

**PARUUSIAN VIIVÄSTYMINEN TOISEN
VUOSISADAN KRISTILLISISSÄ TEKSTEISSÄ**

Sari Rajala
Uuden testamentin eksegetiikan pro gradu -tutkielma
Tammikuu 2017

HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion Teologinen tiedekunta		Laitos – Institution Eksegetiikan osasto	
Tekijä – Författare Sari Rajala			
Työn nimi – Arbetets titel Paruusion viivästyminen toisen vuosisadan kristillisissä teksteissä			
Oppiaine – Läroämne Uuden testamentin eksegetiikka			
Työn laji – Arbetets art Pro gradu		Aika – Datum Tammikuu 2017	
		Sivumäärä – Sidoantal 76	
Tiivistelmä – Referat <p>Tämän tutkielman aiheena on Jeesuksen toisen tulemisen eli paruusion viivästyminen ja sen reseptio toisen vuosisadan kristillisissä teksteissä. Tutkimuskysymykseni liittyy siihen, miten näissä teksteissä käsitellään paruusion viivästymistä. Tarkastelen tekstejä sen perusteella, miten viivästyminen niissä näyttäytyy, annetaanko viivästymiselle selitystä ja käsitelläänkö niissä paruusion mahdollista ajankohtaa. Ensimmäiset kristityt odottivat Jeesuksen palaavan takaisin maan päälle lyhyen ajan sisällä, useat jopa omana elinaikanaan. Tätä ilmiötä kutsutaan lähiodotukseksi. Toisella vuosisadalla Jeesuksen kuolemasta oli jo kulunut niin paljon aikaa, että lähiodotus hiipui, ja Jeesuksen paruusion läheisyys joutui kyseenalaistetuksi. Tämä ilmiö heijastuu toisen vuosisadan kristillisistä teksteistä.</p> <p>Tutkielmassa käsitellään viittä tekstiä, joissa paruusion viivästymisen tematiikka esiintyy. Nämä tekstit ovat Ensimmäinen Klemensin kirje, Toinen Pietarin kirje, Toinen Klemensin kirje sekä Justinos Marttyyrin Ensimmäinen apologia ja Toinen apologia. Eksegeettisen analyysin kautta pyrin saamaan vastauksia tutkimuskysymyksiini.</p> <p>Ensimmäisessä Klemensin kirjeessä ajan kuluminen on aiheuttanut paruusion epäilemistä. Kirjoittajan mukaan kristitty ei kuitenkaan saa epäillä, koska se tuo mukanaan vain onnettomuutta. Lopun ajat voivat kirjoittajan mukaan käydä toteen nopeasti ja äkkiarvaamattomasti, joten hän antaa ohjeeksi luottaa Jumalaan.</p> <p>Myös Toisessa Pietarin kirjeessä on kyse paruusion epäilemisestä. Kirjoittaja pyrkii osoittamaan epäilijät vääräksi ja antaa erilaisia syitä sille, miksi paruusia ei ole tapahtunut: Jumalalla on erilainen aikakäsitys kuin ihmisellä, Jumala on kärsivällinen ja Jumala ei tahdo, että kukaan tuhoutuisi. Kirjoittaja ei ota kantaa paruusion ajankohtaan, mutta uskoo sen olevan lähellä.</p> <p>Toinen Klemensin kirje ei ota kantaa siihen, milloin paruusia tapahtuu tai miksi se ei ole vielä käynyt toteen. Ajan kuluminen on aiheuttanut epäilyä, mutta kirjoittajan mukaan sille ei ole syytä. Lupauksen antaja on uskollinen ja paruusia tulee tapahtumaan varmasti.</p> <p>Ensimmäisessä apologiassa paruusion viivästyminen liittyy Jumalan ennalta tietämiseen. Jumala nimittäin tietää ennalta, kuinka jotkut tulevat vielä kääntymään ja saamaan pelastuksen. Jumalan ennalta tietämä hyvien ja hyveellisten luku ei siis ole vielä täyttynyt. Tekstistä ei käy ilmi, milloin paruusion uskotaan tapahtuvan, mutta sen ei uskota viipyvän kovin pitkää aikaa enää. Toinen apologia on täysin uniikki selityksessään siitä, kuinka kristittyjen suorittamat manaukset ovat syynä paruusion viivästymiseen.</p>			
Avainsanat – Nyckelord Eskatologia, varhaiskristillisuus, Justinos Marttyyri, Ensimmäinen Klemensin kirje, Toinen Klemensin kirje, Toinen Pietarin kirje, paruusia, lähiodotus			
Säilytyspaikka – Förvaringställe Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia			
Muita tietoja			

Sisällysluettelo

I Johdanto.....	1
II Tutkimuksen tausta	4
II.1 Lähiodotus ja sen viivästyminen.....	4
II.2 Lähiodotus ensimmäisen vuosisadan kristillisissä teksteissä	6
II.2.1 Lähiodotus Paavalin autenttisissa kirjeissä.....	6
II.2.2 Lähiodotus kanonisissa evankeliumeissa.....	10
II.2.3 Lähiodotus pastoraalikirjeissä.....	15
III Tekstianalyysit.....	17
III.1 Ensimmäinen Klemensin kirje.....	17
III.1.1 Tekstianalyysi.....	20
III.2 Toinen Pietarin kirje	26
III.2.1 Tekstianalyysi.....	30
III.3 Toinen Klemensin kirje	37
III.3.1 Tekstianalyysi.....	39
III.4 Justinos Marttyyrin apologiat	47
III.4.1 Tekstianalyysit.....	49
III.4.2 Ensimmäinen apologia.....	50
III.4.3 Toinen apologia	58
IV Tutkimustulokset	65
V Johtopäätökset.....	69
Lähde- ja kirjallisuusluettelo	71
Lähteet ja apuneuvot.....	71
Kirjallisuus.....	72

I Johdanto

Tämän tutkielman aiheena on Jeesuksen paruosian eli toisen tulemisen viivästyminen ja sen reseptio toisen vuosisadan kristillisissä teksteissä. Tutkimuskysymykseni on, miten näissä teksteissä käsitellään paruosian viivästyminen. Pyrin selvittämään, miten kirjoittaja suhtautuu viivästyminen, tarjoaako kirjoittaja selitystä viivästyminen syyllä ja ottaako kirjoittaja kantaa siihen, milloin paruosia mahdollisesti tulee tapahtumaan. Vertailen tekstejä näkökulmanani kirjoittajien näkemys viivästyminen, sen mahdollisesta syyllä ja mahdollisesta paruosian ajoittamisesta. Olen kiinnostunut selvittämään, onko kirjoittajien näkemyksissä paruosian viivästyminen yhtäläisyyksiä, vai onko selitysten välillä eroavaisuuksia.

Tutkimuskohteenani ovat seuraavat toisen vuosisadan kristilliset tekstit: Ensimmäinen Klemensin kirje¹, Toinen Pietarin kirje, Toinen Klemensin kirje sekä Justinos Marttyyrin Ensimmäinen apologia ja Toinen apologia. Tekstien valintaa on ohjannut Matti Myllykosken listaus teksteistä, joissa käsitellään paruosian viivästyminen.² Listauksen avulla olen tutustunut teksteihin ja valinnut niistä käsiteltäviksi ne, jotka mielestäni kaikista konkreettisimmin ja kattavimmin kertovat paruosian viivästyminen.³ Esittelen jokaisen valitsemani tekstin analyysilukujen yhteydessä. Käytän työskentelyni pohjana Heikki Koskenniemen (Ensimmäinen ja Toinen Klemensin kirje), Matti Myllykosken (Ensimmäinen ja Toinen apologia) sekä kirkkoraamatun (Toinen Pietarin kirje) suomenkielisiä käännöksiä teksteistä soveltuvin osin. Käytössäni ovat myös tekstien kreikankieliset editiot. Käsitelen tekstejä kronologisessa järjestyksessä apunani Heikki Räisänen tekemä aikajana tekstien ajoituksesta⁴ sekä tätä täydentävä arvio Toisen Klemensin kirjeen ajoituksesta.⁵

¹ Tutkimuksessa Ensimmäinen Klemensin kirje ajoitetaan usein ensimmäisen vuosisadan loppuun. Ks. luku III.1. Tässä tutkielmassa luen tekstin kuitenkin toisen vuosisadan tekstien joukkoon, sillä se on kirjoitusajankohdastaan huolimatta ajallisesti ja teemallisesti lähellä muita käsiteltäviä tekstejä.

² Myllykoski 2008, 47.

³ Paruosian viivästyminen esiintyy myös kahdessa muussa toisen vuosisadan kristillisessä tekstissä, Hermaan Paimenessa ja Barnabaan kirjeessä. En valinnut tekstejä mukaan tutkielmaani, sillä Barnabaan kirjeen katkelma, joka on tulkittavissa paruosian viivästyminen kertovaksi, on vain yhden lauseen mittainen (Barn. 19:5). Samoin Hermaan Paimenen paruosian viivästyminen viittaavat katkelmat ovat lyhyitä ja hajanaisia (Herm. Vis. 3.4.3;2).

⁴ Räisänen 2010, 9–15.

⁵ Toinen Klemensin kirje on todella hankala ajoittaa tarkasti. Tuckettin mukaan voidaan ainoastaan sanoa tekstin olevan kirjoitettu ennen toisen vuosisadan puoliväliä. Tuckett 2012, 62–64. Tuckettiin nojautuen sijoitan Toisen Klemensin kirjeen käsittelyn järjestyksessään kolmanneksi ennen Justinos Marttyyrin Apologioita.

Tutkielman kaksi avaintermiä ovat paruosia ja lähiodotus. Termi paruosia on johdettu kreikankielisestä tulemista, saapumista ja kuninkaallista vierailua merkitsevistä sanasta παρουσία. Kristillisessä käytössä termi vakiintui merkitsemään Jeesuksen toista tulemista. Uuden testamentin teksteissä ja varhaiskristillisessä perinteessä on nähtävissä se, että jo varhaisessa vaiheessa kristityt uskoivat Jeesuksen tulevan takaisin maan päälle.⁶ Paruosian uskottiin tapahtuvan maailman viimeisenä päivänä, jolloin Jumalan valtakunta tulisi täyteyteensä ja siihen liittyvät yleinen ylösnousemus ja viimeinen tuomio tapahtuisivat.⁷ Uuden testamentin tekstit sisältävät runsaasti perikoopeja Jeesuksen toisesta, mahdollisesti lyhyen ajan sisällä tapahtuvasta tulemisesta.⁸ Jeesuksen kerrotaan myös itse luvanneen palata maan päälle (Joh. 14:3).

Lähiodotus merkitsee ensimmäisten kristittyjen uskomusta Jeesuksen lähiaikoina tapahtuvasta toisesta tulemisesta. Nämä kristityt uskoivat, että ylösnousseen Jeesuksen paruosia ja siihen liittyvä lupaus Jumalan valtakunnasta täyttyisivät lähitulevaisuudessa.⁹ Uuden testamentin teksteistä on tulkittavissa, että ainakin osa ensimmäisen sukupolven kristityistä odotti tämän tapahtuvan omana elinaikanaan.¹⁰ Paruosia ja lähiodotus kuuluvat kumpikin eskatologian piiriin; eskatologia¹¹ merkitsee niin sanottuihin viimeisiin asioihin kuuluvia erilaisia uskomuksia ja näkemyksiä.¹²

Syy, miksi valitsin käsiteltäviksi juuri toisen vuosisadan tekstit, liittyy elimellisesti lähiodotukseen. Jeesuksen arvioidaan kuolleen noin vuonna 30 jaa.¹³, jolloin toisella vuosisadalle tullessa kristittyjen ensimmäinen sukupolvi, käsittelemieni tekstien ajoituksesta riippuen myös toinen sukupolvi, oli jo kuollut. Ottaessamme huomioon ensimmäisten kristittyjen keskuudessa vaikuttaneen uskon heidän elinaikanaan tapahtuvasta paruosia¹⁴, on mielenkiintoista tutkia, miten tämä paruosian toteutumattomuus heijastuu teksteissä.

Toinen motiivi tämän aiheen tutkimiseen on se, että joidenkin tutkijoiden mukaan paruosian viivästyminen ei kuitenkaan aiheuttanut kriisiä varhaiskristillisissä yhteisöissä. Esimerkiksi Christoph Auffart tuo esille ristiriidan

⁶ Davis 2015, 84–85.

⁷ McGrath 1994, 466.

⁸ Mm. Matt. 16:28; 24:27–30, 34; Ap.t. 1:11; 1. Tess. 4:13–18; 2. Tess. 2:1; Hepr. 9:28.

⁹ Rosenau 2009, 425; Davis 2015, 86.

¹⁰ Mm. 1. Tess. 4:17; Fil. 4:5; 1. Kor. 7:29.

¹¹ Eskatologia -termi on johdettu kreikankielisestä loppua merkitsevistä sanasta ἔσχατον.

¹² Dunderberg 2015, 90.

¹³ Koester 2000, 80.

¹⁴ Ks. alaviiteet 9 ja 10.

siitä, kuinka varhaisten kristittyjen on yleisesti oletettu kokeneen suuren kriisin paruosian viivästyessä, mutta tästä kriisistä ei ole juuri lainkaan kirjallisia lähteitä. Auffartin mukaan Toinen Pietarin kirje on poikkeuksellinen teksti, koska siinä selvästi näkyy paruosian viivästymisen aiheuttama kriisi.¹⁵ Myös Myllykosken mielestä on ”jossain määrin yllättävää, että 1. ja 2. vuosisadan vaihteen kristittyjen kirjallisissa dokumenteissa on hyvin vähän jälkiä Jeesuksen toisen tulemisen viivästymisen ongelmasta.”¹⁶ Tarkoitukseni onkin käydä läpi näitä tekstejä, joissa tämä kyseinen tematiikka kuitenkin esiintyy ja tarkastella, millä tavalla sitä käsitellään.

Lisäkimmoke tämän aiheen tutkimiseen on se, että paruosian viivästymisestä on vain vähän uutta, suomenkielistä tutkimusta. Ismo Dunderberg on tutkinut paruosian viivästymistä Toisessa Pietarin kirjeessä, mutta eri tekstien välistä vertailua paruosian viivästymisen näkökulmasta ei ole vielä tehty. Paruusiasta on ylipäätään vain vähän suomenkielistä tutkimusta: kolme tuoreinta paruosiaa käsittelevää Helsingin yliopistossa tehtyä pro gradu-tutkielmaa käsittelevät kaikki Ensimmäistä tessalonikalaiskirjettä.¹⁷ Tuoreinta kansainvälistä paruosian tutkimusta edustaa Stephen Motyerin teos paruosian raamatullisesta teologiasta, mitä myös tässä tutkielmassa käytän kirjallisuutena.

Tutkielma koostuu taustaluvuista, viidestä tekstianalyysistä sekä tutkimuksen tuloksista ja johtopäätösluvusta. Taustalukujen aiheena on Jeesuksen toinen tuleminen ja siihen liittynyt lähiodotus. Esittelen lähiodotuksen tematiikan sekä käyn läpi Uuden testamentin tekstejä tämän tematiikan näkökulmasta. Käsitellen erikseen evankeliumit, Paavalin autenttiset kirjeet sekä niin kutsutut pastoraalikirjeet tarkoitukseni selvittää, mitä paruusiasta kerrotaan näissä teksteissä. Keskityn näiden tekstien tutkimisessa siihen, miten ne pohjustavat ensimmäisten kristittyjen uskoa Jeesuksen pikaiseen paluuseen. Analyysiluvuissa esittelen kaikki valitsemani tekstit ja eksegeettisen analyysin kautta etsin vastauksia tutkimuskysymykseeni. Tutkimuksen kohteena olevat tekstikatkelmat ovat luettavissa jokaisen tekstianalyysin alussa. Tulosluvussa käyn läpi ja vertailen tekstien reseptioita paruosian viivästymiseen.

¹⁵ Auffart 2011, 556.

¹⁶ Myllykoski 2008, 47.

¹⁷ Matti Hanhisuoanto: Kuoleman ja paruosian ongelma Tessalonikan seurakunnassa (2003), Veli-Matti Kujala: Paavali ja ”Herran sana” paruusiasta (2005), Liisa Toivonen: Eskatologinen ristiriita Tessalonikalaiskirjeissä (2013).

II Tutkimuksen tausta

II.1 Lähiodotus ja sen viivästyminen

Lähiodotus tarkoittaa ensimmäisten kristittyjen parissa esiintynyttä odotusta Jeesuksen pikaisesta paluusta takaisin maan päälle. Jeesus Nasaretilaisen eläessä hänen ympärilleen muodostui liikehdintää.¹⁸ Nämä Jeesuksen ensimmäisistä seuraajista koostuneet ryhmät eivät kuitenkaan kuihtuneet pois Jeesuksen jouduttua teloitetuksi. Jeesuksen ristinkuoleman jälkeen hänen seuraajansa vakuutuivat siitä, ettei heidän johtajansa ollut kuollut vaan ylösnoussut, Jumalan kuolleista herättämä (mm. Luuk. 24:34; Ap.t. 1:3).¹⁹ Jo varhaisessa vaiheessa nämä ensimmäiset seuraajat tunnustivat Jeesuksen Kristukseksi, juutalaisten odottamaksi Messiaaksi (Matt. 16:16). Juutalaisen perinteen mukaan Messias olisi tuleva pelastamaan juutalaisen kansan ja päättämään sen kokeman sorron. Varhaiset Jeesuksen seuraajat kokivat Messias-lupauksen täyttyneen Jeesuksen elämässä.²⁰

Jeesuksen teloituksesta ja hänen seuraajiensa uskosta hänen ylösnousemukseensa kehittyi liike, jonka yksi keskeisimmistä piirteistä oli usko Jeesuksen pikaiseen toiseen tulemiseen, paruuksiaan. Varhaiset kristityt olivat vakuuttuneita siitä, että Jeesuksen kuolema ja ylösnousemus olivat merkkejä tulevasta suuresta aikojen käänteestä ja Jumalan puuttumisesta historiaan ja aikaan.²¹ Tähän suureen aikakauden käänteeseen, maailmanloppuun, liittyisi myös Jeesuksen tuleminen takaisin suorittamaan viimeistä tuomiota.²² Ensimmäiset kristityt uskoivat tämän kaiken tapahtuvan pian, heidän omana elinaikanaan (1. Tess. 4).²³ Lähiodotuksen voidaan perustellusti sanoa olevan yksi varhaiskristillisyyden hallitsevimista piirteistä.²⁴

Lähiodotuksella on juurensa sekä Jeesuksen omissa sanoissa ja teoissa että juutalaisessa apokalyptiikassa.²⁵ Jeesuksesta kertovassa tekstimateriaalissa Jeesus julistaa lähitulevaisuudessa tapahtuvaa Jumalan valtakunnan tulemistä.²⁶ Tähän Jumalan valtakunnan saapumiseen liittyen Jeesuksen julistuksessa esiintyy idea

¹⁸ Uro 1988, 37.

¹⁹ Myllykoski 1988, 71; Uro 1988, 37.

²⁰ Nissinen 1988, 15.

²¹ Myllykoski 1988, 71; Uro 1988 31–32; Myllykoski 2008, 13.

²² Myllykoski 1988, 67, 71; Uro 1988 30, 32; Dunderberg 2015, 88.

²³ Myllykoski 1988, 71; Uro 1988, 30.

²⁴ Kotila 1988, 89; Myllykoski 1988, 76; Dunderberg 2015, 127.

²⁵ Myllykoski 1988, 71

²⁶ Uro 1988, 31; Myllykoski 1988, 71; Räisänen 2010, 86. Lisää lähiodotuksesta evankeliumiteksteissä luvussa II.2.2.

vallitsevan arvojärjestyksen muutoksesta. Risto Uron mukaan tällainen ajatus muutoksesta liittyy vahvasti apokalyptiseen diskurssiin.²⁷ Parannusihmeet ja eksorkismit, pahojen henkien ulosajamiset, joiden traditio kertoo kuuluneen Jeesuksen toimintaan, nähtiin Uron mukaan varhaisessa kristillisyydessä merkkeinä Jeesuksen julistamasta Jumalan valtakunnan saapumisesta.²⁸ Kristillinen lähiodotus näkyy Dunderbergin mukaan jo varhaisten kristittyjen käyttämässä arameankielisessä lausahduksessa ”maranata”, joka kääntyy suomeksi sanoilla ”Herramme tule”. Dunderbergin mukaan tämän lausahduksen käytöstä on merkkejä varhaiskristillisyydessä jo ennen Paavalin aloittamaa kirjeenvaihtoa eri seurakuntien kanssa.²⁹

Useat juutalaisesta apokalyptiikasta tutut ajatukset, kuten aikakausten ratkaiseva käänne, viimeisiin aikoihin kuuluvat ahdistuksen ajat, idea ylösnousemuksesta sekä viimeinen tuomio vaikuttivat ensimmäisiin kristittyihin ja heidän uskomuksiinsa.³⁰ Odotus siitä, kuinka Jumala puuttuisi historian kulkuun oli vahvasti osa sitä ilmapiiriä, jonka keskellä kristinusko kehittyi.³¹ Myllykosken mukaan juutalaisuudessa esiintyi ennen Jeesuksen aikaa muutamia profeetallisia liikkeitä, joiden intressit liittyivät pian koittavan maailmanaikojen käänteeseen odotukseen sekä Jumalan langettamaan tuomioon, jossa ihmiset jaettaisiin tekojensa mukaan ikuiseen elämään tai ikuiseen kadotukseen. Esimerkiksi Danielin kirjan 12. luvun jakeet 1–4 ovat Myllykosken mukaan olennaisia näiden profeetallisten liikkeiden parissa esiintyneen ylösnousemususkon kannalta.³² Dunderbergin mukaan kristinusko onkin ”monessa suhteessa juutalaisen perinteen jatkaja ja ylläpitäjä”.³³ Kristillinen lähiodotus ei siis syntynyt tyhjiössä, vaan se on vahvasti juutalaisen apokalyptiikan värittäjä.

Varhaisten kristittyjen odottamaa suurta käännettä ja Jeesuksen paluuta maan päälle ei kuitenkaan tapahtunut. Tätä paruusian viivästyminen käsitellään jo paikoitellen evankeliumiteksteissä.³⁴

²⁷ Uro 1988, 34.

²⁸ Uro 1988, 37.

²⁹ Dunderberg 2015, 88.

³⁰ Uro 1988, 29.

³¹ Räisänen 2010, 79.

³² Myllykoski 1988, 68–69.

³³ Dunderberg 2015, 31.

³⁴ Räisänen 2010, 110. Lisää paruusian viivästyisestä evankeliumeissa luvussa II.2.2.

II.2 Lähiodotus ensimmäisen vuosisadan kristillisissä teksteissä

Tämän jakson tarkoituksena on selvittää, mitä ensimmäisen vuosisadan kristilliset tekstit kertovat lähiodotuksesta varhaiskristityissä yhteisöissä. Taustalla kulkevan kysymyksenasettelun mukaisesti tarkoituksenani on kerätä ensimmäisen vuosisadan varhaiskristillisistä teksteistä viitteitä ja argumentteja sille, miksi varhaiset kristityt uskoivat Jeesuksen pikaiseen toiseen tulemiseen. Olen kiinnostunut selvittämään, mikä sai kristityt odottamaan Jeesusta palaavaksi nimenomaisesti lähiaikoina.

Olen valinnut tarkasteltaviksi kaanonin neljä evankeliumitekstiä sekä seitsemän kappaletta apostoli Paavalin kirjeitä. Tarkastelen näitä tekstejä erityisesti siltä kannalta, miten niissä käsitellään Jeesuksen toisen tulemisen ajankohtaa. Valitsemani tekstit sisältävät paljon eskatologiaa ja paruusian teeman käsittelyä, mutta tutkielmani kannalta relevanttia on keskittyä ainoastaan paruusian ajankohtaa käsitteleviin tekstikatkelmiin. Tutkin tekstejä myös siitä näkökulmasta, onko teksteissä mahdollisesti näkyvissä lähiodotuksen viivästyminen ja miten tätä viivästymistä teksteissä käsitellään.

II.2.1 Lähiodotus Paavalin autenttisissa kirjeissä

Tarkastelen seuraavassa apostoli Paavalin merkitystä sille, että varhaiskristillisissä yhteisöissä Jeesuksen odotettiin palaavan lähitulevaisuudessa. Paavalin tekstien tarkasteleminen tähän kysymyksenasetteluun liittyen on perusteltua, sillä Paavalilla ja hänen kirjeenvaihdollaan eri seurakuntien kanssa oli perustavanlaatuinen vaikutus varhaisen kristinuskon muotoutumiseen.³⁵ Paavalin kirjeitä säilytettiin ja kopioitiin eteenpäin, ja niille annettiin auktoriteettiasema varhaiskirkossa jo toisella vuosisadalla ajanlaskun ajan jälkeen.³⁶ Kun Uuden testamentin kaanon muodostettiin 400-luvulla, Paavalin kirjeet saivat pyhien tekstien aseman.³⁷

James D. G. Dunn kutsuu Paavalia kristinuskon ensimmäiseksi ja tärkeimmäksi teologiksi. Dunn perustelee kantansa Paavalin kirjeenvaihdolla; Paavali oli nykytiedon valossa ensimmäinen kristitty, joka omistautui uskon muodostamiseen ja levittämiseen sekä muiden kristittyjen ohjeistamiseen kirjoitustyönsä kautta. Paavali loi perustan kristilliselle teologialle ja

³⁵ Kuula 2008, 251; Räisänen 2010, 60–61.

³⁶ Dunn 1998, 3; Mustakallio 2007, 6; Räisänen 2010, 302.

³⁷ Mustakallio 2007, 6.

opinmuodostukselle, ja hänen kirjeillään on ollut huomattava vaikutus kristinuskon muovautumiseen läpi sen historian.³⁸ Myös Kari Kuula perustelee Paavalin merkitystä teologina hänen kirjallisen perintönsä kautta: ”Paavali on ensimmäinen kristillinen teologi, jonka tekstiä on säilynyt meidän päiviimme saakka.”³⁹

Paavalin teologiassa Jeesuksen paruusialla on keskeinen rooli. Paavalin mukaan Jeesuksen ylösnousemus aloitti uuden ajan, joka saisi lopullisen täyttymyksensä Jeesuksen toisessa tulemisessa. Paruusian kautta Jeesuksen ylösnousemuksessa alkanut pelastuksen aika täydellistyy.⁴⁰ Jeesuksen ylösnousemus ja tuleva yleinen uskovien ylösnousemus kuuluivat siis Paavalin ajattelussa yhteen.⁴¹ Ensimmäisessä kirjeessä korinttilaisille Paavali kutsuukin Jeesusta esikoiseksi, ensimmäiseksi ylösnousseksi muiden joukosta (1. Kor. 15:20).

Paavalin mukaan maailman historia kävi viimeisiä vaihteitaan.⁴² Ylösnousemuksen aika oli jo alkanut – Jeesuksen ylösnousemus edusti Paavalille lopun aikojen alkamisen symbolia.⁴³ Tämä aika kävisi lopullisesti toteen uskovien ylösnousemuksen hetkellä, joka tapahtuisi Jeesuksen palatessa takaisin maan päälle.⁴⁴ Paavalin ajatus nykyisestä ajasta, joka saisi täyttymyksensä tulevan ajan koittaessa, periytyy juutalaisesta ajatusmaailmasta. Paavali kuitenkin muokkasi tätä juutalaista ajatusta Kristus-uskon mukaisesti: Jeesuksen syntymä ja ylösnousemus toimivat ajan taitekohtana, mutta eivät olleet vielä lopullinen ajan täyttymys. Koska Jeesuksen ylösnousemus ei sisältänyt viimeistä tuomiota eikä yleistä uskovien ylösnousemusta, Paavalin mukaan tällainen eskatologinen ajan täyttymys oli vielä tuleva. Jeesuksen oli siis palattava uudelleen maan päälle.⁴⁵ Paavalin eskatologista teologiaa onkin kuvailtu näin: lopullinen aika on samanaikaisesti tullut jo, mutta ei kuitenkaan vielä.⁴⁶

Paavali kävi kirjeenvaihtoa eri seurakuntien kanssa erityisesti silloin, kun seurakunnissa oli ratkaisemattomia kysymyksenasetteluja tai konfliktitilanteita.⁴⁷

³⁸ Dunn 1998, 2–3; Pate 2013, 9.

³⁹ Kuula 2008, 261.

⁴⁰ Dunn 1998, 295.

⁴¹ Mustakallio 2007, 42, 45.

⁴² Kuula 2008, 262.

⁴³ Mustakallio 2007, 46–48; Kuula 2008, 262.

⁴⁴ Mustakallio 2007, 46–48.

⁴⁵ Dunn 1998, 462–463.

⁴⁶ Dunn 1998, 465.

⁴⁷ Mustakallio 2007, 31; Räisänen 2010, 63.

Näitä Paavalin lähettämiä kirjeitä on säilynyt meidän aikaamme saakka.⁴⁸ Uuden testamentin kaanonissa Paavalin nimissä kirjoitettuja kirjeitä on yhteensä 13 kappaletta; tutkimuksessa esiintyy kuitenkin erimielisyyttä siitä, mitkä kirjeistä ovat aidosti peräisin Paavalilta. Olen valinnut käsiteltäväksi seitsemän kirjettä, joiden kohdalla tutkimus on yksimielinen niiden autenttisuudesta; Ensimmäinen kirje tessalonikalaisille, Kirje galatalaisille, Ensimmäinen kirje korinttilaisille, Kirje filippiläisille, Kirje Filemonille, Toinen kirje korinttilaisille ja Kirje roomalaisille.⁴⁹

Ensimmäinen tessalonikalaiskirje on nykytiedon valossa varhaisin tunnetuista Paavalin kirjeistä.⁵⁰ Tämä kirje on Jeesuksen toisen tulemisen tutkimisen kannalta mielenkiintoinen, sillä parusia on kirjeen hallitseva teema. Lähes jokainen kirjeen kappaleista päättyy viittaukseen Jeesuksen toisesta tulemisesta.⁵¹ Jo kirjeen ensimmäisessä luvussa Paavali kuvaa tessalonikalaisia, jotka odottavat Jumalan Poikaa saapuvaksi taivaasta (1. Tess. 1:9–10). Kirjeen toisessa luvussa Paavali muistuttaa tessalonikalaisia elämään ”Jumalalle kelpavaa elämää, sillä hän kutsuu teitä valtakuntaansa ja kirkkauteensa” (1. Tess. 2:12). Paavalin mukaan tessalonikalaiset ovat myös hänen ja hänen seurueensa toivo ja riemu sinä hetkenä, kun Jeesus saapuu takaisin (1. Tess. 2:19). Jeesuksen parusia mainitaan myös kirjeen kolmannessa luvussa, jossa Paavali rukoilee tessalonikalaisten sydänten puolesta, jotta ne olisivat ”pyhät ja moitteettomat” Jeesuksen saapuessa (1. Tess. 3:13). Etenkin näistä kahdesta edellä mainituista jakeista on pääteltävissä ajatus siitä, että sekä kirjeen vastaanottavat tessalonikalaiset että Paavali seurueineen olisivat elossa Jeesuksen saapuessa takaisin.

Ensimmäisessä tessalonikalaiskirjeessä on seuraavaksi käsittelyssä aihe, joka on mahdollisesti perimmäinen syy sille, miksi Paavali kirjoitti Thessalonikin seurakuntaan; osa seurakunnan jäsenistä oli kuollut (1. Tess. 4:13–18). Kirjeestä on luettavissa ajatus, että tessalonikalaisten parissa oli herännyt pelkoa siitä, että nämä kuolleet eivät pääsisi osaksi Jeesuksen toista tulemista. Paavali lohduttaa seurakuntalaisia vakuuttaen heille, että paruusien hetkellä ensin nousevat ylös kuolleet (1. Tess. 4:16). Huomattavaa on, että Paavali kuvaa itsensä ja kirjeen vastaanottajien olevan elossa paruusien hetkellä: ”Me elossa olevat, jotka saamme

⁴⁸ Räisänen 2010, 63.

⁴⁹ Mustakallio 2007, 7; Kuula 2008, 252.

⁵⁰ Dunn 1998, 298.

⁵¹ Pate 2013, 77.

jäää tänne siihen asti kun Herra tulee, emme ehdi poisnukkuneiden edelle” (1.Tess. 4:15). Tämän evidenssin pohjalta voi siis sanoa Paavalin uskoneen paruosian tapahtuvan lähitulevaisuudessa. Paavali ei kuitenkaan tästä huolimatta anna tarkkaa ajankohtaa paruosialle. Heti seuraavassa luvussa Paavali muistuttaa tessalonikalaisia siitä, kuinka Jeesuksen toinen tuleminen tulee ”kuin varas yöllä” (1. Tess. 5:1–11).

Paavalin myöhemmissä kirjeissä paruosian teema on kuitenkin vähemmän esillä. Ensimmäinen kirje korinttilaisille on Dunnin mukaan Ensimmäisen tessalonikalaiskirjeen lisäksi ainoa kirje, jossa paruosialla on merkittävä rooli.⁵² Ensimmäisen korinttilaiskirjeen aloittavassa luvussa Paavali muistuttaa korinttilaisia heidän armolahjoistaan heidän odottaessaan Jeesuksen ilmestymistä. Paavalin mukaan Jumala tulee myös vahvistamaan korinttilaisia Jeesuksen paruosian päivään saakka (1. Kor. 1:7–8). Paavali viittaa Jeesuksen toiseen tulemiseen myös kirjeen neljännessä luvussa, jossa hän kehottaa kirjeen vastaanottajia olemaan tuomitsematta toisiaan ennen Jeesuksen tuleamista (1. Kor. 4:4–5). Mainintoja Jeesuksen paluusta on myös Paavalin kuvauksessa ehtoollisen viettämisestä (1. Kor. 11:26) sekä kirjeen lopussa, jossa Paavali päättää kirjettään lausahduksella ”Maranata! Herramme tule!” (1. Kor. 16:22).

Muissa Paavalin kirjeissä paruosian käsittely on huomattavasti vähäisempää. Paavali käyttää kirjeessään filippiiläisille samanlaista sanastoa kuin Ensimmäisessä kirjeessä tessalonikalaisille. Tässä kirjeessä Paavali puhuu Kristuksen Jeesuksen päivästä (Fil. 1:6) ja uskovista, jotka odottavat Jeesuksen paluuta taivaasta (Fil. 1:10; 3:20–21). Paavali myös mainitsee Herran olevan jo lähellä (Fil. 4:5). Kirjeessä roomalaisille Paavali mainitsee paruosian konkreettisesti vain kerran kirjoittaessaan Israelin pelastumisesta (Room. 11:26–27). Roomalaiskirjeessä on kuitenkin Paavalin metaforinen kuvaus päivän sarastamisesta (Room. 13:12), mikä viittaa Räisänen mukaan Jeesuksen paluuseen maan päälle.⁵³ Toisessa kirjeessä korinttilaisille ja Galatalaiskirjeessä konkreettisia viittauksia paruosiaan ei ole lainkaan.⁵⁴

James D. G. Dunn pyrkii tarjoamaan selityksen sille, miksi paruosian teema väheni Paavalin kirjeissä ajan kuluessa eteenpäin. Dunnin mukaan jo Paavali olisi kokenut paruosian myöhästymisestä johtunutta pettymystä – Jeesus ei tullutkaan

⁵² Dunn 1998, 305–306.

⁵³ Räisänen 2010, 100.

⁵⁴ Dunn 1998, 307.

takaisin. Ensimmäisen tessalonikalaiskirjeen itsevarma puhe käsillä olevasta Jeesuksen paruuksiasta vaihtui Paavalin kuvauksiin omasta kuolemastaan (esimerkiksi Fil. 1:19–23). Dunn kuitenkin tuo itse esille hypoteesinsa mahdolliset heikkoudet; tessalonikalaiskirje on kirjoitettu kontekstissa, jossa kysymys paruuksiasta on ollut pinnalla.⁵⁵ Paavalin kirjeitä ei voikaan käsitellä pelkkinä opillisina esityksinä; jokainen kirje on kirjoitettu tiettyyn kontekstiin ja tilanteeseen.⁵⁶

Lakkasiko Paavali odottamasta Jeesuksen pikaista toista tulemista? Dunnin mukaan Paavalin kirjeistä on konkreettisesta paruusian käsittelyn puuttumisesta huolimatta havaittavissa innokkaan odottamisen ajatus. Tällöin ei olisi kyse siitä, että Paavali olisi lakannut odottamasta Jeesuksen paruusian omana elinaikanaan.⁵⁷ Esimerkiksi Antti Mustakallio pitää kiinni ajatuksesta, että Paavali odotti Jeesuksen paruusian tapahtuvan pian.⁵⁸ Heikki Räisänen mukaan Paavali ei koskaan lakannut odottamasta Jeesuksen paluuta, mutta paruusian merkitys Paavalille kuitenkin väheni. Tähän merkityksen vähenemiseen liittyy Räisänen mukaan ajan kuluminen, kristittyjen kuoleminen paruusian odottaessa sekä Paavalin tietoisuus omasta lähestyvistä kuolemastaan.⁵⁹ C. Marvin Pate käyttää samoja perusteluja kuin Räisänen argumentissaan sen puolesta, että Jeesuksen paruusian merkitys väheni Paavalin mielessä. Pate menee kuitenkin vielä pidemmälle todetessaan Paavalin lakanneen odottamasta Jeesuksen paruusian tapahtumista lähitulevaisuudessa. Huomattavaa kuitenkin on, että Pate käyttää perusteluinaan myös Kolossalaiskirjettä, Efesolaiskirjettä ja Pastoraalikirjeitä ja paruusian -viittausten puuttumista niistä.⁶⁰ Kyseisiä viittä kirjettä ei kuitenkaan yleisesti pidetä Paavalin aitoina kirjeinä.⁶¹

II.2.2 Lähiodotus kanonisissa evankeliumeissa

Kun synoptisten evankeliumien⁶² kuvauksia Jeesuksesta ja hänen maanpäällisestä toiminnastaan on tulkittu, eskatologian on nähty olevan näiden kuvausten keskeisimpiä piirteitä.⁶³ Erityisesti Jumalan valtakunnan julistaminen oli

⁵⁵ Dunn 1998, 310–313.

⁵⁶ Mustakallio 2007, 6; Kuula 2008, 257.

⁵⁷ Dunn 1998, 310–311.

⁵⁸ Mustakallio 2007, 49.

⁵⁹ Räisänen 2010, 100–101.

⁶⁰ Pate 1995, 219–220.

⁶¹ Ks. aikaisempi keskustelu Paavalin kirjeiden aitoudesta.

⁶² Matteuksen, Markuksen ja Luukkaan evankeliumit.

⁶³ Rowland 2008, 58.

Jeesuksen sanomalle keskeistä.⁶⁴ Tästä on esimerkkinä Jeesuksen ensimmäiset sanat Markuksen evankeliumissa ja niissä korostuva lopunajallisuus: "Aika on täyttynyt, Jumalan valtakunta on tullut lähelle. Kääntykää ja uskokaa hyvä sanoma!" (Mark 1.15). Evankeliumit sisältävät myös Jeesuksen julistusta, joka on selkeästi eskatologiseksi luokiteltavaa.⁶⁵ Tutkijoiden näkemykset ovat kuitenkin ristiriitaisia siitä, voiko näitä julistuksia pitää Jeesuksen autenttisena puheena.⁶⁶

A.L. Mooren mukaan evankeliumien eskatologiaa värittää myös vahvasti lähiodotuksen ajatus eli usko Jeesuksen pikaiseen paluuseen maanpäälle. Tämä paruuksia on osa pelastushistoriallista motiivia, joka Mooren mukaan kulkee Uuden testamentin tekstien läpi. Tämä motiivi on Mooren mukaan elimellinen osa Vanhan testamentin teologiaa; hänen mukaansa myös varhaiskristilliset yhteisöt ottivat pelastushistorian omakseen. Todisteena tästä Moore pitää varhaisimpia löytyneitä saarnoja, uskontunnustuksia sekä kuvauksia uskosta. Näitä kuvauksia on muun muassa Ensimmäisessä Pietarin kirjeessä (1. Piet. 3:18–22) sekä Kirjeessä filippiläisille (Fil. 2:6–11); nämä kuvaukset tiivistävät Jeesuksen pelastavan roolin Jumalan suunnitelmassa. Myös Apostolien teot (mm. Apt. 2: 22–33, 4:12) ovat Mooren mukaan vahva todiste siitä, kuinka varhaiset kristityt näkivät Jeesuksen kuoleman ja ylösnousemuksen sekä odotetun paruuksien osana pelastushistoriallista motiivia.⁶⁷

Markuksen evankeliumi on neljästä kanonisoidusta evankeliumitekstistä varhaisin. Se on ajoitettu noin vuoteen 70 jaa.⁶⁸ Markuksen evankeliumissa Jeesus julistaa ajan täyttyneen ja Jumalan valtakunnan tulleen lähelle (Mark. 1:15). Jeesus myös kertoo, kuinka osa hänen kuulijajoukostaan tulee olemaan elossa Jumalan valtakunnan tullessa voimassaan (Mark. 9:1). Adela Yarbro Collinsin mukaan tämä jae viittaa Ihmisen Pojan tuloon, sillä kirjoittaja käyttää saman tyyppistä kuvausta Ihmisen Pojan tulosta ”suuressa voimassaan ja kirkkaudessaan” luvussa 13 (Mark. 13:26). Jae 9:1 onkin Collinsin mukaan todiste evankeliumin kirjoittajan lähiodotuksesta. Jeesus myös julistaa viimeisten aikojen tapahtumien koittavan sillä hetkellä elossa olevan sukupolven aikana (Mark.

⁶⁴ Dunderberg 2015, 99.

⁶⁵ Mm. Mark. 9:1; 13:30; Matt. 10:23.

⁶⁶ Miller 2001, 2–3. Tämän tutkielman kysymyksenasettelun kannalta ei kuitenkaan ole relevanttia pohtia sitä, onko evankeliumien eskatologinen materiaali autenttista Jeesus-perinnettä vai myöhempää tulkintaa. Tämän sijasta keskityn ainoastaan siihen, mitä evankeliumit kertovat lähiodotuksesta, sillä ne toimivat todistajina siitä, miten lähiodotus vaikutti varhaiskristillisissä yhteisöissä.

⁶⁷ Moore 1966, 5, 80–82,

⁶⁸ Räisänen 2010, 12.

13:30). Myös tämä jae on Collinsin mukaan selkeä esimerkki Markuksen evankeliumin kirjoittajan lähiodotuksesta. Tähän julistukseen liittyy kuitenkin saman luvun jakeesta 32 alkava perikooppi, jonka mukaan kukaan ei silti voi tietää tarkkaa hetkeä sille, milloin kaikki tämä tapahtuu. Collinsin mukaan tämä jae ei tarkoita sitä, että evankelista ei olisi uskonut lähiodotukseen; pikemminkin kyseessä on maailmanlopun päivän etukäteisen laskemisen vastustamisesta. Nämä laskutoimitukset ovat Collinsin mukaan ominaista tietyille apokalyptisille liikkeille.⁶⁹ Myös Dunderberg huomauttaa, miten varovainen suhtautuminen tarkan ajankohdan ennustamiseen kuuluu moniin apokalyptisiin liikkeisiin.⁷⁰ Tästä huolimatta usko paruosian läheisyyteen näyttäytyy Markuksen evankeliumissa vähäisemmässä roolissa verrattuna myöhäisempään Matteuksen evankeliumiin,

Ajatus Jeesuksen pian tapahtuvasta paruosiasta näkyy Matteuksen evankeliumissa useassa eri perikoopissa. Evankeliumitekstissä esiintyy kolme kertaa lause ”taivasten valtakunta on tullut lähelle”, kerran Johannes Kastajan (Matt. 3:2) ja kahdesti Jeesuksen (Matt. 4:17; 10:7) lausumana. Jeesuksen kerrotaan myös toistuvasti julistaneen lopun ajan läheisyyttä: Jeesuksen lähettämät seuraajat eivät ehdi käydä kaikissa Israelin kaupungeissa ennen Ihmisen Pojan⁷¹ tuloa (Matt. 10:23), Jeesus kertoo kuulijoilleen heidän sukupolvensa nousevan tuomiolle Niniven asukkaiden ja Etelän kuningattaren kanssa (Matt. 12: 41-42) sekä julistaa, kuinka jotkut hänen joukossaan olevista eivät ehdi kuolla ennen Ihmisen Pojan tuloa (Matt. 16:28). Luvussa 24 Jeesus myös julistaa, kuinka viimeiset tapahtumat ja Ihmisen Pojan tuleminen tapahtuisivat tämän sukupolven aikana (Matt. 24:34). Kaikki Matteuksen evankeliumin paruosian ajankohtaa käsittelevät perikootit ovat siis yhtä lukuun ottamatta merkitty Jeesuksen sanomaksi. Kaikissa perikoopeissa paruosia myös esitetään tapahtuvaksi lähiaikoina: yhden, kyseisellä hetkellä elossa olevan sukupolven aikana. Ulrich Luzin mukaan kaikki nämä perikootit ovat todiste siitä, että Matteuksen evankeliumin kirjoittajalla oli luja usko lähiodotukseen.⁷² Paralleleja Markuksen evankeliumin kanssa ovat perikootit 4:17; 16:28 ja 24:34.

⁶⁹ Collins 2007, 413, 616–617.

⁷⁰ Dunderberg 2015, 109.

⁷¹ Ihmisen Poika on Vanhassa ja Uudessa testamentissa käytetty termi. Uudessa testamentissa Jeesus käyttää termiä useasti, mutta tutkijat ovat jakautuneita sen suhteen, käyttääkö Jeesus termiä tarkoittamaan itseään vai jotain toista henkilöä. Laaja esitys aiheesta: Nickelsburg 1992, 137–150.

⁷² Luz 2005a, 386–387; Luz 2005b, 208–209.

Matteuksen evankeliumissa on toisaalta nähtävissä lähiodotuksen viivästyminen.⁷³ Luvuissa 24 ja 25 on nähtävissä selkeä korostus siitä, miten kukaan ei tiedä paruosian päivää. Näihin lukuihin sisältyy myös vertauksia, joista käy ilmi paruosian toteutumattomuus: Matt. 24:45–48; 25:1–13 ja 25:14–30. Näissä vertauksissa toistuu sama teema siitä, että kukaan ei tiedä paruosian tarkkaa hetkeä; kaikkien tulee siis olla varuillaan. Christopher Rowlandin mukaan tämä epätietoisuus paruosian hetkestä ja varuillaan oleminen ovatkin Matteuksen evankeliumille ominaisia teemoja.⁷⁴ Myös Luz huomauttaa, kuinka julistuksella paruosian läheisyydestä on jännite sen kanssa, että kukaan ei voi tietää paruosian ajankohtaa. Luzin mukaan epätietoisuus paruosian ajankohdasta ei kuitenkaan tee tyhjäksi sen läheisyyttä, vaan ne liittyvät yhteen: tieto paruosian läheisyydestä varmistaa sen, että epätietoisuus ajankohdasta ei estä paruosia vaikuttamasta kristittyihin ja heidän elämäänsä. Luzin mukaan Matteuksen evankeliumissa ei siis ole nähtävissä epäilystä paruosia tai kriisiä sen viivästyisestä.⁷⁵

Luukkaan evankeliumissa monet paruosian ajankohtaa käsittelevät perikootit ovat paralleleja Markuksen evankeliumin kanssa tai yhteistä aineistoa Matteuksen evankeliumin kanssa, eli niin sanottua Q-lähteen⁷⁶ materiaalia. Markuksen ja Matteuksen evankeliumien mukaisesti myös Luukkaan evankeliumissa Jeesus kertoo, kuinka jotkut hänen seuraajistaan eivät kuole ennen Jumalan valtakunnan tuloa (Luuk. 9:27). Yhteistä materiaalia on myös Jeesuksen julistus siitä, kuinka viimeiset tapahtumat käyvät toteen tällöin elossa olleen sukupolven aikana (Luuk. 21:32).⁷⁷ Luukkaan omaa erityismateriaalia on Jeesuksen ohje opetuslapsilleen siitä, kuinka heidän tulee julistaa Jumalan valtakunnan tulleen lähelle (Luuk. 10:11).

Luukkaan evankeliumin suhteesta lähiodotukseen on käyty tutkimuksessa kiistoja. Esimerkiksi Luukkaan 21. luvun kahdeksannetta jaetta on pidetty esimerkkinä Luukkaan torjuvasta suhtautumisesta lähiodotukseen: ”Jeesus sanoi: ”Varokaa, ettei teitä johdeta harhaan. Monet tulevat esiintymään minun nimelläni. He sanovat: 'Minä se olen', ja: 'Aika on tullut.' Mutta älkää lähtekö heidän peräänsä.” Mooren mukaan tällä lauseella on kuitenkin paralleelinsa Markuksen

⁷³ Freeman 2009, 79.

⁷⁴ Rowland 2008, 65.

⁷⁵ Luz 2005b, 207, 213, 215.

⁷⁶ Q-lähde on tutkijoiden antama nimi hypoteettiselle Jeesuksen sanojen kokoelmalle. Tuckett 1992, 567.

⁷⁷ Tämä perikootti on osa niin kutsuttua synoptista apokalypsia, joka on Markuksen, Matteuksen ja Luukkaan evankeliumeille yhteinen apokalypsikertomus. (Mark. 13; Matt. 24; Luuk. 21)

evankeliumin luvussa 13, jonka jakeissa 5–8⁷⁸ on hänen mukaansa kyse varoituksesta väärin profeettojen varalta.⁷⁹ Luukkaan evankeliumissa on kuitenkin lause, joka on mahdollista tulkita loitontumiseksi lähiodotuksesta: ”Tulee aika, jolloin te toivotte näkeväne edes yhden Ihmisen Pojan päivän mutta ette saa nähdä” (Luuk. 17:22). Tämä lause on Luukkaan omaa erityismateriaalia, eikä sille ole paralleleja muissa evankeliumeissa.

Johanneksen evankeliumi on neljästä kanonisoidusta evankeliumista myöhäisin. Sen kirjoitusajankohdaksi on arvioitu noin vuotta 90 jaa.⁸⁰, joten se on näistä neljästä evankeliumista kaikista kauimpana historiallisen Jeesuksen elämästä. Varsinaiset paruosian pikaiseen tulemiseen viittaavat perikoot ovatkin Johanneksen evankeliumissa vähäisessä asemassa. Selkein esimerkki lähiodotuksesta on luvussa 16, jossa Jeesus mainitsee paruosian tapahtuvan ”vähän ajan” kuluttua: ”Vielä vähän aikaa, ettekä te näe minua, taas vähän aikaa, ja te näette minut jälleen” (Joh. 16:16). Evankeliumin muu paruosiaa käsittelevä materiaali on vaikeaselkoisempaa. Jeesuksen pitkässä jäähyväispuheessa on kohtia, jotka on mahdollista tulkita lähiodotusta puoltaviksi: Jeesus kertoo kolmesti opetuslapsilleen tulevansa takaisin noutamaan heidät luokseen (Joh. 14:3; 18; 28). Jos nämä kohdat kertovat lähiodotuksesta, ne ovat selvästi luonteeltaan hienovaraisempia kuin esimerkiksi synoptisten evankeliumien julistus sukupolvesta, joka ei kuole ennen paruosian päivää.

Useiden tutkijoiden mukaan Johanneksen evankeliumi on jo siirtynyt pois lähiodotuksen piiristä.⁸¹ Auffart pitää Johanneksen evankeliumin erityismateriaalia, eli kuvauksia Puolustajan (Joh. 14:16; 21; 23) lähettämistä maan päälle todisteena tästä. Auffartin mukaan Puolustaja toimii Johanneksen evankeliumissa ikään kuin korvauksena siitä, että Jeesus poistuu maan päältä. Puolustajan kautta opetuslapset pystyvät myös säilyttämään yhteyden Jeesukseen. Lähiodotus on siis vaihtunut uskoon Puolustajasta, joka on opetuslasten kanssa varsinaiseen paruosiaan saakka.⁸² Dunderbergin mukaan Johanneksen evankeliumissa on edelleen nähtävissä tietynlainen tulevaisuuden odottaminen

⁷⁸ Jeesus alkoi puhua heille: ”Varokaa, ettei kukaan johda teitä harhaan. Monet tulevat esiintymään minun nimelläni. He sanovat: 'Minä se olen', ja eksyttävät monia. Kun kuulette taistelun ääniä ja sanomia sodista, älkää pelästykö. Niin täytyy käydä, mutta se ei vielä merkitse loppua. Kansa nousee kansaa vastaan ja valtakunta valtakuntaa vastaan, joka puolella on maanjäristyksiä ja tulee nälänhätä. Tämä on synnytystuskien alkua. (Mark. 13:5–8)

⁷⁹ Moore 1966, 86.

⁸⁰ Räisänen 2010, 13.

⁸¹ Freeman 2009, 94; Auffarth 2011, 556; Dunderberg 2015, 130.

⁸² Auffarth 2011, 556.

(esimerkiksi Joh. 14:1–3), mutta tähän odottamiseen ei enää liity ajatusta lähiaikoina koittavasta viimeisestä ajasta.⁸³

II.2.3 Lähiodotus pastoraalikirjeissä

Pastoraalikirjeiksi kutsutaan kolmea Uuden testamentin kaanoniin kuuluvaa kirjettä: Ensimmäinen kirje Timoteukselle, Toinen kirje Timoteukselle sekä Kirje Titukselle. Näitä kirjeitä nimitetään yhteisesti pastoraalikirjeiksi, koska ne on lähetetty seurakuntia johtaneille henkilöille. Kirjeet on pantu apostoli Paavalin nimiin, mutta ne on kirjoitettu vasta noin 100-luvulla. Pastoraalikirjeet liittyvät seurakuntien käytännön elämään ja sen ohjeistamiseen sekä harhaoppien vastustamiseen.⁸⁴

Kari Kuula luonnehtii pastoraalikirjeiden suhdetta lähiodotukseen seuraavasti: ”Alkuaikojen kiihkeä lopun aikojen odotus on jäänyt taka-alalle ja seurakunnassa pyritään varmistamaan, että apostolinen usko säilyy muuttumattomana tuleville polville.”⁸⁵ Kuulan mukaan pastoraalikirjeet ovat siis yksi esimerkki siitä, miten varhaiskristilliset yhteisöt loitontuivat lähiodotuksesta. Pastoraalikirjeiden painopiste onkin selkeästi maanpäällisen elämän järjestämisessä. Ensimmäinen Timoteuksen kirje sisältää esimerkiksi ohjeita oikeanlaiseen rukoukseen ja jumalanpalvelukseen (1. Tim. 2) sekä kuvauksia siitä, millaisia seurakunnan johtajien ja palvelijoiden tulisi olla (1. Tim. 3:1–13). Kirjeessä Titukselle kirjoittaja myös mainitsee jättäneensä kirjeen vastaanottajan Kreetaan järjestämään seurakuntien asioita (Tit. 1:5). Seurakuntien tapojen ja käytänteiden järjestäminen sekä ohjeet oikeanlaiseen elämäntapaan viittaavatkin siis siihen, että yhteisön tuli sopeutua ja asettua elämään maan päällä sen sijasta, että vain odottaisivat Jeesuksen toista tulemistä.

Pastoraalikirjeet sisältävät vain muutamia mainintoja Jeesuksen toisesta tulemisesta. Kirjeessä Titukselle parusia mainitaan vain kerran kirjoittajan kertoessa kristittyjen odottavan Jeesuksen ”kirkkauden ilmestymistä” (Tit. 2:13). Ensimmäisessä kirjeessä Timoteukselle on kuvaus viimeisiä aikoja edeltävistä tapahtumista (1. Tim. 4:1–4) sekä kehoitus kirjeen vastaanottajalle hoitamaan hänelle määrättyä tehtäväänsä, kunnes Jeesus jälleen ilmestyy (1. Tim. 6:14). Tähän kohtaa kirjettä kuuluu myös pastoraalikirjeiden ainoa maininta parusian ajankohdasta: se tapahtuu aikanaan, Jumalan määräämänä hetkenä (1. Tim. 6:15).

⁸³ Dunderberg 2015, 130.

⁸⁴ Kuula 2008, 281–283.

⁸⁵ Kuula 2008, 281.

Eniten mainintoja parusiasta on Toisessa kirjeessä Timoteukselle. Kirje sisältää muun muassa maininnan siitä, kuinka Jeesus varjelee kirjoittajan uskoa ilmestymisensä päivään⁸⁶ saakka (2. Tim. 1:12) sekä huudahduksen ”osoittakoon Herra hänelle laupeutta tulemisensa päivänä” (2. Tim. 1:18). Kirje sisältää myös kuvauksen viimeisten päivien vaikeista ajoista (2. Tim. 3:1–9). Jeesuksen toisen tulemisen päivä ja sen odottaminen mainitaan myös kirjeen viimeisessä luvussa (2. Tim. 4:8).

Kokonaisuudessaan pastoraalikirjeiden suhde parusiasta läheisyyteen on jännitteinen. 1. Tim. 6:14 on mahdollista tulkita niin, että kirjeen vastaanottaja olisi elossa parusiasta päivänä. Toisessa Timoteuksen kirjeessä mainitut viimeisten päivien vaikeat ajat näyttäisivät myös viittaavan parusiasta läheisyyteen. Toisaalta saman tekstin mukaan Paavalin nimellä esiintyvä kirjeen kirjoittaja olisi kuolemaisillaan (2. Tim. 4:6–8) ja parusia tapahtuisi vasta tämän jälkeen (vrt. Ensimmäinen kirje tessalonikalaisille). Parusiasta odotus onkin näiden kolmen tekstin mukaan selvästi heikentynyt. Parusiasta läheisyyteen suhtaudutaan ristiriitaisesti. Varsinaista parusiasta viivästymisen tematiikkaa tekstit eivät sisällä.

⁸⁶ Ilmestymisen päivä on vuoden 1992 raamatunkäännöksen mukainen sanamuoto. Kreikkalainen tekstiedition mukaan jakeessa puhutaan vain ”tuosta päivästä”, εις ἐκείνην τὴν ἡμέραν.

III Tekstianalyysit

III.1 Ensimmäinen Klemensin kirje

Ensimmäinen Klemensin kirje, joka tunnetaan myös nimellä Klemensin kirje korinttolaisille, on osa Apostolisten isien kirjoitusten⁸⁷ kokoelmaa.⁸⁸ Kirje käsittelee Korintin seurakunnassa tapahtunutta vallankaappausta, jonka seurauksena seurakunnan vanhimmat on syrjäytetty (1. Klem. 3:3). Kirje on vetoamus kunniallisten ja oikeaoppisten vanhimpien palauttamisesta valtaan, jotta jakautuneen seurakunnan konfliktitilanne saataisiin päätökseen (1. Klem. 1:1). Tutkielmani kysymyksenasettelun kannalta Ensimmäisen Klemensin kirjeen tekee kuitenkin mielenkiintoiseksi se, että siinä käsitellään tämän tematiikan lisäksi myös lyhyesti Jeesuksen toisen tulemisen viivästymistä (1. Klem. 23). Työjärjestykseni on seuraava: esittelen ensin lyhyesti Ensimmäistä Klemensin kirjetä kokonaisuudessaan, jonka jälkeen analysoin lukua 23 kysymyksenasetteluni valossa.

Ensimmäinen Klemensin kirje on vanhin Uuden testamentin kaanonin ulkopuolinen tunnettu kristillinen teksti.⁸⁹ Kirje on tavallisesti ajoitettu vuoteen 96 jaa., mutta tämä ajoitus on myöhemmin asetettu kyseenalaiseksi. Tekstin tarkka ajoitus vuoteen 96 jaa. on liittynyt kirjeen aloittavan jakeen 1:1 tulkintaan; termit *συμφοράς* ja *περιπτώσεις* on aikaisemmin käännetty epäonnena ja hätänä (misfortunes and calamities), jolloin niiden on nähty viittaavan kristittyjen vainoihin.⁹⁰ Bart D. Ehrmanin uudessa käännöksessä termit on kuitenkin käännetty epäonneksi ja takaiskuiksi (misfortunes and setbacks), mikä on Andrew Gregory ja L. L. Welbornin mukaan täsmällisempi käännöstapa.⁹¹ Gregory ja Ehrmanin mukaan kirjeessä ei myöskään ole mitään, mikä todistaisi sen liittyvän vainotilanteeseen.⁹² Welborn myös huomauttaa, että kirjeen suhtautuminen Roomaan on positiivinen läpi koko tekstin.⁹³

⁸⁷ Apostolisten isien kirjoituksiksi kutsutaan kokoelmaa kaanoniin kuulumattomia varhaiskristillisiä tekstejä, joita käytettiin ja arvostettiin varhaisessa kirkossa. Syy kaanonin ulkopuolelle jäämiselle oli kaanonin kokoamista ohjannut periaate eli tekstin apostolinen sisältö ja alkuperä; apostolisten isien kirjoituksia pidettiin sisällöltään apostolisina, mutta tekstien ei nähty olevan apostolista alkuperää. Koskenniemi 1989, 9.

⁸⁸ Koskenniemi 1989, 15.

⁸⁹ Ehrman 2003a, 1: 25.

⁹⁰ Bowe 1988, 2; Ehrman 2003a, 1:24; Gregory 2007, 28.

⁹¹ Welborn 2004, 204; Gregory 2007, 28.

⁹² Ehrman 2003a, 1: 24; Gregory 2007, 28.

⁹³ Welborn 2004, 198.

Tekstin sisältä löytyvien tietojen ja yksityiskohtien mukaan kirje on mahdollista ajoittaa vuosiin 70–90 jaa.⁹⁴ Kirjeessä mainitaan apostoli Pietarin ja Paavalin kuolleen, mutta samalla heidän olleen ”oman sukupolvemme jalot esikuvat” (1. Klem. 5). Sekä Pietarin että Paavalin marttyyrikuolemat ovat yleensä ajoitettu vuoteen 64 jaa.⁹⁵ Apostolien kerrotaan kirjeessä asettaneen tehtävänsä Korintin seurakunnan vanhimmat, jotka ovat jo kuolleet (1. Klem. 44:2), kuten myös näiden seuraajat (1. Klem. 44:3). Vallastaan syrjäytetyt vanhimmat ovat siis järjestyksessään kolmannet. Kirjeessä Korintin seurakuntaa kutsutaan vanhaksi (1. Klem. 47:6), ja seurakuntaan kerrotaan lähetettävän miehiä, ”jotka nuoruudesta vanhuuteen asti ovat meidän keskuudessamme nuhteettomasti vaeltaneet” (1. Klem. 63:3). Nämä seikat ovat Welbornin mukaan todisteita siitä, että kirje tulisi ajoittaa ensimmäisen vuosisadan lopulle.⁹⁶

Teksti tunnetaan tutkimuksessa yleisesti Ensimmäisenä Klemensin kirjeenä. Ehrman ja Gregory kyseenalaistavat tämän nimityksen, sillä kirjeestä itsestään ei mistään käy ilmi, että sen takana olisi Klemens-niminen henkilö. Tekstin nimittäminen järjestyksessään ensimmäiseksi on myös harhaanjohtavaa, sillä Toisena Klemensin kirjeenä tunnettu saarnateksti ei ole peräisin samalta kirjoittajalta kuin Ensimmäisenä Klemensin kirjeenä tunnettu teksti.⁹⁷

Vaikka kirjeessä ei siis mainita sen lähettäjää nimeltä, on se kristillisessä perinteessä jo varhain yhdistetty Rooman seurakunnan johtajana ensimmäisen vuosisadan lopussa toimineeseen Klemensiin.⁹⁸ Eusebius kertoo Korintin piispan Dionysoksen kirjoittaneen Roomaan kirjeen, jossa piispa kertoo korinttilaisten lukevan jatkuvasti Klemensiltä peräisin olevaa kirjettä (Eccl. Hist. 4.23).⁹⁹ Tämä on ensimmäinen tunnettu esimerkki kirjeen yhdistämisestä Klemensin nimeen. Gregoryn mukaan on kuitenkin epäselvää, miksi Dionysos yhdistää kirjeen Klemensiin. Kirkkoisä Irenaeus ajoittaa kirjeen ajankohtaan, jolloin perimätiedon mukaan Klemens-nimisen henkilön kerrottiin olleen järjestyksessään kolmas piispa apostoli Pietarin jälkeen (Adv. Haer. 3.3.1). Irenaeus ei nimitä kirjettä Klemensin kirjeeksi, mutta kaikissa löytyneissä käsikirjoituksissa teksti kulkee Klemensin nimellä.¹⁰⁰

⁹⁴ Gregory 2007, 28–29.

⁹⁵ Ehrman 2003a, 1: 24.

⁹⁶ Welborn 2004, 200.

⁹⁷ Ehrman 2003a, 1: 18; Gregory 2007, 21.

⁹⁸ Bowe 1988, 1; Koskenniemi 1989, 15; Ehrman 2003a, 1: 21.

⁹⁹ Ehrman 2003a, 1: 21; Gregory 2007, 23.

¹⁰⁰ Gregory 2007, 23–24.

Tutkimuksessa on esitetty useita ehdotuksia Klemensin henkilöllisyydestä. Kirkkoisä Origeneen mukaan kyseessä on Klemens, johon Paavali viittaa Filippiiläiskirjeessä (Fil. 3:4) työtoverinaan (Comm. Jn. 6.36). Myös Eusebius piti Klemensia Paavalin työtoverina sekä Rooman kolmantena piispana. (Eccl. Hist. 3.4.15). Tertullianuksen mukaan Klemens nousi piispaksi heti Pietarin seuraajana (Prescription 32).¹⁰¹ Gregory esittää kuitenkin artikkelissaan, että näistä traditioista huolimatta ei ole olemassa todistettua tietoa siitä, kuka kirjeen kirjoittaja oli.¹⁰² Kirje on kirjoitettu monikkomuodossa yksikkömuodon sijaan, mikä Gregoryn mukaan voisi toimia todisteena siitä, että Rooman seurakunnassa oli useita samanaikaisia johtajia.¹⁰³ Kirjeessä ei ole mainintaa Rooman seurakunnan johtajasta saatikka siitä, että piispana olisi ollut Klemens.¹⁰⁴ Ehrman huomauttaa myös siitä, että jos kirjeen kirjoittajana olisi ollut Rooman piispa Klemens, hän kaiken todennäköisyyden mukaan viittaisi kirjeessä asemaansa ja auktoriteettiinsa.¹⁰⁵

Teksti on säilynyt kahdessa eri kreikankielisessä käsikirjoituksessa, Codex Alexandrinuksessa ja Codex Hierosolymitanuksessa. Teksti tunnetaan osittain myös kahtena koptinkielisenä käännöksenä, latinankielisenä käännöksenä sekä syyrialaisena käsikirjoituksena 1100-luvulta.¹⁰⁶ Osa käsikirjoituksista, kuten esimerkiksi Codex Alexandrinus, sisällyttää Ensimmäisen Klemensin kirjeen pyhien kirjoitusten joukkoon.¹⁰⁷ Kirjeessä on runsaasti viittauksia Septuagintaan, mutta kirjeessä on nähtävissä myös hellenistisen retoriikan tuntemus.¹⁰⁸

Ensimmäinen Klemensin kirje alkaa lyhyellä johdannolla, jossa tekstin lähettäjäksi ilmoitetaan ”Jumalan Roomassa muukalaisena asuva seurakunta” ja vastaanottajaksi ilmoitetaan Korintin seurakunta. Kirjeen tarkoituksena on palauttaa rauha konfliktitilanteessa elävään Korintin seurakuntaan (1. Klem. 1:1; 63:4; 65:1). Nuoremmat miehet ovat kaapanneet vallan seurakunnan vanhimmilta, mikä on johtanut seurakunnan sisäisiin ristiriitoihin ja jakautumiseen (1. Klem. 1:1; 3:3; 44:6; 47:6). Rooman seurakunta on huolissaan tästä jakautumisesta, sillä ”Herran nimi tulee teidän mielettömyytenne tähden pilkatuksi ja itse te joudutte vaaraan” (1. Klem. 47:7). Roomalaiset pyytävätkin kirjeessä, että seurakunnan

¹⁰¹ Ehrman 2003a, 1: 21; Gregory 2007, 24.

¹⁰² Gregory 2007, 24.

¹⁰³ Gregory 2007, 24.

¹⁰⁴ Bowe 1988, 2.

¹⁰⁵ Ehrman 2003a, 1: 22.

¹⁰⁶ Grant & Graham 1965, 3; Gregory 2007, 22.

¹⁰⁷ Ehrman 2003a, 1: 26–28; Gregory 2007, 22.

¹⁰⁸ Ehrman 2003a, 1: 19.

moitteettomat ja kunnialliset vanhimmat asetetaan takaisin valtaan (1. Klem. 44:3-6; 48:1).¹⁰⁹ Kirje on tyyliltään suostutteleva enemmän kuin auktoritatiivinen, eikä Rooman seurakunta asetu kirjeessä Korintin yläpuolelle.¹¹⁰

III.1.1 Tekstianalyysi

Ensimmäinen Klemensin kirje koostuu 65 luvusta, joista käsittelemäni tekstikatkelma on luku 23. Ensimmäisen Klemensin kirjeen kantavia teemoja ovat siis Korintin seurakunnassa esiintyvä hajaannus ja erimielisyys. Kirjeen kirjoittaja on jaksottanut tekstiään käyttämällä ylistyslausetta ”Hänelle kunnia ja kirkkaus iankaikkisesta iankaikkiseen! Aamen!”, mikä auttaa jäsentämään kirjettä eri jaksoihin. Käsittelemäni luku 23 sijoittuu kahden ylistyslauseen (1. Klem. 20:12 & 32:4) väliseen pidempään tekstikatkelmaan, jonka aiheita ovat kehottaminen Herran arvon mukaiseen elämään ja nöyryyteen sekä tuleva ylösnousemus. Juuri ennen lukua 23 kirjeessä kehoitetaan oikeanlaiseen elämäntapaan, ja käsittelemäni tekstikatkelman jälkeen kirjoittaja jatkaa ylösnousemuskuvauksilla.

Jeesuksen paruosian viivästyminen ei esiinny olennaisena teemana kirjeen kokonaisuudessa, sillä se esiintyy ainoastaan käsittelemässäni luvussa sekä mahdollisesti luvussa 11. Pidän kuitenkin perusteltuna olettaa, että luvussa 23 on kyse paruosian viivästyisestä. Luvussa ei mainita eksplisiittisesti Jeesusta, maailmanlopun aikoja tai paruosiaa, mutta tekstin tyylistä ja sanavalinnoista on mahdollista tehdä se johtopäätös, että luvussa on kyse Jeesuksen paruosian viivästyisestä. Kolmannen jakeen tekstilainauksessa esiintyvien epäilevien, kahtaalle horjuvien sanomaksi esitetty toteamus ”tätä me olemme kuulleet jo isiemme aikana, ja katso, meistä on tullut vanhoja, eikä mikään ole meitä kohdannut” liittyy selkeästi lähiodotuksen viivästyymiseen; Jeesuksen paruosiaa on odotettu tapahtuvaksi, mutta aikaa on kulunut ilman että mitään on tapahtunut. Toteamus muistuttaa tyyliltään ja sanavalinnoiltaan Toisessa Pietarin kirjeessä esiintyvää pilkkaajien toteamusta Jeesuksen paluun viivästyisestä.¹¹¹ Luvussa esiintyy myös muita yksityiskohtia, jotka tulevat ymmärrettäviksi, kun oletamme niiden viittaavan Jeesuksen paruosiaan ja sen viivästyymisen aiheuttamaan epäuskoisuuteen: epäilevien ja luottavien välinen vastakkainasettelu, viiniköynnösvertaus sekä maininta Herran päätöksen toteutumisen nopeudesta ja

¹⁰⁹ Koskeniemi 1989, 16; Ehrman 2003a, 1: 18, 27–28; Gregory 2007, 24–25.

¹¹⁰ Gregory 2007, 25–26.

¹¹¹ ”He sanovat pilkaten: ’Onko hän muka tullut, niin kuin lupasi? Isämme ovat nukkuneet pois, ja kaikki on entisellään, niin kuin on ollut maailman luomisesta asti.’” (2.Piet.3:4)

äkkiarvaamattomuudesta. Tähän nojautuen on perusteltua sanoa luvun 23 käsittelevän Jeesuksen paruosian viivästymistä.

1. Joka suhteessa armahtavainen ja hyvään valmis Isä säälii sydämessään niitä, jotka häntä pelkäävät. Lempeästi ja ystävällisesti hän myös suo armonosoituksiaan niille, jotka tulevat hänen tykönsä yksinkertaisina mieleltään.
2. Älkäämme siis olko epäileviä¹¹². Älkäämme myöskään luulotelko itsestämme liikoja hänen ylen runsaiden ja ihanien lahjojensa perusteella.
3. Älköön meissä toteutuko se kirjoitus, missä hän sanoo: ”Onnettomat ovat ne epäilevät¹¹³, jotka mielessään epäilevät ja sanovat: Tätä me olemme kuulleet jo isiemme aikana, ja katso, meistä on tullut vanhoja, eikä mikään tästä ole meitä kohdannut.
4. Oi te ymmärtämättömät, verratkaa itseänne puuhun. Ottakaa esimerkiksi viiniköynnös: ensin siitä varisevat lehdet, sitten syntyy verso, sitten lehti, sitten kukka, tämän jälkeen raakile ja sitten valmis rypäle.” Näittehän, että puun hedelmä kehittyy kypsyyden asteelle varsin lyhyessä ajassa.
5. Todellakin nopeasti ja äkkiarvaamatta käy täytäntöön hänen päätöksensä, niin kuin Raamattukin todistaa: ”Pian hän tulee eikä aikaile, ja äkkiä on tuleva temppeleinsä Herra ja Pyhä, jota te odotatte.” (1.Klem. 23)

Luvun 23 ensimmäisessä jakeessa kirjoittaja luo kuvaa armahtavasta ja empaattisesta Jumalasta. Kirjoittajan mukaan Jumala on ”joka suhteessa armahtavainen ja hyvään valmis”, joka ”lempeästi ja ystävällisesti” suo armonosoituksia. Kirjoittajan mukaan Jumala myös ”säälii sydämessään niitä, jotka häntä pelkäävät.” Kirjoittaja myös kutsuu tässä jakeessa Jumalaa Isäksi, mikä on merkillepantavaa, sillä hän käyttää tätä nimitystä Jumalasta tämän jakeen lisäksi vain kahdesti.¹¹⁴

Mikä on kirjoittajan motiivi tämänkaltaiselle kuvaukselle Jumalasta? Voisiko olla mahdollista, että Jumalan armollisuuteen ja hyvyyteen vetoaminen olisi kirjoittajan tapa perustella paruosian viivästymistä samaan tapaan kuin Toisessa Pietarin kirjeessä (2. Piet. 3:9)? Paruosiaa ei siis ole tapahtunut eikä maailma ole tuhoutunut, koska Jumala ei halua kenenkään joutuvan kadotukseen. Tämä on toki mahdollinen tulkinta, mutta pidän todennäköisempänä sitä, että jakeen taustalla on Korintin seurakunnan hajaannus. Riitaisan ja vanhimmat viralta panneen seurakunnan tulee kirjoittajan mukaan palata rauhaan ja Jumalan mielen mukaiseen elämään (1. Klem. 46–48). Tällöin kirjoittajan motiivi tällaiselle mielikuvulle Jumalasta voisi olla kannanotto; kirjoittaja kannustaa ja rohkaisee seurakuntalaisia urheasti ja luottavaisin mielin palaamaan Isä-Jumalan

¹¹² Heikki Koskenniemen käännöksessä oi δίψοχοι = kaksimieliset. Sanan sisältämien konnotaatioiden sekä yleisen selkeyden vuoksi valitsin käyttää sanan kaksimieliset tilalla sanaa *epäilevät*. Termi oi δίψοχοι käännetään Jaakobin kirjeen vuoden 1992 käännökseksi termillä *kahtaalla horjuva*, mutta pidän myös sitä tyyliltään vanhahtavana verrattuna valitsemaani termiin epäilevät.

¹¹³ Koskenniemi käyttää termin käännöksenä sanaa kaksimieliset. Ks. alaviite 112.

¹¹⁴ 1. Klem. 35:3, 56:16.

yhteyteen ristiriidoistaan huolimatta. Ensimmäisessä jakeessa on kuitenkin myös nähtävissä alku Jeesuksen paruusian viivästymisen tematiikalle; kirjoittaja korostaa Jumalan osoittavansa armoaan erityisesti ”mieleltään yksinkertaisille”. Tämä mielen yksinkertaisuus tarkoittaa uskollisuutta ja luottamusta Jumalaan ja hänen suunnitelmiinsa. Tämä käy ilmi heti jakeesta kaksi, jossa kirjoittaja esittää tälle vastakohtaan eli epäilemisen.

Epäilemisestä kirjoittaja antaa suoraviivaisen käskyn: siihen ei tule sortua. Kirjoittaja käyttää kiellossaan monikon ensimmäistä persoonaa, ”Älkäämme siis olko epäileviä”. Kirjoittaja ei siis eriytä varoittavia sanojaan koskemaan ainoastaan kirjeen vastaanottajana ollutta yhteisöä, vaan pitää itseään tai mahdollisesti koko omaa yhteisöään yhtenä vastaanottajien kanssa. Kirjoittaja käyttää samaa monikon ensimmäistä persoonaa myös muissa luvun kielloissa ja kehotuksissa. Tällöin itsensä tai yhteisönsä yhdistäminen vastaanottajien kanssa on siis voinut olla myös yritys luoda positiivisempaa vaikutusta vastaanottavaan yhteisöön: kirjoittaja ei vain sanele käskyjä yläpuolelta vaan lukee itsensä samaan ohjeistusta kaipaavaan joukkoon.

Monikon ensimmäisen persoonan käyttäminen varoituksessa on mahdollista myös tulkita jakolinjan tekemisenä meihin ja muihin, joten tämä voi olla viesti siitä, että muiden keskuudessa tämä epäileminen on käynyt toteen. Kirjoittaja on saattanut kokea kirjoituksen kuvaaman skenaarion toteutumisen uhaksi kirjeen vastaanottavassa yhteisössä. Tämän puolesta puhuu myös kirjoittajan tarve esittää tällainen varoitus ylipäätään. Syitä tähän uhkaan saattavat olla esimerkiksi seurakunnassa vallitseva epäjärjestys tai seurakunnan vanhimmat syrjäyttäneet uudet johtohahmot. Jeesuksen paruusian epäileminen ei kuitenkaan ole kantava teema Ensimmäisessä Klemensin kirjeessä. Näin ollen kirjoittaja on myös mahdollisesti voinut ottaa kantaa muualla vaikuttaneeseen paruusian epäilemiseen, jota on nähtävissä esimerkiksi Toisessa Pietarin kirjeessä.

Kirjoittaja rinnastaa toisessa jakeessa epäilemisen itsestään liikoja luulemiseen. Kahdessa ensimmäisessä jakeessa esiintyneet termit, mieleltään yksinkertaisena oleminen, epäileminen sekä itsestään liikoja luuleminen tulevat ymmärrettäviksi luvun kolmannen jakeen kautta, jossa kirjoittaja nostaa esiin Jeesuksen paruusian epäilemisestä kertovan kirjoituksen varoitukseksi vastaanottajilleen. Tässä kirjoituksessa kirotaan onnettomiksi ne epäilevät ihmiset, jotka kertovat kuulleensa tätä jo isiensä aikana ilman että mitään on tapahtunut.

Tekstilainaus, jota kirjoittaja siteeraa jakeissa kolme ja neljä, on lähteeltään ja alkuperältään tuntematon. Saman tyyppinen tekstilainaus esiintyy kuitenkin myös Toisessa Klemensin kirjeessä (2. Klem. 11:2–4).¹¹⁵ Robert M. Grant ja Holt H. Graham esittävät kommentaarissaan kyseisen tekstikatkelman olevan peräisin juutalaisesta apokryfikirjallisuudesta.¹¹⁶ Grant ja Graham eivät kuitenkaan valitettavasti tarjoa esitykselleen perusteluja tai tarkennusta siitä, mistä tekstistä kyseinen katkelma voisi olla peräisin. Myöhemmissä kommentaareissa ajatusta juutalaisesta apokryfikirjallisuudesta tekstikatkelman lähteenä ei esiinny. Tekstilainaus saa kuitenkin kirjeessä huomattavan arvovallan sekä auktoriteettiaseman, sillä siihen viitataan kreikankielisessä alkutekstissä sanalla ἡ γραφή, kirjoitus. Tätä sanaa käytetään Uuden testamentin teksteissä usein viitatessa pyhiin tai auktoriteettiasemassa oleviin teksteihin, erityisesti profeettojen kirjoituksiin.¹¹⁷

Kirjoittaja kertoo tekstikatkelman olevan peräisin henkilöltä, johon viitataan Koskenniemen käännöksessä ainoastaan pronominilla ”hän”. Kirjoittaja puhuu edeltävissä jakeissa 1 ja 2 Jumalasta, joten on perusteltua olettaa, että luvun kolmannessa jakeessa esiintyvällä hän-pronominilla kirjoittaja viittaa juurikin tähän samaan Jumalaan. Kiinnostavaa on kuitenkin se, että Ehrman käännöksen mukaan kyseessä on pyhä kirjoitus.¹¹⁸ Ilman suoraa tunnettua paralleelia on kuitenkin mahdotonta sanoa, onko kirjeen kirjoittaja tarkoittanut tekstilainauksen lähteeksi Jeesusta, Paavaliala, Vanhan testamentin profeettoja, muita apostoleja tai jotain muuta lähdettä vai Ehrmanin mukaisesti vain pelkkää pyhän aseman saanutta tekstiä.

Sana epäilevät, οἱ δίσυχοι, esiintyy Ensimmäisessä Klemensin kirjeessä jo aikaisemmin, luvun 11 toisessa jakeessa. Kyseessä oleva 11. luku käsittelee Ensimmäisen Mooseksen kirjan kertomusta Lootista ja Sodomian hävityksestä. Kirjeen kirjoittaja tulkitsee kirjeessään Lootin vaimon muuttuneen suolapatsaaksi epäilynsä takia; vaimo katsoi taakseen kohti Sodomian kaupunkia, vaikka enkeli kielsi tämän. Kirjeen kirjoittajan mukaan Lootin vaimo muuttui suolapatsaaksi, ”jotta kaikille olisi tiettävää, että kahtaalle horjuvat¹¹⁹ ja ne, jotka epäilevät

¹¹⁵ Tästä lisää luvussa III.2.2.

¹¹⁶ Grant & Graham 1965, 49.

¹¹⁷ Esimerkiksi Matt. 26:56; Luuk. 4:21; Joh. 17:12; Joh. 19:28; Gal. 3:8; 2. Tim. 3:16.

¹¹⁸ ”May this Scripture be far removed from us that says: --” Ehrman 2003a, 79.

¹¹⁹ Koskenniemi käyttää termin käännöksenä sanaa kaksimieliset. Käytän tässä jakeessa kuitenkin suomennoksena kahtaalle horjumista sen vanhahtavasta tyylistä huolimatta, sillä jakeessa käytetään erikseen myös sanaa ”epäilijät” rinnastuksena näille kahtaalle horjuville. Ks. alaviite 112.

Jumalan voimaa, tulevat varoitusmerkiksi tuomiosta kaikille sukupolville.” Tässä yhteydessä kahtaalle horjuvat siis rinnastetaan Jumalaa epäileviin, samalla tavalla kuin käsiteltävänä olevassa luvussa 23. On kuitenkin epäselvää, onko myös 11. luvussa kyse Jeesuksen paruosan viivästymisestä; toisin kuin luvussa 23, tähän lukuun ei sisälly ajatusta ajan kulumisesta tai asioiden äkillisestä muutoksesta.

Ainoat οἱ δῖψοχοι -termin esiintymät Uuden testamentin kaanonissa ovat Jaakobin kirjeessä, jossa termi on käännetty kahtaalle horjumiseksi ja se esiintyy sekä yksikkö- että monikkomuodossa (Jaak. 1:8; 4:8). Ensimmäisessä tekstikohdassa tämä kahtaalle horjuminen liittyy Jumalan epäilemiseen, toisessa kohdassa näitä kahtaalle horjuvia käsketään puhdistamaan sydämensä. Huomattavia ovat termin οἱ δῖψοχοι laajat esiintymät Hermaan Paimenessa, jossa se esiintyy yksikkö- tai monikkumuodoissaan kymmenen kertaa.¹²⁰ Kaikki Hermaan Paimenen esiintymät liittyvät Jumalan epäilemiseen; kahtaalle horjuvat eivät tekstin mukaan ole eläviä eivätkä kuolleita ja he eivät saa osakseen pelastusta eivätkä sitä, mitä pyytävät. Kahtaalle horjuminen liittyy siis voimakkaasti ajatukseen Jumalan epäilemisestä.

Ensimmäisessä Klemensin kirjeessä epäilijöiden sanomaksi väitetystä sitaatista on viittaus isiemme aikoihin ja vanhaksi tulemiseen. Nämä epäilijät kertovat kuulleensa ”tätä” jo isiemme aikoina, mikä kontekstin huomioon ottaen tarkoittaa oletettavasti sanomaa Jeesuksen toisesta tulemisesta tai laajemmassa merkityksessä lopun aikoja. Heidän mukaansa näitä tapahtumia on syytä epäillä, sillä aikaa on kulunut ilman minkään merkittävän tapahtumista. Epäilijät käyttävät siis ajan kulumista ja lopun aikojen viivästymistä argumenttinaan näiden tapahtumisen epäilemisen tai mahdollisesti jopa kieltämisen puolesta. Samanlainen ajankuluun vetoaminen esiintyy myös Toisessa Pietarin kirjeessä sekä tämän lisäksi Vanhan testamentin profeettakirjallisuudessa.¹²¹ Kaikissa kolmessa profeettatekstissä on myös kyse pilkkaajista tai epäilijöistä, jotka argumentoivat Jumalan lupauksia vastaan ajan kulumisen ajatuksella. Esimerkiksi Jesajan kirjassa¹²² kuvauksessa pilkkaajista on vahva ylimielisyyden ja skeptisismien sävy.¹²³

¹²⁰ Herm. 39:6 (kaksi esiintymää); 41:2; 43:3; 43:4; 73:1; 73:2; 98:1; 98:2; 98:3.

¹²¹ 2.Piet. 3:4; Jes. 5:19; Jer. 17:15; Hes. 12:22.

¹²² "Pian nyt! Pankoon Herra heti toimeksi mitä aikoo, niin saamme sen nähdä! Käyköön nyt tässä toteen Israelin Pyhän suunnitelma, niin saamme sen kokea!" Jes. 5:19.

¹²³ Blenkinsopp 2000, 214.

Tekstilainaus jatkuu vertauksella viiniköynnöksestä, mikä korostaa sen luonnetta eskatologisena tekstinä. Vertaus viiniköynnöksestä muistuttaa tässä niin kutsuttua synoptista apokalypsia, jossa Jeesus esittää vertauskuvan viikunapuusta.¹²⁴ Teksteillä on monia yhdistäviä piirteitä. Synoptisessa apokalypsissa Jeesus kehottaa Matteuksen ja Markuksen versioissa kuulijoitaan ottamaan oppia, kun taas Ensimmäisen Klemensin kirjeen tekstilainauksessa puhuja samanhenkisesti kutsuu kuulijoitaan ymmärtämättömiksi. Sekä synoptisissa evankeliumeissa että Klemensin tekstilainauksessa on kyse vertauksesta kasviin ja sen kasvuun, joka toimii symbolina jollekin muulle. Molemmissa vertauksissa on vahva ajan täyttymisen ajatus.

Vertausten välillä on myös eroja. Synoptisen apokalypsin keskiössä on viikunapuu, kun taas Klemensillä kyseessä on viiniköynnös. Kasveilla on myös eri käyttötarkoitukset omissa teksteissään. Synoptisessa evankeliumissa viikunapuun puhkeaminen lehtiin on merkki kesän lähestymisestä samalla tavalla kuin Jeesuksen luettelemat lopun merkit ovat ilmaus viimeisistä tapahtumista. Ensimmäisen Klemensin kirjeen vertauksessa pääpaino on siinä, miten nopeasti viiniköynnös kypsytää hedelmän – tarkoituksena osoittaa, miten nopeasti myös lopun ajat voivat käydä toteen. Viiniköynnöksen käyttäminen vertauksessa sisältää runsaasti eskatologista symboliikkaa, sillä viinisadon korjaamista on pidetty sekä kärsivällisen odottamisen että viimeisen tuomion vertauskuvina.¹²⁵

Ensimmäisessä Klemensin kirjeessä viiniköynnösvertauksen painotus on siis tämän valtakunnan tulemisen nopeudessa ja äkkiarvaamattomuudessa. Vertaus on vastaus epäilijöille, jotka vetoavat ajan kulumiseen sekä siihen, että mikään luvattu ei ole kohdannut heitä. Kirjeen kirjoittaja vielä korostaa viiniköynnösvertauksen jälkeen johtopäätöstään siitä, miten ”puun hedelmä kehittyi kypsyyden asteelle varsin lyhyessä ajassa”. Ajan kulumisen ei siis kirjoittajan mukaan ole vakuuttava argumentti lopun aikojen epäilemiseen tai kieltämiseen, sillä asiat voivat muuttua minä hetkenä hyvänsä.

Tätä lopun aikojen tulemisen nopeutta ja äkkiarvaamattomuutta kirjoittaja korostaa vielä luvun päättävässä jakeessa. Kirjoittaja ottaa vakuudekseen tekstikatkelman, jonka mukaan lopun aikoja on syytä odottaa: ”Pian hän tulee eikä aikaile, ja äkkiä on tuleva temppeleinsä Herra ja Pyhä, jota te odotatte”. Tekstissä esiintyy jälleen pronomini ”hän”, jolla voidaan viitata luvun alussa mainittuun

¹²⁴ Matt. 24:32–33; Mark. 13:28–29; Luuk. 21:29–31.

¹²⁵ Biedermann 1989, 413.

Isään. Toinen mahdollisuus on, että ”hän” viittaa Jeesukseen, sillä jakeessa mainitaan myös ”Herra”. Traugott Holtzin mukaan nimitys Herra tuli jo varhain yhdeksi Jeesuksen arvonimeksi.¹²⁶ Tällöin tekstikatkelman Herra-sanalla oli kirjeessä kristologinen konnotaatio, ja ”hän” voisi olla viittaus Jeesukseen.

Kirjeen kirjoittaja viittaa myös tekstilainauksen lähteeseen jälleen termillä ἡ γραφή, jonka voidaan ymmärtää merkitsevän pyhän aseman saanutta tekstiä. Koskenniemi on kääntänyt tässä kohtaa termin ἡ γραφή tarkoittamaan Raamattua, Ehrman käyttää pyhien tekstien kokoelmaksi vakiintunutta termiä ”the Scripture”. Suoraa paralleelia tälle lainaukselle ei kuitenkaan Raamatussa ole. Ehrmanin kommentaarin mukaan tekstilainauksessa on nähtävissä Malakian kirjan kolmannen luvun ensimmäinen jae sekä Septuaginta-lainaus Jesajan kirjan luvun 13 jakeesta 22.¹²⁷ J. Rendel Harris on kuitenkin tehnyt jo vuonna 1910 huomion Ensimmäisen Klemensin kirjeen sisältämästä epämääräisestä siteerauksesta: kirjeen luvussa 17 jakeessa kuusi Mooseksen sanomaksi on laitettu sitaatti, jota ei löydy Pentateukista. Harrisin teorian mukaan kyseinen lainaus on kirjeen kirjoitusvaiheessa sijoitettu väärään paikkaan. Kirjoituksista lainatuiksi teksteiksi nimetään Harrisin mukaan siis myös sellaisia, jotka eivät itse asiassa ole kirjoituksista.¹²⁸ Harrisin esiin nostama kohta on siis osoitus siitä, että Ensimmäisessä Klemensin kirjeessä on epäselvyyttä siteerauksessa; tämä on mahdollista myös tutkittavan tekstikatkelman päättävän lainauksen kohdalla.

Ensimmäisessä Klemensin kirjeessä lopun aikojen viivästymistä käsitellään siis käskynä luottaa uskollisesti Jumalan suunnitelmiin. Epäilijät, jotka ajankuluun nojaten kyseenalaistavat paruusian, tulevat kirotuksi. Kirjoittaja vastaa tähän paruusian kyseenalaistamiseen vertauskuvalla, joka korostaa ajan täyttymisen nopeutta ja äkkiarvaamatonta luonnetta sekä vakuutuksella Jumalan suunnitelmien toteutumisesta. Kirjoittaja vakuuttaa seurakuntalaisille, että ajan kuluminen ei ole merkki Jeesuksen paruusian toteutumattomuudesta vaan vetoaa Jumalan lupauksiin paruusian ja lopun aikojen tulemisesta.

III.2 Toinen Pietarin kirje

Toinen Pietarin kirje on yksi Uuden testamentin seitsemästä katolisesta kirjeestä.¹²⁹ Näitä seitsemää kirjettä kutsutaan katolisiksi kirjeiksi sillä perusteella,

¹²⁶ Holtz 1999, 456–457.

¹²⁷ Ehrman 2003, 1, 176.

¹²⁸ Harris 1910, 190–195.

¹²⁹ Jaakobin kirje, Ensimmäinen Pietarin kirje, Toinen Pietarin kirje, Ensimmäinen Johanneksen kirje, Toinen Johanneksen kirje, Kolmas Johanneksen kirje & Juudaksen kirje.

että niitä luettiin, ja ne hyväksyttiin laajasti ympäri kristikuntaa. Kirjeitä kutsutaan katolisiksi myös siitä syystä, että kirjeitä ei lähetetty tiettyihin seurakuntiin (vrt. Paavalin kirjeet), vaan ne on tarkoitettu laajemmille yleisöille kirkon sisällä.¹³⁰ Ennen kuin nämä seitsemän kirjettä kanonisoitiin, niiden asema vaihteli kirkon sisällä; kirjeet jaoteltiin suuriin ja pieniin katolisiin kirjeisiin (engl. Major and Minor Catholic Letters). Toinen Pietarin kirje laskettiin tässä jaottelussa pieneksi katoliseksi kirjeeksi.¹³¹

Toinen Pietarin kirje on kolmeen lukuun jaoteltu teksti, jonka teemana on kristittyjen muistuttaminen omasta kutsumuksestaan sekä varoitus vääristä opettajista ja jumalattomien kohtalosta. Kirjoittaja pyrkii vaikuttamaan kristittyihin painottamalla Jumalan tahdossa pysymistä ja sen mukanaan tuomaa ikuista elämää (2. Piet. 1:3–4). Kirjoittaja myös kuvailee laajasti jumalattomien tapoja ja heitä odottavaa tuomiota (2. Piet. 2). Tämän tutkielman kannalta mielenkiintoiseksi Toisen Pietarin kirjeen tekee se, että se on Uuden testamentin kaanonin ainoa kirja, jossa käsitellään laajasti Kristuksen paruusian viivästymistä (2. Piet. 3). Carl R. Holladayn mukaan syynä paruusian viivästymisen käsittelemiselle kirjeessä on se, että sen kirjoitusajankohtana Jeesuksen kuolemasta oli kulunut jo kauan aikaa; epäilyksiä Jeesuksen pikaisen paluun lupauksen täyttymättä jäämisestä alkoi siis esiintyä.¹³² Dunderbergin mukaan kirjeen tarkoitus on osoittaa kristityille, että Jeesuksen lähellä olevan paluun odotuksesta ei ole syytä luopua.¹³³

Toinen Pietarin kirje ei itsessään tarjoa paljoa materiaalia sen kontekstin selvittämiseksi. Kirjeessä mainitaan tekstin kirjoittajaksi apostoli Simon Pietari (2. Piet. 1:1), mutta ei esimerkiksi identifioida tarkasti sitä, minne tai kenelle kirje on lähetetty.¹³⁴ Jerome H. Neyreyn mukaan kirjeen vastaanottajana ei olekaan ollut tietty seurakunta tai yksilö, vaan sen tarkoituksena on kirjeen aloittavan jakeen mukaisesti olla yleinen kirje kaikille, jotka ovat saaneet uskon.¹³⁵ Kirje on Holladayn mukaan muodoltaan testamentti.¹³⁶ Testamentin tarkoituksena oli tarjota merkittävien henkilöiden viimeiset ohjeet ympäröivälle yhteisölle.¹³⁷ Holladay perustelee kirjeen luokittelua testamentiksi siinä ilmenevillä kyseiseen

¹³⁰ Holladay 2005, 469; Reese 2007, 1, 10.

¹³¹ Holladay 2005, 470.

¹³² Holladay 2005, 510, 513.

¹³³ Dunderberg 2015, 129.

¹³⁴ Reese 2007, 7.

¹³⁵ Neyrey 1993, 111.

¹³⁶ Holladay 2005, 510.

¹³⁷ Reese 2007, 126.

genreen kuuluvilla piirteillä kuten kirjoittajan ilmoituksella lähestyvistä kuolemastaan (2. Piet. 1:13–15).¹³⁸

Kirjeen ajoituksesta on tutkimuksessa esiintynyt monia eri mielipiteitä. Ajoitukset riippuvat suuresti siitä, pitääkö tutkija kirjeen kirjoittajaa todella apostoli Pietarina vai myöhempänä pseudonyyminä. Jos kirjoittajana pidetään apostoli Pietarina, on kirje ollut pakko kirjoittaa ennen Pietarin marttyyrikuolemaa noin vuosien 64 ja 68 välillä. Reesen mukaan ne tutkijat, jotka eivät pidä kirjoittajaa apostoli Pietarina, ajoittavat kirjeen usein vuosien 80–110 välille. Kirjeen ajoittamisen takarajaksi on usein asetettu kristittyjen laajamittaisten vainojen aloitus toisella vuosisadalla, sillä kirjeessä ei mainita niitä laisinkaan. Ajoituskysymyksessä on otettu huomioon myös se, että Toinen Pietarin kirje sisältää noin 14 jaetta Juudaan kirjeestä. Useat tutkijat ovat ajoittaneet Juudaan kirjeen toisen vuosisadan teokseksi. Reesen mukaan Juudaan kirje on kirjoitettu ennen Toista Pietarin kirjettä; tällöin myös Toisen Pietarin kirjeen ajoitus olisi myöhäisempi kuin ensimmäinen vuosisata. Toisaalta Reese itse ajoittaa Juudaan kirjeen vuosiin 70–90 perustellen sen toiselle vuosisadalle ominaisten piirteiden puuttumisella tekstistä, ja täten antaa Toisen Pietarin kirjeen kirjoitusajankohdaksi ensimmäisen ja toisen vuosisadan vaihteen.¹³⁹ Räisänen aikajanalla kirje on sijoitettu kuitenkin vasta vuosille 120–140.¹⁴⁰ Neyrey pitää myös Toista Pietarin kirjettä myöhäisempänä kuin Juudaan kirjettä, mutta ei ota kantaa ajoituskysymykseen.¹⁴¹ Kirjeen ajoittaminen on siis hankalaa ja monesta muusta osatekijästä, kuten kirjoittajan identiteetistä ja kirjeen suhteesta Juudaan kirjeeseen, riippuvainen.

Kirjeen kirjoittaja kertoo nimekseen Simon Pietari. Nimen on tarkoitus olla viittaus evankeliumiteksteissä ja Apostolien teoissa mainittuun Jeesuksen opetuslapseseen.¹⁴² Suurin osa tutkijoista pitää kuitenkin selvänä sitä, että kirjeen kirjoittaja ei voi olla Jeesuksen opetuslapsi Simon Pietari; Pietari toimii ainoastaan pseudonyyminä kirjeen kirjoittajalle.¹⁴³ Kirjeen kirjoittajasta jää vaikutelma sivistyneestä ja lukutaitoisesta, kreikkaa puhuvasta kristitystä, kun taas Simon Pietariin liitetty kuva on arameaa puhuva juutalainen maalaismies.¹⁴⁴

¹³⁸ Holladay 2005, 511.

¹³⁹ Reese 2007, 19–20, 115, 119, 121.

¹⁴⁰ Räisänen 2010, 14.

¹⁴¹ Neyrey 1993, 135.

¹⁴² Reese 2007, 115–116.

¹⁴³ Ehrman 2000, 421; Holladay 2005, 510; Reese 2007, 116.

¹⁴⁴ Ehrman 2000, 421.

Toinen Simon Pietaria vastaan puhuva tekijä on kirjeen ajoitus ensimmäisen ja toisen vuosisadan vaihteeseen; perimätiedon mukaan Simon Pietari kärsi marttyyrikuoleman keisari Neron hallituskauden aikana noin vuonna 64 jaa.¹⁴⁵ Toisaalta Reese nostaa esille sen, että Pietari on voinut käyttää taitavaa kirjuria. Kirjeen kirjoittajan identiteetin sitominen kirjeen ajoittamiseen synnyttää myös kehäpäätelmän; koska ajoituksesta ei olla varmoja, ei sen varaan voida myöskään laittaa kirjoittajan identiteettiä.¹⁴⁶

Toinen Pietarin kirje varoittaa kristittyjä kirkon sisältä ja ulkopuolelta tulevista uhista sekä muistuttaa kristittyjä luottamaan kaikessa Jeesukseen, jonka takaisin tuleminen on varmaa. Reesen mukaan kirjeen kantava teema on Jeesuksen kieltävän ryhmän asettama uhka, joka koskettaa koko kristittyjen yhteisöä. Väärät opettajat kulkevat kertomassa, että Jeesus ei ole tulossa takaisin, joten myöskään viimeistä tuomiota ei ole tulossa. Reesen mukaan kirjoittaja on huolissaan siitä, että kristityt luopuvat uskostaan ja palaavat vanhaan elämäänsä näiden väärin opettajien ansiosta.¹⁴⁷ Holladayn mukaan kirje on vastaus näille väärille opettajille. Tämä käy ilmi kirjeeseen muotoillusta väärin opettajien suuhun asetetusta lainauksesta: ”Onko hän muka tullut, niin kuin lupasi? Isämme ovat nukkuneet pois, ja kaikki on entisellään, niin kuin on ollut maailman luomisesta asti” (2. Piet. 3:4). Kirjeen kirjoittaja kutsuu näitä ryhmäläisiä pilkkaajiksi (ὁ ἐμπαίκτης, 2. Piet. 3:3–4), mikä todistaa ryhmän olleen hyvin skeptinen parusiasta tai jopa kokonaan kieltäneen sen.¹⁴⁸

Reesen mukaan yksi mahdollinen selitys parusiain kieltämiselle sen viipyessä on mahdollista selittää kirjeen kontekstilla. Toisen Pietarin kirjeen vastaanottajat elivät monikulttuurisessa ympäristössä, johon kuului erilaisia filosofisia virtauksia ja uskontoja. Reesen mukaan kirjeen ymmärtämisen kannalta esimerkillinen filosofinen virtaus oli kirjeen kirjoitusaikana esiintynyt epikurolaisuus, jonka piirissä korostettiin elämästä nauttimista. Epikurolaiset eivät uskoneet kuolemanjälkeiseen elämään tai tuomioon, joka langetettaisiin eletyn elämän mukaisesti. Epikurolaisten mukaan mitään viimeistä tuomiota ei tule, sillä oikeudenmukainen jumala ei viivyttelisi epäoikeudenmukaisuuden tuomitsemista. Kirje ei välttämättä ole kirjoitettu juuri epikurolaisen maailmankuvan vastustajaksi, mutta epikurolaisuus toimii todistajana sille, että tämän kaltaista

¹⁴⁵ Ehrman 2000, 421; Reese 2007, 117.

¹⁴⁶ Reese 2007, 117–118.

¹⁴⁷ Reese 2007, 10, 115, 122.

¹⁴⁸ Holladay 2005, 511–513.

ajattelua on esiintynyt Rooman valtakunnassa.¹⁴⁹ Paruusian viivästyminen on siis voinut kiihdyttää paruusian kieltävien ryhmien ajattelua, joita vastaan kirjeen kirjoittajakin tekstissään hyökkää.

III.2.1 Tekstianalyysi

Käsittelen tutkimuskysymyksen ohjaamana kokonaisuudessaan kirjeen kolmatta lukua, jossa paruusian viivästymisen tematiikka esiintyy. Luvun pituuden vuoksi olen jaksottanut tekstin käsittelyn kolmeen eri osaan: käsittelen ensin jakeet 1–7, jonka jälkeen käsittelen jakeet 8–13 ja 14–18.

Toisen Pietarin kirjeen kolmas luku on samanaikaisesti kirjeen päättävä luku. Se käsittelee kokonaisuudessaan paruusian viivästymistä. Kirjoittaja on pohjustanut tämän luvun kahdessa aikaisemmassa luvussa, joista ensimmäisessä hän kehottaa kristittyjä pitäytymään Jumalassa ja toisessa kuvaa jumalattomien ja väärin opettajien tulevaa kohtaloa. Tällä pohjustamisella kirjoittaja siirtyy käsittelemään näiden väärin opettajien väitteitä paruusista sekä kannustamaan kristittyjä pitäytymään kärsivällisesti Jeesuksen toisen tulemisen odotuksessa. Holladayn mukaan kirjeen poleeminen sävy antaa olettaa kirjeen olleen vastaus vakavaan kriisiin varhaiskirkon sisällä; Kristuksen parusia ei ole odotuksista huolimatta tapahtunut.¹⁵⁰ Reesen mukaan paruusian viivästymistä ei voi kutsua kirjeen pääteemaksi, vaan osaksi laajempaa debattia oikeasta elämäntavasta. Hänen mukaansa paruusian viivästyminen on kuitenkin tärkeä teema kirjeessä.¹⁵¹

1. Rakkaat ystävät! Tämä on jo toinen kirje, jonka teille kirjoitan. Molemmissa olen herätellyt ja muistuttanut teitä, joiden ajatukset ovat vilpittömiä,
2. pitämään mielessänne pyhien profeettojen ennalta lausumat sanat sekä apostoleilta saamanne Herran ja Vapahtajan käskyn.
3. Erityisesti tietäkää, että lopun aikoina tulee pilkkaajia, jotka ovat omien himojensa vietävinä.
4. He sanovat pilkaten: "Onko hän muka tullut, niin kuin lupasi? Isämme ovat nukkuneet pois, ja kaikki on entisellään, niin kuin on ollut maailman luomisesta asti."
5. Tieten tahtoen he unohtavat, että jo aikojen alussa olivat olemassa taivaat ja maa, jotka Jumalan sana vedestä ja vedellä loi ja jotka se piti koossa.
6. Vedellä ja sanalla sen ajan maailma myös hävitettiin vedenpaisumuksessa.
7. Ja sen saman sanan varassa ovat nykyiset taivaat ja nykyinen maa tulen tuhoa odottamassa. Niitä säilytetään sitä päivää varten, jona tuomio tulee ja jumalattomat tuhotaan.

Kolmannen luvun alussa kirjeen kirjoittaja siirtyy käsittelemään väärin opettajien toimesta syntynyttä polemiikka Jeesuksen paruusian viivästymisestä.

¹⁴⁹ Reese 2007, 125.

¹⁵⁰ Holladay 2005, 510.

¹⁵¹ Reese 2007, 189–190.

Kirjoittaja puhuttelee kirjeen vastaanottajia ”rakkaina ystävinä” sekä mainitsee kirjeen¹⁵², jonka on lähettänyt aikaisemmin. Kirjoittajan mukaan molempien kirjeiden keskeinen sisältö on se, josta tämän kolmannen luvun ensimmäinen ja toinen jae muodostuvat: kirjeen kuulijoita kehoitetaan muistamaan ne opetukset, joita he ovat jo saaneet sekä Herran käskyn. Toisessa jakeessa viitataan myös opetusten antajiin; pyhiin profeettoihin ja apostoleihin. Kyse ei ole siis siitä, että kirjeen kirjoittaja opettaisi kuulijoilleen jotain uutta, vaan hän patistaa kuulijoitaan muistamaan ja omaksumaan ne opetukset, joita heille on jo annettu. Nämä opetukset ovat väylä eettiseen ja oikeaan elämään.¹⁵³

Stephen Motyerin mukaan kirjoittaja tarkoittaa profeetoilla melko varmasti Vanhan testamentin profeettoja, sillä hän viittaa heihin muuallakin tekstissään (esimerkiksi 2. Piet. 1:21).¹⁵⁴ Aikaisemman kirjeen, profeettojen sanojen, apostolien ja itse Jeesuksen mainitseminen on myös kirjoittajan retorinen tehokeino; auktoriteetteihin vetoamalla kirjoittaja pyrkii vaikuttamaan vastaanottajiinsa.¹⁵⁵ Maininta Jeesuksen käskystä taas liittää tekstin kirjeen toiseen lukuun, jossa kirjoittaja kuvaa jumalattomia, jotka ”kääntävät selkänsä pyhälle käskylle” (2. Piet. 2:21).¹⁵⁶ Kirjoittaja siis vetoaa vastaanottajiinsa pitämään käskyn, jotta heille ei kävisi kuten jumalattomille.

Kolmannessa jakeessa kirjoittaja puhuu pilkkaajista, jotka tulevat viimeisinä päivinä. Pilkkaajien ilmestyminen toimii siis merkinä Jeesuksen paruosian tulosta. Nämä pilkkaajat kuitenkin kyseenalaistavat koko paruosian. Pilkkaajien sanomaksi kirjoitettu kysymys ”Onko hän muka tullut niin kuin lupasi?” on Neyreyn mukaan esimerkki loukkaavasta ja kunnian riistävästä kysymyksestä, joita käytetään Raamatussa kyseenalaistavassa tarkoituksessa. Vanhassa testamentissa Israelin vastustajien kerrotaan voittojensa hetkillä kysyneen pilkkavaan sävyyn, ”Missä ovat nyt teidän jumalanne?”¹⁵⁷ Pilkkaajat eivät siis ole Neyreyn mukaan ainoastaan Jumalan kieltäjiä, vaan heidän tarkoituksensa on nimenomaisesti kyseenalaistuksilla saattaa uskovat häpeään.¹⁵⁸ Oikeuttaakseen pilkkansa he viittaavat ympäröivään maailmaan, jossa mikään ei ole muuttunut

¹⁵² Tutkijat ovat antaneet erilaisia vaihtoehtoja sille kirjeelle, jonka kirjoittaja mainitsee. Neyreyn mukaan yksinkertaisinta on olettaa kirjoittajan viittaavan Ensimmäiseen Pietarin kirjeeseen, koska identifoi itsensä Simon Pietariksi omassa kirjeessään. Neyrey 1993, 229.

¹⁵³ Reese 2007, 163.

¹⁵⁴ Motyer 2016, 294.

¹⁵⁵ Neyrey 1993, 226.

¹⁵⁶ Reese 2007, 163.

¹⁵⁷ Mm. 5. Moos. 32:37; 2. Kun. 18:34; Joel 2:17.

¹⁵⁸ Neyrey 1993, 228.

luomisen ajoista lähtien, ja isät ovat jo kuolleet. Isät voivat tässä kontekstissa tarkoittaa kristittyjen ensimmäistä sukupolvea, joka odotti näkevänsä Jeesuksen paluun ennen kuolemaansa. Reesen ja Charles Biggin mukaan on kuitenkin perustellumpaa olettaa isien kuoleman olevan viittaus Vanhan testamentin isiin, sillä tämä käytäntö¹⁵⁹ esiintyy laajemmin Uuden testamentin teksteissä.¹⁶⁰

Dunderbergin mukaan Toisen Pietarin kirjeen kirjoittaja käyttää yhtenä monista retorisisista keinostaan vastustajiensa demonisointia. Tästä esimerkkinä on edellä ollut jae kolme, jonka mukaan paruosian kieltävien henkilöiden ilmestyminen on itse asiassa merkki lopun tulemisesta.¹⁶¹ Tekstissä myös kuvataan vastustajia omien himojensa vietävissä olevina. Sanaa ”himo” (ἐπιθυμία) käytetään Toisessa Pietarin kirjeessä yksinomaan negatiivisessa sävyssä¹⁶², ja sen merkitys liittyy useimmiten aistillisuuteen tai maailmallisuuteen. Reesen mukaan tämä himojen vietävissä oleminen liittyy paruosian ja viimeisen tuomion kieltämiseen. Jos taustalla ollut demonisoitava ryhmä ei uskonut jumalallisen auktoriteetin puuttuvan ihmisten elämään tai minkäänlaiseen tuomioon, saattoi ryhmä pitää itse itseään parhaana auktoriteettina elämälleen. Kirjeen antaman kuvan mukaan tällainen itsemääräämisoikeus johti himojen vietävissä olemiseen, joka kirjoittajan mukaan on Jumalan mielen vastaista ja jota vastaan pitää taistella.¹⁶³

Väärät opettajat ovat siis kyseenalaistaneet paruosian vetoamalla ajan kulumiseen. Jakeesta viisi alkaa kirjoittajan argumentointi paruosian kieltäjiä vastaan. Holladayn mukaan teksti vastaa paruosiaan liittyneeseen skeptisismiin kolmella eri argumentilla, joista ensimmäinen argumentti viittaa Jumalan sanan luovaan voimaan sekä vedenpaisumuskertomukseen. Pilkkaajat ovat nimittäin kirjoittajan mukaan väärässä väittäessään kaiken säilyneen ennallaan luomisesta lähtien. Kirjoittaja kertoo Jumalan ensin luoneen maailman sanallaan (1. Moos. 1–2:4) ja tällä samalla sanalla myös tuhonneen sen vedenpaisumuksen (1. Moos. 7) myötä. Maailma ei siis ole säilynyt ennallaan luomisesta lähtien. Jos Jumala loi

¹⁵⁹ Ei -- Abrahamin, Iisakin ja Jaakobin Jumala, meidän isiemme Jumala, on korottanut kirkkauteen palvelijansa Jeesuksen, hänet, jonka te luovutitte tuomittavaksi ja kielsitte Pilatuksen edessä, vaikka Pilatus oli päättänyt vapauttaa hänet. (Ap.t. 3:13) Heidän ovat kantaisät, heistä on Kristus ihmisenä lähtöisin, hän, joka on kaiken yläpuolella, ikuisesti ylistetty Jumala, aamen! (Room. 9:5) Monet kerrat ja monin tavoin Jumala muinoin puhui isillemme profeettojen suulla. (Hepr. 1:1)

¹⁶⁰ Bigg 1987, 291; Reese 2007, 164.

¹⁶¹ Dunderberg 2015, 128.

¹⁶² 2. Piet. 1:4; 2:10, 18

¹⁶³ Reese 2007, 164–165.

sanallaan saman maailman, jonka vedenpaisumuksessa sanallaan tuhosi, miksi sama asia ei voisi käydä uudelleen? Kirjeen mukaan paruosian mukana tapahtuvan lopullisen tuhon kieltäminen tarkoittaa samalla Vanhan testamentin kirjoitusten luotettavuuden kieltämistä.¹⁶⁴

Kirjoittajan mukaan Jumala tuhosi maailman kerran vedellä; seuraavan tuhon tuo tuli. Kirjoittaja käyttää siis tulta symboloimaan maailmanloppua.¹⁶⁵ Tuli tuomion välikappaleena viittaa sekä Vanhan testamentin kertomukseen Sodomasta ja Gomorrasta sekä juutalaiseen apokalyptiikkaan. Ensimmäisen Mooseksen kirjan 19. luvussa kerrotusta Sodomian ja Gomorran palosta tulee esimerkki Jumalan tuomiosta muualla Vanhan testamentin teksteissä. Kirjoittajan mukaan nämä muita harhaan johtavat väärät opettajat, jotka korostavat vain omaa nautintoaan, saavat kokea tämän tulen viimeisenä päivänä Jeesuksen tullessa takaisin.¹⁶⁶

8. Mutta älkää te, rakkaat ystävät, unohtako tätä: Herralle yksi päivä on kuin tuhat vuotta ja tuhat vuotta kuin yksi päivä.

9. Ei Herra vitkastele täyttäessään lupaustaan, vaikka hän joidenkin mielestä on myöhässä. Päinvastoin: hän on kärsivällinen teitä kohtaan, koska ei halua kenenkään tuhoutuvan vaan tahtoo, että kaikki kääntyisivät.

10. Herran päivä tulee kuin varas. Sinä päivänä taivaat katoavat jylisten, taivaankappaleet palavat ja hajoavat. Silloin paljastuu maa ja kaikki, mitä ihminen on maan päällä saanut aikaan.

11. Koska tämä kaikki näin hajoaa, millaisia onkaan pyhässä elämässä ja hurskaissa teoissa oltava niiden,

12. jotka odottavat Jumalan päivää ja jouduttavat sen tuloa -- tuon päivän, joka saa taivaat liekehtien hajoamaan ja taivaankappaleet sulamaan kuumuudesta.

13. Mutta meillä on hänen lupauksensa, ja siihen luottaen me odotamme uusia taivaita ja uutta maata, joissa vanhurskaus vallitsee.

Seuraavissa jakeissa kirjoittaja antaa kolmisyisen selityksen sille, miksi Jeesuksen paruosia ei ole vielä tapahtunut; Jumalan käsitys ajasta, Jumalan olemus ja Jumalan tahto. Jumalan aikakäsitykseen vedotessaan kirjeen kirjoittaja käyttää alluusiota viittaamalla psalmiin 90 (2. Piet. 3:8), jonka mukaan ”tuhat vuotta on sinulle kuin yksi päivä”. Tämän alluusion tarkoituksena on luoda kontrasti ihmisen ja Jumalan aikakäsitysten välille. Ihmisten käsitys pitkästä ajasta on Jumalalle vain hetki.¹⁶⁷ Dunderberg kuitenkin huomauttaa, ettei viittaus Jumalan aikakäsitykseen sovi läheisen lopun odotuksen kanssa yhteen. Ajatus tuhannesta vuodesta yhtenä Jumalan päivänä ei myöskään korreloi täysin sen

¹⁶⁴ Holladay 2005, 513; Reese 2007, 165.

¹⁶⁵ Motyer 2016, 297.

¹⁶⁶ Reese 2007, 166–167.

¹⁶⁷ Reese 2007, 167; Motyer 2016, 298–299.

kanssa, että kirjoittaja uskoo lopun ajan jo koittaneen. Dunderbergin mukaan nämä aukot ovat kuitenkin selitettävissä sillä, että kirjoittaja on uskonut lukijoidensa hyväksyvän tällaisen ajattelumallin Vanhan testamentin auktoriteettiaseman takia.¹⁶⁸

Toinen selitys liittyy Jumalan olemukseen ja tahtoon. Paruusiaa ei ole tapahtunut, koska Jumala on olemukseltaan kärsivällinen (2. Piet. 3:9). Jumala ei vastaa ihmisten syntiin ja väärin tekoihin äkkipikaisella vihalla ja tuomiolla vaan kärsivällisyydellään. Tämä tematiikka on tuttua myös Vanhassa testamentissa¹⁶⁹, jossa Jumalaa kuvataan hitaaksi vihastumaan. Tämä pitkämielisyys liitetään usein Jumalan tahtoon ihmisten kääntymisestä. Toisessa Pietarin kirjeessä Jumalan kärsivällisyys liittyykin Jumalan tahtoon; kirjoittajan mukaan Jumala haluaa ihmisten katuvaan ja kääntyvän sekä siihen, ettei Jumala halua kenenkään joutuvan kadotukseen.¹⁷⁰ Motyer huomauttaa, että kirjoittajan käyttämä verbi Jumalan tahtomisesta (βούλομαι) sisältää konnotaation intentionaalisesta toiminnasta: kyse ei siis ole Jumalan toiveesta, vaan aktiivisesta toimimisesta sen eteen, että kaikki pelastuisivat.¹⁷¹ Kirjoittaja myös viittaa joidenkin ajattelevan Jumalan olevan myöhässä, koska paruusiaa ei ole vielä tapahtunut. Kirjoittajan mukaan Jumalan suunnitelmia ei kuitenkaan saisi tuomita ihmisten aikakäsityksen mukaan, sillä se käsitys ei kosketa Jumalaa. Myöhästymisen sijaan kirjoittaja haluaa kääntää paruusian tapahtumatta jäämisen mahdollisuudeksi; Jumala ei halua ihmisten tuhoutuvan, joten hän antaa aikaa kääntyä uskoon.¹⁷²

Seuraavissa jakeissa kirjoittaja kuvaa Herran päivän tulevan kuin varas (2. Piet. 3:10). Kirjoittaja haluaa tällä muistuttaa, että paruusian viivästyisestä huolimatta Herran päivän tulo on varma. Kirjoittaja käyttää jälleen alluusiota, tällä kertaa Uuden testamentin teksteistä¹⁷³ tuttua. Allusion tarkoituksena on korostaa sitä, kuinka Herran päivän tuleminen on ennalta-arvaamaton ja yllättävä tapahtuma.¹⁷⁴ Seuraavaksi kirjoittaja kuvaa, mitä tänä Herran päivänä tapahtuu: taivaat katoavat ja maailma tuhoutuu tulella. Tämän jälkeen kirjoittaja kehottaa kuulijoitaan pohtimaan, miten he aikoivat elää tämän tiedon valossa (2. Piet.

¹⁶⁸ Dunderberg 2015, 128.

¹⁶⁹ Mm. 2. Moos. 34:6; Ps. 86:15; Joel 2:13.

¹⁷⁰ Reese 2007, 167–169.

¹⁷¹ Motyer 2016, 299.

¹⁷² Holladay 2005, 514.

¹⁷³ Matt. 24:43–44; Luuk. 12:39–40; 1. Tess. 5:2; Ilm. 3:3; 16:15.

¹⁷⁴ Motyer 2016, 299.

3:11–13) Jumalan päivää odottavien tulisi elää pyhää ja Jumalan tahdon mukaista elämää, sillä kirjoittajan mukaan tämä nopeuttaa Jeesuksen paruosian tulemista.¹⁷⁵

Holladayn ja Dunderbergin mukaan raamatulliseen kuvastoon vetoaminen on yksi kirjoittajan retorisisista keinoistaan yrityksessään vaikuttaa vastaanottajiinsa. Tähän kuuluu esimerkiksi kirjoittajan tukeutuminen profeettallisiin lupauksiin Herran päivän tulemisesta. Kirjoittaja myös käyttää useissa Uuden testamentin muissa teksteissä ilmenevää alluusiota Herran päivän tulemisesta kuin varkaana, mikä edustaa Dunderbergin mukaan tuttuun, kristilliseen perinteeseen tukeutumista.¹⁷⁶ Reesen mukaan tällaisen allusion käyttäminen kirjeessä on ymmärrettävää, sillä yksi allusion funktioista onkin käyttää tarinaa, jonka vastaanottava yleisö tuntee omakseen.¹⁷⁷ Myös graafinen kuvaus maailman tuhoutumisesta tukeutuu vahvasti raamatulliseen kuvastoon.¹⁷⁸

14. Rakkaat ystävät! Kun te tätä kaikkea odotatte, pyrkikää siihen, että Herra aikanaan voisi havaita teidät puhtaksi ja moitteettomiksi ja teillä olisi rauha.

15. Ja pitäkää sitä pelastuksenanne, että Herra on kärsivällinen. Näinhän myös rakas veljemme Paavali on hänelle annetun viisauden mukaisesti teille kirjoittanut.

16. Samaa hän sanoo kaikissa kirjeissään, joissa puhuu näistä asioista. Niissä tosin on yhtä ja toista vaikeatajuista, mitä tietämättömät ja haihattelevat ihmiset omaksi tuhomiseksi väärustelevät niin kuin kaikkia muitakin pyhiä kirjoituksia.

17. Kun siis te, rakkaat ystävät, olette ennalta selvillä tästä kaikesta, niin olkaa varuillanne. Älkää antako jumalattomien johtaa itseänne harhaan, niin että putoatte omalta varmalta pohjaltanne.

18. Kasvakaakaan meidän Herramme Jeesuksen Kristuksen armossa ja tuntemisessa. Hänelle kunnia nyt ja iankaikkisuuden päivään asti. Aamen.

Kolmannen luvun viimeisessä kolmanneksessa kirjoittaja palaa takaisin oikean elämäntavan tematiikkaan, joka oli jo kirjeen ensimmäisen luvun kantava teema. Kirjoittaja on aikaisemmissa jakeissa vastannut viivästymisen ongelmaan ja väärin opettajien pilkkaan, joten nyt hän voi jälleen palata sanomaansa oikeasta, Jumalan tahdon mukaisesta elämästä. Kirjeen vastaanottajien tulisi siis pyrkiä elämään Jumalan tahdon mukaan samanaikaisesti, kun he odottavat Jeesuksen toista tulemista maan päälle (2. Piet. 3:14). Kirjoittaja myös huomauttaa vastaanottajilleen, kuinka Jumalan kärsivällisyys – eli tässä tapauksessa paruosian viivästyttäminen – toimii samalla heille pelastuksena: kristityillä on aikaa pyrkiä oikeaan elämäntapaan, jotta saisivat lopulta

¹⁷⁵ Reese 2007, 172.

¹⁷⁶ Holladay 2005, 514; Dunderberg 2015, 127–128.

¹⁷⁷ Reese 2007, 13.

¹⁷⁸ Holladay 2005, 514.

pelastuksen (2. Piet. 3:15). Kuten Motyer kirjassaan sanoo, kirjeen vastaanottajien ei siis tule pitää paruusian viivästymistä ongelmana vaan mahdollisuutena.¹⁷⁹

Kirjoittaja käsittelee tekstissä myös apostoli Paavalia ja hänen kirjeitään. Kirjoittaja nojaa Paavalin arvovaltaan, eli käyttää jälleen auktoriteettiin vetoamista omana retorisenä tehokeinonaan. On oletettavaa, että kirjeen vastaanottajat tuntevat Paavalin ja hänen kirjoituksensa.¹⁸⁰ Kirjoittaja siis perustelee käskyään pyrkiä Jumalan tahdon mukaiseen elämään sillä, että jo aiemmin myös Paavali on kirjoittanut heille samoista asioista. Kirjoittaja vahvistaa Paavalin ja sitä kautta omaa auktoriteettiaan vielä vetoamalla Paavalille annettuun viisauteen (2. Piet. 3:15). Motyerin mukaan kirjoittaja tekee tässä kohtaa myös paluun kolmannen luvun alkuun, jossa hän pyytää kirjeen vastaanottajia pitämään mielessä Herran käskyn, jonka apostolit ovat välittäneet (2. Piet. 3:2). Motyerin mukaan Paavali toimii tekstissä esimerkkinä tällaisesta apostolista, jonka opetukset vastaanottajien tulisi pitää mielessä.¹⁸¹

Huomionarvoista on kuitenkin se maininta, jonka kirjoittaja tekee Paavalin teksteistä: niissä on kirjoittajan mukaan ”yhtä ja toista vaikeatajuista” (2. Piet. 3:16). Kirjoittajan mukaan ”tietämättömät ja haihattelevat ihmiset” vääristävät näitä vaikeatajuisia asioita samaan tapaan kuin kaikkia muitakin pyhiksi luokiteltuja kirjoituksia. Kirjoittaja viittaa tässä kohtaa mahdollisesti vääriin opettajiin. Reesen mukaan kirjoittajan motiivi on varoittaa kirjeensä vastaanottajia siitä, että vääriin opettajiin ei voi luottaa; he vääristelevät Paavalin sanoja samalla tavalla kuin muitakin pyhiä kirjoituksia.¹⁸² Kirjoittaja siis jatkaa vastustajiensa demonisointia syyttämällä heitä epäluotettavuudesta ja pyhien kirjoitusten heijastaman oikean opin vääristeleemisestä.

Kirjoittaja lopettaa kirjeensä muistuttamalla jälleen kuulijoidensa tietävän jo tämän kaiken. Kuulijoiden tulisikin pysyä varuillaan eikä antaa väärien opettajien johtaa heitä harhaan. Varuillaan olemisen lisäksi kuulijoiden tulee kasvaa armossa ja Kristuksen tuntemisessa, sillä hyvä elämä varmistaa pääsyn Jumalan ikuiseen valtakuntaan. Kirjoittaja sulkee kirjeensä lopuksi ympyrän viittaamalla jälleen Jeesuksen tuntemiseen, teemaan, jolla hän myös aloitti kirjeen (2. Piet. 1:1–3).¹⁸³

¹⁷⁹ Motyer 2016, 303.

¹⁸⁰ Reese 2007, 174.

¹⁸¹ Motyer 2016, 294.

¹⁸² Reese 2007, 174–175.

¹⁸³ Reese 2007, 176, 191.

Kirjoittaja päättää kirjeensä lyhyellä doksologialla eli ylistyslauseella Jeesukselle: ”Hänelle kunnia nyt ja iankaikkisuuden päivään asti. Aamen.”

Toisen Pietarin kirjeen kolmannen luvun keskiössä on siis väärät opettajat, jotka kyseenalaistavat paruosian vedoten siihen, että mikään ei maailmassa ole muuttunut. Kirjoittaja vastaa tähän ensinnäkin vetoamalla vedenpaisumuskertomukseen; maailma ei siis ole säilynyt muuttumattomana vaan Jumala on sen jo kerran tuhonnut. Kirjoittaja vetoaa paruosian puolustukseksi myös Jumalan aikakäsitykseen, olemukseen ja tahtoon. Kirjoittajan mukaan paruosian ei voida sanoa olevan myöhästynyt, sillä Jumalalla on erilainen aikakäsitys kuin ihmisillä. Kukaan ei kirjoittajan mukaan tiedä paruosian hetkeä. Jumala ei kirjoittajan mukaan myöskään halua ihmisten tulevan tuomituiksi, joten Jumala on viivytännyt paruosiaa, jotta ihmisillä olisi aikaa kääntyä. Kirjoittaja pyrkii näillä argumenteilla tekemään tyhjäksi väärin opettajien pilkan ja täten vahvistamaan vastaanottajiaan pysymään uskossa ja oikeanlaisessa elämäntavassa.

III.3 Toinen Klemensin kirje

Toinen Klemensin kirje ei kutsumanimestään huolimatta ole kirje, vaan saarnateksti. Se on vanhin tunnettu kokonaisena säilynyt kristillinen saarna Uuden testamentin kaanonin ulkopuolelta.¹⁸⁴ Tekstin tausta, kirjoittaja ja ajoitus ovat suurilta osin tuntemattomia. Teksti ei esimerkiksi sisällä konkreettisia viittauksia yhteenkään henkilöön tai tapahtumaan, jotka auttaisivat kirjeen ajoituksen, kirjoittajan tai paikan määrittelemisessä. Ehrmanin mukaan kirjoittajasta voidaan päätellä ainoastaan se, että hän oli kreikkaa puhuva kristitty, joka mahdollisesti kääntyi uuteen uskoon pakanauskonnollisuudesta.¹⁸⁵

Kaikissa kolmessa käsikirjoituksessa¹⁸⁶, joissa Toinen Klemensin kirje esiintyy, se on asetettu Ensimmäisen Klemensin kirjeen perään. Näissä käsikirjoituksissa tämä teksti myös liitetään Klemensin nimiin, ja sen kerrotaan olleen lähetetty Korintiin samalla tavalla kuin Ensimmäinen Klemensin kirje. Tekstin kirjoittajaa ei kuitenkaan nykytutkimuksessa pidetä samana henkilönä kuin Ensimmäisen Klemensin kirjeen kirjoittajaa.¹⁸⁷ Koskenniemen mukaan teksti on kirjoitettu selvästi myöhemmin kuin Ensimmäinen Klemensin kirje; hän

¹⁸⁴ Koskenniemi 1989, 187; Ehrman 2003a, 1; 154; Holmes 2007, 132.

¹⁸⁵ Ehrman 2003a, 1: 157–158.

¹⁸⁶ Codex Alexandrius, Codex Hierosolymitanus & Syyrialainen käännös vuodelta 1169.

¹⁸⁷ Ehrman 2003a, 1: 154, 157; Holmes 2007, 132–133; Tuckett 2012, 3–6, 14.

ajoittaa tekstin toisen vuosisadan puolivälin vaiheille.¹⁸⁸ Nämä kaksi tekstiä eroavat myös sisällöllisesti ja tyyllillisesti toisistaan.¹⁸⁹

Tekstien välistä yhteyttä on selitetty muun muassa sillä, että Toinen Klemensin kirjettä on voitu saarnata Korintissa, paikassa jonne Ensimmäinen Klemensin kirje lähetettiin. Korintin puolesta puhuu se, että tekstissä viitataan kilpailuihin; Korinti oli kuuluisten Isthmian kisojen järjestyspaikka. Toinen Klemensin kirje on myös voitu tuntemattomasta syystä lähettää Korinttiin, jossa nämä kaksi tekstiä ovat alkaneet elää rinnakkain.¹⁹⁰ Kirjoituspaikaksi on esitetty myös Roomaa, jolloin saarnan päätyminen Rooman piispa Klemensin nimen alle olisi mahdollista.¹⁹¹ Yhtenä vaihtoehtona on pidetty myös Aleksandriaa, sillä teksti sisältää katkelman Tuomaan evankeliumista tai mahdollisesti Egyptiläisten evankeliumista.¹⁹² Helmut Koester sijoittaa Toisen Klemensin kirjeen Egyptiin sen sisältämien gnostilaisvastaisten piirteiden perusteella.¹⁹³ Ehrman ja Christopher Tuckett kuitenkin huomauttavat, ettei mitään teoriaa ajoituksesta, kirjoittajasta tai paikasta voida pitää varmana, sillä todistusaineistoa ei ole tarpeeksi.¹⁹⁴

Tekstistä itsestään on mahdollista etsiä vihjeitä sen kontekstista. Luvun 17 kolmannen jakeen perusteella kyseessä on teksti, joka on saarnattu tai luettu kokoon tullee seurakunnalle.¹⁹⁵ Jakeessa mainitaan monikon kolmannessa persoonassa seurakuntaa neuvovat presbyteerit, minkä perusteella Michael W. Holmes esittää tekstin olevan presbyteerin kirjoittama. Tuckettin mukaan kirjoittajan asema presbyteerinä on mahdollinen skenaario, mutta ei lainkaan varma.¹⁹⁶ Tekstissä on erikseen maininta sen lukemisesta ääneen¹⁹⁷, ja se on oletettavasti kirjoitettu pakanaseurakunnalle, sillä heidän kerrotaan palvoneen aikaisemmin muita jumalia¹⁹⁸. Tuckettin mukaan teksti on esitetty jonkinlaisessa

¹⁸⁸ Koskenniemi 1989, 187.

¹⁸⁹ Koskenniemi 1989, 187; Ehrman 2003a, 1: 157.

¹⁹⁰ Ehrman 2003a, 1: 158; Holmes 2007, 133–134.

¹⁹¹ Koskenniemi 1989, 187.

¹⁹² Ehrman 2003a, 1: 158.

¹⁹³ Koester 2000, 243.

¹⁹⁴ Ehrman 2003a, 1: 158–159; Tuckett 2012, 58.

¹⁹⁵ ”Älkäämme myöskään vain olko uskovinamme ja tarkkaavinamme nyt, kun presbyteerit meitä neuvovat, vaan kun täältä lähdemme kotiin, muistakaamme myös silloin Herran käskyjä.” (2.Klem. 17:3)

¹⁹⁶ Holmes 2007, 132; Tuckett 2012, 17.

¹⁹⁷ ”Näin ollen, veljet ja sisaret, minä totuuden Jumalaa kuultuamme esitän teille pyynnön, että ottaisitte vaarin siitä, mitä on kirjoitettu, jotta pelastaisitte itsenne ja minut, joka tätä teille esitän.” (2.Klem. 19:1)

¹⁹⁸ ”Me olimme ymmärrykseltämme sokeat ja kumarsimme kiviä ja puita, kultaa, hopeaa ja vaskea, ihmiskädentyöitä. Näin meidän elämämmme oli pelkkää kuolemaa.” (2.Klem. 1:6) & ”Näin suuresti hän siis on meitä armahtanut, ensinnäkin siinä, ettemme me, jotka elämme, uhraa

seurakunnan jumalanpalvelustilaisuudessa, mutta tilaisuuden tarkempaa luonnetta on mahdotonta selvittää. Teksti ei sisällä pyhän tekstin käsittelyä ja analyysia, eikä se tekstin sisäisten viitteiden perusteella ole tarkoitettu kastetilaisuuteen tai lähetystyön tueksi. Tucketin mukaan on myös mahdollista, että tekstin genre ei olisikaan saarna vaan pareneesi, kehotuspuhe käytännön elämänohjeista ja oikeanlaisesta moraalista.¹⁹⁹

Vaikka tekstiä on vaikea ajoittaa tarkasti, tutkijoiden enemmistö on määritellyt sen kirjoitusajaksi toisen vuosisadan. Tekstissä tietyt kristilliset tekstilainaukset ovat saaneet auktoriteettiasemaa, mutta lainausten käyttäminen ei viittaa vielä virallisen kaanonin syntyyn. Jeesuksen sanoihin viitataan pyhinä kirjoituksina, mutta ne eivät vielä muistuta kanonisoitujen evankeliumien sanamuotoja. Tekstissä esiintyvien teologisten kysymysten käsitteleminen on myös karkeampaa kuin myöhempi teologinen opinmuodostus.²⁰⁰

Saarnan teemana on kehoitus katumukseen, kestävyyteen ja puhtauteen (2. Klem. 3:4; 7:1–2; 8:2). Kirjoittaja korostaa kristitylle sopivaa eettistä käytöstä (2. Klem. 4:3. Seurakuntaa kehoitetaan myös ylistämään Jumalaa kiittolisena siitä, että myös heille, pakanajumalia palvoneille, on annettu pelastus (2. Klem. 1:6–7). Kirjoittaja käyttää runsaasti pyhien kirjoitusten tekstilainauksia ja Jeesuksen sanontoja (mm. 2. Klem. 8:5; 13:2), Holmesin johtopäätöksen mukaan vakuuttaakseen kuulijoitansa.²⁰¹

III.3.1 Tekstianalyysi

11.

1. Palvelkaamme me siis Jumalaa puhtain sydämin, ja niin me tulemme olemaan vanhurskaita. Jos taas emme palvele – ja näin teemme, jos me emme Jumalan lupausta usko – meistä tulee onnettomia.
2. Sanoohan profeetallinen sana: ”Onnettomat ovat ne epäilevät²⁰², jotka sydämessään²⁰³ epäilevät ja sanovat: Tätä me olemme kuulleet jo kauan sitten, jo isiemme aikana; päivästä päivään me olemme odottaneet, mutta mitään tästä emme ole saaneet nähdä.
3. Oi te ymmärtämättömät, verratkaa itseänne puuhun. Ottakaa esimerkiksi viiniköynnös: ensin siitä varisevat lehdet, sitten syntyy verso, sen jälkeen raakile ja sitten valmis rypäle.
4. Samalla tavoin kansanikin osaksi on tullut rauhattomuutta ja ahdistuksia; mutta sitten se on saava osakseen hyvää.”
5. Näin ollen veljeni, älkäämme olko epäileviä²⁰⁴, vaan pysykäämme kestävinä toivossamme, jotta saisimme myös palkkamme.

kuolleille jumalille ja osoita niille kunnioitusta, vaan olemme hänen kauttaan oppineet tuntemaan totuuden Isän.” (2.Klem. 3:1)

¹⁹⁹ Tucket 2012, 20–25.

²⁰⁰ Ehrman 2003a, 1: 159.

²⁰¹ Ehrman 2003, 1: 155–156; Holmes 2007, 132.

²⁰² Koskenniemen käännöksessä ”kaksimieliset”. Ks. alaviite 112.

²⁰³ Koskenniemi käyttää käännöksessään sanaa ”mielessään”. Olen kuitenkin vaihtanut sanan ”sydämessään”, sillä kreikankielisessä tekstieditiössä käytetään sanaa καρδιά, sydän.

²⁰⁴ Ks. alaviite 112.

6. Sillä ”hän, joka antoi lupauksen, on uskollinen”, ja hän palkitsee jokaiselle hänen tekinsa.

7. Jos siis teemme vanhurskauden Jumalan edessä, me pääsemme hänen valtakuntaansa ja saamme sen, mitä lupauksiin sisältyy, ”mitä korva ei ole kuullut eikä silmä nähnyt ja mikä ei ole ihmisen sydämeen noussut”.

12.

1. Odottakaamme siis joka hetki Jumalan valtakuntaa rakkaudessa ja vanhurskaudessa, koska emme tiedä Jumalan ilmestymisen päivää. (2.Klem. 11-12:1)

Toinen Klemensin kirje on jaoteltu kahteenkymmeneen lukuun, joista tämän tutkielman kannalta oleellimmat ovat luku 11 sekä sitä seuraavan luvun 12 ensimmäinen jae. Toisen Klemensin kirjeen muut eskatologiseksi luokiteltava materiaali löytyy kohdista 2. Klem. 16:3; 17:4–6 ja 18:2. Kohta 16:3 muistuttaa vastaanottajia Malakian kirjaa lainaten (Mal. 4:1) siitä, että tuomion päivä on jo tulossa. Luvussa 17 kirjoittaja puhuu sekä Herran ilmestyksen päivästä että siihen liittyvästä tuomion päivästä. Kirjoittaja mainitsee tulevan tuomion myös kohdassa 18:2, jossa kertoo pelkäävänsä sitä. Teksti on rakenteeltaan melko yhtenäinen, eikä kirjoittaja ole jakanut tekstiään pienempiin osiin. Analyysini kannalta oleellimmat jakeet, luku 11 ja luvun 12 ensimmäinen jae, sijoittuvat tekstissä seuraavasti: jakeessa 10 kirjoittaja korostaa Isän tahdon tekemistä iankaikkisen elämän saavuttamiseksi. Luvussa 12 esiintyy Jeesuksen sanomaksi esitetty lainaus valtakunnan ilmestymisestä, mikä on peräisin Tuomaan evankeliumista tai mahdollisesti Egyptiläisten evankeliumina tunnetusta tekstistä, jota nykytutkimus ei vielä ole löytänyt.²⁰⁵ Tekstin 11. kappale toimii siltana näiden kahden teeman välissä yhdistäessään vanhurskauden tekemisen ja Jumalan valtakunnan ilmestymisen.

Käsittämäni tekstikatkelma on oleellinen tutkimuskysymyksen kannalta, sillä katkelmassa on kyse Jeesuksen paruosian viivästymisestä. Samalla tavalla kuin Ensimmäisen Klemensin kirjeen kohdalla, tässäkin tekstikatkelmassa Jeesuksen paruosian viivästyminen ei kuitenkaan käy eksplisiittisesti ilmi; katkelmassa ei esimerkiksi mainita Jeesusta lainkaan. Yhteys tekstin ja paruosian viivästymisen välillä käy ilmi kuitenkin esimerkiksi tuntemattomasta tekstilainauksesta (2. Klem. 11:2–4), joka esiintyy osittain myös Ensimmäisen Klemensin kirjeen paruosian viivästymistä käsittelevässä kohdassa. Tekstilainaus kiroaa onnettomiksi heidät, jotka epäilevät lupauksen täyttymistä, koska niiden antamisesta on kulunut kauan aikaa. Tämä sama ajan kulumisen tematiikka esiintyy myös Toisessa Pietarin kirjeessä (2. Piet. 3:3–4), jossa se nimenomaisesti

²⁰⁵ Ehrman 2003a, 1: 156.

liitetään Jeesuksen toisen tulemisen viivästymiseen. Tekstilainauksessa esitetään myös vertaus viiniköynnöksen kasvamisesta, joka Ensimmäisessä Klemensin kirjeessä toimii oman analyysini mukaan vertauskuvana siitä, kuinka nopeasti Jumalan valtakunta voi käydä toteen.²⁰⁶

Tekstikatkelmaan kuuluu myös muistutus lupauksen antajan uskollisuudesta sekä suora viittaus siitä, että ihminen ei voi tietää Jumalan valtakunnan ilmestymisen hetkeä. Jumalan valtakunnan ilmestyminen liittyy Jeesuksen toiseen tulemiseen, koska parusia kytketään esimerkiksi synoptisissa evankeliumeissa Jumalan valtakunnan tulemiseen.²⁰⁷ Tämän perusteella on mahdollista vetää johtopäätös, että tekstikatkelma ottaa kantaa Jeesuksen paruusian viivästymisen aiheuttamaan tilanteeseen tai mahdolliseen keskusteluun.

Luku numero 11 alkaa kirjoittajan kehotuksella palvella Jumalaa puhtain sydämin. Kirjoittaja perustelee kehotuksensa sillä, että sen kautta hän ja kirjeen kuulijat saavuttavat vanhurskauden sekä sillä, että palvelematta jättäminen tekee heistä onnettomia. Alkutekstissä kirjoittaja on käyttänyt tässä kohtaa sanaa *ταλαίπωρος*, jonka Holmes kääntää sanaksi ”wretched” ja Ehrman sanaksi ”miserable”. Koskenniemi käyttää sanaa ”onneton”. Sana *ταλαίπωρος* esiintyy Uuden testamentin kaanonissa vain kahdesti, Kirjeessä roomalaisille ja Johanneksen ilmestyksessä. Kirjeessä Roomalaisille Paavali kiroaa itsensä kurjaksi ihmiseksi (*ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος*), koska on synnin vallassa (Room. 7:24). Tämä synnin vallassa oleminen johtaa Paavalin mukaan ”kuoleman ruumiiseen”, josta Jumala Jeesuksen Kristuksen tähden hänet pelastaa. Johanneksen ilmestyksessä tämä sana esiintyy kirjeessä Laodikean seurakunnalle, jossa kirjoittaja moittii seurakuntaa muun muassa surkeaksi ja sääliittäväksi (*ὁ ταλαίπωρος καὶ ἐλεεινός*) kehottaen sitä tekemään parannuksen (Ilm. 3:17). Sanaan *ταλαίπωρος* vaikuttaa siis liittyvän tietty syntisyys tai niin sanottu vääriällä puolella oleminen; Paavali jopa rinnastaa sen kuoleman ruumiiseen. Myös se, että Toisen Klemensin kirjeen kirjoittaja käyttää onnettomaksi tulemisen yhteydessä futuuria, voidaan tulkita varoituksena tulevasta tuomiosta.

Kirjoittaja myös tarkentaa tekstissä, mitä tämä palvelematta jättäminen on: Jumalan lupauksen uskomatta jättämistä. Merkille pantavaa on se, että tämä lupaus esiintyy tekstissä yksikkömuodossa; on siis mahdollista, että kyseessä on jokin tietty yksittäinen lupaus. Tekstissä ei kuitenkaan tarkenneta sitä, mistä tässä

²⁰⁶ Ks. luku III.1.2.

²⁰⁷ Mm. Mark 13 & Matt. 25.

lupauksessa on kyse. Vaikka lupauksen sisältöä ei tekstissä eritellä, sen voi olettaa käsittelevän lupausta maailman lopusta, viimeisestä tuomiosta tai Jeesuksen toisesta tulemisesta. Perusteet tälle oletukselle löytyvät muualta tekstistä.

Ensinnäkin koko tekstin läpi kulkee viimeisen tuomion ja nykyisen maailman päättymisen tematiikka; teksti sisältää runsaasti puhetta tulevan maailman ajasta, nykyinen ja tuleva maailma asetetaan vastakkain, kirjoittaja puhuu ikuisesta elämästä ja mainitsee tulevan Jumalan ilmestyksen ja tuomion päivän. Tekstissä ei myöskään muualla mainita Jumalan lupausta kuin käsiteltävänä olevassa tekstikatkelmassa sekä viidennessä luvussa, jossa mainitaan Kristuksen lupaus²⁰⁸, joka on ”suuri ja ihmeteltävä”. Tässä viidennessäkään luvussa ei eritellä lupauksen sisältöä, mutta kirjoittajan asettaessa sen vastakkain tässä maailmassa tapahtuvan lyhyen oleskelun kanssa ja rinnastaessa sen tulevaan valtakuntaan ja iankaikkiseen elämään, voi tämänkin lupauksen perustellusti olettaa käsittelevän Jeesuksen toista tulemistä. Teksti ei myöskään tarjoa muuta vaihtoehtoista sisältöä näille mainituille lupauksille. On kuitenkin otettava huomioon se, että kirjoittaja puhuu viidennessä luvussa Kristuksen lupauksesta ja yhdennessätoista luvussa Jumalan lupauksesta. Koska kirjoittaja on käyttänyt sekä Jeesusta että Jumalaa lupauksen antajana, on periaatteellinen mahdollisuus siihen, että nämä kaksi lupausta eivät ole sisällöltään samat. Molemmat vaikuttavat kuitenkin viittaavan samaan tematiikkaan.

Toinen perustelu on juuri ennen käsiteltävänä olevaa lukua numero 11 edeltävässä luvussa mainittu anonymiksi jäävä joukko ihmisiä, jotka kirjoittajan mukaan levittävät väärää oppia. Kirjoittajan mukaan nämä ihmiset tulevat tämän takia olemaan myös tuomittuja. Jälleen kerran väärän opin sisältö ei tekstistä eksplisiittisesti ilmene. Koko tekstin yleinen eskatologinen sävy sekä luvun 11 tekstilainaus kuitenkin tukevat johtopäätöstä siitä, että väärän opin levittäminen voisi tässä yhteydessä tarkoittaa Jeesuksen toisen tulemisen kieltämistä. Tekstilainaus, joka esiintyy osittain myös Ensimmäisessä Klemensin kirjeessä, nimittäin kiroaa onnettomiksi epäilevät ihmiset, jotka sanovat kuulleensa ”tätä” jo isiensä aikoina ja odottaneet, mutta mitään siitä he eivät ole saaneet nähdä. Kuten yllä todettiin, tekstilainauksen tematiikka esiintyy vahvasti Toisessa Pietarin kirjeessä, jossa se yksiselitteisesti liittyy Jeesuksen paruusian viivästymiseen. On

²⁰⁸ ”Tietäkää myös, veljet, että lihamme oleskelu tässä maailmassa on lyhyt ja kestää vain vähän aikaa, mutta Kristuksen lupaus on suuri ja ihmeteltävä, samoin lepo tulevassa valtakunnassa ja iankaikkisessa elämässä.” (2. Klem. 5:5)

siis mahdollista olettaa, että väärän opin levittäminen, Jumalan lupaus ja sen epäileminen sekä tekstilainaus liittyvät kaikki samaan Jeesuksen toisen tulemisen viivästymisen teemaan.

Luvun 11 tekstilainaus muistuttaa Ensimmäisessä Klemensin kirjeessä esiintyvää tekstilainausa, mutta näiden kahden tekstin välillä on myös eroavaisuuksia. Käsittelen seuraavaksi näitä kahta tekstilainausa yhdessä toisiinsa vertaillen. Jotta vertailu olisi helpompaa, esitän seuraavassa taulukossa Ensimmäisen Klemensin kirjeen ja Toisen Klemensin kirjeen tekstilainauksen sisältävät jakeet rinnakkain. Taulukon tarkoituksena on myös helpottaa tekstilainauksen välisten erojen ja yhtäläisyyksien havainnollistamista.

<p>1. Klem. 23:3–4</p> <p>3. Älköön meissä toteutuko se kirjoitus, missä hän sanoo: ”Onnettomat ovat ne epäilijät, jotka mielessään epäilevät ja sanovat: Tätä me olemme kuulleet jo isiemme aikana, ja katso, meistä on tullut vanhoja, eikä mikään tästä ole meitä kohdannut.</p> <p>4. Oi te ymmärtämättömät, verratkaa itseänne puuhun. Ottakaa esimerkiksi viiniköynnös: ensin siitä varisevat lehdet, sitten syntyy verso, sitten lehti, sitten kukka, tämän jälkeen raakile ja sitten valmis rypäle.”</p>	<p>2. Klem. 11:2–4</p> <p>2. Sanoohan profeetallinen sana: ”Onnettomat ovat ne epäilijät, jotka sydämessään epäilevät ja sanovat: Tätä me olemme kuulleet jo kauan sitten, jo isiemme aikana; päivästä päivään me olemme odottaneet, mutta mitään tästä emme ole saaneet nähdä.</p> <p>3. Oi te ymmärtämättömät, verratkaa itseänne puuhun. Ottakaa esimerkiksi viiniköynnös: ensin siitä varisevat lehdet, sitten syntyy verso, sen jälkeen raakile ja sitten valmis rypäle.</p> <p>4. Samalla tavoin kansanikin osaksi on tullut rauhattomuutta ja ahdistuksia; mutta sitten se on saava osakseen hyvää.”</p>
---	--

Teksteissä on eroavaisuuksia siinä, minkä kerrotaan olevan tekstilainauksen alkuperä. Toisin kuin Ensimmäisessä Klemensin kirjeessä, jossa sitaatin

lausujaksi esitetty ”hän” viittaa mahdollisesti Jumalaan²⁰⁹, Toisessa Klemensin kirjeessä sitaatin kerrotaan olevan ”profeetallinen sana”. Tucketin mukaan profeetallinen sana toimii viittauksena juutalaisiin pyhiin kirjoituksiin. Kuten Ensimmäisen Klemensin kirjeen käsittelyn yhteydessä todettiin, katkelmaa ei kuitenkaan pystytä yhdistämään mihinkään tunnettuun juutalaiseen tekstiin.²¹⁰

Toisessa Klemensin kirjeessä korostuu myös odotettu aika, sillä sitaatin mukaan epäilijät ovat kuulleet tätä ”jo kauan sitten, jo isiemme aikana”. Ensimmäisessä Klemensin kirjeessä on maininta ainoastaan isiemme ajoista. Toisessa Klemensin kirjeessä sitaattiin kuuluu myös epäilevien maininta siitä, kuinka he ovat päivästä päivään odottaneet. Sen sijaan mainintaa Ensimmäisessä Klemensin kirjeessä esiintyvää mainintaa vanhaksi tulemisesta ei esiinny tässä sitaatissa. Ensimmäisen Klemensin kirjeen sitaatin mukaan mikään siitä, mitä heille on kerrottu, ei ole kohdannut heitä; Toisessa Klemensin kirjeessä epäilevät eivät ole siitä saaneet nähdä mitään.

Tekstilainaukseen kuuluva vertaus viiniköynnöksestä esitetään molemmissa teksteissä samalla tavalla. Tucketin mukaan vertauksilla on kuitenkin eri tehtävät näissä kahdessa tekstissä. Ensimmäisessä Klemensin kirjeessä viiniköynnösvertauksen tehtävä on Tucketin mukaan osoittaa tulevien tapahtumien välittömyyttä, kun taas Toisessa Klemensin kirjeessä vertaus vahvistaa tulevien tapahtumien varmuutta: samaan tapaan kuin viiniköynnös varmasti kasvaa ja kehittyy, niin myös tuleviin tapahtumiin tulee suhtautua yhtä varmasti.²¹¹ Toiseen Klemensin kirjeeseen ei kuulukaan Ensimmäisessä Klemensin kirjeessä oleva vertauksen selitys, jonka mukaan hedelmä kehittyy lyhyessä ajassa ja äkkiarvaamatta. Tucketin argumentti tulevien tapahtumien varmuudesta tulee vahvemaksi, kun siirrymme tekstissä eteenpäin: myös Jumalan kansa tulee yhtä varmasti saamaan osakseen hyvää.

Kun Ensimmäisessä Klemensin kirjeessä tekstilainaus loppuu hedelmän kehittymiseen, Toisessa Klemensin kirjeessä tekstilainaus jatkuu vielä yhden jakeen verran: ”Samoin tavoin kansanikin osaksi on tullut rauhattomuutta ja ahdistuksia; mutta sitten se on saava osakseen hyvää.” Kärsivän kansan, joka tulevaisuudessa saavuttaa onnen, tematiikka liittyy vahvasti juutalaisuuteen.²¹² Miksi kirjoittaja on halunnut sisällyttää tämän kohdan tekstiinsä? Ensimmäisessä

²⁰⁹ Ks. luku III.1.2.

²¹⁰ Tucket 2012, 216.

²¹¹ Tucket 2012, 223.

²¹² Tucket 2012, 223.

Klemensin kirjeessä ei mainita profeetallista tekstiä eikä kärsivää kansaa. Jos molempien tekstien kirjoittajilla on ollut käytössään sama tekstimuoto tästä vieraasta tekstilainauksesta, on Ensimmäisen Klemensin kirjoittaja mahdollisesti jättänyt pois jakeen kärsivästä kansasta johtuen sen vahvasta liittymäkohdasta juutalaisuuden kanssa. Toisen Klemensin kirjeen kirjoittaja on mahdollisesti halunnut kopioida lainauksen kokonaisuudessaan tai hänellä on ollut käytössään eri lähdeteksti.

Kärsimysjake on voitu sisällyttää Toiseen Klemensin kirjeeseen myös siksi, että kirjoittaja soveltaa juutalaista kärsimystematiikkaa kristittyihin; Jeesuksen paruusian viivästyminen aiheuttaa ahdistusta ja epäilyä, mutta pelastuksen päivä on tulossa. Esimerkiksi Ensimmäinen Pietarin kirje sisältää kirjoituksia kärsivistä kristityistä, joille luvataan ilo ”kun hänen kirkkautensa ilmestyy” (1. Piet. 4:13). Tähän soveltamiseen viittaisi myös tekstilainauksesta seuraava jake, jossa kirjoittaja kehottaa kuulijoitaan olemaan epäilemättä ja pysymään kestävinä toivossaan. Näin he saavat kirjoittajan mukaan palkkansa. Tämän palkan sisältö selittyy tekstin seitsemännessä jakeessa, jossa kirjoittaja kertoo kuulijoidensa pääsevän Jumalan valtakuntaan tehdessään ”vanhurskauden Jumalan edessä”. Kirjoittaja kannustaa siten kuulijoitaan Jumalan mielen mukaiseen toimintaan kannustimena tuleva pääsy Jumalan valtakuntaan.

Kuudennessa jakeessa kirjoittaja jatkaa argumentointiaan sen puolesta, että vastaanottajat voivat luottaa Jumalaan. Kirjoittaja kuvaa Jumalaa lainaamalla Kirjettä heprealaisille: ” -- sillä hän, joka antoi lupauksen, on uskollinen” (Hepr. 10:23). Kirjoittaja jättää jälleen lupauksen sisällön määrittelemättä, mutta viittaa sillä mitä luultavimmin luvun ensimmäisessä jakeessa esiintyvään Jumalan lupaukseen. Tekstin koheesion kannalta tämä on oleellista. Koska kyseessä on argumentointi Jumalaan luottamisen puolesta ja Jumalan epäilemistä vastaan, on edelleen oletettavaa, että kyseessä oleva lupaus liittyy Jeesuksen toiseen tulemiseen tai Jumalan valtakunnan tulemisesta maan päälle. Kaikki tämä käy ilmi tekstikatkelman yleisestä tyylistä, retoriikasta ja sanavalinnoista. Kirjoittaja käyttää samassa jakeessa myös tulevaa Jumalan tuomiota argumenttinaan: ihminen saa teoistaan palkkansa sen mukaisesti, ovatko ne olleet oikeita vai vääriä. Tämä liittyy kirjoittajan intoon kannustaa kuulijoitaan tekemään oikeita tekoja, jotka tässä tapauksessa ovat Jumalaan luottaminen, epäilemisestä kieltäytyminen sekä vanhurskauden tekeminen.

Seitsemännessä jakeessa kirjoittaja vetää yhteen sanomansa sisällön: Jos kuulijat tekevät Jumalan tahdon mukaisesti, he pääsevät Jumalan valtakuntaan. Vaikka kirjoittaja ei eksplisiittisesti luo vastakkainasettelua, on tekstistä mahdollista lukea myös vastakkainen vaihtoehto; jos kuulijat eivät tee Jumalan tahdon mukaisesti, he eivät pääse Jumalan valtakuntaan. Tekstin perusteella tämä Jumalan tahdon vastainen toiminta vaikuttaa olevan Jumalan lupauksien eli Jeesuksen toisen tulemisen tai Jumalan valtakunnan tulemisen epäileminen. Kirjoittaja sisällyttää jakeeseen vielä tekstilainauksen Ensimmäisestä kirjeestä korinttilaisille, jota käyttää kuvatakseen Jumalan lupauksen sisältöä.

Teksti on jaoteltu siten, että luku 11 päättyy seitsemännen jakeen jälkeen. Sitä seuraavan kahdennentoista luvun ensimmäinen jae liittyy kuitenkin elimellisesti yhteen sitä edeltävän luvun kanssa. Tässä jakeessa käy myös kaikista selvimmin ilmi koko tekstikatkelman eskatologinen sisältö. Kirjoittaja kehottaa kuulijoitaan odottamaan Jumalan valtakunnan saapumista ”rakkaudessa ja vanhurskaudessa”. Kirjoittaja myös korostaa, että tämän valtakunnan odottamisen on tapahduttava ”joka hetki”. Perusteluna tälle jatkuvalla odottamisella kirjoittaja antaa sen, ettei kukaan tiedä Jumalan ilmestymisen päivää. Tässä perustelussa on nähtävissä synoptisessa apokalypsissa, Apostolien teoissa sekä Ensimmäisessä kirjeessä tessalonikalaisille esiintyvä ajatus, kuinka kukaan muu kuin Jumala ei tiedä viimeisen päivän ajankohtaa.²¹³ Tämä ajatus toimii tekstissä kahdella tavalla: ensinnäkin kirjoittaja pyrkii tekemään tyhjäksi epäilijöiden syytökset Jeesuksen toisen tulemisen myöhästymisestä. Koska kukaan ei tiedä, milloin tämän päivän on tarkoitus koittaa, ei tällöin kukaan voi myöskään sanoa sen päivän olevan myöhässä tai että sitä ei tästä myöhästymisestä johtuen tapahtuisi laisinkaan. Toisaalta kirjoittaja myös valaa näin toivoa kuulijoihinsa: kukaan ei tiedä, milloin Jumalan päivä tulee, mutta koska Jumala on uskollinen, se päivä on tulossa. Siksi kirjoittaja kehottaa odottamaan tätä tapahtumaa joka hetki, sillä se voi tapahtua minä päivänä tahansa.

Toisessa Klemensin kirjeessä on siis vastakkain Jumalan lupaukseen luottaminen ja sen epäileminen. Kirjoittaja pitää Jumalan lupausta parusiasta varmana, koska Jumala on uskollinen. Kirjoittajan mukaan kukaan ei voi tietää parusiasta päivää, joten kukaan ei myöskään silloin voi sanoa sen olevan

²¹³ Matt. 24:36; Mark. 13:32; Luuk. 21:34–36; Apt. 1:7 & 1. Tess. 5:1–2.

myöhässä. Tekstikatkelman pääsanoma onkin rohkaisu odottamiseen ja Jumalan lupaukseen luottamiseen.

III.4 Justinos Marttyyrin apologiat

Justinos Marttyyri oli toisella vuosisadalla elänyt kristitty julistaja ja opettaja.²¹⁴ Justinos tunnetaan ennen kaikkea apologeettana²¹⁵ eli kristinuskon puolustajana juutalaista uskoa, pakanafilosofioita ja harhaoppisina pitämiään kristillisyyden muotoja vastaan. Hänen tiedetään toimineen muun muassa Roomassa, jonne hän perusti kristillisen filosofikoulun.²¹⁶

Justinoksesta on mahdollista saada tietoa hänen kirjoitustensa kautta.²¹⁷ Hänen arvioidaan syntyneen noin vuonna 100 jaa. kreikkalaiseen siirtolaisperheeseen.²¹⁸ Hän oli kotoisin Flavia Neapoliksesta (1.Apol. 1:1), joka sijaitsi silloisessa Syyria-Palestiinassa. Eusebius kertoo Kirkkohistoriassaan Justinoksen tulleen teloitetuksi Roomassa kristinuskon harjoittamisen vuoksi (Eccl. Hist. 4.16.1–2). Myllykosken mukaan tämä tapahtui vuonna 165 jaa. Rooman prefektin Junius Rusticuksen (hallinta-aika 163–167 jaa.) aloittamissa vainoissa, mutta Denis Minnsin ja Paul Parvisin mukaan teloituksen tarkkaa vuosilukua on hankala määrittää; tutkimuksissa marttyyrikuoleman ehdotetut ajankohdat vaihtelevat vuodesta 154 jaa. vuoteen 165 jaa.²¹⁹ Justinos kääntyi aikuisiällä kristityksi (Dial. 8.1.) arviolta noin kolmekymmentä vuotta ennen marttyyrikuolemaansa.²²⁰

Justinoksen apologiat ovat säilyneet kolmessa käsikirjoituksessa²²¹, joista merkittävin on nimeltään Parisinus graecus 450. Tämä käsikirjoitus on ainoa arvoltaan itsenäinen teksti, sillä kaksi muuta käsikirjoitustekstiä ovat Minnsin ja Parvisin mukaan jäljennöksiä Parisinus graecus 450:stä. Tämä tarkoittaa sitä, että koko Justinoksen tunnettu tekstitraditio pohjautuu tähän käsikirjoitukseen. Käsikirjoituksen sisältämän kolofonin mukaan se valmistui vuonna 1364, mutta

²¹⁴ Myllykoski 2008, 5, 16.

²¹⁵ Termi apologeetti juontuu kreikankielisestä puolustuspuhetta tarkoittavasta sanasta *ἀπολογία*.

²¹⁶ Myllykoski 2008, 13, 15, 18.

²¹⁷ Myllykoski 2008, 16; Minns & Parvis 2009, 32.

²¹⁸ Justinos kertoo Ensimmäisessä apologiassa (1.Apol. 1.1) isänsä nimeksi Priscus ja isoisänsä nimeksi Bakkheios. Priscus on roomalainen ja Bakkheios kreikkalainen nimi, joten tällä perusteella Myllykoski olettaa Justinoksen olevan siirtolaisperheestä. Myllykoski 2008, 17.

²¹⁹ Myllykoski 2008, 22, 25; Minns & Parvis 2009, 32.

²²⁰ Minns & Parvis 2009, 33.

²²¹ Codex Parisinus graecus 450, Phillipicus 3081 & Ottobonianus graecus 274.

käsikirjoitus ei sisällä tietoa itse kirjurista. Justinoksen tekstitradiatio on tämän lisäksi säilynyt tekstilainauksina myöhemmissä kirjoituksissa.²²²

Myllykosken mukaan Justinos kirjoitti apologiat vuosien 150–154 jaa. välisenä aikana. Tätä ajoitusta tukevat Justinoksen Ensimmäinen apologia, jossa hän kertoo Jeesuksen syntyneen 150 vuotta ennen tekstin kirjoitusajankohtaa (1. Apol.46.1) sekä Ensimmäisessä apologiassa mainittu L.Munatius Felix (1. Apol.29.2) ja Toisessa apologiassa mainittu Q.Lollius Urbicus (2. Apol.1.1). L.Munatius Felixin nimittäin tiedetään toimineen prefektinä Aleksandriassa vuosina 150–154 jaa. ja Q.Lollius Urbicuksen Rooman prefektinä vuosina 146–160 jaa.²²³ Tutkimuksessa on kuitenkin esiintynyt erimielisyyttä siitä, kuinka monta apologiaa Justinos kirjoitti. Kolmen erilaisen teorian mukaan Justinos kirjoitti joko kaksi erillistä apologiaa, yhden yhtenäisen apologian, joka käsikirjoitustraditiossa on jakaantunut kahdeksi teokseksi tai yhden apologian ja tähän kuuluvan liitteen.²²⁴ Tiedostaen näiden erilaisten teorioiden olemassaolon käsittelen kuitenkin tässä tutkimuksessa Justinoksen apologiatekstiä kahtena erillisenä teoksena tekstin yleisen selkeyden ja koheesion vuoksi. Tarkemmin ilmaistuna käytän Myllykosken tekstijakoa, sillä hyödynnän työssäni hänen tekemiään suomennoksia.

Ensimmäinen apologia, eli Pyhän Justinoksen apologia kristittyjen puolesta Antonius Piukselle, on muodoltaan roomalaiseen hallintojärjestelmään kuulunut anomus eli libellus. Se on keisarille tai muulle viranomaiselle osoitettu kirje, jonka kautta tavalliset kansalaiset toivat pyyntöjään hallinnon tietoon. Justinos osoitti apologiansa keisari Antonius Piukselle sekä tämän ottopojille (1. Apol.1). Myllykoski kuitenkin huomauttaa, että Ensimmäinen apologia on mahdollisesti vain anomuksen muotoon kirjoitettu teos eikä todella keisarille toimitettu libellus. Myllykoski perustelee tämän sillä, että Ensimmäinen apologian laaja pituus ja poukkoilevuus aiheissa eivät sovi virkamiehille lähetettyyn kirjeeseen. Justinos myös uhkailee ja haukkuu viranomaisia kirjeessään (mm. 1.Apol.5.2; 12.4–6; 17.4). Myllykosken mukaan tavanomainen libellus sen sijaan pyrki imartelemaan hallitsijoita.²²⁵

Justinos valittaa apologiassaan kohtelusta, jota kristityt ovat saaneet osakseen roomalaisilta viranomaisilta sekä anoo, että kristittyjä kohdeltaisiin

²²² Minns & Parvis 2009, 3, 6–7, 12–13.

²²³ Myllykoski 2008, 21.

²²⁴ Minns & Parvis 2009, 21.

²²⁵ Myllykoski 2008, 21.

oikeudenmukaisesti.²²⁶ ”Tämän vuoksi me pyydämme, että kaikki ilmiannetut meikäläiset tuomittaisiin tekojen perusteella, jotta tuomittua rangaistaisiin väärintekijänä eikä kristittynä. Jos joku osoittautuu syyttömäksi, vapautettakoon hänet kristittynä, joka ei ole tehnyt mitään väärää.” (1. Apol.7:4) Tämän lisäksi Justinos vastaa tekstissä useisiin kristittyjä vastaan esitettyihin syytöksiin, kuten ateismiin tai epäsovinnaiseen seksuaaliseen käyttäytymiseen.²²⁷ Justinos pyrkiikin tekstissään antamaan kristinuskosta mahdollisimman hyvän ja houkuttelevan kuvan.²²⁸

Toinen apologia eroaa Ensimmäisestä apologiasta huomattavasti. Ensinnäkään se ei ole muodoltaan roomalainen anomus kuten Ensimmäinen apologia. Tutkimuksessa Toisen apologian muotoa onkin pidetty ongelmallisena, sillä siitä on vaikea vetää johtopäätöksiä.²²⁹ Myllykosken mukaan Toinen apologia vaikuttaa olevan reaktio miehen ja tämän kristityn vaimon väliseen konfliktiin, joka mainitaan myös tekstissä. Myllykosken mukaan Toinen apologia on itsenäinen ja erillinen teos, mutta kirjallisessa mielessä se kuuluu Ensimmäisen apologian yhteyteen.²³⁰

III.4.1 Tekstianalyysit

Analysoin seuraavassa kolme Justinoksen tekstikatkelmaa Ensimmäisestä ja Toisesta apologiasta; 1. Apol.28.1–2; 1. Apol.45.1 ja 2. Apol.6.6–7.4. Käytän analyysissa pääasiallisesti Myllykosken suomennosta, mutta myös kreikankielistä editiota sekä englanninkielisiä käännöksiä. Kaikki kolme tekstikatkelmaa ovat tutkielmani kannalta merkityksellisiä, sillä niissä on kyse paruosien tai siihen liittyvien tapahtumien viivästyisestä. Esimerkiksi 1. Apol.45 kuvaa Saatanan ja hänen seuraajiensa lähettämistä ikuiseen tuleen ja Toisen apologian tekstikatkelmassa mainitaan yksityiskohtaisesti, kuinka Jumala tuhoaa maailman. Ennen kaikkea tutkielmani kysymyksenasettelun kannalta merkittävää on se, että Justinos ottaa kaikissa näissä katkelmissa omalla tavallaan kantaa siihen, miksi Jeesuksen toinen tuleminen ei ole vielä käynyt toteen.

Olen valinnut nämä kolme tekstikatkelmaa, vaikka missään niistä ei kuitenkaan eksplisiittisesti mainita Jeesuksen toista tulemistä tai sen viivästyistä. Maailman tuhoaminen ja Saatanan lähettäminen helvettiin

²²⁶ Minns & Parvis 2009, 24.

²²⁷ Myllykoski 2008, 19; Minns & Parvis 2009, 46.

²²⁸ Minns & Parvis 2009, 46.

²²⁹ Minns & Parvis 2009, 25.

²³⁰ Myllykoski 2008, 20–21.

edustavat kuitenkin Justinokselle asioita, jotka liittyvät elimellisesti Jeesuksen toiseen tulemiseen. Tämä käy selkeimmin ilmi Ensimmäisen Apologian luvusta 52, jossa Justinos kuvailee Jeesuksen paluuta maan päälle: ”Profeetat ovat nimittäin ennustaneet, että hänellä on kaksi tulemusta. Ensimmäinen on jo tapahtunut, häväistynä ja kärsineenä ihmisenä. Toinen käy toteen, kun hän tulee kunniassa taivaasta enkelien muodostaman sotajoukkonsa kanssa, kuten on ilmoitettu. Silloin hän herättää kaikkina aikoina eläneiden ihmisten ruumiit. Arvolliset hän pukee katoamattomuuteen, mutta pahat hän lähettää ikuisesti aistivassa tilassa pahojen henkien kanssa ikuisen tuleen.” (1. Apol.52.3) Tätä samaa paruosian ja tuhon toisiinsa liittämistä käyttää myös Paavali esimerkiksi Ensimmäisessä kirjeessä korinttilaisille.²³¹

Jeesuksen paluu kunniassa sekä Jumalan valtakunnan odotus ovat muutoinkin kantavia teemoja Ensimmäisessä apologiassa.²³² Justinos vakuuttaa Jeesuksen tulevan takaisin kuten on ennustettu ja luvattu (1. Apol.52.3). Luvussa 19 Justinos myös puhuttelee heitä, jotka suhtautuvat ruumiin ylösnousemukseen epäilevästi. Justinos käyttää vertauskuvaa ihmisen rakentumisesta pienestä siemenestä selittääkseen epäilijöille, kuinka myös ”-- ihmisruumiit hajottuaan ja levittyään siementen lailla maahan nousevat Jumalan säätämänä aikana ylös ja pukeutuvat katoamattomuuteen” (1. Apol.19.4). Justinos mainitsee tässä kohdin ylösnousemuksen tapahtuvan Jumalan säätämänä aikana, mutta ei ota sen tarkemmin kantaa paruosiaan, joten en ota tätä tekstikatkelmaa mukaan analyysiini. Huomattavasti lyhyemmässä Toisessa apologiassa Jeesuksen toinen tuleminen ei ole korostetussa asemassa; tekstin ainoa eskatologiseksi luokiteltava toistuva teema on rangaistus ikuisessa tulesa.²³³

III.4.2 Ensimmäinen apologia

1.Kutsumme pahojen henkien johtajaa käärmeeksi, Saatanaksi ja Paholaiseksi, kuten te meidän kirjoituksiamme tutkimalla voitte saada selville. Kristus on ennalta ilmoittanut, että Saatanan lähetetään tuleen yhdessä sotajoukkojensa ja häntä seuranneiden ihmisten kanssa, ja siellä heitä rangaistaan aina ja ikuisesti.

2.Ihmissuvun tähden Jumala on viivytellyt tekemästä tätä. Hän nimittäin tietää ennalta, että jotkut vielä tekevät parannuksen ja pelastuvat – näiden joukossa on mahdollisesti niitäkin, jotka eivät ole vielä syntyneet. (1.Apol.28.1–2)

²³¹ Sillä niin kuin kaikki ihmiset Aadamista osallisina kuolevat, niin myös kaikki Kristuksesta osallisina tehdään eläviksi, jokainen vuorollaan: esikoisena Kristus ja sen jälkeen Kristuksen omat, kun hän tulee. Sitten seuraa kaiken päätös, kun hän luovuttaa kuninkuuden Jumalalle, Isälle, kukistettuaan kaiken vallan, mahdin ja voiman. (1.Kor. 15:22–24)

²³² Esimerkiksi 1. Apol.11.1, 50.1, 52.1–3.

²³³ 2. Apol.1.2, 2.2, 7.5.

Käsittelen Ensimmäisen apologian kaksi valitsemaani tekstikatkelmaa niiden esiintymisjärjestyksessä aloittaen luvusta 28. Tämä luku on osa laajempaa kirjallista kokonaisuutta, joka käsittelee kristittyjen asemaa väärintekemisen ja ”pahojen henkien keksimien juttujen”²³⁴ yläpuolella, vaikka juuri näistä asioista heitä syytetään. Luvussa 28 Justinos selittääkin, mitä näille maailmassa vallitseville pahoille hengille on ilmoitettu tapahtuvan, kun Jeesus palaa takaisin maailmaan. Pahojen henkien ja Saatanan roolia Justinoksen ajattelussa on perusteltua tarkastella, sillä Justinoksen mukaan pahat henget pitävät ihmisiä alamaisinaan (2.Apol.1.2.), mutta Jeesuksen tehtävä on tuhota pahat henget (2.Apol.6.5; Dial.131.5) ja lähettää heidät ikuiseen tuleen (2.Apol.8.3). Tämä kaikki liittyy parusiaan, sillä Jeesuksen paluuseen liitettiin jo varhain ajatus viimeisestä tuomiosta.²³⁵ Tutkielman kysymyksenasettelun kannalta olennaista on se, että Justinos tarjoaa myös selityksen sille, miksi näin ei ole vielä tapahtunut.

Pahat henget esiintyvät usein Justinoksen teksteissä. Justinoksen mukaan henget ovat syynä maailmassa tapahtuville pahoille ja väärille asioille.²³⁶ Justinos kertoo pahojen henkien syntyneen naisten ja enkelien välisestä suhteesta (2. Apol.5.2–3, vrt. 1. Moos. 6:2–5). Jumala on luonut kaiken hyväksi, mutta nämä henget aiheuttavat monenlaista pahaa: ne muun muassa levittävät valheita kristittyjen toiminnasta (2. Apol.12.3), alistavat ihmiset omaan pahuuteensa (1. Apol.14.1) ja ovat vastuussa hyvien ihmisten vainoamisesta (2.Apol. 1.2).

Luvun 28 ensimmäisen jakeen keskiössä on pahojen henkien johtaja, Saatana. Justinos kertoo pyhiin kirjoituksiin tukeutuen, miten he kutsuvat tätä johtajaa käärmeeksi, Saatanaksi ja Paholaiseksi. Justinos kertoo, kuinka Jeesus on ennalta ilmoittanut Saatanan joutuvan sotajoukkoineen ja seuraajineen tuleen, jossa heitä odottaa ikuinen rangaistus.

Justinos siis kutsuu pahojen henkien johtajaa kolmella eri nimityksellä; käärme, Saatana ja Paholainen. Kirjoitus, johon Justinos tässä kohden viittaa, on todennäköisimmin Johanneksen ilmestys; teksti sisältää kaksi erillistä kohtaa, joissa nimitykset käärme, Saatana ja Paholainen rinnastetaan toisiinsa.²³⁷ Saatanan nimittäminen käärmeeksi juontaa juurensa Ensimmäisen Mooseksen kirjan

²³⁴ Me säälimme niitä, jotka uskovat tällaisia juttuja, sillä me tiedämme ne pahojen henkien keksimiksi. (1. Apol.25.3)

²³⁵ McGrath 1994, 466.

²³⁶ Minns & Parvis 2009, 69.

²³⁷ Tuo suuri lohikäärme, tuo muinaisaikojen käärme, jota kutsutaan Paholaiseksi ja Saatanaksi, tuo koko ihmiskunnan eksyttävä, syöstiin maan päälle, ja samoin syöstiin alas sen enkelit. (Ilm. 12:9) Hän otti kiinni lohikäärmeen, tuon muinaisaikojen käärmeen, jonka nimet ovat Paholainen ja Saatana, ja pani sen kahleisiin tuhanneksi vuodeksi. (Ilm. 20:2)

syntiinlankeemuskertomukseen (1. Moos. 3), jossa käärme houkuttelee Eevan rikkomaan Jumalan asettamaa kieltoa.²³⁸ Johanneksen ilmestys on ainoa Raamatun kirja, jossa käärme liitetään eksplisiittisesti Saatanaan, vaikka tämä yhteys oletetaan mahdollisesti myös muissa Raamatun teksteissä (mm. Room. 16:20 ja Luuk. 10:19). Vanhan testamentin apokryfikirjoissa ja pseudepigrafeissa käärme yhdistetään useammin Saatanaan (mm. 1. Henok 69:6 ja Moos. ilm. 16:4–5).²³⁹

Sana Paholainen (διάβολος) viittaa Uudessa testamentissa esiintyvään Jumalan viholliseen. Saatana ja Paholainen toimivat Uudessa testamentissa toisilleen synonyymeinä, ja niitä käytetään keskenään vaihdellen ilman huomattavaa merkityksen muuttumista. Myös Septuagintassa hepreankielinen Saatanaa tarkoittava sana on käännetty διάβολος-termillä. Paholaisen tärkein tehtävä Uuden testamentin teksteissä on toimia Jumalan valtakuntaa vastustavan pimeyden valtakunnan hallitsijana (Luuk. 11:18) sekä pahojen henkien johtajana. Uuden testamentin mukaan Paholainen on jatkuva uhka kristityille, joiden täytyy aktiivisesti taistella sen tahtoa vastaan (mm. 1. Kor. 7:5; 2. Kor. 2:11). Paholainen ja pahat henget tullaan kukistamaan Jeesuksen paruusian yhteydessä (2. Tess. 2:8; Ilm. 12:9).²⁴⁰

Tästä Paholaisen ja pahojen henkien kukistamisesta kertoo myös Justinos. Hän kertoo Kristuksen ilmoittaneen ennalta, mitä Paholaiselle ja tämän seuraajille tulee käymään. Kristuksen ilmoituksen mukaan Saatana lähetetään yhdessä sotajoukkonsa ja häntä seuranneiden ihmisten kanssa tuleen. Sotajoukko on tässä tapauksessa mahdollista tulkita pahoiksi hengiksi, joiden johtajaksi Saatana luvun ensimmäisessä jakeessa on nimetty. Justinoksen kuvaus noudattelee Uuden testamentin tekstien kuvauksia Saatanan kukistamisesta viimeisinä aikoina.²⁴¹

Justinos kertoo Saatanan ja hänen seuraajiensa joutuvan tuleen. Tuli on yleinen vertauskuva syntisten kuolemanjälkeiselle rangaistukselle ja tuomiolle Uuden testamentin teksteissä.²⁴² Yksi varhaisimmista Raamatun sisältämistä tulen ja kuolemanjälkeisen rangaistuksen liittämistä toisiinsa esiintyy Jesajan kirjassa, jossa Jumalasta luopuneita uhkaa sammumaton liekki.²⁴³ Uudessa testamentissa

²³⁸ Russell 1981, 66; Hendel 1999, 747.

²³⁹ Aune 1998, 696–697.

²⁴⁰ Breytenbach & Day 1999, 730–731; Riley 1999, 244–249.

²⁴¹ Muun muassa 1. Kor. 15:20–25; Ilm. 20:10.

²⁴² Mm. Matt. 3:10; 13:40; Joh. 15:6.

²⁴³ Ja kun he lähtevät ulos, he näkevät niiden ruumiit, jotka ovat minusta luopuneet. Mato, joka niitä kalvaa, ei kuole, liekki, joka niitä nuolee, ei sammuu. (Jes. 66:24)

tuli viittaa useimmiten helvettiin²⁴⁴, jossa tämä syntisten kuolemanjälkeinen ikuinen rangaistus pannaan toimeen.²⁴⁵ Tulen liittäminen helvettiin on peräisin juutalaisesta ajatuksesta Jerusalemin lähellä sijaitsevasta Gehennan laaksosta; profeetta Jesajan mukaan jumalattomat ja syntiset tullaan polttamaan täällä. Kuulan mukaan evankeliumeissa on selkeästi nähtävissä se, kuinka kuolemanjälkeisen rangaistuksen ajatus on lokalisoitu Gehennaan.²⁴⁶

Myllykosken mukaan Justinoksen kuvaus Saatanan kukistamisesta noudattelee Matteuksen evankeliumin kertomusta viimeisestä tuomiosta (Matt. 25:31–46).²⁴⁷ Matteuksen evankeliumin kertomuksessa Ihmisen Poika lähettää luotaan pois kiroitut ihmiset ikuiseen tuleen, joka on varattu Saatanaa ja tämän enkeleitä varten. Ajatus Saatanan ja hänen sotajoukkojensa tuomitsemisesta viimeisinä aikoina esiintyy jo juutalaisessa perinteessä.²⁴⁸ Justinos seuraa Matteuksen evankeliumia nimetessään omassa tekstissään kolme rangaistavaa (Saataka, hänen sotajoukkonsa ja häntä seuranneet ihmiset) sekä kertoessaan rangaistuksen paikaksi ikuisen tulen.

Helvettiin tuomitseminen on liitettävissä paruuksiaan, vaikka Justinos ei tekstissään eksplisiittisesti mainitsekaan Jeesuksen toista tulemistä: Jeesuksen paluuseen liitettiin jo varhaisista vaiheista lähtien maailman loppuminen ja viimeinen tuomio ikuiseen rangaistukseen tai ikuiseen elämään.²⁴⁹ Esimerkiksi Jeesus–traditiossa tuleva tuomio ja Ihmisen pojan saapuminen on liitetty toisiinsa (esim. Matt. 16:27; 24: 29–31; Mark. 13: 24–27), ja Paavali näkee Jeesuksen toisen tulemisen toimeenpanevan yleisen ylösnousemuksen (esim. 1. Kor. 15:23).²⁵⁰ Jeesuksen paruuksia tarkoittaisi siis sitä, että Saatanan ja pahojen henkien valta maailmassa päättyisi ja ne lähetettäisiin helvettiin ikuiseen rangaistukseen, kun taas pelastetut saisivat osakseen ikuisen elämän.

Seuraavaksi Justinos kertoo, miksi mitään tästä edellä mainitusta ei ole tapahtunut. Justinoksen mukaan Jumala ei ole pannut toimeen viimeistä tuomiota ja siihen liittyviä ilmiöitä ”ihmissuvun tähden”. Justinos kertoo Jumalan ”viivyttelleen” (ἡ ἐπιμονή) näiden asioiden tapahtumista. Viivyttelyminen sisältää konnotaation siitä, että jokin asia olisi jo pitänyt tehdä tai jonkin asian olisi jo

²⁴⁴ Mm. Matt. 5:22; 13:42; 18:8–9; 25:41; Mark. 9:43, 47–49; Ilm. 11:5; 14:10; 19:20.

²⁴⁵ Schöpflin 2007, 455; Davis 2015, 89, 93–94.

²⁴⁶ Kuula 2006, 64, 83.

²⁴⁷ Myllykoski 2008, 283.

²⁴⁸ Kuula 2006, 67.

²⁴⁹ McGrath 1994, 466.

²⁵⁰ Räisänen 2010, 87–89, 190.

pitänyt tapahtua. Justinos tekeekin vahvan kannanoton maailman loppumisesta: sen aika on jo tullut. Jumala on kuitenkin tarkoituksellisesti siirtänyt sitä; viivyttelyminen nimittäin viittaa siihen, että asiaa ei ole kokonaan peruttu vaan ainoastaan siirretty tulevaan aikaan.

Viivyttely–termin käyttämisen on mahdollista myös tulkita liittyvän Jeesuksen toisen tulemisen viivästytykseen. Ensimmäisessä ja Toisessa Klemensin kirjeissä sekä Toisessa Pietarin kirjeessä hyökätään paruosian kieltäviä henkilöitä vastaan.²⁵¹ Jos samanlaisia paruosian kieltäjiä oletetaan apologian taustalle, tulee termin käytölle looginen selitys: Justinos puolustaa Jeesuksen toista tulemistä vetoamalla Jumalaan. Se, että paruosiaa ei ole vielä tapahtunut, ei siis ole merkki siitä, ettei paruosiaa edes tule tapahtumaan vaan kyse on Jumalan tarkoituksellisesta toiminnasta. Justinos ei kuitenkaan mainitse tekstissään vastustajia tai epäilijöitä, toisin kuin esimerkiksi Ensimmäisessä Klemensin kirjeessä tehdään (1. Klem. 23:3). Se, että Justinos argumentoi tässä kohden paruosian kieltäviä henkilöitä vastaan, jääkin ainoastaan hypoteettiselle tasolle.

Jumala on viivytellyt viimeistä tuomiota Justinoksen mukaan ihmisten vuoksi. Justinos vetoaa asiassa Jumalan ennalta tietämiseen; Jumala tietää, että pelastuksen arvoisia ihmisiä on vielä tulossa tulevaisuudessa. Justinos kertoo, että jotkut ihmisistä tulevat vielä tekemään parannuksen ja tätä kautta saavuttavat pelastuksen ja välttävät ikuisen tullen. Kyseessä on siis Jumalan armollisuus; Jumala antaa mahdollisuuden heille, joiden ennalta tietää vielä tekevän parannuksen. Justinos ei ota kantaa siihen, kuinka monta näitä parannuksen tekeviä vielä on. Hänen mukaansa on kuitenkin mahdollista, että näiden ihmisten joukkoon kuuluu henkilöitä, jotka eivät ole vielä edes syntyneet.

Justinos loitontaakin itsensä tässä kohtaa paruosiaan liittyneestä lähiodotuksesta: viimeiset tapahtumat voivat periaatteessa olla kuinka kaukana tahansa, koska Justinos ei missään kohdin määrittele pelastuvien lukumäärää. Dialogi Tryfonin kanssa kuitenkin valottaa hieman Justinoksen tulkintaa siitä, kuinka kauan lopun ajat vielä viiptyvät. Dialogissa Justinos nimittäin kritisoi Danielin kirjan pahasta hallitsijasta (Dan. 7:25) tehtyä tulkintaa, jonka mukaan tämän hallinta-aika olisi 350 vuotta ennen kuin hänet tuhottaisiin lopullisesti. Justinoksen mukaan pahan kukistamisen aika koittaa siis aiemmin kuin 350 vuoden kuluttua (Dial. 32.3–4). Maininta siitä, että kaikki pelastuksesta osalliset

²⁵¹ Ks. luvut III.1.2; III.2.2; III.3.2.

eivät mahdollisesti ole vielä syntyneet, vie joka tapauksessa ajatuksen paruusiasta ajallisesti kauemmaksi. Justinos haluaakin mahdollisesti korostaa sitä, että paruusiasta ja viimeisistä tapahtumista sekä niiden ajankohdasta vastaa ainoastaan kaiken ennalta tietävä Jumala.

1. Kuulkaa, mitä on sanottu profeetta Daavidin kautta siitä, että kaikkeuden Isä oli vievä Kristuksen taivaaseen tämän noustua kuolleista, pitävä hänet siellä, kunnes hän olisi lyövä hänelle vihamieliset pahat henget ja kunnes täytyisi niiden Jumalan ennalta tietämien hyvien ja hyveellisten luku. Heidän vuokseen hän on lykännyt maailman tuhoamista tulella. (1.Apol.45.1)

Siirryn seuraavaksi analysoimaan Ensimmäisen apologian luvun 45 ensimmäistä jaetta. Tämä luku liittyy kolmen luvun mittaiseen kirjalliseen kokonaisuuteen, jonka aiheena on ihmisen vapaus valita hyvän ja pahan tekemisen väliltä. Justinoksen mukaan Jumala on luonut ihmiselle vapaan tahdon; jos kohtalo määräisi kaikkien teoista, ei palkitsemisessa ja tuomitsemisessa olisi mitään mieltä. Justinoksen mukaan Jumala palkitseekin heidät, jotka ovat valinneet hyvän tekemisen. Vastaavasti Jumala myös langettaa tuomionsa heille, jotka ovat valinneet pahan. Justinos kytkee hyvän ja pahan valitsemisen tematiikan omaan kontekstiinsa; hän kertoo kristittyjen saavan palkintonsa Jumalalta, mutta kaikki heitä vainoavat, epäuskoiset ja kääntymättömät joutuvat Jumalan rankaisemiksi. Tämä teema on myös sama, jolla Justinos jatkaa jo käsiteltävänä ollutta lukua 28.

Justinos aloittaa luvun 45 kuvauksella Jeesuksen ylösnousemuksesta ja paruusiasta. Justinoksen mukaan Jeesus nousi kuolleista, jonka jälkeen Jumala vei hänet taivaaseen. Kun aika koittaisi, Jeesus tulisi voittamaan pahat henget. Justinoksen mukaan tämä aika koittaa silloin, kun Jumalan ”ennalta tietämien hyvien ja hyveellisten luku” täyttyy. Justinos myös tarjoaa selityksen sille, miksi aika ei ole koittanut: Jumala on tarkoituksellisesti viivytännyt maailman tuhoamista ja ihmisten tuomiota, koska hyvien ihmisten luku ei ole vielä täynnä.

Justinos viittaa kuvauksensa yhteydessä kirjoitukseen, jonka hän kertoo olevan peräisin profeetta Daavidilta. Kyseinen kirjoitus on psalmin 110 kolme ensimmäistä jaetta²⁵², jotka Justinos on myös kirjannut omaan tekstiinsä

²⁵² Herra sanoo minun herralleni: ”Istu oikealle puolelleni. Minä kukistan vihollisesi, panen heidät jalkojesi alle, korokkeeksi valtaistuimesi eteen. Herra, Siionin valtiias, ojentaa sinulle hallitsijan sauvan. Ulottukoon sinun mahtisi myös vihollistesi yli! Nyt sinulla on valta, kansasi seuraa sinua yhtenä miehenä. Pyhillä vuorilla minä sinut synnytin, sinä synnyit kuin kaste aamuruskon helmasta. (Ps. 110:1–3)

analysoitavana olevan jakeen perään.²⁵³ Kirjoituksiin tukeutuminen ja viittaaminen ovat erittäin leimallista Justinokselle; hänen teksteissään esiintyy runsaasti selityksiä siitä, miten Vanhan testamentin kirjoitukset toimivat ennustuksina Jeesuksesta.²⁵⁴

Psalmi 110 on otsikoitu Kuninkaan kruunajaispsalmiksi. Jumaluuden oikealle puolelle istuminen on perinteisesti tarkoittanut vallan jakamista jumaluuden kanssa. Alkuperäisessä kontekstissa psalmia onkin käytetty kuninkaan kruunajaispäivänä, ja se on kuvannut Daavidin suvusta olevan hallitsijan korottamista symboliseen hallintavallan jakoon Jumalan kanssa. Myöhemmin psalmia alettiin tulkita profetiana Messiaasta ja Jumalan valtakunnasta.²⁵⁵

Myllykosken mukaan kristityt ovat jo varhaisessa vaiheessa psalmia 110 yhtenä tärkeimmistä todistusteksteistä sen puolesta, että Jeesus todella nousi ylös kuolleista.²⁵⁶ Psalmi esiintyy myös useissa Uuden testamentin kaanoniin kuuluvissa teksteissä,²⁵⁷ joissa sitä käytetään vahvistamaan Jeesuksen roolia Messiaana.²⁵⁸ Joel Marcusin mukaan esimerkiksi Markuksen evankeliumissa Jeesus vihjaa olevansa Jumalan oikealle puolelle istuutuva Ihmisen Poika (Mark. 14:62).²⁵⁹ Näissä Uuden testamentin teksteissä ei kuitenkaan esiinny samanlaista suoraa psalmilainausta kuin Justinoksella. Tähän on ehkä syynä Justinoksen halu osoittaa pyhien kirjoitusten kertovan Jeesuksesta, jolloin hän ottaa kaikki keinot käyttöönsä ollakseen mahdollisimman vakuuttava.

Justinoksen kertomus Jeesuksen ylösnousemisesta ja taivaaseen astumisesta edeltää tulevaisuudessa tapahtuvaa pahojen henkien lyömistä. Nämä pahat henget esiintyivät jo luvussa 28, jonka tematiikkaan Justinos tässä palaa (ks. s. 51).

Justinos ei siis pelkästään kuvaa tulevia eskatologisia tapahtumia, vaan selittää myös, miksi paruosia on viivästynyt. Jumala tietää ennalta kaiken. Hän tietää, kuka ihmisistä on hyvä ja hyveellinen. Näiden Jumalan ennalta tietämien hyvien ja hyveellisten lukumäärä ei kuitenkaan ole vielä täyttynyt – vielä on oleva ja tuleva ihmisiä, jotka Jumala ennalta tietää hyväksi ja pelastuksen arvoisiksi. Tämän vuoksi Jumala ei ole vielä tuhonnut maailmaa.

²⁵³ Justinoksen Vanhan testamentin lainaukset ovat peräisin Septuagintasta. Myllykosken suomennos poikkeaa hieman yllä esitetystä kirkkoraamatun mukaisesta käännöksestä.

²⁵⁴ Räisänen 2010, 280.

²⁵⁵ Marcus 2009, 846, 850.

²⁵⁶ Myllykoski 2008, 287.

²⁵⁷ Mm. Mark. 12:36; 14:62; Room. 8:34; 1. Kor. 15:25; Ef. 1:20–23; Hepr. 1:3; 1. Piet. 3:21–22.

²⁵⁸ Orr & Walther 1976, 329.

²⁵⁹ Marcus 2009, 1017.

Luvun täyttymisen ajatus on mielenkiintoinen elementti Justinoksen tekstissä. Tämä ajatus esiintyy esimerkiksi Vanhan testamentin apokryfikirjoissa. Neljännen Esran kirjan mukaan uusi aika koittaa, kun pyhien luku on täyttynyt (4. Esra 4:36), Syyrialaisessa Barukin kirjassa Herra ilmoittaa, kuinka jo Aadamin syntiinlankeemuksen hetkellä määriteltiin pelastuvien luku kaikista maailmaan syntyvistä ihmisistä (Syyr.Bar. 23:4–5). Sekä Neljäs Esran kirja että Syyrialainen Barukin kirja ovat luonteeltaan apokalyptisiä tekstejä.²⁶⁰ Luvun täyttymisen ajatus esiintyy myös Kirjeessä roomalaisille, jonka mukaan Israel pelastuu, kun muista kansoista koottavan joukon lukumäärä on täyttynyt (Room. 11:25–26). On epäselvää, onko Justinos tuntenut näitä tekstejä, mutta ainakin niille kaikille on yhteistä eskatologisuus sekä tietty pelastettujen joukko.

Justinoksen ajatus muistuttaa kirkkoisä Augustinuksen (354–430) myöhemmin muotoilemaa oppia predestinaatiosta. Termi viittaa Jumalan tekemään valintaan siitä, ketkä pelastuvat ja ketkä eivät.²⁶¹ Ajatus Jumalan valittuna olemisesta esiintyy kuitenkin jo sekä Kirjeessä roomalaisille (Room. 8:29) että Kirjeessä efesolaisille (Ef. 1:4–5). Sekä Augustinuksen predestinaatiooppi että nämä kaksi kirjettä eroavat Justinoksen ajatuksesta kuitenkin siten, että edellisissä on kyse Jumalan valinnasta. Justinos ei mainitse lainkaan Jumalan valinnee hyviä ja hyveellisiä vaan toteaa vain, että Jumala tietää näiden ihmisten lukumäärän eikä se ole vielä täyttynyt. Onkin mahdollista, että Justinoksen motiivi tässä kohden on Jumalan armon ja hyvyyden ilmoittaminen; koska Jumala tietää vielä tulevan hyviä ihmisiä, hän armollisesti odottaa sen sijaan että tuhoaisi maailman.

Ensimmäinen apologia sisältää siis kaksi erillistä tekstijaksoa, jotka käsittelevät paruosian viivästymistä. Luvussa 28 Justinos kuvaa paruosiaa sekä siihen liittyvää Saatanan ja pahojen henkien kukistamista antaen kuitenkin selityksen sille, miksi näin ei ole vielä tapahtunut. Justinoksen mukaan Jumalan armollisuus on viivyttänyt paruosiaa, sillä Jumala tietää joidenkin ihmisten vielä olevan pelastuksen arvoisia. Luku 45 jatkaa samaa tematiikkaa hieman eri painotuksella; myös tässä luvussa on kyse siitä, että paruosia on viivästynyt Jumalan ennalta tietämisen vuoksi. Justinoksen mukaan hyviä ja pelastuksen arvoisia ihmisiä on tietty lukumäärä, eikä se ole vielä täyttynyt. Paruosia koittaa siis vasta sitten, kun tämä hyvien luku tulee täydeksi.

²⁶⁰ Klijn 1983, 615; Metzger 1983, 520–521.

²⁶¹ McGrath 1994, 23, 394.

III.4.3 Toinen apologia

6.

6. Monet meistä kristityistä ajavat pahoja henkiä ulos monista näiden vaivaamista ihmisistä koko maailmassa sekä myös teidän kaupungissanne Jeesuksen Kristuksen nimessä, hänen, joka ristiinnaulittiin Pontius Pilatuksen aikana. Tekemällä voimattomiksi ja ajamalla ulos ihmisiä vallassaan pitäneitä pahoja henkiä he ovat parantaneet ja vielä nytkin parantavat niitä, joita ketkään muut henkienmanaajat eivätkä loitsujen ja rohtojen käyttäjät ole kyenneet parantamaan.

7.

1. Tästä syystä Jumala viivyttää koko maailman suistamista ja tuhoamista, jonka yhteydessä myös pahat enkelit, pahat henget ja pahat ihmiset lakkaavat olemasta, ja kantamassaan siemenessä kristityt tunnistavat luonnostaan olevansa tämän viivytyksen syy. (2. Apol. 6:6–7:1)

Käsittämäni Toisen apologian tekstikatkelma sijoittuu kokonaisuuteen, jonka aiheena on maailmassa vallitseva pahuus. Justinos vastaa hypoteettiseen kysymykseen siitä, miksi kristittyjä on mahdollista ottaa kiinni ja tehdä heille pahaa; eikö heidän tunnustamansa Jumala auta heitä? Justinos vastaa tähän kertomalla näkemyksensä siitä, kuinka pahat henget ovat vastuussa maailmassa ilmenevästä pahasta. Justinos myös kertoo, kuinka Jumala on asettanut maailmassa kaiken järjestykseen, ja kuinka Jeesus on tullut maailmaan tuhotakseen kaikki pahat henget. Valitsemani tekstikatkelma käsittelee kristittyjen tekemiä manauksia. Olennaisinta ja mielenkiintoisinta tässä katkelmassa oman kysymyksenasettelun kannaltani on se, että Justinos esittää manausten olevan syynä paruusian viivästymiselle.

Justinos aloittaa kertomalla näistä kristittyjen suorittamista manauksista ja pahojen henkien ulos ajamisista. Justinoksen mukaan monet kristityistä pystyvät ajamaan ulos pahoja henkiä ihmisistä, jotka ovat näiden henkien vallassa. Kuten aiemmin on todettu, Justinos käsittelee usein pahoja henkiä apologioissaan ja pitää niitä vastuullisina maailmassa ilmenevästä pahasta.²⁶² Justinos pitää henkiä niin merkittävänä osana maailmaa, että näkee niiden lopullisen tuhoamisen yhdeksi syyksi Kristuksen inkarnaatiolle (2. Apol. 6.5). Graham H. Twelftreeen mukaan Justinos piti eksorkismia kristittyjen merkittävimpänä välineenä taistelussa pahoja henkiä vastaan.²⁶³

Twelftreeen mukaan Justinoksen näkemykset pahoista hengistä ja eksorkismista ovat vahvasti synoptisten evankeliumien vaikuttamia.²⁶⁴

²⁶² Ks. sivu 51.

²⁶³ Twelftree 2007, 240, 242.

²⁶⁴ Twelftree 2007, 243.

Synoptiset evankeliumit²⁶⁵ sisältävätkin runsaasti kertomuksia Jeesuksen suorittamista manauksista.²⁶⁶ Esimerkiksi Matteuksen ja Luukkaan evankeliumien mukaan manaaminen oli yksi Jeesuksen julkisen toiminnan keskeisimmistä ja merkittävimmistä piirteistä.²⁶⁷ ”Menkää ja sanokaa sille ketulle: ’Tänään ja huomenna minä ajan ihmisistä pahoja henkiä ja parannan sairaita, ja kolmantena päivänä saan työni päätökseen’” (Luuk. 13:32). Räisänen ja Twelftreen mukaan Jeesus näki eksorkismin olevan osa Jumalan valtakunnan murtautumista maan päälle ja taistelua Saatanan valtaa vastaan, joten manaamisella oli myös eskatologinen merkitys. Jeesuksen ja tämän seuraajien suorittamat eksorkismit olivatkin näkyviä merkkejä Jumalan valtakunnan tulemisesta.²⁶⁸ Synoptiset evankeliumit kertovat myös Jeesuksen antaneen opetuslapsilleen vallan ajaa ulos pahoja henkiä.²⁶⁹ Apostolien teot kertovat näistä ensimmäisen sukupolven kristittyjen suorittamista pahojen henkien pois ajamisista.²⁷⁰ Tähän perinteeseen oletettavasti myös Justinoksen mainitsemat manaukset liittyvät.

Justinos kertoo kristittyjen ajavan ulos pahoja henkiä Jeesuksen Kristuksen nimessä. Synoptisissa evankeliumeissa on kaksi erillistä kertomusta manauksen suorittamisesta Jeesuksen nimen avulla (Mark. 9:38 ja Luuk. 10:17). Apostolien tekojen mukaan manaaminen Jeesuksen nimessä kuului ensimmäisen sukupolven kristittyjen käytäntöihin.²⁷¹ Twelftreen mukaan Jeesuksen nimen käyttäminen manauksen yhteydessä on ymmärretty siten, että manaus tulee täten itse Jeesuksen tekemäksi; Jeesuksen nimi siis tekee Jeesuksesta manauksen suorittajan.²⁷² Justinos myös mainitsee itse teksteissään, miten Jeesuksen nimen kautta on mahdollista manata pahoja henkiä. (2. Apol. 8.4; Dial. 121.3)

Huomionarvoista on, että Justinos mainitsee kristittyjen toimittavan manauksia ”koko maailmassa”. Koska Justinoksen teksteissä on nähtävissä hänen tuntemuksensa synoptisista evankeliumeista, on yksi mahdollinen selitys koko maailman mainitsemiselle Luukkaan evankeliumin kertomus seitsemänkymmenen kahden opetuslapsen lähettämisestä. Twelftree väittää, että

²⁶⁵ Johanneksen evankeliumi ei sisällä kertomuksia Jeesuksen suorittamista manauksista. Twelftree 2007, 28

²⁶⁶ Mm. Matt. 8:16, 28–34; 9:32–33; 12:22; 14:14–18; 15:21–28; Mark. 1:23–27, 39; 9:25–27; 16:9; Luuk. 4:41; 8:26–39; 11:14.

²⁶⁷ Twelftree 2007, 28, 46, 57.

²⁶⁸ Mm. Matt. 10:6–8; 12:28; Mark. 3:21–30; Luuk. 9:1–2; 11:20. Twelftree 2007, 48–49, 99, 172; Räisänen 2010, 140.

²⁶⁹ Matt. 10:1; Mark 6:7–13; Luuk. 9:1–6; 10:17–19.

²⁷⁰ Mm. Ap.t. 5:16; 19:13.

²⁷¹ Mm. Ap.t. 3:6, 16; 4:7, 10, 30; 16:18; 19:13.

²⁷² Twelftree 2007, 127, 236.

kertomuksessa on alun perin esiintynyt seitsemänkymmentä opetuslasta seitsemänkymmenen kahden sijaan. Tällä luvulla on symbolinen arvo, sillä Vanhan testamentin mukaan maailman kansojen lukumäärä on seitsemänkymmentä. (1. Moos. 10 ja 2. Moos. 1:5) Koska Luukkaan kertomuksen painopiste on lähettämisessä, on Twelftreen mukaan hyväksyttyä olettaa kertomuksen viittaavan kristinuskon maailmanlaajuiseen leviämiseen. Luukkaan evankeliumissa Jeesus myös käyttää termiä ”elonkorjuu” (ὁ θερισμός) lähettäessään opetuslapsia matkaan; termiä käytetään muualla Uudessa testamentissa lähes yksinomaan eskatologisessa merkityksessä. Kuten aikaisemmin on todettu, Justinos näki eksorkismin eskatologisesti merkittävänä ilmiönä.²⁷³ Kun otamme kaiken tämän edellä esitetyn huomioon, onkin mahdollista, että Justinos on tuntenut tämän kyseisen perikoopin ja käyttänyt sitä oman ajattelunsa pohjana kuvatessaan kristittyjen ajavan pahoja henkiä pois koko maailmassa.

Justinos asettaa kristityt manaajat vastakkain henkien manaajien kanssa, joita hän kutsuu ”loitsujen ja rohtojen käyttäjiksi”. Justinoksen mukaan kristityt ovat onnistuneet parantamaan sellaisiakin henkilöitä, joita nämä toiset manaajat eivät ole kyenneet parantamaan. Vastakkainasettelulla Justinos tahtoo osoittaa, miten kristittyjen suorittamat manaukset eroavat muista vastaavista; kristityt eivät nimittäin tarvitse tällaisia loitsuja ja rohtoja, vaan ainoastaan Jeesuksen Kristuksen nimeen turvautuminen saa aikaan onnistuneen pahan hengen manaamisen.²⁷⁴ Tähän Jeesuksen nimeen turvautumiseen liittyykin se, kuinka Justinos mainitsee Pontius Pilatuksen Jeesuksen nimen yhteydessä.²⁷⁵ Twelftreen mukaan manauksiin kuului yleisesti identifioida mahdollisimman tarkasti se taho, jonka auktoriteettia ja voimaa manaaja pyysi eksorkismiinsa. Twelftree myös väittää, että Justinoksen mukaan kristityt manaajat ovat muita ylempänä siksi, että heillä on usko Jeesukseen. (Dial. 76.6) Justinos ei siis tarkoita, että ainoastaan Jeesuksen nimi riittäisi onnistuneeseen manaukseen, vaan se on riippuvainen manaajan uskosta Jeesukseen Kristukseen. Tämä usko on myös Justinoksen mukaan avain manauksen onnistumiseen.²⁷⁶

²⁷³ Twelftree 2007, 138–139, 240, 243.

²⁷⁴ Twelftree 2007, 241.

²⁷⁵ Tätä samaa Pontius Pilatuksen mainitsevaa muotoa Justinos käyttää myös Dialogissa Tryfonin kanssa. (Dial.30.3; 76.6)

²⁷⁶ Twelftree 2007, 241–242.

Seuraavaksi Justinos antaa selityksen sille, miksi Jumala ei ole vielä tuhonnut maailmaa; tämän edellä mainitun pahojen henkien pois ajamisen takia. Justinos käyttää adverbiä ὅθεν (mahdollisia käännöksiä ovat josta, mistä, minkä tähden, siitä syystä) ilmaisemaan syytä maailman tuhoutumattomuudelle. Justinos myös käyttää Jumalan toiminnasta jälleen lauserakennetta, jonka Myllykoski on kääntänyt ”viivyttämiseksi”. Tämä on jälleen tulkittavissa Jumalan intentionaaliseksi toimeksi olla tuhoamatta maailmaa. Viivyttäminen viittaa myöskin siihen, että jokin asia (tässä tapauksessa maailmanloppu) olisi jo pitänyt laittaa käyntiin. Justinosta onkin mahdollista tulkita siten, että hänen mukaansa maailman on oletettu jo saavuttavan loppunsa. Kuitenkin Jumala ei ole toimeenpannut tätä, ja syynä tälle ovat pahoja henkiä manaavat kristityt.

Miksi manaaminen on syy maailmanlopun viivästytykseen? Justinos ei perustele väitettään millään tavalla. Voimme kuitenkin peilata näitä pahoja henkiä manaavia kristittyjä Justinoksen Ensimmäisen apologian väitteeseen, jonka mukaan Jumala tietää joidenkin vielä kääntyvän ja täten ansaitsevan pelastuksen. Jos näillä kahdella väitteellä on yhteys, pahoja henkiä manaavat kristityt ovat olennaisessa osassa siinä, että joku kääntyy kristityksi ja täten pelastuu. Tämä kristityksi kääntyvä voi olla manattava henkilö tai joku, joka on todistamassa manaamista. Eric Sorensenin mukaan yksi Justinoksen tarkoituksista olikin näyttää, miten kristittyjen julkisesti toimittamat manaukset olivat osoitus Jumalan hallintavallasta. Sorensenin mukaan Justinos piti manaamista merkinä siitä, miten voimallinen Jeesuksen nimi oli pahoja henkiä vastaan.²⁷⁷

Toinen mahdollinen selitys sille, miksi manaaminen viivyttää maailman tuhoutumista, on eskatologinen taistelu. Uuden testamentin teksteissä esiintyy filosofia, jonka mukaan luomakunnan historiaan kuuluu kolme suurta Jumalan ja Saatanan välistä taistelua, joista viimeinen käydään maailman lopussa.²⁷⁸ Twelftreen mukaan manaaminen liittyi tähän viimeiseen taisteluun. Manaamisen kautta Jumala pelastaa ihmisiä Saatanan vallasta, joten manaamalla pahoja henkiä kristityt ottavat osaa Saatanan vallan tuhoamiseen.²⁷⁹

Justinoksen mukaan maailman tuhoamiseen liittyy se, että ”pahat enkelit, pahat henget ja pahat ihmiset lakkaavat olemasta”. Justinos käsittelee pahoja enkeleitä jo luvussa viisi (2.Apol. 5.2–3), jossa Ensimmäisen Mooseksen kirjan

²⁷⁷ Sorensen 2002, 185.

²⁷⁸ Kuula 2006, 88.

²⁷⁹ Twelftree 2007, 128, 172.

perikooppiin tukeutuen (1. Moos. 6:2–5) kertoo enkeleiden sekaantuneen naisiin ja täten menettäneen asemansa Jumalan edessä. Pahat henget ovat syntyneet tämän enkelien ja naisten välisen suhteen seurauksena (ks. luku III.3.3). Pahat ihmiset taas ovat pelastuksesta osattomia. Jos otamme huomioon Justinoksen näkemyksen Ensimmäisestä apologiasta, jonka mukaan parannuksen tekevät saavat pelastuksen (1.Apol. 45.1), pahojen ihmisten voidaan olettaa Justinoksen mielestä olevan heitä, jotka eivät tätä parannusta tee.

Huomionarvoista on se, mitä Justinos tässä tekstikatkelmassa kertoo näille pahoille enkeleille, hengille ja ihmisille tapahtuvan; kun Jumala tuhoaa maailman, he lakkaavat olemasta (μηκέτι ὄσι). Tämä näkemys eroaa merkittävästi Ensimmäisen apologian näkemyksestä, jonka mukaan Saatanaa, tämän sotajoukkoja ja häntä seuranneita ihmisiä odottaa ikuinen rangaistus tulla. Nyt Justinos ei kuitenkaan viittaa lainkaan rangaistukseen tai tuleen, vaan toteaa tuomittujen vain lakkaavan olemasta tuomion tullessa. Ristiriitaisuutta lisää Justinoksen jatko luvussa seitsemän (2.Apol. 7.5), jossa hän kuitenkin kertoo ikuisessa tulla kärsittävästä rangaistuksesta.

Ajatus olemisen lakkaamisesta esiintyy muun muassa Paavalin kirjeissä sekä Johanneksen evankeliumissa. Tämän annihilaatio-opin mukaan pelastuksesta osattomat eivät joudu kärsimään ikuista rangaistusta, vaan maailmanlopun tullessa he yksinkertaisesti katoavat, lakkaavat olemasta.²⁸⁰ Kuulan mukaan Paavali ei kirjeissään (mm. Room. 2:12; 9:22; Fil. 3:19)²⁸¹ viittaa laisinkaan siihen, että tuomitut kärsisivät ikuista rangaistusta – Paavalin mukaan nämä tuomitut vain tuhoutuvat.²⁸² Samaa ajattelua edustaa myös Johanneksen evankeliumi; evankeliumissa käsitellään tulevaa tuomiota, mutta ei mainita ikuista rangaistusta.²⁸³ Kuulan mukaan ajatus olemisen lakkaamisesta näkyy erityisen selvästi Johanneksen evankeliumin pienoisevankeliumissa (Joh. 3:16).²⁸⁴

Miten tämä annihilaatio-oppi sitten sopii yhteen Justinoksen muualla teksteissään esittämän ikuisen rangaistuksen tematiikan kanssa? Paul Parvisin mukaan edellä esitetty ei ole mahdollista, sillä Parvisin mukaan koko käsittelemäni tekstikatkelma on väärennetty eikä siis ole peräisin Justinokselta.

²⁸⁰ Kuula 2006, 75; Räisänen 2010, 120.

²⁸¹ Kuulan mukaan suomalaisen kirkkoraamatun vuoden 1992 käännös ei esitä oikein Paavalin ajattelua, sillä kreikankielen termit ἀπόλλομι ja ἀπόλεια käännetään kirkkoraamatussa usein kadotukseksi, jonka voi ymmärtää tarkoittavan klassista helvettioppia. Kuulan mukaan termien oikea merkitys on tuhoaminen, hävittäminen ja katoaminen. Kuula 2006, 76.

²⁸² Kuula 2006, 76–78.

²⁸³ Räisänen 2010, 121.

²⁸⁴ Kuula 2006, 79.

Valitettavaa on kuitenkin se, ettei Parvis esitä minkäänlaisia perusteluja väitteelleen.²⁸⁵ Toisessa Parvisin teoksessa on kuitenkin maininta siitä, miten koko seitsemännen luvun ensimmäinen jae on alkukielisessä muodossaan mieletön. Parvisin ja Minnsin mukaan on vaikea kuvitella, että Justinos olisi tarkoituksellisesti tuottanut näin hankalan lauseen.²⁸⁶ Parvisin väite voi siis olla vedenpitävä, sillä esimerkiksi Räisäsen mukaan Justinos mainitsee teksteissään toistuvasti ikuisen rangaistuksen tuleessa.²⁸⁷ Kuten todettua, Justinos myös itse palaa ikuisen tulen tematiikkaan pian käsiteltävänä olevan jakeen jälkeen (2. Apol. 7.5.). Onkin siis vaikea keksiä syytä sille, miksi Justinos kesken kaiken esittäisi toisen näkemyksen tuomittujen kohtalosta.²⁸⁸

Justinoksen mukaan kristityt voivat ”kantamassaan siemenessä” tunnistaa olevansa syy maailmanlopun viivästy miseen. Tekstistä ei käy ilmi, mitä Justinos tarkoittaa siemenellä. Siementä tarkoittava sana σπέρμα esiintyy Uuden testamentin kaanonissa usein merkitsemässä jälkeläisyyttä.²⁸⁹ Matteuksen evankeliumi sisältää myös Jeesuksen vertauksen vehnästä ja rikkaviljasta (Matt. 13:24–30) sekä sen selityksen (Matt. 13: 36–43). Vertauksen selityksessä Jeesus kertoo hyvän siemenen edustavan niitä, ”jotka kuuluvat taivasten valtakuntaan” ja jotka maailman lopulla sinne kerätään. Luukkaan evankeliumissa Jumalan sanaa verrataan siemeneseen (Luuk. 8:11). Parvisin mukaan tämä Justinoksen tekstikatkelma siemenestä, sen lisäksi että se on väärennetty²⁹⁰, on kuitenkin hankala tulkita. Parvis tarjoaa yhdeksi siemenen selitykseksi Klemens Aleksandrialaisen tekstiä, jonka mukaan Jumalan valitse mat kristityt ovat siemen; maailma tuhoutuu, kun siementä ei enää ole maan päällä (Quis Dives Salvetur 36).²⁹¹

Mitä siemenellä siis tarkoitetaan tässä tekstissä? Aikaisemman keskustelun pohjalta voi sanoa, että paruusian viivästyminen johtuu kristittyjen suorittamista manauksista. Tämän syyn kristityt voivat tunnistaa siemenessä, jota kantavat. Periaatteessa Klemens Aleksandrialaisen tekstin mukainen selitys toisi loogisen

²⁸⁵ Parvis 2007, 33.

²⁸⁶ Minns & Parvis 2009, 291.

²⁸⁷ Räisänen 2010, 122–123.

²⁸⁸ Väärennetyn lauseen olemassaolo Justinoksen tekstissä tulee ymmärrettävämmäksi, jos ottaa huomioon teorian siitä, että Toinen Apologia on kokoelma Justinoksen muistiinpanoja, joita Justinoksen oppilaat ovat myöhemmin koonneet yhteen ja julkaisseet Toisena apologiana. Ks. Minns & Parvis 2009, 27–28.

²⁸⁹ Mm. Joh. 8:37; Room. 9:7; 2. Kor. 11:22.

²⁹⁰ Ks. alaviite 288.

²⁹¹ Parvis 2007, 33.

selityksen siemenen merkitykselle, etenkin jos näemme yhteyden Ensimmäisessä apologiassa esitettyyn näkemykseen pelastettujen luvun täyttymisestä. Jos kaikki nämä pelastettujen lukuun kuuluvat kantavat siementä, ei maailman tuhoutumisen jälkeen maan päällä enää ole siementä, aivan kuten Aleksandrialainen toteaa. Tämä siemen voisi myös olla se pelastettujen lukuun kuuluvia yhdistävä tekijä, joka mahdollistaa heidän tekemänsä manaukset. Koska teksti ei kuitenkaan anna mitään selitystä siemenen merkitykselle, on pohdinta siitä ainoastaan hypoteettista.

Toisen apologian mukaan Jumala on siis viivytännyt maailman tuhoutumista ja paruosiaa kristittyjen suorittamien manausten vuoksi. Justinos ei perustele, miksi manaukset ovat paruosian viivästymisen syy, mutta mahdollisia selityksiä ovat ihmisten kääntyminen kristityksi tai eskatologinen taistelu, johon kristityt pahoja henkiä manaamalla ottaisivat osaa.

IV Tutkimustulokset

Kokoan seuraavaksi yhteen tutkimistani teksteistä nousseet asiat. Tarkoitukseni oli siis tutkia, miten näissä teksteissä käsitellään paruusian viivästymistä. Teen ensin yhteenvedon siitä, miten kukakin kirjoittaja suhtautuu viivästymiseen. Sen jälkeen kokoan kirjoittajien näkemyksiä paruusian viivästymisen syystä ja vertailen niitä toisiinsa. Tämän jälkeen kokoan yhteen kirjoittajien näkemyksiä paruusian ajankohdasta. Lopetan tutkimustulokset vertailemalla tekstien yhtäläisyyksiä ja eroavaisuuksia.

Ensimmäisessä Klemensin kirjeessä paruusian viivästyminen näkyy siinä, kuinka ajan kulumisen on aiheuttanut paruusian epäilemistä ja kyseenalaistamista. Kirjoittaja kertoo kirjeensä vastaanottajille, kuinka heidän ei pidä sortua tällaiseen epäilemiseen, koska siitä tulee vain onnettomaksi. Sen sijaan kirjoittaja korostaa, miten vastaanottajien tulee luottaa Jumalaan ja Jumalan suunnitelmiin paruusian suhteen. Kirjoittajan mukaan ajan kulumisen ei ole riittävä argumentti paruusian kyseenalaistamiseksi, sillä viiniköynnösvertausta hyödyntäen hän kuvailee, kuinka lopun ajat voivat käydä toteen hyvinkin nopeasti ja äkkiarvaamattomasti. Tämän takia Ensimmäinen Klemensin kirje siis painottaa luottamusta Jumalaan.

Myös Toisessa Pietarin kirjeessä epäilijöiden ilmestyminen on kimmoke paruusian viivästymisen käsittelemiseen. Kirje kertoo vääristä opettajista, jotka myöskin ajan kuluun vedoten kyseenalaistavat paruusian. Väärät opettajat oikeuttavat pilkkansa vetoamalla maailmaan, jossa kaikki on heidän mukaansa aina pysynyt ennallaan. Kirjoittajan sanoma vastaanottajilleen kuitenkin on, että näitä epäilijöitä ei pidä uskoa. Kirjoittaja demonisoi epäilijöitä kertomalla heidän olevan himojensa vietävinä sekä osoittaa heidän argumenttinsa vääräksi vetoamalla vedenpaisumuskertomukseen; kaikki ei siis ole säilynyt maailmassa ennallaan aikojen alusta lähtien. Väärin perustellun epäilemisen sijaan kirjoittaja patistaakin vastaanottajiaan muistamaan heille annetut opetukset ja elämään niiden osoittamaa, Jumalan tahdon mukaista elämää. Paruusian viivästyminen ei myöskään ole kirjoittajan mukaan ongelma vaan mahdollisuus. Palaan tähän käsitellessäni paruusian viivästymisen syitä.

Toisessa Klemensin kirjeessä paruusian käsittelyyn on jälleen syynä ajan kulumisesta aiheutunut paruusian epäileminen. Toisessa Klemensin kirjeessä esiintyvä tekstilainaus on lähes samassa muodossa kuin Ensimmäisessä Klemensin kirjeessä, mutta Toisessa Klemensin kirjeessä sitä käytetään

vahvistamaan varmuutta Jeesuksen toisesta tulemiseen. Vastaanottajia varoitetaan epäilemisestä ja korostetaan, kuinka Jumala lupauksen antajana on uskollinen. Kaikki luvattu tulee siis tapahtumaan varmuudella, ja siihen vastaanottajien tulee luottavaisesti uskoa.

Justinos Marttyyrin Ensimmäinen apologia kuvaa, kuinka maailmassa vaikuttavasta pahuudesta vastuussa oleva Saatana ja hänen pahat henkensä tullaan kukistamaan lopullisesti Jeesuksen paruosian yhteydessä. Syy sille, miksi näin ei ole vielä tapahtunut, liittyy Justinoksen mukaan kaiken ennalta tietävään Jumalaan. Paruosian viivästyminen liittyy siis Jumalan tarkoituksperiin. Toisessa apologiassa käsitellään myös paruosian yhteydessä koittavaa Saatanan ja pahojen henkien kukistamista. Tämän tekstin mukaan paruosiaa ei kuitenkaan ole vielä tapahtunut kristittyjen suorittamien pahojen henkien manaamisen takia. Palaan näihin Ensimmäisessä ja Toisessa apologiassa annettuihin syihin käsitellessäni tarkemmin käsitellessäni paruosian viivästymiselle annettuja selityksiä.

Käsittelen seuraavaksi paruosian viivästymiselle annettuja syitä. Nämä teksteissä esiintyvät syyt voidaan jakaa neljään eri ryhmään: Jumalan käsitys ajasta, Jumalan tahto, Jumalan olemus ja ihmiset. Havainnollistan näitä syitä seuraavalla taulukolla.

	Jumalan käsitys ajasta	Jumalan tahto	Jumalan olemus	Ihmiset ²⁹²
Ensimmäinen Klemensin kirje			(X)	
Toinen Pietarin kirje	X	X	X	
Toinen Klemensin kirje				
Ensimmäinen apologia			X	X
Toinen apologia				X

Aloitan syiden käsittelemisen Toisesta Pietarin kirjeestä, jossa näitä erilaisia syitä paruosian viivästymiselle esitetään lukumäärällisesti enemmän kuin muissa käsittelemissäni teksteissä. Toisessa Pietarin kirjeessä paruosian kerrotaan olevan

²⁹² Tässä kategoriassa on kyse sekä ihmisten pelastuksen mahdollistamisesta että ihmisten toiminnasta johtuvista syistä paruosian viivästymiselle.

viivästynyt ensinnäkin siksi, että Jumalan aikakäsitys on erilainen kuin ihmisten. Kirjoittaja vetoaa psalmitekstiin, jonka mukaan Jumalalle ”yksi päivä on kuin tuhat vuotta ja tuhat vuotta kuin yksi päivä”. Kirjoittajan mukaan viivästyminen onkin vain ihmisen aikakäsityksen mukainen johtopäätös, koska Jumalan aikakäsitys ei noudata ihmisten vastaavaa. Toisen Pietarin kirjeen mukaan paruosia ei ole tapahtunut myöskään Jumalan olemuksen ja Jumalan tahdon takia. Jumalan olemukseen kuuluu kirjoittajan mukaan kärsivällisyys, joten Jumala odottaa ennen kuin antaa paruosian tapahtua. Tähän kärsivällisyyteen liittyy Jumalan tahto, jonka mukaan Jumala haluaa kaikkien kääntyvän ja täten pelastuvan. Jumala siis odottaa kärsivällisyydessään, jotta mahdollisimman moni kääntyisi ja säästyisi kadtustuomiolta.

Ensimmäisessä apologiassa paruosian viivästymiseen kerrotaan kaksi toisiinsa liittyvää syytä: Jumalan olemus ja ihmiset. Justinoksen mukaan Jumalan olemukseen liittyy se, että Jumala tietää ennalta kaiken. Paruosia ei ole tapahtunut, koska Jumala tietää ennalta joidenkin ihmisten vielä kääntyvän ja täten ansaitsevansa pelastuksen. Ensimmäisen apologian myöhemmässä jaksossa kirjoittaja korostaa tätä mainitsemalla Jumalan ennalta tietämien hyvien ja hyveellisten luvun, joka ei ole vielä täyttynyt. Nämä hyvät ja hyveelliset tulevat paruosian tapahtuessa saamaan pelastuksen, joten paruosia tapahtuu vasta luvun ollessa täynnä.

Toisen apologian selitys paruosian viivästymisestä eroaa kaikista muista teksteistä melko huomattavasti. Teksti ei selitä paruosian tapahtumattomuutta millään muulla kuin sillä, että kristityt ajavat pahoja henkiä pois ihmisistä, joita nämä henget riivaavat. Tekstissä ei ole selitystä sille, miksi manaaminen siirtää paruosian hetkeä, mutta analyysissä esitin sille kaksi vaihtoehtoa: joko manaaminen saa aikaan kääntymiskokemuksia ja näin kasvattaa pelastuvien joukkoa tai sitten manaaminen on osa eskatologista taistelua Jumalan ja Saatanan välillä.

Jätin tarkoituksella Ensimmäisen ja Toisen Klemensin kirjeiden käsittelemisen tässä kohtaa viimeiseksi, sillä molemmat tekstit ovat hyvin vähäsanaisia siitä, miksi paruosia ei ole vielä tapahtunut. Itse asiassa Toinen Klemensin kirje ei käsittele sitä laisinkaan. Ensimmäisen Klemensin kirjeen kohdallakin tämä on hyvin epävarmaa. Ensimmäisen Klemensin kirjeen kirjoittaja mainitsee Jumalan olevan armollinen ja hyvä heille, jotka kääntyvät hänen puoleensa. Analyysissäni perustelen kuitenkin sen, miksi näen tämän kohdan

liittyvän ennemmin kirjeen kontekstiin jakautuneesta seurakunnasta kuin siihen, että paruuksia olisi viivästynyt Jumalan armollisuuden tähden.

Mitä tekstit sitten kertovat siitä, milloin paruuksia koittaa? Toisen Pietarin kirjeen mukaan paruuksia on lähellä, koska sitä epäilevät pilkkaajat ovat kirjoittajan mukaan merkki paruuksien tulemisesta. Kirjoittaja kuitenkin pidättäytyy ottamasta kantaa siitä, milloin tämä tapahtuu, vaan tyytyy toteamaan paruuksien tulevan ”kuin varas”, ennalta-arvaamatta ja yllättäen. Myös Ensimmäisen Klemensin kirjeen mukaan paruuksia voi käydä toteen hyvin lyhyessäkin ajassa, mutta ei ota kantaa milloin tämä tapahtuu. Toinen Klemensin kirje korostaa, ettei kukaan tiedä paruuksien päivää. Ensimmäisen apologian mukaan pelastuksesta osallisten joukossa on mahdollisesti myös sellaisia, jotka eivät ole vielä syntyneet: paruuksien ajankohtaa ei siis voi tietää. Toisaalta Justinos Marttyyri ei usko paruuksien viipyvän määrättömästi; tämä käy ilmi siitä, miten Justinos kritisoi joidenkin tekemää tulkintaa siitä, miten paha hallitsisi maan päällä vielä 350 vuotta.

Kaikille käsittelemilleni teksteillä on siis yhteistä se, että ne puolustavat uskoa Jeesuksen toiseen tulemiseen. Ensimmäisessä Klemensin kirjeessä, Toisessa Pietarin kirjeessä sekä Toisessa Klemensin kirjeessä esiintyy pilkkaajia, jotka kyseenalaistavat paruuksien tulemisen ajan kulumiseen vedoten. Mikään viidestä käsittelemäni tekstistä ei ota eksplisiittisesti kantaa siihen, milloin paruuksia tapahtuu. Teksteille yhteinen teema on pidättäytyminen oikeassa opissa ja luottaminen Jumalan lupauksiin epäilemisen sijasta. Moni teksti viittaa myös Jumalan olemukseen tai tahtoon sen selittämiseksi, miksi maailma ei ole vielä kokenut loppuaan.

Kaikista erillisimpiä näistä viidestä tekstistä ovat Justinos Marttyyrin aplogiat, etenkin Toinen apologia. Vaikka Toisessa Pietarin kirjeessä on myös ajatus siitä, kuinka Jumala ei tahdo ihmisten tuhoutuvan, Ensimmäisessä apologiassa tämä korostuu hyvien ja hyveellisten luvussa sekä Jumalan ennalta tietämissä pelastuksen saavissa ihmisissä. Toisen apologian selitys siitä, kuinka manaaminen viivyttää paruuksia, on tässä kontekstissa täysin uniikki, eikä sillä ole yhtymäkohtia muihin käsittelemiini teksteihin.

V Johtopäätökset

Ensimmäinen Klemensin kirje, Toinen Pietarin kirje, Toinen Klemensin kirje sekä Ensimmäinen ja Toinen apologia avaavat mielenkiintoisen näkökulman siihen, miten usko parusiaan kehittyi toiselle vuosisadalle tultaessa. Ensimmäisten kristittyjen kiihkeä odotus omana elinaikanaan tapahtuvasta Jeesuksen toisesta tulemisesta alkoi jo ensimmäisen vuosisadan lopun lähteissä osoittaa hiipumisen merkkejä. Toisen vuosisadan kristilliset tekstit osoittavatkin, uskossa parusiaan on siirrytty loitommaksi lähiodotuksesta.

Lähiodotus on siis toisella vuosisadalla menettänyt merkitystään, ehkä joidenkin tekstien osalta jopa päättynyt. Ensimmäisen vuosisadan teksteissä, erityisesti Paavalin varhaisimmista kirjeistä sekä osassa evankeliumeista parusia-ajattelua hallinnut usko yhden sukupolven aikana tapahtuvaan Jeesuksen toiseen tulemiseen ei ole esillä käsittelemissäni toisen vuosisadan teksteissä. Ajatusta siitä, että Jeesuksen parusia olisi erityisen lähellä oleva tapahtuma, ei esiinny teksteissä. Ainoan poikkeuksen tästä tekee Toinen Pietarin kirje, jonka mukaan seurakunnassa esiintyneiden väärin opettajien ilmestyminen on merkki parusiasta. Toisaalta Toisessa Pietarin kirjeessä ei ole tämän tarkempaa näkemystä parusian ajankohdasta.

Kaikissa käsittelemissäni teksteissä parusiaa odotetaan. Tekstit kuitenkin pidättäytyvät kommentoimasta sitä, milloin se tapahtuu. Esimerkiksi Toisessa Pietarin kirjeessä ja Toisessa Klemensin kirjeessä korostetaan sitä, ettei kukaan voi tietää parusian päivää. Toisaalta samanlaista diskurssia siitä, ettei parusian päivää voi tietää, esiintyy jo evankeliumiteksteissä. Toisen vuosisadan tekstit voivatkin olla osa evankeliumiteksteistä lähtenyttä jatkumoa vastauksena siihen, että parusia ei ensimmäisten kristittyjen uskomuksista huolimatta tapahtunut heidän elinaikanaan.

Johdannossa nostin esille Auffartin näkemyksen siitä, kuinka parusian viivästyminen ei aiheuttanut varhaiskirkon sisällä niin suurta kriisiä kuin jälkeempään on ajateltu. Käsittelemäni tekstit sopivat ainakin Auffartin väitteen tueksi. Parusian viivästyminen ei ole minkään käsittelemäni tekstin kantava teema. Isoimman huomion se saa Toisessa Pietarin kirjeessä, mutta siinäkin se ei ole tekstin ainut teema. Tekstit ovat myös melko ympäripyöreitä puhuessaan parusiasta. Tekstit eivät puhu Jeesuksen parusiasta eksplisiittisesti, vaan niissä käytetään maailman loppumisen, Jumalan ilmestymisen ja tuomion tematiikkaa kuvaamaan parusiaa.

Tekstit todistavat kuitenkin siitä, että paruosian viivästyminen on innostanut epäilijöitä esille. Sekä Ensimmäisessä Klemensin kirjeessä, Toisessa Pietarin kirjeessä että Toisessa Klemensin kirjeessä paruosiaa käsitellään, koska väärät opettajat tai pilkkaajat ovat kyseenalaistaneet paruosian olemassaolon sen viivästyksen takia. Paruosian viivästyminen käsitellään siis siksi, että jotkut toiset ovat kieltäneet sen. Justinos Marttyyrin apologioissa tällaisia pilkkaajia ei eksplisiittisesti mainita. Paruosian viivästyminen vaikuttaa siis ainakin kolmessa edellä mainitussa kirjeessä olla enemmän ongelma epäilijöiden esittämien kyseenalaistusten takia kuin itse viivästyksen takia. Auffartin teoria siitä, että paruosian viivästyminen ei aiheuttanut laajamittaista kriisiä sopii siis hyvin ainakin toisen vuosisadan lähteiden kanssa yhteen.

Tämä herättääkin mielenkiintoisia kysymyksiä, joilla paruosian tutkimista varhaiskristillisyydessä voisi jatkaa. Mitä lähiodotukselle tapahtui? Miksi omana elinaikanaan tapahtuvaan paruosiaan uskonut yhteisö ei kuihtunut sukupolvensa kuoltua, vaan jatkoi matkaansa kohti kehittyvää katolista kirkkoa? Mitkä asiat vaikuttivat tähän? Miten usko paruosiaan muotoutui tästä eteenpäin?

Lähteideni mukaan paruosian viivästyminen oli toisella vuosisadalla marginaalisessa roolissa. Usko paruosian nopeaan tapahtumiseen on heikentynyt ehkä jopa olemattomiin, eikä se näytä aiheuttaneen epäilöiden ilmestymistä suurempaa kriisiä. Paruosian ajankohtaan ei enää juurikaan oteta kantaa. Kaikkien tutkimieni tekstien sanoma on kuitenkin se, että paruosia on varma tapahtuma, ja kristittyjen tulee kaikkina aikoina luottaa Jumalaan. Jeesus on tulossa takaisin, mutta vain Jumala tietää, milloin tämä tapahtuu.

Lähde- ja kirjallisuusluettelo

Lähteet ja apuneuvot

Apostoliset isät. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran Julkaisu 163. Suom. Heikki Koskenniemi. 2. uudistettu painos. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura, 1989.

Clemens Alexandrius

- *The Exhortation of the Greeks; The Rich Man's Salvation and the Fragment of and Address Entitled to the Newly Baptized*. Translated by G. W. Butterworth. Cambridge: Harvard University Press. 1919.

Eusebius Caesariensis

- *The Church History*. Translated by Paul L. Maier. Grand Rapids: Kregel Publications. 1999.

Holy Bible

- The New Revised Standard Edition with Apocrypha. Nashville: Thomas Nelson Publishers. 1989.

Irenaeus

- *Against Heresies. Irenaeus on the Christian Faith: a Condensation of Against Heresies*. Edited by James R. Payton. Cambridge: James Clark & Co. 2012.

Iustinus Martyr

- *Apologies*. Edited by Denis Minns & Paul Parvis. Oxford: University Press. 2009.
- *Apologiaat & Dialogi Tryfonin kanssa*. Toimittanut Matti Myllykoski. Helsinki: Gaudeamus. 2008.

Novum Testamentum Graece

- *Novum Testamentum Graece post Eberhard et Erwin Nestle editione vicesima septima revisa communiter ediderunt Kurt Aland et al. 27. revidierte Aufl.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1993.

Origenes

- *Commentary of the Gospel of John. Books 1–10*. Translated by Ronald E. Heine. Washington, DC: CUA Press. 1989.

Pyhä Raamattu

- Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos.

Tertullianus

- *De praescriptione haereticorum*. Übers. von Erwin Preuschen. Freiburg: J.C.B. Mohr. 1892.

The Apostolic Fathers. Greek Texts and English Translations. Translated and edited by Michael W. Holmes. 3rd edition. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

The Apostolic Fathers. The Loeb Classical Library 24–25. Edited and translated by Bart D. Ehrman. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2003a.

The Apostolic Fathers. A New Translation and Commentary. Volume 2. First and Second Clement. Translated and edited by Robert M. Grant & Holt H. Graham. New York: T. Nelson. 1965.

The Old Testament Pseudepigrapha, Volume 1. Edited by James H. Charlesworth. London: Darton, Longman & Todd. 1983.

TLG

- Thesaurus Linguae Graecae. <http://stephanus.tlg.uci.edu/>

Uuden testamentin sanakirja kreikka-suomi. Matti Liljeqvist. Helsinki: Finn Lectura. 2007

Kirjallisuus

Auffart, Christoph

2011 Parousia. – *Religion Past & Present*. Volume IX Nat – Pes. Edited by Hans Dieter Betz et al. Leiden: Brill. pp. 555–557.

Aune, David E.

1998 *Revelation 6–16*. Word Biblical Commentary, Volume 52B. Nashville: Thomas Nelson.

Bigg, Charles

1987 *The Epistles of St. Peter and St. Jude*. The International Critical Commentary. Edited by S. R. Driver et al. Edinburgh: T. & T. Clark.

Biedermann, Hans

1989 Suuri symbolikirja. Suom. ja toim. Pentti Lempiäinen. Porvoo: WSOY.

Blenkinsopp, Joseph

2000 *Isaiah 1–39. A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible, Volume 19. Doubleday: New York.

Bowe, Barbara Ellen

1988 *A Church in Crisis. Ecclesiology and Paraenesis in Clement of Rome*. Minneapolis: Fortress Press.

Breytenbach, Cilliers & Day, Peggy L.

1999 Satan. – *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Edited by Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst. Leiden: Brill. pp. 726–732.

Collins, Adela Yarbro

2007 *Mark. A Commentary*. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis: Fortress Press.

Davis, Stephen T.

2015 *After We Die: Theology, Philosophy, and the Question of Life after Death*. Waco: Baylor University Press.

- Dunderberg, Ismo
 2015 *Jeesus, seksi ja harhaoppiset sekä muita kirjoituksia varhaisesta kristinuskosta*. Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja 109. Helsinki: Suomen eksegeettinen seura.
- Dunn, James D. G.
 1998 *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Ehrman, Bart D.
 2000 *The New Testament. A Historical Introduction to the Early Christian Writings*. Second Edition. New York: Oxford University Press.
- Foster, Paul
 2007 Preface. – *The Writings of the Apostolic Fathers*. Ed. by Paul Foster. London; New York: T & T Clark. pp. vii–xiii.
- Freeman, Charles
 2009 *A New History of Early Christianity*. New Haven: Yale University Press.
- Gregory, Andrew
 2007 1 Clement: An Introduction. – *The Writings of the Apostolic Fathers*. Ed. by Paul Foster. London; New York: T & T Clark. pp. 21–31.
- Harris, J. Rendel
 1910 *On an Obscure Quotation in the First Epistle of Clement*. *Journal of Biblical Literature*, Vol. 29, No. 2. pp. 190–195.
- Hendel, Ronald S.
 1999 Serpent. – *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Edited by Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst. Leiden: Brill. pp. 744–747.
- Holladay, Carl R.
 2005 *A Critical Introduction to the New Testament. Interpreting the Message and Meaning of Jesus Christ*. Nashville: Abingdon Press.
- Holtz, Traugott
 1999 Christological Titles. – *The Encyclopedia of Christianity, Volume 1 A–D*. Edited by Erwin Fahlbusch et al. Grand Rapids: Eerdmans Brill. pp. 456–458.
- Klijn, A. F. J.
 1983 2 (Syriac Apocalypse of) Baruch. A New Translation and Introduction. – *The Old Testament Pseudepigrapha, Volume 1*. Edited by James H. Charlesworth. Darton, Longman & Todd: London. pp. 615–620.
- Koester, Helmut
 2000 *History and Literature of Early Christianity*. Introduction to the New Testament, Volume 2. Second edition. New York: Walter de Gruyter.

- 2007 The Apostolic Fathers and the Struggle for Christian Identity. – *The Writings of the Apostolic Fathers*. Ed. by Paul Foster. London; New York: T & T Clark. pp. 1–12.
- Kotila, Markku
1988 Aika tulee ja on jo. – *Lopun ajat eilen ja tänään*. Toim. Risto Saarinen ja Risto Uro. Kirkon tutkimuskeskus A 48. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. s. 83-93.
- Kuula, Kari
2006 *Helvetin historia. Pohjalta pohjalle Homeroksesta Manaajaan*. Helsinki: Kirjapaja.
2008 Uusi testamentti. – *Johdatus Raamattuun*. Toim. Kari Kuula, Martti Nissinen & Wille Riekkinen. Helsinki: Kirjapaja. s. 177–299.
- Luz, Ulrich
2005a *Matthew 8–20. A Commentary*. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis: Fortress Press.
2005b *Matthew 21–28. A Commentary*. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis: Fortress Press.
- Marcus, Joel
2009 *Mark 8–16. A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Yale Bible, Volume 27A. New Haven & London: Yale University Press.
- McGrath, Alister E.
1994 *Christian Theology: An Introduction*. Oxford: Blackwell.
- Metzger, B. M.
1983 The Fourth Book of Ezra. A New Translation and Introduction. – *The Old Testament Pseudepigrapha, Volume 1*. Edited by James H. Charlesworth. Darton, Longman & Todd: London. pp. 517–524.
- Miller, Robert J.
2001 Introduction. – *The Apocalyptic Jesus: A Debate*. Edited by Robert J. Miller. California: Polebridge Press. pp. 1–13.
- Moore, A. L.
1966 *The Parousia in the New Testament*. Supplements to Novum Testamentum, Volume XIII. Leiden: E. J. Brill.
- Motyer, Stephen
2016 *Come, Lord Jesus! A Biblical Theology of the Second Coming of Christ*. London: Apollos.
- Mustakallio, Antti
2007 *Paavali*. Helsinki: WSOY.
- Myllykoski, Matti

- 1988 Milloin kuolleet nousevat? – *Lopun ajat eilen ja tänään*. Toim. Risto Saarinen ja Risto Uro. Kirkon tutkimuskeskus A 48. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. s. 67–82.
- Neyrey, Jerome H.
1993 *2 Peter, Jude. A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible, vol. 37 C. New York: Doubleday.
- Nickelsburg, George W. E.
1992 Son of Man. – *The Anchor Bible Dictionary*. Volume 6 Si – Z. Edited by David Noel Freedman et al. New York: Doubleday. pp. 137–150.
- Nissinen, Martti
1988 Messiasuskon juuret Vanhassa testamentissa. – *Lopun ajat eilen ja tänään*. Toim. Risto Saarinen ja Risto Uro. Kirkon tutkimuskeskus A 48. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. s. 15–28.
- Orr, William F. & Walther, James Arthur
1976 *I Corinthians. A New Translation, Introduction with a study of the life of Paul, notes and commentary*. The Anchor Yale Bible, Volume 32. Garden City: Doubleday.
- Parvis, Paul
2007 Justin, Philosopher and Martyr: The Posthumous Creation of the Second Apology. – *Justin Martyr and His Worlds*. Edited by Sara Parvis & Paul Foster. Minneapolis: Fortress Press. pp. 22–37.
- Pate, C. Marvin
1995 *The End of the Age has come. The Theology of Paul*. Grand Rapids: Zondervan.

2013 *Apostle of the Last Days. The Life, Letters and Theology of Paul*. Grand Rapids: Kregel Academic.
- Reese, Ruth Anne
2007 *2 Peter & Jude*. The Two Horizons New Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans.
- Riley, Greg J.
1999 Devil. – *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Edited by Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst. Leiden: Brill. pp. 244–249.
- Rosenau, Hartmut
2009 Imminent Parousia Expectation. – *Religion Past & Present*. Volume VI Hea – Jog. Edited by Hans Dieter Betz et al. Leiden: Brill. pp. 425.
- Rowland, Christopher
2008 The Eschatology of the New Testament Church. – *The Oxford Handbook of Eschatology*. Edited by Jerry L. Walls. Oxford: Oxford University Press. pp. 56–70.

- Russell, Jeffrey Burton
1981 *Satan*. The Early Christian Tradition. London: Cornell University Press.
- Räsänen, Heikki
2010 *The Rise of Christian Beliefs: The Thought World of Early Christians*. Minneapolis: Fortress Press.
- Schöpflin, Karin
2007 Fire. – *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*. Volume 2, D-H. Edited by Katharine Doob Sakenfield et al. Nashville: Abingdon. pp. 454–455.
- Sorensen, Eric
2002 *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe, 157. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Tuckett, Christopher
1992 Q (Gospel Source) – *The Anchor Bible Dictionary*. Volume 5 O – Sh. Edited by David Noel Freedman et al. New York: Doubleday. pp. 567–572.
- 2012 *2 Clement. Introduction, text and commentary*. Oxford Apostolic Fathers. Oxford: Oxford University Press.
- Twelftree, Graham H.
2007 *In the Name of Jesus. Exorcism among Early Christians*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Uro, Risto
1988 Alkukristillisyys apokalyptisena liikkeenä. – *Lopun ajat eilen ja tänään*. Toim. Risto Saarinen ja Risto Uro. Kirkon tutkimuskeskus A 48. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. s. 29–46.
- Welborn, L. L.
2004 The Preface to 1 Clement: The Rhetorical Situation and the Traditional Date. – *Encounters with Hellenism: Studies on the First Letter of Clement*. Ed. by. Cilliers Breytenbach & Laurence L. Welborn. Leiden; Boston: Brill. pp. 197–216.