne neuvovat (*sofizūsa*) taitamattomaa.” (Ps. 19:7; LXX Ps. 18:8.) Silvolan mukaan pastoraalikirjeen kirjoittaja kuvailee pyhien kirjoitusten merkitystä käyttämällä antiikin ajan keskeistä kasvatussanastoa: pyhät kirjoitukset ovat hyödyllisiä opetuksiksi (*pros didaskalian*), nuhteeksi (*pros elegmon*), ojennukseksi (*pros epanorthōsin*) ja kasvatukseksi (*pros paideian*). Pyhien kirjoitusten kasvattava tehtävä tähtää ”Jumalan tahdon mukaiseen elämään”, jotta ”Jumalan ihmisestä” tulisi ”täydellinen ja kaikkeen hyvään kykenevä” (2. Tim. 3:16–17). (Silvola 1994, 148–149.)

Pastoraalikirjeiden tekstimaailma heijastaa erilaista sosiaalista todellisuutta kuin Paavalin aitojen kirjeiden tekstimaailma. Dibelius ja Conzelmann (1984) panevat merkille, että pastoraalikirjeissä esiintyy Paavalin aidoista kirjeistä poikkeava yhteiskunnallisen elämän ihanne. Tämä ihanne näkyy selkeästi ohjeessa, joka pastoraalikirjeessä annetaan nuorille leskille: ”Siksi tahdon, että nuoret lesket menevät naimisiin, synnyttävät lapsia ja hoitavat kotiaan, niin etteivät he anna vastustajillemme aiheutta solvaamiseen.” (1. Tim. 5:14.) Kun tutkitaan Paavalin avioliitto-opetusta, voidaan havaita, että sitä sävyttää *eskatologinen* eli lopunajallinen tunnelma. Paavalin mukaan avioelämässä on otettava huomioon, että nykyinen maailma on katoamassa: ”Sanon teille, veljet: aika on käymässä vä-

hiin. Siksi niidenkin, joilla on vaimo, on nyt elettävä kuin heillä ei vaimoa olisikaan.” (1. Kor. 7:29.) Sen sijaan pastoraalikirjeissä perheen perustamista pidetään kansalaisen ihanteellisena ominaisuutena. Näin ollen leskille annetut perhe-elämän ohjeet kertovat omalta osaltaan siitä, että varhaiskristillinen seurakunta elää nyt vaihetta, jossa sen on sopeuduttava elämään nykyisessä maailmassa. (Dibelius & Conzelmann 1984, 74–76.)

Pastoraalikirjeissä hahmotellaan myös hyvää kristillistä kansalaisuutta. Tässä voidaan nähdä liittymäkohta Vernerin (1983, 109) mainitsemaan *politeia*-keskusteluun. Dibeliuksen ja Conzelmannin (1984) mukaan Kirje Titukselle sisältää hyveluettelon (Tit. 2:3–10), joka on kirjoitettu kristinuskon vastustajia ajatellen. Hyveluettelosta on nähtävissä, että varhaiskristillinen yhteisö yrittää löytää paikkaansa maailmassa. Vanhoja naisia kehoitetaan olemaan esikuvina nuorille naisille: ”Heidän tulee kehottaa nuoria naisia rakastamaan miestään ja lapsiaan, olemaan puhtaita ja siveitä, hoitamaan hyvin kotinsa ja mukautumaan miehensä tahtoon, jottei Jumalan sana joutuisi pilkan kohteeksi.” (Tit. 2:4–5.) Hyveluettelosta ilmenee, millaista on *hyvä kristillinen kansalaisuus*. Antiikin kirjallisuudessa ja joidenkin kirjojen omistuskirjoituksissa ylistetään naisellisia hyveinä aviomiehen ja lasten rakastamista. Hyvän kristillisen kansalaisuuden käsite täytyy ymmärtää kontekstissa, jossa varhaiskristillisen yhteisön itseymmärrys elää murrosvaihetta. Kun varhaiskristillinen yhteisö muodostaa moraalikäsitteisiään suhteessa ympäröivään maailmaan, se joutuu yhtäältä vetämään rajaa yhteisöä uhkaavaan gnostilaiseen liikkeeseen ja toisaalta pitämään uudessa tilanteessa kiinni omasta traditiostaan. (Dibelius & Conzelmann 1984, 141.)

4.4.4. Paterfamilias-ideologia pastoraalikirjeissä

Toinen symboliuniversumin ylläpitämisen kannalta keskeinen kanava on seurakunta, Jumalan perhe, jossa vastuu tradition säilyttämisestä ja välittämisestä on erityisesti seurakunnan viranhaltijoilla, *spesialisteilla*. Vastuu tradition välittämisestä ilmenee pastoraalikirjeiden kehotuksissa, joiden mukaan seurakunnan kaitsijan ”on pidettävä kiinni oppimme mukaisesta, luotettavasta sanasta, niin että hän kykenee myös rohkaisemaan toisia terveellä opetuksella ja kumoamaan vastustajien väitteet” (Tit. 1:9). Timoteukselle puolestaan annetaan kehoitus: ”Näytä sinä uskoville hyvää esimerkkiä puheissasi ja elämäntavoissasi, rakkaudessa, uskossa ja puhtaudessa.” (1. Tim. 4:12.) Samoin Timoteusta kehoitetaan seuraamaan 2. Tim:n kirjoittajan opetuksia: ”Pidä esikuvanasi niitä terveitä opetuksia, jotka olet minulta kuullut, ja säilytä se usko ja rakkaus, jonka Kristus Jeesus saa aikaan.” (2. Tim. 1:13.)

Seurakunnan tasolla tapahtuva tradition välittäminen legitimoidaan *paterfamilias*-ideologian avulla. *Paterfamilias*-ideologiaa heijastelevat erityisesti nimitykset, joilla pastoraalikirjeissä puhutellaan Timoteusta ja Titusta (1. Tim. 1:2, 18; 2. Tim. 1:2; 2:1; Tit. 1:4). Koska kyseessä symboliuniversumin ylläpitämisen kannalta olennaisesta ilmiöstä, on syytä tarkastella, millaisessa kontekstissa nimitykset esiintyvät:

Paavali, Kristuksen Jeesuksen apostoli, jonka Jumala, meidän pelastajamme, ja Kristus Jeesus, meidän toivomme, ovat määränneet tähän virkaan, tervehtii Timoteusta, *omaa hengellistä poikaansa*. Isän Jumalan ja Herramme Kristuksen Jeesuksen armo, laupeus ja rauha sinulle! (1. Tim. 1:1–2.)

Tämän käskyn jätän täytettäväksesi, *poikani Timoteus*, niiden profeetallisten sanojen mukaisesti, jotka sinulle kerran on lausuttu. Niitä muistaen taistele jalo taistelu ja säilytä usko ja hyvä omatunto! Jotkut ovat sen hylänneet ja ovat haaksirikkoutuneet uskossaan. (1. Tim. 1:18–19.)

Paavali, Kristuksen Jeesuksen apostoli Jumalan tahdosta, sen lupauksen mukaisesti, jonka olemme saaneet elämästä Kristuksen Jeesuksen yhteydessä, tervehtii *rakasta poikaansa Timoteusta*. Isän Jumalan ja Herramme Kristuksen Jeesuksen armo, laupeus ja rauha sinulle! (2. Tim. 1:1–2.)

Vahvistakoon siis Kristuksen Jeesuksen armo sinua, *poikani!* Kaikki, mitä olet monien todistajien läsnä ollessa minulta kuullut, sinun tulee uskoa luotettaville ihmisille, jotka pystyvät myös opettamaan muita. (2. Tim. 2:1–2.)

Paavali, Jumalan palvelija ja Jeesuksen Kristuksen apostoli, tervehtii *Titusta, omaa hengellistä poikaansa*, saman uskon tunnustajaa. Isän Jumalan ja Vapahtajamme Kristuksen Jeesuksen armo ja rauha sinulle! (Tit. 1:1–2.)

Aluksi on syytä tehdä eräitä tekstimaailmaa tarkentavia huomioita. Nykyisessä raamatunkäännöksessä esiintyvä sanamuoto ”omaa hengellistä poikaansa” (1. Tim. 1:2) on alkukielessä muodossa *gnēsiō teknō en pistei*, joka on sanatarkasti käännettynä ”oikealle pojalle uskossa”. Samoin Tituksesta käytetty termi – joka on nykyisessä raamatunkäännöksessä siirretty ajatuksen selkiyttämiseksi jakeesta Tit. 1:4 jakeeseen Tit. 1:1 – on alkukielessä muodossa *gnēsiō teknō kata koinēn pistin*, joka on sanatarkasti käännettynä ”oikealle pojalle yhteisessä uskossa”. Nämä tarkennukset auttavat ym-

märtämään, että pastoraalikirjeen kirjoittajan isällinen suhde Timoteukseen ja Titukseen on luonteeltaan uskoon perustuvaa metaforista sukulaisuutta.

Tervehdysten kontekstista voidaan tehdä *paterfamilias*-ideologian kannalta merkittäviä päätelmiä. Balla (2003) on havainnut, että pastoraalikirjeiden tervehdyksiin sisältyviä hengellisen pojan nimityksiä seuraa välittömästi apostolinen tervehdys, jossa kirjeen vastaanottajalle toivotetaan *Isän* Jumalan armoa. Tämän pohjalta Balla tekee oivaltavan tulkinnan. Kun pastoraalikirjeiden kirjoittaja käyttää hengellisen pojan vertauskuvaa, hän ilmaisee siten olevansa Timoteuksen ja Tituksen hengellinen isä. Vastaavasti *Isän* Jumalan armoa toivottaessaan pastoraalikirjeiden kirjoittaja antaa ymmärtää, että kristityt kuuluvat Jumalan perheeseen. Tämän jälkeen pastoraalikirjeiden kirjoittaja neuvoo isällisesti ”poikiaan”, kuinka heidän tulee johtaa seurakuntaa, joka pastoraalikirjeiden mukaan on Jumalan perhe. (Balla 2003, 196.)

Seurakunnan johtamista koskevat ohjeet sijoittuvat pastoraalikirjeiden tekstimaailmassa saumattomasti alkutervehdysten perään. Pastoraalikirjeen kirjoittaja muistelee, kuinka hän on jättänyt Timoteuksen Efesokseen, jotta tämä kieltäisi siellä ”eräitä levittämästä vieraita oppeja” (1. Tim. 1:3). Timoteus saa myös kehotuksen: ”Siksi muistutan sinua, että puhaltaisit täyteen liekkiin Jumalan armolahjan, jonka sait silloin kun minä panin käteni sinun päällesi.” (2. Tim. 1:6.) Samoin Titusta muistutetaan seurakunnan johtamisesta heti alkutervehdyksen jälkeen: ”Jätin sinut Kreetaan sitä varten, että järjestäisit siellä kaiken, mikä vielä oli järjestämättä, ja asettaisit jokaiseen kaupunkiin vanhimmat niiden ohjeiden mukaan, jotka annoin sinulle.” (Tit. 1:5.)

Pastoraalikirjeissä sosiaaliset roolit legitimoidaan varhaiskristillisen yhteisön symboliuniversumista käsin. Oman asemansa pastoraalikirjeiden kirjoittaja legitimoii seuraavasti: ”Paavali, Kristuksen Jeesuksen apostoli, jonka Jumala, meidän pelastajamme, ja Kristus Jeesus, meidän toivomme, ovat määränneet tähän virkaan.” (1. Tim. 1:1.) Tässä asemassa hän katsoo tehtäväkseen opettaa kansoille uskon totuutta (1. Tim. 2:7), ja hänet on asetettu evankeliumin kuuluttajaksi, apostoliksi ja opettajaksi (2. Tim. 1:11).

Myös pastoraalikirjeiden vastaanottajien sosiaalinen asema legitimoidaan kristillisen symboliuniversumin avulla. Pastoraalikirjeiden symbolisessa maailmassa seurakunta on Jumalan perhe (1. Tim. 3:15). Tässä hengellisessä perheessä seurakunnan kaitsijan rooli on toimia kuin *paterfamilias*, joka opettaa ja kasvattaa hengellisiä lapsiaan. Sekä Timoteus että Titus ovat saaneet valtuutuksen hengelliseen kasvatustehtäväänsä pastoraalikirjeiden kirjoittajalta, hengelliseltä isältään (2. Tim.

1:6; 1. Tim. 4:14; Tit. 1:5). Seurakunnan viranhaltijoille annetuissa ohjeissa korostuu esimerkin voima. Heitä arvostetaan sen perusteella, kuinka hyvin he hoitavat tehtävänsä: ”Ne, jotka hoitavat virkansa hyvin, saavat arvostetun aseman ja voivat rohkeasti julistaa uskoa Kristukseen Jeesukseen.” (1. Tim. 3:13, ks. myös 1. Tim. 3:4; 1. Tim. 5:17.) Seurakunnan jäseniltä puolestaan odotetaan kuuliaisuutta heidän hengellisille isilleen: ”Valvo itseäsi ja opetustasi, pidä kiinni näistä ohjeista! Silloin pelastat sekä itsesi että ne, jotka kuulevat sinua.” (1. Tim. 4:16.)

Pastoraalikirjeissä tulee esiin mielenkiintoinen yksityiskohta, joka osoittaa, millaisia jännitteitä varhaiskristillisessä yhteisössä syntyy symboliuniversumin ja sosiaalisen todellisuuden kohdatessa. Symbolisen maailman tasolla Timoteus toimii seurakunnassa samankaltaisessa roolissa kuin *paterfamilias* perheessään. Horrellin (2001) mukaan Timoteuksen nuori ikä asettaa kuitenkin tiettyjä rajoituksia hänen roolilleen seurakunnan johtajana (1. Tim. 4:12). Niinpä pastoraalikirjeiden kirjoittaja neuvoo Timoteusta ottamaan tämän seikan huomioon Jumalan perheen kasvattamisessa: ”Älä nuhtele vanhaa miestä ankarasti, vaan neuvo häntä kuin omaa isääsi, nuorempia miehiä kuin veljiäsi, vanhoja naisia kuin äitiäsi, nuorempia naisia kuin sisariasi, siveästi ja puhtaasti.” (1. Tim. 5:1–2.) (Horrell 2001, 306.)

Paterfamilias-ideologia muodostaa tärkeän sillan Paavalin aitojen kirjeiden ja pastoraalikirjeiden välillä. Paavalin aidot kirjeet heijastavat tilannetta, jossa *paterfamilias*-ideologia palvelee ennen muuta yhteisön rakentamista. Paavali osoittaa olevansa kristittyjen hengellinen isä. Esimerkiksi korinttilaisille kirjoittaessaan Paavali voi vedota siihen, että hän on evankeliumia julistamalla synnyttänyt heidät Kristukseen Jeesukseen uskoviksi (1. Kor. 4:15). Paavali nimittää myös yksittäisiä kristittyjä pojikseen (Fil. 2:22, Filem. 1:10). Paavali huolehtii nuorista seurakunnista isän tavoin. Pastoraalikirjeiden aikana sosiaalinen todellisuus on kuitenkin toisenlainen. Enää ei eletä seurakunnan muodostumisvaihetta, vaan kristittyjä on ollut jo useassa sukupolvessa. Tässä tilanteessa *paterfamilias*-ideologia palvelee ennen muuta yhteisön suojelemista. Timoteuksen ja Tituksen status ja rooli saavat legitimaation, joka perustuu Paavalin aidoista kirjeistä ja ympäröivästä kulttuurista periytyvään *paterfamilias*-ideologiaan. Timoteus ja Titus kuvataan pastoraalikirjeissä Paavalin työn jatkajiksi. Heidän tehtävänsä on johtaa seurakuntaa, jota tässä vaiheessa nimitetään *expressis verbis* Jumalan huonekunnaksi ja perheeksi.

4.4.5. Suhde yhteisön ulkopuoliseen todellisuuteen

Pastoraalikirjeissä kasvatusteema liittyy voimakkaasti varhaiskristillisen yhteisön ja ympäröivän sosiaalisen todellisuuden kohtaamiseen. Tämä kohtaaminen ilmenee pastoraalikirjeiden pareneesis- sa eli kehotuspuheessa siten, että monien eettisten kehotusten yhteydessä otetaan huomioon ulko- puoliset. Esimerkiksi nuoria leskiä kehoitetaan menemään naimisiin, synnyttämään lapsia ja hoita- maan kotiaan, niin etteivät he anna vastustajille aihetta solvaamiseen (1. Tim. 5:14). Samoin kristit- tyjä kehoitetaan rukoilemaan kuninkaiden ja vallanpitäjien puolesta, jotta kristityt saisivat elää ”tyyntyä ja rauhallista elämää, kaikin tavoin hurskaasti ja arvokkaasti” (1. Tim. 2:1–2). Pastoraalikir- jeissä varoitetaan myös harhaopeista, jotka uhkaavat yhteisöä (1. Tim. 1:3–7; 4:1–5; 2. Tim. 2:16– 18; 2. Tim. 3:1–9; 2. Tim. 4:3–5; Tit. 1:10–16). Varhaiskristillinen yhteisö kohtaa sekä sosiaalisen että symbolisen maailman tasolla haasteita, jotka heijastuvat pastoraalikirjeiden kasvatuserityksiin.

Jouette M. Basslerin (1996) mukaan useimmat antiikin kreikkalais-roomalaisen yhteiskunnan ryh- mät, kuten killat ja yhdistykset, ovat sosiaaliselta rakenteeltaan varsin homogeenisia. Sitä vastoin kristinuskoon kuuluu sosiaaliselta asemaltaan hyvin erilaisia jäseniä, miehiä ja naisia, kreikkalaisia ja juutalaisia sekä orjia ja vapaita kansalaisia. Kristinuskon sisällä yksilön sosiaalisella asemalla ei kuitenkaan ole samanlaista merkitystä kuin sen ulkopuolella, mikä käy ilmi esimerkiksi Paavalin opetuksesta galatalaisille: ”Te kaikki olette Jumalan lapsia, kun uskotte Kristukseen Jeesukseen. Kaikki te, jotka olette Kristukseen kastettuja, olette pukeneet Kristuksen yllyksen. Yhdentekevää, oletko juutalainen vai kreikkalainen, orja vai vapaa, mies vai nainen, sillä Kristuksessa Jeesuksessa te kaikki olette yksi.” (Gal. 3:26–28.) Varhaiskristityt kutsuvat toisiaan veljiksi ja sisariksi, vaikka he voivat yhteiskunnalliselta asemaltaan olla esimerkiksi isäntiä ja orjia. (Bassler 1996, 103.)

Basslerin (1996) mukaan varhaiskristillinen tasa-arvoisuuden eetos on jonkinlaisessa jännitteessä heidän sosiaaliseen todellisuuteensa seurakunnan ulkopuolella. Tällaista jännitettä koetaan varsin- kin laajoissa perhekunnissa, joissa perheenjäsenten välillä on hierarkkisia suhteita. Kristillinen tasa- arvoisuuden eetos aiheuttaa ongelmia niille kristityille, joiden täytyy liikkua erilaisten sosiaalisten maailmojen välillä tai olla tekemisissä erilaisiin sosiaalisiin maailmoihin kuuluvien kristittyjen kanssa. Lisäksi ongelmaa kärjistää se, että Rooman viranomaiset ovat erittäin epäluuloisia vieraita kultteja kohtaan. Syitä epäluuloon on monia. Eräs niistä on yleinen uskomus, jonka mukaan vieraat kultit – kristinusko mukaanluettuna – häiritsevät sovinnaisina pidettyjä sosiaalisia suhteita ja tapoja. Hiljentääkseen tällaisen kritiikin ja käsitelläkseen seurakunnan sisäisiä sosiaalia jännitteitä kristityt

vahvistavat niitä sosiaalisen käyttäytymisen kaavoja, joita yhteiskunta jäseniltään odottaa. Esimerkiksi orjia kehoitetaan osoittamaan isännilleen kaikkea kunnioitusta, jottei ”Jumalan nimi ja meidän opetuksemme joutuisi huonoon huutoon” (1. Tim. 6:1). (Bassler 1996, 103–104.)

Basslerin (1996) mukaan Ensimmäisen Timoteuskirjeen sosiaalista elämää koskevat kehotukset annetaan laajaa patriarkaalista perhettä ajatellen. Lisäksi perhettä, huonekuntaa tai kotitaloutta pidetään seurakunnan mallina (1. Tim. 3:15). Perheen ja seurakunnan roolien välillä esiintyy huomattavaa vaihdantaa. Jotta joku seurakunnan jäsen voidaan lukea esimerkiksi leskien sosiaaliseen ryhmään kuuluvaksi, hänen pitää täyttää tiettyjä ehtoja, jotka liittyvät sekä perhe-elämään että seurakunnalliseen elämään: ”Hänen on oltava tunnettu hyvistä teoista, siitä että hän on kasvattanut lapsia, majoittanut kotiinsa matkalaisia, pessyt uskovien vieraidensa jalat, auttanut vaikeuksissa olevia ja kaikin tavoin harrastanut hyvää.” (1. Tim. 5:10.) Samoin voidaan huomata, että orjien osoittama kuuliaisuus isäntiään kohtaan, edistää koko seurakunnan tehtävää (1. Tim. 6:1). (Bassler 1996, 106–107.) Basslerin huomiota voidaan soveltaa myös lasten kasvatusta koskeviin ohjeisiin, sillä seurakunnan kaitsijalta edellytetään, että hän on kasvattanut lapsensa tottelevaisiksi.

Bassler (1996) hahmottelee oivaltavasti muutosta, joka voidaan havaita Paavalin aitojen kirjeiden ja pastoraalikirjeiden välillä. Pastoraalikirjeissä syntyy tiettyjä jännitteitä Jumalan perheen eli seurakunnan ja yksittäisten kotien välille. Jumalan huonekunnan tai perheen (*oikos theū*, 1. Tim. 3:15) jäsenenä kaikki kristityt ovat hengellisessä mielessä sukulaisia, veljiä ja sisaria. Sen sijaan yksittäisten perheen jäsenenä kristityillä on erilaisia rooleja. Heillä on isän, aviomiehen ja isännän tai lapsen, vaimon ja orjan rooli. Kun näiden roolien välillä ilmenee ristiriitoja, toisen roolin täytyy hallita ja toisen väistyä. Tästä esimerkkinä on Paavalin aitoihin kirjeisiin kuuluva Kirje Filemonille. Kirjeessä Paavali antaa ohjeita, kuinka Filemonin pitää suhtautua Onesimos-nimiseen orjaansa. Onesimos on karannut Filemonin luota, mutta hän on karkumatkansa aikana kääntynyt kristityksi. Paavali kehottaa Filemonia ottamaan Onesimoksen luokseen veljenään ja katsomaan sormien läpi tämän mahdollisesti aiheuttamia vahinkoja. Sen sijaan Ensimmäisen Timoteuskirjeen kirjoittaja varoittaa kristittyjä orjia osoittamasta uskoville isännilleen vähempää kunnioitusta sen vuoksi, että isännät ovat heidän uskonveljiään. Orjien on päinvastoin palveltava isäntiään sitäkin alttiimmin, koska isännät ovat heidän ”rakkaita veljiään”. (1. Tim. 6:1–2.) (Bassler 1996, 107.)

Bassler (1996) tekee Ensimmäisestä Timoteuskirjeestä havainnon, joka Paavalin kirjekokoelman kasvatustajatteluun kannalta merkittävä. Basslerin mukaan Ensimmäisen Timoteuskirjeen kirjoittajan orjia ja vaimoja koskevat ohjeet heijastavat ongelmaa, joka on kohdattava, kun jokin uskonnollinen

ryhmä pyrkii käännättämään ulkopuolisia. Tällöin joudutaan ratkaisemaan ongelma, miten on mahdollista yhtäältä säilyttää yhteisölle ominaiset teologiset ja sosiaaliset piirteet ja toisaalta rakentaa riittävästi siltoja ulkopuoliseen maailmaan, jotta käännättäminen on ylipäätään mahdollista. Basslerin mukaan Pastoraalikirjeiden kirjoittaja valitsee johdonmukaisesti konservatiivisen sosiaalisen tien. (Bassler 1996, 107.) Kristillinen symboliuniversumi ei muuta alemmassa sosiaalisessa asemassa olevien seurakunnan jäsenten asemaa ympäröivän yhteiskunnan ihanteista poikkeavaksi.

4.4.6. Päätelmiä

Pastoraalikirjeet heijastavat tilannetta, jossa varhaiskristillinen yhteisö pyrkii voimakkaasti suojelemaan yhteisöä. Kysymys on tiedonsosiologisista termein symboliuniversumin ylläpitämisestä. Symboliuniversumin säilyttämisen ja ylläpitämisen kannalta kaksi keskeistä kanavaa ovat perhe ja seurakunta. Pastoraalikirjeiden kirjoittajat ovat tietoisia siitä, että kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa vieroksutaan sellaisia kultteja ja uskonnollisia liikkeitä, jotka jollain tavalla uhkaavat sovinnasta *paterfamilias*-ideologiaan pohjautuvaa perheinstituutiota. Yhteisö joutuu sovittamaan yhteen toisaalta Paavalin kirjeiden symboliseen maailman kuuluvan tasa-arvoisuuden eetoksen ja toisaalta yhteisön konkreettiseen maailmaan kuuluvan sosiaalisen todellisuuden hierarkkisine rooleineen, normeineen ja ihanteineen. Ensimmäisen Timoteuskirjeen kirjoittaja päätyy konservatiiviseksi luonnehdittuun ratkaisuun, joka säilyttää ympäröivän yhteiskunnan sovinnaisen perheinstituution.

Ratkaisun seurauksena yhteisön konkreettisen maailman olosuhteet muokkaavat kirjoittajan symboliuniversumia. Tarkemmin sanottuna sosiaaliseen todellisuuteen kuuluvan perheinstituution ihanteet, normit ja roolit vaikuttavat seurakunnan sosiaaliseen identiteettiin. Seurakunnasta tulee entistä selvemmin *Jumalan perhe*, jonka jäsenillä on erilaisia sosiaalisia rooleja, vaikka he ovatkin keskenään veljiä ja sisaria. Konkreettisen maailman ja symbolisen maailman kohdatessa ratkaisevaksi symboliksi nousee ajatus seurakunnasta Jumalan perheenä. Seurakunta on nyt *expressis verbis* Jumalan perhe, ja seurakunnassa on *paterfamilias*-ideologian avulla legitimoituja *spesialistien* rooleja, joiden tehtävänä on välittää kristillinen traditio muuttumattomana uusille sukupolville. Seurakunnan viranhaltijoiden ”kelpoisuusvaatimuksiin” kuuluvat muiden ominaisuuksien ohella hyvä kasvatus-taito ja perheestä huolehtiminen.

Konservatiivisen, säilyttävän ratkaisun ansiosta yhteisö onnistuu ensinnäkin torjumaan seurakuntaa uhkaavan gnostilaistyyppisen ”harhaopin”, jonka pelätään murentavan perheinstituutiota. Ratkaisu suojelee yhteisölle elintärkeää perheinstituutiota, joka on tradition välittämisen tärkeä kanava. Toi-

seksi yhteisö onnistuu välttämään Rooman viranomaisten epäluulon, joka kohdistuu perheinstituutiota uhkaaviin uskonnollisiin liikkeisiin. Epäluulojen hälventämiseksi pastoraalikirjeissä esitetään kristillinen puheenvuoro valtionhoitoa ja taloudenhoitoa koskevaan keskusteluun. Hyvään kristilliseen kansalaisuuteen kuuluu perheinstituution suojeleminen ja esivallan arvostaminen. Seurakunnan, ”Jumalan perheen” sisällä säilytetään ympäröivän yhteiskunnan hierarkkiset sosiaaliset roolit. Näin yhteisö kykenee jatkamaan ulkopuolisten käännättämistä yhteisön jäseniksi.

Pastoraalikirjeiden tekstimaailma avaa ikkunan varhaiskristillisen yhteisön konkreettiseen ja symboliseen todellisuuteen. Kun tarkastellaan pastoraalikirjeiden käsitystä vanhempien ja lasten välisestä suhteesta, kyse on sosiaalisen maailman tasolla tapahtuvasta analyysistä. Sosiaalisen maailman tasolla voidaan havaita, että pastoraalikirjeissä perheinstituutio ja kasvatusteema saa aivan uusia piirteitä, kun pastoraalikirjeitä verrataan ensinnäkin Paavalin aitojen kirjeiden ja toiseksi Kolossalaiskirjeen ja Efesolaiskirjeen tekstimaailmoihin. Pastoraalikirjeissä Paavalin koulukunnan kasvatustietoisuus lisääntyy entisestään. Kasvatusteema liittyy selvästi Paavalin perintöä vaalivan yhteisön kamppailuun olemassaolostaan. Kysymyksessä on Bergerin ja Luckmannin tarkoittama symboliuniversumin säilyttäminen. Kasvatusohjeet legitimoidaan siten, että niistä tulee keskeinen osa kristityn identiteettiä. Ohjeiden kyseenalaistaminen merkitsee hyökkäystä omaa symboliuniversumia vastaan. Näin normit saavat ”elämää suuremman” motiivin ja oikeutuksen. Ne asetetaan korkeimpaan mahdolliseen yhteyteen, *sub specie universi*.

5. Johtopäätöksiä

5.1. Keskeiset tutkimustulokset

Tutkimuksessani selvitän, millä tavalla vanhempien ja lasten kasvatuksellinen suhde esiintyy UT:iin sisältyvissä Paavalin kirjeissä. Nojaudun tutkimuksessani uusimmassa raamatuntutkimuksessa laajasti kannatettuun näkemykseen, jonka mukaan osa Paavalin nimissä kulkevista kirjeistä on Paavalin itsensä kirjoittamia ja osa Paavalin oppilaiden kirjoittamia. Tarkastelun kohteena ovat ne Paavalin kirjeiden kohdat, joissa jollain tavalla tulee esille lapsen ja vanhemman kasvatuksellinen suhde. Pyrin selvittämään, mitä kirjoittajat ovat tarkoittaneet kasvatusteemasta kirjoittaessaan ja miten alkuperäiset lukijat ovat ymmärtäneet Paavalin opetukset sekä mitä annettavaa näillä raamatunkohdilla on nykyajan kristillisessä kasvatuksessa.

Tutkimukseni metodisena viitekehyksenä on Kari Syreenin kehittämä *kolmen maailman malli*, jossa inhimillistä todellisuutta tarkastellaan kolmella tasolla. Tutkimuksessani kohtaan ensimmäisenä *tekstimaailman* eli Paavalin kirjeet. Tekstimaailman tasolla tarkastelen, mitä Paavalin kirjeissä sanotaan vanhempien ja lasten välisestä kasvatuksellisesta suhteesta. Tekstimaailma heijastaa kirjoittajansa *symbolista maailmaa*, joka viittaa Paavalin maailmankuvaan ja kristilliseen ideologiaan. Tekstin syntymiseen puolestaan on vaikuttanut *konkreettinen maailma*, joka tarkoittaa ennen kaikkea sitä sosiaalista todellisuutta, jonka keskellä kirjoitukset ovat syntyneet. Hermeneuttisen lähestymistavan kannalta kolmen maailman malli on haasteellinen. Tutkijan on ensin osattava suunnistaa tekstimaailmassa ja löytää tärkeät kohteet. Tekstimaailman perusteella on osattava hahmottaa, millainen symbolinen ja konkreettinen todellisuus alkuperäisessä tilanteessa on vallinnut. Tutkimuksen viimeisenä vaiheena on pohtia, mitä tekstimaailma merkitsee nykyisessä symbolisessa ja konkreettisessa maailmassa.

Merkittäviä teoreettisia käsitteitä tutkimuksessani ovat symboliuniversumin, legitimoinnin ja instituutioiden käsitteet. Ne ovat olennainen osa Peter L. Bergerin ja Thomas Luckmannin (1966, suom. 1994) kehittämää tiedonsosiologista ohjelmaa. Tiedonsosiologisen ohjelman mukaan kaikki todellisuutta koskeva tieto – esimerkiksi käyttäytymistä säätelevät normit – rakentuu monimutkaisissa sosiaalisissa prosesseissa. *Symboliuniversumi* tarkoittaa ideologista järjestelmää, joka kokoaa

todellisuuden piirteet yhtenäiseksi kaiken kattavaksi järjestelmäksi, jota voidaan nimittää maailmankuvaksi. *Legitimointi* tarkoittaa prosessia, jossa jokin symboliuniversumiin kuuluva asia oikeutetaan. *Instituutioituminen* viittaa siihen kehityskulkuun, jossa jostakin sosiaalisesta tavasta tulee vakiintunut käytäntö.

Hermeneuttinen lähestymistapa merkitsee ennen kaikkea oman esiymmärryksen tiedostamista. Esiymmärrys on sekä tulkinnan ehto että sen este. Tulkinnan ehtona esiymmärrys on verrattavissa matkaoppaaseen, jolla on paikallistuntemusta ja joka vie matkailijan merkittävien nähtävyyksien luo. Toisaalta esiymmärrys rajoittaa tulkintaa. Tämä johtuu ennen kaikkea siitä ajallisesta ja kulttuurisesta välimatkasta, joka erottaa tulkitsijan ja tulkinnan kohteen toisistaan. Hermeneuttisessa työkentelyssä pyritään tiedostamaan esiymmärryksen aiheuttamat rajoitukset. Lisäksi hermeneuttinen työskentely merkitsee sitä, ettei tutkija tyydy tarkastelemaan vain sitä, mitä tekstit ovat alkuperäisessä tilanteessa merkinneet vaan pohtii myös sitä, mitä annettavaa tekstillä on nykyajassa.

Tutkimustani jäsentää Margaret Y. MacDonaldin (1988) käsitys varhaiskristillisyyden laitostumisen eli instituutioitumisen vaiheista. MacDonaldin mukaan Paavalin aidot kirjeet heijastavat instituutioitumista, jossa pyritään yhteisön rakentamiseen. Kolossalaiskirje ja Efesolaiskirje puolestaan heijastavat instituutioitumista, jossa pyritään yhteisön vakauttamiseen. Pastoraalikirjeet taas edustavat instituutioitumista, jolle on ominaista yhteisön rakenteiden voimakas suojelu. Tämä näkemys on merkittävä osa esiymmärrystä, jonka avulla suunnistan Paavalin kirjeiden muodostamassa tekstimaailmassa.

Paavalin kirjeistä hahmottuvaa kasvatuseräajattelua taustoittaa antiikin kreikkalais-roomalainen ja juutalainen kasvatuseräajattelu. Kreikkalais-roomalaisessa yhteiskunnassa vanhemman ja lapsen suhteen kannalta keskeinen ilmiö on *paterfamilias*-ideologia, johon olennaisesti kuuluu Roomassa isänvalta (*patria potestas*). Roomassa perheenisällä (*paterfamilias*) on valta-asema (*patria potestas*) suhteessa muihin perheenjäseniin eli vaimoon, lapsiin ja orjiin. Muilta perheenjäseniltä edellytetään vastaavasti lähes rajatonta kuuliaisuutta perheenisälle. Juutalaisuudessa taas vanhempien ja lapsen suhteen kannalta merkittävin normi kiteytyy (juutalaisen numeroinnin mukaiseen) viidenteen käskyyn, jossa lapsia kehoitetaan kunnioittamaan isää ja äitiä. Tiukasta patriarkaalisuudesta huolimatta sekä kreikkalais-roomalaiseen että juutalaiseen ideologiaan kuuluu lempeän ja rakastavan vallankäytön ihanne, joka Roomassa ilmaistaan sanalla *pietas*.

Paavalin aidot kirjeet edustavat yhteisön rakentamiseen liittyvää instituutioitumista. Tässä vaiheessa olennaista on saada yhteisöön kuuluvat hyväksymään uusi symboliuniversumi. On oireellista, että Paavalin aidoissa kirjeissä kasvatusta käsitellään hyvin niukasti. Sen sijaan vanhemman ja lapsen suhde esiintyy usein vertauskuvallisessa mielessä. Paavali antaa ymmärtää olevansa seurakunnan *paterfamilias*, ja seurakuntien jäsenet ovat hänen hengellisiä lapsiaan. Perheenisän tavoin Paavali kasvattaa, opettaa ja kurittaa lapsiaan, joiden velvollisuus on puolestaan osoittaa kuuliaisuutta isälleen. Kuuliaisuus merkitsee Paavalin aseman hyväksymistä ja sitoutumista hänen julistamaansa evankeliumin sanomaan. Paavalin toiminta voidaan nähdä kristillisen symboliuniversumin eli kaiken kattavan käsitejärjestelmän legitimoitina, jossa Paavali nojautuu aikansa kulttuurissa tunnettuun *paterfamilias*- ja *patria potestas*-ideologiaan, mutta soveltaa niitä rakkauden patriarkaalisuuden eetoksen hengessä.

Kolossalaiskirje ja Efesolaiskirje edustavat yhteisön vakauttamiseen liittyvää instituutiota. Kirjeiden kirjoittajat ovat Paavalin oppilaita, jotka pyrkivät vaikuttamaan kirjeidensä vastaanottajiin Paavalin arvovaltaan vetoamalla. Kolossalaiskirjeen ja Efesolaiskirjeen kirjoittajat eivät legitimoisi asemaansa Paavalin tavoin *paterfamilias*-ideologian avulla. Kirjeissä ei liioin esiinny vanhemman ja lapsen kasvatuksellinen suhde vertauskuvallisessa mielessä. Kasvatusteema tulee sen sijaan esille huoneentauluissa, joihin on koottu kristittyjen perheenjäsenten keskinäiset velvollisuudet. Velvollisuudet esitetään molemminpuolisina kehotuksina, jotka perustellaan sekä kreikkalais-roomalaisen maailman ihanteilla että kristinuskon ideologialla. Lasten on osoitettava vanhemmilleen kuuliaisuutta. Isien on taas kasvatettava lapsiaan kurissa ja Herran nuhteessa. Huoneentaulut osoittavat, että varhaiskristillinen yhteisö elää vakauttamisen vaihetta, jossa pyritään vakauttamaan yhteisön uskomuksia ja sosiaalisia rakenteita. Merkittävä perustelu kaikissa huoneentaulujen kehotuksissa on se, että kristityt elävät ”Herrassa”. Kristittyjen sosiaalista maailmaa eli ihmissuhteita hallitsee toisaalta keskinäinen alamaisuus ja toisaalta rakkaus, jossa esimerkkinä on Kristus. Samanaikaisesti huoneentauluissa pidetään kiinni patriarkaalisesta perhejärjestyksestä. Vallitsevaan isänvaltaiseen perheetiikkaan sitoutuminen takasi sopusoinnun sekä juutalaisen että kreikkalais-roomalaisen maailman kanssa.

Pastoraalikirjeet edustavat yhteisön suojelemiseen tähtäävää instituutioitumista. Pastoraalikirjeille on ominaista se, että kasvatuksesta tulee entistä merkittävämpi aihe. Seurakunnan viranhaltijoilta, kuten seurakunnankaitsoilta ja -palvelijoilta edellytetään kasvatustaitoa. Seurakunta on tässä vaiheessa *expressis verbis* ”Jumalan perhe”, jossa kristityt ovat keskenään veljiä ja sisaria. Samanaikaisesti seurakuntaan kuuluu kuitenkin eri yhteiskuntaluokkien edustajia. Sosiaalisessa maailmassa

kristityt toimivat muun muassa isän, aviomiehen ja isännän sekä lapsen, vaimon ja orjien rooleissa. Seurakunnassa eli Jumalan perheessä eletään sosiaalisessa maailmassa, jossa seurakunnan ulkopuolisen maailman rooleilla ei ole samaa merkitystä kuin seurakunnan ulkopuolella. Tästä aiheutuu jännitteitä sekä eletessä seurakunnan sisällä että liikuttaessa sosiaalisesta maailmasta toiseen. Rooman viranomaiset suhtautuvat epäluuloisesti kultteihin, jotka häiritsevät vallitsevaa patriarkaalista yhteiskuntajärjestystä. Lisäksi seurakunnat joutuvat kohtaamaan ”harhaoppeja”, jotka uhkaavat sovinnasta isänvaltaista perhe-elämää. Pastoraalikirjeissä jännitteet ratkaistaan yhdistämällä kreikkalais-roomalainen patriarkaalinen yhteiskuntajärjestys ja Jumalan perheeseen kuuluvien hengellinen sukulaisuus.

Paavalin kirjeiden kasvatustajatteluun tunteminen on nykyaikana merkittävää kristillisen kasvatuksen kentällä. Kristilliselle kasvatukselle on ominaista se, ettei kasvatusta ole pelkästään vanhemman ja lapsen välinen suhde, vaan se on osa kristillistä ideologiaa. Tässä mielessä Paavalin kasvatustajattelu tarjoaa nykyajassa tapahtuvaan kristilliseen kasvatukseen tärkeitä periaatteita. Paavalin kirjeissä esiintyvä keskinäisen alamaisuuden periaate muistuttaa siitä, että kasvattajan tulee asettaa lapsen tarpeet omien tarpeidensa edelle luopumatta kuitenkaan auktoriteettiasemastaan. Kristilliselle kasvatukselle luovuttamaton elementti on myös rakkauden periaate, jonka pohjavireenä, motiivina ja esikuvana on Kristuksen uhrautuva rakkaus. Rakkauden ohjaamana kasvatukseen kuuluu uhrautuminen toisen parhaaksi. Nykyajassa tapahtuvaan kristilliseen kasvatukseen voidaan soveltaa myös huoneentauluihin sisältyvää *en kyriō* -periaatetta, jonka mukaan kristitty elää Kristuksen herruuden alaisuudessa. Tässä suhteessa kasvattaja ja kasvatettava ovat samalla viivalla. Paavalin kasvatustajatteluun voima on juuri niiden teologisissa perusteluissa, jotka ovat kristillisen symboliuniversumin keskeisiä elementtejä.

5.2. Pohdintaa ja hermeneuttisia päätelmiä

5.2.1. Kasvatus ja *Imago Dei* -perinne

Tässä luvussa pohdin, millä tavalla Paavalin kirjeistä hahmotettava kasvatustajattelu voidaan soveltaa nykyajassa tapahtuvassa kasvatuksessa. Hermeneuttisen työskentelyn avulla voitaisiin etsiä ajasta ja kulttuurista riippumattomia ajatuksia siitä, kuinka tekstit puhuttelevat ihmistä uudessa kontekstissa. En kuitenkaan pyri profanoimaan varhaiskristillistä kasvatustajatteluun, sillä Paavalin kirjeistä

hahmottuva kasvatustajattelu suorastaan ”kelluu” *Imago Dei* -perinteessä. Tästä syystä Paavalin kirjeistä heijastuvan kasvatustajattelun luontevin paikka nykyhetkessä on kristinuskoon nojautuva kasvatustajattelu. Tämä ei tietenkään merkitse sitä, etteikö Paavalin kirjeistä hahmottuva kasvatustajattelu voisi puhutella myös profaanissa mielessä nykyajan ihmistä.

Tutkimukseni analyysiosaa jäsentää MacDonaldin (1988) tiedonsosiologiseen teoriaan pohjautuva näkemys, jonka mukaan Paavalin kirjekokoelma heijastaa varhaiskristillisen yhteisön instituutioitumisen vaiheita. Instituutioituminen tarkoittaa prosessia, jossa sosiaalisesta ja ideologisesta maailmasta tulee yhteisön jäsenelle objektiivinen todellisuus. Paavalin kirjeiden edellyttämä varhaiskristillinen yhteisö kokee kronologisesti yhteisön rakentamiseen, vakauttamiseen ja suojelemiseen liittyvät instituutioitumisen vaiheet. Keskeistä kaikissa vaiheissa on legitimaation ajatus, joka koskettaa aina myös vanhemman ja lapsen kasvatuksellista suhdetta. Paavalin kirjeiden kirjoittajat legitimoivat vanhemmilta ja lapsilta edellytettyä käyttäytymistä kristillisen symboliuniversumin elementeillä. Paavalin kirjeiden kasvatustajattelun koti on näin ollen länsimaisen sivistyshistorian toinen keskeinen perinne, jota nimitetään *Imago Dei* -perinteeksi.

Kasvatus liittyy Paavalin kirjeissä paitsi yhteiskunnalliseen elämään myös kristillisen yhteisön elämään. Paavalin aidoissa kirjeissä kreikkalais-roomalainen *paterfamilias*-ideologia sävyttää merkittävällä tavalla sitä, kuinka Paavali pyrkii ohjaamaan perustamiensa seurakuntien uskoa ja elämää. Kolossalaiskirjeessä ja Efesolaiskirjeessä puolestaan huoneentaulut ovat osa laajempaa oman aikansa yhteiskunnassa käytyä keskustelua oikeasta taloudenhoidosta. Pastoraalikirjeissä sen sijaan kasvatusta käsittelevät kohdat liittyvät laajaan *politeia*-topokseen, jossa pohditaan kristittyjen näkökulmasta sitä, mitä on hyvä kristillinen kansalaisuus. Kaikissa vaiheissa kyseessä on rajankäynti kahden symboliuniversumin, kristillisen ja ei-kristillisen välillä. Niiden välillä löydetään kuitenkin kaikissa vaiheissa yhteisiä *merkityshorisontteja*, jotka sulautuvat siinä määrin yhteen, että kristillinen yhteisö säilyttää elinkelpoisuutensa ja onnistuu sen lisäksi jatkamaan uskonnollisen sanomansa julistamista seurakunnan ulkopuolisille ihmisille.

Kristillisen yhteisön sisällä puolestaan kasvatusta käsittelevät ohjeet liittyvät laajemmin yhteisölliseen elämään. Paavalin aidoissa kirjeissä merkittävää on yhteenkuulumisen kieli, jossa kristityt ovat keskenään veljiä ja sisaria. Kolossalaiskirjeessä ja Efesolaiskirjeessä keskeinen yhteyden symboli on ajatus seurakunnasta Kristuksen ruumiina, joka periytyy Paavalin aidoista kirjeistä uuteen tilanteeseen muokattuna. Kasvatusteeman kannalta on merkittävää havaita, että seurakuntaruumiin jäseniä ovat yhtä lailla kasvattajat kuin kasvatettavat. Pastoraalikirjeissä taas kasvatusteema esiintyy

etenkin seurakunnan viranhaltijoiden ”kelpoisuusvaatimuksissa”, joissa mainitaan muun muassa kunnostautuminen lasten kasvattajana. Seurakunnan viranhaltijoilta vaadittava kasvatustaito liittyy ajatukseen, jonka mukaan seurakunta on Jumalan perhe. Kasvatustaitoa vaaditaan myös sen vuoksi, että perheinstituutio on kreikkalais-roomalaisen yhteiskuntajärjestyksen kulmakivi. Näissä kasvatuksen yhteiskunnallisissa ja yhteisöllisissä kytköksissä voidaan nähdä yhteisöllisen kasvatuksen juuria.

5.2.2. Kasvatussuhde *en kyriō* ja *en agapē*

Raamatun kasvatustieteen tutkimuksessa on vaarana ajautua yksipuolisiin tulkintoihin. Gundry-Volf (2001) toteaa, että eräät UT:n lapsia käsittelevistä kohdista ovat vaikuttaneet kristilliseen ajatteluun muita enemmän. Erityisesti UT:n kirjeisiin sisältyvät opetukset lasten alamaisuudesta ja vanhempien kasvatustieteen vastuusta ovat vaikuttaneet siihen, mitä kristillisessä perinteessä ajatellaan lapsista. Gundry-Volf on kuitenkin sitä mieltä, että kristillisessä ajattelussa on korostettu enemmän lapsilta vaadittavaa kuuliaisuutta kuin sitä, että vanhempien tulisi osoittaa lapsilleen Kristuksen esimerkin mukaista hellyyttä. Lisäksi Gundry-Volf tekee UT:n evankeliumeista tärkeän havainnon: Jeesus ei kutsu lapsia luokseen, jotta hän voisi saattaa heidät aikuisten maailmaan, vaan siksi, että lapset voisivat vastaanottaa sen, mikä heille kuuluu, Jumalan valtakunnan (Mark. 10:14). (Gundry-Volf 2001, 59.)

Yksipuolisuuden välttämiseksi tarvitaan yhä enemmän kasvatustieteellistä ja teologista tutkimusta, jossa Raamatun kasvatustieteen lähestytään hermeneuttisesta ja kriittisestä näkökulmasta. Varto (1991) muistuttaa, että tekstin oikea tulkinta edellyttää tekstin lukemista mahdollisimman laajassa merkityskokonaisuudessa (Varto 1991, 37). UT:n tulkinnassa tämä tarkoittaa sitä, että käytetään erityisesti teksteistä itsestään nousevia strukturoivia periaatteita (Eskola 1996, 83–84). Näillä hermeneuttisilla periaatteilla on merkittäviä seurauksia Paavalin kirjeiden kasvatustieteen tulkinnassa. Karkeasti ottaen voidaan sanoa, että Paavalin kirjekokoelmassa lapsilta edellytetään johdonmukaisesti kuuliaisuuden normin noudattamista. Tämä tulkinta ei kuitenkaan ole koko totuus.

Kun tarkastellaan kuuliaisuuden normia, laajan merkityskokonaisuuden jäljille päästään kiinnittämällä huomiota kuuliaisuuden normin legitimointiin: ”Lapset, olkaa kuuliaisia vanhemmillenne Herrassa, sillä se on oikein” (*Ta tekna, hypakūete tois goneusin hymōn en kyriō tūto gar estin dikaiōn*). (Ef. 6:1.) Lasten on oltava kuuliaisia *en kyriō* (Herrassa). Nimenomaan ”kuuliaisuus Herrassa” on se, mitä jatkossa perustellaan sanoilla *tūto gar estin dikaiōn* (sillä se on oikein). Kolossalaiskir-

jeen huoneentaulussa kuuliaisuuden normi legitimoidaan puolestaan seuraavasti: ”Lapset, olkaa kuuliaisia vanhemmillenne kaikessa, sillä se on mieluisaa Herrassa” (*Ta tekna, hypakūete tois goneusin kata panta, tūto gar euareston estin en kyriō*). (Kol. 3:20.) Kuuliaisuuden normin noudattaminen on ”mieluisaa Herrassa”. Näin ollen kuuliaisuuden normia on perusteltua tarkastella ennen muuta *en kyriō* -merkityskokonaisuuden puitteissa. Alkukielen *en kyriō* -ilmaus sitoo kuuliaisuuden normin kristillisen symboliuniversumin ytimeen, Herraan. Kuuliaisuuden osoittaminen on näin ollen ”Kristuksessa elämisen” eli kristittynä elämisen seurausta. Tämän tulkinnan on esittänyt myös Lohse (1971), jonka mukaan kristillisessä pareneesissa eli kehotuspuheessa on yhä uudelleen ilmaistava uudelle sukupolvelle kehotus olla kuuliainen Herrassa. Tapa, jolla kuuliaisuutta konkreettisesti osoitetaan kunakin aikana, täytyy kuitenkin aina arvioida uudelleen. (Lohse 1971, 156–157.)

Vastaavasti voidaan sanoa, ettei kasvattajan laajin merkityshorisontti kiteydy varsinaiseen kasvatuseritykseen. Sen sijaan isille suunnattuja kasvatuserityksiä on sekä Kolossalaiskirjeessä että Efesolaiskirjeessä luettava laajemmassa merkityskentässä, joka voidaan samoin kuin lasten kohdalla kiteyttää sanaan *en kyriō*. Lohse (1971) on sitä mieltä, että ilmaus *en kyriō* tarjoaa periaatteen, jonka pohjalta voidaan arvioida, mitkä eettiset kehotukset ovat sitovia yhteisölle. Ihmissuhteet ovat eräs kenttä, jossa kristitty voi osoittaa kuuliaisuutensa Herralle, mutta tämä edellyttää sitä, että kristitty elää *en agapē* (rakkaudessa). Yksittäisten lauseiden sisältö on riippuvainen oman aikansa ihanteista ja olosuhteista. Ne eivät sisällä ajattomasti päteviä lakeja eivätkä liioin tarjoa mitään ajatonta sosiaalista järjestystä. Ajan muuttuessa on aina arvioitava, mikä on oikein ja sopivaa *en kyriō*. (Lohse 1971, 156–157.)

Toinen merkittävä havainto kasvatusteeman kannalta on rakkauden patriarkalisuuden eetos, joka esiintyy jo Paavalin aidoissa kirjeissä. Paavalin aidoissa kirjeissä rakkauden patriarkalisuuden eetos ilmenee *paterfamilias*-ideaalina, jossa samanaikaisesti pidetään kiinni vanhempien auktoriteettiasemasta ja rakkaudesta. Kolossalaiskirjeessä ja Efesolaiskirjeessä rakkauden patriarkalisuuden eetos sävyttää puolestaan huoneentauluissa esitettyjä kuuliaisuuden ja kristillisen kasvatuserityksen normeja. Sama eetos ilmenee niin ikään pastoraalikirjeisiin sisältyvissä ohjeissa, joiden mukaan seurakunnan johtavissa tehtävissä olevien tulee kasvattaa lapsensa kuuliaisiksi ja pitää hyvää huolta kodistaan.

Nykyajan raamatunlukijan kannalta rakkauden patriarkalisuuden eetos liittyy kysymykseen kasvatuserityksen auktoriteetista. Mika Ojakangas (2001, 53) lähtee siitä, että kasvatuksessa kasvattaja on väistämättä auktoriteettiasemassa suhteessa kasvatettavaan. Auktoriteettiasemassa edellytetään kuitenkin

kin rakastavaa kasvatustotetta, jossa ajetaan aina toisen parasta. Ojakangas (2001) kuvailee rakkautta kasvatuksen olennaisena piirteinä:

Sen sijaan *rakkaus* on kaiken kasvatuksen *a* ja *o*. Ilman rakkautta ei ole mitään kasvatusta. Rakkaus on äärettömästi arvostavaa kiintymystä – *pietas* – ja se voi ilmetä tuhansilla tavoilla. Se voi olla välittämistä *välittömän* huolehtimisen merkityksessä. ... Toisaalta rakkaus voi olla *välillistä* välittämistä eli oman elämänmuodon ja samalla maailman mielen välittämistä tuleville sukupolville – tämän välittämisen ollessa sitä, mitä roomalaiset kutsuivat *traditioksi*. (Ojakangas 2001, 74.)

Efesolaiskirjeen laaja tulkinnallinen horisontti avautuu kirjeen pareneettisen osan alkusanoista:

Minä, joka olen Herran vuoksi vankina, kehotan teitä siis elämään saamanne kutsun arvoisesti, aina nöyrinä, lempeinä ja kärsivällisinä. *Auttakoon rakkaus teitä tulemaan toimeen keskenänne*. Pyrkikää rauhan sitein säilyttämään Hengen luoma ykseys. On vain yksi ruumis ja yksi Henki, niin kuin myös se toivo, johon teidät on kutsuttu, on yksi. Yksi on Herra, yksi usko, yksi kaste! Yksi on Jumala, kaikkien Isä! Hän hallitsee kaikkea, vaikuttaa kaikessa ja on kaikessa. (Ef. 4:1–6.)

On huomionarvoista, että Efesolaiskirjeessä kaikkia kristittyjä kehoitetaan yhtäältä keskinäiseen alamaisuuteen (Ef. 5:21) ja toisaalta rakastamiseen: ”Pitäkää siis Jumalaa esikuvananne, olettehan hänen rakkaita lapsiaan. Rakkaus ohjatkoon elämääne, onhan Kristuskin rakastanut meitä ja antanut meidän tähtemme itsensä lahjaksi, hyvältä tuoksuvaksi uhriksi Jumalalle.” (Ef. 5:1–2.) Efesolaiskirjeessä kristityistä käytetään nimitystä *Jumalan lapset*, jota voidaan pitää tiedonsosiologisessa mielessä sekundaarisosialisaatiota edistävänä terminologiana. Sekundaarisosialisaatiossa on suotavaa tukeutua lapsuudessa tapahtuvan primaarisosialisaation kieleen, koska sekundaarisosialisaation onnistumista edistää se, että se muistuttaa primaarisosialisaatiota. Kokoavasti voidaan sanoa, että kasvatussuhteeseen liittyvät ilmaukset *en kyriō* (Herrassa) ja *agapē* (rakkaus) kytkevät kasvatusohjeet kristillisen symboliuniversumin ytimeen. Kasvatussuhteeseen liittyvät normit ja ihanteet legitimoidaan asettamalla ne *sub specie universi*, laajimpaan mahdolliseen yhteyteen.

On huomionarvoista, että Kolossalaiskirjeessä ilmaus *en kyriō* liittyy kasvatusta koskevat ohjeet juuri Kristuksen herruuteen:

Hän on näkymättömän Jumalan kuva, esikoinen, ennen koko luomakuntaa syntynyt. Hänen välityksellään luotiin kaikki, kaikki mitä on taivaissa ja maan päällä, näkyvä ja näkymätön, valtaistuimet, herruudet, kaikki vallat ja voimat. Kaikki on luotu hänen kauttaan ja häntä varten. Hän on ollut olemassa ennen kaikkea muuta, ja hän pitää kaiken koossa. Hän on myös ruumiin pää, ja ruumis on seurakunta. Hän on alku. Hän nousi esikoisena kuolleista, jotta hän olisi kaikessa ensimmäinen. (Kol 1:15–18.)

Kolossalaiskirjeessä annetaan huoneentaulun edellä vastaavia kehotuksia kristittyinä elämisestä kaikille (Kol. 3:12–15). Kolossalaiskirjeessä koko kristityn elämä – kasvatussuhde mukaan lukien – kehystetään seuraavasti: ”Mitä teettekin, sanoin tai teoin, tehkää kaikki Herran Jeesuksen nimessä, kiittäen hänen kauttaan Jumalaa, Isäämme.” (Kol. 3:17.)

5.2.3. Transsendentti ja horisonttien sulautuminen

Kasvatuksessa on väistämättä aina läsnä transsendentti. Veli-Matti Värri (2004) määrittelee transsendentin seuraavalla tavalla:

Transsendentti ei ole pelkästään teistinen käsite, vaan se viittaa yleisesti ihmisen maailmassa olemisen ”mysteriseen” luonteeseen. Minän ja toisen suhteessa se on suhteen ”kolmas”, joka ei ole puolue, valtio, talous, ideologia tai oppirakennelma, vaan kokemus olemisesta itseä suurempana, josta osallisina olemme kohtalotovereita ja vertaisia. Transsendenssiin suuntautuminen on annettuna ihmiselle ominaisessa, maailmassa olemisen intentionaalisessa rakenteessa. (Värri 2004, 15.)

Värri (2004) esittelee Buberin (1962) dialogista filosofiaa, joka voidaan tiivistää sanapareihin Minä-Sinä ja Minä-Se. Näillä sanapareilla Buber viittaa ensinnäkin ihmisen kaksitahoiseen maailmasuhteeseen, jolloin näkökulma on ontologinen. Eettistä näkökulmaa puolestaan edustaa sanaparien soveltamisen ihmisten väliseen kohtaamiseen, jossa ihmistä voidaan lähestyä persoonana (Sinä) tai objektina ja välineenä (Se). Tällä tavalla ontologinen ja eettinen näkökulma kietoutuvat Buberin dialogisuusfilosofiassa yhteen. (Värri 2004, 16.) Buberin mukaan ihmisen välisessä vuorovaikutuksessa Minä-Sinä ei toteudu koskaan täydellisesti. Sen sijaan Jumala pysyy ihmisen kategorisoinnin ulottumattomissa ja on absoluuttinen, Ikuinen Sinä. Jokaisessa toisen ihmisen kohtaamisen yrityksessä on läsnä Ikuinen Sinä, Jumala, ja jokaisessa Minä-Sinä-yhteydessä puhutellaan Ikuista Sinää. (Värri 2004, 18–19.)

Vaikka Buberin dialogisuusfilosofia onkin pohjimmiltaan uskonnollista, Värin (2004) mukaan transsendentin ideaa voidaan soveltaa kaikkiin kohtaamisiin:

Koska kaikki pyrkimykset kohdata toinen ovat suhteessa transsendenttiin, johonkin ”ihmistä suurempaan”, tämän periaatteen täytyy päteä myös epäilevien ja uskonnottomien ihmisten kohtaamisissa. Kohtaaminen itsessään on ihme, joka ei ole voinut tapahtua pelkästään oman ponnistukseni voimasta. Dialogin tärkeimpänä lähtökohtana on toisen ihmisen kunnioitus ja ehdoitta hyväksyminen. Pyrkiessämme kohtelevaan toista ainutlaatuisena ja arvokkaana, olemme suhteessa johonkin yksilöä suurempaan, jota voimme maailmankatsomuksestamme huolimatta nimittää korkeimmaksi Hyväksi. (Väri 2004, 19.)

Kasvatuksen kannalta transsendentin idea tarkoittaa etenkin sitä, että kasvatuksessa on aina kasvattajan ja kasvatettavan lisäksi läsnä transsendentti, tietymätön (Väri 2004, 15, 22).

Tutkimuksessani olen osoittanut, että Paavalin kirjeissä vanhemman ja lapsen suhdetta legitimoidaan kristillisen symboliuniversumin elementeillä, jotka voidaan kiteyttää ilmaisuihin *en kyriō* ja *en agapē*. Kristillinen kasvatustapa nojautuu olennaisesti *Imago Dei* -oppiin, jossa ihmisen sivistämisen tarkoituksena on Jumalan kuvaksi tuleminen. Suomen luterilaisen kirkon kasvatustraditiiossa tämä päämäärä kiteytyy ajatukseen, jonka mukaan koko ihminen on *coram Deo*, Jumalan edessä (Leppisaari 2000, 83).

Coram Deo -periaate avaa kristillisen näkökulman klassiseen Menonin paradoksiin. Menonin paradoksissa on kysymys kasvatuksen keskeisestä ongelmasta, jonka mukaan kasvattajan on kasvatettava lasta hyvään, vaikkei hän lopulta itsekään tiedä mitä hyvä on (Väri 1994). Koska ihminen on *coram Deo*, se merkitsee, että myös kristillisessä kasvatustapahtumassa on aina läsnä kasvattaja ja kasvavaa lasta suurempi todellisuus, Transsendentti, josta kasvatussuhteen molemmat osapuolet ovat riippuvaisia. Kun tätä havaintoa peilataan Värin (1994) neliulotteiseen kasvatustodellisuuden konseptioon, voidaan tehdä seuraavia päätelmiä. Vaikka kasvattajan ja kasvatettavan normit ja ihanneroolit poikkeavat toisistaan, molempien osapuolten merkityssuhteiden kokonaisuuteen kuuluu elämä *en kyriō* ja *en agapē*. Ne ovat kasvattajan ja kasvatettavan yhteisiä merkityksiä todellisuudelle. Ne myös muodostavat kasvattajan ja kasvatettavan ”yhteisen maailman” jopa siinä määrin, että transsendentin suhteen kasvattaja ja kasvatettava ovat ”samalla viivalla” siitä huolimatta, että suhde on rakenteeltaan hierarkkinen.

Paavalin kirjeiden kasvatustajattelu transsendentti on merkittävä kasvattajan ja kasvatettavan kohtaamista selittävä tekijä. Vanhemman ja lapsen *Mit-Welt* on kristillinen symboliuniversumi. Tiedonsosiologisesta näkökulmasta etenkin Paavalin koulukunnan kirjeiden kuvaamassa kasvatuksessa on kysymys primaarisosialisaatiosta, jossa lapselle välitetään symboliuniversumin sisältö. Kristillinen symboliuniversumi saa kasvatustapahtumassa objektiivisen luonteen, niin että lapsi pitää sitä itsestään selvänä ja annettuna tapana suuntautua maailmaan. Kasvatustapahtumaa kehystävä Transsendentti asettaa kasvatustapahtuman *sub specie universi*, suurimpaan mahdolliseen yhteyteen. Sekä kasvattajaa että kasvatettavaa kehoitetaan elämään ”rakkaudessa” ja ”Herrassa”. Näin kristillisessä kasvatuksessa on läsnä Transsendentti. Tapahtuu kohtaamisen ihme, horisonttien sulautuminen.

Lyhenteet

De Spec. Leg.	De Specialibus Legibus (Filon)
Decal.	De Decalogo (Filon)
Ef.	Kirje efesolaisille
EN	Nikomakhoksen etiikka (Aristoteles)
Fil.	Kirje filippiläisille (Paavali)
Filem.	Kirje Filemonille (Paavali)
GA	Georgia
Gal.	Kirje galatalaisille (Paavali)
Hepr.	Kirje heprealaisille
Hist.	Histories (Tacitus)
Hyp.	De Hypothesica (Filon)
Inst.	Institutio Oratoria (Quintilianus)
1. Kleem.	Kleemensin kirje korinttolaisille (Apostoliset isät)
Kol.	Kirje kolossalaisille
1. Kor.	Ensimmäinen kirje korinttilaisille (Paavali)
2. Kor.	Toinen kirje korinttilaisille (Paavali)
KR	Kirkkoraamattu
LCL	The Loeb Classical Library
Lib. ed.	De Liberorum Educatione (Plutarkhos)
Luuk.	Evankeliumi Luukkaan mukaan
LXX	Septuaginta (Vanhan testamentin kreikankielinen käännös)
MA	Massachusetts
4. Makk.	Neljäs Makkabilaiskirja
Mark.	Evankeliumi Markuksen mukaan
Matt.	Evankeliumi Matteuksen mukaan
2. Moos.	Toinen Mooseksen kirja
3. Moos.	Kolmas Mooseksen kirja
5. Moos.	Viides Mooseksen kirja
Mut.	De Mutatione Nominum (Filon)

1. Piet.	Ensimmäinen Pietarin kirje
Pol.	Politiikka (Aristoteles)
Pol. Fil.	Polykarpoksen kirje filippiläisille (Apostoliset isät)
Ps.	Psalmit
Room.	Kirje roomalaisille (Paavali)
Rub.	Rubenin testamentti
Sananl.	Sananlaskujen kirja
Sir.	Jeesus Siirakin kirja
STKJ	Suomen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja
1. Tess.	Ensimmäinen kirje tessalonikalaisille (Paavali)
2. Tess.	Toinen kirje tessalonikalaisille (Paavali)
1. Tim.	Ensimmäinen kirje Timoteukselle
2. Tim.	Toinen kirje Timoteukselle
Tit.	Kirje Titukselle
TN	Tennessee
UT	Uusi testamentti
Viis.	Viisauden kirja
VT	Vanha testamentti

Lähteet

- Aasgaard, R. 2007. Paul as Child: Children and Childhood in the Letters of the Apostle. *Journal of Biblical Literature*, Vol. 126, No. 1, 129–159.
- Aejmelaeus, L. 2007. Kristinuskon synty. Johdatus Uuden testamentin taustaan ja sanomaan. Helsinki: Kirjapaja.
- Apostoliset isät. 1975. Suom. H. Koskenniemi. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 100. Helsinki: STKJ.
- Aristoteles. 1989. Nikomakhoksen etiikka. Suom. S. Knuuttila. Teokset, Osa VII. Classica-sarja. Helsinki: Gaudeamus.
- Aristoteles. 1991. Poliitiikka. Suom. A. M. Anttila. Teokset, Osa VIII. Classica-sarja. Jyväskylä: Gaudeamus.
- Balch, D. 1981. Let Wives Be Submissive. The Domestic Code in I Peter. *The Society of Biblical Literature Monograph Series 26*. Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- Balch, D. 1988. Household codes. Teoksessa D. E. Aune (ed.) *Greco-Roman literature and the New Testament: Selected forms and genres*. Society of Biblical Literature Sources for Biblical Study 21. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 25–50.
- Balla, P. 2003. The Child-Parent Relationship in the New Testament and its Environment. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 155*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Barrett, C. K. 1968. *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. Second Edition. Black's New Testament Commentaries. London: A & C Black.
- Bassler, J. M. 1996. 1 Timothy, 2 Timothy, Titus. *Abingdon New Testament Commentaries*. Nashville, TN: Abingdon Press.

- Berger, P. L. & Luckmann, T. 1966. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City: Doubleday.
- Berger, P. L. & Luckmann, T. 1994. *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen. Tiedonsosiologinen tutkielma*. Suom. ja toim. Vesa Raiskila. Helsinki: Gaudeamus.
- Best, E. 1972. *A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians*. Black's New Testament Commentaries. London: Adam & Charles Black.
- Best, E. 1997. *Essays on Ephesians*. Edinburg: T & T Clark.
- Bruce, F. F. 1984. *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans.
- Burke, T. J. 2000. *Family Matters. An Exegetical and Socio-Historical Analysis of Familial Metaphors in 1 Thessalonians*. Diss. University of Glasgow.
- Cary, M. J. & Haarhoff, T. J. 1963. *Antiikin kulttuuri*. Suom. Heidi Järvenpää. Helsinki: Tammi.
- Crouch, J. E. 1972. *The Origin and Intention of Colossian Haustafel*. *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* 109. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dibelius, M. 1953. *An die Kolosser, Epheser an Philemon*. 3. Aufl. *Handbuch zum Neuen Testament* 12. Tübingen: Mohr.
- Dibelius, M. & Conzelmann, H. 1984. *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Pastoral Epistles*. Transl. by Philip Buttolph and Adela Yarbro. Ed. by Helmut Koester. *Hermeneia, A Critical and Historical Commentary on the Bible*. Philadelphia, PA: Fortress Press.
- Dunn, J. D. G. 1993. *The Epistle to the Galatians*. Black's New Testament Commentary 9. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Dunn, J. D. G. 1996. *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans; Carlisle: The Paternoster Press.

- Elliott, J. H. 1993. *What is Social-Scientific Criticism?* Minneapolis: Fortress Press.
- Eskola, T. 1996. *Uuden testamentin hermeneutiikka. Tulkintateorian perusteita.* Helsinki: Yliopistopaino.
- Fee, G. D. 1987. *The First epistle to the Corinthians. The New international commentary on the New Testament.* Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Filon Aleksandrialainen. 1958. *De Decalogo, De Specialibus Legibus.* Philo in ten volumes and two supplementary volumes. Vol. 7. With an English translation by F. H. Colson. LCL 320. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Frankena, W. K. 1975. *The concept of education today.* Teoksessa James F. Doyle (ed.) *Educational judgments. Papers in the Philosophy of Education.* London: Routledge & Kegan Paul, 19–32.
- Gadamer, H.-G. 2004. *Hermeneutiikka. Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa.* Valikoinut ja suomentanut Ismo Nikander. Tampere: Vastapaino.
- Garnsey, P. & Saller, R. 1987. *The Roman empire. Economy, society and culture.* 3rd impression. London: Duckworth.
- Gundry-Volf, J. M. 2001. *The Least and the Greatest: Children in the New Testament.* Teoksessa M. J. Bunge (ed.) *The Child in Christian Thought.* Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 29–60.
- Gyllenberg, R. 1975. *Viisi Paavalin kirjettä. Galatalaisille, Filippiläisille, Tessalonikalaisille, Filemonille.* Suomalainen Uuden testamentin selitys VIII. Helsinki: Kirjapaja.
- Gyllenberg, R. 1993. *Uuden testamentin kreikkalais-suomalainen sanakirja.* Helsinki: Yliopistopaino.
- Haapa, E. 1978. *Kirkolliset kirjeet. Paavalin kirjeet kolossalaisille, efesolaisille, Timoteukselle ja Tiitukselle.* Suomalainen Uuden testamentin selitys IX. Jyväskylä: Kirjapaja.

- Haapala, A. 1991. Teko, teos, tulkinta. Teoksessa A. Haapala (toim.) Kirjallisuuden tulkinta ja ymmärtäminen. Suomen estetiikan seuran vuosikirja 6. Helsinki: VAPK-kustannus, 81–98.
- Hirsch, E. D. 1976. Three Dimensions of Hermeneutics. Teoksessa David Newton ym. (toim.), On Literary Intention. Edinburgh: University Press.
- Horrell, D. 2001. From *adelphoi* to *oikos theou*: Social Transformation in Pauline Christianity. *Journal of Biblical Literature*, vol 120, no. 2, 293–311.
- Joubert, S. J. 1995. Managing the Household: Paul as *paterfamilias* of the Christian household group in Corinth. Teoksessa Philip F. Esler (toim.) Modelling Early Christianity: Social-scientific studies of the New Testament in its context. London: Routledge, 213–223.
- Kahdentoista patriarkan testamentit. 1994. Suom. Johannes Seppälä. Toim. Petri Piironen. Ortodoksisen teologian laitoksen julkaisuja 8. Joensuu: Joensuun yliopisto.
- Kusch, M. 1986. Ymmärtämisen haaste. Prometheus-sarja. Oulu: Pohjoinen.
- Kuula, K., Nissinen, M. & Riekkinen, W. 2003. Johdatus Raamattuun. Helsinki: Kirjapaja.
- Lacey, W. K. 1986. "Patria potestas." Teoksessa B. Rawson (toim.) The Family in Ancient Rome: New Perspectives. Ithaca, New York: Cornell University Press, 121–144.
- Leppisaari, I. 2000. Aikuisen kasvu ja oppiminen kirkossa. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon käsitys aikuiskasvatuksesta, aikuisten oppimisesta ja opettamisesta vuosina 1958-1990 käydyin asiantuntijakeskustelun pohjalta. Oulu: Oulun yliopisto.
- Leppä, O. 2000. The Making of Colossians. A Study on the Formation and Purpose of a Deutero-Pauline Letter. Väitöskirja. Vantaa.
- Lillie, W. 1975. The Pauline House-Tables. *Expository Times* 86, 179–183.
- Lincoln, A. T. 1982. The Use of the OT in Ephesians. *Journal for the Study of the New Testament* 14, 16–57.

- Lincoln, A. T. 1990. *Ephesians*. Word Biblical Library 42. Dallas, Texas: Word Books.
- Lincoln, A. T. 1999. The household code and wisdom mode of Colossians. *Journal for the Study of the New Testament* 74, 93–112.
- Lohse, E. 1971. *Colossians and Philemon: A Commentary on the Epistles to the Colossians and to Philemon*. Transl. by William R. Poehlmann and Robert J. Karris. Ed. by Helmut Koester. *Hermeneia, A Critical and Historical Commentary on the Bible*. Philadelphia, PA: Fortress Press.
- Lohse, E. 1986. *Uuden testamentin synty*. Suom. Heikki Räisänen. Helsinki: Gaudeamus.
- MacDonald, M. Y. 1988. *The Pauline Churches: A Socio-historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings*. Society for New Testament Studies Monograph Series 60. Cambridge: University Press.
- MacDonald, M. Y. 2000. *Colossians and Ephesians*. *Sacra pagina series*, vol. 17. Ed. Daniel J. Harrington.
- Malherbe, A. J. 1983. Exhortation in First Thessalonians. *Novum Testamentum*, Vol. 25, Fasc. 3. 238–256.
- Malherbe, A. J. 2000. *The Letters to the Thessalonians: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible. Vol. 32 B. New York, N.Y.: Doubleday.
- Martyn, J. L. 1997. *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible. Vol. 33 A. New York, N.Y.: Doubleday.
- Moritz, T. 1996. *A Profound Mystery. The Use of the Old Testament in Ephesians*. *Supplements to Novum Testamentum* 85. Leiden: Brill.
- Morris, L. 1991. *The First and Second epistles to the Thessalonians*. Revised edition. The New international commentary on the New Testament series. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.

- Moxnes, H. 1997. What is Family? Problems in constructing early Christian families. Teoksessa Halvor Moxnes (toim.) *Constructing Early Christian Families. Family as Social Reality and Metaphor*. London: Routledge, 13–41.
- Nikolainen, A. T. 1987. Paavalin kirkolliset kirjeet. Varhaiskristillisen kirkon järjestäytyminen. *Avaa Uusi testamenttisi* 9. Jyväskylä: Kirjapaja.
- Novum Testamentum Graece. 1993. *Novum Testamentum Graece post Eberhard et Erwin Nestle editione vicesima septima revisa communiter ediderunt Kurt Aland et al. 27. revidierte Aufl.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- O'Brien, P. T. 1982. *Colossians, Philemon*. Word Biblical Library 44. Waco, Texas: Word Books.
- Oesch, E. 1994. Tulkinnasta. Tulkinnan tiedolliset perusteet modernissa ja filosofisessa hermeneutiikassa. *Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistossa* 53.
- Ojakangas, M. 2001. *Pietas – kasvatuksen mahdollisuus*. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Summa.
- Olsen, S. H. 1991. Merkitsetömyyden merkitsetömyys: postmodernin haasteen epäonnistuminen. Suom. Tittamari Marttinen. Teoksessa A. Haapala (toim.) *Kirjallisuuden tulkinta ja ymmärtäminen*. Suomen estetiikan seuran vuosikirja 6. Helsinki: VAPK-kustannus, 71–80.
- Pihkala, J. 1995. *Johdatus dogmatiikkaan*. 1.–2. painos. Porvoo: WSOY.
- Plutarkhos. 1969. *Plutarch's Moralia in sixteen volumes. Vol. I. With an English translation by Frank Cole Babbitt*. LCL 197. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Pomeroy, S. 1993. Some Greek Families: Production and Reproduction. Teoksessa Shaye J. D. Cohen (toim.) *The Jewish Family in Antiquity*. Brown Judaic Studies 289. Atlanta, GA: Scholars Press, 155–164.
- Pseudo-Fokylides. 1978. *The sentences of Pseudo-Phocylides. With an introduction and commentary by Pieter Willem van der Horst*. Leiden: Brill.
- Puolimatka, T. 1995. *Kasvatus ja filosofia*. Helsinki: Kirjayhtymä.

- Puolimatka, T. 1999. Kasvatuksen mahdollisuudet ja rajat. Minuuden rakentamisen filosofia. Helsinki: Kirjayhtymä.
- Puolimatka, T. 2011. Aikamme kasvatus- ja sivistysajattelun trendit. Teoksessa T. Jantunen & E. Ojanen (toim.) Arvot kasvatuksessa. Helsinki: Tammi, 252–270.
- Quintilianus, Marcus Fabius. 1996. *Institutio Oratoria*. The *Institutio oratoria* of Quintilian in four volumes. Vol. I. Transl. by H. E. Butler. LCL 124. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Reeve, C. D. C. 1998. Aristotelian Education. Teoksessa Amélie Oksenberg Rorty (toim.) *Philosophers on Education*. London: Routledge, 51–65.
- Reinhartz, A. 1993. Parents and Children: A Philonic Perspective. Teoksessa Shaye J. D. Cohen (toim.) *The Jewish Family in Antiquity*. Brown Judaic Studies 289. Atlanta, GA: Scholars Press, 61–88.
- Rengstorf, K. H. 1953. Die neutestamentlichen Mahnungen an die Frau, sich dem Manne unterzuordnen. Teoksessa *Verbum Die*. Witten: Luther Verlag, 131–145.
- Ricoeur, P. 2000. Tulkinnan teoria. Diskurssi ja merkityksen lisä. Suom. Heikki Kujansivu. *Paradeigma-sarja*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Riekkinen, V. & Veijola, T. 1986. Johdatus eksegetiikkaan: metodioppi. Toinen, uudistettu painos. Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja 37. Helsinki: Vammalan kirjapaino.
- Ruokanen, M. 1987. *Hermeneutica moderna*. Teologinen hermeneutiikka historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksen aikakaudella. *Humaniora-sarja*. Helsinki: Gaudeamus.
- Räisänen, H. & Saarinen, E. 1978. *Raamattutieto*. Helsinki: Otava.
- Schroeder, D. 1959. *Die Haustafeln des Neuen Testaments: Ihre Herkunft und ihr theologischer Sinn*. Unpublished doctoral dissertation. University of Hamburg.

- Schweizer, E. 1979. Traditional ethical patterns in the Pauline and post-Pauline letters and their development (lists of vices and house-tables). Teoksessa *Text and Interpretation. Studies in the New Testament presented to Matthew Black*. Toim. Ernest Best & R. McL. Wilson. Cambridge: University Press, 195–209.
- Silvola, K. 1992. Uusi testamentti ja perhe. Teoksessa Lars Aejmelaeus (toim.) *Aimo annos eksegetiikkaa: piispa Aimo T. Nikolaisen juhla- ja rukoukskirja*. Helsinki: Kirjapaja, 220–238.
- Silvola, K. 1994. Herran kurissa ja nuhteessa: Näkökohtia lasten asemasta ja kasvatuksesta alkukristillisissä seurakunnissa. *Teologinen Aikakauskirja* 2/99, 135–151.
- Standhartinger, A. 2000. The Origin and Intention of the Household Code in the Letter to the Colossians. *Journal for the Study of New Testament* 79, 117–130.
- Syreeni, K. 1990. Matthew, Luke, and the Law. A Study in hermeneutical exegesis. Teoksessa Timo Veijola (toim.) *The Law in the Bible and in its Environment*. The Finnish Exegetical Society in Helsinki. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 126–155.
- Syreeni, K. 1992. Suurin on rakkaus. Teoksessa Lars Aejmelaeus (toim.), *Aimo annos eksegetiikkaa*. Piispa Aimo T. Nikolaisen juhla- ja rukoukskirja. Helsinki: Kirjapaja, 126–159.
- Syreeni, K. 1995. Uusi testamentti ja hermeneutiikka. Tulkinnan fragmentteja. *Suomen Eksegeettisen Seuran Julkaisuja* 61. Helsinki.
- Syreeni, K. 1997. Talo meren rannalla. Raamatuntutkimuksen hermeneuttinen paradigma. Teoksessa R. Hakola ja P. Merenlahti (toim.) *Raamatuntutkimuksen uudet tuulet*. Helsinki: Yliopistopaino, 28–35.
- Tacitus, Publius Cornelius. 1925. *The Histories, The Annals*. Tacitus in four volumes. Vol. I. With an English translation by Clifford H. Moore. LCL 111. London: Heinemann.
- Uro, R. 1998. Puhtaus ja saastaisuus Uuden testamentin maailmassa. *Teologinen Aikakauskirja* 5/103, 399–409.

- Uro, R. 2002a. Lapsi Uuden testamentin maailmassa. Esitelmä lapsi- ja nuorisotyössä toimivien teologien neuvottelupäivillä Järvenpään Seurakuntaopistossa 15.2.2002. <http://www.helsinki.fi/teol/pro/ihminen/artikkeleita/lapset.pdf> 9.9.2003.
- Uro, R. 2002b. Avioliitto ja perhe. Luennot Helsingin yliopiston avoimessa yliopistossa 12.–22.8.2002. <http://www.helsinki.fi/teol/hyel/ihminen/sosmaailma.perhe.pdf> 15.2.2003.
- Vanhan testamentin apokryfikirjat. 1950. Johdannoilla varustanut A. F. Puukko. Porvoo: WSOY.
- Varto, J. 1991. Mitä hermeneutiikka on? Teoksessa A. Haapala (toim.) Kirjallisuuden tulkinta ja ymmärtäminen. Suomen estetiikan seuran vuosikirja 6. Helsinki: VAPK-kustannus, 29–43.
- Verner, D. C. 1983. The Household of God. The social world of Pastoral Epistles. Society of Biblical Literature Dissertation Series 71. Chico, California: Scholars Press.
- Witherington, B. 1988. Women in the Earliest Churches. Society for New Testament Studies Monograph Series 59. Cambridge: University Press.
- Värri, V.-M. 1994. Menonin paradoksi “neliulotteisessa” kasvatustodellisuudessa. *Niin & näin* 2/94, 58–59.
- Värri, V.-M. 2004. Transsendentin merkitys kasvatuksessa. Teoksessa R. Jaatinen, P. Kaikkonen, J. Lehtovaara (toim.) Opettajuudesta ja kielikasvatuksesta. Tampere: Tampere University Press, 15–25.
- Värri, V.-M. 2011. Kasvatuksen ihanteista ja päämääristä tässä ajassa. Teoksessa T. Jantunen & E. Ojanen (toim.) Arvot kasvatuksessa. Helsinki: Tammi, 42–56.
- Yarbrough, O. L. 1993. Parents and Children in the Jewish Family of Antiquity. Teoksessa Shaye J. D. Cohen (toim.) The Jewish Family in Antiquity. Brown Judaic Studies 289. Atlanta, GA: Scholars Press, 39–59.