

John Bunyanin lopunaika

Mikael Hytönen
Yleisen kirkkohistorian pro gradu -tutkielma
Syyskuu 2016

HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion Teologinen tiedekunta		Laitos – Institution Kirkkohistoria	
Tekijä – Författare Hytönen, Mikael			
Työn nimi – Arbetets titel John Bunyanin lopunaika			
Oppiaine – Läroämne Yleinen kirkkohistoria			
Työn laji – Arbetets art Pro gradu -tutkielma	Aika – Datum 09.09.2016	Sivumäärä – Sidoantal 82	
Tiivistelmä – Referat <p>Tutkielmani käsittelee puritaanisaarnaaja John Bunyanin (1628–1688) millenaristista maailmankuvaa erityisesti hänen teostensa <i>The Holy City</i> (1665) ja <i>Of Antichrist and His Ruin</i> (1692) kautta ja sitä kysymystä, miten Bunyanin maailmankuva rakentui suhteessa aikaisempaan puritaaniseen, kalvinistiseen, protestanttiseen ja independenttiseen eskatologiaan.</p> <p>Bunyan eli aikana jolloin Englanti koki sisällissodan (1642–1651), Oliver Cromwellin protektoraatin ajan (1647–1653) sekä Kaarle II:n restauraation ajan (1660–1685), ja yhteiskunta ja valtionkirkko muuttuivat radikaalisti noina aikoina. Sisällissodan aikana nousi esiin millenaristisia eli lopunaikaa korostaneita liikkeitä, esimerkkinä <i>The Fifth Monarchy</i> – liike, <i>The Ranters</i>- yhteisö ja kveekarit. Millenaristia teoksia julkaistiin myös paljon. Osa kirjoittajista oli valtiokirkkoa tukevia latitudinaristeja ja pappeja, toiset taas yliopiston tutkijoita ja osa independenttejä saarnaajia näkökulman vaihdellella esimerkiksi valtionkirkon puolesta ja kirkkoa vastaan. Millenarismi kosketti kokonaista yhteiskuntaa.</p> <p>Näkökulmani tutkimukseen on aatehistoriallinen, eli se, miten John Bunyan suhteutuu ajattelussaan aikalaishistorian muihin protestanttisiin, puritanistisiin tai independentteihin ajattelijoihin tai kirjailijoihin ja se, missä mielessä Bunyanin ajattelu oli omintakeista ja riippumatonta muusta teologisesta kirjallisuudesta.</p> <p>Tutkimuksessani olen päätenyt siihen tulokseen, että Bunyanin millenaristisessa ajattelussa ja erityisesti teoksissa <i>The Holy City</i> (1665) ja <i>Of Antichrist and His Ruin</i> (1692) Bunyan siirtää paljon kalvinistisen ja puritaanisen sekä independenttisen tradition elementtejä teksteihinsä, mutta toisaalta lähenee 1640-luvun jälkeen ilmentyneen postmillenarismien piirteitä. Taustatekijöitä Bunyanin ajattelulle löytyy independenttien taistelusta valtionkirkkoa vastaan, sekä hänen omasta 12 vuoden vankeusjaksosta valtionkirkon vainomana. Protestanttinen eskatologinen syvärakenne lähenee luterilaista ja kalvinistista eskatologiaa sekä puritanismia Martin Lutherin, John Foxen teosten ja <i>The Geneva Bible</i> – raamatunkäännöksen kautta. Myös Puritaanikirjailija Thomas Brightmanin postmillenaristinen maailmankuva tulee hyvin lähelle Bunyanin ajattelua. Bunyanin mukaan lopunajat olivat läsnä hänen aikakautenaan jo, ja ilmeisesti hänen oma raamatuntutkintansa sekä independenttisen <i>The Bedford Church</i> – seurakunnan jäsenenä eläminen vakuuttivat hänet siitä, että latitudinaristinen valtionkirkko ja paavi ovat antkristuksia.</p>			
Avainsanat – Nyckelord puritanismi, millenarismi, John Bunyan			
Säilytyspaikka – Förvaringställe Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia			
Muita tietoja			

Sisällysluettelo

I Johdanto.....	1
1. Tutkimuskäsitteitä.....	1
2. Bunyanin ajan millenarianismi	9
3. Lähteet ja tutkimuskirjallisuus.....	13
II Bunyanin ajan kirkollinen kenttä ja yhteiskunta.....	16
1. Sisällissota eskatologisena tapahtumana	16
2. Radikaali ja maltillinen independentismi	20
3. Millenarianismi vuosina 1653–1658	28
4. Restauration ja Englannin kirkko.....	30
III John Bunyan puritaanina independenttinä.....	36
1. Bedfordshire ja The Bedford Church	36
2. Bunyanin elämä ja kirjat ennen vankeutta.....	42
3. Bunyan, vankeus ja restauration aika.....	43
IV John Bunyan ja lopunajan symbolit	48
1. Uusi Jerusalem ja tuhatvuotinen valtakunta	48
2. 1260 päivää ja Antikristus	52
V Bunyanin suhde muihin millenaristeihin	56
1. Protestanttinen syvärakenne	56
2. Englannin eskatologian taustavaikuttajat	61
3. The Geneva Bible	65
4. Thomas Brightman	68
5. Bunyanin suhde radikaaliin millenarismiin	72
VII Johtopäätökset.....	73
VIII Lähde- ja kirjallisuusluettelo	77

I Johdanto

1. Tutkimuskäsitteitä

Tutkimuksessani tulevat esiin käsitteet millenarianismi, millenarismi, puritanismi ja independentismi, joita on hyvä täsmentää. Millenarianismi on yhteisnimitys eskatologisille liikkeille, jotka uskovat tulevaan loppukatastrofiin ja tuhatvuotiseen valtakuntaan. Norman Cohnin mukaan millenarianistien näkemys pelastuksesta on yleensä kollektiivinen uskonnollisten joukkojen kokema pelastus, maan päällä realisoituva, immanenttinen eli yhtäkkinen, totaalinen ja tulevan maailman kokonaan uudistava sekä yliluonnollisten voimien kautta toteutuva tapahtuma. Millenarismi käsittää taas tuhatvuotista valtakuntaa käsittelevää oppia.¹ Tässä tutkimuksessa käytetään sekä millenarismia että millenarismien käsitettä, joista ensimmäinen viittaa millenaristisiin ryhmiin ja jälkimmäinen millenaristiseen ajatteluun ja oppiin, jossa keskipisteenä oli tuhatvuotisen valtakunnan ja Jeesuksen paluun odotus.²

Englannin puritanismilla viitataan 1500 - ja 1600-luvuilla vaikuttaneisiin Englannin kirkon sisäisiin sekä sen ulkopuolella vaikuttaneisiin reformatorisiin liikkeisiin, joiden pyrkimys oli joko uudistaa Englannin kirkko sisäisesti katolisista vaikutteista tai erottautua kirkosta kokonaan independenteiksi, kongregationalistisiksi tai separatistisiksi seurakunnikseen. Puritaanit omaksuivat usein kalvinistisen reformoidun teologian. Uskonvanhurskauden käsite liittyy puritaanisen identiteetin rakentamiseen, mikä tulee myöhemmin ilmi tutkimuksessa.³ Puritanismi voidaan toisaalta ymmärtää myös joko historialliseksi liikkeeksi tai laajemmassa merkityksessä tietynlaiseksi aikakauden hengeksi.

Francis Bremerin mukaan termiä puritanismi alettiin käyttää vuonna 1563 niistä Englannin kirkon sisällä vaikuttaneista uudistajista, joiden mukaan Elisabethin hallitus (1558–1603) ei ollut edennyt tarpeeksi pitkälle uskonpuhdistuksessa. Uudistajat olivat Geneveen paenneita kalvinisteja, jotka

¹ Cohn 1983, 13.

² A. E. Barker väittää, että millenarismien käsitteen hylkääminen olisi sama kuin jättäisi kokonaan huomioimatta yhden 1600-luvun idealismin päälähteistä. Samoin toteaa Capp, jonka mukaan millenaristinen ajattelu oli normaali todellisuuden hahmottamistapa 1600-luvun Englannissa.² Syynä yleiselle eskatologian keskeisyydelle 1600-luvun Englannissa on pidetty mm. keskiaikaisen ajattelun vaikutusta ja säilymistä, ja esimerkiksi Perry Miller on väittänyt 1600-luvun ihmisten olleen perusolemukseltaan keskiaikaisia ajattelussaan. Milleriä on lainattu teoksessa Ball 1975,6.

³ Watts määrittelee puritaaneiksi kaikkia niitä, joiden pyrkimys oli anglikaanisen kirkon sisältä käsin saattaa loppuun keskeneräiseksi mielletty reformaatio. Ks. Watts 1978, 16.

olivat paenneet vainoja Maria I:n (1553–1558) hallituskautena. Bremer toteaa, että historioitsijat katsovat puritanismin keskeiseksi piirteeksi reaktion Englannin uskonpuhdistuksen hitauteen ja liittävät sen ”alkuräjähdyksen” jo William Tyndalen (1495–1536) ja John Hooperin (k.1555) toimintaan. Bremerin mukaan puritanismin suurin vaikutus tuntui kuitenkin Elisabeth I:n valtaantulon (1558) ja Oliver Cromwellin kuoleman (1658) välisenä aikana. Puritaanit pyrkivät puhdistamaan Englannin kirkkoa katolisista vaikutuksista sisältäpäin tai erottautumaan valtionkirkosta erillisiksi organisaatioiksi.⁴

Capp huomauttaa, että myös millenaristiset ideat olivat nimenomaan puritanistinen ilmiö. Puritaaninen millenarianismi tuli Cappin mukaan Englantiin Elisabethin aikana mannermaan hugenottien ja kalvinistien vaikutuksesta ja ilmeni odotuksena voittoa kansainvälisen protestantismin kautta taistelu ”papistista antikristusta” vastaan. Englannissa taistelu papistista antikristusta vastaan ilmeni Cappin mukaan Stuarttien (Kaarle I:n ja Kaarle II:n) kritiikkinä.⁵

Puritaanien taipumusta millenarismiin tukee Hillin teoria, jonka mukaan usko antikristuksen olemassaoloon (historiallisena henkilönä) on ollut voimakkaimmillaan historiassa niiden protestanttien joukossa, jotka korostivat uskonvanhurskauden oppia ja jotka vastustivat pappien auktoriteettiin perustuvaa traditiota sekä kirkon seremoniallista puolta. Syyn voimakkaaseen antikristuksen persoonaan uskomiseen Hill löytää ajatuksesta, jonka mukaan uskonvanhurskautta julistaneille protestanteille Kristus oli ainoa kuningas ja ylipappi. Kristus ja hänen valittunsa asettuivat voimakkaasti ”antikristusta ja hänen synagogaansa” vastaan. Hillin mukaan erityisen vahvana tietoisuus antikristuksen olemassaolosta säilyi predestinaatio-oppia kannattaneiden kalvinistien joukossa. Hill katsoo lisäksi, että predestinaatiota kannattaneeseen protestantismiin kuului myös sisäänrakennettu anarkia, koska predestinaatio-opin mukaan yksilö ei ollut alisteinen maalliselle auktoriteetille (mikä nähtiin useissa uskonnollisissa liikkeissä antikristuksen ilmentymänä).⁶

Millenaristiseen maailmaankuvaan liittyi Englannin puritanismin aikana esimerkiksi uuden Jerusalemin odotus, antikristuksen tuhoaminen, uudenlaisen yhteiskuntajärjestelmän rakentaminen Raamatun mallin mukaan, Jeesuksen paluun odotus, ja kysymys juutalaisten restoraatiosta. Millenarianisteja oli niin

⁴ Bremer 1987, 103.

⁵ Capp 1974b, 432.

⁶ Hill 1971, 167–169. Hill on myös tutkinut Englannin 1600-luvun radikaalien lahkojen sosiaalista taustaa ja luokkatietoisuutta teoksessaan *The World Turned Upside Down* (1972).

puritaaneissa, presbyteriaaneissa, anglikaaneissa kuin independenteissa.

Puritaanisiksi luokitelluista kristityistä osa lähti myös Uuteen-Englantiin, paitsi pakoon vainoja, myös etsimään kadonneita juutalaisheimoja ja odottamaan uuden Jerusalemin hengellistä tai fyysistä laskeutumista Uuden mantereen päälle.

Andrew Crome toteaa myös, että suurin osa puritaani-millenaarismien tutkimuksessa on käsitellyt kirjallista tuotantoa profeettallisen hermeneutiikan sisällä ja on keskittynyt pääasiassa radikaaleihin kirjoituksiin. Jeffrey K. Jue ja Crawford Gribben ovat kuitenkin osoittaneet, että konservatiiviset ajattelijat kuten Joseph Mede (1586–1639) ja James Usher (k.1656), hyväksyivät millenaaristisia harhaoppisiakin ajatuksia. Cromen mukaan puritaaninen millenaarismi ei johtanut välttämättä radikaaliin toimintaan tai lahkoutumiseen. Cromen mukaan nykyistä tutkimusta leimaa usein liian yksinkertaistettu kirjaimellisen tulkinnan kautta lukeminen, jonka kautta on tulkittu 1600-luvun tekstejä nykyisen evankelisen näkökulman kautta. Millenaarismien käsitteet premillenaarismi, amillenaarismi ja postmillenaarismi voivat Cromen mukaan olla hyvin anakronisia käsitteinä.⁷

Crome toteaa, että hermeneuttisten olettamusten asema puritaanisessa kirjallisuudessa tai kirjailijoiden eskatologiassa on usein unohdettu tutkimuksessa. Cromen mukaan tutkimuksissa on etukäteen oletettu, että Raamatun kirjoitukset on tulkittu kirjaimellisesti kysymättä sitä, miksi tämä tulkintatapa oli tärkeä tai että miten sitä oli käytännössä käytetty. Tutkijat ovat Cromen mielestä todenneet, että puritaanista eskatologiaa leimasi kirjaimellinen Raamatun tulkinta kysymättä, miksi se oli niin tärkeää ja että miksi sitä käytettiin käytännössä. Cromen mukaan tutkijat ovat yleensä vain todenneet, että puritaaninen eskatologia oli joko kirjaimellista Raamatun profetioiden tulkintaa, eikä symbolista tai allegorista (katolista) tulkintaa.⁸

Cromen tulkinnan mukaan kuitenkin tämä ei kuitenkaan käytännössä ollut näin. Puritaanien tulkinta oli Cromen mukaan esimerkiksi Ilmestyskirjasta kompleksinen. On oletettu, että myös aikansa lukijoilla olisi ollut luontainen ymmärrys käsittää teksti yksinkertaisesti kirjaimellisesti. Toiseksi on oletettu, että puritaaneilla olisi ollut tietty yksimielinen käsitys, siitä mitä kirjaimellisuus tarkoitti. Protestanttista hermeneutiikkaa on vertailtu esimerkiksi katoliseen eksegeesiin, taisteluun kirjaimellisen ja allegorisen tulkinnan välillä, ja tämä on Cromen mielestä liian yksinkertaistettua tulkintaa 1600-luvun hermeneutiikasta.

⁷ Crome 2014, 10-12.

⁸ Crome 2014, 3-4.

Cromen mukaan on kuitenkin noussut esiin uusia tutkimuksia, joissa puritaanien kirjaimellinen tulkinta on nähty monipuolisemmin.⁹

Cromen mukaan puritaanien millenarianismin tutkimuksessa on kaksi suuntaa. Toinen korostaa maltillista millenarismien luonnetta, esimerkkinä Jeffrey K. Juen tutkimus Joseph Medestä. Toinen, usein marxistinen historiankirjoitus, rinnastaa millenarianismin radikaaleisiin liikkeisiin, jotka halusivat poliittisin keinoin aikaansaada millenniumin. Tämä jakautuminen on Cromen mielestä johtanut siihen, että on korostettu toista toisen kustannuksella. Cromen mukaan millenaristista ajattelua ei voi kategorisoida näin, vaan molempia sekä radikaalia että maltillista millenarianismia käytettiin yhtä aikaa. Crome toteaa, että vaikka esimerkiksi kirjailija Thomas Brightman (1562–1607) oli poliittisesti maltillinen, hänen teoksiaan käytettiin kumouksellisiin tarkoituksiin, varsinkin hänen kuvauksiaan Laodikean kirkosta.¹⁰

1600-luvun millenarististen liikkeiden tutkijan William Lamontin mukaan termien apokalyptinen ja millenaristinen välillä ei ole kuin tekninen ero, kun taas Bernard Capp korostaa millenaristisen (maanpäällisen täydellisyyden aikaa odottavan) ja apokalyptisen (loppua odottavan) eskatologian eroa.¹¹ Liun mukaan mukaan 1600-luvun puritaanisessa eskatologiassa on erotettavissa myös profeetallinen ja apokalyptinen eskatologian suuntaus. Liu toteaa, että profeetallisessa eskatologiassa nähtiin Jumalan mahdollisuudet tehdä pahastakin hyvää valituilleen ja että profeetallinen eskatologia korosti maltillista linjaa ja vähittäistä uudistusvaatimusta. Apokalyptinen suuntaus korosti Liun mukaan puolestaan radikaaleja uudistusvaatimuksia.¹²

Katherine Firth korostaa, että apokalyptiikan tutkimuksessa on tehtävä ero historiallisen profetian tutkimustradition ja allegorisen tulkintatradition edustaman käsitteen välillä esimerkiksi suhteessa antikristus-käsitteeseen. Protestanttisessa historiallisessa raamatuntulkinnassa antikristus nähtiin paitsi järjestelmänä, myös historiallisena persoonana, kun taas allegorisessa traditiossa korruptoituneena systeeminä.¹³

Ball jakaa millenaristisen ajattelun 1600-luvulla Englannissa amillenarismiin, premillenarismiin ja postmillenarismiin. Ball toteaa, että saatanan

⁹ Crome 2014, 6.

¹⁰ Crome 2014, 133.

¹¹ Lamont 1974, 418; Capp 1974b, 428-429.

¹² Liu 1973, XIV.

¹³ Firth 1979, 7-8.

sitominen katsottiin tapahtuneen englantilaisessa 1600-luvun uus-augustinolaisessa amillenarismissa joko kristillisen ajan alussa tai Konstantinuksen valtaantulossa. Saatanan irtipäästämisen katsottiin tapahtuneen amillenarismissa joko Gregorius VII:n valtaantulossa vuonna 1073 tai vuoden 1300 tienoilla Bonifacius VIII:n aikana. Ballin mukaan yhteinen piirre amillenaristisesti painottuneille puritaaneille oli tulevan paremman maailman odotus, joka ei ollut millenaristinen maanpäällinen tuhatvuotinen valtakunta.¹⁴

Suurin osa 1600-luvun millenaristeista oli Ballin mukaan kuitenkin premillenaristeja, jotka sijoittivat tuhatvuotisen valtakunnan tulevaisuuteen, Jeesuksen paluun jälkeiseen aikaan. Premillenaristit jakaantuivat Ballin mukaan lisäksi konservatiiveihin, jotka uskoivat Jeesuksen hengelliseen tuhatvuotiseen hallintokauteen, ja radikaaleihin, jotka uskoivat Jeesuksen hallintokauteen maan päällä. Molemmat olivat kuitenkin samaa mieltä siinä, että Jeesus palaisi takaisin todellisena persoonana, ei esimerkiksi henkenä, kuten osa kveekareista ja rantereista opettivat. Konservatiiveja olivat mm. Joseph Mede, Johann Alsted ja Thomas Goodwin, radikaaleja taas esimerkiksi Kentin independentti John Durant.¹⁵

Postmillenaristinen näkökulma kehittyi Ballin mukaan 1640–1650 -luvuilla. Tämän näkökulman mukaan Kristus olisi hallinnut pyhiensä kautta ja saattanut kirkon uudelle hengelliselle tasolle (ensimmäisessä) toisessa tulemisessaan. Postmillenaristit saattoivat erottaa kaksi eri ylösnousemusta, joista ensimmäisen katsottiin olevan hengellinen kirkon uudistus (yksilöiden ylösnousemus synnistä ja seurakuntien ylösnousemus luopumuksesta). Tuhatvuotisen valtakunnan katsottiin alkavan antikristuksen tuhoamisesta, jolloin Kristus kirkastuisi kirkossa. Saatanan sitominen tarkoitti Kristuksen pappien ja palvelijoiden käyttämää auktoriteettia tuhota antikristillinen valta kirkoissa sensuurilla, sananjulistuksella, sakramenteilla ja määräyksillä. Vasta tämän jälkeen olisi tapahtunut Jeesuksen kirjaimellinen paluu. Ballin mukaan esimerkiksi James Cotton ja Thomas Brightman osittain edustivat tätä näkökulmaa.¹⁶

Ideologisena taustana tässä tutkimuksessa on 1600-luvun eskatologia, joka on jaettu kolmeen kategoriaan: protestanttiseen, puritaaniseen ja independenttiseen millenarianismiin. Protestanttisen eskatologian merkityksestä

¹⁴ Ball 1975, 39-40.

¹⁵ Ball 1975, 40.

¹⁶ Ball 1975, 162-163.

1600-luvun Englannin eskatologiassa on tutkinut erityisesti Robin Barnes ja Le Roy Edwin Froom. Erityisenä apuna independenttien ja puritaanien eskatologian tutkimiseen ovat olleet Michael R. Watts, Tai Liu, Bryan ja Katherine Firth. 1600-luvun millenaristista ajattelua ja millenarianismia ovat puolestaan avartaneet erityisesti Bernard Capp ja Christopher Hill.

Richard Popkinin mukaan 30-vuotinen sota ja historiallisen tulkintatradition kasvaminen vaikuttivat millenaristisen ajattelun kasvuun Englannissa. Muita vaikuttavia tekijöitä voisivat olla esimerkiksi poliittis-uskonnollinen sisällissota, populaarilehdistön kasvun, sensuurin höltyminen sodan jälkeen tai alemman keskiluokan ja köyhien talonpoikien tyytymättömyyden aatelisherroja kohtaan.¹⁷ Aikakauden vallankumouksellinen henki on nähty myös millenarianismia valmistavana tekijänä. Cohnin mukaan yhteiskunta, joka on poliittisesti hajanainen, taloudellisesti laajentuva ja intellektuaalisesti tutkiva, on kasvualusta millenarististen toiveiden sukupolven syntymiselle. Cohnin mukaan tällainen tilanne luo avuttoman heitteillejätön, disorientaation ja syyllisyyden tunnetta, mikä aiheuttaa massaparanoiaa, ja tästä seuraisi yksi syy millenaristiselle liikehdinnälle.¹⁸

Ulkonaiset kausaaliyhteydet, kuten käsitys aikakauden vallankumouksellisesta hengestä, yksipuolistavat kuitenkin millenarianismin kasvun selitystä. Bernard McGinnin mukaan esimerkiksi apokalyptiikka on ollut myöhäiskeskiajalla normaali tapa suhtautua vallitsevaan todellisuuteen eli keino saada järjestystä maailmankuvaan. McGinnin mukaan apokalyptinen ajattelu ei ollut vain reaktio todellisuuden kausaalisiin rakenteisiin, vaan hänen mukaansa on otettava huomioon se, että uskomukset itsessään vaikuttavat tekoihin. McGinnin mukaan apokalyptiikan tutkimisessa voidaan tutkia ”profeetallisen syvärakenteen” merkitystä pelkästään kausaalisten syy-seuraussuhteiden lisäksi.¹⁹ Tässä tutkimuksessa profeetallisena syvärakenteena voidaan pitää esimerkiksi protestanttista millenarismia.

1640-luvun millenaristisen ajattelun ja millenarianismin juuret menevätkin todennäköisesti syvemmälle kuin vain 1600-luvun Englantiin. Tutkimukseni ottaa huomioon millenarianismin aatteellisia yhteyksiä erityisesti protestanttiseen ja puritanistiseen ajatteluun. Richard Popkinin mukaan 1600-luvun millenarianismi

¹⁷ Capp 1984, 186; Popkin 1995, 112–113.

¹⁸ Cohn 1983, 311.

¹⁹ McGiinin on viitattu teoksessa Barnes 1988, 19.

erosi aikaisemmasta Espanjassa, Italiassa ja Portugalissa 1400- ja 1500 -luvulla esiintyneestä liikehdinnästä siinä, että millenarianismi nousi 1600-luvulla esiin nimenomaan protestanttisessa maailmassa ja perustui Raamatun profetioiden historialliseen tulkintatraditioon, jossa profetiota liitettiin historiallisiin instituutioihin ja henkilöihin.²⁰

Bryan Ball kritisoi Cohnia todeten Cohnin teorian aikakauden hengestä pätevän Thomas Müntzerin ja John Mathusin äärimmäiseen millenarianismiin, muttei selitä yleistä eskatologian opetusta Englannissa. Ball toteaa, että huolimatta millenarianismin voimakkaasta noususta 1600-luvun Englannissa kaikki, jotka odottivat Jeesuksen toista tulemistä, eivät olleet millenarianisteja eivätkä toisaalta kaikki millenarianistit olleet radikaaleja Viidennen monarkian miehiä. Laajempi eskatologinen oppi Jeesuksen paluusta on Ballin mukaan avain koko 1600-luvun uskonnollisen luonteen ymmärtämiselle, koska apokalyptiikan tutkiminen oli toimintaa, joka kosketti niin luterilaisia, kalvinisteja kuin anglikaanejakin ja oli keskeisenä osana puritanismia.²¹

Ball katsoo, että Englannin eskatologian tutkimisessa ei ole oleellista keskittyä vain 1640 -ja 1660 -lukujen väliseen aikaan, jolloin Englannin yhteiskunta eli radikaalin poliittisen myllerryksen ja sisällissodan aikoja. Ballin mukaan uskonnolliset vakaumukset eivät kehity yhden sukupolven aikana niin, että ne olisivat edistäneet niin perustavanlaatuista mullistusta, kuin mitä Englanti koki vuosien 1642 ja 1660 välillä. Ballin mukaan sisällissodan ja Cromwellin hallituskauden aikaista eskatologista kiihtymistä ei voida erottaa sitä edeltävästä teologisesta vaikutuksesta, koska ihmiset olivat jo sata vuotta sitten uskoneet lopun olevan lähellä. Mielenkiinto antikristukseen ja Ilmestyskirjan tutkimiseen oli alkanut jo ennen puritanismin nousua esimerkiksi John Balen (1495–1563) ja John Sleidanin (k.1556) ajattelun kautta.²²

Ballin mukaan Englannin eskatologian juuret olivat nimenomaan uskonpuhdistuksessa, josta Lutherin ja Calvinin käsitykset lopunajan läheisyydestä levisivät Englannin kirkkoon. Ball toteaa, että koska uskonpuhdistajat totesivat maailmanlopun tulevan ”synnin ihmisen” (2 Tess.2:3) ilmestymisessä ja koska synnin ihminen löydettiin paaviudessa, tämä lisäsi mahdollisesti yleistä lopun läheisyyden odottamista protestantismissa. Ball nostaa

²⁰ Popkin 1995, 11-113.

²¹ Ball 1975, 3-5.

²² Ball 1975, 5-7.

keskeisimmäksi tekijäksi Englannin eskatologiassa 1600-luvulla ”luontaisen uskonnollisen tunteen”, joka perustui uskonpuhdistuksen teologiaan ja aikakauden perustavanlaatuisen uskomukseen Raamatusta totuuden lähteenä.²³

Robin Barnes korostaa myös uskonpuhdistuksen vaikutusta ja toteaa, ettei 1600-luvun Englannin apokalyptiikan taustaksi riitä John Balen (1495–1563) tai John Foxen (1516–1587) kaltaisten uudistajien vaikutus, vaan juuret täytyy ulottaa syvemmälle mannermaiseen uskonpuhdistukseen. Barnes toteaa, että luterilaisuus oli ainoa uskonpuhdistuksen suuntaus, joka antoi selvän opillisen hyväksynnän eskatologiselle odotukselle. Syyksi Jeesuksen paluun pikaiselle odotukselle Barnes löytää uskonvanhurskautta korostavan pelastusopin. Uskonvanhurskauden opin löytäminen ja Raamatun profetioiden tulkitseminen historiallisesti nivoutuivat Barnesin mukaan selkeästi uskonpuhdistuksessa yhteen.²⁴

Froomin mukaan uskonpuhdistukseen liittyi taas kaksi perustavaa havaintoa, Kristuksen pelastustyön korostaminen (eli uskonvanhurskauden oppi) ja antikristuksen identiteetin näkeminen paaviudessa. Froom toteaa, että Lutherin välirikko Rooman kanssa vastasi ”moraalisessa ylevyydessään” valdolaistyypisten evankelisten kristittyjen – Böömin uskonpuhdistajien jälkeläisten, taboriittien ja lollardien asennetta. Uskonpuhdistajat Melanchton, Carstadt, Amsdorff, Jonas ja Cellarius seurasivat Froomin mukaan samoja jälkiä.²⁵

Englannin ja Walesin protestantteja kristittyjä, jotka valitsivat jumalanpalvelusmuodon virallisen kirkon ulkopuolelta, on kutsuttu anabaptisteiksi, nonkonformisteiksi, brownisteiksi²⁶ ja separatisteiksi, lahkolaisiksi, dissenttereiksi (*dissenters*) tai vapaakirkkolaisiksi. Wattsin mukaan anabaptisteiksi kutsuttiin Maria I:n aikana vaikuttaneita 1400-luvun lollardien perillisiä, jotka saivat vaikutteita hollantilaisilta oppi-isiltään. Brownisteiksi tai separatisteiksi kutsuttiin puolestaan protestantteja, jotka kokoontuivat salaisissa konventikkeleissaan Elisabeth I:n (1558–1603), Jaakko I:n (1603–1625) ja Kaarle I:n (1625–1649) hallintokauden aikana. Wattsin mukaan dissenttereiksi kutsuttiin Englannin sisällissodan aikana (1642–1648) niitä, jotka eivät mukautuneet pitkän parlamentin ja Oliver Cromwellin uudistamaan presbyteriseen valtionkirkkoon.

²³ Ball 1975, 16-17.

²⁴ Barnes 1988, 3-5; 9.

²⁵ Froom 1948 Vol II, 243.

²⁶ Anglikaanipastori Robert Brownen (k. 1633) seuraajia kutsuttiin nimellä *The Brownists*.

Kaarle II:n valtaannousun (1660–1685) jälkeen dissenttereiksi kutsuttiin taas niitä, jotka eivät mukautuneet episkopaaliseen kirkkoon. Nonkonformisteiksi kutsuttiin puritaaneja, jotka kieltäytyivät Elisabethin aikana noudattamasta vuoden 1559 *The Common Prayer Book* -kirjan eli Yhteisen rukouskirjan sääntöjä. Vuoden 1662 jälkeen nonkonformisteiksi käsitettiin Wattsin mukaan myös muut kirkon ulkopuolelle asettuneet. Vapaakirkkolaisuus oli Wattsin mukaan taas dissenttereiden oma termi, jolla on ollut positiivisempi merkitysvivahte kuin kaikilla edellisillä muilla.²⁷

Muita nimityksiä Englannin kirkon ulkopuolelle asettuneista 1600-luvun liikkeistä ovat independentismi, baptismi, kongregationalismi, joita käyttävät mm tutkijat Brown, Greaves ja Liu. Tässä tutkimuksessa termi independentismi kattaa laajasti kaikki Englannin valtionkirkon ulkopuolelle asettautuneet 1600-luvun liikkeet. Tässä tutkimuksessa käytetään myös toisinaan independenteista nimitystä dissentterit, separatistit tai nonkonformistit.

J.F. Wilsonin mukaan millenarismi oli Wilsonin mukaan myös osa independentismin määrittelyä, jonka kautta independentismi erosi traditionaalisesta puritanismista. Wilson tosin kieltää kaikkien independenttien olleen millenarianisteja.²⁸

2. Bunyanin ajan millenarianismi

Englannin sisällissodan (1642–1651) ja Oliver Cromwellin protektoriaatin (1647–1653) aikana keskellä nousi esiin puritaanisia millenaristisia saarnaajia, jotka näkivät Cromwellin (1599–1658) kansainvälisenä Jumalan aseena katolista antikristusta vastaan. Saarnaajat esittivät ideologisen oikeutuksen apokalyptiselle sodalle antikristillisinä pidettyjä voimia vastaan, ja he levittivät millenaristista näkyään myös armeijassa ennen sisällissodan syttymistä vuonna 1642.

Parlamentin ja Cromwellin puolella taistelleet näkivät antikristillisinä paitsi paavin myös Kaarle I:n (1600–1649) vallan, jonka Cromwell ”viimeisenä keisarina” olisi tullut tuhoamaan. Tämän jälkeen puritaanisen Englannin uskottiin voittavan Euroopan papistiset maat. Parlamentti voitti Cromwellin armeijan johdolla kuningas Kaarle I:n aatelisten armeijan lopulta vuoden 1645 Nasebyn taistelussa.

²⁷ Watts 1978, 1-2.

²⁸ Wilsonia on lainattu teoksessa Capp 1974a, 397. Cappin mukaan traditionaalisen puritanismin käsite on Willsonilla kuitenkin epäselvä. Capp toteaa, että jos Wilson tarkoittaa traditionaalisella puritanismilla presbyteerisyyttä, on Wilson väärässä, sillä Cappin mukaan myös presbyteriaaneilla esiintyi tuhatvuotisen valtakunnan odotusta.

B.S. Cappin mukaan puritaanit näkivät itsensä tien valmistajina Kristuksen paluulle ja Kristuksen maanpäälliselle valtakunnalle, ja jopa 70 prosenttia parlamenttia tukeneista pastoreista näki konfliktin millenaristisesti. Myös monet rojalistit näkivät Englannin sisällissodan näissä tunnelmissa, tosin millenaristiset odotukset eivät olleet niin voimakkaita rojalistien puolella.²⁹

Tai Liu toteaa, että sisällissodan ja Cromwellin protektoraatin (1647–1653) aikana puritanismi toi esiin vallankumouksellisen puolensa juuri millenarismissa. Liun mukaan ajatus Kristuksen tuhatvuotisesta hallintokaudesta siirtyi sisällissodan edetessä uskonnollisen uudistuksen vaatimuksesta enemmän sisälle politiikkaan ja sai 1650-luvulla huipentumansa puritaanien pyrkimyksessä uudistaa koko yhteiskunta ja halussa valloittaa koko maailma Kristukselle. Puritaanit tosin erosivat toisistaan Siionin rakentamisen ideassaan, ja puritaanisen millenarismin radikalisoituminen tuli lopulta jakamaan puritaanit eri leireihin.³⁰

Cromwellin presbyterinen valtionkirkko soi uskonnonvapauden myös independenteille seurakunnille, ja Cromwellin aikana Englannissa nousikin esiin uusia millenaristisia liikkeitä, kuten kveekarit, kaivajat (*The Diggers*) ja Viidennen monarkian miehet (*The Fifth Monarchy Men*). Restauration aikana eli Kaarle II:n aikana (1660–1685), anglikaanit saivat kirkossa vallan ja independentit joutuivat vainottaviksi. Myös katolisen kirkon palauttamista Englantiin suunniteltiin. Millenaristiset liikkeet ja independentit seurakunnat jatkoivat taisteluaan maan alla.

Bernard Capp toteaa, että Englannin virallinen kirkko pyrki vähentämään eskatologista mielenkiintoa ja keskustelua kirkossa jo Kaarle I:n aikana. Cappin mukaan arkkipiispa William Laud (1573–1645) esimerkiksi kyseenalaisti protestanttien vakiintuneen käsityksen paavin antikristillisyydestä. Cappin mukaan myös rojalistinen anglikaaninen uskomus messiaaniseen monarkiaan nousi kuitenkin esiin Englannin puritaanisen vallankumouksen aikana, jolloin rojalistit uskoivat, että Kaarle I:n kuoleman jälkeen Kaarlen poika, Walesin prinssi, olisi noussut uudeksi Kaarle Suureksi, joka olisi käännyttänyt myös irlantilaiset anglikaaneiksi ja olisi tuhonnut paavin. Capp huomauttaa, että rojalistinen profetia nousi esiin jälleen vuonna 1690, jolloin uskottiin Vilhelm III:n pyyhkivän antikristuksen Englannista ja sen jälkeen mannermaalta. Valtionkirkko pyrki kuitenkin hallitsemaan restauration ajan kirkkopolitiikkaa ja

²⁹ Cappin teokseen *The Fifth Monarchy Men* on viitattu teoksessa Woljcik 2001, 55.

³⁰ Liu 1973, 32.

täten myös oikeaa profetoiden tulkintaa. Kaarle II:n aikana tukahdutettiin radikaalien liikkeiden millenarianismia, ja independenttien seurakuntien olemassaolo pyrittiin juurimaan maasta kokonaan valtionkirkon tieltä.³¹

Millenaristinen eskatologinen liikehdintä oli alkanut kasvamaan kuitenkin erityisesti 1640-luvulla. Englannin apokalyptiikassa alkoikin Firthin mukaan puritaanikirjailija Joseph Meden kuoleman (1638) jälkeen vaihe, jossa profetoiden tutkiminen kasvoi ja traditionaalinen tulkinta tuhatvuotisesta valtakunnasta kyseenalaistettiin. Firth toteaa puritaanikirjailijat John Foxe (1516–1587) ja John Bale (1495–1563) vielä kielsivät nationalistisen opin valitusta kansasta, mutta 1640-luvulla apokalyptiikka muuttui futuristiseksi ja nationalistiseksi.³² Froom toteaa puolestaan, että 1400-luvulta lähtien vallinnut uskomus tuhatvuotisesta valtakunnasta menneenä historiana tai läsnäolevana aikakautena, samoin kuin saatanan sitominen, siirrettiin 1600-luvun puolivälin tulkinnoissa tulevaisuuteen. Pitkään vallinnut perinteinen augustinolainen käsitys maanpäällisestä tuhat vuotta hallitsevasta kirkosta väistyi syrjään, ja maanpäällinen valtionkirkko nähtiin selkeästi babylonisena antikristuksen kirkkona. Samalla pikainen maailmanlopun odotus kasvoi samoin kuin äärimmäisliikkeet ja fanatismi, esimerkkinä Viidennen monarkian miehet.³³

Firth huomauttaa, että kun 30-vuotisen sodan aikaan (1618–1648) Englannista tuli pakopaikka protestanteille, kasvoi samalla myös uskomus Englannista kansakuntana erityisenä protestanttisen uskon puolustajana ja samalla ihanneutopiat millenaristisesta englantilaisesta valtakunnasta tulivat esiin. Englannin sisällissodan syttyessä profetoiden tutkiminen oli laajentunut yliopistopiireistä maallikoiden keskuuteen koko Englannin alueelle.³⁴

Eryteisesti vuosien 1640–1660 -välillä myös Ilmestyskirjan kommentaarit lisääntyivät huomattavasti. Ballin mukaan kommentaarien kasvu johtui historiallisen tulkinnan sävyttämistä kommentaareista, joita julkaistiin 1600-luvun kahtena ensimmäisenä vuosikymmenenä.³⁵ Hillin mukaan taas aikaisemmin kiellettyjen kirjojen listalla olleiden Joseph Meden (1586–1639) ja Thomas Brightmanin (1562–1607) teosten julkaiseminen 1640-luvun jälkeen lisäsi lopun aikaa koskevaa pohdintaa yleisesti.³⁶

³¹ Capp 1974b, 432.

³² Firth 1979, 247.

³³ Froom 1948 Vol. II, 534.

³⁴ Firth 1979, 253-254.

³⁵ Ball 1975, 80.

³⁶ Hill 1988a, 18.

1640-luvulla myös tiedemiesten keskuudessa esiintyi millenarismia. Monet tiedemiehet näkivät tiedon kasvun kaitselmukselliseksi merkiksi siitä, että historian loppu oli lähellä. Richard Boylen (1574–1644) ja Samuel Hartlibin (1600–1662) ympärille muodostui hengellinen veljeskunta joka tuki millenaristisesti suuntautuneita liikkeitä, joita olivat mm. *The Royal Society of England* ja *The Rosicrucians*. Tämänkaltainen millenaristinen suuntaus erottautui Popkinsin mukaan politiikasta, ja suuntausta tulivat kehittämään edelleen Cambridgen platonisti Thomas More ja Isaac Newton. Molempiin vaikutti Popkinin mukaan Joseph Mede (1586–1639)..³⁷

Firth löytää 1640-luvulla alkaneelle millenaristisen apokalyptiikan ja utopistisen uuden maailman odotuksen kasvun sekä toisalta historiallisen profetioiden tulkintatradition heikkenemisen syyksi Joseph Meden oppien leviämisen Dury ja Hartlibin kautta. Firth toteaa, että Dury ja Hartlib hylkäsivät lopulta historiallisen profetioiden tulkintatradition, ja kun Cromwellin tasavalta pääsi valtaan vuonna 1649, apokalyptisten tekstien hengellisen merkityksen korostaminen kasvoi ja historiallisten tapahtumien eskatologinen tutkiminen vähentyi. Kaikki se jäi syrjemmälle, mikä olisi voinut olla sosiaalisesti tai poliittisesti hajoittavaa. Firth toteaa, että Duryin mukaan Ilmestyskirjassa ei ollut merkittävää enää antikritiikin tai kirkon historia vaan, ”uudestisyntyneiden ja uudestisyntyneiden” sielujen kuvaus.³⁸

Wattsin mukaan taas kirjailijat Johann Alsted (1588–1638), Thomas Brightman ja erityisesti Joseph Mede jättivät merkittävän vaikutuksen 1630 - ja 1640 -luvun Englannin independentteihin, ja erityisesti oppi tulevasta eikä menneisyyteen sijoittuvasta tuhatvuotisesta valtakunnasta tuli vaikuttamaan independentteihin. Vaikka myös presbyteriteologit kannattivat oppia tulevasta tuhatvuotisesta valtakunnasta, Wattsin mukaan nimenomaan independenteissä seurakunnissa odotettiin Jeesuksen valtakunnan pian saapuvan maan päälle. Wattsin mukaan Kaarle I:n teloituksen jälkeen vuodesta 1649 lähtien independentteihin seurakuntiin levisi uskomus, jonka mukaan independenttien seurakuntien perustaminen oli valmistautumista tulevaa tuhatvuotista valtakuntaa varten. Watts jakaa independentitkin vielä konservatiiveihin ja äärimmäisiin

³⁷ Popkin 1995, 124.

³⁸ Firth 1979, 243-245.

millenaristisiin independentteihin. Myös Liu jakaa Woodhousen jaottelua seuraten independentit ortodoksisiin ja radikaaleihin.³⁹

3. Lähteet ja tutkimuskirjallisuus

John Bunyan (1628–1688) eli puritanismin vaikutuksen alaisena lapsuutensa Bedfordshiren alueella, hän koki sisällissodan vaiheet taistellessaan parlamentin puolella kuningasta vastaan, Cromwellin ajan uskonnollisen vapauden sekä restauraation ajan nonkorformistien vainot. Bunyan kirjoitti elämänsä aikana noin 60 teosta, joita on tutkittu suhteessa kalvinistiseen teologiaan, aikalaishistoriaan, puritanismiin ja independentismiin. Bunyan-tutkimuksen aukkona on kuitenkin ollut laajempi tutkimus Bunyanin eskatologiasta ja millenarismista.

Tämä tutkimus käsittelee Bunyanin millenarismia erityisesti millenaristisissa teoksissa *The Holy City* (1665) ja *Of Antichrist and His Ruin* (1692), ja sitä, mihin historialliseen yhteyteen Bunyanin tekstit lopunajoista voidaan sijoittaa ja sitä miten Bunyan mahdollisesti erosi aikalaisajatteliijoistaan ja aikansa eri uskonnollisista liikkeistä. Lopulta pyrin kysymään sitä, mikä oli Bunyanin ajattelussa perintöä muusta traditiosta. Viittaan myös muihin Bunyanin teoksiin, joissa esiintyy millenarismia, kuten teoksiin *Vindication of Some Gospel Truths Opened* (1657) ja *The Pilgrim's Progress* (1678), *The Holy War* (1682), *The Advocateship of Jesus Christ* (1688), *An Exposition of the First Chapters of Genesis and Part of the Eleventh* (1692). Bunyanin kirjoista olen ottanut esille keskeisiä millenaristisia teemoja, kuten Uusi Jerusalemi, Antikristus, Jeesuksen paluu ja 1260 päivän profetallinen ajanjakso historiassa.

Of Antichrist and His Ruin (1692) – teoksen tutkimisessa ongelmaksi tulee jossain mielessä sen kirjoittamisajankohdan löytäminen, koska se julkaistiin Bunyanin kuoleman jälkeen. Hill lainaa W. R. Owensia, jonka mukaan *Licensing Act* vuodelta 1679 antoi mahdollisuuden spekuloida vapaammin antikristuksen identiteettiä ja kohtaloa. *Of Antichrist and His Ruin* ja *The Holy City* tuntuvat kuitenkin olleen Hillin mukaan ikään kuin jatkoa toisilleen, minkä perusteella ne olisi kirjoitettu samaan aikaan eli jo ennen vuotta 1679.⁴⁰

John Bunyan -tutkimuksen kannalta on otettu huomioon erityisesti Richard Greavesin tutkimukset, *John Bunyan* (1969), *John Bunyan and English Nonconformity* (1992), ja *Glimpses of Glory. John Bunyan and English Dissent*

³⁹ Watts 1978, 132; Liu 1973, 2;4-7.

⁴⁰ Owensin teoriasta ks. Hill 1988a, 328.

(2002), Christopher Hill: *A Turbulent, Seditious and Factious People. John Bunyan and His Church 1628–1688* (1988), Roger Sharrock: *John Bunyan* (1954) ja John Brownin klassinen tutkimus *John Bunyan (1628-1688). His Life, Times, and Work* (1928). Brownin tutkimus on tuonut esiin yksityiskohtaista tietoa Bunyanin seurakunnasta *The Bedford Church* mm. oikeudenkäyntipöytäkirjojen ja seurakunnan omien muistiinpanojen kautta. Bunyan ei taas itse mainitse kirjoissaan juuri mitään ulkoisesta elämästään.

Robert McKelvey on kertonut tulleen samaan johtopäätökseen Aileen Sinton-Rossin ja Richard Greavesin kanssa siinä, että Bunyanin ajattelu muuttui hänen premillenaaristisesta ajattelusta lopulta postmillenaaristiseen suuntaan. McKelveyn mukaan Bunyan lähentyi kristillisen elämänsä alkuaikoina *The Fifth Monarchy* – liikkeen premillenaarismia, jossa Jeesuksen odotettiin palaavan maan päälle fyysisesti ennen millenniumia. McKelvey toteaa, että myöhemmin *The Holy City* (1665) – teoksen ja allegorisen *The Holy War* (1682) -teoksen aikaan sekä hänen kuolemansa jälkeen julkaistussa *Of Anchrist and His Ruin* (1692) Bunyan oli siirtynyt postmillenaaristiseen ajatteluun. Bunyan odotti McKelveyn mukaan antikristuksen kukistamisen liittyvän kristillisen kirkon kultaiseen lopun aikaan, jonka jälkeen Kristus palaisi fyysisesti maan päälle.⁴¹ Tutkimuksessani pohdin tätä kysymystä myös, oliko Bunyan selkeästi postmillenaaristi vai ei.

Ideologisina taustatekijöinä Bunyanin millenaarismin tutkimisessa tulee esiin Lutherin uskonvanhurskauden opin puolustus ja protestanttinen tulkinta esimerkiksi antikristuksesta, ja erityisesti kalvinistinen teologia, jonka lähtökohtana oli Jumalan majesteettisuuden, vanhurskauden ja kaikkivaltiuden korostaminen. Kalvinistisen teologian mukaan ihminen oli Adamin syntiinlankeemuksesta lähtien täysin turmeltunut ja syntinen. Jumala oli tiukan kalvinistisen opin mukaan jo luomakunnan alussa valinnut osan ihmisistä pelastukseen Kristuksen kautta ja jättänyt osan pelastuksen ulkopuolelle. Kalvinistien ongelmaksi saattoi syntyä juuri valittuna olemisen varmuus, ja uskovan piti etsiä todistusta valittuna olemisesta. Moraalinen täydellisyys oli pelastuksen merkki, mikä johti kurinalaiseen elämään ja elämän pyhittämiseen Jumalalle.

Suuri protestanttinen vaikuttaja esimerkiksi John Bunyan ajattelussa oli

⁴¹ McKelvey, 2016.

paitsi Luther, myös kalvinistinen ja puritaaninen teologia, johon Bunyan tutustui mahdollisesti myös *The Geneva Bible*- raamatunkäännöksen kautta sekä John Foxen *The Acts and Monuments* (1563) -teossarjan kautta.

John Bunyan oli myös puritaanisena pidetyn *The Bedford Church* – seurakunnan jäsenenä ja pastorina. Erityisesti puritaanikirjailija John Foxe (1516–1587) teki Bunyaniin suuren vaikutuksen. Foxen vaikutus Bunyanin eskatologisen ajatteluun Lutherin ohella on varteenotettava teoria, sillä Bunyan luki Foxen teossarjaa *The Acts and Monuments* (1563) vankilassa vuosina 1661–1672 ja vuosina 1675/6-1667. Puritaaninen ideologia tulee siis osaksi tutkimustani. Tutkimukseni tuo esiin Bunyanin ajattelun suhdetta Foxeen ja muihin puritaanisiin kirjailijoihin, kuten Thomas Brightmaniin ja sekä *The Geneva Bible* – raamatunkäännökseen.

Roger Sharrockin mukaan Bunyan edusti puritanismia, joka tuli nimenomaan Raamatusta sekä sitkeästä evankelisesta ja maltillista puritanismia edustaneesta kristillisyydestä. Richard Greavesin mukaan Bunyan ei taas ollut puritaani sanan varsinaisessa merkityksessä, sillä hän ei pyrkinyt valtionkirkon puhdistamiseen tai uudistamiseen, vaan erottautumaan siitä. Bunyan oli Greavesin mukaan kirkollisessa ajattelussaan separatisti.⁴²

Bunyan halusi kutsua itseään kristityksi tai uskovaiseksi ja halusi sanoutua irti puoluenimityksistä, jotka veivät hänen mukaansa hajaannukseen. Teoksessaan *Peaceable Principles and True* (1674) Bunyan toteaa nimikkeiden, kuten anabaptistit, independentit, presbyteriaanit ja muiden vastaavien tulleen, ei Jerusalemissa tai Antiokiassa vaan ”suoraan helvetistä ja Babylonista”.⁴³ Bunyan voidaan kuitenkin luokitella independentiksi sillä perusteella, että hän kuului Bedfordin kongregationalistiseen seurakuntaan *The Bedford Church* ja jakoi independenttien seurakuntien näkemykset seurakunnasta näkyvien pyhien yhteisönä. Independenttiset seurakunnat pyrkivät erottautumaan omiksi seurakunnikseen, joihin otettiin vain näkyviä pyhiä (*visible saints*).

Bunyanin sitoutuminen independenttiseen kirkkokäsitykseen vaikutti mahdollisesti myös hänen eskatologiaansa sekä puritaanisen kristityn malliin. A.R. Dallisonin mukaan independenttinen oppi seurakunnasta ”näkyvien pyhien” yhteisönä vaikutti heidän eskatologiaansa niin, että independenteille

⁴² Sharrock 1954, 10; Greaves 1969, 23.

⁴³ “And as those titles of Anabaptists, Independentists, Presbyterians, or the like, I conclude that they come neither from Jerusalem nor Antioch, but rather from hell and Babylon for they naturally tent to divisions”. Bunyan 1860 Vol. II, 649.

millenarianismi oli luontevampaa kuin esimerkiksi presbyteriaaneille. G.F. Nuttallin mukaan millenarianismi oli erityisen voimakas pienissä independenteissa seurakunnissa, joille millenarianismi oli myös yksi perusopinkappaleita.⁴⁴

Bunyan oli protestanttinen independentti, mutta joutui tekemisiin myös sellaisten lahkojen tai liikkeiden kanssa, joilla oli protestanttisuudesta poikkeava pelastusoppi ja eskatologia, kuten kveekarit ja ranterit. Tässä tutkimuksessa käsitellään myös independenttien historiaa, independenttien millenarianismia laajemmin Cromwellin ja Kaarle:II:n aikana, Bunyanin kotiseurakuntaa, Bunyanin suhdetta independentismiin ja traditionaalisesta protestantismista poikkeaviin liikkeisiin, kuten rantereihin ja kveekareihin.

II Bunyanin ajan kirkollinen kenttä ja yhteiskunta

1. Sisällissota eskatologisena tapahtumana

Watts toteaa, että Englannin sisällissota oli vastine mannermaiselle 30-vuotiselle sodalle. Kaarle I (1600–1649) ja hänen tukijansa nähtiin sisällissodan aikana vastauskonpuhdistuksen agentteina, jotka pyrkivät tekemään Englannista absolutistisen valtion. Kaarle I:n yritys tuoda *The Common Prayer Book* skoteille oli jo johtanut sotilaallisen vastustuksen syntymiseen Skotlannissa ja Englannin parlamentin kokoontumiseen 11 vuoden tauon jälkeen 1640-luvun alussa. Wattsin mukaan arkkipiispa Laudin vangitseminen, episkopaalisen hallinnon kukistuminen Skotlannissa ja piispojen vallan uhanalaisuus Englannissa nostatti esiin myös apokalyptisia toiveita ”antikristuksen” vallan tuhoutumisesta.⁴⁵

Marraskuussa vuonna 1641 huhuja paavillisesta salajuonesta alkoi levitä parlamenttiin kaikkialta Englannista ja erityisesti Irlannista. Sisällissota syttyi 1642. Sodassa kuninkaan kannattajiksi nousivat pääasiassa ylempi aateli. Kuningasta tukivat lisäksi anglikaaninen kirkko ja katoliset. Parlamentin johtajaksi nousi Oliver Cromwell (1599–1658), ja hänen tukijoikseen liittyi alemmaa aatelistoa, porvaristoa ja talonpoikia. Uskonnollisista ryhmistä parlamentin puolella sotivat puritaanit ja presbyteriaanit.

Christiansonin mukaan suuri osa parlamentissa puhutuista saarnoista 1640-luvun alussa kritisoi Englannin virallisen kirkon hierarkiaa paaviuden tuomisesta

⁴⁴ Dallisonia on lainattu teoksessa Lamont 1972, 422; Nuttallia on lainattu teoksessa Liu 1973, XIII.

⁴⁵ Watts 1978, 77.

Englantiin. John Milton, Prynne, Lord Brooke ja John Vicares uskoivat esimerkiksi Englannin piispanvallan olevan antikristillistä. He edustivat Christiansonin mukaan radikaalia puritanismia, joka ei kuitenkaan kyseenalaistanut kansallista kirkkoa, vaikka romutti näkemyksen piispoista ja ”hurskaasta prinssistä” Englannin uskonpuhdistuksen symboleina.⁴⁶

Christianson toteaa, että sisällissodan syttyessä vuonna 1642 Englannin puritaanien idea uuden Jerusalemin rakentamisesta häipyi ”Babylonian” eli Kaarle I:n vallan kukistamisen idean alle. Christianson huomauttaa, että jo vuonna 1642 parlamentin saarnaajat antoivat apokalyptisen oikeutuksen sisällissodalle saarnoissaan. Myös saarnaajat parlamentin ulkopuolella tukivat parlamentin näkemystä apokalyptisen sodan oikeutuksesta. Christianson toteaa, että uudistusta vaatineet puritaanit olivat yleensä samaa mieltä laudilaisten antikristillisyydestä ja siitä, että Englannin sisällissodalla oli merkittävä rooli lopun ajan taistelussa antikristusta vastaan. Separatistinen traditio korosti Christiansonin mukaan vainottujen roolin merkitystä Jumalan tahdon toteutumisessa maan päällä, kun taas maltillisemmat puritaanit korostivat keisarillista traditiota, jonka mukaan nyt parlamentti saattoi taivuttaa kuninkaan Jumalan tahtoon.⁴⁷

Myös Liun mukaan parlamentissa saarnatuissa saarnoissa sisällissodan aikana vuoteen 1646 asti loisti millenaristinen ideologia, joka muutti kuninkaan ja parlamentin välisen konfliktin pyhäksi sodaksi Kristuksen ja antikristuksen välillä. Liun mukaan puritaanisaarnaajat jakoivat yhteisen näyn Babylonian tuhoutumisesta ja Kristuksen tulevan valtakunnan perustamisesta. Millenaristisen entusiasmin jakoivat hänen mukaansa paitsi independentti Thomas Goodwin ja William Brigde, myös tulevat presbyteriaanit kuten Edmund Calamy ja Thomas Case sekä valtiokirkollinen Thomas Coleman.⁴⁸

Presbyteerisyydestä tuli sisällissodan aikana parlamentin vallitseva uskonnollinen suuntaus. Wattsin mukaan tämä johtui siitä, että puritaanisen papiston ja omaisuutta omistavien maallikkojen pelättiin nousevan anarkiaan, jos kirkollista kuria olisi löysäty, ja toisaalta parlamentti olikin pakotettu taistelussa kuningasta vastaan yhteistyöhön presbyteriaanien kanssa. Radikaalimmat suuntaukset voittivat kuitenkin enemmän alaa armeijassa, ja vähitellen independentit ja baptistit alkoivat olla vallitsevina Cromwellin joukoissa. Oliver

⁴⁶ Christianson 1978, 192-197.

⁴⁷ Christianson 1978, 221-232.

⁴⁸ Liu 1973, 30.

Cromwell, joka hengellisen kääntymyksen kokeneena ja kalvinistisen uskonopin tunnustajana, koki olevansa Jumalan työväline maailmassa, tunsu itsekun sympatiaa hänen joukoissaan taistelleita independenttejä kohtaan.⁴⁹

Cromwellin armeija, *New Model Army*, oli täynnä independenttejä saarnaajia, jotka vastustivat valtion kirkkoa. Liun mukaan Willian Dell, William Erbery, Hugh Peters, John Saltmarsh ja Thomas Collier toivat puritaanisen millenarismun ajatuksen armeijaan. He uskoivat ihmiskunnan historian kulkevan kohti Kristuksen valtakunnan tuloa hengellisessä merkityksessä, ei kirkollisessa mielessä, kuten presbyteriaanit taas korostivat. Armeijan kapteenit korostivat independenttien tavoin pyhien merkitystä eskatologiassaan. Liun mukaan independenttien ajatuksista ei ollut enää kaukana ajatus pyhien maallisesta hallitusvallasta Kristuksen kanssa.⁵⁰

Konservatiivi Richard Baxterin omakohtainen kokemus Cromwellin *New Model* -armeijan kokoonpanosta vuonna 1645 oli se, että hän totesi sotilaiden suunnitelleen sekä kirkon että valtion valtaamista. Independentismi ja anabaptismi olivat Baxterin mukaan vallitsevat uskonnolliset suuntaukset armeijassa, samoin antinomismi ja arminiolaisuus. Yleisin puheenaihe armeijassa oli Baxterin mukaan omantunnonvapaus uskonasioissa, johon maallisella hallintovallalla ei haluttu olevan mitään tekemistä. Pelottavinta Baxterin ja Thomas Edwardsin mukaan harhaoppisissa oli se, miten he olisivat tulleet vaikuttamaan siviiliväestön mielipiteisiin. Lahkolaiset häiritsivät Edwardsin kertoman mukaan paikallisseurakuntien jumalanpalveluksia, raahasivat pappeja ulos saarnastuoleista sekä vastustivat kymmenysveroja. Erityisesti baptistien suorittama uskovien kaste ja lapsekasteen hylkääminen oli Edwardsille kauhistuttavaa. Edwardsin mukaan ihmisiä oli jopa kuollut kylmyyteen, kun heitä oli kastettu kylmissä joissa. Kaikkein kauhistuttavinta Edwardsille olivat kuitenkin antinomismi, anabaptismi, mortalismi ja arminiolaisuus.⁵¹

Vuoden 1645 Nasebyn voiton jälkeen ”antikristillisuus” näytti häviävän Englannin maaperältä kuninkaan antautuessa skotlantilaisille Cromwellin tukijoukoille. Laud teloitettiin ja jäljelle jäänyt tynkäparlamentti tuomitsi kuninkaan mestattavaksi vuonna 1649. Englanti julistettiin tasavallaksi,

⁴⁹ Watts 1978, 92.

⁵⁰ Liu 1973, 64.

⁵¹ Watts 1978, 112-115. Mortalistit (*the soul sleepers*) opettivat sielun nukkuvan kuoleman jälkeen tajuttomassa tilassa tai lopettavan kokonaan olemassaolonsa. Antinomismi oli uskonpuhdistuksen jälkeen syntynyt suuntaus, joka kristillisen vapauden nimessä väheksyi Jumalan lain merkitystä.

parlamentin ylähuone lakkautettiin ja Cromwell tuli hallitsemaan maata armeijan tuella.

Independentismin uhatessa parlamentti pyrki presbyteerisen valtionkirkon perustamiseen. Parlamentti pyrki varovaisiin kurinpitotoimiin ja kielsi mm. papiksi vihkimättömien julistajien toiminnan, hylkäsi uskonnonvapauden ja määräsi Englannin kirkon jumalanpalveluksiin osallistumisen pakolliseksi. Parlamentti hyväksyi presbyteerisen kirkkojärjestyksen Lontoossa jo vuonna 1645, mutta vasta vuonna 1646 presbyteerisyys tuli viralliseksi uskonnoksi Lontoossa. Muualla maassa presbyteerisyys eteni hitaasti ja epätäydellisesti.

Vuonna 1648 määrättiin lisäksi kuolemanrangaistus Jumalan olemassaolon, Kristuksen jumaluuden, kolminaisuusopin sekä Raamatun jumalallisen inspiraation kieltäjille. Samalla arminiolaisille, antinomisteille, anabaptisteille ja kaikille presbyteeristä hallintoa vastustaneille määrättiin vankeusrangaistuksia. Tätä jälkimmäistä lakia ei tosin vahvistettu, koska se olisi käytännössä määrännyt suuren osan maan sotilaista ja upseereista vankilaan.

Cromwell perusti vuonna 1653 kuitenkin valtionkirkon, jonka virkoihin pääsi presbyteriaaneja, baptisteja ja independenttejä, tosin myös episkopaalisia, jos he olisivat suostuneet hylkäämään papistisena pidetyn Yhteisen rukouskirjan. Cromwellin myötä maahan tulikin uskonnollisesti suvaitsevainen ilmapiiri, ja muodostui eräänlainen valtionkirkko, jossa seurakunnat olivat autonomisia. Toisaalta katolisia ja George Foxin kveekariliikettä vainottiin. Cromwellin hallitus ei tunnustanut mitään erityistä kirkollisen organisaation muotoa, ei kirkko-oikeutta, kirkolliskokouksia, kirkkolakia tai mitään erityistä kirkkosäännöstä. Ehtoolliskäytäntö ja kastekysymys jätettiin myös jokaisen kirkkokunnan omaan päätäntävaltaan. Valtionkirkon ulkopuolella sallittiin myös uskonnonharjoittaminen, mikä se ei tukenut paavinvaltaa tai johtanut ”hillittömyyksiin”.⁵²

Watts toteaa, että Cromwellin valtionkirkon aikana radikaalit independentit eivät kuitenkaan suostuneet mukauttamaan seurakuntiaan antikristillisenä pitämäänsä ”babyloniseen valtionkirkkoon”. Wattsin mukaan radikaalit ajattelivat, että jos Englannin kirkko on väärä, samoin olivat sen sakramentit ja kaste. Radikaalit ottivat usein uskovien kasteen hyljäten lapsikasteen.⁵³

Independentit laativat lisäksi vuonna 1658 *The Savoy Declaration* -

⁵² Brown 1928, 85-85

⁵³ Watts 1978, 160.

julistuksen, joka oli vastine presbyteriaanien Westminsterin tunnustukselle. Julistusta olivat laatimassa mm. John Owen, Thomas Goodwyn, Philip Nye, William Greenhill ja Joseph Caryl ja ainakin yksi radikaali independentti, Vavasor Powell. *The Savoy Declaration* -tunnustuksen mukaan independentit papit voivat osallistua yleiseen julistustyöhön, mutta tunnustuksessa vaadittiin, etteivät papit olleet velvollisia toimittamaan sakramenteja kuin independenttien seurakuntien jäsenille.

Vastoin presbyteristä tunnustusta *The Savoy Declaration* katsoi Kristuksen antaneen kaiken auktoriteetin ja vallan independenteille seurakunnille, ei synodeille tai kirkolliskokouksille. Lisäksi *The Savoy Declaration* totesi, että sananjulistus ei saanut rajoitua pastoreihin tai opettajiin, vaan kaikkiin ”Pyhän Hengen varustamiin ja voitelemiin”. Presbyterisen tunnustuksen mukaan oli mahdotonta tietää, kuka oli todella valittu pelastukseen, ja seurakuntaan maan päällä kuului presbyterisen tunnustuksen mukaan sekä uudestisyntyneitä että uudestisyntymättömiä. Independenttien tunnustus rajoitti seurakuntaan kuulumisen puolestaan valittuihin, joiden tuli todistaa ja tunnustaa ”armon työstä sielussaan”.⁵⁴

2. Radikaali ja maltillinen independentismi

Cappin mukaan 1640-luvun puritaanisen vallankumouksen aikana radikalismi jakaantui maalliseen ja hengelliseen radikalismiin, joista edellinen vaati tyrannian lakkauttamista ja jälkimmäinen suuntautui ”jumalallisuuden” asian ajamiseen. Cromwell kykeni vielä yhdistämään molempien näkökulmien edustajat, mutta 1650-luvulla radikalismi jakautui.⁵⁵ Erityisesti John Bunyanin elämän kannalta on huomioitava Viidennen monarkian miehet, ranterit ja kveekarit, joista ainakin rantereihin ja kveekareihin Bunyan otti kirjoituksissaankin kantaa.

Konservatiivien independenttien johtajaksi nousi John Bunyanin hyvä ystävä John Owen, josta oli tullut 1600-luvun puolivälissä yksi vaikutusvaltaisimmista independenteista papeista. Owen oli 1640-luvun puolivälissä kääntynyt presbyterisyydestä independentiksi, ja vuonna 1648 hän oli pappina Colchesterin valtauksen yhteydessä toiminut pappina parlamentaarisen armeijan puolella ja tullut mm. kenraali Fairfaxin ystäväksi. Hänet kutsuttiin myös vuonna 1649 tammikuussa saarnaamaan parlamenttiin

⁵⁴ Watts 1978, 160-166.

⁵⁵ Capp 1972, 13-14.

Kaarle I:n teloituksen jälkeisenä päivänä, ja näin hän tutustui Oliver Cromwelliin. Owenista tuli pian Cromwellin ystävä, ja Cromwell lähetti Owenin saarnaamaan Irlantiin vuonna 1649 ja Skotlantiin vuonna 1650. Owenia kutsuttiin Englannin Calviniksi johtuen hänen teologisesta suuntautuneisuudestaan. Owen saarnasi myös apokalyptisista aiheista vuosina 1649–1652. Hän korosti Kristuksen pikaista paluuta ja uskoi antikristuksen tyrannian pian hajoavan.

Liun mukaan vuoteen 1656 mennessä ”puritaanisen veljeskunnan” yhteys oli murtumassa millenaristisen suuntauksen jakautuessa eri näkökulmiin. Liu tuo esiin Lamontin näkemyksen, jossa Lamont toteaa puritaanisen millenarianismin muuttuneen jo 1640-luvulla, jolloin papit kääntyivät valtiokirkollisiksi ja uskoivat parlamentin uudistavan kansakunnan, kun papit siinä heidän mielestään olivat epäonnistuneet. Liu kritisoi Lamentia todeten puritaanipapiston aina odottaneen parlamentin olleen Jumalan instrumentti uskonpuhdistuksen aikaansaamiseksi Englannin kirkossa. Liu toteaa puritaanien olleen apokalyptisia ajattelussaan yhtenäisesti vielä sisällissodan aikana, mutta sisällissodan lopulla independenttien vielä pysyessä apokalyptisessä ajattelussaan, alkoivat presbyteriaanit vetäytyä pois apokalyptismista.⁵⁶

Liun mukaan jo vuodesta 1648 lähtien Stuarttien monarkian kukistuessa ja sisällissodan aikaisen jatkuvuuden murtuessa Englannin vallankumouksen keskus siirtyi ”pyhien armeijaan” ja independentteihin kirkkoihin. Liu toteaa, että presbyteripapit eivät hyväksyneet armeijan valtaannousua, kun independentit yleensä tukivat Cromwellin hallitusta. Independenttien ongelmaksi nousi Liun mukaan kuitenkin kuningas Kaarle I:n ja skottien vuoden 1647 yhteistyösopimus, jolla presbyterisyys pyrittiin saamaan Englannin valtion uskonnoksi ja lahkojen toiminta pyrittiin tukahduttamaan.⁵⁷

Viidennen monarkian miehet (*The Fifth Monarchy*) edustivat radikaalia independentismia. Millenarianismi siirtyi Viidennen monarkian miesten -liikkeessä selvästi maallisen hallintavallan tasolle. Erityisesti Kaarle I:n teloitus vuoden 1649 tammikuussa näyttäytyi monelle liikkeen kannattajalle paavillisen epäjumalanpalveluksen kukistumisen merkinä ja kansainvälisten ristiretkien alkamisena Kristuksen valtakunnan puolesta. Liike pyrki Englannissa lain uudistamiseen, papiston moraalin puhdistamiseen, kymmenysverojen poistamiseen ja puritaanisen moraalin edistämiseen. Liikkeen nimi tuli Danielin

⁵⁶ Liu 1973, 30-33.

⁵⁷ Liu 1973, 57.

kirjan seitsemännestä luvusta, jonka kuvaama pyhien viiden monarkia oli Viidennen monarkian miehille kuvaus pyhien hallintovallasta. Antikristus olisi tuhottu jo vuonna 1666, ja millennium oli pian koittamassa.⁵⁸

Liikkeen perustaja oli ilmeisesti kenraalimajuri Thomas Harrison. Cromwell antoi Harrisonille mahdollisuuden heinäkuussa vuonna 1649 koota *The Fifth Monarchy* -nimellä kulkeneen saarnaajaryhmän Lontooseen ja Walesiin. Walesissa Harrison tutustui independentteihin seurakuntiin ja millenarianistit Walter Cradock, Morgan Llwyd ja Vavasor Powell ryhtyivät yhteistyöhön hänen kanssaan. Cromwellin johdettua Englannin armeijaa skotteja vastaan jälleen vuonna 1650 Harrisonista tuli Englannin puolustusvoimien komentaja.

Viidennen monarkian miesten liike alkoi saada muotoa Worcesterin taistelun jälkeen vuonna 1651, kun skotlantilaiset presbyteriaanit yrittivät hyökätä Englantiin ja Harrison saivat koottua independenttien sotajoukkoja Englannin puolustamiseen. Skottien armeija lyötiin takaisin 3. syyskuuta 1651. Tämä ilmeisesti voimisti liikkeen toiveita parlamentin kukistamisesta ja tulevan Jeesuksen valtakunnan perustamisesta. Harrison solmi myös yhteyksiä Lontoon independenttien seurakuntien kanssa, ja seurakuntien johtajat Christopher Feake, John Simpson, William Kiffin sekä Henry Jessey kokosivat yhdessä Harrisonin kanssa päämajan Lontooseen ja Walesiin.

Uuden millenaristisen liikkeen nousu sai Liun mukaan aikaan pelkoa ja ennakkoluulojen independenttien keskuudessa. Lie toteaa konservatiivisen independentti John Owenin esimerkiksi korostaneen vuodesta 1652 lähtien saarnoissaan erityisesti Kristuksen valtakunnan hengellistä merkitystä. Hengelliseen valtakuntaan valmistauduttiin Owenin mukaan rukoilemalla, saarnaajien tukemisella ja evankeliumin levittämällä, ei ”lihallsilla keinoilla”. Viidennen monarkian miesten liike toimi Owenin mukaan väärin pyrkiessään tuomaan tuhatvuotisen valtakunnan ideaa poliittisesti.⁵⁹

Viidennen monarkian miesten ideologian mukaan Kristuksen tulon saakka maata tuli hallita juutalaiseen sanhedriniin perustuva kirkkoparlamentti, joka koostui valituista. Liikkeen ideologian mukaan hurskasta valtaa olisi käytetty massojen hallitsemiseen kurin ja lain kautta. Cappin mukaan liike korosti myös kansainvälisen protestantismien ristiretken ideaa ”antikristillistä katolista valtaa” vastaan, vaikka liike tosin vastusti Englannin liittoa protestanttisen Hollannin

⁵⁸ Capp 1970, 66–67.

⁵⁹ Liu 1973, 73.

kanssa. Capp toteaa, että Christopher Feake mm. ennusti vuonna 1646 jumalallisen vihan aikaa Hollannille sen ”suvaitsevaisen arminiolaisuuden synnin” takia. Hollannin luopuminen ”jumalallisesta ristirekkestä” olikin Cappin mukaan useille liikkeen jäsenille syy vuosina 1652–1654 tukea sotaa Hollantia vastaan. Cappin mukaan myös selkeät poliittiset ja ekonomiset intressit johtivat liikkeen negatiiviseen asenteeseen Hollantia kohtaan.⁶⁰

Cappin mukaan uskonnollisessa asenteessaan Viidennen monarkian miehet erosivat baptisteista ja independenteista vain joidenkin yksityiskohtien puolesta eskatologiassaan ja politiikassaan. Liikkeen mukaan todellinen kirkko oli valituista koostunut yhteenkokoontunut seurakunta, kuten muidenkin independenttien mukaan. Cappin mukaan liike korosti myös välittömän hengen inspiraation merkitystä kokouksissaan, ja tässä suhteessa naisprofeetoille annettiin arvoa. Capp toteaa liikkeen tuominneen kirjaimellisessa raamatuntulkinnassaan antinomismien – erityisesti ranterit. Kveekareihin suhde oli puolestaan ristiriitainen. Capp toteaa, että joistain Viidennen monarkian miesten jäsenistä tuli kveekareita ja he pitivät yhteisiä kokouksia toistensa kanssa. Yleinen asenne suhteessa kveekareihin oli Cappin mukaan kuitenkin torjuva, koska kveekarit allegorisoivat fundamentaalisina pidettyjä totuuksia.⁶¹

Liikkeen suhde katolisiin oli luonnollisesti kielteinen, samoin kuin suhde anglikaaniseen tai presbyteriseen valtionkirkkoon. Kansallisen kirkon hylkääminen ja sen pitäminen antikristillisenä liittyi Cappin mukaan siihen, että liike katsoi valtionkirkon korostavan inhimillistä auktoriteettia hengellisissä asioissa. Inhimillistä järkeä pidettiin Viidennen monarkian miesten liikkeessä jumalattomana auktoriteettina kaiken auktoriteetin pohjautuessa Raamattuun. Liikkeelle oli tyypillistä myös kronologioiden laskeminen ja Raamatun apokalyptisten kuvien samastaminen poliittisiin henkilöihin. Millenaristinen Viidennen monarkian miesten liike käytti Cappin mukaan kaikkien Englannin kolmen ensimmäisen millenaristisen ajattelijan, Thomas Brightmanin, Joseph Meden ja Johann Alstedin tekstejä hyväkseen. Viidennen monarkian miehet näkivät antikristuksen olleen välillä paavin ja välillä Cromwellin. Osa jäsenistä oli mukana kuninkaan murhaamissuunnitelmissa 1660-luvulla. Liike lakkasi olemasta 1680-luvulla ja moni liittyi kveekareihin.⁶²

⁶⁰ Capp 1972, 144.

⁶¹ Capp 1972, 152-154.

⁶² Capp 1970, 68-71, 85-90.

Ranterit (*The Ranters*) olivat saarnaaja-liike, joka toimi parin vuoden ajan Kaarle I:n mestaamisen (1649) jälkeen. Ranterit uskoivat antinomistisesti niin, ettei synnin katsottu vaikuttaneen uskovaan. Ranterit uhmasivat aikansa moraalikäskyjä esimerkiksi vapailla seksuaalisuhteilla. Liike vastusti valtion kirkkoa sekä perinteisiä Raamatun oppeja.⁶³

Ranterit odottivat joachimilaista kolmannen dispensaation eli Hengen aikaa. Hengen aikana ihmisillä olisi tullut olemaan suora yhteys Jumalaan Hengen kautta. Cappin mukaan joachimilaisuudella olikin suuri vaikutus rantereihin. Wattsin mukaan rantereiden opissa yhdistyivät erityisesti 1640-luvun tapahtumien inspiroima ”vapauden eetos” ja samaan aikaan vaikuttanut mystinen panteismi. Rantereiden materialistinen panteismi kielsi dualismin, joka erotti taivaassa olevan Jumalan syntisistä maan päällä.⁶⁴ Hill toteaa, että Kristuksen paluu merkitsi rantereille Kristuksen tulemistä ihmisiin hengen kautta, minkä jälkeen ihminen ei olisi tarvinnut ulkoisia sakramenttien jakajia, kuten Raamattua, saarnaa ja ehtoollista.⁶⁵

Rantereiden johtavia hahmoja olivat Abiezer Coppe, Lawrence Clarkson, Joseph Salmon, Jacob Bauthumpley ja Richard Coppin. Ranterit päätyivät oppiin, jonka mukaan Jumala oli kaikissa ihmisissä ja oppii, jonka mukaan ihminen ei voi tehdä syntiä, ja heidän allegorisen raamatuntulkintansa mukaan kaikki moraali voitiinkin hylätä. Hengellinen oli opetuksen mukaan lihallisen yläpuolella, ja synti oli kokonaan ihmisen mielikuvituksen tuotetta. Liike edusti myös mortalismia, joka kielsi kuoleman jälkeisen elämän – tuomio ja ylösnousemus sekä taivas ja helvetti, tapahtuivat yksilön sisällä. Vuoden 1650 *Blasphemy Act* teki lopun ranterien julkisesta toiminnasta. Laki kielsi vankeuden uhalla opin, jossa väitettiin ihmisen olevan yhtä Jumalan kanssa ja opin, joka kielsi helvetin ja taivaan olemassaolon sekä opin, joka kehotti ihmisiä kiroiluun, juoppouteen, aviorikoksiin, inestiin tai murhiin. *The Ranters* -liike katosi nopeasti.⁶⁶

Kveekariliike eli *The Society of Friends* syntyi Pohjois-Englannissa noin vuonna 1649 ja levisi sieltä nopeasti ympäri Englantia, Uuteen-Englantiin ja Manner-Eurooppaan. Noin 60 000 ihmistä kääntyi kveekariksi ensimmäisen vuosikymmenen aikana, mikä oli enemmän kuin mihinkään muuhun lahkoon.⁶⁷

⁶³ Watts 1978, 181.

⁶⁴ Capp 1984, 186.

⁶⁵ Hill 1972, 163-165

⁶⁶ Watts 1978, 183.

⁶⁷ Gwyn 1984, 22-28.

Kveekarit opettivat Kristuksen valon asuneen jokaisessa ihmisessä, jos tämä valo onnistuttiin tunnistamaan. Valossa eläminen mahdollisti voiton synnistä, ja tämä käsitys muutti myös opin lopunajoista. Kveekareiden oppi-isä ja johtaja George Fox (1624–1691), kveekareiden henkinen oppi-isä ja johtaja, julisti Kristuksen ylösnouevan henkisesti kveekarien sieluissa.⁶⁸

Foxin sanoman perustana oli Johanneksen evankeliumin kohta, jossa Johannes Kastajan kerrotaan tulleen maailmaan todistamaan ”valosta, joka valaisee jokaisen ihmisen” (Joh. 1:7-8). Jokainen ihminen tuli Foxin mukaan valaistuksi ”Kristus-valon” kautta. Ainakin Foxin vastustajat tulkitsivat Foxin perinteisen perisyntiopin vastaiseksi opetuksiksi, jonka mukaan luonnollinen ihminen oli Kristus-valon lapsi jo syntyessään. Ilmoitus Kristus-valosta erosi selvästi kalvinistisesta valinnan ja predestinaation opista, vaikka oppi jokoikin ihmiset pelastettuihin ja kadotettuihin siinä mielessä, että se, joka ei uskonut valoon, oli Foxin mielestä tuomittu, ja joka taas uskoi, tuli valon lapseksi. Valon omaksi saaneet saivat Foxin mukaan omakseen täydellisyyden – tilan joka Adamilla oli ennen lankeemustaan. Tätä Fox perusteli raamatunkohdalla, jonka mukaan ”Jumalasta syntynyt ei tee syntiä” (1.Joh.3:9).

Kveekareiden mukaan Kristuksen toinen tuleminen oli jo alkanut. Kveekarit kokivat myös fyysistä vapinaa kokouksissaan ja saivat tästä pilkkanimen *Quakers*, vapisiijat. Ruumiin vapinaa selitettiin Ilmestyskirjan maanjäristyksellä, jossa Jumalan siemen pyrki murtautumaan ulos maallisesta ruumiista. Ilmestyskirjan suuret taistelut muuttuivat kveekarien sanomassa sisäiseksi lihan ja hengen väliseksi taisteluksi.⁶⁹

Kveekarit näkivät historian jatkuvana konfliktina kahden siemenen välillä. Juutalaiset Jeesuksen aikana olivat kveekareille ”paha siemen”. Paavalilainen erottelu lihan lasten (juutalaiset) ja lupauksen lasten (kristityt) välillä Roomalaiskirjeessä (9:6-8) muuttui Foxilla Kainin sukupolven ja Hengestä syntyneiden väliseksi erotteluksi. Kainin lapset vainosivat aina hengen lapsia. Fox otti esimerkkinsä Johanneksen evankeliumista, jossa Jeesus kertoi juutalaisille heidän olevan paholaisen lapsia eikä Aabrahamin.(Joh 8:37–44).⁷⁰ Vaikka Ilmestyskirjan kuvaama Kristuksen maanpäällinen hallinto oli kveekareille jo alkanut, he odottivat vielä fyysistä Jeesuksen paluuta.⁷¹

⁶⁸ Gwyn 1984, 113.

⁶⁹ Gwyn 1984, 186-189; Mack 1992, 154.

⁷⁰ Guibbory 2010, 249.

⁷¹ Gwyn 1984, 193-199; 206.

Kveekarit hylkäsivät kaikki rituaalit ja sakramentit babylonisina ja pakanallisina ja hyväksyivät vain kasteen Henkeen. Vuonna 1660 Fox kielsi lisäksi seuraajiaan tarttumasta aseisiin, koska kveekarien aseet olivat hänen mukaansa hengellisiä.⁷²

Kveekareita tuli myös hallitukseen vuosien 1651–1653 välillä nauttien sotilaallisten auktoriteettien ja paikallisten radikaalien aatelisten suojelua. Ensimmäinen kveekarimissio alkoi vuonna 1647. Todellinen kveekarien läpimurto tapahtui vuonna 1652, jolloin Fox saamiensa näkyjen rohkaisemana saarnasi Pennines ja Westmorland -alueilla. Firbank Fellissä satojen ihmisten uskottiin kääntyneen kveekariksi yhden saarnan aikana. Cromwellin tasavallan uskonnollinen suvaitsevaisuus mahdollistikin kveekarien oppien yleisen leviämisen. Vastustajat syyttivät kveekareita usein noituudesta ja heitä syytettiin myös jumalanpilkasta *Blasphemy Act* (1650) -asetuksen perusteella (koska kveekarit väittivät olevan yhtä Jumalan kanssa).⁷³

Kveekareita syytettiin myös *Elizabethan Act* -asetuksen perusteella kiertolaisuudesta ja Cromwellin *Proclamation* (1655) -asetuksen perusteella jumalanpalvelusten häiriköinnistä. Kveekarit kieltäytyivät myös maksamasta kymmenysveroja, ja useita kveekareita vangittiin ja ruuskittiin tämänkin perusteella. Kveekarit väittivät kokeneensa Cromwellin hallituskauden aikana yhteensä 2100 vangitsemista, joista 52 johti kuolemaan. Wattsin mukaan vainot olivat kuitenkin paikallisia ja ajoittaisia, ja saarnaamista voitiin jatkaa mm. Bristolissa, Cumberlandissa, Lontoossa ja Furhamissa lähes estoitta. Watts toteaa, että kveekarit säilyivät ainoana lahkona vielä restauraation jälkeen hengissä. Wattsin mukaan tämä johtui pitkälti Foxin organisointitaidoista ja tehokkaasta keskushallinnosta.⁷⁴

Kveekarit saivat vietyä kannattajia myös muilta independenteiltä. Watts toteaa, että Foxin lääke syntiä vastaan ei ollut kalvinistinen uskonvanhurskaus tai synnin kieltäminen (kuten ranterit opettivat), vaan liike korosti synnin voittamista mahdollisuutena jokaiselle, joka oli uskollinen sisäiselle valolle. Foxin mukaan jokainen oli syntynyt Kristus-valon kanssa, mutta valo saattoi pimentyä uskottomuuden takia, vaikkei koskaan kadonnut ihmisestä. Foxin mukaan valo taisteli ihmisessä syntiä vastaan ja johti synnin voittamiseen ja lopulta yhteyteen

⁷² Watts 1978, 186–198.

⁷³ Watts 1978, 199.

⁷⁴ Watts 1978, 199-200.

Kristuksen kanssa.⁷⁵

Paljon yleisbaptisteja liittyi myös kveekariliikkeeseen, mikä johtui Wattsin mukaan siitä, että yleisbaptistien johtaja John Smyth oli kieltänyt kalvinistisen predestinaatio-opin ja vastustanut kymmenysveroja. Watts toteaa, että baptisti Henry Denne oli saarnannut sisäisestä valosta myös ennen kuin George Fox. Yleisbaptistit korostivat, ettei Jumalan todellinen palveleminen ollut etukäteen sovittujen rukouksien lukemista, vaan keskeistä oli mm. profeetallisen viestin saaminen Pyhässä Hengessä. Tämä vaikutti Wattsin mukaan ensisijaisesti baptistien jäsenten hakeutumiseen kveekari-lahkoon. Watts toteaa lisäksi, että jotkut baptistit olivat juuri kokeneet vapautuneensa ”presbyteerisyyden rituaaleista” ja he kokivat baptistien kasteen, käten päällepanemisen ja öljyllä voitelun rituaaleina, joista tuli päästä eroon. Wattsin mukaan baptistien joukosta tosin erotettiin ihmisiä, jotka väittivät tulleen jo täydellisiksi ja synnittömiksi tai jotka väittivät olevansa yhtä Jumalan kanssa.⁷⁶

Monille kveekareille Kaarle I:n kuolema (1649) merkitsi uuden aikakauden alkua, Jeesuksen pikaista takaisin tuloa ja preludia suurille kansanvälisille tapahtumille. Reay kuvailee kveekarien kuitenkin olleen ”spiritualistisia millenarianisteja” – sisäisen Hengen tai sisäisen valon tarkoittaessa Kristuksen toista tulemusta.⁷⁷ Wattsin mukaan *Barebone*-parlamentin kukistumisen jälkeen (1653) kveekarien näkemys sisäisestä Jumalan valtakunnasta valloitti puolelleen mm. baptisteja ja niitä, joilta loppui usko poliittiseen maanpäälliseen Jumalan valtakuntaan.⁷⁸

1640- ja 1650 -luvulla voimakkaasti vaikuttaneet *The Ranters*-liikkeen ja kveekarien eskatologia ja pelastuskäsitys poikkesivat traditionaalisesta protestantismista usein niin paljon, että myös John Bunyan lainasi molempien oppia apologeettisissa kirjoituksissaan *Some Gospel Truths Opened* (1656), *A Vindication of Some Gospel Truths Opened* (1657) ja omaelämäkerrassaan *A Grace Abounding to the Chief of Sinners* (1666). Molempia Bunyan kritisoi voimakkaasti.⁷⁹

⁷⁵ Watts 1978, 203.

⁷⁶ Watts 1978, 205.

⁷⁷ Reay 1984, 146.

⁷⁸ Watts 1978, 207.

⁷⁹ *The Ranters* – liikkeen ja kveekarien välisistä yhteyksistä ks. tarkemmin Hill 1972, 190–191.

3. Millenarianismi vuosina 1653–1658

Vuoden 1651 Worcesterin taistelusta lähtien 1653 syyskuussa tapahtuneeseen *Barebone* -parlamentin kukistumiseen saakka konservatiivit ja radikaalit independentit taistelivat Cromwellin suosiosta. John Owen taisteli evankeliumin levittämistä suosivien olosuhteiden puolesta ja Viidennen monarkian miehet pyrkivät tuomaan Jeesuksen valtakuntaa paitsi hengellisin myös poliittisin keinoin maan päälle. Cappin mukaan mukaan Viidennen monarkian miesten suosio vahvistui erityisesti armeijassa Denbarin ja Worcesterin voittojen jälkeen vuosina 1650 ja 1651. Millenaristiset suuntaukset nousivat esiin armeijassa ilmeisesti sen takia, koska armeija oli pettynyt Cromwellin *Rump* – eli tynkäparlamenttiin (1649–1653). Tynkäparlamentti nähtiin kykenemättömänä saada aikaan armeijan vaatimia uskonnollisia ja sosiaalisia uudistuksia, ja tämä mahdollisesti lisäsi millenarianistien aktiivisuutta Lontoossa. Millenarianistit ja armeija vastustivat yhdessä tynkäparlamenttia.⁸⁰

Myös Viidennen monarkian miehet olivat pettyneitä Cromwellin hallitukseen, ja he levittivät traktaatteja, joissa kehoitettiin tynkäparlamentin syrjäyttämiseen ja pyhien valtaan nostamiseen. Tynkäparlamentin hajoaminen vuonna 1653 olikin merkki Jeesuksen valtakunnan alkamisesta, ja parlamentin hajottamisen jälkeen millenaristinen viesti kaikui kaikkialle Englannissa.⁸¹

Cromwellin uudeksi parlamentiksi muodostui vuonna 1653 *Barebone*-parlamentti. *Barebone*-parlamentti toi uudistuksia maahan, kuten maastakarkoituksen poistamisen laista, siviiliavioliiton sallimisen sekä mielisairaiden ja lastensuojelulakeja. Wattsin mukaan *Barebone*-parlamentin 144 jäsenestä vähintään 28 oli selvästi independenttien kirkkojen jäseniä. *Barebone*-parlamentissa oli lisäksi 12 jäsentä Viidennen monarkian miesten liikkeestä. Muut jäsenet eivät Wattsin mukaan olleet niin apokalyptisia ajattelussaan kuin Viidennen monarkian miehet, joiden mukaan Raamatun tuli johtaa lakina niin uskonnollista kuin maallista hallintovaltaa.⁸²

Liun mukaan 1650-luvun millenaristinen ideologia Kristuksen johtamien pyhien maanpäällisestä hallintavallasta oli valmistanut ideologista taustaa *Barebone*-parlamentille. Liun mukaan sekä Cromwell, armeija että kongregationalistiset seurakunnat odottivat uutta Jerusalemia Englannin

⁸⁰ Capp 1972, 75.

⁸¹ Watts 1978, 142–143.

⁸² Watts 1978, 144.

maaperälle. Liun mukaan tynkäparlamentin hajottaminen ei olisi tapahtunut ilman armeijassa ja kongregationalistisissa seurakunnissa syntynyttä millenaristista suuntausta, joka pyrki pyhien hallintavallan nostamiseen kansakunnan johtoon. *Barebone*-parlamentin kokoon kutsuminen edusti Liun mukaan ideologisessa mielessä puritaanisen millenarianismin voittoa independentismin eskatologisten käsitysten kiteytyessä pyhien hallintovallan ideaan.⁸³

Kysymys perinteisestä kymmenysverojen maksamisesta tuli *Barebone*-parlamentille ongelmaksi. Kymmenysveroja kannattivat konservatiivit puritaanit, erityisesti presbyteriaanit ja independentit papit. Keskitien independentit halusivat uudistaa kymmenysverojärjestelmää erityisesti köyhien kannalta. Radikaalit, kuten John Canne, pitivät kymmenysveroja paavillisen instituution aikaansaannoksina samoin koko kansallista kirkkoa. Cannen mielipiteitä kannattivat radikaalit independentit, suurin osa baptisteista sekä Viidennen monarkian miehet.⁸⁴

Liun mukaan kiista kymmenysveroista ja kansallisesta papinvirasta tulikin lopulta erottamaan muut independentit ja Viidennen monarkian miehet toisistaan. Viidennen monarkian miehet halusivat poistaa, paitsi kymmenysverot myös kansallisen pappisviran, jota kymmenysveroilla tuettiin. Presbyteriaanit ja independentit alkoivat taistella Viidennen monarkian miesten ideologiaa vastaan independenttien kääntyessä konservatiiviseen suuntaan, vaikka independentit halusivatkin yhä erottautua kansallisen presbyteerisyyden ideasta.⁸⁵

Joulukuun 12. päivänä vuonna 1653 *Barebone*-parlamentti kukistui, ja Cromwellista tehtiin neljä päivää myöhemmin protektori. Liun mukaan *Barebone*-parlamentin epäonnistuminen maltillisten valloitetun alahuoneen hajoitti myös yhteisen millenaristisen rintaman puritaanisessa vallankumouksessa millenarianismin oltua vielä sisällissodan aikana yhdistävänä voimana.⁸⁶

Liun mukaan Cromwellin tultua protektoriksi independentit ja armeijan millenaristiset johtajat hylkäsivät myös millenaristisen ajatuksen uuden Jerusalemin rakentamisesta Englannin maaperälle. Liun mukaan Viidennen monarkian miesten edustajat Christopher Feake ja Vavasor Powell menettivät myös uskonsa Cromwelliin. Liu toteaa, että Feake näki Cromwellissa Danielin kirjan pienen sarven (Dan. 7:8), joka soti pyhiä vastaan ja jonka pyhät olisivat

⁸³ Liu 1973, 80-84.

⁸⁴ Liu 1973, 85-86.

⁸⁵ Liu 1973, 100.

⁸⁶ Liu 1973, 116.

tulleet tuhoamaan. Cromwell kuoli 3. syyskuuta 1658. Liu toteaa, ettei myöskään Cromwellin pojan Richardin kokoama parlamentti, uudelleen koottu *Rump*, tyydyttänyt Viidennen monarkian miesten vaatimuksia.⁸⁷

Liun mukaan millenarianismi laantui puritaanisen protektoriaatin aikana independenteissa seurakunnissa heidän alkaessa tukea Englannin virallista kirkkoa ja kymmenysveroja. Viidennen monarkian miehet jäivät Liun mukaan ainoaksi millenaristikseksi liikkeeksi senkin jakaantuessa. Liu toteaaakin vuoteen 1660 mennessä puritaanien millenarianismin tulleen loppuunsa. Liu huomauttaa tosin, että vielä vuonna 1659 millenarianismi nosti päätään presbyteerisyyden uhatessa nousta valtaan. Toukokuussa presbyteerisen Sir George Boothin noustessa kapinaan kongregationalistiset seurakunnat nousivat jälleen yhteistä vihollista vastaan. Liu toteaa, että independenttien ja millenarianistien liitto ei kuitenkaan kestänyt, koska *Barebone*-parlamentin riitojen jättämät haavat eivät olleet parantuneet.⁸⁸

4. Restauroatio ja Englannin kirkko

Cromwellin jälkeen maata oli hallinnut kaksi vuotta hänen poikansa Richard (*”Tumble-down Dick”*), mutta hän ei kyennyt hoitamaan tehtäviään. Armeijan puolue (*Army Party*) poisti hänet vallasta ja palautti Cromwellin vuonna 1653 erottaman pitkän parlamentin vuonna 1659. Pian parlamentti joutui kuitenkin armeijan vallan alle ja Lambertin johtaman vallankaappauksen aikana parlamentti erotettiin. Vuonna 1660 koottu *Convention*-parlamentti julisti olevansa kuninkaan paluun puolella, ja ilmeisesti myös kansan pelko anarkistisia lahkoja kohtaan vahvisti kansan halua palauttaa kuninkaanvalta. Kaarle II huudettiinkin 8. toukokuuta vuonna 1660 kuninkaaksi, ja Englannissa alkoi 25 vuotta kestänyt restauraation aika, joka toi takaisin kuninkaan ja anglikaanisten piispojen vallan. Presbyteriaanit – muutamaa poikkeusta lukuun ottamatta – jättivät kirkon ja liittyivät independenttien kanssa nonkonformistiseen rintamaan.

Suurin osa vuonna 1660 valitusta *Convention*-parlamentista oli presbyteerisesti suuntautuneita rojalisteja, jotka pyrkivät saamaan kuningasta suostumaan presbyteerisen valtionuskonnon muodostamiseen. Kaarle II pyrki kuitenkin palauttamaan niin monarkian kuin episkopaalisen uskonnon sellaiseksi kuin se oli ollut ennen sisällissotaa. Muodollisia neuvotteluja pidettiin parlamentin

⁸⁷ Liu 1973, 118-119.

⁸⁸ Liu 1973, 142-144; 151.

kanssa, mutta käytännössä episkopaalisia pappeja alettiin palauttamaan virkoihin, ja 13. syyskuuta ennenkuin parlamentti oli hajonnut, asetettiin laki, jonka mukaan kaikki aikaisemmin erotetut papit olisi palautettu virkoihinsa.

Vuonna 1660 huhtikuussa asetettiin voimaan *The Declaration of Breda* -suvaitsevaisuusasetus. Uusi vuoden 1661 *Cavalier*-parlamentti vastusti kuitenkin tiukasti nonkonformisteja, ja Kaarle II joutui mukautumaan parlamentin tavoitteisiin nujertaa nonkonformistit *Clarendon Code* -lakiasetusten avulla. Nonkonformistit joutuivat restauraation aikana erityisen tiukille. Restauraatian aikaiseksi teologiseksi suuntaukseksi muodostui 1660-luvulla kristillis-humanistisen tradition mukainen jo 1630-luvulla vaikuttanut Cambridgen platonistinen suuntaus. Esiin astui ns. latitudinaristinen kirkonmiehen malli, johon vaikuttivat mm. John Locken (1632–1704) ajatukset. Latitudinaristit, joita toisaalta kutsuttiin nimeltä *The Broad Church Party*, antoivat uskonnollisen ja ideologisen motivaation uskonnonvapaudelle, joka poliittisesti tuli voimaan vuoden 1689 *Act of Toleration* -suvaitsevaisuusasetuksen kautta.

Cambridgen platonistit korostivat Raamatun ja järjen välistä yhteyttä, mikä tarkoitti ns. uskonnollista intuitiota. Latitudinarismi edusti teologiaa, joka kyseenalaisti Raamatun ilmoituksen absoluuttisena totuutena, ja esimerkiksi Raamatun ihmeet selitettiin rationaalisesti. Useat latitudinarismin edustajat kuuluivat myös vuonna 1663 perustettuun *The Royal Society* -tiedeyhteisöön, jossa pyrittiin yhdistämään uskonto ja luonnontiede. Latitudinarismi tuli pitemmän päälle voittamaan kalvinismin Englannin protestanttisessa teologiassa deismillään ja rationalismillaan.

Deismi ja rationalismi eivät kuitenkaan ottaneet täysin valtionkirkkoa valtaansa. Lisäksi nonkonformistit pysyivät tiukasti uskonvakaumuksessaan ja jatkoivat taisteluaan maan alla. Independentteistä Viidennen monarkian miehet vaipuivat maan alle heti restauraation alkaessa. Liike pettyi valtion kirkkopolitiikkaan, ja pettymyksen huipentumaksi nousi lopulta vuoden 1661 tammikuun 6.päivän vallankaappausyritys, jossa Thomas Venner pyrki 50 miehen kanssa aseellisesti anastamaan vallan Lontoossa. Useita Viidennen monarkian miesten jäseniä kuoli yrityksessä ja toisia vangittiin. Venner ja hänen kymmenen apumiestään tuomittiin kuolemaan tammikuun 19. ja 20.päivänä.

Millenarianismi ei siis täysin kuollut restauraation aikana. Hill toteaa millenaristisen toivon olleen kuitenkin voimassa vielä yhteiskunnassa, joka näytti mahdolliselta muuttumaan, mutta lauhtuneen restauraation yhteydessä. Hill toteaa,

että restauraation aikana pienten yhteisöjen ja yksilöiden tuli hyväksyä ”syntinen yhteiskunta” ja yrittää elää sen keskellä. Millenarianismi olikin Hillin mukaan niin kveekareilla, John Miltonilla kuin John Bunyanilla 1660-luvulla odottavaa ja ei-aktiivista. Hill huomauttaa, että millenarianismi toisaalta nosti päätään jälleen Englannissa 1670-luvun lopulla ja 1680-luvulla. Vuonna 1666 Viidennen monarkian miesten liikkeessä odotettiin tuhatvuotisen valtakunnan alkamista Sabbatai Zevin noustua juutalaisten messiasehdokkaaksi. Yleensä ottaen Viidennen monarkian miesten liike kuitenkin hiljeni 1670-luvulle tultaessa jäsenten siirtyessä muihin liikkeisiin vain vähemmistön jatkaessa väkivaltaisuuksia ja salajuonia.⁸⁹

Cappin mukaan Viidennen monarkian miehet hävisivät restauraation aikana lopulta vuoden 1685 jälkeen, mikä johtui Cappin mukaan vainoista, sensuurista ja negatiivisesta propagandasta. Assimilaatio baptisteihin ja kongregationalisteihin oli Cappin mukaan helppoa, koska näissä liikkeissä oli paljon samankaltaista millenarismia kuin Viidennen monarkian miesten liikkeessä. Capp lainaa G.P. Goochia, jonka mukaan Viidennen monarkian miehet olivat pettyneet, koska tuhatvuotinen valtakunta ei ilmestynytkään ja sen seurauksena liikkeen jäseniä liittyi kveekareihin, jotka korostivat sisäistä Jumalan valtakuntaa. Cappin mukaan tosin yksikään liikkeen johtajista ei liittynyt kveekareihin.⁹⁰

Muut independentit, yleis- ja partikulaaribaptistit, kveekarit ja nonkonformistit presbyteriaanit pitivät kiinni vakaumuksestaan ja kokoontuivat paljon salassa. Restauraatian aikaisten vainojen vaikutuksesta liikkeet lähentyivät toisiaan myös jossain määrin. Vennerin vallankaappausyritys vuonna 1661 lisäsi independenttejä kohtaan suuntautuvaa vastustusta, ja vallankaappausta seurasi sarja independentismiä tukahduttavia lakeja.

Aluksi kuninkaallinen julistus kielsi 10. tammikuuta kaikkien anabaptistien, kveekarien ja Viidennen monarkian miesten kokoontumiset. Seuraava hyökkäys independenttejä kohtaan oli *The Acts of Uniformity* -asetus. Tämä asetus toi toukokuussa vuonna 1661 lain, jonka mukaan jokaisen kirkon tuli lukea aamu- ja iltarukous Yhteisen rukouskirjan mukaisesti. Asetus teki myös episkopaalisen pappisvihkimyksen erottamattomaksi osaksi pappien virkaa, eikä enää muista protestanttisista suuntauksista otettu pappeja Englannin kirkkoon kuten aikaisemmin. Mikäli virasta poistettu pappi jatkoi saarnaamista, rangaistuksena

⁸⁹ Hill 1988a, 149;151.

⁹⁰ Capp 1972, 223–225.

seurasi vankeutta – samoin saarnaamisesta ilman episkopaalista pappisvihkimystä.

Vuoden 1661 syyskuun *Corporation Act* -asetus vaati lisäksi päättäjät ja kaupunkien viranomaisiin kuuluvat vannomaan uskollisuutta kuninkaalle ja ottamaan ehtoollinen Englannin kirkon tapojen mukaan. Kveekareita ja baptisteja vangittiin, koska he eivät tehneet uskollisuudenvallaa. Kuningas pyrki tosin lieventämään independenttien asemaa ja suojelemaan heitä vainoilta, ja vuonna 1662 annettu *Declararion of Indulgence* -asetus oli pyrkimys vapauttaa independentit laeista, joiden kautta heitä voitiin vainota. Parlamentti vastusti kuitenkin tätä asetusta jyrkästi.

The Corporation Act oli poistanut puritaanit viranomaisista, *The Act of Uniformity* oli hiljentänyt puritaanit papit ja vuonna 1664 asetettu *The Conventicle Act* oli puolestaan hyökkäys puritanimailloista vastaan. Tämän lain mukaan kuka tahansa yli 16-vuotias, joka piti Englannin kirkon liturgian vastaisia ja vähintään viisi perheen ulkopuolista jäsentä sisältäneitä uskonnollisia kokouksia, joutui rangaistavaksi joko viideksi kuukaudeksi vankeuteen, sakkoihin tai maastakarkoitukseen. Vuonna 1665 *Five Mile Act* -asetus sääti vielä kaikille virasta poistetuille papeille valan, jonka mukaan papit eivät saaneet pyrkiä muodostamaan mitään seurakuntaa tai vaihtoehtoista hallitusta. Niiltä, jotka eivät suostuneet valaan, kiellettiin vapaus tulla viiden mailin päähän paikallisseurakuntaa tai konventikkeliä pitopaikkaa.

Independenttien asema helpottui kuitenkin hetkeksi, kun *Clarendon*-asetus kumottiin alahuoneessa vuonna 1667 ja kun ensimmäinen konventikkeliäsetus, *First Conventicle Act*, kumottiin vuonna 1669. *The Cavalier*-parlamentti istui kuitenkin lokakuun 19. päivästä lähtien vuonna 1669 kaksi kuukautta ja aloitti jälleen independenttien vainot. Heti vuonna 1670 tuli jälleen voimaan uusi *Conventicle Act*, joka määräsi laittomaksi konventikkelit, joissa perheen lisäksi oli yli neljä henkeä. Laki antoi viranomaisille oikeuden tunkeutua koteihin väkivalloin, mikäli taloa epäiltiin salaisista konventikkeleista.

Kveekarit kärsivät restauraation aikana eniten, koska he eivät suostuneet kompromissiin valtion kanssa, ja George Fox esimerkiksi pidätettiin useita kertoja.⁹¹ Watts lainaa B.C. Braithwaitea, joka väittää jopa 15 000 kveekaria joutuneen sakkorangaistuksiin, vankeuksiin ja maastakarkoituksiin sekä 450 kuolleen vakaumuksensa takia Kaarle II:n aikana.⁹² Useat anglikaaniset

⁹¹ Guibbory 2010, 265.

⁹² Watts 1978, 236;238.

viranomaiset eivät kuitenkaan antaneet niin tuntuvia rangaistuksia protestantteille kuin olisi pitänyt, ja myös Kaarle II pyrki puolustamaan independenttejä vainoilta ja tuomioilta.

Kaarle II:n tavoitteena oli kuitenkin palauttaa maahan katolinen uskonto. Vuonna 1670 Kaarle II sopi salaisen Doverin sopimuksen Ranskan kuninkaan Ludvig XIV:n kanssa. Sopimuksen myötä Kaarle II lupasi tukensa Ludvig XIV:lle Ranskan sodassa Hollantia vastaan. Kaarle II antoi vuonna 1672 lisäksi ns. toisen suvaitsevaisuusjulistuksen, joka vapautti katolisia ja independenttejä koskevat rangaistukset.

Monet independentit kokivat suvaitsevaisuusjulistuksen olevan Kaarle II:n pyrkimys saattaa Englanti Rooman kirkon valtaan ja pyrkimys saada independentit tukemaan sotaa Hollantia vastaan. Osa independenteistä hyväksyi kiitollisena julistuksen, toiset – erityisesti kveekarit ja anabaptistit – kuitenkin kieltäytyivät hyväksymästä julistusta, koska heidän mukaansa kuninkaalla ei ollut oikeutta ollenkaan puuttua uskonnonvapautta koskeviin kysymyksiin. Lisäksi sota Hollantia vastaan sai useiden independenttien myötätunnon Hollannin puolelle, koska Hollanti oli kalvinistinen maa. Parlamentti painosti kuitenkin Kaarle II:n perumaan heti vuonna 1673 suvaitsevaisuusjulistuksen *Test Act*-asetuksen pohjalta, ja kuningas joutui hyväksymään valtion virkoihin vain anglikaaneja.

Vuonna 1675 independenttien vainot jatkuivat jälleen ja mm. kaikki independenttien saarnaluvat peruttiin ja lupa pitää jumalanpalveluksia evättiin. Vuonna 1678 maahan levisi lisäksi huhu paavillisesta salajuonesta, jonka mukaan maassa suunniteltiin Kaarle II:n murhaamista ja Jaakko II:n valtaannostamista. Salajuonen uskottiin koostuvan jesuiittojen ja Viidennen monarkian miesten välisestä salajuonesta murhata kuningas ja asettaa maahan roomalaiskatolinen uskonto – vaikka Viidennen monarkian miesten liike oli itse asiassa erittäin antikatolinen liike. Huhut salajuonesta johtivat voimakkaampiin independenttien vainoihin ja whig-puolueen johtajien teloitukseen (vuodesta 1682 lähtien). Koska independentit olivat asettuneet paavillista valtaa ja kuningasta vastustavan whig-puolueen puolelle, he pettivät näin kuninkaan luottamuksen, ja kansakunta oli jälleen kuin sisällissodan partaalla.

Vuonna 1679 ja erityisesti vuoden 1681 jälkeiset vainot olivat erityisen raakoja – tuhannet joutuivat vankeuteen ja independenttejä ajettiin maanpakoon. Vuoteen 1673 mennessä parlamentti oli itse asiassa vastustanut independenttejä enemmän kuin kuningas, mutta vuodesta 1679 kuningas itse kääntyi vainoamaan

independenttejä, mikä liittyi kuninkaan vallasta syrjäyttämishankkeisiin.

Maaliskuun 28. päivänä vuonna 1681 Kaarle II hajotti viimeisen parlamentin, jonka jälkeen whig-puolueen jäsenet erotettiin julkisista tehtävistä. Tämän jälkeen Kaarle II hallitsi neljä vuotta ilman parlamenttia. Kuningas tosin julisti hajottaneensa parlamentin, koska se oli estänyt hänen mukaansa independenttien vastaisten lakien asettamisen. Tämä oli Brownin mukaan selvä yritys mielistellä kirkkoa kuninkaan puolelle.⁹³

Kuningas pyrki lopulta hallitsemaan maata ja sen kaupunginhallintoa niin, ettei parlamentilla olisi ollut valtaa valita edustajiaan kaupunginhallitukseen. Kuningas sai lisäksi vaihdettua vanhat kaupunkien lait uusiin niin, että porvarit ja neuvosmiehet joutuivat kaikessa noudattamaan kuninkaan toivomuksia. Paikallistason kautta kuningas pyrki näin hallitsemaan myös parlamenttia. Kuningas pyrki liittämään myös kirkon lujasti puolelleen. Käytännössä paikallistasolla tämä näkyi vaatimuksena tukahduttaa independenttien toimintaa.

Kaarle II kuoli 14. tammikuuta vuonna 1685. Perjantaina helmikuun 6. päivänä valtaan astui Jaakko II (1685–1688), joka myös purki juurruttamaan Englannin kirkkoon katolisuuden jumalanpalveluskaavoineen. Kuningas määräsi lisäksi Skotlannissa konventikkeleissa saarnaaville rangaistuksia, kuten omaisuuden menettämisen ja kuolemanrangaistuksen. Parlamentin oppositio, whigit, halusivat syrjäyttää Jaakko II:n *Test Act*-asetuksen perusteella. Enemmistö parlamentissa oli kuitenkin torylaisia, jotka muodostuivat kuningasta tukevista aatelisista, anglikaaneista ja katolisista. Independentit eivät juuri päässeet vaikuttamaan parlamentin poliittisiin päätöksiin vähemmistönsä vuoksi, ja vainot jatkuivat edelleen.

Parlamentti ei kuitenkaan suostunut Skotlannin tavoin kuninkaan vaatimukseen ja piti voimassa *Test Act*-asetuksen ja pyrki pitämään roomalaiskatoliset pois virasta. Parlamentti, joka kiinnitti itsensä Englannin kirkkoon, vaati kuningasta kuitenkin määräämään lain kaikkia niitä lahkolaisia vastaan, jotka eivät kuuluneet Englannin kirkkoon. Kuninkaalla ei ollut mitään independenttien rankaisemista vastaan, mutta koska parlamentin asetus tuli koskemaan, paitsi independenttejä, myös katolisia, pian kuningas pakotti parlamentin luopumaan vaatimuksestaan.

Kuningas järjesti itse ristiretken independenttejä vastaan vuonna 1685, ja

⁹³ Brown 1928,315.

independenttien asema heikkeni entisestään. Brownin mukaan Englannin kirkosta erottautuneiden asema ei edes Laudin aikana ollut niin huono kuin Jaakko II:n aikana vuoden 1685 loppuun saakka. Brown toteaa tosin independentismin vahvistuneen vainojen aikana. Independenttejä pidätettiin jatkuvasti, mutta he pitivät salassa kokouksia yöaikaan.⁹⁴

Jaakko II antoi lopulta vuonna 1687 suvaitsevaisuusjulistuksen, jolla suotiin uskonnonharjoittamisvapaus katolisille ja muille anglikaanikirkkoon kuulumattomille. Independentit vapautettiin rangaistuksista, ja syntyi tilanne, jossa sekä kuningas että kirkko pyrkivät voittamaan vasta vainoomiaan independenttejä puolelleen. Kuningas pyrki tietoisesti myös katolisten pappien aseman säilyttämiseen, ja piispan virkoihin otettiin vain niitä, joihin saattoi luottaa. Rooman uskonnollinen järjestelmä alkoi näkyä katukuvassa entistä avoimemmin. Independentit itse kokivat tilanteen vaikeaksi, koska suvaitsevaisuusjulistus oli heille selvä pyrkimys katolisen vallan lujittamiseen.

27. huhtikuuta vuonna 1688 kuningas asetti lisäksi toisen suvaitsevaisuusjulistuksen, joka tuli lukea kirkoissa julkisesti. Julistuksessa kuningas kehotti alamaisiaan valitsemaan henkilöitä, jotka tahtoivat auttaa häntä saamaan Englantiin uskonnonvapaus. Useat papit kuitenkin kieltäytyivät lukemasta julistusta, koska kansa ja papit vastustivat katolisuutta ja he näkivät julistuksessa pyrkimyksen katolisen uskonnon levittämiseksi Englantiin.

Jaakko II:n valta loppui ns. mainioon vallankumoukseen vuonna 1688, jolloin kalvinisti Vilhem Oranialainen, Jaakon vävy, kutsuttiin Hollannista Englantiin kuninkaaksi. Vilhelmin hallintokautena independenttejä ei enää syytetty eikä tuomittu rangaistuksiin, vaan he saivat luvan pitää omat seurakuntansa ja jumalanpalveluksensa.

III John Bunyan puritaanina independenttinä

1. Bedfordshire ja The Bedford Church

Brownin mukaan kauppiaat kaupungeissa ja suurin osa maalaisaatelistosta olivat protestantteja Bunyanin aikana, ja monet protestantit tulivat Hollannista Bedfordshireen paetessaan Espanjan Philippiä ja Alvan herttuaa. Brownin toteaa, että Bedfordin arkkipiispan oikeudenkäyntipöytäkirjat osoittavat selvästi puritanismin levinneen maakunnassa. Brown osoittaa, että vuosien 1610–1617 aikana rangaistuksia annettiin esimerkiksi kirkosta poistumisesta ja hevosella

⁹⁴ Brown 1928, 336–337.

ratsastamisesta sapattina. Brown toteaa puritaanien vastustaneen ristinmerkin tekemistä kasteen yhteydessä, messupaidan ja -päähineen käyttöä sekä vaatineen seurakuntayhteyteen haluavien elämän tutkimista. Myös, että Harnesin kirkkoherra ja kuuluisa puritaanikirjailija Thomas Brightman asui vain kuuden ja puolen mailin päästä Bedfordista.⁹⁵

Brownin mukaan osoitus puritanismin vaikutuksesta on myös Lincolnin piispan raportti hiippakuntansa tilasta vuodelta 1633. Brown toteaa piispan kertoneen arkkipiispa Laudille bedforshireläisten juosseen mieleistensä saarnaajien perässä pois omista kirkoistaan.⁹⁶ Laud raportoi jälleen vuonna 1636 kuninkaalle, että Bedfordshiressä oli noussut suuri vastustus Laudin alttarikaiteiden asetusmääräystä vastaan. Vuonna 1640 Bedfordin St. Paulin kirkon kirkkoherra John Bradshaw joutui oikeudenkäyntiin siitä, että oli jakanut ehtoollista niillekin, jotka eivät suostuneet tulemaan alttarikaiteiden lähettyville. Brownin mukaan tätä asennetta jatkoivat myös hänen kirkkonsa johtavat maallikot John Grewe, Anthony Harrington ja John Eston, jotka myöhemmin olivat perustamassa *The Bedford Church* -seurakuntaa.⁹⁷

Bedfordshiressä levisi voimakkaasti myös independentismi. Vuonna 1642 Yeldenin kreivikunnan kirkkoherraksi tuli independentti puritaani William Dell, joka vastusti kaikenlaista kirkon yhdenmukaistamista niin kirkon organisaatiossa kuin palvontamenoissa. Dell oli ollut myös kenttäpappina vuosina 1645–1646 kenraali Fairfaxin alaisena. Dellille yleinen pappeus oli tärkeämpää kuin ihmisten erottelu virkanimikkeiden kautta. Brownin mukaan Dell vaikutti voimakkaasti paitsi armeijaan myös koko kansakunnan kongregationalismin kasvuun. Myös Bunyan oli läheisessä yhteistyössä Dellin kanssa myöhemminä vuosinaan ja kävi hänen seurakunnassaan saarnaamassa.⁹⁸

Independentismin historia Bedfordissa ulottuu selkeästi vuoteen 1643 saakka, jolloin perustettiin Benjamin Coxen johtama independentti seurakunta, joka vaikutti vuoteen 1650 saakka. Vuonna 1650 perustettiin John Giffordin johtama kongregationalistinen tai baptistinen *The Bedford Church*. *The Bedford Church* liittyi myös valtionkirkkoon vuosiksi 1653–1660, kun John Gifford nimitettiin Bedfordiin *St. John's Church* -kirkon kirkkoherraksi vuonna

⁹⁵ Brown 1928, 1-6.

⁹⁶ Brown 1928, 8.

⁹⁷ Brown 1928, 13.

⁹⁸ Brown 1928, 14–15.

1653. Samana vuonna Bunyan liittyi seurakuntaan.⁹⁹

The Bedford Church oli neutraali suhteessa kastekysymyksiin, jotka muuten saattoivat erottaa presbyteriaanit independentistä. John Gifford korosti yhden yleisen seurakunnan olemassaoloa eikä halunnut kastekysymyksen erottavan ihmisiä. Jäsenehtona oli henkilökohtainen usko Kristukseen ja elämä pyhityksessä. Sharrockin mukaan *The Bedford Church* oli maltillinen partikulaaribaptistinen¹⁰⁰ kirkko siinä mielessä, että John Gifford ja hänen seuraajansa John Burton antoivat uskovien kasteen niille, jotka halusivat kasteen, mutta kastetta ei vaadittu tiukan linjan baptistien tavoin kirkon jäsenyyden ehdoksi. Sharrock toteaa myös millenarianismin olleen laajalle levinnyt baptistien keskuudessa ja että esimerkiksi millenaristiset baptistit Henry Jessey, John Simpson ja George Cokayne olivat yhteydessä *The Bedford Church* -seurakuntaan. Lisäksi Sharrock uskoo Giffordin viitanneen vuonna 1655 kuolinvuoteellaan mahdollisesti Viidennen monarkian miesten agitaattoreihin hänen kehottaessaan seurakuntalaisiaan olemaan unohtamatta veljiään vankeudessa.¹⁰¹

The Bedford Church -seurakunnan suhteesta kansalliseen politiikkaan heijastui kuitenkin selvästi independenttinen asenne. Willian Dell ja hänen seurakuntalaisensa John Bunyan, Eston, Crew ja Thomas Gibbs osoittivat hyväksyntänsä vuonna 1653 Rumpin hajottamiselle ja kannattivat Barebone-parlamentin kokoamista. Vuonna 1657 Bedfordshirestä lähetettiin myös Dellin ja eversti Okeyn kierrättämä anomus *The Humble and Serius testimony of many hundreds of godly and well-affected people in the county of Bedford and parts adjanent*, jossa protestoitiin monarkian vallan uudistumista vastaan. Vetoomuksessa toivottiin antikristuksen valtakunnan pikaista häviättämistä ja Kristuksen valtakunnan edistämistä ja toivottiin, ettei Cromwell ota tarjottua kruunua vastaan. Vetoomuksen olivat allekirjoittaneet mm. Bunyanin ystävät John Fenn ja Richard Cooper. Sharrockin mukaan samankaltaisia vetoomuksia

⁹⁹ Brown 1928, 15.

¹⁰⁰ Independenttisiin liikkeisiin tuli Englannissa baptismi mukaan vuonna 1612 Hollannissa asuneen ja vainoja paenneen John Smythen (k 1612) kautta. Smythen seurakunnan jäsenet tulivat Englantiin Thomas Helwysin (k. 1613) johdattamana vuonna 1612. Nämä baptistit poikkesivat Englannin puritaanisista independenteista paitsi kastekäsityksessään, jossa lapsikastetta ei hyväksytty, myös asenteessaan Calvininin predestinaatio-oppiin ja perisynti-käsitykseen. Baptisteista yleisbaptistit (*The General Baptists*) uskoivat ”yleiseen armoon” erotukseksi kalvinistien ”erityisestä armosta”. Kalvinistisesta baptismista kasvoi taas 1630-luvulla partikulaaribaptistinen liike (*The Particular Baptists*), joka pitäytyi kalvinistiseen predestinaatioteologiaan. Ks. Watts 1978, 8-10.

¹⁰¹ Sharrock 1954, 30-31; 51.

lähetettiin Viidennen monarkian miesten johtamasta baptistisesta Lothbury-seurakunnasta Lontoosta.¹⁰²

Resturaation aikana independenttien asema Bedfordissa huonontui heti vuodesta 1660 lähtien huomattavasti. Syksyllä Bedfordin viranomaiset laativat mm. päätöksen, jonka mukaan Yhteinen rukouskirja ja sen liturgia piti ottaa käyttöön virallisesti jumalanpalveluksissa. Lokakuun 12. päivänä Lincolnin hiippakuntaan asetettiin myös uusi anglikaaninen piispa Robert Sanderson piispanistuimen oltua tyhjänä kuusitoista vuotta puritaanisen vallankumouksen aikana.

Vuonna 1661 toukokuun *Acts of Uniformity* -asetus toi lisäksi Bedfordshireen virallisesti jumalanpalveluskaavan, jonka mukaan Yhteinen rukouskirja tuli virallisesti käytettäväksi rukouskirjaksi ja jonka mukaan episkopaalinen pappisvihkimys tuli pakolliseksi jokaiselle papille. Brownin mukaan vuoden 1662 toukokuussa noin kaksituhatta pappia Englannissa erosikin vapaaehtoisesti tuntien mahdottomaksi hyväksyä episkopaalisen kirkon ehtoja – kolmetoista eronneista oli Brownin mukaan Bedfordista.¹⁰³

The Bedford Church -seurakunnan pastoriksi tuli Giffordin jälkeen John Burton, joka kuitenkin kuoli kolme kuukautta restauraation jälkeen. Seurakunnalta puuttui jumalanpalveluspaikka jo pari vuotta ennen *Acts of Uniformity* -asetusta, koska uutta pastoria ei saatu asetettua epävarmana aikana, ja seurakuntalaiset kokoontuivat vuodesta 1660 lähtien kodeissa ja maataloissa kymmenen vuoden ajan. Brownin mukaan kolme vuotta kestänyt *Conventicle Act* (1664) taas selittää sen, miksi *The Bedford Church* -seurakunnalta puuttuvat muistiinpanot viiden ja puolen vuoden ajan eli vuosilta 1663–1668. Brown toteaa, että *The Acts of Uniformity* oli rankaissut erityisesti pastoreita, kun taas *The Conventicle Act* rankaisi kansaa tehden laittomaksi jokaisen konventikkelin, jossa oli enemmän kuin viisi ihmistä. *The Bedford Church* ei halunnut Brownin mukaan siis jättää todisteita kokoontumisistaan tämän asetuksen ollessa voimassa.¹⁰⁴

Brown toteaa kotoaan paenneiden *The Bedford Church* -seurakunnan jäsenien lähettämien kirjeiden ja arkkipiispan oikeudenkäyntipöytäkirjojen ilmaisemien tuomioiden perusteella vainojen jatkuneen senkin ajan, kun *The Conventicle Act* -asetus oli lakkautettu maaliskuun 1668 ja huhtikuun 1670

¹⁰² Sharrock 1964, 51.

¹⁰³ Brow 1928, 184.

¹⁰⁴ Brown 1928, 189–200.

välisenä aikana.¹⁰⁵

Vuonna 1668 independenttien vainot jatkuivat siis edelleen huolimatta *The Conventicle Act* -asetuksen lakkauttamista. Arkkipiispa Sheldon pyrki vuonna 1668 mm. luvattomien konventikkeleiden lakkauttamiseen laatimalla luetteloita konventikkeleihin osallistuneista kaikkialta Englannista. Sheldon pyrki myös uudistamaan konventikkelilain, ja vuonna 1670 tulikin voimaan jälleen uusi konventikkelilaki, *Second Conventicle Act*, joka leimasi laittomaksi jokaisen anglikaanisen kirkon ulkopuolisen kokouksen.

Brown toteaa, että arkkipiispan oikeudenkäyntipöytäkirjojen mukaan suurin osa Bedfordin kaupungin tuomari Fosterin asettamista rangaistuksista vuosien 1668–1670 välillä tulivat independenttien osaksi. Independenttejä rangaistiin mm. kirkollisveroista tai kymmenysveroista kieltäytymisestä, kirkosta erotetun henkilön hautajaisissa läsnä olemisesta, konventikkeleiden pitämisestä, sakramentista kieltäytymisestä pääsiäisenä ja kirkosta poissaolemista. Suurin osa rangaistavista oli Brownin mukaan kveekareita, vaikka paljon rangaistujen joukossa oli myös baptisteja ja muita independenttejä sekä myös presbyteriaaneja. Suurin osa rangaistuja oli Brownin mukaan käsityöläisiä ja köyhiä.¹⁰⁶

Vuonna 1669 arkkipiispa Sheldon päätti lopettaa independentismin kokonaan, ja olosuhteet tiukentuivat myös *The Bedford Church* -seurakunnan osalta. Brownin mukaan Bedfordshiren alueella pidetyistä kokouksista Bedfordista pidätettiin mm. John Fenne ja Thomas Cooper vankeuteen puoleksi vuodeksi. Brown toteaa, että Sheldonin tiedustelujen kautta tultiin johtopäätökseen, jonka mukaan maassa oli yhteensä noin tuhat independenttiä. Independentismi oli Brownin mukaan vainoista huolimatta voimakasta.¹⁰⁷

Brown toteaa Bedfordissa alkaneen toukokuussa vuonna 1670 erityisen independentismin vainon ajan, joka kesti vuoden 1672 maaliskuun *Declaration of Indulgence*-julistukseen asti. Brown jakaa tämän aikakauden vielä kahteen kauteen, joista ensimmäinen ulottui vuoden 1671 huhtikuuhun, jolloin parlamentin istuntokausi keskeytettiin eikä parlamenttia kutsuttu kokoon kahteen vuoteen. Brownin mukaan konventikkeleiden tukahduttamista organisoitiin paikallistasolla niin, että laadittiin mm. systematisoitu vakoilujärjestelmä, josta on todisteena hallituksen papereista löytynyt palkatuista vakoilijoista laadittu kirja.

¹⁰⁵ Brown 1928, 200–201.

¹⁰⁶ Brown 1928, 201–202.

¹⁰⁷ Brown 1928, 204–208.

Independenttejä tuomittiin Brownin mukaan ensimmäisenä kautena, paitsi paikallistasolla, myös Westmisterin oikeudessa. Tuomioina oli mm. sakkoja jatkuvasta kieltäytymisestä tulla valtionkirkkoon jumalanpalveluksiin.¹⁰⁸

Independentismi oli vainoista huolimatta yleisesti kasvussa, ja erityisesti Bedfordissa independentismi oli voimakasta suhteessa maakunnan yleiseen jakaumaan. Brownin mukaan Bedfordshiren kreivikunnassa oli vuonna 1676 50752 asukasta, joista 1944 oli kuusitoistavuotta täyttäneitä independentteitä ja 40 papistia. Kokonaisarvio independentteistä maassa oli Brownin mukaan tuolloin noin 3000–4000 henkeä. Brownin mukaan Bedfordin kaupungissa oli 121 kuusitoistavuotta täyttäneitä independentteitä ja vain yksi papisti. Brown toteaa independentismin jopa nelinkertaistuneen vuodesta 1669 lähtien, eli restauraation aikana.¹⁰⁹

Vuoden 1672 suvaitsevaisuusjulistuksen aikana myös *The Bedford Church* -seurakunnan tilanne hieman helpottui, mistä on osoitus se, että seurakunnan jäsen Josias Ruffhead uskalsi ostaa elokuussa hedelmäpuutarhan Mill Lanesta, ja kirkon viralliseksi jumalanpalveluspaikaksi tuli puutarhassa ollut talo. Virallisen saarnaluvan mukaan seurakuntaa kutsuttiin kongregationalistiseksi.¹¹⁰

Independentismia vastaan aloitettiin kuitenkin uusi ristiretki Aylesburyn herttuan ja hänen poikansa lordi Brucen toimesta vuonna 1684, jolloin laadittiin määräys tukahduttaa kaikki independentismi Bedfordshiressä. Viranomaiset hakivat seurakuntalaisia kotoaan, ja heille määrättiin sakkoja sekä vankeusrangaistuksia. Kveekarit olivat kuitenkin jälleen niitä, jotka kärsivät eniten.¹¹¹

Myös Jaakko II jatkoi independenttien vainoja tullessaan valtaan vuonna 1685. Jaakko II antoi lopulta huhtikuun 4. päivänä vuonna 1687 suvaitsevaisuusjulistuksen, joka sai tosin useat independentit takajaloilleen ja miettimään kuninkaan suvaitsevaisuusjulistuksen motiiveja, koska julistus antoi uskonnonvapauden myös katolisille. Rooman kirkon tavat alkoivat näkymään katukuvassa entistä voimakkaammin.¹¹²

¹⁰⁸ Brown 1928, 210.

¹⁰⁹ Brown 1928, 216.

¹¹⁰ Brown 1928, 216–217.

¹¹¹ Brown 1928, 217–218.

¹¹² Brown 1928, 217–219.

2. Bunyanin elämä ja kirjat ennen vankeutta

Bunyanin omaelämäkerta *A Grace Abounding to the Chief of Sinners* (1666) vaikenee Bunyanin arkielämän yksityiskohdista, vuosiluvuista ja jopa ensimmäisen vaimon nimestä, ja Bunyanin vuosista ennen *The Bedford Church* -seurakuntaan liittymistä tiedetään hyvin vähän. Brownin mukaan Bunyan ei mainitse kirjoissaan juuri mitään ulkoisesta elämästään myöskään vankeutensa (1660–1672) jälkeisenä aikana. Brownin mukaan vain Bunyanista säilynyt traditio kertoo hänen saarnanneen salaisissa independenteissa kokouksissa Englannissa, ja ainoat niukat tiedot tulevat hänen aikansa kirkonkirjoista.¹¹³

Nuoruusvuosista Bunyanin elämästä on tiedossa Bunyanin äidin kuolema vuoden 1644 kesäkuussa ja hänen siskonsa Margaretin kuolema heinäkuussa samana vuonna sekä Bunyanin lähtö sotapalvelukseen parlamentin puolelle Newport Pagnelliin puoli vuotta hänen äitinsä kuoleman jälkeen. Brownin mukaan Bunyan palveli todennäköisesti parlamenttiarmeijassa vuoden 1647 heinäkuuhun saakka.¹¹⁴

Bunyan kertoo omaelämäkerrassaan menneensä naimisiin heti sodan jälkeen ja saaneensa vaimonsa isältä perinnöksi kaksi hengellistä kirjaa, jotka olivat Arthur Dentin *Plaine Man's Pathway* (1601) ja Lewis Baylyn *The Practice of Piety* (1612). Kirjat eivät herättäneet hänessä omien sanojensa mukaan hänen omaatuntoaan. Sodanvuosien jälkeen Bunyan kertoo kokeneensa uskonnollisen kauden, jolloin hän lopetti kiroilun ja kävi kirkossa ahkerasti. Bunyan itse tuomitsee tämän kaiken kuitenkin uskonnolliseksi tekopyhyydeksi.¹¹⁵

Bunyan koki kuitenkin hengellisen herätyksen kauden, jossa hän kertoo kokeneensa kamppailun syyllisyyden, kadotuksen pelon ja Jumalan armon etsimisen välillä. Suurin osa bunyanin omaelämäkerrasta kuvaakin syyllisyyden ja armon välistä kamppailua, jota Bunyan koki usean vuoden ajan. Näiden vuosien aikana Bunyan liittyi myös seurakuntaansa lopulta eli vuonna 1653. Vuonna 1658 Bunyanin ensimmäinen vaimo kuoli, ja hän meni naimisiin Elisabethin kanssa seuraavana vuonna. Bunyan aloitti saarnaajatoimensa vuonna 1655. Bunyanin ensimmäisert kirjat syntyivät saarnavuosien alussa, jolloin Bunyan joutui kohtaamaan Bedfordshireen tulleita kveekareita. Brown toteaa Bunyanin käyneen mm. vuonna 1656 kveekari Edward Burroughin kanssa

¹¹³ Brown 1928, 203; 232.

¹¹⁴ Brown 1928, 47–51.

¹¹⁵ Bunyan 1860 Vol. I, 10.

kiivasta keskustelua uskonoppien totuudellisuudesta.¹¹⁶

Kveekarien kanssa käydyistä keskusteluista syntyi Bunyanin ensimmäinen kirja *Some Gospel Truths Opened* (1656), jolla oli selvä evankelioiva ja apologeettinen funktio. Kirjan tarkoituksena oli puolustaa Bunyanin oikeana pitämää käsitystä Raamatusta ja Kristuksesta sekä vastata harhaoppeihin, joita Bunyanin kirjan kansikuva kuvasi skorpioneiksi. Kirjan sisällöstä selviää, että Bunyan rinnasti nimenomaan kveekarien opetuksen skorpionien tavoin pistäviin harhaoppeihin.¹¹⁷

23-vuotias Edward Burrough kirjoitti pian kirjan *The True Faith of the Gospel of Peace* vastaukseksi Bunyanille, joka vuonna 1657 kirjoitti toisen kirjansa *Vindication of Some Gospel Truths Opened*. Kirja käsitteli samoin oppia uskonvanhurskaudesta, kritisoi kveekareita ja samaisti kveekarit rantereihin. Burrough vastusti kirjoituksillaan edelleen Bunyanin näkemyksiä, mutta Bunyan ei vastannut kveekareille ennenkuin vuonna 1659, jolloin hän syytti kveekareita noituuden harjoittamisesta kuultuaan Margaret Pryor -nimisen naisen kertomuksen siitä, kuinka kveekarit olivat muuttaneet hänet noitumalla tammaksi.

Bunyanin kolmas kirja *A Few Sights of Hell* (1658) kuvasi puolestaan rikkaan miehen ja köyhän Lasaruksen tarinasta lähtien sitä, kuinka helvetti on todellinen paikka piinoineen ja tuskiineen niin ruumiille kuin sielullekin. Samaan aikaan kuoli myös protektori Oliver Cromwell. Ennen restauraatiota vuonna 1659 ilmestyi Bunyanin teologisesti huomattavin teos *The Doctrine of the Law and Grace Unfolded*, joka jäi Bunyanin viimeiseksi teokseksi ennen hänen joutumistaan vankeuteen.

3. Bunyan, vankeus ja restauraation aika

Bunyan oli joutunut muiden independenttien tavoin pidätetyksi ensimmäisen kerran jo vuonna 1658 Eaton Soconin kylässä, jolloin häntä syytettiin laittomasta saarnaamisesta. Bunyan pääsi vapaaksi käräjillä, koska voimassa olleiden lakien mukaan hänen tuomitsemisensa oli vaikeaa. Vuonna 1659 Bunyan pidätettiin Keysoessa samoin syyttein, ja hänet vapautettiin jälleen. Vuonna 1660 olosuhteet saarnaamiselle tiukentuivat kuitenkin myös Bedfordissa. Viidennen monarkian miehiä oli epäilty juuri Lontoossa vastavallankumouksellisista toimista, ja tuomarien tuli pitää silmällä aluetta mahdollisten levottomuuksien takia. Brownin

¹¹⁶ Brown 1928, 107.

¹¹⁷ Bunyan 1860 Vol. II, 129.

mukaan tuomari Francis Wingate oli jättänyt pidätysmääräyksen Bunyanista, mikäli tämä olisi jatkanut saarnaajantointaan.¹¹⁸

Bunyan pidätettiin kolmannen kerran marraskuussa 12. päivänä vuonna 1660 parin peninkulman päässä Bedfordista olevassa Lower Samsellin kylän majatalossa kuningatar Elisabethin aikana laaditun vuoden 1593 *Elisabeth 35* -konventikkeliasetuksen perusteella. Tämän lain mukaan valtionkirkon ulkopuoliseen uskonnolliseen kokoukseen osallistunut voitiin panna vankeuteen kolmeksi kuukaudeksi ilman oikeudenkäyntiä ja kuulustelua. Sen jälkeen syytetyn oli julkisesti kaduttava ja luvattava, ettei koskaan enää olisi toistanut rikostaan, mikäli tahtoi välttyä maastakarkoitukselta tai hirttotuomiolta. *Elisabeth 35* oli painettu Cromwellin aikana unohduksiin, mutta Kaarle II:n hallintokaudella laki otettiin jälleen käyttöön.

Bunyan vietiin vankilaan marraskuun 14. päivänä vuonna 1660 hänen kieltäyessään lopettamasta saarnaamista, vaikka olisi päässyt vapauteen, mikäli olisi luopunut evankelioinnista. Bunyanille annettiin tuomio vuoden 1661 käräjillä tammikuun toisella viikolla. Vankeus tuli lopulta kestämään vuoden 1672 toukokuun 9. päivään eli noin 11 vuotta.¹¹⁹

Vennerin vallankaappausyritys oli tapahtunut tammikuun 6. päivänä vuonna 1661 ja Vennerin ja hänen kymmenen seuraajansa teloitus tapahtui tammikuun 19. ja 20. päivänä. Bunyania kuulusteltiin käräjillä Vennerin vallankaappausyrityksen ja teloituksen välilisenä aikana, mikä mahdollisesti lisäsi tuomion ankaruutta. Vennerin kapinan takia konventikkeleiden vastaisia lakeja oli tiukennettu, ja tammikuun 10. päivänä annettu kuninkaallinen asetus kielsi mm. kaikki laittomat ja kapinalliset kokoukset sekä konventikkelit, joita pidettiin uskonnonharjoituksen varjolla. Hillin mukaan Bunyan tuomittiin, koska hänellä oli yhteyksiä Viidennen monarkian miehiin (Bunyan tunsikin mm. Viidennen monarkian miehen Henry Jesseyn) ja koska hänen saarnoissaan oli aatelisherroja kritisoiva sävy.¹²⁰

Bunyan yritti vuoden 1661 huhtikuun kruunajaisten ja vuoden 1662 maaliskuun kevät-käräjien aikana useaan otteeseen päästä vankilasta, muttei onnistunut. Bunyan sai tänä aikana kuitenkin vapaasti käydä vankilan ulkopuolella saarnaamassa. Vankilassa Bunyan luki myös John Foxen teosta *The*

¹¹⁸ Brown 1928, 131.

¹¹⁹ Brown 1928, 143.

¹²⁰ Hill 1988a, 115.

Acts and Monuments.¹²¹ Brown lainaa Bunyania, joka totesi kirjoituksessaan *A Relation of My Imprisonment* (julkaistu vuonna 1795) syksyn 1661 ja kevään 1662 välisenä aikana nauttineen jopa niin paljon vapautta, että hän saattoi käydä Lontoossa asti saarnaamassa ja tapaamassa ystäviään. Tänä aikana Viidennen monarkian miesten liike oli saanut aikaan levottomuuksia Lontoossa ja Bunyanin matka yhdistettiin Viidennen monarkian miesten vallankumouksellisiin hankkeisiin. Lontoon matkan jälkeen Bunyanin liikkumavapautta rajoitettiin niin, ettei hän voinut astua vankilan rajan ulkopuolelle. Vasta seitsemän vuoden jälkeen Bunyanin nimi mainitaan jälleen *The Bedford Church* -seurakunnan seurakuntakirjassa. Brown toteaa Bedfordin vankilan olleen täynnä independenttejä, joista jo vankilassakin muodostui suuri seurakunta.¹²²

Bunyan kirjoitti vankilassa vuosina 1660–1666 yhdeksän kirjaa, joista ensimmäinen oli runo *Profitable Meditations* vuonna 1661. Vuonna 1663 ilmestyi teos *I will pray with the Spirit*, joka puolusti vapaata rukousta vastakohtana Yhteisen rukouskijan valmiisiin rukouksiin. Muita vankeuden aikana ilmestyneitä teoksia olivat kristityille ohjeeksi tarkoitettu *Christian Behavior* (1663), yhden sivun traktaatti *A Map Shewing the Order and Causes of Salvation and Damnation* (1663), runoteokset *One Thing is Needful, or Serious Meditations upon the Four Last Things* (1664) ja *Mount Ebal and Gerizim* (1664) sekä *Prison meditations* (1665). Vuonna 1665 ilmestyivät opillinen teos *The Resurrection of the Dead* ja teos *The Holy City*.

Bunyanin omaelämäkerta *A Grace Abounding to the Chief of Sinners* ilmestyi vuonna 1666. Bunyan julkaisi tämän jälkeen vankeutensa aikana vain kaksi teosta, joista ensimmäinen *A Confession of My Faith, And a Reason for my Practice; or with who, and who not, I can hold Church-Fellowship, or the Communion of Saints* (1672) selvitti Bunyanin seurakuntakäsitystä pyhien yhteydestä, kastekäsitystä ja puritaanista kääntymiskaavaa. Toinen kirja *A Defence of the Doctrine of Justification by Faith in Christ Jesus* (1672) kommentoi teologian tohtori ja Bedfordshiren kirkkoherra Edward Fowlerin kirjaa *The Design of Christianity* (1671).

Bunyan samaisti kirjassaan *A Defence of the Doctrine of Justification by Faith in Christ Jesus* Fowlerin opin jesuiitta Edmund Campioniin ja kveekari William Pennin oppeihin ja kuvasi Fowleria ”ranterilaiseksi latitudinaristiksi” ja

¹²¹ Brown 1928, 154.

¹²² Brown 1928, 158.

hänen oppiaan ”papistiseksi kveekarismiksi”.¹²³

Vuosina 1668–1670 Bunyan sai jälleen suuremman liikkumavapauden. Vuoden 1668 seurakunnan kirja kertoo Bunyanin olleen mukana *The Bedford Church* -seurakunnan toiminnassa asettamassa mm. rankaisuvia toimenpiteitä kurittomille seurakuntalaisille. Todennäköisesti Bunyan teki työtään seurakunnassa salaisesti, koska hän oli tänä aikana vankilassa. Vuonna 1671 *The Bedford Church* alkoi kaavailemaan Bunyania pastorikseen, ja vuoden 1672 tammikuussa päätös Bunyanin kutsumisesta pastoriksi vahvistettiin.¹²⁴

Bunyan vapautui ensimmäisestä vankeusjaksostaan vuonna 1672, kun Kaarle II:n antama suvaitsevaisuusjulistus toi maahan uskonnollisen vapauden. Toukokuun 8. päivänä Bunyan, John Fenn, John Donne, Thomas Haynes, Simon Haynes ja Geroge Farr lähettivät kuninkaalle armoanomuksen, jossa he korostivat istuvansa vankilassa independentismin perusteella. Miehet vapautettiin virallisesti 13. syyskuuta. Bunyan oli tosin saanut saarnaluvan kuninkaalta jo toukokuun 9. päivänä ja oli siten epävirallisesti vapaa. Kuninkaan suvaitsevaisuuspäätös tuli muutamaa viikkoa Bunyanin pastoriksi asettamisen jälkeen.

Bunyanilta ilmestyi vapautumisen jälkeen kastekysymystä käsittelevät teokset *Differences in Judgment about Water Baptism no Bar to Communion* (1673) ja *Peacable Princibles and True* (1674), *Light for them that sit in Darkness* (1675), Bunyanin katekismukseksi kutsuttu *Instruction for the Ignorant* (1675), *Saved by Grace* (175) ja *Strait Gate, or the Great Difficulty of going to Heaven* (1676). Offorin teossarja liittää Bunyanin kirjoihin myös predestinaatioteologiaa käsittelevän teoksen *Reprobation Asserted* (1674).¹²⁵

Bunyania syytettiin vapautumisensa jälkeen uusien lakien voimalla, ja esimerkiksi maaliskuussa vuonna 1675 William Foster syytti Bunyania saarnaamisesta konventikkeleissa, jolloin Bunyan pakeni viranomaisia Bedfordshiren tuomiopiirin ulkopuolelle ystäviensä luokse. Koska Bunyan ei suostunut ottamaan vastaan sakramenttia Bedfordin *St. Cuthbertin* kirkossa, hänet suljettiin pois virallisen kirkon yhteydestä ja Lincolnin piispa Fuller julisti hänet pannaan. Bunyan ei tullut arkkidiakonin tuomioistuimen eteen tämänkään jälkeen, ja kirkon viranomaisilla oli oikeus pyytää valtion viranomaisilta apua, ja tapaus siirtyi korkeimpaan oikeuteen. Bunyan vietiin joko vuoden 1675 aikana tai

¹²³ Bunyan 1860 Vol. II, 322–323;331.

¹²⁴ Brown 1928, 192–200.

¹²⁵ Brown 1928, 228.

syksyllä vuonna 1676 vankeuteen, joka kesti vuoden 1677 kesä-heinäkuuhun saakka.

The Pilgrim's Progress syntyi todennäköisesti Bunyanin vankilavuosina 1661–1672 ja 1675/6–1677, vaikka teos julkaistiinkin vasta restauraation aikana vuonna 1678. Vuonna 1678 Bunyan julkaisi vielä kaksi pidennettyä saarnaa *Come and Welcome to Jesus Christ* (1678) ja *A Treatise on the Fear of God* (1679). Vuonna 1680 ilmestyi allegorinen *The Life and Death of Mr. Badman*, jossa Bunyan kritisoi restauraation ajan Englannin moraalia. Vuonna 1682 Bunyan julkaisi teoksen *The Holy War*, jossa Bunyan kuvasi ihmissuvun ja yksilösielun lankeemusta ja lunastusta allegoriana.¹²⁶ *The Holy War* -teoksen jälkeen Bunyanilta ilmestyivät teokset *The Barren Fig-Tree* (1682), *The Greatness of the Soul* (1682), *A Case of Conscience Resolved* (1683), *A Caution to Stir up to Watch Against Sin* (1684), *Seasonable Counsel; or Advice to Sufferers* (1684) ja *A Holy life the Beauty of Christianity* (1684). Vuonna 1685 ilmestyi *The Pilgrim's Progress Part Two*, joka kuvasi kristityn perheen vaellusta, kun taas ensimmäinen osa yksin vaeltavia kristittyjä allegorian muodossa.

Jaakko II:n aikana vuodesta 1685 lähtien jatkuivat myös independenttien vainot, ja Bunyaninkin testamenttasi varmuuden vuoksi kaiken omaisuutensa kirjeessään vaimolleen Elizabethille. Huhtikuun 4. päivänä vuonna 1687 annettu suvaitsevaisuusjulistuskin herätti Brownin mukaan Bunyanissa ja hänen läheisissä ystävissään pelkästään epäluuloja.¹²⁷ Mahdollisesti Bunyan näki julistuksessa pyrkimyksen saada aikaan maahan katolinen valtionuskonto niin, että independentit ensin olisi yllytetty valtion puolelle anglikaanista kirkkoa vastaan, minkä jälkeen ovi olisi avautunut katolisuudelle.

The Pilgrim's Progress Part Two -teoksen jälkeen Bunyan jatkoi vielä saarnaajatointaan ja julkaisi teokset *The Perpetuity of the Seventh-Day Sabbath* (1685), *The Pharisee and the Publican* (1685), *A Book for Boys and Girls* (1686). Vuonna 1688 ilmestyivät vielä kirjat *Good News for the Vilest man or the*

¹²⁶ Hillin mukaan *The Holy War* sisälsi neljän tason allegoriaa, joista ensimmäinen viittasi ihmiskunnan historiaan pelastusnäkökulman kautta ja toinen yksilösielun kääntymiseen. Kolmanneksi Hill toteaa teoksen kuvanneen Englannin yhteiskunnallista tilannetta niin, että Diaboloksen aika viittasi Kaarle I:n aikaan, Mansoulin vapautuminen lyhyeen pyhien hallintokauteen eli Cromwellin aikaan, Diaboloksen paluu vuonna 1660 alkaneeseen restauraatioon ja Immanuelin lopullinen voitto restauraation lopulliseen tuhoutumiseen, jota Bunyan ilmeisesti odotti. Viimeiseksi allegoria viittasi Hillin mukaan *The Bedford Church* -seurakunnan historiaan vuodesta 1650 vuoteen 1682 saakka. Hillin mukaan *The Holy War* oli millenaristinen teos, koska Mansoul vapautettiin teoksessa sotilasvoimin 1640-luvun sisällissodan pyhien armeijan tyyliin. Hillin teoriasta ks. Hill 1988a, 153;240.

¹²⁷ Brown 1928, 353.

Jerusalem Sinner Saved, The Work of Jesus Christ as an Advocate, A Discussion of the building, nature, excellency, and Government of the House of God, The Water of Life ja Salomon's Temple Spiritualized, joka kuvasi Vanhan testamentin temppelin mallin vastaavuutta Uuteen testamenttiin ja kristityn elämään.

Bunyanin viimeinen valmis käsikirjoitus oli *The Acceptable Sacrifice, or the Excellency of a Broken Heart*, joka ilmestyi vuonna 1689 heti Bunyanin kuoleman jälkeen. Bunyan kuoli 31. elokuuta vuonna 1688.

Charles Doe julkaisi vuonna 1692 Bunyanin julkaisemattomat teokset: *An Exposition of the Ten First Chapters of Genesis and part of the Eleventh, Of Justification by Imputed Righteousness, Paul's Departure and Crown, Of the Trinity and a Christian, of the Law and a Christian, Israel's hope Encouraged, The Desire of the Righteous Granted, The Saint's Privilege and Profit, Christ A Complete Saviour, The Saint's Knowledge of Christ's Love, Of the House of the Forest of Lebanon ja Of Antichrist and his Ruin*. Vuonna 1698 Doe julkaisi vielä Bunyanin lyhyen teoksen *Heavenly Footman*, jota pidetään *The Pilgrim's Progress* -teoksen esikuvana ja joka on kirjoitettu mahdollisesti jo vuonna 1671. Vuonna 1795 julkaistiin myös *A Relation of My Imprisonment*, jota käytetään yleensä liitteenä *A Grace Abounding to the Chief of Sinners* – teoksessa.

IV John Bunyan ja lopunajan symbolit

1. Uusi Jerusalem ja tuhatvuotinen valtakunta

Bunyan käytti teoksissaan paljon symbolista kieltä ja allegorioita, mahdollisesti juuri sen takia, että suora Rooman tai laudilaisen kirkon tuomitseminen olisi johtanut suoraan vankilaan tai vaikeuksiin. Tosin saarnaamisen takia Bunyan vankilaan lopulta joutuikin. *The Holy City* (1665) -teoksessa Bunyan ilmaisi ensimmäisen kerran näkemyksensä kirkkohistoriasta. Greavesin mukaan teos jakautuu yleisesti ottaen kolmeen osaan, joissa jokaisessa Bunyan tulkitsi Jerusalemiä kuvana seurakunnasta. Ensimmäinen aikakausi oli puhtain aika eli Jeesuksen ja apostolien aika, josta kuvana oli Jerusalem Salomonin aikana. Toinen aikakausi oli kirkon rappeutumisen ja orjuuden aika, josta kuvana oli Babylonian vankeus. Viimeinen vaihe oli millenniumin aika, jolloin seurakunta olisi tullut vapautumaan vankeudesta ja rakentamaan uudestaan ”Jerusalemiin muurit ja kaupungin”, ja tätä esikuvallisesti kuvasi juutalaisten palaaminen Babyloniasta. Antikristuksen kaatuminen sijoittui toisen ja kolmannen periodin välille, jolloin saatana olisi tullut tosin ensin saamaan lyhyen voittoisan kautensa

kolmannen kauden lopussa. Tämä viimeinen kausi olisi kestänyt tuhat vuotta. Kristuksen paluu ja viimeinen tuomio olisivat tuoneet millenniumin loppuun, ja tänä kautena olisi palautettu myös alkuperäinen apostolinen oppi ja jumalanpalvonta.¹²⁸

Bunyan sanoo antikristillisen vankeuden jakson alkaneen Konstantinuksen ajoista. Toisen aikakauden alussa antikristus siis jo hallitsi ja oli vanginnut seurakunnan ”Babylonian vankeuteen”. Tänä aikana Bunyanin mukaan Raamattua häpäistiin ja väärinkäytettiin, poltettiin ja kansankielinen Raamattu sekä saarnaaminen kiellettiin. Teologia ja jumalanpalvonta olivat Bunyanin mukaan korruptoitunutta ja oppi armosta oli paholaisen sotkema. Tänä aikakautena saarnaajat vaikuttivat ja saattoivat olla palvelemassa Jumalan valtakuntaakin vaikeivat olleetkaan Bunyanin mukaan ”valittuja”.¹²⁹ Greavesin tulkinnan mukaan Bunyan tarkoitti ilmeisesti korruptoituneilla papeilla katolisia ja William Laudin ajan pappeja.¹³⁰

Tosi seurakuntaa myös vainottiin toisella aikakaudella, mikä toisaalta puhdisti Bunyanin mukaan seurakuntaa. Aikakauden lopulla kristityt palasivat Babylonian vankeudesta, Kristuksen viran merkitys kirkastui ja antikristuksen reliikit heitettiin pois. Tätä virkaa toimittivat John Wyclif, John Hus, Martin Luther, Philip Melanchton, John Calvin, Thomas Bilney ja Maria I:n ajan marttyyrit kuten Nickolas Ridley, John Hooper ja Thomas Cramner. Toinen aikakausi jakautui vielä kahteen alajaksoon, alttarin ja temppelin rakentamiseen. Edeltä mainitut reformaattorit olivat Bunyanin mukaan alttarin rakentajia. Temppelin rakentajilla oli hallussaan ”lisääntyvä valo” ja rakentajat erottautuivat omiksi seurakunnikseen erotukseksi avoimesti epäpyhistä ja maallisista saarnaajista, jotka ”ryömivät kuin toukat tai hyppivät kuin heinäsiirkat kansakunnissa”.¹³¹

Lopulta *The Holy City* ei kuitenkaan kerro vielä paljon antikristuksen kukistumisesta. Kronologisesti antikristuksen kukistumisen aika edeltää uuden Jerusalemin rakentamisaikaa ja millenniumia. Bunyan toteaa, että kun ”suuri punainen lohikäärme” olisi annettu Kristuksen käsiin, hänet olisi sidottu tuhanneksi vuodeksi ja olisi alkanut evankeliumin alkuperäinen kirkkauden aika ja enemmän valittuja olisi kääntynyt uskoon (valitut viittanevat kalvinistiseen

¹²⁸ Greaves 2002, 180-181.

¹²⁹ Bunyan 1860 Vol. III, 401.

¹³⁰ Greaves 2002, 183.

¹³¹ Bunyan 1860 Vol. III, 401-402.

oppiin Jumalan valinnasta). Ilmestyskirjan kuvaus pyhän kaupungin tullaamisesta pakanoiden jalkojen alle (Ilm 11: 2-3) kuvasi Bunyanin mukaan kaikkia seurakunnan lakien, rakennelmien ja etujen tallomista kansojen keskellä historian aikana. Seurakunta olisi tullut Bunyanin mukaan kuitenkin saamaan alkuperäisen tilansa ja nimensä takaisin, ja siksi sitä olisi tultu kutsumaan uudeksi Jerusalemiksi. Lopun aikana kaikki kansat olisivat tulleet Bunyanin mukaan kumartamaan lopun ajan seurakuntaa, ja Kristus olisi tullut asettamaan näin valtakuntansa kuninkaiden valtaistuinten keskelle.¹³²

Bunyanin mukaan taivaasta laskeutuva uusi Jerusalemi oli ymmärrettävä metaforana eikä materiaalisena taivaana, jossa Kristus oli läsnä persoonallisesti ja fyysisesti. Uuden Jerusalemin laskeutuminen oli metafora siitä, että antikristuksen vainojen aikanakin seurakunnan kyljestä tuli nousemaan kaupunki, joka olisi rakennettu vielä ennen Jeesuksen toista fyysistä tulemusta. Bunyan uskoi että uuden Jerusalemin rakentamisaika olisi aloittanut millenniumin ajan, ja tämä olisi tapahtunut pian. Pyhät tosin olisivat säilyneet vielä millenniuminkin aikana epätäydellisinä, vaikka ”kiusaajaa” ei enää olisi ollutkaan. Ihmisiä olisi tullut kääntymään vielä tuhatvuotisen valtakunnankin aikana uskoon, esimerkiksi nimenomaan juutalaiset.¹³³Tässä Bunyan erosi Greavesin mukaan muista Englannin protestanttisista kirjailijoista, joiden mukaan juutalaiset olisivat kääntyneet ennen millenniumia.¹³⁴

Bunyanin mukaan maailman hallitsijoita olisi kutsuttu tuona kääntymisen aikana ”Jerusalemin miehiksi”, seurakunta olisi tullut saamaan voiton vihollisistaan ja jokainen kansakunta olisi tullut alistumaan seurakunnan alaisuuteen. Juutalaiset ja pakanat olisivat tulleet yhdeksi kansakunnaksi: ”*The Jews and Gentiles shall meet together in the spirit of the gospel, so both become a righteous nation.*”¹³⁵ Teokratia olisi hallinnut maailmaa, kirkon tai seurakunnan viholliset olisi kukistettu ja monarkit, jotka olivat olleet mysteerisen Babylonin, ”porttojen äidin”, alla olisi kukistettu – osa tosin olisi tullut auttamaan seurakuntaa uuden Jerusalemin rakentamisessa. Lopulta millenniumin lopussa Goog ja Maagog paholaisen yllyttämänä olisivat tulleet seurakuntaa vastaan Harmageddonin taistelussa ja piirittäneet uuden Jerusalemin. Jumala olisi tullut tuhoamaan Googin ja Maagogin lähettämällä tulta ja tulikiveä näiden päälle

¹³² Bunyan 1860 Vol. III 401-2

¹³³ Bunyan 1860 Vol. III 403-409.

¹³⁴ Greaves 2002, 185.

¹³⁵ Bunyan 1860 Vol. III, 405.

yhtenä ainoana päivänä. Tämän jälkeen Kristus olisi palannut takaisin.¹³⁶Tämä kuvaus tekee Bunyanista siis postmillenaristin.

Bunyan totesi teoksessaan *The Holy City* juutalaisten kääntyvän Ilmestyskirjan kuudennen vihan maljan aikana, jolloin vihan malja olisi vuodatettu Eufrat-virtaan (Ilm. 16:12). Eufrat -virta oli Bunyanin mukaan muinaisen Babylonian maallisen vallan raja, joka symboloi myös hengellisen Babylonian eli Rooman kirkon hengellisen vallan raja. Vihan maljan yhteydessä oli tuhoutuva myös Rooman antikristillinen voima. Maljan vuodattamisen jälkeen avautuva tie kuvasi Bunyanin mukaan Jerusalemin eli lopun ajan seurakuntaan pääseviä juutalaisia, jotka pakanakristittyjen kanssa olisivat tulleet kohtaamaan toisensa ja olisivat tulleet yhdeksi jumalalliseksi kansakunnaksi. Bunyan uskoi tällöin lopun ajan seurakunnan löytävän alkuperäisen apostolisen opin voiman ja kirkkauden, jonka ”Rooman peto” oli väärentänyt ja sotkenut mutaan.¹³⁷

Bunyanin historiakäsitystä ja millenarismia selventää myös *Of Antichrist and his Ruin* (1692). Teoksessaan Bunyan totesi, että kun antikristuksen henki ja antikristuksen seurakunta (Ilm 18:21) olisivat tulleet tuhoutumaan saarnaajien sananjulistuksen ja kuninkaiden sekä parlamentin lakiasetusten kautta, olisi jäänyt jäljelle vielä antikristuksen pää eli saatana itse. Saatana olisi tullut lopulta heittäämään tuhanneksi vuodeksi syvyyden kuiluun.¹³⁸ Ilmeisesti tämä tuhannen vuoden aika tarkoitti Bunyanin ajattelussa myös tuhatvuotisen valtakunnan aikaa. Kirjassaan *Vindication of Some Gospel Truths Opened* (1657) tulee peitellysti esiin Bunyanin uskomus tuhatvuotisen valtakunnan ajoittumisesta Jeesuksen paluun yhteyteen. Bunyan totesi teoksessaan nimenomaan Kristuksen sitovan saatanan toisessa tulemisessa, minkä jälkeen Kristus olisi tullut hallitsemaan tulevassa maailmassa.¹³⁹

Vaikka Bunyan korosti lopunajan seurakunnan kirkkauden merkitystä, hän totesi, ettei lopun ajan seurakunta olisi tullut kokemaan lopullista kirkkautta ennen kuin Jeesus tulisi takaisin. *The Holy City* teoksessa Bunyan sanoi, ettei Ilmestyskirjan mukaan uudessa Jerusalemissa ollut temppeliä, vaan Jumala ja Karitsa olivat sen temppelinä. Koska ulkoisen jumalanpalveluksen poistaminen oli Bunyanin mukaan liian ”ranterimainen ajatus”, olisi uusi Jerusalem tullut saavuttamaan tämän temppelittömän ajan lopulta vasta kun uusi Jerusalem olisi

¹³⁶ Bunyan 1860 Vol. III 409-413.

¹³⁷ Bunyan 1860 Vol. III 413; 415

¹³⁸ Bunyan 1860 Vol. II, 52.

¹³⁹ Bunyan 1860 Vol. II, 209.

imeytynyt Jeesuksen kirkkauden ilmestymiseen toisessa tulemisessa. Tämän jälkeen ei Bunyanin mukaan olisi tarvittu Raamatun sanaa eikä seurakunnan valoa.¹⁴⁰

Bunyan opetti Kristuksen ”suun henkäyksen” ja toisen tulemisen kirkkauden tapahtuvan aluksi seurakunnan ”synnistä ylösnousemisen” kautta sekä siinä prosessissa, kun saarnaajat ja kuninkaat olisivat tuhonneet antikristuksen valtaa, ja vasta tämän jälkeen olisi tapahtunut Jeesuksen kirjaimellinen paluu.¹⁴¹Tässä mielessä Jeesuksen paluu oli Bunyanin ajattelussa kaksijakoinen.

2. 1260 päivää ja Antikristus

Bunyan kuvaa *Of Antichrist and his Ruin* – teoksessa Ilmestyskirjan pakenevan naisen (Ilm. 12) olleen seurakunta, joka oli paennut antikristusta historian aikana. Bunyanin mukaan seurakunta oli paennut lohikäärmettä eli antikristusta jo 1260 vuotta (Ilmestyskirjan 1260 päivää kuvasivat siis vuosia). Erämaa symboloi Bunyanin mukaan kansakuntia, joissa seurakunta piileskeli. Bunyanin mukaan tämä aika oli *Of Antichrist and his Ruin* -kirjan kirjoittamisen aikana lopussa, sillä kuninkaat eivät enää antaneet seurakunnalle suojaa. Tämä oli Bunyanin mukaan profeetallinen merkki siitä, että myös antikristuksen tuho oli tapahtuva pian.¹⁴²Kuninkaat viittasivat ilmeisesti Bunyanin ajan protestanttisiin kuninkaisiin.

Bunyan ei itse tarkemmin määritellyt 1260 vuoden alkamisen ajankohtaa eikä vuotta, jolloin aika olisi päättynyt. Toisaalta teoksessaan *The Holy City* Bunyan totesi seurakunnan palaavan lopunaikana kunniaan ja kirkkauteena pitkästä antikristillisen vankeuden jaksosta, joka oli kestänyt Konstantinuksen ajoista lähtien.¹⁴³Konstantinus tuli valtaan vuonna 306 ja kuoli vuonna 337, ja mikäli Bunyanin oletetaan laskeneen 1260 päivää tarkalleen 1260 vuodeksi, olisivat 1260 profeetallista päivää päättyneet silloin jo 1500-luvun lopulla eli ennen Bunyanin aikaa. Tämä ei taas sovi Bunyanin kuvaukseen tulevasta lopunajan seurakunnan vapautumisesta. Bunyan ei korostanutkaan kovin tarkkoja aikalaskelmia ja mahdollisesti ajatteli 1260 päivää yleisesti pitkänä ajanjaksona eikä kirjaimellisesti laskenut tiettyjä vuosia. On ilmeistä, että peto oli myös

¹⁴⁰ Bunyan 1860 Vol. III, 440.

¹⁴¹ Bunyan 1860 Vol. III, 440.

¹⁴² Bunyan 1860 Vol. II, 59.

¹⁴³ Bunyan 1860 Vol. III, 401.

Bunyanille Rooman kirkko.

Bunyan totesi teoksessaan *Of Antichrist and his Ruin* kärsivän ja sotivan seurakunnan (*The Church Militant*) kokevan 1260 päivän eli 1260 vuoden vainon vuoden jälkeen uuden antikristillisen vainon ajan, joka olisi kestänyt kuitenkin vain kolme päivää, millä Bunyan mahdollisesti myös tarkoitti vuosia. Bunyan tulkitsi Ilmestyskirjan kahden todistajan (Ilm. 11:3) kuvanneen nimenomaan Jumalan kansaa, joka olisi joutunut lopunaikana antikristuksen tappamaksi, kun heidän todistuksensa aika olisi loppunut 1260 päivän jälkeen. Bunyan uskoi, että tällöin seurakunta olisi voitettu hetkeksi, mutta samalla tämä olisi ollut merkki antikristuksen pikaisesta tuhoutumisesta. Tämän ajan jälkeen seurakunta olisi saanut kokea odotetun leponsa, kunniansa ja valtakuntansa.¹⁴⁴ Mahdollisesti Bunyan viittasi tällä Ilmestyskirjan 11. luvun todistajien heräämiseen kuolleista.

Bunyanille kahden todistajan kuolema ei ollut fyysinen kuolema, vaikka Jumalan kansaa tultiinkin hänen mukaansa tappamaan lopunaikana. Bunyanin toteaa kuoleman kuvanneen ”mystistä kuolemaa” samoin kuin todistajien olemuskin. Todistajien julistus pyrki Bunyanin mukaan tuhoamaan antikristillisen hengen, ja seurakunnan viholliset pyrkivät puolestaan tappamaan heidän kristillisen sydämensä ja palavan mielensä. Tämä tarkoitti Bunyanin mukaan sitä, että antikristus olisi tullut tuhoamaan lopunaikana todellisen kristinuskon ja todellisen seurakunnan niin, ettei näkyvää seurakuntaa olisi tullut löytymään maailmasta. Vain todistajien ”kuolleet ruumiit” (kirkkorakennukset) olisivat jääneet jäljelle.¹⁴⁵ Tässä mielessä on nähtävissä, että Bunyan näki todellisen seurakunnan olevan valtionkirkon ulkopuolinen independentti tai näkymätön pyhien seurakunta.

Bunyan vertasi lopunajan seurakuntaa Israelin kansaan, joka oli kuin kuollut vihollistensa edessä Egyptin aikana, mutta joka heti veteen kastamisen jälkeen näki faraon kokevan tuhonsa. Bunyan uskoi seurakunnan nousevan henkiin samalla tavalla kolmantena päivänä entistä kirkkaampana ja hengellisempänä.¹⁴⁶

Teoksessaan *Of Antichrist and His Ruin* (1962) Bunyan määritteli antikristuksen olevan Kristuksen vihollinen, joka teeskenteli olevansa Hänen puolellaan.. Bunyan kertoo antikristuksen tulleen kaikkeinpyhimpään (2.Tess. 2:4) eli seurakuntaan naamioitumalla ja uskottelemalla olevansa Jumala. Jumala

¹⁴⁴ Bunyan 1860 Vol. II, 60.

¹⁴⁵ Bunyan 1860 Vol. II, 66.

¹⁴⁶ Bunyan 1860 Vol. II, 66–68.

salli Bunyanin mukaan antikristuksen koetella seurakuntaa, jotta hänen tyranniansa aikaan Kristuksen ruumis olisi tullut valkeammaksi kärsimisen ja antikristuksen vääryyttä vastaan todistamisen kautta. Antikristus peitti Bunyanin kuvausten mukaan ”savullaan auringon ja kuun ja tähtien valon” (Ilm. 9:2-3) ja toi mukanaan ”heinäsirkat” Jumalan taloon hallitsemaan, niin että nämä ”peittivät sanoillaan ja puheillaan hurskaat”. Antikristus sai avukseen Bunyanin kuvauksen mukaan ”pedon, jolla hän ratsasti ja jonka sarvet etenivät hänen kanssaan.”¹⁴⁷

Ilmeisesti Bunyan viittasi teeskentelyllä paitsi paaviin myös aikansa latitudinaristiseen kirkkoon. Aurinko, kuu ja tähdet symboloivat todennäköisesti evankeliumia, katolista kirkkoa ja kristillisiä opettajia.

Bunyanin protestanttinen näkemys paavin vallasta antikristillisenä tulee ilmi siinä, miten Bunyan kuvaa antikristuksen tuhoutumisen syitä. Antikristus oli Bunyanin mukaan ottanut itselleen Jumalan ominaisuudet ja nimen sekä väitti olevansa universaalisen kirkon pää ja ylipappi, oli keksinyt sakramenteja kuolleiden puolesta. Antikristus oli lisäksi Bunyanin mukaan omaksunut Kristuksen profeetallisen viran, koska väitti olevansa erehtymätön ja oli määrännyt Jumalaa pilkkaavia riittejä ja seremonioita. Antikristus oli Bunyanin mukaan pilkannut pyhää Henkeä siinä, että oli asettunut Isän, Pojan ja Pyhän Hengen yläpuolelle ja siinä, että katsoi kirjoitusten olevan pätemättömiä ”ilman traditiota, keksintöjä ja antikristillistä viisautta” sekä väitti ”epäraamatullisten kirkolliskokousten, ja pappeinkokousten olevan Pyhästä Hengestä”. Antikristus oli tehnyt myös ”vääriä ihmeitä sekä ”pappien, munkkien ja jesuiittojen valheilla ja teeskentelyllä pettänyt ihmisiä”. Antikristus oli lisäksi murhannut pyhiä, pettänyt Jumalan säättämän maallisen hallitusvallan ja kääntänyt sen Jumalan kansaa vastaan. Esimerkiksi Bunyan otti Espanjan inkvisition.¹⁴⁸

Of *Antichrist and His Ruin* -teoksen kautta tulee siis selväksi, että Bunyan näki antikristuksen paaviudessa, sen oppijärjestelmässä ja maallisessa hallintovallassa. Ilmeisesti Bunyan rinnasti myös Kaarle II:n pyrkimykset palauttaa katolinen uskonto Englantiin antikristillisyydeksi. Teoksessaan *An Exposition of the First Chapters of Genesis and Part of the Eleventh* (1692) Bunyan totesi toisaalta jo munkki Augustinuksen (k. 604) tuoneen Englantiin Rooman babylonisen kirkon, jota symboloi Raamatun Nimrodin perustama

¹⁴⁷ Bunyan 1860 Vol. II, 44-77.

¹⁴⁸ Bunyan 1860 Vol. II, 44-77.

Baabel.¹⁴⁹

Suhteessa antikristus-ajatteluun on mielenkiintoista myös Bunyanin allegorinen teos *The Pilgrim's Progress* (1678), jossa Bunyan kuvaa pakanaa ja paavia, jotka elivät Kuoleman varjon laaksossa. Pakana oli jo kuollut, mikä kuvasi mahdollisesti sitä, että Rooman ajan vainot olivat ohi. Paavi oli vielä elossa, mutta kuolinkangistunut, mikä symboloi mahdollisesti Rooman kirkon vallan heikkenemistä.¹⁵⁰ Bunyan mainitsi *The Pilgrim's Progress* – teoksessa harhaoppisiksi myös turkkilaiset, muttei kuvannut turkkilaisia Lutherin tavoin antikristillisenä luopumuksena. Kristitty vaeltaja tuomitsee uskonnollisen Talkativen (Puhelias) sanoen, että on parempi olla turkkilaisten kanssa kuin hänen kanssaan: ” *There is there neither Prayer, nor sign of Repentance for sin; yea, the brute in his kind serves God better than he. He is the very stain, reproach, and shame of Religion... Men that have any dealings with him, say 'tis better to deal with a Turk than with him; for fairer dealing they shall have at their hands.* ”¹⁵¹ Papismi näyttäytyi Bunyanille suurempana uhkana, mikä onkin ymmärrettävää suhteessa Kaarle I:n ja Kaarle II:n kirkkopoliittikkaan.

Offorin mukaan paavi kuvasi Kaarle I:n ajan (1625–1649) papismia ja pakana valtionkirkon aikaansaamia vainoja.¹⁵² Kaarle I:n aikana kirkko ja valtio toimivatkin yhteistyössä independentismin poisjuurimiseksi arkkipiispa Laudin kyseenalaistaessa jopa perinteisen protestanttisen käsityksen paavin antikristillisyydestä. Lähempänä Bunyanin omaa elämää ja omaa lähihistoriaa lienee kuitenkin ollut Kaarle II:n aika (1660–1685). Paavin kuolinkankeus voi viitata myös Bunyanin *Of Antichrist and his Ruin* (1692) -teoksessa esittämään näkemykseen yleisestä Rooman kirkon tappiosta Euroopassa ja Englannissa. Myöhemmässä osassa *The Pilgrim's Progress Part Two* (1685) pakanan herättää kuolleista syvyyden kuilusta tullut demoni, mikä kuvasi mahdollisesti uusia pakanallisia vainoja Englannin valtion taholta. Samoin paavi paranee kuolinhaavoistaan, mikä kuvasi taas ilmeisesti katolisten paavien tai katolismin valtaa 1660-luvun jälkeen Teoksessaan *An Exposition on the First Ten Chapters of Genesis and Part of the Eleventh* (1692) Bunyan kuvasi paavia jo suoraan kirotuksi hirviöksi: “*as the cursed monster pope forsaking the kingdom of*

¹⁴⁹ Bunyan 1860 Vol. II, 498.

¹⁵⁰ Bunyan 1860 Vol. III, 114.

¹⁵¹ Bunyan 1860 Vol. III, 125.

¹⁵² Offor 1860 Vol. III, 116.

God”.¹⁵³

Lopulta, mitä tulee Bunyanin ajatteluun maailman kestosta, teoksessaan *An Exposition of the First Chapters of Genesis and Part of The Eleventh* (1692) Bunyan totesi maailman kestävän seitsemäntuhatta vuotta, joista viimeinen oli jo alkanut, kun kuudes vuosituhat olisi tuonut maailmanlopun. Seitsemäs vuosituhat olisi ollut levon aika, ja tämän jälkeen olisi tullut viimeinen tuomio.¹⁵⁴

V Bunyanin suhde muihin millenaristeihin

1. Protestanttinen syvärakenne

Bunyanin millenaristiseen ajatteluun vaikuttivat todennäköisesti niin Lutherin teos *A Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians* (1575), John Foxen marttyyrihistoria *The Acts and Monuments* (1563), kalvinismi, puritanismi, independentismi kuin Bunyanin itsenäinen Raamatun tutkiminen. Lutherin teosta Bunyan kertoo useasti lukeneensa omaelämäkerrassaan *A Grace Abounding to the Chief of Sinners* (1666). Toinen teos, minkä Bunyan kertoo elämäkerrassaan lukeneensa vankilassa, oli John Foxen marttyyrihistoria *The Acts and Monuments* (1563). Lutherin opeista John Bunyan on todennäköisesti saanut pohjaa uskonvanhurskautusopilleen sekä ajatuksistaan paavista antikristuksena. Muuten Lutherin teos ei ole sinänsä historiaa käsittelevä vaan uskonvanhurskauden puolustus, kun taas taas Foxen teos kuvasi marttyyrien historiaa protestanttisesta näkökulmasta alkukristityistä lähtien. Foxe esitteli myös pitkän paavinvastaisen ja oikeaoppisen tradition Englannissa John Wyckliffestä (1324–1384) lähtien.

Raamattunaan Bunyan käytti mahdollisesti *The Geneva Bible* – versiota, josta oli ilmestynyt eri versioita vuodesta 1560 lähtien ja joka oli puritaanien suosiossa ja kalvinistinen tulkinnaltaan, myös Ilmestyskirjan kommentaarien suhteen. *The Geneva Bible* – version julkaisuun vaikuttivat erityisesti vuonna 1554 Frankfurtiin ja Geneveen tulleet Englannin protestantit pakolaiset. Pakolaisten joukossa olivat mm. John Knox, Christopher Goodman, John Foxe, William Williams, William Whittingham, Thomas Cole, jotka yksimielisesti kannattivat kalvinistista teologiaa. Kalvinistisen teologian vaikuttamana he hylkäsivät Englannin kirkon Yhteisen rukouskirjan papistisena.¹⁵⁵

Greavesin mukaan Bunyanin teologinen näkemys koostui Calvinin ja

¹⁵³ Bunyan vol II, 426.

¹⁵⁴ Bunyan 1860 Vol. II,424.

¹⁵⁵ Berry 1969, 10.

Lutherin ajatusten sekoittumisesta antinomistisiin ja separatistisiin ajatuksiin. Greaves toteaa 1600-luvun puoliväliin mennessä kalvinismin jakautuneen Englannissa kahteen leiriin, maltilliseen ja tiukkaan kalvinismiin. Tiukan linjan kalvinistit tukeutuivat uskollisesti Calvinin oppeihin ja tekivät kalvinismista kanonisoidun ortodoksian. Maltilliset puolestaan pohjautuivat Tyndale-Zwingli -traditioon, joka oli uskonpuhdistuksen jälkeen ollut osana Englannin teologista ajattelua. Edelleen näiden suuntausten lisäksi vaikuttivat sekä antinomistiset kalvinistit, jotka sekoittivat ortodoksista kalvinismia Lutherin ajatuksiin, että arminiolaiset kalvinistit, joiden suhde ortodoksiseen kalvinismiin oli vieläkin torjuvampi kuin esimerkiksi maltillisilla kalvinisteilla.¹⁵⁶

Greaves toteaa Bunyanin teologian pohjana olleen kalvinistinen predestinaatioteologia ja hän toteaa Bunyanin olleen tiukan linjan kalvinisti, jonka ajattelussa oli havaittavissa jonkun verran antinomistisia piirteitä. Teologisesti Bunyaniin vaikutti Greavesin mukaan eniten Luther.¹⁵⁷ Hillin mukaan Bunyan omaksui Lutherilta opin lain ja armon välisestä erosta ja opin langenneen ihmisen mahdottomuudesta totella lakia sekä kolmanneksi opin pelastuksen välttämättömyydestä Kristukseen uskomisen kautta. Hill toteaa, että myös Bunyaniin vaikuttanut John Foxe ja Bunyanin ystävä William Dell olivat Lutherin kannattajia.¹⁵⁸

Nähdäkseni Bunyanin millenarismissa tulee myös esille selkeästi protestanttisia syvärakenteita, joiden alkuperää Bunyankaan mahdollisesti ei tiedostanut, vaan jotka olivat kyllä yleisesti Englannin puritaanien ja independenttien käytössä pitkään ennen Bunyania, esimerkiksi John Foxen teoksessa *The Acts and Monuments* (1563). Miksi Bunyan esimerkiksi tulkitsi seurakunnan olleen vainottuna jo Konstantinuksen ajoista 1260 vuotta? Myös lopulliset kolmen vuoden vainon ajat ovat selkeästi Bunyanin ajattelussa vuosia. On vaikea löytää muuta raamatullista kontekstia Bunyanin kolmelle päivälle kuin Danielin kirjan (7:25) ja Ilmestyskirjan ((Ilm. 11:3; 12:14; 13:5) 1260 päivää tai 42 kuukautta eli noin 3,5 vuoden ajanjaksoa. Mutta Bunyan tulkitsi tämän ajan siis vuosiksi eikä päiviksi, ja miksi näin?

Ilmestyskirjan 1260 päivää (Ilm. 11–13) kuvasivat protestanttisessa eskatologiassa yleensä vuosia, esimerkkinä myös vuoden 1599 *The Geneva Bible*

¹⁵⁶ Greaves 1969, 24.

¹⁵⁷ Geaves 1969, 24-5.

¹⁵⁸ Hill 1988a, 158; 169.

-kommentaari. Mihin tämä tulkintatapa voidaan palauttaa historiassa, ja minkä kautta Bunyan omaksui tämän tulkinnan?

Firth toteaa, että protestanttinen apokalyptinen traditio Saksan uskonpuhdistuksen aikana syntyi lähinnä Danielin kirjan ja Ilmestyskirjan pohjalta. Danielin kirjan katsottiin profetoineen Rooman valtakunnan tuhosta, kun Ilmestyskirjan katsottiin kuvanneen kirkon historiaa. Firthin mukaan kolmas vaikuttava tekijä oli ns. Elia (Elias) -profetia, jossa maailman katsottiin olleen noin kuuden tuhannen vuoden ikäinen ja joka jäsensi historian kolmeen 2000 vuoden jaksoon (aikaan ennen lakia, lain kauteen ja Messiaan aikakauteen). Martin Lutherin ”oikea käsi” Philip Melanchton sisällytti Elia-profetian protestanttisen kroniikkaan nimeltä *Carion's Chronicle* (1532).¹⁵⁹

Protestanttista eskatologista tutkimusta leimasi Firthin mukaan historiallinen profetioiden tulkintatraditio, joka alkoi Firthin mukaan siitä, kun Rooman kirkon historia alettiin nähdä raamatullisen profetian täyttymyksenä. Oleellista oli paaviuden identifioiminen antikristukseksi. Paaviuden antikristillisyyden olivat esiintuneet jo hussilaiset, joachimilaiset ja tätä näkemystä muokkasivat myöhemmin mm. fransiskaani John Hilten, lopulta Luther, Melanchton ja muut uskonpuhdistajat ja Englannissa erityisesti John Foxe.¹⁶⁰

Historiallisen profetiantulkinnan ensimmäinen periaate oli profeetallinen yhden päivän lukeminen vuodeksi, viikon tulkitseminen seitsemäksi vuodeksi, kuukauden tulkitseminen 30 vuodeksi (koska heprealaisen kalenterin mukaan kuukaudessa oli 30 päivää) ja lopulta vuoden tulkitseminen 360 vuodeksi. Toisen periaatteen mukaan profeetallisissa kirjoissa kuvatut pedot kuvasivat valtakuntia tai maallisia ja hengellisiä johtajia, samoin petojen päät ja sarvet. Kolmanneksi merien ja vesien, joista pedot nousivat, katsottiin kuvaavan kansoja. Neljäs perussymboli oli nainen, jonka katsottiin kuvaavan kirkkoa (Ilm. 12) ja porttonainen (Ilm. 17) eli luopiokirkko. Viidenneksi Ilmestyskirjan enkelien katsottiin kuvaavan Jumalan sananviejiä ja evankeliumin saarnaajia. Jokainen selityseriaate tuli lisäksi olla todistettavissa kirjoituksilla eli Raamatulla (*analogia fidei* -periaate). Profetiat tuli vielä sijoittaa historiaan, jotta periaatteet tulisivat merkityksellisiksi.¹⁶¹

Luther seurasi opillisessa mielessä valdolaisia, John Wyckliffeä ja Jan

¹⁵⁹ Firth 1979, 14-22.

¹⁶⁰ Firth 1979, 6-14.

¹⁶¹ Ball 1975, 68-70.

Hussia ja rinnasti antikristuksen paaviuteen. Lutherin mukaan mm. Danielin kirjan ennustukset neljännessä pedosta (Dan.7) ja Ilmestyskirjan kuvaukset pedosta (Ilm. 13) kuvasivat Gregorius I:n (590–604) aikana noussutta paavin valtaa. Pieni sarvi (Dan. 7:8) näyttäytyi Lutherille aluksi paaviksi vuonna 1521, mutta vuonna 1529 hän totesi sarven olevan Turkki. Antikristus merkitsikin Lutherille sekä Turkkia että paavia – Turkin ollessa antikristuksen liha ja paavin sen henki. Ilmestyskirjan ensimmäinen peto (Ilm. 13:1–10) oli Lutherille Rooman valtakunta ja toinen peto (Ilm. 13:11–18) oli paavius. Hävityksen kauhistus (Matt. 24:15) oli paavi, joka istui ”kaikkein pyhimpään” eli kirkkoon. Ilmestyskirjan portto (Ilm. 17) samoin kuin Danielin kirjan kuningas (Dan. 11:36) kuvasivat paaviutta. Froomin mukaan uskonpuhdistuksen aikana säilyi kuitenkin protestanttinen augustinolainen kanta tuhatvuotisen valtakunnasta menneisyyteen liittyvänä historiana.¹⁶²

Firthin mukaan Calvin seurasi eskatologiassaan periaatteessa Lutherin linjoja ja uskoi uskonpuhdistuksen olleen suurin muutos maailmassa ennen maailmanloppua. Calvin näki antikristuksen Lutherin tavoin olleen sekä Turkki että paavius. Calvinille antikristus oli kuitenkin kokonainen järjestelmä tai valtakunta.¹⁶³

Barnes toteaa luterilaisuuden ja kalvinismin eronneen toisistaan siinä, että luterilaisuus korosti eskatologisia kriisiaikoina enemmän yksilön kääntymistä, pelastusta ja henkilökohtaista ”valvomista”, kun kalvinismi korosti kollektiivista puolta. Barnesin mukaan Lutherin ero Calvinista tulee esille myös siinä, että Lutherille historian kulku oli maallisessa mielessä rappeutumista ennen viimeisiä aikoja, kun Calvinin augustinolainen näkökulma lopun ajasta ennen Jeesuksen toista tulemusta korosti seurakunnan kasvua ja ”viimeisten aikojen kirkkautta”. Barnes toteaa kuitenkin, että sekä Luther että Calvin hylkäsivät ”maanpäällisen millenarismia” eli uskon, jonka mukaan Jeesus tulisi hallitsemaan maan päällä tuhanneksi vuodeksi ennen maailman loppua. Barnesin mukaan progression ajatus

¹⁶² Froom 1948 Vol. II, 275; 528-32. Augustinuksen mukaan tuhatvuotinen valtakunta alkoi Kristuksen tultua ensimmäisen kerran maan päälle (tai vuonna 413), ja se oli päättyvä Kristuksen toiseen tulemiseen. Tuhatvuotinen valtakunta oli Augustinukselle siis läsnäolevaa todellisuutta. Ilmestyskirjan kuvaus saatanan sitomisesta (Ilm. 21:1-3) vakiintui katolisessa kirkossa tulkinnaiksi, jonka mukaan saatana oli sidottu jo Jeesuksen ensimmäisessä tulemisessa tai viimeistään keisari Konstantinuksen aikana. Sitominen tarkoitti saatanan erottamista uskovien sydämestä ja syvyyteen heittäminen saatanan heittämistä ei-kristillisten kansojen sekaan. Augustinuksen eskatologiasta ks. Froom 1948 Vol. I, 473-491.

¹⁶³ Lutherin eskatologiasta ks. lisää esim. Froom 1948 Vol. II 432–44 ja Calvinista Froom 1948 Vol. II 241–280.

Calvinin opissa sai kuitenkin hänen seuraajissaan aikaan millenarismien kasvua, mikä taas näkyi esimerkiksi puritaanisen presbyteriaani Thomas Brightmanin eskatologiassa. Kalvinismi oli Barnesin mukaan luonteeltaan kansanvälistä, kollektiivista ja aggressiivista, toisin kuin luterilainen protestantismi.¹⁶⁴ Bunyanin ajattelu edusti ilmeisesti kalvinilaista progressiivista ajattelua, kun ajatellaan sitä, miten Bunyan kuvasi lopunajan seurakunnan nousevan kirkkauteensa ja voittoonsa antikristuksesta ennen Jeesuksen fyysistä paluuta.

Antikristus-ajattelu seuraa Bunyanilla selkeästi myös protestanttista ja independenttistä linjaa. Bunyan kuvaa symboleillaan selkeästi sekä paavia että paavillisia tai latitudinaristisia kirkollisia toimituksia antikristuksena, eli Firthin jaottelun mukaan Bunyan oli sekä historiallisen että allegorisen antikristus-ajattelun edustaja.¹⁶⁵ Hillin mukaan Bunyan peri nimenomaan John Foxelta vakaumuksen paavin antikristillisyydestä ja toteaa, että Jaakko II:n suvaitsevaisuusjulistus (1687) sai Bunyanin näkemään itsevaltiuden ja katolisuuden vaarallisena aikana. Toisin kuin radikaalit millenarianistit, Bunyan ei uskonut maalliseen vastarintaan, vaan uskoi että vainot olisivat kukistuneet Englannin valtion toimesta.¹⁶⁶

Antikristillisyyden näkeminen erityisesti paaviudessa ja Turkissa kulminoituvat Lutherin ajattelussa opilliseen kysymykseen uskonvanhurskaudesta, sillä vanhurskauttamiskysymys oli juuri se keskeinen tekijä, joka Lutherin mukaan ratkaisi sen, oliko jokin oppi Jumalasta vai saatanasta, ja oppia uskonvanhurskaudesta Bunyan puolusti yleensä kaikissa teoksissaan, olivat ne sitten allegorisia tai opillisiä teoksia.

Bunyan jatkoi ehkä tietämättään myös protestanttista Elias-profetian mukaista traditiota, jonka mukaan maailma olisi kestänyt kuusituhatta vuotta, samoin ajattelivat John Foxe ja monet muut protestantit. Ei ole varmaa, tunsiko Bunyan Elias-profetiata sinänsä tai protestanttista *Carion's Chronicle*-teosta. Bunyanin käsitys maailman kestosta saattoi tulla yhtäläillä Foxen teoksesta *The Acts and Monuments* tai suoraan Raamatusta.

Ballin mukaan eskatologinen lopunajan odotus alkoi yleisesti vahvistua Englannissa jo Elisabethin hallintokaudella (1558–1603), mutta saavutti huippukohtansa vasta 1600-luvun puolivälissä. Eskatologiset lopunajan laskelmat

¹⁶⁴ Barnes 1988, 32–33.

¹⁶⁵ Firth 1979, 7–8.

¹⁶⁶ Hill 1988a, 99; 321–332; 340.

suuntautuivat Ballin mukaan erityisesti vuosiin 1640 ja 1660. Ball toteaa, että 64 teosta 68:sta 1600-luvun apokalyptiikkaa käsittelevästä teoksesta tuki vielä historiallista profetioiden tulkintaa. Vaihtoehtoiset mallit, futurismi ja preterismi, eivät kiinnostaneet Ballin mukaan protestanttisia tutkijoita vielä 1600-luvun alussa.¹⁶⁷

Myös Froom toteaa, että 1600-luvun alussa tuhansia Englannissa, mannermaalla ja Uudessa Englannissa protestanttisia eskatologisia kommentaareja yhdisti historiallisen koulukunnan tulkintamethodi. Froom huomauttaa, että myös vuonna 1647 julkaistu Englannin kirkon uskontunnustus, Westminsterin tunnustus (*Westminster Confession of Faith*), identifioi paavin antikristukseksi ja viittasi Ilmestyskirjaan muutenkin 57 kertaa. Froomin mukaan Westminsterin papit olivat premillennaristeja (suurin osa kalvinistisia puritaanisia presbyteriaaneja), ja Westminsterin uskontunnustus säilyi näin mannermaan, Englannin ja Irlannin uskonpuhdistajien oppien mukaisena.¹⁶⁸ Myös independenttien uskontunnustus *The Savoy Declaration* (1658) selkeästi totesi myös paavin olleen antikristus, jonka odotettiin tuhoutuvan lopunaikana.¹⁶⁹

2. Englannin eskatologian taustavaikuttajat

Firthin mukaan protestanttisen eskatologian ensimmäinen aalto tuli Englantiin John Balen, John Foxen (1516–1587) ja John Knoxen (1505–1572) kautta, ja erityisesti Foxen *The Acts and Monuments* (1563) -teoksen vaikutuksesta. Protestantista apokalyptista traditiota leimasi Firthin mukaan käsitys lihan ja hengen palvelijoiden, uskollisten ja luopioiden tai Kristuksen ja antikristuksen kirkon välisestä konfliktista sekä historiallinen profetioiden tulkintatraditio.¹⁷⁰

Protestanttista profetioiden tulkintatraditiota Englannissa edusti 1600-luvun alussa mm. Richard Bernard (1568–1641). Historiallista tulkintamallia levitti 1600-luvulla George Joyen (1495–1553) ja Thomas Rogersin (1582–1620/21) edustaman perinteen mukaisesti Bernardin lisäksi mm. John Napier (1550–1617). Historiallisen tulkintatradition lisäksi Englannissa vaikutti myös allegorinen tulkintatraditio, jota edusti mm. John Wyckliffe. Firthin mukaan William Tyndale (1494–1536) jatkoi myös Wyckliffen traditiota sekä Erasmusuksen käsitystä kirjoituksista hengellisenä esimerkkinä. Froom toteaa, että Lutherin traditiota

¹⁶⁷ Ball 1975, 71.

¹⁶⁸ Froom 1948 Vol. II, 553. Westminsterin tunnustuksen millennarismista enemmän ks. Gribben 2008, 237-262.

¹⁶⁹ Gribben 2008, 258.

¹⁷⁰ Firth 1979, 257.

tässä suhteessa tulivat jatkamaan Tyndalen jälkeen kaikki muutkin Englannin uskonpuhdistajat, kuten Barnes, Joey, Latimer, Ridley, Hooper, Philpot Bradford, Cranmer, Becon, Bale, Jewel ja Sandys.¹⁷¹

Firthin mukaan John Bale (1495–1563) oli ensimmäinen todellinen protestanttisen apokalyptiikan edustaja Englannissa. Vain raamatulliset profetiat läpäisivät Balen kriteerin *analogia fidei* -periaatteen mukaisesti, ja historian tapahtumille täytyi Balen mukaan löytyä raamatullinen vahvistus. Bale rinnasti antikristuksen paaviuteen joachimilaisen¹⁷² profetian ja Ilmestyskirjan kautta, ja Balen jälkeen protestanttisen tradition tärkeimmiksi piirteeksi Englannissa nousivat antikristuksen historian tutkiminen ja apokalyptisiin kuviin perustuva periodisointi. Firthin mukaan vasta Balesta lähtien Ilmestyskirja ymmärrettiin kirkon historian kuvauksena. Marian I:n ajan pakolaiset John Knox, John Sleidan, Jean Crespin ja John Foxe käyttivät Balen periaatteita tulkinnoissaan.¹⁷³

Firthin mukaan Balen vaikutus Englannin protestanttien apokalyptiseen ajatteluun oli merkittävämpää kuin esimerkiksi *Carion's Chronicle* (1532) tai Andreas Osianderin (1498–1552) *Conjectures Concerning the Last Times and The End of the World* (1548) -teoksen ilmestyminen Englannissa. Firthin mukaan erityisesti Balen käyttämä joachimilainen seitsemän vaiheen kirkkohistoria tuli vaikuttamaan myöhempään apokalyptiikkaan. Bale antoi Firthin mukaan myös uuden merkityksen augustinolaiselle kahden kaupungin teorialle nähden Ilmestyskirjan antikristillisen ja todellisen kirkon välisenä kamppailuna historiassa.¹⁷⁴

Firth toteaa, että Calvinin tavoin antikristus tuli Balelle kattamaan sekä hengellisen että historiallisen merkityksen. Bale katsoi antikristuksen vaikuttaneen kirkkohistoriassa Kristuksen inkarnaation jälkeen, mutta erityisesti sen jälkeen, kun antikristus sai hänen mukaansa ruumiillistumansa paaviudessa. Balen mukaan Rooman kirkko joutui luopumuksen tilaan jo paavi Bonifatius III:n aikana 600-

¹⁷¹ Froom 1948 Vol. II, 356.

¹⁷² Joachim Fiorelainen (1130–1202), joka kumosi mm. Augustinuksen opin millenniumista sijoittaen tuhatvuotisen valtakunnan tulevaisuuteen. Joachim mukaan historia jakaantui kolmeen kauteen, joita olivat Isän, Pojan ja Pyhän Hengen kausi. Hengen aikakausi oli Joachim mukaan tulossa noin vuonna 1260 seitsemän maljan vuodattamisen jälkeen (Ilm. 16). Joachim mukaan Hengen kautena maan päälle olisi laskeutunut rauha ja hengellinen täydellisyys, jonka jälkeen olisi tullut lopullinen tuomio. Joachim uskoi uskonpuhdistajien tavoin antikristuksen liittyvän paaviuteen niin, että antikristus olisi tullut anastamaan paavin istuimen. Froomin mukaan Joachim tuli vaikuttamaan mm. fransiskaaniiliikkeeseen historiallisen profetian tulkinnan korostuksessaan sekä opetuksessaan Raamatun ilmestyksen progressiivisesta luonteesta Isän, Pojan ja Pyhän Hengen aikakautena. Joachim Fiorelaisesta ks. Froom 1948 Vol I, 731.

¹⁷³ Firth 1979, 248-249.

¹⁷⁴ Firth 1979, 66-68.

luvulla paavin solmiessa sopimuksia Bysantin keisari Fokasin, saraseenien ja turkkilaisten kanssa.¹⁷⁵

Kuningas Edwardin VI:n hallintokautena useat protestantit palasivat maastapaosta ja Englannista tuli vähäksi aikaa keskeisimpiä protestanttisuuden keskuksia.¹⁷⁶ Firthin mukaan Englannin apokalyptiikan kehittymiselle tärkeimmät vuodet olivat vuosien 1553 ja vuoden 1559 välinen Maria I:n hallituskauden aika. Tänä aikana mannermaalle kokoontuneet pakolaiset keräsivät luterilaista historiankirjoitusta ja samaan aikaan John Foxekin kirjoitti kuuluisan marttyyriteoksensa *The Acts and Monuments* (1563).¹⁷⁷ Firthin mukaan Foxen merkitys Englannin protestanttisuuden apokalyptiselle historiakirjoitukselle oli merkittävä, sillä hän toi Maria I:n aikana (1553–1558) paenneiden protestanttien apokalyptisen historiankirjoitustradition Englantiin. Foxe keräsi esimerkkejä historiasta ja yhdisti ne suurempaan historialliseen apokalyptiseen kontekstiin - protestanttiseksi marttyyrien historiaksi.¹⁷⁸

Firth toteaa William Lamontin teoksessaan *Godly Rule: politics and Religion 1603–1660* (1969) kuitenkin virheellisesti kuvaavan Foxea ”ylikansallisen millenarianismin” alkuunpanijaksi.¹⁷⁹ Firth lainaa myös William Halleria, joka väittää teoksessaan *Foxe’s Book of Martyrs and the Elect Nation* (1963) Foxen tuoneen Englantiin apokalyptisen nationalismin idean Ilmestyskirjaa käsittelevällä teoksellaan *Eicasmī seu meditationes in sacram Apocalypsin* (1587) ja saaneen Elisabethin aikalaiset pitämään Englantia valittuna kansana. Firth kysenalaistaa Hallerin teorian, ja Firthin mukaan Foxe ei viittaa suoraan missään Englantiin valittuna kansana. Firth löytää vain puritaanikirjailijan Thomas Brightmanin teoksista viitteitä, joita myöhemmät kirjailijat olisivat voineet käyttää millenaristisen nationalismin ajatuksen kehittelyyn. Firthin mukaan Foxe käsitti todellisen seurakunnan universaalina valittujen joukkona eikä rajoittanut Englantia erityisesti Jumalan valituksi kansaksi.¹⁸⁰

Christianson toteaa puolestaan Foxen tuoneen Englantiin popularistisen teoksensa kautta John Balen historiallisen eskatologiakäsityksen, jonka Bale esitti teoksessaan *The Image of bothe Churches* (1545). Myös Christianson uskoo Thomas Brightmanin muuttaneen myöhemmin Foxen käsityksen kansainvälisestä

¹⁷⁵ Firth 1979, 43-46; 55-56.

¹⁷⁶ Firth 1979, 42-43.

¹⁷⁷ Firth 1979, 69.

¹⁷⁸ Firth 1979, 107-110.

¹⁷⁹ Firth 1979, 107-110.

¹⁸⁰ Firth 1979, 107-110; 243.

todellisesta vainottujen seurakunnasta nationalistiseksi ja Englannin kirkkoa koskevaksi.¹⁸¹ Vaikka Foxen vaikutus Bunyan historiakäsitykseen vainottujen kristittyjen historiana paavillisen antikristuksen vainoamana tuntuu olevan ilmeistä, Bunyan ei silti suoraan samaista Englantia valituksi kansaksi.

Foxen pääteos *The Acts and Monuments of these latter days and perilous days etc* ilmestyi vuonna 1563 ja oli Firthin mukaan tuolloin ainoa apokalyptisen tradition levittäjä Englannissa protestanttisessa historiankirjoituksessa.¹⁸² Koko ensimmäinen osa *The Acs and Monuments* -teoksen vuoden 1563 painoksessa seuraa John Balen historiaa papismista. Foxe jäljitti Balen tavoin kirkon rappeutumisen alkamisen Gregorius Suuren aikaan 600-luvulle. Foxe näki antikristillisen rappeutumisen saavuttaneen huippunsa 1000-luvulla papismin ja Turkin vallan muodossa. Firth toteaa, että kun Bale tulkitsi vielä profetioita hengellisesti lihan ja hengen väliseksi sodaksi, Foxe toi profetian tutkimukseen selkeästi historiallisen tulkintametodin. Historiallinen Ilmestyskirjan merkitys avautui Foxelle erityisesti vainojen kautta. Foxe totesi saatanan sitomisen tapahtuneen Konstantinuksen aikana kristittyjen vainojen päättyessä. Saatanan vapaaksi päästäminen uudestaan tapahtui 1300-luvulla Wyckliffen ja Hussin ajan vainoissa.¹⁸³

Tässä on selkeä lähde Bunyanin eskatologiseen historiakäsitykseen. Bunyan oli saarnaaja eikä tutkinut historiallisia lähteitä protestanttisten historiikirjoittajien tavoin ja lainasi heitä ehkä alitajuisesti, koska ei koskaan viittaa itse esimerkiksi Foxen teokseen suoraan. Kuitenkin Bunyan kertoo Foxen tavoin seurakunnan olleen vainottu 1260 päivää Konstantinuksen ajoista lähtien. Bunyan eroaa kuitenkin Foxesta suhteessa millenniumiin. Tuhatuotinen valtakunta oli Foxelle mennyttä Konstantinuksen ajasta alkanutta historiaa¹⁸⁴, kun Bunyan oli tässä suhteessa postmillenaristi - millennium oli vasta tulossa.

Mikäli Liun toteamus Kristuksen maanpäällisen hallintavallan ajatuksen vaikutuksesta *Barebone*-parlamentin ideologiselle taustalle pitää paikkansa ja mikäli uuden Jerusalemin odotus oli todella niin laajalle levinnyt idea, että Cromwell, armeija ja independentit seurakunnat olisivat odottaneet kaikki uutta Jerusalemia Englannin maaperälle, on Bunyanin tekstejä myös mahdollista liittää poliittisen millearianismin independenttiseen haaraan, jossa pyhien odotettiin

¹⁸¹ Christianson 1978, 40-41.

¹⁸² Firth 1979, 84.

¹⁸³ Firth 1979, 90.

¹⁸⁴ Christianson 1978, 41-45.

hallitsevan maata jo ennen Kristuksen toista tulemusta. *The Bedford Church* – seurakunnan johtajat William Dell ja Gifford ja hänen seurakuntalaisensa John Bunyan, Eston, Crew, Thomas Gibbes osoittivat hyväksymisensä vuonna 1653 *Rumpin* hajottamiselle ja kannattivat *Barebone*- parlamentin hajottamista. Vaikka Liun mukaan Cromwellin tultua protektoraatiksi independentit ja armeijan millenaristiset johtajat hylkäsivät myös ajatuksen millenaristisen uuden Jerusalemin rakentamisesta Englannin maaperälle, on vuonna 1665 ilmestynyt *The Holy City* merkki siitä, ettei millenaristinen ajattelu jäähtynyt restauraationkaan aikana independenteissa seurakunnissa.¹⁸⁵

3. The Geneva Bible

*The Geneva Bible*stä tehtiin 140 uudelleenjulkaisua vuosien 1560 ja 1644 välillä. Vuonna 1566 teokseen lisättiin Thomsonin antikatolinen Uuden testamentin kommentaari, vuosina 1568 ja 1579 kaksi kalvinistista katekismusta. Vuoden 1576 versio sisälsi Laurence Tomsonin reunahuomautukset Theodore Bezan Ilmestyskirja-kommenteista, kun taas vuoden 1599 versio sisälsi vuoden 1576 käännöksen ja Bezan kommenttien sijaan ranskalaisen Franciscus Juniuksen kommentaarin. Cromen mukaan Juniuksen tulkinta oli historiografisempi ja retorisempi kuin hänen edeltäjänsä. Juniuksen työ ei Cromen mukaan eronnut juurikaan reformaattoreiden mallista. Esimerkiksi tuhannen vuoden loppumisen aika sijoittui ”pahan Hildebrandin” eli Gregorius VII:n hallitusaikaan (1083–1085) ja ensimmäinen ylösousemus oli hengellinen.¹⁸⁶

Sekä vuoden 1560 että vuoden 1599 kommentaari edustivat kuitenkin augustinolaista millenarismia, koska tuhatvuotinen valtakunta sijoittui kommentaarien mukaan menneisyyteen. Vuoden 1560 version mukaan saatanan sitominen alkoi Kristuksen syntymästä ja kesti paavi Sylvester II:n aikaan (999–1003), jonka jälkeen saatanan vallan katsottiin lisääntyneen kirkossa. Vuoden 1599 kommentaarin mukaan saatana oli ollut sidottu vuodesta 70, jonka jälkeen se oli vapautettu vuonna 1073 Gregorius VII:n tullessa paaviksi.¹⁸⁷

Junius sijoitti saatanan sitomisen marttyyrien aikaan vuoteen 70. Foxe näki tämän ajan taas esimakuna tulevalle kunnialle, joka alkoi ”kristillisen keisarin” Konstantinuksen valtaantulossa vuonna. Gribbenin mukaan Juniuksen tarkka

¹⁸⁵ Liu 1973, 116–119.

¹⁸⁶ Crome 2014, 53-54.

¹⁸⁷ The Geneva Bible 1969, Rev. 20:2; Revelation from the 1599 Geneva Bible Notes 1990, Rev. 20:2.

historiografinen analyysi menneisyydestä Ilmestyskirjan tapahtumina tuli vaikuttamaan sitten Thomas Brightmaniin, Joseph Medeen ja Thomas Goodwiniin.¹⁸⁸ Millenniumin sijoittaminen menneisyyteen erosi taas Bunyanista, jolle millennium oli tulevaisuutta.

Gribbenin mukaan vuodesta 1560 lähtien jo *The Geneva Bible* esitti kuitenkin selkeästi tulevan rauhan ajan ja seurakunnan menestyksen ajan ajatuksen. Tämä perustui, ei kuitenkaan Ilmestyskirjan 20. lukuun, vaan Roomalaiskirjeen 11. lukuun, jossa kerrottiin että pakanain luvun tultua täyteen, myös juutalaisia olisi kääntyvä massoittain uskoon.¹⁸⁹ Tämä ajatus tuli Gribbenin mukaan jo William Perkinsiltä (1558–1602) ja pysyi puritaanisten eskatologisten selitysteosten perusteena vuosikymmeninä.¹⁹⁰

William Perkins oli Gribbenin mukaan vaikutusvaltaisin Elisabethin ajan Englantiin pakolaisena tulleiden protestanttisten eskatologioiden joukossa. Perkinsin ajatukset tulivat vaikuttamaan puritanismiin laajalti. Perkins kehitti Balen vertauskuvaa Englannin kirkosta penseänä Laodikean seurakuntana teoksessaan *Godly and Learned Exposition of the three first Chapters in the Revelation* (1595). Perkinsin mukaan saatana oli sidottu vuonna 295 ja vapautettu vuonna 1195. Tulevaisuuteen sijoittui pyhien voitto Pedosta ja Babylonian portosta, ensimmäinen ylänousu ja viimeinen tuomio. Perkins siis korosti ensimmäisen ylänousemuksen sijoittuvan tulevaisuuteen. Gribbenin mukaan Perkinsiä voidaan pitää postmillenaristisen ajattelun isänä. Perkinsin mukaan tulevaisuudessa olisi koittanut vielä juutalaisten kääntyminen ja vasta tämän jälkeen Kristuksen toinen tuleminen. Calvinille esimerkiksi juutalaisten kääntyminen oli Gribbenin mukaan vielä hengellisen Israelin eli kaikkien valittujen kääntyminen kaikista heimoista. *The Geneva Bible* levitti Gribbenin mukaan Perkinsin opetukset kaikkialle Englantiin.¹⁹¹ On siis mahdollista, että *The Geneva Bible* – version reunahuomautukset saivat Bunyanin vakuuttamaan tulevasta voittoisan seurakunnan aikakaudesta.

The Geneva Biblen protestanttisesta Rooman kirkon vastaisesta eskatologiasta voidaan ottaa esimerkiksi Ilmestyskirjan tulkinnat, jotka samastivat selkeästi taas Pedon järjestelmän paaviuteen. Esimerkiksi pedon merkki oli paavin pyhä öljy, jolla tehtiin konfirmaatiossa kirkon jäseniä sivelemällä öljyä päähän ja

¹⁸⁸ Gribben 2008, 77–78.

¹⁸⁹ Gribben 2008, 74.

¹⁹⁰ Gribben 2008, 74.

¹⁹¹ Gribben 2008, 34–38.

käteen. Pedon merkki liittyi myös papistisen oppijärjestelmään.¹⁹²

Berryn mukaan on todennäköistä, että sekä oppimaton papisto että maallikot pohjasivat tietonsa Raamatun ”oikeasta tulkinnasta” juuri *The Geneva Biblen* kommentaareihin. Berry huomauttaa, että Englantiin Elisabethin aikana palanneet puritaanit pakolaiset käyttivät saarnoissaan sekä Elisabethin että Jaakko I:n aikana yleensä *The Geneva Bible*-raamattua. Berry toteaa myös, että englantilaiset käännökset Lutherin ja Calvinin teoksista pohjautuivat samoin *The Geneva Bible* -versioon. Esimerkiksi Berry ottaa Lutherin *A Commentary on st. Paul’s Epistle to the Galatians* -teoksen.¹⁹³

Vuoden 1560 kommentaari samoin kuin vuoden 1599 kommentaari korostivat monien 1500-luvun kommentaarien tavoin historiallista profetioiden tulkintametodia. Ilmestyskirjan kuvia ja näkyjä liitettiin historiaan ja pyrittiin luomaan historiallisesti looginen kokonaisuus tapahtumista, jotka liittyivät Rooman valtakuntaan ja Rooman kirkkoon – esimerkkeinä Domitianuksen vainojen kuvaus (303–312) ja paavi Bonifatius VIII:n (1294–1303) rinnastaminen antikristillisen kirkon syntymiseen.

Firthin mukaan todennäköisin Ilmestyskirjan käännöksen yhteydessä käytössä ollut kommentaari *The Geneva Bible*-versiossa vuodelta 1579 oli Heinrich Bullingerin (1504–1575) teos *A Hundred sermons upon the Apocalyps of Jesu Christe* (1561). Tuhatvuotisen valtakunnan ajoitus taas seurasi Firthin mukaan John Balen *The Image of both Churches* -teosta. Sekä Bullingerin että Balen teokset olivat Firthin mukaan suosittuja ja eniten painettuja apokalyptisia teoksia pakolaisten keskuudessa. Firth toteaa, että Bullingerin teos ei kuitenkaan saavuttanut Balen tai Foxen teosten kaltaista vaikutusta Englannissa. Firthin toteaa, että on kuitenkin selvää, että *The Geneva Bible* -käännöksen kirjoittajat olivat kalvinisteja ja Calvinin vaikutus koko teokseen on selvä. Calvin ei itse tosin koskaan kirjoittanut Ilmestyskirjan kommentaaria.¹⁹⁴

Vuoden 1560 kommentaari kuvasi syvyyden kuilun avaimen haltijaa (Ilm 9:2) paaviksi ja syvyyden kuilusta tullutta savua harhaopeiksi, jotka peittivät Kristuksen todellisen evankeliumin. Savusta lähteneet heinäsirot kommentaari tulkitsi vääriksi opettajiksi, harhaoppisiksi ja maailmallisiksi munkeiksi, kardinaaleiksi sekä piispoiksi, jotka ”väärin ja lihaa miellyttävien oppien

¹⁹² Revelation From the 1599 Geneva Bible Notes 1999, Rev. 11–13.

¹⁹³ Berry 1969, 18-19.

¹⁹⁴ Firth 1979, 80-81; 122-123.

voimalla viettelivät ihmisiä”.¹⁹⁵ Historiallisen profetian tulkinnan vaikutus tulee esiin erityisesti vuoden 1599 kommentaarissa, jossa laskettiin Ilmestyskirjan kuvaamat 1260 päivää 1260 vuodeksi. Päivien todettiin alkaneen Kristuksen kärsimyksistä Golgatalla ja loppuneen Bonifatius VIII:n hallintokauden alkamisessa noin vuonna 1294. Christiansonin mukaan kommentaarin ajatus heinäsirkoista paavin virkoina tuli jo John Balelta.¹⁹⁶ Kuvaus heinäsirkoista on mielenkiintoinen Bunyanin suhteen, koska Bunyan myös kuvasi *The Holy City* – teoksessaan epäpyhiä ja maallisia saarnaajia kansakunnissa hyppiviksi heinäsirkoiksi.¹⁹⁷

4. Thomas Brightman

Thomas Brightman (1562–1607) oli John Bunyanin asuinalueen eli Bedfordshiren kirkkoherra ja puritaani kalvinisti, mutta piti Ilmestyskirja-sympatiaansa ilmeisesti salassa. Vasta hänen kuoltuaan hänen Ilmestyskirjan kommentaarinsa saivat julkisuutta (ensin latinaksi mannermaalla 1609 ja vasta 1640-luvulla Englannissa). Brightmanin teoksen *Revelation of the Apocalypse* on nähty puolustaneen esimerkiksi protestanttista näkemystä paavillisesta antikristuksesta, edistäneen Englannin kirkon reformia ”laodikealaisuudesta” tai tuoneen selkeästi esiin ajatuksen Englannista valittuna apokalyptisena kansakuntana. Teos myös julisti millenniumin tulevan selkeästi vasta 1600-luvun lopulla.¹⁹⁸ Brightmanin teokset *Apocalypsis Apocalypseos* (1609) ja *A Revelation of the Apocaylpsis* olivat myös protestanttisia puolustuspuheita katolista Bellarminea ja Riberaa vastaan.¹⁹⁹

Brightman muutti englantilaista apokalyptista traditiota selkeästi, koska Brightmanille tuhatvuotinen valtakunta oli vasta alkamassa. Brightmanin mukaan viimeinen pasuuna oli jo soinut, ja tämän jälkeen olisi avautunut seitsemäs sinetti, minkä ajan Brightman uskoi itse vielä kokevansa omana elinaikanaan. Tällöin

¹⁹⁵ The Geneva Bible 1969, Rev. 9:1-11.

¹⁹⁶ Christianson 1978, 38-39.

¹⁹⁷ Bunyan 1860 Vol. III, 401-402.

¹⁹⁸ Firth 1979, 164-76; Christianson 1978 101-106; Ball 1975, 82-84; 116-117; 168-169; McGinn 1994, 221

¹⁹⁹ Firth 1979, 175. Vastauskonpuhdistuksen aikana syntyi sekä futuristinen että preteristinen eskatologian tulkinta. Futuristisen tulkinnan oppi-isä oli Francisco Ribera (1537–1591), joka opetti antikristuksen ajan tapahtuvan vasta kristillisen ajan lopulla. Riberan pyrkimyksenä oli heijastaa kaikki Ilmestyskirjan profetiat lopun ajan kolmeen ja puoleen vuoteen. Ribera tulkitsi antikristuksen tulevan, kun ihmiset lopun aikana luopuisivat paavista, jolloin juutalaisesta Danheimosta tuleva antikristus saapuisi Jerusalemin temppeliin hallitsemaan viimeisiksi vuosiksi. Preteristisen mallin esitteli taas katolinen jesuiitta Luis de Alcazar vuonna 1614 teoksessaan *Vestigatio Arcani in Apocalypsi*, jonka mukaan Ilmestyskirjaa tuli tulkita vain suhteessa ennen Konstantinusta vaikuttaneeseen varhaiskirkkoon. Riberasta ja Alcazarista ks. Froom 1948 Vol. II, 464-489.

Jumalan valtakunta olisi tullut hallitsemaan maan päällä. Brightman identifioi vuoden 1555 ajaksi, jonka jälkeen olisi mennyt kaksi tai kolme vuotta ennen Ilmestyskirjan seitsemännen pasuunan soittoa. Elisabethin valtaantulo vuonna 1558 oli siis vuosi, jolloin pasuuna oli soinnut historiassa, ja aika Elisabethista eteenpäin oli lopunajan historian avautumista. Maailmanloppu ei tosin lopullisesti olisi tullut Brightmaninkaan aikana lopullisesti eikä pitkään hänen kuoltuaankaan.²⁰⁰

Brightmanin mukaan saatanan sitominen tapahtui Konstantinuksen ajoista ja kesti tuhannen vuotta. Vuonna 1300 saatana pääsi vapaaksi ja alkoi vainota pyhiä. Antikristuksen loppu olisi tullut tapahtumaan vuonna 1686. Tähän aikaan mennessä olisi tapahtunut Kristuksen ja pyhien sekä antikristuksen välisen taistelun viimeinen vaihe. Tämän jälkeen pyhät olisivat tulleet hallitsemaan maan päällä Kristuksen kanssa. Uusi Jerusaleem Brightmanille ei ollut taivaallinen kaupunki, vaan maan päällä vaikuttava seurakunta kaikessa kirkkaudessaan. Enkelit olivat sanan eli totuuden palvelijoita maan päällä, pahat enkelit olivat vääriä opettajia. Paholainen tai lokikäärme olivat nyt siis kirkon tai seurakunnan sisällä ja uskonpuhdistuksen tai reformaation seurakunnan tuli heittää hänet ulos.²⁰¹

Brightmanille Ilmestyskirjan kuudes vihan malja liittyi juutalaisten kääntymiseen, neljä oli jo tapahtunut historiassa. Viides malja liittyi Rooman tuhoutumiseen, joka olisi tapahtunut vuonna 1650. Tämän jälkeen kuudes malja olisi koskinut juutalaisten kääntymistä.. Brightman kommentoi ilmestyskirjan 16. luvun sinettien kuvaavan puritaanisuuden voittokulkua. Vihan maljat kuvasivat paavillisen antikristuksen tuomioita alkaen Elisabeth I:n asetuksesta 1560, jossa Rooman kirkon pappeus poistettiin. Neljä vihan maljaa olivat jo Brightmanin mukaan toteutuneet 1600-luvulla, kolme oli vielä tulossa. Brightmanin laskelmat taas raamatullisista 1290 ja 1335 päivistä johtivat hänet siihen lopputulokseen, että kolme viimeistä vihan maljaa olisivat olleet Rooman kaupungin tuho reformaattorien toimesta noin vuonna 1650, monien juutalaisten kääntyminen ja lopullinen paavin eli läntisen antikristuksen ja Turkin eli itäisen antikristuksen tuhoutuminen. Tämän Brightman uskoi tapahtuvan vuonna 1695.²⁰²

Brightman seurasi McGinnin mukaan pitkää traditiota, jonka mukaan

²⁰⁰ Zakai 1989, 36–37.

²⁰¹ Zakai 1989, 37-39.

²⁰² Zakai 1989, 43.

Ilmestyskirja kuvasi kirjaimellista millenniumia. Tuhatvuotinen valtakunta oli alkanut Brightmanin näkemyksen mukaan jo vuoden 1300 paikkeilla kun paavillisen antikristuksen vastustaminen tuli selkeästi julkisuuteen, mutta noin vuodesta 1700 olisi alkanut maailman loppukausi, joka olisi kestänyt maailman loppuun noin vuoteen 2300, jolloin olisi alkanut Kristuksen hengellinen hallintakausi.²⁰³ Brightmanille Raamattu loppui lunastettuun juutalaiseen millenniumiin, sen jälkeistä historiaa (1600-luvun lopun jälkeistä) ja lopullista ylösnousemusta ei ollut ilmoitettu ihmisille.²⁰⁴

Brightman tulkitsi myös Ilmestyskirjan heinäsiirkat munkeiksi ja saraseeneiksi. Viimeisen pasuunan soidessa Kristus ilmestyi täydellisemmin seurakunnalleen saarnojen kautta ja juutalaisten mysteeri alkoi avautumaan. Profetian valo alkoi tällöin Brightmanin mukaan lisääntymään eli vuoden 1558 Elisabethin valtaantulossa. Tätä koko kautta kuvasi Ilmestyskirja luku 11, jonka kaksi säkkipukuista todistajaa olivat Brightmanille ”kirjoitukset ja uskollisten seurakunnat”. Nämä olivat aloittaneet aikansa jo Konstantinuksesta päättyen vuonna 1546 Trentin konsiiliin. Tänä aikana Raamatun kirjoitukset olivat lyötynä maahan katolisen kirkon toimesta, samoin kuten Ilmestyskirjan todistajatkin lyötiin maahan. Todistajat nousivat eloon taas *Magdeburgin vuosisadat* -julkaisun aikana vuonna 1550.²⁰⁵

Brightman näki Konstantinuksen aloittaneen antikristuksen ajan, ja tämä tulkinta oli esimerkiksi Cromen mukaan suuri muutos traditionaaliseen eksegeesiin, jossa keisari nähtiin Jumalan välikappaleena (kuten esimerkiksi Foxe näki). Brightman uskoi, että Ilmestyskirjan profetiat olisivat täyttyneet hänen omassa kansakunnassa eli Englannissa.²⁰⁶

Cromen mukaan juutalaiset olivat keskeinen tekijä Brightmanin englantilaisen ja kristillisen identiteetin muodostamisessa. Brightmanille Jeesuksen paluu oli kaksiosainen. Ensiksi oli hengellinen paruusia, kun taivaasta tullut tuli olisi ollut tuleva tuhoamaan turkkilaiset ja voimakas juutalainen valtio olisi tullut syntymään Palestiinaan. Tämä olisi täyttänyt Aabrahamille annetut lupaukset ja paikalliset pakanakäännynnäiset olisivat alistuneet juutalaiseen seurakuntaan. Tämä oli Cromen mukaan todella epätavallinen tulkinta, Foxe esimerkiksi oli kirjoittanut, että juutalaiset eivät koskaan saa takaisin

²⁰³ McGinn 1994, 222.

²⁰⁴ Crome 2014, 110-112.

²⁰⁵ Crome 2014, 62-65.

²⁰⁶ Crome 2014, 62-65; 74-75.

Jerusalemia.²⁰⁷

Siinä, missä puritaanit olivat nähneet itsensä todellisena Aabrahamin siemenenä ja kristityt ideaali-juutalaisena, Brightmanilla tämä järjestys kääntyikin ympäri, juutalaisesta tulikin tulevaisuuden ihannehahmo, johon tuli samastua. Juutalaiset eivät olisi tulleet vaeltamaan pakanoiden ”valossa”, vaan pakanat, jotka tulisivat pelastumaan, olisivat tulleet vaeltamaan juutalaisen seurakunnan valkeudessa ja juutalaiset olisivat tulleet siis olemaan kristillisen seurakunnan opettajina.²⁰⁸ Gribbenin mukaan Brightmanin tulkinta Vanhan testamentin lupauksista kirjaimellisesti nimenomaan juutalaisen kansakunnan restoraationa oli avainelementti, joka romutti kirjaimellisen ja kuvainnollisen tulkinnan Elisabethin ajan hermeneuttisessa traditiossa.²⁰⁹

Brightmanille Israel ei ollut kuvaus seurakunnasta vaan erillinen entiteetti, joka olisi tullut kokemaan Jumalaan sille antamat lupaukset tulevaisuudessa, ja Cromen mukaan tässä Brightman murensi perustavanlaatuista puritaanista identiteettiä.²¹⁰ Toinen teema puritaanisen identiteetin rakentamisessa oli Foxesta asti teoria Englannista uutena Israelina, jolla olisi ollut Jumalalta tullut erityinen tehtävä.²¹¹ Tässä suhteessa Brightman jatkoi Foxen perintöä, Brightman loi erityisen englantilaisen valittujen identiteetin ja näki valittujen liikkuvan voittoaikaisesti kansainvälisessä protestanttisessa miljöössä uskonpuhdistuksen aseina. Kuningatar Elisabethista tuli hahmo, johon antipapistinen kansallinen identiteetti voitiin rakentaa Konstantinuksen mallin perusteella.²¹² Ihmisiä olisi tullut kääntymään vielä tuhatvuotisen valtakunnankin aikana uskoon, esimerkiksi nimenomaan juutalaiset.²¹³ Tässä Bunyan erosi Greavesin mukaan muista Englannin protestantisista kirjailijoista, joiden mukaan juutalaiset olisivat kääntyneet ennen millenniumia.²¹⁴

Bunyanin ajattelu lähenee *The Holy City* – teoksessa Brightmanin teemaa, tosin ei ole historiallisia lähteitä, joiden mukaan voitaisiin varmentaa, saiko Bunyan vaikutteita Brightmanilta vai ei. Bunyanin mukaan jokainen kansakunta olisi tullut alistumaan seurakunnan alaisuuteen nimenomaan tulevana tuhatvuotisen valtakunnan aikana, ja juutalaiset ja pakanat olisivat tulleet yhdeksi

²⁰⁷ Crome 2014, 97; 103-104.

²⁰⁸ Crome 2014, 103-105.

²⁰⁹ Gribben 2008, 213-35.

²¹⁰ Crome 2014, 118.

²¹¹ Tony Claydonia on lainattua teoksessa Crome 2014, 120-121.

²¹² Crome 2014, 123.

²¹³ Bunyan 1860 Vol. III 403-409.

²¹⁴ Greaves 2002, 185.

kansakunnaksi.²¹⁵ Myös Bunyan uskoi lopunajan seurakunnan löytävän alkuperäisen apostolisen opin voiman ja kirkkauden, jonka ”Rooman peto” oli väärentänyt ja sotkenut mutaan.²¹⁶

Bunyan opetti Kristuksen ”suun henkäyksen” ja toisen tulemisen kirkkauden tapahtuvan aluksi seurakunnan ”synnistä ylösnousemisen” kautta sekä siinä prosessissa, kun saarnaajat ja kuninkaat olisivat tuhonneet antikristuksen valtaa, ja vasta tämän jälkeen olisi tapahtunut Jeesuksen kirjaimellinen paluu.²¹⁷ Tässä mielessä Jeesuksen paluu oli Bunyanin ajattelussa samalla lailla kaksijakoinen, kuten Brightmanillakin.

5. Bunyanin suhde radikaaliin millenarismiin

Bunyan tuomitsi teoksessaan *Some Gospel Truths Opened* (1656) kveekarit ja ranterit molemmat harhaoppisiksi. Bunyan totesi kveekarien sisäisen valon olleen itse asiassa lakia (Gal. 3:13), joka ei Bunyanin mukaan voinut vanhurskauttaa ihmistä. Teoksessaan *Vindication of Some Gospel Truths Opened* (1657) Bunyan totesi kveekarien sisäisen valon olleen omatunto, laki ja ihmisen luonto.²¹⁸ Teoksessaan *Some Gospel Truths Opened* (1656) Bunyan totesi kveekarien tiedon ja ilmestysten olleen saatanan eksytystä, joka sai ihmiset luulemaan olevansa Jumalan kaltaisia ja uskomaan ”eri evankeliumin, eri Kristuksen ja eri Raamatun”. Bunyan määritteli todellisen uskon ”Jumalan hengen teoksi, lahjaksi ja hedelmäksi”, minkä kautta syntinen ihminen voimakkaan Jumalan työn kautta syntisen tilansa tuntien pääsi tarttumaan iankaikkiseen elämään, Jumalan Pojan vanhurskauteen, elämään vereen, kuolemaan ja ylösnousemukseen sekä toisen paluun odotukseen.²¹⁹

Bunyan mukaan ranterit ja kveekarit hylkäsivät tietoisesti Raamatun, Jeesuksen sovituskuoleman ja ylösnousemuksen sekä opin Kristuksen toisesta tulemukselta. Kveekarilainen Kristus sisäisesti ristiinnaulittuna, sisäisesti kuolleena ja sisäisesti kuolleista nousseena ja ylösnousseena oli Bunyanin mukaan Raamatun vastaista opetusta. Bunyan myönsi osin teoksessaan *Some Gospel Truths Opened*, että Raamatussa mainitaan ”sisäinen Kristus” (Kol. 1:27; 2. Kor. 13:5; Room. 8:10), mutta totesi Jumalan Kristuksen (Matt. 16:16) olevan sekä tosi Jumala että tosi ihminen, joka syntyi Neitsyt Mariasta ja joka oli Jumala ihmisen

²¹⁵ Bunyan 1860 Vol. III, 405.

²¹⁶ Bunyan 1860 Vol. III 413; 415

²¹⁷ Bunyan 1860 Vol. III, 440.

²¹⁸ Bunyan 1860 Vol. II, 211-212.

²¹⁹ Bunyan 1860 Vol. II, 134.

luonnossa. Bunyan totesi, että ”sisäinen Kristus” merkitsi Raamatussa nimenomaan Pyhän Hengen antamaa ”pelastuksen toivoa” (Ef.1:13,14). Tämä Henki oli Bunyanin mukaan Jumalan Henki, joka oli annettu kaikille, jotka oli määrätty iankaikkiseen elämään, ja ne, joilla tätä Henkeä ei ollut, olivat tuomittuja kadotukseen.²²⁰

Myös teoksessaan *A Grace Abounding to the Chief of Sinners* (1666) Bunyan totesi kveekarien kieltäneen Raamatun olevan Jumalan sanaa ja opettaneen, että jokaisella ihmisellä olisi Kristuksen Henki. Bunyan totesi teoksessaan kveekarien opin kieltäneen Kristuksen ristinkuoleman ja syntien sovituksen ja opettaneen Kristuksen lihan ja veren olleen sisäisesti pyhissä. Kveekarien oppi kielsi Bunyanin mukaan myös ruumiiden ylösnousemuksen, opin ristiinnaulitun Jeesuksen taivaaseen nousemisesta ja lopulta opin, jonka mukaan Jeesus palaisi takaisin viimeisenä päivänä tuomitsemaan kansakunnat.²²¹

Greaves toteaa Bunyanin maininneen hieman ennen kuolemaansa teoksessaan *The Advocateship of Jesus Christ* (1688), että hänet samastettiin usein myös kristittyyn lahkoon, joka käytti Jeesuksesta nimeä siunattu kirkkauden kuningas (*The blessed King of Glory*).²²² Kristuksen kuninkuus oli teema, jota Viidennen monarkia miehetkin usein toistivat ja jota heidän pääideologinsa John Tillinghast selitti.²²³

VII Johtopäätökset

Tässä tutkimuksessa Bunyanin eskatologista ajattelua tarkasteltiin suhteessa protestanttiseen, kalvinistis-puritaaniseen ja independenttiseen ajatteluun sekä lisäksi tarkasteltiin Bunyanin omia tekstejä. Protestantismiin Bunyanin liitti mm. uskonvanhurskaus-oppi, paaviuden näkeminen antikristillisenä, historiallinen profetioiden tulkintatraditio sekä Lutherin teoksen *A Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians* (1575) vaikutus vanhurskauttamisopin osalta. Kalvinismiin ja puritanismiin Bunyanin eskatologian ta millenarismiin liittivät John Foxen teos *The Acts and Monuments* (1563) ja mahdollisesti puritaanien käyttämä *The Geneva Bible* -raamatunkäännös. Historia oli Bunyanille kärsivän seurakunnan historiaa, jonka kulkua Bunyan hahmotti erityisesti Ilmestyskirjan kautta.

²²⁰ Bunyan 1860 Vol. II, 135-136.

²²¹ Bunyan 1860 Vol. I, 21.

²²² Greaves 2002, 90-91.

²²³ Tillinghastista ks. From 1948 Vol. II, 570-573.

Protestanttiseen teologiaan Bunyan tutustui mahdollisesti John Foxen, Lutherin tai *The Geneva Bible* -käännöksen kommentaarien kautta. Bunyanille saattoi olla tuttu myös joachimilainen ennustus tulevasta Hengen aikakaudesta, joka oli yleinen 1600-luvun eskatologisessa aatemaailmassa. *Of Antichrist and his Ruin* -teos toikin esiin Bunyanin käsityksen antikristuksen asteittaisesta tappiosta, joka tapahtui Ilmestyskirjan kuvaamien vihan maljojen kautta.²²⁴ Tässä mielessä 1100-luvun joachimilainen käsitys seurakunnan historiasta seitsemänä vaiheena on mahdollisesti John Balen ja John Foxen kautta vaikuttanut Bunyaniin.

Bunyania yhdisti näkemyksessään paaviudesta antikristuksena todennäköisesti hänen tietämättään Wyckliffeen asti ulottuva allegorinen tulkintametsodi, jossa paavius nähtiin korruptoituneena systeeminä ja toisaalta historiallinen näkökulma, jossa antikristus nähtiin historiallisena henkilönä. Wyckliffeen Bunyanin liitti myös lollarditraditio, jonka eskatologiaan Bunyan tutustui todennäköisesti Foxen *The Acts and Monuments* – teossarjan kautta. Foxen teos liitti Bunyanin ajattelun Wyckliffen allegoriseen traditioon, jossa antikristus oli myös korruptoitunut systeemi, eikä persoonallinen henkilöitymä esimerkiksi paavina. Myös Calvin totesi antikristuksen olleen kokonainen järjestelmä. Bunyanin eskatologiassa yhdistyivät myös keisarillinen ja vainottujen traditio suhteessa Jumalan tahdon toteutumisen maan päällä. Teoksessaan *Of Antichrist and his Ruin* Bunyan totesi saarnaajan tehtävänä olleen tuhota antikristillinen henki saarnan kautta ja kuninkaiden tehtävänä olleen lakiasetusten ja määräysten kautta poistaa antikristilliset määräykset yhteiskunnan laeista.

Bunyanin voidaan katsoa olleen 1640 -ja 1660-luvuilla vaikuttaneen postfuturistisen postmillenarismien edustaja siinä mielessä, että hän uskoi voittoisan lopun ajan seurakunnan kukoistukseen, joka olisi alkanut viimeisten kolmen antikristillisen vainon ajan vuoden jälkeen. Seurakunta olisi tullut Bunyanin mukaan heräämään vainojen jälkeen hengellisempänä ja kirkkaampana, ja tämän jälkeen Jeesus olisi tullut palaamaan takaisin kirkastettuun seurakuntaansa. Bunyan uskoi tavallaan kahteen Jeesuksen paluuseen, joista ensimmäinen oli Jeesuksen hengellinen toinen tulemus ja kirkon uudistus sekä antikristuksen vallan tuhoaminen. Toinen lopullinen kirjaimellinen paruusia. Tässä suhteessa Bunyan oli Brightmanin kanssa samaa mieltä ja sai mahdollisesti vaikutteita Brightmaniltakin, vaikkei mainitse missään Brightmanin nimeä.

²²⁴ Bunyan 1860 Vol. II, 55-57.

Bunyanin voidaan katsoa olleen millenaristinen kalvinisti, joka erosi kuitenkin protestantismista käsityksessään tuhatvuotisesta valtakunnasta. Bunyan taas sijoitti tuhatvuotisen valtakunnan 1640-luvulla alkaneen futuristisen millenarianismin tavoin tulevaisuuteen.

Bunyan poikkesi tässä suhteessa John Foxen käsityksestä, jonka mukaan saatana sidottiin jo Konstantinuksen aikana. Bunyan poikkesi myös Lutherin, Calvinin ja Foxen edustamasta augustinolaisesta näkökulmasta, jonka mukana tuhatvuotinen valtakunta alkoi jo Kristuksen maailmaan tulossa ja jatkui maanpäällisen seurakunnan historiassa. Bunyan oli millenaristinen kalvinisti ja uskoi lopun ajan seurakunnan tulevaan kirkkauteen ja voimaan. Bunyan ei juuri käsitellyt kuitenkaan oppia tuhatvuotisesta valtakunnasta sen enempää eli sitä, mitä tuhatvuotisessa valtakunnassa konkreettisesti olisi tullut tapahtumaan tai sitä, minä vuonna tuhatvuotinen valtakunta olisi ilmestynyt maan päälle.

Bunyan odotti pikaista maailmanloppua, kuten Viidennen monarkian miehet. Bunyan odotti Jeesuksen toisen tulemisen tapahtuvan hyvin pian vaikka välttikin tarkkoja aikalaskelmia. Samoin teki *The Geneva Bible*, jonka Ilmestyskirjan kommentaattori Junius karttoi tarkkoja päivämääriä kommenteissaan Ilmestyskirjaan.²²⁵ Bunyan tosin näki Viidennen monarkian miehen John Tillinghastin tavoin antikristillisen luopumuksen, eli papismin, alkaneen Konstantinuksen ajoista eikä vasta 600-luvulla tai 1200-luvulla, kuten esimerkiksi *The Geneva Bible* -käännöksen Ilmestyskirjan kommentaarit näkivät. Myös Thomas Brightman katsoi paavin vallan alkaneen jo 300-luvulla.

Bunyanin kotiseurakunta, *The Bedford Church*, oli yhteydessä Viidennen monarkian miesten agitaattoreihin. Viidennen monarkian miesten yhteys Bunyaniin on kuitenkin epäselvää. Bunyan ei pyrkinyt osallistumaan lopun ajan taisteluun poliittisin vaan hengellisin asein ystävänsä John Owenin tavoin. Bunyan odotti välitöntä antikristuksen tuhoa, lopun ajan seurakunnan kukoistusta, pikaista maailmanloppua sekä tuhatvuotista valtakuntaa. Bunyan oli profeetallisen eskatologian edustaja siinä mielessä, että hän odotti Jumalan pystyvän tekemään hyvää valituilleen vainojen keskellä eikä pyrkinyt radikaaleihin uudistusvaatimuksiin, kuten esimerkiksi Viidennen monarkian miehet.

Suhteessa kveekareiden sisäiseen Kristukseen ja sisäiseen

²²⁵ Gribben 2008, 77.

ylösousemukseen Bunyan oli kielteinen, samoin kuin suhteessa rantereihin, joiden mukaan synnintekeminen ei vaikuttanut kristittyyn.

Bunyaniin vaikutti mahdollisesti myös sisällissodan aikainen eskatologia, jossa Kaarle I nähtiin katolisena antikristillisenä vastustajana. Bunyanin taisteli parlamenttiarmeijassa, ja armeijan millenaristiset näkemykset hurskaasta Cromwellista Jumalan instrumenttina vaikuttivat mahdollisesti Bunyaniinkin. Myös Bunyanin kotiseutu Bedfordshire oli läpikotaisin puritaaninen alue, ja esimerkiksi Laudin alttarikaide-asetuksia vastustettiin jo 1640-luvulla samoin kuin Yhteiseen rukouskirjaan liittyviä asetuksia. Myös Thomas Brightman oli kirkkoherrana juuri Bedfordshiressä. Puritaaninen ja independenttinen traditio Bunyanin ajatteluun tuli todennäköisesti *The Bedford Church*-seurakunnan kautta Bunyanin tuntemien independenttisaarnaajien William Dellin ja John Owenin vaikutuksesta sekä Foxen *The Acts and Monuments* -teoksesta.

Bunyanin millenaristinen ajattelu ei kuitenkaan laantunut restauraation aikanaan, mistä osoituksena on vuonna 1665 julkaistu millenaristinen teos *The Holy City* ja mahdollisesti 1670-luvulla kirjoitettu *Of Antichrist and his Ruin*, jota ei tosin julkaistu Bunyanin eläessä. Tässä mielessä 1640–1650 –lukujen voimakas millenaristinen painotus puritaanisessa eskatologisessa kirjallisuudessa ilmenee Bunyanin ajattelussa selkeästi vasta myöhemmin eli aikana jolloin independenttejä vainottiin valtion ja valtionkirkon toimesta.

Mahdollisesti kalvinistinen ja independenttinen traditio vaikuttivat myös Bunyaniin, joka tiukasti vastusti anglikaanisen kirkon seremoniallista jumalanpalvelusta ja joka piti Raamattua ainoana auktoriteettina hengellisissä kysymyksissä.

Bunyan luotti eskatologisissa näkemyksissäänkin kuitenkin enemmän Raamattuun kuin mihinkään muuhun kirjailijaan tai kirjaan, mikä ilmenee mm. Bunyanin ahkerasta raamattuviitteiden käytöstä. Bunyan tuomitsi inhimillisen viisauden 1600-luvun radikaalien puritaanien, kalvinistien ja independenttien tavoin antikristillisenä luopumuksena. *The Geneva Bible* kalvinistisina kommentaareineen oli mahdollisesti Bunyan Raamattu, ainakin yhtäläisyyksiä löytyy suhteessa Bunyan protestanttiseen historiakäsitykseen ja kuvaukseen paavista antikristillisenä systeeminä.

VIII Lähde- ja kirjallisuusluettelo

1. Lähteet

Bunyan, John

1860 Confession of My Faith, And A reason for my Practice: or with who, and who not, I can hold Church-fellowship, or the Communion of Saints (1672). The Works of John Bunyan Vol. II. Ed. George Offor. Glasgow: Blackie and Son.

Bunyan, John

1860 The Defence of the Doctrine of Justification by Faith in Christ Jesus (1672). The Works of John Bunyan Vol. I. Ed. George Offor. Glasgow: Blackie and Son.

Bunyan, John

1860 The Doctrine of the Law and Grace Unfolded (1659). The Works of John Bunyan Vol. I. Ed. George Offor. Glasgow: Blackie and Son.

Bunyan, John

1860 An Exposition on the First Ten Chapters of Genesis and Part of the Eleventh (1692). The Works of John Bunyan Vol. II. Ed. George Offor. Glasgow: Blackie and Son.

Bunyan, John

1860 A Grace Abounding to the Chief of Sinners (1666). The Works of John Bunyan Vol. I. Ed. George Offor. Glasgow: Blackie and Son.

Bunyan, John

1860 The Holy City (1665). The Works of John Bunyan Vol. III. Ed. George Offor. Glasgow: Blackie and Son.

Bunyan, John

1976 I will pray with the Spirit (1663). The Miscellaneous Works of John Bunyan. Oxford: Clarendon Press.

Bunyan, John

1860 A Map Sewing the Order and Causes of Salvation and Damnations (1663). The Works of John Bunyan Vol. III. Ed. George Offor. Glasgow: Blackie and Son.

Bunyan, John

1860 Of Antichrist and His Ruin (1692). The Works of John Bunyan Vol. II. Ed. George Offor. Glasgow: Blackie and Son.

Bunyan, John

1860 Peaceable Principles and True (1674). The Works of John Bunyan Vol. II. Ed. George Offor. Glasgow: Blackie and Son.

Bunyan, John

1860 Reprobation Asserted (1674). The Works of John Bunyan Vol. II. Ed. George Offor. Glasgow: Blackie and Son.

- Bunyan, John
1860 The Resurrection of the Dead (1665). The Works of John Bunyan Vol. II. Ed. George Offor. Glasgow: Blackie and Son.
- Bunyan, John
1860 Some Gospel Truths Opened (1656). The Works of John Bunyan Vol. II. Ed. George Offor. Glasgow: Blackie and Son.
- Bunyan, John
1860 A Vindication of Some Gospel Truths Opened (1657). The Works of John Bunyan Vol. II. Ed. George Offor. Glasgow: Blackie and Son.
- Foxe, John
1837-41 The Acts and Monuments (1563). Vol. I-III. London: R.B. Seeley and W. Burnside. Original Fourth Edition 1583.
- The Geneva Bible (1560)
1969 Connecticut: The University of Wisconsin Press.
- Luther, Martin
1956 A Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians (1575). Second Impression. Bristol: James Clarke & Co. Ltd.

2. Internet-lähteet

- Revelation From the 1599 Geneva Bible Notes
1999 <<http://www.reformedreader.org/gbn/gbnrevelation.htm>>. Katsottu 1.4.2016
- McKelvey, Robert J.
2016 Bunyan – Yksityinen sähköposti Mikael Hytöselle 10.06.

3. Kirjallisuus

- Ball, W. Bryan
1975 A Great Expectation: Eschatological Thought in English Protestantism to 1660. Leiden: E.J. Brill.
- Barnes, Robin
1988 A Great Expectation. Eschatological Thought in English Protestantism to 1660. Leiden: Studies in the History of Christian Thought.
- Berry, Lloyd
1969 Introduction to the Facsimile Edition – The Geneva Bible 1969
- Bremer, Francis
1987 Puritanism: The Encyclopedia of Religion Vol 12. Ed. Mircea Eliade. New York: Macmillan Publishing Company.

- Brown, John
1928 John Bunyan (1628-1688). His Life, Times, and Work. Fifth Edition. London, Glasgow, Birmingham: The Hulbert Publishing Company.
- Capp, Bernard
1970 Extreme Millenarianism. – Puritans, the millennium and future of Israel: puritan eschatology 1600 to 1600. Ed. Peter Toon. Cambridge: James Clarke.
- Capp, Bernard
1972 The Fifth Monarchy Men. A Study in Seventeenth-Century English Millenarianism. London: Faber and Faber
- Capp, Bernard
1974a Godly Rule and English Millenarianism – The Intellectual Revolution of the Seventeenth Century. Past and Present Series. Ed. Charles Webster. London and Bristol: Routledge & Kegan.
- Capp, Bernard
1974b The Millennium and Eschatology in England. – The Intellectual Revolution of the Seventeenth Century. Past and Present Series. Ed. Charles Webster. London and Bristol: Routledge & Kegan.
- Capp, Bernard
1984 The Fifth Monarchists and Popular Millenarianism – Radical Religion in the English Reformation. Ed. Mcgregor & B. Reay. New York: Oxford University Press.
- Christianson, Paul
1978 Reformers and Babylon: English Apocalyptic Visions from the Reformation to the Eve of the Civil War. Toronto: University of Toronto Press.
- Cohn, Norman
1993 The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Millennians and Mystical Anarchists of the Middle Ages. London: Pimlico.
- Crome, Andrew
2014 The Restoration of the Jews: Early Modern Hermeneutics, Eschatology, and National Identity in the Works of Thomas Brightman. Cham: Springer.
- Davis, J. C.
1981 Utopia and the Ideal Society. A Study of English Utopian Writing 1516–1700. Cambridge: University Press.
- Firth, Katherine
1979 The Apocalyptic Tradition in Reformation Britain.1530-1645. London: Oxford University Press.
- Friedman, Jerome

- 1993 Miracles and the Pulp Press during the English Revolution. London:
University College London
- Froom, LeRoy Edwin
1948 The Prophetic Faith of our Fathers. Vols I-III. Washington: Review and
Herald.
- Greaves, Richard L.
1969 John Bunyan. Courtenacy Studies in Reformation Theology. Berkshire:
The Sutton Courtenacy Press.
- Greaves, Richard L.
1986 Deliver us from Evil: The Radical Underground in Britain, 1660-1663.
New York: Oxford University.
- Greaves, Richard L.
1992 John Bunyan and English Nonconformity. London, Rio Grande, Ohio.
Hambledon Press.
- Greaves, Richard L.
2002 Glimpses of Glory. John Bunyan and English Dissent. Santford Calif,
Stanford University Press.
- Gribben, Crawford
2008 The Puritan Millennium. Literature and Theology, 1550-1682
(Revised Edition). Milton Keynes: Paternoster.
- Gwyn, Douglas
1984 Apocalypse of the Word. The Life and Message of George Fox. Indiana:
Friends United Press. Richmond.
- Hill, Christopher
1971 Antichrist in Seventeenth Century England. London: Oxford University
Press.
- Hill, Christopher
1972 The World Turned upside Down. Radical ideas during the English
Revolution. London: Temple Smith.
- Hill, Christopher
1986 (1958) Puritanism and Revolution. Harmondsworth: Penguin Books.
- Hill, Christopher
1988a Turbulent, Seditous and Factious People. John Bunyan and his Church
1628-1688. Oxford: Oxford University Press.
- Hill, Christopher
1988b Till the Conversion of the Jews – Millenarianism and messianism in
English literature and thought 1650-1800: Clark Library Lectures 1981-
1982. Ed. Richard H. Popkin. Leiden: E.J. Brill.

- Jue, Jeffrey K.
2006 Heaven upon Earth: Joseph Mede (1586-1638) and the Legacy of Millenarianism. Dordrech: Springer.
- Lamont, William
1974 The Apocalypse and the Mad Major – The Intellectual Revolution of the Seventeenth Century. Past and Present Series. Ed. Charles Webster. London and Bristol: Routledge & Kegan.
- Liu, Tai
1973 Discord in Zion: The Puritan Divines and the Puritan Revolution 1640-1660. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Mack, Phyllis
1992 Visionary Women: Ecstatic Prophecy in Seventeenth-Century England. Oxford: University of California Press.
- McGinn, Bernard
1994 Apocalypticism in the Western Tradition. Vermont: Variorum
- McGinn, Bernard
2000 Antichrist. Two Thousand Years of the human Fascination with Evil. New York: Columbia University Press.
- McKelvey, Robert J.
2002 Mansoul, and Her Wars Anatomize: The Drama of Redemption in John Bunyan´s Holy War. Dissertation Submitted to the Faculty of Westminster Theological Seminary.
- Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture Volume II, Catholic Millenarianism from Savonarola to the abbé Grégoire Ed. Karl A. Kottman.
2001 Dordrecht: Kluwer Academic.
- Offor, George
1860 The Works of John Bunyan with an introduction to each treatise, notes and a sketch of his life, times and contemporaries. Vols I-III. Glasgow: Blackie and Son.
- Popkin, Richard
1995 Seventeenth-Century Millenarianism – Apocalyptic Theories and the End of the World.Ed. Malcolm Bull. Oxford: Blackwell Publishers.
- Reay, B.
1984 Quakerism and Society – Radical Reformation in the English Reformation. Toim. J.F.McGregor & B. Reay. New York: Oxford University Press.
- Sharrock, Roger
1954 John Bunyan. London: Hutchinson´s University Library.
- Sinton, Aileen MacLeod

1986 Millenarianism in the Works of John Bunyan. ProQuest Dissertations and Theses.

Toon, Peter

1970 Puritans, the Millennium and the Future of Israel: Puritan Eschatology 1600 to 1660

Watts, Michael:

1978 The Dissenters from the Reformation to the French Revolution. Oxford: Clarendon Press.

Webster, Philip

1974 Introduction. – The Intellectual Revolution of the Seventeenth Century. Past and Present Series. Ed. Charles Webster. London and Bristol: Routledge & Kegan.

Zakai, Avihu

1989 Thomas Brightman and English Apocalyptic Tradition – Menasseh ben Israel and His World. Toim. Yosef Kaplan, Henry Mechoulam & Richard H. Popkin. Leiden: E.J. Brill