

Kauppiaat ja kaupankäynti Ilmestyskirjassa

Ilmestyskirjassa on useita mainintoja kaupankäynnistä ja kauppiaista, mutta niiden merkitys kirjan kokonaisuuden kannalta jää epäselväksi. Erityisen ongelmalliseksi maininnat muuttuvat, kun niitä tulkitaan ajan sosiaalishistoriallista todellisuutta vasten.¹ Kun Ilmestyskirjan maailmassa ostaminen ja myyminen vaativat pedon merkin ottamisen (13:16–17) ja merkin ottajia odottaa ”kidutus tullessa ja rikin katkussa pyhien enkelien ja Karitsan edessä (14:9–10)”, tulkitaanko Johanneksen tavoitteena olleen kristittyjen vetäytyminen kokonaan pois kaupankäynnistä?² Vai oliko kyse, kuten myös on esitetty, kristittyjen kauppiaiden jäsenyyksistä yhdistyksissä, joissa noudatettiin pakanallisia tapoja ja joiden jäsenyyksiä Johannes ei hyväksynyt?³ Tai kun toisessa näyssä ”ikuisen Rooman” palaessa kauppiaat itkevät sen raunioilla menettämiensä voittojen perään (18:11), onko tässä kyse pelkästään fiktiivisestä kerronnasta, yleisestä Rooman valtakunnan kaupankäynnin arvostelusta vai Johanneksen kritiikistä kristittyjen kauppiaiden elämänarvoja kohtaan?

David Barr varoittaa olettamasta, että kaikki fiktiivisen tarinan elementit olisivat tulkittavissa todellisen maailman merkityksillä.⁴ Näin varmasti monen elementin kohdalla onkin. Ilmestyskirjassa

toteutuu kuitenkin John J. Collinsin esittämä näkemys, jonka mukaan apokalypsit keskittyvät jonkin perustavanlaatuisen ongelman käsittelyyn, ja ainoa keino hahmottaa ongelmaan liittyneitä tekijöitä on yrittää tulkita symbolisia ilmauksia.⁵ Ilmestyskirjatutkimuksen muuttuneen näkökulman myötä kirjan kirjoittamisen perussyynä ei enää pidetä Rooman taholta kristittyihin kohdistuneita laajamittaisia vainoja, vaan nyt korostetaan Ilmestyskirjan syntyneen vastauksena Johanneksen kokemaan auktoriteettikriisiin kristittyjen keskuudessa.⁶ Rooman Aasian provinssissa sijainneille Pergamonin ja Tyatiran seurakunnille kohdistetut julistukset Ilmestyskirjan luvussa kaksi osoittavat kirjan kirjoittamisen fokuksen liittyneen kristittyjen keskinäisiin erimielisyyksiin siitä, miten epäjumalille uhratun lihan syömiseen tuli suhtautua. Kyse oli siis erilaisista näkemyksistä sen suhteen, miten kristityn tuli elää polyteistisessä yhteiskunnassa. Erimielisyys epäjumalille uhratun lihan syömisestä on tuttu ja paljon tutkittu aihe myös Paavalin Ensimmäisessä korinttilaiskirjeessä. Paavali haki uhratun lihan syömiseen kompromissiratkaisua (1. Kor. 8; 10), kun taas Johanneksen asenne vaikuttaa olleen ehdottoman kielteinen. Asenne uhratun lihan syömiseen vaikutti siihen, missä määrin kristityt saattoivat

osallistua ympäristön pakanallisiin tapoihin taloudellisen elannon, kaupallisen voiton tai sosiaalisuuden vuoksi. Muuttuneen paradigman myötä tutkijat ovat kiinnostuneet kaupankäyntiin liittyvistä viittauksista. Sen lisäksi, että on ehdotettu Johanneksen vastustaneen kristittyjen talouselämään osallistumista ylipäänsä, Paul B. Duff olettaa kritiikin kohdistuneen nimenomaan Tyatiran Isebeliksi kutsutun profeetan (2:20) seuraajien harjoittamaa kaupankäyntiä kohtaan.⁷ Kirjan tekstimaailmassa Isebel nousee merkittäväksi hahmoksi.

Tarkastelen tässä artikkelissa aluksi, miten Johannes kuvailee kauppiaita ja miten pedon merkin metafora liitetään sekä kaupankäyntiin että epäjumalanpalvelukseen. Sen jälkeen esittelen Duffin näkemystä Tyatiran seurakunnan Isebelin mahdollisesta yhteydestä kaupankäyntiin ja tarkastelen kaupankäynnin yhteyttä epäjumalille uhratun lihan syömiseen. Perustelen lopuksi mahdollisuutta, ettei Johanneksen kritiikki olisi koskenut pienimuotoista vähittäiskauppaa harjoittaneita kristittyjä kauppiaita. Kauppioiden valituslaulua vasten tarkasteltuna pidän mahdollisena, että kritiikki oli kohdistettu laajamuotoisempaan, meritse tehtyyn tukkukauppaan osallistuneita kristittyjä kauppiaita kohtaan.

KAUPPIAIDEN KUVAUS

Millaisen kuvan kauppiaista Johannes luo Ilmestyskirjassa? Kauppiaat ilmestyvät näyttämölle kirjan käännekohdan näyssä, jossa Babyloniksi ja portoksi kutsuttu kaupunki poltetaan tuhkaksi (18:8). Kaupungin on yleisesti tulkittu viittaavan Roomaan.⁸ Savun noustessa kaupungin roviosta kolme surevaa ryhmää, kuninkaat, kauppiaat ja merenkulkijat, itkevät ja valittavat tuhoa (18:9–19).⁹ Kolmiosainen valituslaulu edeltää Ilmestyskirjan varsinaista loppuhuipennusta, näkyä taivaallisen Jerusalemin laskeutumisesta maan päälle (21:9–22:9). Suurin huomio valittajaryhmistä kiinnittyy kauppiasiin, sillä heidän valituksensa on pisin ja sisältää listan kauppatavaroista. Kauppioiden valitusvirren alussa kerrotaan heidän surunsa syy. ”Maailman kauppiaat” itkevät, koska kukaan ei enää osta heidän tavaroitaan (18:11). Tuhon myötä heidän markkina-alueensa ja vaurauden lähteensä on poissa. Johannes käyttää kauppiaista sanaa ἔμπορος, joka tarkoittaa

yleensä tukkukauppiasta ja sisältää ajatuksen kaupankäyntiin liittyvästä matkustamisesta ja tuotteiden maahantuonnista.¹⁰

Kauppioiden menetyksestä kerrottuaan Johannes listaa 28 kauppatavaraa, joita kauppiaat

-
- 1 Seuraan Ilmestyskirjan ajoittamisessa tutkijoiden yleisesti hyväksymää, jo Irenaueuksen (*Harhaoppeja vastaan* 5.30.3) esittämää näkemystä, jonka mukaan Ilmestyskirja on kirjoitettu Domitianuksen keisarikauden loppupuolella vuosien 92–96 jKr. paikkeilla.
 - 2 Barr (2011, 3) tulkitsee Johanneksen asenteen kaupankäyntiä kohtaan niin, ettei Johannes olisi hyväksynyt kristityiltä minkäänlaista osallistumista talouselämään. Samoin esimerkiksi Collins 1984, 126.
 - 3 Harland (2003, 261–262) nostaa esiin kaupakkilat ja yhdistykset mahdollisena kontekstina, joita vastaan Johannes hyökkäsi.
 - 4 Barr 2011, 1. Hän korostaa Ilmestyskirjan symbolisten tapahtumien vastaavan vaihtelevasti historiallisia tapahtumia ja esittää myös mahdollisuutta, että kaikki saattaa olla keksittyä.
 - 5 Collins 1998, 41.
 - 6 Esimerkiksi Thompson 2003, 36; Collins 1984, 77. Kristityt ovat saattaneet kohdata paikallista vastustusta elinympäristössään, mutta varsinaisista vainoista ei ole näyttöä. Johannes mainitsee nimeltä yhden marttyyrin, Antipaan (2:13), mutta tapahtumasta vaikuttaa kuluneen jo aikaa.
 - 7 Duff 2001, 59.
 - 8 Muun muassa Collins 1980, 200; Bauckham 1993, 338; Royalty 1998, 188. Rooma sopii parhaiten ensimmäisen vuosisadan jKr. kaupungeista Ilmestyskirjan kuvaukseen kaupunkina, joka hallitsee maan kaikkia hallitsijoihin (17:18). Rooma myös tunnettiin antiikissa seitsemän kukkulan kaupunkina (17:9). Rooman puolesta puhuu myös se, että juutalaisessa kirjallisuudessa Roomaa kutsuttiin Babyloniksi (Sib. or. 5:143; 5:159; 4. Esra 3:1–2; 3:28–31). Poikkeava näkemys on Provanilla (1996, 98–99), jonka mukaan Babylon ei välttämättä ole yksilöitävissä Roomaan.
 - 9 Valituslaulut on muotoiltu osin Hesekielin kirjan Tyroksen tuomion ja valitusvirren pohjalta (26–27). Kauppiaat mainitaan Hesekielillä kuitenkin ainoastaan lyhyesti laivurien ja merimiesten valitusvirressä: ”Kaikkissa maissa kauppiaat kammoksuvat osaasi, viheltävät kauhistuneina. Sinä olet iäksi poissa (27:36).”
 - 10 Jo Platonilla (*Valtio* 371 a,c–d) esiintyy jako kaupungin markkinapaikalla myyviin pienkauppiaisiin (κατήλος) ja kaupunkivaltioiden välisestä tuonti- ja vientikaupasta vastaaviin kauppiasiin (ἔμπορος). Rooman valtakunnan aikana ἔμπορος saattoi käytännössä harjoittaa kaupankäyntiä eri tavoilla. Hänellä saattoi olla käytössään oma laiva, jolla hän kuljetti myyntituotteitaan. Vaihtoehtoisesti hän saattoi kuljettaa tuotteita jonkun muun omistamalla laivalla, ja olla joko itse mukana tai lähettää orjansa tai vapautetun orjansa vastaamaan kuljetuksesta (Harris 2011, 178).

myivät Babylonille ennen kaupungin tuhoutumista (18:12–13). Johannes on mahdollisesti saanut idean listaansa Hesekielin kirjan kauppatavaralistasta (Hes. 27:12–24), mutta hän on luonut siitä omanlaisen version. Ilmestyskirjassa kauppatavarat listataan Hesekielin kirjasta poikkeavalla tavalla. Ne on järjestetty ryhmittäin arvokkaimmasta ryhmästä aloittaen, kun Hesekielin kirjassa kauppatavarat luetellaan maittain sen mukaan, minkä maan kanssa Tyros kävi kyseistä kauppaa. Johannes on todennäköisesti päivittänyt Ilmestyskirjan listan vastaamaan oman aikansa Roomaan tuotuja kauppatavaroita.¹¹ Silmiinpistävää on se, että Ilmestyskirjan listassa luetellaan erilaisia kankaita (18:2), kun Hesekielin listalla mainitaan vain kirjailtu kangas (27:16 LXX). Aasian provinssi oli tunnettu nimenomaan tekstiilituotannostaan.¹² Mielenkiintoinen seikka on lisäksi se, että Johanneksen kauppatavaralistalta löytyvät myös muut provinssin päävientituotteet viini, öljy, marmori, kulta, hopea, rauta ja smaragdit (jalokivinä mainittuna).¹³ Vaikuttaa siltä, että Johannes on tarkoituksellisesti kirjannut listalle myös Ilmestyskirjassa mainittujen seurakuntien sijaintipaikasta, Rooman Aasian provinssista, laivattuja vientituotteita. Meritse tehtyyn kaupankäyntiin viittaa myös se, että vaurastuneet merenkulkijat laivureineen ja purjehtijoineen ovat saaneet oman valituslaulunsa kauppiaiden valituslaulun jälkeen (18:17–19). Lisäksi sana, jota Johannes käyttää kauppatavaroiden listaamisen yhteydessä, ὄμοις, tarkoittaa laivan rahtia. Hän näyttää siten selkeästi kuvanneen ”maailman kauppamiehillä” nimenomaan meritse harjoitettuun tukkukauppaan osallistuneita kauppiaita.

Iain Provanilla on muista tutkijoista poikkeava näkemys kauppatavaralistan merkityksestä, sillä hän ei näe listassa välttämättä viittausta Rooman tuontitavaroihin. Hänen tulkintansa mukaan Hesekielin kirjan ja Ilmestyskirjan kauppatavaralistojen erot voidaan selittää assosiaatioilla muihin Vanhan testamentin kertomuksiin.¹⁴ Johannes olisi hänen mukaansa assosioinut kaupankäynnin nimenomaan epäjumalanpalvelukseen.¹⁵ Provan esittää tästä esimerkkinä hevosten yhteydessä mainitut vaunut (Ilm. 18:13), jotka eivät ole Hesekielin listalla. Hän liittää ne Salomon sotavaunuihin ja hevosiin

(1. Kun. 10:26, 29) ja siihen, kuinka Salomo kiellostu huolimatta (5. Moos. 17:16) hankki niitä jatkuvasti lisää Egyptistä (1. Kun. 10:26, 28). Myöhemmin kerrotaan, kuinka Salomo alkoi palvella muita jumalia (1. Kun. 11:5).¹⁶ Provan korostaa talouteen liittyvien syntien yhdistyvän Vanhan testamentin traditiossa aina epäjumalanpalvelukseen. Hän muistuttaa Salomon yhteyksistä Tyrokseen, sillä Salomo on Vanhan testamentin kuninkaallisista henkilöistä se, joka eniten assosioituu Tyroksen kanssa käytyyn kauppaan.¹⁷ Hesekielin listahan sisältää juuri Tyroksen kauppatavaroita. Provanin esittämä teoria on mielenkiintoinen, kun otetaan huomioon, että juuri epäjumalanpalvelus on Johanneksen huolenaiheena Ilmestyskirjassa. Kirjassa esiintyy myös jatkuvasti assosiaatioita Vanhan testamentin kertomuksiin. Apokalyptinen teos on antanut Johannekselle mahdollisuuden luoda tarinasta monikerroksisen, ja on mahdollista, että se sisältää samanaikaisesti monenlaisia assosiaatioita. Ei ole poissuljettua, että Johannes on sekä kuvannut listalla oman aikansa suurkaupunkiin Roomaan vietyjä kauppatavaroita että assosioinut kaupankäyntiä epäjumalanpalvelukseen. Tässä voisi olla linkki siihen, että Ilmestyskirjan takana oleva perusongelma, kiista epäjumalille uhratun lihan syömisestä, olisi liittynyt nimenomaan kauppiaiden toimintaan.

Johannes esittää kauppiaat Rooman kukoistuksen ajasta hyötyneenä ryhmänä: ”kaikki maailman kauppamiehet ovat rikastuneet hänen vauraudestaan ja ylellisestä elämästään (18:3).” Kaupankäynnin luonteesta ja merkityksestä Rooman valtakunnassa on tietojen pirstaleisuudesta johtuen kiistelty tutkijoiden keskuudessa useiden sukupolvien ajan. Keskustelussa on ollut kaksi pääsuuntausta. Modernistiseksi kutsuttu suuntaus on 1900-luvun alkupuolelta lähtien korostanut Rooman valtakunnan muodostaneen yhden ison, tehokkaan markkina-alueen ja kaupankäynnin nousseen ennennäkemättömiin mittasuhteisiin.¹⁸ Primitivistinen suuntaus on puolestaan painottanut antiikin yhteiskunnan erilaisuutta moderniin verrattuna ja katsonut sosiaalisten arvostusten johtaneen vaurauden keskittymiseen maanomistuksessa siinä määrin, että se olisi heikentänyt tuotannollista ja kaupallista kehitystä. Tämän suuntauksen mukaan sekä tuotanto että

kaupankäynti pysyivät pienimuotoisina ja alikehittyneinä ja meritse tehty kauppa keskittyi pelkästään viljaan ja luksustuotteisiin.¹⁹ Uusinta tutkimusta edustava W. V. Harris näkee tämänkaltaisen kahtiajaon harhaanjohtavana ja siksi vältettävänä.²⁰ Hän korostaa, että rakenteeltaan monitahoinen kaupankäynti sisälsi sekä joidenkin tuotteiden massiivista kauppaa että rajoitetumpaa erikoistuotteisiin, kuten ensiluokkaisiin viineihin, lasiin ja papyrukseen, keskittyntä kaupankäyntiä. Harris on sitä mieltä, että kaupankäynti kosketti hyvin monien elämää Rooman valtakunnassa, ja kauppareittejä pitkin kuljetettu laaja valikoima tuotteita merkitsi suurten rahasummien liikkumista.²¹ Johannes ei siis välttämättä suuresti lioittele sitä, että ”maailman kauppiaille” Rooman markkinat ovat tarjonneet vaurastumisen mahdollisuuksia. Kaupankäyntiin osallistui sekä vapaita, orjia että vapautettuja orjia. Harris olettaa vapautettujen orjien muodostaneen suurimman ryhmän.²²

Valitusvirsiä jälkeinen riemulaulu: ”iloitse sen lopusta taivas, iloittaa kaikki pyhät, kaikki apostolit ja profeetat” (18:20) osoittaa, että enkelien julistessa taivaallista tuomiota Babylonille kuninkaat, kauppiat ja merenkulkijat antavat siihen oman maallisen vastauksensa, jota Johanneksen lukijoiden ei ole tarkoitus sympatisoida.²³ Johanneksen ja laajemman kirjallisen kontekstin näkökulmasta surulaulut itsessään toimivat myös tuomionjulistajina: ”hetkessä on rikkautesi tuhoutunut” (18:17), ”hetkessä tuli sinun tuomiosi” (18:10) ja ”se on hetkessä tuhoutunut” (18:19).²⁴ Miksi Johannes nostaa kauppiat omaksi valittajaryhmäksi? Knightin näkemyksen mukaan Johannes kritisoi kauppatavaroita Rooman kanssa, koska niiden kautta kauppiat hyötyivät olemassaolevasta järjestyksestä, jota Johannes piti demonisena.²⁵ Bauckham puolestaan ehdottaa, että kauppiaiden näkökulma saattoi olla joidenkin Johanneksen lukijoiden.²⁶ Johannes mahdollisesti sisällytti kauppiaiden valituslaulun Ilmestyskirjaan, koska jotkut hänen lukijoistaan tulivat taloudellisesti hyvin toimeen Rooman kanssa harjoittamallaan kaupankäynnillä.²⁷ Mikäli näin on ollut, kauppatavaralista saattaa sisältää artikkeleita, joilla jotkut lukijat kävivät kauppaa. Johannes mahdollisesti yritti saada kristityt kauppiat katsomaan

kaupankäyntiään Rooman kanssa uudesta näkökulmasta. Johanneksen näkökulmasta kauppiat eivät nähneet todellisuutta, vaan antoivat Rooman viettelyksen sekoittaa päänsä. Jakeessa 17:2 Johannes viittaa portto-Babylonin iljettävään viiniin, josta maan asukkaat ovat juopuneet. Taivaan näkökulmasta katsottuna Rooma tuli hylätty (18:4).

Kauppiaiden vaurastumisteemaa saattaa heijastaa myös Johanneksen Laodikean seurakunnalle osoittama nuhtelu: ”Sinä kerskut, että olet rikas, entistäkin varakkaampi, etkä tarvitse enää mitään. Et tajua, mikä todella olet: surkea ja säällittävä, köyhä, sokea ja alaston (3:17).” Seurakuntalaisten asenne ei selvästikään miellyttänyt Johannesta. Robert M. Royalty pitää todennäköisenä, että Kristuksen sarkastinen neuvo Laodikean seurakuntalaisille ostaa (ἀγοράζω) häneltä ”tuotteita” (3:18 tulesa puhdistettua kultaa, valkoiset vaatteet ja silmävoidetta) osoittaa laodikealaisten vaurauden tulleen kaupankäynnistä.²⁸ Johannes haluaa osoittaa, missä todellinen vauraus sijaitsee Babylonin katoavan vaurauden sijaan. Johanneksen näyssä Uudesta Jerusalemista sen kaupunginmuuri on rakennettu jaspiskivistä (21:18) ja perustukset on kaunistettu kaikenlaisilla kalliilla kivillä (21:19). Porttitorneina on kaksitoista helmeä – kukin kahdestatoista tornista on tehty yhdestä helmestä. Lisäksi kaupungin valtakatu (tai

11 Bauckham 1993, 351; Knight 1999, 121.

12 Broughton 1975, 817.

13 Monet kauppatavaroista vietiin Roomaan Ilmestyskirjassa mainitun Efesoksen kaupungin kautta (Aune 1998, 980).

14 Provan 1996, 88. Ilmestyskirjan ja Hesekielin kirjan kauppatavaralistoilla on 11 yhteistä kauppatavaraa.

15 Provan 1996, 88.

16 Provan 1996, 88, 95.

17 Provan 1996, 88.

18 Suuntauksen merkittävin edustaja on ollut M. Rostovtzeff.

19 Suuntauksen tunnetuin edustaja on M. Finley.

20 Harris 2011, 156.

21 Harris 2011, 156.

22 Harris 2011, 178.

23 Bauckham 1993, 340; Collins 1980, 199.

24 Collins 1980, 200.

25 Knight 1999, 120.

26 Bauckham 1993, 376.

27 Bauckham 1993, 376.

28 Royalty 1998, 167, 171.

aukio πλατεία) on kultaa, puhdasta kuin läpinäkyvä lasi (21:21), ja koko kaupungin kerrotaan olevan puhdasta kultaa (21:18).

PEDON MERKIN METAFORA

Se, että Ilmestyskirjassa pedon merkin metafora yhdistetään kaupankäyntiin, vahvistaa vaikutelmaa, ettei kauppiaiden valitusvirttä ole tarkoitus ymmärtää pelkästään Rooman valtakunnan yleisenä kaupankäyntikritiikkinä. Pedon merkkiä käytetään Ilmestyskirjan maailmassa Jumalan valtakuntaan pääsyn yhtenä kriteerinä. Keskeinen teema kirjassa on, ketkä ovat kelpollisia pääsemään taivaasta laskeutuvaan Uuteen Jerusalemiin. Tätä varten ihmiset jaetaan kahteen ryhmään: niihin, jotka ottavat pedon merkin (χάραγμα) ja toisaalta Jumalan sinetillä (σφραγίς) merkittyihin. Luvun 13 näyn petotematiikan yhteydessä kaupankäynti yhdistetään saatanan valtapiiriin. Näyn ensimmäinen peto nousee merestä (13:1) ja toinen maan uumenista (13:11). Merestä noussut peto on saanut valtansa lohikäärmeeltä (13:4), joka selitetään saatanaksi Jakeessa 12:9. Tutkijat näkevät ensimmäisen pedon edustavan joko Rooman valtakuntaa yleisesti tai erityisesti Rooman keisaria ja keisareita.²⁹ Se, että petoa kumarretaan, viittaa erityisesti keisarikulttiin (13:12). Toinen peto käyttää ensimmäisen pedon valtaa ja pistää maan ja sen asukkaat kumartamaan ensimmäistä petoa (13:12). Steven J. Friesen korostaa Johanneksen kuvauksen maasta nousseesta pedosta asettaneen kyseenalaiseksi nimenomaan ne arvot ja käytännöt, jotka raamittivat elämää Rooman Aasian provinssissa.³⁰ Pedon merkin yhteys kaupankäyntiin tulee ilmi seuraavassa:

Se (toinen peto) pakottaa kaikki, pienet ja suuret, rikkaat ja köyhät, vapaat ja orjat, ottamaan oikeaan käteensä tai otsaansa merkin (χάραγμα). Kenenkään ei ole lupa ostaa eikä myydä mitään, ellei hänellä ole tätä merkkiä, joka on pedon nimi tai sen nimen luku. (Ilm. 13:16–17.)

Kaupankäyntiä varten käteen otettava merkki viitanee rahaan. Adele Yarbro Collins on ehdottanut, että Johanneksen tavoitteena olisi saattanut olla estää lukijoitaan käyttämästä Rooman valtakunnan kolikoita, koska niihin oli painettu valtaapitävän

keisarin kuva ja nimi.³¹ Sanaa χάρασσω käytettiin myös metallin lyömisestä kolikoiksi.³² Esimerkki kolikoiden käytöstä kieltäytymisestä löytyy Palestiinan kiivailijoilta, jotka kieltäytyivät kaikkien kuvallisten kolikoiden käyttämisestä tiukan juutalaisen kuvakiellon tulkintansa johdosta.³³ Se, ettei kukaan voi myydä tai ostaa ilman pedon merkkiä, voi kuitenkin olla myös yksinkertaisesti viittaus siihen, että pedon merkin saa otsaansa osallistumalla kaupankäyntiin.

Pedon merkin symbolinen merkitys korostuu Ilmestyskirjassa. Termi χάραγμα esiintyy seitsemän kertaa (13:16, 17; 14:9, 11; 16:2; 19:20; 20:4) ja tarkoittaa aina merkkiä, joka kertoo lojalaudesta pedolle.³⁴ Juutalaisessa traditiossa esiintyy idea ihmisen kohtalon määräävästä merkinästä.³⁵ Hesekelein kirjassa Jerusalemiä kohtaavan rangaistuksen yhteydessä otsaan merkityt (σημείον) vanhurskaat säästetään hengissä, kun muut tapetaan (9:6).³⁶ Merkitseminen on tässä yhteydessä hyvin konkreettista, sillä sen suorittaa pellavapukuinen mies kirjoitusvälineillään (9:2–4). Merkki suojaasi myös Kainia (1. Moos. 4:15). Myös Salomonin psalmessa 15 vanhurskaat on merkitty Jumalan merkillä (σημείον τοῦ Θεοῦ) pelastusta varten (15:6), kun taas syntisten otsassa on tuhon merkki (σημείον τοῦ ἀπολείας), koska heidän kohtalonsa on tuhoutuminen ja pimeys (15:9–10).³⁷

Juutalaisen tradition lisäksi antiikin historian käytännöstä löytyy malli merkitsemiselle. Orjilla ja sotilailla oli kirjaimia ja kuvioita sisältäviä tatuointeja, jotka osoittivat, kenelle niiden kantaja kuului: orja isännälle ja sotilas kuninkaalle.³⁸ Tatuoinnista yleisimmin käytetty sana oli kuitenkin στίγμα.³⁹ Termiä χάραγμα käytettiin eläinten ja ihmisten merkitsemisestä polttoraudalla.⁴⁰ Idea tatuoinnissa ja polttomerkinä on silti sama: kumpikin osoittaa, kenelle merkitty kuuluu. Juutalaisen tradition Kolmannessa makkabilaiskirjassa löytyy esimerkki tulella merkitsemisestä. Pakanakulttuuriin sopeutuvat juutalaiset merkitään siinä muratinlehtitunnuksella, joka oli Dionysoksen symboli, ja tässä yhteydessä käytetään verbiä χάρασσω (2:28–29).⁴¹ J. Nelson Kraybill ehdottaa, että mikäli Kolmas makkabilaiskirja oli Johannekselle tuttu, hän olisi saanut siitä mallin pedon merkille. Dionysoksen merkkiä

kantavat juutalaiset pääsivät hyötymään Egyptin yhteiskunnan eduista.⁴² Oliko Johanneksen näkökulmasta katsottuna kaupankäyntiin osallistuminen ylipäänsä pääongelma? Vai tekivätkö Johanneksen kritisoimat symbolisen pedon merkin kantajat jotakin, joka auttoi heitä hyötymään kaupankäynnistä? Ottaen huomioon Johanneksen kiistan joidenkin Pergamonin ja Tyatiran seurakuntalaisten kanssa uhratun lihan syömisestä ja toisaalta pedon merkin tärkeyden Ilmestyskirjan maailmassa jaettaessa ihmisiä rangaistaviin, on tässä jälleen mahdollista nähdä yhteys kirjan perusongelman, epäjumalille uhratun lihan syömisestä, ja kauppiaiden välillä. Ilmestyskirjan maailmassa Jumalan palvelijoiden saama sinetti suojaa valittuja vitsauksilta, mutta pedon merkki merkitsee ikuista rangaistusta, joka ilmenee seuraavista jakeista:

Näiden kahden jäljessä tuli vielä kolmas enkeli, joka kuulutti kovalla äänellä: Se, joka kumartaa petoa ja sen kuvaa ja ottaa otsaansa tai käteensä sen merkin, joutuu yhtä lailla juomaan Jumalan vihan viiniä, joka laimentamattomana on kaadettu Jumalan vihan maljaan. Häntä kidutetaan tulesta ja rikin katkussa pyhien enkelien ja Karitsan edessä. Tulesta, joka ihmisiä kiduttaa, nousee savu aina ja ikuisesti. Heillä ei ole päivän, ei yön lepoa – ei niillä, jotka kumartavat petoa ja sen kuvaa, eikä kenelläkään, joka ottaa pedon nimen merkikseen. (Ilm. 14:9–11.)

Johanneksen näkemyksen mukaan todennäköisesti ne kristityt, jotka halusivat sopeutua roomalaisen yhteiskunnan pakanallisiin tapoihin ja sitä kautta hyötyä kaupankäynnistä, kuuluivat saatanan valta-piiriin ja olivat hänen silmissään siten symbolisesti pedon merkin ottaneita. Pedon merkistä kieltäytyneitä puolestaan odotti hallitseminen Kristuksen kanssa tuhat vuotta (20:4).

TYATIRAN ISEBEL

Paul B. Duff on esittänyt teorian, jonka mukaan Ilmestyskirjan kaupankäyntikritiikki kohdistuu nimenomaan Tyatiran seurakunnan Isebeliksi kutsutun profeetan seuraajia vastaan.⁴³ Seurakunta saa kirjessään moitteet siitä, että se suvaitsee ”itseään profeetaksi sanovaa” Isebeliä, jonka kerrotaan opettavan seurakunnassa (2:20). Johannes antaa heti

ymmärtää, ettei hän pidä Isebeliä oikeana profeetana, vaikka tämä mitä ilmeisimmin itse niin tekee, tai häntä yleisesti seurakunnassa sellaisena pidetään.⁴⁴ Isebeliä syytetään seurakuntalaisten johtamisesta harhaan harjoittamaan siveettömyyttä ja syömään uhrattua lihaa (2:20). Syytökset ovat samat kuin Pergamonin seurakunnan kohdalla, jossa ne nimetään nikolaiittojen opetuksen seuraamiseksi (2:14–15).⁴⁵ Duff pitää Isebeliä Tyatiran, Pergamonin ja Efesoksen seurakunnissa vaikuttaneen yhtenäisen ryhmän johtajana.⁴⁶ Historiallisesti on epäselvää, toimiko seurakunnissa yhtenäinen nikolaiittojen ryhmä vai yhdistikö osaa Pergamonin ja Tyatiran seurakuntalaisista vain sama asenne uhratun lihan syömiseen. Siveettömyyden harjoittamisen mainitsemisella uhratun lihan syömisestä on mitä luultavimmin ollut tarkoitus korostaa syömisestä olevan

29 Rooman valtakuntaa yleisesti kannattavat muun muassa Duff 2001, 67; Knight 1999, 97 ja Collins 1984, 125. Keisareita puolestaan kannattaa Harland 2003, 257.

30 Friesen 2003, 63.

31 Collins 1984, 126.

32 Ysebaert 1962, 196.

33 Hengel 1989, 190–191.

34 Aune 1998a, 768.

35 Collins 1984, 125.

36 Collins 1984, 125.

37 Wright 1985, 664. Psalmit ajoitetaan 125 eKr. ja ensimmäisen vuosisadan jKr. väliin; Wright 1985, 641.

38 Aune 1998a, 767.

39 Ysebaert 1962, 196.

40 Ysebaert 1962, 196.

41 Kraybill 1996, 139.

42 Kraybill 1996, 137.

43 Duff 2001, 127. Tutkijat ovat yleisesti sitä mieltä, että nimi Isebel on symbolinimi ja viittaa Vanhan testamentin kuningatar Isebeliin, jonka Israelin kuningas Ahab otti vaimokseen. Kuningatar Isebel on Israelin tradition negatiivinen hahmo, sillä häntä syytettiin epäjumalanpalveluksen tuomisesta Israeliin (1. Kun. 16:31–33; 21:25–26).

44 Itseään Johannes ei suoraan kutsu profeetaksi, mutta hänen profeetan roolinsa tulee ilmi epäsuorasti jakeessa 22:9. Siinä enkeli puhuttelee Johannesta ”sinä ja profeetat, sinun veljesi.” Lisäksi Johannes kirjoittaa profetian sanoja ja profetoi (1:3; 10:11).

45 Pergamonin seurakunnan lisäksi nikolaiitit mainitaan Efesokselle osoitetussa julistuksessa. Seurakunta saa palautetta siitä, että se toimii oikein inhotessaan nikolaiittojen tekoja (2:6).

46 Duff 2003, 65–66. Aune (1997, 213–214) puolestaan pitää Isebeliä yhtenäisten syytösten perusteella nikolaiittojen paikallisena johtajana Tyatiran seurakunnassa.

epäjumalanpalvelusta, sillä juutalaisessa traditiossa siveettömyys merkitsi yleisesti epäjumalanpalvelusta.⁴⁷ Siveettömyyden symbolista merkitystä Ilmestyskirjassa vahvistaa se, että Johannes käyttää sanaa *πορνεύω* metaforisessa merkityksessä Babyloniin liittyen: maailman kuninkaat irستاilevat Babylonin kanssa (17:2; 18:3, 9). Myös sana *πορνεύω* käytetään metaforisesti Babylonin yhteydessä jakeissa 14:8; 17:2, 4; 18:3 ja 19:2. Poikkeuksen muodostaa ihmisten siveettömyyteen viittaaminen jakeissa 9:20–21, joissa sanaa käytetään luultavasti kirjaimellisessa tarkoituksessa. Siinäkin haureus yhdistetään kuitenkin epäjumalanpalvelukseen viittaamalla pahojen henkien kumartamiseen ja jumalankuvien tekemiseen.⁴⁸ Johannes antaa siis ymmärtää, että Isebel johtaa seurakuntalaisia harhaan sallimalla uhratun lihan syömisen.

Duff on osoittanut, miten merkittäväksi hahmoksi Isebel Ilmestyskirjan retorisessa maailmassa nousee, sillä paralleelisen kuvauksen kautta hänet rinnastetaan Babyloniin.⁴⁹ Myös Bauckham olettaa Johanneksen tavoitteena olleen esittää Isebel paikallisena portto Babylonin edustajana Tyatiran seurakunnassa.⁵⁰ Isebel rinnastetaan Ilmestyskirjan tekstimaailmassa myös toiseen petoon. Verbin *πλανῶω* (harhaan johtaminen) avulla Isebel yhdistetään pahan puolen eksyttäjien joukkoon.⁵¹ Isebeliä syytetään seurakuntalaisten johtamisesta harhaan (2:20), kuten toisen pedon kerrotaan johtavan harhaan maan asukkaat (13:14). Myös suuri lohikäärme, saatana, eksyttää koko ihmiskunnan (12:9). Samoin Babylon johtaa kansat harhaan (18:23). Duff argumentoi idean väärästä profetiasta tarjoavan lisäksi vahvan kirjallisen linkin Isebelin ja toisen pedon välille.⁵² Johannes toisaalta kyseenalaistaa Isebelin profeetan roolin (2:20), toisaalta hän identifioi Isebelin toisen pedon hahmon kanssa, joka esiintyy Ilmestyskirjassa vääräksi profeetaksi kutsuttuna. Duff pitää väärää profeettaa maasta nousseen pedon toisena inkarnaationa.⁵³ Jakeissa 19:20 kerrotaan, kuinka ”peto otetaan kiinni, samoin kuin väärä profeetta, joka pedon nimissä oli tehnyt tunnustekoja ja johtanut harhaan sen merkin ottaneet ja sen kuvaa kumartaneet ihmiset.”

Mielenkiintoinen piirre toisen pedon ulkonäössä viittaa siihen, että Johannes yrittää saada

lukijansa huomaamaan, ettei kaikki ole sitä, miltä näyttää. Toista petoa kuvataan seuraavasti: ”Sillä oli kaksi sarvea, kuin karitsan sarvet, mutta se puhui kuin lohikäärme (13:11)”. Ilmestyskirjassa Karitsan tarkoittaa Kristusta (muun muassa 5:6–13). Karitsan sarvet viittaavat siihen, että toinen peto näytti Kristuksen kaltaiselta eli oli kristitty, mutta puhui kuin saatana. Kuvauksen tarkoitus lienee ollut tuoda lukijoille mieleen Isebel. Toisena petona Isebel näyttäytyy siis Johanneksen näkökulmasta kristittynä, jonka opetus tulee saatanalta.⁵⁴ Isebelin yhdistyminen tekstin tasolla maasta nousseeseen toiseen petoon tarkoittanee sitä, että Johannes katsoo hänen toimineen kuin toinen peto. Hän näyttäytyy siis vääränä profeettana, joka pakottaa ihmiset ottamaan kaupankäynnin mahdollistavan pedon merkin. Kuvaus näyttää korostavan sitä, että Isebelin intresseissä olisi ollut kaupankäynnin edistäminen tai siihen osallistumisen mahdollistaminen. Duff olettaa Ilmestyskirjan kaupankäynninvastaisuuden perusteella Isebelin seuraajien olleen kauppiaita ja käsityöläisiä, jotka ammattikontaktiansa yhteydessä joutuivat tekemisiin uhratun lihan kanssa eivätkä pitäneet sitä ongelmana.⁵⁵ Duffin näkemys on kiinnostava, ja on todennäköistä, että Isebel liittyi jollakin lailla kaupankäyntiin. Teoria jää kuitenkin spekulatiiviseksi tietojen vähäisyyden vuoksi.

EPÄJUMALILLE UHRATTU LIHA VARHAISKRISTITTYJEN ONGELMANA

Miksi epäjumalille uhratun lihan syömisestä on tullut Ilmestyskirjassa niin keskeinen? Suurin syy lienee se, että kristittyjen ryhmä oli Ilmestyskirjan synnyn aikaan edelleen muotoutumassa, eikä kaikista toimintalinjoista ollut yhtenäistä kantaa.⁵⁶ Varhaiskristittyjen johtajien keskuudessa ei ollut yhteisesti hyväksyttyä kantaa uhrilihan syömiseen.⁵⁷ Juutalaiset eivät perinteisesti syöneet epäjumalille uhrattua lihaa perustuen ensimmäisen käskyn tiukkaan soveltamiseen, ja kiellon noudattaminen siirtyi varsinkin juutalaistaustaisille kristityille. Erimielisyyttä asiasta tuli pakanataustaisten kristittyjen yhteydessä, mitä Apostolien tekojen kertomus Jerusalemin kokouksesta kuvailee (Ap. t.15).⁵⁸ Pergamonin ja Tyatiran seurakunnissa saattoi olla kristittyjä, jotka ajattelivat Korintin seurakunnan

”vahvojen” lailla, ettei uhrilihan syömisellä ollut merkitystä, koska epäjumalia ei ollut olemassa.

Paavalin kanta uhratun lihan syömiseen tuli esiin Korintissa asian ympärille syntyneen konfliktin yhteydessä. Ensimmäisen korinttilaiskirjeen mukaan seurakuntalaiset olivat jakaantuneet Korintissa syömisestä kahteen ryhmään. ’Vahvat’ eivät pitäneet pahana syödä uhrattua lihaa vedoten tietoonsa siitä, ettei epäjumalia ollut olemassa.⁵⁹ ’Heikot’ kokivat uhratun lihan syömisestä vaarallisenä epäjumalanpalveluksena.⁶⁰ Ensimmäisen korinttilaiskirjeen tutkijat Dale B. Martin, Wayne A. Meeks ja Gerd Theissen ovat yhtä mieltä siitä, että kiista uhratun lihan syömisestä liittyi kristittyjen erilaisiin statuksiin.⁶¹ ’Vahvat’ edustivat Korintin seurakunnan varakkaampia, korkeamman statuksen omaavia kristittyjä, jotka olivat todennäköisesti käsityöläisiä ja kauppiaita. Tässä korkea status merkitsee siis statusta oman ammattiryhmän sisällä. Kauppialla saattoi olla varakkuutensa takia korkea status oman ammattikuntansa sisällä, mutta alhainen status eliitin näkökulmasta.⁶² ’Heikoilla’ kristityillä oli puolestaan alhaisempi status omassa ryhmässään.⁶³

Miten Paavali sitten ratkaisi Korintin kiistan? Hän oli ratkaisussaan ’heikkojen’ puolella. Hän myötäili ’vahvoja’ siinä, että teoriassa heillä oli vapaus syödä mitä tahansa eikä uhratun lihan syöminen ollut heille vahingollista. Hän kuitenkin kehoitti heitä luopumaan tästä oikeudesta silloin, kun se haittasi ’heikkojen’ omaatuntoa.⁶⁴ Hän perusteli vaatimustaan sillä, että oli itse luopunut omasta statusasemastaan, oikeudesta rahalliseen korvaukseen, ja hankki elantonsa käsityöläisenä teltantekijän ammatissa (1. Kor. 9:12–19).⁶⁵ Lihakaupoista sai Paavalin mukaan kuitenkin syödä kaikkea, mitä tarjolla oli, tekemättä siitä omantunnonkysymystä (1. Kor. 10:25). Myös kutsuilla Paavali kehoitti seurakuntalaisia syömään mitä tarjottiin, ellei se häirinnyt heikomman veljen omaatuntoa, jolloin piti jättää syömättä (1. Kor. 10:27–28). Toisen paras oli asetettava oman vapauden edelle. Paavali mainitsi erikseen ateriat epäjumalan temppelissä, jotka saataisivat viedä heikon veljen tuhoon. Myöhemmin hän vielä kehoitti pysymään erossa epäjumalien palvelemisesta (1. Kor. 10:14). Tästä voisi päätellä,

että temppeliateriat olivat kiellettyjen listalla. Paavali on ilmaissut kokonaiskantansa uhrattuun lihaan monimutkaisesti, mutta sitä voi tulkita niin, ettei uhrilihan syömisellä ollut merkitystä, kunhan se ei turmellut heikompa veljeä (1. Kor. 8:8–11). Syömistä tuli välttää temppeliaterioilla ja silloin, kun se vaivasi heikomman veljen omaatuntoa.⁶⁶

Johannes ei yksilöi tarkemmin niitä tilanteita, joissa osa seurakuntalaisista söi epäjumalille uhrattua lihaa. Aune viittaa neljään eri tilanteeseen, jossa ihmiset antiikin aikana joutuivat uhratun lihan kanssa tekemisiin: 1) Osallistuessaan temppelien pyhiin aterioihin, 2) syödessään lihaa julkisissa uskonnollisissa juhlissa, 3) ostaessaan alunperin pakanajumalille uhrattua lihaa lihatorilta sekä 4)

47 Thompson 2003, 44; Collins 1984, 87–88. Vanhassa testamentissa Israelin epäjumalanpalvelusta kuvataan prostituution ja seksuaalisen siveettömyyden metaforilla. Israel saa esimerkiksi syytökset siitä, että se on pettänyt Herraa monien rakastajien kanssa, ja siten häpäissyt maan huoruudella ja pahuudella (Jer. 3:1–2). Lisäksi muun muassa Jer. 13:27; Hes. 16:15–58; 23:1–49; 43:7; Hoos. 5:4; 6:10. Aune 1997, 188.

48 Collins 1984, 88. Myös Räisänen 1995, 1616.

49 Duff 2003, 75. Ks. myös Ranta-Ahon (2005, 17–26) perusteellinen vertailu kuvausten paralleelisuudesta.

50 Bauckham 1993, 378.

51 Duff 2001, 115.

52 Duff 2001, 118.

53 Duff 2001, 113.

54 Duff 2001, 125.

55 Duff 2001, 127.

56 Collins 1985, 202.

57 Thompson 1990, 123.

58 Niin sanotun apostolisen dekreetin mukaan pakanataisille kristityille tuli lähettää kirje, jossa heitä kehoitettiin ”karttamaan sellaista, minkä epäjumalanpalvelus oli saastuttanut, sekä haureutta, verta ja lihaa, josta verta ei oltu laskettu” (Ap. t. 15:20; 21:25).

59 Theissen 1982, 121.

60 Meeks 1983, 98.

61 Martin 1995, 69; Meeks 1983, 69–70; Theissen 1982, 138.

62 Meeks 1983, 73.

63 Martin 1995, 69.

64 Kreikkalais-roomalaisessa kulttuurissa tämä merkitsi normaalien statusten mukaisten käyttäytymisodotusten kääntämistä ylösalaisin (Martin 1995, 75).

65 Martin 1995, 75–76. Thompson 1990, 123 tulkitsee saman kohdan niin, että Paavali puolusti työntekoaan heti epäjumalille uhratun lihan käsittelyn jälkeen, koska hän luultavasti itse söi uhrattua lihaa ammattikontaktiensa yhteydessä.

66 Room.14:14–15 toistaa tämän ajatuksen.

yksityisillä aterioilla, muun muassa yhdistysten kokoontumisissa.⁶⁷ Antiikin aikana lihaa ylipäänsä syötiin harvoin, ja se kuului tyypillisesti julkisten tai yksityisten uskonnollisten juhllisuuksien yhteyteen.⁶⁸ Syömisen tai syömättä jättämisen sosiaalinen merkitys oli kuitenkin huomattava, sillä se vaikutti siihen, kuinka kristitty pystyi toimimaan yhteiskunnassa. Theissen korostaa sitä, kuinka kysymys uhratun lihan syömisestä vaikutti eri tavoin erilaisessa sosiaalisessa asemassa oleviin. Talous- ja yhteiskuntaelämään osallistuvat kristityt joutuivat useammin asian kanssa tekemisiin kuin köyhemmät seurakuntalaiset, joilla oli mahdollisuus syödä lihaa julkisten juhlien yhteydessä sekä sellaisten yhdistysten toiminnassa, joissa oli mukana henkilöitä eri sosiaaliryhmistä.⁶⁹

Kysymys suhtautumisesta uhratun lihan syömiseen voidaan nähdä ryhmän rajojen etsimisenä. Itsemäärätelyn prosessin myötä oli otettava kantaa siihen, missä määrin rajoja vedettiin kreikkalais-roomalaiseen yhteiskuntaan. Saattoiko kristitty kuulua kauppiaiden tai käsityöläisten yhdistykseen, osallistua provinssin keisarikultin kunniaksi järjestettyihin juhliin ja kilpailuihin, aterioihin ja ylipäänsä, jos pystyi ostamaan lihaa, oliko alkuperä selvitettävä ja kieltäydyttävä uhratun lihan syömisestä? Philip Harland ehdottaa, että yhdistysten ja kiltojen yhteiset ateriat olisivat olleet yleisin konteksti, jossa Pergamonissa ja Tyatirassa asuvat ja työskentelevät seurakuntalaiset joutuivat jatkuvasti tekemisiin jumalille ja keisareille uhratun lihan kanssa.⁷⁰ Johanneksen ehdottoman kielteinen kanta uhratun lihan syömiseen olisi merkinnyt kristittyjen vetäytymistä pois kiltojen ja yhdistysten jäsenyyksistä, mikäli heillä oli sellaisia.⁷¹

LOPPUPÄÄTELMÄT

Johanneksen kritisoimat ”maailman kauppiaat” ovat terminologian, kontekstin ja kauppatavaran perusteella meritse tehtyyn kaupankäyntiin osallistuneita tukkukauppiaita. He olivat todennäköisesti myös niitä, joille jäsenyydet kauppiaiden yhdistyksissä olivat kauppakontaktien takia elintärkeitä ja jotka siten joutuivat yhdistysten kokoontumisissa tekemisiin epäjumalille uhratun lihan kanssa. Uhratun lihan syöminen näyttää puolestaan olleen

Ilmestyskirjan perusongelma, josta Johanneksella oli erimielisyyttä joidenkin Pergamonin ja Tyatiran seurakuntalaisten kanssa. Olivatko nämä seurakuntalaiset mahdollisesti ”maailman kauppiaita”? Aina-kin Ilmestyskirjan maailmassa symbolisen pedon merkin kautta ilmaistuna kaupankäyntiin osallistuneita odotti rankaiseminen ja Uuteen Jerusaleemiin pääsyn epääminen.

Johanneksen kanssa eri mieltä olevat kristityt tiesivät, mistä kaikesta kiistassa oli kyse, joten hänen ei tarvinnut esitellä yksityiskohtia selkeästi. Apokalypsi lajina antoi Johannekselle vapauden perustella omaa kantaansa symbolimaailman keinoin. Kauppiaiden valituslaulua vasten tulkittuna Johanneksen kritiikin kohteina eivät välttämättä olleet kaikki kaupankäyntiin osallistuneet, vaan meritse kauppaa harjoittaneet ja kenties vaurastumaan onnistuneet, tai sitä tavoitelleet kristityt tukkukauppiaat. Pidänkin todennäköisenä, ettei Johannes ollut ajamassa kaikkia kristittyjä pois kaupankäynnistä ja yhteiskunnan ulkopuolelle. Kritiikki ei täten olisi koskenut pienimuotoista kauppaa harjoittaneita kristittyjä vähittäiskauppiaita ja käsityöläisiä.

KIRJALLISUUS

AUNE, DAVID E.

1997 *Revelation 1–5*. WBC 52. Dallas: Word Books.

1998a *Revelation 6–16*. WBC 52B. Nashville: Thomas Nelson Publishers.

1998 *Revelation 17–22*. WBC 52C. Nashville: Thomas Nelson Publishers.

BARR, DAVID

2011 ”Idol Meat and Satanic Synagogues: From Imagery to History in John’s Apocalypse.” *Imagery in the Book of Revelation*. Eds. Michael Labahn & Outi Lehtipuu. Leuven: Peeters, 1–10.

BAUCKHAM, RICHARD

1993 *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*. Edinburgh: T & T Clark.

67 Aune 1997, 186.

68 Aune 1997, 195.

69 Theissen 1982, 127–128.

70 Harland 2003, 128.

71 Collins 1984, 124. Näin myös Kraybill 1996, 110.

- BROUGHTON, T. R. S.
1975 "Roman Asia". *An Economic Survey of Ancient Rome*. Ed. Tenney Frank. New York: Octagon Books, 499–916.
- COLLINS, ADELE YARBRO
1980 "Revelation 18: Taunt-Song or Dirge?". *L'Apocalypse Johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*. Ed. J. Lambrecht. Leuven: Leuven University Press, 185–204.
1984 *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*. Philadelphia: The Westminster Press.
- COLLINS, JOHN J.
1998 *The Apocalyptic Imagination*. Michigan: Eerdmans.
- DUFF, PAUL B.
2001 *Who Rides the Beast? Prophetic Rivalry and the Rhetoric of Crisis in the Churches of the Apocalypse*. Oxford: University Press.
2003 "Wolves in Sheep's Clothing: Literary Opposition and Social Tension in the Revelation of John". *Reading the Book of Revelation: A Resource for Students*. Ed. David L. Barr. Atlanta: Society of Biblical Literature, 65–79.
- FINLEY, MOSES I.
1985 *The Ancient Economy*. London: Hogarth Press.
- FRIESEN, STEVEN J.
2003 "The Beast from the Land: Revelation 13:11–18 and Social Setting". *Reading the Book of Revelation: A Resource for Students*. Ed. David L. Barr. Atlanta: Society of Biblical Literature, 49–64.
- HARLAND, PHILIP A.
2003 *Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming Place in Ancient Mediterranean Society*. Minneapolis: Fortress Press.
- HARRIS, WILLIAM V.
2011 *Rome's Imperial Economy*. Twelve Essays. Oxford: Oxford University Press.
- HENGEL, MARTIN
1989 *The Zealots: Investigations into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 A.D.* Edinburgh: T&T Clark.
- IRENAEUS
1967 "Against Heresies 1–5". *The Ante-Nicene Fathers 1*, 309–567.
- KNIGHT, JONATHAN
1999 *Revelation*. A New Biblical Commentary. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- KRAYBILL, J. NELSON
1996 *Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse*. JSSSup 132. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- MARTIN, DALE B.
1995 *The Corinthian Body*. New Haven–London: Yale UP.
- MEEKS, WAYNE A.
1983 *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven–London: Yale University Press.
- PROVAN, IAIN
1996 "Foul Spirits, Fornication and Finance: Revelation 18 from an Old Testament Perspective". *Journal for the Study of the New Testament* 64, 81–100.
- RANTA-AHO, ANNE-MARIA
2005 Luopumuksen esikuva – Isebel, Tyatiran profeetta. Uuden testamentin eksegetiikan pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan kirjasto.
- ROSTOVITZ, MIHAIL I.
1957 *The Social and Economic History of the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press.
- ROYALTY, ROBERT M.
1998 *The Streets of Heaven: The Ideology of Wealth in the Apocalypse of John*. Macon: Mercer University Press.
- RÄISÄNEN, HEIKKI
1995 "The Nicolaitans: Apoc. 2; Acta 6." *ANRW II.26.2*. 1602–44.
- THEISSEN, GERD
1982 *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*. Philadelphia: Fortress Press.
- THOMPSON, LEONARD L.
1990 *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*. New York–Oxford: Oxford University Press.
2003 "Ordinary Lives: John and His First Readers". *Reading the Book of Revelation: A Resource for Students*. Ed. David L. Barr. Atlanta: Society of Biblical Literature, 25–47.
- YSEBAERT, JOSEPH
1962 *Greek Baptismal Terminology: Its Origin and Development*. Nijmegen: Dekker & Van de Veegt.
- WRIGHT, ROBERT B.
1985 "Psalms of Solomon". *The Old Testament Pseudepigrapha 2*. Ed. James H. Charlesworth. Garden City, NY: Doubleday, 639–670.