UNIVERSITY OF HELSINKI

https://helda.helsinki.fi

Mitä on apokalyptiikka?

Huttunen, Niko

Huttunen, Niko; Kahla, Elina

2024

http://hdl.handle.net/10138/575450

Huttunen, N 2024, Mitä on apokalyptiikka? julkaisussa N Huttunen & E Kahla (toim), Apokalypsi nyt! Perikadon politiikka. Suomen ev.-lut. kirkon tutkimusjulkaisuja, Nro 146, Kirkon tutkimus ja koulutus, Helsinki, Sivut 13-35.

Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository. https://helda.helsinki.fi
This is an electronic reprint of the original article.
This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.
Please cite the original version.

1 Mitä on apokalyptiikka?

Niko Huttunen

VERTAISARVIOITU
KOLLEGIALT GRANSKAD
PEER-REVIEWED
www.tsv.fi/tunnus

1.1 Apokalytiikka käsitteenä, todellisuuskäsityksenä ja kirjallisuuden lajina

Tässä luvussa esittelen sitä, mitä apokalyptiikalla tarkoitetaan eksegetiikassa eli raamatuntutkimuksessa. Apokalyptiikka tunnetaan ennen kaikkea Raamatusta ja muista varhaisjuutalaisista ja varhaiskristillisistä kirjoituksista. Käyn ensin läpi apokalyptiikan käsitettä, jolla tarkoitetaan sekä tietynlaista todellisuuskäsitystä että kirjallisuudenlajia. Lisäksi esittelen eksegetiikan nykykäsitystä apokalyptiikan taustatekijöistä ja synnystä. Luvun laajimmassa jaksossa määrittelen apokalyptiikan keskeisiä piirteitä ja teen lyhyitä huomautuksia myös piirteiden myöhemmistä sovelluksista. Apokalyptiikka ei ole tarkkarajainen ilmiö ja sen eri piirteistä oli jo varhaisessa juutalaisuudessa ja kristinuskossa monia muunnelmia. Apokalyptiikan myöhemmässä vaikutushistoriassa tämä moni-ilmeisyys on vain kasvanut. Luvun tarkoituksena on antaa kuva siitä, mistä apokalyptiikan poliittinen(kin) lumo on saanut alkunsa.

Apokalyptiikka-sana on johdettu kreikan kielen substantiivista *apokalypsis*, joka tavallisesti käännetään suomen ilmestys-sanalla. Kreikan sana rakentuu alussa olevasta prepositiosta *apo-*, joka ilmaisee jostakin tai jonkun

luota poistumista. Kantasana *kalypsis* puolestaan tarkoittaa peittämistä. Apokalypsis on siis ”poispeittämistä” eli peitteen poistoa. Kreikan apokalypsis ei ole uskonnollista erityissanastoa toisin kuin ’ilmestys’ ja etenkin ’apokalypsi’ suomen kielessä. Kreikan substantiivi tai sanaperheen muut sanat, etenkin verbi *apokalyptō* voivat esiintyä aivan konkreettisessa merkityksessään ’paljastaa’,[1] mutta sillä voidaan tarkoittaa myös abstraktimpien asioiden paljastamista.[2] Paljastamisen sijasta voidaan puhua ilmestyksestä tai apokalypsista, kun Jumalan ajatellaan paljastavan asioita nimenomaan erityisessä ilmestystapahtumassa. Apokalyptisissa teksteissä puhutaan juuri ilmestyksenomaisesta asioiden paljastumisesta.

Apokalyptiikaksi kutsutaan myös todellisuuskäsitystä, jossa Jumalan ajatellaan viime kädessä ohjaavan koko kosmista historiaa ja ottavan täyden vallan lopunajallisessa eli eskatologisessa käänteessä. Apokalyptiikka samastetaankin usein eskatologiaan, mutta eskatologia on vain yksi, joskin keskeinen apokalyptisen todellisuuskäsityksen piirre. Jäljempänä kuvataan apokalyptista todellisuuskäsitystä yksityiskohtaisemmin. Apokalyptinen todellisuuskäsitys läpäisee Uuden testamentin eräänlaisena taustaoletuksena silloinkin, kun tekstissä ei kerrota suoranaisista apokalyptisista visioista. Maineikkaan saksalaisen raamatuntutkijan Ernst Käsemannin mukaan apokalyptiikka oli ”kaiken kristillisen teologian äiti”.[3] Professori Heikki Räisänen muotoilee saman näin:

> *Kristinuskoa ei olisi syntynyt, elleivät monet olisi Israelissa hartaasti odottaneet suurta historian käännettä – ei niinkään maailmanloppua kuin uutta alkua; ei niinkään viimeisiä kuin käänteentekeviä tapahtumia.*[4]

Kirjallisuuslajin nimenä apokalyptiikka tarkoittaa ajanlaskun alun molemmin puolin kukoistanutta juutalaista ja kristillistä ilmestyskirjallisuutta. Apokalyptista todellisuuskäsitystä esiintyy myös varsinaisen ilmestyskirjallisuuden ulkopuolella. Tunnetuin esimerkki on kolmessa Uuden testamentin evankeliumissa esiintyvä niin sanottu synoptinen apokalypsi, Markuksen

1 Herodotos, *Historiateos* 1.119.

2 Platon, *Gorgias* 455d.

3 Käsemann 1960, 180. Lyhyt yleisesitys apokalyptiikasta, ks. esim. Räisänen 2010, 79–113.

4 Räisänen 2011, 61; vrt. Räisänen 2010, 7.

evankeliumin 13. luku ja sen perusteella laaditut rinnakkaiskohdat (Matt. 10 ja 24; Luuk. 21).[5] Kirjallisuuslajin nimenä apokalypsis tunnetaan ensimmäisen kerran Johanneksen ilmestyksestä (Ilm. 1:1) eli Raamatun ”Ilmestyskirjasta”. Sen jälkeen apokalypsis-nimellä alkaa esiintyä muitakin ilmestyskirjoja.[6] Johanneksen ilmestyksen merkitys kirjallisuuslajin nimeämisessä osoittaa, että Johanneksen ilmestystä pidetään apokalyptisen kirjallisuuslajin ja ajattelun tyyppiesimerkkinä. Tämä ei tarkoita, että se olisi lajityypin varhaisin teos. Apokalyptiseen kirjallisuuteen luetaan useita varhaisia juutalaisia ja kristillisiä kirjoituksia, joissa oli samoja piirteitä kuin Johanneksen ilmestyksessä. Apokalyptiikkaan kuuluvien kirjojen laajemmassa tarkastelussa paljastuu myös, ettei edes Johanneksen ilmestys sisällä aivan kaikkia apokalyptiikalle tyypillisiä piirteitä. Tämä korostaa sitä, ettei apokalyptiikalle ole täysin ehdottomia ja kiinteitä tuntomerkkejä, vaan kirjallisuudenlajia yhdistävät tekijät ovat niin sanottuja perheyhtäläisyyksiä.

Vanhan testamentin nuorinta kerrostumaa edustava Danielin kirja on varhainen apokalyptinen teos. Apokalyptinen ajattelu alkoi siis levitä juutalaisuuteen vasta siinä vaiheessa, kun suurin osa Vanhan testamentin kirjoista oli laadittu. Ajanlaskun alun molemmin puolin vaikuttaneen Qumranin juutalaisen yhteisön tekstit ilmentävät selkeää apokalyptista maailmankuvaa, vaikka kirjallisuudenlajiltaan yksikään yhteisön tuottamista teoksista ei kuulu apokalyptiikkaan.[7] Vielä Jeesuksen aikana juutalaisuudessa esiintyi konservatiivinen saddukeusten ryhmä, joka ei hyväksynyt esimerkiksi apokalyptiseen ajatteluun kuuluvaa kuolleiden ylösnousemusta (Matt. 22:23). Ainoa kohta Vanhassa testamentissa, joka kiistatta puhuu kuolleiden ylösnousemuksesta, on juuri Danielin kirjassa (Dan. 12:2).[8]

Apokalyptiikka oli ajanlaskun alun molemmin puolin suosittu ja laajalle levinnyt ilmiö juutalaisuudessa ja kristinuskossa. Danielin kirjan ja Johanneksen ilmestyksen ohella voidaan mainita 1. Henokin kirja ja 4. Esran kirja eli Esran ilmestys, joilla on edelleen jonkin verran virallista asemaakin

5 Matteuksen, Markuksen ja Luukkaan evankeliumeita kutsutaan synoptisiksi (yhteenkatsoviksi) evankeliumeiksi, koska niissä on hyvin paljon samaa tai samankaltaista tekstimateriaalia. Synoptisten evankeliumeiden keskinäisestä kirjallisesta riippuvuussuhteesta ks. esimerkiksi Myllykoski & Kiilunen 1997. Markuksen evankeliumin 13. luvusta ks. esim. Dunderberg 2015, 109–115.

6 Morton 1983, 18–19.

7 Wassén 2009. Artikkelissa käsitellään yleisemminkin apokalyptiikan ilmiötä.

8 Lehtipuu 2007, 123.

joidenkin kirkkojen pirissä. 1. Henokin kirja sisältyy Etiopian perinteisen kirkon kaanoniin eli ohjeellisten kirjojen joukkoon ja sitä lainataan myös Uudessa testamentissa (Juud. 14–15).[9] 4. Esran kirja sisältyy Vulgataan eli roomalaiskatolisen kirkon latinankieliseen Raamattuun, vaikka sillä ei olekaan siellä kanonista asemaa.[10] Jälkivaikutukseltaan Danielin kirja ja Johanneksen ilmestys ovat omaa luokkaansa, koska ne sisältyvät kaikkiin Raamatun kaanoneihin. Myöhemmin apokalyptinen ajattelu periytyi myös islamiin. Näin kolme niin sanottua abrahamilaista uskontoa jakavat apokalyptisen ajattelun. Eri haaroissaan apokalyptiikka on ajan kuluessa synnyttänyt rikkaan tulkintahistorian, eikä nykyisiä apokalyptisia sovelluksia voi ymmärtää parituhatvuotisesta tulkintaperinteestä irrallaan.

1.2 Israelin uskonnonhistoria ja apokalyptiikan synty

Juutalaisuuden apokalyptiikka lienee syntynyt toisella vuosisadalla ennen Kristusta, kun iranilaisesta zarathustralaisuudesta omaksuttiin aineksia juutalaisuuteen. Apokalyptiikka vastasi niihin juutalaisten kohtaamiin uskonnollisiin ja poliittisiin haasteisiin, joihin juutalaisuus ei entisessä muodossaan enää kyennyt vastaamaan. Apokalyptiikan synnyn ymmärtäminen edellyttää ilmiön asemoimista Israelin uskonnonhistorian varhaisempiin vaiheisiin, ennen kaikkea deuteronomistiseen teologiaan ja profetiaan.[11]

Huomattava osa Vanhasta testamentista käsittelee vuoden 586 eKr. synnyttämää uskonnollis-kansallista kriisiä: Jerusalemin valloitusta ja väestön pakkosiirtoa Babyloniaan. Pakkosiirtolaisuuden seurauksena syntyi kirjoituksia, jotka ilmentävät deuteronomistista teologiaa.[12] Deuteronomis-

9 1. Henokin kirja on suomennettu nimellä *Etiopialainen Eenokin kirja* (Ortokirja 1982).

10 Mattila 2008. 4. Esran kirjaa ei ole suomennettu.

11 Luvun asioista ks. esim. Nissinen 2010.

12 Nimitys tulee Viidennestä Mooseksen kirjasta eli Deuteronomiumista, mutta samaa teologista ajattelua edustavat nykyisen Vanhan testamentin historialliset kirjat Joosuasta Toiseen kuninkaiden kirjaan asti. Deuteronomistinen teologia heijastuu myös muihin Vanhan testamentin kirjoihin, erityisesti profeettakirjoihin. Lyhyt kuvaus deuteronomistisesta teologiasta, ks. Huttunen 2023, 196–200.

tisessa teologiassa vuoden 586 eKr. katastrofia selitettiin teologisen historiantulkinnan keinoin: kansa menestyi, jos se noudatti Jahven tahtoa ja palvoi vain tätä. Muussa tapauksessa seurasivat Jumalan rangaistukset, jotka huipentuivat Jerusalemin ja sen temppelin hävitykseen. Jumalan ja kansan suhde alkoi yhä enenevässä määrin näyttäytyä synnin ja rangaistuksen, mutta myös kääntymyksen ja armon käsitteiden kautta. Parannus ja Jumalan tahdon uusi noudattaminen takasivat Jumalan siunauksen.

Deuteronomistisen teologian todellisuuskäsitys on looginen, ennakoitava ja tietyllä tavalla itsekriittinen: jos asiat menevät huonosti, syyllinen löytyy peilistä. Tämä loogisuus ei kuitenkaan näyttänyt kestävän todellisuutta, ei varsinkaan, jos sitä sovellettiin yksilötasolle, kuten Saarnaajan ja etenkin Jobin kirja pyrkivät osoittamaan. Maallisten kärsimysten vastapainoksi Job puhuu ylösnousemuksesta – epätodellisena kuvitelmana (Job 14:13–15). Toiveeseen oli kuitenkin kylvetty apokalyptiikan siemen: voisipa vääryydet oikaista murtamalla todellisuuden normaali kulku.

Muinaisisraelilaisessa profetiassa esiintyi vanhastaan unia ja näkyjä, joten apokalyptiikan ilmestykset eivät sinänsä ole uusi ilmiö. Profetiassa esiintyy myös tulevaa koskevia ennustuksia ja visioita, joten apokalyptiikan ja profetian raja ei ole yksiselitteinen. Esimerkiksi profetiaan tyypillisesti laskettavat Jesajan kirjan loppunäyt voisi nähdä myös osana apokalyptiikkaa. Profetiaan verrattuna apokalyptiikalle on ominaista kosmisempi ja kokonaisvaltaisempi näkemys maailmanhistoriasta.[13] Tämä on erityisen selvää niin sanotuissa historiallisissa apokalypseissa, toisin kuin siinä apokalypsityypissä, jossa paljastetaan vain tuonpuoleisia salaisuuksia.[14] Jälkimmäinen lajityyppi laajentaa apokalyptiikan niin, ettei rajapinta hämärry vain suhteessa juutalaiskristilliseen profetiaan vaan moneen muuhunkin kirjallisuudenlajiin juutalaiskristillisen tradition ulkopuolelle. Esimerkiksi Platonin *Valtion* loppumyytin (614b–621d) retki tuonpuoleisuuteen olisi tämän määritelmän mukaan apokalypsi. Rajoitan apokalyptiikan koskemaan vain historiallisia apokalypseja, jollainen lajin prototyyppi Johanneksen ilmestyskin on. Myös Danielin kirja on historiallinen apokalypsi.

Historiallisessa apokalypsissa hahmotetaan maailmaa ajallisella ulottuvuudella alkaen luomisesta ja päättyen tulevaan viimeiseen tuomioon.

13 Nissinen 1999. Nissinen (2019) käsittelee perusteellisesti muinaisisraelilaista profetiaa osana Lähi-idän profetiaa.

14 Collins 1979, 13. Ks. myös Aune 2006, 39–65.

Historiallinen apokalypsi siis näkee myös tulevaan, mihin Johanneksen ilmestyskin keskittyy (Ilm. 1:1). Maailmanhistoriallinen katsaus voi kuitenkin alkaa jo kaukaa menneisyydestä. Esimerkiksi 1. Henokin kirja kertoo, miksi pahuus tuli maailmaan. Tätä varten se kertoo uudella tavalla Raamatun niin sanottuihin alkukertomuksiin kuuluvan kuvauksen jumalien poikien ja ihmisten tyttärien välisistä avioliitoista (1. Moos. 6:1–8; 1. Hen. 1.6–9). Raamatun kirjojen vakiintunut järjestys luomisesta historiallisen kehityksen kautta Johanneksen ilmestyksen lopunajan visioihin osoittaa apokalyptista maailmanhistoriallista tarkastelutapaa.

Apokalypsien kahden lajityypin välinen rajanveto ei ole kaikissa tapauksissa ilmeinen. Esimerkiksi 1. Henokin kirjassa kuvataan taivaallisia olosuhteita, mutta paikoin kirja on selkeästi historiallinen apokalypsi. Kahden lajityypin yhdistyminen selittyy sillä, että historiallisen apokalypsin ajallinen hahmotustapa (menneisyys-nykyisyys-tulevaisuus) ei sulje pois näkyvän historian ympärillä olevaa tuonpuoleista ulottuvuutta. Itse asiassa historiallisille apokalypseille on korostetun ominaista nähdä tavallisten historiallisten tapahtumien taustalla Jumalan, enkeleiden, Saatanan ja demonien vaikutus. Historiallinen apokalypsi siis edellyttää ajallisen ulottuvuuden ympärillä olevan tuonpuoleisen todellisuuden. Sen sijaan apokalyptiset retket tuonpuoleisuuteen eivät välttämättä tarvitse historiallisille apokalypseille ominaista aikaulottuvuutta.

Antiikin kirjoittajat eivät erityisemmin pohdi historiallisen ja tuonpuoleisen välisiä suhteita. Esimerkiksi Heprealaiskirje soveltaa kahdella tavalla Platonin ajatusta, että näkyvä maailma on vain tuonpuoleisen todellisen maailman varjoa.[15] Yhtäältä maallinen jumalanpalvelus on vain taivaallisen kuvaa ja varjoa (Hepr. 8:5), jolloin asioita tapahtuu samanaikaisesti näkyvässä ja näkymättömässä todellisuudessa. Toisaalta kirjoittaja ajattelee aika-akselilla: nykyiset Mooseksen lain ohjeet jumalanpalveluksesta ovat varjoa tulevasta (Hepr. 10:1), joten tuleva heittää varjonsa nykyisyyteen. Kirjoittaja ei mitenkään selitä kahden varjometaforan suhteita.

15 Platon, *Valtio* 514a–518b.

1.3 Apokalyptiikkaa luonnehtivat piirteet

Apokalyptiikka ei ole kiinteä eikä kaikilta osin johdonmukainen ajattelumalli. Sen keskeisten piirteiden kuvaaminen on akateeminen rekonstruktio, jota sellaisenaan ei löydy yhdestäkään lähteestä. Kyse on yhdessä esiintyvien teemojen varastosta, josta kirjoittajat koostavat yhä uudenlaisia kokonaisuuksia ja joita tulkitaan yhä uusilla tavoilla. Sama koskee apokalyptiikan myöhempiä sovelluksia. Ne rakentuvat Raamatusta valikoidulle aineistolle, mutta valittu aineisto nähdään Raamatun pitkän tulkintahistorian ja muiden aatteiden läpi.

Historialliset apokalypsit ovat luonteva jatko deuteronomistiselle historianäkemykselle, jossa Herra johtaa kansansa kohtaloita. Tämän myötä Jumalan saattoi ajatella ohjaavan koko historiaa, mikä avasi näkymän globaaliin ja jopa kosmiseen historiaan. Apokalyptiikalle on ominaista **lineaarinen aikakäsitys**, jossa vanhat luomiskertomukset tulkittiin historian aluksi. Historia etenee Jumalan johtamalla tavalla kohti suurta maailmanhistoriallista käännettä ja sen jälkeen alkavaa uutta onnellista maailmaa.[16]

Ajatus Jumalan johtamasta historiasta antaa apokalyptiikalle **deterministisen sävyn**: maailma kulkee kohti loppuaan ennalta määrätyllä tavalla, jonka apokalyptinen visionääri saa tietoonsa ja kertoo kirjoituksissaan. Esimerkiksi Danielin kirja hahmottaa selkeitä ajanjaksoja, joiden kautta historia etenee kohti päämääräänsä. Johanneksen ilmestys puolestaan kuvaa lopunaikana koittavaa tuhatvuotista valtakuntaa (20:1–6). Tähän odotukseen liittyviä käsityksiä kutsutaan **millennialismiksi** (lat. *millennium*, tuhat) tai **kiliasmiksi** (kreikk. *khilias*, tuhat), mutta kristinuskon historiassa ajatus konkreettisesta tuhatvuotisesta valtakunnasta on myös torjuttu jyrkästi.[17] Uskontotieteilijä Wilfred Cantwell Smithin mukaan lineaarinen ja deterministinen aikakäsitys on ollut ”merkittävin yksittäinen lähde länsimaiselle historisoivalle ajattelulle”. Hän kuvaa länsimaisen ajattelun erityispiirrettä

16 Aikakäsitys on toki tarkemmassa tarkastelussa monitahoinen kysymys (Aune 2006, 207–275).

17 Myös luterilaisen kirkon keskeinen tunnustuskirja *Augsburgin tunnustus* (kohta XVII) torjuu millennialismin. Keskeinen vaikuttaja millennialismin torjumisessa on kirkkoisä Augustinus (Räisänen 2011, 88).

intialaisen ystävänsä lausahduksella: ”Hinduna en ole sen käsityksen uhri, että historia olisi menossa jonnekin.”[18]

Lopunajallinen käänne on usein suuri ja väkivaltainen ratkaisutaistelu, jota seuraa viimeinen tuomio: kukin saa ansionsa mukaan. Johanneksen ilmestys kelpaa esimerkiksi: Saatanalla on sotajoukkoja kuin meren hiekkaa, mutta taivaasta iskevä tuli tuhoaa ne. Sen jälkeen elävät ja kuolleet joutuvat tuomiolle (Ilm. 20:7–15). Fyysinen maailma tuhoutuu ja korvautuu uudella (2. Piet. 3:12–13).[19] Lopunajallista käännettä pidetään usein apokalyptiikan keskeisenä tuntomerkkinä ja **eskatologia** (kreikk. *eskhaton*, viimeinen) eli oppi viimeisistä tapahtumista samastetaan usein apokalyptiikan kanssa. Apokalyptinen todellisuuskäsitys ei kuitenkaan tyhjene eskatologiaan, kuten tässä artikkelissa osoitetaan.

Suuren käänteen jälkeinen uusi maailma ei useinkaan ole henkistynyt taivas vaan esimerkiksi maanpäällinen kaupunki (Ilm. 21:10), ja maanviljelys tuottaa valtavia satoja (Ilm. 22:2). Tämänpuoleinen eskatologia oli varhaisina vuosisatoina hyvin tavallista.[20] Näin historian loppu tarkoittaa samalla uuden maailman alkua. Syklisestä aikakäsityksestä poiketen käänteen jälkeinen aikakausi ei toista edellistä, vaan uusi onnen aika kestää ”ikuisuuksien ikuisuuksiin saakka” (Dan. 7:18).

Usein maailmanhistoriallista käännettä odotetaan tulevaksi aivan pian (esim. Room. 16:20; Jaak. 5:8; Ilm. 1:1). Markuksen evankeliumin mukaan ”tämä sukupolvi ei katoa” ennen kuin suuri käänne koittaa (Mark. 13:30). Koska **lähiodotus** ei toteudukaan, tilannetta joudutaan myöhemmin selittämään, kuten Uuden testamentin nuorimpiin kirjoihin kuuluva 2. Pietarin kirje tekee (2. Piet. 3:3–13). Yllättävää kyllä, läheisen lopun odotus näyttää toistuvan yhä uudestaan ja uudestaan. Esimerkiksi reformaattori Martin Luther (1483–1546) arveli elävänsä viimeisiä aikoja, mutta niin ajattelivat myös 1900-luvun alussa Suomen evankelis-luterilaisen kirkon piispat ja maailmanvallankumousta odottavat punaisetkin.[21] Lopun tois-

18 Smith 1993, 9–10, 246 viite 15; suomennos Niko Huttunen.

19 Tässä kohtaa tuleen tuhoutumisen ajatus toistaa paitsi vanhatestamentillisia esikuvia (erityisesti Jes. 34:4), myös stoalaista teoriaa maailmanpalosta (*ekpyrōsis*). Siinä tuli on perimmäinen alkuaine, johon maailma palautuu ennen sen järjestymistä uudelleen. (Neyrey 1993, 240–241).

20 Räisänen 2010, 89–98.

21 Arffman 1996, 44–58; Huttunen 2010, 48–65.

tuva viivästyminen ei näytä syövän sen lumoa. Oma lukunsa on erityisesti evankeliumeissa esiintyvä Jumalan valtakunta -käsite, joka hämmentävästi näyttää välillä olevan tuleva ja välillä jo läsnä oleva todellisuus.[22]

Historiassa odotetun pelastuksen sijaan odotus voi kääntyä tuonpuoleisuuteen, joka ajatellaan näkyvän todellisuuden rinnalle. Luukkaan evankeliumin mukaan Jeesus lupaa katuvalle ryövärille, että tämä pääsee Jeesuksen kanssa paratiisiin ”jo tänä päivänä” (Luuk. 23:43) – ”viimeinen päivä” unohtuu yllättäen kokonaan.[23] Kristillisen eskatologian kestokysymyksenä onkin ollut se, pelastutaanko heti kuoleman jälkeen tuonpuoleisuuteen vai vasta ”viimeisenä päivänä” ylösnousemuksessa – ja jos jälkimmäiseen pitäydytään, mitä tapahtuu niin sanotussa välitilassa kuoleman ja ”viimeisen päivän” välillä.[24] Toisinaan pelastus on ymmärretty käytännössä kokonaan kuoleman jälkeen tapahtuvana yksilön siirtymänä tuonpuoleisuuteen, ja ajatus ”viimeisestä päivästä” on painunut taustalle – kunnes se kaivetaan tradition varastosta uudelleen esiin. Johanneksen evankeliumissa ja eräissä muissa kirjoituksissa tulevan tuomion rinnalle nousee nykyhetken voimakas korostuminen. Se, joka kuulee Jeesuksen sanat ja uskoo, ”on jo siirtynyt kuolemasta elämään” (Joh. 5:24). Tässä niin sanotussa *presenttisessä eskatologiassa* olennainen muutos tapahtuu tässä ajassa, vaikka sen rinnalla esiintyy myös viimeisen päivän odotusta.[25]

Lopun aikoja luonnehtii **suuri ahdistus**. Lopunajallisia ahdistuksia voidaan suorastaan luetteloida: ”Kansa nousee kansaa vastaan ja valtakunta valtakuntaa vastaan, joka puolella on maanjäristyksiä ja tulee nälänhätä.” (Mark. 13:9). Lista voi olla pidempikin (esimerkiksi Ilm. 6). Olosuhteet muuttuvat yhä huonommiksi niin, että ennen käännettä ne ovat suorastaan sietämättömät: ”Jos Herra ei olisi lyhentänyt sitä aikaa, yksikään ihminen ei säästyisi.” (Mark. 13:20). Tässä apokalyptiikka näyttää jakavan kreikkalais-roomalaisen näkemyksen rappeutuvasta maailmanhistoriasta.[26] Joissain

22 Dunderberg 2015, 98–104.

23 Luukas näyttää toisessakin kohtaa edellyttävän heti kuoleman jälkeen toteutuvan pelastuksen ja kadotuksen (Luuk. 16:19–31).

24 Keskustelusta teologianhistoriassa, ks. esim. Pöhlmann 1974, 247–272.

25 Dunderberg 2015, 130–132.

26 Esimerkiksi Hesiodos, *Työt ja päivät* 106–201.

tapauksissa lopun hetki vaikuttaa kuitenkin täysin yllätykselliseltä (Luuk. 17:26–29).[27]

Lopun ajan ahdistusten tiivistyessä deuteronomistisen teologian edellyttämä oikeudenmukaisuus ei näytä toteutuvan, vaan erityisesti pyhät joutuvat kärsimään. Toisin kuin deuteronomistinen teologia edellyttää, kärsimys ei tyypillisesti ole synneistä saatu rangaistus vaan osoitus vihamielisten voimien pahuudesta pyhiä kohtaan. Paineen alla monet pyhätkin luopuvat totuudesta ja Jumalasta (Matt. 24:9–12). Paradoksaalisesti huonontuvat ja suorastaan sietämättömiksi käyvät olosuhteet kertovat, että kaiken hyväksi muuttava käänne on lähellä. ”Kun nuo tapahtumat alkavat, nostakaa rohkeasti päänne pystyyn, sillä teidän vapautuksenne on lähellä.” (Luuk. 21:28). Venäläinen ortodoksinen emigranttiteologi Sergei Bulgakov (1871–1944) päätteli tästä: ”Mitä pahempaa, sen parempi.”[28]

Maailmaa ja maailmanhistorian kulkua apokalyptikko tarkastelee voimakkaan **dualistisesti**, mikä on apokalyptiikassa keskeinen ja läpitunkeva piirre. Joskus tästä puhutaan *manikealaisuutena*, mikä antaa asialle ”harhaopin” sävyn.[29] Ilmiö on kuitenkin tuttu kristillisen perinteen yleisesti tunnustamissa kirjoituksissakin. Apokalyptiikassa dualismi näkyy kosmisesti, temporaalisesti ja eettisesti.[30] **Kosmisen dualismin** mukaan maailmaa ohjaavat pahuuden ja hyvyyden voimat taivaallisine ja maallisine apujoukkoineen: Jumala ja Saatana, Kristus ja Antikristus, enkelit ja demonit. Kaikki näkyvän maailman tapahtumat ilmentävät tätä kosmista taistelua. Siksi varsinainen vihollinen onkin kosminen ja taistelu hengellinen, kuten Uuden testamentin kirjeessä Efesolaisille todetaan: ”Emmehän me taistele ihmisiä vastaan vaan henkivaltoja ja voimia vastaan, tämän pimeyden maailman hallitsijoita ja avaruuden pahoja henkiä vastaan.” (Ef. 6:12). Historiallisissakin apokalypseissa on voimakkaasti läsnä tuonpuoleinen todellisuus, joka selittää näkyvän todellisuuden jännitteitä. Pahuuden voimat näyttävät

27 Dunderberg 2015, 115–119.

28 Bulgakov 2019, 134.

29 Manikealaisuus on Lähi-idässä esiintynyt uskonto, joka omaksui aineksia myös kristinuskosta. Manikealaisuutta esiintyi antiikin aikana myös Länsi-Euroopassa ja esimerkiksi kirkkoisä Augustinus oli manikealainen ennen kääntymistään kristinuskoon.

30 Russell 1992, 104–115.

olevan voitolla, mutta apokalyptikko on vakuuttunut, että Jumala toteuttaa suuren käänteen.

Vakuuttuneisuus suuresta käänteestä johtaa **temporaaliseen dualismiin**: historia jakautuu nykyiseen pahaan maailmanaikaan ja tulevaan onnelliseen ja täydelliseen maailmanaikaan, jota luonnehtivat rauha ja hyvinvointi. Tulevassa maailmassa pahan vallat on kukistettu kuolemaa myöten. Kuolleista herääminen saatettiin ymmärtää ruumiilliseksi tapahtumaksi ainakin osittain siksi, että perinteisen heprealaisen ihmiskäsityksen mukaan ihmistä ei jaoteltu sieluun ja ruumiiseen.[31] Tämä selittää myös sen, miksi suuren käänteen jälkeinen todellisuus ajateltiin niin usein maalliseksi todellisuudeksi. Ruumiillisuuden ohella esiintyy kuitenkin henkisempiä versioita, ja eri käsitykset saattoivat elää rinnakkain tai niitä saatettiin yrittää yhdistää eri tavoin.[32] Esimerkiksi Paavali taiteilee konkretian ja henkisyyden välimaastossa puhumalla ”hengellisestä ruumiista” (1. Kor. 15).

Nykyisessä pahassa maailmanajassa yksilöä kehotetaan pitämään varansa, ettei hän hylkää tietoa tulevasta käänteestä ja lakkaa ”valvomasta” (esim. Mark. 13:23, 33–37). Tämä yksilön vastuuta korostava piirre ei ongelmitta sovellu determinismiin. Yhtäältä jokaisen rooli pimeyden tai valkeuden joukoissa on deterministisesti määrätty (Ilm. 22:11), mutta toisaalta pyhien kuuluu pysyä kestävinä vaikeuksien keskellä (Ilm. 13:10) – mikä implikoi, että ainakin pyhät voivat omilla ratkaisuillaan vaikuttaa, ovatko he pimeyden vai valkeuden lasten joukossa. Valinta on **eettisesti dualistinen**: kumman joukoissa seisot?

Suuren käänteen odotus voi sekä passivoida että aktivoida ihmistä. Koska tämä maailma on katoamassa, siihen kuuluvia asioita saatetaan ryhtyä hoitamaan vain ulkonaisesti ja väliaikaisratkaisuna (1. Kor. 7:29–31). Toisaalta korostuu keskittyminen siihen, mikä on olennaista. Juuri lopun läheisyys korostaa tarvetta elää Jumalan tahdon mukaan, eikä pahalle saa antaa lainkaan periksi. Pelastuksen aamu sarastaa jo. ”Hylätkäämme siis pimeyden teot ja varustautukaamme valon asein. Meidän on elettävä nuhteettomasti niin kuin päivällä eletään.” (Room. 13:12–13).[33] Johanneksen ilmestys maalaa lopunajallisen taistelun, johon Kristuksen seuraajatkin mahdollisesti

31 Wolff 1973, 21.

32 Lehtipuu 2007, 148–154; Lehtipuu 2015, 109–157.

33 Ks. esim. Kuula 2001, 368–370.

ottavat osaa (Ilm. 17:14).[34] Apokalyptiset odotukset ovat eräänlainen protesti vallitsevaa tilaa kohtaan, ja ne aktivoivat myös toimintaan muutoksen puolesta silloin, kun muutoksen oletetaan olevan ainakin osittain ihmisten käsissä. Kun Jumalaa ei ajatella käänteen ainoana toteuttajana tai Jumalan käsite katoaa kokonaan, oikea etiikka alkaa helposti tarkoittaa maailmaa muuttavaa poliittista aktivismia.[35]

Poliittisuus on apokalypseille hyvin tyypillistä. Apokalyptinen kirjallisuus kommentoi usein aikansa valtapoliittisia käänteitä. Esimerkiksi Danielin kirjan taustalla on 100-luvulla eKr. juutalaisiin kohdistettu uskonnollinen assimilaatiopolitiikka, jossa heitä painostettiin omaksumaan hellenistisen kulttuurin tapoja. Danielin kirjan luvussa 11 esitetään katsaus menneisyyteen, jossa selvästi kuvataan Aleksanteri Suuren valtakunnan nousua sekä sen jakautumista neljään osaan ja näiden keskinäistä kamppailua. Tarinan roisto on ”Pohjoisen kuningas” eli Seleukidien valtakunnan Antiokhos IV Epifanes. Hänen aikanaan Jerusalemin temppeliin pystytettiin Zeuksen patsas, Danielin kirjan mainitsema ”Turmion iljetys” (Dan. 9:27; 11:31; 12:11; vrt. 1. Makk. 1:54–59).[36] Jotain samankaltaista näkyy odotetun tai tulkitun tapahtuneeksi, kun roomalaiset valtasivat Jerusalemin ja hävittivät temppelin vuonna 70 jKr. (Matt. 24:15; Mark. 13:14).

Johanneksen ilmestyksessä poliittisuus on monin paikoin aivan ilmeistä. Esimerkiksi kirjan kuuluisassa luvussa 13 kuvataan väkivaltaista pakkovaltaa, joka vainoaa uskovia ja säätelee jopa kaupankäyntiä. Peto määritellään ihmiseksi sanomalla, että pedon luku 666 on ”erään ihmisen luku” (Ilm. 13:18). Luku viitannee keisari Neroon, joka oli kuollut, mutta jonka pelättiin palaavan.[37] Myös Rooman kaupunki on peto, jonka ”seitsemän päätä tarkoittaa seitsemää vuorta” (Ilm. 17:9) eli Rooman seitsemää kukkulaa.

Pedosta ja pedon luvusta päästäänkin apokalypseille tyypilliseen **peitekielisyyteen ja rikkaaseen symboliikkaan**. Apokalypsien lukija ei voi olla huomaamatta, että niissä esiintyy jatkuvasti toinen toistaan erikoisempia olentoja, nimettömäksi jääviä henkilöhahmoja ja erikoisia tapahtumia.

34 Yarbro Collins 1996, 206–207.

35 Huttunen 2020, 133.

36 Danielin kirjan taustalla olleesta historiallisesta tilanteesta, ks. esim. Kuula & Nissinen & Riekkinen 2003, 130; Hakola & Pakkala 2008, 115–116.

37 Johanneksen ilmestyksen poliittisuudesta, ks. Yarbro Collins 1996, 198–217. Pedon luvusta, ks. Yarbro Collins 1996, 116–118.

Yhtäältä tällä kuvastolla voidaan kuvata jonkun ilmiön tai henkilön olemusta, toisaalta viittaussuhteet voidaan tarkoituksellisestikin jättää vihjausten tasolle. Esimerkiksi 2. Tessalonikalaiskirjeessä oleva lopunajallisen laittomuuden pidättelijä, kreikaksi *katekhon* (2. Tess. 2:6–7), on tulkintahistoriassa herättänyt laajaa kiinnostusta ilman, että sen alkuperäistä merkitystä olisi voitu kiistattomasti määritellä.[38] Tulkintahistoriassa katekhon on ymmärretty Rooman valtakunnaksi tai muuksi poliittiseksi vallaksi. Käsitettä katekhon käytti myös tunnettu oikeuden ja politiikan teoreetikko Carl Schmitt, ja muun muassa hänen teostensa kautta sillä on edelleen huomattavaa kantavuutta.[39]

Huomionarvoista on se, että tässä katekhon-ajattelussa positiivinen pidättelijän tehtävä annetaan valtiomahdille, joka Johanneksen ilmestyksessä sai symbolikseen pedon. Myös lopunajallisen käänteen lykkääminen nähdään positiivisesti. Vaikka apokalyptiikassa lopunajallista käännettä usein odotetaan innolla, traditioon sisältyy jo varhain myös pelokasta torjuntaa lopun tapahtumia kohtaan. Vuoden 200 tienoilla kirjoittaneen kirkkoisä Tertullianuksen mukaan kristityt rukoilevat, että loppu lykkääntyisi (*Apologeticum* 39).[40] Populaarikulttuurin apokalyptiikka ammentaa osaltaan lopunajan koettelemuksia kohtaan tunnetusta pelosta ja kauhusta. Nämäkin yksittäiset esimerkit osoittavat, miten apokalyptisia aineksia on jo varhaisista ajoista lähtien sovellettu ja arvotettu hyvin eri tavoin.

Tietyt symbolihahmot toistuvat eri muunnelmina apokalypsista toiseen ja osoittavat niiden vedonneen jo antiikin lukijoihin. Värikkyys on epäilemättä vedonnut myös myöhempiin lukijoihin, joille on ollut myös helppoa liittää symboliseksi jäävä kuvasto oman historiallisen ympäristönsä ilmiöihin ja henkilöihin. Muutama esimerkki valaisee symboliikkaa. Danielin kirjassa eräänlaiset eri eläimistä koostuvat sekasikiöt kuvaavat eri valtakuntia (Dan. 7), ja Johanneksen petohahmot näyttävät saman mielikuvamaailman tuotteilta (Ilm. 13). Rooman kaupunkia kuvataan prostituoituna, mikä vaikuttaa Roma-jumalattaren halventavalta toisinnolta. Prostituoitu surmataan sadistisesti, minkä ilmoitetaan toteuttavan Jumalan suunnitelmaa (Ilm. 17) – räikeä väkivalta ja avoin seksuaalisuus pulpahtavat apokalyptisessa

38 Metzger 2005.

39 Schmittin *katekhon*-käsitteestä, ks. esim. Hell 2009.

40 Tertullianus, *Apologeticum* 39.

mielikuvamaailmassa välillä esiin. Löytyy väärä profeetta (Ilm. 20:10), Etelän ja Pohjoisen kuninkaat (Dan. 11:5–19) ja niin edelleen ilman, että näitä suoraan nimetään. Kasvaa sarvia, joilla on silmät ja suu (Dan. 7:8). Luonto joutuu oudolla tavalla epätasapainoon (Ilm. 16). Symbolisilla numeroilla viitataan henkilöihin (666) tai ajanjaksoihin (tuhatvuotinen valtakunta).[41]

Peitekielisyyteen liittyy myös apokalyptisille kirjoituksille tyypillinen **pseudonyymisyys** eli ilmestys naamioidaan jonkun muinaisen hahmon nimiin. Danielin kirja on syntynyt monta sataa vuotta myöhemmin kuin kirjassa esiintyvä 500-luvulla eKr. elänyt Daniel. Kaanonin ulkopuolella näkijähahmoina esiintyvät muun muassa muinaiset Raamatun arvohenkilöt Henok, Abraham, Mooses ja Esra, jotka antoivat nimellään näyille arvovaltaa.[42] Johanneksen ilmestys on tässä suhteessa poikkeus, sillä sen kertoja sanoo olevansa muuten tuntemattomaksi jäänyt presbyteeri Johannes – ei siis mitenkään erityisen arvovaltainen hahmo. Myös kristillisessä Hermaan Paimen -kirjoituksessa näkijä on muuten tuntematon Hermas.[43] Sen sijaan selvästi pseudonyymisiä kristillisiä apokalypseja ovat esimerkiksi apostolien mukaan nimetyt Pietarin ja Paavalin ilmestykset.[44]

Messiashahmot ovat apokalyptiikalle tyypillisiä. Messias tulee heprean voideltua tarkoittavasta sanasta. Kreikaksi messias on *khristos*, josta myöhemmin on kehittynyt erisnimi Kristus. Voidellulla tarkoitettiin alun perin Israelin kuningasta, joka voideltiin tehtäväänsä (ks. esim. Ps. 2). Apokalyptiikassa messias alkaa tarkoittaa lopunajallista hahmoa, joka pelastaa ja vapauttaa kansansa. Messiaaseen liittyvät poliittiset ja sotilaalliset mielikuvat ovat siis luontevia ja niitä on liitetty jopa Jeesukseen, kuten Johanneksen ilmestys osoittaa. Suurta taistelua johtaa ratsain kulkeva sotapäällikkö nimeltään ”Jumalan Sana”. Nimestä voi päätellä, että hän on itse Kristus

41 Russell 1992, 70–71. Yarbro Collins (1996, 55–138) on käsitellyt numerosymboliikkaa perusteellisesti.

42 Juutalaisia apokalypseja esittelee Russell 1992, 35–59.

43 Hermaan Paimen on suomeksi kirjassa Apostoliset isät. *Kokoelma varhaiskristillisiä kirjoituksia* (Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 290, 1. painos 2020).

44 Teokset löytyvät osana kirjaa *Nag Hammadin kätketty viisaus. Gnostilaisia ja muita varhaiskristillisiä tekstejä* (WSOY). Pietarin ilmestyksen nimellä tunnetaan myös toinen kirjoitus, joka on ilmestynyt suomeksi kirjassa *Apostolisten isien kirjat sekä eräitä muita vanhimman kristillisen kirjallisuuden tuotteita Uuden testamentin ulkopuolelta* (Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran Julkaisuja 17).

(Ilm. 19:11–21). Toisella vuosisadalla jKr. nähtiin kaksikin juutalaista kansannousua, joita messiaaniset odotukset innoittivat.[45]

Kuninkaan ohella Messias voi olla papillinen hahmo, ja varhaisjuutalaisessa Qumranin yhteisössä odotettiinkin kahta messiasta, soturia ja pappia.[46] Toisinaan hänet mielletään merkittäväksi ihmiseksi, toisinaan taivaasta saapuvaksi hahmoksi. Uudessa testamentissa sovelletaan arvoituksellista Ihmisen Pojan hahmoa (Dan. 7:13) Jeesukseen ja lopunaikana ”nähdään Ihmisen Pojan tulevan pilvien keskellä suuressa voimassaan ja kirkkaudessaan” (Mark. 13:26).[47] Islamissa lopun aikana ilmestyväksi messiashahmoksi voidaan nimetä sekä Mahdi että Jeesus.[48] Messiaan keskeisestä roolista on johdettu *messianismin* käsite, jolla voidaan tarkoittaa jonkin aatteen, valtion tai ryhmän keskeistä merkitystä maailmanhistorian suunnannäyttäjänä. Esimerkiksi marxilaisuudessa työväenluokalla on messiaaninen tehtävä. Venäjä on puolestaan nähnyt itsellään messiaanisen tehtävän ylläpitää kristillistä maailmaa tai – Neuvostoliiton muodossa – edistää sosialistista maailmanjärjestystä.

Messiaan keskeisestä asemasta johtuu, että tälle ilmestyy kilpailevia valemessiaita (*pseudokhristoi*) ”johtaakseen, jos mahdollista, valitut harhaan” (Mark. 13:22). Apokalyptisen dualismin mukaisesti väärä messias voidaan nähdä myös yhtenä tiettynä uhkaavana hahmona, Antikristuksena. Itse Antikristus-nimi esiintyy vain kristillisissä lähteissä, mutta suuren vastustajan hahmo tunnettiin myös juutalaisuudessa.[49] Käsite sopii helposti kuvaamaan keitä tahansa oikean uskon vastustajiksi käsitettyjä henkilöitä. ”Lapseni, viimeinen aika on käsillä. Te olette kuulleet, että on tulossa Antikristus, ja niin onkin nyt monia antikristuksia ilmaantunut. Tästä me tiedämme, että viimeinen aika on käsillä.” (1. Joh. 2:18). Kirjeestä käy ilmi, että antikristukset ovat toisia seurakunnan jäseniä, joilla kirjoittajan mukaan on väärä käsitys

45 Ben-Zeev 2008; Eshel 2008; Horbury 2014.

46 Ulfgard 2009, 301–303.

47 Ihmisen Pojan käsitettä on tutkittu hyvin paljon, ks. esim. Russell 1992, 121–127; Yarbro Collins 1996, 139–158; Dunderberg 2015, 106–108. Vuoden 1992 raamatunkäännöksessä Dan. 7:13 ei puhu ihmisen pojasta vaan henkilöstä, joka on ”näöltään kuin ihminen”. Uudessa testamentissa Ihmisen Poika -nimitys toistuu usein, ja se kirjoitetaan yleensä isoin alkukirjaimin, koska kyse on tietystä henkilöstä.

48 Hämeen-Anttila 1998, 31–50.

49 Horbury 2016, 366–387.

Kristuksesta (1. Joh. 2:19, 22, 4:2–3). Myöhemmät sovellukset ovat kirjavia. Esimerkiksi Luther keskiaikaisiin tulkintatraditioihin nojautuen päätyi siihen, että Antikristus on paavi.[50] Venäläiseen kulttuuriin Antikristus-hahmo on jättänyt syvän jälkensä eikä yllätä, että se esiintyy edelleen poliittis-uskonnollisissa diskursseissa.[51] Tällainen Antikristus-hahmon moninainen identifioiminen havainnollistaa hyvin apokalyptisen symbolimaailman notkeaa käyttöä. Kristinuskon vastustajatkin, esimerkiksi Friedrich Nietzsche, ovat hyödyntäneet Antikristuksen symbolista uhkavaikutelmaa.

1.4 Lopuksi

Apokalyptiikka ei ole tarkkarajainen ilmiö. Siitä löytyy kuitenkin usein toistuvia piirteitä, joita valitaan ja sopeutetaan tarpeen mukaan eikä aina erityisen johdonmukaisesti – esimerkiksi determinismistä huolimatta yksilöllä saatetaan nähdä vapaus valita suhteensa tapahtumiin. Johdonmukaisuuden ongelmat jäävät usein kuitenkin sivuun, sillä puhe on tavallisesti varsin symbolista ja lukijan on helppo ohittaa outoudet ajattelemalla niiden kuuluvan vain symboliikan pintatasoon. Värikkään symboliikan merkitystä on kuitenkin usein vaikea tarkasti määritellä, mikä toisaalta antaa lukijalle laajoja tulkintamahdollisuuksia.

Tulkintamahdollisuuksien laajuus on epäilemättä yksi syy apokalyptisen mielikuvamaailman jatkuvaan suosioon. Vaikka symboleilla leikitään suorastaan postmodernisti, ne sisältävät lupauksen peitekuvien takana olevasta salatusta todellisuudesta. Apokalyptiikka siis samalla kertaa peittää ja paljastaa. Yleisellä tasolla apokalyptiikka tarjoaa myös raamit, joiden varassa symbolikuvastoa voi tulkita: lineaarisen aikakäsityksen, dualistisen taistelun, lopunajallisen käänteen ja hyvän voiton messiashahmoja unohtamatta. Apokalyptiikka liittyi jo alkujaan usein aikansa poliittisiin tapahtumiin ja peitekielisyydestä huolimatta lukijalle on aivan ilmeistä, että teksteissä

50 Arffman 1996, 35–58. Anekdoottina todettakoon, että paavi samastetaan Antikristukseksi *Schmalkaldenin opinkohdissa*, joka on evankelis-luterilaista kirkkoa sitova tunnustuskirja (Kirkkolaki 1 §; Kirkkojärjestys 1 §). Käytännön merkitystä tällä ei nykyään ole.

51 Dolinska-Rydzek & Ibler 2021.

puhutaan poliittisista tapahtumista. Siten apokalyptiikan myöhemmät poliittiset sovellukset eivät ole yllättäviä.

Ajatus läheisestä maailmanhistoriallisesta käänteestä vahvistaa dualismia: vastustajan kanssa ei pidä enää tehdä kompromisseja, koska tämän tuho on lähellä. Toisaalta poliittinen ja erityisesti sotilaallinen vastakkaisuus houkuttelee tarttumaan apokalyptiseen dualismiin silloinkin, kun apokalyptiseen todellisuuskäsitykseen ei muutoin liitytä.[52] Tästä on esimerkkinä Lutherin kuuluisan virren *Jumala ompi linnamme* käyttöhistoria. Virttä kirjoittaessaan Luther oli vakuuttunut maailmanlopun ja viimeisen tuomion olevan käsillä.[53] Myöhemmin Suomessa virren on ajateltu kuvaavan päättäväisyyttä kansallista uhkaa vastaan, ja virren ”vanha vainooja” sai uuden merkityksen.[54] Apokalyptiikan dualistinen kompromissittomuus vetoaa ilman kokonaista apokalyptista maailmankuvaakin.

Kaikki apokalyptiikan modernit sovellukset eivät eksplisiittisesti viittaa Raamattuun tai muuhun uskonnolliseen traditioon. Joskus suhde uskontoon saatetaan jopa kiistää, vaikka aatehistoriallisesti tarkasteltuna suhde apokalyptiikkaan olisi perusteltavissa. Osin apokalyptiikasta on tullut länsimaisessa ajattelussa valtavirtaa, kuten lineaarisen aikakäsityksen vahva asema antaa uumoilla.

Klassisessa tutkielmassaan *Poliittinen teologia* (*Politische Theologie* 1922) saksalainen oikeuden ja politiikan teoreetikko Carl Schmitt oletti, että ”kaikki modernin valtio-opin merkittävät käsitteet ovat sekularisoituneita teologisia käsitteitä.”[55] Schmittin mukaan ”metafyysisellä kuvalla, jonka määrätty aikakausi maailmasta muodostaa, on sama rakenne kuin sillä, mikä on aikakauden itsestään selvä poliittisen organisaation muoto.”[56] Millaista politiikkaa apokalyptiikka tyypillisesti tuottaa? Historiallisen apokalyptiikan odotus ahdingon ajan jälkeen koittavasta suuresta käänteestä näkee todellisuuden maailmanhistoriallisen vallankumouksen kautta. Epäilemättä apokalyptiikan luonteva poliittinen vastine olisi siis vallankumous, ehkäpä apokalyptiikan maailmanhistoriallisia mittoja tavoitteleva marxilainen

52 Huttunen 2010, 74–87.

53 Arffman 1996, 9–67.

54 Helin 2017, 167–168.

55 Schmitt 1997, 82.

56 Schmitt 1997, 92. Ajatus ei ole omintakeinen, vaan se löytyy jo antiikista, ks. esim. Atack 2019.

maailmanvallankumous. Apokalyptiikan ilmiön kaleidoskooppimaiset muunnelmat tarjoavat raaka-ainetta monelle muullekin poliittiselle sovellukselle.[57] Tämän kirjan luvut kertovat omaa kieltään siitä, miten moneen muotoon apokalyptiikka on taipunut.

57 Olen toisaalla (Huttunen 2023) esittänyt, että suomalainen poliittinen kulttuuri on ei-apokalyptista. Uskonnollisesti se perustuu pikemminkin uuden ajan alussa Euroopassa yleisesti omaksuttuun vanhatestamentilliseen deuteronomistiseen teologiaan.

Kirjallisuus

Arffman, Kaarlo

1996 Mitä oli luterilaisuus? Johdatus kadonneeseen eurooppalaiseen kristinuskon tulkintaan. Helsinki: Yliopistopaino.

Atack, Carol

2019 Tradition and innovation in the kosmos–polis analogy. – Cosmos in the ancient world. Ed. by Phillip Sidney Horky. Cambridge: Cambridge University Press. 164–187.

Aune, David E.

2006 Apocalypticism, prophecy and magic in early Christianity. Collected essays. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 199. Tübingen: Mohr Siebeck.

Ben-Zeev, Miriam Pucci

2008 The uprisings in the Jewish diaspora, 116–117. – The Cambridge history of Judaism 4. The Late Roman-Rabbinic period. Ed. by Steven T. Katz. Cambridge: Cambridge University Press. 93–104.

Bulgakov, Sergii

2019 The apocalypse of John. An essay in dogmatic interpretation. Translated by Michael Whitton, revised by Michael Miller. Epiphania 12 / Sergij Bulgakov Werke 4. Münster: Aschendorf.

Collins, John J.

1979 Introduction. Towards the morphology of genre. – Semeia 14, 1–20.

Dolinska-Rydzek, Magda & Ible, Reinhard

2021 The antichrist in Post-Soviet Russia. Transformations of an ideomyth. Literatur und Kultur im mittleren und östlichen Europa 21. Stuttgart: Ibidem Verlag.

Dunderberg, Ismo

2015 Jeesus, seksi ja harhaoppiset sekä muita kirjoituksia varhaisesta kristinuskosta. Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisuja 109. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura.

Eshel, Hanan

2008 The Bar Kokhba revolt, 132–135. – The Cambridge history of Judaism 4. The late Roman-Rabbinic period. Ed. by Steven T. Katz. Cambridge: Cambridge University Press. 105–127.

Hakola, Raimo & Pakkala, Juha

2008 Kristinuskon ja juutalaisuuden juuret: Arkeologian näkökulmia. Helsinki: Kirjapaja.

Helin, Irmeli

2017 Lutherin virsien vuosisadat Jacobus Finnosta nykypäivään – Pohjoinen reformaatio. Toim. Meri Heinonen & Marika Räsänen. Turun Historiallinen Arkisto 68. Turku: Turku Centre for Medieval and Early Modern Studies.

Hell, Julia

2009 Katechon: Carl Schmitt's imperial theology and the ruins of the future. – The Germanic Review: Literature, Culture, Theory 84/4, 283–326. https://doi.org/10.1080/00168890903291443.

Horbury, William

2014 Jewish war under Trajan and Hadrian. Cambridge: Cambridge University Press.

2016 Messianism among Jews and Christians: Biblical and historical studies. T&T Clark Cornerstones. London: T&T Clark.

Huttunen, Niko

2010 Raamatullinen sota. Raamatun käyttö ja vaikutus vuoden 1918 sisällissodan tulkinnoissa. Historiallisia Tutkimuksia 255. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

2020 Early Christians adapting to the Roman empire. Mutual recognition. Supplements to Novum Testamentum 179. Leiden: Brill.

2023 Vanhatestamentillinen Suomi: suomalaisen poliittisen teologian pitkä linja 1500-luvulta nykypäivään. – Kirkko yhteiskunnassa: suhteet ja rajapinnat. Uskonnonvapauslaki 100 vuotta. Toim. Isto Peltomäki & Veli-Matti Salminen. Suomen ev.-lut. kirkon tutkimusjulkaisuja 143 / Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 303. Helsinki: Kirkon tutkimus ja koulutus / Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura. 194–222.

Hämeen-Anttila, Jaakko

1998 Jeesus, Allahin profeetta. Tutkimus islamilaisen Jeesus-kuvan muotoutumisesta. Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisuja 286. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura.

Kuula, Kari

2001 Paavali: kristinuskon ensimmäinen teologi. Helsinki: Edita.

Kuula, Kari & Nissinen, Martti & Riekkinen, Wille

2003 Johdatus Raamattuun. Helsinki: Kirjapaja.

Käsemann, Ernst

1960 Die Anfänge christlicher Theologie. – Zeitschrift für Theologie und Kirche 57/2, 162–185. https://www.jstor.org/stable/23584082.

Lehtipuu, Outi

2007 The afterlife imagery in Luke's story of the rich man and Lazarus. Supplements to Novum Testamentum 123. Leiden: Brill.

2015 Debates over the resurrection of the dead. Constructing early Christian identity. Oxford Early Christian Studies. Oxford: Oxford University Press.

Mattila, Talvikki

2008 Neljäs Esran kirja (Esran ilmestys). – Urhea Judit, viisas Sirak. Johdatus Vanhan testamentin apokryfikirjoihin. Toim. Jarmo Kiilunen & Aarre Huhtala. Helsinki: Kirjapaja. 269–278.

Metzger, Paul

2005 Katechon. II Thess 2,1–12 im Horizont apokalyptischen Denkens. Beihefte für Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 135: Berlin: Walter de Gruyter.

Myllykoski, Matti & Kiilunen, Jarmo

1997 Synoptinen ongelma. – Varhaiskristilliset evankeliumit. Toim. Matti Myllykoski & Arto Järvinen. Helsinki: Yliopistopaino. 38–79.

Neyrey, Jerome H.

1993 2 Peter, Jude. A new translation with introduction and commentary. The Anchor Bible 37C. New York: Doubleday.

Nissinen, Martti

1999 Onko apokalyptiikka profetiaa? - Teologinen aikakauskirja 104, 268–279.

2010 Miten uskonto sai rajat. Monoteismin ja juutalaisuuden synty. – Israelin uskonto ennen juutalaisuutta. Näkökulmia pronssi- ja rautakauden Palestiinan uskontoihin. Toim. Kirsi Valkama. Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisuja 100. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura. 322–336.

2019 Prophetic Divination. Essays in ancient Near Eastern prophecy. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 494. Berlin: De Gruyter.

Pöhlmann, Horst Georg

1974 Dogmatiikan pääkohdat. Suomeksi toimittaneet Riitta Teinonen & Seppo A. Teinonen. Helsinki: Kirjaneliö.

Räisänen, Heikki

2010 The rise of Christian beliefs. The thought world of early Christians. Minneapolis: Fortress Press.

2011 Mitä varhaiset kristityt uskoivat. Helsinki: WSOY.

Smith, Morton

1983 On the history of ΑΠΟΚΑΛΥΠΤΩ and ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ. – Apocalypticism in the Mediterranean world and the Near East. Proceedings of the colloquium on apocalypticism Uppsala, August 12–17, 1979. Ed. by David Helleholm. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 9 –20.

Smith, Wilfred Cantwell

1993 What is scripture? A comparative approach. Minneapolis: Fortress Press.

Ulfgard, Håkan

2009 Eskatologia. – Aarre saviastioissa. Qumranin tekstit avautuvat. Toim. Jutta Jokiranta. Helsinki: Kirjapaja. 293–305.

Wassén, Cecilia

2009 Apokalyptiikka. – Aarre saviastioissa. Qumranin tekstit avautuvat. Toim. Jutta Jokiranta. Helsinki: Kirjapaja. 279–291.

Wolff, Hans Walter

1973 Anthropologie des Alten Testaments. München: Chr. Kaiser Verlag.