

## KIELTÄYTYMISEN LUMO

Seksuaalinen asketismi varhaiskristillisyydessä

Risto Uro

Rakkaus ei tule jumalien lähettämänä... Yhdyntä ei ole koskaan hyödyksi, ja hyvä on, jos se ei ole vahingoksi.<sup>1</sup>

Epikuros

Sinä, jonka jalka on perheellisyyden kahleissa,

älä enää kuvittele pääseväsi rauhaan!

Huoli lapsista, leivästä, vaatteista ja ruoasta

tuo sinut takaisin taivaaseen johtavalta tieltä.

Koko päivän suunnittelen päättäväisesti

ajattelen yöllä vain Jumalaa.

Yöllä, kun alan rukoilla –

”Mitä lapseni saavat syödäkseen aamulla”.<sup>2</sup>

Persialainen mystikko Sa'di

Kun kaikki olivat lähteneet ja ovet suljettiin, sulhanen työnsi morsiuhuoneen verhon syrjään, jotta voisi ottaa morsiamen häävuoteeseen. Astuttuaan sisään hän näki Herran Jeesuksen keskustelemassa tämän kanssa. Herra muistutti täysin näöltään Tuomasta, joka oli juuri siunannut heidät ja lähtenyt muiden mukana pois. ... Herra istui alas vuoteen reunalle ja pyysi myös sulhasta ja morsianta istumaan. Sitten hän sanoi heille: ”Lapseni, muistakaa, mitä veljeni puhui teille ja kenen haltuun hän teidät uskoi. Tietäkää tämä: jos pidättäydytte avioliiton saastaisesta yhdessäolosta, teistä tulee pyhiä temppeleitä ja puhtaita. Te tulette olemaan vapaita niin julkisista kuin yksityisistäkin onnettomuuksista ja tuskasta. Elämän murheet eivät teitä kiedo pauloihinsa, eivät myöskään lapset, joiden loppuna on kadotus”.<sup>3</sup>

*Tuomaan teot 11–12*

Kolme sitaattia on valittu jokseenkin sattumanvaraisesti. Silti niistä nousee esiin teemoja, joiden avulla on mahdollista jäsentää varhaiskristillisen asketismin perusteita ja retoriikkaa. Ensimmäinen esimerkki on todennäköisesti peräisin filosofi Epikurokselta (341–271 eaa.) ja painottaa seksuaalisen kanssakäymiseen liittyviä riskejä. Toinen lauselma ajoittuu 1600 vuotta myöhäisempään aikaan ja kuvastaa islamilaisen mystisen suuntauksen, suufileisuuden, askeettista traditiota.<sup>4</sup> Huoli lapsista ja elatuksen murheet estävät kokonaisvaltaisen keskittymisen rukoukseen. Perhe on kahle, joka vie kilvoittelijan helposti pois taivaaseen johtavalta tieltä. Perheen tuottama häiriö filosofian harjoitukselle oli toistuva teema jo antiikin kirjoittajilla. Epikuroskaan ei suositellut, että viisauden etsimiseen omistautunut henkilö hankkisi lapsia, jotka vain aiheuttavat ”monenlaista kiusaa ja vievät huomion pois tärkeämmistä asioista”.<sup>5</sup>

Kolmas sitaatti puolestaan yhdistää edellä mainitut motiivit, seksin vaarallisuuden, tai tässä oikeammin saastaisuuden, ja perheen aiheuttaman ylenmääräisen huolen. 200-luvun alussa kirjoitettu *Tuomaan teot* kertoo apostoli Tuomaan lähetystyöstä Syyriassa ja Intiassa. Kirjoituksen alussa kuvataan apostolin vierailua kaupunkiin, jossa vietetään kuninkaan tyttären häitä. Tuomas osoittautuu pyhäksi mieheksi, ja niinpä kuningas pyytää häntä rukoilemaan nuoren parin puolesta. Apostoli suostuu vastentahtoisesti, rukoilee ja siunaa heidät. Sitten kuningas, vieraat ja apostoli poistuvat hääparin luota. Häyön koittaessa sulhasta odottaa kuitenkin yllätys. Morsiushuoneeseen astuessaan morsiamen seurassa on toinen mies, jota sulhanen luulee ensin Tuomaaksi. Mies on kuitenkin Jeesus. (Erehdys selittyy sillä, että kertomuksen mukaan Jeesus ja hänen apostolinsa Tuomas ovat kaksosia.) Jeesus kehottaa nuorta paria säilymään puhtaina ja pidättäytymään ”saastaisesta yhdessäolosta”. Siten he vältyvät kaikelta siltä tuskalta ja onnettomuudelta, jota avioliitto ja lapset tuovat mukanaan. Sekä sulhanen että morsian ottavan vastaan Jeesuksen julistaman askeettisen ilosanoman ja viettävät yön toisiinsa koskematta. Aamun tullen sulhanen Jumalaa siitä, että tämä paransi hänet ”sairaudesta, jota on niin vaikea parantaa”.<sup>6</sup> Kun kuninkaalle selviää mitä on tapahtunut, hän raivostuu ja yrittää saada Tuomaan käsiinsä. Tuomas on kuitenkin jo purjehtinut pois kaupungista.

Esimerkit ovat peräisin eri aikakausilta ja erilaisista kulttuureista. Ne havainnollistavat sitä tosiasiaa, että seksuaalinen asketismi samoin kuin asketismi yleensä ovat laajalle levinneitä ilmiöitä. Joissakin uskontotraditioissa ja kulttuureissa askeettinen käyttäytyminen on erityisen tunnusmerkkinen piirre.<sup>7</sup> Tällaisia ovat esimerkiksi klassinen jainalaisuus, osa buddhalaisuudesta ja hindulaisuudesta, edellä mainittu suufileisuus ja tietenkin

varhaiskristillisuus. On pohdittu, kuinka omintakeinen ja erilainen ilmiö kristillinen asketismi on muihin askeettisiin traditioihin verrattuna. Tässä on usein päädytty korostamaan kristillisen asketismin ainutlaatuisuutta tavalla, jossa on teologisen puolustelun makua.<sup>8</sup> Vertailu on silti välttämätöntä. Askeettisen käyttäytymisen ymmärtäminen edellyttää, että se sijoitetaan laajempiin kulttuurisiin yhteyksiin. Varhaiskristillisyyden kohdalla kysymykseen tulevat juutalainen ja kreikkalais-roomalainen kulttuuri, mutta myös muiden uskontojen ja kulttuurien tutkimuksen voidaan olettaa tuovan lisävaloa sekä kristillisen asketismin erityisiin että sen universaaleihin piirteisiin. Vertailevaa tutkimusta asketismista on kuitenkin tehty hyvin vähän, joten kovin syvälle ei aiheeseen ole mahdollista tässä luvussa mennä.<sup>9</sup> Esittelen kuitenkin joitakin teorioita, joiden avulla tutkijat ovat pyrkineet tavalla tai toisella selittämään kristillisen asketismin syntyä, motivaatiota tai perimmäistä rakennetta. Osa näistä teorioista on sellaisia, että ne on tarkoitettu tai ainakin voidaan ymmärtää asketismin universaaleiksi selitysmalleiksi.

Aloitin tarkastelemalla kahta edellä mainittua avaintemaa, jotka siis ovat perheen ja avioliiton aiheuttama huoli ja seksuaaliseen toimintaan liittyvät vaarat. Viimeksi mainitut voivat olla esimerkiksi terveydellisiä riskejä tai saastumisen uhka. Molemmat teemat esiintyvät sekä juutalaisissa että kreikkalais-roomalaisissa kulttuureissa. Niistä keskustellaan myös Uudessa testamentissa, esimerkiksi Paavalin kuuluisassa avioliittoa ja selibaattia käsittelevässä 1. Korinttilaiskirjeen luvussa 7. Varhaiskristillisen asketismin monimuotoisuutta ei voi tietenkään tyhjentää kahden motiivin käsittelyyn. Teemat kuitenkin havainnollistavat asketismista antiikissa käytyä keskustelua ja luovat pohjaa yleisemmille teorioille ja selityksille.

## 1. Avioliiton ja perheen taakka

Egyptissä askeettiset liikkeet olivat tunnistettava sosiaalinen ilmiö jo ennen ensimmäisten tiukasti organisoitujen luostarilaitosten syntyä 300- ja 400-luvuilla.<sup>10</sup> Kilvoittelijat elivät pienissä yhteisöissä asuttujen seutujen ulkopuolella ja etsivät oman ruumiinsa ja mielensä rajoja. Heidän elämäntavastaan ja kamppailustaan on säilynyt anekdoottien muotoon puettuja kertomuksia, jotka koottiin myöhemmin kirjalliseen asuun *Autiomaan isien lauselmiksi* (*Apophthegmata Patrum*). Yksi kokoelmaan sisältynyt anekdootti kertoo nuoresta kilvoittelijasta, joka eli yhdessä vanhemman askeetin, Isä Pafnutioksen kanssa. Nuorella

veljellä oli suuria vaikeuksia taistella seksuaalista haluaan vastaan. Halu oli niin suuri, ettei hän uskonut sen tyydyttyvän, vaikka hän ottaisi itselleen kymmenen vaimoa. Niinpä hän jätti erämaan ja palasi muiden ihmisten pariin. Jonkin ajan kuluttua Isä Pafnutios lähti kaupunkiin asioimaan ja tapasi entisen oppilaansa. Vanha munkki ei ollut tuntea nuorempaa ystäväänsä. Tämä kantoi alla päin rikkinäisiä talousastioita ja oli vain varjo entisestään. Isä ihmetteli moista muodonmuutosta ja arveli nuorukaisen todella ottaneen uhkauksensa mukaisesti kymmenen vaimoa. Tämä vastasi voihkien: ”Itse asiassa olen ottanut vain yhden, ja minulle on suuria vaikeuksia ruokkia tämä yksi”. Vanhus pyysi nuorukaista palaamaan erämaahan. Tämä jätti perheensä ja lähti takaisin. Kertomuksen mukaan hänestä tuli myöhemmin kuuluisa munkki.<sup>11</sup>

Miesaskeetit etsivät ”paikkaa, jossa ei ole naisia”,<sup>12</sup> mutta naisten kuvajaiset ja seksuaaliset fantasiat pysyivät sitkeästi heidän mielessään. Eräänkin askeetin kerrotaan menneen niin pitkälle, että etsi haudan, johon hänen entinen mielitettynsä oli haudattu, ja keräsi vaatteisiinsa naisen kuolleen ruumiin haisevaa eritettä. Tämän hän teki siksi, että muistokuva rakastetusta häipyisi pois hänen mielestään. Nainen oli ollut pitkään hänen kaipuunsa kohde ja kompastuskivi hengellisen kasvun tiellä.<sup>13</sup> Jotkut autiomaan isien elämästä säilyneet traditiot kertovat ujostelematta, että kaikki kilvoittelijat eivät jaksaneet taistella kiusausta vastaan. He lankesivat heidän luokseen tulleisiin tyttöihin tai heidän kasvatettaviksi uskottuihin nuoriin poikiin.<sup>14</sup> Ankara paasto oli paras ase seksuaalisen halun voittamiseksi.<sup>15</sup>

Erämaa kutsui myös naisia. Jotkut ”autiomaan äideistä” saavuttivat niin suuren maineen, että heidän nimensä säilyi jälkipolvelle. Tällaisia olivat mm. Theodora, Sara ja Synkletika. Heitä ylistettiin ”miehekkäiksi naisiksi”, naisiksi, jotka olivat Jumalan armosta olleet miesten vertaisia askeettisia taistelijoita.<sup>16</sup> Jo paljon varhaisemmassa tekstissä, Tuomaan evankeliumissa, Jeesus lupaa tehdä Magdalan Mariasta miehen. ”Jokainen nainen, joka tekee itsensä mieheksi, pääsee sisälle Jumalan valtakuntaan”.<sup>17</sup> Ensimmäisten luostarien rinnalle syntyi samanaikaisesti naisten yhteisöjä, joita johdettiin miesluostareista käsin. Aivan yksinkertaista tämä hallinta ei ollut, sillä pyhien miesten ei sopinut olla tekemisissä naisten kanssa. Egyptin ensimmäisten luostarien perustaja Pakhomios ei suostunut kommunikoimaan sisarensa Marian kanssa kuin välikäsien kautta. Mariasta tuli lähelle perustetun naisluostarin johtaja. Shenoutelta, Egyptin toiselta luostariliikkeen organisoiijalta, on säilynyt kirjeitä, jotka paljastavat, etteivät naiset aina alistuneet mukisematta miesaskeettien määräysvaltaan.<sup>18</sup>

300- ja 400-lukujen kirkolliset teologit kirjoittivat lukuisia saarnoja ja tutkielmia, joissa he rohkaisivat nuoria tai vanhempia naisia askeettiseen elämään. Naisia motivoitiin kieltämyksen tielle varoittamalla siitä raskaasta ikeestä, jonka avioliitto heidän päällensä sälyttäisi. Teologit maalasivat kauhukuvia synnytyskivuista, lasten kuoleman aiheuttamasta surusta ja kelvottomien aviomiesten tuottamasta murheesta.<sup>19</sup> Kaikki nämä eivät tietenkään olleet aivan perusteettomia uhkia. Askeettinen ura saattoi todellakin näyttää houkuttelevalta naiselle, joka halusi enemmän itsenäisyyttä tai säästää itseään lapsivuoteen vaaroilta. Monet toivoivat tyttärelleen parempaa elämää ja rohkaisivat heitä luostarielämään.<sup>20</sup>

Niin kuin luvun alussa jo todettiin, avioliiton ja perheen vastainen propaganda ei rajoittunut pelkästään kristittyjen ajattelijoiden opetukseen. Myös antiikin filosofit kiistelivät siitä, oliko “nainen viisaalle miehelle taakka”. Theofrastoksen (n. 371–287 eaa.) vastaus oli yhtä ehdoton kuin autiomaan isien. Hän esitti joukon sovinnistisia argumentteja siitä, kuinka köyhää vaimoa on raskasta elättää tai rikasta taas vaikea rasittaa ja kuinka orja voi auttaa miestä taloudenhoidossa tai sairauden yllättäessä paljon tehokkaammin kuin aviovaimo. Viisas mies ei ole koskaan yksin. Jalot ihmiset ovat hänen kanssaan, ja jos heitä ei ole, hän voi aina keskustella Jumalan kanssa.<sup>21</sup> Monet filosofit kuitenkin puolustivat avioliittoa. Taloudenhoitoa käsittelevässä *Oikonomikos* -dialogissaan Ksenofon (420–355 eaa.) esittää aivan toisenlaisen ihanteen: juuri kyvykkään ja hyvin koulutetun taloudenhoitaja-puolison toiminta tekee mahdolliseksi sen, että perheen talous voi kukoistaa ja että miehelle jää vapaata aikaa kodin ulkopuolisille tehtäville, politiikalle ja filosofialle.<sup>22</sup> Keisariajan stoalaiset filosofit vetosivat usein tähän perusteluun.<sup>23</sup> Näkökulma on kovin erilainen kuin edellä esitetyissä autiomaan isien kertomuksissa, joissa verrataan askeettista elämää köyhän miehen raadantaan perheen elättämiseksi. Taloudenhoidon hallitseva aviovaimo vapauttaa miehen monista elatuksen murheista, ei aiheuta niitä lisää. Taloudenhoitaja-malli tuli myös suosituksi kristittyjen askeettien keskuudessa. Monet miehet asuivat yhdessä hengellisen puolison kanssa (tai useat miehet ja naiset yhdessä), vaikka elivätkin selibaatissa (*syneisaktai/subintroductae*). Useat kirkon teologit suhtautuivat kuitenkin tällaiseen järjestelyyn varsin kriittisesti, niin käytännöllinen kuin se miesaskeeteille monessa suhteessa olikin.<sup>24</sup>

Avioliiton velvollisuuksista pidättäytyminen ei välttämättä merkinnyt vapaalle miehelle selibaattia. Niin kreikkalaiselle kuin roomalaiselle miehelle oli tarjolla runsaasti sosiaalisesti hyväksytyjä tapoja tyydyttää seksuaalisia tarpeitaan. Prostituutio (ks. Nyberg), orjien seksuaalinen hyväksikäyttö ja pederastia (erityisesti kreikkalaisessa kulttuurissa) tekivät

avioliitosta sosiaalisen velvollisuuden, jota ei yhdistetty samalla tavoin seksuaalisen halun ja nautinnon toteuttamiseen kuin kristillisessä yhteiskunnassa on perinteellisesti tehty. Avioliiton tunnetuimpia vastustajia antiikissa olivat kyynikot. Vaikka jotkut kyynikot olivatkin naimisissa – heistä kuuluisin oli Krates, jonka vaimo myös oli kyynikko – Diogenes ja hänen seuraajansa suosittelivat masturbaatiota parhaana ja vähiten aikaa vievänä ratkaisuna filosofian harjoittamisen ja avioliiton tai seksuaalisen kanssakäymisen väliseen ristiriitaan. Heidän mukaansa seksiä harjoitetaan sen tuottaman mielihyvän vuoksi, ei niinkään lasten hankkimisen takia.<sup>25</sup> Stolaaiset filosofit edustivat päinvastaista kantaa. Esimerkiksi Roomassa ensimmäisellä vuosisadalla vaikuttaneen Musoniuksen mukaan yhdynnässä tuli olla vain avioliitossa ja ainoastaan silloin, kun tarkoituksena oli hankkia lapsia.<sup>26</sup> Kristillisessä moraaliopetuksessa tämä näkemys tuli vallitsevaksi, ja se on säilynyt monissa kirkkokunnissa ja ryhmissä oikeaoppisena kantana aina meidän päiviimme asti. Jos seksiä on syytä ylipäänsä harrastaa, se on tehtävä lisääntymistarkoituksessa.

Toisaalta Musonius korosti, ettei lasten hankkiminen ollut avioliiton ainoa tarkoitus. ”Avioliitossa oli olennaista miehen ja naisen välinen yhteinen elämä ja heidän jatkuva keskinäinen huolenpitoinsa niin terveyden kuin sairauksien aikana”. Musonius esitti myös varsin tasa-arvoiselta kuulostavan väitteen, jonka mukaan aviopuolisoiden ”tulee pitää kaikkea yhteisenä eikä mitään omanaan, ei edes omaa ruumistaan”.<sup>27</sup> Sama ajatus esiintyy myös Paavalilla kun hän puhuu aviopuolisoiden velvollisuuksista toinen toisiaan kohtaan: ”Vaimon ruumis ei ole hänen omassa vallassaan vaan miehen, samoin ei miehen ruumis ole hänen omassa vallassaan vaan vaimon”.<sup>28</sup>

Musoniuksen ja eräiden muiden roomalaisajan filosofien puhe aviopuolisoiden läheisestä kumppanuudesta ei nouse esille Paavalilla eikä Uuden testamentin opetuksessa yleensäkään. Sen sijaan Uudesta testamentista ei ole vaikea löytää ajatusta avioliitosta kahlitsevana velvollisuutena tai esteenä kokonaisvaltaiselle antaumukselle Jumalan asialle. Jeesus esittää evankeliumeissa perheestä luopumisen hänen seuraamisensa ehtona. Luukkaan evankeliumissa seuraajan on oltava valmis luopumaan myös vanhempien, veljien ja sisarien lisäksi myös ”vaimostaan ja lapsistaan”.<sup>29</sup> Toisaalta Uudessa testamentissa on myös säilynyt traditioita, joiden mukaan Jeesus piti avioliittoa ainakin periaatteessa purkamattomana. Matteuksen mukaan Jeesus opetti, että Mooseksen lain avioeroa koskeva säädös oli säädetty ainoastaan kansan kovasydämyyden tähden.<sup>30</sup> Alkuperäinen ihanne ei tämä ollut. Matteus muotoilee Jeesuksen avioeroa koskevan käskyn seuraavasti: ”Se, joka hylkää vaimonsa muun syyn kuin huoruuden tähden ja menee naimisiin toisen kanssa, tekee aviorikoksen”.

Painopiste tässä niin kuin myös muissa rinnakkaisissa traditioissa on se, että avioero ja uusi avioliitto yhdessä luovat aviorikoksen. Matteuksen erityispiirre on se, että ”haureus” muodostaa poikkeuksen sääntöön; tämä puuttuu muiden evankeliumien muotoiluista.<sup>31</sup> Evankeliumikohdat jättävät kysymyksen avioerosta ilman sitä seurannutta toista avioliittoa avoimeksi. Tämä epämääräisyys näkyy myös siitä, miten Paavali tulkitsee Jeesuksen avioerokieltä (”vaimo ei saa erota miehestään...”; ”jos hän kuitenkin eroaa...”).<sup>32</sup>

Matteuksen kertomuksen opetuslapset pitivät Jeesuksen käskyä aivan liiaksi miestä kahlitsevana: ”Jos avioliitto merkitsee miehellä tätä, on parempi olla menemättä naimisiin”. Jeesus ei periaatteessa kiistä opetuslasten johtopäätöstä. Naimattomuus ja selibaatti soveltuvat kuitenkin vain joillekin. Jeesus mainitsee kolme miesryhmää, jotka ovat vapautettuja avioliiton taakasta: ”On sellaisia, jotka kohdusta saakka ovat avioliittoon kelpaamattomia (sananmukaisesti: ovat eunukkeja), on toisia, joista ihmiset ovat tehneet sellaisia, ja on niitä, jotka itse, taivasten valtakunnan tähden, ovat ottaneet osakseen naimattomuuden”.<sup>33</sup> Matteuksen evankeliumi on kirjoitettu ensimmäisen vuosisadan loppupuolella. Tältä ajalta on jo olemassa lukuisia viitteitä siitä, että kolmanteen ryhmään kuuluvia eli niitä, jotka olivat tehneet ”itsensä taivasten valtakunnan tähden (kuvaannollisesti)<sup>34</sup> eunukiksi” oli mukana eri puolella kristittyjen liikkeessä. Jotkut ryhmät kannattivat jo ensimmäisellä vuosisadalla ehdotonta selibaattia.<sup>35</sup> Matteuksen mukaan naimattomuudesta ei kuitenkaan voi tehdä kaikkia koskevaa sääntöä: ”Joka voi valita tämän ratkaisun, valitkoon”. Varmemmaksi vakuudeksi Matteus vielä sijoittaa tämän perään kertomuksen siitä, kuinka Jeesus siunaa lapsia.<sup>36</sup>

Kysymys selibaatin hyödyllisyydestä nousi esille jo liikkeen ensimmäisinä vuosikymmeninä Paavalin perustamassa Korintin yhteisössä. 1. Korinttilaiskirjeen 7. luvussa Paavali ottaa kantaa hänelle kirjeitse esitettyihin kysymyksiin (”Otan nyt puheeksi asian, josta kirjoititte”), jotka nähtävästi koskivat selibaattia ja avioliittoa. Paavali ensin myötäilee Korintin seurakunnan jäsenten keskuudessa esiintyvää näkemystä, jonka mukaan ”miehen on hyvä olla koskematta naiseen”, mutta kiirehtii sitten puolustamaan avioliittoa sekä miehen ja naisen ruumiillista yhteenkuuluvuutta. Yhtä vähän kuin Matteus Paavali ei pidä naimattomuutta yleisenä sääntönä. Paavalin mukaan naimattomuus on kyllä avioliittoa parempi ratkaisu, mutta se edellyttää erityistä armolahjaa. Ellei sellaista ole, on turha yrittää kieltäytyä seksistä tai pysyä naimattomana. ”Haureuden välttämiseksi” ja ”lopun ajan ahdingon vuoksi” avioelämän on jatkuttava kuten ennenkin. Naimisiin aikovan olisi hyvä

pysyä yksin, mutta jos ei pysty hillitsemään itseään, on ”parempi mennä naimisiin kuin palaa himon tulesta”.<sup>37</sup>

Vaikka Paavali pitääkin avioliittoa ja säännöllistä seksielämää parhaana ratkaisuna valtaosalle korinttilaisista, hänen näkemyksissään heijastuu antiikin (mies)kirjoittajille tyypillinen ajatus avioliiton ja perheen aiheuttamasta häiriöstä ja tarpeettomasta huolesta. Naimisissa olevat joutuvat ”elämässään ahtaalle” (sananmukaisesti ”he kärsivät lihassaan”) mistä Paavali haluaisi heidät jos mahdollista säästää.<sup>38</sup> Kristityn miehen tulisi huolehtia siitä, miten hän olisi ”Herralte mieliksi”. Avioliitossa hän joutuu kuitenkin huolehtimaan siitä, miten olisi vaimolleen mieliksi. Siksi hänen mielensä on jakautunut kahtaalle. Kristityn naisen tulisi puolestaan kantaa huolta ”Herran asioista”, toisin sanoen siitä, kuinka he olisivat ”niin ruumiiltaan kuin hengeltään pyhiä” (huomaa ero siihen, miten Paavali puhuu mieskristityn omistautumisesta Herralle!). Naimissa ollessaan hän kuitenkin haluaa miellyttää miestään.<sup>39</sup> Paavalin mukaan kristittyjen tulisi pysyä lujasti ja ”häiriintymättä” (*aperispastēs*)<sup>40</sup> Herran yhteydessä, mikä ei ole helppoa naimisissa olevalle. Paavalin käyttämä kieli tulee ajoittaan hyvin lähelle stoalaisten filosofien terminologiaa. Myös he puhuivat ”häiriintymättömän” mietiskelyn tärkeydestä filosofian harjoittamisessa.<sup>41</sup>

## 2. Seksin vaarat

Joidenkin tutkijoiden mukaan jaksossa 1 Kor. 7 ja Paavalin ajattelussa yleensäkin heijastuu ainoastaan antiikin kirjoittajilla yleinen mielikuva avioliiton aiheuttamasta huolesta ja häiriöstä, ei negatiivinen käsitys seksuaalisuudesta sinänsä. Viimeksi mainittu uskomus olisi alkanut saada sijaa kristillisen kirkon historiassa toisella ja kolmannella vuosisadalla, kun askeettiset liikkeet alkoivat yleistyä. On esitetty, että Paavalin ja kirkon myöhempien askeettisten teologioiden näkemykset seksuaalisuudesta eroaisivat jyrkästi toisistaan.<sup>42</sup> Aivan näin yksinkertainen ei tilanne kuitenkaan ole.<sup>43</sup> On totta, ettei Paavali näe selibaattia välttämättömyytenä pyhyiden saavuttamiselle ja että patoutunut seksuaalisuus on hänen mukaansa suurempi vaara kuin aviopuolisoiden välinen säännöllinen seksielämä. Silti Paavalin seksiä koskeva keskustelu paljastaa, että seksin harjoittamiseen liittyi sekä korinttilaisten kristittyjen uskomuksissa että Paavalin maailmankuvassa ongelmia ja riskejä. Huolellinen jakson 1. Kor. 7 analyysi osoittaa, että monet korinttilaiset kristityt olivat nähneet ristiriidan seksin ja kristittynä olemisen välillä. Iskulause ”miehen ei ole hyvä koskea naiseen”



on todennäköisesti peräisin korinttilaisilta. Paavalin ohjeista voi myös epäsuorasti päätellä, että jotkut aviopuoliset olivat luopuneet seksistä.<sup>44</sup> Erityisenä ongelmana oli kristityn ja ei-kristityn avioliitto. Voivatko ”pyhät” harjoittaa seksiä ulkopuolisten kanssa? Eikö sellaisessa tilanteessa olisi parempi erota?<sup>45</sup>

Paavali ei täysin myönnä korinttilaisten askeettisiin pyrkimyksiin. Mutta modernia seksimyönteistä teologia ei Paavalista saa tekemälläkään. Paavalin ja korinttilaisten jakaman maailman ja modernin länsimaisen lukijan seksuaaliarvojen välillä on todennäköisesti vielä suurempi kuilu kuin Paavalin ja varhaiskirkon myöhempien askeettisten teologioiden välillä. Joka tapauksessa niin nykyajan protestanttiset teologit kuin luostariliikkeen uranuurtajatkin ovat olleet Paavalia tulkitessaan varsin samanlaisen ongelman edessä: he joutuvat lukemaan Paavalin tekstiä yksipuolisesti valikoimalla joko avioliittoa puolustavat tai naimattomuutta ihannoivat lausumat.<sup>46</sup>

Jakeista 1 Kor. 7:2–6 käy ilmi, että Paavali näki aviopuolisoiden säännöllisen seksin suojana Saatanan kiusauksia ja seurakuntalaistensa heikkoutta vastaan. Paavali edellytti, etteivät kaikki korinttilaiset olleet niin kuin hän, jolla oli pidättäytymisen lahja.<sup>47</sup> Nykypäivän lukijan kannalta näkökulma on kovin kielteinen. Selibaatti asetetaan ylimmäksi ihanteeksi. Jollei ole saanut Jumalalta itsehillinnän armolahjaa, on syytä elää avioliitossa ja olla riittävän usein yhdynnässä, jottei sortuisi aviorikokseen. Edellisissä luvuissa Paavali on maininnut esimerkkejä korinttilaisten keskuudessa tapahtuneista seksuaalista rikkomuksista, jotka ovat tulleet hänen korviinsa: jollakin on suhde äitipuolensa kanssa (todennäköisesti isän kuoltua),<sup>48</sup> jotkut taas olivat ilmeisesti käyttäneet prostituoitujen palveluja.<sup>49</sup> Paavalin mukaan seksi suojaa haureudelta. Muuta myönteistä sanottavaa hänellä ei siitä ole. Paavali ei edes mainitse stoalaisille filosofeille tyypillistä eettistä ohjetta, jonka mukaan seksiä on harjoitettava nimenomaan laillisten lasten hankkimista varten. Toisessa yhteydessä Paavali korostaa, että sukupuolisessa kanssakäymisessä ei saa antautua ”himon kiihkon valtaan”.<sup>50</sup> Tässä suhteessa Paavali siis näyttäisi edustavan jokseenkin samanlaista näkemystä seksuaalisuudesta kuin stoalainen Musonius, joka katsoi, että pelkkä mielihyvän tavoittelu on väärin, vaikka se tapahtuisi avioliitossa.<sup>51</sup> Intohimoton seksi tuntuu meistä oudolta ajatukselta, mutta antiikin itsekontrollia ihannoivassa maailmassa se oli ymmärrettävä ajatus. Siihen uskoi myös Klemens Aleksandrialainen (n. 160–215), joka opetti, että kristittyjen miesten tulisi olla sukupuoliyhteydessä vaimojensa kanssa täysin ilman intohimoa. Kun kreikkalaiset filosofit opettavat, että ihmisten on taisteltava himoa vastaan, kristittyjen ihanteena oli Klemensin mukaan olla tuntematta himoa lainkaan.<sup>52</sup>

Filosofisessa ja lääketieteellisessä keskustelussa sukupuoli- toimintaa oli problematisoitu antiikissa monella tavoin vuosisatojen ajan. Kreikkalaisessa filosofiassa käsiteltiin monipuolisesti eroottisen halun ja toiminnan kahtalaista luonnetta, jota usein pohdittiin poikarakkauden näkökulmasta käsin. *Erōs* nähtiin toisaalta jumalallisena lahjana, joka ilahduttaa ja antaa mahdollisuuden kasvulle. Toisaalta se oli voima, joka ajoi ihmistä hulluuteen ja sekasortoon.<sup>53</sup> Monet lääketieteelliset kirjoittajat pitivät vähintäänkin liiallista seksiä terveydelle haitallisena.<sup>54</sup> Tämä näkemys perustui uskomukselle, jonka mukaan siemenneste oli ihmiselämän arvokkain ainesosa. Se koostui verestä ja pneumasta, ”hengestä”, joka oli kaikkea elämää ylläpitävä voima. Siemennesteen menettäminen merkitsi elinvoiman menettämistä. Siksi urheilijat pidättäytyivät seksistä parantaakseen suoritustaan ja saattoivat jopa pitää nukkuessaan kylmää rautaesinettä kiveksiensä päällä välttääkseen tahatonta yöllistä siemensyöksyä. Jotkut lääkärit olivat sitä mieltä, että seksuaalinen halu voi jopa sairastuttaa ihmisen. Vaikkeivät lääkärit yleensä suositelletkaan täydellistä pidättäytyvyyttä, useimmat puolsivat seksin tiukkaa kontrollia vähän samaan tapaan kuin meitä opetetaan välttämään liiallista rasvan ja suolan käyttöä.

Antiikin eliitille suunnatut lääketieteelliset ohjeet ovat voineet motivoida joitakin niitä korinttilaisia, jotka olivat pitäneet parempana ”olla koskematta naiseen”. Myöhempien askeettisten teologiien käytäntöä ja retoriikkaa lääketieteelliset näkemykset muovasivat monin tavoin.<sup>55</sup> Paavalin selibaattia ja sukupuoli- toimintaa käsittelevä jakso sivuaa kuitenkin myös sellaista seksuaalisen toiminnan vaaratekijää, josta antiikin lääkärit puhuivat vähemmän. Uuden testamentin maailmassa uskottiin yleisesti, että seksi samoin kuin synnyttäminen ja kuolema aiheuttavat epäpuhtauden tilan, josta tuli puhdistautua rituaalisen peseytymisen tai muiden toimintojen avulla. Niin kreikkalaisessa kuin juutalaisessa kulttuurissa pidettiin itsestään selvänä, että temppeliin tai kulttiin osallistuva puhdistautui seksuaalisen kanssakäymisen tai siemensyöksyn aiheuttamasta rituaalisesta saastaisuudesta.<sup>56</sup> Juutalainen laki sisälsi varsin yksityiskohtaisia määräyksiä erilaisista epäpuhtauden lähteistä, joista monet liittyivät seksiin ja sukuelinten vuotoihin.<sup>57</sup> Niiden ensisijainen tarkoitus on ollut suojella temppeliä epäpuhtaudelta, mutta lukuisista löydetyistä rituaalisista peseytymisaltaista päätelleen monet juutalaiset noudattivat puhdistautumismääräyksiä muulloinkin kuin vain temppelikulttiin osallistuessaan. Ajanlaskun taitteen juutalaisesta kirjallisuudesta löytyy viitteitä siitä, että seksi ja toisaalta rukous ja hartauden harjoittaminen nähtiin toisensa pois sulkevinä asioina. Eräässä lähteessä sukupuoliyhteys sapattina kielletään.<sup>58</sup> Toisessa lähteessä korostetaan, että kaikella toiminnalla on oikea järjestyksensä. Seksielämälle on aikansa,

samoin rukoukselle, jolloin seksistä on kieltäydyttävä. Näiden kahden yhdistäminen on synty.<sup>59</sup>

Myös Paavali näyttäisi edellyttävän samanlaisen järjestyksen, jossa pyhä ja seksi erotetaan toisistaan. Hän kehottaa aviopuolisoita säännölliseen seksielämään, mutta ymmärtää, etteivät rukoukseen keskittyminen ja seksin harjoittaminen kuulu yhteen.<sup>60</sup> Siksi rukoukseen omistautuminen oli Paavalin mukaan perusteltu syy seksipaastoon. Paavalin myönnytyksessä on tuskin kyse siitä, että seksiin uhrattu aika sinänsä estäisi rukouksen. Paavali käyttää voimakasta kieltä (sananmukaisesti ”älkää ryöstäkö toinen toisianne”) tähdentäessään säännöllisen seksin tärkeyttä. Kaiken takana on se pelko, että korinttilaiset askeettisessa innossaan lankeaisivat haureuteen. Siksi Paavali asettaa seksipaastolle kaksi tiukkaa ehtoa: sen on tapahduttava yhteisestä sopimuksesta ja kestettävä vain jonkin aikaa. Seksin ja rukouksen yhteen kuulumattomuus on kuitenkin Paavalille kulttuurinen ja uskonnollinen perusolettamus: rukous on ainoa syy, jonka perusteella Paavali sallii poikkeuksen ohjeeseensa. Paavalin myönnytykseen liittyvä varaus ”paitsi ehkä yhteisestä sopimuksesta joksikin aikaa” voidaan tosin tulkita joko siten, että se ilmaisee Paavalin vapaamielistä suhtautumista seksitabuun (”mikään ei ole sinänsä epäpyhää”)<sup>61</sup>, mutta yhtä hyvin niin, että intensiiviset yksityiselle rukoukselle ja paastolle omistetut ajanjaksot eivät ole Paavalin mielestä välttämättömiä (”sanon tämän myönnytyksenä, en käskynä”)<sup>62</sup>.

Oli Paavalin suhtautuminen seksitabuun tiukempi tai väljempi, katsaus myöhempien kristillisten teologioiden kannanottoihin todistaa, että seksin saastuttavuus oli syvällä juurtunut kulttuurinen tai pikemminkin ylikulttuurinen uskomus. Ilmestyskirjan kirjoittaja kuvaa näkyä, jossa Siionin vuorella seisoo sadanneljänkymmenenneljäntuhannen pelastetun joukko. Nämä ovat puhtaita ja virheettömiä miehiä, jotka ”eivät ole tahranneet itseään naisten kanssa vaan ovat pysyneet puhtaina kuin neitsyet”.<sup>63</sup> Jotkut tekivät seksin saastuttavuudesta saman johtopäätöksen kuin alussa mainittu *Tuomaan tekojen* kirjoittaja: kristityn on yksinkertaisesti pidättäydyttävä ”avioliiton saastaisesta yhdessäolosta”. Toiset teologit tuomitsivat avioliiton kieltämisen harhaopiksi. Jotkut torjuivat uskomuksen, jonka mukaan aviollinen seksi saastuttaisi kristityn. Toiset tyytyivät toteamaan, ettei kristityn tarvitse noudattaa Vanhan testamentin puhdistautumismääräyksiä yhdynnän jälkeen. Kertakaikkinen peseytyminen eli kaste oli jo ennalta puhdistanut kristityn.<sup>64</sup> Monet kuitenkin tulkitsivat Paavalin seksiä ja rukousta koskevaa ohjetta suoraviivaisemmin. Hieronymoksen (n. 347–420) mukaan seksi ja rukous sulkevat ehdottomasti toisensa pois. ”Kristuksen ruumiin puhtauden rinnalla kaikki seksuaalinen kanssakäyminen on saastaista”.<sup>65</sup> Origenes (n. 185–251) oli jo aiemmin

selittänyt jakeen 1 Kor. 7:5 merkitsevän sitä, etteivät kristityt voineet osallistua ehtoolliselle silloin kun olivat epäpuhtaita,<sup>66</sup> ja useat läntisen kirkon opettajat seurasivat tätä tulkintaa.<sup>67</sup>

Uskomukset seksikontaktin samoin kuin kuukautisvuodon ja lapsen synnyttämisen aiheuttamasta saastaisuudesta vaikuttivat kirkon elämään vuosisatojen ajan. Esimerkiksi ”kirkottaminen” eli synnytyksen jälkeisen eristäytymisajan päättävä kirkollinen toimitus oli ainakin joillakin alueilla osa kirkollista toimintaa vielä 1900-luvun alun Suomessa.<sup>68</sup>

Paavali ei ota kantaa epäpuhtauteen, jonka lapsen syntymä äidille aiheuttaa. Sen sijaan hän pohtii ei-kristityn ja kristityn välistä avioliittoa ja siitä syntyvien lasten asemaa.<sup>69</sup> Paavali ei suhtautunut seksuaalisen kontaktin seurakunnalle aiheuttamaan vaaraan leväperäisesti, silloin kun oli kyse moraalittomasta suhteesta. Tämä käy ilmi hänen jyrkästä tuomiostaan niitä kohtaan, jotka harjoittavat seksiä prostituoidun kanssa.<sup>70</sup> Yhdyntä prostituoidun kanssa tarkoittaa Paavalille ”yhdeksi lihaksi tulemista”.<sup>71</sup> Paavali vetoaa tässä samaan Mooseksen kirjan kohtaan kuin Jeesuskin puhuessaan avioerosta. Paavalille seurakunta on Kristuksen ruumis, ja näin koko yhteisö on mukana prostituoidun ja yksittäisen jäsenen sukupuoliaktissa. Tapahtuu siis pyhäinhäväästys: Kristus yhtyy porttoon, ja koko seurakunta on vaarassa. Voisi ajatella, että sama vaara, vaikkakin pienemmässä mittakaavassa, on läsnä silloin, kun kristitty yhtyy ei-kristittyyn puolisoonsa. Kristuksen ruumis tulee kosketuksiin vieraan kanssa, joka voi tarjota kanavan yhteisön saastumiselle. Paavalin mukaan yhteisöön kuulumaton ei kuitenkaan muodosta uhkaa seurakunnalle: ”mies, joka ei usko, on uskovan vaimonsa pyhittäjä, ja vaimo, joka ei usko, on uskovan miehensä pyhittäjä”. Uskovalla siis on, sikäli kuin ei ole kyse laittomasta suhteesta, pyhyyttä, jonka voima vaikuttaa myös seksikumppaniin. Paavalin tarjoama perustelu on arvoituksellinen: ”muutenhan teidän lapsenne olisivat epäpuhtaita; nyt he kuitenkin ovat pyhiä”. Paavalin logiikan taustalla näyttäisi olevan juutalaisuudessa käyty keskustelu seka-avioliittojen turmiollisesta vaikutuksesta.<sup>72</sup> Monet pakkosiirtolaisuuden ajan jälkeiset juutalaiset opettajat 400-luvulta eaa. eteenpäin tuomitsivat avioliitot, joita solmittiin israelilaisten ja ei-israelilaisten välillä. Niitä pidettiin moraalisesti saastuttavina, sillä ne turmelivat Israelin ”pyhän siemenen”. Paavalin keskustelussa raja-aita ei kuitenkaan kulje juutalaisen ja ei-juutalaisen välillä, vaan Kristukseen uskovan ja ei-uskovan välillä. Juutalaisesta traditiosta poiketen hän ei asetu vastustamaan uskoviensa ja ei-uskoviensa välistä liittoa. Mitään pyhäinhäväästystä ei tapahdu, sillä uskova ”pyhittää” ei-uskovan puolison. Lasten pyhyyden vetoaminen on tämän ratkaisun rationalisointi, vaikka päättely on vaikeasti tulkittavissa. Kenties jakeen ajatuskulku on seuraava: jos kerran seurakunnan jäsenten lapsia yleisesti pidetään pyhinä riippumatta

siitä olivatko molempien puoliset uskovia (ja Paavali ei näe mitään syytä korjata tätä uskomusta), niin tästä täytyy seurata se, että uskovien pyhyys on vaikuttanut myös hänen puolisoonsa ja liitto ei voi olla epäpyhä. Pyhittäytyminen ei kuitenkaan tee puolisoista kristittyjä, ellei hän käännä.<sup>73</sup> Paavalin ajatuskulku osoittaa, että sekä puhtaan ja epäpuhtaan (esim. rukous ja seksi) että pyhän ja profaanin (kastettu uskova ja ei-uskova) luokittelut ovat osa hänen maailmanjärjestyksensä, vaikkei hän vaadikaan niiden täydellistä erottamista ja tulkitsee niitä Korintissa toimineen Jeesus-kultin tilanteesta käsin.

### 3. Asketismin selityksiä ja teorioita

Varhaiskristillistä asketismia on edellä kuvattu kahden antiikin lähteissä toistuvan teeman avulla. Toinen on pääasiassa filosofisessa keskustelussa esille nouseva ajatus, jonka mukaan avioliitto ja perhe muodostavat esteen viisauden etsimiselle ja kokosydämiselle mietiskelylle. Viisauden alkuperä oli antiikin yleisen käsityksen mukaan jumalallinen. Siksi kyse ei ollut vain työn ja perheen yhteensovittamisen vaikeudesta, niin kuin me asian ilmaisimme, vaan jalon ja totuudellisen elämän kariutumisesta avioliitosta aiheutuvaan ylenmääräiseen huoleen. Paavali hyödynsi tätä perinnettä puhuessaan siitä, kuinka naimisissa olevan mieli oli kahtaalle jakaantunut, vaikkei tehnyt siinä ehdotonta johtopäätöstä. Huolta korostavassa ajatusmallissa ongelma ei ollut seksuaalinen toiminta sinänsä vaan avioliiton kokonaisvaltaista keskittävyyttä häiritsevä vaikutus. Jotkut antiikin filosofit tekivät selkeän eron näiden kahden välillä: seksuaalisen tarpeen tyydyttäminen oli luonnollista, avioliitto sen sijaan kahlitsi filosofin elämää. Mutta myös seksitoiminnan ongelmallisuudesta keskusteltiin monipuolisesti. Edellä kiinnitettiin huomiota lähinnä kahteen näkökulmaan: toisaalta seksiin liitettyihin terveystieteisiin ja toisaalta saastaisuususkomuksiin. Varhaiskristilliset teologit vetosivat usein näihin perusteluihin askeettista käyttäytymistä ja elämäntapaa markkinoidessaan. Mutta yhtä ahnaasti he tarttuivat myös ensin mainittuun teemaan: avioliitto merkitsi niin miehelle kuin naisellekin loppumaton kärsimysten sarjaa, josta vain askeettinen elämä saattoi vapauttaa. Koska seksuaalinen toiminta oli kristillisten teologien vakaumuksen mukaan mahdollista vain laillisessa avioliitossa, seksin vaarat ja avioliiton murheet sulautuivat heidän ajattelussaan yhdeksi loogiseksi kokonaisuudeksi.

Tämä kuvaus kahdesta kristillisen asketismin motiivista jättää vastaamatta moniin kysymyksiin. Se ei kerro meille, miten askeettiset liikkeet syntyivät ja kehittyivät

ensimmäiseltä vuosisadalta neljännelle, jolloin ensimmäiset organisoidut luostarit perustettiin. Tässä luvussa ei ole kiinnitetty huomiota niihin suuriin yhteiskunnallisiin muutoksiin, joita antiikissa kristinuskon ensimmäisinä vuosisatoina tapahtui. Koska käsitellyt teemat eivät rajoitu pelkästään kristilliseen kulttuuriin, esitys ei myöskään nosta esille sellaisia asketismin perusteluja, jotka ovat spesifisti kristillisiä. Tällainen on esimerkiksi Paavalin ja hänen seuraajiensa vakaumus Kristuksen pikaisesta paluusta, joka osaltaan motivoi Paavalin ohjeita niin naimattomille kuin naimisissa oleville.<sup>74</sup> Kristillisen asketismin suuren linjan teemat ovat kuitenkin monessa suhteessa ylikulttuurisia. Tämä väite ei kiistä sitä, etteivätkö varhaiset kristityt olisi kehittäneet näistä teemoista uusia ja omintakeisia kokonaisuuksia. Ei ainoastaan asketismin ideologia vaan myös sen käytäntö todistavat, etteivät kristityt pelkästään toistaneet edeltävien kulttuurien avioliittoon ja ruumiin huolenpitoon kohdistuneita uskomuksia ja käyttäytymiskaavoja. He loivat uusia käytäntöjä ja teologioita, jotka paradoksaalisesti muistuttavat yllättävän paljon muiden uskontojen askeettisia traditioita.

Varhaiskristillisen asketismin avaintemojen analyysi jättää myös vastaamatta toisenlaisiin kysymyksiin. Edellä oleva on kuvaus siitä, mitä avioliiton ja seksuaalisuuden ongelmallisuutta painottavia aiheita ensimmäiset kristityt hyödynsivät kulttuurisesta varannostaan. Kuvaus ei kuitenkaan ole selitys sille, *miksi* askeettiset käytännöt ja ajattelutavat omaksuttiin varhaiskristillisyydessä. Mitkä tekijät vaikuttivat askeettisten liikkeiden suosioon? Onko varhaiskristilliselle asketismille löydettävissä jonkinlainen perimmäinen selitys? Nämä kysymykset johtavat tarkastelemaan niitä selityksiä ja teorioita, joita varhaiskristillisyyden tutkijat ovat asketismista esittäneet. Olen seuraavassa ryhmitellyt selitysmallit karkeasti kolmeen ryhmään.

*Alkuperää ja vaikutushistoriaa jäljittävät selitykset.* Raamatuntutkimuksessa, niin kuin historiantutkimuksessa yleensäkin, tavallinen selitysmalli nojautuu ilmiön alkuperään tai ilmiötä edeltäviin traditioihin, joiden on katsottu vaikuttaneen tutkittavan kohteen syntyyn. Protestanttisessa tutkimuksessa on esimerkiksi perinteellisesti ajateltu, että askeettinen teologia ja käyttäytyminen ovat piirteitä, jotka eivät kuuluneet alkuperäiseen, ”puhtaaseen” kristinuskon muotoon. Syyksi tai oikeammin syylliseksi kristinuskon muuttumiselle askeettiseksi uskonnoksi nähtiin hellenistisen kulttuurin tai kreikkalaisen/platonistisen ”dualistisen” ihmiskuvan vaikutus.<sup>75</sup> Taustalla on oletus, jonka mukaan kristinuskon äitiuskonnossa, juutalaisuudessa, askeettiset ilmiöt olivat vieraita. Asketismin on siis täytynyt soluttautua kristilliseen liikkeeseen ulkoa käsin.

Tähän näkemykseen sisältyy useita ongelmia, joista nykytutkimuksessa ollaan laajalti tietoisia. Ajatus alkuperäisestä ja puhtaasta kristinuskon muodosta on teologinen idea, jolle on vaikea löytää perusteita alati muuttuvasta ja erilaisista kulttuurisia vaikutteita yhdistelevistä historiallisista prosesseista.<sup>76</sup> Perusteettomaksi on osoittautunut myös se oletamus, että ajanlaskun alun juutalaisuus olisi ollut jonkinlainen askeettisuudesta vapaa kulttuurinen vyöhyke.<sup>77</sup> Juutalaisissa lähteistä on löydettävissä samantapaisia askeettisia tendenssejä kuin kreikkalais-roomalaista kirjallisuudestakin. Esimerkiksi juutalainen teologi ja filosofi Filon (n. 20 eaa.–50 aj.) puhui ihailevaan sävyyn juutalaisista ”terapeuteista”, uskonnollisesta liikkeestä, jonka jäsenet elivät eristäytyneissä ryhmissä eripuolilla Egyptiä ja omistautuivat hartauden harjoittamiselle. Terapeutit olivat luopuneet ”veljistään, lapsistaan, vaimostaan, vanhemmistaan, lukuisista sukulaisistaan, hyvistä ystävästään ja kaupungistaan, jossa he olivat syntyneet ja jossa heidät oli kasvatettu”.<sup>78</sup> Yhteisöön kuului sekä miehiä että naisia, mutta sukupuolten kanssakäymistä säädeltiin tarkkaan. Filonin mukaan suuri osa naisjäsenistä oli iäkkäitä naimattomia naisia. Nämä olivat olleet halukkaita ”pitämään Viisautta elämänkumppaninaan ja torjuneet ruumiin nautinnot eivätkä olleet halunneet kuolevaisia jälkeläisiä vaan kuolemattomia”.<sup>79</sup> Filon samoin eräät muut antiikin kirjoittajat kertovat myös toisen juutalaisen ryhmittymän, essealaisten, hylänneen avioliiton ja harjoittaneen pidättäytyvyyttä. Essealaiset eivät menneet naimisiin, koska naiset ovat ”itsekkäitä, erityisen kateellisia ja taitavia houkuttelemaan miehiä harhaan”.<sup>80</sup> Avioliitto tekee miehen ”vaimon lemmenloitsujen ja lasten luonnollisten tarpeitten vangiksi ja toisenlaiseksi muita kohtaan. Se muuttaa hänet huomaamatta toiseksi mieheksi, orjaksi vapaan sijasta”.<sup>81</sup> Totuuden nimessä on sanottava, että toisessa yhteydessä Filon itse puhuu kunnan stoalaisen tavoin avioliitosta jokaisen kansalaisen velvollisuutena.<sup>82</sup> Joka tapauksessa sekä avioliiton taakka että seksin ongelmallisuus nousevat esille useissa ajanlaskun taitteen juutalaisissa teksteissä.<sup>83</sup>

Alkuperään ja vaikutushistoriaan perustuvat selitykset ovat myös siinä suhteessa ongelmallisia, että varhaiskristillisen asketismin historiaa on hyvin vaikea kuvata sukupuuna, jossa olisi kantaisä (eräänlainen kristillisen asketismin ensimmäinen liikuttaja) ja josta sitten haarautuisivat myöhemmät kehityslinjat ja askeettisten liikkeiden monimuotoinen kokonaisuus (sivumennen sanoen kristinuskon koko historiaa hahmotetaan vielä usein tämän ongelmallisen sukupuumallin avulla). Askeettinen käyttäytyminen ja ideologia näyttävät pulpahtavan esille monissa rinnakkaisissa tai toisista riippumattomissa kulttuurisissa tilanteissa. Esimerkiksi askeettisten liikkeiden organisoituminen luostariliikkeiksi on tapahtunut yhtäaikaaisesti samansuuntaisena kehityksenä toisaalta Egyptissä ja toisaalta

Palestiinassa, Syyriassa ja Mesopotamiassa. Mitään erityistä alkuräjähdysteoriaa ei tarvita tämän historiallisen prosessin kuvaamiseen.<sup>84</sup>

Alkuperään ja vaikutushistoriaan perustuvat selitysmallit ovat raamatuntutkimuksessa ja varhaiskristillisyyden tutkimuksessa niin tavallisia, että harvoin pysähdymme pohtimaan niiden selitysvoimaa. On kuitenkin hyvä muistaa, että vaikka pystyisimmekin jäljittämään jonkin ilmiön ensimmäisen liikuttajan (mikä asketismin kohdalla ei ole mahdollista), niin tämä alkuperäinen lähde tai ratkaiseva impulssi ei kerro paljonkaan siitä, miksi ilmiö levisi ja tuli suosituksi, niin kuin asketismin suhteen kiistatta tapahtui. Alkuperän lisäksi on siis kysyttävä toisenlaisia kysymyksiä.

*Funktionalistiset selitykset.* Funktionalistisella näkökulmalla tarkoitetaan yhteiskuntatieteissä sitä, että jokaisen sosiaalisen käytännön, uskomuksen, rituaalin jne. katsotaan palvelevan jollakin positiivisella tavalla yhteiskunnan kokonaisuutta, ”yhteistä hyvää”.<sup>85</sup> Sosiaalinen ilmiö on selitetty, kun on löydetty sen tehtävä sosiaalisessa systeemissä. Sosiaalitieteiden vaikutuksesta myös varhaiskristillisyyden tutkijat ovat ryhtyneet kysymään, mikä on ollut kulloinkin tutkittavan tradition tai liikkeen sosiaalinen funktio. Tällainen kysymyksenasettelu on johtanut siihen, että kiinnostus on kohdistunut myös muuhun kuin vain alkuperään tai aatteiden vaikutushistoriaan. Mikä oli askeettisen käyttäytymisen ja retoriikan tehtävä kulloisessakin sosiaalisessa kontekstissa? Mitkä yhteiskunnalliset ja sosiaalishistorialliset tekijät vaikuttivat siihen, että asketismilla oli kysyntää ensimmäisten vuosisatojen Välimeren kulttuurissa?

Tyypillinen esimerkki funktionalistisesta selitystavasta on Gerd Theissenin kuvaus varhaisen Jeesus-liikkeen vaeltajasaarnaajista.<sup>86</sup> Theissenin mukaan karismaattisten askeettien johtama Jeesus-liike vaikutti Palestiinassa vuoden 70 Jerusalemin hävitystä edeltäneenä aikana yhtenä juutalaisuuden uudistusliikkeenä, joita olivat mm. fariseukset ja edellä mainitut essealaiset. Tällaiset liikkeet olivat reaktioita juutalaisen yhteiskunnan kriisiin, johon vaikuttivat taloudellinen riisto, jännitys kaupunkien ja maaseudun välillä sekä identiteettikriisi, johon juutalaisuus oli joutunut hellenistis-roomalaisen kulttuurin puserruksessa. Jeesus-liikkeen hengellisiä johtajia olivat karismaattiset kylästä toiseen vaeltavat saarnaajat, joita liikkeen asuinsijoilleen jääneet kannattajat tukivat taloudellisesti. Synoptisten evankeliumien radikaalit sanat omaisuudesta luopumisesta, perheen jättämisestä ja rikkauden vahingollisuudesta heijastavat näiden kulkurisaarnaajien elämäntapaa ja arvoja. Theissenin mukaan Jeesus-liikkeen tärkein yhteiskunnallinen funktio oli kanavoita ja kompensoida yhteiskunnallisen kriisin aiheuttamaa aggressiota.



Theissenin mallissa näkyy perinteellisen funktionalismin perusajatus: yhteiskuntaa tarkastellaan ikään kuin se olisi elävä organismi. Jeesus-liikkeen kaltainen uudistusliike syntyy tarpeesta korjata sairastunutta, kriisiin joutunutta yhteiskuntaa. Kriisi on sairaus, johon sosiaalinen organismi vastaa synnyttämällä ”parannusliikkeitä”. Askeettisella käyttäytymisellä siis on (tai ainakin sen tavoitteena on olla) yhteisöä parantava vaikutus.

Theissenin kuvausta varhaisesta Jeesus-liikkeestä sekä ylistetty että kritikoitu. Yksi sen keskeisiä ongelmia on evankeliumin retoriikan ja niiden takana olevan sosiaalisen todellisuuden liian ongelmaton samastaminen. Theissenin on myös katsottu rakentaneen analyysinsä vanhentuneeseen sosiologiseen näkökulmaan. Sosiaalitieteen puolella funktionalismi jäi pois muodista jo 1960- ja 70-luvuilla. Theissenin viaksi on luettu kaikki ne puutteet, joita funktionalistisen sosiologian on ajateltu syyllistyneen: konfliktien huomiotta jättämiseen, yhteiskunnallinen konservatismiin ja kyvyttömyyteen tehdä oikeutta yhteiskunnalliselle muutokselle.<sup>87</sup> Tämä kritiikki on monessa suhteessa kohtuutonta, sillä Theissen kiinnittää huomiota sekä konfliktiin että historialliseen muutokseen.

Riippumatta siitä käytetäänkö avoimesti sosiologisia malleja vai ei, monilla varhaiskristillisen asketismin selityksillä on enemmän tai vähemmän funktionalistinen luonne. Vanhemmassa tutkimuksessa asketismia tosin selitettiin pääasiassa kristittyjen liikkeen sisältä nousevilla teologisilla tai psykologisilla syillä.<sup>88</sup> Esitettiin esimerkiksi, että askeettiset liikkeet antoivat vakaumuksellisille kristityille mahdollisuuden erottautua suuresta nimikristittyjen joukosta, joka virtasi kirkkoon sen tultua valtakunnassa hyväksytyksi uskonnoksi. On myös ehdotettu, että asketismi tarjosi marttyyriutta ihannoiville kristityille tien Kristuksen kärsimysten jäljittelyyn senkin jälkeen, kun kristittyjä ei enää vainottu. Uudemmassa tutkimuksessa laajemmat yhteiskunnalliset tai poliittiset syyt ovat kuitenkin nousseet etualalle. Askeettien on nähty paenneen erämaahan Rooman kiristyvää verokäytäntöä ja sosiaalisia epäkohtia. Viime aikoina paljon käsitelty kysymys on asketismin suhde naisten yhteiskunnalliseen asemaan.<sup>89</sup> Askeettinen ura saattoi avata naiselle sellaisia hengellisiä ja yhteisöllisiä vaikutusmahdollisuuksia, joita aviiovaimon ja äidin roolit patriarkaalisessa perheessä eivät olisi mahdollistaneet (tosin kuten edellä tuli esille, sukupuolihierarkia toteutui myös askeettisissa yhteisöissä). Tällaistenkin yhteiskunnallisten selitysten perusvire voidaan tulkita laajasti ottaen funktionalistiseksi: askeettisella käyttäytymisellä on positiivinen tai haastava (parantava) funktio tietyssä sosiaalisessa tilanteessa. Naistutkimuksen kohdalla kyse on myös siitä, että varhaiskristillisyyden historiaa tarkastellaan sukupuoliroolien ja niihin liittyvän vallankäytön perspektiivistä.

*Universaalit selitysmallit.* Funktionalistiset ja kulttuurikriittiset selitysmallit ovat tutkimuksen keskeisiä menetelmiä, joiden avulla voidaan tuottaa tietoa historiallisten ilmiöiden ja sosiaalisen todellisuuden välisestä suhteesta. Mutta tällaistenkin analyysien jälkeen jää jäljelle kysymyksiä. Erilaiset historialliset ja kulttuuriset funktiot eivät selitä sitä, miksi samantapainen askeettinen käyttäytyminen toistuu *erilaisissa* historiallisissa ja yhteiskunnallisissa tilanteissa ja miksi se näyttäisi täyttävän suhteellisen monenlaisia niin miesten kuin naisten yksilöllisiä ja yhteisöllisiä tarpeita. Seksistä ja muista nautinnoista kieltäytyminen perustuu siis oletettavasti johonkin yleisinhimilliseen, kulttuurista ja historiallisesta tilanteesta riippumattomaan mekanismiin, joka voi käynnistyä hyvinkin erilaisten tekijöiden ja olosuhteiden vaikutuksesta. Koska asketismi on universaali ilmiö, tarvitaan myös universaali asketismin teoria. Valitettavasti hyvin vähän teoreettista tutkimusta on tähän mennessä tehty tämän tavoitteen saavuttamiseksi.

Yksi teoreettinen lähestymistapa on luoda abstrakti typologia asketismin perimmäisestä olemuksesta. Tällöin yritetään nähdä eri aikakausina ja kulttuurikonteksteissa esiintyvien askeettisten ilmiöiden taakse ja etsiä niiden yhteistä rakennetta tai rakenteita. Sosiologian uranuurtajiin kuulunut Max Weber jakoi asketismin kahteen erilaiseen tyyppiin: maailmankielteiseen ja maailmansisäiseen. Viimeksi mainittua edusti Weberin mukaan nykyaikaisen kapitalismin mahdollistanut protestanttinen etiikka.<sup>90</sup> Myöhemmissä tutkimuksissa on tehty vertailuja varhaiskristillisen asketismin ja modernin länsimaisen kulttuurin välillä. Esimerkiksi modernia kuvaa kärsivästä taiteilijasta voidaan verrata varhaiskristillisiin askeettisiin kilvoittelijoihin.<sup>91</sup> Kulttuuriteoreetikko Geoffrey Harphamin mukaan asketismi tulisi tarkastella eräänlaisena kulttuurin ”MS-Dosina”, jota ilman tämä ei voi toimia.<sup>92</sup> (Nuoremmalle lukijalle on huomautettava, että MS-DOS oli tietokoneiden tavallinen käyttöjärjestelmä ennen Windows-aikakautta.) Michel Foucault oli todennut samansuuntaisesti, ettei ”mikään ammatillinen taito ole mahdollista ilman harjoitusta eikä elämisen taito (*tekhne tou biou*) ilman askeesia”.<sup>93</sup>

Varsinaisen universaalien typologian on esittänyt varhaiskristillisyyden tutkija Richard Valantasis.<sup>94</sup> Hänen mukaansa asketismi voidaan määritellä ”esitykselliseksi toiminnaksi, jonka tarkoituksena avata tie vaihtoehtoiseen kulttuuriin, mahdollistaa erilaisia sosiaalisia suhteita ja luoda uusi identiteetti”. Valantasis kutsuu määritelmäänsä ”asketismin sosiaalisen funktion teoriaksi”. On kuitenkin tehtävä ero toisaalta sellaisten historiallisesti orientoituneiden selitysten välillä, jotka sijoittavat askeettisen toiminnan osaksi jotakin tiettyä sosiaalista systeemiä, ja toisaalta Valantasiksen yleisen teorian välillä. Teoria painottaa

vahvasti asketismin esityksellistä (performatiivista) ja uutta todellisuutta luovaa funktiota. Asketismi määritellään positiivisten tavoitteiden avulla; määritelmä ei rajoitu pelkästään asketismin negatiiviseen puoleen, kieltäytymiseen seksistä, paastoon, maailmasta vetäytymiseen jne. Tärkeää on myös huomata, ettei Valantasiksen määritelmän ”vaihtoehtoinen kulttuuri” välttämättä viittaa asketismin harjoittajien vihamieliseen suhtautumiseen vallitsevaan kulttuuriin. Askeettiset yhteisöt voivat elää sulassa sovussa ja hedelmällisessä vuorovaikutuksessa ympäröivän yhteiskunnan kanssa, niin kuin lukuisat kristilliset ja ei-kristilliset esimerkit osoittavat.<sup>95</sup>

Asketismin määrittelemisen miksi tahansa uutta kulttuuria, suhteita ja identiteettiä luovaksi toiminnaksi laajentaa asketismin merkitystä tavalla, jota ei ole aina pidetty käytännöllisenä. Askeettista käytäntöä ja retoriikkaa voidaan tarkastella Valantasiksen mallista käsin, mutta niin voidaan monta muutakin toimintaa, esimerkiksi postimerkkien keräilyä tai viiniharrastusta, joita ei yleensä katsota ainakaan tyypillisiksi asketismin ilmenemismuodoiksi (toki niihinkin pätee Foucault’n huomio, ettei mikään taito synny ilman harjoitusta ja itsekuria). Mikään ei kuitenkaan estä näkemästä askeettisen käyttäytymisen takana jotakin yleisempää ihmismielen mekanismia, josta yleensä askeettisiksi mieltämämme ilmiöt (selibaatti, ravinnon minimoiminen, itsensä kiduttaminen jne.) ovat vain äärimmäisiä tapauksia. Kenties Valantasiksen malli tavoittaa jotakin olennaista, mutta typologia ei vielä ole ilmiön selitys.

Johannes Bronkhorst on esittänyt, että ihmisellä on eräänlainen askeettinen vaisto, joka on verrattavissa ihmisen myötäsyttyiseen kykyyn omaksua kieli ja ajatella symbolisesti.<sup>96</sup> Askeettisen vaiston ydin on Bronkhorstin mukaan ihmisen universaali taipumus olla samastamatta sisintään tai perimmäistä itseään omaan ruumiiseensa ja mieleensä. Tämä ominaisuus ilmenee erilaisissa sielua ja jumaluutta koskevissa uskonnollisissa traditioissa. Monissa uskonnoissa esiintyy uskomus, jonka mukaan sielu tai perimmäinen jumaluus on luonteeltaan passiivinen; se ei osallistu ihmisen tai maailman aktiiviseen toimintaan Bronkhorst vertaa mm. gnostilaisia ja intialaisia uskontotraditioita. Myös varhaiskristilliset askeetit pitivät liikkumattomuutta suurena hyveenä. Kuuluisin esimerkkejä lienee Simon Stylites, pylväspyhimys, jonka kerrotaan eläneen korkean pilarin päällä kolmekymmentä vuotta. Useissa perinteissä uskontotraditioissa esiintyy puolestaan ajatus ”vapaasta sielusta”, joka saattoi toimia ihmisen mielestä ja ruumiista riippumatta. Tällaisten uskomuksien takana on Bronkhorstin mukaan ihmisen kyky ”subjektiiviseen irtiottoon” eli mahdollisuus kuvitella vaihtoehtoisia maailmoja niin menneisyydessä kuin tulevaisuudessakin. Tämä kaikki perustuu

ihmisajalle tyypilliseen symboliseen ajatteluun, joka on sekä kielen että askeettisen toiminnan perustana.<sup>97</sup>

Bronkhorstin että Valantasiksen teorioiden lähtökohdat ovat hyvin erilaisia. Valantasis hyödyntää sosiologian ja kulttuurintutkimuksen teorioita, Bronkhorst puolestaan evoluutiobiologian ja kognitiotieteen viimeaikaisia tuloksia. Tästä huolimatta kummassakin asketismi ymmärretään vaihtoehdoisen maailman ja minuuden luomisena. Universaalien teorioiden perusteella asketismi voidaan nähdä luonnollisena osana ihmisen jatkuvaa halua rakentaa maailmastaan ja itsestään toisenlaisia kuin ne ovat.

Universaalit teoriat tuovat asketismia lähemmäksi nykyajan tarkkailijaa. Kieltäytymisen lumo tulee niiden avulla ymmärrettävämmäksi. Kulttuuristen teemojan analyysillä on sen sijaan ainakin osittain päinvastainen vaikutus. Varhaiskristillisten kirjoittajien väitteet parisuhteen ja seksin turmiollisista vaikutuksesta ovat ristiriidassa meidän yhteiskuntamme vallitsevien moraalisten ja sosiaalisten arvojen kanssa. Lumo haihtuu askeettisten teologien sovinistiseen ja tabujen täyttämään maailmankuvaan. Asketismin tutkija joutuu suunnistamaan näiden teoreettisten vaihtoehtojen määrittämässä maastossa.

---

## Huomautukset

<sup>1</sup> Diogenes Laertios 10.118. Suomenkielinen käännös Marketta Ahosen (Diogenes Laertios 2003).

<sup>2</sup> Sa'di 1991, 107 (Käännös Jaakko Hämeen-Anttilan).

<sup>3</sup> Käännös kreikankielisestä *Tuomaan tekojen* versiosta (Bonnet 1903).

<sup>4</sup> Asketismista suufileisuudessa ks. esim. Schimmel 1997. Suomenkielinen johdatus suufileisuuteen on Hämeen-Anttila 2002.

<sup>5</sup> Klemens Aleksandrialaisen mukaan Epikuros yhtyi tähän Demokritoksen esittämään ajatukseen (*Stromateis* 2.23.138). Ks. myös Diogenes Laertios 10.119.

<sup>6</sup> *Tuomaan teot* 15.

<sup>7</sup> Ks. Kaelber 1987.

<sup>8</sup> Wimbush & Valantasis 1995b, xxiv.

<sup>9</sup> Ainoa teos, johon Wimbush ja Valantasis laajan asketismia käsittelevän kokoomateoksen johdannossa (1995b) viittaavat, on Creel & Narayanan 1990. Siitäkin puuttuu varsinainen vertaileva synteesi. Wimbush & Valantasis 1995a sisältää monia eri uskontotraditioita käsitteleviä artikkeleita, mutta vain vähän vertailevaa analyysiä. Ks. myös Coakley 1997 ja Bronkhorst 2001. Viimeksi mainittu esittää evoluutiobiologiaan ja kognitiotieteeseen perustuvan asketismin teorian.

<sup>10</sup> Varhaisista askeettisista liikkeistä Egyptissä ks. esim. Brown 1988; Elm 1994; Goehring 1999.

<sup>11</sup> *Apophthegmata Patrum*, Pafnutios 4 (Patrologia Graeca 65:380D).

<sup>12</sup> *Apophthegmata Patrum*, Sisoos 3 (Patrologia Graeca 65:492D). ks. myös *Keskustelu Vapahtajan kanssa* 92 (Dunderberg & Marjanen 1999, 369).

<sup>13</sup> *Apophthegmata Patrum*, N 172 (Regnault 1985); Elm 1994, 257.

- <sup>14</sup> Rousselle 1988, 144–149.
- <sup>15</sup> Rousselle 1988, 170.
- <sup>16</sup> Palladius, *Historia Lausiaca* 41 (Elm 1994, 263).
- <sup>17</sup> *Tuomaan evankeliumi* 114 (Dundergerg & Marjanen 1999, 315)
- <sup>18</sup> Elm 1994, 296–310.
- <sup>19</sup> Useimmat teoksista, jotka tunnetaan nimellä *De virginitate*, on osoitettu naisille (Rousselle 1988, 133).
- <sup>20</sup> Rousselle 1988, 188–193.
- <sup>21</sup> Theofrastoksen teoksesta on säilynyt osa Hieronymoksen lainauksena (*Adversus Jovianum* 1.47).
- <sup>22</sup> Ksenofon, *Oeconomicus* 7.1-9.19. Ks. esim. Foucault 1998, 213-222. Ksenofon kuvaa naisen työpanosta perheen taloudessa arvostavasti, mitä on pidettävä edistyksellisenä ajan kreikkalaisessa yhteiskunnassa. Ks. Pomeroy 1994.
- <sup>23</sup> Esimerkiksi Hierokles (100-luku) pyrki vakuuttamaan kuulijansa avioliiton eduista. Vaimo ja lapset keventävät miehen taakkaa ja tekevät hänen elämästään turvallisemman ja miellyttävämmän. Hierokles 53.20-54.14; 55.16-20, 27-28 (Hierokleen eettisiä ohjeita on säilynyt Stobaioksen antologiassa). Ks. Deming 1995, 78-79.
- <sup>24</sup> ”Hengellisestä avioliitosta” ks. Baltensweiler 1967, 176-184; Clark 1977; Elm 1994, 47-59.
- <sup>25</sup> *Kyynikkojen kirjeet*, Diogenes 21 (Mahlherbe 1977, 114-115).
- <sup>26</sup> Musonius 12 (Lutz 1957, 84-89).
- <sup>27</sup> Musonius 13 (käännös Risto Uron ja Niko Huttusen: <http://www.helsinki.fi/teol/hyel/ihminen/lahteet.kreikkalaiset.html#musonius>)
- <sup>28</sup> 1 Kor. 7:4.
- <sup>29</sup> Luuk. 14:26.
- <sup>30</sup> Matt. 19:3–8; vrt. Mark. 10:2–8.
- <sup>31</sup> Matt. 19:9. Ks. myös Matt. 5:32; vrt. Mark. 10:11–12; Luuk. 16:18.
- <sup>32</sup> 1 Kor. 7:10–11 (tosin tässä kyse naisen aloitteesta).
- <sup>33</sup> Matt. 19:12.
- <sup>34</sup> Matteuksen kulttuurissa tunnettiin uskonnollisin perustein kastroidut papit (galli), jotka toimivat äitijumala Kybelen kultissa (ks. Nissinen 1998, 31-32). On kuitenkin epätodennäköistä, että varhaisten kristittyjen joukossa olisi ollut henkilöitä, jotka olisivat antaneet uskonnollisista syistä kastroida itsensä. Sen sijaan on mahdollista, että ”Jumalan valtakunnan eunukit” olisi alun perin ollut ulkopuolisten antama halventava nimitys niille Jeesuksen seuraajille, jotka olivat lupuneet kodista ja perheestä. Näin Moxnes 2003, 72-90.
- <sup>35</sup> Ks. esim. 1 Tim. 4:3; Ilm. 14:1–1.
- <sup>36</sup> Matt. 19:13–15.
- <sup>37</sup> 1 Kor. 7:1-9.26.
- <sup>38</sup> 1 Kor. 7:28.
- <sup>39</sup> 1 Kor. 7:32–34.
- <sup>40</sup> 1 Kor. 7:35
- <sup>41</sup> Epiktetos, *Dissertationes* 3.22.69; Marcus Aurelius 3.6. Paavalin ohjeiden yhteydestä stoalaiseen (tai stoalais-kyyniseen) filosofiaan ks. Balch 1983; Yarbrough 1985; Wimbush 1987; ja erityisesti Deming 1995.
- <sup>42</sup> Deming 1995, 224.
- <sup>43</sup> Demingin tulkinnasta poikkeavan näkökulman esittää Martin 1995. Martin korostaa saastumisen ja antiikin terveysohjeiden vaikutusta Paavalin ja korinttilaisten näkemyksiin seksistä. Ks. myös Countryman 1988 ja Shaw 2000.
- <sup>44</sup> 1 Kor. 7:5.
- <sup>45</sup> 1 Kor. 7:12–16.
- <sup>46</sup> Erinomainen johdatus kirkkoisien askeettiseen raamatuntulkintaan on Clark 1999. Esimerkki modernista tulkinnasta, jossa korostetaan Paavalin seksimyönteisyyttä, on Kuula 2001, 392-400.
- <sup>47</sup> 1 Kor. 7:7. Deming (1995, 127-128) pohtii, voisiko Paavalin lausuman ymmärtää siten, että sekä naimattomuus että avioliitto on ymmärrettävä Jumalalta saatuna lahjana. Edellä oleva argumentaatio viittaa kuitenkin siihen, että Paavali puhuu seksistä pidättäytymisestä niin avioliitossa kuin avioliiton ulkopuolella. Olisi vaikea kuvitella Paavalin ajattelevan, että seksin harjoittaminen olisi erityinen armolahja.
- <sup>48</sup> 1 Kor. 5:1.
- <sup>49</sup> 1 Kor 6:16; tosin Paavali ei sano tätä suoraan, vaan ainoastaan kuvaa sitä pyhäinhäväistystä, jonka prostituoidin ja seurakunnan jäsenen yhdyntä aiheuttaa.
- <sup>50</sup> 1 Tess. 4:5. Edellisessä jakeessa oleva kreikan sana *skeuos* (”astia”) voidaan ymmärtää tarkoittavan joko ”vaimoa” tai ”ruumista”. Kummassakin tapauksessa Paavali näyttäisi kuitenkin varoittavan seksistä, joka ei täytä vallitsevaa intohimottomuuden ihannetta.
- <sup>51</sup> Ks. edellä n. 25; vrt. myös Pseudo-Fokylides 193–194.

- <sup>52</sup> *Stromateis* 3.7.57. Itse asiassa Klemens edustaa nimenomaan stoalaisten filosofien markkinoimaa *apatheia*-hyvettä.
- <sup>53</sup> Nussbaum 2002.
- <sup>54</sup> Foucault 1999, 178-206; Martin 1995, 200; Shaw 2000, 408-409.
- <sup>55</sup> Shaw 1998.
- <sup>56</sup> 3. Moos. 15:16-8. Seksin saastuttavuudesta kreikkalaisessa kulttuurissa ks. Parker 1983 74-103.
- <sup>57</sup> 3. Moos. 11-15.
- <sup>58</sup> *Riemuvuosien kirja* 50:8.
- <sup>59</sup> *Naftalin testamentti* 8:7-10.
- <sup>60</sup> 1 Kor. 7:5.
- <sup>61</sup> Room. 14:14.
- <sup>62</sup> 1 Kor. 7:7: vrt. 1 Tess. 5:17. Myöhemmät askeettiset teologit vetosivat viimeksi mainittuun kohtaan ja korostivat, että jatkuva rukouselämä sulkee seksuaalisen kanssakäymisen pois.
- <sup>63</sup> Ilm. 14:14.
- <sup>64</sup> Kirkkoisien tulkintoja seksin saastuttavuudesta esittelee Clark 1999, 215-224.277-282.
- <sup>65</sup> *Adversus Iovinianum* 1.20 (Clark 1999:218).
- <sup>66</sup> *Commentarius in I. Epistolam ad Corinthios* (1 Cor. 7:5) (Jenkins 1908, 502)
- <sup>67</sup> Clark 1999, 280.
- <sup>68</sup> Helsti 2000.
- <sup>69</sup> 1 Kor. 7:12-16.
- <sup>70</sup> 1 Kor. 6:12-20.
- <sup>71</sup> 2 Moos. 2:24.
- <sup>72</sup> Esim. Esra 9: 1-3.10-12; *Riemuvuosien kirja* 30. Jaksoja analysoi tarkemmin Hayes 1999.
- <sup>73</sup> 1 Kor. 7:16.
- <sup>74</sup> 1 Kor. 7:26.29; vrt. myös Luuk. 20:34-36 ("ne, jotka on katsottu ylösnousemuksen arvoiseksi, eivät mene naimisiin").
- <sup>75</sup> Taustalla on Adolf von Harnackin kuuluisa teesi kristinuskon hellenisöitymisestä.
- <sup>76</sup> Kaikkien uskonnollisten traditioiden "hybridisyyttä" korostaa esim. King 2003.
- <sup>77</sup> Fraade 1986; Boyarin 1993; 1995.
- <sup>78</sup> Filon, *De vita comtemplativa* 18.
- <sup>79</sup> *Contempl.* 68.
- <sup>80</sup> *Apologia* 11.14.
- <sup>81</sup> *Apol.* 11.17.
- <sup>82</sup> *De praemiis et poenis* 108; *De specialibus legibus* 3.36.
- <sup>83</sup> Esim. *Rubenin testamentti* 2; *Isaskarin testamentti* 4; *Benjaminin testamentti* 8; Pseudo-Fokylides 194.
- <sup>84</sup> Clark 1999, 31.
- <sup>85</sup> Tarkemmin sanottuna kyse on *rakennefunktionalismista*. Tämä on brittiläisessä sosiaaliantropologiassa erotettu Bronislaw Malinowskin edustamasta funktionalismista, jossa sosiaaliset instituutiot ja tavat selitetään ihmisten biologisista perustarpeista käsin.
- <sup>86</sup> Ks. erityisesti Theissen 1973 (englanniksi Theissen 1992) ja Theissen 1977 (englanniksi Theissen 1978).
- <sup>87</sup> Horsley 1989.
- <sup>88</sup> Tutkimuskatsauksen esittää Clark 1999, 18-27.
- <sup>89</sup> Esim. Rousselle 1988; Castelli 1986; Clark 1986; Elm 1994.
- <sup>90</sup> Weber 1980.
- <sup>91</sup> Harpham 1995.
- <sup>92</sup> Harpham 1987, xi.
- <sup>93</sup> Foucault'n haastattelusta teoksessa Dreyfus & Rabinow 1983, 245.
- <sup>94</sup> Valantasis 1995b; 1995a.
- <sup>95</sup> Valantasis 1995b, 549.
- <sup>96</sup> Bronkhorst 2001.
- <sup>97</sup> Bronkhorst hyödyntää erityisesti Terrence Deaconin kehitysbiologista tutkimusta (Deacon 1997).

## KIRJALLISUUS

- Balch, David L. 1983: 1 Cor 7:32-35 and Stoic Debates about Marriage, Anxiety, and Distraction. *Journal of Biblical Literature* 101:429-439.
- Baltensweiler, Heinrich 1967: *Die Ehe im Neuen Testament*. ATANT 52. Zürich: Zwingli Verlag.
- Bonnet, Maximilius (toim.) 1903: *Acta Philippi et Acta Thomae accedunt Acta Barnabae*. Leipzig: H. Mendelssohn.
- Boyarin, Daniel 1993: *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*. The New Historicism. Berkeley, CA: University of California Press.
- Boyarin, Daniel 1995: *Body Politics among the Brides of Christ: Paul and the Origins of Christian Sexual Renunciation*. Sivut 459-478 teoksessa *Asceticism*, toim. Vincent L. Wimbush & Richard Valantasis. New York: Oxford University Press.
- Bronkhorst, Johannes 2001: *Asceticism, Religion, and Biological Evolution*. *Method & Theory in the Study of Religion* 13:374-418.
- Brown, Peter 1988: *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press.
- Castelli, Elisabeth 1986: *Virginität und ihre Bedeutung für die Frauensexualität in der Frühchristenheit*. *Journal of Feminist Studies in Religion* 2:61-88.
- Clark, Elisabeth A. 1977: *John Chrysostom and the Subintroductae*. *Church History* 46:171-185.
- Clark, Elisabeth A. 1986: *Ascetic Piety and Women's Faith*. Lewiston: Mellen.
- Clark, Elisabeth A. 1999: *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Coakley, Sarah (toim.) 1997: *Religion and the Body*. Cambridge Studies in Religious Traditions 8. Cambridge: Cambridge University Press.
- Countryman, L. William 1988: *Dirt, Greed and Sex: Sexual Ethics in the New Testament and Their Implications for Today*. Philadelphia: Fortress.
- Creel, Austin B. & Vasudha Narayanan (toim.) 1990: *Monastic Life in the Christian and Hindu Traditions*. Studies in Comparative Religion 3. Lewiston: Mellen.
- Deacon, Terrence W. 1997: *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Brain*. New York: Norton & Company.
- Deming, Will 1995: *Paul of Marriage and Celibacy*. SNTSMS 83. Cambridge: Cambridge University Press.
- Diogenes Laertios 2003: *Merkittävien filosofien elämät ja opit*. Suomentanut sekä esittelyn ja selitykset kirjoittanut Marke Ahonen. Helsinki: Tammi.
- Dreyfus, Hubert L. & Paul Rabinow 1983: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Dunderberg, Ismo & Antti Marjanen (toim.) 1999: *Nag Hammadin kätkeyty viisaus: gnostilaisia ja muita varhaiskristillisiä tekstejä*. Helsinki: WSOY.
- Elm, Susanna 1994: *'Virgins of God': The Making of Asceticism in Late Antiquity*. Oxford Classical Monographs. Oxford: Clarendon.
- Foucault, Michel 1998: *Seksuaalisuuden historia*. Suomentanut Kaisa Sivenius. 3. p. Helsinki: Gaudeamus.

- Fraade, Steven D. 1986: Ascetical Aspects of Ancient Judaism. Sivut 253-288 teoksessa *Jewish Spirituality: From the Bible through the Middle Ages*, toim. A. Green. World of Spirituality 13. London: Routledge.
- Goehring, James E. 1999: *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*. Studies in Antiquity & Christianity. Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- Harpham, Geoffrey Galt 1987: *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Harpham, Geoffrey Galt 1995: Asceticism and the Compensations of Art. Sivut 357-368 teoksessa *Asceticism*, toim. Vincent L. Wimbush & Richard Valantasis. New York: Oxford University Press.
- Hayes, Christine 1999: Intermarriage and Impurity in Ancient Jewish Sources. *Harvard Theological Review* 92:3-36.
- Helsti, Hilikka 2000: *Kotisynnytysten aikaan*. SKS 785. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Horsley, Richard A. 1989: *Sociology and the Jesus Movement*. New York: Crossroad.
- Hämeen-Anttila, Jaakko 2002: *Jumalasta juopuneet: Islamin mystiikan käsikirja*. Helsinki: Basam Books.
- Jenkins, C. 1908: Origen on 1 Corinthians. *Journal of Theological Studies* 9:231-247,353-373,500-514.
- Kaelber, Walter O. 1987: Asceticism. Sivut 441-445 teoksessa *Encyclopedia of Religion*. Vol. 1, toim. Mircea Eliade. New York: MacMillan.
- King, Karen L. 2003: *What Is Gnosticism?* Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Kuula, Kari 2001: *Paavali: Kristinuskon ensimmäinen teologi*. Helsinki: Edita.
- Lutz, Cora E. 1957: Musonius Rufus: 'The Roman Socrates.' *Yale Classical Studies* 10:3-147.
- Mahlherbe, Abraham J. (toim.) 1977: *The Cynic Epistles*. SBL Sources for Biblical Study 12. Atlanta, GA: Scholars Press.
- Martin, Dale B. 1995: *The Corinthian Body*. New Haven: Yale University Press.
- Moxnes, Halvor 2003: *Putting Jesus in His Place: A Radical Vision of Household and Kingdom*. Louisville, KY: Westminster John Knox.
- Nissinen, Martti 1998: *Homoeroticism in the Biblical World*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Nussbaum, Martha C. 2002: Eros and Ethical Norms: Philosopher's Respond to a Cultural Dilemma. Sivut 55-94 teoksessa *The Sleep of Reason: Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*, toim. Martha C. Nussbaum & Juha Sihvola. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Parker, Robert 1983: *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Clarendon.
- Pomeroy, Sarah B. 1994: *Xenophon Oeconomicus: A Social and Historical Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- Regnault, Lucien 1985: *Les sentences des pères du désert: série des anonymes*. Sable-sur-Sarthe: Solesmes.
- Rousselle, Aline 1988: *Porneia: On Desire and the Body in Antiquity*. Trans. Pheasant Felicia. *Family, Sexuality and Social Relations in Past Times*. Oxford: Blackwell.
- Sa'di 1991: *Ruusutarha*. Suomentanut Jaakko Hämeen-Anttila. Helsinki: Otava.
- Schimmel, Annemarie 1997: 'I take off the Dress of the Body': Eros in Sufi Literature and Life. Sivut 262-288 teoksessa *Religion and the Body*, toim. Sarah Coakley. Cambridge Studies in Religious Traditions. Cambridge: Cambridge University Press.



- 
- Shaw, Theresa M. 1998: *The Burden of the Flesh: Fasting and Sexuality in Early Christianity*. Minneapolis: Fortress.
- Shaw, Theresa M. 2000: Sex and Sexual Renunciation. Sivut 401-421 teoksessa *The Early Christian World*. Vol. 1, toim. Philip F. Esler. London: Routledge.
- Theissen, Gerd 1973: Wanderradikalismus: Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 70:245-271.
- Theissen, Gerd 1977: Soziologie der Jesusbewegung: Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums. *Theologische Existenz heute* 194. Munich: Chr. Kaiser.
- Theissen, Gerd 1978: *The First Followers of Jesus*. Trans. J. Bowden. London: SCM.
- Theissen, Gerd 1992: *The Wandering Radicals: Light Shed by the Sociology of Literature on the Early Transmission of Jesus Sayings*. Sivut 33-59 teoksessa G. Theissen, *Social Reality and the Early Christians: Theology, Ethics, and the World of the New Testament*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Valantasis, Richard 1995a: Constructions of Power in Asceticism. *Journal of the American Academy of Religion* 63:775-821.
- Valantasis, Richard 1995b: A Theory of Social Function of Asceticism. Sivut 544-553 teoksessa *Asceticism*, toim. V. L. Wimbush & R. Valantasis. New York & Oxford: Oxford University Press.
- Weber, Max 1980: *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki*. Trans. Timo Kyntäjä. Porvoo: WSOY.
- Wimbush, Vincent L. 1987: *Paul the Wordly Ascetic: Response to the World and Self-Understanding according to 1 Corinthians 7*. Macon, GA: Mercer University Press.
- Wimbush, Vincent L. & Richard Valantasis (toim.) 1995a: *Asceticism*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- Wimbush, Vincent L. & Richard Valantasis 1995b: Introduction. Sivut ixx-xxxiii teoksessa *Asceticism*, toim. Vincent L. Wimbush & Richard Valantasis. New York: Oxford University Press.
- Yarbrough, Larry O. 1985: *Not Like the Gentiles: Marriage Rules in the Letters of Paul*. SBLDS 80. Atlanta: Scholars Press.