SUOMEN EV.-LUT. KIRKON JA
VENÄJÄN ORTODOKSISEN KIRKON
X OPPIKESKUSTELUT KIOVASSA
27.8 - 5.9.1995

Simo Kiviranta

JUMALAN KANSA JA KANSAT
Teologisia aspekteja

"Alle Ambivalenzen des menschlichen Daseins kommen ins Spiel, wenn das Volk theologisch interpretiert werden soll." (H. Thielicke)

Jumalan kansan vieraus ja kansalliset kodit

Ihmiskunnan elämä kansoina näyttää olevan teologisesti ambivalentti asiantila kahdesta tunnetusta syystä:

a. Varhainen kristinusko sekä Uuden testamentin että muidenkin vastaavien lähteiden pohjalta ymmärtää itsensä "Jumalan kansaksi" (ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ), mikä näyttää ignoroivan ja suorastaan relativoivan kansojen olemassaolon. Vaikka kysymyksessä on nimenomaan uskonnollinen käsite, jonka pohjalta ei esitetty kansallisen elintilan vaatimuksia sanan tavanomaisessa merkityksessä, "Jumalan kansa" oli kuitenkin konkreettisen yhteisön itsenimitys. Se ei ainoastaan luonut yhteisöjä ja uskonnollisista syistä eristäytynyt monissa näkyvissä - sekä uskonollisissa että eettisissä - elämäntavoissa ympäröivästä kulttuurista, vaan siltä näytti kokonaan puuttuvan kaikki kansallisen olemassaolon tukeminen. Sen ns. diasporatietoisuutta voi luonnehtia "ylikansalliseksi" eli kansalliset rajat ylittäväksi ja ohittavaksi piirteeksi, sillä yhtäältä se ei luonut omaa pienoisyhteiskuntaa (erämaayhteisöjen tapaan), vaan maastoutui kaikkialle, mutta toisaalta sivuutti kokonaan sen ajan maailman todellisen makrotason erottelun kreikkalais-roomalaisiin ja barbaareihin. "Kreikkalaisille ja barbaareille, viisaille ja tyhmille minä

olen velassa" (Rm 1,14). "Ei tässä ole kreikkalaista...ei barbaaria, ei skyyttalaista, vaan kaikki ja kaikissa on Kristus" (Kol 3,11). Toisen vuosisadan lopulla kirjoitettu kristillinen apologia, kirje Diognetokselle heijastaa hyvin tätä kansojen rajat ylittävää, mutta samalla kaikkialle kotiutuvaa diaspora-ajattelua ja paroikia-tietoisuutta:

"Kristityt eivät eroa muista ihmisistä minkään maan tai kielen tai tapojen perusteella. Eiväthän he asu missään omissa kaupungeissaan, eivät puhu muista poikkeavaa kieltä eivätkä noudata eriskummallisia tapoja. Ei heidän uskonsa suinkaan ole oppineisuutta, jonka kaikenlaisista asioista kiinnostuneet ihmiset olisivat huolellisen ajatustyöskentelyn tuloksena tuottaneet...He asuvat kreikkalaisten ja barbaarien kaupungeissa sen mukaan kuin kunkin osaksi on tullut... He asuvat kukin omassa maassaan, mutta muukalaisina...*Jokainen vieras maa on heidän isänmaansa, mutta jokainen isänmaa on heille vieras*... He noudattavat säädettyjä lakeja, mutta omassa elämässään he ylittävät lait...Mitä sielu on ruumiissa, sitä ovat kristityt maailmassa. Sielu on hajaantuneena kaikkiin ruumiin jäseniin; samoin kristityt elävät hajaantuneina kaikkiin maailman kaupunkeihin." (Diogn 5-6, otteita).[1]

Varhaiskristillisestä diasporatietoisuudesta on helppo havaita Jumalan kansan eli kirkon erilaisuus kansayhteisöihin nähden ja sen vieraus eli muukalaisuus, joka estää sitä samastumasta minkään kansan idelogiseksi välineeksi. Mutta tällöin jää helposti huomaamatta, että mainittu varhaiskristillisen ekklesiologian olennainen elementti sisältäpäin devalvoi kreikkalais-roomalaisen imperiumin kulttuuriylemmyyden ja ylivertaisuuden ideologian. Juuri tämän poliittis-kulttuurisen ideologian taholta kristinusko sai ainakin läntisessä osassa kirkkoa viimeistään 2. vuosisadan lopulla nimityksen "kolmas sukukunta" (genus tertium;

---

[1] V. Χριστιανοὶ γὰρ οὔτε γῇ οὔτε ἔθεσι διακεκριμένοι τῶν λοιπῶν εἰσιν ἀνθρώπων. 2. οὔτε γάρ που πόλεις ἰδίας κατοικοῦ οὔτε διαλέκτῳ τινὶ παρηλλαγμένῃ χρῶνται οὔτε βίον παράσημον ἀσκοῦσιν. 3. οὐ μὴν ἐπινοίᾳ τινί καὶ φροντίδι πολυπραγμόων ἀνθρώπων μάθημα τοῦτ' αὐτοῖς ἐστὶν εὑρημένον, οὐδὲ δόγματος ἀνθρωπίνου προεστάσιν ὥσπερ ἔνιοι. 4. κατοικοῦντες δὲ πόλεις ἑλληνίδας τε καὶ βαρβάρους, ὡς ἕκαστος ἐκληρώθη, καὶ τοῖς ἐγχωρίοις ἔθεσιν ἀκολουθοῦντες ἔν τε ἐσθῆτι καὶ διαίτῃ καὶ τῷ λοιπῷ βίῳ θαυμαστὴν καὶ ὁμολογουμένως παράδοξον ἐνδείκνυνται τὴν κατάστασιν τῆς ἑαυτῶν πολιτείας. 5. πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίας, ἀλλ' ὡς πάροικοι· μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται, καὶ πάνθ' ὑπομένουσιν ὡς ξένοι· **πᾶσα ξένη πατρίς ἐστιν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρὶς ξένη.** 6. γαμοῦσιν ὡς πάντες, τεκνογονοῦσιν· ἀλλ' οὐ ῥίπτουσι τὰ γενώμενα. 7. τράπεζαν κοινὴν παρατίθεναι, ἀλλ' οὐ κοίτην. 8. *ἐν σαρκί* τυγχάνουσιν, ἀλλ' οὐ *κατὰ σάρκα* ζῶσιν. 9. ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ' ἐν ουρανῷ πολιτεύονται. 10. πείθονται τοῖς νόμοις, καὶ τοῖς ἰδίοις βίοις νικῶσι τοὺς νόμους... VI. Ἁπλῶς δ' εἰπεῖν, ὅπερ ἐστὶν ἐν σώματι ψυχή, τοῦτ' εἰσιν ἐν κόσμῳ Χριστιανοί. 2. ἔσπαρται κατὰ πάντων τῶν τοῦ σώματος μελῶν ἡ ψυχή, καὶ Χριστιανοὶ κατὰ τὰς τοῦ κόσμου πόλεις. 3. οἰκεῖ μὲν ἐν τῷ σώματι ψυχή, οὐκ ἐστι δὲ ἐκ τοῦ σώματος· καὶ Χριστιανοὶ ἐν κόσμῳ οἰκοῦσιν, οὐκ εἰσὶ ἐκ τοῦ κόσμου. Ep. ad. Diogn 5,1-6,3 (excerpta).

genus primum: kreikkalais-roomalaiset, genus alterum: juutalaiset). Tällaiseksi se ei tosiasiassa muodostunut, mutta juuri tällä ideologiakritiikillään se epäsuorasti antoi uuden positiivisen aseman - ja välillisesti mahdollisuuden - kansoille, joilta oli tämä arvo oli riistetty. Jumalan kansa- käsitteestä avautuu tietty olennainen kaksoisnäköala. Jumalan kansa on ja pysyy vieraana eikä voi saada täyttä toteutumistaan minkään kansan keskuudessa. Tältä pohjalta se ei voi samastua minkään kansan kansalliseksi ominaisuudeksi eikä tulla sen pyrkimysten välineeksi. Toisaalta kristinuskolla on varhaisesta ajasta ollut erilaisia kansallisia koteja. Samalla kun kirkko Jumalan kansana ylittää kansalliset rajat ja juurtuu uusien kansojen keskuuteen, se välttämättä on kansoja kansoina muokkaava ja yhdistävä tekijä.

Vaikka varhaiskirkko ymmärsi itsensä uudeksi kansaksi, siitä ei koskaan tullut kansakuntaa (natio) sanan nationaalisessa merkityksessä. Kokoamalla jäsenensä monista kansoista ja mieltämällä näin laajenevan yhteisön keskinäisen yhteenkuuluvuuden uskonnollis-eettisessä mielessä primaariksi varhainen kristinusko mursi sekä etnisiä ja kulttuurisia että poliittis-yhteiskunnallisia rajoja. Kun se lisäksi joutui kokemaan kulttuurin ja poliittisen mahdin vastustusta ja vainoa, muodostui vierauden tunne myös käytännössä usein hallitsevaksi.

Samalla kuitenkin varhaiskristilliseen diaspora-tietoisuuteen - samoin kuin jo sen edeltäjään, juutalaiseen diasporaankin - kuului tietty solidaarisuus yhteiskuntaa ja kansallista elinympäristöä kohtaan. Vanhan testamentin profeettakirjallisuuden diasporaopetuksen maksiimi koski myös kristillistä diasporaa: "Harrastakaa sen kaupungin menestystä, johon minä olen teidät siirtänyt, ja rukoilkaa sen puolesta Herraa, sillä sen menestys on teidän menestyksenne" (Jer 29:7). Evankeliumitradition (esim. Matt 22,21b) ja apostolisen pareneesin pohjalta (esim. Room 13,1-7; 1Piet 2,11-17) voidaan päätellä, että palvelualttius, vihollisrakkaus, esirukous, yhteiskunnallisen järjestyksen kunnioittaminen ja kuuliaisuus Jumalan palvelijana toimivaa esivaltaa kohtaan olivat osa varhaiskristillistä uskonharjoitusta ja etiikkaa.

Itse asiassa ennen kuin kristinusko 300-luvulla saavutti virallisesti hyväksytyn aseman oli eletty läpi konkreettisesti kaikki ne perustavat ongelmatilanteet, jotka ilmaisevat kristillisen kirkon eli Jumalan kansan suhteen kansoihin ja yhteiskuntiin. Skaalan toisessa päässä on demonisoituneen poliittisen vallan kohtaaminen eskatologista

loppuottelua enteilevänä menettelynä ja toisessa rakentava yhteistyö, jossa kristityt mieltävät tehtävänsä palvelevana, mädännäisyydeltä suojaavana ja suorastaan Jumalan maailmaansa kohdistaman ylläpidonvälineinä (esim Diogn. 6,7-10). [2]

Yleispätevästi lienee varhaiskristillinen diaspora-tietoisuus tiivistäen tulkittavissa seuraavasti: kirkko torjuu totaalisesti nationalismin, mutta edistää patriotismia!

b. Mutta ennen mainitun ylikansallisen diasporatietoisuuden omaksumista, varhaisen kristinuskon oli murtauduttava irti juutalaisen

---

[2] Varhaiskristittyjen tietoisena pyrkimyksenä oli noudattaa myös yhteiskunnassa sellaista eettistä elämäntapaa, jonka myös vastustajien olisi ollut pakko tunnustaa oikeaksi. Sekä uskonnollisessa että poliittis-sosiaalisessa elämässä heidän asenteensa on kiteytettävissä parolliksi: Ei niin kuin pakanat eikä niin kuin juutalaiset, vaan niin kuin Jumalan kansa! Runsaan apologeettisen aineksen lisäksi voidaan mainita esim. varhainen (2. vs. alkup) kristillinen apokalypsi Hermaan Paimen, joka voimakkaan moraalisen tendenssinsä vuoksi on tässäkin suhteessa mielenkiintoinen. Kivet, jotka otettiin erilaisista vuorista (=kansoista) ja liitettiin torniin (=kirkkoon), olivat alunperin kirjavia, mutta tornissa niistä tuli valkoisia: λαβόντες τὴν σφραγῖδα μίαν φρόνησιν ἔσχον καὶ ἕνα νοῦν, καὶ μία πίστις αὐτῶν ἐγένετο καὶ μία ἀγάπη... διὰ τοῦτο ἡ οἰκοδομὴ τοῦ πύργου μιᾷ χρόᾳ ἐγένετο λαμπρὰ ὡς ὁ ἥλιος (Sim IX,17).

Vähemmistöasemaansa nähden varhaiskristityillä näyttää olleen hyvin korostunut tietoisuus vaikutuksestaan myös maalliselle yhteiskunnalle, jonka asenne kuitenkin piti samalla yllä ambivalenssia. Esim. Hippolytos, Comm. in Daniel: "Sen jälkeen kun Herra oli keisari Augustuksen aikana 12. vuonna syntynyt, mistä lähtien valtakunta alkoi kehittyä ja samalla Herra kutsui apostoliensa välityksellä kaikkia kansakuntia ja kieliä ja loi uskovien kristittyjen kansan, Herran kansan eli niiden kansan, jotka kantavat sydämessään uutta nimeä, niin jäljitteli tämän ajan valtakunta, joka hallitsee "Saatanan voimavaikutuksen mukaan" tuota edellistä kansaa tarkoin ja kokosi puolestaan kaikista kansoista jaloimmat ja varusti heidät taisteluun nimittäen heitä roomalaisiksi. Sen tähden tapahtuikin ensimmäinen verollepano Augustuksen aikana, jotta tämän maailman ihmisiä, jotka kirjoitettiin maallisen kuninkaan nimiin, kutsuttaisiin roomalaisiksi, kun taas taivaalliseen kuninkaaseen uskovia nimitettiin kristityiksi, kantavathan he otsassaan voiton merkkiä kuolemasta" (Hippolytos, In Daniel IV,9). Kristittyjen positiivisesta merkityksestä valtakunnan hyvinvoinnille ks. Meliton Sardeslaisen apologiaa keisari Markus Aureliukselle (Eusebios, Hist. eccl. IV,26)

kansan ja juutalaisen diasporan piiristä.[3] Ennen muuta tähän sisältyy alussa mainitsemani kansojen olemassaolon ymmärtämistä koskeva teologinen ambivalenssi.

Kaikki tiedämme, että itsenimitys 'Jumalan kansa' on suora laina Vt:n Israelin itseymmärryksestä ja että Uutta testamenttia (varsinkin paavalilaista ja hänelle läheistä kirjallisuutta) ja Vanhaa testamenttia

---

[3] Mainittu irtautuminen näkyy havainnollisesti varhaiskristinuskon tavassa ymmärtää itsensä - jälleen taustaansa uudelleen tulkiten - kolmella tavalla: täyttyneenä vanhatestamentillis-juutalaisena uskontona, kokonaan uutena uskontona sekä eräänlaisena alku-uskontona. Lähetyssaarna, apologia ja rajankäynti juutalaisuuteen päin sisälsi sekä varsinaisesti uskonnollisena että myös "poliittis-historiallisena" käsityksenä myös kansana olemisen vastaavasti kolmenlaisena: tosi Israel, uusi kansa ja alkuperäinen kansa. Edustava esimerkki on mm. Justinoksen Tryfon-dialogi:

"Sen jälkeen kun tuo Vanhurskas (=Jeesus) oli tapettu, olemme me toinen (uusi) kansa puhjenneet kukoistukseen ja kasvattaneet uusia muhkeita tähkiä, niin kuin profeetat ovat puhuneet: 'Monet kansakunnat tulevat sinä päivänä pakenemaan Herran luo hänen kansakseen ja tulevat rakentamaan telttansa kauttaaltaan koko maahan' (Sak 2,15 LXX). Emmekä me ole yksistään kansa, vaan myös pyhä kansa, kuten jo olemme osoittaneet (116,1) : 'Heitä kutsutaan puhäksi kansaksi, Herran lunastamiksi' (Jes 64,12 LXX).

Me emme siis ole mikään halveksittava barbaariheimo, emme sellainen kuin kaarialaisten tai fryygialaisten kansa, vaan meidät on Jumala valinnut. Hän on näin tullut ilmoitetuksi niille, jotka eivät häntä kysyneet. 'Katso, minä olen Jumala - sanoo hän - kansalle, joka ei huutanut avuksensa minun nimeäni' (Jes 65,1, vrt LXX). Tämä on siis tuo kansa, jonka muinoin Jumala lupasi Aabrahamille. Julistaessaan hänelle asettavansa hänet monien kansojen isäksi, hän ei tarkoittanut arabialaisia, egyptiläisiä eikä idumealaisia, vaikka myös Ismael oli suuren kansan isä... Mutta Nooa, joka toki on myös Aabrahamin isä oli ehdottomasti kaikkien isä, olkoon noiden polveutumisten laita miten hyvänsä.

Mihin siis nyt perustuu se etusija, jonka Kristus antaa Aabrahamille? Siihen, että Jumala kutsui hänet samanlaisella kutsun sanalla (kuin meidätkin) puhuen hänelle, että hänen tuli lähteä maasta, jossa hän asui (Gen 12,1).

Tuolla sanalla hän on kutsunut kaikki meidätkin. Mekin olemme lähteneet siitä yhteiskuntaelämästä (ἀπὸ τῆς πολιτείας), jossa me muiden maan asukkaiden kanssa osallistuimme pahojen elämäntapojen harjoittamiseen. Yhdessä Aabrahamin kanssa me myös tulemme perimään pyhän maan saaden sen omaksemme loppumattomaksi ja ikuiseksi perinnöksi. Olemmehan me Aabrahamin lapsia samanlaisen uskon kautta...

Proselyyttiä, joka ottamalla ympärileikkauksen on liitetty (juutalaiseen kansaan), pidetään maassa syntyneenä, mutta me sitä vastoin saatuamme sen kunnian, että meitä kutsutaan kansaksi (λαὸς), olemme samalla kansakunta (ἔθνος) ympärileikkaamattomuutemme takia" (Dial 118.123)."

Viimeksi mainitun ajatuksen taustana on Jes 42,6: "Minä panen sinut pakanain valkeudeksi." Justinoksen tulkintaa lienee seuraava: Liittymällä juutalaiseen kansanyhteisöön proselyytit eivät enää voi olla pakanain valkeutena. Vastaavasti uuden valon valaisemat eivät saa ruveta juutalaisiksi proselyyteiksi.

(varsinkin LXX, mutta selkeästi jo hepr.) jäsentää käsitepari ἔθνος, ἔθνη - λαός, (go:ji:m, 'am) kansat eli pakanakansat ja kansa eli Jumalan kansa, valittu kansa, omaisuuskansa. Joka tutustuu testamenttien väliseen, myöhäisjuutalaiseen ja rabbiiniseen kirjallisuuteen, havaitsee, että siinä kamppailee kaksi ajatusta, yhtäältä juutalaisen kansan universaalinen tehtävä tai apokalyptinen näky, contra toisaalta juutalaisuuden ylivertaiseen ja etuoikeutettuun asemaan käpertyvä ja muut kansat hävitykselle luovuttava näkemys. Jälkimmäinen pääsi rabbinismissa voitolle. Varhaiskristillinen kirkko omaksui tässä kamppailussa tien, jossa Vanhan testamentin luomisusko sekä sen profetismin tähtäyspiste ja huippu yhdistyvät. Israel oli Jumalan kansa (gen. auctoris ja gen. possessoris) Jumalan suurten pelastustekojen pohjalta. Niissä reaalistui valinta, mutta näiden pelastus- ja ilmoitushistoriallisten Jumalan tekojen (Aabrahamin valinta, exodus, liitto, luvattu maa, paluu eksiilistä) edellytyksenä on Jumalan luomistyö, joka koskee kaikkia kansoja. Vastaavasti kuin kansojen moneuden lähtökohtana on Jumalan ykseys, samoin yhden kansan valinta tähtää kaikkien kansojen siunaamiseen ja valaisemiseen. Lähes klassisesti on teologianhistoriassa tämän tosiseikan kiteyttänyt *Fr. Delitzsch*: "Die Selbstbeschränkung des Heils auf Israel ist nur ein Mittel seiner künftigen Entschränkung."

Luomisen monogenismi ja lunastuksen monergia

Testamenttien välisessä (rabbiinisessa) kirjallisuudessa pilkahtaa ajatus, jonka mukaan kansojen olemassaolo on synnin seurausta. Sen luonnollisena lähtökohtana on tietysti kertomus Baabelin tornin rakennusyritys ja tämän seurauksena tullut kielten sekoitus (Gen 11). Mainitussa yhteydessä todellakin sanotaan: "He ovat yksi kansa, ja heillä kaikilla on yksi kieli." Mutta kielten sekoituksen varsinaisena syynä on Nooan jälkeisen ihmiskunnan hybris. Itse kansojen olemassaolo esitetään edellä (Gen 10) positiivisesti Nooasta polveutuvien kansojen tauluna. [4]

[4] Damit ist der Gedanke von der schöpfungsmäßigen Einheit der Menschheit in einer Klarheit ausgesprochen, die in der ganzen antiken Welt ohne Beispiel ist. Die literarischen Zusammenstellungen der Völkergruppen in der Völkertafel gehen sicher auf zeitgenössische kartographische oder listenartige Entwürfe zurück, in die die Völker gemäß ihren geschichtlich-politischen Beziehungen (also nicht sprachlichen oder gar rassischen) ohne Vorrang und ohne irgendeine Wertung eingezeichnet waren. Die Völkertafel hat also keine Mitte, auf die hin die einzelnen Völker bezogen wären, und Israel fehlt in ihr ganz. *Gerhard von Rad*, Theologie des Alten Testaments I, s. 165.

Ihmiskunnan kasvun ja kansoittumisen lähtökohtana Jumalan lupaus (Nooan liitto) koko ihmiskunnan varjelemiseksi. Tämä takana taas on koko ihmiskunnan alkuperä yhdestä ihmisestä (ihmisparista). Ihmiskunnan ja kansojen synty on sekä Vanhan testamentin alkukertomuksissa että Uudessa testamentissa esitetty monogeneettisesti. Tällä monogenismilla on ratkaisevan tärkeä merkitys myös kansojen olemassaolon ja niiden keskinäisen suhteen teologisen ymmärtämisen kannalta.

Kristinusko selittää kansojen synnyn juuri yhdestä ainoasta alusta. Ut:n eräs "kreikkalaissävyisimmistä" kohdista on Apt:n esittämä Paavalin Areiopagi-puhe, jonka teologisena lähtökohtana ja eräänä kantavana teemana ihmiskunnan mainittu monogenismi. Kaikilla ihmisillä on yksi yhteinen alkuperä, jonka Jumala on luomistyössään sille antanut, ja tästä johdetaan teologisesti kansojen moneus. Mainittu kansojen monogenismi nojaa Vt:n ajatukseen kansojen asemasta Jumalan edessä. Ennen Israelin valintaa ja tämän perustavana teologisena edellytyksenä esitetään kaikkien kansojen olemassaolo Jumalan tekona ja kunkin niiden erityisyys ("perintö") hänen alkuperäisenä lahjanaan: "Kun Korkein jakoin perinnöt kansoille, kun hän erotteli ihmisten lapset, silloin hän määräsi kansojen rajat israelilaisten luvun mukaan" (LXX: ὅτε διεμέριζεν ὁ ὕψιστος ἔθνη, ὡς διέσπειρεν υἱοὺς Αδαμ, ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ, Deut 32,8-9).

Apt:n Areiopagipuhessa korostetaan vastaavalla tavalla Jumalan tahtomaa kansojen konkreettis-historiallista olemista, mutta lisäksi tähän "spatio-temporaaliseen" kansoina olemiseen nivelletään ajatus ihmiskunnasta yhtenä kokonaisuutena sekä käsitys sen luomisessa annetusta alkuperästä ja peruuttamattomasta tarkoituksesta. Juuri tämän monogenistisen perustan varaan rakennamme kristillisen opetuksemme ihmiskunnan ykseydestä sekä samoin sille välttämättömästi annetun elämisen muodon erillisinä kansoina: ἐποίησέν τε ἐξ ἑνὸς πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων κατοικεῖν ἐπὶ παντὸς προσώπου τῆς γῆς, ὁρίσας προστεταγμένους καιροὺς καὶ τὰς ὁροθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶν (vrt. D,E 𝔐 ym.: αιματος (ja hän on tehnyt koko ihmissuvun yhdestä ainoasta [verestä] asumaan kaikkea maanpiiriä ja on säätänyt heille määrätyt ajat ja heidän asumisensa rajat, Apt 17,26).

Kristillisen luomisuskon pohjalta on ehdottomasti torjuttava rotuun, kansalliseen ja kulttuuriseen ylemmyyteen tai muihin antropologisiin arvoeroihin nojaava kansojen erottelu. Jokaisessa ihmisessä virtaa

monogenismin periaatteen mukaan sama ihmisveri. Ihmisten kesken tai tiettyjen ihmisryhmien tai kansojen sisällä ei viime kädessä ole olemassa muuta verenyhteyttä kuin luomisessa annettu yhden ja yhtäläisen ihmisveren yhteys. Kansojen erilaisuus ja omaleimaisuus sekä niiden konkreettis-historiallinen eläminen on Jumalan luomistyön tarkoittamaa moneutta, joka on hyväksyttävä sellaisenaan. Ei liioin Israelin valinta merkitse mitään biologista tai etnistä erityislaatua, vaan ainoastaan pelastushistoriallisen tehtävän antoa, joka tähtää kaikkiin kansoihin. Tämä tosiseikka riistää myös oikeutuksen kansojen väliseltä halveksimiselta ja vihamielisyydeltä. Se tuomitsee jyrkästi ja ehdottomasti kaikki itsekorotukseen tähtäävät rotu- ja verimyytit samoin kuin kaiken nationalismin, jossa elätellään ajatuksia oman kansan tai kansakunnan ylemmistä tai suuremmista oikeuksista muiden kansojen rinnalla.

Samalla kun ymmärrämme ihmiskunnan elämän kansoina kristillisen uskon pohjalta positiivisesti, on meidän kuitenkin Vt:n esittämän ihmiskunnan alkuhistorian valossa myönnettävä, ettei kansojen moneus ja erilaisuus niiden konkreettis-historiallisena toteutumana ole pelkästään alkuperäisen luomistyön rikkautta. Kansoina elämisen ambivalenssi on teologisessa mielessä olennaisesti siinä, että luotuisuuden ohella tulee väistämättä ilmi myös ihmiskunnan langenneisuus. Kansojen (Gen 10) taulu esittää luomisen dynamiikan kuin valtavana moniäänisenä kuorona, mutta seuraavassa Baabelin torniperikoopissa kuvaan tulevat pirstoutuneisuuden ja heterogeenisuuden voimat. Kansojen mereen syntyy tuhoisa ristiaallokko. Sen jälkeen kun ihmisten kyky ymmärtää toisiaan ja asettua toistensa kanssa rakentavaan yhteistyöhön oli muuttunut synnilliseksi eli ihmisen omaehtoiseksi taivaanvalloitusyritykseksi, myös kansojen moneutta alkaa leimata keskinäisen ymmärtämättömyyden, toinen toisensa ohipuhumisen ja vihamielisen vastakkaisuuden tila. Eräs tämän turmeluksen näkyvimpiä ilmauksia on oman kansan ideologinen ylemmyyden tai jopa absolutisoinnin pyrkimys nationalistisissa eli kansalliskiihoisissa opeissa ja liikkeissä. Tällaiset taipumukset voivat ajautua kansallisen itsejumaloinnin pseudouskonnoksi tai jopa kollektiiviseksi sairaudeksi.

Näitä kehityskulkuja voidaan toki historiallisesti ja sosiaalipsykologisesti selittää ja ymmärtää, esim. hävitty sota ja

häpeärauha (kuten Versaillesin), totalitaarisen yhteiskuntamuodon harjoittama kansan totaalinen sorto (kuten Neuvostovaltion eräät piirteet), kansallisen olemassaolon likvidointiyritykset (kuten kurdikansan kohtelu), etniset puhdistukset ja siirrot (kuten ent. Jugoslavia) jne. Kyseinen selittäminen ja ymmärtäminen ei kuitenkaan tarkoita nationalismin hyväksymistä. Koetut vääryydet voivat usein olla nationalismin kehto, mutta eivät milloinkaan sen periaatteellinen oikeutus.

Kansat kaipaavat vapautta edellä kuvatun synnin seurauksista. Ne tarvitsevat kansainoikeuden tunnustamista kaikissa olosuhteissa, myös siinä tapauksessa, että ne elävät valtiollis-yhteiskunnallisena vähemmistönä. Mutta tämän vapautuksen lisäksi ja sen "takana" ne tarvitsevat pelastusta, joka kohdistuu itse langenneisuuden tilan korjaamiseen. Kansoja on tarkasteltava Raamatun ilmoituksen suuressa pelastushistoriallisessa jatkumossa: luominen ja lunastus. Vaikka pelastus tässä merkityksessä kohdistuu primaaristi yksilöön, se välttämättä - ollakseen pelastus sanan aidossa merkitysessä - säteilee yhteisöihin, muovaa rakenteita sekä vaikuttaa luovasti kansan eetokseen ja kulttuuriin.

Kirkon itsenimitys 'Jumalan kansa' ei teologisesti selitykään vain traditiohistoriallisen perimän pohjalta (vanha Israel), vaan sen voidaan katsoa olevan tietty, spesifinen ekklesiaalinen määritys, jopa eräänlainen hengellien sifferi. Kansa figuroi tämän aionin ihmisen todellisuutta ja sen perusominaisuus on moneus. Tätä se on peruuttamattomasti sekä luomisen rikkautena eli "maan täyttämisenä" että lankeeemuksen pohjalta ihmiskunnan pirstoutumisena, ristiriitoina, sotaisina vastakkainasetteluina jne. Se, että kirkko ymmärtää itsensä Jumalan *kansana*, merkitsee kansojen suuntautumista pelastusta kohti.

Edellä käsitellyssä Apt.:n Areiopagipuheessa tämä tosiseikka tulee esiin huomiota herättävällä tavalla. Sekä ihmiskunnan monogeneettinen alkuperä ja ykseys että sen eriyttäminen elämään kansoina historiallista elämää liittyvät tiettyyn Jumalan tarkoitukseen, jota meidän on tapana nimittää yleiseksi ilmoitukseksi. Jumala on asettanut ihmiskunnan elämään kansoina, "että he etsisivät Jumalaa, jos ehkä voisivat hapuilemalla hänet löytää - hänet, joka kuitenkaan ei ole kaukana yhdestäkään meistä" (ἐποίησεν... ζητεῖν τὸν θεόν, εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτόν καὶ εὕροιεν, καί γε οὐ μακράν ἀπὸ ἑνὸς ἑκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα. Apt 17,27).

Kysymyksessä on siis Jumalan itsensä asettama suuntaaminen, joka ei kuitenkaan kansojen konkreettis-historiallisessa elämässä sellaisenaan voi toteutua. Areiopagipuheessa Paavali puhuu Jumalan tuntemisesta parhaimmillaankin vain tuntemattoman Jumalan (ἄγνωστος θεός) tuntemisena. Kyseinen puhe antaa ymmärtää, että Jumala kyllä oli Ateenassa ennen Paavalia, mutta ihmiset eivät häntä tunnistaneet. Israelin valinta Jumalan omaisuuskansaksi ja Jumalan läsnäolo vanhan liiton ilmoituksen kansan vaellustiellä ja jumalanpalveluksessa ("Pyhä, jonka istuin on Israelin kiitosvirtten keskellä", Ps 22,4) ei sulje pois sitä jo Vt:n traditioissa vähitellen ilmoituksena avautuvaa asiantilaa, että Jumala on salatusti lähellä kaikkia kansoja, jopa niin äärettömän lähellä, että voidaan sanoa: "Hänessä me elämme, liikumme ja olemme" (Apt 17,28). Tiedämme, että varhainen kirkko tulkitsi tämän luomisen Logoksen läsnäolona, joka järjen ja omantunnon (moraalitajun) tasolla oli siemenenä kylvetty kaikkialle ihmiskuntaan (λόγος σπερματικός), Justinos). Myöhempi teologinen traditio, jonka myös luterilainen kirkko tuntee kutsuu tätä luonnolliseksi Jumala-tuntemukseksi (cognitio Dei naturalis) Ongelma ei ollut siinä, etteikö Logos - ja näin Jumala itse - olisi ollut kaikkien nähtävissä (Room 1,19-20), vaan vika ilmeni ihmisen sokeutena, kääntymisenä Jumalasta pois, vieraantumisena Jumalan elämästä (Ef 4,18) mielen turhistumisena, pimentymisenä ja totaalisena turmeluksena. Tämän tosiasian edessä Areiopagipuheen Paavali suorastaan kiihtyi. Julistaessaan Jumalaa Luojana hän ilmoitti, että Jumala on kyllä myös läsnä pakanakansojen keskellä, mutta ei heidän uskonnossaan ja kultissaan (ei käsintehdyissä temppeleissä, jumalankuvissa eikä muka heidän tarpeisiinsa annetuissa uhreissa, Apt 17,24-25). Nämä ei-kristilliset uskonnot eivät ilmoita elävää Jumala, eikä Jumala ole avannut niiden kautta tietä pelastukseen. Huolimatta luonnollisesta Jumala-tuntemuksesta ihmisten uskonnot olivat tehneet Jumalasta tuntemattoman.

Kansat eivät näin ollen voi kasvaa, kehittyä eivätkä ponnistatua pelastusta kohti. Tämä olisi vain Baabelin uusintayritys.
Jumalan kansa on olemukseltaan pelastuksen yhteisö yksistään pelastukseen kutsuttuna ja otettuna: "Menkää ja tehkää kaikki kansat minun opetuslapsikseni" (Mt 28,19).
Kansojen luotuisuuden ja niiden monogenistisen alkuperän

tunnustaminen on lähtökohta ja edellytys Jumalan kokonaan omaehtoiselle (monergismi) teolle eli pelastukselle Kristuksessa. Jumalan kansa ei ole olemassa sitä varten, että kansoja hoidettaisiin ja opetettaisiin elämään kansoina, vaan että niiden keskuuteen vietäisiin pelastussanoma, joka ilmaisee yhteyden avaamisen Jumalaan ja lahjoittaa sen ("Hänen kauttansa meillä molemmilla [siis Jumalan kansalla, joka koostuu sekä juutalaisista että pakanakansoista] on yhdessä Hengessä pääsy Isän tykö", Ef 2,18).

Kansojen moneuteen verrattuna Jumalan kansan perusominaisuus on ykseys. Vaikka tässä alustuksessa on tarkoituksellisesti otettu lähtökohdaksi alkukirkon itseymmärrys Jumalan kansana, on ykseydestä tehtävä se teologinen johtopäätös, että Jumalan kansana olemiseen kuuluu myös jatkuvuus historiassa kaikista estyneisyyksistä, rajoittuneisuuksista, vankeuksista ja vääristymistä huolimatta. Erääseen historialliseen jaotteluyritykseen (*A. Mayer-Pfannholz*) liittyen voinemme luonnehtia näitä jatkuvuuden "tiloja" seuraavasti: 1. Alkukirkko: Kirkko mysteerinä (Kirkko jäi subkulttuuriseksi - ehkä Vähä-Aasiaa lukuunottamatta -, koska sillä ei ollut edes juutalaisuuteen verratavaa asemaa, joka oli religio licita). 2. Kirkko imperiumina: keskiajan lännen kirkko ja Bysantti (Kirkon rivaliteetti eli ylemmyys tai alemmuus yhteiskunnallis-poliittiseen valtaan nähden). 3. Kirkko konfessiona (reformaation ja vastareformaation kirkko valtiollis-regionaalisissa kehyksissä). 4. Kirkko yhteiskuntana: valistus (Kirkon ominaislaadun liukeneminen yhteiskunnan ominaisuudeksi ja ideaaliksi).

Jumalan ykseyden uusi ilmaiseminen ja kansojen sovittaminen Kristuksessa

Vanhan liiton Jumalan kansa eli Israel "lihan mukaan" julisti ja tunnusti yhtä Jumalaa, joka luo ja pelastaa. Mutta tämän yhden Jumalan tunnustaminen oli muille kansoille mahdotonta, mikäli nämä samalla pysyivät kansoina ts. olivat liittymättä Israeliin "lihan mukaan". Jeesuksessa Kristuksessa Jumala ilmaisi ykseytensä niin, että Israelin valinnan tarkoitus paljastui ja pääsy Jumalan kansan yhteyteen avattiin kaikille kansoille. Ut:n Kristus-ilmoituksen valossa Jumalassa ei tapahtunut muutosta. Varhaisen kristinuskon perustava ero

gnostilaisuuteen, markionilaisuuteen ja manikeolaisuuteen on siinä, että yksi ja ainut Jumala, joka luo sanallaan (eli Pojan kautta ja Pyhässä Hengessä), on sama, joka pelastaa lihaan tuleessa Pojassaan ja kokoaa Hengessä Jumalan kansan kaikista kansoista.

Uuden liiton Jumalan kansa eli hengellinen Israel tunnusti vanhan liiton Israelin valinnan tunnustautumalla tämän julistamaan Jumalaan, Isään. Vanhan liiton Israelin luopumus, jonka pohjalta profeetat olivat nähneet kansan tulevan Jumalan kansaksi sanan varsinaisessa merkityksessä (Jumala läsnä kansansa keskellä, Rm 9,24-26) vasta tulevaisuudessa, kääntyi nyt muiden kansojen mahdollisuudeksi päästä Jumalan kansaan. Jumalan kansan oli irtauduttava etnis-poliittisesta olemisestaan ja tultava hengelliseksi Israeliksi, joka tunnustaa kansat luomisen tosiasiana, mutta jolle kansojen rajat eivät ole este, vaan kutsu. Mutta näiden rajojen ylittäminen edellyttää kansojen vihollisuuden poistamista. Vastaavasti kuin kansojen olemassaolo tunnustetaan Jumalan peruuttamattomana luomistyönä (mongenismi) ja niiden pirstotuneisuus Baabelin tornin varjossa täysin auttamattomana tilana, julistetaan myös kertakaikkista vihollisuuden sovittamista ja Jumalan monergistista työtä Jeesuksen Kristuksen sovitusteossa.

Sovitustyö koskee koko ihmiskuntaa ja on siten myös suhteessa kansoihin irreversiibeli, peruuttamaton ja eskatologinen. Samoin kuin kansoilla ei ole mitään muuta erityistä "veren yhteyttä" kuin koko ihmiskunnan luomisen alku "yhdestä", vastaavasti pakanakansat, jotka olivat kaukana ja vailla Jumalan kansan kansalaisoikeutta, ovat päässeet lähelle "Kristuksen veressä" (Ef 2,11-15). Jumalan kansan ykseys Kristuksessa suuntautuu kaikkiin kansoihin, mutta se ei sellaisenaan voi tulla kansojen luonnollisen erilaisuuden ja niiden historiallis-yhteiskunnallisten yhdyssiteiden tilalle eikä muodostua historiansisäiseksi ihmikunnan ykseyden perustaksi.

Jumalan kansa ei voi eikä saa pitää yllä kansojen vastakkaisuutta ja vihollisuutta eikä liioin sitoutua mihinkään kansaan niin, että se samalla asettuu toista kansaa vastaan. Sen eräänä kutsumuksena on puhua sen kansan puolesta, jossa sen historiallinen koti sijaitee, mutta se ei voi asettua kansan valtapyrkimysten välineeksi. Yhteiskunnalliset ja poliittiset kriisitilanteet ovat aina olleet niitä, joissa kirkon mahdollisuus toimia sekä oman kansan puolesta että kansojen rajat ylittävänä tekijänä joutuu erityisesti koetteelle.

Ihmiskunnan jäsentyminen kansoiksi ja kansojen erilaisuus ei häviä, kun kerran luominen kansoja koskevana realiteettina tunnustetaan. Kristinuskoa ei voi samastaa antiikin populaarifilosofian ajoista saakka vaikuttaneeseen ja keskiajan spiritualismin sekä valistuksen perinnön pohjalta viritettyyn idealismiin ja utopismiin, jonka mukaan ihmiskunta kansojen olemassaolona lakkaa ja purkautuu tämänpuoliseksi "Jumalan valtakunnaksi" ja ihmiskunnan ykseydeksi. Tällaisia ajatuksia esitetään toistuvasti ja uusissa asuissa, mutta ne ovat olemukseltaan samaa kuin erilaiset millennium-spekulaatiot. Ihmiskunta elää kansoina lopputuomioon saakka ("Hänen eteensä kootaan kaikki kansat", Mt 25,32), mutta nämä kansat ovat vapautetut vihollisuudesta ja kutsutut elämään yhdessä.

Lopuksi

Tällä hetkellä elää voimakkaana ajatus, että Jumalan kansan näkyvän ykseyden toteuttaminen olisi keino ihmiskunnan ykseyden aikaansaamiseksi. Kristillisellä kirkolla olisi tämän mukaan vielä yksi keino käyttämättä. Kirkon näkyvä ykseys olisi ihmiskunnan ykseyden vaikuttava väline eli sen "sakramentti". Tämäntapainen ajatus merkitsisi kuitenkin Kristuksen sovitustyön riittävyyteen ja kertaikaikkisuuteen kohdistuvaa kavennusta. Kristuksen sovitustyö sisältää kansojen vihollisuuden poistamisen, mutta se kuitenkin tähtää tien avaamiseen Jumala-yhteyteen eli pelastukseen. Kirkon ykseys päämääränä ei liioin sisällä lupausta koko ihmiskunnan muodostumisesta Jumalan kansaksi. Kaikki kansat ovat Jumalalle otollisia, mutta mikään kansa ei kansana voi julistautua Jumalan kansaksi eikä tätä epiteettiä (toisin kuin esim Karl Rahner) omisteta ihmiskunnalle. Tällainen tavoite merkitsisi vain kirkon uutta yritystä tulla imperiumiksi aikaisempien virhekehityksiksi osoittautuneiden imperium-pyrkimysten lisäksi.

Suomen ev.-lut. kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon X oppikeskustelut Kiovassa 27.8.-5.9.1995.
Professori Juha Seppo, Espoo

NATIONALISMI KIRKON HISTORIALLISENA ONGELMANA

Arvoisat kuulijat

1. Nationalismin käsitteestä

Aivan aluksi lienee syytä kiinnittää huomiota esitelmän keskeiseen käsitteeseen nationalismi, sillä se voidaan ymmärtää useilla erilaisilla tavoilla. Ensinnäkin on huomattava, että nationalismi on luonnollisesti läheisessä yhteydessä kansan ja kansallisuuden käsitteisiin, mutta sitä ei silti pidä samaistaa niihin. Kansa ja kansallisuus muodostavat kyllä nationalismin tärkeimmän kasvumaaperän. Nationalismin käsitteeseen liittyy kuitenkin aina myös tietty ideologinen lataus ja jännite, joita ei välttämättä sisälly kansan ja kansallisuuden määritelmiin.

Nationalismin tarkkaa määrittelyä vaikeuttaa toiseksi se, ettei nationalismille ole olemassa mitään yleistä ja yhteisesti hyväksyttyä määritelmää. Historiantutkijat määrittelevät nationalismin mielellään kansallismielisyydeksi, kansallisuusaatteksi tai kansallistietoisuudeksi. Monet tutkijat huomauttavat kuitenkin samalla, että käsitteellä nationalismi saattaa kielestä riippuen olla myös kansalliskiihkoon viittava sivumerkitys. Tällöin kansallismielisyyteen liittyy selvä muiden, vieraina pidettyjen kansojen ja kansakuntien väheksyminen tai suoranainen vihamielisyys niitä kohtaan.

Kansallismielisyydeksi määritelty nationalismi ei ole pelkkä aate eikä ideologia, vaan myös käytännössä toteutettava poliittinen toimintaohjelma. Sen keskeisenä tavoitteena on kansallisen itsemäärämisoikeuden pohjalle rakentuvan kansallisvaltion luominen ja ylläpitäminen. Jotkut yhteiskuntatietelijät ovat määritelleet nationalismin poliittiseksi voimaksi, joka pitää viime kädessä

koossa myös modernia demokraattista yhteiskuntaa ja valtiota ja näin legitimoi kansalaisiin kohdistetut auktoriteettivaateet. Juuri nationalismi ohjailee siis jonkun kansan tai ainakin sen valtaosan perimmäisen lojaliteetin suuntaa ja saa sen kiinnittymään olemassa olevaan tai toivottuun kansallisvaltioon. Kansallisvaltiolla ei tällöin tarkoiteta ainoastaan valtion poliittista organisaatiota, sen luonnollisia ja normaaleja vallankäytön rakenteita, vaan myös sen koko yhteisön sosiaaliselle, kulttuuriselle ja taloudelliselle toiminnalle muodostamia välttämättömiä puitteita.

Nationalismin varsinaisena tuntomerkkinä on välistä pidetty tietoisuutta oman kansan erityisluonteesta. Se saattaa kasvaa varsin erilaisista lähtökohdista, mutta hyvin yleinen nationalismin kasvumaaperä on esimerkiksi kansan etninen, kielellinen tai uskonnollinen yhtenäisyys. Niin ikään tietoisuus omintakeisesta kulttuurista ja erityisestä, vain tietylle kansalle ominaisesta historiasta kuuluu erottamattomasti nationalismin kuvaan. Nationalisteille on ollut tärkeää, että kansa on erillinen, selkeästi muista erottuva ja niistä riippumaton, mutta samalla kuitenkin vähintäänkin täysin tasavertainen muiden kansojen kanssa.

Nationalismiin useasti liitetyt oman kansallishengen ja kulttuurin erityislaadun korostukset eivät välttämättä aina ole olleet historiallisesti totuudenmukaisia, vaan niihin on saattanut sisältyä myös kuvitelmia kansan yhteisöllisestä menneisyydestä. Viimeksi mainittua on voitu käyttää nationalistisen ideologian muotoilussa väljän tarkoitushakuisesti. Tällaisessa propagandaprosessissa on voitu jättää sivuun ja unohtaa paljon sellaista historiaa ja kulttuuria, joka ei ole näyttänyt sopivan harmonisen kansakunta-kuvan luomiseen. Kyseiset kansan menneisyyteen kohdistuneet kuvitelmat ovat kuitenkin muuttuneet sikäli historiallisiksi, että ne ovat saattaneet vaikuttaa tietyssä historiallisessa tilanteessa

hyvinkin ratkaisevasti nationalismin sisältöön ja suuntaan. Toisaalta on myös selvää, ettei nationalismi ole voinut perustua pelkästään yhteisön menneisyydestä muovatuille kuvitelmille, sillä voidakseen vedota kansaan nationalistinen ideologian on täytynyt sisältää myös todellisuuden kanssa ristiriidattomia aineksia.

Nationalismiin on sen ääriasennossa katsottu kuuluvan myös oman kansan ja kansallisuuden erityislaadun korostamisen siten, että seurauksena on ollut oman kansan korottaminen muita ylemmäksi ja paremmaksi. Nationalismiin on liitetty myös intoilu kansallisvaltion turvallisuuden ja kunnian sekä tarvittaessa myös sen ekspansiivisten tavoitteiden puolesta. Äärimmilleen kehittyneessä muodossa nationalismi vaatii kansalta lähes absoluuttista antautumista ja mukautumista hallitsijan tai hallitsijoiden tahtoon. Tällaiselle nationalismille on tyypillistä myös omien kulttuuristen saavutusten paisuttelu ja isottelu sotilaallisella voimalla. Näin äärinationalismilla on selvä yhteys kansakuntien väliseen väkivaltaiseen välienselvittelyyn eli sotaan.

Nationalismi on monimuotoinen ilmiö myös sikäli, ettei se vaadi kasvualustakseen vain jotakin tiettyä, määrätynlaista poliittista järjestelmää. Nationalismi voi kukkia hyvin erilaisissa historiallisissa, poliittisissa ja yhteiskunnallisissa olosuhteissa, sillä se ei sitoudu mihinkään tiettyyn yhteiskunnalliseen eikä valtiolliseen järjestelmään. Se kykenee ilmentämään itseään jopa toisilleen vastakkaisissakin ideologioissa kuten demokratiassa, fasismissa, sosialismissa ja kommunismissa.

Uusimmassa tutkimuskirjallisuudessa nationalismin käsitettä on lähestytty myös psykologiselta kannalta identiteetin muodostamisen näkökulmasta. Esimerkiksi brittitutkija William Bloom on tarkastellut nationalismin perustaa kiinnittämällä huomiota yksilön henkilökohtaisen identifikaation ja kansallisen identiteetin muo-

dostamisen väliseen suhteeseen. Bloom määrittelee identiteetin muodostamisen sisäistämisprosessiksi: ihminen pyrkii synnynnäisen viettinsä ohjaamana identifioitumaan sosiaalisen ympäristönsä merkittävien vaikuttajien käyttäytymiseen, tapoihin ja asenteisiin. Varhaisessa vaiheessa on kysymys lähinnä identifioitumisesta vanhempiin ja perheyhteisöön. Ihmisellä on myös luontainen tarve vahvistaa ja suojella näin muodostamaansa identiteettiä. Yksilöistä muodostuvalla ryhmällä on taipumus muodostaa samantapainen identiteetti samanlaisissa olosuhteissa.

Bloomin mukaan yksilön kasvaessa ja sosiaalistuessa hänen arvostuksensa muuttuvat koulutusjärjestelmien vaikutuksesta niin, että samalla avartuvat ja vaihtuvat myös hänen identifioitumisensa kohteena olevat yhteisöt: vanhemmista ja perheyhteisöstä siirrytään kohti symbolisempia yhteisöjä. Nationalismin ponnistuspohjan kannalta olennainen kansallinen identiteetti muodostuu sellaisessa tilanteessa, jossa suuri joukko ihmisiä pitää tärkeänä samoja kansallisia arvoja ja samaistuu näihin yhteisiin kansallisiin symboleihin. Kyseinen ryhmä, joka saattaa olla kokonainen kansakunta, sisäistää samat kansalliset arvot niin täydellisesti, että se voi käyttäytyä kuin yksi ja yhtenäinen joukko, jos kyseisiin kansallisen identiteetin symboleihin kohdistuu yhtäältä uhkaa tai jos toisaalta avautuu tilaisuus vahvistaa niitä.

Nationalismia voidaan näin kaiken kaikkiaan lähestyä historiallisesta, yhteiskunnallisesta ja psykologisesta näkökulmasta. Lisäksi on mahdollista ottaa kyseinen teema myös teologisen pohdiskelun kohteeksi kuten teologian lisensiaatti Simo Kiviranta on omassa esitelmässään Jumalan kansa ja kansat tehnyt. Koska tämän esitelmän aiheeksi on keskinäisen työnjaon perusteella sovittu Nationalismi kirkon historiallisena ongelmana, nationalismia tarkastellaan seuraavassa nimenomaan historiallisena ilmiönä samalla

edellyttäen, että myös Kivirannan esitelmän teologinen reflektio pidetään kaiken aikaa mielessä.

2. Nationalismi historiallisena ilmiönä

Eräissä nationalismia koskevissa selvityksissä on sen keskeistä sisältöä pyritty jäljittämään aina vanhatestamentilliseen valittu kansa, luvattu maa -ajattelutapaan asti. On katsottu, että tämä heprealainen perintö on tunnistettavissa halki aikakausien ja että siitä on saatu jumalallinen oikeutus niin kansallisille tavoitteille kuin niihin liittyneille poliittisille pyrkimyksillekin. Olkoon nationalismin ns. raamatullisten juurien laita niin tai näin, oleellista on, että nationalismi historiallisena ilmiönä ja voimana sai perusmuotonsa 1800-luvulla. Silloin se oli niin hallitseva ja kansakuntia läpäisevä ideologia, että koko aikakautta on kutsuttu sen mukaisesti nationalismin vuosisadaksi Euroopassa. Juuri 1800-luvulla nationalismi oli Euroopassa voimakkaimmin vaikuttamassa myös eräiden kansallisvaltioiden syntyyn.

Vaikka kansallisuusaatteen korkein eurooppalainen kukinta mitä ilmeisimmin osuikin viime vuosisadalle, on huomattava, että 1900-luku ja etenkin toisen maailmansodan jälkeinen aika on tehnyt nationalismista globaalin ilmiön. Muutamat tutkijat ovatkin olleet valmiita kutsumaan juuri omaa vuosisataamme pan-nationalismin aikakaudeksi. Hyvin tunnettua on, että nationalismi on monissa muodoissaan elävää todellisuutta myös nykyisessä Euroopassa.

Kristillisen kirkon lähtökohtia ajatellen on selvää, että nationalismi voidaan käsitetasolla nähdä kirkon ongelmana jo varhaista vuosisadoista lähtien. Kristinusko on näet aina ollut perimmältään internationaalinen, kansainvälinen, kansakuntien rajat ylittävä uskonto. On myös historialliselta kannalta totta, ettei kristinuskon leviäminen ole ollut sidottu tiettyyn valtiojärjestykseen

puhumattakaan siitä, että se olisi edellyttänyt kansallisvaltiota menestyskertomuksensa ponnistuspohjaksi. Yhtä totta kuitenkin myös on, että kirkko on tosiasiassa aina ollut tavalla tai toisella sidottu oman aikakautensa historialliseen kontekstiin. Kirkon työn kohteena ovat olleet yksityiset ihmiset, kansalaiset, ihmisryhmät ja kansat. Näin ollen on selvää, että nationalismin aikakaudella, kirkko tai pikemminkin historialliset kirkot ovat joutuneet määrittämään suoraan tai välillisesti kantansa nationalismiin, koska se on ollut oleellisena ja vaikuttavana tekijänä niiden omassa toimintaympäristössä.

Jos nationalismi määritellään väljästi sen aikahistoriallinen ja ideologinen sisältö sivuuttaen, on selvää, että kirkko on pitkällä marssillaan halki historian paitsi kohdannut kaikenasteista nationalismia. Välistä kirkko on yrittänyt tukahduttaa sitä kun taas toisinaan nationalismi on saattanut osoittautua hyödylliseksi kirkon mission kaikupohjaksi. Ajateltakoon esimerkiksi jo varhain muodostuneita Syyrian ja Egyptin kansallisia kirkkoja, jotka eivät miellyttäneet sen paremmin imperiumin poliittista yhtenäisyyttä tavoittelevaa keisaria kuin hoviteologejakaan. Tai ottaaksemme toisen esimerkin vähän myöhemmästä Bysantista: bysanttilaisen kirkon kansankielisen lähetyksen tuloksena syntyi itsenäisiä, voimakkaan kansallisesti identiteettinsä tiedostaneita kirkkoja muun muassa Bulgariaan, Serbiaan ja Venäjälle. Lännen kirkon perustavien vuosisatojen osalta taas voidaan todeta kirkon vaikuttaneen ratkaisevasti esimerkiksi siihen, että roomalainen ja germaaninen väestö yhdistyivät uudeksi kansaksi, jolla tuli frankkivaltakuntana olemaan ratkaiseva merkitys kristillistyvän Euroopan historiassa.

Avaimet ymmärtää esitelmän varsinaista aihetta vaativat kuitenkin siirtymistä 1800-luvun maisemaan. Vaikka 1800-luvun na-

tionalismin seikkaperäinen selvittäminen ei kuulukaan tähän yhteyteen, sen eräät keskeiset historialliset piirteet on silti välttämätöntä luonnostella, sillä muutoin jää ymmärtämättä, millaisesta ongelmasta nationalismissa oli kirkon kannalta kysymys.

Euroopan historiassa voi hyvällä syyllä katsoa vaikuttaneen 1800-luvun alkupuolelta lähtien kaksi rinnakkaista nationalistista virtausta. Niistä ensimmäinen palautui lähinnä Ranskan suureen vallankumoukseen, joka oli asettanut ihanteekseen vapaiden ja tasa-arvoisten kansalaisten muodostaman kansakunnan. Keskeinen kansakuntaa, kansaa ja valtiota yhdistävä tekijä ei ollut kieli, vaan yksilön oikeudet ja vapaudet sekä niiden toteutuminen. Ranskalainen nationalismi ja kosmopoliittinen individualismi antoivat tässä suuntauksessa kättä toisilleen.

Toinen nationalistinen suuntaus painotti yhteistä kieltä ja historiaa kansakuntaa luovana ja koossapitävänä voimana. Tärkeitä olivat kieli, kulttuuri ja uskonto sekä historia yhteisenä menneisyyden kokemuksena. Keskinen käsite oli kansan sielu tai kansan henki, jonka katsottiin ilmenevän erityisesti kansanrunoudessa. Ajattelutapa oli peräisin lähinnä saksalaisesta idealistisesta filosofiasta, ennen muuta Herderiltä ja Hegeliltä.

Juuri Hegelin valtiofilosofia, jonka mukaan valtio oli ensisijainen ja yksilö siihen verrattuna toisarvoinen sisälsi nationalismin käytännöllisen toteuttamisen kannalta mielenkiintoisia näkökohtia, sillä siihen liittyi myös ajatus sodan välttämättömyydestä. Hegelin mukaan moraali ei ollut yksilöllistä, vaan sosiaalista, sillä yksilö saattoi toimia moraalivaateet täyttäen ainoastaan valtion jäsenenä. Myös uskonto oli moraalin toteuttamisen kannalta alisteisessa asemassa: se oli kyllä välttämätön, mutta vain alistettuna valtiolle. Moraalin ihanne realisoitui valtiossa eikä kirkossa. Valtion korkein velvollisuus puolestaan

oli säilyttää ja ikuistaa itsensä. Sota kuului valtion menestyksen kannalta välttämättömiin keinoihin. Paitsi yksityisten valtioiden eettisesti oikeiden pyrkimysten kannalta sota oli välttämätön myös kansainvälisen järjestyksen tähden. Sanalla sanoen: sota piti kansakunnat moraalisesti terveinä.

Saksalainen idealistinen filosofia, jonka historialliseen kontekstiin kuului sotaisan Napoleonin varjo, epäilemättä loi suotuisan maaperän nationalismin nousulle useissa Euroopan maissa. Nationalismin pääsuuntauksien, kultturisen ja poliittisen nationalismin kannalta on tärkeää todeta, etteivät ne välttämättä vaikuttaneet erillisinä ideologisina voimina, vaikka niiden kansakuntaajatus ei ollutkaan yhteneväinen. Tutkimuksessa on kyseiset nationalismin muodot nähty myös osittain sisäkkäisinä tai tosisiaan seuraavina siten, että kieli- ja kulttuurinationalismin on yleensä katsottu edeltänneen poliittista nationalismia. Näin oli asian laita esimerkiksi Suomessa, jossa taistelu suomen kielen aseman ja siihen rakentuvan suomalaisen kulttuurin puolesta selvästi edelsi poliittista itsemääräämisoikeutta ja loi sille omalta osaltaan vakaata pohjaa. Vastaavanlainen oli tilanne myös useissa muissa Euroopan maissa, sillä muun muassa Saksassa, Italiassa ja slaavilaisten kansojen piirissä kulttuurinen elpyminen edelsi poliittis-sosiaalista muutosta ja jäi siitä osittain irralliseksi.

Nationalististen virtausten tietystä sisäkkäisyydestä ja peräkkäisyydestä huolimatta on tärkeää huomata, että nationalismi jakautui Euroopassa selvästi kahteen pääuomaan. Poliittisen, yksilön oikeuksia ja moderniin teollistuvaan Eurooppaan liittyvää yksilön aloitteellisuutta painottavaan nationalismiin kuului oleellisena ainesosana myös liberalismi. Vaikka tämän suuntauksen voi katsoa olleen vahvoilla nimenomaan Ranskassa ja Englannissa, sillä oli omat kannattajansa myös esimerkiksi Saksassa ja Venäjäl-

lä. Kuitenkin juuri viimeksi mainituissa maissa nationalismin valtavuo sai selvästi länsieurooppalaista nationalismia vierovan, antiliberaalin leiman etenkin Euroopan "hullun" vuoden 1848 jälkeen.

Saksalaisen nationalismin pääuoma korosti voimakkaasti saksalaista omaleimaisuutta ja ainutlaatuisuutta, joka ei halunnut olla missään tekemisissä vieraiden kulttuurien kanssa. Viimeksi mainitut olivat pintakiitäjiä, kun taas saksalainen kulttuuri luotasi syvältä. Tärkeimpiä olivat sellaiset historialliset muistot, jotka mieluummin erottivat Saksan länsieuroopplaisesta kehityksestä kuin yhdistivät sen siihen. Olennaisempaa kuin valvoa yksilön oikeuksien moittetonta toteutumista oli tunnustaa kansalliset, kollektiiviset voimat. Ihanteeksi nostettin esikapitalistinen poliittinen ja sosiaalinen järjestys, yksinkertainen rahvas, agraariyhteiskunnan patriarkaaliset suhteet ja liikkumaton sääty-yhteiskunta. Keskiluokkainen liberalismi, kaupunkikulttuuri, yksilön oikeudet ja demokratia olivat porvarillisen lännen tuotteina sopimattomia Saksalle. Ne johtivat vain konfliktiin ja kaaokseen.

Tämä saksalainen romanttissävytteinen kansallistunne kiinnittyi läheisesti myös uskonnon maailmaan. Ranskalainen valistuskulttuuri nähtiin ateistis-rationalistisiksi ja vallankumouksen tuottama Ranskan valtio uskonnonvastaiseksi. Juuri sellaisina niitä tuli kavahtaa, sillä nimenomaan uskonnolla katsottiin olevan merkitystä yksityiselle ihmiselle ja koko kansakunnalle. Saksalaisella nationalismilla, sen kansallistunteella olikin vahva uskonnollinen pohja. Luther nähtiin nimenomaan kansallisena merkkimiehenä. Hän oli herättänyt henkiin Saksan kansan uskonnollisen kutsumustietoisuuden. Lutheria tulkittiin estoitta Kantin filosofian velvollisuuskategoroiden puitteissa ja häntä pidettiin sankarihahmona uskonnollisilta perusteiltaan hämärässä kansallisromantiikassa.

Perusajatuksena oli, että uudistunut velvollisuudentunto sai yksilön antautumaan kansakokonaisuudelle.

Saksalaiseen nationalismiin sisältyi siten vahva yleisuskonnollinen lataus ja selvä poliittinen tavoite, joka näkyi selkeästi Saksan historiassa 1800-luvulta aina ensimmäisen maailmansodan alkamiseen asti. Ainulaatuisena pidetyllä Saksan kansalla oli erityinen, maailmanhistoriallinen lähetystehtävä. Saksan keisarikunnan yhdistymisen (1871) jälkeen syntyneen jyrkän nationalistisen ajattelutavan mukaan voima ja valta sanelivat kansojen kohtalon. Valtion ei tullut sitoutua mihinkään moraalinormeihin, sillä valtion olemus "on ensiksi valtaa, toiseksi valtaa ja vielä kolmanneksi valtaa" kuten preussilainen historioitsija Heinrich v. Treitschke asian kiteytti.

Eräät saksalaiset nationalistit hakivat perusteita Saksan kansan elinkelpoisuudelle myös popularisoidusta darwinimista. Olemassaolon taistelu todisti, että valtataistelussa menestyivät vain vahvat kansat ja valtiot. Tunnettu nationalismin tutkija Hans Kohn on tulkinnut saksalaista imperialistissävytteistä nationalismia siten, että tietty katkeruus ja alemmuudentunne saivat sen korostamaan omaa ylemmyytään ja esiintymään lännen suuntaan uhittelevasti ja voitonvarmasti, vaikka sen alkuperäiset esikuvat olivatkin juuri läntisiä.

Saksalaisella äärinationalismilla oli myös venäläinen vastaavuutensa, slavofilia. Se sai perussytykkeensä juuri Saksasta, vaikka sekin kiisti jyrkästi kaikki läntiset lähtökohtansa. Slavofiilien mielestä Pietari Suuri oli kuivattanut tuhoisasti venäläisen kulttuurin todelliset voimanlähteet avatessaan maansa läntisille vaikutuksille. Saksan romanttisen nationalismin tavoin myös slavofiilit hylkäsivät liberalismin, individualismin ja kapitalistisen talouden. Heidän mielestään Venäjän pelastus oli tiukassa

kiinnittymisessä sen omiin perusteisiin, ortodoksis-slaavilaiseen uskoon, itsevaltaiseen hallitusmuotoon ja perinteiseen agraaritalouteen. Slavofiilit pitivät venäläisiä syvästi omaperäisenä alkukansana, jolla oli ainutlaatuinen koko ihmissukua ja etenkin rappeutunutta länttä koskeva lähetystehtävä. Juuri Venäjä oli 1800-luvun alussa vapauttanut Euroopan Napoleonin ikeestä; jos siis joku tarvitsi jotakin, niin Eurooppa Venäjää eikä päinvastoin.

1800-luvun Venäjän osalta on nationalismin kokoniaskuvan muodostamisen kannalta kuitenkin myös todettava, että slavofiileilla oli venäläinen oppositio, joka halusi länsimaalaistaa ja uudistaa venäläisen yhteiskunnan. Tämän ryhmän voi katsoa ulottaneen vaikutuksensa vuoden 1825 dekabristeista, "joulukuun miehistä" aina 1800-luvun puolivälin zapadnikkeihin ja vuoden 1917 väliaikaisen hallituksen liberaaleihin asti. Kun slavofiilit uskoivat, että Venäjällä oli oma, muusta Euroopasta jyrkästi poikkeava tiensä, liberaalit länsimaiden ihailijat halusivat muuttaa Venäjän muun Euroopan kaltaiseksi.

Saksan ja Venäjän sulkeutunut nationalismi, jolla on toki ollut vastineita myös muissa läntisen kosketuskohtansa torjuneissa maissa (esim. Intiassa), syvensi kansakuntien välistä poliittista ja taloudellista kilpailua ja lisäsi konfliktien vaaraa. Mitään erityisen alkuperäistä eivät sen paremmin Saksan kuin Venäjänkään romanttisen äärinationalismin edustajat esittäneet. Saksalaisten esikuvat olivat paljolti ranskalaisilta ja osin briteiltä lainattuja (esikuvina esimerkiksi Burke, de Maistre, Bonald, Rousseau, Cobineau, Maurras, Barrès), venäläisten ajattelumallien taas periytyessä lähinnä saksalaisesta romantiikasta. Esimerkiksi musikan ihailu oli muunnelma jalo villi -myytistä. Samaten venäläisen agraariyhteisön, mirin ylistäminen oli lainaa konserva-

tiiviselta saksalaiselta August von Haxthausenilta. Tosiasiassa **mir** ei ollut ainoastaan venäläinen eikä pelkästään slaavilainen eikä edes kovin vanha instituutio.

3. Poliittinen nationalismi ja kirkot

Kootusti voidaan nationalismista vielä todeta, että sen kaksi pääjuonnetta olivat siis poliittinen ja kulttuurinen nationalismi. Edellinen piti keskeisinä kansakuntaa luovina tekijöinä yksilön vapauksien ja oikeuksien turvaamista, jälkimmäisen taas painottaessa kielellis-kulttuurisia lähtökohtia kansakuntaa ja valtiota kokoavana ja koossa pitävänä voimana. Jos nämä nationalismin muodot, jotka näin esitettyinä antavat historiallisesta todellisuudesta vain karkeasti yleistävän kuvan, suhteutetaan kirkkojen todellisuuteen, näyttää siltä, että nimenomaan edellinen nationalismin muoto on ollut historiallisessa mielessä kirkkojen kannalta ongelmallinen. Länsimaisen nationalismin liberaali perusvire on ollut vaikeasti jos lainkaan yhteensovitettavissa kirkkojen toiminnan ja tavoitteiden kanssa. Ortodoksisista kirkkoa kyseinen nationalismin suunta on tuskin tosimielessä edes vaivannut eikä protestanttisten kirkkojenkaan ole juuri tarvinnut edetä todelliseen liberaalin nationalismin kohtaamiseen ennen kuin viimeksi mainittu pääsi modernisaation myötä suoraan kosketukseen kirkon omaan reviiriinsä lukeman kansan kanssa.

Suurista kirkoista katolinen kirkko ajautui ensimmäisenä ja muita kirkkoja selvimmin vastakkain poliittisen nationalismin kanssa. Näin oli etenkin Ranskassa, jonka katolinen traditio oli selvästi muita romaanisia maita kansalliskirkollisempi ja jonka katolisuus oli saanut osittain liberaalia sävyä 1800-luvun alkupuolella. Kansalliskirkollinen perinne alkoi kuitenkin ohentua ja kosketus liberalismiin taittui kokonaan, sillä Gregorius XVI teki

ensyklikallaan **Mirari vos** 1832 selväksi, ettei liberaali kansallismielinen katolisuus voinut tulla kysymykseen edes Ranskassa.

Nationalistien ja katolisen kirkon välinen juopa syveni entisestään Pius IX aikana. Liberaalit nationalistit kautta maailman ja erityisesti Italiassa olivat tosin ehtineet tervehtiä innostuneesti Imolan piispan Mastai-Ferrettin nousua paavinistuimelle, sillä hänestä uskottiin tulevan Italian **risorgimenton**, jälleenyhdistymisen symbolin. **Pio Nono** ei kuitenkaan antautunut italialaisten nationalistien toiveiden täyttäjäksi, sillä Italian yhdistyminen vei sotaan katolista Itävaltaa vastaan. Koko Italian yhdistyminen, jossa paavi lopulta menetti Kirkkovaltionsa Vatikaania lukuunottamatta, terävöitti siten nationalistien ja katolisen kirkon johdon vastakohtaa. Samalla se kavatti yleensäkin katolilaisten kansallisvaltioon kohdistamia epäluuloja ja auttoi paavin nousua entistä kiistattomampaan auktoriteettiasemaan heidän keskuudessaan.

Pius IX vetikin koko pitkän pontifikaattinsa loppukauden kireän ultramontaania politiikka ja luki **Syllabus errorum**issa (1864) niin liberalismin kuin nationalisminkin ajan "erehdysten" joukkoon. Kun ranskalainen nationalismi puolestaan oli ihanteiltaan radikaalia ja selkeän tasavaltaista ja kun siihen kuului ikään kuin sisään rakennettuna antiklerikalismi, ei ollut yllättävää, että nationalismista tuli ranskalaismiljöössä tavallaan pysyvä ongelma katoliselle kirkolle. "Katolilainen on harvoin patriootti", kiteytti antiklerikalismistaan tunnettu tasavaltalaisjohtaja Leon Gambetta.

Jännite yhtäältä liberaalien, demokraattisen ja nationalististen poliitikkojen sekä toisaalta taantumuksen poliittiseksi liittolaiseksi leimatun katolisen kirkon välillä pulpahti selvästi näkyviin myös muualla kuin Ranskassa. Esimerkiksi Espanjassa, Belgiassa ja Saksassa käytiin ajoittain katkeraa katolisen kirkon vastaista taistelua. Erityisen ankarina kiistat koskivat kouluja ja kasva-

tuskontrollia, sillä katolisilla sääntökunnilla oli vanhastaan ollut kaikissa mainituissa maissa keskeinen rooli koko kansan opetusjärjestelmässä.

Vasta 1900-luvun ja etenkin toisen maailmansodan myötä vastakohtaisuus katolisen kirkon ja nationalistis-demokraattisten voimien välillä on kääntynyt vihanpidosta yhteistyön suuntaan. Vaikka nykyisin ei enää olekaan perusteltua puhua katolisista sen paremmin kuin ortodoksista tai protestanttisistakaan valtioista, on huomattava, että Italia säilyi virallisesti katolisena maana vuoteen 1984 asti (Vertailuna voidaan todeta, että Kreikan vielä 1990-luvun alussa voimassa olleen perustuslain mukaan "Kreikan vallitseva uskonto on Kristuksen itäinen ortodoksinen kirkko"). Eräissä muissa maissa taas kuten esimerkiksi Espanjassa ja Puolassa kansallisuuden ja katolisuuden välinen side on säilynyt yhä edelleen vahvana ja vaikuttanut osaltaan siihen, että vähemmistöuskontoihin ja -kirkkoihin kuuluvien kansalaisoikeudet ja uskonnonvapaus ovat toteutuneet nimenomaan nationalistisista syistä sangen hitaasti.

Poliittista nationalismia selvästi vähemmän harmia on kirkoille tuottanut kulttuurisesti suuntautunut nationalismi. Sen poliittinen perusvire on konservatiivisuudessaan ollut selvästi nationalismin liberaalia versiota ongelmattomampi kirkkojen kannalta. Sitä tuskin voi edes pitää kirkkojen historiallisena ongelmana, sillä se on monessa tapauksessa näyttänyt niiden vankalta liittolaiselta. Hakiessaan kansaa ja valtiota perustavia tekijöitä menneisyydestä, isien kielestä, kulttuuriperinnöstä, tavoista ja uskonnosta, kulttuurinationalismi on yleensä soutanut samaan suuntaan kirkon kanssa.

4. Suomen kirkko ja nationalismi

Evankelis-luterilainen kirkko oli ollut Suomessa jo kauan ennen nationalismin aikakautta suomalaisuuden monipuolinen kehittäjä ja suoja. Kirkon voi hyvällä syyllä sanoa perinteisesti kuuluneen suomalaismaisessa kansallista identiteettiämme luoneisiin ja vahvistaneisiin tekijöihin, sillä se hallitsi pitkään yksin kansan opetusta ja kasvatusta. Sen tähden ei ollut yllättävää, että fennomaniana tunnettu 1800-luvun kieli- ja kultturinationalismi sai lujan jalansijan luterilaisen kirkon ja sen papiston piirissä. Suomalaisen peruskirkollisuuden arvomaailma soveltui hyvin agraariseen maisemaan. Papisto ja suomenkielinen talonpojisto puhalsivat yhteen hiileen myös valtiopäivässäätyinä. Molemmille oli luontevaa ryhmittyä vahvasti suomalais-kansalliselle linjalle ja työskennellä erityisesti suomenkielisten sosiaalisten oikeuksien, heidän omakielisen kulttuurinsa ja koulutuksensa toteuttamisen sekä agraariyhteiskunnan konservatiivisen arvomaailman säilyttämisen puolesta.

Poliittisesti papiston valtaosa oli talonpojiston tavoin konservatiivista ja Venäjän-politiikassaan esivaltauskollista. Liberaalit tuulahdukset eivät juuri saaneet kannatusta kirkossa varsinkin kun nuori osa vapaamielisestä suomenkielisestä sivistyneistöstä otti myös maailmankatsomuksellisista syistä etäisyyttä kirkkoon. Kun "Nuoren Suomen" -ryhmä pyrki 1800-luvun loppua lähestyttäessä ulottamaan sanomalehdistön kautta vaikutuksensa myös suomalaisen kansan pariin, kirkko näytti joutuvan ensimmäisen kerran kohtaamaan liberaalin nationalismin ongelman suomalaisella maaperällä.

Suomalaisesta nationalismista ei kuitenkaan tullut luterilaiselle kirkolle historiallista ongelmaa. Sitä vastoin todelliseksi ongelmaksi nousi niin kirkolle kuin suomalais-kansalliselle liik-

keellekin lähinnä panslavismin muotoinen venäläinen nationalismi, joka ajoi kovalla kädellä yleisvenäläisen politiikan tavoitteiden toteuttamista ja keisarikunnan etuja Suomen suunnalla vuosisadan taitteeseen tultaessa. Kansallinen kriisiaika hajotti jossain määrin myös papiston rivejä, sillä kirkossa ei vallinnut yksimielisyyttä siitä, miten maan kansallisia etuja ja valtiollista asemaa olisi puolustettava. Kaikki papit ja kirkolliset vaikuttajat eivät hyväksyneet kirkon johdon määrätietoista myöntyvyyspolitiikka, vaan pitivät sitä pelkästään kirkon ulkoisen aseman turvaamiseen pyrkivänä opportunismina. Mitään ylitsekäymättömiä vaurioita ei venäläistämispaine kuitenkaan lopulta kirkolle tuottanut, vaikka sen väistyminen osaltaan laukaisikin myös muista syistä kasautuneita kirkonvastaisia paineita.

Kysymys kirkon ja nationalismin välisestä suhteesta tuli kokonaan uuteen vaiheeseen Suomen itsenäistymisen (1917) jälkeen. Suomen tie valtiolliseen riippumattomuuteen ei käynyt kivutta, sillä vapaussota sai myös repivän veljessodan kasvot. Porvarillisten ja sosialististen voimien koitoksessa kirkko ei epäröinyt asettua laillista hallitusvaltaa edustavan valkoisen rintaman puolelle, vaikka vain muutama pappi riensi ase kädessä punaisia vastaan rintamalle. Kansan kahtia jakautumista ja kirkon poliittista valintaa ei tehnyt tyhjäksi se, että valkoinen rintama voitti ja kirkko koki porvarillisissa piireissä yleisen arvonnousun. Osa kansasta, jota kokonaisuudessaan oli nimenomaan haluttu kansakirkkona palvella, näytti luisuneen peruuttamattomasti kirkollisen vaikutuksen ulkopuolelle.

Suomalaiselle nationalismille oli maailmansotien välisenä aikana ominaista turvallisuussyistä noussut pyrkimys kansallisen integraation toteuttamiseen. Kun näihin tavoitteisiin kuitenkin kietoutui samanaikaisesti voimakas pelko bolshevistista Neuvostoliittoa

kohtaan ja siihen liittynyt pyrkimys painaa kotimainen kommunismi pois julkisuuden kuvasta, kysymykseen tuli todellisen kansallisen integraation sijasta lähinnä porvarillisen kansanosan yhteisrintaman vahvistaminen. Myös kirkko Suomessa oli kiinteä osa nationalistista puolustusrintamaa, vaikkei kirkko kirkkona suoranaisen politikoinnin tielle lähtenytkään. Suomen itsenäisyyden säilyttämistä suojaamaan tarkoitettu nationalistinen paine taivutti myös kirkon osaksi suomalais-kansallista puolustusrintamaa. Kirkon johdolla riitti jopa varsin pitkälle kärsivällisyyttä myös äärinationalististen pappismiesten suuntaan. Arkkipiispa Ingman halusi selvittää välinsä äärioikeistoon lopullisesti vasta sitten kuin hänen vanha puolueensa kansallinen kokoomus kävi vastaavaan rajankäyntiin oikeistoradikalistisen isänmaallisen kansanliikkeen kanssa. Kun äärioikeistolaisten pappien esiintyminen tulkittiin välistä kirkon ulkopuolella nimenomaan kirkon kannanmäärittelyksi, se ei ollut omiaan lisämään kirkon uskottavuutta olla koko kansan kirkko. Äärinationalismista oli tullut Suomen kirkolle historiallinen ongelma, vaikka se ei sellaisena muodostunutkaan kestoltaan pitkäaikaiseksi.

Suomalainen yhteiskunta ja kirkko sen myötä joutuivat todelliseen koettelmukseen talvisodan (1939) syttyessä. Tutkimuksessa on todettu, että Suomen kirkko ei ollut henkisesti varautumaton uuteen tilanteeseen. Kirkon oli talvisodassa luontevaa kytkeytyä osaksi kansallista puolustusrintamaa, sillä sotaa sanottiin käytävän "kodin, uskonnon ja isänmaan puolesta". Sodan luoma yhteenkuuluvuuden tunne ja kansallinen eheytyminen näyttivät kurovan umpeen vanhoja haavoja ja antavan uutta katetta ajatukselle kirkosta koko kansakuntaa palvelevana kansankirkkona. Kirkon kansallista merkitystä korosti myös sen osallistuminen yhteisiin ponnisteluihin niin sota- kuin kotirintamallakin. Johtavat kirkonmie-

het joutuivat kuitenkin havaitsemaan myös pettymyksekseen, että eräiden muiden maiden kirkot ottivat lopulta huomioon vain oman maansa kansalliset edut ja poliittiset intressit ja jättivät Suomen tosiasiassa yksin taistelussaan Neuvostoliittoa vastaan.

Talvisodan pettymykset näyttivät kuitenkin unohtuvan Suomen kirkossa nopeasti, kun Saksa aloitti kesällä 1941 sotatoimet Neuvostoliittoa vastaan. Suomi yhtyi pian sotaan Saksan rinnalla. Kun virallinen sotapropaganda puhui halukkaasti "ristiretkestä ateistista bolshevismia vastaan", kirkon oli vaivatonta yhtyä siihen ja katsoa myös hyökkäyssota oikeutetuksi. Vaikka ristiretki-ideologia kärsi pian vararikon, ja Saksan voitto alkoi näyttää yhä etäisemmältä, monet suomalaiset kirkonmiehet halusivat pitää kirkon sotarintaman solidaarina osana ja korostaa kansan yksimielisyyttä sitä innokkaammin mitä epävarmemmalta tulevaisuus näytti. Kirkossa olikin piirejä, jotka vastustivat loppuun asti erillisrauhaa peläten sen lopulta johtavan maan miehittämisen kaltaiseen kansalliseen onnettomuuteen.

Suomen kirkko selvisi suursodasta sikäli vähin vaurioin, ettei se joutunut maan poliittisen eliitin tavoin tilille sota-ajan ratkaisuistaan. Sodasta siviiliin selvinneet papit saattoivat jatkaa entisillä paikoillaan joutumatta sivuun poliittisten mielipiteidensä tähden. Varsin pian kirkossa myös opittiin, ettei sodan jälkeinen tilanne jättänyt Suomelle suuremmin valinnan varaa siinä, kenen vanavedessä sen oli opittava elämään kylmän sodan maailmassa. Presidenttinsä J. K. Paasikiven ja sittemmin Urho Kekkosen johdolla suomalaiset opettelivat ottamaan sodanjälkeisinä vuosikymmeninä kantaa kaikkiin merkittäviin ulkopoliittisiin kysymyksiin juuri Neuvostoliiton suhteidensa pohjalta.

Kirkossa sen paremmin kuin muissakaan vastuullisissa piireissä ei ollut vaikea tajuta, että Suomen oli muuttuneessa maailmassa

löydettävä sellainen ulkopoliittinen toimintamalli, joka oman maan etuja unohtamatta pyrki aina ottamaan huomioon myös Neuvostoliiton oleellisimmat edut Suomen suunnalla. Kirkossa ymmärrettin varsin hyvin, että maan ulkopoliittisen johdon nationalistisista äänenpainoista ja perinteisen isänmaallisuuden ilmiasusta tyystin riisutun linjan perimmäisenä tavoittena oli maan itsenäisyyden ja toimintavapauden säilyttäminen.

Sotien jälkeinen Suomen luterilainen kirkko on visusti varonut nostamasta tielleen nationalistisia tai muitakaan kansalliseen olemassaoloon liittyviä ongelmia. Kirkko on vetänyt luterilaiseen tapaan poliittisesti varsin matalaa profiilia. Silti ei ole lainkaan poissa laskuista, etteikö kirkolla olisi myös sotien jälkeen ollut oma merkittittävä osansa itsenäisen Suomen rakentamistyössä. Kirkon roolia sotien jälkeisessä Suomessa on kuitenkin vaikea nähdä suoranaisesti minkäänasteisen nationalismin valossa. Pikemminkin on kysymys siitä, että kirkko on omilla välineillään ja toimillaan myös sodan jälkeisinä vuosikymmeninä vahvistanut kansallista identiteettiämme pitämättä siitä kuitenkaan minkäänlaista meteliä.

5. Lopuksi

Palaan lopuksi vielä kahteen kysymykseen. Ensimmäinen liittyy niihin historiallisiin vaihtoehtoihin, jotka ovat toteutuneet kirkon suhteessa nationalismiin. Jo edellä esitellyn sinänsä fragmentaarisen aineiston perusteella lienee käynyt ilmi, että kirkko voi olla osaltaan nationalismia luova ja ylläpitävä voima historiassa. Kirkko voi edelleen omaksua nationalismiin jyrkän torjuvan kannan, jos se näkee siinä itselleen ja omille tavoitteilleen vieraita tai peräti vastakkaisia pyrkimyksiä. Tällainen asenne on saattanut johtaa konfliktiin, jonka lopputulos ei kui-

tenkaan suinkaan aina ole ollut kirkolle tappiollinen.

Kirkko voi lisäksi vielä yhtyä ja samaistua varsin varauksettomasti nationalistisiin tavoitteisiin. Näin näyttäisi helposti käyvän kansallisina kriisiaikoina ja etenkin sotatilanteessa. Sodissa ja muissa kansallisissa kriiseissä kirkolle saattaa tosiasiassa jäädä vain varsin vähän varaa valita puolensa. Etenkin kansankirkkotyyppiset kirkot ovat olleet ja yhä ovat siinä määrin kiinteästi sidoksissa maittensa poliitisen johdon ja kansan enemmistön ratkaisuihin, että asennoituminen niiden yleisestä linjauksesta poikkeavasti vaikeassa kriisitilanteessa ei ole juuri tullut kysymykseen.

Historiassa toimiva kirkko ei kuitenkaan ole yksinomaan synnyttänyt, hylännyt, hyväksynyt tai tukenut nationalistisia virtauksia, vaan se on eräissä tilanteissa myös voinut hyödyntää nationalismia oman sanomansa kanavoimisessa. Tällainen asennoituminen on vaatinut kuitenkin kirkolta erittäin hyvää arvostelukykyä, sillä kyseisen toiminta on saattanut erittäin helposti luiskahtaa kritiikittömksi kansallisten tavoitteiden myötäilyksi.

Toinen kysymys liittyy kristinuskon kansainväliseen, kansallisuusrajat ylittävään luonteeseen sekä kirkon lojaliteetti- ja auktoriteettisuhteisiin. Nämä molemmat ovat mielestäni olleet nähtävissä kirkkojen toiminnassa nationalismin aikakaudella.

Olisi hätiköityä päätellä, että 1800-luvun ja sitä myöhempien kansallisvaltioiden synty olisi jollakin tavalla muuttanut kirkon lojaliteeti- ja auktoriteettisuhteiden suuntaa. Korkeinta, minkä kirkko on tunnustanut ja mihin se on tunnustautunut ei ole nationalismin aikakaudellakaan ollut kansallisvaltion oikeusjärjestys eivätkä sen ylimmät valtioelimet. Tästä ei kuitenkaan ole millään tavoin seurannut, että kirkon olisi kansallisvaltion auktoriteettien sijasta ollut helpompi täyttää kansainvälisen tai ylikansal-

lisen yhteisön lojaliteetti- ja auktoriteettiodotukset. Mikään ei kirkkojen elämässä viittaa siihen, että kristinuskon kansainvälinen tai jos niin halutaan ylikansallinen luonne saisi kirkon pitämään myöskään kansainvälisen yhteisön asettamia velvoitteita viimeisenä ohjenuoranaan.

Kirkon historiassaan kohtaamat kriisit osoittavat, ettei kirkon lojaliteetin perimmäinen suunta eikä sen tunnustama ylin auktoriteetti ole aina löytynyt sen paremmin nationalististen kuin internationalististenkaan järjestelmien sisältä. Juuri kansallisvaltion äänettömien odotusten, lausuttujen kuuliaisuusvaateiden tai jopa suoranaisten uhkausten puristuksessa kirkko on joutunut selvimmin osoittamaan myös käytännössä, kenelle se viime kädessä on lojaali ja kuka on sen varsinainen Herra.

Kriisien ja konflikien merkitystä kirkon lojaliteetti- ja auktoriteetisuhteiden kirkastajana ei kuitenkaan pidä liioitella. Harvinaista ei näet ole ollut sekään, että koettelemusten ajat ovat myös sitoneet kirkon kansallisvaltion arvomaailmaan ja tehneet siitä kritiikittömän, joskaan ei ehkä aina äänettömän yhtiömiehen nationalistisessa rintamassa.

SUOMEN EV.-LUT. KIRKON JA
VENÄJÄN ORTODOKSISEN KIRKON
X OPPIKESKUSTELUT KIOVASSA 27.8.-5.9.1995

Juhani Forsberg:

KIRKON LÄHETYSTEHTÄVÄ TÄNÄÄN

1. Mistä olemme aikaisemmin puhuneet ja sopineet?

Kysymys kirkon lähetystehtävästä ei ole Suomen ev.-lut. kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon välisissä oppikeskusteluissa uusi aihe. Se oli ensimmäistä kertaa esillä kolmansissa oppikeskusteluissa Järvenpäässä 1974. Silloin aiheena oli kysymys pelastuksesta. Pelastuskäsitykseen liittyvä missionaarinen ulottuvuus oli tullut ajankohtaiseksi, kun vuodenvaihteessa 1972/73 oli Bangkokissa pidetty Kirkkojen Maailmanneuvoston lähetyskonferenssi aiheesta "Pelastus tänään". Sekä Suomen ev.-lut. kirkko että Venäjän ortodoksinen kirkko suhtautuivat varsin kriittisesti Bangkokin konferenssin pelastuskäsitykseen, ja omissa keskusteluissamme me pyrimme yhdessä esittämään sille korrektiivin.

Myöhemmissä oppikeskusteluissamme emme kuitenkaan enää valinneet aiheeksi lähetysteologista teemaa, vaan pelastuskäsityksen tutkiminen keskittyi kysymykseen pelastuksesta vanhurskauttamisena ja jumalallistamisena, mikä on johtanut merkittävään konvergenssiin pelastuskäsityksessä kirkkojemme välillä. Kuitenkin esimerkiksi kokoontuessamme v. 1986 neuvotteluihimme Mikkelissä, jossa yhtenä aiheistamme oli "Pyhyys, pyhitys ja pyhät", me tämän teeman yhteydessä esitimme tärkeitä lausumia myös kirkon lähetystehtävästä (Hannu T. Kamppuri (ed.), Mikkeli 1986, esim. s. 15-17; 32-35; 49-50; 78-96).

Edellisissä oppikeskusteluissamme Järvenpäässä 1992 keskeisenä aiheena oli apostolinen usko, jota tarkasteltiin eri näkökulmista. Aihe liittyy sisältönsä puolesta kiinteästi kirkon lähetystehtävään, koska ymmärrämme, että apostolinen usko on uskoa kolmiyhteiseen Jumalaan, jonka lahjoittamasta pelastuksesta kertova evankeliumi on tarkoitettu koko maailmalle. Järvenpään oppikeskustelujen esitelmissä ja keskusteluissa apostolista uskoa ei kuitenkaan temaattisesti käsitelty lähetysteologisesta näkökulmasta. Sensijaan kokouksen Tiedonannon liitteissä 1 ja 2 on useita teesejä, joissa missionaarinen aspekti tulee korostetusti esiin. Siteeraan seuraavassa nämä teesit, joihin liittyminen vahvistaa myös neuvottelujemme jatkuvuutta:

Tiedonannon liite 1:

"5. Ylösnoussut ja taivaaseen astunut Kristus lähetti apostoleille Pyhän Hengen johdattamaan heitä 'kaikkeen totuuteen' (Joh. 16:7,13). He opettivat ihmisiä suullisesti, kirjallisesti ja esimerkillään. Apostolien ja heidän oppilaittensa kirjoituksista on koottu Uuden testamentin kaanon.

7. Kristuksen maailmaan tulemisen ja apostolisen Hänestä kertovan ilosanoman tarkoitus on syntiin langenneen ihmiskunnan pelastaminen. Jotta näin tapahtuisi, kirkon on jatkuvasti julistettava evankeliumia Jeesuksen Kristuksen kuolemasta ja ylösnousemuksesta (1Kor. 15:1-7) ja opetettava kristittyjä pitämään kaikki, mitä Herra Jeesus on käskenyt heidän pitää (Matt. 28:20).

9. Nykyisessä maailmassa on monia uskonnollisia järjestelmiä ja kristillisiä liikkeitä, jotka eivät tunnusta apostolisen opin arvoa eivätkä sitä, mihin se velvoittaa. Tämä on meille yhteinen huoli. Tahdomme pitää kiinni kirkolle annetusta kallisarvoisesta, apostolisesta perinnöstä."

Tiedonannon liite 2:

Oikeastaan liitteen kaikki teesit liittyvät kirkon lähetystehtävään, mutta seuraavassa nostetaan esiin vain ne, joissa se tulee eksplisiittisesti esiin:

"4. Suuret yhteiskunnalliset ja poliittiset muutokset sekä nykyisen maailman monimuotoisuus asettavat kirkkojen apostolisen todistuksen uusien tehtävien eteen. Tämä edellyttää, että kirkot yhä tarkkaavaisemmin ja kriittisemmin tutkisivat omaa suhdettaan siihen yhteiskuntaan, jossa ne toimivat.

5. Yhdentyvässä ja toisaalta polarisoituvassa maailmassa jakaantunut kristikunta etsii yhteyttä voiodakseen antaa apostolisen todistuksen ja tunnustaa yhdessä Kristusta, jotta maailma uskoisi (Joh. 17:21).

7. Kun kristityt tänään tunnustavat apostolista uskoa elämässään, heidän tulee sekä säilyttää tämän uskonsa perusta (Ef. 2: 20-21) että ottaa huomioon nykyhetken vaatimukset. Vain tällöin maailma voi kokea evankeliumin ohjaavaksi ja vapauttavaksi totuuden ja armon sanaksi.

8. Apostolisen uskon todistaminen maailmalle lähtee evankeliumista, kirkon hengellisestä elämästä ja sen jäsenten aidosta uskonkilvoituksesta. Kirkko on kutsuttu jatkuvasti 'lähtemään' maailmaan, avautumaan sen elämälle ja vaikuttamaan kaikilla elämänalueilla.

9. Nykyhetken mailmantilanteessa erot rikkaiden ja köyhien maiden välillä ovat kärjistyneeet. Apostolinen opetus kutsuu kristittyjä vaatimattomaan elämäntapaan. Apostolinen sanoma vaatii olemaan armollinen ja oikeudenmukainen niitä kohtaan, jotka kärsivät köyhyydestä ja epäoikeudenmukaisista rakenteista.

10. Muuttuvassa maailmassa Jumalan sana ja apostolinen usko asettavat kirkon profeetallisen tehtävän eteen. Ne kutsuvat kristittyjä esittämään kritiikkiä yhteiskunnassa ilmenevää vääryyttä vastaan ja osoittamaan rakentavassa hengessä, mitkä arvot ovat Jumalan tahdon mukaisia.

11. Kirkon apostolinen palvelutyö edellyttää välttämättä Kristuksen julistamista hänen käskynsä mukaan: 'Menkää ja tehkää kaikki kansat minun opetuslapsikseni kastamalla heitä Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen' (Matt. 28:19). Kun kristityt noudattavat tätä käskyä heidän on vältettävä proselytismiä eli pyrkimyksiä käännyttää kristittyjä tunnustuskunnasta toiseen. Tällainen toiminta on esteenä uskon ykseyden saavuttamiselle, hämmentää uskovien hengellistä elämää ja saattaa Jumalan ilmoittaman totuuden ei-uskovien pilkan kohteeksi."

Nämä teesit ovat sanonnaltaan niukkoja eivätkä ne sisällä mitään systemaattista esitystä kirkon lähetystehtävästä. Voidaan kuitenkin olettaa, että niiden taustalla on koherentti näkemys, joka voi palvella meitä tänään ryhtyessämme selvittämään kirkon lähetystehtävän luonnetta. Teeseihin sisältyy ainakin seuraavanlaisia missionaarisia teemoja:

1. Lähetys on apostolisen evankeliumin julistamista ja opettamista. (liite 1, teesi 7). Apostolisen uskon todistaminen lähtee evankeliumista, kirkon hengellisestä elämästä ja sen jäsenten uskonkilvoituksesta. (liite 2, teesi 8).

2. Kirkot kohtaavat lähetystoiminnassaan järjestöjä ja liikkeitä, jotka eivät pitäydy apostoliseen oppiin ja perintöön. (liite 1, teesi 9).

3. Kirkon lähetystehtävällä on myös yhteiskunnallinen ja poliittinen ulottuvuus. (liite 2, teesi 4). Kirkko on kutsuttu vaikuttamaan kaikilla elämänalueilla. (liite 2, teesi 8). Kirkolla on profeetallinen tehtävä: sen on esitettävä kritiikkiä yhteiskunnassa ilmenevää vääryyttä vastaan ja osoittamaan Jumalan tahdon mukaiset arvot. (liite 2, teesi 10). Lähetystyössä on erityisesti otettava huomioon köyhyys ja epäoikeudenmukaisuus. (liite 2, teesi 9).

4. Lähetystyö on ekumeeninen tehtävä. (liite 2, teesi 5). Lähetystyö ei saa olla

proselytismiä eli kristittyjen käännyttämistä tunnustuskunnasta toiseen. (liite 2, teesi 11).

5. Lähetystyössä on apostolisen uskon antaman perustan lisäksi otettava huomioon kontekstuaalisuus eli nykyhetken vaatimukset. (liite 2, teesi 7).

2. Kirkon lähetystehtävän perusteet

2.1. Mitä tarkoitetaan kirkon lähetystehtävällä?

Kysymys kirkon lähetystehtävästä muodostuu helposti jo terminologisista syistä ongelmalliseksi, koska käytetty käsitteistö on muodostunut jossakin määrin monitulkintaiseksi. Perinteisesti on useimmiten käytetty ilmaisua lähetystyö (missionary work, Missionsarbeit), jolla varsinkin aikaisemmin ymmärrettiin lähetystyöntekijöiden lähettämistä kaukaisiin ei-kristillisiin "pakanamaihin". Ekumeenisessa liikkessä kehittyi sittemmin keskeiseksi ilmaus "kirkon lähetystehtävä" (missio ecclesiae, mission of the Church), jolla korostetaan lähetyksen kuulumista kirkon olemukseen ja sen perustehtävään. Tässä yhteydessä ei kuitenkaan voi jättää huomiotta sitä tosiasiaa, että kysymyksessä on viime kädessä itse Kolmiyhteisen Jumalan lähetys (Missio Dei), joka on käsitteenä laajempi kuin kirkon lähetystehtävä (ks. esim. Church and Justification, s. 116, kohta 244; James A. Scherer, Church, Kingdom and Missio Dei. Charles van Engen, Dean S. Gilliland, Paul Pierson ed., The Good News of the Kingdom. Maryknoll, N.Y. 1993, s. 85). Varsin yleiseksi on tullut tapa puhua "lähetyksestä" (mission) ilman mitään tarkempia määreitä. Tämä on johtanut yleensä suuriin epäselvyyksiin sen tähden, että silloin ei ainoastaan nimitetä "missioksi" kaikkea sitä mitä kirkko on ja mitä se tekee vaan etsitään maailmanhistoriasta sellaisia tapahtumia (uudistus, vapautuminen, vallankumous), jotka tulkitaan Jumalan tahdon mukaiseksi "missioksi" (KMN:n 4. yleiskokous, Uppsala 1968).

Kun päähuomion kohteeksi lähetysteologiassa valitaan Kolmiyhteisen Jumalan lähetys ja kirkon lähetystehtävä, siitä on tiettyä etua mutta myös haittoja. Etua on siinä, että kirkon olemus ja oppi sekä sen lähetystehtävä pysyvät yhdessä. Tällöin ei ajauduta niin helposti sellaisiin ongelmiin, joita syntyy konsipioitaessa ensin erillinen missio-käsite, joka sitten jälkikäteen nivotaan kirkon olemukseen ja toimintaan. Ongelmallista sen sijaan on, jos kirkon lähetystehtävä ymmärretään siten, että lähetystä on se ja vain se, mitä kirkko on ja mitä se tekee. Kirkon lähetystehtävää selvitettäessä on samalla pidettävä mielessä kaksi asiaa: ensiksikin se on osallistumista Kolmiyhteisen Jumalan missioon, joka on laajempi kuin kirkon lähetystehtävä, ja toiseksi

siinä tarkastellaan kirkon olemusta ja tehtävää uskon ja epäuskon sekä rakkauden ja rakkaudettomuuden välisten rajojen ylittämisenä.

2.2. Kirkon lähetystehtävän raamatulliset perusteet

Kirkkojemme olennaiseen oppiperustaan kuuluvat Vanhan ja Uuden testamentin kanoniset kirjoitukset sekä niihin sisältyvän apostolisen uskon tiivistelminä ekumeeniset uskontunnustukset. Niihin tulee myös kirkon opin, elämän ja toiminnan, myös kirkon lähetystehtävän ja käytännön lähetystyön perustua.

Jo Vanha testamentti sisältää useita näkökohtia, jotka luovat perustan kirkon lähetystehtävälle (Donald Senior and Carroll Stuhlmueller, The Biblical Foundations of Mission, Maryknoll, N.Y, 1983). Tosin Vanhaa testamenttia ei voi silloin pitää missionaarisena kirjana, jos ajattelemme, että lähetys on maantieteellisten, uskonnollisten ja yhteiskunnallisten rajojen ylittämistä siinä tarkoituksessa, että toisia yritetään käännyttää uskomaan Jahveen (Bosch, Transforming Mission s. 17). Israelin uskonto ei myöskään ole ollut sillä tavalla missionaarinen, että siinä olisi alusta asti selkeästi ymmärretty, että Israelin yksi Jumala on myös kaikkien kansojen Jumala ja Herra. Hän on Herra Sebaot, joka on kaikkien muiden jumalien yläpuolella ja niitä vahvempi. Vähitellen, erityisesti profeettojen julistuksessa kirkastuu, että Israelin Jumala on ainoa ja että hän on kaikkien kansojen Herra. Selvimmin tästä todistaa Jesajan kirja, jonka eskatologisen näyn mukaan aikojen lopulla kaikki kansat kokoontuvat Siionin vuorelle palvelemaan Herraa (Jes 2:2-5; Jes 51:5; Jes 56:7; ks. myös Miika 4:1-9).

Kristilliselle kirkolle Israelin saama ilmoitus ja sen kokema pelastushistoria ovat asioita, joita ilman ei voida ymmärtää Jumalan solmimaa uutta liittoa eikä Jeesuksessa Kristuksessa ilmestynyttä Jumalan valtakuntaa. Vanhan testamentin sanoma sisältää ainakin seuraavia näkökohtia, jotka ovat uuden liiton evankeliumin sisältämän lähetystehtävän kannalta tärkeitä:

1. Jumala on maailman ja ihmisen Luoja. Kaikki kansat ovat Jumalan luomistyön tulosta (1 Moos 10). Kaikki, minkä Jumala on luonut, kuuluu hänelle. Jumalan lähetyksen lähtökohta ja perusta on siinä, että hän tahtoo palauttaa yhteyteensä sen, mikä aina jo on kuulunut hänelle.

2. Jumala valitsee yhden kansan kaikista kansoista, tekee liiton kansansa kanssa ja antaa sille lakinsa ja lupauksensa. Tämä merkitsee samalla kertaa sekä suurta etuoikeutta että vastuuta.

3. Jumala vapauttaa kansansa toisten kansojen orjuudesta. Hän julistaa tuomionsa kansalleen, joka rikkoo hänen lakinsa, mutta hän myös armahtaa ne, jotka kääntyvät hänen puoleensa. Kaikki kansat pääsevät lopulta osallisiksi Jumalan pelastusteosta, kun ne kääntyvät Israelin Jumalan puoleen ja palaavat Siionin vuorelle.

Vanha testamentti sisältää suuren määrän tapahtumia, niiden tulkintoja ja niiden keskellä eläviä ihmisiä, joissa yhä uusin variaatioin mainitut teemat toistuvat. Siellä on Aabraham, jolle Jumala antaa lupauksensa siitä, että hänessä kaikki kansat tulevat siunatuiksi. Siellä on Mooses, jolle Jumala ilmoitti lain Siinain vuorella. Profeettojen joukossa on Aamos, joka lain julistuksellaan toteutti yhteiskunnallista lähetystehtäväänsä. Siellä on myös Joona, joka saa tehtäväkseen julistaa tuomion niniveläisille, jotka Jumala itse kuitenkin armahti.

Näistä teemoista muunnelmineen ei voida rakentaa yhtenäistä missionaarista ohjelmaa, mutta vain niiden pohjalta voidaan ymmärtää, minkälaisen lähetystehtävän Jeesuksessa Kristuksessa itsenä ilmoittanut "Aabrahamin, Iisakin ja Jaakobin Jumala" (Mt 22:32; Apt 3:13) on uuden liiton kansalle antanut.

Uskonpuhdistuksen perintöä edustavissa kirkoissa ja lähetysjärjestöissä lähetystyötä on perusteltu ennen muuta Jeesuksen antamalla lähetyskäskyllä, joka eri muodoissa sisältyy kaikkiin evankeliumeihin (Mt 28:18-20; Mk 16:15-16; Lk 24:46-49; Jh 20:21). Näistä erityisesti Matteuksen esittämä lähetyskäskyn muoto on tullut protestanttisessa lähetystyössä keskeiseksi. Englanninkielessä se on saanut oman nimensäkin, "Great Commission".

On selvää, että ylösnousseen Herran apostoleille antama lähetyskäsky on kirkolle yhä erittäin merkittävä raamatunkohta, jota ei tule sivuuttaa. On kuitenkin olemassa vaara, että ainoastaan niiden varaan rakennettu lähetysteologia jää yksipuoliseksi, eikä kykene ilmentämään koko sitä rikkautta, mikä koko Uuden testamentin sanomaan sisältyy. Esimerkiksi vain Matteuksen evankeliumin sisältämään lähetyskäskyyn perustuva lähetysteologia saattaa korostaa yksipuolisesti "opetuslapseksi tekemistä" (matheteuein, discipling) ja Kristuksen käskyjen pitämistä, jolloin lähetyskäsitys muodostuu helposti varsin legalistiseksi.

Raamatuntutkimus on osoittanut, että Uusi testamentti on kokonaan missionaarinen kirja. Se tulee ensinnäkin ilmi Uuden testamentin sisällössä, jossa monin tavoin toistuu ajatus, että evankeliumi Jumalan Jeesuksessa

Kristuksessa lahjoittamasta pelastuksesta kuuluu kaikille ihmisille ja että jokainen tästä pelastuksesta osalliseksi tullut on kutsuttu välittämään sanomaa siitä. Uuden testamentin mukaan lähetystehtävän täyttäminen kuuluu kirkon ja kristittyjen olemukseen. Sellaisena lähetystehtävä ei ole kirkolle ja kristityille valinnainen asia. Lähetystehtävä ei siis ole kristinuskossa jonkinlainen lisä, sen varsinaista "asiaa" seuraava käsky, vaan se sisältyy itse "asiaan".

Toiseksi Uuden testamentin missionaarisuus tulee ilmi siinä tavassa, jolla apostolinen usko sai varhaiskristillisissä seurakunnissa muotonsa ja kirjallisen asunsa Uutena testamenttina. Eivät ainoastaan apostoli Paavalin kirjeet ole Uuden testamentin "lähetyskirjeitä", vaan sen muutkin kirjat, myös evankeliumit, ovat luonteeltaan missionaarisia. Ne ovat saaneet hahmonsa varhaiskirkon erilaisissa missionaarisissa tilanteissa.

Esimerkkinä Uuden testamentin missionaarisuudesta mainittakoon Luukkaan kaksoisteos, evankeliumi ja Apostolien teot (Keijo Nissilä, Raamattu lähetysasiakirjana. Minna Saarelma-Maunumaa (toim.) Raamattu maailmalla. Jyväskylä 1993, s. 18-28). Sen jälkimmäinen osa, Apostolien teot, joka kertoo apostolien ja erityisesti apostoli Paavalin suorittamasta lähetystyöstä, on missionaarinen jokaiselle välittömästi havaittavalla tavalla. Mutta myös Luukkaan evankeliumi on omalla tavallaan missionaarinen, vaikka se sisältääkin niukasti viittauksia siihen, että Jeesus itse olisi ylittänyt toiminnassaan ja sanomallaan oman kansansa rajoja. Kuitenkin se tapa, jolla Luukas esittää Jeesuksen ensimmäisen saarnan Nasaretin synagoogassa (Lk 4:16-30), osoittaa Jeesuksen sanoman kuuluneen jo Vanhan testamentin esimerkkien mukaisesti pakanoille. Ennen muuta kuitenkin Luukkaan evankeliumi ylittää sosiaalisia rajoja: evankeliumi on hyvä sanoma köyhille.

Keskeisessä asemassa Luukkaan evankeliumissa on siihen sisältyvä vertaus suurista pidoista (Lk 14:16-24) ja sitä seuraavat kolme vertausta kadonneesta lampaasta, kadonneesta rahasta ja tuhlaajapojasta (Lk 15). Vertauksessa suurista pidoista korostuu, että Jumalan valtakunta otetaan niiltä pois, jotka olivat alunperin kutsutut, mutta jotka eivät ottaneet kutsua vastaan, ja se annetaan "ulkopuolisille". Luukkaan evankeliumin 15 lukuun sisältyvät kolme vertausta korostavat evankeliumin "missionaarisuutta" tavalla, jossa korostuu Jumalan oma huolenpito juuri siitä, joka on "kadonnut". Hän itse etsii ja ottaa vastaan sen, joka on hänet hylännyt, sekä iloitsee yhdessä enkelien kanssa jälleen löytyneestä ja palanneesta, joka alunperinkin on kuulunut hänelle. Vertaukset eivät sinänsä ole "missionaarisia" siinä ahtaassa merkityksessä, että niiden tähtäyspiste olisi nimenomaan muissa kansoissa, mutta ne palvelevat evankeliumin universaalisuutta siitä kokonaissanomasta

käsin, jonka Luukkaan kaksoisteos tarjoaa.

Samalla tavalla voidaan Uuden testamentin muistakin kirjoista löytää apostoliseen uskoon sisältyvää missionaarista rikkautta. Tätä rikkautta kirkko tulkitsee Uuden testamentin kokonaissanoman ja sille perustuvan uskontunnustuksensa lävitse. Tähän tulkintaan sisältyy seuraavia näkökohtia:

1. Lähetystyön subjekti on viime kädessä kolmiyhteinen Jumala Luoja, Lunastaja ja Pyhittäjä (Missio Dei). Hänen rakkautensa on lähetystyön lähde ja motiivi.

2. Ylösnoussut Kristus on valtuuttanut apostolinsa ja apostoliseen uskoon sitoutuneen kirkkonsa julistamaan evankeliumia kaikille luoduille. Hän itse on tässä tässä julistuksessa ja kirkossaan läsnä "maailman loppuun asti".

3. Evankeliumiin ja siksi myös lähetystyöhön kuuluu universaalisuus ja inklusiivisuus: evankeliumi on tarkoitettu rajoituksetta kaikille kansoille ja kaikille ihmisille. Lähetystyön varsinainen "asia" on evankeliumi, sanoma pelastuksesta, jonka Jumala on lahjoittanut maailmalle. Evankeliumi on sanoma Jumalan rakkaudesta, joka ilmestyi Kristuksessa, joka kuoli "jumalattomien" puolesta ja sai aikaan sovituksen Jumalan ja maailman välillä. Jumala tekee ihmisen vahurskaaksi uskon kautta tähän evankeliumiin (Rm 5).

4. Evankeliumiin ja siksi myös lähetystyöhön kuuluu eksklusiivisuus. Apostolinen usko on uskoa Jumalaan, joka ei salli rinnallaan muita jumalia. "Mitään muuta nimeä, joka meidät pelastaisi, ei ole ihmisille annettu koko taivaankannen alla" (Apt 4:12; Fil 2:10). Kirkon lähetystehtävään sisältyy evankeliumin kääntöpuolena myös lain saarna, kehotus parannukseen (Lk 24:47), vaatimus kääntyä pois epäjumalista, käsky kuuliaisuuteen ja rakkauteen Jumalaa ja lähimmäistä kohtaan.

5.Kääntymiseen ja evankeliumin vastaanottamiseen liittyy kaste, joka liittää kastetun jäseneksi Kristuksen kirkkoon.

6. Kristuksen kirkolleen antmaan lähetystehtävään sisältyy evankeliumin julistus ja rakkaudenpalvelu, joita ei voi erottaa toisistaan. Lähetystyö ei ole vain uskon ja epäuskon vaan myös rakkauden ja rakkaudettomuuden välisen rajan ylittämistä.

3.Kirkon lähetystehtävän toteuttaminen

Edellä luetellut kohdat eivät riitä tyhjentävästi kuvaamaan sitä, mitä kirkon lähetystehtävään sisältyy. Kirkot ovat eri yhteyksissä, yksittäisinä kirkkoina, samalla alueella elävinä kirkkoina, tunnustuksellisina kirkkoliittoina sekä kirkkojen ekumeenisina järjestöinä (CEC, KMN) pyrkineet systemaattisesti esittämään käsityksensä kirkon lähetystehtävästä. Esimerkiksi Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkolaissa ja järjestysmuodossa on mainintoja, joiden pohjalta voidaan muodostaa käsitys, miten Suomen ev.-lut. kirkko ymmärtää lähetystehtävänsä. Se tunnustuksellinen maailmanliitto, johon me kuulumme, Luterilainen maailmanliitto, on viime vuosikymmenellä laatinut ja hyväksynyt yhteisen luterilaisen lähetysteologisen asiakirjan (Yhdessä Jumalan lähetyksessä / Together in God's mission; LML:n eksekutiivikomitean hyväksymä 1988). Kirkkojen maailmanneuvostossa on samoin viime vuosikymmenellä laadittu lähetysteologinen asiakirja "Mission and evangelism: an ecumenical affirmation" (KMN:n keskuskomitean hyväksymä 1982), jota järjestössä parhaillaan pyritään uudistamaan. Seuraavassa ei ole mahdollista laatia jälleen yhtä tällaista esitystä. Tarkoitus on muutamin esimerkein nostaa esiin eräitä sellaisia perustavia näkökohtia, jotka kirkon lähetystehtävän kokonaisuuden kannalta ovat tärkeitä ja joilla voidaan ajatella olevan dialogillemme merkitystä.

1. Lähetystyö ja kirkon lähetystehtävä kuuluvat yhteen. Vaikka kristikunnan historiassa yksittäisillä kristityillä on ollut usein ratkaiseva merkitys lähetystyön edistämisessä, lähetystyö ei teologisessa mielessä ole yksityisyritys. Se lähtee kirkosta ja se tähtää kirkkoon. Lähetystyön päämäärä on ihmisten saattaminen pelastuksen osallisuuteen, johon Jumalasta erossa oleva ihminen pääsee kasteessa ja jossa hän voi pysyä vain elämällä kirkon yhteydessä. Lännen kirkoissa lähetystyön toteuttajina ovat usein olleet järjestöt, roomalaiskatolisessa kirkossa sääntökunnat ja protestanttisissa kirkoissa lähetysjärjestöt. Tämäkin toiminta on kuitenkin ollut kirkon työtä silloin, kun nämä järjestöt ovat olleet osa kirkkoa ja tahtoneet saada kirkon vahvistuksen työlleen, vaikkakaan ne eivät ole olleet osa kirkon hierarkkista organisaatiota (näin esim. Suomen ev.-lut. kirkossa). Se on ollut kirkon työtä myös siinä merkityksessä, että niiden työn tuloksena on syntynyt seurakuntia ja kirkkoja (eikä järjestöjä tai yhdistyksiä). Nykyisessä protestanttisuudessa on vaikuttamassa kaksi erisuuntaista kehitystrendiä. Toisaalta on olemassa tarve sen suuntaiseen kehitykseen, jonka seurauksena historiallisista syistä syntyneet lähetysjärjestöt ovat tulossa entistä enemmän osaksi kirkon organisaatiota (esim. Ruotsin kirkkolähetys). Toisaalta varsinkin kolmannen maailman protestanttisissa tai evankelikaalisissa kirkoissa kasvaa yksittäisten kristittyjen "spontaani" lähetystyö, joka on entistä löyhemmin liittyneenä mihinkään järjestöön tai kirkkoon tai on niistä kokonaan irrallaan. Suomen evankelis-luterilainen kirkko pyrkii vahvistamaan ensinmainittua kehitystä. Samalla on

kuitenkin pyrittävä ottamaan oppia siitä elinvoimaisuudesta ja omistautumisesta evankeliumille, jota moniin kirkkojen organisaatiosta irrallaan oleviin liikkeisiin sisältyy.

2. Kirkon lähetystehtävä ei ole vain kirkon organisaation tai sen hierarkian jatke, vaan se on ennen muuta yhteiseen pappeuteen sisältyvä tehtävä. Jokainen kristitty saa vihkimyksen yhteiseen pappeuteen kasteessa. Jokainen kastettu kirkon jäsen kuuluu "pyhään, kuninkaalliseen papistoon" (1 Piet 2:5,9). Kasteessa lahjoitettu yhteys Kristukseen merkitsee osallisuutta hänen kolminaiseen virkaansa profeettana, ylipappina ja kuninkaana. Osallistumalla Kristuksen profeetalliseen, ylimmäispapilliseen ja kuninkaalliseen virkaan uskovat osallistuvat Kristuksen missioon maailmassa (Church and Justification. Lutheran / Roman Catholic Joint Commission. Geneva 1994, s. 123-124). Evankeliumin välittäminen uskon ja epäuskon sekä rakkauden ja rakkaudettomuuden rajan yli onnistuu parhaiten silloin, kun jokaisen uskovan arkinen työ ja elinympäristö tarjoaa tälle ylittämiselle luontevia liittymäkohtia.

3. Kaikki mitä kirkko on tai mitä se tekee ei ole intentioltaan lähetystyötä, mutta kaikella kirkon elämässä on missionaarinen dimensio. Lähetystyötä ei ole vain julistus ja opetus, jota "lähdetään" tekemään johonkin muualle. Myös kirkon jumalanpalvelus- ja rukouselämässä, luonnollisesti kasteessa mutta myös Herran pyhässä ehtoollisessa on missionaarinen ulottuvuus. Tämä ulottuvuus on "keskihakuinen", sillä kirkko kutsuu siinä ihmisiä sanan ja sakramenttien yhteyteen.

4. Kirkon lähetystehtävällä on myös yhteiskunnallinen ulottuvuutensa. Yhteiskunnallisille rakenteille ja niiden tehtävissä toimiville kirkon lähetystehtävä on ennen muuta lain saarnaa, yhteiskunnallisen vääryyksien paljastamista, oikeudenmukaisuuden vaatimista, työtä rauhan puolesta, taistelua köyhyyden poistamiseksi, pakolaisten ja syrjittyjen auttamista ja toimintaa luomakunnan eheyden säilymiseksi. Kirkon lähetystehtävän yhteiskunnallinen ulottuvuus toteutuu myös tarpeen tullen kriittisenä suhtautumisena vallanpitäjiä kohtaan. Tässä asiassa kirkon ongelmana on pikemminkin ollut maallisen vallan kritiikitön tukeminen joko aktiivisesti tai vaieten kuin liian ankara arvostelu. Kirkon lähetystehtävän yhteiskunnallinen ulottuvuus ilmenee myös uskonnonvapauden ja ihmisoikeuksien kunnioittamisena ja toteuttamisena.

5. Kirkon lähetystehtävän toteuttamisessa on entistä voimakkaammin otettava huomioon kontekstuaalisuus. Evankeliumi on julistettava ja tulkittava kussakin tilanteessa niin, että kuulija ymmärtää sen sisällön ja tajuaa sen

merkityksen itselleen. Kontekstuaalisuuden sijasta on aikaisemmin jossakin määrin erilaisin korostuksin puhuttu akkulturaatiosta tai inkulturaatiosta, akkommodaatiosta ja adaptaatiosta. Kontekstuaalisuuden huomioonottaminen ja toteuttaminen on vaikea, paljon opiskelua, pitkäjänteisyyttä ja ennakkoluulottomuutta vaativa tehtävä. Kontekstuaalisuutta ei toteuta kuitenkaan vain intellektuaalisin ponnisteluin, vaan se on myös yhdessä elämistä. Kontekstuaalisuus voi vääristyä synkretismiksi, jolloin apostolinen usko ei enää säily oikeana. Kontekstuaalisuus on evankeliumin "istuttamisena" uusiin kulttuureihin ja elämänmuotoihin myös sen tähden vaikea koska evankeliumi ei voi pelkästään "sopeutua" kulttuureihin, vaan se voi olla myös niiden vastaista tai muuttaa niitä (ks. S. Anita Stauffer (ed.), Worship and culture in dialogue. Geneva 1994, s. 9-10).

6. Kirkon lähetystehtävän kontekstuaalisuuteen kuuluu myös muiden uskontojen ja ideologioiden kohtaaminen ja dialogi niiden kanssa. Muut uskonnot ovat entistä näkyvämmin ja itsetietoisemmin läsnä maissamme, ja on olemassa kasvava vaara, että eri uskonnot törmäävät väkivaltaisesti toisiaan vastaan. Vaikka kristinuskon sanoma on tietyssä hyvin keskeisessä merkityksessä eksklusiivinen, kuten edellä on todettu, se ei merkitse toisia uskontoja edustavien tuomitsemista. Aitoon dialogiin sisältyy aina molempien osapuolien lausuma todistus omasta uskostaan. Lähetystyö ja suvaitsevaisuus eivät sulje toisiaan pois.

7. Kirkko ei voi toteuttaa lähetystehtäväänsä minkäänlaisella pakolla. Lähetystyön historia tuntee tästä lukuisia esimerkkejä, joita ei voida puolustaa. Nykyisin ei liene olemassa suoranaista miekkalähetystä, mutta pakkoon turvautuminen voi ilmetä myös ihmisten hädänalaisen tilanteen hyväksikäyttämisellä. Kirkko ei voi hyväksyä uskoon houkuttelemista taloudellisislla tai muilla eduilla.

8. Kirkon lähetystehtävä ja kirkon ykseys kuuluvat yhteen. Lähetystyö ja ekumenia kuuluvat yhteen. Lähetystyö ei saa tähdätä proselytismiin, eli pyrkimyksiin käännyttää jo kastettuja kristittyjä toisesta kirkosta ja tunnustuskunnasta toiseen. Kirkkojen, jotka pyrkivät keskenään yhteyteen ja yhteisymmärrykseen, tulee pikemminkin pyrkiä tukemaan toistensa lähetys- ja evankelioimistehtävän toteuttamista. Tämä merkitsee esimerkiksi sitä, että jonkun kirkon kastettuja mutta sen elämästä vieraantuneita jäseniä tulee yhdessä pyrkiä löytämään tiensä oman kirkkonsa yhteyteen. Uskonnonvapauden ihannetta on kuitenkin seurattava myös silloin, jos joku haluaa vapaaehtoisesti siirtyä kirkosta toiseen.

9. Kirkon vastuullinen lähetystehtävän toteuttaminen edellyttää sitä, että

katekumeenit saavat ennen kastetta riittävästi opetusta kristillisen uskon sisällöstä. Voi olla olemassa erilaisia käsityksiä siitä, mikä on riittävää, mutta kastetta edeltävää opetusta ei voi korvata vain kasteen jälkeen mahdollisesti tapahtuvalla opetuksella.

* * *

Kirjallisuutta

- SELK:n ja VOK:n neuvotteluasiakirjat: Mikkeli 1986 ja Järvenpää 1992.

- David J. Bosch, Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission. New York 1992.

- James A. Scherer, Gospel, Church, and Kingdom. Comparative Studies in World Mission Theology. Minneapolis 1987.

- S. Anita Stauffer, Worship and Culture in Dialogue. LWF 1994.

- J. Verkuyl, Contemporary Missiology. An Introduction. Grand Rapids 1987 (1978).

- Mission and Evangelism. An Ecumenical Affirmation. Geneva 1983.

- Yhdessä Jumalan lähetyksessä (Together in God's Mission). LML:n lähetysasiakirja. LML/KLK 1988.

- Minna Saarelma-Maunumaa (toim.). Raamattu maailmalla. Jyväskylä 1993.

- Church and Justification. Understanding the Church in the Light of the Doctrine of Justification. LWF 1994.

- On the Way to Fuller Koinonia. Faith and Order Paper no. 166. WCC 1994.

- Go Forth in Peace. Orthodox Perspectives on Mission. WCC 1986.