

TÄSSÄ NUMEROSSA – IN THIS VOLUME

ESIPUHE – FOREWORD

DANIEL WEINTRAUB
Juutalaisuus Suomessa

TOMI KARTTUNEN
Dietrich Bonhoeffer Vanhan testamentin kristologisesta tulkinnasta

TIMO VASKO
Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuodesta 1977 Euroopan luterilaisten kirkkojen kirkko ja juutalaisuus -komission (LEKKJ) jäsenenä

ANNI MARIA LAATO
Juutalaisuuden ja kristinuskon kohtaamisen varhaisia vaiheita: Tiet eroavat – kristittyjen näkökulma

PEKKA LINDQVIST
Juutalaisuuden ja kristinuskon kohtaamisen varhaisia vaiheita: Varhaiset kristityt juutalaisesta näkökulmasta

JUKKA NORVANTO
Miten Matteuksen evankeliumissa näkyy juutalaisten haluttomuus kertoa evankeliumia pakanoille?

JUHA-PEKKA RISSANEN
Messiaaninen juutalaisuus Richard Harvey'n kirjoituksessa "Jewish Believers in the Church"

ANTOINE LEVY
Messiaaninen juutalaisuus – katolinen näkökulma

SERAFIM SEPPÄLÄ
Ortodoksinen kristillisyyys ja juutalaisuus: Paradigmaattisia yhtäläisyyksiä

JOUNI TURTIAINEN
Israelin messias dialogin haasteena

HEIDI HIRVONEN
Juutalaiset ja muslimit – vastakkainasettelusta vuoropuheluun?

HANNA RISSANEN
Suomen Lähetysseuran lähetystyö juutalaisten keskuudessa

JUHANI KOIVISTO
Juutalaiselle ensin – Lausannen liikkeen juutalaisten evankelioimisen neuvottelukunta 1980-2011

KATJA-MAARIA VILÉN
Jews for Jesus ja Jews for Judaism Yhdysvalloissa vuosina 1985–2006

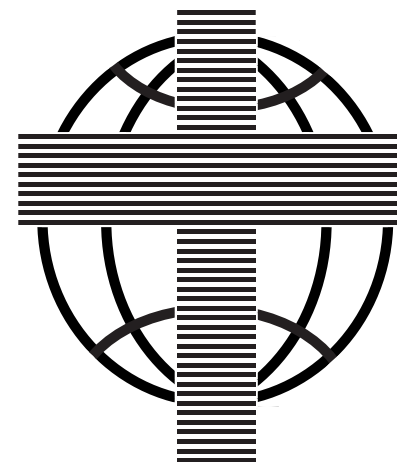
TIMO VASKO
Ekumeenisen "the Helsinki Research Group on Messianic Theology (HRGMT)" -ryhmän teologinen perehtymismatka Jerusalemiin 22.–29.6.2008

TIIVISTELMÄT – SUMMARIES

LÄHETYS- TEOLOGINEN AIKAKAUSKIRJA – JOURNAL OF MISSION THEOLOGY

VOLUME 14 (2011)

LÄHETYS-
TEOLOGINEN
AIKAKAUSKIRJA
VOL. 14 (2011)
JOURNAL OF
MISSION THEOLOGY



Kristinuskko ja juutalaisuus

LÄHETYTEOLOGINEN AIKAKAUSKIRJA – JOURNAL OF MISSION THEOLOGY
VOLUME 14 (2011)

JULKAISIJA – PUBLISHER

Lähetysteologinen instituutti – Institute of mission theology
Kirkon lähetystyön keskus (KLK) – Office for global mission
Satamakatu 11, PL 185 – P.O. Box 185
00161 Helsinki, Finland
journal.mission@evl.fi
<http://sakasti.evl.fi/maailmanlaajakirkko/>

TOIMITUS – EDITORIAL BOARD

Timo Vasko, päätoimittaja – Editor-in-chief
timo.vasko@evl.fi

TOIMITUKSEN SIHTEERI

Heidi Hirvonen
hehirvon@gmail.com
p. 0400 250107

TOIMITUSKUNTA

Kirkon ulkoasiain neuvoston lähetys- ja uskontoteologian työryhmä

TAITTO – LAYOUT

Christian Seppänen

PAINO – PRINTING

Kirkkohallitus – Church Council
Helsinki 2011

PAINOS – PRINT RUN

500 kpl – copies

Kirjoitusten julkaisemisessa noudatetaan ns. referee-käytäntöä

ISBN 978-951-789-365-7

ISSN 0788-9518

TILAUKSET

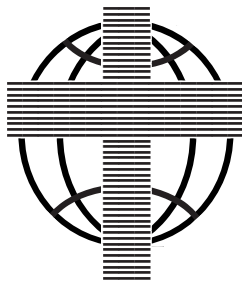
Kirkkohallituksen julkaisu- ja AV-myynti
Satamakatu 11, PL 185
00161 Helsinki
p. (09) 1802315
sähköposti: julkaisumyynti@evl.fi
hintaa 10 € + postikulut

ORDER TO

Kirkkohallituksen julkaisu- ja AV-myynti
Satamakatu 11, P.O. Box 185
00161 Helsinki, Finland
tel. +358-9-1802315
email: julkaisumyynti@evl.fi
price 10 € + postage

LÄHETYSTEOLIGINEN
AIKAKAUSKIRJA – JOURNAL OF
MISSION THEOLOGY
VOLUME 14 (2011)

Kristinusko ja juutalaisuus



Esipuhe

KRISTINUSKO JA JUUTALAISSUUS

Lähetysteologisen Aikakauskirjan – Journal of Mission Theology tässä numerossa valaisee monipuolisesti sekä kirkkojen ja yksittäisten kristittyjen että juutalaisuuden ja yksittäisten juutalaisten välisiä monenlaisia vaiheita ja niiden vaikutushistoriaa. Kirjoitusten ajallinen kaari sisältää 2000 vuotta. Kirjoituksissa yleistemaa käsitellään monista erilaisista näkökulmista. Ne sisältävät osin myös sellaista uutta tietoa, jota ei ennen ole julkaistu suomeksi.

DANIEL WEINTRAUB tarkastelee Suomen juutalaisten historian vaiheita 1800-luvulta nykypäivään. Tähän sisältyvät Suomen juutalaisasutuksen synty, kansalaisoikeuksien saaminen, maailmansotien välinen kausi, sotavuodet, sotien jälkeinen aika, Suomen juutalaisuus vuonna 2011 ja Suomen juutalaisten tulevaisuuden haasteita.

TOMI KARTTUNEN kirjoittaa Dietrich Bonhoefferin edustamasta Vanhan testamentin kristologisesta tulkinnasta. Bonhoeffer näkee pysyvää teologista merkitystä kristittyjen kohtalonyhteydellä Israelin kansaan.

TIMO VASKO tarkastelee Suomen evankelis-luterilaisen kirkon jäsenyyttä Euroopan luterilaisten kirkkojen kirkko ja juutalaisuus -komissiossa (LEKKJ) ja tämän komission toimintaa vuosina 1977–2011. LEKKJ: Lutherische Europäische Kommission für Kirche und Judentum; The European Lutheran Commission on the Church and the Jewish People.

ANNI MARIA LAATO arvioi juutalaisuuden ja kristinuskon kohtaamisen varhaisia vaiheita: Tiet eroavat – kristittyjen näkökulma. Kristinuskon ja juutalaisuuden teiden eroaminen nähdään nykyään pitkänä ja vaiheikkaana prosessina.

PEKKA LINDQVIST tuo tarkasteluun juutalaisuuden ja kristinuskon kohtaamisen varhaisia vaiheita: Varhaiset kristityt juutalaisesta näkökulmasta.

JUKKA NORVANTO pohtii, miten Matteuksen evankeliumissa näkyy juutalaisten haluttomuus kertoa evankeliumia pakanoilta. Vaikka tämä dokumentti on alun perin kirjoitettu lähinnä juutalaisista koostuvalle lukijakunnalle, siinä korostetaan voimakkaasti Jeesuksen ja pakanoiden suhdetta.

JUHA-PEKKA RISSANEN käsittelee termin 'Messianic Jew' sisältöä ja messiaanisen juutalaisuuden pääpiirteitä Richard Harvey'n ajattelun ja tutkimuksen valossa.

ANTOINE LEVY tarkastelee teemaa: Messiaaninen juutalaisuus – katolinen näkökulma. Se sisältää otsikot: Katolinen käsitys juutalaisuudesta ja juutalaisista shoa'an (holokaustiin) asti. Vatikaanin toisen konsiilin (kirkolliskokouksen)

näkemykset juutalaisista ja niiden luovat jälkivaikutukset. Katolisten ja messiaanisten juutalaisten välisen dialogin teologinen solmu.

SERAFIM SEPPÄLÄ kirjoittaa teemasta Ortodoksinen kristillisyys ja juutalaisuus: paradigmaattisia yhtäläisyyksiä. Hän nostaa esiin viisi uskontojen perusrakenteissa, lähtökohdissa ja ajattelumalleissa olevaa rakenteellista yhtäläisyyttä.

JOUNI TURTIAINEN: Israelin messias dialogin haasteena. Artikkelissa tarkastellaan messias-uskoa, joka samanaikaisesti sekä yhdistää että erottaa synagogan ja kirkon.

HEIDI HIRVONEN artikkelissaan Juutalaiset ja muslimit – vastakkainasettelusta vuoropuheluun? luon katsauksen juutalaisuuden ja islamin yhtäläisyyksiin ja eroihin, juutalaisten ja muslimien historiallisiin suhteisiin sekä viimeaikaiseen vuoropuheluun näiden yhteisöjen välillä erityisesti länsimaissa.

HANNA RISSANEN luo katsauksen Suomen Lähetysseuran (SLS) (Mission among the Jews of Finnish Evangelical Lutheran Mission FELM) toimesta 1863–2011 juutalaisten keskuudessa Israelissa ja Euroopassa toteutetun lähetystyön vaiheisiin.

JUHANI KOIVISTO valaisee teemaa: Juutalaiselle ensin – Lausanne Consultation on Jewish Evangelism, (LCJE) - Lausannen liikkeen juutalaisevankelioimisen verkosto 1980–2011. Hän kuvaan verkoston syntymää, luonnetta, toimintatapaa ja vaiheita.

KATJA-MAARIA VILÉN käsittelee ajanjaksolla 2001–2006 kahden järjestön, messiaanisen juutalaisen järjestön Jews for Jesus ja vastalähetystyö-järjestön Jews for Judaism, välistä konfliktia.

TIMO VASKO: Ekumeenisen ”the Helsinki Research Group on Messianic Theology (HRGMT)” -ryhmän teologinen perehtymismatka Jerusalemiin 22.–29.6.2008. LIITE

Tämä teemanumero Kristinuskon ja juutalaisuus tarjoaa monella tavalla kiinnostavasta laajasta aihepiiristä tutkimustietoa käytettäväksi eri yhteyksiin: sekä itseopiskeluun että aineistona monenlaisiin koulutuksiin. Tilaus: katso takakannen sisäsivu: JULKAISUMYYNTI@EVL.FI.

Foreword

CHRISTIANITY AND JUDAISM

In this issue of *Lähetysteologinen Aikakauskirja* – Journal of Mission Theology, there are articles shedding light on the various historical phases and developments regarding relations between, on the one hand, the Churches, individual Christians, and, on the other hand, Judaism and Jewish individuals. The articles cover a span of over 2000 years. The general theme is handled from a broad variety of viewpoints. In part these articles contain new information not previously published in Finnish.

DANIEL WEINTRAUB examines the history of Finnish Judaism from the 19th Century to this day. Included are the beginnings of Finnish Jewish settlement, the granting of citizenship, the period between the World Wars, the Finnish Winter War and Continuation War, post-WWII, Finnish Judaism in 2011, and future challenges for Finnish Jews.

TOMI KARTTUNEN writes on the Christological interpretation of the Old Testament represented by Dietrich Bonhoeffer. Bonhoeffer finds permanent theological significance in the providential connection of Christians to the children of Israel.

TIMO VASKO delves into the membership of the Finnish Evangelical Lutheran Church in the European Lutheran Commission on the Church and the Jewish People (LEKKJ), and the subsequent activities of this group, 1977–2011.

ANNI MARIA LAATO evaluates the early years of the encounter of Judaism and Christianity: "Paths part – Christian conception." The separation of Christianity and Judaism is currently viewed as a long and multifaceted process.

PEKKA LINDQVIST studies the early phases of the meeting of Judaism and Christianity: "Early Christians from a Jewish standpoint."

JUKKA NORVANTO deliberates over how the Jewish unwillingness to declare the Good News is shown in the gospel of Matthew. Although this document was originally written primarily for a Jewish readership, it strongly emphasises the relationship between Jesus and Gentiles.

JUHA-PEKKA RISSANEN deals with the contents of the term "Messianic Jew" in the thought and research of Richard Harvey.

ANTOINE LEVY appraises the theme: "Messianic Judaism – A Roman Catholic perspective." This writing includes the following sub-areas: The Roman Catholic concept of Judaism and Jews up to the Shoah (the Holocaust), Viewpoints on Judaism in Vatican II, and the reactions to these concepts, Theological tangle in the dialogue between Roman Catholics and Jews.

SERAFIM SEPPÄLÄ writes on the theme: "Orthodox Christianity and Judaism: paradigmatic commonalities." He stresses five shared features in these two found in their basic structures, points of departure, and models of thinking.

JOUNI TURTIAINEN: "The Messiah of Israel as a challenge in dialogue." This article inspects that Messianic faith which simultaneously joins and separates the synagogue and the church.

HEIDI HIRVONEN writes: "Jews and Muslims – from polarity to dialogue?" This article surveys those things that are similar and dissimilar in Judaism and Islam, studying the historical relationships as well as the recent dialogues between these communities, especially in the West.

HANNA RISSANEN creates an overview of the Mission among the Jews of the Finnish Evangelical Lutheran Mission (FELM) 1863-2011, with particular reference to the developments in the work among Jews in Israel and Europe.

JUHANI KOIVISTO chooses the topic: "To the Jews first – the Lausanne Consultation on Jewish Evangelism (LCJE) – the network of Jewish evangelisation of the Lausanne Movement, 1980–2011." This describes the birth of this network, its character, nature and stages of development.

KATJA-MAARIA VILÉN deals with the conflict of two groups, 2001–2006, the Messianic Jewish organisation Jews for Jesus and the counter-mission group Jews for Judaism.

TIMO VASKO: Report of "the Helsinki Research Group on Messianic Theology (HRGMT)" – study tour to Jerusalem, 22–29 June 2008." (Appendix)

This thematic issue on Christianity and Judaism offers different forms of research on a broad range of interesting topics. These can be utilised in various ways, both for personal study purposes and as material for diverse types of training sessions. Order to: email: Julkaisumyynti@evl.fi price 10 € + postage

Sisällys – Contents

2	ESIPUHE
4	FOREWORD
7	DANIEL WEINTRAUB Juutalaisuus Suomessa
16	TOMI KARTTUNEN Dietrich Bonhoeffer Vanhan testamentin kristologisesta tulkinnasta
37	TIMO VASKO Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuodesta 1977 Euroopan luterilaisten kirkkojen kirkko ja juutalaisuus -komission (LEKKJ) jäsenenä
71	ANNI MARIA LAATO Juutalaisuuden ja kristinuskon kohtaamisen varhaisia vaiheita: Tiet eroavat – kristittyjen näkökulma
80	PEKKA LINDQVIST Juutalaisuuden ja kristinuskon kohtaamisen varhaisia vaiheita: Varhaiset kristityt juutalaisesta näkökulmasta
92	JUKKA NORVANTO Miten Matteuksen evankeliumissa näkyy juutalaisten haluttomuus kertoa evankeliumia pakanoille?
109	JUHA-PEKKA RISSANEN Messiaaninen juutalaisuus Richard Harvey’n kirjoituksessa ”Jewish Believers in the Church”
122	ANTOINE LEVY Messiaaninen juutalaisuus – katolinen näkökulma
139	SERAFIM SEPPÄLÄ Ortodoksinen kristillisyys ja juutalaisuus: Paradigmaattisia yhtäläisyyksiä
148	JOUNI TURTIAINEN Israelin messias dialogin haasteena
163	HEIDI HIRVONEN Juutalaiset ja muslimit – vastakkainasettelusta vuoropuheluun?
172	HANNA RISSANEN Suomen Lähetysseuran lähetystyö juutalaisten keskuudessa
195	JUHANI KOIVISTO Juutalaiselle ensin – Lausannen liikkeen juutalaisten evankelioimisen neuvottelukunta 1980–2011
208	KATJA-MAARIA VILÉN Jews for Jesus ja Jews for Judaism Yhdysvalloissa vuosina 1985–2006
220	TIMO VASKO Ekumeenisen ”the Helsinki Research Group on Messianic Theology (HRGMT)” -ryhmän teologinen perehtymismatka Jerusalemiin 22.–29.6.2008
241	TIIVISTELMÄT
248	SUMMARIES
256	KIRJOITTAJAT – CONTRIBUTORS
258	TÄHÄN MENNESSÄ ILMESTYNEET NUMEROT – THE VOLUMES PUBLISHED BEFORE

Juutalaisuus Suomessa

Suomen juutalaisten historia on valtaosaan Euroopan maista verrattuna lyhyt ja onnellinen. Voimakasta antisemitismiiä tai vaikeita vainon aikoja ei historiasta löydy. Vaikka ksenofobiaakin on Suomen juutalaisten historiaan mahtunut, voidaan juutalaisuutta Suomessa tarkastella tasaisen kehityksen kautta. Suomessa asuvien juutalaisten lukumäärä ei koskaan ole ollut suuri, ja suurin piirtein nykyisen kokoisena (noin 1500 juutalaista) se on pysytellyt koko itsenäisyyden ajan. Vähäisestä määrästäan huolimatta voi Suomen juutalaisista seurakunnista löytää myös monia muiden maiden juutalaisseurakunnista poikkeavia piirteitä.

SUOMEN JUUTALAIASUTUKSEN SYNTY

Helsingin yliopiston seemiläisten kielten emeritusprofessori Tapani Harviainen on hyvin kuvannut maamme juutalaisten alkutaivalta toteamalla, että ”Suomi lienee maailman ainoa maa johon juutalaiset eivät tulleet vapaaehtoisena vaan pakotettuina”. Selitys lausahdukselle on se, että Suomen juutalaisasutus sai alkunsa Venäjän armeijan juutalaisista sotilaista. Venäjän juutalaisten määrä kasvoi noin miljoonaan 1700-luvun lopulla ja 1800-luvun alussa käytyjen valloitusotien seurauksena. Osana sulauttamisyritystä antoi tsaari vuonna 1827 määräyksen, jonka mukaan juutalaisia voitiin ottaa sotilaiksi. Väkeenotto tapahtui alueellisten kiintiöiden perusteella ja kohdistui usein nuoriin, jopa alle bar mitzvah -ikäisiin poikiin. Tarkoitus oli ilmeisesti kovalla kurilla ja tarvittaessa pakkokäännyttämisillä saada pojat luopumaan isiensä uskosta ja omaksumaan kristinuskon. Alueellisten sotilaskoulujen mukaan näitä juutalaisia alettiin kutsua kantonistijuutalaisiksi.¹

Varsinainen sotilaspalvelus saattoi 1800-luvulla kestää jopa 25 vuotta. Näitä juutalaissotilaita lähetettiin sitten eri puolille valtakuntaa, myös Suomen suuriruhtinaskuntaan. Pitkän palvelussuhteensa aikana sotilaat saattoivat mennä naimisiin ja saada lapsia. Suomen juutalaisasutus syntyi pääosin näistä perheistä. Näin siitä huolimatta, että autonomian ajan Suomessa voimassa olleet Ruotsin vallan aikaiset lait kielsivät juutalaisten asumisen maassa. Tiukan juutalaispykälän taustalta löytyy suurvaltapolitiikkaa. Kustaa III Adolf suhtautui kielteisesti

1 Torvinen 1989, 22–26.

Ranskan keisari Napoleoniin. Tämän parannettua Ranskan juutalaisten asemaa päätti Kustaa tiukentaa Ruotsin (Ruotsi-Suomen) juutalaisten asemaa. Valtakunnan juutalaiset oli jo 1782 määrätty asumaan kolmelle paikkakunnalle Ruotsin puolelle ja vuonna 1806 kiellettiin uusien juutalaisten maahanmuutto kokonaan. Ruotsissa asetus oli lainvoimainen vain kolme vuotta, mutta Suomen laintulkintaan se jäi vaikuttamaan periaatteessa koko autonomian ajaksi.²

Uuden kotimaan virkamiehet pyrkivät tiukasti valvomaan lakien noudattamista. Juutalaisten kohdalla tämä tarkoitti jopa viikoittaista ilmoittautumisvelvollisuutta ja jatkuvaa karkotusuhkaa, joka tuon tuosta myös toteutettiin. Lisäksi virkamiehet vetosivat vuonna 1862 annettuun passiasetukseen, joka myönsi matkustus- ja oleskeluoikeuden ainoastaan passin omistaville juutalaisille. Sellaisia ei entisillä sotilailla ollut. Syynä viranomaisten ankaruuteen ei ilmeisesti ainakaan suuressa määrin ollut antisemitismi vaan autonomian suojeleminen.³

Juutalaisia kulkeutui joukko-osastojen myötä eri puolille Suomea. Tästä muistona löytyy juutalaisia hautausmaita tai yksittäisiä hautoja muun muassa Vaasasta, Hämeenlinnasta, Lappeenrannasta, Haminasta ja Ahvenanmaalta.⁴ Sotilaat ehtivät juurtua sijoituspaikoilleen ja heidän perheensä saattoivat kasvaa suuriksi. Vuonna 1858 annetussa määräyksessä säädettiin: sotilaalla jolla oli erokirja, passi tai matkakirja, oli oikeus asettua palvelumaahansa ja elättää täällä itsensä. Sama oikeus koski hänen perhettään, lapsiaan ja leskeään. Suurimmiksi asutuspaikoiksi muodostuivat suurimmat varuskuntakaupungit Viipuri, Turku ja Helsinki.

Valtaosa kantonistijuutalaisista oli lähtöisin Venäjän köyhiltä alueilta, Puolasta, Ukrainasta ja Valko-Venäjältä. Kotiseutujen yhteiskuntajärjestelmä oli ollut koko lailla toisenlainen kuin uuden kotimaan. Myös kieli aiheutti hankaluuksia maan uusille asukkaille. Äidinkielenään kantonistit puhuivat jiddishiä ja venäjää. Uudessa kotimaassaan he joutuivat opettelemaan uuden kielen – ruotsin, joka tuohon aikaan oli kaupungeissa käytetty kieli. Kun entiset sotilaat ryhtyivät harjoittamaan kauppaa, oli luonnollista valita ruotsi puhekieleksi, koska myös asiakkaat olivat ruotsinkielisiä.

Vuonna 1869 annetulla asetuksella tarkennettiin entisille sotilaille sallitut elatustavat. Kaupungit halusivat estää kiertävän kaupustelun ja perustivat eräänlaisia vaatetoreja, joita alettiin kutsua narinkoiksi.⁵ Juutalaisasutus keskittyi täten narinkkojen läheisyyteen. Kun niiden paikkaa vaihdettiin, muutti myös juutalaisyhdyiskunta. Tuolloin vielä epävirallisten seurakuntien toimintaa tukemaan perustettiin muun muassa hautausapu- ja sairasapuyhdistykset sekä

2 Ibid., 16–16.

3 Ibid., 26–28.

4 Weintraub 2006b, 122.

5 Ekholm 2006, 104–105.

uskontoa opettavia alkeiskouluja, chedereitä.⁶ Omien, varta vasten synagogiksi rakennettujen tilojen saaminen helpotti tuntuvasti juutalaisten uskonnollisen ja henkisen elämän harjoittamista. Helsingin synagoga valmistui 1906, Turun 1912 ja Viipurin samoihin aikoihin.⁷

KANSALAIISOIKEUKSIEN SAAMINEN JA MAAILMANSOTIEN VÄLINEN KAUSI

Vuonna 1872 alkoi keskustelu kansalaisoikeuksien antamisesta Suomessa asuville juutalaisille tai ainakin näiden aseman laillistamisesta. Aloitteen tekijänä oli porvarissääty, joka toivoi juutalaisten paremman kohtelun tuovan maahan juutalaisia yrittäjiä ja pääomaa. Ensimmäisellä kerralla muut säädöt kuitenkin estivät asian jatkokäsittelyn. Seuraavien parinkymmenen vuoden kuluessa suomalaiset säädöt muuttivat hiljalleen mielensä, mutta kun ne vihdoinkin olisivat myöntäneet maassa asuville juutalaisille oikeudellisen aseman, oli edetty sortokauden kynnykselle ja Venäjä omi itselleen päätösvallan tässäkin asiassa. Ensimmäisen ja toisen sortokauden välissä uudella hallintoelimellä eduskunnalla olisi saattanut olla mahdollisuus asiasta päättää, mutta sen listalla oli valtava joukko kiireellisempiä lakiuudistuksia. Näin kansalaisoikeuksien myöntäminen venyi aina itsenäistymisen ensi viikoille asti. Laki juutalaisten kansalaisoikeuksista hyväksyttiin eduskunnan täysistunnossa 22.12.1917.⁸

Marraskuun 15. päivänä vuonna 1918 ilmestyneessä Judisk Krönika -nimisen lehden ensimmäisessä numerossa julkaistussa ”ohjelmajulistuksessa” todettiin juutalaisten Suomen kansalaisina ottavan tunnollisesti täytettäväksi ne velvollisuudet, jotka kaikille kansalaisille kuuluvat. Samaisessa kirjoituksessa tosin varattiin oikeus jatkossakin huolehtia myös juutalaisten omista oikeuksista sekä ”pitää tiiviitä yhteyksiä maailman muihin juutalaisiin”.⁹

Vuonna 1920 asui Suomessa yhteensä 1468 juutalaista (näistä 1097 oli Suomessa syntyneitä) ja vuonna 1939 talvisodan aattona 1793. Helsingissä juutalaisista asui kolme viidesosaa ja Turussa ja Viipurissa molemmissa yksi viidesosa.¹⁰

Suomen juutalaisväestön ammatillinen kirjo oli peräisin Venäjän vallan ajoilta, jolloin sallittujen elinkeinojen laatu oli tarkasti asetuksilla säädelty. Kansalaisoikeuksien myötä mahdollistunut vapaa ammatinvalinta lisäsi vapaiden ammattien harjoittajien määrää. Rekisteritietoihin alkoi ilmaantua lääkäreitä ja hammaslääkäreitä, lakimiehiä ja insinöörejä, arkkitehtejä ja ekonomeja sekä opettajia. Muuten valtaosa juutalaisista sai edelleen toimeentulonsa kaupankäynnin

6 Weintraub 2006a, 57, 62.

7 Louhenjoki-Schulman 2006, 18, 30.

8 Kansalaisoikeustaistelusta tarkemmin ks. Jacobsson 1951.

9 Torvinen 1989, 103–104.

10 Weintraub 1997, 23.

ja nimenomaan vaatetusalan parissa. 1800-luvun tärkein juutalaiselinkeino, narinkkakauppa päättyi käytännössä 1929, kun Helsingin kaupungin valtuusto päätti siirtää narinkkatorin Simonkentältä Kallioon. Turussa narinkkakauppa oli lopetettu jo 1920-luvun alkupuolella ja Viipurissa sitä ei ollut koskaan harjoitettukaan.¹¹

Toinen suuri muutos Suomen juutalaisten elämässä oli kielivaihdos. Helsingin ja Turun suomenkielistyessä 1930-luvun myötä yhä jyrkemmin, piti myös kaupankäynnistä elävien seurakuntien tehdä samoin. Tästä esimerkkinä käy esimerkiksi Helsingfors Judiska Samskolan, joka paitsi muutti nimensä Helsingin juutalaiseksi yhteiskouluksi, vaihtoi lennosta myös opetuskieltään. Viipuri oli sisarseurakuntiaan suomenkielisempi jo alkujaankin.

Aivan auvoista aikaa ei sotien välinen kausi kuitenkaan ollut. Etsivä keskuspoliisi seurasi sionistiseen toimintaan osallistuneita juutalaisnuoria, ja armeijassa asevelvollisuuttaan suorittaneet juutalaiset saivat usein osakseen diskriminointia. Juutalaisvastaisia lehtikirjoituksia ilmaantui aika ajoin myös valtalehdissä ja antisemiittisiä kirjoja käännettiin myös suomeksi, muun muassa kenraali Ludendorffin ”Maailmansota uhkaa”, Lutherin ”Juutalaisista ja heidän valheistaan”, ”Siionin viisaiden pöytäkirjat” sekä Hitlerin ”Mein Kampf”.

Antisemitismi näytteli ainakin sivuosaa myös, kun Suomessa 1933 säädettiin uutta eläinsuojelulakia. Eläinten oikeuksien parantamisen rinnalla haluttiin juutalaisten oikeuksia rajoittaa kieltämällä juutalaisuuden mukainen teurastustapa. Sama peikko kummitteli myös muun muassa silloin, kun Olympiastadionin avajaiskilpailut voittanut juutalaisurheilija Abraham Tokazier tuomittiin kisan neljänneksi tai Israel Schurin väitöskirja hylättiin.

SOTAVUODET

Toisaalta maailmansodan syttymisen myötä sekä näkyvä että piilossa pysytellyt juutalaisvastaisuus väheni huomattavasti. Sotien aikana yli 20 prosenttia Suomen juutalaisista oli asepalveluksessa. Juutalaisia miehiä palveli armeijassa sotilaina ja upseereina 267 sekä naisia parikymmentä lottina. Sodan aikana kunnostautuneita juutalaisia sotilaita ylennettiin upseereiksi 17 ja joukko juutalaisia lääkäreitä lääkintämajureiksi. Juutalaisille myönnettiin myös saksalaisia kunniamerkkejä, joita nämä eivät kuitenkaan halunneet ottaa vastaan. Talvisodassa Suomen juutalaisia kaatui 15 ja jatkosodassa kahdeksan. Helsingin juutalaisyhteisöstä kaatui yhteensä 17, Viipurin ja Turun yhteisöistä kummastakin kolme miestä.¹²

Jotkut juutalaisista rintamasotilaista saattoivat sodan aikana osallistua jumaanpalvelukseen kuuluisassa kenttäsynagogassa, Scholkas schulissa Ala-Syväril-

11 Torvinen 1989, 112.

12 Ibid., 161.

lä, jota varten he saivat käyttöönsä korotetun, upseereiden käyttämän puolijoukkueteltan. Se vuorattiin paksulla vanerilla ja pidettiin lämpimänä kamiinalla. Saksalaiset olivat täysin tietoisia synagogasta, mutta ei ole mitään viitteitä siitä, että saksalaiset esikunnat tai Saksan diplomaattiedustus Suomessa olisivat ryhtyneet minkäänlaisiin toimenpiteisiin asian johdosta. Synagoga oli käytössä vuosina 1942–1944 ja voidaan olettaa, että Toora-kääröllä varustettu kenttäsynagoga oli ilmiönä ainutlaatuinen Saksan rinnalla taistelleissa armeijoissa.¹³

Muihin Euroopan juutalaisin nähden Suomen juutalaisten ongelmat olivat kuitenkin vähäisiä. Haasteina olivat muun muassa sianliha-annosten vaihtaminen naudanlihaan ja jauhoannosten kokoaminen yhteen ennen juutalaista pääsiäistä. Juutalaiset äidin olivat lisäksi huolissaan siitä, että sodan myötä juutalaiset nuoret olivat alkaneet aikaisempaa enemmän seurustelemaan kristittyjen ikätovereidensa kanssa. Viipurin evakkojen asuessa tilapäisesti Helsingissä ja Turussa kaikki halukkaat eivät olleet juhlapyhinä mahtua synagogiin. Jumalanpalveluksiin osallistuminen oli pommitusuhkaan vedoten muutenkin kielletty lapsilta ja naisilta.¹⁴

Valitettavan tahran Suomenkin sotavuosiin jättivät niin sotavankien kuin kahdeksan juutalaispakolaisen luovuttaminen saksalaisille ja Pohjoisessa toimineen Einsatzryhmän toiminnan salliminen ja avustaminen.¹⁵

SOTIEN JÄLKEINEN AIKA

Hävitty sota ja Karjalan luovuttaminen Neuvostoliitolle muuttivat myös Suomen juutalaisten yhdyskuntarakennetta. Viipurin synagoga oli jo tuhoutunut talvisodan pommituksissa ja sodan päätyttyä lakkautettiin koko seurakunta vuonna 1947. Kaupungin juutalaiset muuttivat paitsi Helsinkiin ja Turkuun, myös Tampereelle, jonne perustettiin juutalainen seurakunta. Se sinnitteli toimivana aina 1980-luvun alkuun, jolloin se jäsenmäärän vähenemisen johdosta lakkautettiin ja sulautettiin Helsingin seurakuntaan.¹⁶

Muutoin sotien jälkeiset vuosikymmenet olivat alkavan aidon suomalaisen yhteiskuntaan sopeutumisen aikaa. On vaikeaa suoraan löytää tarkkaa ajankohdtaa, jolloin Suomessa asuvista juutalaisista tuli suomalaisia juutalaisia. Se lienee useamman vuosikymmenen kehityksen tulosta, ja monet nuoremmat juutalaiset saattoivat sanoa, että olivat syntyneet sellaisiksi jo 1920-luvulla. Monet vanhimista taas eivät ehkä koskaan päässeet sinuiksi valtaväestön kanssa. Samaan aikaan kun kansallisuustunne Suomea kohti syveni, kasvoi sen rinnalla edelleen myös tunneside itsenäiseen Israelin valtioon.

13 Ibid., 134.

14 Weintraub 1997, 83–87.

15 Torvinen 1989, 143–149.

16 Ibid., 172.

Tämä side on näkynyt niin Israelin taloudellisena tukemisena kuin innokkaana maastamuuttonakin. Sionistiset hyväntekeväisyysjärjestöt ovat onnistuneet erinomaisesti keräystoiminnassaan. Tästä esimerkkinä ovat lukuisat Suomi-metsät Israelissa. Vuosien 1948–1949 itsenäisyysotaan osallistui Suomesta suhteellisesti suurempi joukko kuin mistään muusta maasta, 29 vapaaehtoista, ja kuuden päivän sotaankin yritti ennättää 23 vapaaehtoista.¹⁷ Sitten ei Israel enää vapaaehtoisia armeijaan kaivannut, mutta kibbutsilla kävijöitä riitti. Enemmistön tästä ryhmästä muodosti tietysti muut kuin juutalaiset suomalaiset. Tämä puolestaan näkyy nykyään Suomen juutalaisten väestörakenteessa. Helsingin juutalaiseen seurakuntaan kuuluu kymmeniä perheitä, joissa toinen vanhemmista on suomalaissyntyinen ja toinen israelilaissyntyinen.

SUOMEN JUUTALAIKUUS VUONNA 2011

Tänään Suomessa asuvat juutalaiset ovat keskittyneet pääosin pääkaupunkiseudulle. Helsingissä, seurakunnista suuremmassa, on jäseniä 1100. Turun seurakunnan jäsenmäärä on pudonnut 150:een.¹⁸ Näiden kahden paikkakunnan lisäksi pieniä määriä tai yksittäisiä juutalaisia asuu ympäri Suomea. Kolmanneksi suurin juutalainen asujaimisto löytyy Tampereen seudulta. Seurakuntiin kuulumattomat mukaan lukien Suomessa asuu noin 1500 juutalaista.

Uskonnolliskulttuurilliselta perinteeltään juutalaiset edustavat vanhaa, niin sanottua liettualaista ortodoksista traditiota. Jumalanpalveluksessa miehet ja naiset istuvat erikseen, rukouskielenä on heprea ja shabatin sääntöjä noudatetaan tiukasti. Näin on siis seurakunnan tasolla. Jäsenistön keskuudessa sekularisoituminen on yleistynyt, kuten Suomessa yleensäkin. Enemmistö juutalaisista viettää suuria juhlapäiviä, mutta niiden sattuessa arkipäiviksi käy myös töissä. Enemmistö noudattaa vain osittain kosher-säännöksiä pidättäytymällä esimerkiksi sianlihan syömisestä, ja enemmistö saapuu synagogaan autoilla tai joukko liikenteen välineillä, koska ei enää asu kävelymatkan päässä sieltä. Silti Suomen juutalaiset tuntevat itsensä hyvin vahvasti juutalaisiksi.¹⁹

Suomen juutalaisten demografia on viimeisten 30 vuoden ajan muuttunut huomattavasti. Suurten ikäluokkien aikuistumisen myötä 1960-luvulla kasvoi seka-avioliittojen määrä radikaalisti. Juutalaisia häitä järjestetään maassa vuosittain vain muutamia. Tilanne on johtanut siihen, että Helsingin seurakunnan giur-kurssit (kääntymiskurssit) ovat vuodesta toiseen täynnä. Jäsenmäärän suurta nousua tilanne ei ole kuitenkaan saanut aikaan, sillä monet vanhoista kantonistisuvuista assimiloituvat. Sen sijaan jäsenmäärää on nostanut 1980-luvulla kasvamaan alkanut maahanmuutto. Suurin imigranttipopulaatio on tullut

17 Ibid., 175, 189.

18 Suomen juutalaisten seurakuntien keskusneuvoston vuosikertomus 2010.

19 Lundgren 2002.

Suomeen Israelista. Tyypillisestä maahanmuuttajaperheestä juutalaiset perheet eroavat siinä, että tällaisen perheen toinen puoliso on lähes aina kantasuomalainen. Näin perheiden lapset ovat järjestään kaksikielisiä. Esimerkiksi Juutalaisen koulun oppilaista noin yksi kolmasosa puhuu toisena kielenään hepreaa.²⁰ Toisen suurempi maahanmuuttajaryhmä ovat Venäjän juutalaiset. Neuvostoliiton hajoamisen jälkeen tapahtunut muuttoaalto ei kuitenkaan juuri koskenut Suomea, vaan tulijat ovat hieman myöhäisempää kantaa. Mielenkiintoista kyllä seurakunta muistuttaa rakenteeltaan nykyään enemmän sata vuotta kuin 50 vuotta sitten vallinnutta tilannetta. Tosin kielistä jiddish ja ruotsi ovat korvautuneet heprealla ja englannilla.

Jäsenistön pienuudesta ja heterogeenisuudesta huolimatta esimerkiksi Helsingin juutalainen seurakunta on rakenteeltaan ja toiminnaltaan monimuotoinen. Seurakunta ylläpitää omaa päiväkotia, jossa on 35 lasta. Helsingin Juutalainen Yhteiskoulu on yksityinen peruskoulu, jota käy yli 80 lasta. Ikäluokasta riippuen luku on 40–60 prosenttia koko mahdollisesta oppilasmäärästä. Vanhainkoti siirtyi reilu vuosi sitten Kampin seurakuntakeskuksesta hieman kauemmas Tilkkaan. Aivan seurakuntakeskuksen portin vieressä sijaitsee muun muassa kosher-lihaa myyvä kauppa.

Seurakunnallisten laitosten lisäksi toimintaa tarjoavat monet erilaiset yhdistykset. Osa niistä hoitaa perinteisiä seurakunnallisia ja uskonnollisia velvoitteita kuten Hautausyhdistys Chevra Kadisha, joka juutalaisen tavan mukaan vastaa juutalaisesta hautaustoimesta, sekä sosiaalista ja uskonnollista avustustyötä tekevät yhdistykset Bicur Cholim, Judiska Fruntimmers välgörenhetsförening sekä Gemilus Chasodim & Hachnosas Kalos. Näiden ohella hyväntekeväisyyttä Suomesta ulospäin kanavoivat sionistiluontaiset yhdistykset Keren Kajemet LeIsrael eli Israelin kansallisrahaston Helsingin osasto, joka kerää rahaa puiden istuttamiseen ja erilaisiin maanparannushankkeisiin, Naisten sionistisen maailmanjärjestön Wizon Helsingin osasto, jonka keräystuotoilla ylläpidetään päiväkotia Israelissa, ja Keren Hayesodin Suomen osasto, jonka varoin tuetaan esimerkiksi kotouttamisprojekteja Israeliin muuttaneille nuorille.

Avustusyhdistysten lisäksi toimii seurakunnan piirissä koko joukko erilaisia harrastusyhdistyksiä. Juutalainen urheiluseura Helsingin Makkabi on ehtinyt jo 105 vuoden ikään. Laulukkuoro Hazamir täyttää 100 vuotta vuonna 2017. Chug Ivri järjestää hepreankielen opetusta ja vanhemmat seurakuntalaiset voivat osallistua jiddishin kielen keskustelukerhoon. Lapsille, nuorille ja nuorille aikuisille on kaikille tarjolla omaa ohjelmaa. Monet yhdistyksistä ovat aktiivisessa kanssakäymisessä muiden maiden vastaavien järjestöjen kanssa. Hyvänä esimerkkinä

20 Juutalaisen koulun oppilasrekisteri 2011.

tästä on nuorisotyötä tekevä Bnei Akiva, joka säännöllisesti osallistuu toimintaan muun muassa muissa Pohjoismaissa.

Reilu kymmenen vuotta sitten Helsinkiin kotiutui myös juutalaista sisälähetystyötä tekevä Cahbad-Lubavitch järjestö. Juutalaisen maailman sisällä järjestön luonne on joskus kiistanalainen, ja monissa maissa sen saapuminen on luonut kilpailutilanteita ja jopa seurakuntien jakautumisia. Suomessa toiminta on kuitenkin pääsääntöisesti ollut jokseenkin sopuisaa, ja järjestö ja seurakunnat ovat tehneet yhteistyötä keskenään.

Helsingin seurakunta saakin osakseen yllättyneitä kommentteja. Sen yhtenäisyyttä ja kykyä ottaa toimintaansa mukaan kaikki erilaiset kieli- ja kulttuuri-ryhmät kehutaan usein kautta juutalaisen maailman. Tällaisen huomautuksen tekevät järjestään esimerkiksi Israelin Suomen suurlähettiläät. Aikaisemmissa asemapaikoissaan he ovat tottuneet diplomaattisen edustamisen lisäksi tasapainoilemaan eri seurakuntien välillä, mutta Suomessa toimintaan osallistuminen on kilpailutilanteen puuttumisen vuoksi helppoa. Pieniä seurakuntia on toki monissa muissakin maissa ja kaupungeissa, mutta niissä esimerkiksi maahanmuuttajat jäävät usein toiminnan ulkopuolelle toisin kuin Suomessa.

Tämän yhtenäisyyden ansiosta Suomen juutalaiset ovat myös yhteiskunnallisesti hyvin tunnustettu ryhmä. Juutalaiset ovat integroituneet hyvin monille yhteiskunnan aloille ja heidän ammatillinen jakaumansa on laaja. Vaikka Ben Zyskowitzin valinta toimintaansa aloittaneen uusimman eduskunnan ensimmäiseksi puhemieheksi perustui täysin hänen poliittisiin ansioihinsa, oli tapahtuma merkittävä myös Suomen juutalaisten kannalta.

Valtionhallinnon lisäksi Suomen juutalaiset ovat verkostoituneet sekä Suomen evankelisluterilaisen kirkon ja muiden kristillisten kirkkokuntien kanssa kuin myös islamilaisten yhdyskuntien kanssa. Jälkimmäisten kanssa on esimerkiksi lainsäädäntötasolla yhteisiä intressejä ympärileikkausasioissa.

SUOMEN JUUTALAISTEN TULEVAISUUDEN HAASTEITA

Miltä sitten näyttää suomalaisen juutalaisuuden huominen? Kesällä 2012 Helsinki on saamassa ensimmäisen suomalaissyntyisen rabbiininsa. Hän joutuu yhdessä seurakuntien johdon kanssa vastaamaan moniin haasteisiin. Niitä ovat muiden muassa seka-avioliittojen runsas määrä, giur-tarpeiden hoitaminen, sekularisoitumisen ja assimiloitumisen lisääntyminen sekä uskontojen vuoropuhelu.

Maallista johtoa huolestuttavat lisäksi ainakin seurakuntien talous, jäsenmäärän pysyvyydestä huolehtiminen ja edunvalvontatyö. Kohtalonkysymyksiä voivat olla se, jatkuuko juutalaisten maahanmuutto ja pysyvätkö toisen polven maahanmuuttajat Suomessa. Israeliin ja muualle ulkomaille lähtee opiskelemaan vuosittain yhä kasvava joukko nuoria. Osa tulee takaisin, mutta osa muuttaa

pysyvästi pois. Kaiken kaikkiaan usko ”juutalaiseen tulevaisuuteen” on Suomen juutalaisten parissa kuitenkin vahva.

PAINAMATTOMAT LÄHTEET

Suomen juutalaisten seurakuntien keskusneuvoston vuosikertomus 2010. Suomen juutalaisten seurakuntien keskusneuvoston arkisto.

Juutalaisen koulun oppilasrekisteri 2011. Helsingin kaupungin opetusvirasto, MultiPrimusjärjestelmä. (Tekijän hallussa.)

KIRJALLISUUS

EKHOLM, LAURA

2006 ”Toimeentulo”. *LeChaim. Kuvia Suomen juutalaisten historiasta*. Toim. Dan Kantor, Mindele London-Zweig & Simo Muir. Helsinki: Helsingin juutalainen seurakunta, 102–119.

JACOBSSON, SANTERI

1951 *Taistelu ihmisoikeuksista. Yhteiskunnallis-historiallinen tutkimus Ruotsin ja Suomen juutalaiskysymyksen vaiheista*. Jyväskylä: Gummerus.

LOUHENJOKI-SCHILMAN, PIRKKO-LIISA

2006 ”Synagogat”. *LeChaim. Kuvia Suomen juutalaisten historiasta*. Toim. Dan Kantor, Mindele London-Zweig & Simo Muir. Helsinki: Helsingin juutalainen seurakunta, 14–31.

LUNDGREN, SVANTE

2002 *Suomen juutalaiset – usko, tavat, asenteet*. Religionsvetenskapliga skrifter-sen nr 56. Åbo: Åbo Akademi.

TORVINEN, TAIMI

1989 *Kadimah. Suomen juutalaisten historia*. Helsinki: Otava.

WEINTRAUB, DANIEL

1997 ”Suomen juutalaisten vapauksia ja oikeuksia ei millään tavoin ole loukattu”. *Juutalaisvastaisuuden Suomen juutalaisissa herättämät tunnot ja reaktiot 1930-luvulta jatkosodan päättymiseen*. Suomen historian pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto.

2006a ”Yhteisön toiminta”. *LeChaim: Kuvia Suomen juutalaisten historiasta*. Toim. Dan Kantor, Mindele London-Zweig & Simo Muir. Hämeenlinna: Helsingin juutalainen seurakunta, 54–77.

2006 b ”Synagogat ja muistomerkit”. *LeChaim: Kuvia Suomen juutalaisten historiasta*. Toim. Dan Kantor, Mindele London-Zweig & Simo Muir. Helsinki: Helsingin juutalainen seurakunta, 120–133.

Dietrich Bonhoeffer Vanhan testamentin kristologisesta tulkinnasta¹

DIETRICH BONHOEFFER JA UHATTU RAAMATTU KOLMANNESSA VALTAKUNNASSA

Hylkäämme harhaopin, joka rikkoo pyhän Raamatun ykseyden hylkäämällä Vanhan testamentin ja jopa korvaa sen ei-kristillisillä alkuperäkertomuksilla toisen kansan pakanalliselta varhaisajalta. Sillä koko pyhän Raamatun ykseys ja *sen* ainoa ykseys on Kristus.²

Tämä teksti on peräisin niin kutsutun Bethelin tunnustuksen elokuun versios-
ta, jonka yhtenä kirjoittajana Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) toimi. Tunnustus
muotoiltiin tilanteessa, jossa kansallissosialistit olivat ottaneet vallan ja muotoil-
leet niin kutsutut arjalaisparagrafit, jotka uhkasivat sulkea ei-arjalaiset ihmiset
pois julkisista viroista. Tunnustukseen tehtiin tämän jälkeen kuitenkin sellaisia
muutoksia, jotka vesittivät sen sanomaa sillä tavoin, että Bonhoeffer ei viimein
allekirjoittanut sitä. Tämä yllä lainattu osa tunnustuksen esiversiosta on suoraan
peräisin Bonhoefferiltä. Potsdamin yliopiston professori Admiel Kosman arvioi
Haaretz-lehden mukaan (3.9.2010) Bethelin tunnustuksen elokuun version teks-
tin olevan joka tapauksessa ”yksi tärkeimmistä dokumenteista kristinuskon ja
juutalaisuuden kompleksisessä suhteessa”. Vaikka Kosman näkee tunnustuksen
positiossa vielä myös ongelmia, hän pitää sitä tärkeänä edistysaskeleena.

1 Artikkelin pohjautuu LEKKJ:n (Lutherische Europäische Kommission für Kirche und Judentum) vuosikokouksessa Helsingissä 20.5.2011 pidettyyn esitelmään Dietrich Bonhoefferin *Christologische Hermeneutik des Alten Testaments*. Esitelmän on kääntänyt suomeksi ja muokannut uudelleen TK. Dietrich Bonhoefferin tekstien lainausten käännökset saksasta suomeen samoin TK.

2 DBW 12, 367: ”Wir verwerfen die Irrlehre, die die Einheit der Heiligen Schrift zerreißt, indem sie das Alte Testament verwirft oder gar durch nichtchristliche Urkunden aus der heidnischen Frühzeit eines anderen Volkes ersetzt. Denn die Einheit der ganzen Heiligen Schrift und ihre Einheit allein ist Christus.”

Tässä yhteydessä on syytä huomata, että Bonhoeffer näyttää tässä kannanotossa selvästi noudattavan klassista kristillistä Raamatun kristologista tulkintaa. Varhaiskirkossa antignostilaiset isät, kuten Ireneus, puolustivat Raamatun ykseyttä ja samalla trinitaarista pelastususkkoa gnostikoita vastaan, jotka halusivat erottaa toisistaan alemman luojajumalan ja Jeesuksen Kristuksen Jumalan. Luomistyön suorittanut demiurgi olisi alempi jumaluus kuin uusitamentillinen Jumala.

Varsin samanlaista käsitystä edusti manikeolainen opettaja Markion, joka argumentoi, että paha jumala oli vastuullinen heprealaisesta Raamatusta ja hyvä Jumala humanista Uudesta testamentista. Markion tuomittiin harhaopettajaksi, mutta hänen ajatuksensa eivät kadonneet. Kuten myös Kosman toteaa, omaksuivat niin kutsutut ”saksalaiset kristityt” Markionin opin ja halusivat heittää pois Vanhan testamentin ja Uuden testamentin vanhatestamentilliseksi arvioidun aineksen. Saksalaiset kristityt argumentoivat myös eksegeettisesti ja hyödynsivät esimerkiksi liberaaliprotestanttisen dogmihistorioitsijan Adolf von Harnackin, Bonhoefferin opettajan, argumentteja. Harnack katsoi, että vaikka kirkko olikin tehnyt oikean ratkaisun pitäessään Markionin oppia harhaoppina, aika oli nyt kypsä juutalaisuuden ja kristinuskon erolle.³

Eksegeetiikassa esitettiin tuolloin varsin usein, että Vanhassa testamentissa ei ollut teologiaa tai ainakin Vanhan testamentin merkityksestä oltiin epävarmoja. Bonhoefferin rinnalla Vanhan testamentin arvoa Jumalan sanana puolustivat saksalaisista protestanttisista teologeista etenkin Karl Barth ja Wilhelm Vischer.⁴

Bonhoeffer kritisoi kuitenkin Tunnustavaa kirkkoa (*Bekennende Kirche*), ja jopa Karl Barthia, siitä, että se keskittyi liiaksi kirkon sisäisiin asioihin ja osoitti liian vähän rohkeutta toimia toisten, erityisesti juutalaisten puolesta. Oppilailleen Bonhoeffer julisti kristalliyön jälkeen kuuluisiksi tulleen sanoin: ”Vain se joka huutaa juutalaisten puolesta, saa laulaa myös gregoriaanisesti”.⁵ Tämä tarkoittaa, että kristittynä oleminen on osan ottamista Jeesuksen olemiseen toi-

3 Harnackia arvioi samoin kuin Kosman esimerkiksi Kuske 1971, 14–15.

4 Barthista ja Vischeristä vrt. Kuske 1971, 18–21. Kuske rinnastaa varsin ongelmattomasti Barthin ja Bonhoefferin ilmoituskäsityksen ja sanateologian. Hyödyllinen on hänen havaintonsa (1971, 111), että Bonhoeffer mm. G. v. Radin, H.W. Wolffin ja W. Zimmerlin tapaan piti molempia testamentteja samanarvoisina, vaikka sekä Vanhan että Uuden testamentin nähdään todistavan Jeesuksesta Kristuksesta. Tätä positiota tulee kuitenkin vielä eritellä tarkemmin, jotta keskustelua ja asian ymmärtämistä voitaisiin edistää.

5 Bethge 2001, 685. Vrt. DBW 8, 557–558: ”BK.: Offenbarungstheologie; ein dos moi pou sto gegenüber der Welt; um sie herum ein ’sachliches’ Interesse am Christentum. Kunst, Wissenschaft auf der Suche nach ihrem Ursprung. Allgemein in der BK.: Eintreten für die ’Sache’ der Kirche etc., aber wenig persönlicher Christusglaube. ’Jesus’ entschwindet dem Blick. Soziologisch: keine Wirkung auf die breiten Massen; Sache der Klein- und Großbürger. Starke Belastung mit schweren, tradierten Gedanken. Entscheidend: Kirche in der Selbstverteidigung. Kein Wagnis für andere.”

sia varten. Toisia varten olemisen ajatuksen taustalla oli juuri osaltaan Vanhan testamentin profeetallisuus ja maanläheisyys, maailma, johon Bonhoeffer myöhemmin vankilassa ollessaan perehtyi vielä intensiivisemmin.⁶ Ajatuksen juuret ovat silti läsnä jo Bonhoefferin varhaistuotannossa: että kirkko on ”seurakuntana eksistoiiva Kristus”, yhteisö, jossa kukaan ei ole saari vaan jossa ihmisenä olemisen Jumalan tahtomana persoonana yhdistää yksilön ja yhteisön toisiinsa.⁷

Näyttää siis siltä, että niin Bonhoefferille kuin myös antignostilaisille isille, ja tunnetusti myös Augustinukselle ja Lutherille, oli äärimmäisen tärkeää, että Raamattu nähdään teologisesti ajatellen kanonisena ykseytenä ja että kristillisesti näkökulmasta jo Vanhassa testamentissa Jumala on oikeastaan kolmiyhteinen: Isä, Poika ja Pyhä Henki. Vain siten Jumala voidaan nähdä Luojaksi, Lunastajaksi ja Pyhittäjäksi ja ymmärtää ihmisen olevan ruumiillis-sielullinen kokonaisuus. Vain siten kristitty voi lukea Vanhaa testamenttia Jumalan sanana itselleen. Vain siksi on oikeastaan myös raamatullinen rukouselämä kristillisessä jumalanpalveluselämässä mahdollista, koska psalmien kirja on jumalanpalvelusrukouksen peruskirja. Kun myös Vanha testamentti ymmärretään Jumalan sanaksi, voidaan viime kädessä rakentaa ja ylläpitää läheistä suhdetta juutalaisten ja kristittyjen välillä.

Timo Veijola näki Markionin asettaneen kirkon kahden haasteen eteen: 1) miten samanaikaisesti kriittinen ja lojaali suhde pyhään traditioon on mahdollinen ja 2) että kristityille tuli Vanhan ja Uuden testamentin yhdistävän kaanonin myötä välttämättömäksi käydä dialogia muiden uskontojen kanssa. Veijola kysy: ”Olisiko niin, että vasta nyt, kaksi tuhatta vuotta myöhemmin, alamme nähdä näiden vaatimusten luonteen ja niiden sisältämät mahdollisuudet?”⁸

Nämä ovat toki vain yleisiä johtopäätöksiä. Tarkemman kuvan saamiseksi Bonhoefferin annista aiemmalle ja myöhemmälle keskustelulle Raamatun hermeneutiikasta pitää nähdä tarkemmin, millainen suhde hänellä oli kristilliseen tulkintatraditioon ja miten hän lähtökohtansa perusteli ennen muuta teologisesti ja millaisia uusia näkökohtia hän toi keskusteluun. Ei ole myöskään epäolennaista arvioida, millaisia mahdollisia seurauksia eri katsantokannoilla on

6 Ks. Kuske 1971, 111–132. Kuske toteaa (132): ”Bonhoeffer’s christologische Konzeption – Menschgewordener, Gekreuzigter und Auferstandener – erweist sich als fruchtbar für ein Verstehen des Alten Testaments von Jesus Christus her.” Bonhoefferin käsitystä Raamatusta kokonaisuutena Kuske kuvaa käyttäen apuna hänen kirjeään R. Schleicherille: ”Die ganze Bibel will also der Ort sein, in dem Gott sich von uns finden lassen will ... Es mag sein, daß das eine sehr primitive Sache ist. Aber Du glaubst gar nicht, wie froh man ist, wenn man von den Holzwegen so mancher Theologie wieder zurückgefunden hat zu diesen primitiven Sachen” (GS III, 28, 30).

7 On myös viitattu mahdolliseen vaikutussuhteeseen juutalaisen ajattelijan Leo Baeckin ja Dietrich Bonhoefferin yhteisöllisen etiikan välillä. Ainakin voi todeta vanhatestamentillisen yhteisöllisen ajattelun olevan tietyllä tapaa molempien ajatusten taustalla.

8 Veijola 2004, 66.

ollut menneisyydessä ja mitä tästä voitaisiin tänään oppia – myös ekumeenisesta näkökulmasta, kun valmistaudumme viettämään reformaation merkkivuotta 2017. Yksi tähän merkkipaaluun liittyvä juonne on Lutherin ja luterilaisuuden suhde juutalaisuuteen. Aluksi tarkastelen Bonhoefferin raamatullis-teologista argumentaatiota hänen tuotannossaan sekä lopuksi tarkastelen kriittisesti keskustelua hänen innovatiivisesta tiestään Vanhan testamentin myönteiseen arvostamiseen sekä vielä mahdollisesti antijuutalaisista elementeistä hänen raamattuteologiassaan.

BETHELIN TUNNUSTUS – RAAMATUN KAANONIN PUOLUSTUS PAKANUUTTA VASTAAN

Bonhoefferin muotoilu edellä mainitun Bethelin tunnustuksen elokuun 1933 versiossa on tiivis mutta syviä lähtökohtia kiteyttävä teksti ja tarjoaa sellaisenaan käyttökelpoisen lähtökohdan analyysille ennen kuin etenemme tarkastelemaan yksityiskohtaisemmin Bonhoefferin raamattuteologiaa.

Kappaleessa *Pyhästä Raamatusta* on Bethelin tunnustuksessa kohta: ”Vanha testamentti on Jumalan sana, koska yksi Jumala kutsuu Israelin kirkoksi, jonka Israel hylkää ja joka perustaa uuden liiton kirkon.”⁹ Selvää on, että Bonhoeffer luokittelee Vanhan testamentin Jumalan sanaksi. Jumala kutsuu Israelin kirkoksi, mutta Israel hylkää kutsun, ja sitten perustetaan uuden liiton kirkko. Bonhoeffer ei siis lähde liikkeelle siitä, että Israel hylätään täysin, vaikka se yleisesti ottaen hylkää kutsun tulla kirkoksi. On kuitenkin kvalitatiivinen ero suhteessa vanhaan, koska kristinuskon näkökulmasta on kyse uudesta liitosta.

Raamatun ykseys on Bonhoefferille Jeesus Kristus, Ristiinnaulittu ja Ylösnoussut. Siksi hän kirjoittaa: ”Tämä historia ymmärretään täydesti vasta Uudesta testamentista käsin, jossa jumalallisen pelastussuunnitelman täyttymisestä todistetaan Jeesuksen Kristuksen ihmiseksitulossa, sanoissa, teoissa ja ihmeissä, kuolemassa ja ylösnousemuksessa sekä kirkon perustamisessa.”¹⁰ Tekstikohta antaa ymmärtää, että jo Vanhassa testamentissa on hahmollaan teologiaa, mutta Uusi testamentti tarjoaa ”täyden ymmärryksen”. Tämä implikoi myös, että Vanhalla testamentilla on kristityille itsenäistä merkitystä. Mitä kuitenkin tarkoittaa ”täysi ymmärrys”? Sehän kuulostaa hieman itsekorotukselta. Miten ihminen voi ymmärtää tällaista täysin?

9 DBW 12, 364: ”Das Alte Testament ist Gottes Wort, weil es der eine Gott ist, der Israel zur Kirche beruft, der von Israel verworfen wird und der die Kirche des neuen Bundes stiftet.”

10 DBW 12, 364: ”Vollgültiges Verstehen dieser Geschichte gibt es erst vom Neuen Testament her, in dem die Vollendung des göttlichen Heilsplans in der Menschwerdung, Worten, Werken und Wundern, Tod und Auferstehung Jesu Christi und in der Stiftung der Kirche bezeugt wird.”

Bonhoeffer huomaa dilemman itsekin. Hän ei halua pyhittää ihmisen tai kristityn ymmärrystä kritiikittömästi tai väittää, että kristityillä on omasta voimastaan korkeampi totuus hallussaan. Hän haluaa sen sijaan ylistää Kristuksen ristiin ja ylösnousemukseen verhottua Jumalan kunniaa:

Me emme ole Raamatun Jumalan sanan tuomareita, vaan Raamattu on annettu meille siihen, että annamme sen tuomita meidät Kristuksen kautta. Ainoastaan Pyhän Hengen kautta kuulemme Jumalan sanan Raamatussa; mutta tämä Henki tulee luoksemme ainoastaan koko pyhän Raamatun sanan kautta, eikä sitä voida sen tähden ilman hurmahenkisyyttä erottaa näistä sanoista.¹¹

Koska Jumala siten todistaa tuomionsa ja armonsa Pyhän Hengen kautta, ja siten Raamatun, Kristuksen kautta, on Raamattu Jumalan sanaa. Kyse ei ole ideologisesta valtapolitiikasta, ja juuri Raamatun ymmärtäminen kokonaisuudeksi varjelee väärältä vallankäytöltä ja ideologisoitumiselta. Raamattu Jumalan sanana on nöyrä totuus, joka ensin haastaa ja tuomitsee tulkitsijan ja Pyhän Hengen kautta kirkastaa hänelle Kristuksen ja hänen armonsa.

Välttääkseen Raamatun väärän ideologisoitumisen, kuten saksalaisten kristittyjen ratkaisussa hylätä Vanha testamentti tapahtui, Bonhoeffer haluaa myös korostaa, että pyhä Raamattu ei ole vain historiallinen tekstikokoelma eikä se edusta vain yleisuskonnollisia ja eettisiä näkökohtia. Jumalan historiassa Israelin kanssa on kyse konkreettisesta pelastushistoriasta, eikä Israelin valintaa saa ymmärtää vertauskuvallisesti. Ei ole muita samassa mielessä valittuja kansoja, ei Saksassa tai muualla. Näiden ajatusten taustalla on nähtävissä Bonhoefferin ilmoituskäsitys: Jumalan ilmoitus on ainutkertainen ja historiallinen konkreettimmalla mahdollisella tavalla, ei spekulatiivis-idealistinen totuus. Yksiselitteistä tämä on Jeesuksessa Kristuksessa.

Tämä tarkennus oli äärimmäisen tärkeätä tässä kontekstissa ja merkityksellistä kristilliselle uskontoteologialle yleensäkin. Uuden, tarkentavan näkökulman yleiseen keskusteluun tuo myös tämä toteamus, joka suuntautuu uskonnollista antisemitismia, Vanhan testamentin pysyvän painoarvon torjumista vastaan: ”Hylkäämme ... harhaopin, joka pitää Vanhaa testamenttia vain Jeesuksen tai varhaiskristillisen seurakunnan Raamattuna ja vain siinä laajuudessa, kun sitä käytettiin siellä...”¹²

11 DBW 12, 364: ”Nicht wir sind Richter über Gottes Wort in der Bibel, sondern die Bibel ist uns dazu gegeben, dass wir uns von ihr durch Christus richten lassen. Allein durch den Heiligen Geist hören wir das Wort Gottes aus der Bibel; aber dieser Geist kommt allein durch das Wort der ganzen Heiligen Schrift zu uns und kann deshalb ohne Schwärmerei nie von diesem Worte getrennt werden.”

12 DBW 12, 367.

Bonhoeffer kritisoi erityisesti kirjassaan *Nachfolge* (1937) automatisoitua armo-oppia, joka mekanisoi uskon ja erotti sen elämästä ja kielsi samalla Kristuksen läsnäolon todellisuuden. Uskollisena tälle lähtökohdalle hän nyt kirjoittaa:

Hylkäämme kaikki yritykset erottaa Jumalan sana ja ihmissana oman järjen tai oman hurskaan kokemuksen mielivaltaisilla perusteilla. Lutherin lause, että pyhä Raamattu on Jumalan sanaa silloin, kun se ajaa Kristusta, ei anna tilaa mielivaltaiselle valinnalle Raamatun käytössä. Koko Raamattu, kuten se on kaanonissa koottu yhteen, ajaa Kristusta. Mutta Pyhä Henki ilmoittaa meille Kristuksen Raamatussa, missä ja milloin hän haluaa. Pyhä Henki, joka puhuu pyhän Raamatun sanan kautta meille, on aina koko Raamatun henki eikä sitä voida siksi koskaan vaihtaa hurskaaseen kokemukseen, joka valitsee Raamatusta oman mielihalunsa mukaan. Pikemminkin on syytä ajaa Raamatun Herra, Kristus, siellä Raamattua vastaan, missä Raamattu on vaarassa tulla ajetuksi Kristusta vastaan. Mutta tämä vapaus pyhää Raamattua vastaan syntyy ainoastaan taipumisesta koko Raamatun sanan alle. Tämä nöyrä taipuminen on ilmaus tiedosta, että Jumalan sana ei ole koskaan minun vallassani, vaan Jumalasta käsin sillä on valta minuun, että Jumalan sana on yhä uudelleen minulle vieras sana. (Vrt. Vorrede zum Jakobusbrief. 1522.)¹³

Bonhoefferin mukaan on siis kiellettyä erottaa mielivaltaisen subjektivistisesti Jumalan sanan ja ihmissanan välillä Raamatussa. Hän näyttää käyttävän myös tässä hänelle muutenkin tärkeää kristologisen dogmin, Khalkedonin paradoksin logiikkaa. Kaaon kaanonissa on hänellekin Lutherin sana "was Christum treibet", mutta tämä lause ei suinkaan sulje pois sitä, että Raamattu on kokonaisuudessaan Jumalan sanaa. "Henki ilmoittaa meille Kristuksen Raamatussa, missä ja milloin hän haluaa" – tämä ei anna sijaa mielivaltaiselle uskonnolliselle individualismille. Atomismi merkitsee heresiaa, ja siksi Bonhoeffer korostaa: "Pikemminkin on syytä ajaa Raamatun Herra, Kristus, siellä Raamattua vastaan,

13 DBW 12, 368: "Wir verwerfen jeden Versuch, nach willkürlichen Gründen der eigenen Vernunft oder des eigenen frommen Erlebens Gottes Wort und Menschenwort in der Heiligen Schrift zu sondern. Luthers Satz, dass die Heilige Schrift Gottes Wort sei, wo sie Christum treibet, gibt keineswegs einem willkürlichen Wählen in der Schrift Raum. Die ganze Schrift, wie sie im Kanon zusammengefaßt ist, treibt Christum. Aber der heilige Geist offenbart uns Christus in der Schrift, wo und wann er will. Der heilige Geist, der durch ein Wort der heiligen Schrift zu uns spricht, ist immer der Geist der ganzen heiligen Schrift und kann darum nie mit dem frommen Erleben, das aus der Schrift nach eigenem Gefallen auswählt, verwechselt werden. Vielmehr geht es darum, den Herrn der Schrift, Christus, dort gegen die Schrift zu treiben, wo die Schrift in der Gefahr ist, gegen Christus getrieben zu werden. Aber diese Freiheit gegen die heilige Schrift entsteht allein durch die Beugung unter das ganze Schriftwort. Diese demütige Beugung ist der Ausdruck der Erkenntnis, dass Gottes Wort nie in meiner Gewalt steht, sondern von Gott her Gewalt über mich bekommt, dass Gottes Wort immer wieder für mich das fremde Wort ist. (Vgl. Vorrede zum Jakobusbrief. 1522.)."

missä Raamattu on vaarassa tulla ajetuksi Kristusta vastaan.” Kokonaisuushan on enemmän kuin osiensa summa.

Johtopäätöksenä tästä voisi todeta, että vapaus Raamatun tulkinnassa tarkoittaa vapautta, joka on sidottu kaanoniin ja jonka viimeisenä kriteerinä on ”Christum treibet”. Moneus ja ykseys kuuluvat siis polyfonisesti yhteen, mutta äänet, jotka rikkovat suhteen toisiin aksentteihin, eivät ole raamatullisia. Koska Bethelin tunnustus ei kuitenkaan kuulu Bonhoefferin omissa nimissään julkaisemaan tuotantoon, on välttämätöntä analysoida myös muutamia muita hänen teksteistään hänen hermeneuttisten perusratkaisujensa hahmottamiseksi erityisesti ajatellen Vanhan testamentin ja Uuden testamentin välistä suhdetta. Valitsemme tällä kertaa otoksiksi Bonhoefferin elämäntyön keskivaiheen raamattutyöt *König David* ja *Das Gebetbuch der Bibel* sekä postuumisti julkaistut myöhäiskauden teokset *Ethik und Widerstand und Ergebung*.

BONHOEFFERIN KRISTOLOGINEN HERMENEUTIIKKA HÄNEN RAAMATTUTEOLOGIASSAAN

Jeesuksen Kristuksen reaali-presens
Daavidin psalmtarin sanoissa

Bonhoeffer painottaa yhdessä Uuden testamentin kanssa, että Kristus on ”Daavidin poika ja sukua lihan mukaan ja lupauksen mukaan (Room. 1[:3] Matt. 1[:1] Joh. 7:42; 2. Tim. 2:8; Matt. 22:42)”. Hän huomaa luonnollisesti, että Joosef ei ollut Jeesuksen biologinen isä. Bonhoefferin mukaan sukutaulut (Matt. 1 ja Luuk. 3) korostavat näin ollen ”Poikuuden lupausluonnetta”. Hän haluaa sitä kautta välttää kaiken väärän mytologisoinnin ja lihan jumaloinnin – materialisoimisen –, mutta samanaikaisesti hän haluaa alleviivata Poikuuden historiallista todellista luonnetta ja siten välttää kaiken väärän, abstraktin spiritualisoinnin. Bonhoeffer kirjoittaa:

Jumala on antanut Daavidin ruumiilliselle siemenelle lupauksen, mutta jottei liha etsisi siinä omaa kunniaansa, vaan lupauksen antajan armoa ylistettäisiin ainoana, osoittautuu Jumalan uskollisuus juuri hänen lihalliselle siemenelle antamassaan lupauksessa siinä, että Jeesuksen ruumiillisten isien sarja katkeaa Joosefin myötä ja Jeesusta julistetaan tahrattomana lupauksen Poikana.¹⁴

14 DBW 14, 879: ”Gott hat dem fleischlichen Samen Davids die Verheißung gegeben, aber damit nicht da Fleisch sich daraus eigenen Ruhm bereite, sondern die Gnade des Verheißenden allein gepriesen werde, bekundet sich die Treue Gottes gerade seiner dem fleischlichen Samen gegebenen Verheißung darin, dass die Kette der leiblichen Väter Jesu mit Joseph abbricht und Jesus als der Sohn der unbefleckten Verheißung verkündet wird.”

Tämä lupaus oli Uuden testamentin mukaan myös Daavidille tuttu. Bonhoeffer lainaa Apostolien tekoja (2:30): ”koska hän oli profeetta ja tiesi, että Jumala oli hänelle valalla luvannut, että hänen kupeidensa hedelmä tulisi istumaan hänen istuimellaan...”. Lupauksen kautta Kristus on siis Daavidin kupeiden hedelmä. Tämä toteutuu lupauksen, profeettallisen uskon kautta Pyhässä Hengessä: ”Hänenä, jossa Kristus jo on, on hän samalla profeetta ja todistaja”. Kristus on Bonhoefferin mukaan siis lupauksen kautta reaalisesti läsnä oleva Daavidissa. Daavid on lupauksen kautta ”Kristuksen ja ylösnousemuksen todistaja”, kuten Apt. 2:31 julistaa Daavidia tarkoittaen: ”...on puhunut Kristuksen ylösnousemuksesta, että hänen sieluaan ei ole annettu kuolemaan ja hänen lihansa ei ole nähnyt olemattomuutta”. Daavid on *sui generis*, koska hän ”kantaa Kristusta kupeillaan”. Sitä kautta Bonhoeffer tulee tulokseen: ”*Kristus oli todella, lihan ja lupauksen kautta Daavidissa – ja Daavid oli hänen todistajansa.*”¹⁵

Mutta, Bonhoefferin mukaan, ”...ei vain persoonassaan, vaan myös virassaan Kristus on Uuden testamentin todistuksen mukaan Daavidin perillinen”. Bonhoeffer lainaa Luuk. 1:32,69; 2 Sam. 7[:13] ja Jes. 55:3 argumentoidakseen sen puolesta, että Daavidin valtaistuun, kuninkuus ja valtakunta kuuluvat ikuiselle valtaistuimelle ja Jumalan ikuiselle uskollisuudelle Kristuksessa. Siksi kansa huusi Jeesuksen ratsastaessa Jerusalemiin: ”*Kiitetty olkoon isämme Daavidin valtakunta, joka tulee Herran nimessä*”. Bonhoeffer tekee johtopäätöksen: ”Daavidissa on Kristuksen virka ja valtakunta ennakolta kuvattu”.¹⁶

On siis äärimmäisen tärkeää nähdä Daavidin ja Kristuksen suhde Jumalan pelastusilmoituksen konkreettisesta tiestä käsin ymmärtääkseen Bonhoefferin Raamatun kristologisen tulkinnan logiikan. Bonhoeffer kirjoittaa:

Näin tulee ymmärrettäväksi, että Uusi testamentti kuulee Daavidin psalmien sanat Kristuksen sanoina: Hebr 2:12 (Ps 22[:23]; Hebr. 10:ssä (Ps. 40:7[–9]) on jopa, että Kristus on tässä psalmissa tullut maailmaan. Kristus oli reaalisesti Daavidin sanoissa läsnä, kuten myös Jeesus vahvistaa Vanhan testamentin todistuksen, että Daavid puhui Hengessä (Matt. 22:43; 2. Sam 23:2). ... Kristus nimeää itsensä suvun juureksi, Daavidin sukua olevaksi (Ilm. 22:16; 5:5). Hän on ennen Daavidia, hän kantaa Daavidia ja hän itse on Daavidin sukua.¹⁷

15 DBW 14, 879.

16 DBW 14, 880.

17 DBW 14, 880: ”So versteht es sich, dass das Neue Testament die Worte der Psalmen Davids als Christusworte hört: Hebr 2,12 (Ps 22[:23]. Hebr 10,5 (Ps 40,7 ff[–9]) heißt es sogar, dass Christus in diesem Psalm in die Welt gekommen sei. Christus war real in den Worten Davids präsent, wie ja auch Jesus das Zeugnis des Alten Testaments bestätigt, David habe im Geist gesprochen (Mt 22,43. 2. Sam 23,2). ... Christus nennt sich selbst die Wurzel des Geschlechts, den Stamm David (Offbg 22,16 5,5). Er ist vor David, er trägt David und er ist selbst der Stamm Davids.”

Bonhoeffer lähtee siitä, että VT:n profeetat ja Uuden testamentin päälinja pitävät yhdenmukaisesti Daavidia messiaanisenä hahmona. Kristillisen teologian näkökulmasta tämä on ymmärrettävissä siten, että kuten uhrikultti myös Daavid on Messiaan ”esikuva ja varjo”. Daavid varjona merkitsee tässä kontekstissa, että varjoja on ”koska on inkarnaatio, ihmiseksitulo, Jumalan sanan lihaksitulo. Daavid on lihaksitulleen Messiaan varjo. ... Inkarnaation vuoksi ja inkarnaatiosta käsin Daavid on messiaaninen kuningas.”¹⁸ Kuningas Daavid saa aivan uuden ja ainutkertaisen merkityksen Kristuksen kautta. Hänen tiensä ei ollut epäonnistunut, vaan valmisti tien Jumalan ainosyntyiselle Pojalle. Henkilökohtaisesti Daavid oli mitä sisäisimmin Kristukseen sidottu profeettana ja todistajana. Vaikka tämä näkökulma ei ole juutalaisen tulkinnan kanssa yhtenevä, on intentio konstruktivinen ja alleviivaa kristittyjen läheisyyttä Israelin kansaan Daavidin ja Kristuksen persoonien kautta. Se, että Bonhoeffer valitsi raamattutyöskentelyn teemaksi 1930-luvun puolivälin jälkeisessä Saksassa juuri Daavidin, kun Daavidin tähti oli saamassa polttomerkin leiman, osoitti tahtoa puolustaa kristinuskon ydintä ja ihmisyyttä alleviivaamalla Jeesuksen ja Daavidin persoonien näin likeistä keskinäistä yhteenkuuluvaisuutta.

Bonhoeffer eksplikoi tämän Daavidin ja Kristuksen välisen ainutkertaisen pelastushistoriallisen suhteen merkitystä luonnehtiessaan sitä ”...toiseksi kerrokseksi paljastaa Vanhan testamentin ja Uuden testamentin suhde. Sanatodistuksen kerroksen takana on kuvatodistuksen kerros. Vanhan dogmatiikan erottelun mukaan Daavid on Kristuksen personaalityyppi.”¹⁹ Bonhoeffer haluaakin käyttää hyödyksi teologisessa tulkinnassa vanhaa typologista metodia ja eksplikoida tämän lähtökohdan juuret teologisesti johdonmukaisella, hengellisesti rakentavalla ja pelastushistoriallisesti merkityksellisellä tavalla. Kuten muutkin hahmot kristillisen pelastushistorian ketjussa, saa Daavid varsinaisen merkityksensä, koska hän on Vanhassa testamentissa Kristuksen keskeinen todistaja hänen persoonalyyppinään. Bonhoeffer oli vakuuttunut, että ei vain sananmukainen Raamatun tekstin tulkinta ole mahdollinen tulkintatapa vaan mahdollisesti myös allegorinen, symbolinen tai juuri typologinen tulkinta, kunhan vain todistetaan Kristuksesta. Ratkaisevaa on sisältö.²⁰

Teoksessaan *Das Gebetbuch der Bibel* (1940) Bonhoeffer avaa näitä ajatuksia lisää, kun hän analysoi Psalmien teologiaa ja hengellistä käyttöä. Daavid on edelleen avainhahmo. Bonhoeffer toteaa, että ajalta ennen Israelin kuninkaan voittoa ei vielä ole psalmeja: ”Vasta messiaaniseksi kuninkaaksi kutsuttu, jonka

18 DBW 14, 881.

19 DBW 14, 882.

20 DBW 14, 416.

sukua luvatus kuninkaan Jeesuksen Kristuksen pitäisi olla, rukoili lauluja, jotka otettiin myöhemmin pyhän Raamatun kaanoniin.”²¹

Psalmit Raamatun rukouskirjana

- Jumalan sanaa ja ihmisen sanaa Kristuksen kautta

Bonhoeffer ei suinkaan ollut ensimmäinen, joka tarkasteli ja rukoili psalmeja Kristuksesta käsin. Niinhän tekee Uusi testamenttikin, jonka mukaan psalmit 22, 31 ja 69 kertovat Kristuksen kärsimyksestä ja kuolemasta. Jesus lainasi psalmeja 22 ristillä, ja Pietari käyttää psalmeja 16 todistaakseen Kristuksen ylösnousemuksesta. Psalmi 2 puhuu ylösnousemuksesta ja psalmi 110 taivaaseen astumisesta, psalmi 45 Jeesuksen taivaallisesta asemasta enkelten yläpuolella. Kirkkoisä Athanasios näkee yhteyden Kristus-profetioiden ja jumalanpalveluselämän välillä. Hänen mukaansa psalmit näyttävät, että Jumalan Poika tuli ihmiseksi.²² Psalmit saivat juutalais-kristillisen tradition osana kiinteän paikan liturgisessa elämässä. Nykyisessä suomalaisessa luterilaisessa jumalanpalvelusjärjestyksessähän (2000) psalmit saivat vahvemman aseman kuin aiemmassa käsikirjassa, ja Vanhan testamentin asema vahvistui muutenkin VT:n lukukappaleen myötä.

Bonhoeffer haluaa omassa työssään eksplikoida tämäntyypin kirkollis-kristillisen raamatuntulkinnan teologisen ytimen. Hänen johdantoteesinsä kuuluu:

Kun luemme ja haluamme rukoilla Raamatun rukouksia ja erityisesti psalmeja, niin emme halua ensin kysyä, mitä niillä on tekemistä meidän kanssamme vaan mitä niillä on tekemistä Jeesuksen Kristuksen kanssa. Meidän täytyy kysyä, miten me voimme ymmärtää psalmit Jumalan sanana, ja vasta sitten voimme rukoilla niiden kanssa.²³

Bonhoeffer alleviivaa tapansa mukaan inkarnaatiota raamatuntulkinnan avaimena. Kristuksesta käsin lukeminen merkitsee inkarnaation realiteetin vakavasti ottamista: Jumala tuli ihmiseksi. Vain sitä kautta voi olla avoin historialliselle todellisuudelle, avoin Jumalan ilmoituksen todellisuudelle. Khalkedonin kristologinen paradoksihan haluaa samanaikaisesti yhdistää täyden ihmisyyden ja todellisen jumaluuden ilman että se laukaisee luovan jännitteen väärällä tavalla. Bonhoeffer kirjoittaa:

21 DBW 5, 110.

22 Antti Laato, 2011, 16 painamaton esitelmä 27.4.2011.

23 DBW 5, 108–109: ”Wenn wir daher die Gebete der Bibel und besonders die Psalmen lesen und beten wollen, so müssen wir nicht zuerst danach fragen, was sie mit uns, sondern was sie mit Jesus Christus zu tun haben. Wir müssen fragen, wie wir die Psalmen als Gottes Wort verstehen können, und dann erst können wir sie mitbeten.”

Jeesus Kristus toi kaiken hädän, kaiken ilon, kaiken kiitoksen ja kaiken ihmisten toivon Jumalan eteen. Hänen suussaan ihmisen sanasta tulee Jumalan sana, ja kun rukoilemme yhdessä hänen rukouksensa kanssa, tulee vastaavasti Jumalan sanasta ihmisen sanaa. Niin kaikki Raamatun rukoukset ovat sellaisia rukouksia, joita rukoilemme yhdessä Jeesuksen Kristuksen kanssa, kun hän ottaa meidät sisään ja kun hän kantaa meidät Jumalan kasvojen eteen, tai kyseessä eivät ole oikeat rukoukset; sillä vain Jeesuksessa Kristuksessa ja hänen kanssaan voimme rukoilla oikein.²⁴

Johtopäätös tästä lähtökohdasta on, että eivät vain Jumalan sanat meille ole hänen omia sanojaan vaan myös rukoukset, jotka rukoillaan Jeesuksen Kristuksen kanssa: "...sana, jonka hän haluaa kuulla meiltä, koska se on hänen rakkaan Poikansa sana."²⁵ Suhde Kristukseen ei tätä kautta ole siis ulkoinen vaan reaalinen ja sisäinen, kokonaisvaltainen yhteys. Myös tässä Bonhoeffer käyttää mitä ilmeisimmin luterilaista reaalipreesensoppia lähtökohtanaan. Sanasta tulee sakramentaalinen Kristuksen kautta. Siksi Raamattu ei ole vain todistusta vaan Jumalan sanaa meille ja Kristuksen kautta rukous Isä Jumalalle Pyhässä Hengesä.

Psalmi ovat Bonhoefferille hyvin tärkeitä Raamatun rukouksia, mutta hän tuo esiin painokkaasti myös sen, että Jeesus opetti Isä meidän -rukouksen henkilökohtaisesti oppilailleen. Bonhoeffer muotoilee: "Siihen sisältyy kaikki rukouminen. ... Kaikki pyhien Kirjoitusten rukoukset ovat Isä meidän -rukouksessa kerätyt yhteen."²⁶ Muista rukouksista ei tule sitä kautta turhia, vaan ne näyttävät Isä meidän -rukouksen rikkauden. Se on niiden "kruunu ja ykseys". Bonhoeffer lainaa Lutheria Psalmtarin ja Isä meidän -rukouksen välisesti suhteesta: "Se avautuu Isä meidän -rukouksesta käsin ja Isä meidän -rukous siitä [Psalmi] käsin, niin että yhden voi ymmärtää toisesta käsin hyvin hienosti, ja ne ovat iloisesti sopusoinnussa." Oleellista kristilliselle rukoukselle on rukoileminen Jeesuksen Kristuksen – Kolmiyhteyden – nimessä: Isä meidän, psalmien ja niihin rinnastuvien raamatullisten rukousten hengessä. Bonhoeffer tekee johtopäätöksen: "... Psalmtari... on Jeesuksen Kristuksen seurakunnan rukous, se kuuluu Isä meidän -rukoukseen."²⁷ Luonnollisestikaan tätä ei ole tarkoitettu eksklusiivisesti, vaan

24 DBW 5, 108: "Jesus Christus hat alle Not, alle Freude, allen Dank und alle Hoffnung der Menschen vor Gott gebracht. In seinem Munde wird das Menschenwort zum Gotteswort, und wenn wir sein Gebet mitbeten, wird wiederum das Gotteswort zum Menschenwort. So sind alle Gebete der Bibel solche Gebete, die wir mit Jesus Christus zusammen beten, in die er uns hineinnimmt und durch die er uns vor Gottes Angesicht trägt, oder es werden keine rechten Gebete; denn nur in und mit Jesus Christus können wir recht beten."

25 DBW 5, 109.

26 DBW 5, 109.

27 DBW 5, 109. Luther-lainaus: M. Luther, Vorrede zur Neuburger Psalterausgabe. 1545 (WA.DB 10/II,155).

kyse on perustasta, rukouksen raamatullisesta tähtäyspisteestä ja ydinsisällöstä. Näin tulkittuna kyse on varsin traditionaalisesta kristillisestä ja luterilaisesta näkökulmasta psalmeihin, vaikkakin Bonhoeffer systematisoi lähtökohdistaan käsin psalmi- ja raamattuteologiaa. Tämä merkitsee, että Isä meidän oikeastaan kiteyttää Psalmtarin sisällön, vaikka toisaalta Isä meidän -rukouksessa jumalakuva on leimallisesti kristillisesti jo ensimmäisestä puhuttelusanasta "Abba", "Isä" lähtien.

Suhde Daavidiin, Vanhan testamentin maailmaan ja juutalaiseen kansaan Kristuksen kautta ei ole vain hengellinen ja teologinen näkökulma asiaan, vaan lähtökohdalla on Bonhoefferille hyvin konkreettista merkitystä motivaation antajana yhteisen ihmisyytemme suojelemisessa ja viimeisten johtopäätösten tekemisessä yhteenkuuluvaisuudestamme. Bonhoeffer teki tämän kirjallisesti ja luovalla tavalla postuumeissa teoksissaan *Ethik* ja *Widerstand und Ergebung*.

Jeesuksen Kristuksen suojattomimmat veljet
– siunauksen ja ristin välissä

Berliinissä 16. ja 17. lokakuuta 1941 alkaneiden juutalaisten joukkopakkosiirtojen kontekstissa, josta Friedrich Justus Perels Bonhoefferin kanssa raportoi sotilastiedustelupalvelu Abwehrille, Dietrich Bonhoeffer kirjoitti käsikirjoituksessaan teokseen *Ethik*: "Juutalaisten karkottamisen länsimaista täytyy tuoda mukanaan Kristuksen karkottamisen, sillä Jeesus Kristus oli juutalainen."²⁸ Bonhoeffer alleviivaa siis kristittyjen ja juutalaisten pysyvää yhteenkuuluvuutta Kristuksen kautta. Toteamuksen taustalla voidaan raamatullisesti ajateltuna nähdä Matteus 25: "...kaiken, minkä te olette tehneet yhdelle näistä vähäisimmistä veljistäni, sen te olette tehneet minulle." Bonhoeffer haluaa näin mahdollisimman voimakkaasti ilmaista, miten epäkristillistä ja miten kaikkia ihmisiä vastaan kohdistunutta natsien ihmisviha ja nihilismi oli. Koska kansallissosialismi oli yksi modernin ajan ideologioista, yhdistää Bonhoeffer tilanteen aatehistorialliseen analyysiinsa aggressiivisesta länsimaisesta jumalattomuudesta ja näkee taustalla oleellisesti Ranskan vallankumouksen käännekohtana. Hän kirjoittaa:

Ranskan vallankumous on luonut länsimaiden uuden henkisen ykseyden. Se muodostuu ihmisen vapauttamisesta rationa, massana, kansana. ... Ihmisen vapauttaminen abso-luuttisena ideaalina johtaa ihmisen itsetuhoon. Tien lopussa, jolle astuttiin Ranskan val-lankumouksen myötä, on nihilismi. ... länsimainen jumalattomuus. ... olipa se nationa-listista, sosialistista, rationalistista tai mystistä vastoin Raamatun elävää Jumalaa, vastoin Kristusta. Sen Jumala on uusi ihminen, olkoon 'uuden ihmisen tehdas' bolshevistinen tai kristillinen.²⁹

28 DBW 6, 95.

29 DBW 6, 112–113: "Die Französische Revolution hat die neue geistige Einheit des Abend-

Bonhoeffer ei siis suinkaan halua tehdä Vanhan testamentin teosentristä ajattelutapaa vastuulliseksi ongelmista vaan päinvastoin ihmisen absoluuttisen idealisoinnin, joka on johtanut nihilismiin ja tullut kansallissosialismissa mitä selkeimmin ilmi. Siksi hän haluaa uudestaan lähteä liikkeelle elämän perustasta ja löytää samanaikaisesti jumala- ja ihmiskeskeisen suuntautumisvaihtoehdon Kristuksen kautta. Se tarkoittaa, että myös kirkon täytyy katua löytääkseen todellisen uudistumisen, reformaation Jumalan sanan kautta Kristuksessa. Bonhoeffer kirjoittaa:

Kirkko tunnustaa olevansa syyllinen vanhempien auktoriteetin murtumiseen. ... syyllinen lukemattomien perheiden tuhoon, lasten petokseen isiään kohtaan, nuorison itsejumalointiin ja sitä myöten luopumukseen Kristuksesta. ...Niin siitä on tullut syyllinen Jeesuksen Kristuksen heikoimpien ja suojattomimpien veljien elämään. ... Kirkko tunnustaa olevansa syyllinen kaikkiin 10 käskyyn, se tunnustaa siten luopumuksensa Kristuksesta.³⁰

Eberhard Bethge on kuvannut tätä vuodelta 1940 peräisin olevaa synnintunnustusta ”kirkon hämmästyttäväksi syyllisyyden tunnustamiseksi”. Bertold Klappertin mukaan se vaikuttaa ”asiallisesti ei vain Stuttgartin ekumeenisen syyllisyyden tunnustuksen, vaan myös Darmstadtin sanan ja Reinin synodaalipäätöksen ennakkoinnilta.”³¹

Tärkeätä ei ole vain esimerkkinä toimiminen, vaikka se onkin Bonhoefferin tapauksessa vaikuttavaa. Tärkeää ja Bonhoefferin omille lähtökohdille oikeutta tekevää on kysyä myös teologisia perusteita. Koska historian mytologisointi 1900-luvun suurissa ideologioissa oli johtanut, ei vain Alfred Rosenbergin teoksessa *Mythus des 20. Jahrhunderts*, vanhojen rakenteiden ja auktoriteettien rapauttua kohtalokkaisesti ja brutaaleihin seurauksiin, Bonhoeffer haluaa palata uudelleen lähteille: todelliseen Raamattuun, todelliseen Lutheriin ja kirkkoisiin

landes geschaffen. Sie besteht in der Befreiung des Menschen als ratio, als Masse, als Volk. ... Die Befreiung des Menschen als absolutes Ideal führt zur Selbstzerstörung des Menschen. Am Ende des Weges, der mit der französischen Revolution beschritten wurde, steht der Nihilismus. ... die abendländische Gottlosigkeit. ... ob sie nun nationalistisch, sozialistisch, rationalistisch oder mystisch seien gegen den lebendigen Gott der Bibel, gegen Christus. Ihr Gott ist der neue Mensch, ob die 'Fabrik des neuen Menschen' bolschewistisch oder christlich ist.”

30 DBW 6, 130–131: ”Die Kirche bekennt, an dem Zusammenbruch der elterlicher Autorität schuldig zu sein. ... schuldig an der Zerstörung unzähliger Familien, an dem Verrat der Kinder an ihren Vätern, an der Selbstvergötterung der Jugend und damit an ihrer Preisgabe an den Abfall von Christus. ... So ist sie schuldig geworden am Leben der Schwächsten und Wehrlosesten Brüder Jesu Christi. ... Die Kirche bekennt sich schuldig aller 10 Gebote, sie bekennt darin ihren Abfall von Christus.”

31 Klappert 1982, 81.

ja ammentaa inspiraatiota yllättäen myös esimerkiksi Gandhin passiivisen vastarinnan opin saavuttamasta menestyksestä. Punainen lanka on kuitenkin tämä:

Historiallinen Jeesus Kristus on meidän historiamme jatkuvuus. Mutta koska Jeesus Kristus oli israelilais-juutalaisen kansan luvattu Messias, siksi isiemme sarja jatkuu Jeesuksen Kristuksen ilmestymisen taakse Israelin kansaan.³²

Kuten sanottua, Bonhoeffer näkee pysyvää teologista merkitystä kohtalonyhteydellä Israelin kansaan, eikä vain luomis- tai lakiteologisesti. Hän muotoilee: "Länsimaiden historia on Jumalan tahdon mukaan Israelin kansan kanssa erottamattomasti sidoksissa, ei vain geneettisesti vaan aidon loppumattoman kohtaamisen kautta. Juutalainen pitää Kristus-kysymyksen avoimena. Hän on merkki vapaasta armovalinnasta ja Jumalan hylkäävästä vihasta."³³ Juutalainen kansa siis näyttää olemassaolonsa kautta evankeliumin juuren ja ytimen Jumalan armona Kristuksessa. Pidätyksensä jälkeen maaliskuussa 1943 Dietrich Bonhoeffer kirjoitti Tegelissä vankilasta 18. lokakuuta 1943: "...olen lukenut Vanhan testamentin 2 ½ kertaa ja oppinut paljon"³⁴ Hän alkoi yhä syvemmin nähdä, mitä sidos juutalaisuuteen Raamatun kautta merkitsee myös kristinuskon asianmukaiselle ymmärtämiselle. Myöhemmin Bonhoeffer osoittaa kirjeessään vankilasta arvostavansa Vanhaa testamenttia korkealle:

Havaitsen muuten yhä enemmän, miten vanhatestamentillisesti ajattelen ja koen. Niinpä olen viime kuukausina myös lukenut paljon enemmän Vanhaa testamenttia kuin Uutta testamenttia. Vain kun tuntee Jumalan nimen lausumattomuuden, saa myös kerran sanoa Jeesuksen Kristuksen nimen. Vain kun rakastaa elämää ja maata niin, että sen myötä kaikki näyttää katoavan ja loppuvan, saa uskoa kuolleiden ylösnousemukseen ja uuteen maailmaan. Vain kun antaa Jumalan lain olla voimassa yläpuolellaan, saa kaikesta myös kerran puhua armosta, ja vain kun Jumalan viha ja kosto vihollisilleen saavat jäädä voimaan voimassa olevina todellisuuksina, voi anteeksiantamuksesta ja vihollisrakkaudesta jokin koskettaa sydäntämme. Joka haluaa olla ja kokea liian pian ja liian suoraan uusitamentillisesti, ei ole mielestäni kristitty.³⁵

32 DBW 6, 95: "Der geschichtliche Jesus Christus ist die Kontinuität unserer Geschichte. Weil aber Jesus Christus der verheißene Messias des israelitisch-jüdischen Volkes war, darum geht die Reihe unserer Väter hinter die Erscheinung Jesu Christi zurück in das Volk Israel."

33 DBW 6, 95.

34 DBW 8, 188.

35 DBW 8, 226: "Ich spüre übrigens immer mehr, wie alttestamentlich ich denke und empfinde; so habe ich in den vergangenen Monaten auch viel mehr Altes Testament als Neues Testament gelesen. Nur wenn man die Unaussprechlichkeit des Namens Gottes kennt, darf man auch einmal den Namen Jesus Christus aussprechen; nur wenn man das Leben und die Erde so liebt, daß mit ihr alles verloren und zu Ende zu sein scheint, darf man

Bonhoefferin fundamentaaliteologinen orientaatio tässä on olennaisin osin peräisin hänen varhaisista akateemisista töistään *Sanctorum Communio*, *Akt und Sein* ja *Christologie*. Hänen ajatuksensa löytävät kuitenkin uusia muotoiluja ja johtopäätöksiä eletyn elämän pohjalta, syvien historiallisten analyysien kautta sekä keskustelujen kautta teologien ja filosofien kanssa, mutta ei vähiten juuri Vanhan testamentin kautta: "Tämänpuoleista ei saa ennen aikojaan kumota. Sitä UT ja VT pysyvät sidoksissa toisiinsa. Lunastusmyytit syntyvät inhimillisistä rajakokemuksista. Kristus sitä vastoin asettaa ihmisen elämänsä keskukseen."³⁶

Näiden muotoilujen taustalla voidaan nähdä myös tarkoitus näyttää, että kristinusko ei ole "oopingia kansalle" ja maailmasta pakoa tai edusta elämälle vihamielistä "orjamoraalia". Kristillinen usko ei näet tarkoita pakoa vaan näyttää, kuten Bonhoeffer haluaa painottaa, elämän moniulotteisuuden ja tien sisäiseen vapauteen minän orjuudesta, tien elämän keskukseen Kristuksen ihmiseksi tulon, ristin ja ylösnousemuksen kautta. Tämän kokonaisvaltaisen todellisuuskäsityksen taustalla on fundamentaalisesti myös Vanha testamentti ja luomisusko. Vain luomisen ja lunastuksen yhteenkuuluvaisuuden kautta voidaan ymmärtää niin luomisen merkitys kuin lunastuksen merkitys "myös maan päällä niin kuin taivaassa". Siksihän toisen maailmansodan jälkeisessä teologiassa haluttiin uudelleen tuoda esiin kristillisen uskon trinitaarinen pohja ja avata myös tämän perustan lähtökohdat Raamatussa, jo Vanhassa testamentissa.

Bonhoefferin pohdinnat Raamatun kaanonin ykseydestä kulminoituvat ajatuksessa Vanhan ja Uuden testamentin läheisestä suhteesta, joka tulee ilmeiseksi teologisten käsitteiden "siunaus" ja "risti" käytössä. Hän kirjoittaa:

Teologinen välikäsite VT:ssa Jumalan ja ihmisen onnen jne. välillä, jos voin nähdä, on siunauksen käsite. ...Muuten myös VT:ssa siunatun tulee kärsiä paljon (Abraham, Isaak, Jacob, Joseph), mutta milloinkaan tämä ei johda (kuten ei UT:ssakaan) siihen, että onni ja kärsimys, tai siunaus ja risti, asetetaan toisensa poissulkeviksi vastakohtiksi. VT:n ja UT:n ero lieenee tässä mielessä vain siinä, että VT:ssa siunaus sisältää myös ristin; UT:ssa risti sisältää myös siunauksen.³⁷

an die Auferstehung der Toten und eine neue Welt glauben; nur wenn man das Gesetz Gottes über sich gelten läßt, darf man wohl auch einmal von Gnade sprechen, und nur wenn der Zorn und die Rache Gottes über seine Feinde als gültige Wirklichkeiten stehen bleiben, kann von Vergebung und von Feindesliebe etwas unser Herz berühren. Wer zu schnell und zu direkt neutestamentlich sein und empfinden will, ist m.E. kein Christ."

36 DBW 8, 501.

37 DBW 8, 548: "Der theologische Zwischenbegriff im AT zwischen Gott und dem Glück etc. des Menschen ist, soweit ich sehe, der des Segens. ... Übrigens muß ja auch im AT. der Gesegnete viel leiden (Abraham, Isaak, Jacob, Joseph), aber nirgends führt dies (ebensowenig wie im N.T.) dazu, Glück und Leiden, bzw. Segen und Kreuz in einen ausschließlichen Gegensatz zueinander zu bringen. Der Unterschied zwischen AT und NT.

Bonhoeffer liikkuu tässä terminologisesti suorimmin Lutherin linjoilla, jos ja kun pyritään asettamaan ristin teologia vastaan väärää kunnian teologiaa. Jumalan ja Kristuksen edessä syntinen ihminen tehdään ei-miksikään, niin että hänestä voi tulla uusi luomus uskossa. Jumalan luomisen tapahan on tyhjästä luominen (*creatio ex nihilo*), kuten kristillinen teologia korostaa platonista ja uusplatonista oppia maailman ikuisuudesta vastaan. Siitä huolimatta maailma on Jumalan luomana hyvä. Siksi myös Bonhoeffer korosti teologiassaan, luterilaisen reaali-preesens-opin pohjalta, että Jumala ei ole vapaa meistä vaan vapaa meitä varten ja että kristillinen elämä on osan ottamista Jeesuksen Kristuksen proeksistenttiin olemiseen ihmisenä toisia varten. Hän haluaa ajatella Jumalan todellisuutta dynaamisesti ja avoimesti ja korostaa siksi vastoin Kierkegaardia, että siunausta ja ristiä ei tule asettaa systemaattisesti toisiaan vastaan. Muuten Jumalan toiminnan ja elämän reaalin historiallinen luonne sekä elämän moniulotteisuus kadotetaan.

On toki selvä, että ”risti” ei kuulu juutalaiseen teologiaan samaan tapaan kuin kristilliseen teologiaan. Epäilyksettä kristillinen teologia lähestyy dialogisesti juutalaisia juuriaan, kun Vanhaa testamenttia pidetään konkreettisesti ottaen fundamentaalisen tärkeänä Jumalan ilmoituksen ymmärtämisessä sen sijaan, että Markionin jalanjalkia seuraten hylättäisiin koko Vanha testamentti. Rakkaudessaan Vanhaa testamenttia kohtaan Dietrich Bonhoeffer kuuluu hyvin perustein niiden joukkoon, jotka innoittivat raamattutieteen ja Jeesus-tutkimuksen uudelleen orientoitumista ottamaan huomioon enemmän myös kristinuskon juutalaista taustaa. Nyt ymmärretään aiempaa paremmin, että myös Jeesusta ymmärretään ihmisenä ja julistajana asianmukaisemmin, kun ei suljeta silmiä hänen juutalaiselta kontekstiltään ja taustaltaan. Kuten jo Martin Kuske on todennut väitöskirjassaan *Das Alte Testament als Buch von Christus. Dietrich Bonhoeffers Wertung und Auslegung des Alten Testaments* (1971) Bonhoefferistä: ”Hänen lausumansa Vanhasta testamentista WE:ssa [vankilakirjeet] johtavat vakuuttavasti arvioon: voidakseen tuntea Kristuksen tarvitaan välttämättä Vanhaa testamenttia.”³⁸

BONHOEFFERIN RAAMATTUTEOLOGIAN RELEVANSSI ”AUSCHWITZIN JÄLKEEN”

Bonhoeffer halusi ottaa Raamatun kokonaisuutena vakavasti Jumalan sanana, kolmiyhteisen Jumalan todistuksena Kristuksessa, ”vieraana evankeliumina” sekä selittää ja julistaa sitä sanoin ja teoin. Siksi olisi hänen intentioidensa vas-

liegt wohl in dieser Hinsicht nur darin, daß im AT. der Segen auch das Kreuz, im NT das Kreuz auch den Segen in sich schließt.”

38 Kuske 1971, 110, alaviite 362. Vrt. Klappert 1982, 91.

taista luokitella hänet liian helposti vanhentuneen antijuutalaisen kristillisen teologian edustajaksi, vaikka hän ei aina käyttänyt nykynäkökulmasta poliittisesti korrektia sanastoa. Hän halusi mennä syvemmälle totuuden ja todellisuuden takia. Lisäksi hän kirjoitti, puhui ja vaikutti juutalaisten sisartensa ja veljiensä puolesta Kolmannessa valtakunnassa ensimmäisten ja rohkeimpien joukossa. Hän argumentoi teologisesti kristittyjen ja juutalaisten yhteenkuuluvaisuuden puolesta ja diagnosoi II maailmansodan hulluuden alun olevan ihmisen itsejummaloinnissa, joka on johtanut äärimmäiseen nihilismiin. Siitä huolimatta hän teki varmastikin myös virheitä. Lopuksi pohdin, miten hänen suhteensa Vanhaan testamenttiin vuosien saatossa mahdollisesti muuttui ja korjaantui.

Bertold Klappert totesi vuoden 1980 Bonhoeffer-kongressissa teemasta *Dietrich Bonhoeffer's Stellung zu den Juden und ihre Aktualität*, että varhainen Bonhoeffer oli osittain vielä "aikansa antijuutalaisen tradition edustaja". Hän mainitsee esimerkkeinä a) hylkäämis-, b) kirous- ja tuomio-, c) korvaus- ja d) integraatioteorian ilmenemisen Bonhoefferin teologiassa. Useimmat esimerkit Bonhoefferin "antijuutalaisesta traditiosta" ovat peräisin muutoin ainutlaatuisen rohkeasta ja varhaisesta, juutalaiskristittyjen oikeuksia puoltavasta esitelmästä *Die Kirche vor der Judenfrage* vuodelta 1933.³⁹

Esimerkiksi hylkäysteoriasta Bonhoefferin ajattelussa, jonka mukaan koko juutalainen kansa hylkäsi Jeesuksen ja löi ristille, "voidaan lukea" Klappertin mukaan lause: "Suuri neuvosto ja juutalainen kansa ovat ... hylänneet Kristuksen Jeesuksen." Siis "voidaan lukea". Tämä ei kuitenkaan ole varma todiste siitä, että tässä ehdottomasti tarkoitetaan sitä, että koko juutalainen kansa hylkäsi Jeesuksen. Kerrotaan vain ne tapahtumat siten kuin ne Raamatun sanankääntein ilmi tuodaan. Suuri neuvosto ja kansa hylkäsivät evankeliumien mukaan Jeesuksen. Toinen asia on, että on olemassa väärinkäytön vaara. Yksiselitteisen selvää on, että tulisi enemmän alleviivata sitä, ettei evankeliumeissakaan ole kyse siitä, että koko Israelin kansaa tulisi syyttää. Kyse oli varsin pienestä ryhmästä ja viime kädessä kaikista ihmisistä, joiden takia Kristus ristiinnaulittiin.⁴⁰ Nyky-Suomessa on luterilaisessa julistuksessa käsittääkseni yleisesti ottaen selvää, että me kaikki ihmisinä, minä ja sinä, olemme syyllisiä Jeesuksen kuolemanrangaistukseen, eivät vain juutalaiset ja Pontius Pilatus 2000 vuotta sitten.

Toiseksi esimerkki kirous- ja tuomiot teoriasta, jonka mukaan Jumalan kirous ja tuomio sen seurauksena, että juutalainen kansa hylkäsi ja ristiinnaulitsi Jeesuksen, toteutuu juutalaisten kärsimyshistoriassa. Jälleen Klappertin mukaan "voidaan nähdä" tämän ajatusmallin toteutuvan Bonhoefferin tekstissä kohdassa: "että 'valitun kansan', joka löi maailman Lunastajan ristille, pitää pitkässä kärsimyshistoriassaan kantaa tekonsa kirous". Klappert näkee Bonhoefferin

39 Klappert 1982, 92–93.

40 Tähänhän viittaa myös paavi Benedictus XVI Jeesus-kirjansa toisessa osassa (2011).

kuitenkin muuttaneen kantaansa myöhemmin. Bonhoefferin oppilas Gottfried Maltusch kertoo muistelman, jonka mukaan Bonhoeffer reagoi seuraavasti vuonna 1938 synagogan palaessa lähellä hänen johtamaansa saarnaajaseminaaria Köslinissä, Pommerissa:

Keskuudessamme syntyi nyt suuri keskustelu, miten tätä tekoa tulee arvioida. ... Muutamat puhuivat kirouksesta, joka oli Jeesuksen Kristuksen ristinkuolemasta asti juutalaisen kansan yllä. Bonhoeffer asettui tätä vastaan hyvin terävästi... Bonhoeffer torjui mitä kärkevimmin selityksen, että natsien tuhotessa synagogia täyttyy juutalaisten yllä oleva kirous. Tässä on kyseessä puhdas väkivalta... Tässä teossa tulevat uudelleen näkyviin kansallissosialismin jumalattomat kasvot.⁴¹

Bonhoefferin eri vaiheissa ilmi tuomat kannat eivät kuitenkaan välttämättä ole toisilleen vastakkaisia. Kun näet käsitteet ”kirous” ja ”tuomio” ymmärretään vain deskriptiiviseksi kuvaukseksi tilanteesta Jeesuksen ristinkuolemasta lähtien eikä väkivallan hyväksymiseksi sellaisenaan tai itsensä korottamiseksi muiden yläpuolelle, voivat nämä käsitteet jopa herättää aiempaa tiedostetumpaa kärsivien tilanteen myötäelämistä. Näin oli asian laita Bonhoefferin tapauksessa. Hän ei halunnut edistää väkivaltaa. On kuitenkin totta, että nämä käsitteet voivat olla vaarallisia spekulatiivisen teologian periaatteiksi otettuina. Niitä voidaan helposti käyttää pahoihin tarkoituksiin. Metafyysisiksi kategorioiksi ymmärrettyinä ne eivät edistä yhteistä syyllisyyden tuntoa vaan uhkaavat pikemminkin tulla itsensä toteuttaviksi profetioiksi. Toiselta puolen ne voivat implikoida, että Israelin kansalla on Jumalan suunnitelmissa myönteisessä mielessä pysyvä erityisasema valittuna kansana. Bonhoefferhän kirjoittaa artikkelissaan *Die Kirche vor der Judenfrage*: ”Jokainen uusi yritys ’ratkaista’ ’juutalaiskysymys’ raukenee tyhjiin tämän kansan pelastushistorialliseen merkityksen tähden.”⁴²

Kolmanneksi esimerkkinä korvausteoriasta, jonka mukaan kirkko tulee todellisena Israelina vanhan Israelin tilalle ”voi päteä” Klappertin mukaan Bonhoefferin toteamus: ”Vanhatestamentillisen liittokansan tilalle tulee... kristillinen kirkko kaikista kansoista ja niiden keskellä”. Tämä positio ei ole kansallinen kannanotto vaan teologinen, uskonnollinen kannanotto. Kun ”Israel” merkitsee Jumalan kansaa ja Jeesus on ”Immanuel” – Jumala meidän kanssamme –, ovat

41 Klappert 1982, 93 lainaus teoksesta W.-D. Zimmermann, *Begegnungen mit Dietrich Bonhoeffer*, 4. Aufl. 1969, 142: ”Unter uns entstand nun eine große Diskussion, wie diese Tat zu werten sei... Einige sprachen von dem Fluch, der seit dem Kreuzestod Jesu Christi auf dem Volk der Juden läge. Hiergegen wandte sich Bonhoeffer auf das allerschärfste... Bonhoeffer lehnte die Auslegung, dass sich in der Zerstörung der Synagogen durch die Nazis der Fluch über die Juden erfülle, auf das schärfste ab. Hier sei reine Gewalt geschehen... Mit dieser Tat habe sich aufs Neue das gottlose Geschicht des Nationalsozialismus gezeigt.”

42 DBW 12, 355.

Jeesukseen Kristukseen kastetut kristillisen teologian mukaan lähimpänä Jumalan pelastusta. Jumala on ilmoittanut pelastuksensa maailmalle Jeesuksessa Kristuksessa. Tämä ei tarkoita, että juutalainen kansa ei enää olisi Jumalan valittu kansa. On todennäköistä, että Bonhoeffer ajattelee tässä apostoli Paavalin tapaan kuten Roomalaiskirjeen luvuissa 9–11. Kristillisellä rakkaudella ja ajatuksella syvästä yhteenkuuluvaisuudesta on tässä tulkinnassa perustansa kristillisessä identiteetissä. Rasismin perusta on sitä vastoin ideologisessa pseudotieteessä, vihassa, ennakkoluuloissa ja pelossa.

Neljänneksi integraatioteorian mukaan ”...on kirkollisen julistuksen tavoite pakanakristillisessä juutalaislähetyskässä integroida juutalaiset kirkkoon.”⁴³ Klappert lainaa Bonhoefferiä: ”Mutta Jumalan ... rankaiseman kansan kärsimys-historia on sen merkin alla, että Israelin kansan viimeinen kotiinpaluu on paluu Jumalansa luo. Ja tämä kotiinpaluu tapahtuu Israelin *kääntymyksessä Kristuksen luo*.” Kuten myös Klappert toteaa, Bonhoeffer tulkitsee kohdan Room. 11:25 Israelin ”kääntymiseksi” kirkon evankeliumiin.⁴⁴ Klappertin tulkinta näyttää olevan tällä kohden vakuuttava. Kuuluuhan kristinuskon itseymmärrykseen, että Jeesuksessa Kristuksessa Jumalan rakkaus meitä kohtaan tulee kirkkaimmin esiin ja että Jeesus Kristus on antanut seuraajilleen käskyn julistaa evankeliumia maailman kaikille kansoille. Kuuluu uskonnonvapauteen, että voi vapaasti valita uskontonsa ja harjoittaa sitä. Proselytismi ihmistekona ei kuulu lähetystyön asianmukaisiin työtapoihin, vaikka samanaikaisesti on oikeutettua antaa kristillinen todistus ja kunnioittaa Jumalan omaa työtä Henkensä kautta ja kunnioittaa uskonnonvapautta. Nykyisinhän kuuluu uskontojen yhteisiin intresseihin säilyttää uskonnonvapauden positiivinen tulkinta aggressiivista sekularismia vastaan.

Bonhoeffer olisi varmasti nykykontekstissa muotoillut näkemyksensä hie-man toisin, ainakin varovaisemmin ja ottanut tiettyjen perinteisten argumenttien negatiiviset seuraukset kokemustensa pohjalta paremmin huomioon. Toisaalta hän ei ollut liian varovainen vaan pikemminkin rohkea mies. Hänen teologiansa kehitystä tarkasteltaessa voidaan havaita, että myöhemmissä teoksissaan hän teki lähtökohdistaan käsin aiempaa voimakkaampia ja konkreettisempia johtopäätöksiä. Siksi hän päätyy niihin eteenpäin vieviin ajatuksiin, jotka tarjoavat potentiaalia kristittyjen ja juutalaisten läheisempään kohtaamiseen ja ovat antaneet inspiraatiota teologialle ja eksegetiikan orientaatiolle juutalaisen kontekstin huomioon ottamiseen sekä myös kaanonin merkityksen huomioon ottamiselle hermeneutiikan kannalta. Yksi tärkeä esimerkki Bonhoefferin ajatuksista on kehoitus lukea Uutta testamenttia ja kristillistä traditiota enemmän Vanhan testamentin avaamasta näkökulmasta. Bonhoeffer myös puolusti rohkeasti juuta-

43 Klappert 1982, 93.

44 Klappert 1982, 93.

laisten kanssaihmistensä uskonnonvapautta ja ihmisoikeuksia rohkeasti, kun hän pyrki toimimaan rauhan, ihmisyyden ja kansan sekä kristillisen todistuksen puolesta seuraten Kristusta.

Viimein on syytä panna merkille, mitä Bertold Klappert nostaa kriittisen solidaarisessa analyysissään yllättävänä näkökulmana esiin kristillisessä tulkintahistoriassa: että Bonhoeffer soveltaa niin kutsuttua epäjatkuvuusteesiä ei juutalaisiin vaan kirkkoon. Klappert lainaa Bonhoefferiä: ”Mitä kirkko voi vielä olla, jos juutalaisten karkottamisen myötä myös Kristus on jättänyt länsimaat?”. Se näet joka vahingoittaa veljeään tai sisartaan, vahingoittaa Kristusta itseään.⁴⁵ Bonhoeffer painottaa Jumalan vapaata armoa ja että Jeesus Kristus on Lunastajana samanaikaisesti Tuomari. Jumalan armo ei ole halpaa vaan kallista armoa, joka kutsuu seuraamaan Kristuksen voimassa. Tästä lähtökohdasta käsin voi toteutua aito kohtaaminen kristittyjen ja juutalaisten, kristittyjen ja muiden uskontojen välillä, koska se nostaa esiin kristinuskon parhaat perinteen, Jeesuksen Kristuksen itsensä.

LÄHTEET

BONHOEFFER, DIETRICH

- 1987 DBW 5 (=Dietrich Bonhoeffers Werke) Gemeinsames Leben. Das Gebetbuch der Bibel (alkuperäisteos 1940). Toimittaneet Gerhard Ludwig Müller und Albrecht Schönherr. Chr. Kaiser Verlag München.
- 1992 DBW 6 Ethik. Toimittaneet Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil ja Clifford Green. Chr. Kaiser Verlag München.
- 1996 DBW 14 Illegale Theologenausbildung Finkenwalde 1935–1937. Toimittaneet Otto Dudzus ja Jürgen Henkys yhteistyössä Sabine Bobert-Stützelin, Dirk Schulzin ja Ilse Tödtin kanssa. Chr. Kaiser Verlag München.
- 1997 DBW 12 Berlin 1932–1933. Toimittaneet Carsten Nicolaisen ja Ernst-Albert Scharffenorth. Chr. Kaiser Verlag München.

KIRJALLISUUS

BETHGE, EBERHART

- 2001 *Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse. Eine Biographie*. 1. painos 1967. 7., korjattu painos. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

⁴⁵ Klappert 1982, 98.

KLAPPERT, BERTOLD

- 1982 "Weg und Wende Dietrich Bonhoeffers in der Israelfrage – Bonhoeffer und die theologischen Grundentscheidungen des Rheinischen Synodalbeschlusses 1980". *Ethik im Ernstfall. Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualität*. Internationales Bonhoeffer Forum (IBF). Forschung und Praxis 4. Hrsg. von Wolfgang Huber und Ilse Tödt. München: Kaiser, 77–135.

KUSKE, MARTIN

- 1971 *Das Alte Testament als Buch von Christus. Dietrich Bonhoeffers Wertung und Auslegung des Alten Testaments*. (Samalla: väitöskirja Rostock 1967). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

LAATO, ANTTI

- 2011 *Kristuksen kirkko Jerusalemin temppelin varjosta maailmanlaajuiseksi kirkoksi*. Painamaton esitelmä Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon välisten oppikeskustelujen valmisteluseminaarissa Helsingissä 27.4.2011.

VEIJOLA, TIMO

- 2004 "Kaanonin synty ja teologinen merkitys". *Raamattu ja kirkon usko tänään. Synodaalikirja 2004*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 87. Toim. Maarit Hytönen. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus, 53–71.

Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuodesta 1977 Euroopan luterilaisten kirkkojen kirkko ja juutalaisuus -komission (LEKKJ) jäsenenä

EUROOPAN LUTERILAISEN KIRKKO JA JUUTALAISSUUS -KOMISSIO (LEKKJ) PERUSTAMINEN 1976 JA JÄSENYYS VUONNA 1977¹

Euroopan luterilaisten kirkkojen ja juutalaisuuden välisiin moniin teemoihin, haasteisiin ja ongelmiin paneutunut komissio *Lutherische Europäische Kommission für Kirche und Judentum* (LEKKJ) perustettiin 29.–30.3.1976 Christiansfeldissä Tanskassa viiden luterilaisen lähetysjärjestön ja Alankomaiden evankelis-luterilaisen kirkon sekä saksalaisten VELKD:n ja DNK des LWB:n² toimesta. Perustamiseen olivat johtaneet monet syyt.³ Lähetysjärjestöt olivat Norjan Israel-lähetys – Den Norske Israelsmisjon, Ruotsin kirkkolähetys – Riksorganisationen Kyrkan och Judendomen (RKJ), Saksan Israel-lähetysten keskuselin – Zentralverein für Mission unter Israel, Tanskan Israel-lähetys – Den Danske Israelsmission sekä Suomen Lähetysseura – SLS. Kokoukseen osallistuivat vierailijoina tri Arne Sovik Luterilaisesta maailmanliitosta – LML, tri Franz von Hammerstein Kirkkojen maailmanneuvostosta – KMN ja tri Paul Opsahl Amerikan luterilaisesta kirkosta. Kokouksessa nostettiin esiin kahdeksan temaattista tehtäväaluetta, joiden työstämiseen komission toivottiin antavan panoksensa: 1) Lähetystyö (suppeassa ja laajassa merkityksessä). 2) Kysymys liitosta ja sen jatkumisesta Uudessa testamentissa. 3) Antisionismi (erityisesti nykyajan nuorison ilmentämänä). 4)

1 Kirjoittaja on Suomen ev.lut. kirkon Kirkko ja juutalaisuus -työryhmän jäsen 1977–2013; LEKKJ:n kansainvälisen johtoryhmän (Vorstand) jäsen vuosina 2004–2010; LEKKJ:n tunnustuspalkinto 2010.

2 DNK/LWB Das Deutsche Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes.

3 Kirkon ja juutalaisuuden suhteiden varhaisista vaiheista, tilanteesta Euroopassa toisen maailmansodan jälkeen ja LEKKJ:n perustamisen aikaan ks. Rudnick 2004; Siegert 2000; Baumann 2000, 489–504; Baumann 1998; Baumann 1977, 17–39;. Euroopan luterilaisten kirkkojen kirkko ja juutalaisuus -komissiolla oli vuonna 2006 Hannoverissa 30-vuotisjuhlakokous: <http://evl.fi/EVLUutiset.nsf/Documents/EDE32478559C85A2C225718C00322856?OpenDocument&lang=FI>.

”Kokonainen Raamattu” (Vanhan ja Uuden testamentin yhteenkuuluvuus). 5) Teema: Mitä voimme oppia juutalaisilta? 6) Luther ja Vanha testamentti. 7) Juutalainen ja kristillinen käsitys luomisesta (liittyminen KMN:n teemaan). 8) Oppaan toimittaminen juutalaisten ja kristittyjen välisiä yhteydenottoja varten, samalla huomioiden Vatikaanin II konsiilin ja muut suositukset.⁴

Vuonna 2012 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon osallistuminen LEKKJ:n toimintaan järjestön tai kirkon edustajan välityksellä saavuttaa 35 vuoden etapin. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ulkomaanasiain toimikunta – KUT päätti 31.1.1977 arkkipiispa Martti Simojoen johdolla, että kirkko myös virallisesti liittyy jäseneksi LEKKJ:iin vuoden 1978 alusta lukien. Liittymisen edellytyksenä on, että kirkolliskokous myöntää jäsenmaksuun tarvittavat varat 1000 DM. KUT nimesi samassa kokouksessa ensimmäiseen Kirkko ja juutalaisuus -asiantuntijaryhmään dosentti Matti Peltolan, TT Aarne Toivasen, prof. Jukka Thurénin, vt. prof. Karl-Johan Illmanin sekä pastori Timo Vaskon.⁵ KUT:n alainen ”Työryhmä Kirkko ja juutalaisuus” järjestäytyi kokouksessa 3.6.1977, ja sen ensimmäiseksi puheenjohtajaksi valittiin Jukka Thurén ja sihteeriksi Timo Vasko. Työryhmä näki itsellään olevan kirkko ja juutalaisuus -näkökulmasta katsottuna arviointi-, tarkkailu- ja seurantatehtävän. Esiintyviin teemoihin työryhmän asenteen haluttiin olevan tutkiva, seuloiva ja arvioiva. ”Työryhmän tehtävänä on suunnitella toimintaa, tehdä ehdotuksia, levittää tasapuolista tietoa ja mahdollisuuksien mukaan järjestää areena kannanottoa varten juutalaisten ja kirkkomme kesken.” Toimintaohjelmaan otettiin myös oppikirjojen seuranta: selvitetään, kuinka niissä toinen osapuoli kuvaa toisen (juutalainen kristityn, kristitty juutalaisen) sekä seurataan suomalaista teologista ja tiedotusvälineissä yleensä käytävää keskustelua kirkko ja juutalaisuus -työryhmän intressialueesta.⁶ LEKKJ:n jäsenyhteisöjen lukumäärä on vaihdellut vuosien kuluessa niin, että esimerkiksi vuonna 1990 niitä oli yhteensä 17. Tuolloin vuonna 1990 SLS erosi LEKKJ:stä, koska katsoi Suomen evankelis-luterilaisen kirkon riittävästi edustavan Suomea. Esimerkiksi vuonna 2005 LEKKJ:n jäsenyhteisöihin kuului edustajia seuraavien valtioiden luterilaisista kirkoista ja lähetysjärjestöistä: Alankomaat, Iso-Britannia, Italia, Itävalta, Norja, Ranska, Romania, Saksa, Slovakia, Suomi, Tanska ja Unkari. Saksasta ovat edustettuina DNK/LWF, VELKD ja Zentralverein für Begegnung von Christen und Juden. Edustajat Tanskasta ja Norjasta ovat lähetysjärjestöistä. Usein kokouksiin on osallistunut vierailijoita LML:stä, USA:sta ja Virosta.

4 Luterilaisen maailmanliiton (LML) uskontoteologisesta työskentelystä lähemmin ks. Vasko 2003, 95–102.

5 KUT pk 31.1.1977 # 10.

6 KUT Työryhmä Kirkko ja juutalaisuus pk. 4.6.1977.

LEKKJ : N TUOTTAMAA DOKUMENTTIAINEISTOA

Kuluneiden lähes 35 vuoden aikana LEKKJ:n työskentelyn tuloksena on syntynyt merkittävää dokumenttiaineistoa.⁷ Alkuvuosina LEKKJ ja siinä Suomen työryhmä keskittyi laajaan tutkimusprojektiin: ”Kristityt kohtaavat juutalaisia – juutalaiset kohtaavat kristittyjä”. Siinä selvitettiin maakohtaisesti seitsemän Euroopan luterilaisen kirkon raamattukäsityksiä, historiallista taustaa, nykytilannetta ja kansallisia teemoja. Tutkimus laajeni muihin luterilaisiin kirkkoihin Euroopassa otsikolla: ”Luterilaisten kirkkojen suhde juutalaisuuteen”. Selvitysten tuloksena julkaistiin vuonna 1984 Euroopan luterilaisten kirkkojen ja juutalaisuuden suhteita maittäin valaiseva kokonaisesitys. Se sisältää merkittäviä näkökulmia, kuten luterilainen reformaatio ja juutalaiset, katsauksia historiallisiin vaiheisiin kirkkojen ja juutalaisuuden suhteissa ja juutalaislähetystyöstä reformaatiosta nykypäivään. Julkaisu sisältää myös yksityiskohtia seitsemän valtion historiasta sekä kirkkojen ekumeenisesta yhteistyöstä. Lisäksi huomiota saa joukko erityisteemoja, kuten raamattukäsitys, Israel – valtio, kansa ja maa, kristittyjen ja juutalaisten suhteet ja Kristus-todistus juutalaisten keskuudessa. Tärkeä siinä on myös LEKKJ:hin kuuluvien organisaatioiden esittely sekä luetelo maittäin tärkeimmistä alan julkaisuista.⁸

Vuonna 1990 valmistui ”Driebergenin julkilausuma”. Se julkaistiin Driebergenissä Alankomaissa 8.5.1990 pidetyssä LEKKJ:n kokouksessa. Julkilausuman sisältöä oli työstetty LEKKJ:n kokouksissa Birminghamissa 1986, Budapestissa 1987, Wienissä 1988, Ustrońissa 1989 ja Driebergenissä 1990. Yksityiskohdissa on formuloitu, ”mitä luterilaiset kristityt Euroopan eri maissa tähän mennessä kertyneiden kokemusten ja tietämyksen perusteella yhteisesti asenteestaan juutalaisia ja juutalaisuutta kohtaan voivat ilmaista.”⁹ Driebergenin julkilausuma sai osakseen myös laajaa kritiikkiä, jonka mukaan julkilausumassa ei yleistäen olisi pitänyt antaa ymmärtää, että kaikki Euroopan luterilaiset kristityt olisivat tämän dokumentin sisällöstä yksimielisiä. Dokumentti olisi tullut ymmärrettävämmäksi, jos olisi todettu se pitkin matkaa työskentelyssä esiintynyt tilanne, että kristillisen juutalaislähetystyön oikeutusta pyrittiin eräiden osallistujien toimesta selvästi kyseenalaistamaan ja tätä kyseenalaistamista myös vastustettiin. Dokumentti lopulta sisältää tästä ongelmasta jonkinlaisen kompromissin. Näistä tosiasiallisista jännitteistä ei itse dokumentissa kuitenkaan eksplisiittisesti kerrota mitään. Eräänä dokumentin valmisteluprosessin tuottamana havaintona todetaan, että ”tällöin kävi yhä selvemmäksi, kuinka shoan jälkeen kris-

7 Suomen ev.lut. kirkon Kirkko ja juutalaisuus -työryhmän ja LEKKJ:n työskentelyä koskeva dokumenttiaineisto on Kirkkohallituksen toimitalossa, Satamakatu 11, Helsinki, ja on tutkijoiden käytettävissä.

8 Baumann & Mahn & Saebø 1984.

9 Driebergen 1990.

tittyjen täytyy vielä paljon muuttaa julistustaan, opetustaan ja koko käytännön elämäänsä. Kirkoilla yhteisesti, niiden organisaatioilla, niiden seurakunnilla ja kaikilla työntekijöillä on edessään paljon opittavaa julistukseen ja opetukseen nähden”. Kuitenkaan dokumentista ei käy ilmi, mihin suuntaan kristittyjen näin totaalisesti tulisi muuttaa tänään julistustaan ja opetustaan. Maininta tästä olisi ollut välttämätön selvennys, sillä kristityille shoa ei ole mikään Jumalan uusi ilmoitus eikä julistuksen tai opetuksen keskeinen ydin. Tässä yhteydessä ei ole myöskään minkäänlaista vastavuoroista ehdotusta siitä, että kristityt voisivat toivoa nykyäänä myös juutalaisten tarkistavan asenteitaan esimerkiksi suhteessa messiaanisiin juutalaisiin eli juutalaisen taustan omaaviin henkilöihin, jotka uskovat Jeesukseen Messiaana (juutalaiskristityt). Tämä olisi ollut ajankohtaista ja tärkeää nostaa esiin, sillä muutamaa kuukautta ennen dokumentin ilmestymistä Israelin ylin oikeusistuimien oli päättänyt, että maahanmuuttolaki, joka koskee muuttoa Israeliin, ei päde messiaanisiin eli Jeesukseen Messiaana uskoviin juutalaisiin.¹⁰

Diebergerin julkilausuman lisäksi teemana on LEKKJ:ssä ja Suomessa usein ollut muun muassa antisemitismin vastustaminen eri muodoissaan, Luther ja juutalaisuus, juutalainen ja kristillinen raamatuntulkinta, juutalaisuuden esittäminen koulujen oppikirjoissa, proselytismi, dialogi kirkon ja juutalaisuuden välillä, lähetystyö juutalaisten keskuudessa, messiaaninen juutalaisuus ja juutalaisten poikien ympärileikkaus liiton merkinä. Jokaisen LEKKJ:n vuosikokouksen ohjelman merkittävänä osana ovat aamuhartaushetket, esitelmät ja maakohtaiset tilannekatsaukset (die Länderberichte). Suomen työryhmän toiminnasta on erikseen mainittava teos *Ikkuna juutalaisuuteen*. Kirjoittajina toimivat työryhmän jäsenet, ja teos on ollut koulutusaineistona eri yhteyksissä. Siitä on otettu tähän mennessä kaksi painosta (1995, 2003); uuden uudistetun painoksen valmistelu on parhaillaan suunnitelmissa.¹¹ Suomen työryhmä on kutsunut 1990-luvulta alkaen Helsingin juutalaisesta seurakunnasta kaksi edustajaa pysyviksi vieraisiksi työryhmän kokouksiin, mikä samalla antaa käsityksen kirkon ja juutalaisuuden välisen vuoropuhelun nykyisestä tilasta Suomessa. Työryhmän kaikki jäsenet ovat asiantuntijoina toimineet lukuisissa eri yhteyksissä luennoitsijoina, kouluttajina ja olleet median käytettävänä.

10 Dokumenttia koskevasta kritiikistä ks. esim. Vasko 1992, 113–126. Lehdistössä messiaanisten juutalaisten asemasta tuolloin Israelissa ks. esim. Evangelische Zeitung (BRD) 7.1.1990, 2; Friede über Israel Zeitschrift für Kirche und Judentum (BRD) 1 / 1990, 28; Sana 25 / 20.6.1990, 4. Tutkimuksia messiaanisten juutalaisten asemasta Israelissa ks. esim. Kjaer-Hansen & Kvarme 1983; Kjaer-Hansen & Skjøtt 1999.

11 Turtiainen 1995, 2003.

LEKKJ : N VIIMEAIKAISTEN KOKOUSTEN 2004–2011 ARVIOINTIA

LEKKJ:n vuosittaisissa kokouksissa on otettu käsittelyyn useita painopistealueita, muun muassa juutalaisuuden merkitys kristilliselle itseymmärrykselle; Kristillisen todistuksen päämäärät, sisällöt ja muodot keskustelussa juutalaisten kanssa; Kirkko ja juutalaisuus -teeman esilläpito koulutustoiminnassa ja aineistoissa oppilaitoksissa, luterilaisissa kirkkoissa ja seurakunnissa; Kriittisyys teologista ja yhteiskunnallista juutalaisvastaisuutta kohtaan ja niiden vastustaminen; Antisemitismi; Luterilaisten kirkkojen suhde Israelin kansaan, maahan ja Israelin valtioon; Israelin merkitys luterilaiselle jumalanpalvelukselle, liturgialle ja saarnalle. Tässä artikkelissa tarkastelen rajoitetusti eräiden viimeaikaisten LEKKJ:n kokousten joitakin keskeisiä sisältöjä vuosina 2004 – 2011.¹²

ANTISEMITISMI – CLUJ -NAPOCA 2004

Cluj-Napocassa Romaniassa LEKKJ:n kokouksen teemana 6.–12.5.2004 oli antisemitismi. Maakohtaiset raportit sekä kokoukseen osallistuneet juutalaiset kutsuvieraat, Varile Gronia (Romania) ja Tamar Lichtmann (Unkari) valaisivat juutalaisuuden ja kirkkojen välistä suhdetta koko Euroopassa. Kokouksen merkittävän päätösoosan muodosti 10.–11.5. perehtymismatka juutalaisuuteen lähelle Ukrainan rajaa reittiä Cluj-Napoca – Baia Mare – Sighetu – Satu Mare – Cluj. Matkan aikana voitiin perehtyä Romanian juutalaisuuden historiallisiin vaiheisiin ja vierailla muutamissa synagogissa, joissa vain harvoja juutalaisia oli jäljellä.¹³

LEKKJ valmisti julkilausuman *Statement on Antisemitism* ja ilmaisi siinä vakavan huolensa eri Euroopan maissa esiintyvistä kasvavasta juutalaisvastaisuudesta.¹⁴ Tätä ilmenee monilla tavoilla: synagogien ja hautakivien töhrimisenä, sanallisina hyökkäyksinä, puhelinhäirintänä ja uhkauksina aina fyysiseen ahdisteluun asti. Kirkkojen johtajien ja seurakuntien jäsenten on sen tähden otettava selvästi kantaa juutalaisvihamielisyyttä vastaan. Antisemitismi on synty sekä Jumalaa että ihmisiä kohtaan. Komissio yhtyi Euroopan kirkkojen laatimaan Charta Oecumenica -dokumentin (2001) ajatuksiin: ”Sitoudumme vastustamaan kaikkia antisemitismin ja juutalaisvastaisuuden muotoja kirkossa ja yhteiskunnassa. Sitoudumme etsimään ja tiivistämään dialogia juutalaisten sisartemme

12 Merkittävä tutkimushanke olisi tarkastella koko tähänastista LEKKJ:n toimintaa ja sen teologisia dimensioita. Tässä lyhyessä artikkelissa siihen ei ole kuitenkaan mahdollisuutta. Erillisiä aiheita olisivat mm.: Miten painava LEKKJ:n toiminnassa on saksalaisten rooli ja miten paljon esimerkiksi suomalaiset ja norjalaiset ovat voineet vaikuttaa kokonaisuuteen lähetystyömyönteisyydellään? Mitkä syyt ovat vaikuttaneet siihen, että jotkut maat ovat jääneet pois LEKKJ:n toiminnasta? Timo Vaskon LEKKJ:n kokouksista aikaisemmilta vuosilta laatimat kokousraportit ja ns. maatilanneraportit ovat KUN:n ja KLK:n arkistossa.

13 Romanian synagogista ks. esim. <http://www.jen.ro>.

14 Statement on antisemitism LEKKJ 2009.

ja veljiemme kanssa kaikilla tasoilla.” Kristilliseen ja erityisesti luterilaiseen perinteeseen sitoutuneina luterilaisten on tietoisesti vastustettava juutalaisvastaisuutta. LEKKJ on useissa yhteyksissä tuonut esiin kasvavan juutalaisvastaisuuden leviämisen ongelman Euroopassa ja toteaa, että aktiivisista ponnisteluista huolimatta luterilaiset kirkot eri tasoilla eivät ole ottaneet tarpeeksi vakavasti huomioon näitä tietoja. Kysymyksessä on kuitenkin jatkuvasti merkittävä haaste kirkoilte.

LEKKJ tähdentää tässä yhteydessä, että antisemitismiiä esiintyy antisionismiin verhoutuneena. Kristityillä on kuitenkin pysyvä side juutalaiseen kansaan, Israeliin. Lähi-idän konfliktia käsiteltäessä tiedotusvälineissä on monesti näkyvissä puolueellisuutta palestiinalaisten hyväksi. Keskustelussa esiintyy yhä uudelleen juutalaisvastaisia kliseitä, kuten ”kostonhimo” ja ”silmä silmästä, hammas hampaasta”. LEKKJ pitää selvänä, että kritiikki Israelin valtion harjoittamaa politiikkaa kohtaan on oikeutettua eikä se itsessään ole antisemitismiiä. Antisemitismiiä se on kuitenkin silloin, kun Israelin valtion olemassaolo asetetaan kyseenalaiseksi. LEKKJ painottaa, että Israelin valtiolla on täysi oikeus suojella itseään ja kansalaisiaan terrorismia vastaan.¹⁵

ISRAEL : VALTIO , MAA , KANSA – AMSTERDAM 2005

Amsterdamissa 19.–23.5.2005 näkökulmana oli Israelin maan teologinen merkitys, jolloin tarkasteluun tuli ”Israel: valtio, maa, kansa”. Yhteistä julkilausumaa tai yhteenvetoa ei laadittu, mutta sen sijaan kokous toi näkökulmia teemaan kirkkoissa eri puolilla Eurooppaa käytävään keskusteluun. Kokouksessa kuultiin Alankomaiden kirkollista elämää ja juutalaisuutta koskevat katsaukset, kolme luentoa ja maakohtaiset raportit, vierailtiin synagogajumalanpalveluksessa ja juutalaisen historian museossa sekä osallistuttiin Hollannin protestanttisen kirkon jumalanpalvelukseen. Kokoukseen osallistui Euroopan luterilaisten kirkkojen edustajia sekä vieraat USA:sta ja LML:stä, yhteensä 20. Suomen kirkon edustajina kokoukseen osallistuivat lähetysteologi, dosentti Timo Vasko ja TT Anni Maria Laato.

Dr M. Pfirrmann valotti kristillisyyden yleistilannetta Alankomaissa. Luterilaisten määrä on noin 15 000. Alankomaissa on paljon uskonnollisesti välinpitämättömyyttä väkeä ja kirkon tehtävänä on sanan ja sakramenttien palvelijana tuoda esiin kirkon sanoman merkityksellisyys nykyajan ihmiselle. Kirkko toteuttaa yhä selvemmin monipuolista missionaarista ja evankelioivaa näkyä. Seurakuntalaisten määrän vähetessä ajankohtaisia haasteita kirkolle ovat ihmisten tavoittaminen sekä islamin voimistuminen. Jitshak J. Moédin mukaan Alankomaissa on noin 30 000 – 40 000 juutalaista. Hän esitteli juutalaisuuden eri suuntauksia

¹⁵ Vasko 2004a.

ja juutalaista etiikkaa. Noin yksi kolmasosa juutalaisista ei osallistu seurakuntien elämään, vaan he ovat assimiloituneita. Myös messiaanisilla juutalaisilla on omat yhteisönsä. Dialogeja on käynnissä sekä kristittyjen että muslimien kanssa. Luennoitsijoina toimivat Tzvi Marx (Hilversumissa toimivan The Folkerstman Institute for Talmud instituutin johtaja) teemasta *Israel: Staat, Land, Volk*. Marieke den Hartog (Protestantisches Kirchenamt für Kirche und Israel) piti esitelmän *Der Israel-Palästina Konflikt*. Judith Frishman (Utrecht) luennoi aiheenaan *Land und Staat historisch gesehen: Änderungen des Staatsgedankens, Zionismus*.

Luennoissa ja keskusteluissa käsiteltiin pääasiassa nykyisen Israelin valtion syntyä ja sen merkitystä juutalaisten identiteetille. Tzvi Marx korosti sitä, että juutalaisuus ei ole uskonto siinä mielessä kuin kristinusko. Juutalaisuus on kansa. Maa ja kansa kuuluvat yhteen ja Tooran monia käskyjä voi noudattaa vain Israelissa. Hänen mukaansa myös Israelin ulkopuolella asuvien juutalaisten identiteetti on välttämättä yhteydessä Israeliin. Nykyihmisellä on ”multiple identities” ja lojaalius eri suuntiin. Judith Frishmanin mukaan historiallisesti nähtynä sionismin alku liittyy 1700–1800-luvun modernin ihmisen emansipaatioon ja nationalismiin syntyyn: ollakseen niin kuin muut modernit kansat juutalaiset tarvitsivat maan. Antisemitismi ja erityisesti holokausti (shoa) johtivat siihen, että tarvittiin maa, jossa saa elää normaalina kansalaisena. Nyt sionismi on tavallaan saavuttanut tavoitteensa ja etsii uutta muotoa. Marieke den Hartog kertoi matkastaan Libanoniin, Israeliin ja Palestiinaan sekä kristittyjen arabien tilanteesta.

Kirkkojen edustajien esittämistä maakohtaisista raporteista näkyi, että eri puolilla Eurooppaa kirkon ja juutalaisuuden suhteista vastaavat ryhmät ja teologit kohtaavat hyvin erilaisia tilanteita ja ovat joissakin asioissa eri linjoilla. Norjan kirkossa on vuonna 2004 julkaistu julkilausuma *The Jewish People, the Gospel and the Promises*, jossa todetaan selvästi, että evankeliumi kuuluu myös juutalaisille, ja käsitys kahdesta liitosta ja pelastustiestä torjutaan. Eräät kokousedustajat (Saksasta ja Yhdysvalloista) olivat tästä täysin päinvastaista mieltä.¹⁶ Yhdysvalloissa ajankohtaista on ollut keskustelu siitä, onko kirkkojen toimesta oikein boikotoida rauhan edistämiseksi israelilaisia tai palestiinalaisia yhtiöitä. Consultative Panel of Lutheran-Jewish Relations (ELCA) toteaa lausunnossaan (huhtikuu 2005), ettei nyt ole aika ryhtyä radikaalisti muuttamaan sijoitustoimintaa, sillä se lähinnä vaikeuttaisi asioita. Ranskassa on edelleen antisemitistisiä väkivaltaisuuksia. Saksassa ja Itävallassa jatketaan koulutus- ja dialogipäivien järjestämistä. Itäisen Euroopan kirkoissa juutalaisten ja kristittyjen suhdetta ei tällä hetkellä paljoakaan käsitellä – joko siihen ei ole resursseja tai siihen ei ole herätty. Keskieurooppalaiset päivittelivät pohjoismaista keskustelua ympärileikkauksen

16 Ks. esim. Vasko 2003a, 50; Vasko 2004b, 30.

sallimisesta tai kieltämisestä – Pohjoismaiden ulkopuolella ei tulisi mieleenkään kieltää vähemmistöuskontojen noudattamia tapoja, jotka yleisen näkemyksen mukaan eivät vahingoita ketään. Yhteistä kaikkialla Euroopassa on antisionismin ja antisemitismin liittyminen yhteen: Israelin valtion arvostelussa näkyy usein normaalin poliittisen arvostelun rajojen yli meneviä piirteitä. Toinen yhteinen asia on, että toisen maailmansodan päättymisen juhlinnan yhteydessä on laajalti otettu esille myös holokausti.

Kokouksen ohjelmaan kuului synagogavierailu sapattijumalanpalvelukseen ja keskusteluihin Amsterdamin liberaalissa juutalaisessa synagogassa (Jacob Soetendorp Straat 8). Jumalanpalveluksen kieli oli heprea. Naiset osallistuivat Tooran lukemiseen, ja joillakin heistä oli rukousviitta. Teologisesti keskeinen henkilö tässä liikkeessä on Schalom Ben-Chorin (1913–1999), jonka kirjoittama teksti on muun muassa EKD:n virsikirjassa virsi 237 (EGB 1995).¹⁷ Juutalaisen historian museo oli moderni ja pedagogisesti hyvin rakennettu: sen tavoitteena on näyttää mistä elementeistä tämän päivän hollantilaisen juutalaisen identiteetti muodostuu.

LEKKJ:n perustamisen 30-vuotisjuhlavuoden (2006) johdosta kokous pohti sopivaa teemaa, joksi hyväksyttiin *Religiöse Identitäten in Europa: Mehrheit und Minderheit*. Tällöin Anni-Maria Laato ehdotti näkökulmaksi varhaisen kirkon aikaa, sillä se oli tärkeää aikaa sekä kristittyjen että juutalaisten identiteetin kehitykselle ja sen vaikutushistoria on ollut merkittävä. Tuolloin kristityt ja juutalaiset olivat molemmat vähemmistöasemassa suhteessa Rooman imperiumiin. Suhteessa toisiinsa ensin juutalaiset olivat enemmistönä sitten kristityt, ja tähän aikaan tehtiin suuria identiteettiin liittyviä virheitä, joista voisi ottaa opiksi. Esiin nostettiin monia näkökulmia: Miten säilyttää ja edelleen kehittää omaa kristityn identiteettiä niin, ettei eristäydytä yhteiskunnasta? Miten enemmistö ja vähemmistö voivat käydä dialogia tasavertaisina? Miten enemmistössä / vähemmistössä olemisen leimaa dialogia käyvän osapuolen asennetta ja teologiaa? Mitä etua / haittaa enemmistössä / vähemmistössä olemisesta on keskustelussa? Kristityillä ja juutalaisilla on yhteisiä intressejä suhteessa sekulaariin yhteiskuntaan. Mikäli rahoitusta eri tahoilta järjestyy, vuosijuhlakokoukseen päätettiin kutsua jäsenmaista myös juutalaisia keskustelukumppaneita. Muutamissa yhteyksissä keskusteltiin myös näköalasta, että LEKKJ:n puitteissa ajateltaisiin trialogin ottamista mukaan toimintaan: kristityt, juutalaiset ja muslimit yhteiseen vuoropuheluun. Tässä vaiheessa pohdinta ei kuitenkaan edistynyt pitemmälle. Timo Vasko toi Euroopassa kasvavan islamin haasteen kuitenkin eri yhteyksissä

17 Schalom Ben-Chorinin dialogeista ja teologiasta ks. Vasko 1985; Vasko 1999, 18; 2003b, 17.

esiin. Todettiin, että monissa jäsenmaissa jatkuu kirkko- ja juutalaisuus -teemaa käsittelevä koulutus- ja dialogitoiminta.¹⁸

USKONNOLLINEN IDENTITEETTI EUROOPASSA – 30-VUOTISJUHLAKOKOUS HANNOVER 2006

Hannoverissa LEKKJ:n kokouksen teemana 8.–12.6. oli ”Uskonnollinen identiteetti Euroopassa: enemmistö ja vähemmistö”. Kokous oli samalla LEKKJ:n 30-vuotisen työskentelyn juhlaistunto, sillä LEKKJ:n perustaminen tapahtui vuonna 1976 Christiansfeldissä, Tanskassa. Prof. Jörn Rüsen, Bochum, avasi kokouksen yleisöluennolla teemasta ”Religiöse Identitäten in Europa: Mehrheit und Minderheit”. Kokouksen kuluessa keskeiseksi nousi kysymys siitä, miten keskustelu eri uskontojen kannattajien välillä voisi onnistua Euroopassa, missä vuoropuhelun prosessi on eri kirkkoissa hyvin erilaisissa vaiheissa.

Kokouksen tuloksena todettiin, että uskontojenvälisessä vuoropuhelussa toisen osapuolen identiteetti on otettava vakavasti ja ensisijaisesti on pyrittävä näkemään, mikä osapuolia yhdistää sulkematta kuitenkaan samalla silmiä siltä, mikä erottaa. Väärinymmärryksiä voidaan välttää, kun keskustelussa esiintyvät näennäisesti samat käsitteet ja symbolit valaistaan kulloisenkin tradition omassa yhteydessä ja niiden erilaiset sisällöt tunnistetaan ja tunnustetaan tosiasioina. Kristityt voivat vuoropuhelussa pitäytyä tiedon täyteyteen Kristuksessa (Kol. 2:2–3) hyväksyen samalla, että kaikki inhimillinen tieto eri teemoista on kuitenkin rajallista. Vuoropuhelussa tämä asenne sisältää periaatteellisen avoimuuden, kun tarkastellaan esimerkiksi Jumalan ilmoitusta. Myös muissa uskonnoissa saatetaan tunnistaa Jumalan ilmoitusta.

VELKD:n presidentti Friedrich Hauschild, Hannover, kehotti vahvistamaan työskentelyä antisemitismia vastaan ja lisäämään eri tavoin tietämystä juutalaisuudesta. Hän antoi tunnustusta LEKKJ:n tähänastiselle työlle: se on merkittävästi pystynyt parantamaan Euroopan luterilaisten kirkkojen suhdetta juutalaisiin. Se on myös antanut jäsenkirkkoille tärkeitä teologisia impulsseja.

Kokouksessa voitiin todeta, että LEKKJ:n työskentelyssä 30 vuoden aikana on ollut keskeistä yhteinen selvitys jäsenkirkkojen tilanteesta nimellä ”Lutherin perintö ja juutalaiset”,¹⁹ julkilausumat sekä konkreettiset suositukset jäsenkirkkoille suhteesta juutalaisuuteen. LEKKJ:n työskentelyn sisältöinä ovat toistuvasti ajankohtaiset katsaukset kirkon ja juutalaisuuden suhteisiin Euroopan eri luterilaisissa kirkkoissa, kysymykset juutalaisuuden esittämisestä oikeassa valossa kirkkojen opetuksessa, saarnoissa ja liturgiassa sekä toimenpiteet antisemitismia vastaan. Tämänkertaisen kokouksen ohjelman mukaisesti jäsenet osallistuivat perjantai-iltana synagogassa liberaalin juutalaisen seurakunnan kanssa (Freun-

¹⁸ Laato & Vasko 2005.

¹⁹ Baumann & Mahn & Saebø 1984.

dallee 27, Hannover) sapatin alkamisen jumalanpalvelukseen. Saksassa on Itä-Euroopasta suuntautuneen voimakkaan muuttoliikkeen johdosta noin 180 000 juutalaista. Muslimeja on noin 3,2 miljoonaa, katolilaisia noin 26,6 miljoonaa ja evankelisia noin 26,3 miljoonaa. Suomesta kokoukseen osallistuivat Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkko- ja juutalaisuus -työryhmän ja LEKKJ:n johtoryhmän jäsen Timo Vasko, kirkon työryhmän jäsen, toimittaja Anu Heikkinen ja kutsuvieraana Helsingin juutalaisen seurakunnan puheenjohtaja DI Gideon Bolotowsky.²⁰

MESSIAANINEN JUUTALAISSUUS – OSLO 2007

LEKKJ:n kokouksessa 10.–14.5. Oslossa oli kaksi varsinaista teemaa, joista *Messiaaninen juutalaisuus* (Messianische Juden), ilmiön itseymmärrys, itse-esittely ja arviointi kristillisestä ja juutalaisesta näkökulmasta muodostui keskeiseksi. Toisena teemana oli jo Amsterdamissa LEKKJ:n kokouksessa 2005 pohdintaan otettu *Israelin maan teologinen merkitys*. Muun ohjelman muodostivat informatiiviset maakohtaiset tilanneraportit kirkko – juutalaisuus – valtio -suhteista, kokoukseen osallistuneet kutsuvieraiden alustusesitelmät, vuosikokousasiat vaaleineen sekä vierailukäynnit.

Pääsihteeri pastori Rolf Heitmann²¹ loi katsauksen uskonnonvapauskehitykseen ja juutalaisuuden vaiheisiin Norjassa vuodesta 1814 nykypäivään. Uutta tilannetta ilmentää vuonna 1990 käynnistynyt yhteistyö tämän lähetysjärjestön ja juutalaisyhteisön välillä Israeliin paluun edistämiseksi. Dr Daniel Juster, Israel, USA, esitelmöi messiaanisesta juutalaisuudesta.²² Hänen pääteesinsä ovat hänen julkaisussaan *The Messianic Jewish Movement*.²³ Juutalaisen sukuyhteytensä Israelin kansaan säilyttäen messiaaniset juutalaiset uskovat kolmiyhteiseen Jumalaan ja tällöin Jeesukseen Messiaana. Jumalanpalveluselämässä säilytetään paljon synagogajumalanpalveluksen ulkonaista muodoista, vaikka sisältö on kristillinen. Kirkon näkökulmasta katsoen he ovat kristillinen erityisryhmä. Esimerkiksi uskontunnustuksen he ilmaisevat muin sanoin kuin kirkko 300-luvulta eteenpäin, näin vältellen Nikaian uskontunnustuksen kreikkalaisia termejä, vaikka sisältönä on sama usko kolmiyhteiseen Jumalaan (the Triune nature of God). Heille maantieteellisinä paikkoina Israel ja Jerusalem ovat merkittävässä asemassa Israelin kansaan ja sen historiaan kuulumisen johdosta. Messiaanisia juutalaisia on maailmalla noin 150 000, erityisesti USA:ssa. Israelissa heidän

20 Vasko 2006.

21 Norwegian Church Ministry to Israel; www.israelismisjon.no.

22 djuster@msn.com; Tikkun Partnering for the full restoration of Israel and the Church; www.tikkunministries.org.

23 Juster & Hocken 2004.

määränsä on noin 6000. Messiaanisten juutalaisten liikkeeseen kuuluvien määrä on hitaassa kasvussa.

Kokouksessa Helsingin juutalaisen seurakunnan puheenjohtaja Gideon Bolotowsky tarkasteli juutalaisesta näkökulmasta messiaanista juutalaisuutta. Hän valaisi juutalaisuuden historiasta otetuin monin esimerkein käsityksiä messiaanisuudesta juutalaisuudessa, messiaan kriteereitä, juutalaisuuden jättämistä ja palaamista takaisin juutalaisuuteen. Olennaisin ero kristinuskoon on siinä, että juutalaisuudessa messias ei ole Vapahtaja (Saviour). Oma tekeminen on juutalaisuudessa äärimmäisen tärkeää: että toimii Jumalan tahdon mukaan ja että voi elää maassaan turvallisesti. Joka menee vapaaehtoisesti kasteelle, luopuu juutalaisuudesta. Juutalaisuuden näkökulmasta messiaaniset juutalaiset ovat kristittyjä, eivät juutalaisia.

LEKKJ ei formuloinut messiaanisesta juutalaisuudesta luterilaiselta kannalta kannanottoa tai julkilausumaa. Kävi ilmi, että messiaaninen juutalaisuus ilmiönä on Kristuksen kirkon sisällä oleva erityisryhmä. Ilmiö on kuitenkin teologioiltaan hyvin heterogeeninen, ja täsmällinen kannanotto edellyttäisi laajaa kartoitusta ja analysointia, johon LEKKJ ei näillä näkymin aio ryhtyä. Kokouksessa toisena teemana oli jatkaa *Israelin maan teologinen merkitys* -problematiikan käsittelyä, joka oli Amsterdamissa vuonna 2005 LEKKJ:n kokouksessa esillä teemana *Maa – Israelin valtio* ja edelleen myös Hannoverissa 2006. Työskentelyssä käytettiin hyväksi aikaisempia dokumentteja.²⁴ Kokous totesi, että problematiikan seuranta ja päivitys on jatkuvasti ajankohtaista ja sitä on jatkettava kansallisissa työryhmissä. Silmälläpitäen seuraavana vuonna 2008 vietettävää Israelin valtion 60-vuotispäivää komissio valmisti asiasta Israelin valtion presidentille lähetettävän tervehdyksen (saksaksi ja englanniksi).²⁵ Samoin LEKKJ valmisti tilaisuuden johdosta jäsenkirkoissa käytettäväksi seuraavan rukouksen:

24 "Arbeitsbericht über die Tagungen 1991–1995 zum Thema Erwägungen zur theologischen Bedeutung des Landes Israel vom 4. Januar 1996" (Berlin, 4. Januar 1996 Der Vorstand) ja "Die Evangelische Kirche der Pfalz veröffentlicht Thesenreihe zu Israel: Staat – Land – Volk" (Arbeitskreise am 6. September 2006). Kirkko – juutalaisuus -dokumenttien laaja kokoelma on löydettävissä eri kielillä osoitteesta <http://www.jcrelations.com/>.

25 "Zum 60. Jahrestag der Staatsgründung Israels ... Dear President Please accept our warm congratulations on the occasion of the 60th anniversary of the founding of the State of Israel. The European Lutheran Commission on the Church and the Jewish People includes delegates from 21 Lutheran churches across Europe. For more than 30 years we have worked [together and in our churches] to build greater understanding of the Jewish people and to foster Christian-Jewish dialogue. Furthermore, we combat every form of anti-Judaism and antisemitism in our churches and in society. We feel ourselves connected to the State of Israel and to all people for whom this state is home, haven and hope. May God bless the citizens of the State of Israel and grant you enduring peace."

Gott des Friedens!

Wir danken Dir, dass Du Dein Volk Israel im Land seiner Väter und Mütter wohnen lässt. Wir freuen uns mit ihm dass es diesen Staat seit 60 Jahren gibt. Wir klagen: Trotzdem lebt Dein Volk noch immer nicht in Frieden. Krieg und Terror bedrohen die Menschen in dieser Region. Uns bedrücken ihre Sorgen, ihr Leid und ihre Trauer. Schenke Gerechtigkeit und Frieden für Israel und alle Völker.

Rauhan Jumala!

Kiitämme sinua siitä, että kansasi Israel saa asua isiensä ja äitiensä maassa. Iloitsemme kansasi kanssa Israelin valtion 60-vuotisesta itsenäisyydestä. Samalla olemme suruissamme, koska kansasi ei vieläkään voi elää rauhassa. Sota ja terrori uhkaavat tuon seudun ihmisiä. Heidän huolensa, kärsimyksensä ja surunsa ahdistaa meitä. Suo oikeudenmukaisuus ja rauha Israelille ja kaikille kansoille. (Kirkko ja juutalaisuus -työryhmän tekemä suomennos).

Maakohtaiset tilanneraportit käsiteltiin tällä kertaa seuraavista maista: Suomesta Timo Vasko, Norjasta Olav Myklebust, Slovakiasta Juraj Bándy, Saksasta Johannes Gruner, Alankomaista Willy Metzger, Itävallasta Roland Werneck, Virosta Kalle Kasemaa ja Italiasta Almut Kramm. Todettiin, että LML:n edustaja LEKKJ:n yhteydessä vaihtuu; nykyinen Rev. Dr. Reinhard Boettcher (Study Secretary for Theology and the Church, Department for Theology and Studies, LWF) oli siirtynyt kokouksen ajankohtana Baijerin maakirkon palvelukseen. LEKKJ:n vuosikokouksessa valittiin viisijäseniseen johtoryhmään seuraavaksi kolmivuotiskaudeksi 2007–2010 uudeksi puheenjohtajaksi pastori Wolfgang Raupach-Rudnik (Saksa), toiminnanjohtajaksi pastori Roland Werneck (Itävalta), johtoryhmän jäseneksi dosentti Timo Vasko (Suomi) ja taloudenhoitajaksi OKR Dr Norbert Dennerlein (VELKD, Saksa). Johtoryhmää päätettiin täydentää seuraavassa kokouksessa jäsenellä itäisestä Euroopasta. Seuraava vuosikokous ja konferenssi päätettiin pitää Venetsiassa. Se avaa teemaa *Perustava kristillinen kasvatust* (eine elementare christliche Bildung) ja kasvatustoiminnan kehittämistä niin, että kirkon ja juutalaisuuden dialogin näkökulma on siinä asianmukaisesti esillä. Painopiste on aikuiskasvatuksessa.

Konferenssin ohjelmaan kuului tutustumiskäynti Oslon synagogassa Det Mosaiske Trossamfund (Bergstien 13). Tiloja ja juutalaisuuden vaiheita Norjassa esittelivät uutena rabbina toimiva Joav Melchior ja Anne Sender. Norjassa on noin 2000 juutalaista, mutta synagogassa heistä käy noin 1000, esimerkiksi Oslolla 700 ja Trondheimissa 170. Evankelis-luterilaisen kirkon Oslon hiippakunnan piispa Ole Kvarme otti virkatalossa LEKKJ:n kokousvieraat vastaan ja esitti katsauksen Norjan kirkon tilaan. Tällöin kävi ilmi, että Oslolla asuu noin 60 000 muslimia ja 50 000 kristittyä maahanmuuttajaa eri kirkkokunnista. Kvarme työs-

kenteli ennen piispaksi tuloaan useita vuosia Israelissa lähetystyössä ja sitten Norjan Piipliaseuran pääsihteerinä. Norjan piispat ovat viime vuosina lausunnoissaan pitäneet esillä tasapainoa Israelin ja palestiinalaiskysymyksen välillä. Kvarme painotti erityisesti kristityn identiteetin vahvistamista eri ikäryhmien keskuudessa. Kokous vieraili Oslossa vasta vuoden toimineessa *Holokausti-keskuksessa* (HL-Senteret, Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter), joka informoi Norjan juutalaisuuden vaiheista erityisesti toisen maailmansodan aikana. Sunnuntaina kokousväki osallistui messuun.²⁶

KRISTILLIS- JUUTALAISESTA DIALOGISTA NOUSEVIA NÄKÖALOJA KASVATUS- JA KOULUTUSTOIMINTAAN – VENETSIA 2008

Venetsiassa 29.5.–2.6.2008 kokouspaikkana oli katolisen kirkon hostelli (Casa Cardinal Piazza, Cannaregio, 3536). LEKKJ keskittyi pohtimaan *Kristillis-juutalaisesta dialogista nousevia näköaloja luterilaisissa kirkoissa annettavaan kasvatukseen ja koulutustoimintaan* (Einsichten aus dem christlich-jüdischen Dialog für die elementare Bildung in den lutherischen Kirchen) ja valmistamaan tästä näkökulmasta avoimen kirjeen jäsenkirjoille. Osallistujia oli 17.²⁷ Luterilainen seurakunta Venetsiassa on toiminut lähes 500 vuotta, jäsenmäärä on nykyisin noin 7000. Konferenssin kulkuun kuului joka aamu aamuhartaus ja sunnuntaina osallistuminen Venetsian luterilaisen seurakunnan kirkon messuun, jossa saarnasi seurakunnan Venetsian seurakunnan pastori Almut Kramm; paikalla oli 25 henkeä, joista puolet paikallisia. Kokous tutustui historioitsija Frithjof Rochon johdolla Venetsian luterilaisuuteen, paikallisen oppaan johdolla Venetsian Gettoon ja tapasi Venetsian päärabbi Elia Richettin. Italiassa on kaikkiaan noin 27 000 juutalaista ja 21 synagogaseurakuntaa; Venetsiassa asuu noin 450 juutalaista.²⁸

Konferenssin pääesitelmän piti Prof. Dr. Ursula Rudnick *Einführung in den evangelischen Glauben und die Einsichten des christlich-jüdischen Gesprächs*. Esitelmästä nousi keskusteluun useita näkökulmia: On tarve teologiselle julkaisulle, jossa katekismuksenomaisesti tuodaan esiin kirkko-juutalaisuus -teemoja. Uusissa kirkollisissa julkaisuissa on saatava selvästi esiin kirkko-juutalaisuus -näkökulma. Vanhan testamentin ja Uuden testamentin suhde juutalaisuuteen

26 Vasko 2007.

27 Wolfgang Raupach-Rudnick, Saksa, toimi puheenjohtajana. Muut johtoryhmän jäsenet olivat toiminnanjohtaja ja sihteeri Roland Werneck, Itävalta; Petra Körmendy, Unkari; Timo Vasko, Suomi ja taloudenhoitaja Norbert Dennerlein, Saksa. Muut osallistujat: Almut Kramm, Italia; Eliane Stengel, Ranska; Anni Maria Laato, Suomi; Ursula Rudnick, Saksa; Kalle Kasemaa, Viro; Jutta Hausmann, Saksa/Unkari; Tamas Lichtmann, Unkari (juutalainen kutsuvieras); Olav Myklebust, Norja; Hans-Peter Grosshans, Luterilainen maailmanliitto (LML), Geneve; Eleonore Lappin, Itävalta, (juutalainen kutsuvieras); Willy Metzger, Alankomaat ja Juraj Bandy, Slovakia.

28 Venetsian geton historiasta ks. esim. Calimani & Anna-Vera Sullam & Calimani 2006.

ja substituuutioteoria olisi otettava tarkasteluun. Uskontunnustus toimii merkittävä baasiksena; Jeesuksen äiti Maria oli juutalainen, Jeesus on juutalaisesta kansasta. Eri tahoilla monissa julkaisuissa on puutteellisesti reflektoitu kirkko–juutalaisuus-problematiikkaa, vaikka monenlaisia hankkeita on ollut olemassa ja dokumentteja julkaistu. Koska tarpeellisesta reflektiosta on monissa teoksissa yleisesti luovuttu, tilanteeseen on saatava aikaan korjausta. Kokouksessa esiteltiin yleisteeman aineistoja: Suomi: Katekismus, useina käännöksinä. ”To be a Christian in Finland” useina käännöksinä. Unkari: Koulukirja. Italia: Kaksi-osainen kurssi rippikouluaineistona. Waldokirkon katekismus. Norja: Lutherin Katekismus – ei erillistä aikuiskatekismusta. Oppikirjoja. Lähetystyötä varten aineistoja. Teos: Norja kirkon suhde juutalaisuuteen mediassa. Ranska: Aineistoja 6–10 ja 11–14-vuotiaille. Antoine Luise: Protestanttinen katekismus. Alankomaat: Kolme teosta; oppikirja: ”Valkoinen joutsen” 1986, ”Luterilaisia lukukappaleita” (luterilainen identiteetti) 1986, Juutalaisuus ja uskonnonopetus: ”Richtlinien” 2000. Itävalta: Ei omia julkaisuja, vaan käytetty Saksassa julkaistua Aikuiskatekismusta. Tanskankielistä aineistoa on käännettynä hollanniksi. Kathechismus im Gespräch zum Nachsinnen, zum Mitdenken, zur Einstimmung. Jahrestagung 2008 Studium in Israel e.V. Johtopäätöksenä on todettavissa: Eri luterilaisissa kirkoissa on käytössä kouluaineistoa, katekismusaineistoa ja muuta aineistoa. Merkittävä teksti käyttöön: Frank Grüsemann, Judentum.²⁹

Työryhmän havaintoja: Juutalaisten kirjoittajien tuotannosta on saatavissa opetustoiminnan käyttöön laajasti lainauksia moniin teemoihin, esimerkiksi: Mikä kristittyjä ja juutalaisia yhdistää – mikä erottaa. Kristillisestä näkökulmasta tarvitaan juutalaisuuden määrittelyä. Ne prinssiipit saatava esiin, joita pidetään välttämättöminä, kun kristillis-juutalaista dialogia on esillä esimerkiksi koulu-kirjoissa ja katekismuksissa. Kriteereissä esiin, mitkä kohdat dialogissa ovat yhdistäviä, mitkä erottavia. Millä tavalla toisinaan perusta on yhteinen? Vanhassa testamentissa molemmille löytyy teologisesti ja uskossa yhteistä tässä perustassa. Antisemitismi tulee torjua kaikissa yhteyksissä. Oma identiteettiä ei pidä määritellä kontroverssina toiseen nähden (viholliskuva). Lähteitä juutalaisuudesta on muitakin kuin Raamattu – laaja juutalainen tuotanto nykypäivään asti. Problemaattisista teksteistä Uudessa testamentissa ei pidä tehdä suuntaa antavia: negatiivinen vaikutushistoria on jo tiedossa. Jeesus Israelin kansaan kuuluvana oli myös juutalainen, vaikkakin enemmän kuin pelkästään ihminen: Jumalan Poika, juutalainen kulttuuri taustanaan. Tulkintatraditioista: Jeesus aloitti uuden tulkintatradition toteamalla: ”Mutta minä sanon teille...” perustaen sen profeettoihin. Profeetat ja profetiat ovat olemassa molemmilla traditioilla, vaikka tulkinta on ongelmallista. Tunnetuksi enemmän: Seitsemänpäiväinen viikko

29 Grüsemann 2008.

molemmilla: sapatti – sunnuntai, lepopäivä. Liturgioissa on sanoja ja kohtia, jotka osin ovat molemmille samoja. Luomisen teologiassa (ensimmäinen uskonkappale) on paljon yhteistä. Etiikan alueella on yhteistä esimerkiksi dekalogi. Yksityiskohtien tulkinta ja käytäntö usein eroavat (esim. ortodoksijuutalaisuus). Isä meidän -rukouksessa on paljon yhteistä.³⁰

30 Työryhmissä esitettyjä ajatuksia: On oltava tarkka teologisten käsitteiden käytössä niiden kompleksisuuden johdosta. Tilaisuuksissa teologinen sanasto on usein käytössä, kuitenkin selkokieltä kaivataan seurakuntalaisen kannalta. "Das Heil kommt von den Juden.." (Joh 4:22) – Kuitenkin, pelastus, anteeksianto tulee Jumalalta (ei juutalaisilta) (Lichtmann). "Keine Zeigefingerdidaktik" – sitä esiintyi pedagogiassa menneinä vuosina. Esille saatava enemmän, mitä on elämä juutalaisena arjessa ja juhlassa. Esiin yhteisen ja erottavan nimeämistä ja reflektointia. Esillä teemoja, kuten Israel – diaspora, Israel maa ja valtio. Antisemitismi. Israelin valtion olemassaolon oikeus; jatkuvuus juutalaisilla Israelin maassa on vuosituhantinen. Oikeus puolustautumiseen on oltava myös Israelin valtiolla. Asiantuntijoita vuoropuheluihin on saatava mukaan enemmän molemmilta puolilta; juutalaisuuden puolelta myös muita kuin ortodokseja. Vuoropuhelua on Euroopassa juutalaisten kanssa, jotka ovat täällä diasporassa – näillä on toinen konteksti kuin juutalaisilla Israelissa. Myös juutalaisuuden sisällä suhde diasporaan vaihtelee. Euroopan juutalaisuudella on solidaarisuutta Israelin valtiota kohtaan samalla, kun pysytään diasporassa, siis monilojaalisuutta. Kristillistä uskoa ei voi hahmottaa kokonaisuutena oikein ilman juutalaisuuden huomioimista. Esim. Saksassa on tuotettu kirkollisia aineistoja, jotka ovat usein liian laajoja teoksia nykymuodossa seurakuntalaisten käyttöön. Kirkkojen maaraporteista käy ilmi, että kirkko ja juutalaisuus -suhteet ja tilanteet vaihtelevat maittain ja maiden sisälläkin, usein paljon riippuen henkilökohtaisista yhteyksistä.

Kristillisessä uskonnonopetuksessa didaktisesti juutalaisuuden huomioiminen (Zur Didaktik des Judentums im christlichen Religionsunterricht): Tietyillä vuosiluokilla uskontojenvälisyys on opetuksessa omana teemana; silloin on kutsuttavissa vierailijoita eri uskonnoista. Esim. Budapestissa asuu n. 10 000 uskonnollisesti aktiivista juutalaista, jotka ovat neologisteja, liberaaleja, ortodokseja, hasideja. Kontekstilla on varsin suuri merkitys näkemyksiin; niihin vaikuttavat juutalaisten määrä, historian vaiheet juutalaisuuden kanssa, syyllisyys-teeman käsittely, ajankohtainen Israelin valtio ja juutalaisuus -yhteys. Teologisia аспектеjä tarkasteltaviksi: Eri teologisten oppiaineiden tarkastelu liittyen juutalaisvastaisuuteen. Eksegetiikan näkökulmia: Vanha testamentti – Heprealainen Raamattu. Liturgiikan kannalta: Jumalan sana kuultuna Vanhasta testamentista. Jumalakäsitys Vanhassa ja Uudessa testamentissa. Raamatun ykseyden painottaminen. Uuden testamentin ajan juutalaisuudessa oli monia ryhmiä, osa oli Jeesusta vastaan, osa tuli seuraajiksi. Kirkkohistoriassa monien erilaisten vaiheiden huomioiminen kirkko – juutalaisuus-suhteissa eri puolilla maailmaa. Systemaattisessa teologiassa tarvitaan Israel-teologian reflektointia. Kristillinen identiteetti selkeytyäkseen tarvitsee vuoropuhelua juutalaisuuden kanssa. Juutalaisuuden esittelyssä huomioon otettavaksi: ei yleistämistä, ei juutalaisuuden esittämistä monoliittisena ilmiönä, ei idealisoimista, ei juutalaisuuden musealisoimista menneisyyteen, ei esittämistä eksoottisena, ei Israelin valtion ja juutalaisuuden samaistamista, kritiikki Israelin valtiota kohtaan ei saa sisältää kätkeyttä antisemitismia. Käytettävissä on monenlaisia lähestymistapoja: esim. subjektiivinen, sosiaalinen, uskontotieteellinen, teologinen, biografinen, historiallinen, kulttuurihistoriallinen. Metodisia perusasioita: Primaarilähteiden käyttö. Av-materiaalin ja internetin käyttö. Esille otettavissa juutalaisen elämän monia aspekтеja historiasta nykypäivään. Esiteltävä elettyä uskontoa – ei vain opetettua uskontoa: Juutalaisilla historiallisilla paikoilla käyminen. Juutalaisia vieraisi kutsumalla. Juutalaisuuden omia piirteitä esiin tuomalla.

Vuosikokousasiat ja maaraportit. Jo Oslossa 2007 esitettiin toivomus, että jatkossa ainakin neljä juutalaista vierasta kutsutaan LEKKJ:n kokouksiin – nyt he olivat Unkarista ja Itävallasta. Kokouksen kielinä on saksa ja englanti, valinnan mukaan. LEKKJ:n johtoryhmän jäseneksi lisävaalissa tuli Petra Körmendy Unkarista. Todettiin, että tähän mennessä ei ole ollut resursseja www-sivuston avaamisen ja ylläpitoon. Silmälläpitäen vuonna 2008 vietettävää Israelin valtion 60-vuotispäivää LEKKJ päätti, että Israeliin istutetaan puu vuosipäivän muistoksi.³¹ Kirjalliset maaraportit saatiin seuraavista valtioista: Suomi: Anni Laato. Norja: Olav Myklebust. Viro: Kalle Kasemaa. Itävalta: Roland Werneck. Ranska: Eliane Stengel. Unkari: Jutta Hausmann ja Petra Körmendy. Alankomaat: Willy Metzger. Slovakia: Juraj Mandy. Saksa: Wolfgang Raupach-Rudnick. LML: Hans-Peter Grosshans Geneve. Italia: Almut Kamm. Raporteista käytiin perusteellista keskustelua.³²

KRISTITYJEN JA JUUTALAISTEN VARHAISIA KOHTAAMISEN MALLEJA – TALLINNA 2009

LEKKJ:n vuosikokouksen ja konferenssin isäntänä 7.–12.5.2009 toimi Viron evankelis-luterilainen kirkko ja kokouspaikkana toimi Tallinnassa Teologinen instituutti (Pühavaimu 6).³³ Asialistalla olivat LEKKJ:n vuosikokousasiat, arkkipiispa Andres Pöderin katsaus Viron kirkolliseen ja uskonnolliseen tilanteeseen, Tallinnan juutalaisen seurakunnan vaiheitten esittely, josta vastasivat Elhonen Saks ja Avidov Dobrysh, ja maaraportit yhdeksästä maasta. Vierailuohjelmassa olivat tutustumiskäynnit Tallinnan synagogaan ja juutalaiseen museoon Elhone Saksin johdolla ja juutalaiseen kouluun koulun johtaja Mihail Beilinsonin johdolla (Karu 16) sekä Avidov Dobryshin johdolla käynti Tallinnan lähellä Metsäkalmistossa paikalla surmattujen juutalaisten muistomerkillä. Kaikki nämä kohteet valottivat paikallisen juutalaisuuden dramaattisia lähihistorian vaihteita. Lisäksi kokousväki tutustui Vello Salon johdolla birgittalaisnunnien luostariin Piritassa. Viron historian vaiheisiin perehdyttiin matkalla 11.–12.5. Tallinn-Pöłtsamaa-

31 Puun istuttamisesta LEKKJ sai Israelista joulukuussa 2008 dokumentin: "Urkunde, Von den Mitgliedern der Lutherischen Europäischen Konferenz Kirche und Judentum, Venedig 2008, werden im Friedenswald Papst Johannes Paul II. 11 Bäume in Israel gepflanzt. Juli 2008. Jüdischer Nationalfonds e.V. Keren Kayemeth LeIsrael."

32 Vasko 2008.

33 LEKKJ:n kokouksen osallistujat: Alankomaat: past. Willy Metzger; Italia: past. Armut Kramm; Itävalta: past. Roland Werneck; Norja: past. Olav Myklebust; Romania: past. Stefan Jakab; Saksa: past. Johannes Gruner, prof. Jutta Hausmann, Dr. Gerhard Hausmann, Dr. Norbert Dennerlein, Dr. Ursula Rudnick, past. Wolfgang Raupach-Rudnick; Suomi: Dr. Anni-Maria Laato, Dr. Timo Vasko; Unkari: past. Petra Körmendy; Viro: prof. Kalle Kasemaa; Juutalaiset vieraat: Itävalta: Dr. Eleonore Lappin; Saksa: rabbi Gabor Lengyel, Anniko Lengyel; Viro: Dr. Elhonen Saks (Viron juutalainen historioitsija ja kirjailija). 8.5. Suomesta LEKKJ:n kokouksessa vierailivat TM Anu Heikkinen, Dr. Tomi Karttunen, Dr. Pekka Lindqvist ja TM Hanna Rissanen.

Tartu-Varnja-Viljandi-Pärnu-Tallinn. Varnjassa perehdyttiin niin sanottujen vanhauskoisten vaiheisiin: rukoushuoneeseen ja museoon sekä uskonnollisiin tapoihin, joista Timo Vaskon kokousraportissa on laaja selvitys. Sunnuntaina Tallinnassa osallistuttiin muun muassa ruotsalaisessa kirkossa saksankieliseen jumalanpalvelukseen, jonka toimitti kirkkoherra Mathias Burcharts; osallistujia oli noin 20.

LEKKJ:n vuosikokouksessa todettiin johtoryhmän kokoonpano 2009–2010: Past. Wolfgang Raupach-Rudnick, puheenjohtaja. Past. Roland Werneck, toiminnanjohtaja. Dr Norbert Dennerlein, taloudenhoitaja. Past. Petra Körmendy, jäsen. Dr. Timo Vasko, jäsen. Seuraavat LEKKJ:n kokouspaikat: 2010 Budapest, teema: antisemitismi. 2011 Helsinki, teema jäi vielä avoimeksi. Reformaation juhlavuotta 2017 varten on valmisteilla monenlaisia hankkeita, muun muassa Wittenbergiin on perusteilla Studienzentrum teologisia seminaareja varten viiden maanosan käyttöön. Todettiin, että LEKKJ voisi tarjota ja järjestää siellä monimaanosakohtaisen kristillis-juutalaisen teemaseminaarin.

Dosentti Anni-Mari Laato piti pääesitelmän: *Christians and Jews – Models reflecting continuity and parting of the ways: Common heritage both unites and separates*. Siitä käytiin keskustelua näkökulmana Miltä mallit näyttävät käytännössä? Tarkastelussa painottui patristiikan alan tutkimuksen näkökulma aina 5. vuosisadalle asti. Keskustelussa kohtaamisen malleja käytiin läpi varhaiskirkosta nykyaikaan. Historiallisesti ja maantieteellisesti käsityksissä kohtaamisesta on ollut ja on edelleen merkittäviä eroja. Juutalaisuuden puolella on omat uskonnolliset juurensa ja tulkintatraditionsa kuten kristityilläkin. Rajankäyntiä varhaisen kirkon aikaan oli todella moneen suuntaan. Muutos oli merkittävä vainotusta kristinuskosta luvalliseksi kristinuskoksi, mutta paikallisesti kristittyjen kohtelussa esiintyi merkittäviä eroja. Tryfonin dialogi oli ehkä fiktiivinen? Juutalaisilla oli käytössä Septuaginta varhaisen kirkon aikaan. Hieronymuksen tekemä Vulgata (ajoittuu vuosille 382 ja 420) oli latinankielinen raamatunkäännös. Augustinus puhui ainoastaan latinaa ja osasi heikosti kreikkaa eikä lainkaan hepreaa. Septuagintaan sisältyy selvästi oma teologiansa. Kirjallisen ja suullisen tooran merkitys on huomattava. Keskustelua käytiin tekstien hermeneutiikasta ja aatehistoriallisista konteksteista.³⁴

Miltä kohtaamisen mallit näyttävät käytännössä? Sekä juutalaiset että kristityt tavoittelevat uskonnoissaan perimmäistä perustavaa todellisuutta, joka on Jumalassa; tulkinnot siitä ja vastaukset siihen antavat monenlaisia vastauksia ja teitä kummallekin kristittyinä ja juutalaisina – on malleja, joissa joko kohdata tai pysytellä etäällä toisistaan. Sovitettu erilaisuus mallina on edelleen ajankohtainen näkökulma sekä kristittyjen kesken että ulospäin. Oleellista ja ikuista on

34 Ks. aihepiiristä esim. Laato & Linqvist 2010.

rakkauden kaksoiskäskey: näin ollen kyse on ennemminkin periaatteesta, joka on aina voimassa; mallit vaihtuvat. Jumalaan uskovat kristityt ja juutalaiset ovat maailmassa vähemmistönä ja muukalaisina; tämä yhdistää. Myös tulevan Jerusalemin odotus yhdistää, vaikkakin juutalainen käsitys on immanenttinen Jerusalem ja kristittyjen transsendenttinen uusi Jerusalem. Kristityt ja juutalaiset eivät ole ismeihin (vrt. judaism) uskovia. Jumala-kysymys on aina keskeinen, mutta nykyisessä post-kristillisessä ja kenties myös post-juutalaisessa tilanteessa Jumala-kysymys on siirtynyt taustalle.

Elhonen Saks, kirjailija Tallinnan juutalaisesta yhteisöstä: Vanhastaan tällä alueella on asunut viron- ja venäjänkielisiä juutalaisia. "Nykytilanne on kuin ihme." Uusi synagoga avattiin Tallinnassa 16.5.2007 rabbi Šmuel Kotin ponnistelujen seurauksena. Virossa ei ole antisemitismia yleensä, vaikka joitakin yksityistapauksia esiintyy. Virossa elää nykyään 2000 juutalaista. Israeliin muuttaa nuoria juutalaisia, mutta Viro on kuitenkin kotimaa. Avioliitot ovat usein seka-avioliittoja. Virossa ei ole mitään mahdollisuutta opiskella juutalaisuutta. Tallinnassa on ollut seitsemän vuotta rabbi Jerusalemistä. Juutalaisessa koulussa on uskonnonopetus. Rabbi on hasidi ja ortodoksi, jolle säännöt ovat tärkeitä. Muslimiseurakunnan kanssa ollaan ystävä eikä ongelmia ole; näiden kanssa on yhteisiä konsertteja ja juhlia.

Vierailu synagogassa: Synagogan toiminta on pääasiassa venäjänkielistä, vaikka myös eesti on käytössä. Kerran kuussa radiossa tulee venäjäksi Shalom-ohjelma; se sisältää juutalaisten teemojen käsittelyä. Juutalaisella seurakunnalla on sosiaalista toimintaa. Synagoga on nyt toiminut 20 vuotta. Juutalaisista 400 käyttää sosiaalisia palveluja. Tallinnan ulkopuolella muilla paikkakunnilla on noin 200 juutalaista asiakasta. Tallinnassa yhteisöllä on monia toimintaohjelmia: jaetussa esitteessä mainitaan 18 nimikettä. Kokoustiloja on myös Viljandissa ja Pärnussa. Oma sanomalehti on ilmestynyt 20 vuotta. Nykyään juutalaisia asuu Virossa seitsemässä kaupungissa. Juutalainen museo sijaitsee synagogan ja koulun välisessä rakennuksessa; esillä on runsaasti dokumentoitu korkeatasoinen esittely juutalaisuuden vaiheista Virossa. Tutustuminen juutalaiseen kouluun toteutui Mihail Beilinsonin johdolla. Koulussa toimii peruskoulu ja lukio; opetuskielinä ovat venäjä, eesti ja heprea, lisäksi opiskellaan englantia.³⁵

LEKKJ:n kokouksessa arkkipiispa Andres Põder alusti Viron evankelis-luterilaisen kirkon (EELK) vaiheista. Põder oli toiminut neljä vuotta arkkipiispana. Virossa oli noin 50 vuotta vallalla Neuvostoliiton miehitys ja ateistinen kommunismi, joka leimasi kaikkea elämää. Ekumeeninen ja teologinen työskentely oli rajoitettua. Historiallisesti Viro oli ensimmäisiä, joka antoi juutalaisille kulttuuriautonomian jo ennen toista maailmansotaa. Tartossa toimi merkittävä

35 The Jewish Community of Estonia (16, Karu, Tallinn 10120 Estonia; puh. +327 6623 034. community@jewish.ee www.jewish.ee).

Vanhan testamentin eksegeetti Uku Masing.³⁶ Virossa 1970-luvulla saattoi kuulla juutalaista liturgista musiikkia. Kaikki maan 10 suurinta kirkkokuntaa kuuluvat Viron ekumeeniseen neuvostoon.³⁷ Neuvosto valmistelee suunnitelmaa, jossa olisivat kaikki Viron uskonnot mukana ja koulut velvoitettaisiin antamaan uskonnon opetusta. EELKn suhteet juutalaisuuteen tapahtuvat kahdella tasolla: 1. Vierailuja Israeliin siellä sijaitseviin raamatullisiin paikkoihin. Tässä ovat aktiivisia Israelin ystävät -yhdistys, myös vapaakirkollisia on mukana. 2. Ystävälliset suhteet Viron juutalaisiin seurakuntiin; synagogavierailuja juhla-aikoina ja muulloinkin. Vähemmistökulttuureja arvostetaan.

LEKKJ:n jäsenyhteisöjen maaraaportit kuultiin ja saatiin kirjallisesti seuraavista maista: Suomi: Anni Maria Laato. Norja, Ruotsi ja Tanska: Olav Myklebust. Alankomaat: Willy Metzger. Saksa: Johannes Gruner ja Ursula Rudnick. Saksa, rabbi Gabor Lengyel. Itävalta: Roland Werneck <http://christenundjuden.org/de/?item=715>; juutalaisuuden näkökulmasta Eleonore Lappin. Unkari: Jutta Hausmann ja Petra Körmendy, juutalaisesta näkökulmasta Gabor Lengyel. Romania: Stefan Jakab. Suomen evankelis-luterilainen kirkko LEKKJ:n jäsenenä Euroopan luterilaisten kirkkojen kanssa merkittäväällä tavalla seuraa ja ylläpitää yhteyksiä eurooppalaiseen juutalaisuuteen ja työskentelee kaikenlaisen antisemitismin torjumiseksi. Kristillistä kirkkoa ei voi ymmärtää tiedostamatta sen yhteyttä juutalaisiin juuriinsa. Luterilaisina olemme juutalaisen kansan kanssa rauhanomaisella matkalla tässä maailmassa Jumalaan uskoen.³⁸

ANTISEMITISMI ITÄISESSÄ EUROOPASSA – BUDAPEST 2010

LEKKJ piti vuosikokouksen ja konferenssin Budapestissa 10.–13.6.2010 sekä perehtyi myös Budapestin ulkopuoliseen juutalaisuuteen matkalla 14.–15.6. Kokouksen teemana oli antisemitismi itäisessä Euroopassa ja erityisesti Unkarissa. Kokouspaikkana oli katolisen kirkon lähetyskeskus,³⁹ jossa parhaillaan majoittui Indonesiasta saapuneita lähetystyöntekijöitä Eurooppaa varten. Suomesta kokoukseen osallistui lähetysteologi, dosentti Timo Vasko, joka oli tähän vuosikokoukseen asti LEKKJ:n johtoryhmän jäsen, dosentti Anni Maria Laato, Suomen evankelis-luterilaisen kirkon Kirkko ja juutalaisuus -työryhmän puheenjohtaja, ja kutsuttuna juutalaisena asiantuntijana DI Gideon Bolotowsky, Helsingin juutalaisen seurakunnan kunniapuheenjohtaja. Vuosikokouksessa LEKKJ:n komissio antoi tunnustuspalkinnon Timo Vaskolle. Tunnustuspalkinto jaettiin LEKKJ:n

36 Uku Masing, aikaisemmin nimellä Hugo Masing (1909–1985), on mainittu Yad Vashem -museon luettelossa Jerusalemissa.

37 Eesti Kirikute Nõukogu, perustettu vuonna 2002; www.ekn.ee.

38 Vasko 2009.

39 XXII Budapest, Bajcsy-Zsilinsky u. 3–5.

historiassa nyt toisen kerran. Paikalla oli yhteensä 15 osallistujaa Euroopan eri luterilaisista kirkkoista ja juutalaisista yhteisöistä.⁴⁰

Pastori Petra Körmendy informoi kokousta yleistilanteesta Unkarissa: Unkarissa väestölaskennassa vuonna 2001 itsensä luterilaisiksi ilmoitti 300 000 kansalaista, mutta kirkkoon on rekisteröitynyt 212 000 jäsentä. Unkarissa luterilaisuuden historiallisina juurina on slovakialainen ja saksalainen luterilaisuus. Noin 60 prosenttia väestöstä on roomalaiskatolilaisia, 30 prosenttia reformoituja, 3 prosenttia luterilaisia ja 7 prosenttia muita, muun muassa karismaattisia evankelisia. Kommunismin romahtamisen jälkeen on käynnistynyt kansainvälistä Christen und Juden -toimintaa (ICCA); kristillis-juutalaisella yhteistyöyhdistyksellä on monenlaista toimintaa muun muassa esitelmä- ja keskustelutilaisuuksia ja monet kristilliset kirkot ovat siinä mukana. Juutalaiselta puolelta osallistujina on ollut Jüdische Kultusgemeinde ja erityisesti liberaali juutalaisuus, mutta myös joitakin henkilöitä rabbiiniseminaarista. Unkarissa on noin 50 000 uskonnollista ja noin 50 000 sekulaaria juutalaista. Jesuiitoilla on akatemia aikuiskoulutusta varten; siinä tapahtuu dialogin edistämistä juutalaisten ja kristittyjen kesken. Ekumeeninen instituutti on aktiivinen uskontojen välisessä toiminnassa, erityisesti kolmen abrahamilaisen uskonnon kesken. Kristillis-juutalaisesta dialogista on nykyään antisemitismi-teema lähes kadonnut. Vanhatestamentilliseen tulkintaan kirkossa on lisääntyvää kiinnostusta; esimerkiksi siihen, kuinka juutalaisuus tulee saarnateksteissä ymmärtää. Kunnollista informaatiota juutalaisuudesta tarvitaan oppikirjoissa, ettei jäädä opettajien näkemysten varaan. Luterilaisen kirkon johdolla ei ole merkittävää kiinnostusta panostaa resursseja kirkko-juutalaisuus-problematiikkaan; tilanne on huolestuttava tulevaisuutta ajatellen. Äärioikeistolainen Jobbik-puolue on selvästi juutalaisvastainen; sillä on joitakin kannattajia myös kirkon työntekijöiden ja seurakuntalaisten keskuudessa. Esimerkiksi yksi reformoidun kirkon pappi oli parlamentissa äärioikeiston edustajana, mutta joutui valitsemaan seurakuntatyön ja parlamenttityön välillä ja valitsi kirkon ja toimii nyt Budapestissa pappina. Luterilainen kirkko on ottanut etäisyyttä äärioikeistoon, mutta varsin hitaasti. Kirkon johdon tulisi selvästi julkisesti olla juutalaisystävällinen ja äärioikeistolaisuutta vastaan. Ääriryhmien tekemien muutamien romanien murhien johdosta luterilaiset pitivät muistojumalanpalveluksen, joka sai osakseen paljon huomiota. Myös katolinen kirkko toteutti perässä saman.

40 Osallistajat: Petra Körmendy, Budapest. Johannes Gruner, Stuttgart. Ursula Rudnick, Hannover. Wolfgang Raupach-Rudnick, Hannover. Roland Werneck, Wien. Eleonore Lappin-Eppel, Wien. Györy Bándy, Samorin. Stefan Jakab, Oltszakadat. Norbert Dennerlain, Neumarkt i.d. Oberpfaltz. Gideon Bolotowsky, Helsinki. Timo Vasko, Espoo. Anni Maria Laato, Turku. Olav Myklebust, Oslo. Tamas Lichtman, Budapest. Jutta Hausmann, Budapest. Imre Szebik, Budapest (lyhyt vierailu kokouksessa; entinen LEKKJ:n puheenjohtaja, entinen johtava piispa, nyt eläkkeellä).

Kahdesta pääesitelmästä toisen piti PhD Agoston Schmelowszky Budapes-
tin yliopistosta: *Der psychologische und historische Hintergrund der rechtsradikalen
Bewegungen in Ungarn und Osteuropa im 20. Jh.* Hänellä oli psykologin ja neologi-
juutalaisen näkökulma esitelmän teemaan. Kansalaisilla Unkarissa on edelleen
monenlaisia lähihistoriasta nousevia syviä käsittelemättömiä traumoja. Vaike-
neminen on tuottanut projektioita ulospäin. Julkisuuudessa poliittisia ongelma-
kohtia neuvostovallan kommunistien painostuksessa elämisestä ei ole käsitelty.
Kommunismi oli poliittinen ja psykologinen järjestelmä. Kommunismin romah-
tamista seurasi suuri henkinen murros, mutta edelleen on vaikeaa julkisesti
käsitellä menneisyyttä, muun muassa holokaustia ja yleensä juutalaisvastai-
suutta. Traumojen projisoimista esiintyy, kun niitä ei ole käsitelty. Täältä taustaa
on myös modernille unkarilaiselle juutalaisvastaisuudelle. Moniin ongelmiin
löydettiin syyksi juutalaisuus. Nykypäivänä ekstremistinen ideologia saa tästä
taustasta maaperää. Historialliset, teologiset ja psykologiset juutalaisvastaiset
ilmiöt ovat peräisin jo keskiajalta asti ja ovat Unkarissa keskusteluissa edelleen
olemassa vaikuttavina tekijöitä. Unkarissa hyväksymättömien ja kohtaamatto-
mien omien ja yhteiskunnallisten ongelmien projisoiminen muihin, näitä muita
syyllistäen, on olemassa oleva malli, joka toimii. Tällä mekanismilla syyllistetään
edelleen myös juutalaisia. Kysymyksessä repressio-projektio-malli; syntipukki-
silmätikku-malli. Kun traumoja otetaan julkiseen laajaan keskusteluun, saa-
daan koko kansa mukaan terapiaan. Muussa tapauksessa erilaiset ääriliikkeet
käyttävät näitä traumoja hyväkseen ja vahvistuvat antidemokraattisina, yhteis-
kunnallisina liikkeinä. Sukupolvien välisestä kommunikaatiosta riippuu paljon,
miten menneisyyttä pystytään käsittelemään. Tosiasiat, sekä hyvät että pahat,
on todettava tapahtuneina asioina, mikä on alku eheytymiselle. Menneisyyden
integroiminen nykyisyyden kanssa alkaa tästä ja on pitkä prosessi.

Toisen pääesitelmän piti taustaltaan unkarilainen PhD Regina Fritz, nyt his-
torian tutkijana Wienissä: *Holocausterinnerungen und Antisemitismus in Ungarn
nach 1945.* Unkarissa oli tehty juutalaisvastaista lainsäädäntöä jo 1920-luvulla.
Saksalaismiehityksen aikana tulivat varsinaiset juutalaisvainot ja 16.4.1944
ensimmäiset juutalaisten pakkokuljetukset: 30 000 juutalaista Auschwitziin,
Birkenauhun. Budapestissa oli kaksi gettoa, toinen suljettu ja toinen diplomaat-
tialueella avoimempi. Sodan jälkeen on käyty keskustelua saksalaisten ja unkari-
laisten osallisuudesta juutalaisvainoihin. Toiset rehabilitoitiin, toiset demonisoi-
ttiin. Neuvostomiehitys ja kommunismi tulivat valtaan 1948–49. Vielä vapaissa
vaaleissa 4.11.1945 kommunistinen puolue sai vain 16,9 % äänistä. Vuoteen 1946
asti Unkarissa esiintyi juutalaisvainoja. Vuonna 1951 voimistuneeseen antisemi-
tismiin monet juutalaiset reagoivat muuttamalla maasta. Kommunistihallinnon
aikana juutalaisvainoista ei julkisesti puhuttu. Vuonna 1956 keskusteluun tulivat
stalinismin uhrit, ja siinä yhteydessä sivuttiin myös holokaustia. 1970-luvulla

muutamat kirjailijat kirjoittivat holokaustista. 1970-luvulle asti keskustelua on käyty enimmäkseen poliittisesta sotasyllisyysproblematiikasta, ei juutalaisten kokemasta holokaustista. Tutkimuskomissio nyt käsittelee sotarikoksia; sen työ sivuaa myös juutalaisten murhia ja gettoja. Tähän mennessä on selvitetty runsaan parinsadan tuhannen henkilön rikollista toimintaa ja annettu tuomioita. Nykyisessä parlamentissa eri puolueissa on erilaisia tulkintoja menneisyydestä. Kansan integroitumista halutaan edistää ja kuitenkin samalla tuomioita vesittää. Nykyhallitus katsoo, ettei sillä ole mitään tekemistä tuon ajan menneisyyden kanssa. Unkarin historiaa on tulkittu muun muassa tragedioiden historiana: monet valloittajat ovat sortaneet unkarilaisia turkkilaisvallasta alkaen. Vaarana on tällöin väheksyä omaa unkarilaisten vastuuta esimerkiksi holokaustista. Vasta vuonna 1980 Unkarin parlamentissa oli juutalaisten asia esillä ensimmäisen kerran holokausti -nimellä. Keskustelu on polarisoitunutta: kansalliset konservatiivit vastaan kommunismi. Vasta vuodesta 2002 alkaen holokausti ja kommunistinen terrori ovat tulleet enemmän esiin julkisuudessa. Vuonna 2004 toteutui holokaustimuseon ja holokaustikeskuksen avaaminen Budapestissa. Unkarin historian lisääntyneellä avoimella käsittelyllä 2000-luvulla on yhteys EU-jäsenyyden ja Turkin armenialaisten kansanmurhan saamaan julkisuuteen.

Synagogavierailut Budapestin historiallisissa juutalaiskortteleissa keskustassa. Näissä juutalaiset historialliset suuntaukset (3) ovat esillä: neologismi, status quo ja ortodoksisuus. Ne muodostivat yhdessä vuoden 1868 juutalaisten ryhmittymän viranomaisiin päin. Näillä kullakin on omat synagogansa. Nykyään arvio juutalaisten lukumäärästä Unkarissa on yhteensä 100 000. He asuvat enimmäkseen Budapestissa. Ensimmäinen tutustumiskohde oli Rumbach Sebestyén utca -kadun ”status quo ante” -synagoga, joka oli viimeksi käytössä vuonna 1959; sitä parhaillaan restauroidaan. Arkkitehtinä oli Otto Wagner. Tämä itämaistyylinen ja kaksitorninen synagoga rakennettiin vuonna 1872, vastaukseksi Dohany-kadun neologisyntagogalle. Osoitteessa Király utca 15 on mahdollista mennä saksalaisen miehityshallinnon juutalaisille marraskuussa 1944 perustamaan gettoon, joka oli ympäröity taloilla ja muurilla – harjalla piikkilankaeste. Alkuperäinen muuri tuhottiin vuonna 2006, vain pieni osa siitä on säilytetty ja suojeltiin vuonna 2010. Tänne koottiin kymmeniä tuhansia kaikenikäisiä juutalaisia. Kaupungin hallinto rakennutti 1990-luvulla kävelytien juutalaiskorttelien läpi ja tuhosi osan historiallisista rakennuksista. Osoitteessa Kazinczy u. 31 sijaitsee äskettäin restauroitu Ortodoksinen synagoga. Samasta porttikäytävästä Dob u. 35 / Kazinsky u. 29–31 pääsee ortodoksiseen Kosher Hanna -ravintolaan.⁴¹ Tutustumiskierros päättyi Frankel-synagogaan, jossa osallistuimme sapatti-illan synagogajumalanpalvelukseen.⁴² Se oli traditionaalisen kulun mukainen ja samalla neologinen

41 hanna@orthitk.t-online.hu.

42 Frankel Leó-ut 49.

synagoga. Nyt paikalla oli runsaasti juutalaisia seurakuntalaisia, miehet oikealla ja naiset vasemmalla istuen ja myös lapsia. Emme vierailleet Dohany-kadun neologisynagogassa, joka on Euroopan suurin, 3000 istumapaikkaa; rakennus valmistui vuonna 1859.

LEKKJ:n kokous keskusteli laajasti, miten LEKKJ:n tulee reagoida kirkko ja juutalaisuus -nykytilanteeseen Unkarissa ja muualla Euroopassa. Kuinka voidaan puuttua nykyiseen antisemitismin nousuun Unkarissa? Opetustoiminnassa yliopistossa olisi katsottava, ettei sekaannuta puoluepoliittisiin hankkeisiin. Kuitenkin on oltava samaan aikaan poliittisesti valveutunut. Ääriliikkeet on demokraattisin keinoin pysäytettävä; EU on arvoyhteisö, ei vain talousyhteisö. Tähän mennessä Unkarissa yhdeksän romania on murhattu ja muutamia juutalaisia uhkailtu ja kehoitettu muutamaaan pois. Luterilaiselta kirkonjohdolta odotetaan ja tarvitaan selvä ääni ja käytäntö seurakuntien saarnatuoleista julistaen, ettei nykyistä äärioikeistolaisesta suuntausta voida hyväksyä. On ajoissa sekaannuttava tilanteeseen. Ei pidä odottaa, että joku toinen ensin ryhtyy vastustamaan suuntausta. Myöhemmin se voi olla liian myöhäistä. Unkarissa ahdistuneisuuden ilmapiiri on todettavissa. Tosiasia on, että kommunismin aikaisia traumoja ei ole voitu käsitellä julkisuudessa tarpeeksi. Nykyinen taloustilanne osaltaan on vaikeuttanut prosessia. Uusradikalismi ja äärioikeistolaisuus ovat nousussa. Antisemitismi on yleiseurooppalainen, ei ainoastaan unkarilainen ongelma. Eri maissa voidaan työskentelyssä käyttää hyväksi vuoden 2004 LEKKJ:n julkaisemaa dokumenttia "Erklärung zum Antisemitismus".⁴³

LEKKJ-kannanoton käsittely. KMN:n pääsihteeri oli antanut dokumentin jakeluun jäsenkirkkoille palautetta varten: *The Lutheran European Commission on the Church and the Jewish People: The Kairos Palestine document "A Moment of Truth", authored by Palestinian Christians in 2009*. Yleiskeskustelussa aluksi todettiin dokumentin sisältävän monia ongelmia. Työryhmissä teksti käytiin useaan kertaan yksityiskohtaisesti läpi ja lopuksi se hyväksyttiin yksimielisesti LEKKJ:n jäsenkirkkoille lähetettäväksi: *Statement of the LEKKJ regarding the 'Kairos Palestine Declaration' adopted at its meeting in Budapest June, 10–13, 2010*.⁴⁴

LEKKJ:N vuosikokouksessa käsiteltiin johtoryhmän (Vorstand) toimintakertomus. Syksyllä Budapestissa toteutui piispa Fabinyin tapaaminen ja vuosikokouksen valmistelu. Kokous myönsi taloudenhoidosta tili- ja vastuuvapauden. Timo Vasko oli toiminut johtoryhmässä kuusi vuotta (2 x 3 vuotta), ja nyt hänen seuraajakseen valittiin Anni Maria Laato. Puheenjohtajaksi ja toiminnanjohtajaksi valittiin Wolfgang Raupach-Rudnick. Taloudenhoitajana jatkoi Norbert Dennerlain. Muut johtoryhmän jäsenet: Anni Maria Laato ja Roland Werneck. LEKKJ:n seuraavan vuosikokouksen ja konferenssin kokouspaikaksi hyväksyt-

43 STATEMENT ON ANTISEMITISM LEKKJ 2009.

44 <http://www.jcrelations.net/en/?item=3214>.

tiin 19.–22.5.2011 Helsinki. Teemaksi valittiin luterilainen ja juutalainen herme-neutiikka. Kokouksessa jaettiin informaatioita kirkkojen ja juutalaisuuden tilan-teista eräissä Euroopan maissa: Unkari: Tamas Lichtman. Slovakia: Jurai Bándy. Itävalta: Roland Werneck. Suomi: Anni Mari Laato. Romania: Stefan Jakab. Sak-sa: Johannes Gruner. Norja: Olav Myklebust. Alankomaat: Willy Metzger.

LEKKJ:n nyt toista kertaa jaettu tunnustuspalkinto annettiin johtoryhmän jä-sen Timo Vaskolle vuosikokouksessa 12.6.2010. Komission puheenjohtaja Wolf-gang Raupach-Rudnick kiitti Timo Vaskoa osallistumisesta aktiivisesti vuodesta 1977 alkaen kansainväliseen kirkko ja juutalaisuus -dialogiin ja ojensi Vaskolle tästä kertovan dokumentin.⁴⁵

Kokous käsitteli alustavasti Luther-vuoden 2017 teemaa ja LEKKJ:n tähän tarkoitukseen valmistamaa tekstiä: Luther ja juutalaiset. Käytettävissä oli useita aikaisempia kannanottoja: Vuoden 1984 LML:n Budapestin yleiskokouksen kan-nanotto. LEKKJ:n kannanotto Driebergen 1990. Cluj-Napoca / Klausenberg 2004: Erklärung zum Antisemitismus. Nyt jaetussa tekstissä Lutherin ”vähemmän sankarilliset puolet” nostettiin erityisesti Saksassa esiin. Muualla Euroopassa Luther-juhlavuotta vietetään kuitenkin monenlaisissa luterilaisissa kirkollisissa ja teologisissa konteksteissa. Siksi tekstiin kaivattiin parannuksia ja laajennuksia. Teksti nykyisellään koettiin liian yksipuolisen negatiiviseksi; tarvittiin enemmän kokonaisnäkemyä. Kristologia oli niukkaa ja messiasodotus puuttui. Tekstin valmistelua päätettiin jatkaa vuonna 2011 LEKKJ:n kokouksessa Helsingissä. Valmistelutyöryhmään valittiin Anni Maria Laato, Ursula Rudnick ja Wolfgang Raupach-Rudnick.

LEKKJ valmisti ja hyväksyi seuraavan julkilausuman jäsenkirkkojen käyt-töön:

Stellungnahme der LEKKJ zum Thema Antisemitismus, verabschiedet auf der Tagung in Budapest vom 10.–13. Juni 2010:

Mit großer Besorgnis beobachten wir eine neue Welle von Antisemitismus und Rassismus, die sich in Europa ausbreitet. In Ungarn, dem Land unserer diesjährigen Tagung, sehen wir mit Schrecken die Wahlerfolge der rechtsextremen Jobbik-Partei. Wir nehmen Angst und Verunsicherung in der ungarischen Gesellschaft wahr.

Wir appellieren an unsere Kirchenleitungen, an jede Christin und jeden Christen, eindeutig gegen Antisemitismus und Rassismus Position zu beziehen. Wir erinnern an

45 Dokumentin teksti: ”Preis der Lutherischen Europäischen Kommission Kirche und Judentum / Award of the European Lutheran Commission on the Church and the Jewish People an/to Dr. Timo Vasko für langjähriges Engagement im internationalen christlich-jüdischen Dialog / for his long-standing involvement in international Jewish-Christian Dialogue. Vorsitzender der Kommission: Wolfgang Rudnick. Budapest, 2010.”

das Wort des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1948, der "Antisemitismus als Sünde gegen Gott" brandmarkt.

Wir rufen dazu auf, sich an die Seite all der Menschen zu stellen, die bedroht und verfolgt werden. In Ostmitteleuropa zählen hierzu vor allem Juden, Roma und Sinti. Wir fordern alle gesellschaftlichen und politischen Kräfte, insbesondere auch die Kirchen auf, gemeinsam gegen Rassismus und Antisemitismus zu kämpfen. Folgende Handlungsorientierung ist uns wichtig:

- Kirchliche, schulische und außerschulische Bildungsarbeit zu leisten
- Eine Kultur des respektvollen Umgangs und des Vertrauens zu leben und zu fördern
- Netzwerke zu bilden, die politische und kirchliche Initiativen verknüpfen
- Antisemitische Vorfälle und Straftaten zu dokumentieren

Neben Kirchenleitungen, Parteien und der Justiz ist jeder einzelne Mensch gefordert. Beispielhaft ist die Initiative von lutherischen Christinnen und Christen in Ungarn mit dem Motto: *cinkos, aki néma* ("Wer schweigt, wird zum Mittäter", nach einem Gedicht von Mihály Babits). Die Initiative veranstaltet Seminare mit dem Ziel, Menschen in bedrohlichen Situationen Angst zu nehmen und Handlungsmöglichkeiten einzuüben. Wir schließen uns der Aufforderung der evangelischen Kirchen in Österreich an: "Schauen Sie nicht weg, wenn in Ihrer Umgebung rechtsextreme Haltungen deutlich werden, widersprechen Sie ... werden Sie aktiv, wenn Menschen zu Opfern von Vorurteilen und Intoleranz werden."

Piispa Dr. Tamás Fabiny, ulkomaansuhteita hoitava Dr. Klára Tarr ja opiskelija Petra Verebics osallistuivat LEKKJ:n kanssa yhteiseen vastaanottotilaisuuteen kokoustiloissa. Piispa piti puheen kirkon toiminnasta antisemitismiä vastaan ja yhteyksistä juutalaisuuteen.

Kokousväki teki matkan Etelä-Unkariin 14.–15.6.2010 perehtyen muutamien kaupunkien, kuten Kecskemét, Szeged ja Pécs, juutalaisuuteen. Konferenssin päätösistunnossa muun muassa todettiin, että LEKKJ:llä on perustamisestaan 1976 alkaen Euroopan luterilaisten kirkkojen yhteisenä komissiona yhdessä Luterilaisen maailmanliiton kanssa toiminnassaan merkittävä jatkuvuus ja sen tärkeänä tehtävänä on seurata Euroopan evankelis-luterilaisten kirkko ja juutalaisuus -suhteita ja tarvittaessa antaa ajankohtaisista tilanteista yhteisiä luterilaisia kannanottoja. On herkästi havaittava erilaisia antisemitistisiä ääri-ilmiöitä, tuotava niitä julkisuuteen yhteisesti ja eri maissa luterilaisissa kirkoissa ja muilla foorumeilla, ja selvästi torjuttava antisemitismi kaikissa muodoissaan. Eri maiden luterilaisissa kirkoissa on edistettävä kirkon ja juutalaisuuden välisen historiallisen problematiikan rakentavaa käsittelyä kaikissa yhteyksissä. On ensiarvoista, että Suomen evankelis-luterilainen kirkko edelleen toimii aktiivi-

sesti LEKKJ:n jäsenenä ja tukee sen toimintaa oman KUN:n asettaman kirkko ja juutalaisuus -työryhmänsä välityksellä, joka on toiminut jo vuodesta 1977 aktiivisesti.⁴⁶

VANHAN TESTAMENTIN KRISTOLOGINEN HERMENEUTIIKKA – HELSINKI 2011

LEKKJ:n kokous Helsingissä 19.–22.5.2011 alkoi vastaanotolla, jonka isäntänä toimi Suomen evankelis-luterilaisen kirkon nimissä kirkkoneuvos Kimmo Kääriäinen. Tervehdyksen ja avauksen suoritti LEKKJ:n puheenjohtaja Wolfgang Raupach-Rudnick. TT Pekka Lindqvist antoi katsauksen Suomen juutalaisten historian vaiheisiin ja kristittyjen ja juutalaisten välisten suhteitten nykyiseen tilaan. Ekumeenisina vieraina tervehdyksensä esittivät isä Mikael Sundkvist Suomen ortodoksisesta kirkosta ja Fr. Antoine Lévy OP Katolisesta kirkosta Suomessa. Avajaisiin osallistuivat myös FM Anu Heikkinen, dosentti Anni Maria Laato, TT Hanne von Weissenberg, dosentti Timo Vasko, TT Kaisamari Hintikka ja DKK Minna Väliaho.⁴⁷ Seuraavana päivänä pääesitelmän piti TT Tomi Karttunen: *Dietrich Bonhoeffer und die christologische Hermeneutik des Alten Testaments*. Siinä hän tarkasteli Bonhoefferin kriittistä toimintaa teologina Saksassa aikana, jolloin kansallissosialismi pääsi valtaan. Hän painotti hermeneutiikkaa, jossa Raamatun huomioiminen kokonaisuutena on keskistä. Erityisen tarkastelun sai Psalmien kirja ja sen sanoissa Jeesuksen Kristuksen todellinen läsnäolo sekä Psalmi Raamatun rukouskirjana. Bonhoefferin edustama ristin teologia sai painoa.⁴⁸ Esityksessä ja keskustelussa laajasti pohdittiin, kuinka relevanttia Bonhoefferin raamattuteologia on ”Auschwitzin jälkeen”. Myöhemmin kokousväki tutustui Helsingin juutalaiseen kouluun Daniel Weintraubin johdolla ja vieraili Helsingin synagogassa ja juutalaisella hautausmaalla.⁴⁹

Toisen pääesitelmistä piti Prof. Antti Laato, Åbo Akademi: *Jewish and Christian Interpretations of the Hebrew Bible (or the Old Testament)*. Hän pohti Vanhan

46 Vasko 2010.

47 Tähän kokoukseen jatkossa myös osallistuivat: Olav Myklebust, Norja, Wolfgang Raupach-Rudnick (Zentralverein), Dr. Ursula Rudnick (VELKD), Christine Jahn (VELKD), Norbert Dennerlein, Johannes Gruner (DNK des LWB), Saksa, Dr. Jutta Hausmann (VELKD), Anniko Lengyel, Gabor Lengyel, Saksa/Unkari, Theresa Hänle, Saksa/ Geneve LML, Prof. Dr. Marianne Grohmann, Eleonore Lappin, Itävalta, Mr. Lappin, Itävalta/ Israel, Juraj Bandy, Slovakia, Petra Körmeny, Unkari, DI Gideon Bolotowsky, dosentti Anni Maria Laato, TM Hanna Rissanen, TT Pekka Lindqvist, TT Tomi Karttunen dosentti Timo Vasko ja prof. Antti Laato, Suomi. Esteen osallistumiselle ilmoittivat Istvan Jakab, Romania ja Bernd Prigge, Italia. Alankomaat ja Ranska eivät ole vielä nimenneet uutta edustajaansa. Poissa olivat myös pysyvät vieraat: Tamas Lichtman, Unkari, Kalle Kasemaa, Eesti ja Peter Pettit, USA.

48 Tomi Karttusen esitelmä on julkaistu erillisenä artikkelina tässä julkaisussa.

49 <http://www.jchelsinki.fi/>.

testamentin asemaa eksegeettisessä tutkimusperinteessä ja ”uudelleenkirjoitetun Raamatun” paradigmaa, jolloin Geza Vermesin mukaan tarvitaan juutalaisten traditioiden uutta synteesiä. Lisäksi tulivat esiin muun muassa jakeen Genesis 1:26 tulkinta, kristilliset Vanhan testamentin ristiä koskevat typologiat ja neljä kristillistä väärinymmärrystä koskien luvun Jesaja 53 juutalaista eksegeesiä. Kaikkiaan Laaton laaja esitys sisälsi kuusi teesiä ja niihin vastaukset. Prof. Dr. Marianne Grohmann (Wien) johti teesien käsittelyyn ryhmissä alustuksellaan *Aneignung ohne Enteignung. Thesen zu christlichen Rezeptionsmöglichkeiten jüdischer Bibelhermeneutik*.

LEKKJ:n johtokunnan kokoonpanoksi tuli Wolfgang Raupach-Rudnick, puheenjohtajaksi ja muiksi jäseniksi Christine Jahn, Petra Körmendy, Anni Maria Laato, Roland Werneck. Maakohtaiset tilanneraportit saatiin kirjallisesti Suomesta, Slovakiasta, Saksasta (VELKD), Itävallasta, Norjasta ja Unkarista. Seuraava LEKKJ:n vuosikokous ja konferenssi pidetään 21.–25.6.2012 Münchenissä teemana lain (Toora) paikka kristillisessä teologiassa. Tämä aihe liittyy samalla Saksan jumalanpalvelusuudistukseen, jossa Vanhan testamentin tekstejä lisätään ja niiden valintakriteereistä keskustellaan.

Kokous työsti edelleen tekstiä *Martin Luther und die Juden* työstettiin ja seuraava kannanotto hyväksyttiin:

European Lutheran Commission on the Church and the Jewish People (LEKKJ)

Martin Luther and Judaism – Challenges for Lutheran Churches Today

The Lutheran churches will commemorate the 500th. anniversary of the reformation in the year 2017. This is cause to again reflect on Martin Luther's relationship to Judaism.

1. The Holy Scripture is the "source, rule and measure of the faith" for the churches of the reformation. Martin Luther pointed to the fundamental importance of the entire Scripture – the Old and the New Testament – in the life of the church and each individual Christian. In this we see an important contribution of the heritage of the reformation.
2. We encourage Christians all over the world to deepen their knowledge of the Hebrew Bible, to further its use in the worship service and to use it as a source of theology and individual spirituality.
3. We regard it as an important task of the Lutheran churches to work on a Christian hermeneutics of the Hebrew Bible and to acknowledge the Jewish exegesis as an enrichment in the understanding our shared Biblical foundation. We are grateful for the ongoing dialogue with Jews in the exegesis of the Bible.
4. In order to adequately commemorate the anniversary of the Reformation, our churches must face the dark sides of Martin Luther.
 - a. The Plenary Assembly of the Lutheran World Federation confessed on its VII. Assembly: "... we cannot accept or condone the violent verbal attacks that the

reformer made against the Jews... The sins of Luther's anti-Jewish remarks, the violence of his attacks on the Jews must be acknowledged with deep distress. And all occasions for similar sin in the present or the future must be removed from our churches." "Luther, Lutheranism and the Jews, Budapest, August 1st, 1984)"

- b. In the "Statement on the Encounter between Lutheran Christians and Jews", (Driebergen 8. Mai 199) LEKKJ demanded, "that within the Lutheran Churches, the anti-Jewish attacks in Luther's later works and their disastrous consequences be worked on". Furthermore LEKKJ urged "that the fundamental patterns of Lutheran theology and teaching such as "Law and Gospel", "faith and works", "promise and fulfilment", and the "two kingdoms/realms" [need to] be reconsidered in view of their effects on the relationship between Christians and Jews."
5. In the course of the last decades a number of scholarly publications dealing with Martin Luther's enmity towards Jews and concerning Christian-Jewish relations have been published. Their content needs to be transferred from the realm of scholarship and academia into the consciousness and the discussions of the churches and their congregations.
6. Already during the period of the Reformation several Lutheran reformers, such as Urbanus Rhegius and Andreas Osiander took a different stance towards Jews than Martin Luther. Despite the Jewish rejection of the Christian faith, they sought dialogue and they stood up for the rights of the Jews. For us – as Lutheran Christians – their stance is fundamentally important.

We hope that these challenges will enter into the discussions of the churches and the congregations.

Helsinki, den 21. Mai 2011

Lutherische Europäische Kommission Kirche und Judentum (LEKKJ)

Martin Luther und das Judentum – Herausforderungen für die Lutherischen Kirchen heute

Die lutherischen Kirchen begehen im Jahr 2017 den 500. Jahrestag der Reformation. Dies ist Anlass, auch Martin Luthers Verhältnis zum Judentum erneut zu bedenken.

1. Die Heilige Schrift ist für die Kirchen der Reformation "Quelle, Regel und Richtschnur des Glaubens". Martin Luther wies auf die zentrale Bedeutung der ganzen Bibel – des Alten und Neuen Testaments – im Leben der Kirche und eines jeden Christen und einer jeden Christin hin. Hier liegt für uns ein wichtiger Beitrag des reformatorischen Erbes.
2. Wir ermutigen Christinnen und Christen weltweit, ihre Kenntnisse der Hebräischen Bibel, des Alten Testaments, zu vertiefen, ihren Gebrauch im Gottesdienst zu fördern und sie als Quelle von Theologie und individueller Spiritualität zu nutzen.

3. Wir sehen eine zentrale Aufgabe für die lutherischen Kirchen heute darin, an einer christlichen Hermeneutik der Hebräischen Bibel zu arbeiten und jüdische Auslegung als Bereicherung im Verständnis der gemeinsamen biblischen Grundlage zu begreifen. Wir freuen uns über den kontinuierlichen Dialog mit Jüdinnen und Juden in der Auslegung der Schrift.
4. Unsere Kirchen können das Reformationsjubiläum nur angemessen würdigen, wenn sie sich auch den Schattenseiten ihres Reformators stellen.
 - a. Der Lutherische Weltbund bekannte auf der VII. Vollversammlung in Budapest 1984: "Die wüsten antijüdischen Schriften des Reformators können wir ... weder billigen noch entschuldigen ... Die Sünden von Luthers antijüdischen Äußerungen und die Heftigkeit seiner Angriffe müssen mit großem Bedauern zugegeben werden. Wir müssen dafür sorgen, dass eine solche Sünde heute und in Zukunft in unseren Kirchen nicht mehr begangen werden kann." (i)
 - b. Die LEKKJ hat in ihrer "Erklärung zur Begegnung zwischen lutherischen Christen und Juden" in Driebergen am 8. Mai 1990 gefordert, "dass in den lutherischen Kirchen nicht nur die antijüdischen Ausfälle des späten Luther mit ihren verheerenden Folgen aufgearbeitet werden", sondern auch "Grundschemata lutherischer Theologie und Lehre", wie "Glaube und Werke", "Verheißung und Erfüllung", "Zwei Regimente/Zwei Reiche" im Blick auf ihre Auswirkung auf das christlich-jüdische Verhältnis neu bedacht werden.
5. Zur Judenfeindschaft in Martin Luthers Schriften erschienen in den letzten Dekaden kirchliche Erklärungen und zahlreiche Publikationen.(ii) Ihre Inhalte sind in das Bewusstsein und die Diskussion der Kirchen und der Kirchengemeinden zu holen.
6. Schon in der Zeit der Reformation gab es lutherische Reformatoren wie Urbanus Rhegius und Andreas Osiander, die Juden gegenüber eine andere Haltung als Martin Luther eingenommen haben. Sie haben trotz der Ablehnung des christlichen Glaubens durch Juden den Dialog gesucht und sind für die Rechte der Juden eingetreten. Für uns lutherische Christinnen und Christen ist ihre Haltung von grundlegender Bedeutung.

Wir hoffen, dass diese Herausforderungen in die Diskussionen der Kirchen und Kirchengemeinden Eingang finden.⁵⁰

Helsinki, den 21. Mai 2011

50 (i) LWB VII: Vollversammlung in Budapest 1984. Erklärungen "Luther, das Luthertum und die Juden", 1. August 1984, http://www.kirchliche-dienste.de/upload/36/LuthWeltbund1984Luther_und_die_Juden.pdf.

(ii) Hierzu zählen folgende Werke: Peter von der Osten-Sacken. Martin Luther und die Juden – neu untersucht anhand von Anton Margarithas 'Der gantz Jüdisch glaub' (1530/31). Kohlhammer, 2002; Heiko A. Oberman, The Roots of Anti-Semitism in the Age of Renaissance and Reformation. James I. Porter, trans. Philadelphia: Fortress Press, 1984.

Helsingissä sunnuntain jumalanpalveluskäyntien kohteina olivat Tuomiokirkko, Deutsche Kirche ja Anglican service (Agricola Church) sekä retkikohteena Suomenlinna ja Kauppatori. Kokoukseen kuuluvana retkipäivänä 23.5. perehdyttiin Suomen juutalaisuuteen Turussa, jossa vierailukohteina olivat muun muassa Åbo Akademi / Institutum Judaicum ja synagoga, jonka esitteli Ruth Hasan.⁵¹

LEKKJ : N TULEVAISUUDEN NÄKYMIÄ

Kansainvälinen yhteistyö vuodesta 1976 Euroopan luterilaisten kirkkojen, Luterilaisen Maailmaniiton (LML) ja USA:n luterilaisten kirkkojen sekä ajoittain myös muiden Euroopan protestanttisten kirkkojen (esim. Europäische Regionalkonferenz Kirche und Judentum, ERKKJ) kesken on antanut kulloinkin päivitetyn ja kokonaisvaltaisen käsityksen Euroopan luterilaisten kirkkojen ja juutalaisuuden suhteista. Niin sanotun kylmän sodan aikana muutamilla Itä-Euroopan luterilaisilla kirkkoilla, kuten DDR, Puola ja Unkari, oli niukasti mahdollisuuksia olla yhteydessä muun Euroopan luterilaisten kanssa, mutta esim. LEKKJ:n kautta yhteydet olivat mahdollisia. LEKKJ:n organisoimat muutamit kesäkurssit (Internationale Sommerschule) eri maissa paikallisen työryhmän isännöimänä ovat myös osaltaan syventäneet tietämystä monista yhteisistä keskeisistä teemoista. Niissä on usein ollut mukana myös juutalaisia esitelmöitsijöitä.

LEKKJ:n toiminta on ollut ja on edelleen varsin aktiivista ja tulevaisuuteen suuntautuvaa. Sen luterilaisilla jäsenkirkkoilla on LEKKJ:n tehtäväalueella merkittävästi työtä edessään. Kun esimerkiksi vuonna 2008 Suomen valtio toimi Euroopan turvallisuus- ja yhteistyöjärjestö ETYJ:n puheenjohtajamaana, painotui myös suvaitsevaisuuskysymykset ja siinä yhteydessä mm. antisemitismin vastustaminen. Myös tällä osa-alueella LEKKJ:n toiminta luterilaisten kirkkojen äänenä on ollut merkittävää. Lukuisat työstetyt teemat, kannanotot ja aineistot ovat vuosien varrella rikastuttaneet LEKKJ:n jäsenkirkkojen teologista työskentelyä ja elämää. Tärkeä merkitys eri oppiaineita palvelevalla tutkimustyöllä ja kirkon toiminnalla on myös sillä arkistolähdeaineistolla, joka muodostuu Suomen Kirkko ja juutalaisuus -työryhmän sekä LEKKJ:n kokousten dokumenteista ja sijaitsee kirkkohallituksessa, Helsingissä.

Puheenjohtajina kirkko ja juutalaisuus -työryhmässä vuodesta 1977 alkaen ovat vuorollaan toimineet prof. Jukka Thurén, dosentti Aarne Toivanen, prof. Reijo Heinonen, prof. Timo Veijola, prof. Tapani Harviainen ja dosentti Anni Maria Laato ja TT Pekka Lindqvist.

Muutamit työryhmän jäsenet ovat toimineet aktiivisesti myös LEKKJ:n kansainvälisissä johtotehtävissä. LEKKJ:n komission järjestyksessä toisen kerran

51 LEKKJ:n kokouksesta Helsingissä ks. myös Laato 2011; Begegnungen 2011, 31–32.

jakama tunnustuspalkinto annettiin Timo Vaskolle LEKKJ:n komission vuosikokouksessa 12.6.2010.

KUN:n 21.3.2011 asettaman Kirkko ja juutalaisuus -työryhmän nykyiset jäsenet (2011–2013) ovat TT Pekka Lindqvist (pj.), FM Anu Heikkinen, dosentti Mikko Ketola, dosentti Anni Maria Laato, TM Hanna Rissanen, TT Hanne von Weissenberg ja lähetysteologi, dosentti Timo Vasko sekä teologisten asiain sihteeri TT Tomi Karttunen (siht.).

LYHENTEET

DNK/LWB	Das Deutsche Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes
EKD	<i>Evangelische Kirche in Deutschland</i>
KMN/WKR/WCC	Kirkkojen maailmanneuvosto
KLK	Kirkon lähetystyön keskus (KLK) – Kirkkohallituksen ulkoasiain osaston yksikkö
KUN	Kirkon ulkoasiain neuvosto – Kirkkohallituksen ulkoasiain osaston johtokunta
KUT	Kirkon ulkomaanasiain toimikunta (Kirkon ulkoasiain neuvoston edeltäjä)
LEKKJ	Die Lutherische Europäische Kommission für Kirche und Judentum / The European Lutheran Commission on the Church and the Jewish People / Euroopan luterilaisten kirkkojen kirkko ja juutalaisuus -komissio
LML/LWB/LWF	Luterilainen maailmanliitto
VELKD	Die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD)
ZENTRALVEREIN	Evangelisch-lutherischer Zentralverein für Begegnung von Christen und Juden e.V. Hannover

PAINAMATTOMAT LÄHTEET

– KOKOUSRAPORTIT LEKKJ : N KOKOUKSISTA

Painamattomien ja alaviitteissä mainittujen Suomen ev.lut. kirkon arkistolähteitten KLK; KUT; KUN sijainti: Kirkkohallituksen arkisto, Satamakatu 11, Helsinki.

VASKO, TIMO

2004a Euroopan luterilaisten kirkkojen kirkko ja juutalaisuus -komission (LEKKJ) vuosikokous 6.–12.5.2004 Cluj-Napoca, Romania. Kokousraportti. – KUN pk 24.8.2004 Liite 10.5.

2006 Uskonnollinen identiteetti Euroopassa – Euroopan luterilaisten kirk-

- kojen Kirkko ja juutalaisuus -komission (LEKKJ) 30-vuotisjuhlakokous Hannoverissa 8.–12.6.2006. Kokousraportti. – KUN pk 22.8.2006 Liite 9.8.
- 2007 Euroopan luterilaisten kirkkojen kirkko ja juutalaisuus -komission (LEKKJ) vuosikokous ja konferenssi Osllossa 10.–14.5.2007. Kokousraportti. – KUN pk 23.8.2007 Liite 9.2.
- 2008 Euroopan luterilaisten kirkkojen kirkko ja juutalaisuus -komission (LEKKJ) vuosikokous ja konferenssi Venetsiassa 29.5.–2.6.2008 Kokousraportti – KUN pk 19.8.2008 Liite 12.3.
- 2009 Euroopan luterilaisten kirkkojen kirkko ja juutalaisuus -komission (LEKKJ) vuosikokous ja konferenssi Tallinnassa 7.–12.5. 2009 Kokousraportti – KUN pk 15.6.2009 Liite 9.4.
- 2010 Euroopan luterilaisten kirkkojen kirkko ja juutalaisuus -komission (LEKKJ) vuosikokous ja konferenssi Budapestissa 10.–15.6.2010 – Kokousraportti – KUN pk 12.8.2010 Liite 11.7.

LAATO, ANNI MARI

- 2011 Lutherische Europäische Kommission Kirche und Judentum (LEKKJ) Helsingissä 19.–22.5.2011 ”Christologische Hermeneutik des AT” .Kokousraportti. – KUN pk 18.8.2011 Liite 9.4.

LAATO, ANNI MARIA & TIMO VASKO

- 2005 Israel: valtio, maa, kansa” – LEKKJ:n vuosikokous ja seminaari Amsterdamissa 19.–23.5. 2005. Kokousraportti. – KUN työjaosto pk 13.6.2005 Liite 6.9.

KIRJALLISUUS

BAUMANN, ARNULF (Hg.)

- 1977 ”Judenmission – gestern und heute”. *Evangelische Mission Jahrbuch* 1977. Hamburg: Verlag der Deutschen Evangelischen Missionshilfe Hamburg, 17–39.
- 1998 *Auf dem Wege zum christlich-jüdischen Gespräch: 125 Jahre Evangelisch-lutherischer Zentralverein für Zeugnis und Dienst unter Juden und Christen.* Institutum Judaicum Delitzschianum Münsteraner Judaistische Studien 1. Münster: Lit Verlag.
- 2000 ”Christlich-jüdische Gespräch seit 1938”. *Israel als Gegenüber. Vom Alten Orient bis in die Gegenwart.* Hgg. von Folke Siegert. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

BAUMANN, ARNULF & MAHN, KÄTE & SÆBØ, MAGNE (HG.)

- 1984 *Luthers Erben und die Juden. Das Verhältnis lutherischer Kirchen Europas zu den Juden.* Hannover: Lutherisches Verlagshaus 1984.

BEGEGNUNGEN

- 2011 "Lutherische Europäische Kommission Kirche und Judentum (LEKKJ)." *Begegnungen: Zeitschrift für Kirche und Judentum* (Evangelisch-Lutherischer Zentralverein für Begegnung von Christen und Juden e.V. Hannover) Nr. 2 2011, 31–32.

CALIMANI, RICCARDO & SULLAM, ANNA-VERA & CALIMANI, DAVIDE
2006 *The Venetian Ghetto*. Milan: Electa.

DOBERT, REINHARD (Hg.)

- 1971 *Zeugnis für Zion: Festschrift zur 100-Jahrfeier des Evang.-Luth. Zentralvereins für Mission unter Israel e.V.* Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission Erlangen.

DRIEBERGEN

- 1990 *Erklärung zur Begegnung zwischen Lutherischen Christen und Juden verabschiedet auf der Jahrestagung der Lutherischen Europäischen Kommission Kirche und Judentum (LEKKJ). Driebergen, Niederlande, am 8. Mai 1990.*
<http://www.jcrelations.net/de/?item=1080>

GRÜSEMANN, FRANK

- 2008 "Judentum". *Evangelische Glaubensfibel*. Dennerlein, Norbert & Meyer-Blanck, Michael (Hgg.) 2. Auflage. Gütersloh 2008, 77–79.

JUSTER, DANIEL & HOCKEN, PETER

- 2004 *The Messianic Jewish Movement – An Introduction. Toward Jerusalem Council II.* s.l.

KJAER-HANSEN, KAI & KVARME, OLE CHRISTIAN

- 1983 *Messianische Juden. Judenchristen in Israel*. Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission.

KJAER-HANSEN, KAI & SKJØTT, BODIL F.

- 1999 *Facts & Myths about the Messianic Congregations in Israel 1998–1999*. Jerusalem: Caspari Center.

LAATO, ANTTI & LINDQVIST, PEKKA (ed.)

- 2010 *Encounters of the Children of Abraham from Ancient to Modern Times*. Leiden & Boston: Brill.

RUDNICK, URSULA

- 2004 *Auf dem langen Weg zum Haus des Nachbarn: Positionen der evangelischen Kirche im christlich-jüdischen Gespräch seit 1945 und ihre Verortung in der Theologie*. Hannover: Hora.

SIEGERT, FOLKER (Hg.)

- 2000 *Israel als Gegenüber: Vom Alten Orient bis in die Gegenwart. 25 Studien zur Geschichte eines wechselvollen Zusammenlebens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

STATEMENT ON ANTISEMITISM LEKKJ 2009

2009 *European Lutheran Commission on the Church and the Jewish People (LEKKJ)* "STATEMENT ON ANTISEMITISM". This statement was adopted by the European Lutheran Commission on the Church and the Jewish People (LEKKJ), in which 25 Lutheran church bodies in Europe are represented, at its annual meeting in Cluj / Klausenburg, Romania, on May 9, 2004. <http://www.jcrelations.net/en/?item=2301>

TURTIAINEN, JOUNI (TOIM.)

1995, 2003 *Ikkuna juutalaisuuteen – historia, usko, kulttuuri*. Helsinki: Yliopistopaino & Helsinki University Press. 1. painos 1995. 2. painos 2003.

VASKO, TIMO

1985 *Die dritte Position. Der jüdisch-christliche Dialog bei Schalom Ben-Chorin bis 1945*. Diss. Helsinki: MESJ 48.

1999 *Luomisesta Jumalan valtakuntaan. Schalom Ben-Chorinin ilmoituskäsityksen muodostuminen*. Helsinki: STKSJ 216.

2002 "Luterilaisen LEKKJ:n dokumentin 'Erklärung zur Begegnung zwischen lutherischen Christen und Juden' (1990) kriittinen arvio." *Israel – Messiaan maa. Suomen teologisen instituutti vuosikirja 1992*. Toim. Eero Junkkaala. Helsinki: Perussanoma 1992, 113–126.

2003a *Missiologia ja uskonnot – Johdatus missiologiaan ja uskontoteologiaan*. Helsinki: Yliopistopaino & Helsinki University Press.

2003b *From the Creation to the Kingdom of God: The Concept of God's Revelation by the Reform Jew Schalom Ben-Chorin in Dialogues with Christianity and Islam*. Frankfurt am Main & Berlin & Bern & Bruxelles & New York & Oxford & Wien: Peter Lang

2004b *Kirkkojen maailmanneuvoston lähetys- ja uskontoteologiaa. "Lähetys ja evankelioiminen – ekumeeninen julkilausuma" (1982) ja "Lähetys ja evankelioiminen ykseydessä tänään" (1999)*. Helsinki: Yliopistopaino & Helsinki University Press.

KIRKKO – JUUTALAISSUUS -DOKUMENTTEJA, MM.:

<http://213.250.93.194/asiakas/evl/ktuutiset.nsf/1d39bb1a3d8bfa7dc2256c9400238013/574bba0cdfd50651c22573610049a8ca?OpenDocument> (Kirkko ja juutalaisuus -työryhmä 30 vuotta)

<http://www.christenundjuden.org/stellungnahmen/kirchen/289-martin-luther-und-das-judentum> (Martin Luther und das Judentum)

<http://www.jcrelations.com/> (Jewish-Christian Relations Insights and Issues in the ongoing Jewish-Christian Dialogue)

Juutalaisuuden ja kristinuskon kohtaamisen varhaisia vaiheita

Tiet eroavat – kristittyjen näkökulma

ERO SELVÄKSI

Paula ja Eustochium, askeettisen elämäntavan valinneet äiti ja tytär, matkustivat Roomasta Pyhälle maalle keväällä vuonna 386. Sinne saavuttuaan he tutustuivat maahan perusteellisesti yhdessä hengellisen ohjaajansa Hieronymuksen kanssa ja asettuivat lopulta asumaan Betlehemiin. Viimeistään pari vuotta myöhemmin he kirjoittivat kirjeen Roomaan ystävälleen askeettiyhteisön johtaja Marcellalle ja kertoivat ylenpalttisen ihastuneina näkemistään pyhistä paikoista ja siitä, miten hengellisesti antoisaa oli vierailla niissä (Hier. ep. 46).¹

Kirjoittajat tiesivät, että Marcellan mielestä maa ja sen kansa ovat kadottaneet pyhyytensä Kristuksen ylösnousemisen jälkeen, ja kirjeessään he puolustautuivat Marcellan oletettuja vastaväitteitä vastaan. Heidän käsityksensä juutalaisen kansan osasta on tuolle ajalle varsin tyypillinen: siitä vielä voidaan keskustella, onko mitään syytä tehdä pyhiinvaelluksia ja onko Pyhä maa edelleen pyhä,² mutta käytännöllisesti katsoen kaikki valtaviiran kristityt olivat jo 300-luvun lopulla sitä mieltä, että juutalaisen kansan aika Jumalan kansana on ohi.³ Paula ja Eustochium kirjoittivat:

Varmaankin vastaat ja sanot, että kaikki tuo oli muinoin, silloin kun ”Jumala rakasti Sii-onin portteja enemmän kuin mitään muita Jaakobin asuntoja” ja ”sen perustukset olivat pyhillä vuorilla” (Ps 87:1–2), olkoonkin, että näille sanoille voidaan antaa myös syvempi tulkinta. Sinä sanot, että enkelien suoja ja Kristuksen armo katosivat Jerusalemissa sen jälkeen kun ylösnousevan Herran ääni kuului: ”Teidän asuntonne on jäävä autioksi”

1 Tutkimuksessa on keskusteltu siitä, kuinka paljon Hieronymus on vaikuttanut kirjeen sisältöön. On niitäkin, joiden mielestä kirje on kokonaan Hieronymuksen kynästä ja edustaa täysin hänen teologiaansa. Ei kuitenkaan ole mitään painavia syitä väittää näin: koulutetut ja Hieronymuksen kanssa paljon aikaa viettäneet naiset ovat aivan hyvin voineet kirjoittaa kirjeen. Näin esim. kirjeen ruotsiksi kääntänyt Gunhild Vidén, 182.

2 Esim. Gregorios Nyssalainen, ep 2.

3 Schreckenberg 1995, 338.

(Matt 23:38) ja kun hän itkien ennusti sen tuhoutumisen sanoen: "Jerusalem, Jerusalem! Sinä tapat profeetat ja kivität ne, jotka on lähetetty sinun luoksesi. Miten monesti olenkaan tahtonut koota lapsesi, niin kuin kanaemo kokoaa poikaset siipiensä suojaan! Mutta te ette tahtoneet tulla. Kuulkaa siis: teidän asuntonne on jäävä asujaansa vaille" (Matt 23:37–38), ja kun temppelin esirippu oli repeytynyt ja Jerusalem sotajoukon piirittämä ja Herran veren haavoittama. Tulet sanomaan, että myös Josefus, joka on syntyjään juutalainen historioitsija, vakuuttaa Herran ristiinnaulitsemisen aikaan temppelin sisimmästä osasta kuuluneen taivaallisten joukkojen ääniä, jotka sanoivat: "Lähtekäämme näistä asunnoista."⁴ Tulet sanomaan, että nämä ja muut asiat ovat tehneet ilmeiseksi sen, että missä armo on tullut suureksi, siellä on synti tullut ylenpalttiseksi (vrt. Room 5:20!) ja että apostolit, kuultuaan käskyn "Menkää ja opettakaa kaikkia kansoja" (Matt 28:19), sanoivat: "Kaikkein ensimmäiseksi Jumalan sana oli julistettava teille. Mutta koska te torjutte sen, me käännyimme pakanoiden puoleen" (Apt 13:46). Tuolloin Juudean koko hengellinen merkitys ja muinainen läheisyys Jumalan kanssa siirtyivät apostolien kautta kansoille.

Tämä on aiheellinen kysymys ja sellainen, joka voisi hämmentää niitäkin, jotka ovat jo oppineet jotakin Raamatusta, mutta se on helppo ratkaista. Herra ei nimittäin ikinä olisi itkenyt Jerusalemin sortumista, ellei hän olisi rakastanut sitä. Itkihän hän Lasarustakin, koska hän rakasti tätä. Ensimmäiseksi sinun tulee ymmärtää, ettei syntiä ole tehnyt paikka, vaan ihminen. Kaupungin valloittaminen merkitsee sitä, että kansaa surmataa, ja niin kaupunki hävitettiin, jotta kansaa rangaistaisiin. Samalla tavalla temppeli revittiin maahan, jotta esikuvana toimineet uhrit lakkautettaisiin. Mutta paikka itse on aikojen kuluessa tullut paljon kunnianarvoisemmaksi kuin se on ollut. (ep 46.4–5)

Paula ja Eustochium sanovat siis, että juutalaisen kansan hengellinen merkitys ja läheisyys Jumalan kanssa ovat kokonaan siirtyneet pakanakansoille.

Toisin kuin suurin osa tuon ajan teologeista, Paula, Eustochium ja Hieronymus osasivat hepreaa. Hieronymus oli opiskellut sitä rabbien johdolla ja naiset jo kotonaan Roomassa. Hieronymus – ja varmaan myös Paula ja Eustochium – tunsivat henkilökohtaisesti juutalaisia ihmisiä ja paremmin kuin monet muu teologit tiesivät, millaista heidän aikansa elävä juutalaisuus oli. Hieronymus myös tunsu ja käytti sekä juutalaista että juutalaiskristillistä raamatunselitystraditiota, ja raamatunkäännösprojektejaan varten hän lainasi hepreankielisiä käsikirjoituksia synagogasta.⁵

Kuitenkin Hieronymus halusi tehdä eron juutalaisten ja kristittyjen välillä selväksi. Hänen mukaansa juutalaisen kansan erityisasema on ohi. Jerusalemin hävitys on osoitus siitä, että tuo kansa on hylätty ja pakanakansat ovat tulleet sen

4 Flavius Josefus, Juutalaissota 6.5.

5 Ep 36; Pritz 1988, 58; Schreckenberg 1995, 333.

tilalle. Hän ei oikein usko juutalaisten kääntymiseen, ja kertoo, että juutalaiset synagogissa kolmesti päivittäin kiroavat kirkon.⁶

Oleellista Hieronymukselle on se, että vaikka juutalaisilla on pyhät kirjoitukset, he eivät ymmärrä niitä. Vaikka hän on kiinnostunut tekstien kirjaimellisesta merkityksestä, niillä on hänen mukaansa myös syvempi merkitys. Esimerkiksi tästä voidaan ottaa se, miten hän käsittelee Jeesuksen juutalaisuutta. Hän kyllä kertoo Jeesuksen elämästä evankeliumien mukaisesti, mutta tulkitsee sen juutalaisuuteen kuuluvat asiat niin, että ne syvimmiltään tarkoittavat jotakin muuta kuin ne tarkoittivat juutalaisessa kontekstissa.⁷ Saarna Luukkaan evankeliumin toisen luvun lopusta on hyvä esimerkki tästä (*Hom in Luc* 14). Hieronymus kyllä kertoo, että Jeesus juutalaisen tavan mukaan ympärileikattiin ja vietiin temppeliin puhdistettavaksi, mutta sitten hän antaa tapahtumille uuden sisällön. Jeesus tehtiin lain alaiseksi, jotta hän pelastaisi lain alaisiksi syntyneet (Gal. 4:4). Jeesus ei poistanut lakia, vaan täytti sen ihmisten puolesta. Ympärileikkaus ei tapahtunut hänen itsensä tähden, vaan ”meidän” takiamme. Käyntiä temppelissä (Luuk. 2:22–24) hän selittää näin:

Huomaamme, että Vapahtajan puolesta uhrattiin kaksi metsäkyyhkyä ja kaksi kyyhkyksenpoikaa. Pidän noita lintuja onnellisina, koska ne uhrattiin Herran tulemisen takia. Ja niin kuin ihailen Bileamin aasia ja onnittelen sitä, koska se oli arvollinen näkemään Jumalan enkelin ja vielä enemmän: kun sen suu avattiin puhumaan ihmisten kielellä, niin vielä parempina ja tärkeämpinä pidän näitä siivekkäitä, koska ne uhrattiin meidän Herramme ja Vapahtajamme tähden (*Hom in Luc*. 2).

Vielä selvemmin Hieronymuksen tahto tehdä raja kristittyjen ja juutalaisten välillä selväksi näkyy hänen suhtautumisessaan juutalaiskristittyihin. Myös tässä hän kirjoittaa asiasta, jonka hän tuntee: nasarealaiskristityistä.⁸ Hänen mielestään ihmisen pitää olla joko kristitty tai juutalainen, eikä näitä voi yhdistää:

Mitä sanoisin ebioneista jotka ovat olevinaan kristittyjä? Tähän päivään asti on idän synagogissa juutalaisten parissa harhaoppinen joukko, jota kutsutaan ”minealaisiksi” ja jonka fariseukset edelleen tuomitsevat. Tätä joukkoa kutsutaan ”nasarealaisiksi”. He uskovat Kristuksen olevan Jumalan Poika, joka on syntynyt neitsyt Mariasta, ja he sanovat hänen olevan sen, joka kärsi Pontius Pilatuksen aikana, nousi ylös kuolleista, ja johon mekin uskomme. Mutta kun he tahtovat olla sekä juutalaisia että kristittyjä, he eivät ole kristittyjä eivätkä juutalaisia. Sinä sanot, etteivät juutalaiset pyhät menot ole vaarallisia niille, jotka haluavat noudattaa niitä niin kuin vanhemmiltaan ovat oppineet. Väitän että asia on

6 Schreckenberger 1995, 339.

7 Ibid., 335.

8 Pritz 1988, 51.

päinvastoin, ja kuulutan voimakkaasti: juutalaisten pyhät menot ovat kristityille vaarallisia ja tappavia, ja joka niitä noudattaa, olipa juutalaissyntyinen tai pakanasyntyinen, se syöksyy kiusaajan syvyyteen. (Ep 112.13–14)

Näemme, että Hieronymuksen ja hänen oppilaittensa mielestä kristityt ja juutalaiset ovat eri kansaa ja juutalaisten aika Jumalan kansana on ohi. Yksittäisten juutalaisten kanssa voidaan olla hyvissä väleissä, mutta ero kansojen välillä on selvä. Kristittyjen ja juutalaisten keskusteluyhteyden katkeaminen ajoitetaan tutkimuksessa usein näihin aikoihin, neljännelle tai viimeistään viidennelle vuosisadalle. Samoihin aikoihin katsotaan päättyneen merkittävämpi vaikutteiden saaminen puolin ja toisin.⁹

MITEN TÄHÄN OLI TULTU?

Kirkkoisien tekstejä silmäillessään voi saada käsityksen, että ero kristittyjen ja juutalaisten välillä oli selvä alusta asti: jako tapahtui ristin juurella.

Nykyään kuitenkin pidetään selvänä, että kristittyjen ja juutalaisten teitten eroaminen oli prosessi, joka kesti kauan ja tapahtui eri tasoilla. Se, että kirkolliset johtajat vielä 300-luvun lopulla ja 400-luvun alkupuolella pitivät tarpeellisena saarnoissaan ja kirjoituksissaan kieltää kristittyjä menemästä synagogajumalanpalveluksiin, osallistumasta juutalaisiin juhliin ja noudattamasta juutalaisia tapoja, esimerkiksi viettämästä sapattia ja pääsiäistä, kertoo siitä, että monet seurakuntalaiset tekivät juuri näin. Hieronymuksen lisäksi toinen tunnettu esimerkki tästä on Antiokian piispa Johannes Khrysostomos, joka saarnoissaan voimakkaasti varoitti kristittyjä osallistumasta juutalaisten tilaisuuksiin. Kansan parissa ero kristinuskon ja juutalaisuuden välillä ei suinkaan ollut kristallinkirkas.

Voidaan siis erottaa erilaisia tasoja, joilla irtautuminen tapahtui.¹⁰ Teoreettisen pohdinnan tasolla kirkon teologeille samoin kuin heidän kollegoilleen juutalaisella puolella oli pian selvää, että kristityt ja juutalaiset ovat eri maata. Monissa merkittävässä teologisissa kysymyksissä – kuten kysymyksissä VT:n tulkinnasta, pelastushistoriasta, Messiaasta, laista ja liitoista, ja siitä, voiko Jumalla olla kaksi omaa kansaa – raja piirtyi Kristuksen persoonan kohdalle. Varhaiset uskontunnustukset ja opin esitykset tekevät tämän selväksi. Daniel Boyarin muistuttaa kuitenkin siitä, että vaikka teologian *sisältö* saattoi olla tietoisesti erilaista, monet *käsitteet*, kuten ajatus oikeaoppisuudesta ja heresiasta, kulkeutuivat puolelta toiselle ja vaikuttivat kummankin tapaan tehdä teologiaa.¹¹

Käytännön uskonnonharjoittamisen tasolla – tällä tarkoitetaan jumalanpalveluksia, rukousta, uskonnollisten juhlien viettämistä ja niin edelleen – raja ei

9 Näin esim. Jacob Neusner, 1986 ja 1987.

10 Kinzig, 1991.

11 Boyarin, 2004.

heti ollut kaikille selvä. Varsinkin tavallinen kansa näyttää osallistuneen toinen toistensa jumalanpalveluksiin ja juhliin varsin pitkään. Tässä näyttää olleen paikallisia eroja.

Sosiaalisten suhteiden tasolla irtautuminen on tapahtunut vielä hitaammin eikä milloinkaan täydellisesti. Tällä tarkoitetaan sitä, että kristityt ja juutalaiset eroistaan huolimatta tapasivat toisiaan, tekivät yhteistyötä tai solmivat avioliittoja.

Näin ollen sama ihminen saattoi olla teoreettisella tasolla hyvin perillä kristittyjen ja juutalaisten eroista, mutta kuitenkin esimerkiksi osallistua sapatin viettoon kääntymättä juutalaiseksi. Tällaisia kristittyjä osa kirkkoisista vielä 400-luvulla patisti pysymään vain kirkossa. Ystävällistä kanssakäymistä on josakin määrin ollut aina. Toisella vuosisadalla kirjoittanut Justinos Marttyyri kuvaa teoksessaan *Dialogus cum Tryphone Judaeo* varsin kunnioittavaa keskustelua kristityn ja juutalaisen välillä.

Juutalaiskristillisiä ryhmiä, jotka syystä tai toisesta halusivat noudattaa Mooseksen lakia ja viettää juutalaisen ihmisen elämää, oli vielä pitkään eri puolilla valtakuntaa. Justinos Marttyyri on tunnetuista teologeista viimeinen, joka suhtautuu näihin ryhmiin myönteisesti, kunhan nämä eivät edellytä muilta kristityiltä Mooseksen lain noudattamista. Hieronymus aikalaisineen ei enää ollut yhtä salliva.

ADVERSUS IUDAEOS -KIRJALLISUUS SYNTYY

Tällaisessa historiallisessa tilanteessa syntyi kirjallisuuden laji, jota on myöhemmin kutsuttu nimellä *Adversus Iudaeos* -kirjallisuus. Kirjoittajat käsittelevät teologisesti kristittyjen ja juutalaisten välistä suhdetta; usein teksteillä on myös käytännöllisiä ulottuvuuksia.

Kuten näimme, eräs syy tämän aiheen niinkin runsaalle käsittelylle on käytännöllinen: haluttiin varoittaa omia seurakuntalaisia ja kristinuskosta kiinnostuneita ei-kristittyjä kääntymästä juutalaisuuteen tai sekoittamasta kristinuskoa ja juutalaisuutta keskenään. Ennen Konstantinuksen aikaa juutalaisuus oli suurempi, yleisesti tunnetumpi ja myös hyväksytympi kuin kristillinen kirkko. Sillä oli tiettyjä erivapauksia, kun taas kristinuskko oli kielletty uskonto. Ei siis ihme, että joittenkin mielestä kahdesta samantapaisesta uskonkäsityksestä juutalaisuus näytti paremmalta kuin kristinuskko.

Toinen syy oli juutalaiskristillisten ryhmien olemassaolo. Hieronymus on vain yksi esimerkki teologeista, jolta ei riittänyt ymmärrystä niitä kohtaan, jotka halusivat säilyttää teologiassaan tavallista enemmän juutalaisia piirteitä ja käytännössä noudattaa Mooseksen lakia ja juutalaisia tapoja. Raja haluttiin tehdä selväksi.

Kolmas syy oli kristinuskon sisäinen. Kristityillä oli tarve määritellä teologisesti keitä he olivat, sekä oman itseymmärryksensä takia, että niiden silmissä, jotka olivat kiinnostuneita kristinuskosta tai juutalaisuudesta. Kristinuskko oli syntynyt juutalaisuuden parissa ja yhteistä oli paljon. Kristityt ja juutalaiset lukivat samoja pyhiä kirjoja, mutta ymmärsivät ne eri tavalla. Kristityt uskoivat Jeesuksen jo täyttäneen messiasprofetiat ja lain, mutta silti suuri joukko juutalaisia jatkoi odottamista ja elämää niin kuin ennenkin.

Adversus Iudaeos -kirjallisuus sisältää tyyliään kovin erilaisia tekstejä. Jotkut ovat rauhallista teologista pohdintaa, toiset taas ovat kovin poleemisia. Poleemisessa tyyliässä piilee myöhemmän väärinkäytön siemen. Luke T. Johnson on osoittanut, että raju kielenkäyttö ja vastustajan kuvaaminen synkin väreihin kuuluivat antiikin retoriikkaan, ja vastustajan leimaaminen kovaksi, lihalliseksi, sokeaksi ja niin edelleen on tarkoitettu osoittamaan lukijoille, että ollaan eri mieltä – kovaa kieltä ei ole tarkoitettu otettavaksi kirjaimellisesti.¹² Keskiajalla myöhäisantiikin tekstejä on kuitenkin luettu unohtaen niiden alkuperäinen kirjoitustilanne ja -tarkoitus. Jos uhan alla elävän vähemmistön voimakkaat asenteet ja kielenkäyttö ovatkin jossakin määrin ymmärrettäviä, eivät ne enää ole sitä, kun valtasuhde muuttuu. Kun valtaapitävä enemmistö käyttää kovaa kieltä vähemmistöstä, ovat seuraukset usein vakavia.

Vuonna 2009 julkaistussa *International Council of Christians and Jews* -järjestön vetoomuksessa ”Berliinin kaksitoista kohtaa” kristityt ja juutalaiset kehottavat itseään ja toinen toistaan tutkimaan kriittisesti omaa ja toisen traditiota.¹³ Juutalaiselle osapuolelle kirjoitetussa osiossa kehoitetaan sijoittamaan sen ongelmalliset tekstit niiden historialliseen kontekstiin. ”Tämä koskee erityisesti tekstejä ajoilta, jolloin juutalaiset ovat olleet voimaton, vainottu ja nöyryytetty vähemmistö” (6.2). Aivan samaa voidaan sanoa kristillisistä teksteistä, jotka on kirjoitettu ennen Konstantinuksen aikaa.

EROA KUVAAVIA METAFORIA

Juutalaisten ja kristittyjen historiallista suhdetta toisiinsa on kuvattu erilaisten metaforien avulla. Metafora harvoin onnistuu kuvaamaan ilmiön kaikkia puolia ja siksi niitä käytettäessä onkin hyödyllistä ottaa huomioon kunkin käytetyn kuvan intentio ja mahdolliset väärinymmärrystävät.

”Äiti ja tytär” -metaforalla halutaan ilmaista, että kristinuskko syntyi juutalaisuuden sisällä ja peri äidiltään paljon, niin teologiaansa kuin käytäntöihinsä. Kuvaa on käytetty muistuttamaan siitä, että tyttären on suhtauduttava kunnioittavasti äitiinsä. Tämän metaforan ongelmat ovat kuitenkin ilmeiset. Ensinnäkään se ei kuvaa historian kehitystä oikein, ja toiseksi se voi johtaa niin kris-

¹² Johnson, 1989.

¹³ A Time for Recommitment 2009.

tityt kuin juutalaisetkin ymmärtämään identiteettinsä ja keskinäinen suhteensa väärin. Näin käy, jos juutalaisuus nähdään vain syntyvän kristinuskon taustana ja unohdetaan sen kehitys toisen temppelin ajan jälkeen. Juutalaiset puolestaan voivat nähdä kristinuskon kapinallisena tyttärenä, jolla ei ole mitään annettavaa äidilleen. Kumpikaan asenne ei luo myönteistä pohjaa tasavertaiselle dialogille.

Samat ongelmat liittyvät tuttuun kuvaan puusta, jossa juutalaisuus on juuret ja kirkko niiden päällä kasvava ja eri kirkkokuntiin hajaantuva puu oksineen.¹⁴

”Veljekset” tai ”sisarukset” on vanha metafora, jota on käytetty kahdella erilaisella tavalla. Varhaisessa *Adversus Iudaeos* -kirjallisuudessa tätä kielikuvaa käytettiin korostamaan sitä, että yhteisestä taustastaan huolimatta veljeksillä on erilainen kohtalo. Kertomuksen Esausta ja Jaakobista (Gen 25, Mal 1:2–3, Rm 9:10–13) tulkittiin kuvaavan sitä, että vanhempi veli (juutalainen kansa) menettää esikoisoikeutensa ja nuorempi (kirkko) valitaan. Ajatus oli, että vaikka kirkko on nuorempi ja näyttää heikommalta, se silti on Vanhan testamentin Jumalan kansan ainoa oikea jatkumo.¹⁵

Nykytutkimuksessa metaforaa veljeksistä käytetään toisin. Sillä halutaan ilmaista, että sekä kristinuskon että rabbiinisen juutalaisuuden yhteiset juuret ovat toisen temppelin ajan juutalaisuudessa. Temppelin hävityksen jälkeen kummatkin ovat kehittyneet rinnakkain ja suhteessa toisiinsa. Esimerkiksi Jacob Neusner korostaa esirabbiinisen ja rabbiinisen juutalaisuuden eroja. Hän muistuttaa, että kolme tapahtumaa on vaikuttanut merkittävästi nykymuotoisen juutalaisuuden kehittymiseen: 1) Temppelin tuhoutuminen vuonna 70 pakotti juutalaisuuden organisoitumaan kokonaan uudella tavalla, kun kulttipaikka, uhrit ja papiston tehtävät menetettiin. 2) Bar Kochba-sodan (132–136) jälkeen romuttuivat monet messiaaniset ja eskatologiset toiveet. 3) Kristinuskon muuttuminen sallituksi ja keisarin suosimaksi uskonnoksi (313) pakotti juutalaiset ottamaan sen haasteen vakavasti.¹⁶

”Rajalinja” on Daniel Boyarinin lanseeraama metafora.¹⁷ Hänen mukaansa tämä poliittinen metafora vapauttaa käyttäjät aikaisemmista asenteistaan ja kuvaa paremmin historiallista kehitystä. Hänen teesinsä on, että kristinuskon ja juutalaisuuden ero tapahtui paljon myöhemmin kuin on ajateltu ja että ihmiset ja vaikutteet ylittivät ”rajan” moneen kertaan puolin ja toisin. Ihmisten mielissä kaksoiskansalaisuus oli vielä pitkään mahdollista.

Ajatus kristinuskon ja rabbiinisen juutalaisuuden rinnakkaisesta kehityksestä on päässyt jo vaikuttamaan myös kirkkojen ja dialogiryhmien dokumentteihin. Esimerkiksi katolisessa dokumentissa ”Juutalainen kansa ja heidän Pyhät

14 Kritiikkiä näitä metaforia kohtaan esittää mm. Boyarin 2004, 5,18.

15 Ps Barn 13.1–3; Iren Adv Haer 4.21.2–3; Tert Adv Iud 1, Adv Marc 3.25.

16 Neusner 1986 & 1987.

17 Boyarin 2004.

kirjoituksensa kristittyjen Raamatussa” sanotaan seuraavasti: ”Kristityt voivat myöntää ja heidän on myönnettävä, että juutalainen raamatuntulkinta on mahdollinen; se on suorassa jatkumossa toisen temppelin ajan juutalaisten Pyhien kirjoitusten kanssa samalla tavoin kuin kristillinen tulkinta, joka kehittyi sen rinnalla.”¹⁸ Juutalaisten ja kristittyjen yhdessä laatimassa ”Berliinin kaksitoista kohtaa” -dokumentissa todetaan, että ”kristittyjen ja juutalaisten jatkumoa ja asteittaista eroamista koskeva uusi tutkimus vaikuttaa oleellisesti siihen, miten ymmärrämme juutalaisten ja kristittyjen välisen suhteen.”¹⁹

Metaforat ”veljekset” ja ”rajalinja” tekevät siis näkyväksi sen, että kristinusko ja nykyinen juutalaisuus ovat kumpikin kehittyneet toisen temppelin ajan juutalaisuuden pohjalta. Yhteisen taustan lisäksi ne ovat vielä kehittyessään vaikuttaneet toisiinsa monin tavoin.

KIRJALLISUUS

BOYARIN, DANIEL

2004 *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

JOHNSON, LUKE T.

1989 ”The New Testament’s Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic”. *Journal of Biblical Literature* 108/3, 419–441.

KINZIG, WALTER

1991 ” ’Non-separation’: Closeness and Co-Operation between Jews and Christians in the Fourth Century”. *Vigiliae Christianae* 45, 27–53.

NEUSNER, JACOB

1986 *Judaism in the Matrix of Christianity*. Philadelphia: Fortress Press.

1987 *Judaism and Christianity in the Age of Constantine: History, Messiah, Israel, and the Initial Confrontation*. Chicago Studies in the History of Judaism. Chicago: The University Press of Chicago.

THE PONTIFICAL BIBLICAL COMMISSION

2001 *The Jewish People and their Sacred Scriptures in the Christian Bible*. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_en.html

PRITZ, RAY A.

1988 *Nazarene Jewish Christianity: from the end of the New Testament period until its disappearance in the fourth century*. Jerusalem – Leiden: Magnes Press, Hebrew University – Brill.

18 The Jewish People and their Sacred Scriptures in the Christian Bible, 22.

19 A Time for Recommitment, 1.

SCHRECKENBERG, HEINZ

1995 *Die Christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11.Jh.)*. 3. erw. Aufl. Frankfurt am Main: Lang.

A TIME FOR RECOMMITMENT

2009 *A Time for Recommitment. Jewish-Christian Dialogue 70 Years after War and Shoah*. Konrad Adenauer Stiftung e.V. Sankt Augustin/ Berlin.

VIDÈN, GUNHILD

2001 "Kommentarer". *Svenskt patristiskt bibliotek band III*. Skellefteå: Artos.

Juutalaisuuden ja kristinuskon kohtaamisen varhaisia vaiheita

Varhaiset kristityt juutalaisesta näkökulmasta

Tämä essee toimii parina edelläolleelle dosentti Anni Maria Laaton esittelemälle kristittyjen näkökulmalle. Juutalaisuuden ja kristinuskon varhaisaikojen kohtaamisesta tarjoavat todistusaineistoa myös varhaisjuutalaiset lähteet. *Adversus Iudaeos* -kirjallisuuden kaltaista *Adversus Christianos* -kirjallisuutta ei ole, mutta signaaleja uudesta tilanteesta, jossa synagogan rinnalle on noussut uusi, itseään Israelin uskon perilliseksi väittävä oppi, on löydettävissä lukuisista eri lähteistä. Näihin lukeutuvat Uuden testamentin sivuilta saatavan informaation ohella ensimmäisen vuosisadan juutalainen historioitsija Flavius Josefus sekä hieman myöhemmän ajan rabbiininen tekstikorpus. Rabbiinisen kirjallisuuden laajan aineiston keskeltä tunnemme viittauksia sekä kristittyihin, kirkon oppeihin että Jeesukseen. Rabbiininen juutalaisuus käy myös yleisemmällä tasolla rajankäyntiä harhaoppisia (*min*, mon. *minim*) vastaan. Tutkimuksessa ollaan jokseenkin yhtä mieltä siitä, että tämänkin määritelmän sisään lukeutuvat useissa tapauksissa kristityt, varsinkin juutalais-kristityt. Paljon keskusteltu tapaus on *birkat ha-minim*, varhaiseen synagogaliturgiaan sisältynyt niin sanottu harhaoppisten kirous, jonka muunnelmista huomiota herättänein on Kairosta löydetty, kristityt (*notsrim*) nimeltä mainitseva versio. Näitä palapelin palasia kokoamalla ja vertailemalla voidaan nähdä kokonaistilanne, jossa juutalaiset ja kristityt elävät rinta rinnan, ryhmien välistä kanssakäymistä esiintyy eivätkä rajalinjat ole aina kristallinkirkkaita ja juutalainen oppineisto, joka temppelin jälkeisen juutalaisuuden muotoutumisen vuosisatoina koettaa kansaa opastaa yhden rabbiinisen koulukunnan helmoihin, ei katso tätä hyvällä.

Tässä tiiviissä katsauksessa nostan esille kolme aiheet: Josefuksen asennoitumisen kristittyihin, harhaoppisten (*minim*) vaarallisuuden, sekä rabbiinisten lähteiden kuvan kristityistä. Viimeisen kohdan alla esittelen havainnollistuksena kolme tekstinkatkelmaa. Sinänsä tärkeän lähteen, Uuden testamentin, jätän tässä esityksessä tietoisesti kokonaan sivuun samoin kuin *birkat ha-minimin* käsittelyn.

LYHYESTI ”KRISTITYT JUUTALAISSA TEKSTEISSÄ” - TUTKIMUKSEN TAUSTASTA

1600-luvun loppupuolelta alkaen alkoi ilmestyä selontekoja juutalaisten lähteiden antikristillisyydestä. Ensimmäinen merkittävä oli Johann Christoph Wagenseilin *Tela ignea Satanae* (1681), jonka koko nimi suomeksi kuuluu: ”Saatanan liekehtivät nuolet. Se on: juutalaisten salaiset ja kauhistuttavat kirjat Kristusta, Jumalaa ja kristinuskoa vastaan”. Kristityt kirjoittajat ottivat tehtäväkseen paljastaa juutalaisten lähteiden sisältämän pilkan ja vihan kristittyjä ja Jeesusta kohtaan. Vuonna 1700 ilmestyi vielä huomattavasti merkittävämpi Johann Andreas Eisenmeigerin *Entdecktes Judenthum* (”Paljastettu juutalaisuus”), jonka myrkylliset jäljet ovat nähtävissä pitkälle moderniin aikaan saakka. Kesti kauan ennenkuin polemiikki vaihtui neutraaliin tutkimukseen. Kulmakivenä on edelleen pidettävä R. Travers Herfordin (1860–1950) kirjaa *Christianity in Talmud and Midrash* (1. painos 1903, uusi laajennettu 2007)¹. Herford puhui rabbiinisesta juutalaisuudesta kunnioittavaan sävyyn.² Hän pyrki kartoittamaan kaiken mitä Talmud ja midrash sanovat kristityistä ja heidän Jeesuksestaan. Kunnioitettava pyrkimys johti hänet tosin monin paikoin ylitulkintaan. Käytännössä kaikki viittaukset harhaoppisiin tarkoittavat hänen tulkinnassaan kristittyjä, vaikka todellisuus myöhemmän tutkimuksen valossa onkin osoittautunut monisyysemmäksi. Herfordin työ on silti kunnioitettava saavutus — olihan hän käynyt itse sivu sivulta kaiken läpi, poimien joka ainoan viittauksen harhaoppisiin (*minim*). Edelleen tänä päivänä Herfordin kirja on lähde, jonka moni tutkija ensimmäisten joukossa avaa, kun on tehtävänä tutkistella mitä rabbit kristityistä ovat sanoneet.³ Ennen rabbien maailmaan astumista kuulemme kuitenkin yhtä melko ainutlaatuista ensimmäisen vuosisadan todistajanääntä.

FLAVIUS JOSEFUS: ENSIMMÄISEN VUOSISADAN LIBERAALI

Josefus tarjoaa poikkeuksellisen, mutta tärkeän todisteen siitä, millainen asennoituminen uuteen messiaaniseen liikkeeseen oli mahdollinen vielä ensimmäisen vuosisadan lopun juutalaisen taholta. Hänen tekstinsä Jeesuksesta ja tämän seuraajista (*Ant.* 18) sekä apostoli Jaakobista (*Ant.* 20) voi hetkittäin vaikuttaa jopa sympatisoivalta. Tutkijoiden pääkysymys on ollut jaksojen (lähinnä ensimmäisen, *Testimonium Flavianum*iksi kutsutun) aitoperäisyys sekä toiseksi se, mikä Josefuksen on saanut kirjoittamaan niin kuin teksti alkuperäisessä muodossaan

1 Herford 2007. Pian Herfordin jälkeen, 1910, ilmestyi vähemmälle huomiolle jäänyt H. L. Strackin *Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben* (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1910).

2 Katso esim. Herford 2007, 8.

3 Uudempaa tutkimusta edustavat esim. Maier 1978 ja 1982, Schiffman 1981, Dunn 1992, Kalmin 1994, Boyarin 1999, Alexander 2007 sekä Schäfer 2007. Ks. myös tämän kirjoittajan artikkeleja Lindqvist 2010 sekä 2011.

on sanonut. Siteeraan *Testimonium Flavianumia* vapaasti suomeksi lainaten, painutumatta syvemmin katkelman tekstikriittisiin kysymyksiin ja erottaen sulkeisiin jaksot, jotka yleensä⁴ ymmärretään kristillisiksi interpolaatioiksi:

Tähän aikaan eli Jeesus, viisas mies, [jos häntä nyt ylipäättään pitäisi ihmiseksi sanoa]. Hän oli sellainen, joka teki yllättäviä tunnustekoja ja oli sellaisten opettaja, jotka ottavat vastaan totuuden ilolla. Hän voitti puolelleen monia juutalaisia ja kreikkalaisia. [Hän oli Messias.] Kun Pilatus, kuultuaan kansamme korkea-arvoisimpien miesten syyttävän häntä, oli tuominnut hänet ristiinnaulittavaksi, niin ne, jotka alusta alkaen olivat häntä rakastaneet eivät hellittäneet kiintymyksestään häneen. [Kolmantena päivänä hän ilmestyi heille elämään palanneena, sillä Jumalan profeetat olivat profetoineet tästä sekä lukemattomista muista häneen liittyvistä ihmeellisistä asioista.] Ja kristittyjen heimo, näin kutsuttu hänen mukaansa, ei ole vielä tähänkään päivään mennessä kadonnut. (*Ant.* 18:63–64)

Tutkijoiden kannat ovat vaihdelleet jakson totaalisesta epäperäiseksi kuittamisesta sen sellaisenaan hyväksymiseen. Molemmat ääripäät saattavat osua kuitenkin harhaan ensimmäisen vuosisadan todellisuuden ja rajalinjojen häilyvyyden⁵ ymmärtämisessä. Aikakausi tunsu juutalaisia, jotka uskoivat Jeesukseen sekä sellaisia, jotka ”pitivät häntä arvossa ehkä vain matkan päästä”, kuten James Charlesworth asian ilmaisee.⁶ Suurinta kannatusta nauttii teoria, jonka mukaan jakso on alkuperäinen Josefuksen tekstin osa, mutta kristillisin lisäyksin. *Testimoniumin* 900-luvulta peräisin oleva arabiankielinen, piispa Agapiuksen tallettama versio, *Kitab al-Unwan*, siteeraa Josefusta muodossa, josta puuttuvat juuri yleensä kristillisiksi interpolaatioiksi ymmärretyt jaksot. Agapiuksen tuntema versio saattaa juuri heijastella alkuperäistä Josefusta.

Testimonium muodostaa yhden lenkin Pyhässä maassa tapahtuneiden kapiinoiden ja muiden ongelmien kuvauksen ketjussa. Jeesus osoittautuu Josefuksen kuvauksessa viisaaksi ja hyveelliseksi mieheksi, jollaisia kirjoittaja muutoinkin pitää arvossa. Edelleen hänen jonkinasteisen ihailunsa saa osakseen se, että tämän miehen perintö vaikuttaa olevan pysyväistä laatua: hänen seuraajansa ovat täällä edelleen. Toteamus, ”ei ole vielä tähänkään päivään mennessä kadonnut”, ei ilmaise Josefuksen odottavan kristittyjen katoamista, vaan on positiivinen toteamus. Jeesuksen tarina olisi surkea eikä hän saisi viisaan titteliä Josefukselta, jos hänen perintönsä olisi haihutunut kuoleman myötä. Näihin seuraajiin Josefus palaa myös kaksi lukua myöhemmin samassa historiateoksessaan. Se, että hän

4 Ks. esim. Charlesworth 1990. Esimerkiksi Setzer 1994, 106–107 ei hylkää kolmatta hakusulkeisiin laitettua jaksoa. Itse pidän sitä interpolaationa.

5 Rajalinjoista katso keskustelua ja viitteitä erityisesti Boyariniin (2004) edeltävässä A. M. Laaton artikkelissa.

6 Charlesworth 1990, 92.

edellyttää lukijan nyt tuntevan mistä Jeesus-liikkeestä on kyse, puhuu tietenkin osaltaan myös aiemman tekstin alkuperäisyyden puolesta. Nyt Jeesus on sivulauseessa, ja hänen Jerusalmassa vaikuttaneet ensimmäiset seuraajansa pääroolissa. Katkelma kuvaa Jaakobin kuolemaan johtanutta prosessia.

Ja niin hän (= ylipappi Ananus) kokosi Sanhedrinin tuomarit ja toi heidän eteensä miehen nimeltä Jaakob, Kristukseksi kutsutun Jeesuksen veljen, ja joitakin muita. Hän syytti heitä lainrikkomisesta ja jätti heidät kivitettäväksi. Ne kaupungin asukkaista, joita pidettiin kaikkein harkitsevaisimpina ja jotka olivat tarkkoja lainnoudattamisessa, loukkaantuivat tähän. (*Ant.* 20:200–201)

Kyseessä on laitton teloitus ja tämä johtaa siihen, että kuningas Agrippa erottaa ylipappi Ananuksen. Ne, jotka nostavat metelin Ananuksen toimeenpanemasta kristittyjen teloituksesta, ovat fariseuksia. Vaikka joudummekin toteamaan, ettemme tiedä heidän asioihin puuttumisensa perimmäistä syytä – se voi olla ilmausta farisealais-saddukealaisesta skismasta tai roomalaisten kostotoimien pelkoa – on kuitenkin selvää että perinjuurin negatiivinen ei suhtautumistapa Jeesuksen veljeen tämän kertomuksen katkelman mukaan näiden ymmärtäväisten keskuudessa voinut olla. Ehkä Jaakobia ja hänen joukkoaan pidettiin fariseusten keskuudessa suhteellisen harmittomina. Tapahtumasarjan kuvaus sointuu hyvin yksiin Apostolien tekojen luvun 5 kuvauksen kanssa, jossa farisealaisjohtaja puolustaa alkuseurakunnan johtoa saddukealaiselta vihalta. Joka tapauksessa vuosikymmeniä myöhemmin voimme nähdä Josefuksen kuvaavan näitä kristittyjen vainosta suuttuneita tervejärkisiksi, mikä osaltaan kuvastaa hänen asennettaan: se on toki anti-saddukealainen, mutta myös tolerantti suhteessa Jaakobin ja tämän tovereiden edustamaan liikkeeseen.

Luetut katkelmat johtavat pohtimaan, mikä mahdollistaa näin liberaalin kirjoittelun kasvavasta kristittyjen ryhmästä samalla kun rajalinjat ortodoksian ja Jeesus-liikkeen välillä kuitenkin ovat kirkastumassa⁷ ja toisaalta miksi rivejään koonnut rabbiininen juutalaisuus valitsi toisen tien. Vastausta ei ole tarvis hakea kaukaa: Josefus ei kirjoita luodakseen ortodoksiaa jolla pyrki sitten hapattamaan koko kansan. Hänen käsityksessään ”yhdestä yhtenäisestä kansasta”, joka on hänelle tärkeä seikka⁸, on tilaa vielä yhdelle rauhanomaiselle ja harmittomalle liikkeelle. Se ei luo uhkaa, sillä perusseikoista eri ryhmien välillä vallitsee sittenkin riittävä yksimielisyys. Itse asiassa ainoa ryhmä, jota hän kiivaasti kritisoi, on ”neljäs filosofia” (esim. *Ant.* 18:4–10 ja *Bell.* 2:118) eli kapinoitsijat. Heidän

7 Näin mm. Setzer 1994, 166 sekä Goodman 2007, 163–165. Josefuksen kirjoittaessa suurteostaan eletään 90-lukua ja ns. Javnen periodia, johon rabbiininen traditio myös sijoittaa rajankäynnin alkamisen harhaoppisia vastaan (ml. birkat ha-minim’in muotoilu).

8 Ks. esim. C. Ap. 2:179–181.

syytään on sodan syttyminen. Kaiken kaikkiaan Josefus siis osoittaa voivansa puhua kunnioittavasti ryhmistä, joita hän itse ei ole valinnut. Hänen suhtautumistapansa on avarakatseinen.⁹

Siirrymme nyt tarkastelemaan nuoren rabbiinisen liikkeen rivien selkeyttämisen politiikkaa paneutumalla kysymykseen rabbien rajankäynnistä harhaoppisten suuntaan.

HARHAOPPISTEN UHKA RABBIEN TEKSTEISSÄ

Samalla kun on selvää, että rabbiiniset lähteet tuntevat kristillisyyden ja sen sanoman pääkohdat, ovat yksiselitteisen selkeät viittaukset kristittyihin kuitenkin pikemminkin harvinaisia kuin tavallisia. Yleensä viittaukset harhaoppisiin (*min*, mon. *minim*) nousevat huomion keskiöön. Keskustelun kuuma peruna on tässä tapauksessa harhaoppisten identifiointi, joka ei suinkaan aina ole itsestään selvää. On selvää, että termi ei aina viittaa kristittyihin, sillä jotkin harhaoppisiin liitetystä opeista ovat yhteensovittamattomia kristillisen teologian peruspalikoiden kanssa (kieltävät ylösnousemuksen ja tulevan maailman; *m. Berakhot* 9:5, *b. Sanhedrin* 91a). Toisaalta useissa – ellei useimmissa – tapauksissa juutalaiskristityt sisältyvät käsitteen peittoalueeseen ja edelleen joissakin tapauksissa identifikaatio vaikuttaa itsestään selvältä.¹⁰ Rabbiininen halakha nimeää useita ryhmiä, joiden halakhinen status on vähintäänkin kyseenalainen. *Tosefta Sanhedrin* 13:5 luettelee harhaoppiset (*minim*), luopiot (*meshummadim*), petturit (*mesorot*) sekä epikurolaiset ryhminä, jotka eivät tule perimään osaa tulevassa maailmassa, vaan joutuvat ikuiseen kärsimykseen Gehennassa. On huomattava, että pakanat (*gojim*) eivät kuulu tähän luetteloon. He lukeutuvat kokonaan toiseen kategori-¹¹ – *minim* ja muut listassa mainitut ovat syntyperäisiä juutalaisia, kun taas *gojim* ovat pakanoita, ulkopuolisia. Myös luopiot voidaan sijoittaa eri luokkaan harhaoppisten kanssa, sillä he osoittavat *teoillaan* irtaantuneensa Israelin liitosta, kun taas harhaoppiset *opettavat* väärää *oppia*.¹² Sekä harhaoppiset että pakanat ovat toki molemmat rabbiiniselle juutalaisuudelle ongelma, jota on käsiteltävä.

9 Goodman 2007, 164–165.

10 Boyarin (2004, 220–225) käsittelee min-termin kehitystä tannaiittiselta ajalta eteenpäin ja kuvaa sen kehittymistä juutalaisuuden sisäisestä ongelmasta, eli juutalaista lahkoa merkitsevistä termistä, aina yleisemmäksi viittaukseksi pakanaan. Kun Jerushalmi (*Sota* 23b) ja Bavli (*Sota* 49b) viittaavat aikaa jolloin ”koko valtakunta on kääntynyt minutiin (= harhaoppiin), on viittaus Rooman konstantinolaisen käänteen jälkeiseen aikaan ja sen ajan pakanakristillisyyteen jokseenkin selvä.

11 T. Sanh. 13:2 mukaan pakanoiden joukossa on jopa vanhurskaiksi luettavia, jotka tulevat saamaan osa tulevassa maailmassa juutalaisten rinnalla. Katso tästä esim. Urbach 1975, 543. Lisäksi *goj*, joka opiskelee Tooraa, on ylistettävä (*b. Sanh.* 59a).

12 Erotus on oleellinen. ”Hereetikko on sellainen, jonka uskonopit eivät ole yhteneväisiä sen vakiintuneen uskonmuodon kanssa, johon hän väittää kuuluvansa. Luopio on sellainen, jonka teot eivät ole sopusoinnussa hänen uskonnollisen ryhmänsä käyttäytymisstandardien kanssa.” Schiffman 1981, 139.

Ne ovat vaaroja, joita juutalainen joutuu kohtaamaan, mutta niiden aiheuttamat vaarat ovat erilaisia. Harhaoppisen aikaansaama vaara on huomattavasti pahempi kuin pakanan. Tämä on nähtävissä esimerkiksi seuraavista kahdesta *Toseftaan* talletetusta halakhisen keskustelun katkelmasta: ”Liha, joka löydetään pakanan käsistä, on sallittua käytettäväksi. Harhaoppisen käsistä tuleva on kiellettyä.” (*Hullin* 2:20) ”Jos vainooja jahtaisi minua, minä pakenisin epäjumalanpalveluksen taloon, mutta heidän (= *minim*) taloonsa en menisi.” (*Shabbat* 13:5). Pakanoiden uhka on pienempi tai olematon – he ovat epäjumalanpalvelijoita ja sellaisiksi helposti kenen tahansa tunnustettavissa. Harhaoppiset sen sijaan antavat vaikutelman siitä, että he edustaisivat uskonnon hyväksytyä muotoa ja siksi heidän taholtaan tuleva uhka on akuutimpi. Viimeisenä yllä siteerattu Tosefta Shabbatin katkelma jatkuu välittömästi selityksellä, joka kertaheitolla tekee selväksi miksi harhaoppiset ovat pahimpia: ”Sillä epäjumalanpalvelijat eivät tunnusta häntä (=Jumalaa) ja siksi puhuvat väärin hänestä, mutta nämä (= *minim*) sensijaan tunnustavat Hänet ja (silti) puhuvat valheellisesti hänestä.” (13:5). Rabbiinisen huolen minimien suhteen voi koota seuraaviin kohtiin: harhaoppiset väittävät kuuluvansa Liiton perillisiin, tai väittävät liiton olevan heidän. He seuraavat juutalaisia tapoja, osallistuvat synagogan elämään, käyttävät Jumalan nimeä siunauksissaan, heidän kirjoituksensa muistuttavat erehdyttävästi kano-nisia kirjoja¹³ ja he tulkitsevat Pyhiä Kirjoituksia. Jopa heidän tulkintansa Kirjoituksista saattavat muistuttaa erehdyttävästi hyväksytyjä juutalaisia tulkintoja.

Olemme edelläkäsitellyn myötä olleet tekemisissä varhaisen rabbiinisen juutalaisuuden piirissä tapahtuneen rajalinjojen selkiyttämisen prosessin kanssa. Signaaleja siitä ovat *minim*-varoitusten ja -rajoitusten ohella niin kutsutulle *tannaittiselle* (70–200 j.Kr.) kaudelle sijoitetut kertomukset kanssakäymisestä *minimien* kanssa. Otan lopuksi tarkasteluun kolme rabbiinisen kirjallisuuden kertomusta kristittyjen ja juutalaisten kohtaamisista. Kaikki kolme tekstiä puhuvat samansuuntaisesti. Kristillinen oppi nähdään vieraana ja vaarallisena. Samalla ne tietenkin todistavat kukin omalla tavallaan siitä, että kanssakäymistä on esiintynyt siellä missä kristityt ja juutalaiset ovat asuneet rinta rinnan.

JUUTALAISET KOHTAAVAT KRISTITTYJÄ: KOLME TAPAUSTA

Totesimme jo edellä kuinka rabbiininen halakha osoittaa harhaoppisten (*minim*) aiheuttaman uhan todelliseksi ja vakavaksi. Rabbiiniseen kristinusko-kuvaan kuuluvat kuitenkin oleellisesti myös rabbiinisen *haggadisen* tradition tallettam

13 Harhaoppisten kirjat vilahtavat useissakin kohdissa rabbiinista aineistoa. Tunnettu halakha on kielto pelastaa harhaoppisten kirjoja, tai itse asiassa kirjojen marginaaleja (giljon), tulelta (t. Shabb. 13:5). Kaikki keskusteluun osallistuvat auktoriteetit ovat yksimielisiä siitä, että niiden tulee antaa palaa tai ne tulee jopa polttaa. Huomiota kiinnittävä viittaus (giljon) on toisinaan tulkittu sanaleikiksi, jonka taustalla soi kreikan sana euangelion. Katso keskustelua esim. Herford 2007, 155.

tapauskertomukset. Merkittävien rabbien kokemukset toimivat ohjauksena oppimattomammille. Kokonaiskuva ei sinänsä muutu. Steven Fine tiivistää sen seuraavasti:

(W)ith all of the varied responses to Christianity in Rabbinic literature, not a single text reflects any positive attitude of this religion or its founders. Rabbinic authors knew Christianity well, and did not like it; nor, more importantly, did they want their followers to like it.¹⁴

Erittäin tunnettu on kertomus Rabbi Eliezer ben Hyrkanoksen, 1. vuosisadan vaihteessa toimineen eturivin rabbin, joutuminen kristillisestä harhaopista epäilyksi. Kertomuksen mahdollista historiallista kontekstia on haettu lähinnä Trajanuksen vainoista.¹⁵ Kertomuksessa kristittyjä edustaa Jeesuksen oppilaaksi mainittu Sekanian kylän Jaakob¹⁶, joka lausuu Jeesukselta vastaanottamansa opetuksen. Siteeraan tekstiä tässä *Bavlin* (*Abod. Zar.* 16b–17a) mukaisesti.¹⁷

Rabbimme opettivat: Kun R. Eliezer pidätettiin harhaoppisuudesta (*minut*) syytettynä, he toivat hänet tuomittavaksi tuomioistuimen eteen. Käskeynhaltija sanoi hänelle: ”Kuinka kaltaisesi vanha mies voi askaroida sellaisten turhuuksien parissa?” Hän vastasi: ”Minä tunnustan että tuomari on oikea / luotettava (*ne’eman*).” Koska tuomari ajatteli hänen tarkoittavan häntä – vaikka hän tosiasiassa viittaasi taivaallisen Isäänsä – hän sanoi hänelle: ”Koska olet tunnustanut minut oikeaksi tuomariksi, olet vapautettu!” Kun hän tuli kotiin, hänen oppilaansa tulivat lohduttamaan häntä, mutta hän ei huolinut lohdutuksesta. R. Akiva sanoi hänelle; ”Opettaja, sallitko minun sanoa erään asian, jonka olet itse minulle opettanut?” Hän vastasi: ”Sano.” Hän sanoi: ”Opettaja, ehkä joku harhaoppisten (*minim*) opetus on kantautunut korviisi ja se miellytti sinua, ja siksi sinut pidätettiin?” Hän sanoi: ”Akiva, sinä muistutit minua! Olin kerran kävelemässä Tsipporin (Seforiksen) ylemmällä torilla, kun kohtasin erään Jeesus Nasaretilaisen oppilaista, nimeltään Jaakob, Sekanian kylästä. Hän sanoi minulle: ’Toorassanne on kirjoitettuna: ’Haureudesta saatua palkkiota ei saa tuoda...’ (Deut. 23:19) Mutta saako sellaisen rahan käyttää ylipapin käymälän ra-

14 Fine 1999, 224–242.

15 Herford 2007, 140–142. Boyarin 1999, 26. Lukuisista yrityksistä kiinnittää kertomusta historiaan, katso Maier 1978, 159.

16 Kalmin (1994, 169) huomauttaa, että Jaakobia käytetään harhaoppisen vakionimenä useissa rabbiinisissa teksteissä. Järkeenkäyvältä tuntuu Boyarinin (1999, 159) oletus, että Jaakob on todennäköisesti myös todellisuudessa ollut suosittu nimi Galilean kristittyjen parissa kunnioituksenosoituksena kirkon perustajalle.

17 Kertomuksesta tunnemme myös kaksi palestiinalaista versiota: ajallisesti aikaisemman t. Hullin 2:24 sekä oletettavasti myöhäisemmän Qohelet Rabba 1:24. Jaakobin puheenvuoro, jossa itse viehtymyksen kohteena oleva raamatuntulkinta Deuteronomiumin ja Miikan kirjan jakeiden pohjalta esiintyy, puuttuu Toseftasta. Qoh.R.:ssa se on hieman toisessa muodossa.

kentamiseen?’ Mutta minä en vastannut siihen mitään. Hän sanoi minulle: ‘Näin opetti minulle Jeesus Nasaretilainen: ”Portonpalkoista se on ne koonnut, ja portonpalkoiksi pitää niitten jälleen tuleman.’ (Miika 1:7) Saastan paikasta se on tullut, saastan paikkaan se jälleen palatkoon.’ Nämä sanat miellyttivät minua kovasti ja siksi minut pidätettiin harhaoppisuuden takia, sillä tämän kautta minä rikoin sanan: ‘Pysy kaukana vieraasta naisesta’ (Snl. 5:8) – tämä viittaa harhaoppiin; ‘älä mene lähellekään hänen talonsa ovea’ – tämä viittaa maalliseen valtaan.

Tämä kertomus on tärkeä tarkasteltaessa juutalaisuuden kohtaamista kristillisen sanoman ja sen sanansaattajien kanssa ensimmäisinä vuosisatoina. Tekstistä on luettavissa sekä kristinuskon sanoman viehätys että sen vaarallisuus rabbiinise-
sta näkökulmasta tarkasteltuna. Tässä tapauksessa juuri ensimmäinen on syynä jälkimmäiseen. Jos eturivin rabbi, suurimpia oppineista ja itsensä Akivan opettaja, on vaarassa viehättyä kristittyjen tarjoamista raamatuntulkinnoista, kuinka paljon suuremmalla syyllä tuleekaan tavallisen juutalaisen välttää joutumista alttiiksi heidän sanomalleen? Samaan aikaan traditio antaa viitteen myös historiallisesta todellisuudesta. Jos kuvatun kaltainen kohtaaminen ei mitenkään olisi ollut ajateltavissa, olisi tätä opettavaista traditiota tuskin myöskään kerrottu tässä muodossa. Yksi ja toinen juutalainen on siis epäilemättä päätenyt keskusteluihin kristittyjen kanssa.

Mitä sitten tulee Jeesuksen nimissä lausuttuun *midrashiin*? Aiheensa puolesta sen voidaan olettaa olevan jossain määrin marginaalinen – ylipapin käymälä ei ole jokapäiväisen pohdinnan kohteena oleva aihe – mutta myös huvittava tai jopa tarkoituksella mauton. J.P. Meier tulkitseekin tällaisen midrashin liittäminen Jeesukseen hänen tai kristittyjen pilkaksi.¹⁸ Meierin tulkinta saattaa kuitenkin olla hätäinen, sillä kyseinen midrash on tyylipuhdas rabbiininen halakhinen eksegeesi. Se ei ole sen marginaalisempi kuin rabbiinisen midrashin harjoituksen parissa yleensäkään. Näkisin pikemminkin, että tämän tradition kuullessaan rabbiinisen koulutuksen saanut talmudisen ajan juutalainen ei nauranut säälien kristittyjen raamatunselitykselle, vaan pikemmin olisi todennut tyytyväisenä kuinka taas yksi selvittämätön kysymys Jumalan laissa on saatu ratkaistua. Monet halakhan kysymyksistä ovat tyypillisestikin hyvin teoreettisia arkipäivän näkökulmasta tarkasteltuina. Toiseksi midrashin sisältöä tai johtopäätöstä ei tekstissä kyseenalaisteta. Sen paremmin kunnioitettu rabbi Eliezer kuin babylonialainen toimittajakaan eivät puutu sanallaakaan midrashtulkinnan sisältöön. Se ei ole harhaoppinen – se on rabbiininen. Tämä taas toisaalta on juuri osa harhaoppisten vaarallisuutta: heidän tulkintasa vaikuttaa oikeaoppiselta.

18 Meier 1991, 97.

Mikä sitten jää ongelmaksi? Midrash voisi hyvinkin olla kelpo ehdokas rabbiiniseen kaanoniin sisällytettäväksi ellei se tulisi väärästä lähteestä. R. Eliezerin viittaus Sananlaskujen ”porttovaroitukseen” (5:8) saattaa sisältää juuri viittauksen Jeesuksen kyseenalaiseen alkuperään, niinkuin se muualta rabbiinisesta kirjallisuudesta (*b. Shabb.* 104b) on tunnettu.¹⁹

Boyarin ja Schäfer löytävät kertomuksesta vielä lisäulottuvuuksia. Boyarin kiinnittää huomionsa Eliezerin esiintymiseen tuomarin edessä ja kysyy: Miksi Eliezer ei yksinkertaisesti kiellä olevansa kristitty tai miksi hän ei kiroa Jeesusta? Boyarin vastaa: ”Rabbi Eliezer ei halunnut kirotta Jeesusta. Rabbi Eliezer, näin teksti implikoi, tunsikin enemmän kuin vain lievää sympatiaa Jeesusta, hänen seuraajiaan ja heidän Tooraansa kohtaan (...)”²⁰ Rabbi Eliezer, heresian rajoilla liikkuneena ja rajan yli magiikan harjoituksensa myötä aina ekskommunikation rangaistukseen saakka lipsahtaneena (*b. B. Me.* 59a), olisi siis valittu tarkoituksella kertomuksen varoittavaksi esimerkiksi. Schäfer ottaa vielä askeleen edemmäs todetessaan, että ”arkki-maagikko” (jollainen Eliezer rabbien joukossa *b. B. Me.* 59a:n valossa on)²¹ kuvataan toisen arkki-maagikon kaltaiseksi. R. Eliezeristä tulee Schäferin tulkinnassa Jeesuksen rabbiininen kaksoisolento.²² Itse olisin taipuvainen tällä kohden hieman jarruttelemaan hurjimmissa tulkinnan kurveissa. Käsittelymässämme traditiossa rabbi Eliezer on kuitenkin sympaattinen henkilö. Hänelle tapahtunut *asia* on varoitus, ei itse Eliezerin henkilöahmo. Pikemminkin lukija saa kertomuksen kautta kehotuksen: ”Ole sinäkin kuten Eliezer, joka – ennenkuin oli liian myöhäistä – tuli ymmärtämään joutuneensa Nasaretilaisen opetuslasten myötä heresian kanssa tekemisiin.”

Viittaan vielä lyhyesti kahteen parantamiskertomukseen: ensin *Toseftassa* (*Hullin* 2:22–23)²³ esiintyvään parantamiskertomukseen, jossa R. Eleazar ben Dama, R. Ishmaelin sisarenpoika, on joutunut käärmeen puremaksi, ja toiseksi *Jerushalmista* (*Shabb.* 14d) löytyvään R. Joosua ben Levin pojanpojan tapaukseen.

t. Hullin 2:22–23

R. Eleazar ben Daman tapaus, kun käärme puri häntä.

Paikalle saapui Jaakob, Saman kylästä, parantaakseen hänet Jeesus ben Pandiran nimessä, mutta R. Ishmael ei sallinut sitä.

Hän sanoi: ”Sinulla ei ole lupaa tähän, Ben Dama!”

19 Myös homileettinen midrash *Pesiqta Rabbati* (21:6) selittäessään 1. käskyä saattaa viitata Jeesukseen tai kristilliseen julistukseen tämänkaltaisella nimityksellä: ”Jos huoranpenikka sanoo sinulle, on kaksi jumalaa, vastaa hänelle: ’Minä olen hän (joka ilmestyi) Kaisla-merellä, minä olen hän (joka ilmestyi) Siinailla.’” Jeesuksen alkuperästä rabbien mukaan ks. Lindqvist 2011.

20 Boyarin 1999, 28–29.

21 Myös *b. Sanh.* 68a tallettaa kertomuksen Eliezerin taikuudenharjoituksesta.

22 Schäfer 2007, 51.

23 Paralleelit j. *Abod. Zar.* 40d–41a, *b. Abod. Zar.* 27b ja *Qoh.R.* 1:24.

Hän vastasi: ”Minä esitän sinulle todisteen, että hänen on sallittua parantaa minut.”

Mutta hän ei ollut ehtinyt esittää todistettaan, kun hän jo kuoli. R. Ishmael sanoi: ”Autuas olet sinä Ben Dama, sillä sinä olet saanut lähteä rauhassa etkä rikkonut viisaiden säännöksiä, sillä sitä, joka rikkoo viisaiden rakentaman aidan, kohtaa rangaistus, niinkuin on kirjoitettu: ”muurin purkajaa puree käärme” (Saarn. 10:8).

Kertomuksen juoni ja halakhinen ydinkysymys on kirkas: Saako kristittyjen tarjoaman parantamisavun ottaa vastaan. Vastaus on ”ei”. Se tuo mukanaan turmion. Kertomuksen babylonialaisessa paralleelissa (*b. Abod. Zar.* 27b) ei Jeesuksen nimeä mainita, mutta Sekanian kylän (niinkuin nimi kyseisessä tekstissä kuuluu) Jaakob on Bavlin lukijalle kristittynä tunnetuksi tullut jo aiemmin samassa traktaatissa R. Eliezerin tapauksen kautta (*Abod. Zar.* 17a). Kyseisessä *gemaran* kohdassa keskustellaan Mishnan halakhasta, joka kieltää pakanaparantajan luo hakeutumisen. Kertomuksen kulku on muutoin pitkälti samankaltainen kuin yllä Toseftassa: Eleazar kuolee ennen kuin ehtii perustelemaan Raamatulla miksi on sallittua ottaa apu vastaan kristityltä, ja Ishmael puhkeaa ylityksen sanoihin. Kertomus loppuu anonyymiin varoituksen sanaan, joka painottaa harhaoppisten opetuksen vaarallisuutta: heidän opetuksensa saattaa vetää mukaansa.

Samankaltainen palestiinalainen traditio on esitettyä *Jerushalmin* traktaatis-
sa *Shabbat* (14d).²⁴ Siinä Joosua ben Levin pojanpoika, joka on tukehtumaisillaan väärään kurkkuun menneeseen viikunaan, tulee kristityn parantamaksi.

Paikalle saapui mies ja kuiskasi hänelle Jeesus ben Pandiran nimessä ja hän parani. Kun mies tuli ulos, hän (Joosua) sanoi hänelle: ’Mitä kuiskasit hänelle?’ Hän vastasi hänelle: ”Erään sanan.”

Kertomuksen loppu tästä eteenpäin on vaikeaselkoinen. Oleellista on jälleen se, minkä akuutin kysymyksen ympärille ongelma kietoutuu: On jouduttu tekemisiin kristittyjen kanssa – onko se hyväksyttävää vai paha asia? R. Joosua toteaa, että pojan olisi ollut parempi kuolla, kuin että tämä olisi päässyt tapahtumaan. Sitten todetaan: ”Ja hänelle kävi näin, (se on) niinkuin ’virhe, joka on vallanpitäjän syytä” (Saarn. 10:5). Tämä voidaan ymmärtää R. Joosuan huokaukseksi: ”Virhe tapahtui – parempi ettei olisi tapahtunut – mutta olkoon nyt sitten niin.”²⁵ Yleisempi tulkinta on, että R. Joosuan sanat itse asiassa aiheuttavat pojan kuoleman, mutta sitten nämä sanat yllättäen tulkitaan virhearvioinniksi: ne ovat ”virhe, joka on vallanpitäjän syytä”, eli ne kuten hallitsijan vahingossakin lausuma

24 Paralleeli j *Abod. Zar.* 40d ja lyhyempi versio *QohR* 1:24.

25 Alexander 2007, 695.

sana, aiheuttavat seuraamuksen. Lopputulos on, kuten Kalmin asian ilmaisee, että ”kristityn parantama juutalainen ei sittenkään ole parempi kuolleena”.²⁶

Näillä kahdella parantamiskertomuksella on erityinen arvonsa arvioitaessa rabbien ajatuksia juutalaiskristillisyyden suhteen sekä luotaessa kokonaiskuvaan niiden kirjoittamisajankohdan mahdollisesta juutalaisten ja juutalaiskristittyjen kanssakäymisestä. Vaikka kertomukset olisivat pelkkiä kirjallisia tuotoksiakin, kertovat ne silti todellisuudesta, joka oli kirjoittajille mahdollinen ajatella. Ja mikä ennen kaikkea huomioitavaa: ne nähtiin tarpeelliseksi kertoa. Kristityt harjoittavat parantamista. Parantaminen sinänsä on hyvä asia, mutta se – kuten oli laita aiemmin käsitellyssä R. Eliezerin ja Jeesusken nimessä lausutun midrashin tapauksessakin – tulee väärästä lähteestä eikä siksi ole oikein. Mikäli *j Shabbatin* (14d) yhteydessä ylläesitetty yleisemmin omaksuttu tulkinta on oikea, tuo se kuvaan vielä oman lisäyanssinsa. Rabbi Joosua on periaatteessa oikeassa eikä kristittyjen parantamisia tule sallia, mutta jos näin käy, ei se sentään ole kuolemaan verrattavissa oleva onnettomuus.

KIRJALLISUUS

ALEXANDER, PHILIP S.

2007 ”Jewish Believers in Early Rabbinic Literature (2nd to 5th centuries).” *Jewish Believers in Jesus*. Eds. O. Skarsaune & R. Hvalvik. Peabody: Hendrickson Publishers, 658–709.

BOYARIN, DANIEL

1999 *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*. Figureae: Reading Medieval Culture. Stanford: Stanford University Press, 27.

2004 *Border lines: The partition of Judaeo-Christianity*. Divinations: Rereadings late ancient religion. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

CHARLESWORTH, JAMES. H.

1990 *Jesus within Judaism*. London: SPCK.

DUNN, JAMES D. G.

1992 *The partings of the ways: between Christianity and Judaism and their significance for the character of Christianity*. London: SCM Press.

FINE, STEVEN

1999 ”Non-Jews in the Synagogues of Late-Antique Palestine: Rabbinic and Archaeological Evidence.” *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue. Cultural Interaction during the Greco-Roman Period*. Ed. Steven Fine. London and New York: Routledge, 224–242.

26 Kalmin 1994, 162.

HERFORD, R. TRAVERS

2007 *Christianity in Talmud and Midrash*. Jersey City: KTAV Publishing House.
(1. painos 1903)

GOODMAN, MARTIN

2007 *Judaism in the Roman World: Collected Essays*. Ancient Judaism and Early Christianity. 66. Leiden/Boston: Brill.

KALMIN, RICHARD

1994 "Christians and heretics in rabbinic literature of late antiquity." *Harvard Theological Review* 87:2, 155–169.

LINDQVIST, PEKKA

2010 "Less antagonistic nuances in the early Jewish attitude towards Christianity." *Encounters of the children of Abraham from ancient to modern times*. Eds. Antti Laato & Pekka Lindqvist. Studies on the children of Abraham. 1. Leiden: Brill, 165–180.

2011 "Jeesus rabbien silmin." *Juutalainen Jeesus*. Toim. Tom Holmén & Vesa Ollilainen. Studier i exegetik och judaistik utgivna av Teologiska fakulteten vid Åbo Akademi 10, 269–294.

MAIER, JOHANN

1978 *Jesus von Nazareth in der Talmudischen Überlieferung*. Erträge der Forschung 82. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

1982 *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

MEIER, JOHN P.

1991 *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. New York: Doubleday.

SCHÄFER, PETER

2007 *Jesus in the Talmud*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

SCHIFFMAN, LAWRENCE

1981 "Tannaitic Perspectives on the Jewish-Christian Schism." *Jewish and Christian self-definition II: Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*. Eds. E. P. Sanders et al. Philadelphia: Fortress, 115–156.

SETZER, CLAUDIA

1994 *Jewish Responses to Early Christians: History and Polemics, 20–150 C.E.* Minneapolis: Fortress Press.

URBACH, EPHRAIM E.

1975 *Sages – their Concepts and Beliefs*. Jerusalem: Magnes Press.

Miten Matteuksen evankeliumissa näkyy juutalaisten haluttomuus kertoa evankeliumia pakanoille?

Matteuksen evankeliumin kummallisuuksiin kuuluu se, että vaikka se on alun perin kirjoitettu lähinnä juutalaisista koostuvalle lukijakunnalle, siinä korostetaan voimakkaasti Jeesuksen ja pakanoiden suhdetta. Suhde näkyy jo sukuluettelon maininnoilla pakanakansoihin kuuluvista Jeesuksen esiäideistä, itämaan tietäjistä, jotka menivät katsomaan syntynyttä Messiasta, kun taas Israelin kansan uskonnolliset johtajat eivät lähteneet tietäjien mukana Jeesuksen luokse.

MATTEUKSEN EVANKELIUMI JA LÄHETYS

Nykytutkimuksen mukaan Matteuksen evankeliumin katsotaan ”saaneen ainakin lopullisen hahmonsia jossakin päin Syyriaa”.¹ Vaikka evankeliumikirja on toki laadittu kaikkia kristittyjä varten, siinä selvästikin pohditaan uuden tilanteen synnyttämiä juutalaisuudesta nousevia kysymyksiä.² Matteuksen evankeliumi suunnattiin siis alun perin juutalauskristityille, jotka ilmeisesti elivät vielä lähellä juutalaisyhteisöä.³ Päätely siitä, että teoksen alkuperäiset lukijat olivat juutalaisia perustuu muun muassa siihen, että juutalaisuuteen liittyviä tapoja ja sanoja mainitaan ilman että niitä millään tavalla selitetään.⁴

1 Thurén 2006, 11.

2 Kvalbein 1989, 37, 38; Thurén 2006, 11.

3 Ks. esim. Beare, 1987, 9; Lenski 1964, 20.

4 France 1987, 17–18. Se, että ensimmäisinä kristillisinä vuosikymmeninä Jerusalemin ja muinaisen Israelin alueen ulkopuolelle oli syntynyt sellaisiakin seurakuntia, jotka koostuivat pelkästään juutalaisista, paljastuu mm. Luukkaan kuvauksesta Apt 11:19:ssa: ”Ne, jotka Stefanoksen surmaamisesta alkaneen vainon tähden olivat hajaantuneet, kulkivat Foinikiaan, Kyprokseen ja Antiokiaan saakka mutta eivät julistaneet sanaa muille kuin juutalaisille.” Nämä pakosta liikkeelle lähteneet Jeesukseen uskovat ihmiset kertoivat kyllä Jeesuksesta muuallakin kuin Jerusalemissa, mutta he puhuivat hänestä vain toisille juutalaisille, mikä oli tietenkin helpointa. He olivat itsekkin juutalaisia, eivätkä he olleet todennäköisesti milloinkaan läheisemmin seurustelleet muiden kuin juutalaisten kanssa. Sitä suurta avautumista, että evankeliumi on tarkoitettu muillekin kuin juutalaiselle kansalle, ei ollut vielä tapahtunut. Niinpä eri puolille Lähi-itää syntyi pelkästään juutalaisista koostuvia Jeesukseen uskovien seurakuntia. Ehkäpä Matteuksen evankeliumi

Matteuksen evankeliumin tärkeisiin piirteisiin kuuluu sen oppikirjamaisuus, mikä lieenee yksi syy siihen, että siitä jo varhaisessa vaiheessa tuli evankeliumikirjoista ensimmäinen. Siinä siis käydään läpi kristinuskon tärkeimmät näkökohdat, mistä syystä sitä on myös innokkaasti levitetty todennäköisesti juuri Syyrian Antiokian vireän seurakunnan toimesta.⁵

Matteuksen evankeliumin kommentaareissa nostetaan usein (aivan aiheellisesti) esiin Matteuksen johdonmukainen ja harkittu esitystapa sekä kirjan vahva ankkuroituminen Vanhaan testamenttiin.⁶ Matteuksen evankeliumi sopii siksi hyvin myös seurakunnan johtajien opetusmateriaaliksi, niin kuin France korostaa.⁷ Albrightin ja Mannin mukaan Matteuksen evankeliumin erityispiirteitä on se, että siinä liitetään läheisesti yhteen seurakuntaoppi ja eskatologia. Toisin sanoen samassa yhteydessä, jossa pohditaan maailmanlopun merkkejä, korostetaan myös sitä, että seurakunnan tulee valvoa (esim. Matt. 24:36, 42–44, 45–51). Jeesuksen pikaisen paluun odotus ei näin ollut ristiriidassa seurakunnan vahvistamiseksi tarkoitettujen ohjeiden kanssa. Siksi nämä teemat esiintyvät Matteuksella rinnatusten.⁸

Muuttunut tilanne sai aikaan sen, että entisessä ei voitu jatkaa, mutta uuteen siirtyminenäkään ei ollut ongelmattonta. Irrottautumisen ongelma näkyy Matteuksen evankeliumissa muun muassa jakeessa Matt. 12:9, jossa alkutekstin mukaan sanotaan Jeesuksen menneen *heidän* synagogaansa. Toisin sanoen tekstin muotoilu viittaa jo meikäläisiin ja heikäläisiin.⁹

Martin Goldsmith valittaa kirjassaan *Matthew & Mission* sitä, että kristillisessä opetuksessa on usein hämärtynyt ero sanojen *pakanat* ja *ei-kristityt* välillä. Tähän on hänen mukaansa vaikuttanut muun muassa Tuomas Akvinolaisen *Summa contra gentiles* (Pakanoita vastaan), jossa hän tulkitsee gentiles-sanan tarkoittavan ei-kristittyjä. Raamatun aikaisessa kielessä pakanoilla kuitenkin tarkoitettiin ihmisiä, jotka eivät olleet juutalaisia. Tämä ongelma on toki Goldsmithin mukaan myöhemmin tiedostettu muun muassa ruotsalaisen Krister Stendahlin kirjoituksissa. Kielenkäytön ongelmana on kuitenkin ollut Goldsmithin mukaan se, että kristityt ovat alkaneet puhua uudesta Israelista, joka olisi korvannut vanhan.¹⁰

Myös Albright ja Mann nostavat esiin sen, että yhtäältä Uudessa testamentissa korostetaan Jeesuksen Kristuksen pelastustyön seurauksena maailmaan

suunnattiin alun perin ihan sellaisillekin seurakunnille, vaikka se toki myöhemmin otettiin käyttöön kaikissa seurakunnissa.

5 Thurén 2006, 219–20.

6 Thurén 2006, 20, 28, 29; France 1987, 21–26.

7 France 1987, 20–21.

8 Albright & Mann 1987, LXXXIV, LXXXV.

9 France 1987, 204; Thurén 2006, 168.

10 Goldsmith 2001, X–XII.

tulleen monia uusiksi kutsuttavia asioita: Uusi testamentti puhuu uudesta luomuksesta, uudesta ihmisestä, uudesta elämästä, uudesta liitosta, uudesta ajasta ja jopa uudesta maailmasta, jota Ilmestyskirjassa kuvataan. Mutta missään yhteydessä Uusi testamentti ei puhu uudesta Israelista tai uudesta Jumalan kansasta. Sen sijaan se kyllä puhuu kristillisestä seurakunnasta Vanhan testamentin lupausten perijänä, muinaisen Israelin kansan jälkeläisenä ja Israelin kansalle annetun liiton edunsaajana. Uuden liiton perustana on Messiaan ristillä vuotanut veri. Vanha testamentti on valmistautumista uutta liittoa varten.¹¹

Goldsmithin korostuksena onkin, että Matteuksen evankeliumia tulee tutkia se jännite huomioiden, joka tuonaikaiseen maailmaan syntyi, kun Vanhan testamentin lupaukset Messiaasta täyttyivät Jeesuksessa Kristuksessa. Hänhän on koko maailmalle tarkoitettu pelastaja, ei vain juutalaisille eikä vain pakanoille, vaan kaikille ihmisille.¹²

Matteuksen evankeliumia on mahdotonta lukea näkemättä sen voimakasta lähetystyön korostusta. Sen lisäksi, että koko kirja päättyy kaste- ja lähetyskäskyn ajatus evankeliumin kuulumisesta muillekin kuin juutalaisille tulee esiin monesta muustakin kohdasta, esimerkiksi Matt. 8:5–15 ja Matt. 15:21–28.¹³ Siitä huolimatta Goldsmithin mukaan Matteuksen kommentaareissa evankeliumikirjasta nostetaan esiin lähinnä opillisia eikä niinkään lähetystyöhön liittyviä painotuksia, vaikka kirjan teologia syntyi alun perin kiivaassa lähetystaistelutilanteessa. Vastasyntynyt kristillinen yhteisö joutui kohtaamaan aikansa teologiset kysymykset ja vastaamaan niihin vahvistaakseen omaa identiteettiään.¹⁴ Goldsmithin lisäksi näihin Matteuksen evankeliumin lähetystä koskeviin erityispiirteisiin kiinnittää huomiota ainakin amerikkalainen Blomberg. Hän nostaa esiin sen, että vain Matteus puhuu idän tietäjistä, jotka tulevat palvomaan vastasyntyntä Messiaasta (Matt. 2:1–12), vain hän puhuu Israelin tuomitsemisesta ja valtakunnan antamisesta uudelle kansalle (Matt. 21:43); vain hän mainitsee lähetyskäskyssä kaikki kansat, joihin tietenkin kuuluvat myös juutalaiset (Matt. 28:19).¹⁵

Kun itsekkin pitkään lähetystyössä toiminut Goldsmith¹⁶ tulkitsee lähetyksen näkökulmasta Matteuksen evankeliumia, siitä avautuu monia hedelmällisiä näköaloja myös omaan aikaamme. Goldsmith muistuttaa siitä joskus unohdetustakin seikasta, ettei alkukirkon ongelmana suinkaan ollut se, voiko evankeliumia julistaa juutalaisille, vaan se, että kuuluuko taivasten valtakunta myös muille

11 Albright & Mann, 1987, XXXIX; ks. myös Goldsmith 2001, 124.

12 Goldsmith 2001, XII.

13 Thurén 2006, 349; France 1987, 18–20; Goldsmith 2001, XI.

14 Goldsmith 2001, XII, XIII.

15 Blomberg 1992, 26, 27.

16 Ks. Martin Goldsmithin elämänvaiheista teoksesta *Opittua annettavaksi* – kuva täydentyä kulkiessa.

kuin juutalaisille, jolleivät nämä ensin käännä juutalaisuuteen.¹⁷ Tätä ongelmaa-
han Luukas pohtii Ap.t. 10:ssa ja Apt. 15:ssa sekä Paavali Galatalaiskirjeessä.

Matteuksen evankeliumi näyttää paljastavan, että tilanteessa, johon evan-
geliumikirja alun perin kirjoitettiin, käytiin kovaa taistelua siitä, ketkä saavat tul-
la osallisiksi taivasten valtakunnasta. Niinpä jotkut Matteuksen evankeliumin
kommentaattorit ovat päätyneet ajattelemaan, että Matteuksen evankeliumis-
sa on kömpelösti yhdistetty toisiinsa kaksi keskenään ristiriitaista elementtiä:
toisaalta teos on suunnattu selvästi juutalaisille mutta toisaalta siinä kuitenkin
suhtaudutaan torjuvasti juutalaiseen kansaan. Richard France tulkitsee maini-
tun ristiriidan johtuvan siitä ilmeisestä huomiosta, että vain pieni osa juutalaista
kansaa kääntyi Jeesuksen puoleen, kun taas kansan enemmistö uskonnollinen
johtajisto etunenässä torjui Jeesus Nasaretilaisen Messiaanaan. Siitä johtuvat hä-
nen mukaansa myös evankeliumikirjan voimakkaat tuomiot erityisesti Israelin
kansan johtajistoa kohtaan.¹⁸

Lähestyessään Matteuksen evankeliumia lähetystyön näkökulmasta Martin
Goldsmith kiinnittää erityistä huomiota niihin kohtiin, joista käy ilmi Jeesuksen
suhde ja suhtautuminen pakanoihin. Ensimmäisen kerran viittaus Jeesuksen ja
pakanoiden suhteeseen tulee esiin jo sukuuettelossa. Ensinnäkin sukuuettelo
lähtee liikkeelle Abrahamista, joka tietenkin on Israelin kansan kantaisä, mutta
joka on Paavalin opetuksen mukaan myös kaikkien niiden isä, jotka ovat Ab-
rahamin tavoin uskosta vanhurskaita (ks. Room. 4 ja Gal. 3:6–9). Lupaus Ab-
rahamin kautta tulevasta kaikkia kansoja koskevasta siunauksesta annettiin jo
1. Moos. 12:3:ssa sekä uudistettiin 1. Moos. 18:18:ssa ja 1 Moos. 22:18:ssa. Myös
Matt. 8:11–12:ssa viitataan todennäköisesti pakanoihin, jotka saavat aterioida
Abrahamin ja muiden patriarkkojen kanssa, kun taas alkuperäisiä Israelin kan-
san jäseniä jää ulkopuolelle.¹⁹

Nykyään meidän voi olla vaikea ymmärtää ensimmäisten kristittyjen toimin-
taa tässä suhteessa. Meillehän on tullut enemmän tai vähemmän itsestäänsel-
vyydeksi se, että lähetystyötä tulee tehdä kaikkien kansojen keskuudessa. Tosin
omana aikanamme on kirkkohistoriallista taustaa vastaan ajatellen yllättäen tul-
lut ongelmaksi tehdä lähetystyötä juutalaisten parissa. Siihen on voimakkaasti
vaikuttanut Toisen maailmansodan aikainen joukkotuho. Näin tilanne on osit-
tain kääntynyt nurin niskoin. Kun vajaat 2000 vuotta sitten juutalaiset Jeesuksen
seuraajat miettivät, voiko Jeesuksesta kertoa myös juutalaiseen kansaan kuu-
lumattomille ihmisille, nykyään kristikunnassa pohditaan, voiko Jeesuksesta

17 Goldsmith 2001, XV, XVI.

18 France 1987, 19.

19 Goldsmith 2001, 1–5, 80. Myös Paavali tunsu huolta siitä, että monet hänen oman kan-
sansa jäsenet, vaikka olivat biologisessa mielessä Abrahamin jälkeläisiä, elivät Jumalan
valtakunnan ulkopuolella, koska eivät uskoneet. Ks. Room. 9:1–9.

kertoa juutalaisille lainkaan.²⁰ Myös Vaskon tutkimuksessa nousee esiin Toisen maailmansodan vaikutus juutalaislähetysten muuttumiseen Euroopassa perinteisestä lähetystyöstä dialogin korostukseen.²¹

Nykyinen kysymyksenasettelu on siis aikalailla sama kuin ensimmäisellä vuosisadalla, vain subjektit ja objektit ovat vaihtaneet keskenään paikkaa. Ehkäpä siitäkin syystä Matteuksen viesti on edelleen kovin ajankohtainen.

Kun Matteuksen evankeliumikirjaa tutkii edellä esitetystä näkökulmasta eli pakanoiden oikeudesta kuulua kristilliseen seurakuntaan, ehkäpä kaikkein ratkaisevimaksi kohdaksi nousee luku 15 ja siinä erityisesti Jeesuksen ja kanaanilaisen naisen kohtaamisesta kertovat jakeet. Niitä lukiessa tuntuu kuin olisi joutunut suuren vuoren eteen. Siinä on niin paljon kaivettavaa, että tehtävä tuntuu ylivoimaiselta ja tekstin tuoma sanoma loputtomalta.

Edellä totesinkin, että kun lukee Matteuksen evankeliumia kokonaisuutena, on vaikea olla havaitsematta, kuinka voimakkaasti siinä korostuvat lähetystyön teemat eli ajatus siitä, että sanoma Jeesuksesta Kristuksesta on vietävä myös muille kuin juutalaiseen kansaan kuulumattomille ihmisille. Jo aivan evankeliumikirjan alussa kerrotaan ”itäisen maan viisaista miehistä”, jotka vaivojaan säästelemättä tahtoivat päästä näkemään vasta syntyneen juutalaisten kuninkaan. Ja jo sitä ennen, vastoin tuon ajan tapoja, jo sukuluettelossa mainitaan pakanakansoihin kuuluvia naisia, jotka olivat Jeesuksen esiäitejä. Esimerkiksi Albright ja Mann huomauttavatkin, että naisten mainitseminen osoittaa, ettei kyseessä ollut perinteinen sukuluettelo, vaan he tulkitsevat monien muiden selittäjien tapaan mainittujen naisten olleen jonkinlaisia Marian ennakkokuvia.²² Näin esimerkiksi Haapa, joka toteaa: ”... hänen varsinaisena vaikuttimenaan on ilmeisesti eräänlaisten Maria-hahmojen etsiminen pyhästä historiasta.”²³

Toisenlaisen tulkintänäköalan naisten mainitsemiseen sukuluettelossa nostavat kuitenkin esiin sekä Goldsmith että Schweizer. He näkevät kumpikin sukuluetteloissa mainituissa naisissa myös lähetystyöhön liittyvät näköalat. Naisten voidaan nähdä edustavan juutalaiseen kansaan kuulumattomia ihmisiä; toisin sanoen kysymys on evankeliumin yleismaailmallisuudesta, se kuuluu sekä juutalaisille että pakanoille.²⁴

20 Ks. Aring 1980, 255. Aring lainaa 1960 perustetun Nes Ammim -yhdistyksen kannanottoa, jossa tiivistyy saksalaisten kokemus: ”Lähimenneisyyden – kauhistuttavien tapahtumien johdosta koemme itsemme arvottomiksi julistamaan evankeliumia Israelissa. Siksi emme saarnaa Israelissa, vaan me rukoilemme ja teemme työtä siellä.”

21 Vasko 1986, 41–47.

22 Albright & Mann 1987, 5.

23 Haapa 1980, 18; ks. esim. France 1987, 74; Smith 1989, 32–33.

24 Goldsmith 2001, 6,7; Schweizer 1975, 25. Schweizerin mukaan neljästä naisesta Rahab, Ruut ja Tamar olivat selvästi pakanakansoihin kuuluvia, ja vaikka Batseba on voinutkin olla Israelin kansaan kuuluva, häntä kuitenkin kutsutaan heettiläisen Urian vaimoksi (kuten esim. 2. Sam. 11:3:ssa). Niinpä hänkin ainakin avioliiton solmimisen ja miehensä

Juuri ennen kuin Matteus ryhtyy kuvaamaan Jeesuksen julkisen toiminnan alkua kiusausten päättymisen jälkeen, hän Jesajan kirjan ennustusta lainaten sanoo Matt. 4:12–16:ssa: ”Kun Jeesus sai kuulla, että Johannes oli vangittu, hän siirtyi Galileaan. Nasaretiin hän ei enää jäänyt, vaan hän asettui Kapernaumiin, joka on järven rannalla Sebulonin ja Naftalin heimojen alueella. Näin tapahtui, jotta toteutuisi profeetta Jesajan sana: – Sebulonin maa ja Naftalin maa, Meren tie, Jordanin takainen maa ja muukalaisten Galilea – kansa, joka asui pimeydessä, näki suuren valon. Niille, jotka asuivat kuoleman varjon maassa, loisti kirkkaus.”

Matteus näkee Jesajan kirjan jakeissa ennustuksen siitä, kuinka Sebulonin ja Naftalin aluetta ja muukalaisten Galileaa kohtaisi aivan erityinen siunaus. Niillä seuduilla pimeyden keskellä elävä kansa näkisi todellisen valon. Kuoleman varjo vaihtuisi kirkkaudeksi.

Naftalin alue sijaitsi heti Gennesaretin länsipuolella. Siihen kuuluivat muun muassa Kapernaum ja Korasin. Sebulonin alue oli siitä lännempänä lähempänä Välimeren rannikkoa. Aluetta pidettiin ilmeisesti aivan syystäkin Jeesuksen aikana hengellisenä pimentolana. Asuihan siellä runsaasti pakanakansojen edustajia. Ja juuri siellä ihmiset ensimmäistä kertaa saivat kuulla Jeesuksen opetusta taivasten valtakunnasta.²⁵

Vielä evankeliumikirjan lopulla näemme roomalaisen sotilaan, sadanpäälikön, tunnustavan uskonsa Jeesukseen Jumalan Poikana. Ja aivan kirjan päätösjakeissa näemme ylösnousseen Herran Jeesuksen antavan opetuslapsilleen käskyn mennä viemään evankeliumia kaikkeen maailmaan eli kaikkien kansojen keskuuteen.

Evankeliumikirja siis alkaa ja päättyy puheella juutalaiseen kansaan kuulumattomista ihmisistä, jotka kuitenkin saivat kohdata Herran Jeesuksen. Niinpä kanaanilaisen naisen ja Jeesuksen kohtaaminen ei ollut vain satunnainen sivujuonne tässä evankeliumikirjassa, vaan itse asiassa se voidaan nähdä Matteuksen yhden ydinviestin tiivistymänä.

Edellä jo viittasin sukuluetteloon. Matteuksen evankeliumin alussa oleva sukuluettelo lähtee liikkeelle Abrahamista: Jeesuksen Kristuksen, Daavidin pojan ja Abrahamin pojan, sukuluettelo: Abrahamille syntyi Iisak, Iisakille Jaakob, Jaakobille Juuda ja tämän veljet,” (Matt. 1:1–2). Tämä ei yllätä millään tavalla, sillä tuntuu luonnolliselta, että juutalaiselle kohdeyleisölle puhutaan Jeesuksen polveutuneen Abrahamista eli juutalaisen kansan kantaisästä. Ja vastaavasti tuntuu yhä loogiselta, että Luukkaan evankeliumin sukuluettelo päättyy ensimmäiseen ihmiseen eli Aadamiin tai oikeastaan Jumalaan, joka loi Aadamin (Luuk. 3:38). Luukkaan evankeliumihan on laadittu ennen muuta pakanakristi-

kautta edustaa pakanakansoja.

25 Haapa 1980, 44–47.

tyille, joten siksi on tarvetta mennä sukuuettelossa Abrahamia pidemmällekin kaikkien ihmisten kantaisään asti.

Mutta Matteuksen sukuuettelon alkamisen Abrahamista voi ymmärtää johtuvan myös toisesta syystä. Siinä lisävaloa tuo mainitsemani Roomalaiskirjeen neljäs luku (ottamatta kantaa siihen, tunsiko Matteus kenties tätä Paavalin pohdintaa). Todettuaan aluksi, ettei Abraham tullut vanhurskaaksi tekojensa perusteella, vaan uskosta, apostoli VT:n kirjoituksia lainaten kirjoittaa: ”Abraham uskoi Jumalan lupaukseen, ja Jumala katsoi hänet vanhurskaaksi” (Room. 4:3).

Jatkettuaan pohdintaa armon ja ansion suhteesta Paavali lausuu aiheemme kannalta tärkeät sanat Room. 4:9–12:ssa:

Koskeeko nyt tämä autuaaksi ylistäminen vain ympärileikattuja vai myös ympärileikkaamattomia? Mehän sanomme: ”Jumala katsoi Abrahamille vanhurskaudeksi uskon.” Oliko Abraham silloin ympärileikattu? Ei ollut, hän oli vielä ympärileikkaamaton. Hän sai ympärileikkauksen merkin sen vakuudeksi, että hänet oli hyväksytty vanhurskaaksi jo, kun hän ympärileikkaamattomana uskoi. Näin hänestä tuli kaikkien niiden isä, jotka uskovat ja jotka katsotaan vanhurskaiksi, vaikka he ovat ympärileikkaamattomia. Samoin hän on ympärileikattujen isä, jos nämä myös seuraavat sitä uskon tietä, jota isämme Abraham kulki ollessaan vielä ympärileikkaamaton.

Paavali siis kutsuu Abrahamia sekä ympärileikattujen eli juutalaisten että ympärileikkaamattomien uskovien eli meidän pakanakristittyjen isäksi. Olennaisinta onkin muistaa, että Abraham luettiin vanhurskaaksi uskonsa tähden jo ennen kuin hänet ympärileikattiin, siis oikeastaan pakanana.

Matteus tunsikin hyvin Vanhan testamentin, joten tässä yhteydessä on syytä huomata myös se, mitä Abrahamista ja hänen isänsä suvusta kerrotaan Joos. 24:ssä:

Joosua sanoi kansalle: ”Näin sanoo Herra, Israelin Jumala: – Kauan sitten teidän esi-isänne asuivat Eufratvirran toisella puolen, ja he palvelivat vieraita jumalia. Yksi esi-isistänne oli Terah, Abrahamin ja Nahorin isä. Minä toin Abrahamin virran toiselta puolelta ja annoin hänen kulkea eri puolilla Kanaaninmaata. Minä tein suureksi hänen jälkeläistensä määrän. Hänelle minä annoin Iisakin, Iisakille annoin Jaakobin ja Esaun. Esaun omaksi minä annoin Seirin vuoriston, mutta Jaakob ja hänen poikansa muuttivat Egyptiin.” (Joos. 24:2–4).

Abraham oli ollut jossakin vaiheessa isänsä tavoin Jumalaa tuntematon, epäjumalien palvelija. Mutta hänelle tullut Jumalan sana muutti tilanteen. Abrahamiin syntyi sen sanan vaikutuksesta usko Jumalaan, ja niin hänestä tuli Jumalan hyväksymä, Jumalan ystävä.

Nyt kun tutkimme Matteuksen evankeliumia, on suorastaan hykerryttävää nähdä, keiden siinä kerrotaan uskovan. Tietäjät tulivat kaukaa nähdäkseen syn-tyneen Messiaan ja löytääkseen hänet. Aluksi he menivät Jerusalemiin tiedus-telemaan asiaa Herodekselta. Tämä pyysi avukseen juutalaiset uskonnolliset johtajat, jotka aivan oikein VT:n perusteella osasivat kertoa, että Messiaan oli määrä syntyä Betlehemissä. Mutta kuitenkin nämä uskonnolliset johtajat eivät lähteneet tietäjien mukana Jeesuksen luokse. Heillä oli tieto, mutta ei uskoa.

Matteuksen evankeliumissa mainitaan kaksi henkilöä, joiden uskoa Jeesus kehuu. Ensimmäisestä tapauksesta kerrotaan Matt. 8:ssa:

Kun Jeesus oli saapunut Kapernaumiin, muuan sadanpäällikkö tuli hänen luokseen ja pyysi häneltä apua sanoen: "Herra, palvelijani makaa kotona halvaantuneena, kovissa tuskissa." Jeesus sanoi: "Minä tulen ja parannan hänet." Mutta sadanpäällikkö vastasi: "Ei, Herra, en minä ole sen arvoinen, että tulisit kattoni alle. Sano vain sana, ja palvelijani paranee. Minä tottelen itsekin toisten käskyjä ja komennan omia sotilaitani. Kun sanon sotilaille: 'Mene', niin hän menee, tai toiselle: 'Tule', niin hän tulee, tai palvelijalleni: 'Tee tämä, niin hän tekee.' Tämän kuullessaan Jeesus hämmästyí ja sanoi niille, jotka häntä seurasivat: "Totisesti: näin vahvaa uskoa en ole tavannut yhdelläkään israelilaisella. Minä sanon teille, että niin idästä kuin lännestä tulee monia, jotka taivasten valtakunnassa käy-vät aterialle yhdessä Abrahamin, Iisakin ja Jaakobin kanssa. Mutta ne, joiden oli määrä periä valtakunta, heitetään ulos pimeyteen. Siellä itketään ja kiristellään hampaita." Sitten Jeesus sanoi sadanpäällikölle: "Mene. Tapahtukoon niin kuin uskot." Sillä hetkellä palve-lijä parani. (Matt. 8:5–13)

Ihminen, jonka uskoa Jeesus hämmästeli, oli pakanakansaan kuuluva. Lisäksi Jeesus sanoo, että ne, joiden olisi kaiken järjen mukaan pitänyt uskoa, heitetään ulos pimeyteen. Näillä Jeesus tarkoittaa niitä juutalaisen kansaan kuuluvia ihmi-siä, jotka torjuivat hänet.

Kun Jeesus kehuu toisen kerran jonkun uskoa Matteuksen evankeliumissa, olemmekin jo saapuneet siihen, mitä tapahtui Jeesuksen ja kanaanolaisen naisen välillä. Hänkään ei siis ollut israelilainen. Kaiken kaikkiaan kaikissa evan-ke-liumikirjoissa on yhteensäkin vain nämä kaksi ihmistä, joiden uskon suuruutta Jeesus ihmettelee. Sen sijaan usein hänen nähdään ihmettelevän sekä oman kan-sansa epäuskoa että myös opetuslasten uskon vähäisyyttä.

Liittymäkohta Abrahamiin on helppo huomata. Pakanakansojen edustajiin syntyy Herran Jeesuksen kohtaamisen myötä usko, joka suuruudessaan häm-mästyttää. Niin teki myös Abrahamin usko, joka sai hänet siirtymään luvatu-n maan alueelle lähes parin tuhannen kilometrin päähän entisestä kodistaan. Nyt Jumalan Poika ihmettelee sitä, mitä tapahtuu pakanakansoihin kuuluvien ih-misten elämässä, kun he kohtaavat hänet.

Lähdin pohtimaan kysymystä, miksi Matteus nostaa esiin alun perin juutalaisille kirjoitetussa evankeliumikirjassaan näin paljon pakanoiden uskoa korostavia teemoja?

Vastaus näyttää ilmeiseltä. Ihmiset, joille Matteus alun perin kirjoitti, olivat ilmeisen haluttomia viemään iloista uutista Jeesuksesta Kristuksesta pakanakansojen keskuuteen. Ehkäpä oli jopa niin, että nämä ihmiset suhtautuivat torjuvasti ajatukseen siitä, että kristilliseen seurakuntaan liittyisi pakanakansojen edustajia. He tahtoivat pysyä omassa puhtaudessaan ja eristyksissä sellaisista ihmisistä. Siksi heille oli korostettava, että Jeesus ja pakanakansojen edustajat ovat koko ajan kuuluneet yhteen. Niin oli jo silloin, kun tietäjät saapuivat lahjoineen Jeesus-lapsen luo. Niin oli kun hän muutti Kapernaumiin, ja heitä Jeesus ajatteli vielä siinäkin vaiheessa, kun hän oli noussut ylös kuolleista.

Sama haluttomuus näkyy hyvin myös Luukkaan teksteistä Apostolien tekojen sivuilla. Kaikki ensimmäiset kristityt olivat juutalaisia, ja heille näytti olleen äärimmäisen vaikeaa sopeutua ajatukseen, että evankeliumi on tarkoitettu muillekin kuin juutalaisille. Pietarin käynti Corneliuksen kodissa kertoo kynnyksen suuruudesta. Luukas kertoo, että Pietari näki ennen Corneliuksen kotiin menemistä peräti kolme kertaa erikoisen näyn. Siinä taivaasta laskeutui kaikenlaisia eläimiä sisältänyt, neljästä kulmasta kannateltu purjekankaan tapainen liina. Ap.t. 10:12–13:ssa sanotaan: ”Siinä oli kaikenlaisia maan eläimiä, nelijalkaisia ja matelijoita, sekä taivaan lintuja. Samassa hän kuuli äänen: ’Nouse, Pietari! Teurasta ja syö!’” Äärimmäisen kuvaava on Pietarin vastaus: ”Ei, ei, Herra! En ole koskaan syönyt mitään epäpuhdasta tai kiellettyä.”

Luukas kuvaa tarkasti Pietarin haluttomuutta lähteä uusille urille. Vaikka taivaasta ja selvästikin Jumalalta tuli kehoitus alkaa nähdä asioita laajemmasta näkökulmasta, omasta puhtaudestaan kiinni pitävä ihminen kieltäytyy hyväksymästä sitä. Luukas kertoo Jumalan vastauksesta näin: ”Minkä Jumala on puhdistanut, sitä älä sinä sano epäpuhtaaksi” (Ap.t. 10:15).

Vasta sillä tavalla valmistettuna Pietari suostui lähtemään Joppesta Kesareaan sadanpäällikkö Corneliuksen kotiin. Se oli Luukkaan mukaan myös ensimmäinen kerta, kun Pietari meni muuhun kuin juutalaiseen kotiin. Pietarin puheen vaikutuksesta tämän juutalaiseen kansaan kuulumattoman miehen kodissa ihmisiä tuli Jeesukseen uskoviksi. Siinä tilaisuudessa heidät myös kastettiin.

Luukas korostaa tapahtuman merkittävyyttä kertomalla, miten tapahtumaan suhtauduttiin Jerusalemin alkuseurakunnassa. Siellä hän kertoo Pietarin joutuneen ankarien syyttelyjen kohteeksi. Ap.t. 11:2–3:ssa jopa sanotaan: ”Kun Pietari sitten tuli Jerusalemiin, ympärileikatut veljet syyttelivät häntä siitä, että hän oli vierailut ympärileikkaamattomien luona ja aterioinut heidän kanssaan.”

Luukas korostaa taivaallisen näyn merkitystä antamalla Pietarin kertoa juurta jaksain koko tapahtuman kulun näille närkästyneille ihmisille. Lopulta he

näyttivät tyyntyneen, ja voimme lukea Ap.t. 11:18:sta: ”Tämän kuultuaan kaikki rauhoittuivat ja ylistivät Jumalaa sanoen: ’Jumala on siis avannut pakanoil-
kin tien kääntymykseen ja elämään.’” Ja kun lukee Apostolien tekoja eteenpäin, huomaa, että heti seuraavaksi aletaan kertoa pääasiassa pakanakristityistä koos-
tuvan seurakunnan syntymisestä Syyrian Antiokiaan.²⁶

Totesin edellä, että kanaanilaisen naisen ja Jeesuksen kohtaaminen välittää
meille Matteuksen evankeliumin yhden tärkeistä ydinviesteistä. Mutta miten se
tekee sen?

Katsomme seuraavaksi yhteyttä, johon tapahtuma liittyy.

Luvussa 14 kerrotaan viiden tuhannen miehen ja heitä seuranneen muun
väkijoukon ruokkimisesta ja siitä kuinka opetuslapset keräsivät vielä 12 täyttä
korillista tähteitäkin. Siitä kuvaus etenee järvelle, jota pitkin kävellessä Jeesus tuli
myrskyn kouriin joutuneiden opetuslasten luokse ja avuksi. Opetuslapset luuli-
vat aluksi näkevänsä aaveen, mutta kuultuaan Jeesuksen rauhoittavan äänen he
lakkasivat pelkäämästä. Siinä hetkessä Pietari opetteli veden päällä kulkemista,
mutta huomattuaan tuulen rajuuden hän pelästyi ja alkoi vajota. Siinä tilanteessa
Jeesus nuhteli Pietaria: ”Vähäinenpä on uskosi!”

Matteus jatkaa kertomalla ihmisten tungeksineen Jeesuksen luo saadakseen
edes koskettaa häntä. Sen sijaan fariseukset ja lainopettajat pohtivat vain sitä,
että Jeesuksen opetuslapset olivat syöneet ruokaa ilman, että olivat peseytyneet
rituaalilain edellyttämällä tavalla. Se sai Jeesuksen moittimaan tekopyhyydestä
näitä uskonnollisia johtajia, jotka olivat kiinnostuneita vain siitä, miltä ulkokuori
näyttää. Aiheemme kannalta on kiintoisaa, että sen jälkeen Jeesus puhui siitä,
mikä ihmisen saastuttaa. Sitä ei tee suinkaan se, mikä menee suusta sisään, vaan
se, mikä tulee sieltä ulos. Jeesus viittasi fariseusten ja lainopettajien sydämen
asenteeseen, joka saastutti ihmisiä.

Seuraavaksi on kertomus kanaanilaisen naisen ja Jeesuksen kohtaamisesta.
Välittömästi sen jälkeen on kuvaus neljän tuhannen miehen ja tietenkin heihin
liittyneiden naisten ja lasten ruokkimisesta. Toinen ruokkimisihme tapahtui
aivan ilmeisestikin pakana-alueella.²⁷ Silloin tähteitä koottiin seitsemän täyttä

26 Ks. Goldsmith 2001, 120, 121. Goldsmith kiinnittää erityistä huomiota Corneliuksen
kääntymisestä kertovan tapahtumasarjan ja Matt. 15:ssä kuvattujen tapahtumien sa-
mankaltaisuuteen. Kumpikin kuvaus alkaa uskonnollisen sulkeutuneisuuden rikkou-
tumisesta ja johtavat yhden yksittäisen pakanakansan edustajan pääsemiseen Jeesuksen
yhteyteen. Lisäksi kummassakin tapauksessa puhutaan ruoasta ja siitä, mikä saastuttaa
ihmisen. Jeesus sanoo Matt. 15:11:ssä: ”Ei ihmistä saastuta se, mikä menee suusta sisään.
Se ihmisen saastuttaa, mikä tulee suusta ulos.” Kummassakin tapauksessa lopultakin
puhutaan siitä, onko tärkeämpää noudattaa juutalaisen lain mukaisia rituaalisäädöksiä
kuin antaa ihmisten tulla osallisiksi pelastavasta yhteydestä Herraan Jeesukseen.

27 Goldsmith 2001, 117. (Schweizer tosin olettaa toisenkin ruokkimisihmeen tapahtuneen
juutalaisten parissa eikä näe tapahtumaa vastakohtana 5000 ruokkimiselle, mikä lienee
syynä siihen, ettei hän myöskään pohdi Jeesuksen erityisesti esille nostamaa kysymystä
korien lukumäärästä, Schweizer 1975, 332).

korillista. Myöhemmin Jeesus Matt. 16:5–12:ssa nostaa esiin kaksi ruokkimisihmettä ja kysyy, montako korillista kummassakin tapauksessa jäi jäljelle. Ensimmäisellä kerralla korillisia oli 12 ja jälkimmäisessä tapauksessa seitsemän. Myös Mark. 8:14–21:ssa välitetään sama keskustelu leipää sisältäneiden korien määrästä ja farisealaisesta hapatuksesta.

Toisen ruokkimisihmeen tapahtumista pakana-alueella ja läheistä yhteyttä kanaanilaisen naisen tapaamiselle korostaa myös France. Hän näkee toisen ruokkimisihmeen tapahtumiseen pakana-alueella viittaavan myös sen, että alkutekstissä seitsemästä korista käytetty sana *spuris* viittaa nimenomaan pakana-alueilla käytettyyn monikäyttöiseen vasuun, jollaista käytettiin myös silloin, kun Paavali laskettiin alas Damaskoksen muurilta (Ap.t. 9:25). Sen sijaan 12 korillisesta puhuttaessa alkutekstissä käytetään korista puhuttaessa toista sanaa, *kofinos*. Sellainen oli hänen mukaansa tyypillinen juutalaisten käyttämä kori, joka mainitaan myös Matt. 14:20:ssa.²⁸

Ruokaa sisältävien korien määrän korostaminen on pohdituttanut raamatunselittäjiä, sillä sekä luku seitsemän että kaksitoista ovat Raamatun keskeisiä lukuja. Voisiko luvuillakin olla oma viestinsä? Martin Goldsmith tulkitsee (samoin kuin myös France), että ensimmäinen ruokkimisihme tapahtui juutalaisten parissa ja jälkimmäinen pakana-alueella. Goldsmith näkeekin siitä syystä luvuissa suurta vertauskuvallisuutta. Juutalaisalueella kerätyiksi tuli 12 korillista tähteitä, mikä lukuna viittaa suoraan Jaakobin poikiin eli juutalaisiin. Luku seitsemän taas kuvaa hänen mukaansa kaikkien kansojen lukumäärän täyttymistä. Juutalaisessa ajattelussa kaikki kansat tulevat istumaan Abrahamin juhlapöytään messiaanisenä aikana.²⁹ Saman päätelmän ruokkimisten ja lukumäärien viittaamisesta juutalaisiin ja pakanoihin tekee myös Blomberg.³⁰

Seuraavassa eli 16. luvussa Jeesus kysyy opetuslapsilta, kenen ihmiset yleensä ja erityisesti nämä sanovat hänen olevan. Silloin Pietari tunnustaa Jeesuksen Messiaaksi, ja sitä todistusta seuraa Jeesuksen ensimmäinen ilmoitus hänen antamisestaan kansan vanhimpien, ylipappien ja lainopettajien käsiin eli häntä odottavasta kärsimisestä ja kuolemasta mutta myös sitä seuraavasta ylösnousemuksesta.

Matteuksen kuvaus Israelin kansan uskonnollisen johtajiston suhtautumisesta Jeesukseen häkellyttää. He eivät uskoisi Jeesukseen, niin kuin Pietari oli tehnyt ja niin kuin kanaanilainen nainen oli vähää aikaisemmin tehnyt. Näin Matteus näyttää selvästi kertovan, mihin suuntaan Jeesuksen seuraajien tulisi suuntautua.

28 France 1987, 248, 249.

29 Goldsmith 2001, 118.

30 Blomberg 1992, 232, 233, 245, 249.

Kanaanilaisen naisen ja Jeesuksen välisessä kohtaamisessa nainen edustaa Goldsmithin mukaan idästä tulleiden tietäjien tavoin pakanakansoja, mutta kun nämä edustivat hänen mukaansa kaukaisia kansoja, niin kanaanilainen nainen edustaa niitä, jotka asuivat aivan juutalaisen kansan läheisyydessä.³¹ Näin kanaanilainen nainen sopii erityisen hyvin esimerkkitapaukseksi Matteuksen korostamalla pakanakansojen oikeudelle tulla osaksi kristillistä seurakuntaa.

Tapauksesta nousee laajemmin tarkasteltuna esiin kolme tärkeää näköalaa. Ensinnäkin opetuslasten hitaus nähdä, kuka Jeesus oikein on, toiseksi Jeesuksen lausuma tuomio kansan uskonnollisille johtajille, jotka lopulta päättävät surmata hänet, ja vielä kolmanneksi Jeesuksen halu kääntyä muiden kuin juutalaiseen kansaan kuuluvien ihmisten puoleen.

Näin ihmiset, jotka alun perin lukivat Matteuksen evankeliumia, ovat voineet nähdä kanaanilaisen naisen tapauksesta, mihin suuntaan heidänkin tulee suuntautua elämässään. Alkuvaiheessa heidän suhtautumisensa pakanakansojen edustajiin tuntuu muistuttavan Jeesuksen suhtautumista. Häenkään ei aluksi näyttänyt edes kunnolla huomaavan kanaanilaisen naisen hätää ja ahdistusta. Torjuvasti naiseen suhtautuivat myös opetuslapset.

Matteus on siis ikään kuin kätkenyt evankeliumikirjansa pääviestin rinnalle toisenkin johdonmukaisesti etenevän sanoman. Pääviesti on tietenkin se, että Jeesus Nasaretilainen oli ja on VT:n lupaama Messias, Israelin Kuningas. Sivuviesti kertoo siitä, kuinka pakanakansojen edustajat ovat aina VT:n ajoista alkaen olleet mukana Jumalan valmistamassa pelastussuunnitelmassa. Siitä ovat yhtenä esimerkkinä evankeliumikirjan alun sukuluettelon maininnat Abrahamista ja neljästä naisesta, jotka kaikki olivat myös Jeesuksen esiäitejä ja joista ainakin osa oli varmasti muita kuin juutalaisia.

Samaa sanomaa korostaa myös Matt. 8:ssa mainitun sadanpäällikön usko, jonka suuruutta Jeesus ihmetteli. Pakanakansojen edustajien oikeudesta tulla Jeesuksen luo puhuu siis myös Israelin luoteisosasta, Välimeren rannalta kerrottu välikohtaus, joka saa Jeesuksen hämmästelemään juutalaiseen kansaan kuulumattoman naisen uskoa.

Lähdettyään sieltä Jeesus meni Tyroksen ja Sidonin seudulle. (Matt. 15:21)

Matteus ei tarkemmin kerro, mistä Jeesus lähti. Sen sijaan hän yhä uudelleen kertoo niistä Jeesuksen elämän vaiheista, joista käy ilmi kolme asiaa:

1. Jeesus on luvattu Messias.
2. Israelin kansan uskonnolliset johtajat eivät ottaneet häntä vastaan.
3. Pelastus on tarkoitettu myös pakanakansojen edustajille.³²

³¹ Goldsmith 2001, 122.

³² Goldsmith 2001, 116–127.

Siellä muuan kanaanilainen nainen, sen seudun asukas, tuli ja huusi: "Herra, Daavidin Poika, armahda minua! Paha henki vaivaa kauheasti tytärtäni." (Matt. 15:22)

Tämä on ainoa kerta koko UT:ssa, jolloin ketään ihmistä kuvataan sanalla *kanaanilainen*.³³ VT:sta sana tietenkin on tuttu. Ja se lieneekin syy siihen, että Matteus käytti sitä sanaa, vaikka samasta tapauksesta kertova Markus puhuu foinikialaisesta naisesta (Mark. 7:26). VT:ssa kanaanilaiset olivat niitä, jotka Jumala oli määrännyt karkotettavaksi israelilaisten tieltä, eikä heiltä niin ollen pitänyt odottaa mitään hyvää ja jotka Tuom. 2:1–5:n mukaan olisi pitänyt hävittää maasta.³⁴ Nyt kuitenkin tämä kanaanilainen nainen lähestyy Jeesusta niin kuin olisi odottanut juutalaisten uskonnollisten johtajien tekävän, ja hän puhuttelee Jeesusta Daavidin Pojaksi eli Messiaan tittelillä, mikä oli asiaankuulumatonta pakanakansan edustajalle eivätkä edes juutalaiset yleensä kutsuneet Jeesusta tuolla Daavidin kuninkuuteen viittaavalla nimellä. Tutkijat kiistelevät siitäkin, onko Jeesusta yli-päättään kutsuttu Daavidin Pojaksi ennen hänen ylösnousemustaan.

Nainen ei huutanut Jeesukselle vain yhtä kertaa vaan monta monituista kertaa. Huutaa-verbissä käytetty alkutekstin verbimuoto viittaa pitkäaikaiseen toimintaan. Nainen oli hätää kärsivä äiti, joka pyysi apua pahan hengen vaivamalle tyttärelleen.

Mutta hän ei vastannut naiselle mitään. Opetuslapset tulivat Jeesuksen luo ja pyysivät: "Tee hänelle jotakin. Hän kulkee perässämme ja huutaa." (Matt. 15:23)

Jeesuksen torjunta tuntuu oudolta, mutta se lienee vastannut Matteuksen evankeliumin alkuperäisten lukijoiden ajatuksia. Samalla tavoin torjuen hekin ovat suhtautuneet pakanakansojen edustajiin. Jeesus myös selittää syytä käyttökseen tavalla, joka on vastannut yleistä ajattelutapaa: *"Ei minua ole lähetetty muita kuin Israelin kansan kadonneita lampaita varten." (Matt. 15:24)*

Tässä Jeesus näyttää hyväksyvän niiden ajatukset, jotka ovat kieltäytyneet ottamasta vastaan seurakuntaan juutalaiseen kansaan kuulumattomia ihmisiä. He saavat siis vahvistusta käsitykselleen. He tunsivat VT:n lupaukset Messiaasta, ja he tiesivät, että Jumala oli valinnut Israelin omaisuuskansakseen. Siksi varsinaisesti vain Israelin kansan jäsenet saattoivat ymmärtää, miksi Messiaan oli tultava maailmaan. Sillä Jeesus oli juutalaisten Kuningas.

Silti nainen tuli lähemmäs, heittäytyi maahan Jeesuksen eteen ja sanoi: "Herra, auta minua!" (Matt. 15:25)

Matteus näyttää korostavan Jeesuksen sanojen vaikutusta naiseen, joka ei enää kutsu Jeesusta Daavidin Pojaksi vaan Herraksi. Olisiko tässä puhuttelussa nähtävillä myös Matteuksen viesti alkuperäisille lukijoille? Toisin sanoen, vaikka

33 France 1987, 246.

34 Beare 1987, 341.

pakanoilla ei olekaan samaa juridista oikeutta pyytää Jeesusta auttamaan kuin juutalaisilla, hekin voivat tunnustaa Jeesuksen Herraksi, jolla on valta auttaa hädänalaista.

Mutta Jeesus sanoi hänelle: "Ei ole oikein ottaa lapsilta leipä ja heittää se koiranpenikoille." "Ei olekaan, Herra", vastasi nainen, "mutta saavathan koiratkin syödä isäntänsä pöydältä putoilevia palasia." (Matt. 15:26–27)

Jeesuksen sanat muistuttavat siitä, mikä oli yleisesti tunnustettu suhde juutalaisten ja muun väestön välillä. Koira oli juutalaisten pakanoista käyttämä halventava ilmaisu. Francis Beare kuvailee koira-nimitystä pahimmanlaatuisiksi chauvinismiksi. Hän tulkitsee sanojen viittaavan kirkon sisällä käytyyn taisteluun siitä, tuleeko evankeliumin julistamisen ulottua myös pakanoiden pariin.³⁵ Itsekin ajattelen Matteuksen korostavan sitä, että juutalaisten torjuma pakanakansan edustaja on valmis tyytymään vaikka koiran asemaan saadakseen Jeesukselta avun, ja Jeesus myös antaa, mitä pakana tarvitsee.

Silloin Jeesus sanoi hänelle: "Suuri on sinun uskosi, nainen! Tapahtukoon niin kuin tahdot." Siitä hetkestä tytär oli terve. (Matt. 15:28)

Markuksen evankeliumista käy ilmi, ettei tytär ollut edes äitinsä mukana. Näin Jeesus samoin kuin sadanpäällikön palvelijaa parantaessaan auttoi avuntarvitsijaa matkan päästä. Ja jälleen kerran Jeesus kehuu pakanakansan edustajan suurta uskoa.

Näin Matteus on havainnollisesti osoittanut, että perusteet, joita Jeesukseen uskovat juutalaiset ovat nostaneet esiin pitääkseen pakanakansoihin kuuluvat pois yhteydestään, ovat kestäättömiä. Jeesus ei vain auttanut kanaanilaista naista, vaan hän myös kehui tämän uskoa suureksi. Näin pakanakansan edustaja nostetaan jopa juutalaisten edelle tässä alun perin juutalaisille suunnatussa evankeliumikirjassa.

Matteuksen viesti on selvä: Jeesus Kristus ei ole rajattavissa minkään tietyn ryhmän tai kansan yksityisomaisuudeksi. Sillä jokaisessa kansassa se, joka kääntyy Jeesuksen luo hädässään, saa myös avun. Tämä tapahtuma heijasteli myös sitä tehtävää, jonka ylösnoussut Jeesus aikanaan antoi opetuslapsilleen. Kaste- ja lähetyskäsky koski rajoituksetta kaikkia kansoja.

"Älkää menkö vierasheimoisten keskuuteen"

Matteuksen 10. luku näyttäisi olevan ristiriidassa edellä sanotun kanssa. Siinä hän näytetään korostettavan sitä, että Jeesus tahtoi evankeliumia julistettavan vain Israelin kansalle. Sanoohan Jeesus siinä opetuslapsilleen: "Älkää menkö

³⁵ Beare 1987, 342.

vierasheimoisten keskuuteen älkääkä mihinkään Samarian kaupunkiin. Sen si-
jaan menkää Israelin kansan eksyneiden lampaiden luo” (Matt. 10:5a).

Ennen tätä kehotusta Matteus on luetellut pareittain 12 opetuslasten nimet, ja Matt. 10:2:ssa hän ainoan kerran koko evankeliumikirjassaan kutsuu opetuslapsia apostoleiksi eli lähettäjäiksi. Luettelemalla apostolit pareittain Matteus eroaa Markuksen tavasta ilmoittaa opetuslasten nimet (vrt. Mark. 3:13–19), ja sillä muotoilullaan hän ilmeisestikin viittaa 5. Moos. 19:15:een, jossa todetaan: ”Yhden ihmisen antama todistajanlausunto ei riitä todistamaan ketään syylliseksi, koskipa syytös millaista rikosta tai syntiä tahansa. Asia on vahvistettava kahden tai kolmen todistajan sanalla.”³⁶

Edellä Matteus on maininnut nimeltä vain viisi opetuslasta, nyt luetellessaan kaikki 12 hän myös viittaa Israelin kansan heimojen lukumäärään.³⁷ Näin Matteus korostaa opetuslasten yhteyttä Israelin kansaan ja myös tehtävään, jonka hän seuraavissa jakeissa heille antaa. He ovat siis Jeesuksen antama merkki Israelin kansalle, ja se, miten Israelin kansa heihin suhtautuu, vaikuttaa myös heidän ikuiseen kohtaloonsa (Matt. 10:14–15).³⁸

Matteus korostaa, että Jeesuksen 12 opetuslapsille antama tehtävä ja valta ovat suoraa jatkoa hänen omalle tehtävälleen, mihin sana apostolikin viittaa eli kysymys on ihmisestä, joka on lähetetty suorittamaan tehtävää.³⁹ Hän antaa opetuslapsilleen sanan, jota julistaa sekä vallan tehdä tunnustekoja. Jeesuksen omana tehtävänä ei kuitenkaan ollut Israelin rajojen ylittäminen, mikä käy ilmi Matt. 15:24:sta.

Vaikka Matteuksen välittämässä ohjeistuksen alussa apostoleita kehoitetaankin menemään ”Israelin kansan eksyneiden lampaiden luo”, tarkemmista ohjeista käy ilmi, ettei ohjetta ollut tarkoitettu poissulkevaksi vaan lähinnä kuvaamaan työhön lähtemisen järjestystä: ”Korostus ei ole niinkään laajemman lähetystyön kieltämisestä kuin Israelin ensijaisuudesta”, toteaa France.⁴⁰ Niinpä esimerkiksi Matt. 10:18:ssa näkökulma on jo avautunut Israelin kansaa laajemmallekin: ”Maaherrojen ja kuninkaidenkin eteen teitä tullaan viemään minun takiani, todistukseksi heille ja kansoille (siis oikeammin pakanaille)”.⁴¹

Myös Smith korostaa sitä, etteivät Jeesuksen sanat Israelin kansan kadonneisiin lampaisiin keskittymisestä voi olla jotakin muuta kuin mitä evankeliumin

36 Näin mm. Blomberg 1992, 167 ja Goldsmith 2001, 93.

37 France 1987, 176.

38 Smith 1989, 146, 147.

39 France 1987, 176.

40 France 1987, 178.

41 Saman havainnon tekee mm. Blomberg 1992, 170, jossa hän toteaa jakeen ennakoivan opetuslasten myöhemmin saamaa tehtävää mennä pakanoiden keskuuteen. Blomberg huomauttaa, että sama työskentelytapa oli myös Paavalilla, joka Room. 1:16:ssa toteaa evankeliumin olevan Jumalan voiman ja tuovan pelastuksen kaikille, jotka sen uskovat, ”ensin juutalaisille, sitten myös kreikkalaisille.”

päätökseksi annetussa lähetyskäskyssä sanotaan, vaan se kertoo Israelin kansan-kin kuuluvan lähetystehtävän piiriin. Ilman evankeliumia Jeesuksesta sekään ei voi olla valona muille kansoille.⁴²

Myös France huomauttaa, ettei muiden Matteuksen evankeliumin pakanoita koskevien näkökohtien valossa opetuslasten saamia ohjeita voida tulkita pakanoita vastaan suunnatuiksi ennakkoluulon osoituksiksi. Sen sijaan Matteuksen sanat heijastelevat hänen mukaansa sitä historiallista todellisuutta, että Jeesus ja opetuslapset menevät Matteuksen evankeliumikirjan mukaan vain harvinaisissa poikkeustapauksissa Israelin rajojen ulkopuolelle. Vasta Jeesuksen ylösnousemuksen jälkeen Jeesus Matteuksen mukaan antoi käskyn mennä kaikkien maailmaan.⁴³ Goldsmith on samoilla linjoilla todetessaan: ”Siihen saakka, kunnes Jeesus on täyttänyt Vanhassa testamentissa Israelin kansalle annetut vaatimukset elämällään, kuolemallaan ja ylösnousemuksellaan, hänen tehtävänsä rajoittuu ennen muuta vain Israelin kansaan.” Goldsmith selittää Francen tapaan, että Jeesus kyllä voi auttaa sadanpäällikköä, ruokkia pakanakansoihin kuuluvia ihmisiä ja täyttää kanaanilaisen naisen pyynnön osoittaakseen, että evankeliumin sanoma on tarkoitettu muillekin kuin juutalaisille, mutta opetuslapsikseen hän kutsui vain juutalaiseen kansaan kuuluvia ihmisiä.⁴⁴

Jeesuksen omakaan keskittyminen juutalaiseen kansaan ei ollut siis ehdotonta, vaan aika ajoin hän murtautui perinteisten rajoitusten läpi. Juuri pakanoita koskevat myönteiset lausumat ja teot, joita Jeesus teki juutalaiseen kansaan kuulumattomien parissa, ovat se käyttövoima, josta Matteus ammensi voimansa taistelussa Jeesukseen uskovien juutalaisten lukkiutuneita käsityksiä ja toimintatapoja vastaan. Jeesuksen pakanoiden hyväksi tekemät teot ja hänen heistä lausumansa kehu ovat niitä kiiloja, joiden avulla Matteus pyrki murtautumaan niiden panssarien läpi, jotka estivät pakanoita pääsemästä Jeesuksen luo ja häneen uskovien yhteyteen.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

ARING, PAUL GERHARDT

1980 *Christliche Judenmission: Ihre Geschichte und Problematik dargestellt und untersucht am Beispiel des evangelischen Rheinlandes*. Deutschland: Neukirchener Verlag.

ALBRIGHT, W. F. & C. S. MANN

1987 *Matthew: Introduction, Translation, and Notes*. Garden City, NY: Doubleday.

42 Smith 1989, 147.

43 France 1987, 178.

44 Goldsmith 2001, 94.

BEARE, FRANCIS W.

1987 *The Gospel According to Matthew: Translation, Introduction and Commentary.* Peabody, MA: Hendrickson Publishers.

BLOMBERG, CRAIG

1992 *An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture. Matthew.* Nashville, Tennessee: Broadman Press.

FRANCE, R. T.

1987 *The Gospel According to Matthew: An Introduction and Commentary.* Grand Rapids, Michigan: Inter-Varsity Press.

GOLDSMITH, MARTIN

2001 *Matthew & Mission: The Gospel Through Jewish Eyes.* Glasgow: Paternoster Press.

GOLDSMITH, MARTIN

2004 *Opittua annettavaksi: Kuva täydentyä kulkiessa.* Hämeenlinna: Päivä.

HAAPA, ESKO

1980 *Matteuksen evankeliumi.* Helsinki: Kirjapaja.

KVALBEIN, HANS

1989 *Fortolkning till Matteusevangeliet.* Oslo: Nye Luther Forlag, Lunde Forlag.

LENSKI, R. C. H.

1964 *The Interpretation of St. Matthew's Gospel. Matthew.* Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House.

SMITH, ROBERT H.

1989 *Matthew.* Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House.

SCHWEIZER, EDUARD

1975 *The Good News According to Matthew.* Atlanta, USA: John Knox Press.

THURÉN, JUKKA

2006 *Matteuksen evankeliumi.* Vantaa: Aurinko Kustannus Oy.

VASKO, TIMO

1986 "Christliches Zeugnis unter Juden in Europa." *Fundamentum. Zeitschrift der Freien Evangelisch-Theologischen Akademi Basel.* Heft 2–4/1986.

Messiaaninen juutalaisuus Richard Harvey'n kirjoituksessa "Jewish Believers in the Church"

JOHDANTO¹

Tarkasteltava käännösarikkeli keskittyy oman aikamme juutalaissyntyisten Jeesuksen seuraajien uskoon ja ajatteluun. Koko ajanlaskumme ajan on ollut niitä alkuperältään juutalaisia, jotka ovat löytäneet Messiaansa Jeesuksessa. Heitä on kutsuttu eri aikoina eri nimikkeillä, kuten "juutalauskristityt", "heprealauskristityt" tai "kristityt juutalaiset". 1900-luvun alkupuolelta lähtien liikkeelle / -ille on yleistynyt nimitys "messiaaniset juutalaiset", ja näin erityisesti 1970-luvulta alkaen.² 1800-luvulla alkoi kansallinen ja kansainvälinen messiaanisten juutalaisten järjestäytyminen – samalla kun perustettiin protestanttisia lähetysjärjestöjä juutalaisten tavoittamiseksi evankeliumilla. Nykyään Israelissa asuvien messiaanisten juutalaisten määrä on arvioiden mukaan 10 000 henkilön molemmin puolin, mutta USA:ssa heitä on useita kymmeniä tuhansia.

Messiaaniset juutalaiset (hepr. *jehudim meshichiim*) herättävät olemassaolollaan paljon tärkeitä kysymyksiä. Ajankohtaista keskustelua ajatellen seuraavat Richard Harvey'n esille ottamat kysymykset ovat relevantteja: Mitä teologisia aiheita ja niiden käytännöllisiä seuraamuksia he tuovat kirkolle / kristikunnalle? Kuinka heidän osallisuutensa Kristuksen ruumiissa viittaa tulevaisuudessa tapahtuvaan juutalaisten ja muiden kansojen yhteenkokoontumiseen? Kuinka he identifioivat itsensä? Millaisia jumalanpalvelusmuotoja ja mitä eklesiologiaa he

1 Kirjoittaja toimii nykyisin kappalaisena Leppävaaran evankelis-luterilaisessa seurakunnassa ja on aikaisemmin ollut vuosina 1990–2002 Suomen Lähetysseuran kautta lähetystyössä Israelissa. Artikkelin alustusesitelmä, jonka kirjoittaja piti Suomen lähetysneuvoston seminaarissa Helsingissä 8.10.2007.

2 Harvey, Mapping Messianic Jewish Theology, s. 10: "The term 'Messianic Jew' was introduced at the beginning of the 20th century and became prominent in the 1970s as the preferred self-designation of those Jewish believers in Jesus who not only asserted their Jewish identity but also actively engaged in the formation of Messianic Fellowships, Congregations and Synagogues."

harjoittavat? Kuinka he ilmaisevat uskoaan Jeesukseen (*Jeshua*) juutalaisen kulttuurin, perinteen ja uskonnollisen ajattelun valossa? Kuinka he näkevät poliittisen todellisuuden ja Lähi-Idän konfliktin profeettallisen merkityksen, ja mitä he tekevät käytännössä pyrkiäkseen rauhaan, oikeudenmukaisuuteen ja sovintoon arabikristittyjen veljiensä ja siskojensa kanssa? Nämä kontekstuaalisen teologian aiheet haastavat sekä messiaanisia juutalaisia että kaikkia kristittyjä, jotka haluavat ymmärtää uskonsa juutalaisten juurten merkityksen sekä Jumalan ihmisten olemuksen. Sillä, kuinka näihin kysymyksiin vastataan, on paljon merkitystä juutalaisten evankelioimiselle.³

JUUTALAISET USKOVAT KIRKOSSA

Messiaanisten juutalaisten ajattelu

Messiaaniset juutalaiset edustavat armon perusteella valittua ja pelastunutta jäännöstä. He ovat osoituksena Jumalan pysyvistä valinnasta Israelin suhteen. He kantavat mukanaan todistusta raamatullisesta perinteestä Aabrahamin lapsina ja sen täyttymisestä Messiaassa. He haastavat kirkkoa ymmärtämään syvemmin Jumalan päämääriä esimerkiksi ajatellen sitä, mitä Paavali tarkoitti uskoessaan ”koko Israelin pelastuvan” (Room. 11:26). Messiaaniset juutalaiset lukevat pyhiä kirjoituksia kahden eri hermeneuttisen todellisuuden – juutalaisen ja kristillisen – kehityksessä.

Joskus messiaanisia juutalaisia on syytetty menemisestä ”takaisin lain alle” kristillisestä näkökulmasta katsoen – sekä siitä, että se tuottaa ”väärän ja harhaan johtavan muodon kristinuskoa”, joka näyttää juutalaisyhteisön näkökulmasta

3 Nämä kysymykset Richard Harvey nostaa esiin artikkelissaan, joka julkaistiin Lausanne Committee for World Evangelization -järjestön (LCWE, Lausannen maailmanevankelioimisen komitea) julkaisussa, joka syntyi Lausannen liikkeen konferenssissa Pattayassa Thaimaassa 29.9.–5.10.2004 (yleisaiheena ”Uusi näky, uusi sydän, uudistunut kutsu”) pidettyjen esitelmien pohjalta.

Tämä on tiivistetty käännös kyseisestä englanninkielisestä tekstistä ”Jewish Believers in the Church” (Lausanne Occasional Paper No. 60; Issue Group on Reaching Jewish People with the Gospel, Group No. 31), sen luvusta ”Juutalaisevankeliointi, kutsu kirkolle”. Tekstiä on lyhennelty jättämällä siitä pois sellaisia jaksoja, jotka eivät ole välttämättömiä kokonaisuuden kannalta.

Richard Harvey esiteltiin vuonna 2007 seuraavasti hänen silloisen brittiläisen työpaikkansa, All Nations College’n, internet-sivuilla osoitteessa [110 – LÄHETYSOLOGINEN AIKAKAUSKIRJA 14 \(2011\)](http://www.allnations.ac.uk/index.php?pageid=5§ion=Studying: Richard Harvey: Tutor. Cert. All Nations; BA (Hons), PGCE, Bristol; MA London; PhD Candidate, Wales. Richard is a Messianic Jew who teaches the Hebrew Bible (Old Testament), Hebrew language and Jewish studies. He has been involved in planting Messianic congregations and evangelism with Jews for Jesus and Church’s Ministry among Jewish People. His writings include But I’m Jewish and A Jewish Approach to the Trinity. His PhD thesis is on the Evolution of Messianic Jewish Thought. Richard is a member of the Lausanne Consultation on Jewish Evangelism; European Board Member, Jews for Jesus; Vice-President, British Messianic Jewish Alliance; Board of Reference, Caspari Centre, Jerusalem; Editorial Board, Mishkan (Academic Journal on Jewish Evangelism and Messianic Judaism) Jerusalem.</p></div><div data-bbox=)

päällisin puolin juutalaisuudelta. Siksi erityisesti messiaanisten juutalaisten täytyy määritellä teologisesti uskonsa ja selittää asemansa. Aivan kuten Apostolien teoissa kuvattujen ensimmäisten uskovien oli otettava kantaa yleiseen mielipiteeseen, uskonnolliseen johtoon ja poliittiseen auktoriteettiin nähden, samoin myös nykyisin messiaanisten juutalaisten on tehtävä selkoa uskostaan juutalaisten, kristittyjen ja valtion edessä.

Teologian tarve

Viimeksi kuluneiden noin 30 vuoden aikana monet juutalaiset ovat löytäneet uskon Jeesukseen. Tämä on merkinnyt kasvanutta tarvetta ja mahdollisuutta pohdita teologisesti messiaanisten juutalaisten entisestään vahvistunutta merkitystä Kristuksen ruumiissa. Huomio on keskittynyt evankeliointiin, seurakuntien perustamiseen ja pastoraalteologiaan. Joitakin teologeja on noussut liikkeen piiristä. Moderni messiaaninen juutalaisuus on ollut olemassa vain noin yhden sukupolven verran, vaikka esikuvia on nostettavissa jo 1800-luvulta (esim. Joseph Rabinowitz, David Baron jne.). Jo tuolloin pohdittiin syvästi eklesiologiaa, kontekstualisaatiota ja hengellisyyttä. Vaikka kovin monet messiaanisten juutalaisten johtajat eivät ole saaneet paljon teologista koulutusta, heidän pitkä käytännön kokemuksensa evankelioinnista ja paimenen tehtävistä on luonut sellaisia resursseja, joista voi luoda paikallisteologiaa tai ”etno-teologiaa”.

Juutalainen perinne on aina suhtautunut varauksellisesti kurinalaiseen teologiaan. Sitä on pidetty abstraktina, seremoniallisena ja liian systemaattisena, kun puolestaan juutalainen ajattelu pyrkii kokonaisvaltaisempaan, laajakatseisempaan ja käytännöllisempään lähestymistapaan. Uskontunnustusten tarkkoja formulointeja kartetaan. Halutaan pitäytyä tiukasti vain Herran ja Hänen opetuslastensa opetukseen. Tämä johtaa vahvaan ja vakuuttuneeseen uskon tunnustamiseen.

Taustastaan johtuen messiaanisilla juutalaisilla on hyvä mahdollisuus yhdistää toisiinsa juutalainen ja kristillinen elämä ja usko. Juutalaisten juhlien juhliminen ja tiettyjen juutalaisten perinteiden pitäminen (esim. ympärileikkaus, *brit mila*, ja ”lain pojaksi ottaminen”, *bar mitzvah*) mahdollistavat messiaanisten juutalaisten parissa sen, että he samalla sekä edistävät juutalaista elämää ja kulttuuria että tuovat esiin sen messiaanisen täyttymyksen, jonka Jeesus antaa. Messiaanisten juutalaisten ajattelu kohtaa paljon haasteita sekä Israelissa että hajaannuksessa. He koettavat saada uskonsa integroitua jäsenyyteensä juutalaisyhteisöissä – omaksuen tai torjuen erilaisia juutalaisuutensa näkökulmia, riippuen siitä, kuinka se vaikuttaa heidän kristilliseen (messiaaniseen) todistukseensa. Messiaaninen ajattelu tarvitsee tuekseen laajemman kristillisen yhteisön rukousta, tukea ja empaattista osallistumista.

Messiaanisten juutalaisten identiteetti

Aivan kuten juutalaiset yleensäkin pohtivat, kuka on juutalainen ja mistä juutalainen identiteetti muodostuu, samoin messiaaniset juutalaiset pohtivat paljon identiteettikysymyksiä. Keskustelussa on tärkeitä teologisia ja henkilökohtaisia pohdintoja. Juutalaisia Jeesukseen uskovia on kutsuttu monilla eri termeillä, ja kullakin niistä voi olla lukuisia merkityksiä.

”Juutalaiset Jeesukselle” voi kuvailla kaikkia Jeesukseen uskovia juutalaisia, ja se on nimenä yhdelle parhaiten tunnetuista lähetysjärjestöistä. ”Messiaaninen juutalainen” on nykyisin yleisimmin käytetty termi (hepr. *”jehudi meshichi”*). Tällä saatetaan viitata kaikkiin niihin Jeesukseen uskoviin juutalaisiin, joiden enemmistö palvelee Jumalaa kristillisten tunnustuskuntien päävirtausten mukaisesti, tai erityisesti messiaanisiin seurakuntiin tai synagogiin kuuluviin. Aikaisempi nimitys ”heprealaiskristitty / -kristillisuus” identifioi ne, jotka osallistuvat tärkeimpien kristillisten kirkkokuntien jumalanpalveluksiin, mutta sillä voi olla myös laajempi merkityssisältö.

Englannin kielessä ”Messianic Jewishness” viittaa etniseen ja kulttuuritaustaan enemmän kuin ”Messianic Judaism”, joka keskittyy uskontoon. Messiaaninen juutalainen keskittyy ensisijaisesti uskoon Jeesukseen Messiaana. Jotkut juutalaisyhteisössä ovat muistuttaneet, että kaikki juutalaiset ovat ”messiaanisia” odottaessaan Messiaan paluuta. Nimikettä ”messiaaninen juutalainen” on käytetty myös niistä uskonnollisesti motivoituneista juutalaisista, jotka tukevat poliittista sionismia. Tämän johdettua jonkin verran sekaannukseen juutalaisuuden sisällä suhteessa messiaanisiin juutalaisiin asiaa on voitu hyödyntää strategisesti herättämällä kysymys Israelin Messiaan persoonasta. Tässä yhteydessä on voitu sanoa, että Jeesukseen uskovat juutalaiset ovat edelleen juutalaisia.

Nimitys ”juutalaiskristitty / -kristillisuus” keskittyy ensisijaisesti sellaisen ”kristityn” identiteettiin, joka tulee juutalaisesta etnisestä ja kulttuuritaustasta. Jotkut käyttävät neutraalimpaa ilmaisua ”Jeesukseen uskova juutalainen” tai ”juutalainen uskova”. Israelissa suosittu ilmaisu on ”juutalainen Jeshuaan uskova” (*jehudi ma’amin b’Jeshua*).⁴

Samalla kun väittelyn terminologiasta pitäisi viedä johtopäätökseen, messiaanisten juutalaisten on keskityttävä todellisiin aiheisiin kuten Jeesuksen messiaanisuuteen ja Hänen seuraamisensa oikeellisuuteen. On epärealistista ajatella, että pelkät termit vaikuttaisivat mitenkään kenenkään itseymmärrykseen tai muiden käsityksiin itsestä, koska avainkysymys ei ole henkilökohtainen identiteetti vaan jumalallisesti ilmoitettu totuus Messiaasta.

4 Myös ilmaisua ”hasidei Jeshua” – ”Jeesuksen hasidit / opetuslapset” – käytetään. J-P.R.:n huom.

Kulttuurisen identiteetin teologia

Raamattu on jumalallisena auktoriteettina tärkein lähde messiaanille juutalaisille. On kuitenkin erilaisia mielipiteitä siitä, kuinka tulkita Kirjoituksia juutalaisen perinteen valossa. Juutalaisuuden näkemykset saattavat painottua liiaksi, mutta ne saattavat jäädä myös liian paljon taustalle. Tässä auttaa luomisen teologia, joka korostaa luodun järjestyksen hyvyttä. Etnisillä, kulttuurisilla ja syntyperään liittyvillä eroilla on oma tarkoituksensa Jumalalla olevia, ihmiskuntaa koskevia tarkoituksia ajatellen. Ei pitäisi esiintyä mitään sellaista etnistä, kansallista tai rodullista ylpeyttä, joka saisi yhden ryhmän kokemaan itsensä muiden yläpuolella olevaksi. Messiaanisten juutalaisten on mietittävä nämä teemat tarkasti läpi muotoillakseen sellaista kulttuurista teologiaa, josta Messiaassa täyttymyksensä saava juutalaisen identiteetin kypsä arviointi voi nousta.

Juutalaisyhteisö arvioi identiteettiään ja selviytymistään assimilaation mukanaan tuomien uhkien valossa. Maallistuminen ja antisemitismi heijastuvat messiaanisten juutalaisten elämään heidän pyrkiessään olemaan todistajina omassa yhteisössään. Usko Jeesukseen ja jäsenyys Kristuksen ruumiissa merkitsevät suurta haastetta heidän juutalaiselle identiteetilleen.

Autenttinen messiaanis-juutalainen identiteetti

Juutalaisten enemmistö ei määrittele juutalaisuutta uskonnosta käsin, kuten ortodoksijuutalaiset. Se merkitsee heille eri tekijöiden yhdistelmää etnisesti ja kulttuurillisesti ajatellen. Tähän kuuluvat ainakin kieli, historia, kulttuuri, asuinalue, uskonto, politiikka, huumori ja väestöolosuhteet.

Messiaanisten juutalaisten eklesiologia ilmentää heidän velkaansa historiallisille kristillisille tunnustuskunnille ja lähetysjärjestöjen työlle. He haluaisivat liittää jumalanpalvelukseen synagogapalveluksen ja perinteisiä juutalaisuuden elementtejä. *Siddurin* (juutal. rukouskirjan) käyttö sekä juutalaisten juhlien ja elämänkaaren juhlinta pidetään jännityksessä kristillisten jumalanpalveluskäytännön, uskontunnustusten ja juhlien kanssa. Messiaanisten seurakuntien ja eri kristillisten tunnustuskuntien parissa on vallalla hyvin monenlaisia käytäntöjä.

Messiaaninen identiteetti Israelissa

Israelissa messiaaniset juutalaiset kokevat painostusta ortodoksijuutalaisen rabbinistisen valtarakenteen taholta. Sillä on paljon vaikutusta maahanmuuttoon, kansalaisuuteen ja uskonnonvapauteen nähden. Ortodoksijuutalaiset ovat kyseenalaistaneet messiaanisten juutalaisten paluumuutto-oikeuden Israeliin.

Israelissa eri maista – esimerkiksi Venäjältä, USA:sta tai Etiopiasta – tulleiden ja israelilaissyntyisten *sabra*-juutalaisten välillä on helposti erilaisia jännitteitä. Myös messiaanisten juutalaisten vanhemman ja nuoremman polven välillä on jännitteitä. Nuori sukupolvi etsii tietään suhtautuakseen oikein heitä ympäröi-

vään pluralistiseen ja postmoderniin kulttuuriin, kun he samalla hyväksyvät ne totuudet, jotka he ovat saaneet vanhemmiltaan suhteellisen konservatiivisen seurakuntarakenteen kautta. Israelilaiset seurakunnat edustavat samanlaista uskon ja uskonharjoituksen laaja-alaisuutta kuin mikä havaitaan maailmanlaajasti kirkossa. Tunnustuskuntayhteydet, karismaattinen liike, evankelioimisstrategia ja naisten rooli seurakuntatyössä ovat aiheita, joiden suhteen on paljon eroja – niiden erityisaiheiden lisäksi, jotka koskevat Jeesukseen uskovia juutalaisia.

Messiaanisten juutalaisten on oltava erityisen tietoisia rauhaan, oikeudenmukaisuuteen ja sovintoon liittyvistä aiheista. Jatkuva tarve kehittää tiettyä messiaanis-juutalaista identiteettiä korostaa tarvetta luoda oikeanlaiset suhteet arabikristittyihin veljiin ja siskoihin. Monilla on sellaiset näkemykset profetioista, jotka jättävät vähän tilaa neuvotteluille maasta ja hyvin vähän luottamusta rauhanprosessiin. Kuitenkin käytännöllisellä ja henkilökohtaisella tasolla on tehty aloitteita, jotta juutalaiset ja arabiuskovat voitaisiin tuoda yhteen, jotta voitaisiin kokea Messiaan sovittava rakkaus etnisten rajojen yli. Säännölliset pastoreiden, nuorten ja naisten kokoontumiset ovat elävä todiste siitä muutoksesta, jonka Jeesus voi saada aikaan. On nähtävissä merkkejä siitä, että *status quo* sellaisissa asioissa kuin kulttuurinen eristyneisyys, poliittinen ristiriita ja väkivaltaisuuden ja vihan kierre voi muuttua. Tällaiset aktiviteetit toteutuvat kalliilla henkilökohtaisella hinnalla, minkä jokainen mukana oleva joutuu maksamaan. Kristittyjen kuuluisi tukea näitä pyrkimyksiä ja kieltäytyä yksinkertaisesta yhden osapuolen tukemisesta.

Evankeliointi ja ei-juutalaiset juutalaisten evankelioinnissa

Messiaaniset juutalaiset ovat erimielisiä ei-juutalaisten roolista juutalaisten evankelioinnissa. Toiset torjuvat niin sanotun pakanakristillisen kirkon ja lähetysjärjestöjen osallistumisen juutalaisten evankeliointiin. Toiset toivottavat sen tervetulleeksi. Sen hyväksyvät viittaavat siihen, että he itse ovat tulleet uskoon ei-juutalaisten kirkkojen ja kristittyjen kautta ja että moni muu on kokenut saman. Jotkut messiaaniset juutalaiset kuitenkin puhuvat ”post-missionaarisen messiaanisen juutalaisuuden” puolesta, joka tietoisesti irtautuu lähetyshankkeista. Heidän huolensa siitä, ”että heillä olisi myös juutalaisia lapsenlapsia”, johtaa antipatiaan suhteessa laajempaan kirkkoon, mukaan lukien lähetysjärjestöjen tukeminen. Joidenkin mielestä kaikkien lähetystyöntekijöiden pitäisi lähteä Israelista ja jättää evankeliointi paikallisille uskoville. Tällainen näkemys on äärimmäinen, epäkäytännöllinen ja unohtaa raamatullisen mallin kirkon yhteisestä maailmanlaajasta missio Deistä.

Vaikka pieni äänekäs vähemmistö haluaa neutraloida ulkomaisten kristittyjen toteuttaman juutalaisten evankelioinnin vaikutukset, enemmistö juutalai-

sista uskovista on kiitollisia siitä, että kristityt välittävät tarpeeksi rukoillakseen heidän kansansa puolesta ja todistaakseen heille. Heille ei ole merkitystä sillä, esittelevätkö juutalaiset vai ei-juutalaiset ystävät evankeliumin. On suuri tarve löytää paljon nykyistä enemmän juutalaisia uskovia kutsuttaviksi työhön kansansa pariin.

Lähetysjärjestöjen ja messiaanisten seurakuntien välinen suhde heijastelee kirkkojen ja puolikirkkojen välisiä jännitteitä lähetystyön parista. Perinteinen lähestymistapa on merkinnyt "valtakunnan rakentamista" omalle lähetykselle, kun toisaalta on ollut mahdollisuus antaa vastuuta myös paikallisille uskoville. Edistyksellisimmät järjestöt ovat keskittyneet paikallisten johtajien koulutukseen ja voimaannuttamiseen kaikkialla, missä mahdollista.

Mitä mieltä laista?

Toora merkitsee enemmän kuin vain "laki". Se sisältää opetuksen, neuvonantamisen ja ilmoituksen. Sillä on totuttu viittamaan sekä viiteen Mooseksen kirjaan että Mooseksen lakiin, Vanhan testamentin heprealaisiin kirjoituksiin, juutalaisuskonnolliseen perinteeseen (Mishna, Talmud ja myöhäisrabbinitiset kirjoitukset) ja yleisenä terminä ilmoitukseen tai opetukseen. Tooran merkitys eri yhteyksissään ei ole aina selvä.

Juutalaiset uskonnolliset ryhmät tulkitsevat tooraa toisistaan poikkeavasti. Suurin osa juutalaisia noudattaa joitakin osia Mooseksen laista paremminkin tavanomaisesti ja perinteisesti kuin sellaisesta vakaumuksesta, että Jumala määrää tekemään niin.

Messiaaniset juutalaiset uskovat, että Jeesus on täyttänyt lain (Matt. 5:17) ja että Hän on lain päämäärä (Room. 10:4). Aivan kuten on olemassa erilaisia käsityksiä lain ja armon välisestä suhteesta kirkossa ja erilaisia kristillisiä arviointeja laista, samoin myös messiaanisten juutalaisten parissa on erilaisia näkemyksiä. Jotkut näkevät Mooseksen lain menettäneen merkityksensä. Jeesus on asettanut uuden liiton. Vanha on mennyt. Uhrilait ovat saaneet täyttymyksensä Kristuksessa. Siviililait olivat relevantteja vain muinaiselle Israelille. Vain universaali moraalilaki sellaisena, kuin se ilmenee kymmenen käskyn laissa, on vielä sovellettavissa. On siksi harhaanjohtavaa täyttää kaikkia aspekteja Mooseksen laista. Se johtaa uudestaan legalismin siteeseen. Jos messiaaniset juutalaiset noudattavat Mooseksen lakia, he kieltävät Jumalan armon ja vanhurskauttamisen pelkän uskon kautta. He rakentavat erottavan muurin yrittäen vanhurskauttaa itsensä lain teoilla.

Toisen näkemyksen mukaan Mooseksen lain kulttuurinen ja sosiaalinen käyttö on hyväksyttävää, mutta tämä ei johdu uskonnollisista syistä. Vuosatojen aikana juutalaiseen elämään ovat vakiintuneet tietyt tavat kuten kalenteri, ympärileikkaus ja ruokasäädökset. Nämä ovat edelleen normatiivisia etniselle,

kulttuurilliselle ja kansalliselle identiteetille, mutta niistä ei ole mitään teologista etua, eivätkä ne lisää mitään vanhurskauteen. Ne eivät ole myöskään Jeesukseen uskovia juutalaisia sitovia, jotka ovat vapaita valitsemaan niiden noudattamisen niin halutessaan.

Kolmas lähestymistapa tunnistaa sen jatkuvan arvon, mikä juutalaisuudella on tulkinnallisena kehyksenä raamatullisen Vanhan ja Uuden testamentin tooran ymmärtämiseksi. Jeesus ja alkuseurakunta määrittelivät uuden *halachan* (käyttäytymisohjeen) uuden liiton yhteisölle. Tätä *halachaa* kehitetään nykyisin seuraten ensimmäisten kristittyjen esimerkkiä Apostolien tekojen mukaan. He noudattivat juutalaista elämäntapaa, josta he omaksuivat osan, torjuivat osan ja edellyttivät vain jotakin noudatettavan yleisesti kansojen parissa. Tällä tavoin tooraa noudattavat sekä tunnustavat sen arvon että haastavat sen tulkinnan siinä muodossa, miten juutalaisuuden päähaarat sitä tulkitsevat. He ehdottavat otettavaksi käyttöön sellaisen uuden tulkinnan tooralle, joka perustuu Jeesuksen ja hänen ensimmäisten oppilaittensa opetukselle ja käytännölle.

Viimeisin ja vastakkain asettava näkökulma väittää, että messiaanisten juutalaisten pitäisi yleisesti noudattaa tooraa ortodoksisen tai konservatiivisen perinteen mukaan vain muutamien poikkeuksin. Se auttaa heitä kehittämään ensisijaista identiteettiään juutalaisyhteisön sisällä mieluummin kuin pääsuuntausten kirkkojen sisällä. Heidän pitäisi nähdä itsensä Israelin yhteisön jäsenenä ja osana synagogaa, vaikka muut eivät hyväksyisikään heitä. Tämä haastaa messiaaniset juutalaiset paremminkin identifioitumaan täysin kulttuurisen ja uskonnollisen perintönsä kanssa kuin joko kieltämään tai karttamaan sitä – tai lähestymään sitä vastakkainasettelun kautta.

Todellinen vaara viimeisimmässä lähestymistavassa on kompromissi Kristuksen ainutlaatuisuuden suhteen sekä sen vapauden suhteen, minkä evankeliumi tuo. Tämä saattaa kiehtoa sellaisia, jotka tahtovat juutalaisen yhteisön hyväksyvän heidän identiteettinsä, mutta samalla se saattaa johtaa tehokkaan todistuksen vähenemiseen. Itseymmärrys, joka saatetaan saavuttaa tällaisesta lähestymistavasta, johtaa eristäytymiseen muista uskovista. Toora-uskollisuus näkyvän Kristuksen ruumiin ykseyden kustannuksella saattaa johtaa vain yhteyden ja uskon menettämiseen.

Edellä mainitut näkökulmat vaikuttavat messiaanisten juutalaisten jumalanpalvelukseen. Jotkut seuraavat synagogan liturgiaa käyttäen *sidduria* (juutalainen rukouskirja) ja juutalaista liturgiaa. Jotkut tuottavat kontekstualisoituja liturgioita, jotka yhdistelevät elementtejä juutalaisesta ja kristillisestä jumalanpalveluksesta. Tämä saattaa johtaa luovaan, kokonaisvaltaiseen liturgiaan, joka heijastelee siihen osallistuvien seurakuntalaisten jumalanpalvelustapojen taustoja merkityksellisesti ja juutalaisiin vierailijoihin vetoavasti, mutta pahimmillaan se johtaa epämääräiseen sotkuun. Jotkut pyrkivät selviämään ilman mitään

liturgiaa. Suurin osa messiaanisia juutalaisia integroituu tyytyväisinä pääsuuntausten kirkkojen liturgioihin. Monet arvostavat lisämahdollisuuksia juhlia juutalaisia juhlia kuten pääsiäistä ja juutalaista uutta vuotta muiden juutalaisten uskovien kanssa, muistaen sen, miten nuo juhlat viittaavat Jeesukseen ja saavat täyttymyksensä Hänessä.

Nämä käsitykset Toorasta vaikuttavat juutalaiseen elämäntyyliin. Monet messiaaniset juutalaiset juhlivat juutalaisjuhlia ja elämänvaiheisiin liittyvät tapahtumat (ympärileikkaus, *bar mitsva* jne.) pitäen näitä mahdollisuutena todistaa Jeesuksen juutalaisuus sekä korostaa Hänen omaa opetustaan kyseisten juhlien yhteydessä. Jotkut menevät pidemmälle, ja he pitävät eriasteisesti *kashrut*-säädökset (lähinnä kosher-ruokasäännöt) ja sapatin. Jotkut tietoisesti pyrkivät täyttämään ortodoksi- ja konservatiiviperinteen mukaiset edellytykset. Yksi messiaanis-juutalainen seurakuntayhteisö kehittää omaa *halachan* mukaista elämänmuotoaan (juutalainen uskonnollinen laki). Koska messiaanis-juutalaisessa yhteisössä ei ole laajasti tunnustettua auktoriteettia, käydään jatkuvasti keskusteluja messiaanisen oikeusistuimen, *beit dinin*, tarpeellisuudesta. Sillä olisi oikeus päättää kiistanalaisista uskonnollisista asioista.

Messiaaninen juutalaisuus ja profetia

Monet messiaaniset juutalaiset ymmärtävät oman kansansa paluun Israelin maahan raamatullisen profetian täyttymyksenä. Heillä on erilaisia näkemyksiä siitä, kuinka Israelin valtion olisi reagoitava Lähi-idän konfliktiin. He näkevät Israelin hengissä säilymisen Jumalan päätökseen perustuvaksi asiaksi, jonka tarkoituksena on juutalaisten paluu maahan, jossa he saavat uudestaan itsemääräämisoikeuden. Asuivatpa he sitten Israelissa tai diasporassa, heillä on vahva yhteys Israeliin sekä rauhan ja alueellisen turvallisuuden kaipuu. Messiaaniset juutalaiset palvelevat armeijassa, laittavat lapsensa israelilaiseen koulusysteemiin ja antavat osansa hyvinä kansalaisina maan elämän parhaaksi. He jakavat Siionin kärsimyksen ja tuskan, ja he rukoilevat ratkaisun puolesta.

Joillakin on ”millennium-kuumetta”, joka ei aina osoita sympatiaa niille, jotka kärsivät nyt. Toiset ovat syvästi osallisina sovinnon tekemisessä. Monet, vaikka ovatkin sionistisille näkemyksille myönteisiä, ovat varovaisia esittämään poliittisia tai profeetallisia näkemyksiä. Heillä terve evankelioinnin ja Messiaan ruumiin yhtenäisyyden korostaminen ylittävät poliittiset ja profeetalliset mielipiteet. Löytyy laaja kirjo erilaisia poliittisia odotuksia ja profeetallisia mielipiteitä, eikä raamatuntulkinnasta ole mitään yhtenäistä näkemystä – puhumattakaan siitä, kuinka Raamattuun tallennetut tekstit käyvät yksiin ajankohtaisten tapahtumien kanssa.

Hajaannuksessa asuvien messiaanisten juutalaisten parista suuntautuu Israeliin kansalaisiksi tulevien pieni, mutta vakaa virta. Jeesukseen uskovien juuta-

laisten enemmistö asuu edelleen maan ulkopuolella, eivätkä he usko olevansa kutsuttuja muuttamaan Israeliin. Vaikka messiaanisten juutalaisten enemmistö Israelissa ei haluaisi luovuttaa maata palestiinalaisille, paikallistasolla on ollut monia aloitteita sovinnon tekemiseksi arabikristittyjen kanssa. He toimivat *intifadan* vaikeiden olosuhteiden alla. Arabi- ja juutalaispastorit, nuoret ihmiset ja naiset tapaavat säännöllisesti rukoillakseen ja jakaakseen elämänkokemuksiaan yhdessä. Yli poliittisen raja-aidan luodut ystävyysuhteet ovat vahva ilmaus Messiaan sovittavasta rakkaudesta.

Jumalan ykseys ja Kristuksen ainutlaatuisuus

Messiaaniset juutalaiset muotoilevat kolminaisuusopin ja inkarnaation doktriinit juutalaisin termein. Enemmistö pitää lujasti kiinni näistä totuuksista. Kuitenkin juutalainen perinne kieltää Kristuksen jumaluuden ja jumaluuden monikollisen ykseyden, ja näistä aiheista väitellään säännöllisesti. Messiaanisilla juutalaisilla on olennainen osuutensa lahjoitettavaksi tähän keskusteluun. Apologeettinen haaste on ilmaista kristillinen totuus juutalaisin termein vakaan raamatullisesti, täsmällisen teologisesti ja kulttuurien välistä sensitiivisyyttä harjoittaen. Samat asiat tulevat esiin evankelioitaessa muslimeja, ja näillä alueilla molemmilla työmuodolla (ministries) on paljon opittavaa toinen toiseltaan.

Yksi helpottava lähestymistapa ilmaisee historialliset uskontunnustukset juutalaisten kanssa vuorovaikutukseen liittyvinä käsitteistöinä ja ajatusmalleina. Haasteena tässä on ilmaista oikein Kristuksen luonnon ja kolminaisuuden monimutkaisuus. Pyhät kirjoitukset ovat perustana uskontunnustuksille, ja ne ovat myös sopiva keino niiden selvittämiseksi juutalaisille kyselijöille. Keskustelu painottuu todisteisiin monikollisen jumaluuden ykseydestä, ”Herran enkelin” jumalallisista / inhimillisistä ominaisuuksista ja Messiaan roolista.

Jotkut messiaaniset juutalaiset käyttävät myös rabbinistista perinnettä ja *midrashia* (juutalainen kommentaari pyhille kirjoituksille) selittääkseen nämä totuudet. Tämä antaa hyödyllistä kuvailevaa materiaalia, mutta on varottava ylitulkitsemasta näitä Raamatun ulkopuolisia tekstejä tai olla tukeutumasta liian vahvasti niihin. Uudessa testamentissa näkyy kehittyneempi käsitys Messiaasta Jeesuksen kuoleman, ylösnousemuksen ja taivaaseenastumisen valossa. Rabbiininen perinne spekuloi näillä aiheilla, mutta se ei anna ehdotonta muotoilua sille, mikä selvästi on paljastettu Kristuksessa ja saatettu tiedoksi Pyhän Hengen valaisemana.

Jotkut ilmaisevat ymmärryksensä kolminaisuudesta ja inkarnaatiosta käyttäen kabbalan, juutalaisen mystiikan, termejä ja käsitteitä. Sen monimutkaisessa kirjallisuudessa löytyy jumaluuden monikollinen luonne, ja Messias jumalallisenä välittäjänä ja jumaluuden emanaationa / ilmentymänä. Sillä, että osoitetaan, kuinka ajatukset Jumalan monikollisesta olemuksesta ja Messiaan jumalallises-

ta luonnosta eivät ole täysin vieraita juutalaisuudelle, on jotain apologeettista arvoa. Itse asiassa tämä aihe on ollut syynä spekuloinneille joissakin juutalaisissa piireissä monien vuosisatojen ajan, ilmaisemassa todellisen vapautuksen kaipuuta. Monia analogioita on nähtävissä kabbalistisessa ajattelussa olevan messiaanisen idean ja Uuden testamentin Jeesus-kuvan välillä, kuten Hänen ennalta olemisensa (pre-eksistenssi), läsnäolonsa luomisessa, inkarnaationsa, kärsimisensä, sovituksensa ja ylösnousemisensä. Juutalainen mystinen traditio kuitenkin tekee kompromissin Jumalan luonnon ja olemuksen välillä, käyttäen gnostilaista ja dualistista ymmärrystä hyvän Luojan läsnäolosta pahassa luomakunnassa, joka odottaa vapautusta. Sellaisia rinnakkaisuuksia juutalaisessa perinteessä ei pitäisi painottaa liiallisesti, koska ne johtavat heikkenevään kosmologiaan ja kristologiaan.

Toiset etsivät postmodernia muotoilua kolminaisuudelle. Tämä heijastelee joidenkin sellaisten juutalaisten ajattelijoiden työtä, jotka hyväksyvät Jumalan inkarnoitumisen mahdollisuuden Israelin kansan parissa, mutta joiden on vaikea soveltaa tätä inkarnaatioajatusta Jeesukseen.

Pieni vähemmistö on hyväksynyt Jeesuksen inhimillisenä Messiaana, mutta he ovat kieltäneet Hänen jumalallisen ikuisen luontonsa. Heidän mukaansa näin ajatellen ei voida kamppailla juutalaisen perinteen tiukan monoteismin kanssa, joka korostaa Jumalan ykseyttä ja jakamattomuutta. Jotkut messiaaniset juutalaiset kieltävät Kristuksen jumaluuden valiten areiolaisen ja adoptionistisen kristologian sekä unitaarisen näkemyksen Jumalan olemuksesta. Heidän toiveensa on asettaa Jeesuksen messiaanisuus perinteisten juutalaisten kategorioiden puitteisiin, joka pitää minkä tahansa muun olennon kuin näkymättömän Jumalan palvomista epäjumalan palvelemisena. Tätä vähemmistökantaa edustaa vähemmän kuin 5 prosenttia, mutta se paljastaa ongelman vakavuuden.

Messiaanisten juutalaisten tulevaisuus

Kirkkohistoriassa varhaiset kirkkoisät tekivät eron hereettisten "ebioniittien" ja oikeaoppisten "nasareenien" välillä. Tämä yleistys heijasteli ei-juutalaisten kristittyjen näkemystä heidän juutalaisista veljistään eikä ollut täysin tarkka tai armollinen. Kuitenkin myös nykyajan Jeesukseen uskoviin juutalaisiin nähden tässä on tiettyjä samankaltaisuuksia. Erilaiset tulokset ovat mahdollisia liikkeelle. Monien tuhansien jäsenten maailmanlaajassa kirkossa / yhteisössä messiaanilla juutalaisilla on merkkejä terveestä kasvusta ja kehityksestä henkilökohtaisessa opetuslapseudessa, johtajuuskoulutuksessa, seurakunnallisessa kypsytyksessä, nuorisoliikkeissä ja teologisessa pohdinnassa.

Messiaanisiin ryhmiin pätevät muutamat yksinkertaiset periaatteet. Kontekstualisaatiopyrkimysten on oltava uskollisia Raamatulle, eivätkä ne voi sisältää sellaisia kristittyjen vastaisia elementtejä, jotka saattaisivat ollakin tavallisia

juutalaisia ajattelutapoja. Näihin sisältyvät rukoukset syntien anteeksisaamiseksi ilman sovitustyötä tai ne rukoukset, joiden yleisesti ymmärretään olevan rukouksia kuolleiden puolesta. Messiaanis-juutalaisten jumalanpalveluskäytäntöjen ja juutalaisten tapojen noudattamisen on oltava autenttisia yksilöiden ja ryhmän jäsenten ilmaisuja. Olisi pidettävä huolta erityisesti Kristuksen ruumiin ykseydestä, sekä diasporassa kaikkien kristittyjen kanssa että erityisesti arabikristittyjen kanssa Israelissa.

On toivottavaa, että näiden aiheiden kanssa askarointi tuottaisi valistuneen ja teologisesti kypsän seuraavan sukupolven. Jos messiaaninen liike pystyy säilyttämään Messiaan ylivertaisuuden ja Raamatun auktoriteetin uskossaan ja käytännössään, se välttää ylpeyden ja jakaantuneisuuden, jotka saattaisivat uhatta sen hyvinvointia. Jos se pystyy syventämään ymmärrystään ja rakkauttaan Messiaan suhteen ja kulkemaan sitä Hänen polkuaan, joka on nöyryyden ja palvelun polku, se tulee kasvamaan ja kantamaan mukanaan tehokasta todistusta juutalaisille heidän Messiaastaan sekä kantamaan valoa kansakunnille Israelin pelastettuna jäännöksenä.

Kristityt, jotka ovat huolissaan juutalaisten pelastumisesta ja hyvinvoinnista, voivat iloita siitä, että yhä useammat juutalaiset tulevat tuntemaan Messiaansa. He ovat uutena ilmauksena Jumalan uskollisuudesta ikiaikaiselle kansalleen. Rukoilemme, että he täyttäisivät näkynsä päämäärästään, omistaisivat elämänsä rakastavalle palvelulle ja vastaisivat Herran kutsuun olla valo kansoille todistaessaan Israelin Messiaasta. Jospa he voisivat hyötyä laajemman kristillisen perheensä teologisista voimavaroista, pastoraalisesta tuesta ja rakastavasta rohkaisusta.

MESSIAANISTA JUUTALAIKUUTTA KÄSITTELEVÄÄ KIRJALLISUUTTA

BJORAKER, WILLIAM

1992 "The Beginning of Modern Jewish Missions in the English-Speaking World".

Mishkan, n.:ro 16. Jerusalem: The United Christian Council in Israel, 60–74.

FIELDSEND, JOHN

1994 *Messiaaniset juutalaiset. Haaste kirkolle ja synagogalle*. Hämeenlinna: Päivä.

FRUCHTENBAUM, ARNOLD G.

1983 *Hebrew Christianity. Its Theology, History and Philosophy*. San Antonio: Ariel Ministries.

GOLDBERG, LOUIS

1988 *Juutalaiset ystävämmme*. Vantaa: Ristin Voitto.

HARVEY, RICHARD

2009 *Mapping Messianic Jewish Theology. A Constructive Approach*. Sparkford, Somerset, UK: Authentic Media / J F Print Ltd.

HAVAS, AILI

1958 *Työkenttäni Israel*. Helsinki: Suomen Lähetyssseura.

1989 *Israelilaiset ja Jeesus*. Toim. Heikki Nurminen. Suomen Lähetyssseuran julkaisuja. Helsinki: Kirjaneliö.

HORNUNG, ANDREAS

1995 *Messianischen Juden zwischen Kirche und Volk Israel. Entwicklung und Begründung ihres Selbstverständnisses*. Dörsen-Basel: Brunnen Verlag.

IHALAINEN, MARJO

1997 *Juutalainen vai kristitty? Heprealaiskristillisyyden David Baronin ajattelussa*. Dogmatiikan pro gradu -työ. Helsingin Yliopisto.

JEWISH BELIEVERS IN JESUS. THE EARLY CENTURIES

2007 Ed. by Oskar Skarsauner & Reidar Hvalvik. Massachusetts: Hendrickson Publishers.

KJAER-HANSEN, KAI

1994 "The Problem of the Two-Covenant Theology". *Mishkan* n:o 21. Jerusalem: The United Christian Council in Israel, 52–81.

1995 *Joseph Rabinowitz and the Messianic Movement*. Edinburgh: The Handsel Press.

KJAER-HANSEN, KAI & OLE CHR. M. KVARME

1981 *Messiaaniset juutalaiset*. Suomen Lähetyssseuran julkaisu. Helsinki: Kirjaneliö.

SADAN, TSVI

1996 "Who is a Jew?" *Jewish Identity & Faith in Jesus*. Ed. Kai Kjaer-Hansen. Jerusalem: Caspari Center.

SCHONFIELD, HUGH J.

1936 *The History of Jewish Christianity From the First to the Twentieth Century*. London: Duckworth.

STERN, DAVID H.

1991 *Messianic Jewish Manifesto*. Jerusalem: Jewish New Testament Publications.

VASKO, TIMO

2003 "Keitä ovat messiaaniset juutalaiset?" *Ikkuna juutalaisuuteen. Historia, uskonto, kulttuuri*. Toim. Jouni Turtiainen. Helsinki: Yliopistopaino, 124–127.

Messiaaninen juutalaisuus – katolinen näkökulma

Luento joka ei kestä edes viittä minuuttia on joillekin puhujille unelma, joillekin se on painajainen. No niin, tämä minulta pyydetty esitys olisi voinut jäädä pidettyjen luentojen historiassa ainutlaatuiseksi siihen käytetyn ajan puolesta. Minua on pyydetty luennoimaan katolisen kirkon suhteesta messiaaniseen liikkeeseen. Mutta parhaan tietoni mukaan yksikään katolisten teologien tekemä selvitys messiaanisesta liikkeestä ei ole vielä nähnyt päivän valoa. Heidän tekemänään löytyy kyllä kokoelma informatiivisia, tosiasioihin pohjautuvia messiaanista juutalaisuutta koskevia tutkielmia, mutta ne sisältävät vain vähän asianmukaista katolista teologiaa eivätkä poikkea olennaisesti niistä vastaavista tutkimuksista, joita ei-katoliset tutkijat ovat kirjoittaneet.¹ Itse asiassa epävirallinen keskustelu katolisen kirkon edustajien ja messiaanisen liikkeen johtajien välillä alkoi noin kymmenen vuotta sitten kardinaali Cottierin aloitteesta. Hän on dominikaani, joka oli silloin Paavin kuurian teologin asemassa. Viimeisin näistä yhteisistä kokouksista käytiin Jerusalemissa syyskuussa 2009. Todella hankalaa on se, että keskusteluista kiinnostuneille niitä koskevat dokumentit eivät ole saatavilla. Ne tullaan johdantokirjoituksineen (lyhyt historiikki kokousten kulusta) todennäköisesti julkaisemaan vuoden tai kahden sisällä. Tällä hetkellä ei valitettavasti ole saatavilla oikeastaan mitään asianmukaista materiaalia, jolla analysoida katolisen kirkon suhtautumista messiaanisiin juutalaisiin.

Kuten näette, voisin lopettaa tähän jo pidettyyn viiteen minuuttiin, ja voisin tehdä niin jopa hyvällä omallatunnolla, sillä aina on parempi tietää kuin olla tietämättä, että itse asiassa ei ole mitään tiedettävää. Mutta toisaalta jo se seikka, että tämä dialogi on olemassa, vaikka vain epämuodollisenakin, ja Pyhä istuin sitä vakaasti tukee, on pohtimisen arvoinen. Tämä todellakin on mitä mielenkiintoisin asia. Katolinen kirkko on yli kaksi tuhatta vuotta yrittänyt hioa op-

1 Luento pidetty 6.11.2009 Kauniaisissa Suomen Raamattuopiston "Israel-Raamattuseminaarissa". Yksi kaikkein perusteellisimpia tutkimuksia löytyy kirjasta, joka on juuri julkaistu Italiassa: C. Colonna, SJ, *Gli Ebrei messianici, un segno dei tempi*. (Verona: Fede e Cultura, 2009). Ks. myös Dan Justerin (messiaan.) ja P. Hockenin (kat.) kirjoittama kirjanen "The Messianic Jewish Movement". Se on julkaistu internetissä: www.tjcii.org ("booklets").

pijärjestelmänsä sisäistä koherenssia. Tästä seurauksena on, että kun katoliset teologit tapaavat ortodoksia ja luterilaisia kollegojaan, heillä todella on jotakin sanottavaa silloin, kun keskustellaan kirkkokuntien omista, jo kristallisoituneista teologisista oppijärjestelmistä. Mutta messiaanisten liikkeiden sisällä ei ole ehtinyt kehittyä vielä mitään vastaavaa. Niistä kristinuskon peruselementeistä, jotka koskevat – ei vain katolisia ja luterilaisia – vaan kaikkia tunnustuskuntia, käydäänkin koko ajan kovaa väittelyä erilaisissa messiaanisissa kokoontumisissa ja jopa yksittäisten messiaanisten seurakuntien jäsenten kesken. Todellisuudessa messiaaniset usein ylpeilevät sillä etteivät he ole ”kristittyjä”, vaan jollakin tavalla kaikkien erilaisten tunnustuskuntien ulkopuolella. Lisätkäämme vielä, että kaikkein perinteisimmät kristityt hyväksyvät tällaisen messiaanisen liikkeen luonnehdinnan, kun kuulevat messiaanisten keskustelevan keskenään siitä, oliko Kristus Jumala, ihminen vai joku kolmas todellisuus näiden kahden välissä. Lyhyesti sanottuna ero tämän maailman suurimman ekklesiologisen kokonaisuuden, johon sisältyy myös oppi, juridiikka ja sen kannattajamäärät, ja messiaanisten hämäävän väljän liikkeen välillä on ammottavan suuri. Tällainen tilanne näyttää vääjäämättä alusta alkaen sulkevan pois mahdollisuuden vakavaan teologiseen dialogiin. Näistä puutteista ja joidenkin messiaanisten varauksellisesta, välillä jopa avoimen vihamielisestä asenteesta huolimatta keskusteluprosessi kuitenkin jatkuu. Tämän dialogin painoarvo näkyykin siinä, että merkittävät katoliset teologit pitävät messiaanisen liikkeen syntyä ja kehitystä hyvin tärkeänä tapahtumana. Mutta miksi näin on? Jos annettu otsikko antaa aiheen yli viiteen minuuttiin, se johtuu epäilemättä katolisen kirkon avoimesta asenteesta messiaanista liikettä kohtaan. Tätä asiaa ei voi ymmärtää valaisematta ensin katolisen kirkon ja juutalaisten välisten suhteiden laajempaa kokonaisuutta. Haluankin ottaa esiin muutamia ominaispiirteitä tästä pitkästä ja tuskallisesta historiasta. Se auttaa meitä ymmärtämään sitä, mikä on katolisen kirkon nykyisen suhtautumisen takana suhteessaan messiaanisiin juutalaisiin. Viime kädessä yritän määritellä messiaanisen liikkeen teologisen ytimen merkityksen katolisesta näkökulmasta, tai paremminkin yhtenä teologina monien muiden katolisten teologioiden joukossa, siis minun oman näkökulmani asiaan.

PITKÄ TIE ALKUUN ASTI – 1: KATOLINEN KÄSITYS JUUTALAIUUDESTA JA JUUTALAISISTA SHOA’AN ASTI

Kuka on messiaaninen juutalainen? Teologisen yksimielisyyden puuttuminen niiden kesken, jotka väittävät olevansa liikkeen jäseniä ja ei-juutalaisten joskus jopa enemmistöasema suurehkoissa seurakunnissa ovat niitä tekijöitä, jotka eivät auta määrittelemään sitä, mitä tarkoittaa olla messiaaninen juutalainen. Daniel Justerin kirja *Jewish Roots: A Foundation of Biblical Theology for Messianic Judaism* esittelee virheettömimmän tai objektiivisesti neutraaleimman määritelmän tästä

uskontokunnasta: "(...)juutalaisista ja ei-juutalaisista Jeesus Nasaretilaisen seuraajista koostuva liike, jotka uskovat, että on oikein ja toivottavaa, että juutalaiset Jeesuksen seuraajat tunnistavat juutalaisuutensa ja samaistuvat siihen."²

Pitkän aikaa, sanokaamme vaikka *shoan* asti, Jeesuksen opetuslapsena oleminen merkitsi kaiken sen loppumista, mikä liittyi juutalaiseen identiteettiin, tai yksinkertaisesti sanottuna, messiaanisenä juutalaisena eläminen oli *contradictio in adjecto, a priori* -ilmaus, jolla ei ollut mitään järkevää selitystä. Tätä käsitystä on katolisuuden piirissä pidetty osana kirkon varhaisinta ja arvostetuinta viisautta. Meistä jotka olemme perillä viimeisimmästä juutalauskristillisyyttä koskevasta tutkimuksesta, tällainen oletamus kuulostaa tietenkin oudolta. En nyt liiemmin viittaa siihen tosiasiaan, että juutalaisuus omana kulttuurinaan on vaikuttanut keskeisesti varhaiskristittyjen elämään ja kirjallisuuteen. Paljon mieltä askarruttavampaa on se, että tuona aikana monet juutalaiset ryhmät erkanivat kirkon valtavirrasta, koska niissä ajateltiin, että Jeshuan opetuslapseus oli sellainen erityinen ilmiö, joka ei ensisijaisesti kuulu pakanoille. Totuus lienee kuitenkin se, että kolmannelle ja neljännelle vuosisadalle asti valtaa pitävä kirkko oli sietänyt joitakin näistä juutalaisista opetuslapsista koostuneita seurakuntia, jotka vaikka liittyivätkin juutalaiseen uskonnolliseen ja kulttuuriseen perintöön, eivät kyseenalaistaneet Paavalin periaatetta asianmukaisesta yhteydestä Jeshuan ei-juutalaisten ja juutalaisten opetuslasten välillä. Nämä juutalaiset opetuslapset olivat niin sanottuja "nasareeneja", jotka oikeastaan ovat esikuvia nykyisille messiaanille juutalaisille.³ Heidät hyväksyvä kanta alkoi muuttua neljännellä vuosisadalla, kun suuret kirkolliskokoukset jyrkästi tuomitsivat yritykset sulauttaa juutalaisia tapoja normatiiviseen kristilliseen elämänmuotoon, ja jolloin suurvallan hallinnon säädökset saatettiin pakolla voimaan juutalaisia syrjivien lakien avulla. Epäilemättä tässä kohtaa kristikunnan historiaa siirryttiin antisemitismiin. On kuitenkin ymmärrettävä, että tämän siirtymisen sanelivat uskonnolliset syyt, ei rasismi. Viitaan rasistiseen (rodulliseen) antisemitismiin silloin, kun juutalaiset kärsivät ennakkoluuloista, epäoikeudenmukaisuudesta tai huonosta kohtelusta riippumatta siitä, liittyivätkö nämä ilmiöt juutalaisuuteen uskontona. Ennen Hitleriä tällaista rodullista antisemitismia tiedetään todistettavasti harjoitetun kuudennentoista vuosisadan Espanjassa, ja siihen liittyi pakkomielle veren puhautudesta. Silloin juutalaisia vainottiin juutalaisina riippumatta siitä, olivatko he virallisesti kristittyjä. Näin ei tietenkään ollut latinaa tai kreikkaa puhuvassa maailmassa kolmannella, neljännellä ja viidennellä vuosisadalla. Noina aikoina juutalaisuus ja juutalaiset tavat viittasivat sellaisen uskonnon harjoittamiseen, joka itse olemuksensa puolesta kielsi kristinuskon totuuden. Juutalaisuus tai kristinuskoko: tämä näyttäytyi joko-tai-kysymyksenä. Voidaan tietenkin kysyä,

2 Siteerattu kirjasta Ariel 2000, 249.

3 Ks. Pritz 1988.

mitä sitten oli tullut noista juutalaisista, nasareeneista, jotka väittivät, ettei ollut mitään ristiriitaa juutalaisten tapojen, Kristus-uskon eikä kirkon jäsenyyden välillä. Loogisesti paavalilaisen yhteyden periaatteen hyväksyminen juutalaisten ja ei-juutalaisten välillä johti suoraan juutalaisen elementin assimiloitumiseen kristilliseen valtavirtaan seka-avioliittojen kautta. Kolmannella ja neljännellä vuosisadalla ainoat säilyneet juutalaisuuden uomat juonsivat juurensa niistä juutalaisista, jotka olivat vastustaneet yhteyttä ja seka-avioliittoja, koska he vastustivat Jeshuaa ja kirkon jäsenyyttä. Heidän väitettiin siten olevan yhtä hyvin niiden juutalaisten niin luonnollisia kuin ”ideologisiakin” perillisiä, jotka olivat kieltäytyessään tunnustamasta Jeshuaa Israelin Messiaana aktiivisesti vaikuttaneet hänen ristiinnaulitsemiseensa. Samoin voisi päätellä, että kirkon siirtyminen antisemitismiin on epäsuora seuraus menestyksekkäästä hengellisestä ja siksi biologisesta yhteydestä varhaisten Jeshuan ei-juutalaisten ja juutalaisten opetuslasten välillä.

Paras todiste leimallisesti kristillisen antisemitismin uskonnollisesta ulottuvuudesta ovat keskiajalla tapahtuneet toistuvat yritykset käännättää juutalaisia. Käytännössä juutalaiset marginalisoitiin, jotta heidän turmiollinen uskonsa, tai paremminkin todellisen uskonsa puuttuminen ei olisi saastuttanut ympäröivää yhteiskuntaa. Teoreettisesti ajateltiin, että juutalaisia ei kuitenkaan olisi pitänyt tuhota, vaan heidät olisi paremminkin pitänyt sulauttaa (kristittyihin), jotta he olisivat pelastuneet. Vastaavasti kääntyminen kristinuskoon merkitsi juutalaisen uskonnollisen kulttuurin täydellistä kieltämistä. *Marranojen* joukossa Espanjassa oli varmaankin tietty määrä juutalaisia, jotka tultuaan pakotetuiksi hyväksymään kristillinen elämäntapa puhtaasti sosiaalisista syistä, eivät noudattaneet kristillisen uskon olennaista sisältöä. Heissä oli todennäköisesti myös niitä, jotka tultuaan vakaiksi kristityiksi eivät kuitenkaan voineet ymmärtää, miksi heidän pitäisi katkaista kulttuurisiteet esi-isiensä kanssa. Haluan painottaa sitä, että espanjalaiset eivät olleet kiinnostuneita *marranojen* uskonnollisesta vakaumuksesta. Jo pelkästään käsitteenä sana *marrano* aiheutti aggressiivisuutta, ainakin sikäli kuin kyse oli kristittyjen ja juutalaisten elämäntapojen ja tietoisuuden todellisesta sekoittamisesta. Kirkonjohtajien, kuninkaiden ja ei-juutalaisten ihmis-massojen toivetta päästä eroon juutalaisesta aineksestä kristillisessä yhteiskunnassa, joko eristämällä, pakkokäännetyksillä, joukkomurhilla tai karkotuksilla, lievensi se, että näille ihmisille oli taloudellista hyötyä siitä, jos omalla alueella asui pieni prosentti juutalaisia. Nämä kristityt kyllä osoittivat todella vähäistä loogista ajattelukykyä, kun he toisaalta halveksivat juutalaisia heidän ainoan ammattinsa, koronkiskonnin johdosta, mikä toisaalta kuitenkin oikeutti juutalaisten olemassaolon yhteiskunnassa.

Tässä juutalaisten ja katolisten välisen suhteen yleisessä kontekstissa on tietty ominaispiirre, johon huomio erityisesti kiinnittyy: eriskummallinen suhde

juutalaisyhteisöjen ja Rooman paavien välillä. Kohdatessaan suoraa tai epäsuoraa vainoa hallitsijoiden ja kirkonmiesten käsissä juutalaiset näkivät paaveissa viimeisimmän, vaikkakin epävarman ja joskus lopulta pettymystä tuottavan tahon, jonka puoleen kääntyä. Tässä on jälleen yksi paradoksaalinen tosiasia. Käyttyäksemme suurpiirteistä analogiaa, juutalaisten mielessä ei käynyt hetkeksikään ajatusta etsiä Hitleriltä suojaa natsivainoajiaan vastaan. Mutta keskiajalla juutalaiset kääntyivät säännöllisin väliajoin juuri sen kristinuskon avainhahmon puoleen, joka oli aloittanut poliittisesti painostavan järjestelmän, sen johtajan puoleen, joka oli ollut vahvasti diskriminoivan lainsäädännön pääarkkitehti ja eteenpäin viejä, ja toivoivat vielä löytävänsä suojelua tältä samalta taholta. Juutalaiset puhuivat itsensä hyväksi käyttämisestä – mutta miksi ihmeessä he ajattelivat, että paavit voisivat tai haluaisivat nähdä nämä toimet hyväksikäyttönä? Jos juutalaiset olivat Kristuksen murhaajien perillisiä ja edelleen edustivat uhkaa kristityille sillä, että selkeästi kielsivät Kristuksen messiaanisuuden, mikä sai nämä juutalaiset ajattelemaan, että kristinuskon johtaja näkisi heidän huonon kohtelunsa hyväksikäyttönä? Tosiasia on että paavit, samalla kun he eivät koskaan kyseenalaistaneet henkilökohtaista tukeaan hyvin vahvasti juutalaisia sortavalle sosiaaliselle järjestelmälle, puuttuivat kuitenkin usein asioihin pyssäyttääkseen juutalaisten joukkomurhien ja pakkokäännytysten kierteen. Kirjassaan *Rom und die Juden* Pinchas Lapide, kuuluisa juutalainen kirjailija, käyttää toistuvasti ilmaisua ”ambivalenssi” (vastakkaisten halujen ja toimien samanaikaisuus), kun hän kuvaa paavien asennetta juutalaisiin. Hän ei kuitenkaan juuri selitä tätä tosiasiaa.⁴

Puhuessani nyt omasta kokemuksestani juutalaisena minua koskettaa aina syvästi kansani jäsenten, niin uskonnollisten kuin ei-uskonnollistenkin, äärimäinen herkkyys suhteessa siihen, mitä paavit tekevät ja sanovat. Tämä asenne on usein selvästi vastakkaista sille, mitä puolestaan katoliset papit – riippumatta siitä, kuinka korkea heidän asemansa on – sanovat. Sitä on vaikea selittää, ja se juontaa juurensa siitä oudosta, enimmäkseen sanattomasta, mutta aina jännitteisestä dialogista, jota jatkuvasti käydään juutalaisten ja Rooman paavien välillä. Joku voisi tulkita tämän merkkinä siitä, että juutalaiset ovat aina tienneet siitä katoliseen perinteeseen sisältyvästä ja kätkeytyksestä merkityksestä, joka on heidän kansana säilymisen eskatologinen tarkoitus, ja jonka tietoisuuden vartijoiksi paavit olisivat nimettyjä.

Todennäköisesti juuri tästä mystisestä maaperästä nousi uusi lähestymistapa juutalaisuutta kohtaan 1800-luvulla. Muistakaamme, että se oli juutalaisuudelle kokonaisuudessaan hyvin pimeä ajanjakso. Itä-Euroopassa ja Venäjällä, missä juutalaisuus nähtiin vieraana aineksena ja sulautumista (assimilaatiota) vastus-

4 Herder 1967, ks. ss. 17–28.

tavana, se oli pogromien aikakausi, mikä aiheutui äärimmäisen diskriminoivista siviililaeista. Sitä vastoin Länsi-Euroopassa, kuten Saksassa, Ranskassa ja Italiassa juutalaiset, jotka hyötyivät vanhan heitä syrjivän lain kumoutumisesta, onnistuivat enimmäkseen integroitumaan kulttuurisesti hyvin. Kuitenkin juuri näissä maissa tämä sama vuosisata oli todistamassa rotuantisemitismin syntymisen ja leviämisen sekä teorioihin että poliittisiin puolueisiin. Juutalaisia tällä kertaa syytettiin siitä, että he olivat liian innokkaita assimiloitumaan ja kaivautumaan syvälle ei-juutalaiseen yhteiskuntaan ja kierouttamaan näin koko yhteiskunnan perustan. Tästä rasistisesta ideologiasta, vaikka se syntyikin katolisen kirkon ulkopuolella ja kaukana kristinuskon opinkappaleista, tuli merkittävä houkutus suurelle määrälle konservatiivishenkisiä uskovia. Surullisen kuuluisa ”Dreufy’n tapaus”, joka vuosisadan lopussa jakoi ranskalaisten poliittisen mielipiteen kahtia keskenään sovittamattomiin puolueisiin, antaa meille järkyttävän kuvan Maurra’n *Action française*’sta. Tämä kuningasmielisen antisemitistisen puolueen olivat aikaisemmin perustaneet ja pitäneet pystyssä uskonnolliset ja intellektuellit katoliset, kunnes Pyhä istuin tuomitsi sen virallisesti 1926.

Edellä kuvatusta tuomitusta puolueesta riippumatta oli jo 1800-luvulla perustettu (1852) ”Siionin veljien ja sisarten liike”, pappien ja lupaukset antaneiden naisten muodostama katolinen yhdistys. Perustajat Alphonse de Ratisbonne ja hänen veljensä Theodor olivat pankkiirien poikia Elsassista. Kummatkin heistä toisistaan riippumatta kokivat äkillisen, mystisen kääntymyksen, joka lopulta johdatti molemmat katolisiksi papeiksi. ”Siionin veljillä ja sisarilla” oli tavoitteena juutalaisten kääntyminen, mutta tämän tavoitteen henki poikkesi radikaalisti klassisesta katolisesta proselytismistä. Ensimmäistä kertaa juutalaista kulttuurista ja uskonnollista perinnettä pidettiin suuressa arvossa. Itse kristin-usko ymmärrettiin tämän perinteen välittämien kaikkien arvojen ja oivallusten luonnollisena täyttymyksenä. Siksi tuskin on hämmästyttävää, että perustajat asettivat juutalaisen perinteen merkityksen selittämisen ei-juutalaisille kristityille toiseksi tavoitteekseen heti juutalaisten kääntymisen jälkeen. Tämä kaikki voimisti uudelleen käsitystä Israelin kutsumuksesta ja heijastui kaikkialle katoliseen kirkkoon, jonka oli kohdattava myös kristillisen antisemitismin saamat uudet muodot. Vierasta ei myöskään ollut aina toiseen maailmansotaan saakka kestänyt merkittävimpien juutalaisten intellektuellien tuntema veto katolista kirkkoa kohtaan: filosofeista Franz Rosenzweig, Henri Bergson, Simone Weil, Max Scheler ja Edith Stein, kirjailijoista ja runoilijoista Rene Schwob, Max Jakob ja Raisa Maritain muun muassa.

Ajatus siitä, että juutalainen voisi väittää tulevansa kristityksi, ei vain ainoastaan menettämättä identiteettiään, vaan vahvana aikomuksenaan edistää juutalaista uskoaan kirkon sisällä, ei koskaan ollut kuitenkaan käynyt edes kaikkein seemiläisystävällisimpien pappien tai kääntyneiden mielessä. Tämä ajattelu

piti pintansa maailmanlaajuisesti aina toiseen maailmansotaan asti. Shoa (holokausti) todellakin aiheutti dramaattisen muutoksen katolisen kirkon teologiassa suhteessa juutalaisiin ja juutalaisuuteen. Kuten nyt väitän, tämä paradigman muutos selittää viimeaikaista huomattavien katolisten teologiainnokkautta luoda yhteyksiä messiaanisen liikkeen kanssa.

PITKÄ TIE ALKUUN ASTI – 2: VATIKAANIN TOISEN KONSIILIN NÄKEMYKSET JUUTALAISISTA JA NIIDEN LUOVAT JÄLKIVAIKUTUKSET

Uskokaa minua, en aja tahallani takaa paradokseja. Asia vain on niin, että paradoksit lisääntyvät spontaanisti silloin, kun joku uhraa edes vähänkään ajatustaan juutalaisuuden aihepiireille. Esimerkiksi seuraava paradoksi on olennainen: kuinka voi olla mahdollista, että kuuden miljoonan juutalaisen tuhoaminen aiheutti katolisessa kirkossa sen opillisen väitteen synnyn, jota Vatikaanin toinen konsiili on virallisesti korostanut ja jonka mukaan on todellakin olemassa erityinen suhde Jumalan ja juutalaisen kansan välillä. Miksei shoan nähdä olevan paras mahdollinen kuvaus vastakkaiselle argumentille; todistus siitä, että tämä yhteys menetettiin nyt lopullisesti, jos sitä koskaan edes oli ollut olemassakaan? Tietoisuus siitä, että vuosisatoja kestänyt kristillinen antisemitismi oli valmistanut maaperää Hitlerin ”lopulliselle ratkaisulle”, on tuskin sopiva selitys. Viralliset anteeksipyynnöt menneisyyden teoista ja ihmisten muistuttaminen siitä, että keskiaikaiset ja modernit paavit ovat toistuvasti tuominneet väkivallan käytön juutalaisia kohtaan, olisi voinut riittää. Mutta Vatikaanin toisen konsiilin isät menivät paljon pidemmälle. He hylkäsivät ne periaatteet, joiden perustalle katolisen kirkon virallinen politiikka suhteessa juutalaisiin oli konkreettisesti rakennettu vuosisatojen ajan, nimittäin sen ajatuksen, että Uusi liitto, liitto Jumalan ja kirkon välillä, oli radikaalisti mitätöinyt Vanhan liiton, liiton Jumalan ja juutalaisten välillä.

Niin kuin Pyhä kirja todistaa, Jerusalem ei tuntenut etsikko aikaansa eikä suuri osa juutalaisista ottanut vastaan evankeliumia, monet vieläpä vastustivat sen levittämistä. Silti juutalaiset apostoli Paavalin todistuksen mukaan yhä ovat Jumalalle erittäin rakkaita isiensä tähden, sillä hän ei ota takaisin armolahjojaan eikä kutsuaan.”⁵

Israelin valtion syntyminen ei ole sen parempi todiste tästä pysyvästä siteestä kuin *shoakaan*. Ensinnäkin, tämä on poliittinen fakta, ja teologisten johtopäätösten tekeminen poliittisista faktoista on aina uhkarohkeaa. Toiseksi, tämä poliittinen fakta ei voi koskaan oikeuttaa kuuden miljoonan ihmisen elämän menetystä,

5 Nostra Aetate 4.

ei juutalaisesta eikä kristillisestä näkökulmasta. Henkilökohtaisesti en usko, että tämä katolisen teologian radikaali uudelleenarviointi suhteessa juutalaisiin olisi ollut mahdollinen ilman sitä selvää tietoisuutta, että ei vain Jumala, vaan myös itse Kristus, oli jotenkin osallisena natsien aiheuttamassa juutalaisessa marttyyriudessa. Tässä jälleen on tavalla tai toisella pakotettu soveltamaan paradoksia, jotta voitaisiin ratkaista paradoksi. Jos *shoa* on johtanut katoliset teologit ja kirkonmiehet väittämään, että yhteys Jumalan ja Israelin välillä on jatkunut, se on johtunut siitä, että kristillinen usko loi mahdollisuuden myöntää juutalaisen marttyyrikuoleman merkityksen, kun taas juutalaisuus *stricto sensu* (tiukassa mielessä) sellaisenaan ei voinut tätä tuoda ymmärrettäväksi. Kristuksen seuraajien silmissä juutalaisten marttyyrius muistuttaa todellakin heidän oman Jumalansa ja mestarinsa marttyyriutta, sitä marttyyriutta, joka tultiin paljastamaan kosmisen pelastuksen välineenä, jopa siinä määrin, että nämä opetuslapset eivät voi teeskennellä olevansa välittämättä Jumalan käden mystisestä toiminnasta yhdessä maailmanhistorian kaikkein järkyttävimmässä tapahtumassa. Tästä näkökulmasta Auschwitzissa juutalaisuutensa tähden kuollut filosofi ja karmeliittanunna Edith Steinin hengellinen perintö ja elävä todistus ovat tärkeässä roolissa.

Tunnustukseen ja myöntämiseen että Jumala on ollut juutalaisten kanssa tässä massamurhassa, sisältyy myös se ajatus, että Jumala on ollut heidän kanssaan *kaikissa* aikaisemmissakin vainoissa ja nöyryytyksissä, jotka kristillinen antisemitismi on aiheuttanut. Ja jos Jumalan ei nähdä olleen kristittyjen sortajien puolella, vaan heidän juutalaisten uhriensa puolella, se tarkoittaa että aivan alusta lähtien tai hyvin varhaisista ajoista lähtien on kristittyjen asenteessa juutalaisiin nähden ollut jotakin hyvin virheellistä tai ”mätää”. Myöntämällä, että suhde Jumalan ja juutalaisten välillä ei ole katkennut, Vatikaanin toinen konsiili ilmaisi, aikansa sitä märehdittyään, tämän asian, joka on myrkyttänyt kristinuskoa lähes kaksi vuosituhatta:

Vaikka juutalaisten viranomaiset ja heidän kannattajansa vaativat Kristuksen kuolemaa, ei hänen kärsimyksensä tapahtumia silti voi panna erotukseksi silloin eläneiden juutalaisten eikä nykyistenkään juutalaisten syyksi. On kyllä totta, että Kirkko on Jumalan uusi kansa, mutta silti ei juutalaisia saa sanoa Jumalan hylkäämiksi ja tuomitsemiksi, ikään kuin se kävisi ilmi Pyhästä kirjasta.⁶

Tätä katolista, juutalaisia koskevaa *aggiornamento*-lähestymistapaa on edeltänyt ja sitä on monin tavoin valmistanut eräs tuskin näkyvä tapahtuma katolisen kirkon historiassa: hepreaa puhuvan katolisen yhteisön perustaminen Jerusalemiin

6 Nostra Aetate 4.

vuonna 1955. Se oli alun perin nimeltään ”Pyhän Jaakobin Yhdistys”. ”Normaalin” seurakuntaelämän aloittaminen Israelissa, nykyhepreaksi käännettyjen raamatullisten ja liturgisten tekstien käyttö; tämä kaikki johti siihen, että ”Kehilasta” tai yhteisöstä, kuten sitä epämuodollisesti kutsutaan, tuli pian kohtausmispaikka erilaisille tärkeille, vaikkakin hyvin tyypillisille katolisille hahmoille. Siellä oli hiippakuntapappeja, karmeliittoja Stella Maris -luostarista Haifasta, dominikaaneja ”Pyhän Jesajan talosta” Jerusalemissa, benediktiinimunkkeja Abu Goshista läheltä Jerusalemiä ja muualta, maahanmuuttajia Venäjältä, Keski-Euroopasta, Ranskasta ja niin edelleen. Siellä oli tietysti monia juutalaisia, joista merkittävä osa oli elänyt holokaustin läpi kääntymisprosessinsa edellä tai sen jälkeen. Karmeliittaveli Daniel Rufeisen, OCD, joka ei selviytynyt ainoastaan hengissä, vaan josta tuli myös *shoan* sankari riskeerattuaan henkensä pelastaessaan maanmiehiään Lodzissa aiheutti suuren kohun Israelissa hakiessaan maan kansalaisuutta, joka olisi perustunut hänen hyvin kyseenalaistettavaan juutalaisuuteensa. Kaikkialla Israelissa käytiin monitahoista keskustelua siitä, kuinka päätetään siitä, ketä laillisesti voidaan pitää juutalaisena. Yksi debatista tehty johtopäätös oli, että juutalainen, joka on omaksunut toisen uskonnon, *dat*, ei voisi enää vaatia pidettävän itseään juutalaisena. Siksi maahan paluulain perusteella myönnettävä kansalaisuus evättiin Rufeisenilta, mutta hänelle myönnettiin sen sijaan kunniakansalaisuus (samanlaista käytäntöä harjoitettiin muutamaa vuotta myöhemmin joihinkin muihinkin sellaisiin juutalaisiin, joista oli tullut katolisten sääntökuntien jäseniä). Näiden juutalaisuudesta kääntyneiden lisäksi on Kehilassa ollut ja on edelleen ei-juutalaisia pappeja ja maallikoita aktiivisina jäseninä. Nämä ovat Israelissa tai ulkomailla asuvia katolisia, jotka pitävät hyvin tärkeänä sitä, että katolinen kirkko löytäisi uudelleen juutalaiset juurensa.

Kun Vatikaanin toinen konsiili hylkäsi teologisesti perustellun antisemitismin, se ilmiselvästikin loi pohjan uudistetulle dialogille perinteisen juutalaisuuden ja Israelin valtion kanssa. Samalla kuin tätä asiaa suuresti arvostettiin, ne monet Kehilan jäsenet, jotka olivat kamppailleet asian puolesta, halusivat katolisen kirkon menevän vielä askelen pidemmälle. Olen halunnut erityisesti tuoda esiin veli Daniel Rufeisenin tapauksen. Israelin valtion mielestä katolinen ei enää voinut olla juutalainen. Kuitenkin veli Danielin – ja niiden muidenkin, joiden joukkoon pitäisi lukea Jean-Marie Aaron Lustiger, entinen Pariisin arkkipiispa – mielestä katolisen kirkon jäsenyys ei vaikuta henkilökohtaiseen juutalaiseen identiteettiin. Kehila ei ollut monille sen jäsenistä, eikä loogisesti voinutkaan olla rakenteeltaan muuta kuin sellainen tyypillinen katolinen seurakunta, jollainen Israelin valtiossa katsottiin mahdolliseksi. Mutta useille sen perustajajäsenistä, kuten veli Danielille, Kehila oli perustettu sitä varten, että se olisi virallinen kotipaikka niille juutalaisille, joista oli tullut katolisia, jotakin sellaista kuin juutalaisten katolinen kirkko, aivan kuten on olemassa syyrialais-katolinen,

ukrainalainen tai maroniittikirkko. Myöhemmin, tarkasti ottaen vuonna 1979, Elias Friedman, toinen karmeliittajuutalainen, joka oli muuttanut Israeliin, perusti ”Heprealais-katolisen katolisen yhdistyksen”, joka oli alun perin syntynyt Yhdysvalloissa. Vuonna 2003 Jean-Baptiste Gourion, juutalainen, josta oli tullut Abu Gosh’in luostarin apotti, nimettiin hepreaa puhuvien katolisten piispaksi. Tämä nimitys vahvisti toiveita siitä, että tällainen yhteisö olisi alkamassa muotoutua. Kuitenkin J.B. Gourionin ennen aikainen kuolema näyttää merkinneen näiden toiveiden hiipumista, ainakin väliaikaisesti.

Olkoon miten tahansa, tämä erityisen lyhyt tuoreimman katolisen juutalaisuuden historian tarkastelu johtaa meidät hyvin lähelle messiaanisen juutalaisuuden perustavanlaatuisia näkemyksiä. Laajassa mielessä D. Justerin antama määrittely messiaanille juutalaisuudelle voisi sopia Kehilaan: ”(...) juutalaisten ja ei-juutalaisten Jeesuksen seuraajien keskuudessa oleva Jeesus Nasaretilaisen seuraajien liike, johon kuuluvat uskovat, että on oikein ja toivottavaa, että Jeesuksen juutalaiset seuraajat tunnustaisivat juutalaisuutensa ja identifioituisivat sen mukaan”. Itse asiassa aivan varhaisista vaiheista lähtien on ollut useita henkilökohtaisia kontakteja ja otettu jopa askeleita yhteistyön suuntaan Kehilan ja messiaanisen liikkeen edustajien välillä. Se tosiasia, että molempien liikkeiden pohjalla olevat perusnäkemykset tulevat hyvin lähelle toisiaan, toimii avaintekijänä katolisen kirkon punnitessa näkemyksiään messiaanisesta juutalaisuudesta ja tavasta millä se kykenee ”käsittelemään” perustavanlaatuisen ekklesiologisen väitteensä: autenttisen juutalaisen kirkon tai Jeshuan seuraajista koostuvan juutalaisen ”perheen” luomisen.

3. KATOLISTEN JA MESSIAANISTEN JUUTALAISTEN VÄLISEN DIALOGIN TEOLOGINEN SOLMU

Kuten millä tahansa muullakin keskustelulla, on vuoropuhelulla katolilaisten ja messiaanisten välillä oltava tarkoitus, molemminpuolisesti määriteltä päämäärä riippumatta siitä, uskovatko osapuolet sen saavuttamisen mahdollisuuteen. Alusta pitäen katolisen kirkon päämääränä on ollut messiaanisen liikkeen tunnustaminen. *A priori*, tämä ei juurikaan eroa virallisten, molemminpuoliseen tunnustamiseen pyrkivien, historian kulun myötä jakautuneiden kristillisten tunnustuskuntien vuoropuhelusta. Kuitenkin lähemmin tarkasteltuna olen sitä mieltä, että termiin ”tunnustaminen” sisällytetään paljon enemmän kuin vain juridinen toteamus. Tähän mennessä lienee selvää, että pyrkimys antaa kirkollinen tunnustus juutalaiselle erityiselle lähestymistavalle Kristuksen pelastukseen on liike, joka levittäytyy laajemmalle kuin vain katolisen kirkon rajojen alueelle. Tällä toiveella on takanaan pitkä historia katolisen kirkon piirissä, se on historia, joka kulkee samansuuntaisesti messiaanisen liikkeen kehityksen viimeaikaisten kehityslinjojen kanssa. Aloittamalla vuoropuhelun messiaanisten

kanssa katoliset teologit tekevät työtä kirkollisen statuksen antamiseksi niille toiveille ja oivalluksille, jotka nousevat syvältä katolisen kirkon sisimmästä ja näyttävät olevan paljon laajemmat kuin katolisen kirkon viralliset rajat. Tilanetta voitaisiin kuvata muistamalla sitä tapaa, millä Rooman vainoja piileskelevä kristitty tunnisti toisen kristityn: molemmat kantoivat mukanaan palaa samasta alun perin katkenneesta, *symboloksi* kutsutusta puusta. Jos osat sopivat tarkalleen yhteen, molemmat saattoivat olla varmoja siitä, että kohdattu henkilö oli seurakunnan todellinen jäsen. On selvää, mitä juutalaisuuden uudelleen hyväksymiseen katolisessa kirkossa tulee, että se kulkee käsi kädessä messiaanisen liikkeen syntymisen ja kehittymisen kanssa. Voitaisiin väittää, että ytimeltään on kyse yhdestä ja samasta liikkeestä, joka muovautuu eri tavoin, mutta yhtä epätäydellisin muodoin niin katolisen kirkon sisä- kuin ulkopuolellakin. Ainoa mahdollisuus päästä tämänkaltaisten epätäydellisyyksien yli olisi sovittaa nuo kaksi saman puun palaa yhteen. Silloin totuus, joka sisältyy tähän kysymykseen, tulisi esille ja paljastuisi ehjänä ja täydellisenä. Toisin sanoen näin johdatettaisiin osapuolet *tunnistamaan* se ainutkertainen jumalallinen ajatus, joka piilee näiden monien inhimillisten tekijöiden, teorioiden ja ponnisteluiden takana, ja joka asteittain siirtää niitä kaikkia kohti tätä ainutkertaista ja yhdistävää päämäärää. Ongelmana on näiden kahden palan yhteensovittaminen: se ei todellakaan ole helppo prosessi. Mutta mikä on tämän yhdistymisen pääeste? Tähän aiheeseen haluaisin tarttua esitykseni loppupuolella.

Tosiasiata on, että jollakin tavoin on vaikeaa määritellä, mikä on niin vaikeaa tämän yksipuolisen tai vastavuoroisen tunnustamisen saavuttamisessa. Tehdäänpä tilanteesta lyhyt yhteenveto. Toisaalta on olemassa ihmisiä, jotka ovat innokkaita perustamaan eräänlaisen juutalaisen kirkollisen yksikön katolisen kirkon sisälle, mutta syystä tai toisesta eivät kykene tätä tekemään, vaikka ovatkin hyvin tyytymättömiä nykyiseen tilanteeseensa oman kirkkonsa organisaatiossa. Toisaalta on ihmisiä, joiden on onnistunut muodostaa juutalainen kirkollinen yksikkö, mutta jotka sitten huomaavat olevansa katolisen kirkon ulkopuolella. Jos katolinen kirkko kykenisi löytämään tavan tunnustaa tämän ei-katolisen, juutalaisen kirkollisen yksikön, messiaanisille juutalaisille avautuisi merkittäväällä tavalla seurakunnallisen olemassaolon oikeutus, samalla kun joukon katolisten juutalaisten ja juutalaismyönteisten ei-juutalaisten uskovien suurin toive toteutuisi: heidät liitettäisiin itsenäiseen juutalaiseen yksikköön ilman, että heidän pitäisi luopua katolisesta identiteetistään. Missä siis ongelma piilee?

Ensimmäinen mieleen nouseva seikka on oppi. Kuten aikaisemmin mainitsin, messiaanisten juutalaisten piiristä löytyy lähes rajaton kirjo erilaisia teologisia ja eskatologisia mielipiteitä. Jos ollaankin kyllin onnekkaita saavuttamaan tietyn asteinen konsensus messiaanisen teologin kanssa jossakin kohdassa, seuraava kohta tuo luultavasti pitkähkön jatkokiistelyn, ja niin edelleen. Toisaalta

messiaanisten opillisen homogeenisuuden puute osoittaa juuri sen, mikä on seurakunnallisesti ratkaisevaa: vaikka messiaaninen liike syntyikin protestanttisessa ja evankelisessa maailmassa, se ei – toisin kuin sen oma alkuperäinen teologinen syntymäpaikka – muodosta ykseyttä, ja näin ollen eroaa teologiselta olemukseltaan katolisesta kirkosta, kun sitä määritellään selkeästi opillisten väitteiden pohjalta. Minun täytyy tunnustaa, etten voi hillitä hymyäni kuullessani sellaisen messiaanisen johtajan kuin Josef Shulamin painottavan ”uskon kautta vanhurskauttamista” kirjoituksissaan ja opetuksissaan. Ihmettelen aina mistä *Talmudin* kohdasta tämä messiaanisen juutalaisuuden kiihkeä tukija on oppinut käyttämään termiä ”uskon kautta vanhurskauttaminen” argumenttina katolista oppia vastaan.

Tämä Paavalin Galatalaiskirjeessä 2:16 esittämän toteamuksen tulkinta, siis toteamuksen, joka näyttää suoraan haastavan Tooran ensisijaisuuden ja jota Shulam toisaalla edustaa, on luonnollisesti Lutherin Arkhimedeen koetinkivi, ja tällaisena se ilmeisesti säilyy. Tällä yrityksellä tunnistaa pedonmerkki katolisen teologian iholta toistamalla ajatusmallia Lutherin reformaatiosta, on mielestäni todella vähän tekemistä messiaaniseen liikkeeseen kuuluvien juutalaisten elementtien kanssa. Näen tässä kohdin aivan ilmeisen salajuonen pysyttellä kaukana katolisuuden piiristä, jota kyseiset ihmiset pitävät kuolettavana uhkana. Itse asiassa se, ettei ole vakavaa *opillista* syytä vieroksua katolisten tunnustamista ei tarkoita sitä, että messiaanisella liikkeellä ei olisi toisia, vielä paljon oleellisempia syitä välttää sitä. Mielestäni todellinen syy ei ole opillinen. Ilmaistakseni asian ytimekkäästi, on kyse vallasta ja etnisyydestä.

Epäilemättä katolisuuden taholta tuleva messiaanisen juutalaisuuden tunnustaminen toisi mukanaan uudenlaisen juridisen yhteyden Jeshuan juutalaistaustaisten ja ei-juutalaistaustaisten seuraajien välille. Tämä ei kuitenkaan ole sinänsä kanssakäymisen interetnisten ja etnisten ryhmien välinen ongelma. Kuten tiedätte, keskivertoon messiaaniseen seurakuntaan kuuluu tietty määrä ei-juutalaistaustaisia jäseniä, jotka määrällisesti ovat enemmän tai vähemmän yhtä suuri kuin juutalaistaustaisten joukko. Muutamissa tapauksissa ei-juutalaistaustaisten lukumäärä tapaa olla suurempi. Tätä ilmiötä muutamat messiaaniset johtajat pitävät uhkana, eivätkä perusteetta. Mitä tapahtuisi messiaanisten seurakuntien juutalaiselle identiteetille, jos niiden juutalaisten jäsenten suhteellinen määrä yhdistettynä uusien ei-juutalaistaustaisten jäsenten osuuden lisääntymiseen ja seurakunnassa solmittuihin seka-avioliittoihin tulisi vähäpätöiseksi? Ei ole myöskään mitään syytä, miksi ne jäljelle jääneet harvat juutalaiset seurakuntalaiset harjoittaisivat tietynlaista diktatuuria ei-juutalaistaustaisten veljiensä ja siskojensa suhteen. Toisaalta juutalaisen jäsenistön sulauttamatta jättäminen aiheuttaisi vääjäämättä epäonnistumisen sille messiaanisen juutalaisuuden perustavaa laatua olevalle ajatukselle, nimittäin hengellisen kodin tarjoamiselle juuta-

laisille Jeshuaan uskoville ihmisille, puhumattakaan siitä, että se varmasti rajaisi nämä seurakunnat teeskennellyn juutalaisen folkloren harjoittamiseen. Jos tämä siis on uhkana, kuvitellaanpa mitä messiaanista seurakunnista tulisi jos katolilaisuus ne tunnustaisi? No luultavasti vain kertautuisi se sama prosessi, joka tapahtui kirkkohistorian alussa: juutalaistaustaisten uskovien joukko lempeästi, mutta nopeasti muuttuisi ei-juutalaisvaikutteiseksi, niin että muutamien vuosikymmenten kuluttua mitään ei olisi jäljellä yrityksestä muodostaa juutalainen seurakunta Kristuksen ruumiiseen. Tässä tapauksessa messiaanisten johtajien toive pysyä linjassa sen seurakunnallisen mallin kanssa, joka nousi esiin uskonpuhdistuksen jälkiseurauksena, on ymmärrettävää. Pienikokoiset seurakunnat, jotka ovat itsenäisiä niin opillisissa kuin käytäntöön liittyvissä kysymyksissä, ovat ainoa mahdollisuus Jeshuan juutalaisille opetuslapsille säilyttää ylipäättään liikkeen painotus juutalaisuudessa. Siinä mielessä messiaaniset juutalaiset ovat paljon vapaammassa tilanteessa kuin katolinen kehila (hepr. seurakunta). Myös siinä epätodennäköisessä tilanteessa, että se saisi statuksen omaehtoisena seurakuntana, *seurakuntana sui juris*, vaikkapa katolisen kirkon sisällä olevana seurakuntana, etnisesti ja kulttuurisesti juutalaisena identiteetiltään, tämä ”juutalais-katolinen seurakunta” joutuisi perimmiltään mukautumaan ylivoimaisesti ei-juutalaistaustaisten katolilaisten enemmistön suorasti tai epäsuorasti päättämiin menettelytapoihin.

Uskon, että kosketamme tässä sen vaikeuden ydintä, jonka molemminpuolinen tunnustaminen nostaisi esiin. Näyttää mahdottomalta kehittää aidosti juutalainen kirkollinen yksikkö katolisen kirkon sisälle. Vaikka katoliset juutalaiset rakastavat juutalaista perintöään, he eivät ole erossa siitä eksistentiaalisesta viisaudesta ja sakramenttien rikkaudesta, jonka löytävät omasta kirkostaan. Huolimatta kaikesta kiinnostuksestaan katolisen kirkon opillista ja hengellistä rikkautta kohtaan, messiaaniset juutalaiset eivät luovu käytännön itsenäisyydestään, mikä antaa heille mahdollisuuden vaalia juutalaista lähestymistapaa Kristuksen antaman pelastuksen suhteen. Katolisesta näkökulmasta katsoen seurakunnan legitimaatio vaatii Rooman kirkolta opillista ja järjestöllistä jatkumoa. Ongelmana on se, ettei voida ajatella sellaista seurakunnallista muotoa, joka toisaalta turvaisi tämän jatkumon ja toisaalta takaisi mahdollisuuden kehittää aitoa ja kestäväää kristillisyyden juutalaista muotoa.

Miten tämä kielteinen havainto on yhteen sovitettavissa sen kanssa, mitä yllä olen sanonut koskien tämän liikkeen jumalallista olemusta, joka tunkeutuu syvälle sisälle kirkkoon ja on laajalti tunnustettu myös katolisen kirkon ulkopuolella? Ovatko kaikki ponnistukset korottaa juutalainen ääni katolisen kirkon sisäpuolella hyödyttömiä? Onko tämä liike, jonka esittelimme näin suurta teologista tunnustamista pyytävänä, muuta kuin pysyväksi jäävä kangastus?

Koska minua pyydettiin formuloimaan katolinen näkemys messiaanisesta juutalaisuudesta, päätän itse katolisena teologina selostukseni omaan henkilökohtaiseen näkemykseeni. Asetan itse kyseenalaiseksi käsitteen juutalainen kirkollinen yksikkö. Uskon jumalallisesti inspiroituun liikkeeseen, mutta epäilen vahvasti, onko sen lopullisena päämääränä juutalaisen kirkon tai juutalaisten kirkollisten yksiköiden syntyminen. Väittäisin, että se aika on ohi, jolloin voitiin toivoa, että uuden kirkon luominen ja juutalaisen kirkollisen yksikön rakentaminen olisi lopullinen ja kauan kaivattu vastaus Kristuksen kutsuun. Jollakin tapaa se kohta historiaa on takanamme. Kuten ekumeeninen liike osoittaa, meillä on enemmän kuin tarpeeksi tekemistä siinä, kun käsittelemme tunnustuksellisia määritelmiä, jotka menneet vuosisadat ovat jättäneet meille perinnöksi. Sitä paitsi oma henkilökohtainen vakaumukseni on, että ainut seurakunnallinen malli, jonka katoliset teologit ovat hahmotelleet, nimittäin puoli-itsenäinen yksikkö kuten maroniittikirkko, joka perustuu joukkoon etnisiä, kulttuurisia ja liturgisia kriteereitä, olisi muodoltaan täysin vajaa Jeshuan juutalaisten seuraajien kannalta. Se on hieman sama kuin jos ehdotettaisiin Israelin kansalaisten siirtoa Birobidjaniin, Stalinin suunnitelmaa ”juutalaisesta tasavallasta” seuratakseni. Miten kovin yritettäneenkin, juutalaisvaltio ei milloinkaan tule muodostamaan valtiota toisten joukossa, kuten Armenia tai Georgia. Samoin eivät juutalaiset milloinkaan tule muodostamaan yhtä kirkollista yksikköä muiden joukkoon ja täysin samasta syystä: Israelin olemassaolo lakkaa siitä hetkestä, kun siltä ryöstetään sen ainutkertainen paikka kaikkien muiden kansakuntien keskellä. Omana panoksenani katolisen kirkon ja messiaanisen liikkeen väliseen vuoropuheluun esitän suorasukaisen näkemykseni, jonka mukaan kyseessä ei olekaan ekklesiologia / kirkko-oppi vaan eskatologia / oppi lopunajoista.

Itse asiassa, kun kysymme mikä antaa tälle kohtaamiselle sen erityisen draamaattisen intensiteetin, vastaus ei varmastikaan ole näkymä tulevan yhteisymmärryksen saavuttamisesta, joka palauttaisi rauhan näiden kahden seurakuntaruumiin välille, jotka eivät milloinkaan itse asiassa ole olleet erossa toisistaan. Asia liittyy paljon enemmän siihen, mitä nämä yhteisöt historiallisesti edustavat. Ei niinkään kauan sitten katolinen kirkko yhä spontaanisti kannatti sellaista, mitä minä yllä olen kutsunut antisemitismiin ”uskonnolliseksi muodoksi”. Katolilaisuus oli olemukseltaan ei-juutalaisten uskovien äänitorvi. Vastavuoroisesti, ei vielä kovinkaan kauan sitten, Jeshuan tunnustaminen Israelin Messiaaksi antoi viitteen juutalaisten eloonjäämisen ydinperiaatteen uhraamista. Olla juutalainen merkitsee syvimmiltään vastakohtaa kristittynä olemiselle. Kuluneiden parin viime vuosisadan aikana ja samoin viime vuosina, juutalaistuneiden ja juutalaisiin ystävällismielisesti suhtautuvien ei-juutalaisten uskovien yhteiset ponnistukset ovat kuitenkin radikaalisti muuttaneet tätä perinteistä *status quota*. Toisaalta katolilaisuus, ei-juutalaisten kristittyjen äänitorvi, on tullut tunnusta-

maan sitä jumalallista mysteeriä, joka liittyy Israelin eloonjäämiseen. Toisaalta merkittävä määrä juutalaisia on tullut tunnustamaan Jeshuan Israelin Messiaksi. Ja siitä seuraten on tunnustettu Hänen ruumiiseensa liittyvä jumalallinen mysteeri, se miten se on Jeshuan kaikkien opetuslasten rakastava ja elävä yhteinen yhteisö. Mitä tämä merkitsee, ellei sitä, että tunnustamisen käsite, joka on katolilaisten ja messiaanisten käymän vuoropuhelun ydintä, tulisi ymmärtää eskatologisesta eikä niinkään hallintoon liittyvästä näkökulmasta käsin? Juutalaisten saama tunnustaminen ei-juutalaisten uskovien taholta ja ei-juutalaisten uskovien tunnustaminen juutalaisten taholta osoittaa tiettyyn lopunaikojäsen kevaan seikkaan; se viittaa jollakin tavoin ihmiskunnan historian perimmäiseen tarkoitukseen. Mieleen tulee Joosefin tunnustamisen hetki, yksi Raamatun liikuttavimmista tapahtumista. Joosefin veljet, jotka olivat myyneet hänet muukalaisille siinä toivossa, etteivät milloinkaan enää häntä näkisi, tunnistavatkin hänet:

1 Silloin Joosef ei voinut kauemmin hillitä itseään kaikkien niiden nähden, jotka seisovivat hänen ympärillään. Hän huusi: "Antakaa kaikkien mennä pois minun luotani!" Niin ei ollut ketään saapuvilla, kun Joosef ilmaisi itsensä veljilleen. 2 Ja hän purskahti ääneensä itkemään, niin että egyptiläiset ja faraon hoviväki sen kuulivat. 3 Ja Joosef sanoi veljilleen: "Minä olen Joosef. Vieläkö minun isäni elää?" Mutta hänen veljensä eivät voineet vastata hänelle, niin hämmästyksissään he olivat hänen edessään. 4 Mutta Joosef sanoi veljilleen: "Tulkaa tänne luokseni". Ja he tulivat. Niin hän sanoi: "Minä olen Joosef, teidän veljenne, jonka myitte Egyptiin."⁷

Koittaa aika, jolloin ei-juutalaiset uskovat tunnistavat Messiaan juutalaisissa veljissään, joita he ennen tapasivat vainota, kun taas juutalaiset vuorostaan tunnustavat entisten vainoojensa Messiaassa sen Jumalan, jota he eivät milloinkaan ole lakanneet palvelemasta. Tämä lähentyminen saattaa hyvinkin merkitä maailmanhistorian päättymistä. Vaikka vielä idullaan ja kaoottisenaakin, tämä vuoropuhelu katolilaisten ja messiaanisten välillä on mielestäni yksi etuoikeutettu kanava tälle molempia osapuolia hedelmöittävälle lähentymiselle.

Mikäli nämä pohdinnat pitävät paikkansa, tällä vuoropuhelulla on tiettyjä seurauksia koskien sen viitekehystä ja sisältöä. Vaikka vuoropuhelua kehitetään nykyisen ekumeenisen mallin pohjalta, välttäisin kutsumasta sitä ekumeeniseksi vuoropuheluksi. Totuus on, ettei se voi tähdätä sellaisten kirkollisten yksiköiden uudelleen yhdistämiseen, jotka eivät milloinkaan ole edes olleet yhtä. Kuten itse näen asian, on enemminkin kyse eron vahvistamisesta oikeanlaisen perustan pohjalta, *Havdalan* pohjalta – joka ontologisesti olemukseltaan tarkoittaa samanlaista eroa kuin on ero taivaan ja maan välillä tai ero miehen ja naisen

⁷ 1 Moos. 45: 1–4. XI yleisen Kirkolliskokouksen vuonna 1933 käytäntöön ottama suomenos.

välillä, nimittäin ero ei-juutalaisten ja juutalaisten välillä. Tosiasiassa hätäinen yhteinen sopimus katolisten ja messiaanisten välillä saavuttaisi tarkalleen tämän vuoropuhelun tarkoituksen vastakohtan. Sen sijaan, että annettaisiin arvoa ja tuettaisiin keskustelukumppanin juutalaista olemassaoloa, vuoropuhelussa sorrettaisiin tätä vastapuolta imaisemalla se jälleen ei-juutalaiseen massaan. Seurauksena olisi entistä syvemmän kuilun kaivaminen ei-juutalaisten ja juutalaisten välille. Messiaanisten juutalaisten armolahja on rakentaa koti niille juutalaisille, jotka tulevat löytämään oman Messiaansa – oman kansansa Messiaan – Jeshuassa. Yksikään juutalainen ei kykenisi tunnistamaan messiaania seurakuntia luonnolliseksi kodikseen ja uskonnolliseksi viiteryhmäkseen, joka edustaisi Israelin suvereenia ainutlaatuisuutta, jos näistä seurakunnista tulisi tavalla tai toisella alistettuja sellaiselle kirkolle, joka hierarkkisesti ja määrällisesti olisi ei-juutalaisten käsissä.

Tämän vuoropuhelun eskatologisesta aineksesta johdettu periaate on se, ettei katolisen osapuolen tulisi estää messiaania juutalaisia järjestäytymästä täysin itsenäisellä tavalla. Messiaania seurakuntia ei tulisi vähimmissäkään määrin estellä, mitä tulee niiden olemiseen osana elävää juutalaista perinnettä. Edes minkäänlainen muodollinen yhteys katoliseen kirkkoon vaaroja täynnä olevana polkuna on mahdoton. Jos tunnustaminen on avainsana katolisten ja messiaanisten vuoropuhelussa, se ei voi viitata muuhun kuin siihen, että lähtökohtana ja perustana on *molemmipuolisen itsenäisyyden ja tasavertaisen arvon tunnustaminen*. Tämä tuloksena ystävällisestä kanssakäymisestä Jeshuan ei-juutalaisten ja juutalaisten opetuslasten välillä.

Tämän rakkaudellisen kanssakäymisen saattaminen täyttymykseensä sakramentillisessa ja hierarkkisessa yhteydessä, joka vakiinnutettaisiin Kristuksen opetuslasten yhtä olevan ruumiin täytenä ilmentymänä, ei ole yhdenkään ihmisen saavutettavissa. Tosiasia on, että jos tällainen yhteyden aste milloinkaan saavutetaan, sen on välttämättä käsitettävä koko Israel, eikä vain pientä osaa siitä, riippumatta onko tämä osa kansakunnan edelläkävijä tässä asiassa. Toisaalta tämä merkitsee sitä, että ilman jumalallisen armon poikkeuksellista vuodatusta Israelin *Knessetin* ylle en pysty näkemään mikä pystyisi estämään tämän väitetyn dramaattisen seurakunnallisen yhteenliittymisen lisääntymisen muuttumasta joksikin äärettömän merkityksettömäksi. Itse asiassa tässä kuultaa läpi se, mikä saattaa olla vain varjo siitä taivaallisesta todellisuudesta, mikä liittyy Israelin Messiaan toiseen ja viimeiseen tulemukseen, kaikkien valittujen, niin juutalaisten kuin ei-juutalaistenkin yhteyteen jumalallisessa kunniassa. Olkoon miten on, jokainen voi valmistaa tietä tätä viimeistä tulemistä varten. Tähän myös vuoropuhelu katolisten ja messiaanisten välillä aikoo tähdätä, ja siihen se tulee tähtäämäänkin, mikäli se ei vain kadota tietään tuloksettomaan kirkollisten kompromissien etsintään, vaan keskittyy olennaiseen: kaivamaan esiin sen

jumalallisen lupauksen rakkaudesta, joka on ei-juutalaisten ja juutalaisten välisen, vuosikausia kestäneiden yhteenottojen kätköissä.

KIRJALLISUUS

ARIEL, YAAKOV

2000 *Evangelizing the Chosen People*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

CATHOLIC CHURCH

1965 "Declaration on the relation of the Church to non-Christian religions *Nostra Aetate* proclaimed by his holiness Pope Paul VI on October 28, 1965." http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html

COLONNA, CARLO

2009 *Gli Ebrei messianici, un segno dei tempi*. Verona: Fede e Cultura.

JUSTER, DANIEL

1992 [1986] *Jewish Roots: A Foundation of Biblical Theology for Messianic Judaism*. Rockville, MD: Davar Publishing.

JUSTER, DANIEL & PETER HOCKEN

"The Messianic Jewish Movement". www.tjci.org ("booklets").

LAPIDE, PINCHAS

1967 *Rom und die Juden*. Ulm: Gerhard Hess.

PRITZ, RAY A

1988 *Nazarene Jewish Christianity From the End of the New Testament Period Until Its Disappearance in the Fourth Century*. Jerusalem – Leiden: Magnes Press – E.J. Brill.

Ortodoksinen kristillisyys ja juutalaisuus

Paradigmaattisia yhtäläisyyksiä

Ortodoksisena kristittynä olen eri yhteyksissä pannut merkille, että juutalaisten kanssa keskustellessa ja juutalaista hengellistä kirjallisuutta lukiessa yhteinen sävel löytyy nopeasti – kaikista eroista ja historiallisista rasitteista huolimatta. Tuntemuksena on, että me ikään kuin laulamme eri sanoja ja hieman eri sävelkuluin, mutta sävellaji ja tahti ovat samat. Erot sinänsä ovat päivänselviä, mutta uskontojen synkroniset rakenteet tuntuvat olevan perimmiltään yhteismitallisia. Kristinuskon uudempien suuntausten edustajien kanssa sen sijaan tilanne vaikuttaa usein päinvastaiselta: lyriikan tasolla on paljon yhtäläistä ainesta, mutta sävellajit ja rytmiikat tuntuvat täysin yhteen sovittamattomilta.

Tämän artikkelin tarkoitus on luonnostella yleisellä tasolla sitä, missä määrin ja millä tavalla juutalaisuus ja ortodoksinen kristillisyys ovat yhteismitallisia uskontoja. Vertailtavana on siis kaksi monisyistä 2000-vuotista traditiota, ja siksi otteeni ei voi olla tiukan historiallinen. Tarkoitukseni ei ole myöskään luetella paralleelisia yksityiskohtia tyyliin ”heillä *jermulke* – meillä *skufia*”, joiden tasolla yhtäläisyydet ovat usein silmään pistäviä mutta jokseenkin sattumanvaraisia, vaan pyrin ymmärtämään kyseisten yksityiskohtien tasolla ilmenevien tekijöiden taustaa: miksi uskonnoissa on tilausta juuri tietyntyyppisille yksityiskohdille? Näin ollen joudun hahmottelemaan uskontojen paradigmaattisia rakenteita tavalla, joka pakostakin jää hyvin yleisen tason luonnosteluksi. Tällaisellakin on kuitenkin nähdäkseni tärkeä funktio siksi, että juutalaisuutta ja ortodoksista kristinuskoa vertailtaessa huomio on yleensä kiinnitetty historiallisiin ja aatteellisiin ongelmakohtiin. Näin ollen esittelen seuraavassa viisi sellaista paradigmaattista yhtäläisyyttä, jotka määrittävät uskontojen olemusta rakenteellisella tasolla mutta eivät kuitenkaan ole luonteeltaan niin yleisiä, että löytyisivät automaattisesti mistä tahansa uskonnollisesta traditiosta.

Koska käsiteltävänä on kaksi ”ortodoksista” traditiota, selkeyden vuoksi käytän jatkossa ”ortodoksi”-termiä viittaamaan ainoastaan idän kristittyihin, ja ”juutalaisella” tarkoitan keskiajan klassista perusjuutalaisuutta ja sen suoranaisia jatkajia meidän ajassamme eli ortodoksijuutalaisuutta erisävyisine variaatioi-

neen. Erilaiset modernit reformijuutalaiset ryhmittymät jäävät siis keskustelun ulkopuolelle; katson näiden edustavan eräänlaista protestantismin juutalaista versiota, jolla on aivan oma rytmiikkansa. Niin ikään rajaan keskustelun ulkopuolelle myös 2000 vuotta ortodoksista anti-juutalaisuutta, joka olisi kokonaan oma aiheensa.

USKONNOLLISEN IDENTITEETIN PARADIGMA

Lännessä pidetään nykyään itsestäänselvytenä, että uskonnon pragmaattinen ydin on yksilön henkilökohtainen vakaumus ja yksilölliset kokemukset ja tunteukset, joiden ympärille uskonnollinen identiteetti alkaa vähitellen hitaasti muotoutua. Idässä asetelma on toinen. Niin juutalaisuus kuin ortodoksisuuskin ovat uskontoja, joissa uskonnollinen identiteetti perustuu hyvin pitkälti *historiaan* ja *yhteisöllisyyteen*. Uskonnollinen identiteetti on luonteeltaan enemmän yhteisöllinen kuin yksilölähtöinen, ja yhteisöllisyys ymmärretään laajemmin kuin seurakuntayhteisön muodostavien yksilöiden välisinä suhteina. Olla juutalainen merkitsee ensisijaisesti olla osa pitkää historiallista jatkumoa; olla ortodoksi on samalla tavalla olla osa historiaa ja sukupolvien jatkumoa. Kun juutalainen sanoo ”me juutalaiset”, referenssinä on usein menneiden vuosisatojen kollektiivinen kokemus, ja tismalleen sama koskee myös ortodokseja. Niin protestanttisessa kuin postmodernissakin kulttuurissa tällainen alkaa jo vaikuttaa eksoottiselta – mutta juutalaiselle ja ortodoksille kyseessä on itsestäänselvyys. Uskonto ei ainoastaan ole historiassa; uskonto *on* historiaa. Historiallis-yhteisöllisen identiteetin sisällä yksilöt voivat syventää vakaumustaan kokemukselliseen suuntaan – tai olla syventämättä.

Asetelmasta seuraa esimerkiksi se missiologisesti merkittävä huomio, että juutalaiset ja ortodoksit ovat samaa mieltä siitä, että messiaanista juutalaisuutta ei voi olla olemassa. Molemmilla on vieläpä sama perustelu: kristinusko ja juutalaisuus ovat kasvaneet eri suuntiin, erilaisiksi uskonnoiksi, erilaisiksi historioiksi, ja nuo kaksi historiaa *ovat* nuo kaksi uskontoa. Lopputuloksena ihmisen on oltava joko juutalainen tai kristitty: jos hän yrittää olla molempia, hän *ei voi* olla kumpaakaan. Hieman karrikoiden messiaaninen juutalaisuus on tästä näkökulmasta katsottuna joko sekalainen ja osin mielivaltainen valikoima juutalaisia ja kristillisiä aineksia tai ”juutalaisilla symboleilla kuorrutettua helluntailaisuutta”; kumpikin on kuitenkin historiallisesti ottaen tyhjästä käynnistetty tuotos, josta ei voi *enää* tulla aitoa uskontoa. Ongelman ydin on siinä, että Messiaan ja hänen seuraajiensa olisi pitänyt saada käynnistettyä koherentti ja historiassa toimiva tapa palvella Jumalaa: Jumalan valtakunnan perusintentiona ei voi selittää uusiksi vuosituhansia myöhemmin tyyliin ”tällainen uskonto Messiaan olisi pitänyt perustaa”. Tämä kuulostaa tietysti tylyltä niille ihmisille, jotka de facto ovat ”messiaanisia juutalaisia”, eikä tässä yhteydessä ole tarpeen ottaa kantaa siihen,

onko asia todella näin; totean vain, että juutalaiset ja ortodoksit ovat nähneet tilanteen samalla tavalla jo vuosituhansia.

Samaan hengenvetoon on sanottava myös asian missiologinen kääntöpuoli: kristinuskon historiallinen ulottuvuus lieenee suurin yksittäinen tekijä siihen, miksi juutalaiset eivät pidä kristinuskoa sen arvoisena uskontona, että siihen kannattaisi kääntyä. Juutalaisten parissa ei näet ole lainkaan harvinaista, että evankeliumin lukeminen tekee syvän vaikutuksen: Jeesuksen elämä ja opetushan on jotain aidosti juutalaisen hengen mukaista, siinä on jotain hyvin tenhoavaa ja niin edelleen. *Mutta* toisessa vaakakupissa on kristinuskon historia inkvisitiointeen, pogromeineen, rituaalimurhasyytöksineen ja salaliittoteorioineen. Juutalaisuuden ja kristinuskon suhteita paljon pohtinut filosofi ja Talmud-oppinut Emmanuel Levinas on kiteyttänyt juuri tämän: ”Evankeliumin lukemisen teki aina tyhjäksi minun mielestäni – meidän mielestämme – historia.”¹ Tämä on raskauttavaa juuri siksi, että historia ei ole ainoastaan uskonnon taustaa vaan sen syvimmän olemuksen ilmaisua.

Juutalaisuuden ja ortodoksisuuden eettiset näkemykset ovat hyvin samantlaiset ja sikäli hyveet ovat pitkälti identtisiä, mutta tässä kohdin on syytä nostaa esiin hyve, joka on syvällisesti sidoksissa aikaan ja ajan kokemisen luonteeseen – *uskollisuus*. Ortodoksisen teologian professori, isä Theodore Stylianopoulos (Holy Cross Greek Orthodox Theological School, Boston) on paikallistanut juutalaisille ja ortodokseille yhteisen eetoksen punaisen langan nimenomaan uskollisuuden käsitteeseen. Stylianopoulos hahmottaa sen operoinnin neljälle eri tasolle. Ensimmäinen on uskollisuus Jumalalle; juutalaisten ja ortodoksien Jumalaa määritellessään Stylianopoulos käyttää ilmaisuja ”historiallisesti ilmoitettu Luojana, Herrana ja Isänä”, ”kunnian ja vallan, rakkauden ja armon, oikeudenmukaisuuden ja rauhan, vanhurskauden ja tuomion Jumala”. Toinen taso on uskollisuus uskonnolliselle yhteisölle, jonka oleminen perustuu Jumalan itseilmoitukseen. Kolmas on uskollisuus Jumalan lahjoille, mikä pitää sisällään jumalalliset liitot, lait, pelastavat teot, pelastushistorian toimijat ja lupaukset, joihin yhteisöjen itseyttä perustuu. Neljäs taso pitää sisällään instituutioita, käytänteitä, opetuksia, arvoja, tapoja, virkoja, rakenteita ja käyttäytymismalleja, jotka pyrkivät ilmaisemaan yhteisönsä hengellistä visiota.² Stylianopouloksen mallissa merkittävää nähdäkseni on se, että se on perusintentionaan avoimen hengellinen ja läpäisee koko uskonnon kattaman todellisuuden, mutta silti se onnistuu sekä pysymään uskollisena omalle (ortodoksiselle) traditiolle että näkemään saman intention toisessa (juutalaisuudessa).

1 Levinas 2007, 146.

2 Stylianopoulos 1994, 146–148.

MISSÄ PYHÄN TEKSTIN PYHYYS ON?

Protestanttien ja juutalaisten välinen dialogi perustuu pitkälti kokemukseen yhteisestä Raamatusta. Ortodoksi sen sijaan hahmottaa tilanteen kokonaan toisin: kristityillä ja juutalaisilla on *kokonaan* eri Raamatut, kokonaan *erilaiset Vanhat testamentit*. Tämä on osin totta jo teknisessä mielessä, koska idän kristikunta on apostolien ajoista lähtien käyttänyt Septuagintaa ja sen käännöksiä, mutta ohittanut tämän problematiikan tässä yhteydessä, koska eroavaisuus on paljon syvemmällä – mutta se on syvemmällä sellaisella tavalla, jonka juutalaiset ja ortodoksit ymmärtävät hyvin samansuuntaisesti.

Ortodokseille ja juutalaisille pyhä teksti ja tekstin pyhyys ovat näet ensisijaisesti tulkintatraditiota. Jos protestantismi perustuu *sola scriptura* -pyrkimykseen ja sen moderneihin akateemisiin mutaatioihin, niin ortodoksisuus ja juutalaisuus lähtevät tekstitulkinnessaan siitä, että teksti itsessään on vain lähtökohta, joka saa lopullisen pyhyytensä ja merkityksensä vasta tulkintahistoriassaan. Juutalaiset ovat hyvin tietoisia siitä, että ei ole olemassa mitään ”raamatullista teologiaa”, ”Raamatun opetusta Jumalasta” ja niin edelleen. Raamatun tekstikokoelma on itsessään vain sekalainen kehikko. Pyhäksi ja merkitseväksi se muuttuu kollektiivisen tulkintatradition voimasta. Käytännössä tämä tarkoittaa, että Talmudin keskustelut täyttävät raamatullista merkityskehikkoa ja kasvattavat sen pohjalta uusia merkityskerroksia. Tulkintatraditio on uskonnon hermeneuttinen ydin, mutta ei sanan staattisessa mielessä, sillä tulkintatraditio on luonteeltaan prosessuaalinen.

Asetelman voisi ehkä kiteyttää niin, että protestantti on kiinnostunut tekstimuodon syntyyn johtaneista syistä, olivatpa ne luonteeltaan karismaattisia (fundamentalismi) tai redaktorisia (historiallis-kriittinen eksegetiikka); juutalainen ja ortodoksi taas ovat kiinnostuneita tekstin *vaikutuksesta* kirkon elämässä ja ajattelussa. Tuo vaikutus on käytännössä myös tekstin pyhyiden kriteeri. Hie-man toisin ilmaisten protestantti on kiinnostunut tekstin ajallisesti ensimmäisestä merkityksestä; juutalaiselle ja ortodoksille ensimmäisellä merkityksellä ei ainakaan välttämättä ole monopoliasemaa myöhempiin merkityksiin nähden: kaikkien sukupolvien kokemukset ovat ikään kuin samanarvoisia.

”Tulkinta” mielletään protestanttisessa kulttuurissa – myös uskonnollisten piirien ulkopuolella – korostetun yksilöllisenä ja sikäli potentiaalisesti jossain määrin mielivaltaisena käsitteenä. Juutalaisuuden ja ortodoksisen kirkon korostama historiallis-yhteisöllinen paradigma itse asiassa rajaa kuitenkin suhteellisen tehokkaasti pois sellaiset tulkinnat, jotka ovat intentioiltaan mielivaltaisia. Sekä juutalaisuudessa että ortodoksisuudessa on omat kirjoittamattomat lakinsa, jotka ovat määrittäneet sitä, minkä tapaisia asioita tekstintulkinnassa voi sanoa. Tulkintatradition historialliset linjat muodostavat ”pyhien konsensuksen”, joka toimii uusien sekä oikean opetuksen kriteerinä että tulkintojen oikeutuksena.

Juutalaisessa traditiossa on annettu enemmän tilaa moniäänisyydelle, mutta myös ortodoksisessa teologiassa on osa-alueita, joissa erilaiset ja osin keskenään ristiriitaiset tulkinnat elävät rinta rinnan ja sisäkkäin (esim. liturginen teologia).

On tietysti traagista, jopa hivenen tragikoomista, että tämän tulkintahistorian merkitystä korostavan yhteisen hermeneuttisen paradigman sisäpuolelle mentäessä juutalainen ja ortodoksinen näkemys Raamatun perustarkoituksesta ovat oleellisesti erilaisia. Juutalaisen perspektiivin fokuksessa on Toora Jumalan tahdon ikuisena ilmauksena; ortodoksille kaikki Raamatussa viittaa Kristukseen, Logokseen. Samalla molemmat ovat yksimielisiä siitä, että Jumalan ikui- nen pre-eksistentti Sana on ihmisen tie Jumalan yhteyteen; ero on ainoastaan asennoitumisessa tuon Sanan inkarnoitumiseen.

PARADIGMAATTINEN AIKAKÄSITYS

Juutalaisuutta ja ortodoksisuutta yhdistää myös näkemys siitä, että pelkkä teksten tulkinta, oppi ja yksilön spiritualiteetti eivät vielä tee uskontoa. Uskonto on ennen kaikkea *yhteisöllistä elämää*, jota määrittävät liturgiset syklit, liturgiakeskeiset juhlat ja paastonajat.

Jacob Neusner on käyttänyt juutalaisesta aikakäsityksestä termiä ”paradigmaattinen aikakäsitys”;³ itse olen luonnehtinut ortodoksista aikakäsitystä ”spiraaliseksi”. Kummassakin mallissa on sama perusidea. Ajan eteneminen ei ole pelkästään jatkuvaa menneisyyden jättämistä ja tulevaisuuden avautumista, vaan myös yhteisen menneisyyden merkitysrakenteiden säännöllistä aktivoitumista uusissa ja ainutkertaisissa hetkissä. Tämä on päivänselvää liturgisen vuoden kierrossa, jossa viikoittain ja vuosittain toistuvat juhlat, pyhäpäivät ja paastopäivät tuovat vuorollaan läsnä oleviksi kyseisten päivien sisällöt, jotka ovat yleensä *tapahtumia*, kuten Egyptistä lähtö. Näin yhteisön kollektiivisen historian tietyt paradigmaattiset tapahtumat aktivoituvat aina uudestaan ja uudestaan rakenteiksi, jotka konstituoivat yhteisöllistä henkeä ja ajatusmalleja. On oleellista, että tämä aktivoituminen tapahtuu matemaattisen *säännöllisesti* (spiraalisuus): kyseessä ei ole vain sovittu tai sattumanvaraisesti järjestetty samankaltaisuus-suhde asioiden välillä vaan todellisuuden eksistentiaalista ulottuvuutta konstituoiva periaate, Jumalan säätämä asia. Yhtä oleellista on se, että uskonnon ydintapahtumien merkitykset eletään aina uudelleen liturgisina *tapahtumina*. Uskonnolliset aatteet eivät elä ainoastaan uskonnollisina tuntemuksina ja abstrahoituina ideoina eli dogmeina, vaan ennen muuta kokemuksellisia tapahtumina, jotka ovat luonteeltaan yhteisöllisiä ja menneisyyttä aktivoivia mutta jotka silti pitävät sisällään kosolti opillisia ja opetuksellisia merkityksiä.

3 Ks. Neusner 1997, 353–377; Neusner 2004, 58–60.

Mielenkiintoista on se, että kun uskonnon pragmaattinen ydin muodostuu tällaisista spiraalis-paradigmaattisista prosessirakenteista, samojen mekanismien soveltaminen uskonnon, elämän ja ajattelun muihin ulottuvuuksiin voi tapahtua kuin luonnostaan. Esimerkiksi *kärsimyksen kohtaaminen* on kokonaan erilaista, kun se ei tapahdu ainoastaan yksilön kärsimisenä tässä-ja-nyt: kun Euroopan juutalaiselle huudellaan kadulla hävyttömyyksiä, tämä aktivoi hänet osaksi vuosisataisia vainoja ja nöyryytyksiä. Toisaalta isommatkin vastoinkäymiset on helpompi kestää, kun näkee ne osana vuosituhantista vastoinkäymisten toistumisen spiraalista jatkumoa, jossa kunkin sukupolven on vuorollaan kohdattava omat katastrofinsa. Historiassa toistuneet karkotukset – kaikessa traagisuudessaan – eivät olleet juutalaisille irrallisia tapahtumia, vaan osa juutalaisuutta, juutalainen arkkityyppi, jonka lataus on vuosittain koettavissa Avkuun yhdeksäntenä (*tisha b-av*). Vastaavalla tavalla kristillisen vakaumuksen ytimessä säilyi idässä Kristuksen seuraamisen marttyyrihenki, joka pysyi aktiivisena kirkon toiminnan ollessa enemmän tai vähemmän tukahdutettuna niin Osmani-valtakunnassa kuin kommunistisessa Itä-Euroopassakin, luostareista puhumattakaan: uusmarttyyrien elämäkerrat huokuvat syvällistä eksistentiaalista yhteyttä alkukirkon marttyyreihin.

KENOSIS

Kristillisessä teologiassa yleensä ja ortodoksisuudessa aivan erityisesti keskeisenä teemana on *kenosis*, Jumalan alentuminen ihmisten olosuhteisiin ja aina ihmisyyteen itseensä saakka, kidutuksen ja kuoleman läpikäymistä myöten. Tämä on Kristuksen inkarnaation keskeinen merkityssävy, ja se on ollut teologisten tulkintaprosessien keskiössä aina apostolien ajoista saakka.⁴

Kenosis-teologia on varmasti myös keskeinen syy siihen, miksi nöyryydestä ja kuuliaisuudesta tuli ortodoksisen spiritualiteetin ja luostarilaitoksen selkeästi keskeisin hyve. Tämän voi helposti havaita niin spiritualiteetin klassisista auktoriteeteista (Filokalia-kokoelma) kuin nykyisestä hengellisestä kirjallisuudesta. Ortodoksisen maailman hengellisen keskuksen Athosvuoren isien kirjoituksissa⁵ kuuliaisuus ja nöyryys eivät ole vain hyveitä muiden joukossa vaan kaikenkattava hengellisyyden perusulottuvuus. Siksi kyseessä ei ole vain uskonnon sisällöllinen komponentti vaan aatteellinen rakenne ja paradigma, johon muita sisältöjä (hyveitä) suhteutetaan.

Toisin kuin kristillinen apologia on usein väittänyt, *kenosis* ei kuitenkaan ole keskeinen juutalaisuuden ja kristinuskon välinen erottava tekijä vaan päinvastoin yhdistävä tekijä. *Kenosisten* sisältö on uskonnoissa erilainen, mutta sisältö-

4 Teeman klassinen kiteytys on Fil. 2:6–8; sama idea on sisäänrakennettuna myös Johanneksen Logos-kristologiaan.

5 Ks. esim. Joseph of Vatopedi 2003.

jen taustalla oleva *kenosiksen* paradigmaattinen rakenne on varsin samanlainen. (Jungilainen arkkityypin käsite soveltuisi mainiosti sen tulkintaan.) Tämä tulee erityisen selväksi verrattaessa juutalaisuutta islamiin; näiden kahden jumalakuva on lähtökohtaisesti hyvin samanlainen transsendentaalinen monoteismi, mutta sunnalainen perusislam hylkii erittäin voimakkaasti kaikenlaisia Jumalan heikkouden tai heikentymisen ilmauksia samoin kuin ajatusta Jumalan kytkeytymisestä ja partisipoinnista maailmaan ja sen ilmiöihin. Juutalaisuudessa sen sijaan *kenosis*-aate vaikuttaa monella tasolla. Jo Raamatun kieli sisältää rinta rinnan Jumalan taivaallisen ylevyyden ylistystä ja Jumalan toimintaa maan päällä, köyhien keskuudessa, murtuneissa sydämissä ja niin edelleen.⁶ Erityisen merkitykselliseksi tällaiset ilmaisut tekee se, että ne ovat myös oleellinen osa juutalaisia jumalanpalveluksia, mitä kautta ne muodostuvat kokemukselliseksi realiteeteiksi. Talmudissa tämä näkyy vielä kirkkaammin: ”Missä ikinä kohtaat Pyhän (ts. Jumalan) voiman, siellä kohtaat myös hänen nöyryytensä”.⁷ Lause voisi olla kenen tahansa ortodoksisen erämaaisän antologiasta.

Varsinaisen voimansa juutalainen *kenosis* näytti kuitenkin Jerusalemin hävityksen ja muiden historiallisten katastrofien jälkeisessä tilanteessa. Kun juutalaiset ajattelijat analysoivat tapahtunutta teologisesta näkökulmasta, heidän painotuksensa ei ollut niinkään Jumalan antamassa rangaistuksessa vaan siinä, että Jumala kärsii kansansa kanssa: Jumala itse hajaantuu maanpakoon ja diasporaan kansansa kanssa. Tämä Jumalan kenootin hahmo personifioitiin usein ”Läsnäoloksi” (*Shekhina*) – mystinen feminiininen hahmo, jossa Jumala itse oli kohdattavissa läsnä olevana, toisinaan hyvinkin konkreettisella tavalla.⁸ Jumalaan tullut hajaannus muodostui keskiajalla kabbalistisen jumalakuvan perusaiheksi, ja näkemykset Jumalan eheyttämisestä levisivät yleiseen juutalaiseen tietoisuuteen. Toisin sanoen Israelin kansan noudattaessa lakia ja kokoontuessa omaan maahansa myös jumalallinen ykseys vahvistuu. Tässä mielessä Jumala ymmärretään siis jossain määrin ihmisestä riippuvaisena.

Juutalaisessa jumalakuvassa on siis kaksi puolta. Yhtäällä on ääretön (*ein sof*), lähestymätön, ymmärryksen ylittävä kokonaan toisenlainen transsendenssi, jonka nimikään (*JHVH*) ei ole lausuttavissa; toisaalla kuitenkin sama Jumala on logosmainen maailman elävöittävä ja sitä ylläpitävä kaikessa läsnä oleva ”maailman sielu”, joka vieläpä on persoonallisella tavalla läsnä omiensa kärsimyksissä ja kulkee kansansa keskellä. Yhteys ortodoksisen teologian suuriin linjoihin on ilmeinen, vaikka yksityiskohdissa onkin runsaasti oleellisia eroja.

6 Esim. 5. Moos. 10:17–18, Jes. 57:15, Ps. 68:5–6, 147:3.

7 Babylonian Talmud, Megilla 31a. Keskustelua Talmudin *kenosis*-opetuksista: Levinas 2007, 102–105.

8 Olen selittänyt asiaa seikkaperäisesti teoksessa Kultainen Jerusalem, 163–166, 405–406, 413–417.

IHMISKUVA

Ajatukset juutalaisen jumalakuvan kenoottisuudesta edellyttävät Jumalan jos-sain mielessä ja jollain tasolla olevan riippuvainen ihmisestä. Levinasin sanoin ihmisyyden kutsumus on valmistaa sellaiset olosuhteet, että Jumala voi olla yhteydessä maailman kanssa.⁹

Tämä johtaa suureen asiakokonaisuuteen, joka on periaatteessa uskonnon aatteellista sisältöä mutta kuitenkin niin perustavan tason kysymys, että vaikuttaa lähes kaikkeen uskonnolliseen ajatteluun ja elämään ja sikäli *de facto* kuuluu uskonnon paradigmaattisiin tekijöihin. Eräs suurimmista juutalaisuuden ja ortodoksisuuden välisistä yhtäläisyyksistä löytyy näet juuri sieltä, mihin kristinuskon ja juutalaisuuden eräs peruseroavaisuus usein fokusoidaan – ihmiskuvasta. Kirjallisuudessa törmää näet usein väitteeseen, jonka mukaan juutalaisuus korostaa ihmistahdon vapautta ja kristinuskon jonkinlaista fatalismia, jossa Jumalan armo ja ennaltatietämys ovat avainroolissa. Juuri näin asia *ei* ole, kun sitä katsellaan ortodoksisen kristikunnan perspektiivistä.

Idän kirkoissa – sekä bysanttilaisessa että orientaalisissa – asia nähdään kokonaan toisin: ortodoksinen ihmiskuva korostaa ihmisen vapautta hyvin samanhenkisesti kuin juutalaisuuskin. Lännen kristikunta muutti asiassa kurssiin Augustinuksen myötä, mutta idän kirkkoon hänen ajattelunsa ei jättänyt minkäänlaista jälkeä. Vapaus ja vastuu, kasvu ja kilvoitus, ovat ihmisyyden peruskutsumus niin ortodoksisen kuin juutalaisenkin opetuksen mukaan. Käytännössä tämä merkitsee sitä, että kun kaupunki ja sen temppelit on hävitetty, ortodoksi ja juutalainen eivät kysy ensimmäiseksi: ”Miksi Jumala tahtoi näin?” vaan paremminkin: ”Miksi ihminen voi tahtoa näin?”

Asiasta on traagista tutkimustietoa, joka perustuu Amerikan armenialaisten haastattelututkimuksiin. Kun armenialaiset pohtivat kansanmurhan perimmäisiä syitä, protestanttiset armenialaiset mielsivät Jumalan ikään kuin tapahtumien subjektiksi ja alkoivat keksiä syitä, miksi Jumala oli rankaissut armenialaisia. Armenian apostolisen (ortodoksisen) kirkon jäsenet taas kohdistivat fokuksen siihen, miksi *turkkilaiset* olivat tehneet sen mitä tekivät.¹⁰ Loppuun saakka kuukaan ei onnistunut tapahtumasarjaa selittämään, mutta ero oli joka tapauksessa mielenkiintoinen. Myös juutalainen teodikea-keskustelu on painottunut apostolisen kirkon linjoille. Esimerkiksi Nobel-kirjailija Isaac B. Singer muistelee omaa isäänsä, joka oli perinteinen rabbi holokaustia edeltäneessä maailmassa: ”Isä toisti aina tilaisuuden tullen vakaumuksen, että kaikki riippui meistä juutalaisista ja että me olimme itse vastuussa meidän kärsittäväksemme koituvista vaikeuksista.”¹¹

9 Levinas 2007, 108–109.

10 Miller & Miller 1993, 177 ym.

11 Singer 2000, 193. Lause liittyy uskomukseen, jonka mukaan Messiaan tulisi, jos kaikki

LOPUKSI

Edellä kuvatut viisi ilmiökenttää luonnehtivat uskontojen rakennetta hyvin yleisellä tasolla ja säteilevät vaikutustaan niin käytännön elämään kuin ajatteluunkin. Jokainen niistä on niin monisyinen ilmiö, että kunkin tarkempi käsittely saattaisi olla jopa väitöskirjan aiheeksi liian laaja, joten on selvää, että näkökohdat jäivät edellä hivenen karkeiksi. Uskon kuitenkin saaneeni ilmaista jotain oleellista. Juutalaisuuden ja ortodoksisuuden perusrakenteissa, lähtökohdissa ja ajattelumalleissa on useita syvälleläyviä yhteneväisyyksiä. Näiden paralleellisten struktuurien sisäpuolella ortodoksisuudella ja juutalaisuudella on loputon määrä niin yhdistäviä kuin erottavia tekijöitä. Nähdäkseni kuitenkin siitä, mikä on yhdistävää ja mikä erottavaa, vallitsee selkeä yksimielisyys, joka perustuu uskonnon perusluonteiden yhteismitallisuuteen.

KIRJALLISUUS

JOSEPH OF VATOPEDI

2003 *Obedience is Life*. Athos: Vatopedi.

LEVINAS, EMMANUEL

2007 *In the Time of the Nations*. London: Continuum.

MILLER, DONALD E. & MILLER, LOURNE TOURYAN

1993 *Survivors. An oral history of the Armenian genocide*. Berkeley: University of California Press.

NEUSNER, JACOB

1997 "Paradigmatic versus Historical Thinking: The Case of Rabbinic Judaism". *History and Theory* 36 (3), 353–377.

2004 *The Idea of History in Rabbinic Judaism*. The Brill Reference Library of Judaism. Leiden: Brill.

SERAFIM, MUNKKI

2008 *Kultainen Jerusalem. Jerusalemin idea juutalaisuudessa, kristinuskossa ja islamissa*. Helsinki: Kirjapaja.

SINGER, ISAAC B.

2000 *More Stories from my Father's Court*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

STYLIANOPOULOS, THEODORE

1994 "Faithfulness to the Roots and Commitment toward the Future: an Orthodox View". Lowe, Malcolm (ed.): *Orthodox Christians and Jews on Continuity and Renewal*. Jerusalem: Ecumenical Theological Research Fraternity in Israel.

juutalaiset noudattaisivat sapattia kaksi kertaa peräkkäin. On mielenkiintoista, että pienemmissä asioissa sama rabbi totesi usein: "Kaikki on määrätty."

Israelin messias dialogin haasteena

SYNAGOGAN JA KIRKON VÄLIRIKKO

Juutalaisuus ei ole ”dogmiorientoitunut” uskonto. Se ei ole klassisessa mielessä ortodoksiaa, siis oikein uskomista, vaan ortopraksiaa eli oikein toimimista. Keskiajalla juutalainen filosofi Mooses Maimonides (1135–1204) kirjoitti juutalaisuuden kolmesta uskonkohtaa ikään kuin rabbiinisen dogmatiikan minimiksi.¹ Vaikka Suomen juutalaisyhteisössä tytöt yhä lukevat nämä Maimonideen kolmesta uskontotuutta omassa siirtymäriitissään, Bat Mitzwa -juhlassa, Maimonideen uskontotuudet eivät ole verrannollisia kristinuskon tunnustuksiin (Apostolicum tai Nicaenum). Israelilainen juutalauskristitty ja messiaanisen seurakunnan johtaja Baruch Maoz onkin osuvasti todennut, että juutalaisuudessa on varsinaisesti vain kaksi uskonkohtaa: 1) Jumala on yksi ja 2) Jeesus ei ole Messias.²

Mikä yhdistää synagogan ja kirkon?

Kuitenkin Uuden testamentin todistus Jeesuksesta sekä yhdistää että erottaa juutalaiset ja kristityt. Sekä juutalainen että kristitty tuntee hänet pääosin vain evankelistojen ja apostolien, varsinkin Paavalin, antaman todistuksen perusteella. Yhdistävänä tekijänä on Uuden testamentin vakaumus siitä, että Israelin Jumala on ilmoittanut itsensä Vanhan testamentin profeetallisissa teksteissä. Tähän ilmoitukseen sisältyi Jumalan tekemä ikuinen liitto Abrahamin kanssa. Se koskee Israelin kansaa ja maata sekä koko maailman osaksi tulevaa siunausta. Lisäksi Jumalan ilmoitukseen kuuluu Mooseksen kautta tehty Siinain liitto koko Israelin kanssa.

Juutalaiset ja kristityt ovat yhtä mieltä myös siitä, että Mooseksen laki ei ole lakannut olemasta voimassa. Erimielisyys koskee ainoastaan lain tulkintaa. Yksimielisyys juutalaisten ja kristittyjen kesken ulottuu erityisesti Jumalan antamiin lupauksiin messiaanisesta tulevaisuudesta, jossa Daavidin kuningassuku hallitsee pysyvästi Jumalan valtakuntaa, uutta Israelia. Yhtä mieltä voidaan olla

1 Esim. Vasko 2003, 83–84.

2 Baruch Maozin luento Suomen Lähetysseuran tiloissa Helsingin Tähtitorninmäellä 15.11.1999 ”Juutalaisevankelioiminen 3. vuosituhatvuoden kynnyksellä”.

jopa Jeesuksen tehtävästä suurena opettajana, rabbina – mutta oliko hän lopulta oikea vai väärä opettaja, onkin taas erimielisyyden aihe (ks. Matt 5:17).

Synagogan ja kirkon ero: sana rististä

Kaikkien näiden yhdistävien suurten linjojen keskellä oli kuitenkin ratkaiseva erottava tekijä: sanoma Jeesuksen rististä (1 Kor 1:23). Juuri saarna Jeesuksen rististä antoi syyn tulkita Vanhaa testamenttia radikaalisti uudella tavalla: ei enää odotuksen vaan täyttymyksen näkökulmasta. Tämä täyttymyksen näkökulma ei tullut jostain juutalaisuuden ulkopuolelta, vaan juuri sen omasta ytimeistä: Messias tuo pelastuksen kansalleen Israelille ja koko maailmalle.

Juutalaisuudessa elänyt universalismin siemen oli tuottanut hedelmää: juutalaisten kuningas oli samalla koko maailman kuningas, jonka herruuteen myös pakanat suostuivat. Kuitenkin tuo kuningas oli hämmentävän erilainen verrattuna muihin Daavidin jälkeläisiin. Jeesukselta puuttui kaikki se poliittinen valta, joka Daavidilla ja hänen seuraajillaan oli ollut.

Jeesuksen valta oli hengellistä valtaa. Hänellä oli näkymätön valtakunta, joka ei ollut tästä maailmasta. Tämän ratkaisevan eron huomaaminen tuotti juutalaisen kansan johtajille pettymyksen. Jeesuksesta tehtiin harhaoppinen, jonka ainoa rikos evankeliumien mukaan oli se, ettei hän voinut kieltää jumalallista auktoriteettiaan ja messiaanisuuttaan. Tässä on yksi syy siihen, miksi juutalaisten johtajien tuomioistuin (Sanhedrin) päätti surmauttaa hänet.

Jeesukseen uskovat juutalaiset lainsuojattomiksi

Uskosta Jeesukseen oli tullut juutalaisuuden normatiivisesta – enemmistön – suunnasta katsoen rikos. Se on yhä ainoa peruste evätä jonkun status juutalaisena maahanmuuttajana Israeliin. Kuitenkin ensimmäisinä vuosikymmeninä Jeesuksen seuraajat olivat lähes yksinomaan juutalaisia. Kristityt elivät kuin juutalaiset ja kokoontuivat synagogissa rukoilemaan muiden juutalaisten tavoin. Ainoa ja ratkaiseva ero enemmistöön nähden oli, että he uskoivat Jeesuksen messiaanisuuteen ja hänen jumalalliseen alkuperäänsä sekä julistivat Jeesuksen ylösnousemusta ja syntien anteeksiantamusta uskossa hänen ristiinsä.

Alkukirkko ei kuitenkaan ollut korostuksissaan homogeeninen kokonaisuus, vaan sen sisällä vaikuttivat erilaiset korostukset riippuen siitä, miten lähellä juutalaisia tapoja sen jäsenet elivät. Tämä aiheutti ristiriitoja alkukirkon sisällä, mikä näkyy Uudessa testamentissa niin sanottujen ”judaistien” ja ”hellenistien” välisissä kiistoissa.

Judaistit olivat Jeesukseen uskovia juutalaisia lähinnä fariseuksia, jotka pitäytyivät tiukasti Mooseksen lakiin ja vaativat jopa kristityiksi tulleita pakanoita pitämään sen säädökset. Hellenistit taas olivat diasporassa eläneitä juutalaisia, jotka kreikkalais-roomalaisen kulttuurin vaikutuksesta tulkitsivat Mooseksen

lakia väljemmin ja olivat pakanoiden suhteen valmiita kompromisseihin (esim. Ap.t 15:1–29).

Synagogan ja kirkon lopullinen ero

Ratkaisevaa ei synagogan näkökulmasta ollut juutalaisten tapojen noudattaminen, vaan sitoutuminen Jeesukseen ristiinnaulittuna ja ylösnousseena Messiaana. Jeesukseen uskovia juutalaisia ei voitu lopullisesti karkottaa synagogasta muuten kuin lisäämällä ensimmäisen vuosisadan lopulla päivittäiseen liturgiaan, niin sanottuun 18-kohtaiseen ”shemone esre” -rukoukseen, kiros heitä vastaan. Tämän jälkeen synagogan ja kirkon ero oli selvä.

Juutalauskristittyjen eli ”messiaanisten juutalaisten” synagogasta erottamisen jälkeen rabbit enimmäkseen välttivät avointa teologista välienselvittelyä kirkon kanssa. Kuitenkin Talmud sisältää monia poleemisia kohtia kristillistä Messias-uskoa vastaan.³ Näissä torjuttiin lähinnä Jeesuksen jumalallinen alkuperä – Jeesus Jumalan Poikana – ja yksipuoliset väitteet kirkosta uutena Israelina.

Vainotusta kirkosta vainoajaksi

Juutalaiset edustivat Rooman valtakunnassa pitkään erityisryhmää, jolla oli erioikeus pitää oma uskontonsa (religio licita). Kristittyjä pidettiinkin aluksi eräänä juutalaisena lahkona. Kun pesäero synagogasta oli selvä, kirkon jäsenet olivat lainsuojattomia, joita juutalaiset mielellään ilmiantoivat harhaoppisina viranomaisille.

Kun tilanne muuttui Konstantinus Suuren jälkeen (300-luvulla), osat vaihtuivat: kristinuskosta tuli ainoa sallittu uskonto ja juutalaiset joutuivat uudessa Rooman valtionkirkossa vainotuiksi. Nyt oli juutalaisten vuoro maksaa kalliisti kristittyjen karkottaminen synagogasta. Samalla myös juutalauskristittyjen merkitys sillanrakentajina vanhan ”äitiuskonnon” ja uuden, pakanaenemmistöisen kirkon välillä merkittävästi heikkeni.⁴

Kirkon häpeä on siinä, että nopeasti vaihtuneessa tilanteessa ja uutena valankäyttäjänä se ei itse elänyt Messiaansa opetuksen mukaisesti (Matt 5:43–44). Tästä kasvoi traaginen antisemitismin historia kirkossa. Mitä olisikaan tapahtunut, jos kirkon johdossa olisi alusta asti ollut juutalauskristittyjä pakanuudesta kääntyneiden kristittyjen sijaan?

JUUTALAINEN MESSIAS-ODOTUS

Onko Jumalan valtakunta jo tullut?

Niin kauan kun Jumalan valtakunta ei ole vielä tullut, juutalaisuus ei tunnusta ketään ihmistä oikeaksi Messiaaksi. Kuitenkaan se ei koskaan lakkaa odotta-

3 Kjør-Hansen 1982, 189–194.

4 Kjør-Hansen & Kvarme 1981, 26.

masta lunastuksen tulemista ihmisen kautta, koska ihmisen tehtävä on osoittaa Jumalan voima maan päällä.⁵

Näihin Martin Buberin (1878–1965) sanoihin kiteytyy juutalaisuuden ja kristinuskon dilemma, ratkaisematon ongelma: juutalaisuuden pääuoma ei voi ajatella Jumalan valtakunnan jo ilmestyneen, kun taas historiallisessa kristinuskossa ajatellaan, että Jumalan valtakunta on jo ilmestynyt ja odottaa nyt täyttymystään. Tämän dilemman ratkaisu piilee yhdessä ja ainoassa henkilössä: juutalaisessa Jeesus Nasaretilaisessa. Jos Jeesus ei ollut Messias, kuka sitten voisi olla Messias ja täyttää juutalaisten vuosituhantisen odotuksen? Kuka Jeesus todella oli ja mitä hän tänään merkitsee?

Messiaan aika – rauhan aikaa

Mooses *Maimonideen* (1135–1204) laatimassa kolmessatoista uskontotuudessa on ilmaistu myös juutalainen messiasodotus: ”Minä uskon täydellä uskolla Messiaan tuloon, vaikka hän viipyisikin, siitä huolimatta toivon päivittäin, että hän tulee”. Juutalaisen itseymmärryksen kannalta Messiaan odotus on aivan keskeinen. Se kuuluu juutalaiseen eskatologiaan: ajatukseen Israelin lunastuksesta ja tulevasta Israelin rauhan valtakunnasta (vrt. Ap.t. 1:6–8).

Messiaan aika merkitsee hajaannuksessa eläneen juutalaisen kansan kokoamista Israelin maahan, Temppelin uudelleen rakentamista, kuolleiden ylösnousemusta ja koko maailman tuomiota. Tällöin koittaa koko maailmassa rauhan aika, jolloin kaikki kansat vaeltavat Jerusalemiin rukoilemaan Jumalan temppeliin (vrt. Sak 14:16–21).

Messias-mystiikka ja korvausteologia

Vielä Herodeksen rakentaman toisen Temppelin hävittämisen jälkeen (v. 70 jKr.) juutalaiset saivat kokea Jumalan valittuna kansana ja ihmisten vainoamana kansana olemisen ristiriidan. Messias-odotus eli kukoistuskauttaan myös niiden juutalaisten keskuudessa, jotka eivät voineet hyväksyä Jeesusta Messiaana. Bar-Kochban kapinan kukistuminen Rooman miehitysjoukkoja vastaan (v. 135 jKr.) sammutti juutalaisten maallisen Messias-odotuksen pitkäksi aikaa. Juutalainen mystiikka transsendenttisine Jumalan valtakunta -korostuksineen valtasi alaa.⁶

Ajatus Jumalan valtakunnasta ylimaallisena ylösnousemuksen valtakuntana eli voimakkaana keskiajalta lähtien. Kristillisen kirkon vastaus tähän juutalaisten Messias-odotukseen oli syytökset, joissa juutalaiset leimattiin Kristuksen

5 Buber 1972, 111.

6 Erityisesti ns. ”Merkava” (vaunu)-teologia, jolla viitattiin profeetta Eliaan taivaaseenastumiskokemukseen ja jonka tulkittiin tarkoittavan ihmissielun mystistä kohoamista Jumalan luo, jossa Hesekielin näyn mukaisesti Jumala istuu ihmishahmoisena taivaallisella valtaistuimellaan (Hes 1:26–27).

murhaajiksi. Tätä alleviivasi Rooman kirkon juutalaisiin ulottama inkvisitio ja juutalaisten massakarkotukset Euroopan maista (mm. Espanjasta v. 1492). Taustalla oli vaatimus, että juutalaisten oli liityttävä ”uuden Israelin”, kirkon, jäseniksi voidakseen tulla osallisiksi näkyvästä ja näkymättömästä Jumalan valtakunnasta. Tällaista ajattelua on kutsuttu ”korvausteologiaksi”, jonka mukaan kristinuskon on yksinkertaisesti korvannut juutalaisuuden.⁷

Tämän puoleinen messias-idea

Modernissa juutalaisessa ajattelussa messiaaninen aika on saanut sosiaalisen ja tämän puoleisen sävyn:

Jumalan valtakunta merkitsee ihmisten välistä täydellistä elämää, todellista yhteisöä, ja sellaisena Jumalan välitöntä hallintaa, Hänen basileia-valtakuntaansa, maallista hallintavaltaa. Myös johannekselainen ajatus siitä, ettei Jeesuksen valtakunta ole tästä maailmasta (Joh 18:36), on kuitenkin syvälle juurtunut juutalaiseen kielenkäyttöön, jossa ”tämä maailma” ei ole rinnasteinen käsite tuonpuoleiselle vaan ”tulevalle maailmalle”. Jumalan valtakunta on tulevaisuuden yhteisö, jossa kaikki, jotka isoavat ja janoavat vanhurskautta, tulevat ravituiksi. Jumalan valtakunta ei tule yksin Jumalan armosta, vaan Jumalan armon ja ihmisen tahdon yhteistyöstä ja näiden kahden mysteerisestä liitosta.⁸

Tuleeko Messias kerran vai kahdesti?

Martin Buberin ohella toinen merkittävä moderni juutalainen ajattelija, Franz Rosenzweig (1886–1929) ansaitsee tulla mainituksi. Hän oli lähellä kääntyä kristityksi, mutta löysi juutalaisuuden uudelleen. Rosenzweigille jäi kuitenkin myönteinen kuva kristinuskosta ja niinpä hän loi juutalaisuuden ja kristinuskon synteesin. Molemmat ovat hänen mukaansa ”autenttisia uskontoja”: juutalaisuus on ”ikuinen elämä” ja kristinuskon on ”ikuinen tie”. Näin hänen mukaansa juutalaisuus ja kristinuskon ovat saman ilmoituksen eri puolia, joilla on oma tehtävänsä. Tämä vaikutti myös hänen messias-käsitykseensä: ”Te odotatte jonkun sellaisen paluuta, joka on jo kerran tullut; me odotamme sellaista, joka ei vielä ole tullut. Miksei hän tullessaan voisi osoittautua yhdeksi ja samaksi?”⁹

Tällainen messias-odotus ei luonnollisesti saanut kannatusta perinteisten juutalaisten ajattelijoiden keskuudessa, mutta moderniin ja maallistuneeseen juutalaiseen ajatteluun se sopii sovinnon rakentamiseksi juutalaisuuden ja kristi-

7 Alister E. McGrath huomauttaa, että juutalaisuutta käsittelevälle kristilliselle teologialle on toisen maailmansodan jälkeen ollut ominaista, että siinä on pyritty eroon korvausteologiasta. Samalla hän pohtii kysymystä, ”voidaanko korvaamisen ajatuksesta luopua ja samanaikaisesti olla uskollisia keskeisille kristinuskon uskomuksille?” McGrath 2000, 306.

8 Buber 1972, 122–123

9 Illman & Harviainen 1987, 129.

nuskon välillä. Tällainen ”kahden tien” -teologia on saanut suurta kannatusta myös (post)modernin ajattelun omaksuneiden kristittyjen teologiin keskuudessa.¹⁰

JEESUS JA JUUTALAISSUUS

”Oletko sinä se...?”

Juutalaisesta messias-odotuksesta voi jo päätellä, että kysymys Messiaan henkilöllisyydestä on koko juutalaisuuden vaikein. Jokainen kannanotto Messiaasta on samalla kannanotto myös Jeesuksesta Messiaana. Jeesusta on seurattu Messiaana, häneen on pahennuttu ja häntä on vihattu, mutta myös ihmetelty – ja jopa kaukaa ihailtu.

Keskiajalta lähtien polemiikki Jeesuksen persoonaa vastaan on vähitellen vaimentunut – osittain pelosta kristillisen hegemonian keskellä – ja tilalle on tullut yrityksiä nähdä hänessä positiivinen vaikutus: Jeesus on Muhammadin tavoin juutalaisuuden perustalta noussut profeetta, joka valmisti tien pakanoille pelastukseen.¹¹

Modernissa juutalaisessa ajattelussa Jeesusta jopa ihaillaan ja pidetään ”suurimpana juutalaisena”. Raja tulee kuitenkin vastaan viimeistään kysymyksessä, oliko Jeesus Messias – ”se, joka oli tuleva” – vai pitääkö vielä odottaa jotain toista (vrt. Johannes Kastajan kysymys Jeesukselle; Matt 11:2–3). Tässä nykyjuutalaisuuskin on ratkaisun edessä. Kuitenkin myös tänään elää juutalainen ”jäännös”, Jeesukseen Messiaana uskovien juutalaisten joukko. Pietarin tavoin se tunnustaa rohkeasti: ”Sinä olet Messias, elävän Jumalan Poika” (Matt 16:16).

RABBIINISEN JUUTALAISSUUDEN VASTAUS

”Pyyhittäköön hänen nimensä ja muistonsa”

Rabbiinisen juutalaisuuden avain on Talmud. Siinä Jeesuksesta puhutaan hyvin poleemisessa sävyssä: hänestä käytetään yleisesti halveksivaa nimitystä ”Jeshu” (rabbiinien tulkinnan mukaan se on lyhennys sanoista ”pyyhittäköön hänen nimensä ja muistonsa”) ja hänet kuvataan noitana, joka villitsi ja johti harhaan Israelia.

”Jeshu”-nimeen liitetään sellaisia halventavia määreitä kuin ”ben Pantera” (viittaa roomalaiseen sotilaaseen, joka Talmudin mukaan olisi ollut Jeesuksen todellinen isä) ja ”haNotsri” (”nasaretilainen”) sekä ”paha” tai yksiselitteisesti ”äpära”. Jeesus on juuta-

10 Erityisesti Ruotsin kirkko ja Saksan evankelinen kirkko (EKD) sekä Hollannin reformoitu kirkko ovat sanoutuneet irti juutalaislähetystyöstä ja korostavat dialogia juutalaisten kanssa kahden tien -teologian hengessä; ks. esim. Heinonen 2003, 130–32.

11 Vasko 1999, 296–297. McGrath viittaa Juda Ha-Levin (1075?–1141) ajatukseseen: ”Kansakunnat ovat olemassa vain siksi, että ne tasoittavat tietä odotetulle Messiaalle. Hän on täyttymys, ja kaikki ovat hänen hedelmiään”. McGrath 2000, 308–309.

laisille todellakin jopa nimenä niin hankala ja kipeä asia, että he käyttävät hänestä vanhastaan yleisesti peitenimeä ”Se Mies” (hepr. ”ha’ish ha-hu” tai ”ha’ish ’oto”).¹²

”Jeesus, joka kuvitteli olevansa Messias”

Myöhemmin keskiajalla ”Toinen suuri Mooses”, Mooses Maimonides, käytti Jeesuksesta hänen oikeaa nimeään ”Jeshua” (Pelastaja), mutta selitti nimen ”Jeshu” syntyneen siksi, että hän ei kyennyt pelastamaan edes itseään. Kuuluisimmassa teoksessaan ”Mishneh Torah” Maimonides näkee Jeesuksen ja Muhammadin tehtävän olleen sama: valmistaa tietä Messiaan tulolle ja valmistaa koko maailma palvelemaan yhdessä Jumalaa. Hänen mukaansa nyt koko maailma on täyttynyt ajatuksella Messiaasta, Toorasta ja käskyistä. Jeesuksesta Maimonides toteaa:

Danielin profetia toteutui Jeesuksessa, joka kuvitteli olevansa Messias, mutta jonka tuomioistuin surmautti: ”... sinun omasta kansastasikin nousee väkivaltaisia miehiä kapinaan, jotta näky kävisi toteen, mutta he sortuvat”. Sillä onko nähty suurempaa sortumista kuin tämä? Kaikki profeetat ovat vahvistaneet sen, että Messias lunastaisi Israelin, pelastaisi sen, kokoaisi sen hajaantuneet jäsenet ja vahvistaisi käskyt, mutta tämä (Jeesus) sai Israelin tuhoutumaan miekkaan ja sen jäännöksen hajaantumaan ja tulemaan nöyryytetyksi. Hänen toimestaan Toora muutettiin ja maailma saatettiin erehdyksen valtaan ja palvelemaan toista Jumalan rinnalla.¹³

MODERNIN JUUTALAISSUUDEN VASTAUS

Jeesus – juutalainen veli

Moniin juutalaisiin ajattelijoihin Jeesuksen persoona on tehnyt myös syvän vaikutuksen. He eivät ole voineet yhtyä Talmudin poleemisiin ja totuutta vääristeleviin väitteisiin Jeesuksesta. Kuitenkin ratkaisevana kysymyksenä on aina ollut suhde Jeesuksen ristiin: kasteen ottaminen merkitsee ristin häpeän ottamista, jossa Mooseksen laki pelastustienä hylätään. Monille moderneille juutalaisille ajatteliaille Mooseksen lain hylkääminen tai sen radikaali uudelleen tulkinta ei sinänsä ole ollut vaikeaa. Tällaisia ovat olleet muun muassa Baruch Spinoza (1632–1677) ja myöhemmin Rosenzweig ja Buber sekä israelilainen Uuden testamentin tutkija David Flusser ja Amerikan juutalainen Jacob Neusner.

Juutalaisen perinnön uudelleen tulkinta ei kuitenkaan ole tehnyt heille yhtään helpommaksi Jeesuksen hyväksymistä Messiaana – päinvastoin Jeesus on saatettu nähdä vain yhtenä juutalaisuuden kehityksen osana Mooseksen lain eettisten vaatimusten uudelleen tulkinnassa. Hän on ollut rabbi, jossa myöhemmät ajattelijat ovat voineet löytää ”juutalaisen veljen” – eivät Messiasta ja Isra-

¹² Kjaer-Hansen 1982, 189–201.

¹³ Mishneh Torah 28 Sefer Shoftim 2001, 23.

elin Pelastajaa.¹⁴ Shalom Ben-Chorin onkin osuvasti todennut: ”Jeesuksen usko yhdistää meidät kristittyihin – usko Jeesukseen erottaa meidät kristityistä”.¹⁵

Paavali – Jeesuksen opin pilaaaja?

Samanaikaisesti tämän uuden löytönsä kanssa juutalaiset ajattelijat ovat löytäneet todellisen syyllisen kirkon opetuksen voimattomuuteen juutalaisten keskuudessa: apostoli Paavalin. Hänen väitetään muuttaneen Jeesuksen juutalaisen opetuksen uskosta: jokaisen ihmisen oikeus tehdä parannus ja lähestyä Jumalaa suoraan, ilman välittäjää. Buberin mukaan Paavali väänsi tämän selkeän juutalaisen opetuksen ”aivouskoksi”, jossa vain Jumalan ainoaan Poikaan uskovat voisivat saada ikuisen elämän. Buber väittää, että Paavalin ”dualistinen ajattelu” (ihminen samalla kertaa syntisenä ja vanhurskaana uskossa Jeesukseen) pilasi Jeesuksen yksinkertaisen opin. Tästä hän tekee itsevarman johtopäätöksen: ”tänään me katselemme lasittunein silmin paavalilaisen aikakauden kuolinkamppailua”.¹⁶

Tämä juutalaisuudessa ilmennyt ”anti-paavalilaisuus” ei sinänsä ole mitään uutta: Paavalin uskonkäsitystä vastaan hyökättiin rajusti jo hänen omana elinaihanaan (Gal 5:1–12). Oireellista on kuitenkin se yleinen havainto, että myös monet kristityt teologit ja ajattelijat tahtovat mielellään erottaa Jeesuksen ja Paavalin ikään kuin vastakohdiksi.¹⁷ Kuitenkin Paavalin opetus Jeesuksesta perustui varhaisimpaan Jeesus-traditioon (1 Kor 15:1–11) ja hänen kirjeensä Uudessa testamentissa ovat vanhempia kuin evankeliumit.

MESSIAANISTEN JUUTALAISTEN VASTAUS

Kuka liittyy kehen?

Kirkon vastaus juutalaisille kyselijöille on ollut ”liittykää meihin”, vaikka Uuden testamentin vastaus on toinen: epäuskostaan kääntyvät juutalaiset liittyvät takaisin ”jalon oliivipuun” runkoon, jonka on aina muodostanut ”jäännös, jonka Jumala on armossaan valinnut” (Room 11:5, 23–24). Toisin sanoen juutalaiset palaavat juurilleen, johon kirkon ei-juutalaiset jäsenet on ulkoapäin ”oksastettu” (Room 11:17–18). Oikeastaan pitäisi sanoa: ”Me liitymme teidän kanssanne usk-

14 Ns. ”Heimholung Jesu” -liike, jonka tarkoituksena on ollut Jeesuksen saattaminen hänen alkuperäiseen juutalaiseen kontekstiinsä, on halunnut hälventää juutalaisten ennakkoluuloja suhtautumisessaan Jeesukseen. Juuri Martin Buber on nimittänyt Jeesusta ”juutalaiseksi veljekseen”. Aiheesta on kirjoittanut oivallisen artikkelin mm. Peter Hirschberg. <http://peter-hirschberg.de/artikel/26/die-heimholung-jesu-ins-judentum>.

15 Vasko 1999, 330.

16 Buber, 1972, 127–128, 186.

17 Tässä mielessä myös jotkut modernit kristityt teologit muistuttavat alkukirkossa elänyttä ebioniittien ryhmää: Jehovan todistajien tavoin nämä kielsivät Jeesuksen jumaluuden, pitäytyivät lisäksi Matteuksen evankeliumiin ja hylkäsivät Paavalin. Kjær-Hansen & Kvarme 1981, 107.

ovien juutalaisten runkoon!” Juutalaiset uskoivat ensin. He ovat antaneet meille profeettojen lupaaman Jeesuksen ja Uuden testamentin.¹⁸

Uusmarkionilaisuus, jossa kielletään kristinuskon juutalaiset juuret, on ollut kauan vallalla erityisesti saksalaisessa uusprotestanttisessa teologiassa. Tässä suntauksessa on ehdotettu jopa luopumista Vanhan testamentin kanonisuudesta, jotta ”teologia vapautuisi uskonnollisesta ja kirkollisesta halvaannuksestaan”.¹⁹

Tosin ”holokaustin” eli toisen maailmansodan juutalaisvainojen jälkeisestä syyllisyydestä nouseva teologia yrittää kaikessa juutalaisessa sellaisenaan nähdä harmonian kristinuskon kanssa. Se on edelleen kehittänyt Rosenzweigin niin sanottua *kahden pelastustien* oppia. Näin kukaan ei liity kehenkään, vaan kaikilla on oma tiensä: juutalaisilla Toora ja pakanoilla Jeesus.²⁰

Keitä ovat juutalaiskristityt?

Tällainen kahden pelastustien oppi ei ole ollut Jeesukseen uskovien juutalaisten vastaus. Heille Jeesus on Uuden testamentin todistuksen perusteella sekä ”ikuinen elämä” että ”ikuinen tie” (vrt. Rosenzweig). He ovat olleet suuren hämmennyksen aiheuttajia, koska he eivät aina ole omaksuneet minkään historiallisen kirkon jäsenyyttä osana omaa juutalaista identiteettiään. He ovat olleet ongelma sekä kristityille että juutalaisille.²¹

Juutalaisten kansallisvaltiossa, Israelissa, Jeesukseen uskovia juutalaisia on ollut vaikea sijoittaa mihinkään kategoriaan. Muualla maailmassa, lähinnä niin sanotuissa kristityissä maissa, heitä on pidetty vähintäänkin outoina. Yksi asia on kuitenkin ollut selvää: he ovat ”puun ja kuoren välissä”. Jeesukseen uskovien juutalaisten ongelma tulee selvästi esiin Juutalaiskristittyjen allianssin ensimmäisen presidentin Leon Levinsonin sanoissa syyskuussa 1925:

Me (juutalaiskristityt) olemme kansana kaksinkertaisesti halveksittuja ja kaksinkertaisesti maanpaossa – maanpaossa juutalaiseen rotuun kuuluvina ja maanpaossa juutalaisesta rodusta uskomme vuoksi, halveksittuja juutalaisina, mutta myös juutalaisten halveksimia uskomme vuoksi.²²

Keneen juutalaiskristityt voivat samastua?

On selvää, että Jeesukseen uskovan juutalaisen on vaikea käyttää itsestään nimitystä ”kristitty”, koska juuri tuota nimeä kantaneet ihmiset ovat vainonneet

18 McGrath 2000, 307.

19 Esim. Adolf von Harnack. Buber 1972, 188.

20 Esim. viime vuosisadan vaikutusvaltainen amerikkalainen teologi Reinhold Niebuhr. McGrath 2000, 306.

21 Kjær-Hansen & Kvarme 1981, 10.

22 Ibid., 12.

ja tappaneet vuosisatojen ajan juutalaisia. Nimitys, jota Jeesukseen uskovat juutalaiset haluavat itse käyttää Israelissa on "jehudi meshihi" (mon. "jehudim meshihim"), messiaaninen juutalainen. Nykyhepreassa käytetään kuitenkin kristityistä yleisesti nimitystä "notsri" (mon. "notsrim"; suom. "nasaretilainen"), joka sopii täsmällisesti ottaen vain niihin Jeesukseen uskoviin juutalaisiin, jotka todellakin ovat kotoisin Nasaretista.

Kuitenkin esimerkiksi israelilaisessa lehdistössä nimitystä "notsri" on käytetty myös poliittisista ryhmistä, kuten Libanonin kristityistä falangisteista. Jeesukseen uskovien juutalaisen näkökulmasta olisi luonnollisesti groteskia yrittää juutalaisena samastua heihin. Englantia puhuvissa maissa Jeesukseen uskovat juutalaiset käyttävät itsestään myös nimeä "Hebrew believer" (uskova juutalainen) ja "Hebrew Christian" (juutalaiskristitty).²³

Nimityksestä riippumatta Jeesukseen uskova juutalainen "voi varautuneesti tunnustaa kristinuskon myönteiset vaikutukset, mutta hän ei voi koskaan unohtaa niitä kauhuja, joita kristityiksi nimittäneet henkilöt ja yhteisöt ovat hyväksyneet... kaikkein vähiten sietämätöntä antisemitismia, jonka edustajina mainitaan mm. Luther ja Krysostomos-'Kultasu'"'.²⁴

Juutalaiskristityt teologis-kulttuurisena kysymyksenä

Kristillisen kirkon ja sen teologian kannalta tilanne on kiusallinen: vuosisatojen ajan se on yrittänyt saada juutalaiset kansana liittymään itseensä "uutena Israelina". Näin kristillinen kirkko ei ole kyennyt puolustamaan Jeesukseen uskovien juutalaisten omaa identiteettiä ja sallia heille sitä erityisasemaa, joka heillä on Paavalin teologiassa: olla "juutalaisille juutalainen" (1 Kor 9:20). Paavalin ajattelussa juutalaisten ja ei-juutalaisten uskovien kesken ei ollut mitään eroa "coram Deo" (= Jumalan edessä; Gal 3:28), mutta selvä ero "coram hominibus" (= ihmisten edessä; Gal 2:7–9).²⁵

Paavali piti itseään "pakanoiden" tai "kansojen" apostolina, mutta hän ei koskaan yrittänyt tuhota juutalaisten uskovien *juutalaista identiteettiä* – kunhan nämä eivät vain yrittäneet pakottaa ei-juutalaisia kääntymään ensin juutalaisiksi tullakseen oikeiksi kristityiksi. Myöskään muista uskonnoista kääntyneiden kristittyjen ei tule yrittää houkutella juutalaisia pois juutalaisuudestaan: "Jokaisen tulee pysyä siinä osassa, jossa hän oli kutsun saadessaan" (1 Kor 7:17–20). Nykyisin messiaanisten juutalaisten omaa teologista identiteettiä pyritään tukemaan juutalaislähetystyössä: tätä varten on perustettu muun muassa Suomen Lähetysseuran yhteydessä pitkään toiminut Caspari-keskus Jerusalemissa.

²³ Kjær-Hansen & Kvarme 1981, 15.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid., 24.

VUOROPUHELU JA LÄHETYSTYÖ

Ongelman taustaa

Juutalaisten ja kristittyjen välinen dialogi (vuoropuhelu) muodostaa oman problematiikkansa suhteessaan juutalaislähetystyöhön. Vuoropuhelu ja lähetystyö eivät aidossa kristittyjen ja juutalaisten kohtaamisessa ole koskaan olleet vain vaihtoehtoja. Juuri toisen maailmansodan päättymisen jälkeen Kirkkojen maailmanneuvosto katsoi kokouksessaan Amsterdamissa (1948) lähetyskäsken velvoittavan kristillisiä kirkkoja aktiiviseen lähetystyöhön myös juutalaisten keskuudessa.

Jo ennen toista maailmansotaa oli kirkkojen sisällä alkanut kuitenkin näkyä voimakas pyrkimys ymmärtää juutalaisuutta sen itsensä vuoksi. Dialogin ja lähetystyön vastakkainasettelua ei siis vielä ollut heti sodan päättymisen jälkeen. Se alkoi vasta Amsterdamin kokouksen jälkeen, kun lähinnä saksalaiset protestanttiset kirkot sanoutuivat irti Kirkkojen maailmanneuvoston juutalaislähetystyötä koskevasta päätöksestä.²⁶

Sekä vuoropuhelun että lähetysten kannalta paljon problemaattisempi kysymys on kristittyjen ja kirkon suhde Israelin valtioon ja sen sionistiseen politiikkaan.²⁷ Tämä on kaikkia kristittyjä koskeva maailmanlaaja kysymys, jonka vastausyritykset ovat nousseet reformoitujen kirkkojen ja myöhemmin pietismin piirissä kehittyneestä juutalaissympatiasta.

Kristittyjen suhtautuminen Israelin valtioon näkyy ongelmallisena selvästi Skandinavian maissa ja Suomessa, joissa pietismin ja niin sanottujen vapaiden suuntien vaikutus juutalaislähetyksessä on ollut voimakas. Suomessa Israel-harrastus on merkillepantavan laajaa, mikä voidaan huomata Israelystävyyssjärjestöjen suuresta lukumäärästä maassamme.²⁸

Israel-ystävyyssjärjestöjen taustalla näyttää olevan kristittyjen halu löytää yhteys juutalaisiin ja osoittaa heille kristillistä, Raamattuun perustuvaa rakautta ja solidaarisuutta. Yhteisenä nimittäjänä vanhimmissa järjestöissä on juuri niiden selvä sitoutuneisuus herätyskristillisyyteen ja juutalaislähetystyöhön.

Juutalaissympatia ja -lähetystyö

Monissa toisen maailmansodan jälkeen syntyneissä järjestöissä on leimallista ollut niiden kiihkeä tuki Israelin valtiolle ja sen sionistiselle politiikalle. Tämä on merkinnyt sitä, että Israel-ystävyyden kiintopiste on selvästi siirtynyt juutalaislähetyksestä Israelin valtion poliittiseen tukemiseen ja yleiseen juutalaissympatiaan.

26 McGrath 2000, 306.

27 Tätä problematiikka on käsitelty laajemmin Turtiainen 1992, 77–95.

28 Nurminen 1992, 100–110.

Kristillisissä kirkkoissa ilmennyt yleinen holokaustin jälkeinen syyllisyys ei yksin selitä tätä painopisteen siirtymistä. Näihin muutoksiin on löydettävissä syvemmälle meneviä syitä. Oireellista on yleinen havainto, että monet kirkot ja kristilliset järjestöt ovat tulleet varovaisiksi kannanotoissaan juutalaislähetystyöhön – jotkut ovat Saksan protestanttisten kirkkojen tavoin selkeästi sanoutuneet siitä irti.²⁹

Tällaiset muutokset Israel-ystävyyssjärjestöjen linjassa niiden teologisen hämäryyden lisäksi ovat aiheuttaneet hämmennystä monissa Raamattuun uskovoissa kristityissä, joille juutalaislähetys on ollut itsestäänselvyys. Oikeutettu kysymys on ollut, miten ”raamatullista” ja ”kristillistä” on salata vakaumus, että jokaisen juutalaisen on ehdottomasti päästävä uskomaan Jeesukseen Messiaaseen ainoana Pelastajana, puhumattakaan tosiasiaista, että tämä lähetystyön motiivi on kielletty joidenkin kristittyjen keskuudessa.³⁰

Kuulemmeko?

Mitä johtopäätöksiä näistä jumalakuvien kipukohdista ja kohtaamisen vaikeuksista voidaan tehdä? Kristittyjen on kirkkoissa ja lähetysjärjestöissä välttämätöntä kuulla myös juutalaisen osapuolen ääni. Eräs tällainen ääni nousee 1930-luvun Euroopassa tilanteessa, jossa kristillisen valtakulttuurin keskellä oli tehty suunnitelma kaikkien juutalaisten hävittämisestä:

Jokaisessa uskossa on kaiken selitettävissä olevan lisäksi mysteeri, lopullinen salaisuus, joka jää saavuttamattomaksi ulkopuolisille. Me juutalaiset ja kristityt voimme kulkea pitkän matkan yhdessä ja puhua keskenämme, mutta ennemmin tai myöhemmin tulemme suljetun oven eteen, johon vain teillä kristityillä on avain, mutta meillä juutalaisilla ei sitä ole. Kun tulemme tämän suljetun oven eteen, me juutalaiset emme voi tehdä muuta kuin kumartua kunnioituksesta ja vaieta. Me kaipaamme ja odotamme – ja se on vuoropuhe-

29 Saksan evankelinen kirkko (EKD) on muotoillut lähetystyöstä pidättäytymisen siten, että myös dialogiin sisältyy aina riski, että toisen osapuolen todistus voi johtaa toisen vakuuttumiseen ja kääntymiseen, mutta tätä kääntymisen mahdollisuutta ei tule pitää kohtaamisen varsinaisena päämääränä ja sisältönä (EKD 1991, 58). Sittemmin EKD on jyrkentänyt kantaansa. Saksan evankelisilla kirkkopäivillä (Deutsche evangelische Kirchentag) Stuttgartissa helmikuussa 1999 ns. Arnoldshainin julkilausumassa EKD:n kantana todetaan mm.: ”Juutalaisille ei ole tarpeen heidän pelastuksensa tähden julistaa Jeesusta Messiaana... Lähetyskäsky ei velvoita kristittyjä heidän suhteessaan juutalaisiin, vaan muille maailman kansoille... kristityiltä on kielletty jokainen yritys lähestyä juutalaisia lähetystarkoituksessa”. <http://www.jcrelations.net/de/?item=1070>. Luonnollisesti Saksan kirkkojen sisällä esiintyy poikkeaviakin ääniä. Prof. Dr. Eberhard Jüngel esitti yksiselitteisesti alustusesitelmässään ”Einführung in das Schwerpunktthema”, jonka hän piti EKD:n 9. synodin kokouksessa Leipzigissa: Uuden testamentin mukaan evankeliumi kuuluu kaikille, myös juutalaisille. – 4. Tagung der 9. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) in Leipzig November 1999.

30 Kjær-Hansen & Kvarme 1981, 154–158.

lumme merkitys – että kristitty maailmakin oppisi kunnioittamaan sitä mysteeriä, joka on syvimmällä juutalaisessa uskossa, siinä, joka on ulkopuoliselle vaikea ymmärtää ja jota meidän on vaikea selittää.

Näin lausui Marcus Ehrenpreis, Tukholman ylipappi, joka toimi virassaan vuodet 1914–1951.³¹ Siinä on lausuttu julki se tosiasia, että uskon ydin – niin kristinuskossa kuin juutalaisuudessa – on syvimmältään Jumalan salaisuus ja että juutalaisten ja kristittyjen tulisi nöyryyä tämän Jumalan salaisuuden edessä. Tämä periaate nousee myös Uudesta testamentista, Jeesuksen asenteesta (Mark 12:34) ja Paavalin kamppailusta oman kansansa pelastumisen äärellä (Room 9–11).

Kristillisen todistuksen hintana on Paavalin tavoin sydämen kipu. Pietarin tavoin kirkko ei voi vaieta siitä, minkä Jumala on ihmiskunnalle ilmoittanut Tieksi Isän luo (Joh 14:6; Apt 4:12, 20). Kohtaamisessa juutalaisten kanssa kirkon on suostuttava ottamaan riski, että myös juutalaiset vakuuttuvat Jeesuksesta. Kristillisestä näkökulmasta sellainen juutalaissympatia ja Israel-ystävyyys, joka kätkee Jumalan armon ristien evankeliumissa juutalaisilta tai vaikenee siitä – tai mikä pahinta: kieltää heidän oikeutuksensa evankeliumiin – ei ole Uuden testamentin mukaista kristillistä ystävyyttä. Ei edes silloin, kun se tehdään rakkauden nimissä.

Jumalan rakkaudella on ollut äärimmäisen kallis hinta: hänen Poikansa veri. Jos kirkko millään tavalla hämärtää tai estää kaikkien syntisten oikeutta tähän sovituksen vereen, se jättää hänen verensä tuomioksi tälle maailmalle, sekä juutalaisille että pakanoille. Näin kirkko syyllistyy ”hengelliseen antisemitismiin” ja kieltää juutalaisilta Israelin ainoan Pelastajan.

EPILOGI

Ennen kuin juutalaisten kanssa päästään näin pitkälle, kristityn on syytä pohtia omaa identiteettiään. Sen etsimisestä tässä lopuksi vielä omakohtainen tositarina 1990-alkupuolelta. Kävin koulutusmatkalla Latviassa, Riikassa. Olin pyytännyt isäntäpastoria, *Guntis Kalmea* sopimaan käynnin Riikan synagogassa, jossa halusin tavata paikallisen rabbin. Kun tapasimme toisemme, huomasimme, että minulla ja rabbilla oli vain yksi yhteinen kieli: heprea. Niinpä rabbi kysyi minulta hepreaksi ja latvialaiselta kollegaltani latviaksi: ”Oletteko tulleet saattamaan loppuun sen, mikä Hitleriltä jäi kesken: juutalaisten tuhoamisen? Jos te haluatte käännyttää meidät kristityiksi, me lakkaamme olemasta juutalaisia ja niin meistä tulee loppu”.

31

Svenska kyrkan 2011. <http://www.svenskakyrkan.se/km-2001/skrivels-ser/2001-5/KsSkr2001-5bil1.shtml>.

Kun vakuutin, että meidän vallassamme ei ole kääntyttää ketään, rabbi kysyi uudelleen: ”No, miksi te sitten tulitte tänne?” Tarkoitukseni oli hepreaksi sanoa hänelle, että olemme tulleet pyytämään anteeksi sitä, että kirkkomme oli kääntänyt selkensä juutalaisille sodan aikana. Sen sijaan lipsautin jotain muuta: ”Tulimme kääntymään kristityiksi” (heprean sanat ”pyytää anteeksi” לְהִתְנַצֵּל – LEHITNATSEL – ja ”kääntyä kristityiksi” לְהִתְנַצֵּר – LEHITNATSER – ovat lähes samanlaiset, vain yhden kirjaimen ero sanan lopussa). Ensin rabbi hämmentyi, mutta naurahtaen korjasi väärän sanavalintani, tarjosi meille kahvia ja tutustutti meidät kauniiseen synagogaansa.

Tuo lipsahdukseni saattoi olla kuitenkin profeetallinen sana: niinhän me todellisuudessa teimmekin. Tulin pastori Kalmen kanssa kääntymään todelliseksi kristityiksi: tuomaan sovintoa ja rakentamaan luottamusta suhteessamme juutalaisiin. Ilman tällaista kohtaamista, sovintoa ja luottamusta, ei synny aitoa kristillistä uskoa eikä usko meissä pääse kasvamaan. Kristityt ja juutalaiset tarvitsevat kasvokkain olemista, kipeiden kokemusten ja epäluulojen avointa kohtaamista.

Kristityt ja juutalaiset tarvitsevat myös kykyä nauraa omalle taitamattomuudelleen, mutta samalla kykyä itkeä toisten kärsimän vääryyden äärellä. Tällaisessa kohtaamisessa avautuvat sydämet. Silloin siellä on aina mahdollisuus myös evankeliumille. Vaikka kirkkomme historiassa ei olekaan paljon ylpeilemisen aihetta, evankeliumia kirkossa ei tarvitse koskaan hävetä. Se on yhä ”Jumalan voima ja se tuo pelastuksen kaikille, jotka sen uskovat, ensin juutalaisille, sitten myös kreikkalaisille” (Room 1:16).

KIRJALLISUUS

BUBER, MARTIN

1972 *On Judaism*. Ed. by Nahum N. Glatzner. New York: Schocken Books.

EKD

1991 *Christen und Juden II. Zur theologischen Neuorientierung im Verhältnis zum Judentum. Eine Studie der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*. Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn.

1999 *Nein zur Judenmission – Ja zur Partnerschaft und zum innerbiblischen Dialog. Erklärung der Arbeitsgemeinschaft ”Juden und Christen” beim Deutschen Evangelischen Kirchentag, Stuttgart, 17. Juni 1999*. <http://www.jcrelations.net/de/?item=1070>

HEINONEN, REIJO

2003 ”Luterilaisten ja juutalaisten vuoropuhelu”. *Ikkuna juutalaisuuteen*. Toim. Jouni Turtiainen. Helsinki: Yliopistopaino (2. uudistettu painos), 130–142.

HIRSCHBERG, PETER

2011 "Die Heimholung Jesu ins Judentum". *Zum Kern der Sache*. <http://peter-hirschberg.de/artikel/26/die-heimholung-jesu-ins-judentum>

ILLMAN, KARL-JOHAN & TAPANI HARVAINEN

1987 *Juutalaisten historia*. Helsinki: Gaudeamus.

KJÆR-HANSEN, KAI

1982 *Studier i navnet Jesus*. Aarhus: Doctoral Thesis at Lund University, Sweden.

KJÆR-HANSEN, KAI & OLE CHR. M. KVARME

1981 *Messiaaniset juutalaiset*. Pieksämäki: Suomen Lähetyseuran julkaisu, Kirjaneliö.

MAIMONIDES, MOSES (RAMBAM)

2001 *Mishneh Torah 28 Sefer Shoftim*. Ed. by Rabbi Eliyahu Touger. New York: Moznaim.

MCGRATH, ALISTER E.

2000 *Modernin teologian ensyklopedia*. Jyväskylä: Kirjapaja.

NURMINEN, HEIKKI

1992 "Suomalaisen Israel-harrastuksen pääpiirteet". *Israel – Messiaan maa. Suomen Teologisen Instituutin vuosikirja 1992*. Toim. Eero Junkkaala. Kainiainen: Perussanoma, 100–110.

SVENSKA KYRKAN

2001 *Guds vägar. Judendom och kristendom – en grund för Svenska kyrkans fortsatta reflektion och samtal med företrädare för judisk tro och bekännelse*. <http://www.svenskakyrkan.se/km-2001/skrivelser/2001-5/KsSkr2001-5bil1.shtml>

TURTIAINEN, JOUNI

1992 "Ns. 'kristillisen sionismin' teologinen analyysi". *Israel – Messiaan maa. Suomen Teologisen Instituutin vuosikirja 1992*. Toim. Eero Junkkaala. Kainiainen: Perussanoma, 77–95.

VASKO, TIMO

1999 *Luomisesta Jumalan valtakuntaan. Schalom Ben-Chorinin ilmoituskäsityksen muodostuminen dialogissa kristinuskon ja islamin kanssa*. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 216. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.

2003 "Juutalainen usko ja sen tunnustaminen". *Ikkuna juutalaisuuteen*. Toim. Jouni Turtiainen. Helsinki: Yliopistopaino (2. uudistettu painos), 82–85.

Juutalaiset ja muslimit – vastakkainasettelusta vuoropuheluun?

JOHDANTO

Yleiseen tietoisuuteen on iskostunut käsitys juutalaisten ja muslimien sovittamattomasta vihollisuudesta, ja kummassakin yhteisössä monet jakavat tämän näkemyksen. Vähemmälle huomiolle on jäänyt, että uskontoina juutalaisuus ja islam muistuttavat suuresti toisiaan ja että juutalaisten ja muslimien välillä on virinnyt etenkin viimeisten kymmenen vuoden aikana monenlaisia vuoropuheluhankkeita. Tässä artikkelissa luon lyhyen katsauksen juutalaisuuden ja islamin yhtäläisyyksiin ja eroihin, juutalaisten ja muslimien historiallisiin suhteisiin sekä viimeaikaiseen vuoropuheluun näiden yhteisöjen välillä erityisesti länsimaissa.

YHTEISTÄ JA EROTTAVAA

Harvat uskonnot muistuttavat yhtä suuresti toisiaan kuin juutalaisuus ja islam. Molemmat ovat Lähi-idässä syntyneitä tiukan monoteistisia uskontoja, joihin kuuluu keskeisesti Jumalan ilmoittama pyhä kirja. Ne tunnustavat useita samoja profeettoja ja sisältävät yhteistä narratiivista perinnettä. Juutalaisilla ja muslimilla on toisiaan muistuttavat, kaikki elämän aspektit kattavat lakijärjestelmät – juutalaisilla halakha ja muslimilla sharia – ja kumpaankin uskontoon kuuluu samantapaisia ruoka-aineisiin liittyviä rajoituksia, kuten kielto syödä sianlihaa ja verituotteita. Lisäksi juutalaisilla ja muslimilla on rikas yhteinen käsitteistö johtuen heprean ja arabian kielellisestä läheisyydestä sekä keskiaikaisen juutalaisen filosofian kehittymisestä islamilaisessa ympäristössä. Opillisesti juutalaisuus ja islam ovat samalla kannalla useissa kysymyksissä, jotka erottavat ne kristinuskosta. Ne ymmärtävät Jumalan ykseyden tiukan yksinkertaisella tavalla, torjuen kristinuskon kolmiyhteisen jumalakäsityksen.¹ Ne eivät myöskään

1 Juutalaisuuden ja islamin teologinen ajattelu Jumalan olemuksesta on kuitenkin monipuolista ja niiden välillä on myös olennaisia eroja. Ks. esim. Neusner, Chilton & Graham 2002, 59–98.

hyväksy kristinuskon opetuksia perisynnistä ja sijaissovituksesta, vaan painottavat yksilön vastuuta ja kykyä noudattaa Jumalan tahdon mukaista moraalista elämäntapaa.

Juutalaisuuden ja islamin välillä on luonnollisesti myös merkittäviä eroja, joista yksi huomattavimmista liittyy niiden käsityksiin Jumalan ilmoituksesta. Vaikka niiden perinteinen näkemys Jumalan ilmoituksesta profeetan kautta ihmisille välitettynä pyhänä kirjana on hyvin samankaltainen, niiden pyhät kirjat ja kirjat välittäneet profeetat poikkeavat toisistaan: juutalaisilla on Mooseksen välittämä Toora ja muslimeilla Muhammadin välittämä Koraani. Periaatteessa muslimit hyväksyvät Tooran – samoin kuin Evankeliumin – Koraania edeltäväksi ilmoitukseksi, mutta enemmistö heistä pitää näitä kirjoja nykymuodossaan vääristyneinä ja joka tapauksessa Koraanin tuoman lopullisen ilmoituksen syrjäyttäminä.² Juutalaiset puolestaan ovat perinteisesti pitäytyneet käsitykseen Toorasta Jumalan ainutlaatuisena ilmoituksena ja torjuneet niin islamin kuin kristinuskonkin tuomat uudet ilmoitukset, joskin monet juutalaiset ajattelijat ovat nähneet näillä kahdella nuoremmalla monoteistisellä uskonnolla posititiivisen roolin jumalauskon levittämisessä kaikkialle maailmaan.³ Kuitenkin erityisesti modernin ajan länsimaaisissa konteksteissa on esiintynyt sekä juutalaisia että muslimiajattelijaita, jotka ovat argumentoineet ilmoituksellisen pluralismin puolesta, hyväksyen monia autenttisia Jumalan ilmoituksia.⁴

Verrattaessa toisiinsa juutalaisuutta ja islamia on syytä pitää mielessä niiden erilainen suhtautuminen uskonnolliseen yhteisöön sekä huomattava ero niiden kannattajamäärissä. Juutalaisuus liittyy läheisesti juutalaiseen kansaan; se on paitsi uskonto myös historiallinen ja kulttuurinen identiteetti täysin maallistuneillekin juutalaisille.⁵ Juutalaiset eivät yleisesti ottaen tee aktiivista lähetystyötä oman kansansa ulkopuolella, vaikka he ottavat yhteisöönsä käännynnäisiä. Islamilainen yhteisö puolestaan ylittää kansalliset rajat. Vaikka islam sai alkunsa arabien keskuudessa ja arabian kielellä on erikoisasema Koraanin kielenä, arabit muodostavat nykyään alle 15 prosenttia muslimeista, ja väkiluvultaan suurimmat muslimimaat sijaitsevat Etelä- ja Kaakkois-Aasiassa. Muslimit pyrkivät myös aktiivisesti levittämään sanomaansa. Muun muassa historiallisista syistä ja erilaisesta suhtautumisesta uskonnon levittämiseen seuraa, että ero juutalais-

2 Tooraa sekä Koraania edeltävien kirjoitusten vääristymistä koskevista perinteisistä islamilaisista näkemyksistä ks. Lazarus-Yafeh 2000a; Lazarus-Yafeh 2000b.

3 Tavoista löytää teologista tilaa islamille ja kristinuskolle juutalaisessa teologiassa ks. esim. Solomon 2005, 184–188.

4 Esimerkki tällaisesta juutalaisesta ajattelijasta on isobritannialainen Norman Solomon (s. 1933), muslimiajattelijasta puolestaan libanonilaissyntyinen, Yhdysvalloissa asuva Mahmoud Ayoub (s. 1935). Ks. Solomon 2005, 188–189; Ayoub 2005, 109. Tarkemmin Ayoubin ilmoituksellisesta pluralismista ks. Hirvonen 2010, 98–101.

5 Ks. Kessler 2011, 24–25.

ten ja muslimien määrissä on suuri. Juutalaisia on noin 15 miljoonaa, muslimeja sen sijaan yli 1,5 miljardia.

JUUTALAISTEN JA MUSLIMIEN HISTORIAALLISET SUHTEET

Enemmän kuin uskonnolliset yhtäläisyydet ja erot juutalaisten ja muslimien välisiin suhteisiin ovat vaikuttaneet vaihtelevat historialliset kontekstit, joissa nämä kaksi yhteisöä ovat eläneet milloin rauhanomaisessa vuorovaikutuksessa, milloin vihollisuuksissa keskenään. Tietty kaksinaisuus on ilmennyt heidän suhteissaan alusta alkaen; jo Koraani sisältää niin positiivisia kuin negatiivisiakin lausumia juutalaisista heijastaen profeetta Muhammadin vaihtelevia suhteita Medinan juutalaiseen väestöön.⁶ Suuret arabivalloitukset 600- ja 700-luvuilla toivat enemmistön maailman juutalaisista muslimien hallinnon alaisuuteen useiden vuosisatojen ajaksi. Perinteisessä islamilaisessa yhteiskuntajärjestelmässä muiden uskontojen kuin islamin kannattajien, kuten juutalaisten, kristittyjen ja myöhemmin myös hindujen, roolin määrittä dhimma-järjestelmä⁷. Alistumalla muslimien valtaan ja maksamalla jizyksi kutsuttua veroa he saivat suojellun aseman, johon kuului rajattu autonomia yhteisön sisäisissä asioissa ja oikeus oman uskonnon harjoitukseen. Heidät pyrittiin erottamaan muslimeista eräillä rajoittavilla määräyksillä, kuten velvoittamalla heidät tietynlaiseen vaatetukseen ja kieltämällä heiltä johtavat virat yhteiskunnassa, joskin nämä määräykset ja niiden todellinen noudattaminen vaihtelivat ajasta ja paikasta toiseen. Juutalaiset kokivat muslimien hallinnossa syrjintää ja ajoittaisia vainoja, mutta myös kukoistuskausia. He integroituivat onnistuneesti hallitsijoidensa kulttuuriin, omaksuen sen kielen, ajattelutavat ja ilmaisumuodot. Islamilainen keskiaika oli myös monella tavoin merkittävä juutalaisuuden kehitykselle.⁸

Läntisen kolonialismin aika, arabi- ja juutalaisen nationalismien kehittyminen 1800- ja 1900-luvuilla ja Israelin valtion perustaminen merkitsivät huomattavaa muutosta juutalaisten ja muslimien välisissä suhteissa. Enemmistölle juutalaisista itsenäisen juutalaisvaltion perustaminen merkitsi kansallista vapautusta, niin fyysisen kuin henkisenkin turvallisuuden takaamista 2000 vuoden maattomuuden jälkeen. Muslimit puolestaan ovat yleisesti nähneet Israelin valtion

6 Toisaalta Koraani kehottaa Muhammadia oppimaan juutalaisilta ja kristityiltä Jumalan ilmoituksesta (10:94) ja opettaa, että Jumala palkitsee juutalaiset, kristityt ja muut Jumalaa uskovat ja hyvää tekevät ihmiset (2:62). Toisaalta Koraani syyttää juutalaisia ja kristittyjä siitä, että he vääristelevät omia kirjoituksiaan eivätkä tunnusta Muhammadia profeetaksi (3:78, 4:44–46), ja moittii heitä mm. väkivaltaisiksi (2:85, 91), ahneiksi (4:161) ja valehtelijoiksi (3:71, 5:41).

7 Dhimma-järjestelmästä ks. Cahen 1965.

8 Hedelmällinen kausi oli erityisesti klassinen islamilainen keskiaika noin vuosina 850–1250, jolloin juutalainen synagogapalvelus yhtenäistyi, teologia ja filosofia systematisoituivat, laki kodifioitiin ja heprean kieli koki renessanssin varsinkin runouden kielenä. Stillman 2000, 2–3.

länsimaisen kolonialismin jatkeena muslimeille kuuluvalla alueella. Tilannetta mutkistaa lisäksi juutalaisten ja muslimien kiista Jerusalemissa, joka on molemmille osapuolille pyhä kaupunki. Reaktiona Israelin valtion perustamiseen ja sitä seuranneisiin arabien ja Israelin välisiin sotiin eri muslimimaiden juutalaista väestöä kohtasivat vainot ja maastakarkotukset. Osana juutalaisvastaista reaktiota muslimit ovat varsin yleisesti omaksuneet antisemitistisiä stereotypioita, joita kristityt ovat aikaisemmin levittäneet, kuten ajatuksen juutalaisten maailmanlaajasta salaliitosta. Salaliittoteoriaan liittyen monet muslimit kieltävät myös holokaustin historiallisuuden. Vastaavasti Lähi-idän konfliktit ovat lisänneet islaminvastaisia stereotypioita juutalaisten keskuudessa, kuten näkemyksiä islamista monoliittisena, autoritaarisena, väkivaltaisena ja modernien arvojen vastaisena uskontona. Oman lukunsa muodostavat vielä kummankin yhteisön radikaalit suuntaukset, joiden näkemykset toinen toisistaan ovat todella aggressiiviset. Esimerkiksi radikaalin islamistisen järjestön Hizb al-Tahririn mielestä ainoa legitiimi kohtaaminen muslimien ja juutalaisten välillä tapahtuu taistelukentällä, ja militantin israelilaisen Kach-liikkeen johtajan Meir Kahanen mukaan rauha voidaan saavuttaa vain ajamalla kaikki arabit pois Israelista.⁹

JUUTALAISTEN JA MUSLIMIEN VÄLINEN DIALOGI

Juutalaiset ja muslimit ovat väitelleet ja olleet vuoropuhelussa uskonnollisista kysymyksistä aina profeetta Muhammadin ajoista alkaen, mutta dialogi sen modernissa merkityksessä tasavertaisten osapuolten todellisena yrityksenä ymmärtää toistensa näkökulmia on vielä varsin uusi ilmiö näiden kahden yhteisön välillä. Lähi-idän poliittisen tilanteen heijastuminen niiden välisiin suhteisiin myös Lähi-idän ulkopuolella, samoin kuin auktoritatiivisen edustavan elimen puuttuminen kummastakin yhteisöstä on vaikuttanut siihen, että juutalaisten ja muslimien välinen dialogi on käynnistynyt suhteellisen myöhään verrattuna esimerkiksi kristittyjen dialogiin kummankin yhteisön kanssa.¹⁰ Kolmenvälisiä vuoropuheluita juutalaisten, muslimien ja kristittyjen kesken on järjestetty enenevässä määrin jo 1970-luvulta lähtien, mutta hankkeet juutalaisten ja muslimien kahdenvälisen dialogin edistämiseksi ovat alkaneet yleistyä vasta 1980- ja 1990-luvuilla.¹¹ Lähi-idän muuttuva poliittinen tilanne on vaikuttanut suoraan

9 Kessler 2011, 27; Humayun & Cesarani 2007, 7–8.

10 Juutalaisten ja kristittyjen modernin dialogin voidaan katsoa alkaneen London Society of Christians and Jews -seuran perustamisen myötä vuonna 1927, ja ensimmäiset modernit muslimien ja kristittyjen väliset dialogit järjestettiin 1950-luvulla. Vuoropuhelua edistävät hankkeet yleistyivät juutalaisten ja kristittyjen välillä toisen maailmansodan jälkeen, muslimien ja kristittyjen välillä puolestaan 1960- ja 1970-luvuilla. Kessler 2011, 23; Rudolph 1997, 150; Hinze 2005, 1–3.

11 Esimerkiksi Yhdysvalloissa juutalaisten ja muslimien vuoropuheluita käynnistyi 1960-luvulta lähtien muslimien suuren muuttoaallon seurauksena, mutta toden teolla dialogi yleistyi vasta 1980-luvulla. Loskota & Firestone 2007, 4–5.

juutalaisten ja muslimien halukkuuteen olla vuoropuhelussa keskenään; rauhanneuvottelut ovat lisänneet vuoropuheluhaluja, sotatoimet ja levottomuudet puolestaan vähentäneet niitä. New Yorkin vuoden 2001 terrori-iskut, jotka eivät suoraan liittyneet juutalaisten ja muslimien välisiin suhteisiin, antoivat kuitenkin merkittävän sysäyksen monille näiden kahden yhteisön dialogihankkeille erityisesti Yhdysvalloissa.¹²

Yhdysvalloissa, Euroopassa ja Israelissa arvioidaan toimivan jo useita kymmeniä, ehkä jopa satoja juutalaisten ja muslimien dialogiryhmiä.¹³ Esimerkkeinä juutalaisten ja muslimien vuoropuhelua edistävästä järjestöistä voidaan mainita muun muassa Maimonides Foundation, joka on 1990-luvulta lähtien järjestänyt kulttuurisia, akateemisia ja koulutuksellisia ohjelmia Lontoossa edistääkseen yhteisymmärrystä ja yhteistyötä juutalaisten ja muslimien välillä, sekä Los Angelesissa toimiva Institute for the Study and Enhancement of Muslim-Jewish Interrelations (ISEMJI).¹⁴ Cambridgessä toimivan Woolf-instituutin vuonna 2006 perustama Centre for the Study of Muslim-Jewish Relations (CMJR) on Euroopan ainoa akateeminen keskus, joka on omistautunut muslimien ja juutalaisten suhteiden parantamiselle opetuksen, tutkimuksen ja vuoropuhelun kautta.¹⁵ Vuonna 1997 perustettu American Sufi Muslim Association (ASMA) sekä vuonna 2001 perustettu American Islamic Congress ovat myös halunneet käynnistää vuoropuhelun juutalaisten kanssa.¹⁶

Länsimaissa useimmat juutalaisten ja muslimien väliset dialogihankkeet ovat lähteneet käyntiin juutalaisten aloitteesta, mihin vaikuttaa juutalaisten vakiintuneempi asema, paremmin organisoitu järjestötoiminta ja yleensä myös paremmat taloudelliset resurssit kuin muslimiyhteisöllä.¹⁷ Eräs huomionarvoinen hanke, jossa muslimit ovat olleet aloitteen tekijöinä, on muslimioppineiden kansainväliselle juutalaiselle yhteisölle osoittama, rauhaan ja yhteisymmärrykseen kehottava avoin kirje vuodelta 2008.¹⁸ Kirje julkaistiin muutama kuukausi muslimijohtajien kristityille johtajille vuonna 2007 lähettämän avoimen kirjeen jälkeen.¹⁹ Juutalaisille osoitettu kirje on kuitenkin lyhyempi ja yleisluontoisempi sekä huomattavasti vähäisemmän muslimivaikuttajien joukon allekirjoittama kuin kristityille osoitettu kirje, mikä osoittaa muslimien ja juutalaisten vuoro-

12 Ibid., 5; Firestone 2005, 446.

13 Firestone 2005, 447.

14 Hinze 2005, 5; Firestone 2005, 447.

15 Centre for the Study of Muslim-Jewish Relations (CMJR).

16 Hinze 2005, 5.

17 Vrt. Loskota & Firestone 2007, 13.

18 Kirjeen valmistelivat the Centre for the Study of Muslim-Jewish Relations -keskuksen muslimioppineet eri maiden muslimioppineiden tuella. Kirjeen tekstistä ja allekirjoittajista ks. An Open Letter: A Call to Peace, Dialogue and Understanding between Muslims and Jews 2008.

19 Kirjeen tekstistä ja allekirjoittajista ks. The Official Website of a Common Word.

puhelun olevan vielä jäljessä muslimien ja kristittyjen välisestä dialogista.²⁰ Joka tapauksessa juutalainen yhteisö näyttää yleisesti ottaen vastanneen positiivisesti tähän muslimioppineiden aloitteeseen.²¹

Israelin valtion olemassaoloon ja palestiinalaisten oikeuksiin liittyvät kysymykset ovat yleensä tavalla tai toisella läsnä sekä motivoimassa vuoropuhelua että vaikeuttamassa sitä. Monien toiveena on, että länsimaissa asuvien juutalaisten ja muslimien vuoropuhelu vaikuttaisi Lähi-idän konfliktin rauhanomaiseen ratkaisuun. Koska poliittisten kysymysten käsittely on kuitenkin hyvin vaikeaa, osa länsimaaisista dialogiryhmistä rajaa poliittiset aiheet keskustelun ulkopuolelle. Joidenkin mielestä poliittiset kysymykset saavat suhteettoman suuren merkityksen; esimerkiksi Yhdysvalloissa osa juutalaisista ei pidä Israelin valtiota keskeisenä amerikkalaisen juutalaisen identiteetille ja osa muslimeista näkee Palestiinan kysymyksen paikallisena arabien ongelmana, joka ei suoraan kosketa kaikkia muslimeja.²²

Länsimaissa asuvilla juutalaisilla ja muslimeilla vuoropuhelun aloittamiseen liittyy usein halu edistää yhteiskuntarauhaa ja hälventää omaan ryhmään kohdistuvia negatiivisia stereotypioita. Lisäksi heidän intressinään voi olla toinen toisensa tukeminen samantapaisten haasteiden edessä. Länsimaisen kulttuurin keskellä elävinä uskonnollisina vähemmistöinä molemmat yhteisöt etsivät keinoja luoda ja ylläpitää elinvoimaista vähemmistöyhteisöä, joka pystyy integroitumaan sopivalla tavalla ympäristöönsä.²³

Eri dialogihankkeet juutalaisten ja muslimien välillä eroavat huomattavasti toisistaan teemoiltaan ja kysymyksenasetteluiltaan. Israelin valtion ja palestiinalaiskysymyksen lisäksi usein käsiteltyjä teemoja ovat pyhien kirjoitusten ja uskonnollisen lain vertailu juutalaisuuden ja islamin välillä, kumpaankin uskontoon kuuluvat ruoka-aineiden rajoitukset ja niiden noudattaminen länsimaissa sekä heprean ja arabian opetuksen järjestäminen yhteisöjen nuorille. Osa dialogihankkeista keskittyy rauhanomaisen rinnakkainelon edistämiseen ja väkivallan ehkäisemiseen yhteisöjen välillä, osa puolestaan toimintaan koko yhteiskunnan yhteisen hyvän puolesta.²⁴ Suurin osa hankkeista näyttää liittyvän rinnakkainelon kysymyksiin ja yhteiskunnalliseen toimintaan, mikä on luonnollista vuoropuhelun ollessa vielä varsin varhaisessa vaiheessa. Myöhemmässä

20 Huomionarvoista on myös, että kristityille lähetetty kirje on osoitettu nimeltä mainiten suurelle joukolle kristillisten kirkkojen ja organisaatioiden johtajia, mutta juutalaisille lähetetty kirje on vain yleisesti suunnattu rabbiinisille johtajille ja juutalaisille yhteisöille.

21 Ks. esim. International Jewish Committee on Interreligious Consultations -elimen vastausta kirjeeseen: Seek Peace and Pursue It: A Jewish Call to Muslim-Jewish Dialogue.

22 Loskota & Firestone 2007, 16–19.

23 Ibid., 5–11; Kessler 2011, 25–26. Ks. myös Hinze 2005, 6.

24 Loskota & Firestone 2007, 6, 8–9.

vaiheessa olisi ehkä hedelmällistä kiinnittää enemmän huomiota myös teologisiin yhtäläisyyksiin juutalaisuuden ja islamin välillä.

LOPUKSI

Juutalaisten ja muslimien vastakkainasettelu erityisesti viimeisten sadan vuoden aikana on vaikuttanut syvästi kummankin yhteisön näkemyksiin toinen toisistaan. Vihollisuudet näiden yhteisöjen välillä johtuvat kuitenkin ennen kaikkea poliittisista tekijöistä ja historiallisista kokemuksista. Uskontoina juutalaisuus ja islam muistuttavat hyvin läheisesti toisiaan, ja niiden kannattajilla on samantapaisia ongelmia ja haasteita modernissa maailmassa, erityisesti vähemmistöinä länsimaissa yhteiskunnissa. Lähi-idän poliittisen solmun avaaminen edistäisi vuoropuhelua enemmän kuin mikään muu, mutta merkille pantavaa on, että poliittisesta pattitilanteesta huolimatta juutalaiset ja muslimit ovat käynnistäneet lukuisia erilaisia hankkeita yhteisymmärryksen ja yhteistyön lisäämiseksi varsinkin viimeisten 10–20 vuoden aikana. Kenties vuoropuhelun toistaiseksi vielä varsin vaatimaton alku lopulta johtaa uusien rinnakkainelon mallien löytymiseen juutalaisten ja muslimien välillä.

KIRJALLISUUS

AN OPEN LETTER: A CALL TO PEACE, DIALOGUE AND UNDERSTANDING BETWEEN MUSLIMS AND JEWS

2008 <http://www.tariqramadan.com/An-Open-Letter-A-Call-to-Peace,1370.html>, luettu 10.9.2011.

ANSARI, HUMAYUN & DAVID CESARANI

2007 "Introduction. Muslim-Jewish Dialogue: Moving Forward". *Muslim-Jewish Dialogue in a 21st Century World*. Ed. by Humayun Ansari and David Cesarani. Centre for Minority Studies, History Department, Royal Holloway, University of London, Egham. http://digirep.rhul.ac.uk/file/0c30a65d-07f4-050d-2782-fb1cc5565b7d/1/Muslim_Jewish_dialogue_CMS_ebook_2007.pdf

AYOUB, MAHMOUD M.

2005 "Abraham and His Children: A Muslim Perspective". *Heirs of Abraham: The Future of Muslim, Jewish, and Christian Relations*. Ed. by Bradford E. Hinze and Irfan A. Omar. Maryknoll, New York: Orbis Books, 94–111.

CAHEN, CL.

1965 "Dhimma". *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Volume II. Ed. by B. Lewis, Ch. Pellat, and J. Schacht. Leiden: E.J. Brill, 227–231.

CENTRE FOR THE STUDY OF MUSLIM-JEWISH RELATIONS (CMJR)

<http://www.woolf.cam.ac.uk/cmjr/>, luettu 23.9.2011.

FIRESTONE, REUVEN

2005 "Jewish-Muslim Relations". *Modern Judaism: An Oxford Guide*. Ed. by Nicholas de Lange and Miri Freud-Kandel. Oxford: Oxford University Press, 438–449. <http://www.social-sciences-and-humanities.com/PDF/An.Oxford.Guide.Modern.Judaism.pdf#page=451>, luettu 27.9.2011.

HINZE, BRADFORD E.

2005 "Jewish, Christian, Muslim Trialogue: An Introductory Survey". *Heirs of Abraham: The Future of Muslim, Jewish, and Christian Relations*. Ed. by Bradford E. Hinze and Irfan A. Omar. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1–19.

HIRVONEN, HEIDI

2010 *Christian-Muslim Dialogue: Perspectives of Four Lebanese Thinkers*. Helsinki: Heidi Hirvonen.

KESSLER, EDWARD

2011 "Jewish-Muslim dialogue in light of Jewish-Christian relations". *Theology* 2011 114:23. DOI: 10.1177/0040571X10387342. <http://tjx.sagepub.com/content/114/1/23>

KORAANI

Arabiankielestä suomentanut Jaakko Hämeen-Anttila. Helsinki: Basam Books Oy, 1995.

LAZARUS-YAFEH, HAVA

2000a "Tahrīf". *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Volume X. Ed. by P.J. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, and W.P. Heinrichs. Leiden: Brill, 111–112.

2000b "Tawrāt". *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Volume X. Ed. by P.J. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, and W.P. Heinrichs. Leiden: Brill, 393–395.

LOSKOTA, BRIE & REUVEN FIRESTONE

2007 "Challenges in Jewish-Muslim Dialogue: The American Context". *Muslim-Jewish Dialogue in a 21st Century World*. Ed. by Humayun Ansari and David Cesarani. Centre for Minority Studies, History Department, Royal Holloway, University of London, Egham. http://digirep.rhul.ac.uk/file/0c30a65d-07f4-050d-2782-fb1cc5565b7d/1/Muslim_Jewish_dialogue_CMS_ebook_2007.pdf, luettu 13.9.2011.

NEUSNER, JACOB, BRUCE CHILTON & WILLIAM GRAHAM

2002 *Three Faiths, One God. The Formative Faith and Practice of Judaism, Christianity, and Islam*. Boston: Brill Academic Publishers, Inc.

RUDOLPH, EKKEHARD

1997 "Muslim approaches towards Islamic-Christian dialogue: Three decades in retrospect". *Encounters of Words and Texts*. Arabistische Texte und

Studien. Band 10. Ed. by Lutz Edzard and Christian Szyska. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 149–158.

SEEK PEACE AND PURSUE IT: A JEWISH CALL TO MUSLIM-JEWISH DIALOGUE

<http://www.beliefnet.com/Faiths/Judaism/2008/03/Seek-Peace-And-Pursue-It-A-Jewish-Call-To-Muslim-Jewish-Dialogue.aspx>, luettu 23.9.2011.

SOLOMON, NORMAN

2005 "Pluralism from a Jewish Perspective". *Abraham's children: Jews, Christians and Muslims in Conversation*. Ed. by Norman Solomon, Richard Harries and Tim Winter. London: T&T Clark, 180–189.

STILLMAN, NORMAN A.

2000 "The Judeo-Islamic Historical Encounter: Visions and Revisions". *Israel and Ishmael: Studies in Muslim-Jewish Relations*. Ed. by Tudor Parfitt. Richmond, Surrey: Curzon, 1–12.

THE OFFICIAL WEBSITE OF A COMMON WORD

<http://www.acommonword.com/>, luettu 23.9.2011.

Suomen Lähetysseuran lähetystyö juutalaisten keskuudessa

JOHDANTO

1800-luku oli lähetysherätyksen vuosisata. Sen aikana syntyi useita lähetyseuroja ja -järjestöjä ympäri Eurooppaa ja Yhdysvaltoja. Myös Suomessa syntyi voimakasta lähetysharrastusta, joka johti Suomen Lähetysseuran perustamiseen vuonna 1859. Suomen Lähetysseuran toiminnan kohteena olivat alun perin ”pakanat”.¹ Vuonna 1863 vahvistetuissa Lähetysseuran uusissa säännöissä termi muuttui ”ei-kristityiksi kansoiksi”, ja näin määriteltynä oli mahdollista tehdä lähetystyötä myös juutalaisten keskuudessa.²

Suomessa asui tuolloin vielä hyvin vähän juutalaisia. Ruotsin vallan ajalta peräisin oleva perustuslaki kielsi juutalaisia asettumasta maahan. 1700-luvulla heitä oli vierailut Suomessa, ja joitakin juutalaisuudesta kristinuskoon kääntyneitä henkilöitä tiedetään asettuneen Suomeen.³ Venäjän keisarikunnan aikana 1830-luvulta lähtien Suomeen alkoi saapua sen armeijassa palvelevia sotilaita, joita kutsuttiin kantonisteiksi⁴. Vuonna 1858 Venäjällä annetun sotaväkeä koskevan ukaasin ansiosta Venäjän armeijassa palveluksensa päättäneet sotilaat saivat asettua asumaan niille paikkakunnille, joissa he olivat palvelleet. Vuosikausia palveltuaan nämä sotilaat olivat kadottaneet kontaktin synnyinseutuihinsa ja

1 Suomen Lähetysseuran säännöt 1859 §1: ”Suomen Lähetyks-Seura, jonka tarkoituksena on lewittää ewangelis-lutherilaista uskon-oppia pakanain seassa...” Suomen Lähetyssanomien 1/1859; Suomen Lähetysseuran Wuosikertomus 1859, 9.

2 Suomen Lähetysseuran säännöt 1863 §1: ”Suomen lähetykseuran tarkoituksena on lewittää ewangelis-lutherilaista uskon oppia kansoille, jotka eiwät ole kristityitä”. Suomen Lähetykseuran Wuosikertomus 1863, 12.

3 Harviainen 1998, 291.

4 Järjestelmä oli luonnollisesti osa Venäjän keisarikunnan venäläistämispoliittikkaa, johon ortodoksisella kirkolla oli osuutensa, sillä sen tarkoituksena oli käännäyttää juutalaiset sotilaat ortodoksiseen uskoon. Kantonistit olivat juutalaisia, jotka Venäjän keisarikunta oli riistänyt jo lapsina vanhemmiltaan ja lähettänyt sotilaskouluihin. Täysi-ikäisinä he astuivat palvelukseen, joka saattoi kestää 25 vuotta. Kantonistijärjestelmä lakkautettiin 1856, ja sotilaitten palvelusaikaa lyhennettiin tuntuvasti. http://fennojudaica.jchelsinki.fi/fi_his_tsarssoldiers.html ; http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0004_0_03914.html ; Harviainen 2008, 109.

halusivat asettua Suomeen, joka monessa suhteessa tarjosi paremmat elinmahdollisuudet kuin Venäjä. Heidän perheensä loivat siis pohjan Suomen juutalaiselle yhteisölle.⁵ Juutalaisten laillisesta asemasta ryhdyttiin keskustelemaan Suomen valtiopäivillä vuonna 1872. Ratkaisua ei kuitenkaan saatu valtiopäivillä eikä senaatissakaan. Suomen ja Venäjän viranomaisten perustuslaillinen kiista, joka alkoi vuonna 1899, mutkisti kysymyksen käsittelyä entisestään. Vasta Suomen itsenäistyttyä vuonna 1918 Suomen juutalaisille myönnettiin täydet kansalaisoikeudet.⁶

VARHAISVAIHEET

Suomessa ensimmäisen juutalaislähetysaiheisen kirjallisen tuotteen julkaisi vuonna 1815 Henrik Renqvist. Se oli kuusitoistasivuinen kirjanen nimeltään *Yxi sangen merkillinen historia Jumalan hengen suuresta armotyöstä kolmen Judan tytär-lapsukaisen tykönä*.⁷ Suomen Lähetysseuran syntymisen jälkeen oli lähetyslehdissä⁸ alusta asti myös juutalaislähetystä käsitteleviä artikkeleita. Jo lokakuussa 1859 kirjoitti A.Fr. Granfelt *Missionstidning*-lehdessä, että ”kristillinen velvollisuutemme on ottaa huostaamme kaikki ei-kristityt, olkoot he juutalaisia, pakanoita tai muhamettilaisia”.⁹ Samana vuonna julkaistiin tiedonanto, että tuomiorovasti T.T. Renvall oli Turussa kastanut kolme juutalaista sotilasta. Erään tällaisen kirjoituksen yhteydessä oli esipuhe, jossa lukijoille selitettiin, että vaikka lähetyslehtien ensisijainen tarkoitus oli jakaa tietoa pakanamaista ja pakanoiden parissa tehtävästä lähetystyöstä, lehdissä aiottiin julkaista myös juutalaislähetysaiheisia kirjoituksia, koska ”olihan juutalaisten kääntäminenkin lähetystyötä”.¹⁰ Vuonna 1863 hyväksytyjen uusien sääntöjen ensimmäisen pykälän uuden sanamuodon ”ei-kristityille kansoille”, jonka katsottiin oikeuttavan myös juutalaislähetystyön, takana olivat pastorit E.F.Th. Strandberg, C.H. Alopaeus ja ensimmäinen lähetysjohtaja K.J. Sirelius.¹¹ E.F.Th. Strandbergin pappilassa Karjaalla oli pidetty viimeinen valmistava kokous, jossa keisarille lähetettävä anomus Lähetysseuran perustamisesta allekirjoitettiin. C.H. Alopaeus oli Turun kuurojen koulun rehtori ja myöhemmin Porvoon piispa, hänkin Suomen Lähetysseuran perustamisanomuksen allekirjoittajia. Alopaeus oli kiinnostunut juutalaislähetyksestä tutustuttuaan Göteborgissa toimineen tunnetun juutalaislähetysaarnajan J.Ch.

5 http://fennojudaica.jchelsinki.fi/fi_his_tsarssoldiers.html; Harviainen 1998, 294; Harviainen 2008, 108.

6 Harviainen 2008, 108–109.

7 Kaskinen 1984, 13.

8 Näitä olivat v. 1859 perustetut Suomen Lähetysseuran ja *Missionstidning för Finland*.

9 *Missionstidning* 1859, 53; Wallendorff 1958, 11.

10 *Missionstidning* 1860, 12; Lähetysseuran 1859, 37; Kaskinen 1984, 23.

11 Pykälän uudelleenmuotoiluun oli muitakin syitä kuin juutalaislähetystyön oikeuttaminen. Sillä oikeutettiin myös sisälähetystyö, jonka nähtiin käsittävän Venäjän suomalaiset, Siperian karkoitusvangit ja Aunuksen suomalaiset. Kaskinen 1984, 26–27.

Moritzin kanssa. Moritz kuului Lontoon juutalaislähetysseuraan. Tämä tapaaminen innosti Alopaeuksen kirjoittamaan Missionstidningenissä marraskuussa 1890 julkaistun kirjoituksen *Juutalaisista ja juutalaislähetyksestä*.¹² Alopaeus kävi kirjeenvaihtoa Moritzin kanssa, ja tämä poikkesi lyhyesti läpikulkumatkallaan Suomessa. Vain kolme viikkoa Lähetysseuran uusien sääntöjen valmistumisen jälkeen Suomessa vieraili kaksi Lontoon juutalaislähetysseuran lähetystyöntekijää, pastorit G.W. Schulze ja C.H. Klee. Heidän matkansa tarkoituksena oli myös kerätä Suomesta varoja juutalaislähetysseuransa Berliinin työkeskuksen yhteyteen rakennettavaa Kristus-kirkkoa varten. Alopaeus toimi todennäköisesti heidän vierailunsa järjestäjänä.¹³ Lähetysjohtaja K.J. Sirelius selosti lokakuussa 1863 Lähetysseuranomissa heidän käyntiään Helsingissä. Se päättyi rukoukseen: ”Suo, Herra, että meidänkin maan lähetysystävät muistaisivat rukouksin, työllään ja lahjoillaan tätä hänen omaisuuskansaansa”.¹⁴ Heidän vierailunsa käynnisti Lähetysseuran juutalaislähetystyön, ja juutalaislähetysalan rahasto alkoi karttua nopeasti vuoden 1864 alusta lähtien. Myös Berliinin Kristus-kirkolle lähetettiin Suomesta lahjoituksia.

Tultuaan vuonna 1861 Turun kuuromyökkäinkoulun rehtoriksi Alopaeus otti kantaakseen vastuuta yksityisistä juutalaisista.¹⁵ Huhtikuussa 1864 C.H. Alopaeus ehdotti Lähetysseuran johtokunnalle, että se ryhtyisi tukemaan juutalaislähetysvaroin kuopiolaisen kuuron juutalaispojan Jankel Ilupin-Schmodtin koulunkäyntiä Turun kuuromyökkäinkoulussa. Ehdotus hyväksyttiin ja Jankeille alettiin maksaa 20 markan suuruista kuukausittaista avustusta takautuvasti saman vuoden tammikuusta lähtien.¹⁶ Keväällä 1867 Jankelin isä otti hänet pois koulusta, mistä Alopaeus ilmoitti Lähetysseuran johtokunnalle.¹⁷ Jankel Schmodt palasi kouluun vasta vuonna 1895 Alopaeuksen jo siirryttyä muualle, ja hänet kastettiin samana vuonna.¹⁸ Alopaeus oli myös merkittävässä roolissa, kun vuonna 1878 perustettiin Turkuun koulu juutalaislapsille, jotta he voisivat saada kristillishenkistä opetusta.¹⁹ Koululla ei ollut suoraa yhteyttä Lähetysseuraan, mutta koulu tarjosi sille hyvän tilaisuuden ryhtyä tekemään jälleen jotain konkreettista juutalaislähetysten hyväksi. Lähetysseura myönsi koululle 200 markan vuosittaisen avustuksen juutalaislähetystyön rahastosta.²⁰

12 Wallendorff 1958, 9.

13 Kaskinen 1984, 29.

14 Wallendorff 1958, 10.

15 Ibid.

16 Kaskinen 1984, 30–31; Swanström 2007, 28.

17 Lähetysseuran vuosikirja 1867, 6.

18 Kaskinen 1984, 32.

19 Wallendorff 1958, 10. Jacob Seela tarkastelee kaksiosaisessa artikkelissaan koulun synnyn taustaa ja toimintaa juutalaisesta näkökulmasta HaKehila 1/2010, 20–22 ja 2/2010.

20 Kaskinen 1984, 76.

Vuonna 1879 myös Helsinkiin perustettiin yksityinen koulu juutalaisille lapsille. Perustajina olivat helsinkiläiset juutalaislähetystyön ystävät. Turun ja Helsingin kouluilla ei ollut toiminnallista yhteyttä keskenään. Helsingin koulu toimi Luterilaisen evankeliumiyhdistyksen tiloissa, vaikka yhdistys ei ylläpitänyt koulun toimintaa. Lähetysseura myönsi sillekin 200 markan vuotuisen avustuksen.²¹ Koulut joutuivat kuitenkin lopettamaan toimintansa Turussa vuonna 1883 ja Helsingissä jo sitä ennen vuonna 1881.

Ruotsin juutalaislähetysseuran lähetyssearnaaja Paulus Wolff vieraili vuonna 1884 Suomessa Turun juutalaislähetysystävien kutsumana. Myöhemmin Suomen Lähetysseuran johtokunta halusi kutsua hänet uudelleen Suomeen, mikä toteutui vuonna 1887. Kahden kuukauden aikana hän työskenteli Suomessa asuvien juutalaisten parissa ja tapasi heitä Turussa, Tampereella, Hämeenlinnassa ja Helsingissä. Lähetysseura maksoi hänen matkansa ja kuukausipalkkaa 250 markkaa. Tästä alkoi vuosia kestävä Suomen Lähetysseuran ja Paulus Wolffin välinen yhteistyö, joka kesti aina vuoteen 1896. Tänä aikana Wolff vieraili Suomessa useaan otteeseen.²² Hän ystävystyi erityisesti lehtori ja myöhemmin lähetysjohtaja Jooseppi Mustakallion kanssa, josta tuli tämän kautta lämmin juutalaislähetystyön ystävä. He olivat vuosia kirjeenvaihdossa keskenään ja Mustakallio alkoi tukea taloudellisesti Wolffin työtä niin Suomessa kuin ulkomailla.²³ Suomen Lähetysseura julkaisi vuonna 1893 suomeksi Wolffin elämäkertavihkon sen *Erään juutalaisen kääntymys kristinuskoon*, mikä edisti hänen tunnettuttaan Suomessa.²⁴

Seuraavaksi Lähetysseura kutsui juutalaistyöhön Suomeen pastori Rudolf Gurlandin, joka oli kotoisin Vilnasta. Hän saapui Suomeen kuukaudeksi vuonna 1895, mutta seuraavan vuoden vierailu peruuntui hänen sairastuttuaan.²⁵ Hänenkin elämäkertansa julkaistiin, mikä antoi lähetysystävälle ymmärrystä, millaista taistelua juutalainen käy Jeesuksen edessä. Seuraavankin juutalaislähetin Paulus Schaefferin vaikutus jäi lyhyeksi. Hän oli nuori Puolan juutalainen, joka oli saapunut Suomeen ilman passia, ja hänet lähetettiin lähes saman tien Tukholmaan Johannelundin lähetyskouluun opiskelemaan juutalaislähetyssearnaajaksi. Lähetysseuran johtokunta päätti kustantaa Schaefferin opinnot vuosina 1895–1901 ajatellen, että hänestä ”tulisi meidän maan ensimmäinen varsinainen juutalaislähetyssearnaaja”.²⁶ Schaefferin opinnot verottivat juutalaislähetysrahastoa varsin paljon. Hänen kutsumuksensa oli opiskella papiksi ja hän siirtyi

21 Ibid., 77.

22 Saarilahti 1989, 102; Kaskinen 1984, 90–111; Wallendorff 1958, 12.

23 Mustakallio 1965, 94–97, 146; Saarilahti 1989, 102.

24 Wallendorff 1958, 13.

25 Saarilahti 1989, 103; Kaskinen 1984, 101. Wallendorffin (1958, 13) mukaan hän olisi käynyt Suomessa myös vuonna 1896.

26 Wallendorff 1958, 13; Saarilahti 1989, 105.

opiskelemaan Fjellstedtiin. Lähetyssseuran johtokunta päätti kuitenkin vuonna 1902 lopettaa Schaefferin opintojen tukemisen tämän hankittua Ruotsin kansalaisuuden.²⁷

Jooseppi Mustakallio tuli lähetysskouluun opettajaksi vuonna 1897. Hänen suunnitelmissaan oli Lähetyssseuran juutalaislähetyksen tehostaminen. Saavutuaan Helsinkiin hän ja muutamat juutalaistyön ystävät rupesivat suunnittelemaan erityisen juutalaislapsille suunnatun koulun perustamista. Hilma Lundgrenia pyydettiin koulun opettajaksi.²⁸ Koulu aloitti toimintansa vuonna 1899, ja syyslukukauden lopussa oppilaita oli jo 30. Koulun talous oli vankalla pohjalla, sillä Mustakallion, josta oli tullut lähetyssjohtaja, aloitteesta tätä juutalaislähetyksen muotoa tuettiin varsin tuntuvasti. Koulun toiminta sai kokea kuitenkin niin paljon juutalaisten vanhempien vastustusta, että se piti lakkauttaa vuonna 1907.²⁹ Hilma Lundgren jatkoi juutalaislähetystyötä, ja hän rupesi pitämään vuonna 1907 kotonaan ompeluseuroja juutalaistytöille. Hän tutustui näiden 8–15-vuotiaiden tyttöjen perheisiin. Vuonna 1908 lapsia osallistui hänen johtamalleen kesäleirille. Koulu jatkoi toimintaansa uudelleen vuonna 1908 joidenkin vanhempien pyynnöstä, mutta oppilaiden määrä pysyi vaatimattomana.³⁰ Syksyllä 1912 toiminta piti lakkauttaa juutalaisten vastustuksesta. Kesäleireillä 1908–1911 lapsia oli ollut runsaasti, mutta nekin piti lakkauttaa vuonna 1912 samasta syystä. Hilma Lundgren ei jaksanut enää vuonna 1913 taistella koulunsa puolesta, ja hän myös tunsu jääneensä vaille tukea, kun lähetyssystävien kiinnostus alkoi suuntautua yhä enemmän Itävallan Czernowitziin, jossa oli aloitettu juutalaislähetystyö samoihin aikoihin.³¹

TYÖ LAAJENEE SUOMEN RAJOJEN ULKOPUOLELLE

Jo joulukuussa 1902 Suomen Lähetyssseura käsitteli neiti Ester Juveliuksen anomusta päästä juutalaislähetyssaarnaajaksi. Juvelius joutui kuitenkin heikon terveytensä vuoksi odottamaan vuoteen 1906, jolloin hänet lähetettiin diakonissana kahdeksi kuukaudeksi Tukholmaan, missä hän osallistuisi juutalaislähetykseen Ruotsin juutalaislähetyksen (Svenska Israelsmission) piirissä.³² Juvelius tapasi Tukholmassa Paulus Wolffin, jonka työtä Lähetyssseura oli aiemmin tukenut. Wolff työskenteli silloin Odessassa ja oli lomalla Ruotsissa. Ruotsalaisen seuran johtaja pastori Lindhagen kirjoitti Wolffin ehdotuksesta lähetyssjohtaja Musta-

27 Kaskinen 1984, 135–136; Saarilahti 1989, 105.

28 Kaskinen 1984, 121–122; Saarilahti 1989, 106; Wallendorff 1958, 15.

29 Kaskinen 1984, 128. Koulun vastaista liikehdintää johti juutalaisnuorukainen Abraham Stiller. Hänen johdollaan kokoontui juutalainen yhdistys, joka otti tehtäväkseen koulun lakkauttamisen. Saarilahti 1989, 107.

30 Kaskinen 1984, 129. Oppilaita oli 10–12 lasta, joista puolet oli kristittyjä.

31 Kaskinen 1984, 129–130; Saarilahti 1989, 284.

32 Wallendorff 1958, 20; Saarilahti 1989, 287.

kalliolle. Lähetysseuran johtokunta ei kuitenkaan poliittisista syistä halunnut lähettää Juveliusta Venäjälle, koska Lähetysseuralla ei ollut lupaa toimia Venäjän keisarikunnan alueella. Niinpä Lindhagen pyysi Juveliusta lähtemään toiselle lähetyskentälleen Romanian Jassyyn, jonne Juvelius lähti tammikuussa 1907.³³ Jassyn kaupunki oli aikaisemmin kuulunut Moldoviaan, ja siellä asuva juutalaisyhteisö oli maan vanhin, syntynyt jo 1750-luvulla. Ester Juveliuksen tullessa kaupunkiin siellä asui 35 000 juutalaista, jotka olivat kaupungin uskonnollinen enemmistö. Jassyn yliopisto oli Romanian antisemitistisen liikkeen keskuspaikka. Ester Juvelius saapui Jassyyn keskelle mellakoita. Opiskeltuaan jiddishiä hän oli työssä Norjan Israel-lähetysten asemalla, joka teki yhteistyötä Ruotsin Israel-lähetysten kanssa. Juvelius oli sairaanhoitaja, mutta joutui työskentelemään asemalla opettajana. Terveydellisistä syistä hän joutui kuitenkin syksyllä 1909 palaamaan Suomeen.³⁴ Juvelius suoritti Suomessa diakonissaopintonsa päätökseen, ja vuonna 1911 hän haki Nuorten Naisten Kristillisen Yhdistyksen (NNKY) lähetystyöntekijäksi. Hän pääsi aluksi yhdistyksen palvelukseen koesisareksi. Koeaika kesti vuoden 1913 alkuun, jolloin NNKY kirjoitti sopimuksen Juveliuksesta Suomen Lähetysseuran kanssa.³⁵ Koeaikanaan NNKY:ssä Ester Juvelius oli toiminut Helsingissä, Viipurissa ja Turussa Suomen juutalaisten keskuudessa. Hän teki kotikäyntejä, tapasi juutalaisnaisia ja -lapsia, hoiti sairaita, piti ompelu- ja käsityökokouksia sekä jakoi kristillistä kirjallisuutta. Työssä tuli vastaan odottamattomia vaikeuksia, minkä takia hän joutui keskeyttämään työnsä. Vaikka työ Suomessa päättyi, hänelle avautuivat uudet työmahdollisuudet Czernowitzissa Itävalta-Unkarissa.³⁶ Hänet siunattiin lähetystyöhön Lähetyskirkossa lokakuussa 1913. Toimiessaan sairaanhoitajana ja hierojana hän vieraili paikallisen ”ylirabbiinin” kodissa.³⁷ Hän myös jakoi kirjallisuutta. Juveliuksen työ jäi kuitenkin varsin lyhyeksi, sillä hän joutui lähtemään Suomeen jo elokuussa vuonna 1914 ensimmäisen maailmansodan syttymisen vuoksi. Juveliuksen innostus juutalaistyöhön oli kuitenkin niin palava, että hän palveli yhä uudestaan juutalaislähetysten asiaa sekä NNKY:n että ulkomaisten lähetysseurojen kannattamana kerran vielä Czernowitzissa, sitten Wienissä, Pariisissa, Haifassa ja Jerusalemissa.³⁸ Suomen Lähetysseuran lähettämänä hän toimi marraskuusta 1918 helmikuuhun 1919 Czernowitzissa, helmikuusta 1920 helmikuuhun 1927 Pariisissa, marraskuusta 1927 joulukuuhun 1930 Wienissä ja vuodet 1935–1937 Jerusalemissa Aili Havaksen työtoverina.³⁹

33 Antikainen 2003, 23–24.

34 Ibid., 25.

35 Ibid., 26.

36 Antikainen 2003, 27.

37 Wallendorff 1958, 23.

38 Ibid., 20.

39 Antikainen 2003, 50.

Ennen kuin Juvelius saapui Czernowitziin, olivat sinne saapuneet vuonna 1912 juutalaislähetystyöhön Arnold ja Verna Maria Schalin. Lähetysseura oli tukenut Arnold Schalinia taloudellisesti hänen opintojensa loppuvaiheessa. Hänet oli vihitty papiksi keväällä 1911, ja sen jälkeen hän oli opiskellut viisi kuukautta Institutum Judaicum Delitzschianumissa Leipzigissa. Arnold Schalin oli ensimmäinen pastori, jonka Suomen Lähetysseura lähetti juutalaislähetystyöhön.⁴⁰ Hän suunnitteli koulun perustamista juutalaislapsille, mutta Itävallan hallitus asetti rajoituksia kaikelle lähetystarkoituksessa annettavalle uskonnonopetukselle. Schalinit ryhtyivät pitämään sen sijaan lastentarhaa juutalaislapsille, jonka lisäksi he solmivat henkilökohtaisia yhteyksiä juutalaisiin. He olivat tyytyväisiä, kun Ester Juvelius lähetettiin heidän avukseen seuraavana vuonna. He myös jakoivat taloudellista apua puutteenalaisille ja tekivät evankelioimistyötä jakamalla hepreankielisiä Uusia testamentteja. Heidän hotelleissa pitämiinsä tapaamisiin virtasi väkeä niin runsaasti ja keskustelut olivat niin vilkkaita, että juutalaisseurakuntien vanhimmat ja hotellinomistajat yrittivät ehkäistä aloitetun työn.⁴¹ Schalinit joutuivat kuitenkin palaamaan Suomeen yhtä aikaa Juveliuksen kanssa elokuussa 1914. Schalinien ja Juveliuksen Czernowitzissa saama kosketus Norjan Israel-lähetyskseen loi pohjaa Lähetysseuran myöhemmälle työlle Haifassa ja Jaffossa.⁴² Schalin lähti vielä lyhyeksi aikaa sodan jälkeen toukokuusta marraskuuhun 1922 työhön Wieniin. Suomessa Arnold Schalin toimi Lähetysseuran kiertävänä matkasaarnaajana usean vuoden ajan ja kirjoitti useita juutalaislähetystyötä käsitteleviä kirjasia.

PAINOPISTE SIIRTYY PALESTIINAAN JA ISRAELIIN

Juutalaislähetyskseen huomio kääntyi 1920-luvulla Palestiinaan, jonne oli syntynyt monimuotoinen juutalaisyhteisö. Palestiinasta ei kuitenkaan puuttunut kristillisiä lähetysaarnajia. Tanskalainen juutalaislähetysthistorioitsija Emil Clausen kirjoitti jo vuonna 1917: ”Kaikenlaiset lähetysseurat ovat lähettäneet niin monta lähettiä Jerusalemiin, että siellä nyt on yksi lähetysaarnaja jokaista tuhatta juutalaista kohti.”⁴³ Wallendorffin mukaan Lähetysseuran perussuhtautuminen itse juutalaislähetystyöhön mahdollisti työaloitteet juutalaisten hyväksi myös paikoissa, missä jo toimi toisia lähetysseuroja. Lähetysseuran työn vahvuutena oli myönteinen suhtautuminen heprean kieleen ja sen käyttämiseen lähetystyössä.⁴⁴

40 Ibid., 27–28; Saarilahti 1989, 284.

41 Wallendorff 1958, 23.

42 Harviainen 2008, 110; Wallendorff 1958, 24.

43 Wallendorff 1958, 28.

44 Ibid.

Vuonna 1924 Suomen Lähetyssseura lähetti pastori Aapeli Saarisalon ja hänen vaimonsa Anna Marian Jerusalemiin, josta he siirtyivät Tiberiakseen ja Kinnetin kibbutsiin Galileaan. Teologikoulutuksen ohella Saarisalo oli opiskellut hepreaa, arabiaa ja muita seemiläisiä kieliä. Tältä taustalta hän toivoi voivansa yhdistää lähetystoimintaansa myös Lähi-idän kielten ja arkeologian tutkimusta. Palestiinassa Saarisalo pyrki solmimaan juutalaisiin henkilökohtaisia suhteita kaupoissa, sairaaloissa, kodeissa ja raamattupiireissä. Hän kierteli Tiberiaksen kylpylöissä ja Galilean kibbutseissa, jakoi kristillistä kirjallisuutta ja järjesti keskustelutilaisuuksia. Kirjeissään Lähetyssseuran johtokunnalle Saarisalo vastusti triumfalistista näkemystä, jonka mukaan Raamatun lupaukset eivät Jerusalemin hävityksen jälkeen enää koskeneetkaan juutalaisia vaan yksinomaan kirkkoa. Hänen mukaansa tämä erheellinen näkemys sai juutalaiset uskomaan, ettei käännyksinäinen voisi enää kuulua juutalaiseen kansaan. Saarisalo haaveili maataloussiirtokunnan perustamisesta juutalauskristityille heidän toimeentulonsa turvaamiseksi. Idean hän oli saanut norjalaiselta työtoveriltaan Arne Jonsenilta.⁴⁵ Saarisalot joutuivat kuitenkin poikansa sairauden vuoksi palaamaan Suomeen jo vuonna 1926. Täällä Aapeli Saarisalolle avautui huomattava tieteellinen ura. Hän toimi vuosina 1935–1963 itämaisen kirjallisuuden professorina Helsingin yliopistossa. Hän vieraili useaan otteeseen Palestiinassa ja Israelissa, vietti maassa pitkiä kausia ja pysyi koko ikänsä Israelin ystävänä. Suomessa hän oli suosittu kirjoittaja ja luennoitsija, joka lukuisissa julkaisuissaan, radio-ohjelmissaan ja esitelmissään käsitteli laajasti Raamattuun ja juutalaisuuteen liittyviä aiheita.⁴⁶

Aili Havasta voidaan pitää varsinaisena suomalaisen lähetystyön uranuurtajana Israelissa. Hän oli koulutukseltaan sekä teologian kandidaatti että filosofian maisteri. Havas lähti Helsingistä 31.10.1931 Leipzigiin Institutum Judaicum Delitzchianumiin opiskellakseen juutalaisuuden historiaa, juutalaista uskontoa ja rabbinistista kirjallisuutta.⁴⁷ Leipzigista Havas jatkoi Haifaan, jonne hän saapui 1.2.1932. Ester Juvelius oli Havasta vastassa Haifassa. Havas tapasi siellä myös British Jewish Societyn työntekijän tohtori J. Churcherin, johon hän oli tutustunut jo ollessaan kielikurssilla Englannissa kesällä 1931. Tämä oli antanut aloittelevalle lähetystyöntekijälle ohjeen: ”Ensimmäiseksi täällä tarvitaan – kärsivällisyyttä, toiseksi – kärsivällisyyttä, kolmanneksi – jälleen kärsivällisyyttä”.⁴⁸ Saavuttuaan Jerusalemiin Havas kirjoittautui Jerusalemin Heprealaiseen yliopistoon. Kuuden vuoden ajan hän opiskeli siellä heprealaista kirjallisuutta, Vanhaa testamenttia, kabbalaa ja juutalaisuuden historiaa. Hänen opettajinaan olivat maailman kuulut professorit Gershom Scholem, Samuel Klein, David Yellin ja Joseph Klaus-

45 Harviainen 2008, 111.

46 Harviainen 2008, 111.

47 Karvonen 1987, 40; Saarilahti 1999, 253.

48 Karvonen 1987, 41.

ner.⁴⁹ Aili Havas katsoi työlleen olevan eduksi, että hän heti keskusteluidensa aluksi kertoi olevansa kristitty lähetystyöntekijä. Vuoden 1933 alussa Havaksen kodista oli muodostunut opiskelutovereiden kokoontumispaikka, jonne syntyi myös raamattupiiri. Hänelle syntyi ajatus ylioppilaskodin perustamisesta.⁵⁰ Lähetyseuran johtokunta vakuuttui Havaksen yksityiskohtaisesta suunnitelmas- ta ja hyväksyi ylioppilaskodin perustamisen marraskuussa 1933. Havas pyysi Ester Juveliusta kodin johtajaksi, mutta tämä kieltäytyi tehtävästä. Suunnitelmia oli myös yhteistyöstä ruotsalaisen Hilma Anderssonin ja Svenskbön sekä norja- laisten kanssa, mutta haave ei ottanut toteutuakseen. Juveliuksen kieltäydyttyä jo toistamiseen hän sopi yhteistyöstä hotellialan talousjohtajan koulutuksen saaneen juutalaiskristityn Irene Goldschmidtin kanssa, johon hän oli tutustunut Sveitsissä.⁵¹ Aili Havakselle syntyi pysyvä yhteistyö Hebrew Christian Alliance of Palestine and Near East -nimisen juutalaiskristillisen järjestön kanssa. Vuonna 1935 häntä pyydettiin kokoamaan Jerusalemissa juutalaiskristittyjä ja heidän ystäviään. Jo aiemmin oli ollut epäonnistuneita yrityksiä paikallisosaston perus- tamiseksi, mutta nyt uskottiin, että ei-juutalainen ”goiji”, joka hallitsi heprean ja tunsu yhteyttä juutalaisiin, pystyisi paremmin kokoamaan paikallisosaston. Hän suostui pyyntöön, koska se antoi mahdollisuuden edistää juutalaiskristitty- jen keskinäistä yhteyttä.⁵² Kysymys juutalaiskristillisestä kirkosta herätti paljon keskustelua noina vuosina – kuten myöhemminkin.⁵³ Vuonna 1935 Lähetyseu- ra vuokrasi talon Makor Baruchin kaupunginosasta Jerusalemissa. Talosta, jota Aili Havas ystävineen kutsui ”lähetyskodiksi”, tuli kokoontumispaikka monille etsijöille, juutalaisille ja kristityille. Havaksen luo tultiin puhumaan hengellisis- tä ja maallisista ongelmista, ja siellä pidettiin raamattupiirejä sekä järjestettiin erilaisia kokouksia ja juhlatilaisuuksia. Vuonna 1938 Havas sairastui vakavasti ja joutui lähtemään Suomeen. Sinä aikana puhkesi toinen maailmansota. Vasta talvisodan päättymisen jälkeen keväällä 1940 hän pääsi palaamaan takaisin Je- rusalemiin. Havaksen poissaolon aikana hänen ystävänsä, sveitsiläissyntyinen juutalaiskristitty Irene Goldschmidt huolehti hänen kodistaan apunaan Sak- sasta paennut rouva Margot Moses.⁵⁴ Kun rouva Moses tyttärineen saapui, oli Goldschmidtillä jo huostassaan tyttö ja poika. Sitten he saivat hoiviinsa vielä pienen, äitinsä hylkäämän tyttövauvan.⁵⁵ Pian Havaksen paluun jälkeen talossa pidettiin jälleen heprean- ja saksankielisiä raamattupiirejä ja muita kokouksia. Sinne tuli yhä edelleen uusia lapsia. Havaksen taloon syntyneessä lastenkodissa

49 Harviainen 2008, 111–112.

50 Karvonen 1987, 56.

51 Ibid., 59–61.

52 Karvonen 1987, 62.

53 Harviainen 2008, 113; Nerel 1996, 148–149.

54 Harviainen 2008, 113.

55 Havas 1958, 199–200.

aloitettiin hepreankielinen alkeiskoulu vuonna 1945. Havas selvitti lasten vanhemmille aina, että koulu oli kristillinen lähetyskoulu ja että he joutuisivat vaikeuksiin, jos jättäisivät lapsensa sinne.⁵⁶

TYÖ LAAJENEE

Vuonna 1946 Aili Havas sai pitkään kaipaamansa suomalaisen työtoverin, maisteri Rauha Moisio. Tämä oli opiskellut kasvitiedettä Helsingin yliopistossa ja hänestä tulikin myöhemmin tunnettu Pyhän maan kasvien asiantuntija. Ystävänsä Aili Havaksen lähdettyä lähetystyöhön Palestiinaan Moisio aloitti opiskelijoiden raamattupiirin, jossa rukoiltiin työn puolesta. Sotien aikana vuodet 1939–1944 hän työskenteli Suomessa olevien juutalaisten pakolaisten parissa. Vuoden 1940 helmikuussa tapahtuneen rouva Feigen kasteen hän koki kutsuna itselleen lähteä juutalaislähetystyöhön.⁵⁷ Juutalaisten, arabien ja brittiläisten mandaattiviranomaisten välit kiristyivät noina vuosina. Vaikeinta aikaa olivat Israelin itsenäisyystaistelun vuodet. Jatkuvana huolena oli juomakelpoisen veden saanti. Tunnettu israelilainen nykykirjailija Amos Oz kuvaa hauskaasti mutta lämmöllä Aili Havasta ja Rauha Moisiota romaanissaan *Tarina rakkaudesta ja pimeydestä* luvussa 47.⁵⁸ Lasten lukumäärä kasvoi koko ajan. Vuonna 1950 heitä oli jo 18. Samana vuonna kunnostettiin Amerikan luterilaisten lahjoitusvaroilla kaksikerroksinen talo Shivtei Israel -kadun (ent. St. Paulinkatu) varrella, ja Lähetysseura vuokrasi sen saaden näin sopivammat tilat lastenkodille ja koululle. Samassa rakennuksessa aloitti lastentarha, jossa pian kävi 15 lasta. Koulutaloksi kunnostettiin viereinen vanha sotilasparakki, jonka paikalle rakennettiin aikanaan vuonna 1963 uusi rakennus. Rauha Moisio sairastui ja joutui lähtemään Suomeen vuonna 1950. Moisio palasi Jerusalemiin vielä vuosiksi 1951–1957. Koulua ja lastentarhaa kävi vuonna 1957 yhteensä 52 lasta, joista 47 3–15 -vuotiaasta asui viikot lastenkodissa.

Työn lisääntymisen ja toiminnan vilkastumisen myötä tarvittiin lisää työvoimaa. Sacr.min.cand. Eila Laukkanen saapui vuonna 1951 ja aloitti hepreankielenopintojensa jälkeen vuoden 1952 alussa työnsä.⁵⁹ Huhtikuussa 1952 lähetysjohtaja tuli ensimmäistä kertaa tarkastusmatkalle Israeliin. Lähetysjohtajana oli silloin rovasti Tuure Vapaavuori. Hänen seurassaan matkusti pastori Per Wallendorff. ”Nähdäkseni tämä lähetysjohtajan ja Wallendorffin vierailun käynti Jerusalemissa merkitsi käännekohtaa seuramme johdon asenteessa Israelin työkenttämme suhteen. Siihen asti oli minulle yhä uudelleen kirjoitettu, etten

56 Havas 1958, 218; Harviainen 2008, 114.

57 Swanström 2007, 89; Harviainen 2008, 114.

58 Hepr. ‘Sipur al ahavah va-chosech’, suom. vuonna 2007. Harviainen 2008, 114.

59 Havas 1958, 258.

saisi laajentaa työtä”, kirjoittaa Aili Havas kirjassaan *Työkenttäni Israel*.⁶⁰ Kesällä 1952 hän lähti Suomeen lopen uupuneena. Suomessa hän kiersi seurakunnissa Osmo Visurin kanssa kertoen työstään Israelissa. Juuri ennen paluutaan Israeliin, vuonna 1953, hän tapasi Suomessa ”kaksi nuorta, jotka Herra oli kutsunut, kuten he itse sanoivat, ’kätten evankeliumia julistamaan’ Israeliin”.⁶¹ Toinen heistä oli sairaanhoitajatar Rakel Luomanen ja toinen kasvattajaopettaja Liisu Hannikainen, jotka saapuivat Israeliin kesällä 1953. Suomen Lähetyssseura rekisteröitiin Israelissa virallisesti vuonna 1955, ja tämän jälkeen Lähetyssseura saattoi hankkia pysyvään omistukseensa ja työkeskukseksi koko kiinteistön, joka sai heprealaisiksi nimekseen Shalhevetjah (”Herran liekki”, Laulujen laulu 8:6).⁶²

Sen välittömässä läheisyydessä oli Church Mission to Jews (CMJ) -nimisen järjestön omistama rakennus, josta Lähetyssseura vuokrasi aluksi muutaman huoneen ja vuonna 1957 koko talon. ’Rakusta’ (Rakel Luomanen) tuli tämän niin sanotun tyttöjen talon emäntä. Talon alakertaan tuli kappeli.⁶³ Pastori Per Wallendorff tuli työhön Jerusalemiin vuonna 1956. Hän ei kuitenkaan saanut työviisumia ja joutui poistumaan maasta jo 11 kuukauden kuluttua. Vuonna 1957 saapuivat työhön pastori Risto Santala perheineen, diakonissa Anna-Liisa Piekkola (myöh. Alkahe) ja diakonissa Anita Sarlin. Saman vuoden lopussa käännettiin suomalainen päiväjumalanpalveluskaava sekä Hoosianna-hymni ja Hilariuksen kiitosvirsi hepreaksi. Suomen Lähetyssseuralta saamansa apurahan turvin tohtori Aimo Murtonen käänsi Suomessa hepreaksi joukon suomalaisia virsiä sekä Lutherin *Vähän katekismuksen* ja *Kristityn vapaudesta*.⁶⁴ Samana vuonna oli myös perustettu United Christian Council in Israel (UCCI), jossa 19 kristillistä kirkkoa ja lähetystä olivat edustettuna. Eräänä neuvoston johtoajatuksena oli pyrkimys siirtää vastuu kristillisestä toiminnasta enenevässä määrin lähetystyöntekijöiden harteilta israelilaisille kristityille.⁶⁵ Tämän ajatuksen Aili Havas kiteyttää kauniisti kirjansa *Työkenttäni Israel* viimeisellä aukeamalla: ”Me Israelin evankeliset lähetystyöntekijät toivomme ja rukoilemme, että se aika olisi lähellä, jolloin Israelissa on oma kotimainen yhtenäinen ja voimakas kristillinen kirkko. Ajattelen, että se kirkko ei tule olemaan luterilainen, anglikaaninen, presbyteerinen, baptistinen tai helluntailainen tai jokin muu nykyisistä kirkkomuodoista vaan Kristuksen kirkko, jossa kaikki nämä nykyiset kirkot ovat ehkä rakennusaineina”.⁶⁶

60 Ibid., 263.

61 Ibid., 264.

62 Harviainen 2008, 114–115; Wallendorff 1958, 33.

63 Havas 1958, 272–273; Luomanen 1970, 24–25. Luomanen kuvaa kirjassaan Tapahtui Jerusalemissa (1. painos 1969) eloisesti lastenkodin arkea.

64 Suomen Lähetyssseuran vuosikirja 1958, 26–27.

65 Ibid., 24.

66 Havas 1958, 332.

Kielenopiskelun, pappistehtävien ja koulutyön lisäksi Risto Santala osallistui Jerusalemin Heprealaisessa yliopistossa myös Uutta testamenttia opettavan professorin David Flusserin luennoille. Yliopistolla hän solmi henkilökohtaisia yhteyksiä, joilla oli merkitystä hänen myöhemmälle toiminnalleen 1960-luvulla Lähetysseuran edustajana monissa kansainvälisissä kokouksissa Israelissa ja ulkomailla. Vuonna 1959 Santaloiden perhettä kohtasi raskas isku heidän menettettyään Ismo-poikansa pitkällisen sairauden murtamana. Risto Santala kirjoitti ajasta kirjan *Pieni astia Pyhässä maassa*.⁶⁷ Santalan kannalta merkittäväksi muodostui tuttavuus Tunisiasta kotoisin olevan juutalaiskristityn Victor Smadjan kanssa, josta tuli yhteistyökumppani nuoriso- ja muussa seurakuntatyössä. Smadja perusti kristillisen Dolfin-kirjapainon keskuksen kellariin. Lähetysseuran työssä hyvin tärkeäksi muodostuikin kirjallisuustyö. Aili Havas osallistui muun muassa UCCI:n kirjallisuustoimikunnan käännöstyöhön, ja diakonissa Anita Sarlin, joka oli koulutukseltaan myös taidegraafikko, auttoi kirjojen kuvittamisessa.⁶⁸ Risto Santala palasi vielä uudestaan Israeliin vuosiksi 1976–79 ja 1983–85, jona aikana hän kirjoitti hepreaksi kaksiosaisen *Messias Vanhassa ja Uudessa testamentissa ja rabbiinisissa kirjoituksissa*. Kirjasta on otettu Israelissa useita painoksia, ja sitä on käännetty myös useille muille kielille.⁶⁹

VASTOINKÄYMIISIÄ JA UUSIA AVAUKSIA

Vuodesta 1953 alkaen Israelissa alkoi esiintyä järjestäytynyttä lähetystyön vastustusta. Uusi koulurakennus, jonka alakerrassa oli myös kirkkosali, valmistui vuonna 1963. Samana vuonna useista kymmenistä lähetystenvastaisista uskonnollisista juutalaisista koostunut mielenosoittajajoukko kokoontui keskuksen edustalle ja kivitti poikien talon kymmekunta ikkunaa rikki. Sitä seurasi myöhemmin saman vuoden syyskuussa vielä toinen mellakka.⁷⁰ Vuonna 1963 julkaisussa lähetysvastaisessa kirjassa Israel Benzeev kuvailee noita tapahtumia sekä Helsingin Sanomien ja Helsingin piispan reaktioita niihin. Kirjassa on myös Aili Havaksen selonteko, jossa hän kiistää, että hän pyrki kääntämään lapsia kristinuskoon ja tarjoamaan heidän vanhemmilleen siitä aineellista hyötyä.⁷¹

67 Suomen Lähetysseuran vuosikirja 1973, 14.

68 Ibid., 17–18; Santala 1997, 178.

69 Kirjat on käännetty ainakin suomeksi, ruotsiksi, englanniksi, saksaksi, viroksi, espanjaksi, venäjäksi, kiinaksi ja thaiksi.

70 Suomen Lähetysseuran vuosikirja 1964, 17; 1973, 18; Harviainen 2008, 115; Tapahtuman kulusta ja vakavuudesta on eri henkilöillä hiukan erilaisia käsityksiä. Helsingin Sanomat kuvaa kuitenkin varsin yksityiskohtaisesti kyseistä tapahtumaa ja on haastatellut puhelimessa asian johdosta myös paikalla ollutta Aili Havasta. Se kertoo myös, että Israelin pääministeri Golda Meir esitti asiasta Israelin hallituksen pahoittelun. HS 5.1.1963, 7; 6.1.1963, 8; 7.1.1963, 5, 8; Vielä sen jälkeen sunnuntaina 6.1.1963 ortodoksijuutalaiset yrittivät toistamiseen kokoontua keskuksen edustalle, mutta poliisi hajotti joukon välittömästi. HS 8.1.1963, 8.

71 Benzeev 1963, 87–88, 103–106. Benzeev kutsuu Aili Havasta luterilaisten ykköslähetys-

Israelissa säädettiin laki, joka kielsi ottamasta uskonnolliseen sisäoppilaitokseen alle 14-vuotiaita lapsia, joiden vanhemmat kuuluvat toiseen uskontoon. Vuoden 1967 kuuden päivän sodan jälkeen tätä lakia ryhdyttiin toteuttamaan käytännössä. Viranomaisien painostuksen edessä lasten vanhempien oli taivuttava.⁷² Kouluun alettiin ottaa oppilaisiksi arabikristittyjen perheiden lapsia Ramlen kaupungista läheltä Tel Avivia. Koulu kuitenkin jatkoi vanhempien toivomuksesta hepreankielisenä aina vuoteen 1976, jolloin lastenkoti ja koulu lopettivat toimintansa.⁷³ Sen jälkeen keskuksesta on muodostunut merkittävä lasten ja nuorten toimintakeskus kerhoineen ja leireineen sekä monien seurakuntien ja kansallisuuksien kohtaamis- ja kokoontumispaikka.⁷⁴

Vuosi 1967 muodostui Lähetyseuran Israelin työssä ratkaisevaksi myös sikäli, että kuuden päivän sodassa Israel sai haltuunsa Itä-Jerusalem ja Jordan-joen Länsirannan Jordanian kuningaskunnalta. Tällä alueella toimivasta Jordanian Luterilaisesta kirkosta (nyk. Jordanian ja Pyhän maan evankelis-luterilainen kirkko) tuli tärkeä yhteistyökumppani. Näin työ, jota oli tehty siihen asti Israelissa pääasiassa juutalaisten parissa, laajeni myös arabien pariin. Työtä tehtiin 1970–1990-luvuilla myös arabiankielisen anglikaanikirkon kanssa Ramlessa, Nablusissa ja Jaffossa.

Norjan Israel-lähetys (Den Norske Israelsmisjon, DNI) aloitti työn Israelissa vuonna 1949. Oltuaan vuodesta 1923 työssä Romaniassa Pastori Magne Solheim vaimoineen siirtyi tuolloin jatkamaan työtään Israeliin. Hän alkoi kerätä seurakuntansa jäseniä, jotka olivat paenneet Romaniassa vuonna 1947 valtaan nousutta kommunistista järjestelmää. Heidän tukikohdaksi tuli Haifan kaupunki vuonna 1950. Vuonna 1953 työ laajeni Tel Aviviin.⁷⁵ Haifassa Magne Solheim piti romaniankielisiä jumalanpalveluksia anglikaanisessa Pyhän Luukkaan kirkossa ja muita kokoontumisia kodissaan. DNI sai lopulta mahdollisuuden rakentaa Haifaan seurakunnalle oman kirkon ja kristillisen keskuksen, Elias-kirkon (hepr. Beit Eliahu), joka valmistui vuonna 1970. Suomen Lähetyseura lähetti vuosien ajan seurakunnan diakoniatyöhön työntekijöitä.

Juutalauskristityt vanhuksat joutuivat usein elämään omaistensa hylkääminä taloudellisissa ja henkisissä vaikeuksissa. Heidän tilannettaan Israelissa pahensi kristillisen vanhainkodin puuttuminen. Kansainvälinen juutalauskristittyjen alianssi (International Hebrew Christian Alliance) oli huomionut juutalauskristit-

työntekijäksi, ”missionaariksi”, Israelissa.

72 Suomen Lähetyseuran vuosikirja 1973, 19

73 Ibid., 19–21; Suomen Lähetyseuran vuosikirja 1977, 99.

74 Keskuksesta on kokoontunut vuosien mittaan heprean-, arabian-, suomen-, englannin-, venäjän-, aramean-, kiinan- ja thainkielisiä ryhmiä ja seurakuntia.

75 Havas 1958, 329–330; Piippo 1999, 10–11. DNI oli Norjan vanhin lähetysjärjestö, perustettu jo vuonna 1844. Se aloitti juutalaistyön v. 1891 Romanian Galatzyssa, Se oli toiminut myös lyhyen aikaa Jerusalemissa vuosina 1923–29.

tyjen vanhusten huonon aseman israelilaisessa yhteiskunnassa. Järjestö oli useiden vuosien ajan tuloksettomasti etsinyt juutalaiskristityille vanhuksille sopivaa vanhainkotirakennusta. Myös UCCI oli selvillä heidän keinoista asuinoloistaan. Niin ikään Magne Solheimilla oli jo pitkään ollut haaveena rakentaa vanhainkoti Romaniasta Israeliin muuttaneille juutalaiskristityille vanhuksille. Norjan Israel-lähetyskeskuksen suunnitteilla olevan kristillisen keskuksen vierestä oli vapautunut Luterilaisen Maailmanliiton omistuksessa oleva tontti vuonna 1967, joka katsottiin sopivaksi vanhainkodille. Vuonna 1969 pidetyn Norjan Israel-lähetyskeskuksen 125-vuotisjuhlakokouksen päätöksestä aloitettiin suunnittelutyöt kristillisen vanhainkodin rakentamiseksi Israeliin.⁷⁶ Vanhainkodin rakentaminen aloitettiin vuonna 1973, ja se valmistui vuonna 1976. Suomen Lähetysseura oli mukana alusta asti hankkeessa, vaikka se sai seuran johdolta Suomessa osakseen kritiikkiä.⁷⁷ Norjan Israel-lähetyskeskuksen piirissä ei kuitenkaan ollut sopivaa ehdokasta vanhainkodin johtajaksi, ja niinpä sen johtaja Laszlo G. Terray kääntyi Suomen Lähetysseuran puoleen ja pyysi diakoni Jouko Kokkosta tähän tehtävään vuonna 1974.⁷⁸ Sen jälkeen tämä valmistautui tehtävään aloittaen vuonna 1976 kodin johtajana. 18 vuoden ajan Suomen Lähetysseura lähetti vanhainkodille johtajan. Vuodet 1995–2003 sillä oli norjalainen johtaja. Vuonna 2003 se sai ensimmäisen paikallisen johtajan arabikristityn Johnny Khouryn. Suomen Lähetysseura on lähettänyt kotiin myös muita työntekijöitä sekä vapaaehtoistyöntekijöitä. Vanhainkoti ei saa Israelin valtiolta minkäänlaista taloudellista tukea. Sen toiminnasta ja rahoituksesta ovat vastanneet eri kristilliset järjestöt Norjasta, Suomesta, Tanskasta, Saksasta, Englannista ja Yhdysvalloista. Jo useita vuosia paikalliset messiaaniset seurakunnat ovat halunneet saada enemmän päätäntävaltaa talon asioista niin hallinnollisesti kuin taloudellisesti. Kansainvälinen johtokunta on myös ollut asialle myönteinen ulkomaisten järjestöjen taloudellisten voimavarojen vähetessä. Niinpä vuoden 2011 alussa se järjestäytyi paikalliseksi voittoa tuottamattomaksi yhdistykseksi (hepr. Amuta).

Vuonna 1982 Norjan Israel-lähetys perusti Jerusalemiin hepreankielisen teologisen koulutus- ja tutkimuslaitoksen, Caspari-keskuksen. Suomen Lähetysseura on ollut sen toiminnassa mukana alusta pitäen. Vuodet 1985–1993 keskus toimi Shalhevetjah-keskuksen tiloissa. Lähetysseura on lähettänyt myös työntekijöitä sen yhteyteen.⁷⁹

Norjan Israel-lähetyskeskuksen työn tuloksena syntyneessä Immanuel-seurakunnassa Tel Aviv-Jaffossa tapahtui voimakas hajaannus vuonna 1992. Seurakunta

76 Piippo 1999, 12, 19.

77 Ibid., 41–42.

78 Ibid., 53–55. Solheim halusi itsepintaisesti kodille myös norjalaisen johtajan. Hän epäili Kokkosen kommunikaatiotaitoja lähinnä hänen heikohkon kielitaitonsa vuoksi. Lopulta hän hyväksyi Kokkosen.

79 Marttinen 1996, 83; Suomen Lähetysseuran vuosikirja 1986, 75; 1994, 59.

jäi ilman pastoria. Aluksi norjalaiset hoitivat tilanteen tilapäisratkaisuin, mutta he kääntyivät sitten Suomen Lähetyseuran puoleen, ja vuoden 1993 syksyllä arkkipiispa John Vikström vihki diakoni Jouko Kokkosen papiksi Immanuel-seurakuntaan.⁸⁰ Joukon työjakso siellä jäi kuitenkin lyhyeksi, sillä hän sairastui vakavasti syksyllä 1995, joutui lähtemään Suomeen ja kuoli marraskuun alussa. Heikki ja Marja-Liisa Nurminen lähtivät jo joulukuussa 1995 vuodeksi Tel Aviviin jatkamaan Jouko ja Terttu Kokkosen työtä. Vuonna 1998 Suomen Lähetyseura, Norjan Israel-lähetys ja Tanskan Israel-lähetys solmivat kolmikantasopimuksen (Joint Mission) yhteistyöstä Tel Aviv-Jaffossa. Lähetyseura on lähettänyt sinne työntekijän usean vuoden ajan.

Jo 1970-luvun lopulla alettiin valmistella luterilaisen työn pohjalta syntyneen kolmen seurakunnan (Norjan Israel-lähetyksen Elias-seurakunta Haifassa ja Immanuel-seurakunta Tel Aviv-Jaffossa sekä Suomen Lähetyseuran Shalhevetjah-seurakunta Jerusalemissa) tiiviimpää yhteistyötä. Yhteistyöstä neuvoteltiin vuosia, ja kaksi seurakuntaa allekirjoitti sitä koskevan asiakirjan vuonna 1985. Yhteistyön puitteissa syntyi muun muassa liturgia- ja laulukirjoja, pidettiin yhteisiä juhlia ja muita tapahtumia. Myös yhteistyöresursseja jaettiin. Suomalaisen työ Israelissa ei ollut kovin luterilaista vuosina 1930–1980, mutta 1980-luvun puolivälistä alettiin tavoitella selkeämpää luterilaista profiilia. Puhuttiin jopa luterilaisesta synodista, joka olisi johtanut heprealaiseen luterilaiseen kirkkoon. Ajatus kuitenkin kariutui.⁸¹ Vuonna 1986 Shalhevetjah-seurakunta sai ensimmäisen paikallisen messiaanisen pasturin Joseph Ben-Zvin. Heikki Nurminen toimi vuosina 1986–1989 seurakunnan neuvostossa neljän israelilaisen kanssa. He saivat valmiiksi ”luterilaisen” perussäännön, ja Heikki Nurminen teki yhdessä vaimonsa Marja-Liisan, pastori Ben-Zvin ja muusikkopariskunta Ester ja Jaakov Horeshin kanssa seurakunnalle uuden hepreankielisen jumalanpalvelusjärjestyksen, joka julkaistiin Shalhevetjah-messun nimellä.⁸² Pyrittiin parhaan mukaan kontekstuaalisuuteen, mutta se ei kuitenkaan kantanut pitkälle. Shalhevetjah-seurakunta jakaantui talvella 1995, joka oli itse asiassa jo kolmas jakaantuminen sitten vuoden 1969, jolloin vuodesta 1957 sen työyhteydessä toiminut Victor Smadja oli kokenut, ettei hänellä ollut enää tilaa Lähetyseuran työssä. Hän lähti ja vei mukanaan kirjapainon ja enemmistön seurakunnasta.⁸³ Shalhevetjah-seurakunta on jatkanut kuitenkin toimintaansa aivan viime vuosiin saakka. Vuonna 1999 julkaistiin Aarne Tapanaisen tekemä heprealaisten laulujen kokoelma (*Qavo qiviti*). Juha-Pekka Rissasen toimiessa pastorina vuosina

80 Marttinen 1996, 154.

81 Ibid., 83–84.

82 Ibid., 84.

83 Suomen Lähetyseuran vuosikirja 1973, 19; Marttinen 1996, 39; Swanström 2007, 121–122.

1996–2002 julkaistiin uusi korjattu painos Aimo Murtosen vuonna 1957 kääntämästä Lutherin *Vähästä katekismuksesta*, kirjanen Kristinuskon perusteista (*Ikarei ha-emunah be-chesed Elohim*) ja Tuomo Mannermaan kirjan *Kaksi rakkautta* (*Shnei sugei ha-ahavah*) hepreankielinen käännös. Vuonna 2009 seurakunnan suomalainen paimen Mika Pouke joutui perheineen lähtemään Suomeen työviisumivaikeuksien takia. Tällä hetkellä seurakunnan tulevaisuus on auki. Heikki Nurminen toteaa: ”Tosiasiasta on, että emme ole menestyneet luterilaisen seurakunnan juurruttamisessa Israeliin. Ei Norjasta eikä Suomesta ole lähtenyt ketään, joka olisi pystynyt välittämään uskonnäkemyksemme niin, että siitä olisi kasvanut israelilainen liike”.⁸⁴

Suomen Lähetyssseura käynnisti toiminnan juutalaisten keskuudessa myös Euroopassa. Vuonna 1978 Timo ja Aulikki Vasko perheineen lähetettiin Etelä-Saksaan baijerilaisen Evangeliumsdienst unter Israel durch die Evang.-Luth. Kirche in Bayern e.V. -järjestön työyhteyteen Neuendettelsaussa, Nürnbergissä ja Erlangenissa. He loivat yhteyksiä juutalaisiin, Timo Vasko käynnisti kristinuskon ja juutalaisuuden välistä vuoropuhelua laajalla esitelmätoiminnalla, vieraili kaikissa Bayerin synagogissa ja lopuksi toimi Erlangenin yliopistossa tieteellisenä assistenttina sekä teki väitöskirja Schalom Ben-Chorinin dialogeista kristittyjen kanssa. Vaskot tekivät tunnusteluja työn aloittamiseksi myös Itävallassa, Italiassa ja Ranskassa. Vaskot palasivat Suomeen vuonna 1984. Ranskassa aloitettiin työn valmistelu vuonna 1985; aluksi suunniteltiin työn aloittamista juutalaisten parissa, ja ensimmäinen Ranskaa varten koulutettu lähettikandidaatti oli lähetetty jopa Israeliin heprean kieltä ja juutalaisuutta opiskelemaan. Kuitenkin ennen pitkää sekä Saksassa että Ranskassa työ alkoi suuntautua muslimien pariin, mihin oli ”selkeää tilausta”, sillä molemmissa maissa oli satoja tuhansia muslimimaista tulleita siirtolaisia ja siirtotyöläisiä.⁸⁵

LOPPULAUSE

Suomen Lähetyssseuran juutalaistyötä Israelissa ovat viime vuosina vaikeuttaneet työlupa- ja viisumiongelmien. Israelin hallitus on pyrkinyt kaikin tavoin rajoittamaan ulkomaisen työvoiman ja ulkomaalaisten pitkäaikaista oleskelua Israelissa. Messiaanisten juutalaisten määrän voimakas kasvu on antanut liikkeelle näkyvyyttä tiedotusvälineissä ja yhteiskunnassa, mutta samalla se on synnyttänyt uskonnollisissa juutalaispiireissä voimakasta vastustusta ja suoranaista vainoa. 1990-luvun alussa alkoi voimakas juutalaisten maahanmuutto, jota seuranneena aikana yli miljoona juutalaista entisen Neuvostoliiton alueelta olevista maista sekä lisäksi erityisesti Etiopiasta, Yhdysvalloista, Euroopasta ja Latinalai-

84 Marttinen 1996, 84–85; Swanström 2007, 122–123.

85 Vasko 1985; Vasko 1986; Vasko 1988, 68–125; Vasko 1999. Marttinen 1996, 126–134, 139; Baumann 2000, 489–504.

sesta Amerikasta on muuttanut maahan, heidän joukossaan myös paljon messiaanisia juutalaisia. On syntynyt lukuisia uusia messiaanisia seurakuntia, joista monet ovat muun kuin hepreankielisiä. Seurakuntia on jo toistasataa ja jäseniä on noin 7000 – 10 000.⁸⁶ Seurakunnat ovat viime vuosina pyrkineet etsimään myös jonkinlaista yhtenäistä tunnustusta. Messiaanisten seurakuntien johtajat, joiden joukossa ovat myös Shalhevetjah-seurakunnan suomalaiset pastorit olleet mukana, kokoontuvat pari kertaa vuodessa (Kenes Artzi) keskustelemaan Israelin messiaanista kenttää koskettavista kysymyksistä ja luomaan jonkinlaista yhteistä ”tunnustusta”. Viimeaikaisia kuumia keskustelunaiheita ovat olleet Jeesuksen jumaluus, eli oliko Jeesus todellinen Jumala vai todellinen ihminen vai molempia,⁸⁷ sekä messiaanis-juutalainen identiteetti. Messiaanisen kentän sirpaleisuus, sekavuus ja kirjavuus aiheuttavat hämmennystä. Se, ettei ole syntynyt yhtenäistä protestanttista kirkkoa tai edes tunnustuskuntaa, aiheuttaa Suomen Lähetyseuran nykyisen linjan ja strategian kannalta ongelmia, koska Lähetyseura tekee työtä nimenomaan kirkkojen kanssa, jollaista juutalaisella puolella ei ole, eikä tule varmasti olemaan vielä pitkään aikaan. Myöskään Lähetyseuran korostama ekumeeninen yhteistyö eri kirkkojen ja Luterilaisen maailmanliiton luomat yhteydet eivät ole sen vuoksi mahdollisia. Juutalaislähetystyön kannalta tärkein teologinen foorumi on Lausanne Consultation on Jewish Evangelism (LCJE), joka syntyi vuonna 1980 Pattayassa pidetyssä Lausannen liikkeen toisessa kansainvälisessä kokouksessa. Se myös julkaisee omaa lehteä. Kansainvälisiä kokouksia on sen jälkeen pyritty pitämään joka neljäs vuosi, ja niiden välillä myös mannerten sisäisiä kokouksia. Suomessa kansainvälinen kokous järjestettiin kesällä 2003. Viimeisin kokous oli Lontoossa elokuussa 2011. Suomeen perustettiin vuonna 1996 oma paikallisosasto, joka on nykyisin nimeltään ”Juutalaisevankelioimisen Suomen työryhmä” (JUST). Suomen Lähetyseura on sen perustajajäsen. Siihen kuuluvat Suomessa olevat juutalaislähetystyötä tekevät järjestöt. Se on tunnustukseltaan hyvin evankelikaalinen, mihin Lähetyseuran puolelta on suhtauduttu varauksellisesti. Lähetyseura ei olekaan enää viime vuosina osallistunut sen toimintaan.

86 Mishkan 30–31 / 1999. Oikeaa määrää on mahdoton arvioida, koska sen enempää seurakunnista, joista monet ovat vain pieniä kotiryhmiä, kuin niiden jäsenistäkään ei ole olemassa mitään virallista rekisteriä. Vuonna 1999 Caspari-keskus teki perusteellisen tutkimuksen silloisista Israelissa olevista messiaanisista seurakunnista, joita se arvioi silloin olevan yli 80 ja niissä juutalaisia jäseniä n. 3500, ja sen lisäksi vielä satoja ei-juutalaisia. Tutkimuksesta on kuitenkin aikaa jo yli kymmenen vuotta, ja voi olettaa, että luku on sen jälkeen jopa yli kaksinkertaistunut.

87 Vuonna 2002 pidetty kokous, jossa ensimmäisen kerran asiasta keskusteltiin kiivaammin, pidettiin Nataniassa messiaanisen Beit Asaf-seurakunnan tiloissa. Aivan kaupungin liepeille oli hiljattain valmistunut Israelin ensimmäinen Ikea, ja niinpä tätä kokousta alettiin kutsua leikillisesti ”Ikean kirkolliskokoukseksi” (vrt. Nikean kirkolliskokous, joka pidettiin v. 325, ja jossa keskusteltiin aivan samoista kysymyksistä).

Myös Lähi-idän tilanne sekä Israelin ja palestiinalaisten pitkittynyt konflikti herättävät työn kannalta kysymyksiä. Suomen Ulkoministeriö myöntää vuosittain huomattavan määrän kehitysyhteistyövaroja erilaisiin projekteihin, joita Suomen Lähetysseuralla on Luterilaisen Maailmanliiton kautta ja yhteistyössä Jordanian ja Pyhän Maan evankelis-luterilaisen kirkon kanssa Palestiinalais-alueilla. Tämän tuen avulla siellä on voitu viime aikoina aloittaa useita uusia projekteja. Israelin puolella ei tällaista mahdollisuutta ole, ja niinpä siellä tehtävään diakoniatyöhön, tapahtuu se sitten juutalaisten tai arabien parissa, ei näitä varoja voida käyttää. Suomen Lähetysseura noudattaa nykyisin työssään niin sanottua ohjelmapohjaista mallia, johon sisältyy viisi ohjelmaa. Työ Israelissa ja palestiinalaisalueilla sijoitetaan yleensä sen neljänteen kohtaan ”Rauha ja sovinto”, jossa tärkeimpinä kohtina ovat oikeudenmukaisuus, rauhankasvatus ja uskonnollinen dialogi. Lähetysseuran nykyiset työmuodot Israelissa voidaan tosin sisällyttää myös sen muihin ohjelmiin.⁸⁸ Evankeliumihan ei erottele ihmisiä. Se kuuluu kaikille, mutta ensin juutalaisille – alkaen Jerusalemissa!

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

Painetut lähteet

Hakehilah, Helsingin juutalaisen seurakunnan lehti, numerot 1/2010 ja 2/2010.

Helsingin Sanomat (HS), numerot 4–8/1963.

LCJE Bulletin 46/1996

Mishkan 30–31/1999 : Facts & Myths About the Messianic Congregations in Israel 1998–1999. A Survey conducted by Kai Kjær-Hansen and Bodil F. Skjøtt.

Missionstidning för Finland 1859, 1860

Suomen Lähetysseuran vuosikirjat 1860–2007

Sähköiset julkaisut ja URL-sivut

Fenno Judaica: http://fennojudaica.jchelsinki.fi/fi_his_tsarssoldiers.html.

Jewish Virtual Library: http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0004_0_03914.html

Suomen Lähetysseura: http://www.mission.fi/tyo_maailmalla/ohjelmat/ ja http://www.mission.fi/tyo_maailmalla/ohjelmat/rauha-ja-sovinto/

⁸⁸ http://www.mission.fi/tyo_maailmalla/ohjelmat/ ja http://www.mission.fi/tyo_maailmalla/ohjelmat/rauha-ja-sovinto/. Ohjelmat ovat: 1. Julistus- ja seurakuntatyö, 2. Yhteiskunnallinen oikeudenmukaisuus ja diakonia, 3. Omaehtoisuuden kehittäminen, 4. Rauha ja sovinto, 5. Hiv ja aids.

Kirjallisuus

ANTIKAINE, TIMO

2003 *Ester Juvelius juutalaislähettinä 1906–1939. Yleisen kirkkohistorian pro gradu -tutkielma.* Helsingin yliopisto.

BAUMANN, ARNULF

2000 "Christlich-jüdische Gespräch seit 1938". *Israel als Gegenüber. Vom Alten Orient bis in die Gegenwart.* Hgg. von Folke Siegert. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

BENZEEV, ISRAEL

1963 *Christian Missionary Activity in Israel.* Jerusalem: The World Union for the Propagation of Judaism.

HARVIAINEN, TAPANI

1998 "Juutalaiset Suomessa". *Juutalainen kulttuuri.* Toim. Harviainen Tapani & Karl-Johan Illman. Helsinki: Otava.

2008 "Juutalaisten keskuudessa". *Uskoa teoiksi 150 vuotta. Suomen Lähetyssseura 1859–2009.* Toim. Liisa Hovila-Helminen. Helsinki: Suomen Lähetyssseura.

HAVAS, AILI

1958 *Työkenttänä Israel.* Helsinki: Suomen Lähetyssseura.

HELANDER, EILA

2001 *Kutsumus kantaa. Naislähetit Suomen Lähetyssseuran työssä toisen maailmansodan jälkeen.* Helsinki: Suomen Lähetyssseura.

KARVONEN, KEIJO

1987 *Aili Havas Suomen Lähetyssseuran juutalaislähettinä Jerusalemissa vuoteen 1938.* Suomen ja Skandinavian kirkkohistorian pro gradu -työ. Helsingin yliopisto.

KASKINEN, PEKKA

1984 *Suomen Lähetyssseuran juutalaislähetystyö 1859–1918.* Suomen ja Skandinavian kirkkohistorian pro gradu -työ. Helsingin yliopisto.

KENA, KIRSTI

2000 *Eevat apostolien askelissa. Lähettinaiset Suomen Lähetyssseuran työssä 1870–1945.* Helsinki: Suomen Lähetyssseura.

LUOMANEN, RAKEL

1970 *Tapahtui Jerusalemissa.* 2. painos. Helsinki: Suomen Lähetyssseura.

MARTTINEN, JOUKO

1996 *Tässä minä olen. Heikki Nurminen.* Lähetysskasvot 2. Helsinki: Suomen Lähetyssseura.

MUSTAKALLIO, HANNES

1965 *Joos. Mustakallio, lehtori ja lähetyssjohtaja.* Vammala.

NEREL, GERSHON

- 1996 *'Messianic Jews' in Eretz-Israel (1917–1967). Trends and Changes in Shaping Self-Identity.* Thesis submitted to the Hebrew University of Jerusalem for the Degree 'Doctor of Philosophy'.

OZ, AMOS

- 2007 *Tarina rakkaudesta ja pimeydestä.* Suom. Kristiina Lampola ja Pirkko Talvio- Jaatinen. Helsinki: Tammi.

PIIPPO, JARKKO

- 1999 *Ebenezer. Ensimmäinen protestanttinen vanhainkoti Israelissa 1969–1980.* Yleisen kirkkohistorian pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto.

SAARILAHTI, TOIVO

- 1989 *Lähetystyön läpimurto. Suomen Lähetysseuran toiminta kotimaassa 1895–1913.* Sata vuotta suomalaista lähetystyötä I:3. Helsinki: Suomen Lähetysseura.
- 1999 *Kriisien kautta kasvuun. Suomen Lähetysseuran toiminta kotimaassa 1914–1938.* Sata vuotta suomalaista lähetystyötä I:4. Helsinki: Suomen Lähetysseura.

SANTALA, RISTO

- 1997 *Elämäni perintö.* Helsinki: Suomen Lähetysseura.

SWANSTRÖM, ANDRÉ

- 2007 *From Failed Mission to Apocalyptic Admiration. Perspectives on Finnish Christian Zionism.* Kyrkohistoriska Arkivet vid Åbo Akademi. Meddelanden 40. Åbo: Åbo Akademi.

VASKO, TIMO

- 1985 *Die dritte Position. Der jüdisch-christliche Dialog bei Schalom Ben-Chorin bis 1945.* MESJ 48. Diss. Helsinki.
- 1986 "Christliches Zeugnis unter Juden in Europa". 1., 2. und 3. Teil – *Fundamentum.* Zeitschrift der Freien Evangelisch-Theologischen Akademi Basel. Heft 2/1986, 30–54; 3/1986, 32–49; 4/1986, 14–54. (Sveitsi Basel / Riehen).
- 1988 "Das Christliche Zeugnis unter den Juden im 20. Jahrhundert". – *Mission erfahren, gepredigt, reflektiert.* Prof. Dr. Niels Peter Moritzen zum 60. Geburtstag am 2.2. 1988 von Schülern und Freunden gewidmet. Hgg. von Friedrich Huber & Paul Freiherr von Tucher. Erlangen 1988, 68–125. (1. Aufl.).
- 1999 *Schalom Ben-Chorinin ilmoituskäsityksen muodostuminen dialogissa kristinuskon ja islamin kanssa.* STKJ 216. Helsinki.

WALLENDORFF, PER

- 1958 *Suomen Lähetysseuran juutalaislähetystyön historia.* Sata vuotta suomalaista lähetystyötä 1859–1959 IV. Suom. Aune Krohn. Helsinki: Suomen Lähetysseura.

Liite

SUOMEN LÄHETYSSEURAN JUUTALAISTYÖSSÄ OLLEET TYÖNTEKIJÄT⁸⁹

Ennen vuotta 1912 Suomessa:

Paulus Wolff (Ruotsin Israel-lähetyksen työntekijä, SLS tuki hänen työtään)
1884–1895

Rudolf Gurland (Ruotsin Israel-lähetyksen työntekijä, SLS tuki hänen työtään)
1895–1896

Paulus Schaeffer, SLS tuki hänen juutalaislähetystyön opintojaan Ruotsissa
1895–1901

Hilma Lundgren 1899–1912

Vuoden 1912 jälkeen Euroopassa:

Arnold Schalin 5/1912–7/1914 Czernowitz, Itävalta-Unkari; 5/1922.–11/1922
Wien, Itävalta.

Verna Schalin 5/1912–7/1914 Czernowitz, Itävalta-Unkari

Ester Juvelius 10/1913–8/1914 Czernowitz, Itävalta-Unkari; 11/1918–2/1919
Czernowitz, Itävalta; 2/1920–2/1927 Pariisi; 11/1927–12/1930 Wien,
Itävalta; 11/1935–11/1937 Jerusalem

Vuoden 1924 jälkeen Palestiinassa ja Israelissa:

Aapeli Saarisalo 7/1924–10/1926 Palestiina

Anna-Maija Saarisalo 7/1924–10/1926 Palestiina

Aili Havas 10/1931–1/1932 opiskelemassa Leipzigissa; 2/1932–1938, 4/1940–
1969 Jerusalem

Rauha Moisio 12/1946–6/1950, 10/1951–7/1956 Jerusalem; 4/1940–12/1946
Suomen juutalaisten ja etupäässä pakolaisten parissa

Eila Laukkanen 10/1950–1963, 1965–1971 Jerusalem

Liisu Hannikainen 7/1953–1986 Jerusalem

Rakel Luomanen 7/1953–1980 Jerusalem

Anna-Liisa Piekkola (myöh. Alkahe) 7/1956–1963 Jerusalem

Per Wallendorff 1956–1957

Kerttu Santala 4/1957–1968, 1976–1979, 1982–1985 Jerusalem

Risto Santala 4/1957–1968, 1976–1979, 1982–1985 Jerusalem

Anita Sarlin 8/1957–1986 Jerusalem

Maija Paaanen 1963–1964, 1971–1972 Jerusalem

⁸⁹ Helander 2001; Kena 2000.

Chira Lönnberg (myöh. Kaplan) 1964–1971 Jerusalem
 Heikki Nurminen 1964–1969, 1986–1989 Jerusalem; 1995–1996 Tel Aviv-Jaffo
 Marja-Liisa Nurminen 1964–1969, 1986–1989 Jerusalem; 1995–1996 Tel Aviv-Jaffo
 Marketta Heikkilä (myöh. Juutilainen) 1968–1979 Jerusalem; 1980–1983 Haifa
 Heljä Huttunen 1969–1982 Jerusalem
 Pertti Huttunen 1969–1982 Jerusalem
 Tytti Hallanoro (myöh. Dadu) 1970–1972 Jerusalem
 Jouko Kokkonen 1970–1974 Jerusalem; 1976–1980, 1982–1987 Haifa; 1989–1993 Jerusalem; 1993–1995 Tel Aviv-Jaffo
 Terttu Kokkonen 1970–1974 Jerusalem; 1976–1980, 1982–1987 Haifa; 1989–1993 Jerusalem; 1993–1995 Tel Aviv-Jaffo; 1996–2001 Jerusalem
 Teemu Hämäläinen 1971–1975 Jerusalem
 Tuula Hämäläinen 1971–1975 Jerusalem
 Eila Kovalainen 1974–1976 Jerusalem
 Ulla-Maija Saarilahti 1978–1997 Haifa; 1998–2000 Jerusalem
 Anna-Liisa Tamminen (myöh. Below) 1979–1980 Jerusalem
 Outi Norjanen 1980–1982 Haifa; 1982–1985 Jerusalem
 Seppo Norjanen 1980–1982 Haifa; 1982–1985 Jerusalem
 Marja Nuosmaa 1980–1987 Jerusalem
 Olli Nuosmaa 1980–1987 Jerusalem
 Eeva Koivistoinen (myöh. Rantala) 1981–1985 Jerusalem
 Tuula Mahlamäki (myöh. Zayat) 1981–1985 Jerusalem
 Toini Suopellonmäki 1984–1991 Haifa; 1993–2004, 2011– Tel Aviv-Jaffo
 Esko Siljanen 1985–1995 Jerusalem
 Tuula Siljanen 1985–1995 Jerusalem
 Jukka Koistinen 1986–1995 Haifa; 1996–1998 Tel Aviv-Jaffo
 Tuula Koistinen 1986–1995 Haifa; 1996–1998 Tel Aviv-Jaffo
 Tapani Malinen 1987–1998, 2002–2005 Jerusalem
 Ulla Malinen 1987–1998, 2002–2005 Jerusalem
 Anna-Liisa Viita 1988–1990 Haifa; 1991–1994 Jerusalem; 1997–2002 Haifa
 Hertta Halttunen 1989–1995 Jerusalem
 Hanna Rissanen 1992–1995 Haifa; 1996–2002 Jerusalem
 Juha-Pekka Rissanen 1992–1995 Haifa; 1996–2002 Jerusalem
 Aarne Tapanainen 1994–2002 Jerusalem
 Kirsti Tapanainen 1994–2002 Jerusalem
 Hanna Porola 1997–2001 Haifa
 Tuomo Kokkonen 1998–1999 Jerusalem
 Seija Kurkola 1999–2000 Jerusalem
 Seppo Kurkola 1999–2000 Jerusalem

Martti Tuhkanen 2001–2006 Jerusalem
Pirkko Pentikäinen (myöh. Said) 2001–2003 Jerusalem; 2003– Haifa
Eeva Pouke 2001–2009 Jerusalem
Mika Pouke 2001–2009 Jerusalem
Lilian Lindén 2002–2006 Jerusalem
Sari Johanna Kuittilo 2005–2011 Tel Aviv-Jaffo
Roy Rissanen 2006–2011 Jerusalem
Sirpa Rissanen 2006– Jerusalem
Terttu Möykkynen 2007–2009 Jerusalem
Erja Säde-Aweida 2008– Haifa
Heidi Tyni 2009–2011 Jerusalem

Euroopassa 1970- ja 1980-luvuilla:

Aulikki Vasko 1978–1982 Neuendettelsau, Nürnbergr, Erlangen, Länsi-Saksa
Timo Vasko 1978–1982 Neuendettelsau, Nürnberg, Erlangen, Länsi-Saksa
Saija Palmutie 1984–1989 Marseille, Ranska

Juutalaiselle ensin – Lausannen liikkeen juutalaisten evankelioimisen neuvottelukunta 1980–2011

Toisen maailmansodan jälkeen suhde juutalaisuuteen oli Euroopassa murroksessa. Holokaustin paljastuminen kristikunnan ydinalueilla nosti esiin kysymyksen kristittyjen suhteesta juutalaisiin ja juutalaisuuteen yleensä. Tämä johti kirkot pohtimaan suhdettaan juutalaiseen kansaan ja antisemitismiin, jolla oli ollut näin tuhoisat seuraukset keskellä kristillistä Eurooppaa. Samaan aikaan syntyi Israelin valtio, mikä vaati sekä poliittisia että teologisia kannanottoja.

Euroopan murros ei voinut olla vaikuttamatta evankeliumin viemiseen juutalaiselle kansalle. Tästä asiasta kirkkojen piirissä esitettiin erilaisia linjauksia.¹ Jotkut esittivät, että juutalaisilla olisi oma tiensä Jumalan luo, toiset taas ehdottivat toisen maailmansodan jälkeisissä tunnelmissa vaikenemista ja juutalaisen kansan tukemista heidän paluussaan isiensä maahan juuri syntyneeseen Israelin valtioon.

Juutalaislähetystyötä käsitelleessä Kansainvälisen lähetysneuvoston järjestämässä Budapestin-Varsovan kokouksessa vuonna 1927 oli todettu, että juutalaislähetyksellä oli ollut paljon tuloksia ja kymmenet tuhannet juutalaiset olivat tulleet Jeesukseen uskoviksi. Toisen maailmansodan jälkeinen aika toi juutalaislähetykseen hämmennyksen ajan, jota kesti parin vuosikymmenen ajan. Uudet tuulet alkoivat puhaltaa Yhdysvalloissa 1960-luvun loppupuolella. Yhdysvalloissa syntyi niin kutsuttu Jeesus-liike, joka uudella mantereella tempasi mukaansa juutalaisia, jotka halusivat todistaa Kristuksesta juuri juutalaisille. Vuosien varrella monet heistä ovat tulleet juutalaislähetystyötä tekevien järjestöjen vastuunkantajiksi.²

Samaan aikaan maailmanlähetys eli muutenkin murrosvaihetta. Toisen maailmansodan jälkeen kyseltiin lähetystyön perusteita ja lähtökohtaa. Tässä keskustelussa haluttiin nostaa lähetysten alkuperä kirkoista ja kansoista Jumalaan

1 Juutalaislähetyksestä kirkkojen piirissä käydyistä keskustelusta ks. esim. Kessler 2010, 179–185 ; Langton 2011, 47–60.

2 Nurminen 2000, 13–18; Glaser 2007, 129; Glaser 2008, 229–230.

itseensä. Keskustelussa otettiin käyttöön käsite Jumalan lähetys (missio Dei), jolla tarkoitettiin sitä, että lähetysten alkuperä oli Jumalassa itsessään. Lähetys oli luonteeltaan kolmiyhteisen Jumalan toimintaa maailmassa. Tästä käsitteestä ekumeenisessa missiologiassa syntynyt linjaus näki Jumalan toimintaa maailmassa ohi kristillisen kirkon. Tällä linjalla korostettiin voimakkaasti Jumalan toimintaa keskellä maailman murroksia. Voimakkaasti yhteiskunnallisia ja sosiaalisia näkökohtia painottanut lähetystyön uusi tulkinta lähetyksestä synnytti vastareaktion, joka halusi muistuttaa lähetystyön alkuperäisestä olemuksesta julistaa evankeliumia niille, jotka eivät ole sitä kuulleet.

Perinteisen lähetystyön puolustajaksi syntyi vuonna 1974 Sveitsissä Lausannen liikkeen nimellä tunnettu verkosto, joka korosti sanomassaan Raamatun arvovaltaa, Kristuksen ainutlaatuisuutta ja lähetystehtävän kiireellisyyttä. Lausannen liikkeen perusasiakirja on Lausannen julistus (Lausanne Covenant). Lausannen liike halusi antaa uudenlaisen sysäyksen maailmanlähetykselle ja koota sitä tukevat tahot yhteen. Liikkeen alkuvaiheessa juutalaislähetykseen ei pantu paljoakaan painoa. Juutalaislähetys nousi esille työskentelyssä Lausannen liikkeen Pattayalla Thaimaassa järjestetyssä toisessa maailmanlaajassa kokouksessa. Yksi kokouksen ryhmistä pohti juutalaislähetystä, ja keskustelussa nousi esille tarve perustaa Lausannen liikkeen sisälle erityinen kansainvälinen asiantuntijaryhmä (task-force), joka keskittyi juutalaisten evankelioimisen erityiskysymyksiin.³

Tässä artikkelissa kuvaan lyhyesti syntyneen verkoston luonnetta, toimintatapaa ja vaiheita sen syntyhetkestä alkaen tähän vuoteen saakka. Artikkelin pohjana ovat verkoston lehdessä LCJE Bulletin julkaistut artikkelit, konferenssireportit sekä omat kokemukseni neljästä kansainvälisestä LCJE:n konferenssista.

LCJE : N PERUSTAMINEN PATTAYALLA 1980

Lausannen liikkeen Pattayan kokous järjestettiin vuonna 1980, jolloin maailmanlähetys oli jakaantunut kahteen uomaan. Kirkkojen maailmanneuvosto järjesti samana vuonna lähetyskokouksen, jossa polttopisteessä oli maailman köyhien tilanne. Lausannen liikkeessäkin keskusteltiin evankeliumin julistuksen ja sosiaalisen vastuun suhteesta. Lausannen liikkeen Pattayan kokous oli liikkeen toinen suuri kokoontuminen. Kokous oli toimintatavoiltaan toisenlainen kuin Lausannessa pidetty ensimmäinen kongressi. Osanantajat oli yhteensä noin 800. Kokoontuminen oli luonteeltaan työkokous, joka työskenteli ryhmissä. Näistä yksi käsitteli todistusta juutalaisille. Ryhmään kuului 18 jäsentä. Tämän ryhmän keskusteluissa syntyi juutalaisten evankelioimista käsittelevä Thaimaan Raport-

3 Lausannen liikkeestä katso esim. Scherer 1987, 164–192; Yates 1996, 193–214; Lindgren 1997, 151–157, 170–184; Zaretsky 2010b, 5–7.

ti, jonka lopussa olevassa strategiaosassa ilmaistiin: "We propose the formation of an international task force as described below."⁴

Uutta asiantuntijoista koostuvaa ryhmää luonnosteltiin ensin kuvaamalla, mitä se ei ole, ja sitten mitä se haluaa olla. Se ei olisi samanlainen minkään aikaisemman järjestön kanssa. Tavoitteena ei ollut synnyttää päättävää elintä vaan kokoontua ennemminkin yhteen keskustelemaan ja kerätä juutalaisten evankelioimisesta tarvittavaa tietoa julkaistavaksi. Edelleen tavoitteiksi luonnosteltiin juutalaisen maailman seuranta ja virikkeiden antaminen teemaa koskevalle tutkimukselle ja kirjoittamiselle. Tavoitteena oli järjestää kokoontumisia juutalaisten evankelioimisesta kiinnostuneille.

Erityisesti toivotettiin tervetulleiksi juutalaisten evankelioimista tekevät järjestöt ja yksityiset henkilöt, jotta tavalla tai toisella osallistuvat tähän työhön. Lisäksi mukaan haluttiin juutalaisten tavoittamisesta kiinnostuneet tutkijat ja kirjoittajat, jotka julkaisevat artikkeleita teemasta. Verkoston nimeksi oli alkuvaiheessa kaavailtu The Lausanne Committee Task-Force on Jewish Evangelism (LCTJE). Myöhemmin Newmarketissa vuonna 1983 pidetyssä kansainvälisessä kokouksessa nimi muotoiltiin nykyiseen asuun Lausanne Consultation on Jewish Evangelism LCJE.⁵

LCJE:N TOIMINTA, RAKENNE JA JULKAISUT

Toimintatavat

LCJE on olemukseltaan verkosto, foorumi tai kohtaamispaikka, joka kokoaa juutalaisten evankelioimisesta kiinnostuneita tahoja yhteen:

The Lausanne Consultation on Jewish Evangelism is an association of agencies, congregations and individuals, who subscribe to the Lausanne Covenant and are committed to Jewish evangelism world-wide and to cooperation and networking with others who share that commitment.⁶

Lausannen julistuksen pohjalta neuvottelukunta haluaa rohkaista kristittyjä rukoilemaan, tutkimaan, suunnittelemaan ja tekemään työtä juutalaisten evankelioimiseksi. LCJE ei itse tee evankelioimistyötä. Se on yksilöiden, järjestöjen ja seurakuntien yhteisö, joka näkee tehtäväkseen: 1. vahvistaa evankeliumin Jeesuksesta Kristuksesta esillä pitämistä juutalaiselle kansalle kaikkialla, 2. koota ja luetteloida juutalaisten evankelioimiselle tarpeellista materiaalia ja julkaista sitä tarpeen mukaan, 3. tarjota foorumi, jossa juutalaislähetystyötä tekevät tahot voivat koordinoita toimintasuunnitelmia, 4. arvioida juutalaisessa yhteisössä

4 Thailand Report 1980 No.7, 20. LCJE:n perustajien ryhmästä katso *ibid.*, 24.

5 *Ibid.*, 20–21; Harley, 1984, 55–57; Kjaer-Hansen 2000a, 2.

6 Kjaer-Hansen 1992, i.

tapahtuvia virtauksia, 5. rohkaista juutalaisten evankelioimista koskevaa teologista ja missiologista tutkimusta sekä 6. järjestää juutalaisten evankelioimista hyödyntäviä kokouksia.

Pitkäaikainen koordinaattori tanskalainen tri Kai Kjaer Hansen on korostanut, että LCJE on löyhä (loose) foorumi, jota yhdistää evankeliumin vieminen juutalaisille. ”Löyhä” merkitsee sitä, että jäsenillä on erilaisia teologisia korostuksia, mutta mukana olevia yhdistää Lausannen julistuksen pohjalta näkyvä evankeliumia juutalaisille.

Rakenne

LCJE muodostuu jäsenistään (järjestöt, seurakunnat ja yksilöt) ja on sitä, millaiseksi sen jäsenet sen tekevät. Verkoston valitut vastuunkantajat presidentti, kansainvälinen koordinaattori ja kansainvälinen koordinoimiskomitea vastaavat tiedotuksesta ja kansainvälisten konferenssien järjestämisestä. Verkostossa on varsinaisia jäsenmaksun maksavia jäseniä ja liitännäisjäseniä. Konferensseissa on mukana myös niitä, jotka eivät ole varsinaisia jäseniä, mutta haluavat olla mukana.

Alueellisella tasolla LCJE kokoontuu Pohjois-Amerikassa, Etelä-Amerikassa, Euroopassa, Israelissa, Etelä-Afrikassa, Japanissa ja Australiassa. Vuodesta 1995 lähtien Suomessa on toiminut LCJE:n ryhmä, jonka nimi on Juutalaisten evankelioimisen Suomen työryhmä (JUST). LCJE:n eri maanosien tai maiden verkostoilla on omat johtajansa, joiden toimikausi tavallisesti on yksi tai kaksi neljän vuoden jaksoa.

Kansainvälinen koordinoimiskomitea järjestää joka neljäs vuosi kansainvälisen konferenssin sekä vie eteenpäin verkoston asioita kokousten välillä. Sen jäseniä ovat LCJE:n presidentti, kansainvälinen koordinaattori ja kaksi nimettyä edustajaa. Lisäksi alueelliset koordinaattorit voivat olla mukana puhevaltaisina edustajina kokouksissa⁷.

Verkoston merkittävimpiä tapahtumia ovat kansainväliset kokoukset. Viimeisimmissä niistä on ollut edustajia noin 150–180. Kansainvälisiä kokouksia on järjestetty neljän vuoden välein. Näitä kokouksia on järjestetty perustamiskokouksesta lähtien seuraavilla paikkakunnilla: Pattaya (1980), Newmarket (1983), Easneye (1986), Zeist (1991), Jerusalem (1995), New York (1999), Helsinki (2003), Lake Balaton (2007) ja High Leigh (2011). Kokouksissa käytettyjen puheenvuorojen tiivistelmät on saatavissa painettuina vihkoina.⁸

Keitä LCJE:hen kuuluu? Asiaa voidaan tarkastella kahdesta näkökulmasta. Toinen on vastuuta kantavien näkökulma ja toinen on jäsenten näkökulma. Ensinnäkin koska kansainvälinen LCJE on Lausannen liikkeen verkosto, sen jä-

⁷ LCJE rules and procedures 1995, 55.

⁸ Kjaer-Hansen 2003, 2; Kjaer-Hansen 2005, 4–7; Kjaer-Hansen 2007, 16–23.

senet tulevat evankelikaalisista järjestöistä ja kirkosta. Viimeksi pidetyssä Lontoon kokouksessa oli mukana edustajia noin 50 eri järjestöstä. Maantieteellisesti Yhdysvalloilla on merkittävä edustus paitsi maan koon vuoksi myös siksi, että Yhdysvalloissa elää merkittävä määrä maailman juutalaisista. Merkittävin taho on Jews for Jesus -järjestö, jolla on koko verkoston ajan ollut edustus myös kansainvälisiä kokouksia koordinoivassa komiteassa.⁹ Yhdysvaltojen luterilaiset ovat olleet Lutheran Church Missouri Synodin piirissä toimivista järjestöistä. Eurooppalaisista tahoista Pohjoismaat kokonaisuutena on merkittävästi edustettuna, koska kansainvälinen pitkäaikainen koordinaattori Kai Kjaer-Hansen edustaa Tanskan Israel-lähetystä. Myös Norjan Israel-lähetys on ollut vuosien varrella merkittävällä panoksella mukana. Kolmantena tahona voisi mainita Ison-Britannian juutalaislähetysjärjestöt, joista on ollut vastuuta kantavia edustajia. Israelin messiaaniset juutalaiset eivät ole olleet kovin paljon kansainvälisen verkoston vastuussa, mutta ovat vastanneet oman alueensa toiminnasta.

Keskeisimmät julkaisut

LCJE:n perustava asiakirja on ”The Thailand Report”, joka luonnosteli LCJE:n päälinjat. Erityisen julkaisujen ryhmän muodostavat LCJE:n kansainvälisten kokousten konferenssiraportit, jotka ovat ilmestyneet viimeksi pidettyyn kokoukseen saakka painettuina vihkoina. Tästä käytännöstä luovuttiin viimeisessä kokouksessa, jonka materiaali jaettiin digitaalisessa muodossa. Vuonna 1992 julkaistiin painettuna laaja Lausanne Consultation on Jewish Evangelism International Networking Directory, jota ovat myöhemmin jatkaneet digitaalisessa muodossa päivitetyt osoiteluettelot.

Tiedotuslehti on LCJE Bulletin, joka on ilmestynyt vuodesta 1984 lähtien alkuvuosia lukuun ottamatta neljä kertaa vuodessa. Vuoteen 2011 mennessä Bulletinia on julkaistu 105 numeroa. Kansainväliseen kokoukseen liittyy käytäntö, että kokouksen aikana työstetään julkilausumaa, johon osanottajat voivat ottaa kokouksen aikana kantaa. Kokouksen lopussa annetaan julkilausuma, jossa ilmaistaan kulloisenkin kokouksen keskeiset painotukset. LCJE:n aineistoa on luettavissa internetissä kotisivulla www.lcje.net.¹⁰ Verkoston aineistoa julkaistaan muissakin julkaisuissa, esimerkiksi Mishkan-lehdessä, jossa teemoja on voitu käsitellä perusteellisemmin.¹¹

9 Katja-Maaria Vilén on tutkinut pro gradu -työssään Jews for Jesus -liikkeen synnyttämää keskustelua Yhdysvalloissa. Vilén 2011.

10 Kjaer-Hansen 2010c, 5–6; Zaretsky 2005; Zaretsky 2010a, 4.

11 Kvarme 1994, 5.

LCJE JA LAUSANNE COMMITTEE FOR WORLD EVANGELIZATION (LCWE)

LCJE on erityisesti juutalaislähetyskeskittynyt verkosto. Laajassa Lausannen liikkeessä (LCWE) se on ollut viimeisen 30 vuoden ajan yksi aktiivisimmista verkostoista. Koska Lausannen liike perustuu henkilö pohjaiseen verkostoon, juutalaislähetys esiin tuleminen riippuu jäsenten korostuksista. LCJE:ssä mukana olleet eivät ole aina olleet tyytyväisiä siihen, että juutalaislähetys, jolla on Uudessa testamentissa merkittävä asema, ei ole saanut paikkaansa Lausannen liikkeen kokoontumisissa. Joka tapauksessa LCJE on nähnyt tehtäväkseen, että juutalaislähetys saisi sille kuuluvan painotuksen maailmanlaajassa Lausannen liikkeessä.

LCWE:n vaiheissa vuosi 1989 oli merkittävä taitekohta, jolloin Manilan II maailmanevankelioimisen kongressin jälkeen koko Lausannen liike pohti tulevaisuuttaan. Manilan kokous oli ollut taloudellisesti raskas ja samalla pohdittiin, tulisiko LCWE:n rakennetta uudistaa kevyemmäksi. Tässä tilanteessa LCJE pohdi myös suhdettaan laajempaan Lausannen liikkeen verkostoon. Todettiin, että LCJE:n juuret ovat Lausannen liikkeessä. LCJE on hallinnollisesti ja taloudellisesti itsenäinen. Hengellisesti se haluaa liittyä laajempaan kokonaisuuteen. Kai Kjaer-Hansen korostaa, että Lausannen liikkeen kautta juutalaislähetys pääsee laajemmin esille. Samalla LCJE yhtyy korostukseen Kristuksen ainutlaatuisuudesta ja evankeliumin viemisestä niille, jotka eivät ole sitä kuulleet.¹²

Lausannen liikkeen ja LCJE:n suhdetta kuvannee parhaiten kysymys siitä, millä tavalla juutalaislähetys on ollut esillä Lausannen liikkeen asiakirjoissa. Ensimmäisessä maailmanevankelioimisen kongressissa Lausannessa vuonna 1974 juutalaislähetys ei ollut merkittävällä tavalla esillä. Juutalaistyössä mukana olleet kokivat, että juutalaislähetyksestä oli jotenkin vaiettu. Seuraavassa kokouksessa Thaimaassa LCJE sai alkunsa ja juutalaislähetystä selviteltiin yhdessä työpajassa.

Manilan kokouksen manifestiin vuonna 1989 juutalaisten evankelioimisesta saatiin kappale:

It is sometimes held that in virtue of God's covenant with Abraham, Jewish people do not need to acknowledge Jesus as their Messiah. We affirm that they need him as much as anyone else, that it would be a form of anti-Semitism, as well as being disloyal to Christ, to depart from the New Testament pattern of taking the gospel to "the Jew first...". We therefore reject the thesis that Jews have their own covenant which renders faith in Jesus unnecessary.¹³

12 Kjaer-Hansen 1994, 4; Ross 1994, 4–6; Perlman 1996, 9.

13 The Manila Manifesto A3.

Ennen Manilan kokousta oli julkaistu LCJE:n ulkopuolella, mutta sen perusnäkemysten mukainen Willowbankin julkilausuma, joka synnytti vilkkaan keskustelun Yhdysvalloissa.¹⁴ Tämä julkilausuma puolusti evankeliumin viemistä juutalaisille. Tämä oli joutunut torjutuksi kolmesta syystä. Esitettiin, että Aabrahamin kautta juutalaisilla on jo yhteys Jumalaan. Israelin valtio nähtiin Raamatun profetioiden täyttymyksenä ja holokausti nähtiin syyksi torjua juutalaislähetys. LCJE:n kansainvälisenä koordinaattorina toiminut norjalainen pastori Ole Christian Kvarme näki Manilan Manifestin merkittävänä juutalaisten evankelioimisen puolustajana, koska se torjui edellä mainitut juutalaislähetystä estävät katsomukset. Manilan manifesti halusi laajentaa juutalaislähetysten näkyä kaikkeen maailmaan – juutalaisia asuu eri puolilla maailmaa – sekä antaa tämän tehtävän Manilan tunnuksen mukaisesti ”koko kirkolle”. Evankeliumin vieminen juutalaisille, missä heitä asuukin, kuuluu koko kirkon tehtävään.¹⁵

Manilan kokouksen jälkeen Lausannen liike eli hiljaisten vuosien aikaa. LCJE:ssä tapahtui muutoksia. Kansainvälisenä koordinaattorina toiminut David Harley jätti tehtävän tanskalaiselle tohtori Kai Kjaer-Hansenille, josta tuli samalla LCJE Bulletinin päätoimittaja. Vaikka Lausannen liike eli hiljaiseloa, LCJE jatkoi toimintaansa aktiivisesti järjestäen joka neljäs vuosi kansainvälisiä kokouksia ja lisäksi alueellisten verkostojen kautta pienempiä alueellisia kokoontumisia.

Kapkaupungin III maailmanevankelioimisen kongressin lähestyessä LCJE:ssa toivottiin, että juutalaislähetys tulisi mainituksi kokouksen asiakirjassa. LCJE:n edustajat pyrkivät osallistumaan valmisteleviin kokouksiin pitäen juutalaislähetysten näkökulmaa esillä. Kapkaupungin kokousta valmisteleva koordinaattori Doug Birdsall oli mukana LCJE:n kansainvälisessä kokouksessa Lake Balatonissa Unkarissa vuonna 2007.¹⁶

Kapkaupungin sitoumukseen tulikin maininta juutalaisten evankelioimisesta:

We affirm that whereas the Jewish people were not strangers to the covenants and promises of God, in the way that Paul describes the Gentiles, they still stand in need of reconciliation to God through the Messiah Jesus. There is no difference, said Paul, between Jew and Gentile in sin; neither is there any difference in salvation. Only in and through the cross can both have access to God the Father through the one Spirit.

14 <http://www.lcje.net/Willowbank>; Kjaer-Hansen 2001, 2; 2007, 17. Willowbankin julkilausuma on julkaistu suomeksi kirjassa Juutalais-evankeliointi – kutsu seurakunnalle. Willowbankin julkilausuma 2008.

15 Kvarme 1989, 4–5; Glasser 1991, 4–5.

16 Perlman 2005, 4–6; Skjøtt 2009, 6–8.; Kjaer-Hansen 2000b, 10; 2004, 2; 2010a, 2; 2010b, 2 ja 2010d, 2.

We continue, therefore, strongly to affirm the need for the whole Church to share the good news of Jesus as Messiah, Lord and Saviour with Jewish people. And in the spirit of Romans 14–15, we urge Gentile believers to accept, encourage and pray for Messianic Jewish believers, in their witness among their own people.

Reconciliation to God and to one another is also the foundation and motivation for seeking the justice that God requires, without which, God says, there can be no peace. True and lasting reconciliation requires acknowledgment of past and present sin, repentance before God, confession to the injured one, and the seeking and receiving of forgiveness. It also includes commitment by the Church to seeking justice or reparation, where appropriate, for those who have been harmed by violence and oppression.¹⁷

LCJE:n kokouksessa High Leighissä oltiin tyytyväisiä siihen, että Lausannen liike oli ottanut virallisesti selvän kannan juutalaisten evankelioimiseen. Tätä ennen syntyi keskustelu siitä, että Lausannen liikkeen teologinen komissio oli päättänyt kantaan, jossa se korosti kaikkien kansojen samanvertaisuutta tavalla, jossa juutalaisen kansan valinta torjuttiin. Tämä kanta ei kuitenkaan tullut Kapkaupungin kokouksen loppuasiakirjaan. Keskustelu kuitenkin kertoo tässä kysymyksessä elävistä jännitteistä maailmanlaajassa Lausannen liikkeessä.¹⁸

LCJE:N MISSIOLOGINEN TAVOITE

Kuten LCJE:n nimi Lausanne Consultation on Jewish Evangelism ilmaisee, verkoston keskeisimpänä tavoitteena on luoda edellytyksiä evankeliumin viemiseksi juutalaisille omana aikanamme. Verkostossa mukana olevat ovat ainakin jollakin tavalla tässä työssä mukana. LCJE on foorumi tässä toiminnassa syntyville erilaisille teologisille, käytännöllisille, kulttuurisille ja historiallisille kysymyksille.

Kolmenkymmenen vuoden aikana verkoston keskeisimpänä saavutuksena on säännöllinen kansainvälisten kokousten sarja, yhdeksän kansainvälistä kokousta ja lisäksi alueellisia kokoontumisia. Tässä mielessä LCJE vertautuu 1800-luvun lopussa ja 1900-luvun alussa pidettyihin kokouksiin vuosina 1895–1911.¹⁹ Meidän aikanamme LCJE on ollut yksi aktiivisimmista säännöllisesti toimivista lähetystyön verkostoista maailman evankelikaalien parissa viimeisen

17 Cape Town Commitment II B 1a ja b.

18 Kjaer-Hansen 2011, 11–13; Wright 2011, 14.

19 1800-luvun lopulla pidettiin juutalaislähetyskokouksia, joista Leipzigissä vuonna 1895 pidetty on luonteeltaan yleinen (allgemeine). Muut vastaavat kokouspaikat olivat Köln 1900, Lontoo 1903, Amsterdam 1906 ja Tukholma 1911. Kokousten sarjan keskeytti ensimmäinen maailmansota. Sodan jälkeen kokoonnuttiin Varsovan ja Budapestin kokouksiin vuonna 1927. Aikaisempia kokouksia organisoivat juutalaislähetysseurat. Varsovan ja Budapestin kokouksen järjestäjänä oli Kansainvälinen lähetysneuvosto. Kjaer-Hansen 2005, 6; Kjaer-Hansen 2007, 18–24.

kolmenkymmenen vuoden aikana. Tätä ei tule pitää itsestään selvänä. Verkostorakenteelle on tunnusomaista tietty kevytrakenteisuus, joka helposti merkitsee toiminnan katkeamista eri syistä. Verkostomalli on eri tahoilta osanottajia koaavana – sekä maantieteellisesti että teologisesti – altis jakaantumisille, irtaantumisille ja väsymiselle.

Kokouksien merkitys on ollut siinä, että kansainväliset kokoukset ovat tuoneet juutalaislähetysten tahoja säännöllisesti maailmanlaajuisesti yhteen ja vahvistaneet yhteistä näkyä tästä työstä. LCJE:n identiteettinä on ollut olla ennemminkin vuorovaikutuksen, verkostoitumisen, tiedonsaannin ja arvioinnin foorumi kuin varsinaisesti teologisen työskentelyn areena. Teologista työskentelyä on mukana siinä määrin kuin jäsenet sitä tekevät tai tuovat mukanaan kokouksiin. Evankelioinnin painotus tuo LCJE:hen tietynlaisen periaatteellisen käytännöllisyyden tavoitteen.

Teologisella tasolla juutalaislähetystyö joutuu aikanamme perustelemaan asemaansa ja oikeutustaan. Tämä merkitsee keskustelun käymistä kysymyksistä, jotka vahvistavat juutalaisten evankelioimisen identiteettiä, hidastavat tai jopa estävät sitä. Koska evankeliumin vieminen juutalaisille jopa kristillisten kirkkojen parissa usein kiistetään tai siitä vaietaan, tätä kirkon alkuperäistä missiota joudutaan perustelemaan.

Käsityksistä, jotka torjuvat juutalaislähetysten, voisi tässä yhteydessä mainita: 1. ajatuksen Aabrahamiin perustuvien uskontojen yhteisestä perustasta, 2. kahden liiton teologian, jossa juutalaisilla ajatellaan olevan oma tiensä Jumalan luo ja kristityillä omansa, 3. erilaiset nykyistä Israelia koskevat tulkinnat, jotka näkevät kristittyjen tehtävänä pelkästään solidaarisuuden sekä 4. yleisen välinpitämättömyyden, jossa evankeliumin vieminen juutalaisille Uuden testamentin kertomassa muodossa unohtuu eri syistä.

Evankeliumin viemisessä juutalaisille kristillisen kirkon historia ja sen suhde juutalaisiin on jatkuvasti esillä. Tämä merkitsee kannan ottamista eri tavoin ilmenevää antisemitismiä kohtaan ja alati muuttuvan tilanteen seuraamista.

Juutalaislähetysten silmäterä on kysymys Kristuksen ainutlaatuisuudesta, joka on kansainvälisen Lausannen julistuksen keskeinen asia. Pitäen kiinni Kristuksesta ainoana tienä sekä juutalaisille että muille kansoille näitä kysymyksiä käsitellään ja niihin pyritään vastaamaan. Ehkä yksi kaikkein keskeisimmistä muistutuksista, joka julkilausumissa toistuu, on Jeesus koko maailman Vapahtajana. Koko maailmaan kuuluvat myös juutalaiset. Jos Jeesus ei ole juutalaisten Messias, hän ei ole koko maailman Vapahtaja.

KIRJALLISUUS

BRICKNER, DAVID

- 2007 "Networking For Jewish Evangelism – Is There a Future for LCJE?" *LCJE Bulletin* Issue No. 89 Sept, 18–21.

CAPE TOWN COMMITMENT

- 2011 *Cape Town Commitment*. Part Two. II/B 1a and b. www.lausanne.org/documents

GLASER, MITCH

- 2007 "To whom we are telling the story?" *Lausanne Consultation on Jewish Evangelism Eight International Conference Lake Balaton, Hungary 20. August. 2007*. Edited by Kai Kjaer-Hansen. Århus, 124–136.
- 2008 "Lessons in Jewish Evangelism from the Past Century." *To the Jew First. The Case of Jewish Evangelism in Scripture and History*. Ed. Darrell L. Bock and Mitch Glaser. Grand Rapids: Kregel., 220–240.

GLASSER, ARTHUR F.,

- 1991 "Why I believe in LCJE!" *LCJE Bulletin* Issue No. 24 May, 4–5.

HARLEY, DAVID

- 1984 "The Lausanne Consultation on Jewish Evangelism." *Mishkan. A Theological forum on Jewish Evangelism*, Summer, 55–57.

KESSLER, EDWARD

- 2010 *An Introduction to Jewish-Christian Relations*. United Kingdom: Cambridge University Press.

KJAER-HANSEN, KAI

- 1992 "What is the Lausanne Consultation on Jewish Evangelism?" *Lausanne Consultation on Jewish Evangelism. International Networking Directory 1992*. Sabro, Denmark., i–iv.
- 1994 "LCJE's International Coordinating Committee Meeting in Jerusalem, 9–10 January 1994." *LCJE Bulletin* Issue No. 35 Feb, 3–5.
- 2000a "LCJE 20 years. From the Coordinator." *LCJE Bulletin* Issue No. 61 Aug, 2.
- 2000b "From the ICC meeting in Jerusalem." *LCJE Bulletin* Issue No 62 Nov, 9–11.
- 2001 "The Willowbank Declaration." *LCJE Bulletin* Issue No. 65 Sept, 2.
- 2003 "Pattaya 1980 – Pattaya 2004. From the Coordinator." *LCJE Bulletin* Issue No. 74 Nov, 2.
- 2004 "2004 Forum for the World Evangelization." From the coordinator. *LCJE Bulletin* Issue No.77 Sept, 2.
- 2005 "LCJE 1980–2005: A Silver Anniversary in the Light of Earlier Conferences on Jewish Evangelism." *LCJE Bulletin* Issue No. 80 May, 4–7.

- 2007 "What Do We Stand For? A Look at LCJE Statements 1980–2005." *LCJE Bulletin* Issue No. 88, 16–23.
- 2010a "Countdown to Cape Town 2010. From the Coordinator." *LCJE Bulletin* Issue No. 99 Feb, 2.
- 2010 b "LCJE Turns 30. From the coordinator." *LCJE Bulletin* Issue No. 100 May, 2.
- 2010 c "LCJE Bulletin: Issues 1–100." *LCJE Bulletin* Issue No. 100 May, 5–6.
- 2010 d "Jewish Evangelism in the Cape Town." From the coordinator. *LCJE Bulletin* Issue No. 101 Sept, 2.
- 2011 "Jewish Evangelism at Edinburgh 1910, Edinburgh 2010, and Cape Town 2010." *LCJE Bulletin* Issue No. 104 May, 9–13.

KVARME, OLE CHRISTIAN

- 1989 "Jewish evangelism on the move! From the International Coordinator." *LCJE Bulletin* Issue No.18 August 1989, 4–5.
- 1994 "Ten Years of Jewish Evangelism." Editorial. *Mishkan. A Forum on the Gospel and the Jewish People*. Issue No. 21, 2/1994, 1–7.

LANGTON, DANIEL

- 2011 "Institutional Statements Concerning 'Mission' ". *Jews and Christians: Perspectives on Mission*. Ed. by Reuven Silverman, Patrick Morrow and Daniel Langton. Cambridge: Woolf Institute of Abrahamic Faiths, 47–60. <https://www.escholar.manchester.ac.uk/uk-ac-man-scw:133297> (26.10.2011)

LCJE NETWORKING DIRECTORY

- 1992 *Lausanne Consultation on Jewish Evangelism. International Networking Directory 1992*. Sabro, Denmark.

LCJE RULES AND PROCEDURES

- 1995 "LCJE Rules and Procedures." *LCJE Fifth International Conference Jerusalem 1995*. 18 June, 48–55.

LINDGREN, JUHANI

- 1997 *Lähetys 2001. Lähetysstrategian näköaloja vuosituhannen vaihtuessa*. Kainiainen: Perussanoma Oy.

THE MANILA MANIFESTO

- 1990 *The Manila Manifesto. Proclaim Christ Until He Comes. Calling the Whole Church to Take the Whole Gospel to the Whole World*. J.D. Douglas, Editor. Lausanne II Manila. International Congress of World Evangelization, 1989. Minneapolis 1990: World Wide Publications.

NURMINEN, HEIKKI

- 2000 "Juutalaisille ensin – mutta vieläkö?" *Mission Possible. Lähetys ja pelastus*. Iustitia 13. Helsinki: Suomen teologinen instituutti, 13–30.

PERLMAN, SUSAN

1996 "LCJE and LCWE." *LCJE Bulletin* Issue No. 44 May, 9.

2005 "LCJE at Leadership Meeting in Hong Kong." *LCJE Bulletin* Issue No. 81 Aug, 4–6.

REPORT OF THE INTERNATIONAL COORDINATION COMMITTEE

2003 "Report of the International Coordinating Committee (ICC)." *LCJE Bulletin* Issue No. 73 Sept, 22–24.

ROSS, JOHN

1994 "LCWE Restructuring in Stuttgart." *LCJE Bulletin* Issue No. 55, 5–6.

SCHERER, JAMES A.

1987 *Gospel, Church & Kingdom. Comparative Studies in World Mission Theology.* Minneapolis: Augsburg Publishing House.

SKJØTT, BODIL F.

2009 "Preparation for Lausanne III. Report from LCWE Meeting in Seoul." *LCJE Bulletin* Issue No. 97 Aug, 6–8.

THE THAILAND REPORT ON THE JEWISH PEOPLE

1980 *The Thailand Report on Jewish People. Report of the Consultation on World Evangelization Mini-consultation on Reaching Jewish People held in Pattaya, Thailand from 16–27 June 1980.* (Lausanne Occasional Papers No.7. Thailand Report Christian Witness to the Jewish People). Sponsored by the Lausanne Committee for World Evangelization. USA.

VILÉN, KATJA-MAARIA

2011 *Taistelu juutalaisista sieluista: Jews for Jesus ja Jews for Judaism Yhdysvalloissa vuosina 1985–2006.* Yleisen kirkkohistorian pro gradu -tutkielma. Helsingin Yliopiston kirjasto.

WILLOWBANK DECLARATION (1989)

<http://www.lcje.net/Willowbank.html> (10.11.2011)

WILLOWBANKIN JULKILAUSUMA

2008 *Willowbankin julkilausuma. Juutalaisten evankeliointi – kutsu seurakunnalle. Uudistunut näky, sydän ja kutsu.* Lausanne Occasional Paper No. 60. Ed. by David Claydon. Jewish Evangelism A Call to the Church Ed. by Tuvya Zaretsky. Suom. toim. Johannes Haapalainen. Julk. Juutalais-evankelioimisen Suomen työryhmä, JUST. Helsinki: Kuva ja Sana Oy.

WRIGHT, CHRIS

2011 "Defending the Offending Paragraph." Chair Wright's mail. Correspondence between Kai Kjaer-Hansen and Chris Wright *LCJE Bulletin* Issue No. 104 May, 14.

ZARETSKY, TUVYA

2005 *Jewish Evangelism A Call to the Church.* Occasional Paper No 60. Produced by the Issue Group of this topic at the 2004 Forum hosted by the

Lausanne Committee for World Evangelization In Pattaya, Thailand,
September 29 to October 5, 2004.

2010a "LCJE Bulletin: 100th Edition." *LCJE Bulletin* Issue No.100 May, 4.

2010 b "The Lausanne Congress: 1974 and 2010." *LCJE Bulletin* Issue No. 102
Nov, 5–7.

YATES, TIMOTHY

1996 *Christian Mission in the Twentieth Century*. First paperback edition. Cambridge: Cambridge University Press.

Jews for Jesus ja Jews for Judaism Yhdysvalloissa vuosina 1985–2006

JOHDANTO

Yleisen kirkkohistorian pro gradu -tutkielmassani tutkin vuonna 1973 syntynyttä juutalaislähetystä tekevää Jews for Jesus -liikettä ja sen vastareaktion vuonna 1985 perustettua vastalähetystyötä tekevää Jews for Judaism -järjestöä Yhdysvalloissa vuosina 1985–2006. Järjestöjen tavoitteet ovat keskinäisessä ristiriidassa, sillä edellinen haluaa juutalaisten kääntyvän kristityiksi ja jälkimmäinen pyrkii vahvistamaan traditionaalista juutalaisuutta. Ristiriita on johtanut jatkuvaan konfliktitilanteeseen näiden välillä, ja tämä konflikti oli tutkimukseni aihe. Olen koonnut tähän artikkeliin tiivistetyn katsauksen tutkimuksestani siten, että tuon tässä esille organisaatioiden syntyhistoriaa ja niiden välisiä ideologisia eroja. Kuvaan lopussa myös lyhyesti kuinka organisaatiot kävivät keskinäistä taisteluaan paljon julkisuutta saaneessa kilpailutilanteessa Jews for Jesusin ”Behold your God” -kampanjan aikana vuosina 2001–2006.

Jews for Judaism ja Jews for Jesus ovat niminä niin lähellä toisiaan, etten käytä niistä puhuessani lyhennyksiä. Merkityssisällön selvyiden ja kielellisen sujuvuuden vuoksi taivutan sanoja tavanomaisesta käytännöstä poiketen suomalaisia sijapäätteitä käyttäen, esimerkiksi ”Jews for Jesusissa, Jews for Judaismiin”.

MESSIAANISTEN JUUTALAISTEN HISTORIA JA JEWS FOR JESUSIN SYNTY

Juutalaiskristityt laskevat, että heidän liikkeensä on alkanut jo Jeesuksen ylösnousemuksen jälkeen. He tulkitsevat, että pieni vähemmistö juutalaiskristityistä päätti säilyttää juutalaisen perinteen ja identiteetin Jeesus-uskon yhteydessä.¹ Myöhemmin kristillinen kirkko muuttui yhä juutalaisvastaisemmaksi, ja moni luopui juutalaisuuden korostamisesta. Liike ”katosi” historiasta sadoiksi vuosiksi. Varsinaista juutalaisiin kohdistuvaa järjestäytynyttä lähetystyötä ei ilmaan-

1 Cohn-Sherbok 2000, 1.

tunut ennen 1800-lukua. Silloin useat lähetysjärjestöt alkoivat tehdä aktiivista juutalaistystötä, jonka seurauksena juutalaisten parissa tapahtui laajaa herätystä ja liittymistä liikkeeseen, joiden jäseniä nimitettiin heprealaiskristityiksi.²

Liike alkoi Lontoosta ja laajeni nopeasti Euroopassa. Se oli jakautunut eri kirkkojen yhteyteen ja omiksi ryhmikseen. Toisen maailmansodan seurauksena juutalaiset muuttivat suurin joukoin Amerikkaan, ja heprealaiskristillisen liikkeen painopiste siirtyi Yhdysvaltoihin.

1960-luvulla nuorten heprealaiskristittyjen parissa alkoi esiintyä halu korostaa juutalaista identiteettiä liikkeen sisällä. Heprealaiskristillisyydessä ei ollut ollut tavoitteena erottautua kirkon keskuudessa juutalaisena joukkona, vaan olla yhtä ei-juutalaisten kristittyjen kanssa. Tämä uusi nuori sukupolvi halusi sen sijaan sellaista juutalauskristillisyyttä, joka toimisi jatkumona juutalaiselle traditiolle ja uskonilmaisulle. Jeesus oli heille juutalaisten juutalainen messias, ja he alkoivat kutsua häntä nimellä Yeshua. Nuoret liittivät jumalanpalvelukseensa myös raamatullista karismaattista hengellisyyden ilmaisua, kuten käsien nostamisen rukouksessa, vapaamuotoisen rukouksen ja laulamisen Hengessä. He halusivat omat juutalauskristilliset seurakuntansa ja alkoivat kutsua itseään messiaaniksi juutalaisiksi. Tämä kaikki herätti vanhemmissa heprealaiskristityissä kielteisiä reaktioita, mutta kehitys heprealaiskristillisyydestä kohti messiaanista juutalaisuutta eteni nopeasti.³ Moni heprealaiskristillinen organisaatio muutti sen myötä nimensäkin. Esimerkiksi vuonna 1915 perustettu Hebrew Christian Alliance of America (HCAA) tunnettiin vuodesta 1975 lähtien nimellä Messianic Jewish Alliance of America.⁴

Moishe Rosen, joka työskenteli järjestössä Jewish Mission of America (JMA), koki, ettei nuorten juutalauskristittyjen tarpeita vaalia juutalaisuuttaan messiasuskon yhteydessä ollut otettu riittävästi huomioon. Rosen muutti Los Angelesista San Fransiscoon liittyäkseen siellä nuorten juutalauskristittyjen aloittamaan Jeesus-liikkeeseen. Hänellä oli mukanaan joukko nuoria, jotka kannattivat hänen ajatuksiaan. Heidän tavoitteenaan oli julistaa evankeliumia nuorille Jeesukseen uskoville juutalaisille.⁵

Kesäkuussa 1972 kansallisen median tietoisuuteen nousi iskulause ”Jews for Jesus”, ja liike alettiin yleisesti tuntea tällä nimellä.⁶ Yhä useammat juutalauskristityt lähtivät seurakunnistaan tähän liikkeeseen. Jewish Mission of America (JMA), jonka puitteissa Rosen oli tehnyt lähetystystötä, reagoi tähän ke-

2 Ibid., 15.

3 Cohn-Sherbok 2000, 54–59.

4 Ibid., 66.

5 Ibid., 60.

6 Jews for Jesus [1995], History.

hitykseen erottamalla Rosenin työntekijöistään. Rosen päätti, että Jews for Jesus selviäisi omillaan, ja liike alkoi järjestäytyä itsenäiseksi järjestöksi.⁷

Jews for Jesusin jäsenet ryhtyivät kehittämään lähetystyöstrategiaansa koh-
ti amerikkalaisten poliittisesti radikaalien ryhmien toimintamallia: tavoitteena
oli mahdollisimman suuri näkyvyys ja julkisuuden lisääminen innovatiivisilla
keinoilla. He pitivät yllään tunnistettavia paitoja, jakoivat lentolehtisiä ja levitti-
vät julisteita näkyville paikoille ja erityisesti juutalaisten suosimille alueille. He
järjestivät tapahtumia, jotka huomioitiin lehdissä ja uutislähetyksissä. Näissä he
esimerkiksi lauloivat tamburiinien säestyksellä ja pitivät näkyvästi esillä järjes-
tön nimeä kantavia tauluja. Tavoitteena oli tuoda liikkeelle tunnettavuutta, jotta
sen sanoma saataisiin kuuluville.⁸

Jews for Jesusin toiminta laajeni nopeasti sekä Yhdysvalloissa että maail-
manlaajuisesti. Jews for Jesus oli 1990-luvulle tultaessa vakiinnuttanut toimin-
tatavakseen säännöllisten kampanjoiden järjestämisen suurkaupungeissa, jotka
olivat juutalaisasutuksen keskittymiä. Näitä olivat Pariisi, Toronto, Moskova,
Lontoo ja New York. Kampanjoita toteutettiin myös esimerkiksi Amsterdamissa,
Israelissa, Ukrainassa ja Venäjän eri kaupungeissa.⁹

Liike luonnehti olemassaolonsa tarkoituksen seuraavalla lauseella: "we ex-
ist to make the messiahship of Jesus an unavoidable issue to our Jewish people
worldwide".¹⁰ He pyrkivät ennen kaikkea herättämään mahdollisimman suuren
reaktion juutalaisessa yhteisössä, jotta juutalaiset kiinnittäisivät heihin ja heidän
viestiinsä huomiota ja joutuisivat ottamaan kantaa sanomaan Jeesuksesta.¹¹

JEW FOR JUDAISM NOUSEE JEW FOR JESUSIN VASTAVOIMAKSI

Jews for Jesus onnistui nopeasti tavoitteessaan kiinnittää juutalaisten huomio.
Yliopisto-opiskelijoiden keskuudessa heidän vaikutuksensa tuli selvästi näky-
viin. 1980-luvun alussa ortodoksijuutalainen rabbi Bentzion Kravitz, joka toimi
yliopiston kampus-rabbina, huomasi, että juutalaisopiskelijat olivat kohdanneet
yhä enenevässä määrin aktiivisesti kristillistä lähetystyötä tekeviä ihmisiä kam-
puksellaan. Opiskelijat olivat kertoneet, että heidän luokseen oli määrätietoisesti
hakeuduttu ja heitä oli haastettu pohtimaan juutalaista uskoa kristinuskon ope-
tuksen näkökulmasta. Monet kohdatut eivät olleet niin hyvin perillä juutalai-
sesta opetuksesta, että olisivat osanneet antaa lähetystyöntekijöiden esittämille

7 Cohn-Sherbok 2000, 60.

8 Ibid., 62.

9 Jews for Jesus [1995], History.

10 Jews for Jesus [1995], About. Suomennos: Me olemme olemassa, jottei kukaan juutalai-
sistamme voisi välttyä kuulemasta Jeesuksen olevan messias.

11 Cohn-Sherbok 2000, 62.

näkökulmille juutalaisesta perinteestä nousevaa vastinetta. Rabbi sai kohdata paljon hämmennystä ja kysymyksiä opiskelijoiden taholta.¹²

Suuri osa lähetystyöntekijöistä oli ollut juutalaisia, jotka olivat kääntyneitä kristinuskoon ja olivat Jews for Jesus -liikkeen jäseniä. Heidän sanomansa oli, että juutalainen voi olla kristitty ja juutalainen yhtä aikaa ja että Jeesus oli juutalaisten odottama messias. Jews for Jesusin jäsenet opettivat, että jos nämä uskoisivat Jeesuksen olevan messias, heistä tulisi ”täydellistettyjä juutalaisia” (engl. completed jew). Jeesus olisi heille juutalaisen uskon täyttymys.¹³

Kravitzin mielestä messiaaniseksi juutalaisiksi kääntyneiden suuri määrä johtui nimenomaan siitä, että monet juutalaiset olivat etäännyneet juuriltaan eikä heillä ollut asianmukaista käsitystä eikä kokemusta siitä, mistä perinteisessä juutalaisuudessa oli kysymys, ja mitä se voisi juutalaiselle tarjota. Hänen näkökulmastaan tarvittiin kiireellisesti juutalaista identiteettiä tukeva ja juutalaisuudesta kääntymistä ennaltaehkäisevä taho, joka varoittaisi juutalaisia vilpillisistä lähetystyöntekijöistä ja antaisi heille hyvät tiedot vastata kenelle tahansa, joka tulisi kyseenalaistamaan juutalaisen uskon perusteita. Kravitz päätti perustaa paikallisen organisaation, jonka tarkoituksena oli jakaa tietoa juutalaisesta Uuden ja Vanhan testamentin tulkinnasta sekä näyttää, että juutalainen perintö oli edelleenkin rikas ja elävä, että se voisi olla jokaiselle juutalaiselle niin merkityksellinen, ettei mikään muu uskonto tai lahko voisi tarjota hänelle parempaa vaihtoehtoa.

Vuonna 1985 Kravitz kuuli, että Baltimoressa Marylandin yliopiston ortodoksijuutalainen kampus-rabbi Mordochai Berger oli tullut samanlaiseen johtopäätökseen kuin Kravitz. Hän oli alkanut tahollaan tehdä järjestäytynyttä valistustyötä juutalaisopiskelijoiden keskuudessa vuonna 1983. Kun rabbit saivat tietää toisistaan, he päättivät yhdistää voimavaransa ja antoivat organisaatiolle nimeksi Jews for Judaism. Nimi oli suora vastine Jews for Jesus -liikkeen nimelle.

14

Organisaatio Jews for Judaism pääsi alkuun Jewish Community Federationin lahjoittaman rahasumman avulla. Toiminnan oli tarkoitus levittäytyä mahdollisimman laajalle. Jews for Judaism aloitti pian yhteistyön New York Cityn juutalaisyhteisön kanssa, minkä myötä Jews for Judaism toi erityisosaamisensa New Yorkin juutalaisten ulottuville. Pian Jews for Judaism aloitti yhteistyön myös Detroitin juutalaisyhteisön kanssa sekä tarjosi apuaan Los Angelesin yliopiston juutalaisjärjestöille, jotta nämä kykenisivät vastustamaan yhä enenevässä määrin tapahtunutta lähetystyötä kampuksella. 1980-luvun jälkipuoliskolla Jews for Judaism loi monia uusia toimintamuotoja. Se perusti vastalähetystyö-seminaarin

12 JCH 2009.

13 Kravitz 2001, 9.

14 Ruth Guggenheimin Skype-haastattelu 5.5.2010.

sekä vertaistukiryhmän juutalaisille, joiden perheenjäsenet olivat lähteneet mukaan lähetystyöntekijöiden seurakuntiin. Jews for Judaism myös avasi lämminkenen ja kodinomaisen Mikot House:n, joka oli valmis tukemaan juutalaisia ja auttamaan heitä lähtemään pois lähetystyöntekijöiden ja erilaisten juutalaisia käännättävien kulttien yhteisöistä.¹⁵ Puhuessaan yleisesti kulteista Jews for Judaism viittaa ilmeisestikin kaikkiin eri hengellisiin ryhmittymiin, jotka pyrkivät aktiivisesti käännättämään juutalaisia joukkoonsa.

Jews for Judaism panosti aktiivisesti erityisesti opiskelijoihin, joiden joukosta kimmoke koko toiminnan aloittamiselle oli noussut. 1990-luvulle tultaessa Jews for Judaismin asema juutalaisuuden puolustajana vahvistui merkittävä tavalla, kun kaikkien eri juutalaisten suuntausten rabbit antoivat yksimielisen tukensa ortodoksijuutalaisrabbien käynnistämän Jews for Judaismin tekemälle työlle ja tavoitteille.¹⁶

ERIMIELISYYKSIEN YDINKOHDAT ESIIN: MOISHE ROSENIN JUUTALAISLÄHETYKSEN OPASKIRJA JA BENTZION KRAVITZIN VASTALÄHETYSTYÖN KÄSIKIRJA

Näiden kahden organisaation taustalla oleviin erimielisyyksiin saa lisävaloa, kun tarkastelee niiden johtohenkilöiden kirjoittamia käsikirjoja. Moishe Rosen kirjoitti vuonna 1998 teoksen *Witnessing to Jews*, joka oli tarkoitettu oppaaksi juutalaislähetystyöhön aikoville maallikkoevankelistoille. Kirjassa rohkaistaan evankelioimaan juutalaisia tehtävän vaikeudesta huolimatta. Kirjassa on myös luettelo Vanhan testamentin raamatunkohdista, joiden kristityt yleisesti uskovat viittaavan Kristukseen tulevana messiaana. Bentzion Kravitz puolestaan julkaisi vuonna 2001 vastakkaiseen tarkoitukseen kirjoitetun käsikirjan *Jewish Response to Missionaries: a Counter-Missionary Handbook*. Kirjan tarkoitus on varustaa juutalaiset kohtaamaan lähetystyöntekijät ja vastaamaan heidän väitteisiinsä juutalaisen tradition ja uskon pohjalta. Gradussani nostin kirjoista esiin näkemyksiä, jotka olivat ristiriidassa vastapuolen kanssa. Ristiriitojen sisällön perusteelliseksi selvittämiseksi ja keskustelun tasapainottamiseksi käytin tutkimuksessani organisaatioiden Internet-sivuilta löytyvää lisämateriaalia. Rakentamastani dialogista olen koonnut tähän artikkeliin muutamia otteita.

Yksi organisaatioiden välisistä tärkeimmistä näkemyseroista liittyi kysymykseen Jumalan ja ihmisten välisestä liitosta. Rosen edustaa näkemystä, jonka mukaan Israelin kansa ei ollut onnistunut pitämään sen liiton ehtoja, jotka Jumala oli asettanut itsensä ja juutalaisten välille. Sen vuoksi Jumala asetti myö-

15 Jews for Judaism s.a., [Mission and History]. <<http://www.jewsforjudaism.org/la/about-us/mission-and-history/>>. Katsottu 23.4.2011.

16 Jews for Judaism s.a., [Mission and History]. <<http://www.jewsforjudaism.org/la/about-us/mission-and-history/>>. Katsottu 23.4.2011.

hemmin uuden liiton, jonka ehdot hän itse täyttäisi. Kravitzin näkökulmasta taas aikaisempi liitto, jonka Jumala oli solminut juutalaisten kanssa Vanhassa testamentissa, oli edelleen pätevä eikä uutta liittoa tarvittu.

Rosen perustelee näkemystään toteamalla, että Israelin kansa toistuvasti kääntyi pois liiton säädösten noudattamisesta ja oli Jumalaa kohtaan tottelematon. Kun suuri onnettomuus eli Babylonian pakkosiirtolaisuus koitti, profeetta Jeremian kerrottiin saaneen sanan, että Jumala tulisi itse toteuttamaan uudistuksen ja muutoksen tilanteeseen. Jews for Jesusin edustaja Amer Olson viittaa Jeremian kirjan lukuun 31, jossa Jumala sanoi tekevänsä uuden liiton Israelin kansan kanssa. Uusi liitto ei olisi samanlainen kuin edellinen, josta Jumala sanoi: ”Sen liiton he rikkoivat, vaikka minä olin ottanut heidät omakseni, sanoo Herra.” Tässä uudessa liitosta Jumala puhui näin: ”Minä panen lakini heidän sisimpäänsä, kirjoitan sen heidän sydämeensä. Minä olen heidän Jumalansa, ja he ovat minun kansani.” (Jer.31:31–33).¹⁷

Olsonin mukaan uutta liittoa on mahdoton rikkoa, koska se on täysin riipuvainen vain Jumalasta ja hänen halustaan antaa anteeksi eikä siitä, noudattavatko ihmiset lakia vai ei. Rosen lisää tähän vielä, että ensimmäisen liitto ei riittänyt pelastamaan juutalaisia, sillä siinä ei ollut lupasta ”henkilökohtaisesta pelastavasta suhteesta Jumalaan” (engl. personal salvation relationship with God). Ensimmäinen liitto oli vielä epätäydellinen, ja se sai täyttymyksensä vasta Uudessa testamentissa kuvatun uuden liiton myötä. Rosen katsoo, että vasta tämä uusi liitto, jonka Jeesus Nasaretilainen täytti, toi pelastuksen.¹⁸

Teologia juutalaisten ja Jumalan välisestä liitosta on keskeinen puheenaihe myös toisen maailmansodan jälkeisessä juutalauskristillisessä dialogissa. Juutalaisesta näkökulmasta Jews for Jesusin tarjoama oppi on loukkaus juutalaista uskontoa kohtaan kahdestakin syystä: ensinnäkin siinä annetaan ymmärtää, että juutalaisten liitto on puutteellinen. Toiseksi juutalaiset itse nähdään epäonnistuneina omassa uskossaan eli liiton toteuttamisessa.¹⁹ Tällainen kristillinen teologia näyttää tekevän tyhjäksi juutalaisen uskon sisällön ja nostavan kristinuskon juutalaisuuteen nähden yliverlaiseen asemaan.²⁰ Rosenin ja Olsonin kannanotoissa näkyy juutalaisen uskonnon negatiivissävyinen leimaaminen lakiuskonnoksi. Juutalauskristillisen dialogin myötä toisen maailmansodan jälkeen kyseisestä konnotaatiosta on pyritty eroon.²¹

Jews for Judaismin rabbi Yisroel Blumenthal arvioi Israelin kansan ja Jumalan välille solmittua liittoa eri näkökulmasta ja toisenlaisella mittapuulla kuin Olson

17 Rosen 1998, 15; Olson 2005.

18 Rosen 1998, 15–17.

19 Widoger 1988, 20.

20 WCC 1975, 22; Laato 1998, 121–123.

21 Widoger 1988, 22, 28.

ja Rosen. Laki tai sen noudattaminen ei ole hänen näkökulmastaan liiton keskeinen mittapuuh. Hän sen sijaan näkee, että juutalaisten tehtäväksi oli annettu pyhien kirjoitusten säilyttäminen ja niiden välittäminen tuleville sukupolville. Tässä Blumenthal katsoo, että juutalaiset olivat onnistuneesti täyttäneet velvollisuutensa.²²

Blumenthal perustelee, että koska juutalaiset olivat saaneet opetuksensa suoraan Jumalalta ja välittäneet sen omille jälkeläisilleen, he ovat ihmisiä, joilla oli kyky ymmärtää ja arvioida, mikä sanoma on oikeaa ja mikä ei. Blumenthal kritisoi kristittyjä, jotka kyseenalaistivat juutalaisten opin ja ymmärryksen Jumalasta. Hänen mukaansa nämä kieltävät sen periaatteen oikeellisuuden, jolla juutalaiset olivat valinneet pyhät kirjoitukset. Tällöin he Blumenthalin mukaan kyseenalaistavat pyhät kirjoitukset ja sen myötä oman uskonsa perustan.²³

Blumenthalin näkökulmasta juutalaiset eivät ole epäonnistuneet liittonsa velvollisuuksien täyttämisessä, päinvastoin. He ovat pitäneet liittonsa ja juuri he ovat todellisia Jumalan valtuuttamia ja vastuuttamia hengellisiä auktoriteetteja, jotka erottavat oikean opetuksen väärästä.²⁴

Jews for Jesusin edustaja Esther Dorflinger esittää vielä hieman erilaisen näkemyksen juutalaisuuden ja kristinuskon suhteesta. Hänen mukaansa kristinusko ei ole uskonto vaan jumala-suhde, jonka ihminen saattoi saavuttaa Jeesuksen kautta. Jeesuksen kautta kristityt liitettäisiin samaan yhteyteen ja liittoon juutalaisten kanssa. Jeesuksen kautta juutalaiset saavat henkilökohtaisen yhteyden Jumalaan, hän on vastaus lupauksiin jotka juutalaisille oli annettu.²⁵

Moishe Rosen suhtautuu jyrkän kielteisesti ajatukseen, että juutalaisilla olisi erillinen oma liitto eivätkä he tarvitsisi Jeesuksen tuomaa sovitusta.²⁶ Rosen korostaa, että Jeesus oli tullut ensisijaisesti juuri juutalaisen kansan luo. Hän oli itse puhunut uudesta liitosta nimenomaan juutalaisille. Rosen painottaa, että jos kristityt haluavat ottaa Raamatun sanoman todesta, heidän on tultava johdopäätökseen, jonka mukaan Jeesuksen Kristuksen ulkopuolella ei ole olemassa pelastusta kenellekään (Ap.t.4:12, Joh.14:6). Tästä Rosenin mielestä seuraa, että kristittyjen pitää ajatella juutalaisten tarvitsevan Jeesusta yhtä paljon kuin kaikki muutkin.²⁷

Paavali kirjoitti Rooman seurakunnalle: ”Minä en häpeä evankeliumia, sillä se on Jumalan voima ja se tuo pelastuksen kaikille, jotka sen uskovat, ensin juutalaisille, sitten myös kreikkalaisille.” (Room.1:16). Rosenin mukaan Jumala valitsi juutalaisen kansan ja valmisti sen olemaan tärkeässä osassa maailman

22 Blumenthal s.a.

23 Ibid.

24 Ibid.

25 Da Silva 1992, 120; Esther Dorflingerin haastattelu 14.2.2011.

26 Rosen 1998, 17.

27 Ibid., v-vi.

pelastuksessa. Paavalin sanat ”ensin juutalaisille” on Rosenin mukaan tarkoitettu metodiksi ja toimintamalliksi. Rosen sanoo, ettei Jumala pitänyt juutalaisia muita tärkeämpinä, vaan Jumala oli valmistellut heidät olemaan profeettoinaan maailmassa. Tällä hetkellä juutalaiset olivat viestinviejiä ilman viestiä ja lähetystyöntekijöitä ilman tehtävää. Rosenin mukaan Jumalan antama toimintamalli koko maailman evankelioimiseksi on seuraava: ensin juutalaisille tulee julistaa evankeliumi. Sitten ne juutalaiset, jotka oli voitettu Kristukselle, toimisivat evankeliumin instrumentteina toisten ihmisten pelastamisessa, sillä heillä oli Jumalan suoma varustus julistaa.²⁸

Bentzion Kravitz arvioi juutalaislähetyksen motiivia aivan toisenlaisesta näkökulmasta. Hän näkee juutalaisiin kohdistuvan lähetyksen olevan pakkomielteenomaista ja että yhtenä sen päätarkoituksena oli saada oikeutus ja vahvistus lähetystyöntekijöiden omille uskomuksille. Hänen mukaansa tämä koko kristinuskon historian ajan jatkunut obsessio juutalaisiin kohdistuvaan lähetystyöhön voitiin perustella teologisin ja psykologisin syin.²⁹ Teologisen perusteen Kravitz löytää samasta raamatunjakeesta kuin Rosen (Room.1:16). Kravitz totesi fundamentalististen evankelikaalisten kristittyjen tulkitsevan sen sisällön niin, että heillä on toimeksianto käännyttää kaikki ihmiset, mutta erityisesti juutalaiset. Kravitz selittää lähetyksen taustalla olevia teologisia ja psykologisia syitä seuraavasti:

Kun koko messias-käsite on alun perin nimenomaan juutalaisuudesta lähtöisin, on kristilliselle kirkolle aina ollut vakava paradoksi ja ongelma se, että juutalaiset ovat torjuneet väitteen Jeesuksesta messiaana. Senpä vuoksi monen evankelikaalisen fundamentalistin silmissä jokaisen juutalaisen kääntymys on aina vahvistus heidän omalle uskollaan. – – Juutalaiset ovat torjuneet Jeesuksen jo lähes kahden tuhannen vuoden ajan, ja sama ongelma on tänä päivänä edelleen olemassa. Tästä valtavasta teologisesta ja psykologisesta tarpeesta johtuen fundamentalistikristityt panostavat miljoonia dollareita kehittääkseen uusia, hienovaraisia ja usein petollisia tekniikoita käännyttääkseen juutalaisia.³⁰

Rosenin ja Kravitzin näkemyksissä on selvä ero siinä, että Kravitz tulkitsee lähetystyöntekijöiden toimivan omasta tarpeestaan käsin ja etsivän vahvistusta itselleen, kun taas Rosen katsoo heidän tarjoavan apua juutalaisten tarpeeseen löytää pelastus.

Kravitzin kirjoituksesta saa kuvan, että hän pitää Jews for Jesusia ja messiaanista juutalaisuutta yleensä evankelikaalisen kirkon kehittämänä syöttinä, jonka avulla juutalaiset saadaan houkuteltua seurakuntaan ja lopulta kääntymään

28 Ibid., iv.

29 Kravitz 2001, 14.

30 Ibid., 15.

kristinuskoon. Myös Jews for Judaismin edustaja Ruth Guggenheim antoi haastattelussa ymmärtää, että Jews for Jesus on kirkon erikoinen mainostempu, ”a marketing arm for the church”.³¹ Jews for Judaismin näkemys, että messiaaninen juutalaisuus on sisältäpäin aivan sama asia kuin evankelikaalinen kristillisuus mutta vain vaatetettu juutalaisuuteen, on ristiriidassa sen kanssa, kuinka messiaaniset juutalaiset, Jews for Jesus mukaan lukien, itse kokevat asian. Moni julistaa, että kääntyminen messiaaniseksi juutalaiseksi on tehnyt juutalaisuudesta heille entistä merkityksellisemmän.³²

Kravitz myös näkee lähetystyöntekijöiden edesottamuksissa antisemitismin juuret ja antaa ymmärtää lähetystyön olevan jatkumoa menneisyyden vainoista. Tätä johtopäätöstä vahvistaisi Jews for Judaismin edustajan Mark Sandersin toteamus, että lähetystyön yksi tavoite on tämän päivän juutalaisten saattaminen ”hengelliseen sukupuuttoon”.³³

Sekä Jews for Jesus Rosenin johdolla että Jews for Judaism Kravitzin edustamana näkevät toimintansa tavoitteeksi juuri juutalaisten pelastamisen. Rosen haluaa pelastaa juutalaiset kuoleman jälkeiseltä kadotukselta ja tuomiosta ikuisen elämään taivaassa ja toisaalta saattaa heidät Jumalan yhteyteen jo maan päällä. Kravitz taas haluaa pelastaa juutalaiset lähetystyöntekijöiltä ja heidän levittämältään harhaopilta, joka onnistuessaan leviämään tarkoittaisi samalla traditionaalisen alkuperäisen juutalaisuuden päättymistä ja juutalaisen kansan assimiloitumista kristilliseen valtaväestöön.

BEHOLD YOUR GOD -KAMPANJA KILPAILUASETELMAN NÄYTTÄMÖNÄ VUOSINA 2001–2006

Jews for Jesusin ja Jews for Judaismin välinen konflikti on saavuttanut suurta näkyvyyttä myös mediassa, erityisesti vuosina 2001–2006, jolloin Jews for Jesus kävi maailmanlaajuisista Behold Your God -kampanjaansa suurissa juutalaisuuden keskuksissa.³⁴

Kampanjan aikana Jews for Jesusin jäsenet jakoivat pamfletteja, soittivat puhelimella juutalaisiksi tiedettyjen henkilöiden koteihin ja mainostivat kaikilla saavutettavissa olevilla foorumeilla sanomaa Jeesuksesta. Samaan aikaan Jews for Judaism kävi voimakasta vastakampanjaansa ”Say ‘Yes’ to Judaism”.³⁵ Jews for Judaism tiedotti evankeliointikampanjasta juutalaisyhteisöihin ja oli myös liikekannalla paikkakunnilla, jotka olivat Jews for Jesusin kampanjan listalla. Vapaaehtoisvoimin toimivat autopartiot kiersivät kaupungeissa ja soittivat Jews

31 Ruth Guggenheimin Skype-haastattelu 5.5.2010.

32 Wertheim 2005; Fieldsend 2003.

33 Jews for Judaism, s.a.

34 Jews for Jesus 2001. [Newsletter]

35 Silverman 2006.

for Judaismin puhelinlinjalle kohdatessaan lähetystyöntekijöitä, jotka toimivat usein metroasemilla ja vilkkaissa katuristeyksissä. Tällöin kyseiseen kohteeseen lähetettiin ryhmä, joka jakoi vastalähetystyö-aiheista materiaalia ohikulkijoille Jews for Jesusin rinnalla.³⁶

Jews for Judaism organisoii myös vastalähetystyö-seminaareja monella paikakunnalla. Näissä juutalaisperheitä esimerkiksi ohjeistettiin kuinka toimia tilanteessa, jossa joku perheenjäsen kääntyisi messiaaniseksi juutalaiseksi. Eräs ohje oli, että yhteyksiä ei pitäisi koskaan katkaista, sillä silloin oli aina todennäköisempää, että henkilö palaisi joskus takaisin juutalaisuuteen.³⁷

Mediassa kilpailuasetelma tuli myös näkyvästi esiin, sitä kutsuttiin esimerkiksi nimillä ”pyhä sota” ja ”taistelu juutalaisista sieluista”.³⁸ Kumpikin osapuoli arvosteli toisen toimintaa ja syytti tosiasioiden vääristelystä. Haastattelemani Jews for Jesusin kampanjassa mukana ollut Esther Dorflinger totesi omasta näkökulmastaan ymmärtävänsä vastalähetystyöntekijöitä ja sanoi:

Kunnioitan syvästi vastalähetystyötä tekeviä juutalaisia. Eivät he voi tuntea tässä asiassa mitään muutakaan ellei Jumala itse paljasta rakkauttaan heitä kohtaan.³⁹

LOPUKSI

Jews for Jesus on herättänyt hyvin voimakkaita vastareaktioita juutalaisten lisäksi myös joissakin kirkoissa sekä myös joissakin messiaanisisissa juutalaisissa yhteisöissä. Organisaation tyyliä on pidetty liian hyökkäävänä ja päällekkäyvä, ja sen on nähty vaikeuttavan juutalaisten ja messiaanisten juutalaisten suhdetta entisestään. Toisaalta esimerkiksi monet evankelikaaliset yhteisöt ja yksityishenkilöt tukevat Jews for Jesusin toimintaa ja pitävät sitä rohkeana radikaaliudessaan. Jews for Jesusin toiminta on voimakkaasti ulospäinsuuntautuvaa, eikä ylivoimaista estettä sen toiminnalle ole toistaiseksi ollut näköpiirissä. Organisaation etenemistä on kiinnostavaa seurata. Mielenkiintoista on myös, onnistuuko Jews for Judaism, jota kaikki juutalaissuuntaukset näyttävät tukevan, aikaansaamaan uuden ajan juutalaisuuden renessanssin omiensa joukossa.

36 Lowes 2003; Gladstone 2003; Cho 2004.

37 Cho 2004.

38 Silverman 2006; Gladstone 2003.

39 Esther Dorflingerin haastattelu 14.2.2011.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

Painetut lähteet

CHO, DAVID

2004 "Conversion Plan Stirs Outrage". *Washington Post* 16.8.2004.
<www.washingtonpost.com>. Katsottu 12.4.2011.

GLADSTONE, BILL

2003 "Toronto Jews fight Jews for Jesus". *Baltimore Jewish Times* 8.9.2003.
<<http://www.rickross.com>>. Katsottu 12.4.2011.

KRAVITZ, BENTZION

2001 *The Jewish Response to Missionaries: The Counter-Missionary Handbook*. Los Angeles: Jews for Judaism.

LOWES, CAROL

2003 "Jews for Jesus campaign exposes tensions." *ChristianWeek* 25.9.2003.
<<http://www.canadianchristianity.com>>. Katsottu 12.4.2011.

ROSEN, MOISHE

1998 *Witnessing to Jews: Practical Ways to Relate the Love of Jesus*. San Fransisco: Jews for Jesus.

WERTHEIM, STEVE

2005 "From Generation to Generation: A Jewish Family Finds Their Way Home." *Issues* 17.6.2005. <<http://www.jewsforjesus.org/>>. Katsottu 7.3.2011.

Haastattelut

Jews for Jesusin evankelioimiskampanjassa eturivin evankelistana toimineen messiaanisen juutalaisen Esther Dorflingerin haastattelu 14.2.2011.

Jews for Judaismin Baltimoren keskuksen toiminnanjohtajan Ruth Guggenheimin Skype-haastattelu 5.5.2010.

Haastattelut tekijän hallussa.

Kirjallisuus

COHN-SHERBOK, DAN

1991 *Issues in Contemporary Judaism*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London: Macmillan.

FIELDSEND, JOHN

1993 *Messiaaniset juutalaiset*. Jyväskylä: Päivä Osakeyhtiö.

WCC

1975 World Council of Churches. "Jewish-Christian Dialogue: Six Years of Christian-Jewish Consultations". *The Quest for World Community: Jewish and Christian Perspectives*. Geneva: World Council of Churches.

WIDOGGER, GEOFFREY

1988 "Jewish-Christian relations since the Second World War." *Sherman Studies of Judaism in Modern Times*. Manchester: Manchester University Press.

Internet-lähteet

BLUMENTHAL, YISROEL

s.a. "Israel's relationship with God." <<http://www.jewsforjudaism.org/>>. Katsottu 7.3.2011.

JCH

s.a. The Jewish Community Heroes."The Jewish Federations of North America." <<http://www.jewishcommunityheroes.org/nominees/profile/bentzion-kravitz>>. Katsottu 5.11.2009.

JEWS FOR JESUS

[1995] Jews for Jesus. <<http://www.jewsforjesus.org/>>. Katsottu:13.1.2010.

JWS FOR JUDAISM

s.a. Jews for Judaism. <www.jewsforjudaism.org>. Katsottu 6.10. 2009.

SILVERMAN, RACHEL

2006 "As Jews for Jesus hits New York, Jews for Judaism is Out in Force." 9.7.2006. InterfaithFamily.Com.<<http://www.interfaithfamily.com>>. Katsottu 12.4.2011.

Liite

TIMO VASKO¹

Ekumeenisen "the Helsinki Research Group on Messianic Theology (HRGMT)" -ryhmän teologinen perehtymismatka Jerusalemiin 22.–29.6.2008

TEOLOGINEN PEREHTYMISMATKA MATKAN TAVOITE

Matkan tavoite: Matkalla on tarkoitus keskustella ja perehtyä eri kirkkokuntiin ja yhteisöihin kuuluvien hepreankielisten katolilaisten ja messiaanisten juutalaisten kanssa nykyiseen kokonaistilanteeseen ja kuulla heidän omia käsityksiään keskeisistä teologisista painopistealueista ja varsinkin messiaanisen liikkeen nykytilanteesta Israelissa. Tavoite saavutettiin käytettävissä olleen ajan puitteissa hyvin. Yksityiskohtaiset tapaamiset, niiden sisällöt ja johtopäätökset esitetään jäljempänä tässä dokumentissa. Ekumeenisen ryhmän (perustettu Helsingissä vuonna 2007) kokoonpano oli matkalla: Fr. Antoine Levy (room. kat. dominikaani), Okko Balagurin, Mikael Nummela, Mervi Liljeberg (ort.) ja Timo Vasko (ev. lut.). Erikseen on mainittavissa, että Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa on vuodesta 1977 alkaen toiminut kirkon ulkoasiain neuvoston (KUN) asettamana Kirkko ja juutalaisuus -työryhmä. Se toimii yhteistyössä Euroopan luterilaisten kirkkojen kirkko ja juutalaisuus -komission (LEKKJ)² kanssa. Suomen ortodoksisessa kirkossa toimii vuonna 2007 perustettu Pyhien makkabilaismarttyyrien ortodoksinen veljeskunta.

*Jerusalem*issa majoituspaikkana toimi roomalaiskatolinen Ecce Homo Convent, Siionin sisarten (the Congregation of Our Lady Sion, per. 1848) hengellinen toimintakeskus. Convent sijaitsee Ecce Homo Basilikan yhteydessä Vanhassa kaupungissa, Öljymäkeä ja Kalliomoskeijaa vastapäätä. Tapaamiset ja johtopäätökset: 22.6. Saapuminen Jerusalemiin. Tapaaminen: ortodoksikirkon Isä Alexander, Jerusalem. 23.6. Tapaaminen: Netivyah-keskuksen työntekijät, Jerusalem. 24.6. Tapaamiset Shalhevetjassa – messiaanisten juutalaisten seurakun-

1 Teksti ja siinä esitetyt muistiinpanot ja johtopäätökset ovat kirjoittajan omia ja perustuvat kirjoittajan omiin havaintoihin ja näkökulmiin keskusteluista ja matkasta.

2 Katso Timo Vaskon erillinen artikkeli LEKKJ:stä tässä numerossa

ta, Jerusalem. 24.6. Tapaaminen: benediktiini Fr. Louis Marie Coudramy, Abu Gosh – ristiretkeläisten kirkko ja luostari. 26.6. Tapaaminen: pääsihteeri David Neuhaus SJ, Jerusalem. 26.6. Tapaaminen: Ph.D. Gerson Nerel, Jad Hashmona. 27.6. Tapaaminen: Sr. Anna, Ecce Homo Convent, Jerusalem. 27.6. Tapaaminen: rehtori Fr. Michael McGarry, C.S.P., Tantur Ecumenical Institute for Theological Studies, Jerusalem. 28.6. Osallistuminen messiaanisten juutalaisten jumalanpalvelukseen, Christ Church, Jerusalem.

Matka selvensi yleisteeman teologista ja historiallista kokonaistilannetta ja siihen sisältyviä monenlaisia problematiikkoja ja jännitteitä, joita ilmenee monilla tasoilla, kuten heprealaisten katolilaisten ja messiaanisten juutalaisten välillä ja näiden kummankin sisällä. Matkan teologinen anti yksityiskohtaisesti käy ilmi seuraavasta. Raportin lopussa: *JOHTOPÄÄTÖKSIÄ*.

TAPAAMISET

Saapuminen 22.6. Jerusalemiin ja tapaaminen ortodoksikirkon isä Alexanderin kanssa. Hän on itse alun perin Krimiltä, entinen rabbi, ja nyt työskentelee Jerusalemissa ortodoksisen kirkon pappina. Toiminnassa liturgia on keskeisessä asemassa. Hän toimi muun muassa panelistina Suomen Lähetysneuvoston messiaanista juutalaisuutta käsitelleessä teemapäivässä Helsingissä syksyllä 2007. Hänen näkemyksensä mukaan juutalaisten on ensin tultava todellisesti tuntemaan juutalaisuus, vasta sen jälkeen ja sen seurauksena on mahdollista tulla kristityksi. Tämä on Israelissa juutalaisen tie kristityksi. Messiaaninen juutalainen ei voi olla varsinaisesti juutalainen. Juutalaisille kirkolla on todellista merkitystä vasta, kun se pitää esillä todellisia heprealaisia juutalaisia juuriaan. Tästä nousevalla perinteellä on pitkä historia nykypäivään asti. Hän pitää valitettavana kristillisen kirkon hajanaisuutta, joka on huono todistus juutalaisille kristinuskon sanomasta ja samalla ekumeeninen haaste. Esimerkiksi ortodoksisella kirkolla on historialliset juuret juutalaiskristillisyydessä; se ei ole juureton kirkko. Nykyinen Jerusalemin kreikkalaisortodoksinen patriarkka Theophilos pitää itseään 500-luvulla Jerusalemissa Jom kipuria viettäneen piispan seuraajana. Isä Alexanderin kirkollisen toiminnan yhteyksissä Jerusalemissa käy muutama kymmenen taustaltaan juutalaista. Nuoria on enenevässä määrin mukana toiminnassa. Hän evankeliumin lisäksi ottaa toisinaan teksteiksi sillä viikolla synagogajumalanpalveluksissa luettavia kohtia ja näin kokoaa näiden yhteistä perinnettä. Sosiaaliset yhteydet ihmisten välillä ovat hyvin aktiivisia ja messiaanisenä kristittynä esiintyminen on yleensä tiedossa.

Netivyah-keskus 23.6. Jerusalemissa. Netivyah (Herran polku) on messiaanisten juutalaisten toimintakeskus ja seurakunta Jerusalemissa www.netivyah.org sen toimialana on Israelissa radiolähetystyö ja ohjelmissa raamatunselitys hepreaksi ja venäjäksi. Yhteistyökumppanina on muun muassa Suomesta SANSA

Radiolähetysjärjestö Sanansaattajat r.y. Netivyah määrittelee toimintansa tavoitteeksi:” – To be a bridge of understanding and restauration between Jews and Christians. – To research and teach the Bible within its historical and cultural context. – To provide spiritual support and humanitarian aid to believers in Israel.” Tapaamisessa oli mukana viisi Netivyah-toimiston työntekijää. Netivyah Bible Instruction Ministry’n johtaja Joseph Shulam oli tuolloin Kreikassa. Netivyah on paikallisesti hallituksen rekisteröimä non-profit organisaatio Israelissa ja USA:ssa.

Johtopäätöksiä keskusteluista: Israel ei ole kristillinen maa, vaan juutalaisena valtiona varsin sekulaari. Nuorisossa on paljon niitä, jotka eivät usko Jumalaan, ovat ateisteja tai muita. Messiaanilla juutalaisilla on teologisesti keskeistä samaan aikaan uskoa Jeesukseen Messiaana ja olla juutalainen. Poikalasten ympärileikkaus on käytössä. Sakramentit (sana ei ole käytössä) toimitetaan juutalaisella tavalla: kaste, ehtoollinen. Niiden merkitys: Jumalan armo niissä tulee ihmiselle. Sakramentti (sana ei käytössä) määritelmällisesti: *commitment to Jesus*. Messiaanisen juutalaisen identiteetti ja kriteerit: pidettävä toora, mutta kuinka pitkälle, on koko ajan keskustelun alaisena. Identiteettikysymys on merkittävä haaste; nyt etsitään vielä omaa tietä, mutta se ei merkitse esimerkiksi ortodoksisen juutalaisuuden seuraamista. ”Juutalaisuus on kotimme, jossa myös Jeesus ja apostolit olivat.” Messiaaninen yhteisö on hyvin monitahoinen ja sekoittunut seurakunta: siihen kuuluu juutalaisuudesta ortodokseja ja liberaaleja sekä myös kristittyjä. Joillakin on käytössä kipa, joillakin ei. Yhdenmukaisuuden vaatimus historian kuluessa on vaikuttanut identiteettiin. Kuitenkaan Uutta testamenttia ei tulkita niin sanotulla läntisellä tavalla, vaan omista juutalaisuuden perinteistä käsin. Periaatteessa mikä tulee juutalaisesta kulttuurista, hyväksytään. Messiaanilla juutalaisilla on oma tiensä ilmaista uskoa Jeesukseen Messiaana. Analogista tälle olisi, että esimerkiksi japanilaisilla kristityillä omia kontekstuaalisia kristillisiä ilmaisuja. Monet messiaaniset seurakunnat perustavat olemassaolonsa substanssin kristillisyyteen, ei juutalaisuuteen.

Messiaanisesta itseymmärryksestä: Ykseys (unity) ei ole yhdenmukaisuutta (uniform). Kristuksen ruumiissa ovat sekä messiaaniset juutalaiset ja ei-juutalaiset; joka kansallisuudella on omia ilmaisuja ja erilaisia tapoja lukea Raamattua, julistaa ja elää arkea. Raamattua messiaanisuudessa ymmärretään Israelin historian kehityksessä; juutalaisuuden kehys on vielä lisäksi muutakin. Uskonnollisella taustalla on vahva vaikutus Raamatun tulkintaan. Uskoa Jeesukseen esiintyy nyky-Israelissa, vaikka se nähdään monimutkaiseksi asiaksi. Kun puheessa tulee esiin usko Jeesukseen, heti henkilön todetaan olevan Kristuksen leirissä. Kristuksen ruumiin jäsenenä oleminen on messiaanisessa juutalaisuudessa keskeistä. Kuitenkin kristillisen kirkon juutalaisvastainen historia tuo heti ongelmia tätä koskevaan keskusteluun. Messiaaniset juutalaiset eivät ole populaareja Isra-

elissa. Messiaanisilla juutalaisilla ei ole teologisesti keskenään ykseyttä: ainoastaan Jeesus Kristus yhdistää. Ei ole yhteistä dogmatiikkaa. Jumalanpalveluksissa käsitellään toora, profeettoja ja evankeliumia. Jo varhaiskirkon alkuvaiheessa kristityillä oli kaikessa opissa ja elämässä nimenomaan juutalainen kehys. Alkuvaiheessa varhaiskirkko oli pian sitä mieltä, että Paavalin julistus laista olisi myös suunnattu juutalaisuutta vastaan, mutta sitä Paavali ei tarkoittanut. Ei-juutalaisten ei tarvitse omaksua juutalaisuutta tullakseen kristityksi.

Keskustelussa mainittua: Varhaisessa kirkossa messiaaniset juutalaiset vaikuttivat tapoineen, joita on edelleen myös käytössä synagogassa. Synagogassa tuolloin oli mukana myös niin sanottuja jumalaapelkääviä ei-juutalaisia; molemmat kuuluvat nyt Kristuksen ruumiiseen. Ykseys (unity) on sekä messiaanisilla juutalaisilla että taustaltaan ei-juutalaisilla kristityillä Kolmiyhteisessä Jumalassa, Jeesuksessa Kristuksessa, Kristuksen ruumiissa. Keskeistä on ottaa huomioon molempien ryhmien erilaiset historialliset lähtökohdat. Messiaanisilla on kaikessa kehyksenä Israelin kansan historia ja juutalainen kulttuuri. Ei-juutalaisilla kristityillä on samoin omat kontekstuaaliset lähtökohtansa ja kehyksensä. Tällä messiaanisella yhteisöllä (Netivyah) ei ole opillista (doctrinal) perustaa; johtokunnassa (board) on jäseninä juutalaisia ja ei-juutalaisia. Kuitenkin messiaanisuudessa tehdään teologiaa koko ajan samalla, kun tehdään ratkaisuja, esimerkiksi miten vietetään juutalaisia juhlia messiaanisesti. Tällöin lähtökohtana messiaanisuudessa on Israelin kansan historia ja juutalaisuus. Silloin ei ole mukana ei-juutalaisia elementtejä. Juutalaisuuteen sisältyy hyvin paljon erilaisuutta. Kuitenkaan nykyään kristinuskossa ei ole enää selvästi juutalaisia elementtejä, vaan ne jo ovat kristillisesti ymmärrettyjä, kristinuskosta käsin ajateltuja.

Keskustelussa esiin tuotua: Israelissa vuosisatojen jälkeen asenteet ovat hiljalleen avautumassa kristinuskolle – katolisen kirkon inkvisition (vuodesta 1184 alkaen), vainojen ja holokaustin jälkeen. Kiinnostus kristinuskoa kohtaan on vähitellen lisääntynyt. Tästä on osoituksena esimerkiksi prof. Israel Knohl Jerusalemin heprealaisessa yliopistossa keväällä 2008 pitämät kaksi luentoa: Uuden testamentin juutalainen tausta ja Jeesus-teema. Nämä molemmat aineistot ovat samalla juutalaisuuden omaa historiaa. Paikalla oli varsinkin Jeesus-teeman kohdalla runsaasti juutalaisia kuulijoita. Messiaanisena on tärkeää toteuttaa radio-ohjelmissa periaatetta, että opetuksessa on esillä kysymyksiä, kuten: Miksi me uskomme Jeesukseen messiaana? Millä perusteella uskomme näin? Kuulija saa näistä teemoista perustavaa teologista tietoa; kuulijalle jää sen jälkeen itse ratkaistavaksi uskoako tähän vai ei. Pidemmälle todistamisessa eräs keskustelijoista ei mene, vaan jaettu informaatio jää kuulijan prosessoitavaksi; hän tulee Kristukseen uskovaksi tai sitten ei. Raamatun sana ja Pyhän Hengen työ ovat läsnä.

Keskustelussa esiin noussutta: Pääsiäinen ja joulun ovat ilmoitustapahtumia, eivät osa juutalaista traditiota. Näiden tapahtumien tarkoituksena ihmisille on, että he ottavat vastaan Jeesuksen Kristuksen. Raamatun tekstit suodatetaan Jeesuksella Kristuksella; tällä prismalla muodostetaan kristillinen yhteisö. Kulttuuri ja ilmoitus ovat kaksi eri asiaa. Miten esimerkiksi joulun ja pääsiäisen sanomassa ilmoitussanoma on esillä messiaanilla juutalaisilla? Tooraa luetaan Messiaan valossa, Kristus-valossa. Myös Sidurin sisältämiä raamatullisia tekstejä luetaan tässä valossa. Näin tapahtuu myös käytäessä juutalaisessa synagogajumalanpalveluksessa. Sidurissa on vaikutteita varhaisesta messiaanisesta juutalaisuudesta. Sidur on luettavissa kristillisillä ajatuksilla. Myös juutalaisessa traditiossa, liturgiassa jne. keskeistä on, että Jeesus on läsnä, vaikka häntä ei mainita nimeltä. Nyt Israelissa on ensimmäinen sukupolvi, joka voi omissa yhteisöissä elää juutalaisen identiteetin mukaisesti ja samalla uskoa Jeesukseen Kristukseen! Aikaisemmin messiaaniset liittyivät historiallisiin kirkkoihin. Messiaaninen juutalaisuus tähdentää: kirkon juutalaiset dimensiot – se on tärkeää historiallisille kirkkoille. Triniteetistä ei ole messiaanisessa yhteisössä muodostettu teologista käsitystä puolesta tai vastaan. Kristologiasta: Jeesuksella Kristuksella on kaksi luontoa: ihminen ja Jumala. Sapatin vietto messiaanisessa synagogassa lauantaina klo 10 vietetään juutalaiseen tapaan: jumalanpalvelus sisältö ja saarna. Sunnuntaina iltapäivällä kokous on enemmänkin opetusta ja tällöin vietetään myös ehtoollista.

Messiaanisista juutalaisista Israelissa: Määrä vaihtelee laskentaperusteista riippuen, seka-avioliittoja on paljon. Kokonaisluku on ehkä noin 10 000. Venäjältä on muuttanut Israeliin viime vuosina noin miljoona henkeä; näitä on mukana messiaanisissa yhteisöissä. Messiaaninen juutalaisuus: ei ole perinteistä kristillisyyttä, ei juutalaisuutta, vaan jotakin muuta uutta. Evankeliumi ilmaistaan Netivyah'in toiminnassa kielellä, joka kommunikoi Israelissa. Ulkomaiset lähetystyöjärjestöt käsittävät, että lähetystyötä on tehtävä Israelissa – jotakin on tapahduttava, että Jeesus palaisi. Tällä toiminnalla ei kuitenkaan ole ollut menestystä, koska ulkomaiset ovat ulkopuolisia eivätkä kommunikoi kontekstissa; näiden sijaan messiaaninen juutalaisuus on osa Israelin kansaa, juutalaista kulttuuria ja perinnettä ja osaa kommunikoida israelilaisessa kontekstissa. Messiaaniset juutalaiset ovat parhaita todistajia Messiaasta; Israeliin ei pidä ulkomailta tulla ulkopuolisina lähetystyöhön ainoastaan pikaisesti eri tavoin julistamaan Jeesusta ja poistumaan sen jälkeen maasta. On tärkeää johtaa uusia Jeesukseen uskovia messiaaniseen yhteisöön, joka pysyy maassa. Lähetysjärjestöillä on yleensä käytössä kaikessa omien kirkkojensa teologiat ja terminologiat, joihin uusia uskovia halutaan johtaa – nämä eivät johda uusia uskovia messiaanisiin seurakuntiin, vaan omiin historiallisiin kirkkoihinsa – tämä on ongelmallista. Tähän mennessä Netivyah-radiotyössä kuulijoista muutamia on tullut Kristus-

uskoon. He johtavat evankeliumista kiinnostuneita sekä omaan yhteisöön Jerusalemissa että muiden yhteisöihin muualla Israelissa.

Vierailu Netivyah-keskuksen synagogassa: Roeh Israel (Shepherd of Israel) Narkis st. 16. Keskus on kaksikerroksinen talo; alhaalla synagoga ja keittiötiloja, yläkerrassa toimistoja. Synagogan sisustus on kuten tavallinen juutalainen synagoga. Samaan käynnin aikaan oli menossa ruokailupalvelu seurakuntalaisille.

Netivyah-keskuksen radiotyöstä kiteytetysti: laaja-alaista radio-ohjelmatyötä. Alkuvaihe: venäläisiä ohjelmia lähetettiin 15 min. TWR/ Sanansaattaja 1990-luvulla. Nyt venäjäksi 20 min. viikossa, hepreaksi ohjelmaa 6 h viikossa muun muassa radiossa Raamattu läpi -ohjelma. Nuorisolle on kaksi ohjelmaa viikossa; sisältönä informatiivisia teemoja antisemitismin vastustamisesta, kristinuskon historiasta, spiritualiteetista, musiikki merkittävässä asemassa nuorisolle. Tiistaisin Shulamin opetusohjelma: messiaanisuuden juutalaisia lähteitä, monenlaista raamattutietoa. Torstaisin Raamatun luentaa, jossa kristillinen tulkinta – esillä viikon tekstit synagogassa. Sunnuntaisin opetusohjelmaa.

Pohdittavaksi: – Paavalin käsitys laista / toorasta. – Miten on käsitettävä Kristuksen läsnäolo Vanhassa testamentissa juutalaisten kannalta? Tunteamattomana Kristus on läsnä. Käyttävät tekstejä, vaikka oltaisi tunnistamatta Kristuksen läsnäoloa. Mikä merkitys tällä on kirkon näkökulmasta? – Messiaaninen juutalaisuus on lähtökohtaisesti ankkuroitunut Israelin kansan historiaan ja juutalaisuuteen – mitä annettavaa tällä on nykytilanteessa muulle kristillisyydelle? – Olemassa ympärileikattujen ja ympärileikkaamattomien kristittyjen yhteisö, jotka yhdessä ovat yksi Kristuksen ruumis. Kristinuskon juuret ovat Vanhan ja Uuden testamentin ajan juutalaisuudessa. Tämän tietämyksen merkitys nykyajan kristillisyydelle / kirkoille?

Iltapäivällä isä Alexander opasti ryhmämme Armenian patriarkan valvomalle Jaakobin haudalle, Assyrian Convent kadulle Syyrian ortodoksien kirkkoon, Valitusmuurille, kuningas Davidin haudalle ja Holokausti-museoon.

24.6. Tapaamiset Shalhevetjassa – messiaanisten juutalaisten seurakunta

Suomen Lähetysseuran (SLS) toimintakeskuksessa Shalhevetjassa (Shivtei Israel 24, Jerusalem) Suomen evankelis-luterilaisen kirkon jäsenet Eeva ja Mika Pouke ottivat ryhmän vastaan ja tarjosivat lounaan. Raamattujen antaminen on tärkeä työmuoto – myöhemmin uskoon Kristukseen tullut ihminen voi sanoa, että se tapahtui nimenomaan Jumalan sanan kautta. Jaossa on erikielisiä Raamattuja (mm. hepreankielisiä, thaikielisiä, kiinankielisiä). Ulkona pihalla on ollut 2000-luvun alusta eri seurakuntien käytettävissä allas upotuskastetta varten.

Tapaaminen: diakoni Jelena Grushko, messiaaninen juutalainen. Hän tuli 12 vuotta sitten Kiovasta Israeliin. Messiaaninen seurakunta alkoi lisääntyä mer-

kittävästi Shalhevetjassa noin kuusi vuotta sitten; aktiivisesti mukana on noin 30 messiaanista juutalaista. Kokoon tumisia on sekä Jerusalemissa että muualla. Toimintaa on monenlaista, muun muassa naistenpiiri. Sekä juutalaisia että ei-juutalaisia kuuluu tähän messiaaniseen yhteisöön. Identiteettiä koskeva problematiikka on merkittävä, sillä messiaanisten juutalaisten liike on varsin nuori. Keskeistä on, että Jumala itse Kristuksessa evankelioi ihmisiä. Grushko on opiskellut juutalaisuutta ja myös kabbalaa. Kuusi vuotta sitten Jeesus kohtasi hänet. Kristuksen rakkaus puhutteli ja elämä muuttui. Tässä elämäntilanteessa hän tuli Shalhevetjaan, missä Jumalan läsnäolon kokemus; täältä löytyi hengellinen koti ja työpaikka. Yhteiskunta Israelissa on hyvin maskuliininen ja fundamentalistinen. Monenlaista väkivaltaa on koettavissa messiaanisten juutalaisten, juutalaisten ja muslimien keskuudessa kodeissa ja muualla. Kristittyjen diakonista apua annetaan näihin tilanteisiin. Tarvitaan rakkautta, välittämistä, anteeksi-antoa. Olisi annettava anteeksi, kun koettu monenlaista väkivaltaa ja vainoa. Grushkon kokemuksia: ortodoksijuutalaiset tuntevat todella hyvin Raamattua; itse hän opiskeli ortodoksijuutalaisen, muslimin ja kristityn kanssa Raamattua. Monia tulee Kristukseen uskoviksi nykypäivänä Israelissa. Monesti evankeliumi välittyy sellaisten ihmisten kautta, joilla itsellään on särkynyt sydän. Muslimien keskuudessa tapahtuu uskoon tuloa, esimerkiksi Beit Jalassa – mies näki unessa Jeesuksen Kristuksen. Tilanteesta messiaanisesta näkökulmasta: monia ei-juutalaisia ja juutalaisia saapuu Israeliin eri puolilta maailmaa. Yleistilanne on varsin monitahoinen ja sekava. Tässä monipuolisessa tilanteessa Jeesus antaa identiteetin kaikille. Jeesuksessa oltaessa ei ole seurakunnassa enää miestä eikä naista, vaan perhe Jeesuksessa, joka Kristuksen ruumis. Jumala uudelleen palauttaa heille alkuperäisen uskon; se johtaa laajaan perheeseen Kristuksessa. Tässä maassa on vaikeaa elää tulematta jotenkin Jumalan puhuttelemaksi. Tätä tapahtuu monella tavalla, sillä Israel on alkuperäinen paikka Raamatun historiallisille vaiheille, vaikka aihe on samalla monelle ambivalentti

Tapaaminen: Mika Pouke, messiaanisen seurakunnan pastorin tehtävien hoitaja. Messiaaninen liike on vielä varsin nuori. Säännöllisiä tapaamisia järjestyy messiaanisten seurakuntien pastoreiden kesken. Ketkä näihin tulevat ja mitä he painottavat, kuvaa vallitsevaa tilannetta. Jotkut hyväksyvät joitakin kristillisiä piirteitä, esimerkiksi karismaattisuutta (sitä vaikeaa määritellä). Messiaaninen liike on sisällöltään hyvin moninainen. Siinä painottuu kansallinen ykseys. Sen juuret ovat Israelin Jumalassa. Toiset yhteisöt ovat hyvin perinteellisiä ja jumalanpalveluksissa halutaan keskittyä vain uskon keskeisiin kohtiin. Joillakin on linkkejä traditionaaliin kirkkoihin tai seurakunnat elävät traditionaalisten kirkkojen sisällä. Toiset ovat lähellä helluntalaisia, baptisteja ja muita vapaita suuntia. On monenlaisia kategorisointeja ja laaja skaala olemassa siihen, mitä

messiaaninen liike sisältää. Messiaaninen juutalaisuus on kansallinen prosessi, jossa pidetään kiinni tietystä ykseydestä.

Messianic jewish alliance järjestää maanlaajuisen kokouksen pastoreille (usein seurakunnan maallikkojohtajia ilman minkäänlaista ordinaatiota papiksi) ja seurakuntien vanhemmistoille kaksi kertaa vuodessa (Kenes Atzi). Äskettäin oli kaksi seminaaria, joissa muun muassa Jeesuksen jumaluus oli esillä ja hyväksyttyinä. Mitä on ehtoollinen? – teema nyt käsittelyssä: Toisissa messiaanisissa seurakunnassa on kerran kuussa ehtoollinen. Kuka voi osallistua? Lapset myös ehtoolliselle – päätettiin Seder pesahin perusteella. Kaste: monilla messiaanisilla seurakunnilla ei ole lapsikastetta; kasteelle menemisen ikärajana yleisimmin 16–18 vuotta. Keskustelu edellä mainituista kysymyksistä johtaa heitä kohti tiettyä ykseyttä. Toisena kokoavana tahona toimii Messiaanisen veljeyden säätiö, jossa vaikuttaa Victor Smadja. Israelilainen yhteiskunta on tulossa yhä avoimemmaksi – muutos näkyy messiaanisten juutalaisten määrässä, joksi arvioidaan Israelissa 5000–15000. Seurakuntia on useampi sata. Israelin radiossa ja televisiossa messiaaniset juutalaiset ovat toisinaan esillä – tämä on varsin uusi tilanne.

Messiaanisten juutalaisten seurakunta – elementtejä: Uskovat Jeesukseen Messiaana heprealaisen kulttuurin ja juutalaisena oman identiteetin kautta. Messiaan valossa viettävät juutalaiset juhlat. Keskeistä tietämys omista alkupe-
räisistä israelilais-juutalaisista juurista ja uskon ilmaiseminen siinä kehyksessä. Juutalaisilla on oikeus olla juutalaisia ja palata juurilleen löytämään Kristus.

Israelissa on todellista kristillistä todistusta eri tavoin perustuen todelliseen rakkauteen. Tärkeää on sosiaalinen työ, aito läsnäolo ihmisten elämässä. Messiaaniset juutalaiset eivät tee aggressiivista evankelioimistyötä. Eri juutalaiset ryhmät voivat vapaasti kaduilla järjestää hyvin aggressiivisia hankkeita ilman ongelmia. Shalhevetjassa jumalanpalveluksissa käy sunnuntaisin noin 60 henkeä, 80 prosenttia näistä on Venäjältä tulleita. Jumalanpalvelus pidetään hepreaksi, jota enemmistö ymmärtää; tulkinta muutamille järjestetty venäjäksi.

24.6. Tapaaminen: benediktiini Fr. Louis Marie Coudramy, Abu Gosh – ristiretkeläisten kirkko ja luostari

Kyseessä on ranskankielinen luostariyhteisö, jossa on sekä miehiä että naisia. Se sijaitsee noin 15 kilometriä Jerusalemissa Tel Avivin suuntaan, naapurustossa näköpiirissä kibbutsit Ma`ale HaHamisha ja Qiryat Anavim (joissa allekirjoittanut työskenteli muutamia viikkoja vuosina 1970 ja 1972). Esimerkiksi Fr. Louis Marie Coudramy ollut täällä 27 vuotta, kotoisin Ranskasta. Keskustelussa tuli esiin kirkon historian vaihteita suhteessa juutalaisuuteen. Hengellisyyden tulee keskittyä rauhaan, elämään ja ajatusten vaihtoon. Myös ekumeenisella tasolla tänään on rauhan edistäminen merkittävä tehtävä: voitettavana on tilanne ennen toista skismaa idän ja lännen välillä. Vaikka on oppineita, jotka eivät siedä elävää

juutalaisuutta, Abu Goshissa tutkitaan ahkerasti juutalaisuutta ja ollaan Israeliin palanneen juutalaisen kansan kanssa yhteydessä. Huomattava: kristittyjen enemmistö Israelissa on arabiankielisiä palestiinalaisia. Abu Goshissa he haluavat olla avoimia sekä juutalaisille että palestiinalaisille ja rakentaa siltaa näiden välille. Erilainen poliittinen tilanne vallitsee esim. Galileassa ja Jerusalemissa, kun arvioidaan tilannetta palestiinalaisten kanssa. Esimerkiksi Abu Goshissa voi kohdata kolme identiteettiä: arabit ovat kristittyjä, muslimeja ja Israelin kansalaisia. Monimuotoisuus vallitsee. Tarkoitus ei ole, että juutalaiset kääntyisivät kristinuskoon, vaan että ollaan heidän ystäviään, että juutalaiset ymmärtäisivät kristittyjä ja kristinuskoa enemmän – tietämättömyyttä on paljon toinen toisesta Israelissa. *Katolinen yhteisö, jossa puhutaan hepreaa (kehila)*: 4 keskusta Israelissa. Näistä jokaisella on oma keskuspaikkansa: Haifa, Jerusalem, Tel Aviv, Be'er Sheva. Apulaispiispa johtaa näitä kaikkia. Mukana on taustaltaan sekä juutalaisia että ei-juutalaisia. Liturgia on hepreaksi. On tärkeää olla osa yhteiskuntaa, silloin tapahtuu integroitumista ja juutalaisuuden ymmärtäminen samalla lisääntyy. Arvio: yhteensä noin 200 hepreaa puhuvaa katolista seurakuntalaista käy kirkossa säännöllisesti; silloin tällöin käyviä, jotka tuntevat kuuluvansa tähän yhteisöön, on muutama tuhat. Paljon venäläisiä on nyt mukana; monet olivat Venäjällä ollessaan vielä ortodokseja. Esimerkiksi kun hän kahdeksan vuotta sitten meni Jerusalemin vanhassa kaupungissa tiettyyn messuun, paikalla heitä oli 20, joista puolet katolilaisia. Nyt tämä kirkko on täynnä ja osa seisoo ulkopuolella. Arabialainen kristillisyyden osin hylkii juutalaisuutta. Uusi latinalainen patriarkka Fouad Twal pitää tärkeänä, että katolinen kirkko on avoin kaikille, myös heprealaisille katolilaisille.

Missä määrin katolilaisena voi elää juutalaista elämää? Jokaisella on täysi vapaus, jos haluaa toteuttaa juutalaisia tapoja. Katolisessa kirkossa on jäseniä, joilla on juutalainen tausta. Oleellinen kysymys on liturgiasta kirkossa – miten siinä voidaan ilmaista heprealaisuutta? Liturgiassa on suuri vapaus – katolisesta näkökulmasta: Vanha testamentti on esillä – tämä tapahtuu messun tekstin puitteissa – heprealaisilla katolilaisilla ei ole muita tekstejä. Muita integroitumismahdollisuuksia: juutalainen juhlakalenteri katolisen liturgian sisällä voi heijastua, kun kirkko ottaisi huomioon juutalaisuutta tiettyinä liturgisena juhlanä. Uusia mahdollisuuksia integraatioon löytyy, kuten seder ja sapatin vietto katolisen liturgian sisällä. Klassinen ja hyvin arkaainen messu, Justinus Apologeetan messun struktuuri, olisi käytettävissä: siinä näkyy elementtejä, jotka tulevat synagogapalveluksesta ja myös ateriyhteys, miten yhdistäneet ne, mutta Kristuksen valossa ja Uuden testamentin ilmoituksen mukaan. Vanhaa struktuuria selvitetään nyt kirkossa. Voidaan painottaa elementtejä, jotka tulevat sekä siitä että juutalaisesta kontekstista.

Sama ongelma on nähtävissä sunnuntain ja sapatin vieton kohdalla, mikäli halutaan palauttaa sapatin tarkoitus. On kysyttävä samalla, mikä olisi silloin sunnuntain tarkoitus. Varhaisessa kirkossa painotus oli ensin sapatissa, ei sunnuntaissa. Mikä olisi nykyään sapatin tarkoitus? Sapatti ja sunnuntai; kullakin voisi olla paikkansa. Sapatin vietto edustaa rauhaa. Nyky-yhteiskunnassa kiivas elämisen rytmi johtaa ajattelemaan, onko kirkko kadottanut sapatin rauhan tarkoituksen – mitä pitäisi tehdä? Luostarin suhteet messiaaniseen juutalaisuuteen? Yhteys toteutuu enimmäkseen henkilökohtaisella tasolla. On munkkeja, jotka tunteva messiaanisia juutalaisia; näitä käy luostareissa osallistumassa jumalanpalvelukseen. Tällöin henkilökohtaisuus, ystävyys ja avoimuus painottuvat; tilanteista seuraa teologista pohdintaa. Kun ihmiset tuntevat toisiaan syntyy kysymyksiä ja keskustelu niistä; se vahvistaa ystävyyttä. Sapattikysymys – pitääkö kirkossa palauttaa sapatin tarkoitus? Tämä on esimerkki meneillään olevasta pohdinnasta, joka on jatkuva prosessi. Kun juutalaiset, jotka eivät usko Kristukseen havaitsivat, että kristityt rukoilevatkin Psalmien pohjalta, he yllättyvät, koska ajattelivat ennen, että ei olisi olemassa mitään yhteyttä heidän välillään.

Israelissa juutalaisuus uskontona on vahvaa ja lisääntyvästi nähtävissä; se on monimutkainen ilmiö, jonka voi selvästi kohdata Jerusalemissa. Jo rannikolla Tel Avivissa tälle on havaittavissa vastakohtana uskonnonvastaisuutta, joka myös on vahvaa. Ilmiö on myös se, kun jotkut yrittävät käyttää uskontoa hyväkseen politiikassa. Jos keskittyy näistä vain yhteen ilmiöön, ei käsitä kokonaisuutta. Kuitenkin on mahdotonta ennakoida, mitä Israelissa tulee tapahtumaan ja mihin suuntaa mennään. Yllätys on ollut kehitys nykyiseen suuntaan viime 20 vuoden aikana. Esimerkkinä uskonnollisuuden kasvusta: Jerusalemin suuri synagoga tuhoutui vanhassa kaupungissa Jordanian kanssa käydyn sodan aikana. Suunnitelmana 1960–1970-luvuilla oli rakentaa paikalle vain muistokaari. Nyt on suunnitelmana rakentaa koko synagoga sellaisena rakennuksena kuin se oli ennen sotaa. Jerusalemissa on vahva suuntaus eteenpäin; siihen vaikuttavat kuitenkin enemmän ideologiset kuin historiaa koskevat tekijät.

Vesperin vietto luostarin kirkossa. Kulkueessa oli patriarkan lisäksi luostarista 12 naista ja viisi miestä.

Uusi latinalainen patriarkka Jerusalemissa nyt Fouad Twal

Viime viikonvaihteessa roomalaiskatolinen kirkko Pyhällä maalla nimitti uuden johtajan: Palestiinalainen arkkipiispa Fouad Twal (67) seuraa tehtävässä Jerusalemissa eläkkeelle siirtyvää arkkipiispana 21 vuotta toiminutta latinalaista patriarkka Michel Sabbahia, joka oli ensimmäinen palestiinalainen tässä tehtävässä. Twal on syntynyt Jordaniassa, ja nimitettiin Sabbahin assistentiksi vuonna 2005. Tätä ennen hän toimi Vatikaanin diplomaattina Hondurasissa, Saksassa ja Perussa ja opiskeli kirkkolakia Roomassa (Pontifical Lateranense University).

25.6. Aamupalvelus Ecce Homo Basilikan kappelissa. Tutustuminen arkeologisiin kohteisiin Basilikan pohjakerroksissa. Käynti Öljymäellä ja muutamissa lähikohteissa.

26.6. Tapaaminen: pääsihteeri David Neuhaus SJ, Jerusalem
Tapaaminen jesuiitta David Neuhausin SJ kanssa www.catholic.co.il/neuhaussj@gmx.net Pontifical Biblical Institute, Ya'akov Steinhard Str. (Ranskan konsulaatin vieressä).

Itsensä määrittely: katolinen israelilainen juutalainen. Hänestä tuli vuonna 2005 pääsihteeri ja patriarkaatin vikaari heprealaisia katolisia kristittyjä varten. Esimiehenä on latinalainen patriarkka Pyhässä maassa, Fouad Twal. Jesuiittoja on Israelissa 10, joista hän on ainoa juutalaistaustainen. Omista elämänvaiheista: Nykyisin Israelin juutalainen, 15-vuotiaana Saksasta tänne. Toiminut muun muassa Haifassa hepreankielisten katolilaisten keskuudessa. Katolisella kirkolla myös Libanonissa toimintaa; 90 prosenttia katolisen kirkon jäsenistä on arabikristittyjä. Betlehemissä on katolinen yliopisto. Be'er Shevassa on vain yksi katolinen kirkko.

Kehila: heprealainen katolinen kirkko. Kehilan taustahistoriasta: Vuonna 1955 perustettiin yhdistys *Society of St. James* roomalaiskatolisen kirkon sisään; siinä hepreankielisiä katolilaisia, joilla juutalainen tausta; nämä kuuluvat osana latinalaisen patriarkan johtamaan Jerusalemin hiippakuntaan. Shoan / holokaustin jälkeen monia seka-avioliittoja, kun Euroopasta muuttoja Israeliin; joillakin vahva juutalainen identiteetti, joillakin vähemmän vahva. Tuolloin ranskalainen kulttuuri dominoi katolisessa kirkossa Israelissa. Jaffassa heprealainen toiminta käynnistyi ja papiksi ordinoitiin ensimmäinen hepreankielinen; muuten tuolloin kirkon kielinä oli kreikka ja latina. Yhteisö kehittyi, sen perustajina oli juutalaista aristokratiaa, miehiä ja naisia; tässä oli katolinen ympäristö niille, jotka eivät olleet arabeja; arabit suurena enemmistönä katolisessa kirkossa Israelissa. Käyntiin inkulturaatio Israeliin ja samalla juutalaisen identiteetin selkeyttäminen suhteessa israelilaiseen kulttuuriin. Dialogi tuli toimintatavaksi *Society of St. James*illa. Tällöin esiintyi jännitteitä messiaanisen juutalaisen liikkeen kanssa, jolla lähetystyönäky. Esillä jännitys painotuksissa dialogi vai missio? 1960–1970-luvuilla monet katoliset perheet emigroituivat pois Israelista maihin, joissa lapset saivat kristillistä kasvatusta ja koulutusta. Nyt maassa on katolisia kristittyjä, jotka haluavat elää juutalaisesti.

Society of St. James -yhdistyksen vanhasta perustajasukupolvesta on enää vain muutamia jäljellä. Nyt on kulunut 50 vuotta ensimmäisestä heprealaisen ordinaatiosta, ja Neuhaus on siinä ainoa juutalaistaustainen pappi. Uutta polvea kuitenkin nousee; näille heprean kieli ja Israelin kulttuuri on tärkeä. Kuitenkin on vaikeaa pitää nuorta sukupolvea kirkossa, sillä integroituminen yhteiskun-

taan on voimakasta. Nuori sukupolvi pitää paljon vähemmän tärkeänä erottua hepreaa puhuvina muista katolilaisista, kun taas juutalainen identiteetti oli vanhalle sukupolvelle erityisen tärkeä. Hepreaa puhuva katolinen kirkko on tosiasiassa. Vuonna 2005 vaikutti aktiivisesti fransiskaani, joka puhui hyvin hepreaa ja painotti: emme ole heprealainen juutalainen kirkko, sillä juutalaiset ja ei-juutalaiset tulevat yhteen kirkossa. Nykytilanteessa ei ole näköpiirissä hepreaa puhuvasta katolisesta yhteisöstä käsin pappeja, liturgiaa tai teologiaa. Jerusalemissa aktiivista; Haifassa ei ole katolista kirkkoa. Mukana nykyään 40 perhettä. Venäjältä on tullut maahan yli miljoona henkeä, näissä myös messiaanisista juutalaisia. Kääntymistä ja assimiloitumista tapahtuu Israelilaiseen yhteiskuntaan. Monet myös lähtevät pettyneinä Israelista muihin maihin, kuten esimerkiksi Kanadaan.

Pääsihteerinä Neuhaus on työssä sekä hepreaa että arabiaa puhuvien katolilaisten keskuudessa. Hepreaa puhuvia katolilaisia, noin 200–400, asuu neljässä paikassa, kuitenkin näissä on mukana vain muutamia perheitä. Viime kolmen neljän vuoden ajan on tapahtunut työn laajentumista. Palestiinalaisten kanssa on aktiivista toimintaa. Edellisellä patriarkalla Michael Sabbah’lla oli palestiinalaistausta, ja hän puhui erittäin hyvää hepreaa ja oli yhteyksissä hepreaa puhuviin katolilaisiin. Uusi patriarkka on syntynyt Jordaniasta eikä puhu hepreaa.

Shoa ei enää ole elävä termi Israelissa syntyneille. Nyky-Israelissa on liikkeellä monenlaisia uskonnollisia ilmiöitä: New Age -liikkeet ja vastaavat harhat houkuttavat nuorisoa. Juutalaisista liikkeistä: Lubawitsch-liike on hyvin vahva, ultraortodoksinen ja hyvin missionaarinen, antaa koulutusta ja käyttää monia tapoja houkutellakseen uutta väkeä mukaan. Muita: reformisuuntaus ja konservatiivinen suuntaus saavat USA:sta rahoitusta, nyt ovat marginaalisia ryhmiä, mutta voivat kasvaa. Näiden kannattajista noin 70 prosenttia on amerikkalaisia juutalaisia. Haredim-ryhmä ultraortodokseja vastustaa aggressiivisesti messiaanisista juutalaisia; esimerkiksi Aradissa esiintynyt väkivaltaisuuksia.

Kun juutalaisten kanssa on puhe maassa olevista kristityistä, esiintyy pelkoa siitä mitä kristityt tekevät. On oltava avoimia ja keskustelevia, että asenteet muuttuvat. Kasteen haluavalle on kahden–kolmen vuoden kasteopetus; kiireellä ei kasteta ketään. Tärkeää on, että kastetut sisäistävät uskon, kun yleensä ovat jäsenenä pienissä yhteisöissä ja elävät ei-kristillisessä ympäristössä. Tärkeää on löytää tasapaino elämiseen uskovana ja yhteiskunnan jäsenenä. Papiston on oltava kulttuurisensitiivistä. Ongelma on, jos jotkut papit eivät enää kulje papin paita päällä; syntyy uskottavuusongelma. Esimerkiksi hän käy kerran viikossa synagogassa; hänellä on integroitunut identiteetti. Hän identifioi itsensä juutalaiseksi, joka uskoo, kuten kristitty, on täysin israelilainen, hepreaa puhuva. Hän on täysin integroitunut myös arabiaa puhuvaan yhteisöön.

Messiaanisten juutalaisten yhteisöt ovat juutalaisia, eikä niillä ole samanlaisia ongelmia kuin hepreaa puhuvilla katolilaisilla. Messiaanisissa yhteisöissä henkilö on Jeesukseen uskova ja Israelille valtiona lojaali. Samalla torjutaan joittenkin väite, että usko Jeesukseen Messiaana olisi valtion pettämistä. Messiaanisten juutalaisten Ruben Benjamin ja Gershon Nerel ovat avoimia dialogille katolilaisien kanssa. Neuhaus kutsui 2006 messiaanisia juutalaisia pastoreita ryhmädialogiin Jad Hashmonaan; siellä tapahtui teologista reflektointia yhteisistä aiheista; paikalla oli katolilaisia myös Vatikaanista. Monet messiaaniset juutalaiset ovat eri syistä traditionaalisia historiallisia kirkkoja vastaan.

Neuhaus näkee haasteena vahvistaa pieniä yhteisöjä olemaan todellisia kohteja uskoville; avoimet ovet ympäristöön. Juutalaisia ystäviä voidaan vapaasti kutsua katoliseen messuun. Messukielinä Israelissa ovat arabia, italia, latina, heprea ja niin edelleen. Joulukuussa 2007 avattiin www-sivu, mutta keskustelu henkilöiden kassa, joilla ei teologista koulutusta, osoittautunut problematiseksi. Teologinen komissio on paneutunut antamaan tukea judaistiikan alan opintoihin (Study of Judaism). Juutalaisen pääsiäisen vietto Pesah / Passover on messiaanisilla juutalaisilla käytäntönä. Heprealaiset katolilaiset tutkivat asiaa Pesah Haggadasta; myös ortodoksisten juutalaisten kanssa.

Kerroin Suomen evankelis-luterilaisen kirkon Kirkko ja juutalaisuus -työryhmän toiminnasta, joka käynnistyi jo vuonna 1977, Luterilaisen Maailmanliiton (LML) vuoden 1984 Budapestin yleiskokouksesta, joka sanoutui irti Lutherin juutalaisvastaisista ilmauksista ja Euroopan luterilaisten kirkkojen kirkko ja juutalaisuus -komission (LEKKJ) työskentelystä.

Missiossa nyt on keskeistä sen ohella, että uskotaan Jeesukseen Kristuksen pelastajana, myös historian uudelleen arviointi eli kristityn rooli Israelin nykyisessä yhteiskunnassa, asenteena nöyryys ja valvutuneisuus. Juutalaisia yhdistää ennen muuta historia. Uskonto ei enää ole kaikkia juutalaisia yhdistävä tekijä.

Merkittävä on ollut laajapohjainen, Daniel Justerin ja muiden 10 vuotta valmistelema *Toward Jerusalem Council II*, joka toteutettiin vuonna 2006 Jerusalemissa; osallistujia oli 35 valtiosta kristittyjä eri kirkkokunnista ja messiaanisista yhteisöistä. Konferenssissa käytiin läpi kirkon historian aikana tehtyjä rikkomuksia messiaanisista juutalaisia kohtaan, osoitettiin katumusta ja rakennettiin sovintoa. Daniel Juster tähdentää, että traditionaalisten historiallisten kirkkojen on hyväksyttävä messiaanisille juutalaisille kuuluva oikeutus omiin juuriinsa ja siitä nousevaan Raamatun tulkintaan.

Dialogissa kristittyjen ja juutalaiset välillä ongelmallista, ketkä käyvät dialogia; molemmilla puolilla on erilaisia ryhmiä ja käsityksiä. Oleellista tällöin: Mitä merkitsee omassa elämässä seurata Jeesusta sen sijaan että puhuu siitä instituut-

tioiden näkökulmasta? Neuhaus on mukana International Council of Christians and Jews (ICCJ) -toiminnassa latinalaisen patriarkan suostumuksella.

26.6. Tapaaminen: Ph.D. Gerson Nerel, Jad Hashmona

Tapaamisen paikka: "Biblical village Yad Hasmona," moshavi, 15 kilometria Jerusalemistä Tel Avivin suuntaa. Moshavin perustivat muutamat suomalaiset kristityt Seppo Raulon johdolla vuonna 1971. Raulo palasi kolme vuotta sitten Mikkeliin. Vuodesta 1978 lähtien moshaviin on liittynyt israelilaisia, jotka perustajien tavoin uskovat sekä Vanhan että Uuden testamentin sanomaan. Moshavis-
sa nyt 38 jäsentä.

Gerson Nerel g-nerel@smile.net.il syntyi Romaniassa, mistä juutalainen perhe muutti vuonna 1960, hän seitsemänvuotiaana, Israeliin. Vuonna 1974 hän tuli Jeesukseen Messiaana uskovaksi. Olemassa oli tuolloin Messianic Assembly; muutamia suomalaisia tuli tähän seurakuntaan (congregation). Hän varttui Be'er Shevassa, missä tutustui Olavi Syväntöön; sapatti-iltapäivän kokoukset ja raamattutyö muodostuivat merkittäviksi. Jad Hashmonan seurakuntaan jäsenet ovat tulleet eri seurakunnista, muun muassa Jerusalemistä, Tel Avivista, Ramat Ganista. Ei käytetä Israelin kontekstissa ilmaisua messianic synagogue vaan messianic congregation. Ensimmäinen sapattijumalanpalvelus pidetään aamulla klo 11 ja toinen illalla sapatin päätyttyä. Seurakunnassa on kaksi eri ryhmää, toisella on karismaattis-helluntailainen painotus ja sosiaalinen puoli aktiivista, toinen on enemmän konservatiivinen. Tel Avivissa on seka-avioliittoja enemmän kuin muualla (toinen ei-juutalainen); jos kokevat kotona merkittäväksi juutalaiset tavat, elävät niiden mukaan; seurakuntalaisten perheissä ei ole eksklusiivisuutta.

1900-luvulla tärkeä terminologinen ja teologinen muutos: aluksi oli käytössä termi Hebrew Christians, nyt: Messianic Jews. Hebrew Christians ilmensi tuolloin kuitenkin ajatusta olla kristittynä vähemmän juutalainen. Nerelin mukaan 'messiaaninen juutalainen' (Messianic Jew) tarkoittaa juutalaista, joka vapaaehtoisesti on päättänyt omaksua uskon Jeesukseen (Yeshua) Nasaretilaiseen Jumalan Poikana ja Vapahtajana. Jotkut heistä pitävät Jeesusta pelkästään Messiaana ja Profeettana, ei Jumalan Poikana. Messiaaniset juutalaiset, Yehudim Meshihiim, eivät käytä itsestään ilmaisua nozrim (kristityt), koska se viittaa yleiseen kirkkohistoriaan, joka on ollut juutalaisvastainen. Hepreaa puhuvat katoliset kristityt sitä vastoin käyttävät itsestään ilmaisua nozrim (kristityt), koska haluavat kuulua perinteiseen roomalaiskatoliseen kirkkoon. Historian kuluessa Jeesukseen uskovia juutalaisia on ollut integroituneena monissa eri kirkkokunnissa.

Nerel omasta akateemisesta työskentelystään: Opiskeli Heprealaisessa yliopistossa Jerusalemissa historiaa, siitä M.A. tutkinto; intressi keskiajan historiaan, M.A. tutkimuksen aihe: Tuomas Akvinolaisen ja Albertus Magnuksen (dominikaani) raamatullisten tekstien tulkinta. Perehtyi tällöin latinalaisiin

teksteihin ja traditionaaliseen katoliseen teologiaan. Myöhemmin vertaileva uskontotiede tuli uudeksi oppiaineeksi Heprealaiseen yliopistoon Jerusalemissa. Kiinnostui messiaanisten juutalaisten tulkinnoista, etsi kirjalliset lähteet lähetysjärjestöistä: Helsinki, Oxford, USA ja niin edelleen. Heprealainen yliopisto hyväksyi nämä lähteet historiallisina dokumentteina. Ohjaavana professorina toimi Gedalyahu G. Stroumsa, joka oli kiinnostunut ensimmäisistä kristillisistä vuosisadoista, myös David Flusser oli mukana: merkittävää, että kyseessä oli tämän maan, Israelin, historiaa koskeva tutkimus. Viisihenkinen komitea hyväksyi tutkimusaiheen. Tutkimuksen teko vei seitsemän vuotta; samalla syntyi monia yhteyksiä, myös juutalaisuuteen. Tutkimuksen painopiste: self-identity, kuinka messiaaniset juutalaiset ovat itse reflektoineen omaa itseymmärrystään. Kyseessä oli ensimmäinen akateeminen tohtoritasoinen työ Israelissa tästä aiheesta. Jälkeenpäin sitä on arvostettu: internetissä www: 60 vuotta israelilaista kirjallisuutta, siellä on artikkeli tästä tutkimuksesta. Myös jo vuonna 1993 juutalaisen tutkimuksen maailmankonferenssissa tämä tutkimus oli esillä juutalaisten historiaa koskevassa osastossa *Väitöskirja: 'Messianic Jews' in Eretz-Israel (1917–1967) – Trends and Changes in Shaping Self-Identity Hebrew University, Ph.D. 1996.* (392 sivua – ei julkaistu painettuna).

Nerelin mukaan katolisessa kirkossa on ongelmana, ettei se halua vahvaa juutalaista puolta agendaan. Tämä tuli esiin taannoin dialogifoorumissa, jossa paikalla oli muun muassa hän ja myös joitakin kardinaaleja. Protestanttiset kirkot ovat agendansa suhteen joustavampia. Historian vaiheissa täällä oli ennen vuotta 1948 keskeistä pohdinnoissa maa ilman juutalaista enemmistöä; silloin ei-juutalaisilla oli alueella enemmistö. Nyt tilanne on toisin päin. Nykytilanteessa kielifaktori on hyvin merkittävä. Alueen tilanteen ainutlaatuisuus on juuri heprean kielessä. Heprean kieli on yhteydessä raamatulliseen teologiaan. Teologisissa ongelmissa kieli erityisesti määritelmässä on tuonut ongelmia; sanat näissä ovat todella tärkeitä.

Nerel: Mitä merkitsee olla juutalainen? Jos joku uskoo Jeesukseen messiaana, ei ole juutalainen ortodoksisen juutalaisuuden näkökulmasta. Olla juutalainen ja Jeesukseen Kristukseen uskova kristitty? Tullaan historialliseen taustaan. Nerel on itse syntynyt juutalaiseksi. Hän uskoo Jeesukseen Jumalan Poikana. Rabbiniin juutalainen toteaa: ei ole mahdollista. Olemassa on myös muita juutalaisia suuntauksia, kuten reformi-, konservatiivi- ja sekulaarijuutalaisuus. Riippuu siitä, millä silmälaseilla asiaa katsotaan. Raamatullinen konsepti ei ole rabbiniin, kun uskotaan: Jeesus on Herra. Ensimmäisellä vuosisadalla toiset uskoivat, että Jeesus on Jumalan Poika, toiset olivat ristiinnaulitsemassa häntä.

Paluulaki Israeliin 1950-luvulta määrää, että jokaisella juutalaisella on oikeus automaattisesti tulla Israeliin, jos on juutalainen. Kuka on juutalainen? Israelin Korkein oikeus on nyt sekulaarin valtion laintuntija, joka tulkitsee Paluulakia

vuonna 1962 Osvald Daniel Rufeisenin kohdalla niin, ettei hän ollut juutalainen. Rufeisen oli juutalaisena katolisessa kirkossa heprealainen kristitty. Hän halusi, että hänen juutalaisuutensa tunnustetaan tässä yhteydessä. Hänellä tällaisena olisi yhteys historialliseen alkuajan juutalaiseen kirkkoon. Häntä pidettiin kristinuskoon kääntyneenä, eikä enää juutalaisena.

16.4.2008 Israelin Korkein oikeus päätti: messiaanisenä juutalaisena oleminen ei estä ketään saamasta kansalaisuutta Israelissa Paluulain tai Kansalaisuuslain perusteella, jos joku on juutalaisten jälkeläinen isän puolelta (eikä siksi juutalainen halachan mukaan). Nyt tämä voidaan rekisteröidä juutalaisen sukulaisena Israelin kansalaiseksi. Tänään asia näkyy myös henkilön kohdalla koodimuodossa israelilaisessa henkilökortissa: jos siinä syntymäaika mainitaan hepreaksi, henkilö on juutalainen, mutta jos latinalaisella tekstillä, on ei-juutalainen. Messiaaninen juutalainen voi näin saada Israelin kansalaisuuden, mutta samalla kuitenkin merkinnän ei-juutalaisuudestaan.

Israelissa tänään jotkut tahot eivät välitä siitä, mihin uskot: on eri tasoja: viranomaistaso, akateeminen taso, kirjailijan kirjallinen taso. Riippuu tasosta, milloin sillä on merkitystä jollekin, että uskoo Jeesukseen Messiaana. Nerel hyväksytyllä väitöskirjallaan akateemisella tasolla sai tutkimuksena asian esiin ja on siitä tyytyväinen.

Nerel painottaa kristologiaa keskeisimpänä teologian alueena. Jeesuksen jumaluus on toistuva kysymys Uudesta testamentista ja apostoleista alkaen. Oleellista on tällöin, löytyykö todellista uskoa – Jumalan valtakuntaan pääsee sisälle lapsen kaltainen, joka uskoo – löytyykö tätä uskoa nyt? Jeesuksen opetuksen seuraamisen teologia – siinä on ongelman juuri. Millaisia opettajia on ja mitä on otettava vastaan totuutena? Messiaaninen organisaatio ei auta, jollei olla Jeesuksen opetuslapsia. Globalisaatio lisää pinnallisuutta, myös messiaanisten juutalaisten keskuudessa on olemassa pinnallisuuden ilmiö.

Nerel on tulevaan nähden optimistinen: messiaaninen juutalaisuus liikkeenä on profeetallinen liike; se ei suuntaudu taakse historiaan päin, vaan tulevaisuutta varten. Tarvitaan valveutuneisuutta. Messiaaniset juutalaiset ovat ensimmäisiä, joilla on juuret Israelin ennalleen palauttamiseen (restoration); hän haluaa haastaa ihmiset ja valtion tähän. 2000 vuoden jälkeen on tapahtumia, jotka eivät ole sattumia: Israelin valtion synty ja juutalaisten paluu tänne alkoi, Jerusalemin yhdistäminen toteutui vuonna 1967. Messiaan tulo on lähellä, tässä näkyvissä; jae Room. 11:15 ”...mitä tapahtuukaan, kun Jumala ottaa heidät yhteyteensä? Silloin kuolleet heräävät eloon!”, elämä kuolleista. Nyt on nähtävissä, että tämä tapahtuu eikä se ole sattumaa. Tarvitaan hyvää solidia, raamatullista teologiaa. Kristologissa on keskus; kuka Jeesus on? ”Co-eternal with the Father!”

Messiaaniset juutalaiset ovat pieni ryhmä, enää ei ole mahdollista laiminlyödä messiaanista liikettä, kuten historian saatossa on tehty eri kirkkojen toimesta.

Hän oli taannoin paavillisessa kuuriassa keskustelemassa tässä asiassa. ”Emme ole mikään historian kynnysmatto. Kristologia on keskeistä. Ekklesiologia ei ole samalla tavalla keskeinen asia.”

Messiaanisella juutalaisella liikkeellä on teologinen riippumattomuus, auktoriteetti, tehdä teologiaa, joka on vallankumouksellista. Hän hyväksyy kanonisen Uuden testamentin yleisesti, mutta ei Apokryfikirjoja. Katolilaiset väittävät, ettei heillä olisi oikeutta toimia näin. Nerel on tästä eri mieltä, sillä hepreankielisellä liikkeellä on perusteet, fundamentit, jotka ovat molemmille samat. Uudesta testamentista löytävät kristologiset perusteet, jotka yhdistävät. Se, miksi Jeesus ristiinnaulittiin – se on keskeistä.

Nerel hyväksyy käsityksen, että juutalainen dimensio on tärkeä traditionaalisille kirkkoille. Hän ei ajattele, että kristologian tasolla historialliset kirkot ovat saavuttaneet vääriä johtopäätöksiä. Messiaanisten juutalaisten on kuitenkin katsottava kristologiaa juutalaisesta näkökulmasta, tästä erityisestä perustasta, juutalaisista juurista. Tästä erilaisesta lähtökohta- ja näkökulmasyystä on ollut monia kiistoja juutalaisten ja ei-juutalaisten välillä. Kristologisesti on luovuttamatonta, että Jeesus on Jumalan Poika. Juutalaisuudessa on keskusteltu jatkuvasti, onko hän Jumalan poika vai ei, mutta messiaanisessa juutalaisuudessa ei luovuta Kristuksen jumaluudesta. Jos joku sanoo, ettei hän ole Jumalan Poika, se on ongelma. Monet juutalaiset tänään hyväksyvät Jeesuksen vain veljenä, moralistina, opettajana, sosialistina ja jopa profeettana. Kristologia hepreankielisenä: Jeesus on Messias. Mitä messias merkitsee: onko Maimonideksen Messias sama kuin Uuden testamentin Messias? Ei. Messias heprealaisessa traditiossa nostaa kysymyksen: mikä messias? Tarvitaan määritelmä: Uuden testamentin evanجيلumeissa ja kirjeissä on messiaan määritelmä. Kuitenkin vasta ensimmäisellä vuosisadalla Uusi testamentti oli käytettävissä. Uuden testamentin käsitys messiasista on, että hän on jumalallinen. Maimonideksen käsitys on poleeminen Uuden testamentin messiaskäsitystä kohtaan.

Israelissa on nyt noin 10 000 messiaanista juutalaista. Nerel: Mikä on messiaanisten juutalaisten ekklesiologinen kontribuutio traditionaalisille vanhoille kirkkoille? Nyt on olemassa messiaaninen ääni; riippuu historiallisista kirkkoista, miten ne sen kuulevat, vaikka messiaaniset ovat vielä marginaalisia. Teologisia ongelmia on katolisen ja protestanttisten kirkkojen kanssa; ortodoksista kirkkoa hän tuntee vain vähän. Katolisen kirkon Lumen gentium -dokumentti; opetus Mariasta ja paavista ovat ongelmallisia. Luterilaisuudessa ongelmana on suuri sallivuus – esimerkkinä homoseksuaalisten problematiikka. Anglikaaneilla on myös sama problematiikka esillä. Hän pitää näitä ongelmallisina aiheita.

Ekklesiologia ja triniteetti: eivät ole raamatullisia termejä. Kristuksen ruumis terminä on merkittävä; siitä käsin lähdetään teologisesti liikkeelle. Tästä termistä avautuu monia merkityksiä. Kristologia heprean kielellä on pääasia, silloin

on paljon yksinkertaisempaa vastata kysymyksiin. Silloin on helppoa vastata kysymykseen, kuka on Messias.

Mitkä katoliset juutalaiset ja mitkä messiaaniset juutalaiset voisivat kohdata avoimesti? Se riippuu paljon henkilöistä; näitä on vaikeaa löytää, sillä läsnä uhkana on ajatus, että kohdattaessa nämä katolilaiset ovat katolisempia kuin paavi itse. Silloin asetelma ei toimi. Poikkeuksena katolisista juutalaisista hän mainitsi nimen Daniel Rufeisen; tämä oli hyvin lähellä messiaanista juutalaisuutta ja oli halukas kritisoidaan katolista kirkkoa ja sanomaan: Kuinka katolinen kirkko voi sanoa Mariasta, että hän on Jumalan äiti, koska Maria on ainoastaan Jeesuksen äiti. Myös ongelmallista, jos apostolit Paavali ja Pietari asetetaan kirkossa ylimmälle tasolle.

Paikallista: Jad Hashmonan tiloissa oli juuri alkamassa 26.–28.6. UMJC:n messiaanisten juutalaisten vuosikonferenssi; paikalla oli useampi sata osallistujaa eri puolilta maailmaa, erityisesti USA:sta ja Israelista. www.umjc.net/content/view/375/40/

Paluumatkalla Jerusalemissa poikkesin Lähi-Idän vanhimman protestanttisen kirkon Christ Church, yhteydessä olevaan *Bet Nicolayson Heritage Center*-museoon, jonka teemana on ”The restorationist movement. This movement is associated with Biblically influenced Christians who were dedicated to restoring the message of Jesus as Messiah to the Jewish people; of restoring the Gentile Church to its Jewish roots; and restoring Israel to her Land. In the process they played a significant role in the development of modern Jerusalem.”

27.6. Tapaaminen: Sr. Anna, Ecce Homo Convent, Jerusalem

Sr. Anna on Ecce Homo Conventin jäsen ja tullut Israeliin Ranskasta. useita vuosia sitten. Hän ei ole juutalaistaustainen. Ranskassa hän tutustui holokaustin uhrien draamaan; tästä nousi näköala tulla myös Israeliin ja asettua Ein Kere-miin, Jerusalemin ulkopuolella, missä on sisarten konventti. Opiskellut muun muassa judaistiikkaa heprealaisessa yliopistossa. Käy dialogeja juutalaisten kanssa, jotka ovat enimmäkseen ei-uskonnollisia. Dialogit ovat arkielämän tasolla; paljon suoria kontakteja hepreaa puhuvien kanssa ja myös muslimien kanssa. Kristillistä uskoa voidaan ilmaista monella tavalla. Toiminta on linjassa esimerkiksi dokumentin Redemptoris Missio kanssa. Konventti on perustettu 1850-luvulla. Alussa oli myös koulutyötä: silloin mukana oli arabimuslimien ja kristittyjen lapsia. Vierastalo nykyään pyhiinvaeltajille. Kun poliittinen tilanne muuttui kommunismin romahdettua Itä-Euroopassa, myös tänne tuli vieraiksi hyvin erilaisia uskonnollisia ryhmiä. Dialogista juutalaisten kanssa oppimaa hän käyttää opetustyössä. Dialogissa on esillä esimerkiksi teeman hanukka – joulupohdintaa. Käy tapaamassa druuseja ja palestiinalaisia naisia – teemana rauha. Monet ortodoksijuutalaiset perheet ovat avoimia dialogille hänen kanssaan.

Keskeistä on toisten kunnioittava kohtaaminen, jossa jokainen voi kohdallaan löytää Jumalan, kun Pyhä Henki on läsnä. Evankelioimista tapahtuu monella tavalla. Jumalan valtakuntaa on ilmaistava inhimillisesti. Evankeliumi on parantavaa, sovittavaa.

Messiaaniset juutalaiset kokoontuvat lukuisissa ryhmissä; pitävät itseään todellisina/ aitoina juutalaisina (real Jews). Itse hän kuuluu hepreaa puhuvaan yhteisöön (community) Jerusalemissa, sellainen on myös Be'er Shevassa. Maa-hanmuuttoa tapahtuu Itä-Euroopasta, messiaanisista juutalaisia on joukossa. Integraatio tähän yhteiskuntaan käy työn ja kielen osaamisen kautta. Kristukseen uskovaksi tuloa tapahtuu harvoin, mutta sitä tapahtuu. Uutta testamenttia lukiemalla tullaan Messias-uskoon. Patriarkaatti on asettanut komission dialogia varten juutalaisten kanssa.

27.6. Tapaaminen: rehtori Fr. Michael McGarry, C.S.P.,
Tantur Ecumenical Institute for Theological Studies,
Jerusalem

Tanturin (arab. Kukkulan huippu) ekumeenisen instituutin johtajana toimii roomalaiskatolinen Fr. Michael McGarry, C.S.P., USA:sta. Instituutti sijaitsee lähellä Betlehemiä. Hanke käynnistyi paavin vierailtua Pyhällä Maalla vuonna 1964 ja tavattua Vatikaanin II konsiilin aikana 1960-luvulla protestanttisia ja ortodoksisia konsiilin tarkkailijoita. Notre Damen yliopiston (USA) presidentti, isä Theodore Hesburgh toimi käytännössä hankkeen eteenpäin viejänä ja sijainnin löytäjänä. Notre Damen yliopistolla on edelleen vahva yhteys Tanturiin. Toiminta instituutissa käynnistyi vuonna 1972. Tähän mennessä siellä ovat tutkimustyötään tehneet noin 5000 englantia puhuvaa opiskelijaa ja opettajaa yli 40 maasta; protestantteja, katolisia, anglikaaneja ja ortodokseja. Kirjastossa on noin 70 000 nidettä ja lisäksi 400 aikakauskirjaa. Majoitustilat ja palvelut ovat hyvät ja hinnat kohtuulliset. www.tantur.org P.O.Box 19556, 91194 Jerusalem, Israel. Fax 972 2 676 0914. Bussiyhteyksiä Tanturin ja Jerusalemin välillä on usein. McGarryn oma tutkimus keskittyy kristologiaan. Tanturissa on järjestetty julkisia ja ei-julkisia juutalaisten ja muslimien välisiä neuvotteluja, sillä tontin omistaa Pyhä Istuin, joten paikka on näille neuvottelijoille puolueeton alue. Hän tunsikin hyvin esimerkiksi Nerelin teologista ajattelua ja sen lähtökohtia. Tapaaminen jäi varsin lyhyeksi keskittyen Tanturin toiminnan esittelyyn ja joittenkin ryhmämme jäsenten tutkimusintressien pohdintaan. Tantur tarjoaa varsin hyvän paikan tutkimustyön tekemiseen muun muassa seuraavilta aloilta: arkeologia, raamatulliset tekstit ja ajanhistoria, kirkkohistoria, kolmen monoteistisen uskonnon juutalaisuuden, kristinuskon ja islamin välinen dialogi, vertaileva uskontotiede, Lähi-Idän yleinen ja poliittinen historia.

28.6. Osallistuminen messiaanisten juutalaisten jumalanpalvelukseen, Christ Church, Jerusalem

Osallistuin Jaffa-portin lähellä sijaitsevaan Christ Church kirkossa pidettyyn hepreankieliseen ja englanniksi, myös venäjäksi simultaanisti tulkittuun messiaanisten juutalaisten jumalanpalvelukseen klo 10–13. Kirkko oli täynnä. Jumalanpalvelukseen kuului paljon Jumalaa ja Jeesusta Messiaana ja Jumalan Poikana ylistäviä hepreankielisiä lauluja (heprea, englanti, venäjä) ja todistuspuheenvuoroja Jumalan johduksesta elämässä. Jumalanpalvelukseen kuului Raamatun teksteissä pitäytynyt toista tuntia kestänyt hyvin yleisön kanssa kommunikoinut saarna ja monissa vaiheissa rukouksia ja siunaamisia. Kontekstuaalisena jumalanpalveluskokemuksena se oli varsin avartava. Tutustuin lisäksi muun muassa seuraaviin kohteisiin, Christ Church; Latalainen Patriarkaatti; Terra Sancta Custodian; Pyhän haudan kirkko, Lunastajan kirkko (saksankielinen luterilainen).

Akateemisella tasolla viimeaikaista tutkimusta messiaanisesta juutalaisuudesta: Tzvi Sadan www.kivu.net kivun@kivun.net ja Richard Harvey (Britannia, ANCC, väitteli tohtoriksi toukokuussa 2008 messiaanisesta juutalaisuudesta), Mark Kinzer. Stuart Dauermann. Baruch Maoz. Gershon Nerel. Arthur Goldberg. Menahem Kalisher.

29.6. Paluu Suomeen

JOHTOPÄÄTÖKSIÄ: Tämän matkan tapaamisten antama informaatio oli varsin monessa tapauksessa samansuuntaista niiden havaintojen kanssa, joita vuonna 1998 Juha Pihkalan johdolla Israelissa käynyt ryhmä teki: ”RAPORTTI messiaanisten juutalaisten opin ja identiteetin kehittymistä kartoittavan ryhmän tutustumis- ja neuvottelumatka Israeliin 5.–11.10.1998” (11 sivua). Joitakin muutoksia siihen nähden on tänään havaittavissa. Merkittävä muutos on tapahtunut siinä, että Jeesukseen Messiaana uskovien määrä Israelissa kaikki yhteisöt huomioon ottaen on lisääntynyt yli puolella ollen nyt noin 10 000. Koko maailmassa heitä on noin 150 000. Yhtäältä kirkollisesti suuntautuneiden eli heprealaiset katoliset ja muissa historiallisissa kirkkoissa toimivat ja toisaalta Messiaaniset juutalaiset -liikkeen tiedot ovat toisistaan varsin poikkeavia; jälkimmäinen haluaa kulkea omaa tietään, painottaa kristologiaa kristinuskon keskuksena (Jeesus on Kristus, Jumalan Poika; Jumala ja ihminen.) ja Raamattua (VT ja UT hepreankielellä) ainoana auktoriteettinaan; he eivät ole juurikaan kiinnostuneita esimerkiksi traditionaalisten vanhojen kirkkojen ekklesiologiasta, triniteettiopista tai kirkkojen uskontunnustuksista, koska ne ovat historiallisten kirkkojen luomuksia, jotka eivät nouse juutalais-heprealaisista juurista ja lähteistä, joita on luettava ”Kristus-valossa”. Eskatologinen painotus on merkittävä; luvut Room. 9–11 ovat tärkeitä. Kristuksen paluun odotetaan tapahtuvan lähitulevaisuudessa;

”...paatumus, joka on kohdannut osaa Israelin kansasta, kestää siihen asti, kun muista kansoista koottava määrä on tullut täyteen. Sen tapahduttua koko Israel on pelastuva” (Room. 11:25–26). Kristukseen uskovien juutalaisten identiteettiä koskevaa teologista problematiikkaa parhaillaan selkeytetään edelleen monissa yhteyksissä. Samoin tarkasteluissa ovat esillä näiden ja juutalaisuuden väliset, juutalaisen jumalakäsityksen, monien termien ja muun muassa Israelin kansan kalendaaristen juhlien eroavaisuudet, samanlaisuudet ja tulkinnalliset kysymykset, joihin etsitään vastauksia. Kristuksen maailmanlaajan kirkon todistustehtävän toteutuminen juutalaisten kohdalla nyky-Israelissa edellyttää, että sitä ensisijaisesti toteuttavat Israelissa asuvat Kristukseen uskovat maan omat kansalaiset, jotka pystyvät kommunikoimaan oikealla tavalla. Lyhytjännitteisen ulkomaisen lähetystoiminnan aika vain maassa poiketen on ohi – monenlaista tukea ulkomailta todistustehtävän toteuttamiseen jatkossakin tarvitaan. Israel–Palestiina-konfliktissa suomalaisten on kaikessa toiminnassaan pyrittävä tasapuolisuuteen ja edistämään alueen osapuolten (kristityt – juutalaiset – muslimit) vuoropuhelua ja rauhanpyrkimyksiä. Ekumeeninen missiologinen ja uskontoteologinen tutkimus ja koulutus Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa edistää osaltaan näihin tavoitteisiin pääsemistä.

30.6.2008 Jerusalem / Espoo

Timo Vasko, lähetysteologi, dosentti, Kirkon lähetystyön keskus (KLK)

www.helsinki.fi/~tvasko

<https://tuhat.halvi.helsinki.fi/portal/fi/persons/timo-vasko>

Tiivistelmät

HEIDI HIRVONEN

Juutalaiset ja muslimit – vastakkainasettelusta vuoropuheluun?

Juutalaisten ja muslimien vastakkainasettelu erityisesti viimeisten sadan vuoden aikana on vaikuttanut voimakkaasti kummankin yhteisön näkemyksiin toisistaan. Vastakkainasettelun syynä ovat kuitenkin ennen kaikkea poliittiset tekijät ja historialliset kokemukset. Uskontoina juutalaisuus ja islam muistuttavat läheisesti toisiaan, ja niiden kannattajilla on samantapaisia haasteita varsinkin vähemmistöinä länsimaissa. Viimeisten vuosikymmenten aikana juutalaiset ja muslimit ovat käynnistäneet lukuisia vuoropuheluhankkeita keskinäisen yhteisymmärryksen lisäämiseksi. Keskeisiä teemoja ovat olleet Israelin valtio ja palestiinalaiskysymys, pyhät kirjoitukset sekä uskonnollinen laki. Suurin osa vuoropuheluista pyrkii rauhanomaisen rinnakkainelon edistämiseen ja toimintaan yhteisen hyvän puolesta.

TOMI KARTTUNEN

Dietrich Bonhoeffer Vanhan testamentin kristologisesta tulkinnasta

Vanha testamentti joutui kovan hyökkäyksen kohteeksi kansallissosialistisessa Saksassa 1930-luvulla. Argumentteja VT:n kritiikkiin saatiin myös silloisesta eksegeettisestä ja dogmihistoriallisesta tutkimuksesta. Dietrich Bonhoeffer liittyi niihin, jotka painottivat Raamatun kaanonin kokonaisuuden elintärkeää merkitystä kristilliselle uskolle ja teologialle. VT:n ja UT:n yhteenkuuluvuuden näkeminen johti sekä teologisiin johtopäätöksiin että käytännön toimiin vainottujen juutalaisten, ihmisarvon ja kristillisen identiteetin puolustamiseksi. Niin kutsuttu Bethelin tunnustus (1933), jonka valmisteluvaiheeseen Bonhoeffer merkittävästi osallistui, on merkkipaalu juutalaisten ja kristittyjen välisten suhteiden kehityksessä.

JUHANI KOIVISTO

Juutalaiselle ensin – Lausannen liikkeen juutalaisten evankelioimisen neuvottelukunta 1980–2011

Lausannen liikkeen Pattayan kokouksessa vuonna 1980 perustettiin juutalaisten evankelioimisen verkosto Lausanne Consultation on Jewish Evangelism, LCJE. Verkosto kokoaa vuorovaikutukseen niitä, jotka haluavat viedä evankeliumia

juutalaisille. Verkosto toimii sekä maailmanlaajuisesti että alueittain. LCJE on noin kolmen vuosikymmenen aikana järjestänyt yhdeksän maailmanlaajaa kokoontumista. Näistä viimeinen oli elokuussa 2011 High Leighssä Hoddesdonissa Lontoon pohjoispuolella. Kokoontumisten tavoitteena on juutalaislähetystyössä mukana olevien vuorovaikutus, erityiskysymysten käsittely sekä raporttien kuuleminen eri puolilta maailmaa. LCJE:n yhdyssiteenä on LCJE Bulletin, ja sen kotisivu on www.lcje.net.

ANNI MARIA LAATO

Juutalaisuuden ja kristinuskon kohtaamisen varhaisia vaiheita: Tiet eroavat – kristittyjen näkökulma

Kristinuskon ja juutalaisuuden teiden eroaminen nähdään nykyään pitkänä ja vaiheikkaana prosessina. Tilanne, jossa tavalliset kristityt ja juutalaiset – ja heidän mukanaan ajatukset ja käytännöt – Boyarinin sanoin ”ylittivät rajan” puolin ja toisin, pakotti kirkon teologit määrittelemään tarkasti mikä kristittyjä ja juutalaisia oikeastaan erottaa. Valtasuhteet eivät vielä 300-luvun lopulla olleet itsestään selvät: vaikka kristinusko olikin jo sallittu ja suosittu, myös keisari Julianuksen (keisarina 355–363) täyskäännös oli vielä hyvässä muistissa. Juutalaisuus kukoisti erityisesti idässä: esimerkiksi Galilean upeat synagogat on rakennettu konstantinolaisen käänteen jälkeen.

ANTOINE LEVY

Messiaaninen juutalaisuus – katolinen näkökulma

Virallinen dialogi katolisen kirkon edustajien ja messiaanisen liikkeen johtajien välillä syntyi kolmannen vuosituhannen alussa. Tämä artikkeli pyrkii omalta osaltaan valottamaan syntyneen dialogin historiallista ja teologista taustaa katolisesta näkökulmasta. Sen jälkeen kun varhaisen kirkon ”juutalaistava” osa oli ajautunut erilleen ja hajonnut, juutalaiset olivat kirkolle yhtä kuin Kristuksen pelastuksesta kieltäytyminen, mikä puolestaan on ollut syynä juutalaisvastaisen vihan pitkään historiaan. Tämänkaltaisen suhtautumistapa alkoi vähitellen muuttua 1800-luvun puolivälissä. Kuitenkin vasta Vatikaanin toisen konsiilin jälkeen katolisessa kirkossa saatiin aikaan myönteinen arvio Israelin pysyvästä olemassaolosta viralliseksi. Viime aikojen pyrkimykset luoda uudelleen juutalaista miljöötä – jopa ”heprealaisen kirkon” solua katolisen kirkon sisälle – ovat tuskin tuottaneet toivottua tulosta. Tältä kannalta katsottuna vastavuoroisen toistensa ”tunnustamisen” merkitys nykyisen dialogin tärkeimpänä tavoitteena on saatu tutkittua. On väitetty ettei tällaista tunnustamista voida tulkita normatiivisen ekumenian termein, ikään kuin se osoittaisi näkyvän kirkon kahden

osapuolen yhdistämistä. Se on pikemminkin ymmärrettävä eskatologisesta näkökulmasta käsin, juutalaisten ja ei-juutalaisten lopullisena sovintona heidän yhteisen Messiaansa kautta.

PEKKA LINDQVIST

Juutalaisuuden ja kristinuskon kohtaamisen varhaisia vaihteita: Varhaiset kristityt juutalaisesta näkökulmasta

Varhainen rabbiininen juutalaisuus ensimmäisinä vuosisatoina oli pakotettu rajanvetoon uutta rinnalleen noussutta liikettä kohtaan. Kanssakäymistä harhaoppisten (*minim*) kanssa haluttiin rajoittaa ja näiden aiheuttama uhka nähtiin pakanoitakin suuremmaksi ongelmaksi. Vaikka *minim* ei aina ja kaikkialla viittaakaan välttämättä kristittyihin, on tämä kuitenkin monissa kohdissa ilmeistä. Kristittyjen (varsinkin juutalais-kristittyjen) vaarallisuudesta varoitetaan sekä halakhisin rajoituksin (harhaoppisten kanssa ei tule olla tekemisissä) että tapauskertomuksin. Josefuksen neutraalit, elleivät jopa sympatiaa ilmaisevat, maininnat kristityistä kertovat toisenlaisesta asenteesta, joka oli mahdollinen tilanteessa, jossa ortodoksian vaaliminen ja rajanveto ei ollut keskeinen pyrkimys.

JUKKA NORVANTO

Miten Matteuksen evankeliumissa näkyy juutalaisten haluttomuus kertoa evankeliumia pakanoille

Matteuksen evankeliumin kummallisuuksiin kuuluu se, että vaikka se on alun perin kirjoitettu lähinnä juutalaisista koostuvalle lukijakunnalle, siinä korostetaan voimakkaasti Jeesuksen ja pakanoiden suhdetta. Suhde näkyy jo sukuluettelon maininnoilla pakanakansoihin kuuluvista Jeesuksen esiäideistä, itämaan tietäjistä, jotka menivät katsomaan syntynyttä Messiasta, Jeesuksen hämmästyksestä nähdä, kuinka suuri usko oli sadanpäälliköllä, jonka kotiin Jeesus oli valmis menemään. Korostus näkyy myös siitä, kuinka Jeesus kehuu tyttärelleen avun saaneen kanaanilaisen uskoa, se näkyy roomalaisen sadanpäällikön ristien juurella lausumista sanoista: ”Tämä oli todella Jumalan Poika.” Vielä aivan kirjan lopulla Matteus ainoana välittää lähetyskäskyn siinä muodossa, jossa puhutaan kaikista kansoista. On ilmeistä, että yksi Matteuksen evankeliumin tarkoituksista oli laajentaa Jeesukseen uskovien juutalaisten ymmärrystä nähdä evankeliumin kuulumista myös pakanoille. Heillä ei ole oikeutta pitää evankeliumia vain itsellään.

HANNA RISSANEN

Suomen Lähetysseuran juutalaislähetystyö

Kun muualla Euroopassa perustettiin erillisiä juutalaislähetysseuroja, niin Suomessa sellaista ei katsottu tarpeelliseksi, vaikka siitä keskusteltiin. Täällä juutalaistyö jäi varsin pian vuonna 1859 perustetun Suomen Lähetysseuran vastuulle. Se kohdistettiin aluksi täällä asuvien juutalaisten pariin. Ensimmäiset juutalaislähetystyöntekijät lähetettiin vuonna 1912 Czernowitziin Itävalta-Unkariin. Ensimmäisen maailmansodan syttymisen vuoksi työ jouduttiin kuitenkin keskeyttämään. Lähetysseuran ensimmäiset työntekijät Palestiinassa olivat Aapeli ja Anna-Maija Saarisalo. Varsinainen juutalaislähetystyön uranuurtaja Israelissa oli kuitenkin Aili Havas (vuodet 1932-1969). Nykyään Lähetysseuralla on juutalaistyötä Jerusalemissa, Haifassa ja Tel Aviv-Jaffossa.

JUHA-PEKKA RISSANEN

Messiaaninen juutalaisuus Richard Harvey'n kirjoituksessa "Jewish Believers in the Church"

Tarkasteltava käänösartikkeli keskittyy oman aikamme juutalaissyntyisten Jeesuksen seuraajien uskoon ja ajatteluun. Koko ajanlaskumme ajan on ollut niitä alkuperältään juutalaisia, jotka ovat löytäneet Messiaansa Jeesuksessa. Heitä on kutsuttu eri aikoina eri nimikkeillä, kuten "juutalaiskristityt", "heprealaiskristityt" tai "kristityt juutalaiset". 1900-luvun alkupuolelta lähtien liikkeelle/-ille on yleistynyt nimitys "messiaaniset juutalaiset", ja näin erityisesti 1970-luvulta alkaen. 1800-luvulla alkoi kansallinen ja kansainvälinen messiaanisten juutalaisten järjestäytyminen – samalla kun perustettiin protestanttisia lähetysjärjestöjä juutalaisten tavoittamiseksi evankeliumilla. Nykyään Israelissa asuvien messiaanisten juutalaisten määrä on arvioiden mukaan 10 000 henkilön molemmin puolin, mutta USA:ssa heitä on useita kymmeniä tuhansia. Artikkelin on tiivistetty käänös englanninkielisestä tekstistä "Jewish Believers in the Church" (Lausanne Occasional Paper No. 60; Issue Group on Reaching Jewish People with the Gospel, Group No. 31), sen luvusta "Juutalaisevankeliointi, kutsu kirkolle". Tekstiä on lyhennelty jättämällä siitä pois sellaisia jaksoja, jotka eivät ole välttämättömiä kokonaisuuden kannalta.

SERAFIM SEPPÄLÄ

Ortodoksinen kristillisyys ja juutalaisuus: Paradigmaattisia yhtäläisyyksiä

Artikkeli keskustelee ortodoksinen kristinuskon ja juutalaisuuden yhtäläisyyksistä paradigmaattisella tasolla nostaen esiin viisi uskontojen perusrakenteissa, lähtökohdissa ja ajattelumalleissa olevaa rakenteellista yhtäläisyyttä. Kummasakin uskonnossa uskonnollinen identiteetti on korostetun yhteisöllinen ja sy-

vällisesti sidoksissa historiaan; pyhän tekstin pyhyys ymmärretään ja koetaan tulkintatraditiossa; aikakäsitys on sidoksissa liturgisiin sykleihin, joissa menneisyyden paradigmaattisten tapahtumien merkitykset aktivoituvat kokemukselliseksi realiteeteiksi; Jumalan kenosis toimii periaatteena, josta avautuu vastauksia niin etiikan kuin teodikean kysymyksiin; ihmiskuva korostaa vapaata tahtoa ja ihmisen vastuun merkitystä. Nämä yhteiset rakenteelliset seikat ja niiden sisältämät muut yhteneväisyydet ovat saaneet huomattavasti vähemmän huomiota osakseen kuin juutalaisuuden ja ortodoksisen kristinuskon väliset aatteelliset ja historialliset ongelmakohdat.

JOUNI TURTIAINEN

Israelin messias dialogin haasteena

Messias-usko samanaikaisesti sekä yhdistää että erottaa synagogan ja kirkon. Juutalaisuudessa perinteisesti korostetaan, että Messias on aina ”tuleva” – ei vielä tullut. Varhaisen kristinuskon muotoutumisessa ratkaiseva tekijä synagogan ja kirkon erossa oli juutalaiskristittyjen väite, että Jeesus Nasaretilaisessa Jumalan valtakunta oli jo tullut. Hänen ristinkuolemansa ja ylösnousemuksensa tulkittiin Vanhan testamentin messiaanisten lupausten täyttymyksinä. Uskosta Jeesukseen Messiaana tuli varsin pian normatiivisen juutalaisuuden kannalta poikkeama, joka jätti kyteväen epäluulon ja kaunan kirkon ja synagogan välille. Kirkossa on kuitenkin aina ollut myös juutalaiskristittyjä. Siitä huolimatta heidän juutalaista identiteettiään ei kirkossa ole suvaittu, vaan kirkko on korostanut asemaansa ”uutena Israelina”, joka korvaa vanhan. Tällä korvausteologialla on ollut kauaskantoiset seuraukset kirkon ja synagogan suhteissa. Muutamia poikkeuksia lukuun ottamatta epäluulo ja kyvyttömyys kohtaamiseen ovat kasvaneet molemmin puolin. Toisen maailmansodan jälkeinen kirkon teologia on mukautunut synagogan vaatimuksiin pidättäytyä lähetystyöstä juutalaisten keskuudessa. On ollut pakko kysyä: kuinka oikeutettua on kieltää tämän päivän juutalaisilta se, minkä vuoksi alkukirkko syntyi nimenomaan juutalaisena liikkeenä?

TIMO VASKO

Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuodesta 1977
Euroopan luterilaisten kirkkojen kirkko ja juutalaisuus
-komission (LEKKJ) jäsenenä

Euroopan luterilaisten kirkkojen ja juutalaisuuden välisiin moniin teemoihin, haasteisiin ja ongelmiin paneutunut komissio Lutherische Europäische Kommission für Kirche und Judentum (LEKKJ) perustettiin 29.–30.3.1976 Christi-

ansfeldissä Tanskassa. Suomen ev.lut. kirkon ulkomaanasiain toimikunta päätti 31.1.1977 arkkipiispa Martti Simojoen johdolla perustaa tarkoitusta varten kirkko ja juutalaisuus -työryhmän, ja kirkko myös virallisesti liittyi jäseneksi LEKKJ:iin vuoden 1978 alusta lukien. Artikkelissa tarkastellaan LEKKJ:n toiminnan vaiheissa tuottamaa dokumenttiaineistoa vuosina 2004–2011. Lähemmin valaistaan LEKKJ:n toimintaa seuraavissa kokouksissa teemoittain: Antisemitismi – Cluj-Napoca 2004. Israel: valtio, maa, kansa – Amsterdam 2005. Uskonnollinen identiteetti Euroopassa – 30-vuotisjuhlakokous Hannover 2006. Messiaaninen juutalaisuus – Oslo 2007. Kristillis-juutalaisesta dialogista nousevia näköaloja kasvatus- ja koulutustoimintaan – Venetsia 2008. Kristittyjen ja juutalaisten varhaisia kohtaamisen malleja – Tallinna 2009. Antisemitismi itäisessä Euroopassa – Budapest 2010. Vanhan testamentin kristologinen hermeneutiikka – Helsinki 2011. Vuonna 2012 Suomen ev.lut. kirkon osallistuminen LEKKJ:n toimintaan järjestön tai kirkon edustajan välityksellä saavuttaa 35 vuoden etapin.

TIMO VASKO

Ekumeenisen ”the Helsinki Research Group on Messianic Theology (HRGMT)” -ryhmän teologinen perehtymismatka Jerusalemiin 22.-29.6.2008 (LIITE)

Viiden hengen ekumeenisen ryhmän matkalla Jerusalemiin perehdyttiin eri kirkkokuntiin ja yhteisöihin kuuluvien hepreankielisten katolilaisten ja messiaanisten juutalaisten kanssa nykyiseen kokonaistilanteeseen. Tapaamisissa kuultiin heidän omia käsityksiään keskeisistä teologisista painopistealueista ja varsinkin messiaanisen liikkeen nykytilanteesta Israelissa. Jeesukseen Messiaanien uskovien määrä Israelissa kaikki yhteisöt huomioon ottaen on viime vuosina lisääntynyt yli puolella ollen nyt n. 10 000. Koko maailmassa heitä on n. 150 000. Yhtäältä kirkollisesti suuntautuneiden s.o. heprealaiset katoliset ja muissa historiallisissa kirkoissa toimivat ja toisaalta Messiaaniset juutalaiset -liikkeen tiedot ovat toisistaan varsin poikkeavia; jälkimmäinen haluaa kulkea omaa tietään, painottaa kristologiaa kristinuskon keskuksena (Jeesus on Kristus, Jumalan Poika; Jumala ja ihminen.) ja Raamattua (VT ja UT hepreankielellä) ainoana auktoriteettinaan; he eivät ole juurikaan kiinnostuneita esim. traditionaalisten vanhojen kirkkojen ekklesiologiasta, triniteettiopista tai kirkkojen uskontunnustuksista, koska ne ovat historiallisten kirkkojen luomuksia, jotka eivät nouse juutalais-heprealaisista juurista ja lähteistä, joita on luettava ”Kristus-valossa”. Eskatologinen painotus on merkittävä; luvut Room. 9-11 ovat tärkeitä. Kristuksen paluun odotetaan tapahtuvan lähitulevaisuudessa (Room. 11:25-26). Kristukseen uskovien juutalaisten identiteettiä koskevaa teologista problematiikkaa parhaillaan selkeytetään edelleen monissa yhteyksissä.

DANIEL WEINTRAUB

Juutalaisuus Suomessa

Suomen juutalainen asutus on Euroopan mittapuulla nuorta. Juutalaiset saapuivat Suomeen 1830-luvulta alkaen Venäjän armeijan sotilaina. Autonomian ajalla ei Suomessa käytössä olleiden Ruotsinvallan aikaisten juutalaislakien mukaan saanut asua juutalaisia. Niinpä juutalaisilla ei ollut suomessa virallista asemaa. Tästä huolimatta alkoi juutalaisten seurakunnallinen järjestäytyminen jo 1800-luvun puolivälin tienoilla. Vuosisadan jälkipuoliskolla alkoi myös keskustelu juutalaisten aseman virallistamisesta. Suomen itsenäistymisen jälkeen juutalaiset saivat nopeasti kansalaisoikeudet, ja Suomessa asuvat juutalaiset alkoivat muuttua suomalaisiksi juutalaisiksi. Sotavuosina Suomen juutalaisten historia eroaa merkittävästi muiden Hitlerin Saksan kanssa tekemisiin joutuneiden maiden juutalaisten kohtaloista. Toisen maailmansodan jälkeen Suomenkin juutalaiset jakoivat sympatiansa niin kotimaansa Suomen kuin vastaperustetun Israelin valtion kesken. He myös sekularisoituivat samaan tahtiin muiden suomalaisten kanssa. Assimiloitumisen vastapainoksi on maahan viimeisten 25 vuoden aikana muuttanut runsaasti juutalaisia ennen kaikkea Israelista ja Venäjältä. Suomen juutalaisten tulevaisuus näyttää tänään vakaalta.

KATJA-MAARIA VILÉN

Jews for Jesus ja Jews for Judaism Yhdysvalloissa vuosina 1985–2006

Tein yleisen kirkkohistorian pro gradu -tutkielmani Helsingin yliopiston teologisessa tiedekunnasta aiheesta ”Taistelu juutalaisista sieluista: Jews for Jesus ja Jews for Judaism vuosina 1985–2006”. Käsittelin siinä juutalaislähetystä tekevää messiaanista juutalaista organisaatiota nimeltä Jews for Jesus ja sen vastavoimaksi syntynyttä vastalähetystyö-organisaatiota Jews for Judaism, jonka toiminnan päämääränä oli ennaltaehkäistä juutalaisten kääntymistä pois traditionaalista juutalaisuudesta. Nämä vastakkaiset päämäärät aiheuttivat konfliktin organisaatioiden välille. Tutkin tämän ristiriidan taustalla vaikuttaneita ideologisia syitä sekä organisaatioiden toimintaa käytännössä erityisesti vuosina 2001–2006 käydyn maailmanlaajuisen Behold Your God -kampanjan yhteydessä.

Summaries

HEIDI HIRVONEN

Jews and Muslims – From Conflict to Dialogue?

The Jewish-Muslim conflict especially during the last hundred years has strongly influenced the mutual perceptions of the two communities. However, the conflict is above all due to political factors and historical experiences. As religions, Judaism and Islam resemble each other closely and their representatives encounter similar challenges particularly as minorities in the Western countries. During the last decades Jews and Muslims have initiated numerous dialogues to enhance mutual understanding. Among the central issues are: the state of Israel and the Palestinian question, holy scriptures, and religious law. Most of the dialogues aim at peaceful coexistence and action for the common good.

TOMI KARTTUNEN

Dietrich Bonhoeffer on the Christological Interpretation of the Old Testament

The Old Testament was under a heavy attack in the National socialistic Germany in the 1930s. Arguments for the criticism towards OT were provided also by the contemporary exegetical and historical research of the Christian dogma. Dietrich Bonhoeffer belonged to those who emphasized the vital importance of the totality of the biblical canon for the Christian faith and theology. Seeing the fundamental togetherness of the OT and NT, lead both to theological conclusions and practical actions in defending the persecuted Jews, human dignity and Christian identity. The so called Bethel confession (1933), to the preparatory phase of which Bonhoeffer considerably contributed, is a milestone in the development of the relations between Jews and Christians.

JUHANI KOIVISTO

For the Jew First – The Lausanne Consultation on Jewish Evangelism 1980–2011

The Lausanne Consultation on Jewish Evangelism (LCJE), founded in 1980, is a network of agencies, congregations and individuals, who subscribe to the Lausanne Covenant and are committed to Jewish evangelism worldwide and networking with others, who share that commitment. The LCJE has arranged nine worldwide international conferences around the theme of Jewish evange-

lism. The latest conference was held in High Leigh near London in August 2011. The newsletter of the LCJE is the LCJE Bulletin. Web page is www.lcje.net.

ANNI MARIA LAATO

Early phases in the relations between Jews and Christians: Parting of the ways – how the Christians saw it

The parting of the ways of Christians and Jews is today seen as a long and complex process which took place on several levels. The situation, in which ordinary Christians and Jews (and with them ideas and practices) in the words of Daniel Boyarin “crossed the borderline” in both directions, forced the theologians of the Church to make the differences between these two clear. The power-relations were at the end of the fourth century not yet clear: even if Christianity already was tolerated and favoured by the state, the events under the Emperor Julian (355-353) were also in recent memory. Judaism flourished especially in the East: for example, the great synagogues in Galilee were built after the Konstantinische Wende.

ANTOINE LEVY

Messianic Judaism from a Catholic perspective

An official dialogue between representatives from the Catholic Church and leaders of the Messianic movement has been initiated at the beginning of the third Millennium. This contribution is an attempt at shedding light on the historical and theological background of this dialogue from a Catholic perspective. After the disintegration of its “judaicizing” component at an early stage of the Church’s history, the permanence of Jewish existence has been wholesomely equated with a persistent denial of Christ’s salvation, hence a long history of anti-Jewish hatred. The situation started to change in the second half of the 19th century. However, it was not until the Second Vatican Council that a positive assessment of the permanence of Israel came to be officially endorsed by the Catholic Church. More recently, endeavors to recreate a Jewish milieu – even the embryo of a “Hebrew Church” – within the Catholic Church hardly produced fully satisfactory results. From this point of view, the meaning of a mutual “recognition”, as the explicit goal of the current dialogue, is finally examined. It is argued that this recognition cannot be interpreted in the terms of normative ecumenism, as indicating the reunification of two divided parts of one visible Church. Such recognition rather needs to be understood from an eschatological perspective, that of the final reconciliation between Gentiles and Jews in Christ, their common Messiah.

PEKKA LINDQVIST

Early Phases of Jewish-Christian Encounter: The Early Christians from a Jewish Perspective

The synagogue and early Christian movement lived side by side and confronted each other during the first centuries. Through rabbinic stories, e.g. that about R. Eliezer (b *Abod. Zar.* 17a), it appears to be thinkable that a Jew meets Christian teaching and should therefore be aware of its captivating character. Rabbinic texts also clearly show that the danger posed by the *minim* (heretics), a term which often includes Christians, or refers to them, is stronger than that of the gentiles. Josephus, on the other hand, is a unique witness of another kind of nuance in the attitude towards the Christians. His effort is not to establish orthodoxy and he may be labeled as tolerant.

JUKKA NORVANTO

How does the Gospel of Matthew show the Reluctancy of Jewish Believers of Jesus Christ to Proclaim the Gospel to Gentiles?

A great oddity in the Gospel of Matthew is the fact that although it was originally written to Jewish believers of Jesus Christ it emphasizes the close relationship between Jesus and gentiles. The closeness is e.g. shown in the Genealogy of Jesus with pagan women as his foremothers; in the visit of the magy to the new born Messiah; in the bewilderment of Jesus by the faith of a centurion whose pagan home he was prepared to visit; in the helping of the daughter of a Cananite woman whose faith he highly appreciates. Furthermore, at the cross it is a Roman centurion who confesses his faith in Jesus as the Son of God, and it is only Matthew who in the formulation of the Great Commission speaks about all nations. It seems reasonable to conclude that one of the aims of the Gospel of Matthew was to widen the understanding of the Jewish believers of the universality of the Gospel. They have no right to keep it only for themselves, but let also gentiles to become part of it.

HANNA RISSANEN

Work of the Finnish Evangelical Lutheran Mission (FELM) Among the Jews

In many European countries independent mission organizations for the work among the Jews were founded. In Finland, from the very beginning, it became a responsibility of the FELM (founded 1859). First it was directed to Jews living in Finland. The first Finnish missionaries to work among the Jews were sent to

Czernowitz, Austro-Hungary in 1912. Unfortunately it was interrupted by the burst of World War I. The first missionaries in the British Mandate of Palestine were Aapeli and Anna-Maija Saarisalo. The real pioneer of the FELM in the work among the Jews was Aili Havas (years 1932-1969). Nowadays FELM works in Jerusalem, Haifa and in Tel Aviv-Jaffo.

JUHA-PEKKA RISSANEN

Richard Harvey's writing "Jewish Believers in the Church"

This writing is a shot translation by Juha-Pekka Rissanen concerning the text written by Richard Harvey: "Jewish Believers in the Church" (Lausanne Occasional Paper No. 60; Issue Group on Reaching Jewish People with the Gospel, Group No. 31).

SERAFIM SEPPÄLÄ

Orthodox Christianity and Judaism:
Paradigmatic Similarities

The article discusses the similarities between Orthodox Christianity and Judaism on the paradigmatic level, presenting and expounding five structural similarities that function as paradigmatic truths for both religions. In each tradition, religious identity is remarkably communal and deeply tied to the history; the sacredness of the holy text is understood and experienced in the tradition of interpretation; the concept of time is deeply connected with the liturgical cycles in which the meanings of the paradigmatic events of the past are activated into experiential reality; God's kenosis is a principle that opens views to the questions of ethics and theodicy; in anthropology, free will and human responsibility are emphasized. These common structural elements, and other similarities contained in them, have received considerably less attention than the ideological and historical problems between Judaism and Orthodox Christianity.

JOUNI TURTIAINEN

The Messiah of Israel as the Challenge for Dialogue

Faith in the Messiah both unites and divides the Synagogue and the Church. There has traditionally been an emphasis in Judaism claiming the Messiah to be always "the One who is to come" – not the One who has already come. Decisive factor in parting the ways between the Synagogue and the Early Church was conviction that Kingdom of God has come in the person of Jesus of Nazareth. His death on the cross and his resurrection were interpreted as fulfillments of Messianic promises in the Old Testament. From the normative Jewish perspec-

tive faith in Jesus became deviation, which left a smoldering resentment between the Synagogue and the Church. However, there has always been Jesus believing Hebrew-Christians in the Church. Despite this fact there has been little tolerance towards their Jewish identity in the Church, which has emphasized herself as the “New Israel” replacing the old one. This replacement theology has had far reaching consequences between Jewish-Christian relationships. In spite of some exceptions suspicion and inability to encountering have increased on both sides. After the Second World War ecclesiastical theology has been adapted to demands of the Synagogue to abstain from missionary activities among Jews. One is compelled to ask: how justified it is to deny from contemporary Jews the very message, which enabled the Early Church to come into being as a Jewish movement?

TIMO VASKO

The founding of the European Lutheran Commission on the Church and the Jewish People (LEKKJ) , 1976 – Finnish membership 1977

The *Lutherische Europäische Kommission für Kirche und Judentum* (LEKKJ) was founded 29-30 March 1976 in Christiansfeld, Denmark. The Foreign Affairs Committee of the Evangelical Lutheran Church of Finland (ELCF), under the leadership of Archbishop Martti Simojoki, reached a decision on 31 Jan. 1977 to establish a Working Group on the ELCF and Judaism. Furthermore, the Church officially joined the LEKKJ from the beginning of 1978. This article analyzes the activities of the LEKKJ, 2004-2011, on the basis of the documents it produced. Further discussion is made on the following meetings: Antisemitism – Cluj-Napoca 2004, Israel: State, Land, People – Amsterdam 2005, Religious Identity in Europe – 30th Anniversary Convention Hannover 2006, Messianic Judaism – Oslo 2007, Viewpoints on Education and Training Arising from Christian-Jewish Dialogue – Venice 2008, Early Model of the Meeting of Christians and Jews – Budapest 2010, Christological Hermeneutics of the Old Testament – Helsinki 2011. In 2012 the ELCF will celebrate 35 years of participation in the LEKKJ

TIMO VASKO

Report of “the Helsinki Research Group on Messianic Theology (HRGMT)” – study tour to Jerusalem 22-29, June 2008.”
(appendix)

A Finnish five-member ecumenical group travelled to Jerusalem to study with Roman Catholic and Messianic Jews the overall situation of the various Hebrew-

speaking Churches and communities. In these meetings we heard their own concepts of the current central theological emphases, with particular regard to the Messianic movement at this moment in Israel. Taking into account all possible groups in Israel, those who believe in Jesus as the Messiah now number around 10,000. There are approximately 150,000 of these believers around the world. There is a great divergence between those who are oriented towards the Churches, i.e. the Hebraic Roman Catholic and other historical Churches, and the Messianic Jewish movements. The latter want to go their own way, emphasise Christology as the core of Christian faith (Jesus is the Christ, the Son of God; God and man). They also stress the Bible (the Hebrew Old and New Testament) as the only authority. They are not actually interested in, e.g., the ecclesiology, doctrine of the Trinity, or confessions of the old, traditional Churches. The reason for this is because these things are the creation of the historical Churches; they do not arise from Jewish-Hebrew roots and sources, which are to be read “in the light of Christ”. The priority of eschatology is significant; chapters 9-11 of Romans are vital. They expect the return of Christ in the near future (Rom. 11:25-26). The theological problematic surrounding the identity of Jewish believers in Christ is, at the moment, still being clarified in many ways.

DANIEL WEINTRAUB

Judaism in Finland

Finland's Jewish population is young according to European standards. Jews arrived in Finland starting from 1830s as soldiers of the Russian army. At the time of autonomy – according to the laws concerning Jews from the period of the Swedish rule – it was forbidden for Jews to live in Finland. So Jews in Finland didn't have an official position. In spite of that the congregational organisation of the Jews started around the mid 1800s. By the end of the century, started also the discussion about making the position of the Jews official. After the independence of Finland the Jews got civil rights very quickly and the Jews living in Finland started to become Finnish Jews. During the years of the war the history of Finnish Jews is significantly different from the destinies of Jews who were in contact with Hitler's Germany. After the Second World War also Finnish Jews shared their sympathy between their home country and the newly established Israeli State. They secularized at the same time with other Finns. To balance the assimilation, during the last 25 years many Jews mostly from Israel and Russia have moved to Finland. Today the future of Finnish Jews looks stable.

KATJA-MAARIA VILÉN

Jews for Jesus and Jews for Judaism in the United States in
1985–2006

”The Fight over Jewish Souls: Jews for Jesus and Jews for Judaism in the United States in 1985–2006” was the topic of my thesis that I wrote at the Faculty of Theology, Helsinki University, in 2011. The thesis deals with two opposing forces: Jews for Jesus, an organisation founded in 1970’s to proclaim the message of the gospel to all Jews worldwide, and Jews for Judaism, a counter-reaction to the former organised to educate the Jews so that they would not convert and thus leave their heritage. I did my research on the underlying reasons of the battle and also on the way the two took action, especially during the worldwide Behold Your God campaign during the years 2001–2006.

Kirjoittajat – Contributors

HEIDI HIRVONEN, TT
hehirvon@gmail.com

TOMI KARTTUNEN, TT
Teologisten asiain sihteeri
Kirkkohallitus
Ulkoasiain osasto
PL 185, Satamakatu 11
+358 50 5941 713
tomi.karttunen@evl.fi

JUHANI KOIVISTO, TK
Pastori, aluekoordinaattori
Suomen Ev.lut. Kansanlähetys
Opistotie 1, 12310 Ryttylä, Finland
+358 400 864888
juhani.koivisto@sekl.fi

ANNI MARIA LAATO, DOS., TD, FM
Åbo Akademi
Centret för språk och kommunikation
Fabriksgatan 2
20500 Åbo
+358 2 2154366
anni.laato@abo.fi

LEVY ANTOINE (FR.), OP, DOS., TT
Studium Catholicumin johtaja
Ritarikatu 3b
00170 Helsinki
+358 9 61206713
antoine.levy@studium.fi

PEKKA LINDQVIST, TT
Yliopistonopettaja
Åbo Akademi
Teologinen tiedekunta
Piispankatu 16
20500 Turku
+358 50 337 2939
pekka.lindqvist@abo.fi

JUKKA NORVANTO, TL, DKK
Hukantie 16 E
01450 Vantaa
+358 44 5729 557
jukka.norvanto@sansa.fi

HANNA RISSANEN, TM
Haltiantie 8 D 36
01600 Vantaa
+358 44 5166121
hanna.rissanen@poetic.com

JUHA-PEKKA RISSANEN, TM
Kappalainen
Leppävaaran srk
Alberganesplanadi 1
02600 Espoo
juha-pekka.rissanen@evl.fi
Koti:
Haltiantie 8 D 36
01600 Vantaa
juhapekkarissane@hotmail.com

SERAFIM SEPPÄLÄ, FT
Systemaattisen teologian ja patristiikan professori
Itä-Suomen yliopisto
Filosofinen tiedekunta
PL 111
80101 Joensuu
serafim.seppala@uef.fi

JOUNI TURTTAINEN, TM
Kirkkoherra
Isokaari 11 C 9
00200 Helsinki
+358 50 4327515
jouni.turtiainen@evl.fi

TIMO VASKO, DOS., TT
Kirkon lähetystyön keskus (KLK)
PL 185
00161 Helsinki
+358 50 3268457
timo.vasko@evl.fi

DANIEL WEINTRAUB, FM
Apulaisrehtori
Pariisinkatu 8 C 44
00550 Helsinki
+358 50 401 83 16
daniel.weintraub@edu.hel.fi

KATJA-MAARIA VILÉN
+358 400 511 722
katjamaaria.vilen@gmail.com

Tähän mennessä ilmestyneet numerot *– The Volumes Published Before*

14/2011

Kristinuskko ja juutalaisuus – Christianity and Judaism

Tässä numerossa valaistaan monipuolisesti sekä kirkkojen ja yksittäisten kristittyjen että juutalaisuuden ja yksittäisten juutalaisten välisiä monenlaisia vaihteita ja niiden vaikutushistoriaa. Kirjoitusten ajallinen kaari sisältää 2000 vuotta. Kirjoituksissa yleisteemaa käsitellään monista erilaisista näkökulmista. Ne sisältävät osin myös sellaista uutta tietoa, jota ei ennen ole julkaistu suomeksi.

In this issue of *Lähetysteologinen Aikakauskirja – Journal of Mission Theology*, there are articles shedding light on the various historical phases and developments regarding relations between, on the one hand, the Churches, individual Christians, and, on the other hand, Judaism and Jewish individuals. The articles cover a span of over 2000 years. The general theme is handled from a broad variety of viewpoints. In part these articles contain new information not previously published in Finnish.

13/2010

Edinburgh 1910–2010: Maailmanlähetys eilen, tänään ja huomenna

Edinburgh 1910–2010: World Mission Yesterday, Today and Tomorrow

Vuosi 2010 oli suurten, historiallisten lähetyskonferenssien vuosi: Edinburgh II ja Lausanne III (Kapkaupungissa) avasivat näköaloja globaaliin lähetystyöhön ja evankelioimiseen. Helsingissä symposiumi arvioi molempia. Tämä teemanumero antaa hyvän käsityksen maailmanlaajasta lähetystyön muutoksista ja yleistilanteesta.

12/2009

Kiinalaisen teologian uusia virtauksia – Theology in China Today

Kiinan kristillinen neuvosto ja Suomen evankelis-luterilainen kirkko ovat vuonna 2000 allekirjoittaneet yhteistyösopimuksen, jossa ne sitoutuvat lisäämään keskinäistä tuntemusta ja ymmärtämystä kirkkojen välillä. Yhteisten voimavarojen jakamista on myös teologisen ajattelun vastavuoroinen jakaminen ja muu teologinen vuorovaikutus.

11/2009

Eurooppa tänään – Näkökulmia kristillisen lähetys- ja uskontoteologisen tehtävän toteuttamiseen moniarvoisessa ja muutosten alaisessa eurooppalaisessa kontekstissa
Europe Today – Views on the Realisation of the Task of the Christian Missiology and Theology of Beliefs in a Diverse, Continually Changing European Context

10/2008

Kristinuskko, islam ja kehitysyhteistyö afrikkalaisessa kontekstissa

Christianity, Islam and development aid cooperation in the African context

9/2007

Kristinuskon globaalit haasteet ja mahdollisuudet

Global Challenges and Potentials of the Christian Faith

8/2006

Näkökulmia Itä- ja Etelä-Aasian kirkkojen lähetysthistoriaan ja uskontoteologiaan
Outlooks on Mission History and on Theology of Religions by Churches of East,
Southeast and South Asia.

7/2002

Lähetystyö ja uskonnot Itä- ja Etelä-Aasiassa
Missionary work and Religions in Southeast Asia and Far East

6/2001

Islam ja kristinusko – näkökulmia kristittyjen ja muslimien kohtaamiseen
Islam and Christianity – perspectives for Christian-Muslim encounter

5/1997

Kulttuurin muutos ja uskonnolliset ilmiöt
Kulturella förändringar och religiösa foreteelser
Change of culture and religious phenomena, Helsinki 21–22.10.1997

4/1995

Usko ja kulttuuri
Faith and culture conference, Helsinki 9-10.2.1994

3/1993

New Age and new religious movements, Ryttylä 10–13 May 1993

2/1992

The mission of the Evangelical Lutheran Church of Finland

1/1991

Healing ministry, concept of healing in the religions – challenges to the healing
ministry of the church in mission, Helsinki 16–18 August 1990, Nordic Institute for
Missionary and Ecumenical Research (NIME)

LÄHETYS- TEOLOGINEN AIKAKAUSKIRJA – JOURNAL OF MISSION THEOLOGY

Lähetysteologinen aikakauskirja avartaa ja syventää ajankohtaisia lähetys- ja uskontoteologisia teemoja. Se on Suomen merkittävin ja ainoa kansainvälisen tason lukijaystävällinen aikakauskirja, joka käsittelee näitä aiheita globaalisti.

Lähetysteologiasta aikakauskirjaa julkaisee Suomen evankelis-luterilaisen kirkon lähetystyön keskuksen Lähetysteologinen instituutti. Päätoimittaja on lähetysteologi, missiologian dosentti Timo Vasko.

Aikakauskirja ilmestyy noin kerran vuodessa. Yhden numeron hinta on 10 €. Numerot 6–14 ovat tilattavissa nettikaupasta. <http://sakasti.evl.fi/sakasti/>
Lähetysteologinen Aikakauskirja

Journal of Mission Theology is an article collection, which is published approximately every other year since 1991. The volume 14 from year 2011 is the latest one.

The articles are in Finnish, but the foreword and summaries of the articles are also in English. The writers of the articles vary from an issue to another, but they are always top experts on the mission theology from Finland and abroad.

The editor-in-chief of the journal is ThD, adjunct professor of missiology Timo Vasko.