

KÖYHÄT JA SYRJÄYTYNEET UUDEN TESTAMENTIN MAAILMASSA

Risto Uro

Riittävä ravinto, vaatetus ja suoja luonnonvoimia vastaan ovat kaiken inhimillisen elämän perusedellytyksiä. Erilaiset yhteiskunnat jakavat näitä resursseja eri tavoin. Vain harvoin ne jaetaan siten, ettei syrjäytymisen ja köyhyyden ongelmaa ole. Siinä maailmassa, jossa kristinusko syntyi, resurssit olivat jakaantuneet hyvin epätasaisesti. Yhteiskunnan rakenne oli pyramidin muotoinen. Se koostui harvalukuisesta eliitistä, joka pystyi runsain määrin nauttimaan meidän kannaltamme tehottomasti toimivan tuotannon hedelmiä, ja alaspäin laajenevasta köyhästä väestöstä, jonka enemmistö kykeni juuri ja juuri hankkimaan välttämättömän toimeentulon. Pyramidin alaosaan kuuluneiden ihmisten elämästä tiedämme vain vähän, sillä suurin osa säilyneistä kirjallisista lähteistä ja arkeologisesta aineistosta heijastaa valtaeliitin tai ainakin sosiaalisen pyramidin yläosan maailmankuvaa ja elämäntapaa.

Millä tavoin ensimmäisten kristittyjen toiminta jäsenyi tähän yhteiskunnalliseen todellisuuteen? Mitä yhteiskuntaryhmiä he edustivat? Keitä heidän sanomansa puhutteli? Missä määrin varhaiset kristilliset yhteisöt huolehtivat toinen toistensa toimeentulosta? Mitä kristityt tekivät kaikkein köyhimpien ja syrjäytyneiden hyväksi?

Varhaiskristillinen auttamisen eetos

Kysymyksiin vastauksia etsivän mielessä on todennäköisesti joitakin ennako-oletuksia. Kristinuskon katsotaan lähteneen liikkeelle köyhien ja oppimattomien syrjäseudun asukkaiden toiminnasta. Yläluokkaan kuuluvilla ei siis ollut merkittävää roolia liikkeen muotoutumisessa ja leviämisessä. Uuden testamentin lukija saa myös helposti sen vaikutelman, että kristittyjen liikkeen historiaan on alusta alkaen kuulunut sekä syrjäytyneiden auttaminen että yhteisön omien köyhien jäsenten avustaminen.

Evankeliumeissa Jeesuksen myötätunnon kohteina ovat monet juutalaisen yhteiskunnan marginaaliset ihmisryhmät, esim. saastaisiksi leimatut ”spitaaliset” (Mark. 1:40; Luuk. 17:12), vakavasti mielisairaat (esim. Mark. 5:1–17) ja kerjäläiset (esim. Mark. 10:46). Rikkaat sen sijaan eivät saa osakseen Jeesuksen varauksetonta hyväksyntää (esim. Mark. 10:25; Luuk. 6:24). Apostolien tekojen alkuluvuissa Jerusalemin alkuseurakunnan elämää

kuvataan ihanteellisten sanakääntein. Ensimmäiset kristityt pitivät kaikkea yhteisenä (esim. 4:32). Jos jollakulla oli omaisuutta, se myytiin ja rahat luovutettiin yhteiseen kassaan. Kaikille jaettiin yhteistä hyvää sen mukaan kuin kukin tarvitsi (2:45). Ensimmäisen seurakunnan kerrotaan myös valinnee joukosta seitsemän miestä, joiden tehtävänä oli erityisesti huolehtia päivittäisistä avustuksista (6:1–6).

Evankeliumien ja Apostolien tekojen kuvaukset ovat idealisoituja ja liioittelevia, eikä niiden perusteella voi suoraan päätellä historiallista todellisuutta. Esimerkiksi Apostolien teoissa mainitut seitsemän avustajaa ovat tuskin olleet kirkon historian ensimmäisiä diakoneja, vaan kreikkaa äidinkielenään puhuvan ryhmittymän johtohahmoja (Räisänen 1992). Toisaalta Luukkaan kuvaus on tuskin ollut täysin vailla historiallista pohjaa. Monet liikkeen alkuperäisistä aktiivisista jäsenistä olivat tulleet Galileasta ja luopuneet siellä harjoittamastaan työstä. On siksi uskottavaa, että jonkinlainen keskinäinen avustaminen ja taloudellinen tuki olivat pääsiäisen tapahtumien jälkeen seurakunnan elämän perustana. Paavalin organisoima keräys Jerusalemin ”köyhille” (esim. Room. 15:26) puhuu myöskin sen puolesta, että keskinäinen solidaarisuus oli yhteisön itseymmärrykselle keskeinen.

Järjestelmällisellä avustustoiminnalla oli joka tapauksessa merkittävä sija myöhempien kristillisten seurakuntien elämässä. Kristityt saivat tämän takia positiivista huomiota osakseen. Kaikkein kuuluisin todistus tästä on viimeisen pakanakeisarin, Julianoksen, vuonna 362 kirjoittama kirje Arsakius-nimiselle Galatian ylipapille. Julianos pitää häpeällisenä sitä, että ”galilealaiset” ruokkivat niin oman yhteisönsä jäseniä kuin eikristittyjäkin köyhiä, jotka eivät saa omiltaan apua (430D; 157:3). Toisessa, myös papille osoitetussa kirjeessään Julianos pahoittelee sitä, että ”jumalattomat galilealaiset” ovat hyötyneet perinteisen uskonnon pappien kylmästä suhtautumisesta köyhiin. ”Galilealaiset” ovat tarttuneet tilaisuuteen, ruokkineet ihmisiä ja johtaneet heitä näin ateismiin (305B–D; 29:2).

Pohjois-Afrikassa vaikuttanut kirkkoisä Tertullianus antaa varsin yksityiskohtaisen kuvauksen siitä, kuinka organisoitunutta kristillinen auttamisjärjestelmä oli toisen vuosisadan loppupuolella. Hänen mukaansa jokainen kristitty antoi joka kuukausi vapaaehtoisesti haluamansa summan yhteiseen rahastoon, josta maksettiin mm. köyhien hautauskulut sekä tuettiin ”pulaan joutuneiden lapsia, koteihinsa sidottuja vanhuksia ja niitä, jotka ovat elämässään kärsineet haaksirikon” (*Apologeticus* 39). Johannes Khrysostomos saattoi 300-

luvun lopulla saamassaan Antiokian seurakunnalle puhua mahtipontisesti yli 3000 lesken ja avustettavan nuoren naisen luettelosta (*Homiliae in epistulam i ad Corinthios* 22.7).

Järjestelmällä on todennäköisesti ollut varsin suuri merkitys, sekä kristillisen kirkollisen organisaation kehittymiselle että kristillisen liikkeen kasvulle toisella ja kolmannella vuosisadalla. Amerikkalainen sosiologi Rodney Stark on esittänyt, että yksi tärkeä tekijä kristinuskon voittokulussa oli kristittyjen uhrautuva sairaanhoito niiden kahden suuren tautiepidemian aikana, jotka järkyttivät roomalaisen yhteiskunnan perusteita toisen vuosisadan jälkipuoliskolla ja kolmannen puolivälissä (Stark 1997). Tarttuviin tauteihin sairastuneita hoitaessaan – ilmeisesti kyse oli ensin isorokosta ja sitten tuhkarokosta – kristityt paitsi lisäsivät Starkin mukaan paitsi suosiotaan myös omaa osuuttaan väestöstä. Tautiepidemioiden tutkimus on osoittanut, että jo aivan yksinkertaisella perushoidolla voidaan huomattavasti vähentää kuolleisuutta silloin, kun yhteiskunnan infrastruktuuri on pettänyt.

Paavalin yhteisöjen todellisuus

Edellä sanottu vastaa suurin piirtein sitä kuvausta, joka kristillisen diakoniatyön alkuvaiheista teologisissa oppikirjoissa ja hakuteoksissa annetaan. Auttamisen eetos oli tärkeä osa kristillisen liikkeen sanomaa ja vetovoimaa alusta alkaen, vaikka se saikin myöhemmin organisoidumpia muotoja. Silti kriittisen lukijan mieleen nousee Uuden testamentin aineistoon tutustuessa kysymyksiä. Kaikkein varhaisimmat meille säilyneet kristilliset tekstit, aidot Paavalin kirjeet, eivät kaikilta osin vastaa sitä ihanteellista kuvaa, jonka evankeliumit ja Apostolien teot antavat kristittyjen suhteesta köyhiin ja syrjäytyneisiin. Paavalin kirjeenvaihto on peräisin 50-luvulta, siis varhaisemmalta ajalta kuin UT:n evankeliumit, jotka yleensä ajoitetaan suurin piirtein vuosiin 70–100. Kirjeet tarjoavat meille ensi käden tietoa Vähän-Aasian ja Kreikan kaupungeissa kokoontuneiden seurakuntien elämästä vain noin kaksi vuosikymmentä Jeesuksen kuoleman jälkeen ja useita vuosikymmeniä ennen Apostolien tekojen syntyä. Niiden antamalle informaatiolle on siis syytä antaa paljon painoa, vaikeivät ne vastaakaan kaikkiin niihin kysymyksiin, joihin toivoisimme saavamme vastauksia.

Paavalin yhteisöt eivät selvästikään toteuttaneet sellaista omaisuudenyhteyttä, jossa Jerusalemin alkuseurakunnan jäsenet Apostolien tekojen mukaan elivät. Paavalin kirjeissä ei

ole mainintoja siitä, että yhteisön jäsenet olisivat myyneet omaisuutensa ja luovuttaneet siitä saadut varat yhteiseen kassaan. Itse asiassa Paavali ei anna viitteitä minkäänlaisesta muusta varainkeräyksestä kuin edellä mainitusta Jerusalemin seurakunnan ”köyhille” tarkoitettu avustuksesta (Room. 15:25–29; 1 Kor. 16:1–4; 2 Kor. 8–9; Gal. 2:10). Tämän keräys oli Paavalille tärkeä osoitus ei-juutalaisten ja juutalaisten kristillisten seurakuntien kuulumisesta samaan hengelliseen perheyhteyteen. Sen perusteella ei kuitenkaan voi päätellä sitä, miten Paavalin yhteisöt huolehtivat omien köyhien jäseniensä toimeentulosta. Paavali ei osoita suurtakaan kiinnostusta köyhyiden ja syrjäytymisen ongelmalle sinänsä (ainoa viite tähän suuntaan on ääriesimerkkinä mainittu ”kaiken omaisuuden jakaminen” ns. ”rakkauden korkeassa veisussa”; ks. 1 Kor. 13:3). Hänen kirjeissään on kuitenkin mainintoja, jotka osoittavat, että hän itse otti vastaan avustusta seurakunniltaan (esim. Room. 16:1–2; 2 Kor. 1:16; Fil. 4:10–14). Tosin toisessa yhteydessä hän haluaa korostaa myös riippumattomuuttaan (1 Kor. 9). Paavali mainitsee myös joitakin kristittyjä, jotka ovat tukeneet sekä häntä ja/tai tarjonneet oman kotinsa yhteisön kokoontumispaikaksi. Tällaisia hyväntekijöitä olivat mm. Prisca ja Aquila (Room. 16:3–5; 1 Kor. 16:9), Gaius (Room. 16:23) ja Foibe, jota luonnehditaan Kenkreaan seurakunnan palvelijaksi (kr. *diakonos*) ja monien kristittyjen, myös Paavalin, tukijaksi (Room. 16:1–2). He eivät välttämättä kuuluneet yhteiskunnan eliittiin – Prisca ja Aquila olivat teltantekijöitä niin kuin Paavalikin (Apt. 18:3) – mutta heillä on kuitenkin ollut riittävän suuruinen talo, jonka he saattoivat tarjota yhteisön käyttöön.

Paavalin yhteisöjen sosiaalinen rakenne on ollut kirjavampi kuin joskus aiemmin on päätelty (Theissen 1979; Meeks 1983). Yhteisöihin on kuulunut sekä orjia että vapaita (1 Kor. 7:21–22), aktiivisia naisia (esim. yllä mainitut Foibe ja Prisca) ja ainakin joitakin aristokraattiseen yläluokkaan kuuluvia henkilöitä (Room. 16:23; 1 Kor. 1:26). Paavali itse lienee ollut lähempänä oppinutta yläluokkaa kuin yhteiskunnan huonoimmassa asemassa olevia ihmisiä siitä huolimatta, että hän työskenteli ajoittain käsityöläisen ammatissa (1 Tess. 2:9). Hän suhtautuu tähän työhön kuitenkin siten kuin antiikin yläluokkaan kuuluvat useimmiten asennoituivat (Hock 1980). Käsin tehty työ ei ollut hänelle osoitus ahkeruudesta tai rehellisyydestä vaan pikemminkin nöyryytyksestä ja itsensä orjuuttamisesta (1 Kor. 9:19; 2 Kor. 11:7). Lahjat ja niiden vastaanottaminen muodostivat Paavalille ja hänen yhteisönsä jäsenille hyvin hienovaraisen ja monisäikeisen systeemin, jossa sekä lahjan antajan että vastaanottajan kunnia edellytti tiettyjen kirjoittamattomien lakien seuraamista. Paavali haluaa

osoittaa riippumattomuutensa, jonka toteuttaminen oli eliittiin kuuluvan miehen suurimpia hyveitä. Mutta samalla hän kuitenkin joutuu ottamaan huomioon monia muita näkökohtia, mm. ruumiillisen työn aiheuttaman häpeän ja varakkaampien kristittyjen kunnian. Ei ihme, että Paavalin ajatuksenkulku on monipolvinen, kun hän puhuu omasta asemastaan ja työnteostaan (1 Kor 9; vrt. myös 2 Kor. 11:7–11).

Jotkut Paavalin ohjeet paljastavat, että sosiaalinen heterogeisuus synnytti seurakuntien kokoontumisessa ongelmia. Paavali joutuu puuttumaan Korintin seurakunnassa ilmenneeseen ”hajaannukseen”, joka tulee ilmi mm. yhteisen aterian vietossa (1 Kor. 11:17–33). Paavali arvostelee sitä, että ennen varsinaista rituaalista ateriala osaa seurakuntalaista on jo syönyt runsaan aterian ja ”on juovuksissa” kun taas osa ”on nälissään” (11:21). Ruokaa ja juomaa ei siis jaettu tasan. Mahdollisesti kyse oli siitä, että eliittiin kuuluvat seurakunnan jäsenet ja heidän liittolaisensa aterioivat jo ennen kuin työtä tekevät köyhät saapuivat yhteiseen kokoontumiseen. Toisaalta aristokraattisen isännän ei odotettu kohtelevan kaikkia talossa olevia tasapuolisesti. Oli täysin luonnollista, ettei kokoukseen osallistuva orja aterioinut samassa pöydässä ja syönyt samoja ruokia kuin ne, joilla oli korkeampi status. Tällainen epätasa-arvoinen kohtelu sotii meidän sosiaalista omaatuntoamme vastaan, ja siksi odottaisimme, että myös Paavali vetoaisi korinttilaisten yhteisölliseen vastuuseen ja oikeudentajuun. Sitä Paavali ei kuitenkaan tee. Hän ei kehoita rikkaita jakamaan ruuistaan niille, jotka kärsivät nälkää. Sen sijaan hän puhuu kunnian ja häpeän käsittein. Ylempi-arvoisten ei tule ”häpäistä” alempi-arvoisia ylellisellä syömisellään, vaan heidän on syötävä omissa kodeissaan, jos tuntevat siihen tarvetta (11:22, 34). Siinä kodissa, jossa seurakunta kokoontuu, kaikkien on odotettava yhteistä Herran ateriala (11:33). Köyhälle tämä rituaalinen ateriala merkitsi todellisen nälän tyydyttämistä, kun taas parempiosaiselle seurakunnan jäsenelle ravinnon saanti ei ollut yhtä olennaista.

Esimerkki osoittaa sen tosiasian, ettei Paavali pyri tasaamaan sosiaalista eriarvoisuutta tai kritikoimaan sellaisia rakenteita, jotka ovat nykyihmisen kannalta selkeästi epäoikeudenmukaisia. Kaikkein räikeimmin tämä tulee esille orjuuden kohdalla. Paavalin mukaan Kristuksessa toteutuvan ykseyden kannalta on yhdentekevää, onko ihminen orja vai vapaa (Gal. 3:28; 1 Kor. 12:13). Nykyajan näkökulmasta näin ei tietenkään ole. Orjuus on täysin epämoraalinen ja ihmisarvoa alentava instituutio. On tietysti totta, että orjien asema vaihteli huomattavasti aina valtakunnan ylimmistä virkailijoista kaikkein kurjimmissa

asemassa oleviin maa- ja kaivostyöläisiin. Itse orjuuden periaate ts. se, että toinen ihminen voi olla toisen omaisuutta, eräänlainen tuotantoväline, on kuitenkin epäinhimillinen. Tätä Paavali ei kyennyt näkemään niin kuin ei kukaan mukaan hänen aikanaan. Kristillinen kirkko ei koskaan kieltänyt orjuutta, vaan orjuus yksinkertaisesti katosi vähitellen yhteiskunnallisten muutosten tieltä (Finley 1992).

Nykyajan lukija voi esittää lisää hankalia kysymyksiä pohtiessaan Paavalin suhdetta yhteiskunnan köyhiin ja syrjäytettyihin. Paavali on ennen muuta kiinnostunut omien yhteisöjensä hyvinvoinnista ja harmonisesta yhteiselämästä. Hänen kirjeissään ei ole käskyjä auttaa ulkopuolisia avun tarpeessa olevia tai sairaita lukuun ottamatta suhteellisen ponnetonta kehotusta ”tehdä hyvää kaikille”. Tämänkin eettinen voima tuntuu häviävän sitä seuraaviin sanoihin ”mutta varsinkin uskon perheyhteisöön kuuluville” (Gal. 6:10). Paavali ei kehota Jeesuksen tavoin kutsumaan oman piirin ulkopuolisia ”köyhiä, raajarikkoja, rampoja ja sokeita” yhteisiin aterioihin (vrt. Luuk. 14:13). Globaalin vastuun ajatukseen tottunut nykylukija arvioi varhaiskristillisen auttamisen etiikan helposti sisäänlämpiäväksi. Tertullianuksen oletama ulkopuolisten reaktio ”katsokaa, kuinka he rakastavat toisiaan” (*Apologeticus* 39) ei kuulosta enää aivan niin myönteiseltä kuin miksi kirkkoisä sen tarkoitti.

Antiikin hierarkkinen maailma

Moraalinen närkästys varhaisten kristittyjen suhteesta orjuuteen tai ulkopuolisiin hädänalaisiin on tietysti siinä mielessä epäoikeudenmukaista, että emme voi olettaa heillä olleen samanlaista globaalista näkökulmaa köyhyyden ja syrjäytymisen ongelmaan kuin nykypäivän ihmisellä. Kriittiset kysymykset kuitenkin auttavat ymmärtämään paremmin sitä sosiaalista todellisuutta, jonka keskellä kristinusko syntyi ja kehittyi. Varhaiset kristityt elivät maailmassa, jossa epätasa-arvoisuus ja hierarkkiset valtasuhteet olivat osa annettua maailmankuvaa. Eliitti tulkitsi oman etuoikeutetun asemansa perustuvan itsestään selvään kosmologiseen järjestykseen. Esimerkiksi Aristoteles perusteli taloudenhoidossa harjoitettavaa valtaa itse luonnossa vallitsevalla järjestyksellä. ”Luontoon” perustuva selitys merkitsee Aristoteleelle tässä yhteydessä perheenjäsenten sielujen rakenteen erilaisuutta:

Sielussa on luonnostaan hallitseva ja hallittu osa, joilla on eri hyveet, nimittäin toisaalta järkevälle sielunosalle kuuluvat hyveet ja toisaalta järjettömälle sielunosalle

kuuluvat. Sama koskee selvästi myös muita tapauksia. Useimmissa tapauksissa on siis olemassa luonnostaan hallitseva ja luonnostaan hallittu. Vapaa hallitsee eri tavalla orjaa kuin mies naista tai isä lasta. Kaikilla näillä on mainitut sielun osat, mutta eri tavalla. Orjalla ei ole lainkaan harkitsevaa sielunosaa. Naisella se on, mutta se on vailla arvovaltaa. Samoin lapsella se on, mutta se on kehittymätön. (*Politiikka* 1.13; suom. A. M. Anttila)

Kaikki filosofit eivät hyväksyneet Aristoteleen käsitystä orjan ”luontaisesta” alemmuudesta. Monet kuitenkin ainoastaan käänsivät Aristoteleen ajatuksen toisin päin ja olettivat, että orjan olosuhteet ja raskas työ tekivät hänestä ihmisenä alempiarvoisen (Finley 1992, 81–82). Alempiarvoisuutta ei sinällään kyseenalaistettu.

Hierarkia oli syvällä myös ensimmäisten kristittyjen maailmankuvassa. Kun Paavali kuvaa kristillistä yhteyttä Kristuksen ruumiina (1 Kor 12; vrt. myös Room. 12:3–8), hänen tavoitteenaan ei ole osoittaa sitä, että kaikki yhteisön jäsenet olisivat tasa-arvoisia. Hän tähdentää sitä, että ruumiin jäsenillä on erilaisia armolahjoja ja että kaikki jäsenet ovat välttämättömiä. Ruumiin hierarkiaa hän ei kuitenkaan kiistä. Hän puhuu ”heikommista” ja ”arvokkaammista” ruumiinjäsenistä tosiasiana, johon oletti kaikkien hänen kuulijoidensa voivan samastua (1 Kor. 12:22–26). Viittaukset ruumiin ”häpeällisiin” osiin (12:23) edellyttävät hierarkkisen fyysisen ruumiin (genitaaliset alueet ovat alempiarvoisia), jota vastaa sosiaalisen ruumiin luonnollinen eriarvoisuus. Voimme kuvitella, kuinka huonosti tällainen retoriikka toimisi nykyaikana. Suuren firman johtaja tuskin nostaisi työntekijöidensä yhteishenkeä korostamalla sitä, että myös ”häpeällisimmät” jäsenet ovat yhtiön tuloksen kannalta välttämättömiä!

Hierarkkinen maailmanjärjestys esiintyy varhaiskristillisyydessä usein sulassa sovussa keskinäisen veljeyden ja rakkauden vaatimuksien kanssa. Hyvä esimerkki on Efesolaiskirjeen ohjeet kristillisestä taloudenhoidosta (Ef. 5:21–6:9). Niissä keskinäistä rakkautta ja nöyryyttä korostetaan ilman, että tämä millään tavoin lieventää tai problematisoi perheen patriarkaalista järjestystä (Kähkönen 2001). Efesolaiskirjeen kirjoittaja (todennäköisesti Paavalin myöhempi oppilas) kehottaa kristittyjä ”alistumaan toinen toistensa tahtoon” (5:21) ja miehiä rakastamaan vaimojaan ”niin kuin omaa ruumistaan” (5:28). Vaimojen on kuitenkin ”suostuttava miestensä tahtoon” (5:21), lasten ”oltava kuuliaisia” vanhemmilleen ja orjien ”toteltava” maallisia isäntiään. Aristoteles olisi allekirjoittanut viimeksi mainitut ohjeet epäröimättä.

Evankelistoista Matteus korostaa kaikkein eniten Jeesuksen seuraajien keskinäistä veljeyttä ja keskinäistä nöyryyttä. Matteus kieltää auktoriteettia korostavat arvonimet ja seurakunnallisen hierarkian, joka hänen aikanaan oli jo hyvää vauhtia kehittymässä. Seurakunta ei rakennu hengellisen johtajuuden varaan, vaan Kristus on läsnä siellä, ”missä kaksi tai kolme” on koolla hänen nimessään (Matt. 18:20). Ketään ei saa kutsua ”rabbiksi”, ”isäksi” tai ”oppimestariksi”, sillä kaikki seurakuntalaiset ovat veljiä keskenään ja Kristus on yksin heidän mestarinsa (23:8–12). Tästä tasa-arvoisuudesta huolimatta Matteuksen kuva aikojen lopulla toteutuvasta Jumalan valtakunnasta ei ole yhteisö, jossa kaikki ovat tasa-arvoisia ja hierarkia olisi viimein kadonnut. Matteuksen odottama valtakunta muistuttaa yllättävän paljon maallista vallan pyramidia. Siinä ”Ihmisen Poika istuu kirkkautensa valtaistuimelle” ja opetuslapset saavat ruhtinaina istua ”kahdellatoista valtaistuimella”, joilla he hallitsevat Israelin kahtatoista heimoa (Matt. 19:28; vrt. 1 Kor. 6:2).

Vähempiarvoisten kunnia

Antiikin ihmisen maailmankuvaa hallitseva hierarkia ei kuitenkaan estänyt filosofisia ja uskonnollisia ajattelijoita luomasta visioita, joissa ”annetun” eriarvoisuuden rinnalle asetettiin kaikkien ihmisten periaatteellinen tasa-arvoisuus. Uuden testamentin syntyaikana suosittu filosofinen suuntaus oli stoalaisuus, joka opetti kaikkien ihmisten olevan luonnostaan rationaalisia olentoja ja kykeneviä hyvään. Ensimmäisellä vuosisadalla vaikuttaneen roomalaisen filosofin Musonius Rufuksen mukaan filosofiaa oli opetettava kaikille ihmisille, myös naisille, sillä heillä on järki ja aistit niin kuin miehilläkin (luku III; Lutz 1957). Jonkin verran myöhemmin elänyt stoalainen filosofi Epiktetos (n. 50–138) julisti samassa hengessä, että kaikki ihmiset ovat universaalien järjen tai hengen lapsia. Epiktetos oli vapautettu orja, ja on siksi mielenkiintoista tarkata, miten hän yhdistää stoalaisen universalismin ja orjan yhteiskunnallisen aseman. Hän tulee sivunneeksi kysymystä orjuudesta kohdassa, jossa hän keskustelee jumalia miellyttävästä tavasta aterioida (*Keskusteluja* 1.13). Epiktetos esittää tilanteen, jossa isäntä pyytää orjaa tuomaan kuumaa vettä, mutta tämä on tottelematon tai tuo liian haaleaa vettä. Oikea asenne isännän taholta on silloin se, että hän hillitsee raivonsa ja käyttäytyy arvonsa mukaisesti. Epiktetoksen kuviteltu keskustelukumppani esittää kuitenkin vastaväitteen: ”Kuinka kukaan voi sietää sellaisia palvelijoita?” Epiktetoksen vastaus on

jyrkkä:

Sinä orja! Etkö siedä omaa veljeäsi, jolla on Zeus esi-isänään. Hän on kuin poika, joka on syntynyt samoista siemenistä ja samasta kylvöstä ylhäältä kuin sinä. Mutta jos sinut on asetettu johonkin ylempään asemaan, teetkö heti itsestäsi tyrannin? Etkö muista kuka olet ja ketä hallitset? Sukulaisiasi, luonnollisia veljiäsi, Zeuksen jälkeläisiä!
(Suom. N. Huttunen)

Jälleen keskustelukumppani väittää vastaan vedoten siihen, että isännällä on orjaan kiistaton omistusoikeus: ”Mutta minulla on heistä kauppakirja. Heillä ei ole sellaista minusta.”

Epiktetos vastaa: ”Näetkö mihin katsot? Maahan, tuhoon, noihin kurjiin kuolleiden lakeihin. Etkö katso jumalien lakeihin?”

Orjan ja isännän veljeys ei muuta heidän yhteiskunnallista eriarvoisuuttaan. Sen ainoa käytännön seuraus eliittiin kuuluvalle isännälle on se, että hän kohtelee orjaansa inhimillisesti ja itsehillintää, ajan keskeistä hyvettä, tavoitellen. Stoalaisen käsityksen mukaan kosmoksen hallitsija oli antanut jokaiselle ihmisen osan, joka hänen oli tyynesti hyväksyttävä. Ihmiset olivat näyttelijöitä suuressa näytelmässä:

Muista, että olet näyttelijä näytelmässä, jonka laadun määrää tekijä: se on lyhyt, jos hän tahtoo siitä lyhyen, pitkä, jos hän tahtoo siitä pitkän. Jos hän haluaa sinun esittävän kerjäläistä, sinun on näyteltävä taitavasti sitäkin, samoin rampaa, vallanpitäjää tai tavallista kansalaista. Tehtäväsi on näytellä hyvin sitä osaa, joka sinulle on annettu; sen valitseminen on toisen asia. (*Käsikirja* 17; suom. M. Itkonen-Kaila.)

Paavali on samoilla linjoilla kehottaessaan, että ”jokaisen on elettävä sen osan mukaisesti, jonka Herra on hänelle suonut” (1 Kor. 7:17). Stoalainen opetus ei uhannut yhteiskunnallista status quota, vaan pyrki luomaan sisäisen vapauden tilan, joka olisi riippumaton ihmisen ulkoisesta asemasta ja kohtalosta. Viime kädessä näkökulma oli kuitenkin eliitin, jonka etuoikeutetulle asemalle stoalainen filosofia tarjosi moraalisen perustelun (Francis 1995; Perkins 1995, 85).

Paavalin näkemys muistuttaa siis jossain määrin stoalaista etiikkaa ja yhteiskunnanäkemystä. Ajan muotifilosofiaan perehtynyt hyväosainen kuulija saattoi hyväksyä Paavalin universalistisen väitteen, jonka mukaan kaikki ovat Jumalan lapsia ja kansallisuudella, yhteiskunnallisella asemalla tai sukupuolella ei ole viime kädessä merkitystä

(Gal. 3:26–29). Paavalin julistukseen sisältyi kuitenkin piirteitä, joiden voidaan olettaa vedonneen myös köyhempiin ja vähäosaisiin kuulijoihin. Verratessaan seurakuntaa Kristuksen ruumiiseen Paavali ei vain tyydy korostamaan arvokkaampien ja vähemmän arvokkaampien ruumiinjäsenten välttämättömyyttä. Hän nostaa erityisellä tavalla esille vähempiarvoisten kunnian:

Kun Jumala yhdisti jäsenet ruumiiksi, hän antoi vähempiarvoisille jäsenille suuremman kunnian, jotta ruumiissa ei olisi eripuraisuutta vaan jäsenet yhteen kuuluen huolehtisivat toinen toisistaan. Jos yksi jäsen kärsii, kärsivät kaikki muut jäsenet, ja jos yksi jäsen saa osakseen kunniaa, iloitsevat kaikki muutkin sen kanssa. (1 Kor. 12:24–26)

Paavali ei tässäkään kohden puhu vähäosaisille annetusta materiaalisesta avusta tai jonkinlaisesta suuresta tasauksesta seurakunnan jäsenten kesken. Sen sijaan hän tuo esille julistuksensa tärkeän teeman, joka hänen ajattelussaan nivoutuu läheisesti yhteen keskeisen uskonnollisen symbolin, ristiinnaulitun Messiaan, kanssa. Paavalin mukaan Jeesuksen häpeällinen kuolema osoittaa, että Jumala on valinnut sen, mikä ”maailmassa on vähäpätöistä ja halveksittua” (1 Kor 1:28).

Emme voi tietää paljonkaan siitä, mitä Paavali käytännössä tarkoitti toinen toisistaan huolehtimisella tai sillä, että muut seurakunnan jäsenet myötäelävät yhden jäsenen kärsiessä. Ei ole uskottavaa ajatella, ettei tähän huolehtimiseen olisi kuulunut vähäosaisten jonkinlainen avustaminen, vaikkei Paavali sitä erityisesti konkretisoikaan. Paavalin julistuksen ja toiminnan keskeinen tavoite oli kuitenkin eräänlainen kunnian uudelleen jako. Kunnia oli se ensisijainen maallinen hyvä, jota Paavalin julistus lahjoitti vähäosaisille ja ”heikoille” seurakunnan jäsenille. Edellä mainittu esimerkki Korintin seurakunnan yhteisestä aterioinnista osoittaa, että Paavali vaati varsin pitkälle meneviä muutoksia eliitin hyväksymässä arvojärjestyksessä (Martin 1995, 74–75). Kyse oli vähäosaisten ihmisarvon nostamisesta, joka oli radikaalimpaa kuin stoalainen puhe kaikkien ihmisten veljeydestä. Meidän näkökulmastamme Paavalin ohjelma vaikuttaa vain ”sanoilta ilman tekoja”. Mutta on muistettava, että sitä julistettiin maailmassa, jossa ”kunnia oli suurin ulkoisista hyvistä asioista” (Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka* 1123B) ja toisen kärsimyksen osallistuva sääli tulkittiin yleisesti itsekontrollia häiritseväksi, haitalliseksi tunteeksi (Hands 1968, 81–82).

Almujen anto ja uhraaminen

Kaikkein varhaisimmat kristilliset lähteet eivät anna viitteitä kovin pitkälle organisoidusta auttamisjärjestelmästä Paavalin yhteisöjen vähäosaisten hyväksi. Vielä vähemmän niistä voi tehdä päätelmiä ulkopuolisten syrjäytyneiden auttamisesta. Viimeksi mainittu havainto on sopusoinnussa antiikissa yleisesti hyväksytyyn periaatteen kanssa, jonka mukaan apua on annettava ennen muuta lähipiirille, ystäville tai yleensäkin niille, jotka ovat avun ”arvoisia”. Plinius nuoremman (synt. n. 61) mukaan ystävyyttä ja laupeutta on osoitettava ennen muuta oman perheen jäsenille, naapureille ja saman kaupungin kansalaisille (*Epistulae* 9.30). Platon opetti, ettei sääliä tule osoittaa kenelle tahansa: ”Sääliä ei ansaitse se, joka kärsii nälkää tai jotain muuta vastaavaa vaivaa, vaan sellainen henkilö, jolla on mielenmalttia tai jokin muu kansalaishyve ja joka joutuu kovan kohtalon uhriksi” (*Lait* 936B; suom. A. M. Anttila). Tämän ajattelun kääntöpuoli oli se, että kerjäläisiin saatettiin helposti liittää moraalisesti kelvottoman tai laiskan ihmisen leima (ks. esim. *Valtio* 552D; vrt. myös Sananl. 6:10–11; 13:18). Monet filosofit korostivat askeettisen elämäntavan merkitystä, mutta asketismista ei johdettu ohjelmaa köyhien auttamiseksi. Kynnikot olivat antiikin ultraradikaaleja yhteiskuntakriitikkoja, jotka luopuivat omaisuudesta, tavanomaisista arvoista ja hankkivat elantonsa kerjäämällä. Heidän tavoitteenaan oli kuitenkin henkilökohtainen vapaus ja itsერიittoaisuus (Branham & Goulet-Cazé 1996). He katsoivat olevansa sielujen lääkäreitä, jotka olivat itseoikeutettuja saamaan avustusta muilta (vrt. Luuk. 10:7; 1 Kor. 9:14). Muut hädänalaiset eivät olleet heidän huomionsa kohteina (Garrison 1993, 44).

Vanhan testamentin monissa kirjoituksissa huolenpito köyhistä ja hätään joutuneista on kansalle asetettu keskeinen velvoite, jonka rikkomisesta seuraa Jumalan rangaistus (esim. Ex. 22:21–23). Vanhan testamentin lainsäädännön, profettojen ja psalmien yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden vaatimus vaikuttaa hyvin erilaiselta kuin kreikkalais-roomalaisten kirjoittajien suhtautuminen köyhyyteen ja hädänalaisten auttamiseen. Kreikkalais-roomalaisilla kirjoittajilla ei esiinny samanlaista sosiaalista parannussaarnaa kuin esimerkiksi israelilaisilla profetoilla. On kuitenkin muistettava, että myös Vanha testamentti edellyttää edellä kuvatun yleisen periaatteen, jonka mukaan apu ja huolenpito on osoitettava nimenomaan oman ryhmän jäsenille. Sen sosiaalinen eetos perustuu idealistiselle käsitykselle Israelista yhtenä suurena perheenä, jonka jokaisesta jäsenestä on pyrittävä huolehtimaan

(Hamel 1990, 213–214). Tämä ihanne Israelista esiintyy vielä Uudessa testamentissakin, esimerkiksi Matteuksen lähetyspaneudessa, jonka mukaan Jeesus lähettää oppilaansa ennen muuta ”Israelin kansan eksyneiden lampaiden luo”, tai Paavalin tulkinnassa Israelista jalona oliivipuuna, johon pakanakristityt on oksastettu (Room. 11:17–24).

Almujen annosta kehittyi Vanhan testamentin jälkeisenä aikana keskeinen köyhien auttamisen muoto, jollaista kreikkalais-roomalainen kulttuuri ei tuntenut. Tämä ei tarkoita sitä, etteikö kreikkalaisissa ja roomalaisissa yhteiskunnissa olisi harjoitettu hyväntekeväisyyttä (Hands 1968) ja etteivätkö kaupungit olisi pyrkineet ainakin ajoittain huolehtimaan asukkaidensa peruselintarvikkeiden saannista (Hands 1968, 89–115; Finley 1992, 150–176.198-204). Rikkaiden hyväntekeväisyys kanavoitui kuitenkin ennen muuta julkisten rakennusten ja laitosten (esim. kylpylöiden) rakentamiseen ja ylläpitoon. Nämä koituivat tietenkin myös kaupungin köyhien asukkaiden hyödyksi. Jotkut kaupungit jakoivat elintarvikkeita asukkailleen tai tasoittivat hintoja. Esimerkiksi Roomassa elintarvikkeiden hintoja oli tuettu toiselta esikristilliseltä vuosisadalta alkaen, ja vuodesta 58 e.Kr. kaupungin asukkaille jaettiin ilmaisia vilja-annoksi. Mistään varsinaisesta sosiaaliavusta ei kuitenkaan ollut kysymys, sillä avun perusteena ei ollut puute tai hädänalaisuus (Hands 1968, 89). Avustus jaettiin kaikille vapaille kansalaisille olivatpa he rikkaita tai köyhiä. Jotkut rikkaat jopa vapauttivat orjansa saadakseen lisää ilmaisia elintarvikkeita (Hands 1968, 103)!

Juutalaisessa kulttuurissa köyhille annettavista almuista kehittyi uskonnollinen velvoite, joka mainitaan paaston ja rukouksen ohella yhtenä keskeisenä henkilökohtaisen hurskauden muotona (Tob. 12:8; Matt. 6:1–18). On epävarmaa, oliko juutalaisilla yhteisöillä ajanlaskun alussa organisoitunutta varainkeruuta köyhien hyväksi. Essealaisten lahkon tiedetään keränneen jäseniltään kahden päivän ansiot kuukaudessa yhteiseen rahastoon, josta maksettiin köyhille, orvoille ja muille avun tarpeessa oleville (CD 14:12–16). Myöhemmät rabbiiniset lähteet puhuvat kahdenlaisesta avustuskassasta. Toinen (hepr. *qupa*) oli tarkoitettu paikallisten köyhien viikottaiseen auttamiseen, toinen (*tamhuy*) hädänalaisten, erityisesti muukalaisten, päivittäiseen avustamiseen (Schürer 1979, 437). Tällainen käytäntö yleistyi todennäköisesti kuitenkin vasta myöhemmin (Seccombe 1978, 140–143). Lesken ropo (Mark. 12:41–44) koitui joka tapauksessa temppelein toiminnan, ei köyhien, hyväksi (Fitzmyer 1985, 1321–22).

Monissa Uuden testamentin aikaa edeltävissä juutalaisissa kirjoituksissa almusta tuli

Jumalalle annettava uhri, jolla ihminen keräsi eräänlaista taivaallista pääomaa. Se auttoi pahoina aikoina ja sovitti aiemmin tehdyt synnit (esim. Tob. 4:7–11; 12:8-9). ”Almut pelastavat kuolemasta ja puhdistavat kaikesta synnistä” (Tob. 12:9). ”Vesi sammuttaa liekehtivän tulen, almujen anto sovittaa synnit” (Sir. 3:30). Varhaiskristilliset kirjoittajat omaksuivat tämän juutalaisen ajattelutavan eivätkä nähneet sen olevan ristiriidassa Jeesuksen sovituskuoleman kanssa (Garrison 1993). Ns. Apostolien isien kirjoituksissa on lukuisia viittauksia almujen syntejä sovittavaan voimaan (esim. 2 Klem.16:4; Barn. 19:10). *Didakhen* eli *Apostolien opetuksen* kirjoittaja kehottaa lukijoitaan: ”Älä ole sellainen, joka ojentaa kätensä, mutta pidättää ne antamasta. Jos sinulla kättesi työn tuloksista jotakin on, niin anna siitä, jotta pääsisit synneistäsi” (*Did.* 4:5–6; suom. H. Koskenniemi). Uuden testamentin kirjoittajista ainakin Luukas uskoo vakaasti almujen puhdistavaan voimaan. Fariseusten ulkokultaisuutta tähdentävään malja-vertaukseen Luukas lisää omintakeisen lausuman: ”Mitä maljassa sisällä on, se antakaa köyhille. Silloin kaikki on teille puhdasta.” (Luuk. 11:39–41). Sakkeus, tullimiesten esimies, sovittaa ahneutensa synnin jakamalla puolet omaisuudestaan köyhille (Luuk. 19:8). Ajatus almujen annosta taivaallisen pääoman keräämisenä esiintyy sekin painokkaimmin Luukkaan evankeliumissa (Luuk. 12:33, vrt. myös Matt. 6:20).

Vastavuoroisuuden periaate

Kuuluisassa esseessään Marcel Mauss kuvasi itämaista almu-instituutiota uhraamisen ja lahjan yhdistelmänä (1999, 47; alun perin 1924). Maussin tutkimuksen lähtökohtana oli pyyteettömän lahjan illuusio, joka oli estänyt aiempaa tutkimusta näkemästä monien ns. alkukantaisten kulttuurien hienovaraista vastavuoroisuuden järjestelmää ja siihen liittyvää kunnian käsitettä. Myös antiikin kulttuureissa vastavuoroisuuden järjestelmä oli syvällä käyttäytymistä ohjaavissa tavoissa ja arvoissa. Rahataloudesta huolimatta eliitin jäsenet hankkivat mieluummin palveluksia ja vastapalveluksia ystäviltään ja liittolaisiltaan kuin ostivat ne rahalla (Hands 1968, 29.33). Ystävyys oli aristokraatilleärkevä investointi, sillä se takasi sellaisen sosiaalisen turvaverkon, johon hän pahan päivän tullen saattoi turvautua. Ylempi- ja alempiarvoisen välisessä auttamisessa ja palvelujen suorittamisessa olennaista oli alempiarvoisen hyväntekijälleen osoittama asianmukainen kunnia. Roomalaisessa yhteiskunnassa suojelijoiden ja suojeltavien välinen suhde eli ns. clientela-järjestelmä oli

pitkälle kehittynyt ja ritualisoitunut (Hanson & Oakman 1998, 73). Siihen kuuluivat mm. suojeltujen (klienttien) joka-aamuiset vierailut suojelijansa (patronuksen) luona. Julkiseen hyväntekeväisyyteen liittyi usein toive pysyvästä muistomerkistä, joka takaisi hyväntekijä maineen ja kunnian säilymisen jälkipolville (Hands 1968, 49–61).

Avointa vaatimusta maksaa lahja takaisin ei pidetty herrasmiehen käyttäytymiselle sopivana. Hyvän tekemisestä ei saanut tehdä tuottavaa liiketoimintaa (Hands 1968, 30). Vuorisaarnan kritiikin itseään mainostavasta hyväntekijästä (Matt. 6:2–3) olisi voinut allekirjoittaa myös Plinius nuorempi, joka korosti, että hyväntekeväisyyttä tulee harjoittaa ”yhteisen hyvän, ei yksityisen ihmisen itsetehostuksen vuoksi” (lat. *privatae iactantiae; Epistulae* 1.8.10–13).

Jeesus näyttäisi evankeliumien mukaan esittävän eettisen ihanteen, joka sotii vastavuoroisuuden periaatetta vastaan. Luukkaan evankeliumi, jossa omaisuuden jakaminen ja hyväntekeväisyys saavat suuren arvon, esittää tämänkin opetuksen kärjekkäimmin: ”Jos te lainaatte vain niille, joiden uskotte maksavan teille takaisin, mitä kiitettävää siinä on. Syntisetkin lainaavat toisiltaan, kun tietävät saavansa takaisin saman verran” (Luuk. 6:33). Jeesuksen seuraajien on sen sijaan lainattava myös sellaisille, joilta eivät usko saavansa takaisin (6:35). Ollessaan erään fariseuksen talossa vieraana Jeesus esittää vaatimuksen, joka sotii kaikkia yleisinhimillisiä perhearvoja ja ystävyiden periaatteita vastaan: ”Kun järjestät päivälliset tai illalliset, älä kutsu ystäviäsi, älä veljiäsi, sukulaisia äläkä rikkaita naapureita. Hehän saattavat vuorostaan kutsua sinut, ja näin sinä saat kaikesta palkan.” (Luuk. 14:12.) Vastavuoroisuuden periaate näyttää kumoutuvan täysin. Se, joka ottaa Jeesuksen opetuksen todesta, ei kuitenkaan tule jäämään ilman palkkaa: ”Autuas olet, kun aika tulee, sillä he eivät pysty palkitsemaan sinua. Sinä saat palkkasi silloin, kun vanhurskaat herätetään kuolleista” (14:14; vrt. myös 6:35). Maailmassa vallitsee kaikesta huolimatta oikeudenmukainen vaihdantatalous, joka toteutuu, kun hurskas saa taivaallisen palkkansa. Kun Matteus tähdentää sitä, ettei hyväntekeväisyyttä ja hurskautta ole harjoitettava maallisen kunnian saavuttamiseksi, hän vetoaa yhtä lailla taivaalliseen palkintoon: ”Isäsi, joka näkee myös sen, mikä on salassa, palkitsee sinut” (Matt. 6:4.6.18). Luterilaiseen amon julistukseen tottuneelle kristitylle on vaikea sisäistää evankeliumeissa esiintyvä taivaallisen palkkion ajatus. Vastavuoroisuuden periaate kuului kuitenkin Uuden testamentin ajan ihmisten annettuun maailmankuvaan aivan samoin kuin edellä kuvattu hierarkkinen kosmologia.

Ihanteet ja todellisuus

Varhaisten lähteiden kriittinen tarkastelu on tuonut lisää sävyjä ja realismia siihen ihanteelliseen ja yksiulotteiseen kuvaan, joka ensimmäisten kristittyjen yhteiskunnallisesta tilanteesta on usein esitetty. Kaikki kristityt eivät olleet köyhiä ja oppimattomia. Paavalin kirjeiden sosiaalisen todellisuuden ulkopuolelle jäävät monet kreikkalais-roomalaisen yhteiskunnan kaikkein huono-osaisemmat. Kristillisillä yhteisöillä oli alusta alkaen tunnusomaista vahva keskinäinen solidaarisuus, mutta ainakaan Paavalin seurakunnissa tämä ei merkinnyt pyrkimystä tasoittaa yhteiskunnallista eriarvoisuutta tai jakaa omaisuutta uudelleen. Antiikin maailmankuvaa hallitsevat hierarkkinen maailmajärjestys ja vastavuoroisuuden periaate heijastuvat myös kristillisten kirjoittajien yhteiskunnallisissa ja teologisissa näkemyksissä. Kristillinen etiikka toi antiikin maailmaan uusia painotuksia, mutta olisi väärin luoda jyrkkä vastakohta kreikkalais-roomalaisten ajattelijoiden täydellisen välinpitämättömyyden ja kristillisen rakkaudenideologian välille. Sitä paitsi kristityt eivät suinkaan luoneet auttamisen eetostaan tyhjästä, vaan perivät siitä suuren osan äitiuskonnostaan juutalaisuudesta.

Realistisempi kuva varhaisten kristittyjen suhteesta köyhiin ja syrjäytettyihin ei ole tarkoitettu murentamaan Jeesuksen julistuksen ja Uuden testamentin arvoa tämän päivän eettiselle keskustelulle. Ne kysymykset, joita Uuden testamentin ajan ihmiset pohtivat, ovat edelleen ajankohtaisia. Mekään emme ole pystyneet ratkaisemaan pyyteettömän auttamisen dilemmaa. Onko väärin, että rikkaat kansakunnat auttavat kehitysmaita sen tähden, että rikkaiden hyvinvointi ei vaarantuisi? Työttömyyden ja syrjäytyneisyyden torjuntaa voidaan hyvin perustella yhteiskuntarauhan säilymisellä, mutta riittääkö tämä auttamisen motiiviksi. Pitäisikö kaiken auttamisen perustua autettavan ihmisarvon tunnustamiseen vai voidaanko tämän lisäksi vedota myös itsekkäämpiin motiiveihin? Eivätkö ihmiset joka tapauksessa kerää jonkinlaista ”taivaallista pääomaa”, jollei muuten niin hankkimalla itselleen hyvän omantunnon?

Myös autettavan ja auttajan kunnian huomioiminen on olennaista. Antiikin maailmassa hyväntekijän kunnian ja autettavan kunnian välillä puhuttiin paljon avoimemmin kuin meidän yhteiskunnassamme. Kenties meidänkin tulisi tiedostaa voimakkaammin auttamiseen liittyvät kunnian ja häpeän tunnot. Annettaanko sosiaalista apua saaville riittävästi

mahdollisuuksia maksaa kunniavelkansa takaisin niin, että he voivat säilyttää omanarvontuntonsa? Me suomalaiset vierastamme amerikkalaistyylistä hyväntekeväisyyttä, jossa rikkaalle hyväntekijälle vuodatetaan ylenpalttista kiitosta ja pysyviä muistomerkkejä. Mutta mekin voisimme pohtia niitä tapoja, joilla palkitsemme hyväntekijöitämme. Miksi karsastamme sitä, että rikas saa mainetta hyväntekeväisyydellä, mutta luemme loppumattomiin kuuluisuuksien avioliittojen epäonnistumisista ja uusista liitoista tai hyvin palkattujen huippu-urheilijoiden menestyksistä ja tappioista?

Jokainen yhteiskunta luo omat kunnian ja häpeän järjestelmänsä, jonka perusteella se asettaa jäsenensä näkyvään ja näkymättömään arvojärjestykseen. Historian ja kulttuurien tutkimuksen yksi tehtävä on osoittaa näiden järjestelmien suhteellisuus. Meillä on taipumus ottaa kulttuuriin ja aikaan sidottu hierarkkinen systeemi annettuna todellisuutena sitä loppuun asti kyseenalaistamatta. Tässä emme viime kädessä poikkea antiikin ihmisistä, vaikka tietomme historiasta ja eri kulttuureista ovatkin ratkaisevasti paremmat. On kuunneltava tarkkaan sellaisia antiikin ajattelijoita, jotka pyrkivät katsomaan Epiktetoksen tavoin ”kuolleiden lakien” tuolle puolen. Paavalin ja ensimmäisten kristittyjen ohjelma ei siksi ole lainkaan vanhentunut: ”Mikä maailmassa on vähäpätöistä ja halveksittua, mikä ei ole yhtään mitään, sen Jumala valitsi tehdäkseen tyhjäksi sen, mikä jotakin on” (1 Kor.1:28).

Kirjallisuus

Apostoliset isät. Suomentanut H. Koskenniemi. STKJ 100. Helsinki 1975.

Aristoteles, *Politiikka*. Suomentanut A. M. Anttila. Selitykset laatinut J. Sihvola. Helsinki: Gaudeamus 1991.

Branham, R. B. & M.-O. Goulet-Cazé (toim.) 1996. *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Berkeley: University of California Press 1996.

Epiktetos, *Käsikirja ja Keskusteluja*. Valikoinut ja kreikan kielestä suomentanut M. Ikonen-Kaila. Helsinki: Otava 1978.

Finley, M.I. 1992. *The Ancient Economy*. 2nd ed. London: Penguin Books.

Fitzmyer, J. A. 1985. *The Gospel According to Luke (X–XXIV)*. The Anchor Bible. New York: Doubleday.

- Francis, J. A. 1995. *Subversive Virtue: Asceticism and Authority in the Second-Century Pagan World*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Garrison, R. 1993. *Redemptive Almsgiving in Early Christianity*. JSNTSup 77. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Hamel, G. 1990. *Poverty and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries C.E.* Berkeley: University of California Press.
- Hands, A. R. 1968. *Charities and Social Aid in Greece and Rome*. London: Thames and Hudson.
- Hanson, K. C. & D. E. Oakman 1998. *Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts*. Minneapolis: Fortress
- Hock, R. F. 1980. *The Social Context of Paul's Ministry: Tentmaking and Apostleship*. Philadelphia: Fortress.
- Kähkönen, E. 2001. ”Minä tarkoitan Kristusta ja seurakuntaa”: Aviopuolisoiden ihanneroolien legitimointi Ef:n huoneentaulussa (Ef 5:21–33). Uuden testamentin eksegeetiikan pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan kirjasto.
- Lutz, C. E. 1957. Musonius Rufus: ”The Roman Socrates”. *Yale Classical Studies* 10, 3–147.
- Martin, D. B. 1995. *The Corinthian Body*. New Haven: Yale University Press.
- Mauss, M. 1999. *Lahja: Vaihdannan muodot ja periaatteet arkaaisissa yhteiskunnissa*. Suomentaneet J. Nurmiainen ja J. Hakapää. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Meeks, W. A. 1983. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven. Yale University Press.
- Perkins, J. 1995. *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*. London: Routledge.
- Platon, *Lait*. Suomentaneet M. Itkonen-Kaila et. al. Helsinki: Otava 1999.
- Räisänen, H. 1992. The ”Hellenists”: A Bridge Between Jesus and Paul? – H. Räisänen, *Jesus, Paul and Torah: Collected Essays*. JSNTSup 43. Sheffield Academic Press, 149–202.
- Schürer, E. 1979. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135)*. A new English version revised and edited by G. Vermes, F. Miller and M. Black. Vol. II. Edinburgh: T&T Clark.
- Seccombe, D. 1978. Was There Organized Charity in Jerusalem Before the Christians? *Journal of Theological Studies* 29, 140–43.

Stark, R. 1997. *The Rise of Christianity*. San Francisco: Harper.

Theissen, G. 1979. *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. WUNT 19. Tübingen: Mohr (Siebeck).