

Dabru emet – puhukaa totta!

Dabru emet -julkilausuma ja siitä käyty juutalainen keskustelu

Raija Urama
huhtikuu 2016
Ekumeniikan pro gradu -tutkielma

HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion Teologinen tiedekunta		Laitos – Institution Systemaattinen teologia
Tekijä – Författare Raija Urama		
Työn nimi – Arbetets titel Dabru emet – puhukaa totta! Dabru emet -julkilausuma ja siitä käyty juutalainen keskustelu		
Oppiaine – Läroämne Ekumeniikka		
Työn laji – Arbetets art Pro gradu	Aika – Datum 20.4.2016	Sivumäärä – Sidoantal 87
Tiivistelmä – Referat <p><i>Dabru emet – juutalainen julkilausuma kristinuskosta</i> julkaistiin lehti-ilmoituksena kahdessa yhdysvaltalaisessa sanomalehdessä 10. syyskuuta 2000. Se on ensimmäinen juutalais-kristillisessä dialogissa esitetty juutalainen puheenvuoro, jonka kirjoittajina ja allekirjoittajina on juutalaisia rabbeja ja tutkijoita erilisista juutalaisista ryhmistä. Julkilausumalla on tällä hetkellä jo kolmisen sataa allekirjoittajaa sekä Yhdysvalloista että Euroopasta ja Israelista.</p> <p>Tässä tutkimuksessa tarkastellaan <i>Dabru emetin</i> merkitystä juutalais-kristillisessä dialogissa. Julkilausuman sisältöä ja sitä koskevaa juutalaista diskurssia tutkitaan systemaattisen analyysin avulla. Aluksi selvitetään sitä taustaa, joka vaikutti <i>Dabru emetin</i> julkaisemiseen ja lopuksi sen reseptiota ja jälkivaikutuksia. Tutkimuksessa nousee esiin kolme näkökulmaa, joiden avulla julkilausuman kirjoittajat lähestyvät juutalais-kristillistä dialogia: opillisten kysymysten, antisemitismin ja ”uuden suhteen” näkökulmat.</p> <p><i>Dabru emet</i> ei tuo juutalais-kristilliseen dialogiin uusia opillisiä kysymyksiä, vaan siinä keskitytään etsimään uskontojen yhteistä teologista minimiä osoittamalla niiden yhteisiä piirteitä ja eroavaisuuksia. Antisemitismiä julkilausuma käsittelee vain lyhyesti. Kirjoittajat pyrkivät irrottamaan natsismin ja kristinuskon kytköksen toteamalla, että ”natsismi ei ollut kristinuskon väistämätön seuraus”. Kristillisen juutalaisvastaisuuden historiaa ei tässä käsitellä laajemmin.</p> <p><i>Dabru emetin</i> ydinsanoma on, että juutalaisten ja kristittyjen välille on nyt juutalaistenkin puolesta mahdollista luoda ”uusi suhde”, joka keskittyy uskontradioiden sisältöihin ja rinnakkaiseloon tulevaisuudessa eikä enää menneisyydessä tapahtuneiden väärinkäytösten selvittelyyn kuten dialogissa on aiemmin usein tehty. Tämä uudenlainen suhde on kirjoittajien mielestä mahdollinen ja tarpeellinen siksi, että kristityt ovat omilla julkilausumillaan osoittaneet asenteenmuutosta suhteessa juutalaisiin. Dabru emet pohjautuu näin siis esimerkiksi Vatikaanin II konsiilin Nostra Aetate -asiakirjaan, jossa katolinen kirkko osoittaa tällaista mielenmuutosta.</p> <p><i>Dabru emetin</i> julkaiseminen herätti laajan keskustelun juutalaisten keskuudessa. Tässä keskustelussa kritisoitiin paitsi dokumentin sisältöä, myös sen lähtökohtia ja muotoa. Diskurssia analysoimalla käy ilmi, että uudenlainen suhtautuminen kristinuskoon ei ole kaikkien juutalaisten toive. <i>Dabru emet</i> kohtasi myös paljon vastustusta erityisesti ortodoksimuutalaisissa piireissä. Julkilausuman tavoite on joka tapauksessa toteutunut: keskustelu kristinuskosta on herännyt juutalaisessa yhteisössä.</p>		
Avainsanat – Nyckelord Dabru emet, juutalainen julkilausuma, juutalaiset ja kristityt, juutalais-kristillinen dialogi, ekumeniikka		
Säilytyspaikka – Förvaringställe Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia		
Muita tietoja		

Sisällysluettelo

1. Johdanto	2
2. Apologiaa ja uskontodialogia	5
2.1 Juutalaisten ja kristittyjen suhde – uskontodialogia?	5
2.2 Juutalaisia keskusteluteemoja kristinuskosta.....	8
2.3 Teemoja kristittyjen käymässä polemiikissa.....	12
2.4 Modernin uskontodialogin synty	16
2.5 Dialogin edellytyksistä ja lähtökohdista	19
2.6 Juutalainen ääni: ICCJ 1993	22
3. Dabru emet lähteenä	24
3.1 Dabru emetin synty.....	24
3.2 Muoto ja kirjoittajat.....	26
3.3 Teemojen valinta ja kolme näkökulmaa	28
4. Uusi suhde ja sen seuraukset	31
4.1 Muutostarpeita	31
4.2 ”Uusi suhde”	34
4.3 Uusi suhde uudenlaisessa maailmassa.....	36
5. Opillisia kysymyksiä ja väitteitä	38
5.1 Juutalainen oppi ja Dabru emetin teesit	38
5.2 Sama Jumala?	41
5.3 Sama Raamattu?	43
5.4 Yhteinen Israel?	49
5.5 Sama moraali?	52
5.6 Lopullinen lunastus.....	56
5.7 Puuttuvia teemoja.....	58
6. Antisemitismin historian näkökulma	60
6.1. Antisemitismi ja antijudaismi.....	60
6.2. ”Natsismi ei ollut kristillinen ilmiö”	61
7. Reseptio: tunnustusta, kritiikkiä ja keskustelua	63
7.1 Juutalainen ja kristillinen reseptio	63
7.2 Lähtökohtien kritiikki	66
7.3 Muodon kritiikki.....	69
7.4 Sisällön kritiikki.....	71
7.5. Jälkivaikutuksia	71
8. Pohdintaa ja johtopäätöksiä	74
9. Lähde- ja kirjallisuusluettelo	80
Lähteet	80
Kirjallisuus	81

1. Johdanto

Puhukaa totta toisillenne!
Jakakaa oikeutta totuuden mukaan,
niin että rauha vallitsee keskuudessanne. (Sak. 8:16).

Puhukaa totta, hepreaksi *dabru emet*, kehottaa Sakarjan kirjan teksti. Tämä kehoitus totuuteen ja erityisesti oikean todistuksen antamiseen lähimmäisestä on Sakarjan mukaan avain rauhanomaiseen yhteiselämään ihmisten kesken. Kehotus on nykyään tarpeen paitsi yksilöiden myös – ja erityisesti – eri uskontojen ja uskonnollisten yhteisöjen kesken. Käskyn täyttäminen on kuitenkin vaativaa. Toden puhuminen edellyttää toiseen tutustumista ja hänen totuutensa tuntemista. Modernin uskontodialogin avulla on opeteltu toisenlaisiin totuuksiin tutustumista ja siten keinoja rauhanomaiseen rinnakkaiseloon ja yhteistoimintaan eri uskonnollisten ryhmien kesken.

Viime vuosikymmenten aikana haasteita uskontojen vuoropuhelulle on esiintynyt yhä enemmän kristityn länsimailman ja idän suunnasta tulevien uskontojen välillä. Yhteiselämää ja vuoropuhelua on kuitenkin harjoitettu jo kahden tuhannen vuoden ajan toisilleen historiallisesti hyvin läheisten ja toisaalta teologisesti erilaisten ja ristiriitaistenkin traditioiden – juutalaisuuden ja kristinuskon – välillä. Tätä vuoropuhelua tarkastelemalla voidaan nähdä, millaisia toiveita ja tavoitteita eri yhteisöt käymälleen uskontodialogille asettavat. Dialogin osapuolten tavoitteet eivät suinkaan ole aina samat. Silti dialogin avulla voidaan edistää ymmärtämystä erilaisten ihmisryhmien välillä.

Kristinuskon piirissä suhdetta juutalaisuuteen on pohdittu koko yhteisen historian ajan. On tahdottu erottua tästä emouskonnosta, mutta myös tunnustaa siitä saatu pohja omalle uskonkäsitykselle ja sen traditiolle. Tällaisella erottautumisen ja yhteyden kokemisen välisellä janalla eri kristilliset kirkot ja kirkkokunnat ovat liikkuneet historiansa aikana. Radikaaleimmassa ääripäässä juutalaisuus on nähty paitsi vain menneeseen historiaan kuuluvana ja unohdettavana, myös pahana ja tuomittavana, kristinuskon edustaessa ”uutta Israelia”, joka korvaa vanhan juutalaisen uskonkäsityksen ja sen tradition.¹ Janan toisessa päässä voisi olla käsitys,

¹ nk. korvausteologia.

jonka mukaan kristinusko on pakanoille tie Jumalan luokse ja juutalaisuus tie juutalaisille.²

Holokaustin jälkeen kristilliset kirkkokunnat ovat pyrkineet selkeyttämään suhdettaan juutalaisuuteen. Erityisesti eurooppalaiset kirkot ovat julkaisseet dokumentteja, joissa pyritään esittämään, miten nykykristityn tulisi suhtautua juutalaisuuteen.³ Näitä dokumentteja pohjustivat pian toisen maailmansodan jälkeen laaditut yhteiskristilliset dokumentit⁴ sekä erityisesti Katolisen kirkon Vatikaanin II konsiilin vuonna 1965 julkaisema *Nostra Aetate* -asiakirja, joka merkitsi huomattavaa käännettä katolisen kirkon suhtautumisessa muihin uskontoihin, myös juutalaisuuteen. Kristittyjen piirissä on siis etsitty uudenlaisia lähtökohtia dialogille. Herää kysymys, onko juutalaisella yhteisöllä tarvetta tai halua pohtia käsitystään kristinuskosta. Onko kristinuskon piirissä juutalaisuudessa tapahtunut muutos pantu merkille ja onko sillä merkitystä juutalaisille?

Tämä tutkimus käsittelee juutalais-kristillistä dialogia erityisesti juutalaisesta näkökulmasta. Dialogi on ollut julkaistujen asiakirjojen perusteella hyvin epäsymmetristä painottuen kristittyjen esityksiin siitä, miten juutalaisuuteen ja juutalaiseen tulisi suhtautua. Tämän epätasapainon vuoksi on tarpeen selvittää myös, mitä juutalaisten keskuudessa julkaistujen tekstien perusteella ajatellaan suhteesta kristinuskoon. Olennaista näiden käsitysten selvittämiseksi on ollut löytää lähteitä, joista käy ilmi mahdollisimman laaja kirjo juutalaista ajattelua ja mielipiteitä. Juutalaisuuden piiriin kuuluu useita järjestäytyneitä ryhmiä, joiden teologiset käsitykset ja elämänmuodot vaihtelevat tiukan konservatiivisesta ultraortodoksijuutalaisuudesta liberaalimpaan reformijuutalaiseen ajattelutapaan. Ortodoksijuutalaisten ja reformijuutalaisten kesken on suuria näkemyseroja myös suhtautumisesta toisiin uskontoihin.

Tämän tutkimuksen lähteenä on vuonna 2000 Yhdysvalloissa julkaistu *Dabru emet: Juutalainen julkilausuma kristityistä ja kristinuskosta* (jatkossa lyhenteellä DE).⁵ Sen kirjoittajat, neljä pohjoisamerikkalaista yliopistoteologia, tulevat erilaisista juutalaisista ryhmistä ja myös sen kolmisensataa allekirjoittajaa edustavat monipuolisesti erilaisia juutalaisia yhteisöjä. Tutkimuksen lähdeaineistona

² esim. Rosenzweigin ”kahden tien oppi” teoksessa *The Star of Redemption* 1971.

³ esim. Euroopan luterilaisten yhteinen ponnistus, vuonna 1990 julkaistu Driebergenin julistus *Erklärung zur Begegnung zwischen lutherischen Christen und Juden*. Siihen on koottu tiiviissä muodossa valmistelevan elimen (LEKKJ) jäsenten yhdessä hyväksymät käsitykset siitä, miten luterilaisen kristityn nykyään tulisi kohdata juutalaisuus ja juutalaiset.

⁴ *Stuttgarter Schuldbekentnis* 1945 ja *Seelisbergin julistus* 1947.

⁵ *Dabru emet: A Jewish Statement on Christians and Christianity*.

käytetään sekä *Dabru emetiä* että siitä käytyä juutalaista keskustelua. Tähän diskurssiin kuuluvat julistuksen kirjoittajien omat artikkelit *Dabru emetin* julkaisuun liittyvässä artikkelikokoelmassa *Christianity in Jewish Terms* (jatkossa CJT) sekä esimerkiksi keskustelu ortodoksijuutalaisessa *Commentary*-lehdessä. Tämän tutkimuksen tehtävänä on lähteiden ja kirjallisuuden perusteella selvittää, millaista dialogia ja suhdetta *Dabru emetin* kirjoittajat ja allekirjoittajat kristinuskon kanssa toivovat ja millä tavoin näihin toiveisiin on käydyn keskustelun piirissä suhtauduttu. Tämän selvityksen perusteella vastataan kysymykseen, miksi *Dabru emet* julkaistiin. Lisäksi kiinnitetään huomiota kysymykseen, mikä sen sisällössä tai muodossa on uutta ja erilaista kuin aiemmassa juutalaisessa kommentoinnissa kristinuskosta.

Tutkimuksen metodina on systemaattinen analyysi, jonka avulla nostetaan esiin DE:n ja keskustelun keskeiset käsitteet ja teemat ja niiden merkityssuhteet. *Dabru emet* liittyy pitkään juutalais-kristillisen keskustelun historiaan, jonka tunteminen on tämän julkilausuman ymmärtämiseksi välttämätöntä. Siksi taustaluvun historiaosuudessa esitellään myös muita keskeisiä tähän dialogiin liittyviä asiakirjoja. DE:n tekstin teologisen analyysin perusteella pyritään selvittämään, ovatko esiin nostetut teemat juuri niitä, joita kirjoittajien mukaan tulisi käsitellä jatkossa, vai halutaanko näistä teemoista kenties jo siirtyä eteenpäin.

Juutalais-kristillisistä suhteista on viime vuosikymmeninä kirjoitettu valtaavan paljon tutkimusta, jossa keskitytään uskontojen teksteistä ja traditiosta nouseviin yhteisiin ja erottaviin teemoihin. Kirjoittajina on sekä juutalaisia että kristittyjä teologeja. Myös *Dabru emetistä* on kirjoitettu sitä esitteleviä artikkeleita ja kirjoja Amerikassa ja Euroopassa.⁶ Tutkimusta on julkaistu lähinnä kristillisestä näkökulmasta. Sen sijaan ei ole julkaistu tutkimusta *Dabru emetistä* ja sen diskursista erityisesti juutalaisesta näkökulmasta. Koska juutalais-kristillinen dialogi on toistaiseksi ollut niin kristittyjen suuntaan painottunutta, on nyt tarpeen selvittää juuri juutalaista näkemystä siitä, mikä motivoi juutalaisia dialogiin kristittyjen kanssa nyt ja tulevaisuudessa.

Tutkimuksen aluksi, luvussa 2., tarkastellaan juutalais-kristillisten suhteiden historiaa ja niissä esiintyneitä teemoja sekä juutalaiskristillistä dialogia erityisesti holokaustista jälkeen. Sen jälkeen käsitellään luvussa 3. DE:n taustaa ja sen syntyprosessia. Luvuissa 4.–6. analysoidaan DE:n tekstiä muiden lähteiden ja kirjallisuuden avulla. Seitsemännessä luvussa esitellään keskustelua, jota DE:stä on he-

⁶ esim. Heinz 2003; Lindqvist 2012, 2015.

rännyt juutalaisen yhteisön sisällä ja eri kristillisissä kirkkokunnissa. DE:n aikaansaama keskustelu on valtavan laaja, ja tämän tutkimuksen puitteissa onkin mahdollista ainoastaan esittää mahdollisimman kattavasti esimerkkejä niistä aihepiireistä, joihin diskurssissa keskityttiin. DE:n julkaisusta on nyt kulunut 15 vuotta eikä vastaavanlaista laajapohjaista dialogidokumenttia ole sen jälkeen julkaistu. Tämän vuoksi on DE:n aikaansaaman keskustelu edelleen auki ja sen teemat ajankohtaisia. 7. luvussa esitellään myös viime aikojen uudenlaisia tapoja käydä uskontodialogia ja vertaillaan niitä DE:n tavoitteisiin. Analyysin perusteella vastataan 8. luvussa kysymykseen, mikä oli DE:n julkaisun tavoite ja onnistuiko se tässä tavoitteessaan.

2. Apologiaa ja uskontodialogia

2.1 Juutalaisten ja kristittyjen suhde – uskontodialogia?

Uskontodialogi-käsitettä käytetään, kun tarkoitetaan vuoropuhelua eri uskontojen välillä. Kristillisten kirkkokuntien välistä keskusteluyhteyttä taas kutsutaan ekumeniaksi. Molempiin käsitteisiin sisältyy yhteyden etsimisen pohjavire – ekuomeniaan jopa ajatus yhdestä yhteisestä kirkosta. Niissä tavoitellaan toisella tavalla uskovan kohtaamista siten, että on mahdollisuus kertoa omasta ajattelusta ja kuulla toisen uskosta. Tavoitteena on katsoa rohkeasti ajattelun ja uskon erilaisuutta, mutta myös tunnistaa niitä asioita, jotka yhdistävät eri katsomuksiin sitoutuneita ihmisiä. Uskontodialogin kohdalla yhdistäviä tekijöitä löydetään useimmiten erityisesti eettisistä periaatteista.⁷

Uskontojen välistä vuoropuhelua käydään monilla tavoilla ja monilla tasoilla. Käytännöllisimmillään se tapahtuu ihmisten arjessa, kun eri uskontojen kannattajat kohtaavat päivittäisessä elämässä. Uskontoihin sitoutuneet ihmiset voivat käydä syvää uskontodialogia henkilökohtaisissa kontakteissa. Spiritualiteetin dialogista puhutaan, kun ihmiset eri uskonnollisista traditioista harjoittavat uskontoaan yhdessä. Eri uskontoihin sitoutuneiden ihmisten kesken harjoitetaan usein myös yhteistä toimintaa esimerkiksi poliittisen oikeudenmukaisuuden puolesta tai humanitääristen projektien muodossa. Edellä mainitut uskontodialogin lajit muodostavat määrällisesti merkittävimmän ympäristön uskontojen kohtaamisille. On kuitenkin olennaista, että uskontojen välillä käydään dialogia myös järjestäytyneiden instituutioiden kesken. Siinä uskontokunnat keskustelevat edustajiensa välityksellä ja pyrkivät rauhanomaiseen kohtaamiseen. Usein institutionaalinen dialo-

⁷ ks. esim. Rautionmaa 2010. 46–48.

gi on myös teologista dialogia. Teologiset asiantuntijat nostavat tällöin esiin uskonnon tunnustuksesta nousevia teemoja.⁸

Saarinen jakaa institutionaalisen dialogin *interfaith*-järjestöjen ja toisaalta kirkkojen tasolla tapahtuvaa uskontodialogiin. *Interfaith*-tyyppisen dialogin ongelmaiseksi muodostuu helposti se, että siihen osallistuvat ihmiset eivät edusta mitään organisaatiota. Näin ollen dialogin tuloksetkaan eivät sido ketään. Kuitenkin juuri tällaisesta dialogista, Chicagossa vuonna 1893 kokoontuneesta Maailman uskontoparlamentista, sai varsinaisesti alkunsa nykyinen institutionaalinen uskontodialogi.⁹

Kristillisten kirkkojen suhde juutalaisuuteen on eronnut selvästi niiden kiinnostuksesta uskontodialogiin yleensä. Suhde juutalaisuuteen on näkynyt keskustelussa huomattavasti enemmän kuin dialogi muiden uskontojen kanssa. Esimerkiksi Kirkkojen maailmanneuvoston dialogiohjelmien ongelmana on ollut juutalaisuutta koskevien mielipiteiden polarisoituminen kristillisten yhteisöjen liberaaliin ja konservatiiviseen ääripäähän. Tämä näkyy myös yksittäisten kirkkojen juutalaisuhteissa. Kielteisintä kantaa juutalaisuuteen ovat edustaneet eräät Yhdysvaltojen etelävaltioiden protestanttiset fundamentalistit ja toisaalta osa ortodokseista ja roomalaiskatolisista. Erityisen myönteistä suhtautumista taas edustavat jotkut fundamentalistiset ja toisaalta ääriiberaalit liikkeet. Nämä eroavaisuudet ja vahvat kannanotot aiheeseen osoittavat, että kysymys kristittyjen suhteesta juutalaisuuteen on kristillisille kirkoille erityinen ja olennainen.¹⁰

Myös juutalaisille suhde kristinuskoon on erityinen. ”Kutsun juutalais-kristillistä dialogia nimellä *The Dialogue*,” toteaa David Novak, yksi *Dabru emetin* kirjoittajista. Hän perustelee näkemystään sillä, ettei ole toista kahden uskonnollisen yhteisön välistä dialogia, jota olisi käyty yhtä intensiivisesti ja pitkäkestoisesti kuin tätä. Novak muistuttaa, että dialogin sisältö ei synny itsestään, vaan osapuolet itse tuovat mukanaan keskustelun materiaalin. Novakin mukaan juutalaisen tulee dialogissa keskustella nimenomaan omasta teologiastaan kristityn kanssa ja kristityn omasta kristillisestä teologiastaan juutalaisen kanssa. Tällä tavoin siitä, joka oli ennen ”toinen”, tulee dialogin myötä ”pysyvä vieras” (hepr. *ger toshav*). Hän tulee silloin osaksi toisen maailmaa ja näköpiiriä. ”Hän ei ole yhtä läheinen kuin juutalainen veljemme tai sisaremme, mutta silti vierasta (*nokhri*) läheisempi,” kuvailee Novak. ”Olennaista on, että tämä vieras on nyt läsnä myös

⁸ KUN 2011, 25–28.

⁹ Saarinen 1994, 237–241.

¹⁰ Saarinen 1994, 250–252.

oman yhteisömme keskustelussa.” Novak painottaa, että vieraan läsnäolo on sekä pre- että postdialogista: sama ”toinen” on läsnä jo dialogin valmistelussa, ei ainoastaan käydyn keskustelun jälkeen. Novak haluaa tällä kuvauksellaan osoittaa, että juutalaisuuden ja kristinuskon yhteys on vahva ja se voi dialogin avulla yhä vahvistua.¹¹

Novak vertaa keskenään juutalais-kristillisten suhteiden historiallisia disputaatioita¹² ja nykyisenkaltaista modernia dialogia. Disputaation keskeinen motiivatio oli oman uskon puolustaminen, apologia. Väittelyn negatiivinen luonne johtui juuri tästä toisen osapuolen haastamisesta oman näkemyksensä puolustamiseen. Dialogi taas on yksinomaan positiivista. Novakin mukaan on tärkeää, että juutalaiset osoittavat, mikä heille ja kristityille on yhteistä. Ovathan kristitytkin seurauksena osoittaneet, miten he kokevat yhteisyyden juutalaisten kanssa. Kuitenkaan uskontoja erottavia tekijöitä ei tule pyrkiä minimoimaan. Novak haastaa juutalaisia sekä avoimeen ja herkkään että vastuulliseen¹³ läsnäoloon maailmassa, oli se kuinka vaikeaa tahansa. Juutalaisten on nyt kohdattava oma teologiansa ja lausuttava siitä julki sellaisiakin asioita, jotka ovat ennen olleet olemassa vain implisiittisesti ja epätarkastikin. Novak vastaa tällä näkemyksellään Soloveitchikille, jonka mukaan dialogin vaarana on teologinen naiivius.¹⁴

Dabru emet -julkilausuman nimi merkitsee ”puhukaa totta!”. Novakin mukaan dialogiin ryhtymisen tärkeä haaste ei niinkään ole toisen osapuolen ennakkoimisessa vaan oman yhteisön rehellisen äänen löytämisessä. ”Kaiken, minkä sanomme kristityille [...] tulee olla sellaista, mitä voimme sanoa myös toisille uskoville juutalaisille hyvässä uskossa. Ei ole olemassa totuuden tuplastandardia...” painottaa Novak. Hän haastaa siis etsimään dialogissa yhtä totuutta, sitä, joka on samaan aikaan totta omalle yhteisölle ja toisille. DE:n valmistelussa Novak kertookin punninneensa tekstiä nimenomaan oman yhteisönsä, traditionaalisten juutalaisten, ajattelun mukaan, niiden, ”joiden kanssa säännöllisesti luen Tooraa ja vietän jumalanpalvelusta”.¹⁵

Voidaanko juutalais-kristillisten suhteiden kohdalla puhua uskontodialogista sen modernissa merkityksessä vai onko kysymyksessä lähinnä oman uskon puolustaminen, apologia? Suhteella on pitkä historia, jonka kuluessa suhtautumistavat

¹¹ Novak 2007, 29–30.

¹² Katolinen kirkko järjesti keskiajalla tällaisia disputaatioita esim. Ranskassa ja Espanjassa. ks. esim. Myllykoski & Lundgren 2005, 243–247.

¹³ ”...responsively and responsibly...” Novak, 2007, 31.

¹⁴ Novak, 2007, 31–32.

¹⁵ Novak, 2007, 31–32.

ovat vaihdelleet. Varhaiskristilliset ja rabbiinisen ajan juutalaiset kirjoitukset kertovat molempien osapuolten perusteellisesta oman uskon puolustamisesta. Keski-ajan juutalaisvainojen keskellä järjestettiin erityisiä disputaatiotilaisuuksia, jossa omaa uskoa puolustettiin suullisesti. Tämä historia on selvästi apologian historiaa. Viime aikoina, erityisesti holokaustin jälkeen, suhteissa on otettu askelia modernin uskontodialogin suuntaan. Tarkastelen seuraavassa juutalaisten ja kristittyjen suhteiden historiaa ja siinä esiintyneitä teemoja.

2.2 Juutalaisia keskusteluteemoja kristinuskosta

Juutalaisten ja kristittyjen suhteen historia näyttäytyy erilaisena riippuen siitä, kumman osapuolen näkökulmasta suhdetta tarkastellaan. Kommentteja ja kannanottoja toisesta osapuolesta on dokumentoitu molempien traditioiden piirissä yhteisen historian alkuajoista lähtien. Huomion kohteena ovat olleet lähinnä teologiset kysymykset ja erimielisyydet. Kristittyjen teksteissä ensimmäiset maininnat juutalaisista löytyvät jo Uuden testamentin kirjoituksista ja sen jälkeen kirkkoisien teksteistä. Juutalaisen näkökulman tutkimisen ongelmana on, että etenkin rabbiinisen ajan juutalaisissa teksteissä kristittyjä koskevaa kommentointia on kuitenkin vain vähän.¹⁶

Antti Laato tiivistää juutalaisen suhtautumisen sen omassa keskuudessa syntyneeseen uuteen uskonnolliseen liikkeeseen, kristinuskoon:

Kristillisessä ja juutalaisessa teologiassa on pitkälti ollut kysymys siitä, millä oikeudella kristityt tekevät Jeesus Nasaretilaisesta Vanhan testamentin lupaaman Messiaan (kristologia) ja mikä on tämän Messiaan suhde Jumalaan (kolminaisuusoppi).¹⁷

Juutalaisten suhtautumisessa varhaiseen kristinuskoon nousee keskeiseksi käsitys *idolatriasta*. *Idolatria* merkitsee sanamukaisesti kuvainpalvontaa, siis esimerkiksi juutalaisen kuvakiellon rikkomista, mutta myös epäjumalanpalvontaa yleensä. Juutalaiset eivät siis samasta monoteismia ja kuvakieltoa, vaan käsittävät *idolatrialla* nimenomaan vieraan jumalan palvelemista riippumatta siitä, millä tavoin tämä vieras jumala ilmenee tai käsitetään. Juutalaiselle Jahve on ainoa jumala, jonka rinnalle ei saa nostaa mitään eikä ketään.¹⁸ Jeesusta seuranneiden juutalaisten keskuudessa tätä oli pidetty luvattuna Messiaana. Vähitellen käsitys Jeesuksen jumaluudesta vahvistui ja levisi, ja juutalaisesta Messiaasta tuli pakanoiden Juma-

¹⁶ Erityisesti sydänkeskiajalta lähtien niitä pyrittiin kristittyjen piirissä varta vasten etsimään, mutta esimerkiksi Eisenmenger, joka etsi Kristusta herjaavia kohtia Talmudista teoksessaan *Entdecktes Judentum* (1700), ei sellaisia löytänyt. Myllykoski 2013.

¹⁷ Laato, Antti 2012.

¹⁸ Faur et al. 2007, 710.

la. Tämä teki Jeesuksen seuraajista muiden juutalaisten silmissä epäjumalanpalvelijoita. Uuden testamentin kertomukset näistä konflikteista ovatkin lähinnä juutalaisuuden sisäisiä kiistoja. Selkeän eron Jeesukseen uskoviin juutalaisiin teki rabbiinisen juutalaisuuden keskuksessa Javnessa jo ensimmäisellä vuosisadalla muotoiltu ja synagogaliturgiassa käyttöön otettu *Birkat ha-minim* -rukous¹⁹. Siinä kirotaan erikseen mainiten kristityt (*nozerim*) ja muut harhaoppiset (*minim*).²⁰

Toinen keskeinen teema juutalaisessa keskustelussa oli, millaisissa kauppa- tai muissa suhteissa juutalaiset voivat olla kristittyjen epäjumalanpalvojien kanssa. Tästä kiisteltiin erityisesti rabbiinisella ajalla ja keskiajan Espanjassa. Myöhemmin juutalaiset kokivatkin islamin kristinuskoa läheisemmäksi sen ehdottoman monoteismin ja kuvakiellon vuoksi. Myös liikesuhteet muslimien kanssa toimivat tämän vuoksi hyvin esimerkiksi islamilaisessa Espanjassa. Juutalaisten ajattelijoiden keskuudessa esiintyi kuitenkin myös ajatuksia, joiden mukaan myös kristityt voisivat olla Jumalan asialla. Tunnustivathan he Raamatun jumalallisen alkuperän ja osoittivat näin pakanoille oikeaa uskoa.²¹

Kristinuskon levitessä Paavalin mukana länteen levisi juutalainen diaspora samanaikaisesti erityisesti itään. Näin alkoivat myös näiden uskontojen kulttuuri- piirit erota yhä enemmän toisistaan. Kristinuskon menestys johti korvausteologisen ajattelun kehittymiseen: Kirkko on uusi Israel, joka korvaa vanhan, luopuneen Israelin. Viimeistään ympärileikkauksesta ja *kashrut*-säännöistä²² luopuminen pakotti juutalaiset torjumaan uuden uskonnon täysin.²³

Kristinuskon asetti juutalaisuudelle haasteen kysyessään, miksi valitulle kansalle kävi niin kuin kävi, kun kansa joutui Jerusalemin hävityksen jälkeen maanpakoon diasporaan. Oliko Jumala hylännyt kansansa? Aiemmin historiassa Jumalan lähettämät profeetat olivat usein herättäneet Israelia parannukseen. Näin monilta katastrofeilta oli vältytty. Samojen vanhojen profeettojen varoituksia juutalaiset lukivat edelleen jumalanpalveluksissaan. Miksi tällä kertaa ei säästyty tuholta, kysyivät kristityt. Oliko Jeesus kuitenkin profeetta, jolla oli viesti Jumalalta?²⁴ Pyrkimys selittää diaspora muuksi kuin Jumalan rangaistukseksi onkin ollut keskeinen elementti juutalaisessa keskustelussa. Yhtenä selitysmallina on esitetty,

¹⁹ ”... Let the *nozerim* and the *minim* be destroyed in a moment. And let them be blotted out of the Book of Life and not be inscribed together with the righteous...”, *Birkat ha-minim*. Ehrlich 2007.

²⁰ Laato, Anni 2005, 49–53.

²¹ Werblowsky & Wigoder 2007, 678–679.

²² *kashrut*: juutalaisen lain ruokaa ja sen valmistusta koskevat puhtaussäännöt.

²³ Kessler 2010, 4–5.

²⁴ Chazan 2000, 8–9.

että diasporan juutalaisten kärsimysten avulla Jumala osoittaa heidän kristittyjen sortajiensa syntisyyden.²⁵

Keskiajan Espanjassa ja myöhemmin Pohjois-Afrikassa vaikuttanut juutalainen teologi ja filosofi Maimonides (1135-1204) otti tiukasti kantaa juutalaisten suhteeseen kristittyihin ja kristinuskon teologiaan. *Avoda zaran*²⁶ kommentaarissaan hän tuomitsee kristityt erityisesti epäjumalanpalvojiksi ja kieltää juutalaisia siksi olemasta yhteydessä heidän kanssaan. Maimonides pitää kirkkoja idolatrian harjoittamisen paikkoina ja siksi juutalaiselle sopimattomana. Kristittyjen toinen virhe on, että he pitävät Tooran auktoriteettia nyt jo tarpeettomana ja aikansa eläneenä ja pyrkivät perustamaan monoteistisen yhteisön ilman Tooran lakia. Maimonides asettaa kristinuskon kuitenkin islamia korkeammalle nimenomaan sinä, että kristityt tunnustavat Tooran jumalallisen alkuperän, vaikka tulkitsevatkin sitä väärin. Näin ollen on mahdollista ja sallittua opettaa kristityille Tooraa ja näin pyrkiä saattamaan heitä oikean uskon pariin. Maimonideen opetuksia voidaan niiden myöhemmän auktoriteetin nojalla pitää pätevinä kuvauksina keskiajan juutalaisuuden suhtautumisesta kristinuskoon.²⁷

On merkille pantavaa, että vielä keskiajan alkupuolella juutalaisen elämän keskus oli kristillisen hegemonian ulkopuolella idässä, nykyisen Irakin alueella, ja lännessä Iberian niemimaan muslimialueilla. Myös kristinuskon oli keskiajan aluksi joutunut puolustuskannalle nopeasti leviävää islamia kohtaan. Näin ollen juutalaisuuden ja kristinuskon kohtaaminen ei ollut ensimmäisen vuosituhannen aikana kovin laajaa. Vasta vuosituhannen vaihteessa ja muslimivallan heiketessä yhä suurempi joukko juutalaisia eli kristillisen vallan alla. Kontaktit uskonryhmien välillä lisääntyivät ja kristinuskon vaikutus juutalaisen elämän realiteetteihin kasvoi. Vähitellen lisääntyi myös juutalaisten systemaattinen eristäminen kristittyjen yhteisöstä. Juutalaista kirjallisuutta sensuroitiin ja heidän taloudellista toimintaansa säädeltiin. Seka-avioliitot kiellettiin ja juutalaisille sallittuja asuinalueita rajoitettiin. 1200-luvulla myös juutalaisiin kohdistunut käännytystoiminta vilkastui. Koulutettiin lähetystyöntekijöitä ja etsittiin uusia argumentointitapoja. Pakkokasteita tiedetään tapahtuneen ainakin Iberian niemimaalla.²⁸

Juutalaisten väkivaltaisista vainoista tapahtui ympäri Eurooppaa ja heitä karkotettiin Länsi-Euroopan maista. Karkotukset aiheuttivat sen, että juutalaiset olivat

²⁵ Berger 2007, 7234.

²⁶ *Avoda zara* on yksi Talmudin traktaateista ja käsittelee epäjumalanpalvontaa.

²⁷ Novak 1989, 57–66. ks. myös Levinson 1992, 151.

²⁸ Chazan 2000, 11–13.

jälleen uusissa yhteisöissään maahanmuuttajia, vastatulleita. Tämä on varmasti lisännyt vierauden tunnetta puolin ja toisin. Euroopan juutalaisasutus keskittyi keskiajan kuluessa yhä enemmän itäiseen Eurooppaan, jonne syntyi eristyneitä juutalaisyhteisöjä (*shtetl*). Näin ollen kanssakäyminen kristittyjen kanssa oli arkielämässä vähäistä. Ristiretkiajan juutalaismurhien jälkeen alkoi kuitenkin kuulua myös juutalaisia puolustavia ääniä. Muun muassa toisen ristiretken teologinen taustavaikuttaja Bernard Clairvauxlainen mainitaan juutalaisissa kronikoissa juutalaisten puolustajana. Silti kirkon ja maallisen hallinnon yritykset hillitä juutalaisvastaista väkivaltaa eivät täysin onnistuneet.²⁹

Juutalaisten enemmistö on nyt tuhannen vuoden ajan asunut kristillisen enemmistökulttuurin vaikutuspiirissä. Näin kristinuskon kohtaaminen on ollut välttämätöntä. Kristillinen ympäristö on luonut juutalaisuudelle paitsi paineita ja vaaroja, myös virikkeitä ja kannustusta. Vaikka kristinuskon alkua ajoilta kristillisyyteen jäikin vakaumus juutalaisuuden vahingollisesta vaikutuksesta, oli näiden traditioiden vuorovaikutus selvästi hedelmällistä molemmin puolin. Olihan juutalainen yhteisö läntisen kristikunnan alueella ainoa ei-kristillinen ryhmä ja siksiikin tärkeä peili vallitsevalle kristinuskolle.³⁰

Keskiajan juutalaiset eivät olleet kovin huolissaan kristillisen kulttuurin ylivallasta vaan pitivät sitä vastaansanomattomana tosiasiana. He näkivät myös kristittyjen ja muslimien julistavan sinänsä arvokasta uskonnollista totuutta. Juutalaisen väestön määrä kasvoi kristityssä yhteisössä. Muuttaminen oli vilkasta ja suuntautui vain harvoin muslimimaailmaan päin. Tätä Chazan pitää osoituksena siitä, että ainakin materiaalisesti juutalaisilla oli riittävästi hyvinvointia kristityissä maissa.³¹ Erityisen hedelmällisenä juutalaiselle luovuudelle Chazan pitää sitä erillaisuuden kokemusta, joka heille läntisessä maailmassa syntyi. Tuossa kanssakäymisessä ja sen aikaansaamassa pohdinnassa ovat itäneet modernismin synnyn siemenet.³²

Katolisen kirkon reformaatioon juutalaiset suhtautuivat toiveikkaasti. Lutherin ensimmäiset juutalaisia koskevat kirjoitukset painottivat Jeesuksen juutalaisuutta ja kristinuskon juutalaisia juuria. Lutherin myöhempi kääntyminen juutalaisia vastaan on tulkittu pettymykseksi siihen, etteivät juutalaiset kääntyneetkään

²⁹ Chazan 2000, 14–17.

³⁰ Chazan 2000, 7–8.

³¹ Poikkeuksena tästä olivat Iberian niemimaalta karkotetut sefardijuutalaiset, joiden päätyminen suureksi osaksi islamilaiseen maailmaan johtuu siitä, etteivät kristityt naapurimaat tuolloin avanneet rajojaan juutalaisille. Chazan 2000, 19–21.

³² Chazan 2000, 19–21.

uuteen, reformoituun kristinuskoon. Valistuksen aikana juutalaisten positiivisempia asenteita kristinuskoa kohtaan osoitti filosofi Moses Mendelssohn. Tuohon aikaan korostettiin erityisesti Jeesuksen roolia hyvänä juutalaisena, joka ei kuitenkaan ollut jumala.³³ Juutalaisten keskuudessa Ranskasta alkanut valistusaika koettiin vapauttavana. Eksklusiivinen suhtautuminen juutalaisiin alkoi vähentyä sekularismin vallatessa alaa eurooppalaisissa yhteiskunnissa.³⁴

Edellä esitetystä historiakatsauksesta käy selvästi ilmi, miten pitkät juuret dialogissa nykyäänkin esiintyvillä teemoilla on. Jo valistusajalle tultaessa oli juutalaisessa keskustelussa esitetty kristinuskon suhteen jo miltei kaikki aiheet, joita viimeaikainenkin juutalaiskristillinen dialogi on käsitellyt. Nämä samat aiheet ovat esillä myös *Dabru emetissä*. Idolatria-teema esiintyy kysymyksessä, onko juutalaisilla ja kristityillä sama Jumala.³⁵ Tooran asemaa pohditaan kysymyksessä yhteisistä pyhistä kirjoituksista.³⁶ Toorasta lakina ja elämänohjeena on kysymys myös yhteisen moraalikäsitelmän etsimisessä.³⁷ Uskontojen sekoittumisen ja kanssakäymisen teema on pohdinnassa, kun korostetaan oman uskonnon harjoittamisen ja tradition tärkeyttä yhteistyön rinnalla.³⁸ On olennaista tuntea paitsi juutalaista ja kristillistä uskoa sinänsä myös juutalais-kristillisten suhteiden historiaa, kun ryhdytään moderniin dialogiin juutalaisuuden ja kristinuskon välillä. Sen vuoksi tarkastelen seuraavassa vielä historiaa kristittyjen näkökulmasta.

2.3 Teemoja kristittyjen käymässä polemiikissa

Kristittyjen kannalta suhde juutalaisuuteen oli alusta alkaen ongelmallinen. Olihan monet käytännön toimintamallit uuden uskon harjoittamisessa sekä koko opin perustana oleva jumalauskko opittu suoraan juutalaisilta. Pyhät kirjoitukset (Toora ja Profeettojen kirjoitukset) olivat alkukirkon aikana molemmilla yhteisöillä samat, vaikka niitä tulkittiinkin eri tavoin. Kristillisen teologian kehittyminen ja itsenäistyminen tapahtui siis paljolti juuri vastakkainasettelussa juutalaisuuden kanssa.³⁹ Tämä vastakkainasettelu johti jo varhain uskonnolliseen juutalaisvastaisuuteen, josta myöhemmin ovat versoneet rodullinen ja nyttemmin poliittinen juutalaisvastaisuus. Tarkasteltaessa kristittyjen suhdetta juutalaisuuteen saakin pian huomata pian perehtyvän juutalaisvastaisuuden, antisemitismin, historiaan.

³³ Berger 2007, 7235.

³⁴ Wyschogrod 2004, 152.

³⁵ DE, ensimmäinen kappale.

³⁶ DE, toinen kappale.

³⁷ DE, neljäs kappale.

³⁸ DE, kuudes ja seitsemäs kappale.

³⁹ Hällström et al. 2005, 49–53.

Ensimmäisiä kirjallisia dokumentteja kristittyjen suhteesta juutalaisuuteen edustavat kirkkoisien *Adversus Iudaeos* -kirjoitukset. Niissä käsitellään teologisia kiistakysymyksiä ja varoitetaan seurakuntalaisia kääntymästä vääräoppiseen juutalaisuuteen. Tekstien synnyn yksi motiivi on selvästi myös pelko juutalaisuuden ja kristinuskon sekoittumisesta. Näitä tekstejä kirjoitettiin erityisesti ennen Konstantinuksen aikaa, jolloin juutalaisuus vielä oli kristinuskoa tunnetumpi ja suurempi uskonto. Kirjoituksissa käytettiin hyökkäävältä vaikuttavaa antiikin retorista tyyliä, jossa vertailu oman ja vastapuolen oli väillä hyvinkin kärjistettyä. Näiden kirjoitusten myötä kristityt tulevat samalla määritelleeksi oman teologisen asemansa suhteessa paitsi juutalaisuuteen, myös muihin ympäröiviin uskonnollisiin perinteisiin. *Adversus Iudaeos* -kirjoituksia käytettiin myöhemmin keskiajalla edelleen juutalaisia vastaan. Niiden keskeinen sanoma, että vanhan lain ja vanhan liiton kansan aika on ohi, johti korvausteologian käsitteen vakiintumiseen ja oli vankkana pohjana myöhemmälle juutalaisvastaisuudelle.⁴⁰

Kristinuskon noustessa valta-asemaan ja lopulta valtionuskonnoksi 300-luvulla juutalaisuus päätyi siihen vähemmistön asemaan, jossa se pysyi kaikkialla maailmassa uuden Israelin valtion perustamiseen saakka. Juutalaisten omien profeettojen julistusta käyttämällä kristityt pyrkivät nyt osoittamaan, että Jumala on hylännyt kansansa tämän luopumuksen tähden. Kristityt katsoivat, että juutalaisten pedagogisena roolina oli nöyryytettynä olla osoittamassa kristinuskon ylemmyyttä.⁴¹

Keskiajan katolisen kirkon suhde juutalaisuuteen oli tiukan torjuva. Juutalaisia pyrittiin kääntymään kristinuskoon. Perusteluja kristinuskon totuudelle pyrittiin osoittamaan erikseen järjestetyissä disputaatioissa, joissa juutalaisten edustaja haastettiin vastaamaan kristittyjen esittämiin teologisiin haasteisiin. Toisaalta juutalaisten tehtävä pelastushistoriassa tunnustettiin ja tällä perusteella pahimpia vainoja ja väkivaltaisuuksia juutalaisia kohtaan pyrittiin kirkon johdon taholta hillitsemään. Juutalaisten uskottiin joka tapauksessa kääntyvän kristityiksi aikojen lopulla.⁴² Vielä reformaation aikana Luther toisti keskiaikaisia stereotyyppioita juutalaisista. Hänen varhaistuotantonsa positiiviset kirjoitukset juutalaisista perustuvatkin toivoon näiden kääntymisestä. Lutherin myöhemmät juutalaisvastaiset kirjoitukset kertonevat tämän toivon hiipumisesta.⁴³

⁴⁰ Hällström et al. 2005, 56–66.

⁴¹ Chazan 2000, 10–11.

⁴² Myllykoski & Lundgren 2005, 243–249.

⁴³ Myllykoski & Lundgren 2005, 254–262.

Juutalaisvastaiselle asenteelle on etsitty perusteluja pyhistä kirjoituksista. Kristityt ovat etsineet Heprealaisesta Raamatusta tukea Jeesuksen asemalle Messiaana. Samoin on perusteltu kristillistä korvausteologiaa ja selvitelty Jumalan ja Israelin liiton pysyvyyttä. Kristityt ovat myös pyrkineet käyttämään rabbiinisia tekstejä, *Mishnaa* ja *Talmudia* todisteena juutalaisten väärästä opista.⁴⁴

Juutalaisten vaikutusta ei kirkossa kuitenkaan päästy pakoon. Heillä oli merkittävä vaikutus keskiajan kristinuskoon esimerkiksi heprean kielen säilyttäjinä. Katolisen kirkon latinankielisen Raamatun ohella alkoi oppineissa piireissä vähitellen kasvaa kiinnostus Raamatun alkukieliä kohtaan. Keskiajan kirkon pyrkimys homogeenisuuteen alkoi hiljalleen rikkoutua ja kehittyä kohti reformaatiota. Yhteiset juuret juutalaisten kanssa haastoivat keskiajan kristittyjä ajattelijoita vanhojen käsitysten uudelleenmuotoiluun.⁴⁵

Kristinuskon historian uskonnollisesti motivoitu juutalaisvastaisuus synnytti vähitellen myös rodullisen antisemitismin. Juutalaisia alettiin sen myötä pitää rodullisesti alempiarvoisina. Näin antisemitismin ydin siirtyi pois uskonnollisesta identiteetistä, sekä kristillisestä että juutalaisesta. Natsien harjoittama antisemitismi ja holokaustin juutalaisten kansanmurha ovat tämän rodullisen antisemitismin suora jatke. Kuitenkaan rodullisen antisemitismin yhteyttä myöskään uskonnollisen juutalaisvastaisuuden historiaan ei voi kiistää. Holokaustin jälkeinen juutalais-kristillinen dialogi on poikkeuksetta ottanut kantaa kristilliseen juutalaisvastaisuuteen ja usein myös kristittyjen osuuteen holokaustin tapahtumissa.⁴⁶

Dialogissa on holokaustin jälkeen noussut merkittäväksi teemaksi kysymys anteeksiantamista. Näyttää siltä, että keskustelussa kristityillä on suurempi tarve pyytää ja saada anteeksi kuin juutalaisilla edes pohtia tätä kysymystä. Kysymyksen taustalla vaikuttavat olevan juutalaisten ja kristittyjen erilaiset käsitykset siitä, mitä anteeksiantaminen ja -saaminen merkitsee. Kristittyjen anteeksipyyttämisessä voidaan nähdä myös apologeettisia elementtejä.⁴⁷

Holokaustin ja etenkin Israelin valtion perustamisen (1948) jälkeen dialogissa on käsitelty myös kysymystä Israelin maasta. Luvattu maa, *Eretz Israel* on käsitteenä tärkeä juutalaiselle identiteetille, mutta se on keskeinen osa myös kristillistä traditiota ja kristittyjen pyhiä kirjoituksia Vanhassa testamentissa. Dialogissa on pyritty etsimään yhteistä näkemystä siihen, millä tavoin nykyinen Israelin

⁴⁴ Myllykoski & Lundgren 2005, 121–122.

⁴⁵ Chazan 2000, 19.

⁴⁶ Myllykoski & Lundgren 2005, 15–18.

⁴⁷ Myllykoski & Lundgren 2005, 395.

valtio ja Luvattu maa suhteutuvat toisiinsa.⁴⁸ On etsitty tasapainoa teologisen ja poliittisen näkökulman välillä ja pyritty ratkaisemaan, millainen suhde nykyisellä Israelin valtiolla on kristillisen uskon mukaan Raamatun ajan Israeliin.⁴⁹

Kristillisessä keskustelussa juutalaisuudesta teemat ovat koko kahden tuhannen vuoden historian ajan pysyneet samoina. Keskeistä on kristologinen pohdinta. Kristillinen inkarnaatiousko on juutalaisuudelle täysin vieras. Eroa on yritetty häivyttää etsimällä inkarnaatioon ajatusta Jumalan inkarnaatiosta kansassaan tai Toorassa. Kuitenkaan perinteisen kristinuskon ainutlaatuinen historiallinen inkarnaatio ei ole sovitettavissa juutalaiseen uskoon. Toinen merkittävä keskustelunaihe on liittoteologia. Katsotaanko vanha liitto edelleen päteväksi ja uusi liitto sen laajennukseksi? Vai onko uusi liitto korvannut vanhan? Tämä kristillinen korvausteologia on juutalaisten keskuudessa koettu uhkaksi. Hävittäähän se juutalaisen uskon ja yhteisön olemassaolon tarpeen ja oikeuden. Yhteistä käsitystä tähän on etsitty keskustelussa Jeesuksen juutalaisuudesta ja hänen suhteestaan oman aikansa farisealaisuuteen.⁵⁰

Kristittyjen suhde juutalaisuuteen alkoi muuttua erityisesti historiallisen metodin kehityksen ansiosta. Juutalaisten juurien merkitys ja juutalaisten piirteiden osuus varhaisessa kristinuskossa alkoi käydä tutkimuksessa yhä selvemmin ilmi. Kristillisen tutkimuksen kiinnostus juutalaisuutta kohtaan oli kasvamassa ja siten myös juutalais-kristilliset suhteet väistämättä lähentymässä. Wyschogrod päättelee, että tämä olisi tapahtunut ilman holokaustiakin. Kuitenkin suhteiden muutos sai uudenlaisen sysäyksen juuri holokaustin vuoksi.⁵¹

Sekä juutalainen että kristillinen näkökulma juutalaisten ja kristittyjen suhteeseen näyttävät historian kuluessa korostavan näiden uskontojen ja traditioiden erilaisuutta ja erillisyyttä. Yhteiset juuret ovat molempien osapuolten tiedossa, mutta uskonkäsitysten erilaisuuden on viitattu tekevän lähemmän yhteiselämän ja dialogin tarpeettomaksi. Suhde on historian kuluessa siis perustunut lähinnä molemminpuoliseen torjuntaan sekä toisaalta kristilliseen ylemmydentuntoon ja kristinuskon ylivaltaan länsimaisessa yhteiskunnassa. Kristittyjen näkökulma dialogin historiassa on ollut erityisesti uskonnollisen antisemitismin näkökulma. Varsinaiset juutalaisuudessa käsitellyt teemat ovat samat kuin edellä esitetyt juutalaisessa keskustelussa esiintyneet teemat. Niiden lisäksi ovat kristityt tuoneet kes-

⁴⁸ ks. esim. White 2006, 125–126; 134–135; Myllykoski & Lundgren 2005, 406–408.

⁴⁹ Harries 2000. 306–309.

⁵⁰ Harries 2000. 306–309.

⁵¹ Wyschogrod 2004, 149–150.

kusteluun holokaustin jälkeen uutena elementtinä anteeksipyyttämisen ja anteeksi antamisen kysymykset. Edellä kuvattua kohtaamisen historiaa vasten voidaan huomata, että siirtyminen molemminpuolisesta torjunnasta modernin uskontodialogin näkökulmiin merkitsee suurta muutosta juutalais-kristillisissä suhteissa.

2.4 Modernin uskontodialogin synty

Uudenlainen käsitys uskontodialogista syntyi erityisesti dialogifilosofian kehittäjien, juutalaisten Martin Buberin ja Franz Rosenzweigin ajatuksista. Teoksessaan *Ich und Du* (1923)⁵² Buber esittää, että ihminen saa tietoa itsestään, maailmasta ja Jumalasta nimenomaan suhteessa toiseen ihmiseen.⁵³ Rosenzweig muotoili myös dialogifilosofiaa ja keskittyi erityisesti juutalaisuuden ja kristinuskon suhteeseen teoksessaan *Stern der Erlösung* (1921). Rosenzweigin mukaan sekä juutalaisuudella että kristinuskolla on oma autenttinen tehtävänsä Jumalan suunnitelmassa eikä kääntyminen uskosta toiseen ole siksi tarpeellista. Tämä ”kahden tien oppi” on ollut yhtenä elementtinä myöhemmässä juutalais-kristillisessä dialogissa.⁵⁴ Buberin ja Rosenzweigin esittämät ajatukset dialogista pohjautuvat siis uskonkäsitysten sisältöihin ja ihmisten henkilökohtaiseen jumalasuhteeseen ja saivat juutalaisten keskuudessa keskustelua aikaan myös suhteesta kristinuskoon. Kristityn osapuolen asenne dialogiin päätyi muutoksen eteen vasta myöhemmin ja toisesta syystä.

Kristittyjen suhde juutalaisuuteen joutui ennennäkemättömään kriisiin toisen maailmansodan juutalaisvainojen jälkeen. Teologinen uudelleenarviointi oli välttämätöntä paitsi uskontojen välisten suhteiden myös kristinuskon itseymmärryksen vuoksi. Oli selvitettävä, mikä oli kristillisen teologian ja kristillisten kirkkojen osuus siinä antisemitismissä, joka johti miljoonien juutalaisten kuolemaan. Tämä keskittyminen *shoan*⁵⁵ on Kesslerin mielestä vääristänyt traditioiden ymmärrystä itsestään ja toisesta. Juutalainen muodostaa tällöin negatiivisen juutalaisen identiteetin, jota ei kannattaisi siirtää seuraavalle sukupolvelle. Samoin kristitty näkee juutalaisen helposti vain uhrina, ilman koko juutalaisen tradition positiivisia puolia. Kessler haastaa muistamaan myös sen juutalaisuuden, joka eli ja vaikutti Raamatun ajan ja holokaustin välillä. Kristittyjen olisi syytä tutustua juutalaisuuteen myös muista motiiveista kuin siitä, että opiskelemalla torjuttaisiin kris-

⁵² *Ich und Du* 1923, *Minä ja sinä*, suom. 1993.

⁵³ Vasko 1999, 46–56.

⁵⁴ Vasko 1999, 57–65.

⁵⁵ Shoa on termi, jota juutalaiset käyttävät toisen maailmansodan juutalaisvainoista. Se merkitsee tuhoa tai katastrofia eikä sisällä sellaista uskonnollista konnotaatiota, jota käsite holokausti eli polttouhri synnyttää. ks. esim. Kessler 2006b, 108.

tillistä antisemitismia. Tervettä ja kestäväää suhdetta ei voi perustaa syyllisyydelle, korostaa Kessler.⁵⁶

Shoasta uudelleenarviointi kuitenkin alkoi. Sveitsin Seelisbergissä vuonna 1947 kokoontuneet kristityt julkaisivat kymmenkohtaisen julkilausuman näkemyksestään juutalaisuudesta ja kristittyjen suhteesta siihen. Julkilausuman kirjoittajat olivat mukana vasta perustetussa *International Council of Christians and Jews* (ICCJ) -järjestössä. *Seelisbergin julistuksessa* painotetaan, että kristilliset kirkot ovat aina korostaneet antisemitismin ei-kristillistä luonnetta. Kuitenkaan kirkot eivät ole kyenneet estämään kristittyjen rasistista juutalaisvihaa. Julistuksellaan kirjoittajat haluavat rohkaista kirkkoja opettamaan todellista kristillistä oppia, joka on puhdasta kaikesta vihamielisyydestä juutalaisia kohtaan.⁵⁷

Seelisbergin julistuksen kymmenen teesiä painottavat, että Vanhan ja Uuden testamentin kautta puhuu yksi ja sama Jumala. Jeesus syntyi juutalaisesta äidistä ja juutalaisia olivat myös hänen opetuslapsensa, apostolit ja ensimmäiset marttyyrit. Kristinuskon peruskäsky lähimmäisen rakkaudesta on esillä jo Vanhassa testamentissa. Julistuksessa varoitetaan vääristelemästä juutalaisuutta ja kuvaamasta juutalaisia Jeesuksen vihollisina. Esimerkein ohjeistetaan, miten juutalaisten kiusaamista tietyillä raamatunkohdilla⁵⁸ tulisi välttää. Heitä ei myöskään tule pitää kärsimään tuomittuna ja kirottuna kansana. Lopuksi esitetään yhteenvetona kristityille: ”Vältä puhumista juutalaisista niin kuin kirkon ensimmäiset jäsenet eivät olisi olleet juutalaisia.”⁵⁹

Kristillisten kirkkojen suhdetta juutalaisuuteen alettiin holokaustin jälkeen käsitellä myös ekumeenisia suhteita kehittämään perustetussa Kirkkojen maailmanneuvostossa (KMN). Esimerkiksi kysymys juutalaislähetysten oikeutuksesta oli esillä useissa kokouksissa Amsterdamista 1948 lähtien.⁶⁰ Juutalaisia oli aiemmin ekumeenisessa liikkeessä pidetty lähinnä yhteisen lähetystyön kohteina. Tämän käsityksen muuttumiseen vaikutti erityisesti sveitsiläisen teologin Karl Barthin näkemys juutalaisista ”tosi Israelina” sekä KMN:oon kuulumattoman Katolisen kirkon juutalaissuhteen uudelleenarviointi Vatikaanin toisessa konsiilissa 1962–1965.⁶¹

⁵⁶ Kessler06a, 199.

⁵⁷ Seelisberg 1947.

⁵⁸ Esimerkkinä esitetään: ”Hänen verensä saa tulla meidän ja meidän lastemme päälle.” Matt.27:25.

⁵⁹ Seelisberg 1947.

⁶⁰ Saarinen 1994, 251–252.

⁶¹ Kessler 2010, 195.

Katolisen kirkon pitkäperjantain liturgiassa rukoiltiin vielä toisen maailmansodan jälkeen ”kavalien ja petollisten juutalaisten puolesta”. Paavi Johannes XXIII poisti tämän kohdan vasta vuonna 1959. Hän myös vaati kirkon juutalaisia ylenkatsovan opetuksen uudelleentarkastelua, joka otettiin Vatikaanin toisen konsiilin esityslistalle. Juutalaisuuden arvon tunnustaminen ja antisemitismin torjunta näkyvät konsiilin työskentelyn tuloksena syntyneessä *Nostra Aetate* -asiakirjassa. Tätä asiakirjaa pidetään yhtenä merkittävimmistä juutalais-kristillisiä suhteita koskevana dokumenttina.⁶²

Nostra Aetate on julistus katolisen kirkon suhteesta ei-kristillisiin uskontoihin. Se on jaettu viiteen kappaleeseen, joista laajin käsittelee kirkon opetusta juutalaisuudesta. Julistuksessa tunnustetaan kirkon juutalaiset juuret ja muistutetaan Jeesuksen ja apostolien juutalaisuudesta. Jumalan tekemä Vanha liitto juutalaisten kanssa mainitaan erikseen. Sen jälkeen painotetaan, että Kristus on tehnyt juutalaisista ja kristityistä yhden ainoan kansan. Kristityillä on siis yhteys Abrahamiin ”uskon tähden”. Asiakirjassa vedotaan Paavaliin, jonka mukaan ”[h]eidän [juutalaisten] on lapseus ja kirkkaus ja liitot ja lain antaminen [...]” (Room.9:4–5). Kuitenkin julistuksessa todetaan myös, että Raamatun mukaan juutalaiset eivät ottaneet vastaan evankeliumia vaan jopa vastustivat sen levittämistä.⁶³

Johtopäätöksenä *Nostra Aetate* lausutaan, että ”pyhän kirkolliskokous tahtoo edistää ja suosittaa keskinäistä tuntemusta ja arvontoa”. Tämän edellytyksenä ja siten toimintaohjeena mainitaan raamatulliset ja teologiset tutkimukset ja veljellinen vuoropuhelu. *Nostra Aetate* hylkää perinteisen korvausteologisen ajattelun Raamatun vastaisena: ”On kyllä totta, että Kirkko on Jumalan uusi kansa, mutta ei juutalaisia silti saa sanoa Jumalan hylkäämiksi ja tuomitsemiksi, ikään kuin se kävisi ilmi Pyhästä kirjasta.” *Dabru emetin* valmistelua on selvästi motivoinut *Nostra Aetaten* vetoamus, että kristillisessä uskonnonopetuksessa ja raamattuopetuksessa puhutaan totta (hepr. ledaber emet). Toden puhuminen merkitsee *Nostra Aetaten* mukaan ”Kristuksen hengen” ja ”evankeliumin totuuden” mukaista opetusta.⁶⁴

Kaikessa uudistuksellisuudessaankin *Nostra Aetate* jäi silti vielä hyvin epäselväksi kannanotoksi. Se puhuu esimerkiksi ”Vanhasta liitosta”, mutta ei uudesta. Jää siis pimentoon, miten kirkko uuden liiton käsittää. Samoin Heprealaisen Raamatun asema pyhänä kirjana jää hämäräksi. *Nostra Aetaten* ansio onkin siinä, että

⁶² Kessler 2010, 141.

⁶³ NA, 4. kappale.

⁶⁴ NA, 4. kappale.

se osoittaa kirkon juutalaisuuden muutoksen mahdolliseksi ja luo uudenlaista keskinäisen ymmärryksen ilmapiiriä.⁶⁵ Tämä linja on jatkunut katolisessa kirkossa. Juutalaisia ja juutalaisuutta pidetään esillä uudella tavalla. Paavi Benedictus XVI tervehti virkaanastujaispuheessaan juutalaisia, joiden kanssa kristityillä on ”valtava yhteinen perintö, joka perustuu Jumalan peruuttamattomiin lupauksiin”.⁶⁶

Holokaustin jälkeisen dialogin keskiössä oli luonnollisesti Saksa ja saksalainen kielialue. Nykyään enemmistö maailman juutalaisista asuu kuitenkin Pohjois-Amerikassa.⁶⁷ Siellä syntyy näin ollen myös eniten luontevaa kohtaamista kristittyjen ja juutalaisten yhteisöjen välillä. Pohjoisamerikkalainen juutalainen yhteisö on hyvin järjestäytynyt. Kaikkien juutalaisuuden pääsuuntien rabbit ja synagogat ovat muodostaneet järjestöjä. Yhdysvalloissa on tällä hetkellä parikymmentä juutalais-kristillistä dialogia harjoittavaa järjestöä.⁶⁸ Näiden uskonnollisperusteisten järjestöjen lisäksi on useita organisaatioita, jotka ajavat juutalaisten asiaa eri hallinnon tasoilla. Tällaisia ovat *American Jewish Committee* ja *Anti-defamation League*. Ne edustavat suuria juutalaisia ryhmiä ja katsovat siksi voitavansa laatia kannanottoja juutalaisen yhteisön nimissä.⁶⁹

2.5 Dialogin edellytyksistä ja lähtökohdista

Jotta hedelmällistä ja vaikuttavaa dialogia yhteisöjen ja eri traditioiden välillä voitaisiin käydä, on osapuolilla oltava jollain tavoin määritelty asema. Kristityillä puolella tämä asema on usein perustunut jonkin kirkkokunnan organisaatioon ja sen valtuutukseen sekä kyseisen kirkkokunnan opilliseen tunnustukseen. Yleispätevänä perustana on pidetty Raamatun kirjoituksia. Juutalaiselta kannalta tilanne on toinen. Paitsi että mitään yhteistä opillista katto-organisaatiota ei ole olemassa, ei juutalaisuuden traditioon kuulu opinkappaleiden tarkka määrittely vaan jatkuva keskustelu. Myöskään pyhien kirjoitusten asema ei juutalaisuudessa ole sama kuin kristinuskossa vaan tradition tulkinta on jatkuvaa. Lindqvist toteaa, että jos jonkinlainen ”yleinen” tai ”yhteinen” juutalaisuus olisikin löydettävissä, käsittelisi se juutalaisuutta niin yleisellä tasolla, että sen suhde elävään todellisuuteen olisi vähäinen. Usko yhteen Jumalaan, Tooraan ja Moosekseen profeettana ovat varmasti jollakin tavoin läsnä jokaisen uskonnollisen juutalaisen ajattelussa. Silti näistä voidaan johtaa niin erilaisia käyttäytymismalleja ja uskomisen tapoja, ettei teolo-

⁶⁵ Smith 2006, 142–143.

⁶⁶ Hällström et al. 2005, 49.

⁶⁷ Yhdysvalloissa ja Kanadassa asuu yhteensä yli seitsemän miljoonaa juutalaista, Israelissa noin kuusi miljoonaa.

⁶⁸ Aitken & Kessler 2006, 2–3.

⁶⁹ Signer01, The Origin of the Statement.

ginen keskustelu siltä pohjalta ole helppoa. Varhaisen juutalaisuuden seinät olivat avaralla, totea Lindqvist, eikä mitään valtavirtajuutalaisuutta ole helppoa hahmottaa nykyäänkään.⁷⁰

Koska teologinen uskontodialogi käsittelee nimenomaan opillisia kysymyksiä ja uskonnollisten käytäntöjen perusteluja, ovat juutalaisetkin kuitenkin käyttäneet dialogissaan opillisia muotoiluja. Maimonideen 13 uskonkohtaa⁷¹ ovat tarjonneet yhdenlaisen tiivistelmän juutalaisesta opista. Itsestään selvästi myös Heprealainen Raamattu tarjoaa pohjan dialogille kristittyjen kanssa. *Mishnan* ja *Talmudin* teksteissä oppilauseimat ja puhe Jumalasta eivät ole enää keskiössä. Tärkeämpää niissä on kuvata sitä tapaa, jolla Jumalan kansan tulee elää. Juutalainen oppi onkin *halakhan*⁷² dogmatiikkaa.⁷³

Dialogi on yhdessä käytävää perinpohjaista ja huolellista keskustelua, muistuttaa Novak. Siinä ei voida puhua toista osapuolta vastaan eikä hänen ohitse. Novak kuvailee juutalaisten ja kristittyjen dialogin syntyvän siitä huolesta, joka yhteisöillä on toisesta osapuolesta. Tällä huolella on sekä myönteisiä että kielteisiä piirteitä ja vaikutuksia. Koska suhteiden historiassa ovat korostuneet negatiiviset piirteet, voidaan Novakin mukaan dialogissa nyt painottaa enemmän positiivisia puolia, jotta tasapaino säilyisi.⁷⁴

Erityisesti ortodoksijuutalaisten keskuudessa on esiintynyt paljon vastustusta modernia dialogia kohtaan. Merkittävät amerikkalaiset rabbit ja ajattelijat Eliezer Berkowitz (1908-1992) ja J.B. Soloveitchik (1903–1993), molemmat Euroopasta tulleita pakolaisia, ovat esittäneet vahvoja näkemyksiä kristittyjen toivomaa holokaustin jälkeistä dialogia vastaan. Berkowitz katsoo, että kristittyjen tekemät vääryydet ovat liian suuria ohitettavaksi. Hänen mielestään vain useamman sukupolven pituinen vilpittömyys, rehellisyys ja kunnioituksen osoittaminen juutalaisia kohtaan voi tehdä vuoropuhelun mahdolliseksi. Soloveitchikin asenne on hiukan väljempi. Hänkin kuitenkin pitää kristittyjen ja juutalaisten yhteisöjä niin vastakkaisina, ettei teologinen dialogi ole mahdollista. Sen sijaan humanitaarisissa asioissa kuten rauhan ja ihmisoikeuksien sekä köyhyyden kysymyksissä uskontojenvälinen dialogi on mahdollista ja olennaisen tärkeää. Soloveitchik näkee juutalais-kristillisen dialogin vaaran erityisesti yhteisöjen epätasaisissa voimasuhteissa. Kun harvojen ja heikkojen vastapuolena ovat monet ja vahvat, tuot-

⁷⁰ Lindqvist 2011, 27–34.

⁷¹ ks. esim. Turtiainen (toim.) 2009, 83–84.

⁷² halakha, hepr. vaellus, juutalainen laki oikeasta menettelystä, ei niinkään oikeasta opista.

⁷³ Lindqvist 2011, 31–34.

⁷⁴ Novak02.

taa se välttämättä epäilun tuloksen. Soloveitchik pelkää teologisen dialogin muuttuvan poleemiseksi ja tarjoavan vahvalle osapuolelle aseita heikomman alistamiseen. Berger tulkitsee, että Soloveitchikin tiukka kanta dialogiin johtui pelosta, että tällaisesta dialogista syntyisi molemminpuolisia odotuksia eikä dialogi silloin olisi aitoa ajatustenvaihtoa vaan implisiittisesti todistamista. Vaikka teologisista kysymyksistä voidaankin käydä dialogia, ei keskustelu voi Soloveitchikin mukaan tavoittaa ihmisen ja Jumalan välistä suhdetta.⁷⁵ Berkowitzin ja Soloveitchikin näkemyksillä on ollut amerikkalaisessa ortodoksijuutalaisyhteisössä paljon painoarvoa, kirjoittaa Rosen. Niinpä ortodoksijuutalaisten osallistuminen institutionaaliseen dialogiin onkin ollut vähäistä.⁷⁶

Moltmann huomauttaa, että uskontojen välinen dialogi on säännöllisesti ollut kristittyjen aloittamaa. Kristittyjä kiinnostavat toisten uskontojen näkemykset, joten he kutsuvat vastapuolen dialogiin. Tässä dialogissa kristityt asettavat kysymykset, ja vastapuoli tarjoilee vastaukset. Kristittyjen tavoitteena on näin kytkeä toinen osapuoli mukaan yhteyteen. Toisen osapuolen yleensä vähäisempi innostus dialogiin hämmästyttää kristittyjä. Moltmann painottaa, että kristityt eivät tällaisessa dialogissa juuri kysy itseltään tai itsestään, sillä heitä ei dialogissa kiinnosta kristinusko, vaan toisen suhde siihen.⁷⁷ Tämä perinteinen juutalais-kristillisessä dialogissakin toistunut toimintatapa on asettanut juutalaiset selvästi altavastaajan asemaan se on varmasti merkittävä syy juutalaisten keskuudessa ilmenevään dialogin vastustukseen.

Dabru Emetin tekstissä puhutaan ”uudesta suhteesta” juutalaisten ja kristittyjen välillä. Sillä tarkoitetaan viime vuosikymmenten dialogin ja teologisen muutoksen tuloksena syntyvää ja osittain jo syntynyttäkin uudenlaista suhdetta, joka ei perustu vanhaan haastavan disputaation perinteeseen. Tämän uuden suhteen juuret ovat kuitenkin kauempana. Kessler esittää niitä tekijöitä, jotka ovat olleet uudenlaisen dialogisuhteen taustalla. Asennemuutoksen ensimmäinen tekijä oli valistuksen aika, joka antoi mahdollisuuden modernin kulttuurin kehitykselle nostamalla universaaleiksi arvoiksi ihmisarvon ja kaikkien ihmisten välisen tasa-arvon. Samaan aikaan sekularismin leviäminen syövytti uskontojen totuusväitteiden tehoa. Valistuksen ihmiskuva ei kuitenkaan muuttanut maailmaa ihanteidensa mukaiseksi juutalaisen vähemmistön kannalta. Tasa-arvo ja vapaus ei suinkaan ollut totta kristillisen ympäristön juutalaisille. Vasta holokausti pakotti kristikuntaa katso-

⁷⁵ Berger10, 388–389.

⁷⁶ Rosen01, 1.

⁷⁷ Moltmann 1999, 234–235.

maan avoimesti sitä valtavaa kärsimystä, johon se oli juutalaiset ajanut. Israelin valtion synty 1948 palautti juutalaisille enemmistöaseman edes yhdessä maassa. Tämä lisäsi heidän luottamustaan kanssakäymiseen kristittyjen kanssa. Se, että kristittyjen pyhät paikat sijaitsevat nyt Israelin valtion alueella ja näin juutalaisten hallinnassa, tasapainottaa muutoin epätasaisia valtasuhteita uskontojen välillä.⁷⁸

Hedelmällisen ja toimivan dialogin edellytyksinä on siis molempien osapuolten mandaatti sekä vastapuolen olemassaolon oikeutuksen tunnustaminen. Teologisessa dialogissa molempien osapuolten on myös perustettava näkemyksensä johonkin, jota pitävät totuutenaan. Abrahamilaisten uskontojen kohdalla tällainen perusta löytyy uskonnon pyhistä kirjoituksista. Jos edellä mainitut edellytykset täyttyvät, ei ole olennaista, kuka dialogin aloittaa, vaan kunnioittava ja tasapuolinen keskustelu on näistä lähtökohdista mahdollista.

2.6 Juutalainen ääni: ICCJ 1993

Seelisbergin julistuksen jälkeen on julkaistu valtava määrä erilaisia dokumentteja juutalaisten ja kristittyjen suhteista erilaisissa kysymyksissä ja eri yhteisöjen välillä. Niissä on erityisesti käsitelty eettisiä kysymyksiä sekä holokaustia ja antisemitismia.⁷⁹ Sellaisia dokumentteja, joissa kuuluu selvästi myös juutalaisen osapuolen ääni, ei ole paljon. Eräs tällainen on ICCJ:n⁸⁰ nimissä julkaistu kristittyjen ja juutalaisten yhteinen dokumentti *Jews and Christians in Search of a Common Religious Basis for Contributing Towards a Better World* (ICCJ 1993). Sen on laatinut järjestön teologinen komitea ja se on suunnattu erityisesti ICCJ:n yhteydessä toimiville tahoille.⁸¹

Dokumentin teksti on monisanaista ja kuvailevaa. Se käsittelee aluksi juutalaisten ja kristittyjen ”traumaattista menneisyyttä” ja otsikoi sen jälkeisen kappaleen ”Kohti parempaa maailmaa”. Julistuksessa painotetaan kristittyjen oman historian merkitystä *shoan* synnyssä ja korostetaan kristittyjen tarvetta etsiä uutta yhteyttä juutalasiin juuriinsa. Teksti myös huomioi juutalais-kristillisten suhteiden epäsymmetrisen luonteen ja perustelee sitä: juutalaisilla ei ole mitään teologista syytä etsiä yhteyttä kristittyihin. Tämä epätasapaino ei merkitse epätasapainoa, tekstissä painotetaan. Dokumentin luonnos on esitetty ICCJ:lle tasan 500 vuotta Espanjan juutalaisten karkottamisen jälkeen. Sen yhtenä motiivina näyttää-

⁷⁸ Kessler06a, 197–200.

⁷⁹ Näitä dokumentteja on koottu esim. sivustolle <http://www.jcrelations.net/Joint-Christian-Jewish.81.0.html?L=3&page=2>.

⁸⁰ ICCJ, International Council of Christians and Jews.

⁸¹ ICCJ 1993, Introduction.

kin olevan Euroopan juutalaisen kulttuuriperinnön osoittaminen. Tekstissä kutsutaan jokaista ihmistä etsimään vastauksia omasta traditiostaan ja samalla kunnioittamaan toisen traditiota.⁸²

ICCJ:n dokumentti pureutuu myös teologisiin kysymyksiin. Se esittää jo historiasta tutut teemat erikseen juutalaiselta ja kristilliseltä kannalta. Siinä käsitellään liittoteologiaa ja kysymystä Luvatusmaasta sekä toisaalta Jeesuksen asemaa Messiaana ja kirkon roolia uutena Israelina. Keskeiseksi teemaksi nousee juutalaisen osapuolen käsitys Nooan laista⁸³, jota kaikkien ei-juutalaisten tulisi pitää lakinaan ja näin täyttää Jumalan tahto.⁸⁴

Dokumentissa kootaan lopuksi yhteistä uskonnollista perustaa kristityille ja juutalaisille. Tässä kappaleessa esitetään yhteinen ihmiskäsitys, jumalakuva sekä maailmankuva. Siinä painotetaan Jumalan suvereniteettia sekä jokaisen ihmisen ihmisarvoa ja korostetaan Jumalan toimintaa historiassa. Tämän yhteisen perustan katsotaan ohjaavan kaikenlaisen siron vastaiseen taisteluun ja ihmisten väliseen solidaarisuuteen ja rauhaan.⁸⁵

ICCJ:n dokumentti vaikuttaa pyrkivän suuren kokonaiskuvan maalaamiseen. Siinä kristinusko ja juutalaisuus ovat omia traditioitaan maailman monien uskonnollisten traditioiden joukossa. Tekstissä osoitetaan teologisia yhtäläisyyksiä ja eroja, mutta painotetaan selkeästi kristittyjen ja juutalaisten yhteistä käsitystä ihmisestä, Jumalasta ja maailmasta. Teksti puhuu myös ”pluralismin rajoista”. Nämä rajat näyttävät kulkevan siinä, että toisen uskonnon sisäiseen todellisuuteen ja totuusarvoihin ei pidä pyrkiä ottamaan kantaa ulkopuolelta. Toisaalta korostetaan myös teologisen nöyryyden ja jatkuvan itsekritiikin ja uudistumisen arvoa.⁸⁶ Dokumentti on muotoiltu traditioiden erillisyyttä korostaen, eikä se tämän vuoksi näytä antavan selkeitä haasteita jatkotyöskentelyyn.

ICCJ:n dokumentti julkaistiin seitsemän vuotta ennen *Dabru emetiä*, jonka valmistelu on alkanut noihin samoihin aikoihin. Onko sitä pidettävä DE:n edeltäjänä? Kenties ICCJ:n julkilausuman laajuus lienee vaikuttanut DE:n kirjoittajien ratkaisuun tiivistää sanottavansa sanomalehden ilmoitukseen. Yhteyttä dokumenttien välillä ei tutkimusaineistosta kuitenkaan löydy. Lisäksi DE:n syntytausta on hyvin erilainen kuin tämän edeltäjän, joka on selvästi määritellyn yhteisön kan-

⁸² ICCJ 1993, Towards the Better World.

⁸³ ks. luku 5.5.

⁸⁴ ICCJ 1993, Jewish Religious Perspectives; Christian Religious Perspectives.

⁸⁵ ICCJ 1993, The Common Religious Basis of Judaism and Christianity.

⁸⁶ ICCJ 1993, Limits of Pluralism; Jews and Christians and Pluralism.

nanotto. ICCJ-dokumentti tuo selvästi esiin, millaisia teemoja ja millä tavoin modernissa juutalais-kristillisessä dialogissa on työstyetty.

3. Dabru emet lähteenä

3.1 *Dabru emetin* synty

*Dabru Emet, A Jewish Statement on Christians and Christianity*⁸⁷, julkaistiin Yhdysvalloissa syyskuun 10. päivänä, juutalaisten Suuren sovituspäivän, Yom Kipurin aattona, vuonna 2000. On ymmärrettävää, että DE julkaistiin nimenomaan Pohjois-Amerikan juutalaisten toimesta. Amerikan seitsenmiljoonainen juutalaisyhteisö käsittää noin puolet koko maailman juutalaisista. Juutalaisuudella on merkittävä ja näkyvä asema amerikkalaisessa uskonnollisessa ja yhteiskunnallisessa elämässä ja siellä ovat edustettuina juutalaisuuden eri muodot ortodokseista ja konservatiiveista reformijuutalaisiin. Pohjois-Amerikassa tilanne juutalaisten ja kristittyjen suhteissa onkin erityinen muuhun maailmaan verrattuna.⁸⁸

Tekstin julkaisutapa oli uskontodialogissa poikkeuksellinen: Julkilausuma ilmestyi koko sivun ilmoituksena kahdessa amerikkalaisessa päivälehdessä New York Timesissa ja Baltimore Sunissa. Ilmoituksen julkaisijoina ja tekstin allekirjoittajina oli neljä amerikkalaista yliopistoteologia: Tikva Frymer-Kensky, David Novak, Peter Ochs ja Michael Signer. Julkilausuma-tekstin jälkeen ilmoituksessa oli kuva hymyilevistä kirjoittajista sekä toive ja kehotus keskustelun jatkamiseen. Kirjoittajat kertoivat myös julkaisseensa muutamaa viikkoa aiemmin laajemman esityksen julkilausuman teemoista toimittamassaan teoksessa *Christianity in Jewish Terms*⁸⁹. Lehti-ilmoituksessa kirjoittajat kutsuivat lukijoita keskusteluun internetissä. Ilmoituksessa julkaistiin myös 170 muun allekirjoittajan nimet. Nämä olivat rabbeja ja tutkijoita Yhdysvalloista, Kanadasta, Isosta Britannian ja Israelista.⁹⁰

Dabru emetin tekstiä oli valmisteltu pitkään. Juutalaiset yliopistoteologit olivat perustaneet 1990-luvulla vapaamuotoisen ryhmän, *Jewish Scholars Group of Christianity*, jonka piirissä syntyi ajatus yhteisen juutalaisen kristinuskon koskevan julkilausuman valmistelemisesta. Tätä varten Baltimoren yliopistossa aloitettiin *National Jewish Scholars Project*. Työ kesti kuusi vuotta. Alun perin kolmikymmenhenkisestä ryhmästä vain neljä teologia jäi jäljelle julkaisemaan lopul-

⁸⁷ Dabru emet, (suom. Puhukaa totta!), juutalainen julistus kristityistä ja kristinuskosta.

⁸⁸ Pettit 2003, 101.

⁸⁹ CJT.

⁹⁰ https://www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/texts/cjrelations/resources/documents/jewish/dabru_emet.htm

lista dokumenttia. Syynä ryhmän pienenemiseen olivat enimmäkseen teologiset erimielisyydet. DE:n valmisteleminen ei noudattanut dialogidokumenttien totuttua kaavaa. Tekstin muotoilivat siis vain neljä kirjoittajaa ja valmiin dokumentin allekirjoittamista pyydettiin ilman keskustelua tai korjausehdotuksia.⁹¹

DE:n kaltaisia, eri juutalaisia suuntauksia edustavia juutalaisten kristinuskosuhdetta käsitteleviä julkilausumia ei ole aiemmin julkaistu. Tämä johtunee ainakin juutalaisuuden organisatorisista rakenteista. Juutalaisilla ei ole kristillisten kirkkojen paavia tai kirkolliskokouksia vastaavia auktoriteetteja, jotka edes muodollisesti voisivat puhua isomman yhteisön puolesta. Siksi on erityisen merkityksellistä, että DE:n allekirjoittajia oli nimenomaan eri juutalaisista yhteisöistä, ortodokseista reformijuutalaisiin saakka. Tosin suuren ja merkittävän ryhmän, ortodoksijuutalaisten, osuus allekirjoittajista oli vähäinen. Toisaalta on merkille pantavaa, tähdentää Lindqvist, että heitä kuitenkin on allekirjoittajien joukossa. Ortodoksit ovat pitkään kokonaan kieltäytyneet dialogista kristittyjen kanssa. Syyt tähän ovat olleet moninaiset. Kristittyjen on katsottu tehneen niin paljon pahaa juutalaisille, että sovintoon ja yhteistyöhön tarvitaan useiden sukupolvien aika. Toisaalta kristinuskon ja juutalaisuus on nähty niin perustavanlaatuisesti vastakkaisina yhteisöinä, ettei teologista dialogia voida käydä. Nyt kuitenkin DE:n allekirjoittajissa on myös ortodoksijuutalaisia, vaikkakin vähemmän kuin muiden ryhmien edustajia.⁹²

Lähdetekstinä DE on hyvin tiivis ja suppea. Teksti sisältää lyhyen johdannon ja kahdeksan yhden lauseen pituista teesiä. Kutakin teesiä avataan muutamalla selittävällä virkkeellä. Päästäkseen sisään DE:n ajatusmaailmaan tekstin lukijan ja tulkitsijan on välttämätöntä tutustua kirjoittajien artikkeleihin DE:n taustoista. Tätä toivoivat selvästi myös kirjoittajat itse jo lehti-ilmoituksessa mainitessaan *Christianity in Jewish Terms* -kirjan julkaisemisesta. Artikkelikirjassa suurempi kirjoittajajoukko pyrkii avaamaan DE:n teemoja. Erillisiä artikkeleita DE:sta ovat lisäksi muualla julkaisseet Peter Ochs, Michael Signer ja David Novak. Tekstin synnyn ja sen motivaation tunteminen auttaa sen painotuksien ymmärtämistä ja ohjaa mahdollista kritiikkiä ja keskustelua kirjoittajien tarkoittamaan suuntaan. DE:n aikaansaama debatti juutalaisessa yhteisössä on myös kiinnostava lähde, tosin siinä huomio kohdistuu erityisesti teisien teologiseen sisältöön eikä niinkään itse dokumentin julkaisemiseen ja sen tavoitteisiin.

⁹¹ Lindqvist 2015, The document and its initial reception.

⁹² Lindqvist 2015, Some subjective considerations for the Round Table meeting.

3.2 Muoto ja kirjoittajat

DE:n muoto ja julkaisutapa eivät sovi perinteisen julkisen juutalaisen keskustelun muottiin. Keskustelu ja väittely ovat toki juutalaisuudelle tyypillisiä ilmaisutapoja, mutta DE:n kaltainen yksityisten juutalaisten ulkopuoliselle yhteisölle esittämä julkilausuma on jotain uutta. Historian kuluessa juutalaiset ovat julkistaneet mielipiteitään erilaisten valtuutettujen elinten toimesta. Tällaisia olivat esimerkiksi keskiajan Reininmaalla rabbiiniset synodit, jotka antoivat juutalaisille näitä velvoittavia säädöksiä⁹³. Tällöin kysymyksessä olivat usein perhelain tai saksalaisten prinssien ja juutalaisten juutalaistuomioistuinten väliset asiat. Myöhemmin 1500- ja 1600-luvuilla Puola-Liettuan alueella julkilausumia antoi ”Neljän maan neuvosto”⁹⁴, jossa olivat edustettuina sekä rabbit että huomattavat juutalaiset kansalaiset. Neuvosto käsitteli enimmäkseen juutalaisten itsehallinnon alaan kuuluvia asioita. Kristittyjen ja juutalaisten välisiä suhteita käsiteltiin sen toimesta vain juridiikan ja kaupan alalla.⁹⁵

Toinen juutalaisen kirjallisuuden laji on keskiajalta nykypäivään asti on kukoistanut *responsa*-kirjallisuus. Siinä rabbit vastaavat yksityishenkilöiden tai yhteisöjen esittämiin juutalaisen lain tai uskon alaan kuuluviin kysymyksiin. Tämä rabbin antama vastaus sitoo asian kantajaa. Tällaiseen perinteeseen liittyivät vielä Vatikaanin toisen konsiilin jälkeiset keskustelut 1960-luvulla, jolloin rabbit Feinstein ja Soloveitchik antoivat vastauksia kristittyjen ja juutalaisten välistä dialogia koskeviin kysymyksiin ortodoksijuutalaisten nimissä.⁹⁶

Kolmas julkisen juutalaisen keskustelun muoto on *resolution*-kirjallisuus, jossa ongelmien ratkaisuja ja päätöksiä antaa jonkun juutalaisen järjestön kansallinen kokous. Tällaisia järjestävät useat juutalaiset yhteisöt vuosittain. *Resolution*-lausunnossa esitellään perusteellisessa johdannossa, mistä on kysymys, ja sen jälkeen suositellaan tiettyä toimintamallia. Resoluution julkistamiseen liittyy usein myös julkinen tiedotus lehdistölle ja televisiolle. Tämänkaltaisia resoluutioita ovat antaneet esim. *Union of the American Hebrew Congregations*, *Central Conference of American Rabbis* ja *American Jewish Committee*.⁹⁷

Tarkasteltaessa DE:ä tällaisia juutalaisten historiassa vakiintuneita dialogitapoja vasten ei ole ihme, että sen julkistaminen sanomalehti-ilmoituksena neljän juutalaisen oppineen toimesta herätti huomiota ja ihmetystä. Kirjoittajien uskon-

⁹³ hepr. Takkanot.

⁹⁴ hepr. Va'ad Arba 'Azarot.

⁹⁵ Signer01, The Literary Genre of the Statement.

⁹⁶ Signer01, The Literary Genre of the Statement.

⁹⁷ Signer01, The Literary Genre of the Statement.

nolliset taustat ovat erilaiset eivätkä he julkilausumassa edusta mitään juutalaista organisaatiota. Heitä yhdistää tutkimus- ja opetustyö juutalais-kristillisten suhteiden parissa. Tikva Frymer-Kensky kuuluu amerikkalaisen juutalaisuuden konservatiiviseen liikkeeseen. Hän toimii Heprealaisen Raamatun professorina Chicagon yliopiston Divinity Schoolissa. Peter Ochs on juutalaisen filosofian ja modernin juutalaisuuden professori Virginian yliopistossa. Ochs on myös *Scriptural Reasoning*⁹⁸ -yhdistyksen perustajia. David Novak on sekä rabbi että Toronton yliopiston judaistiikan professori. Hänen taustayhteisönään on traditionaalinen juutalaisuus. Michael Signer on reformijuutalainen ja juutalaisen ajattelun ja kulttuurin opettaja Notre Damen katolisessa yliopistossa Indianassa. Kirjoittajilla ei siis ole yhtenäistä tunnustuksellista viitekehystä, vaan heidän pyrkimyksensä on ryhmänä edustaa juutalaisuutta ”yleensä”.⁹⁹

Kirjoittajien erilaisten taustojen lisäksi laajempaa näkökulmaa työskentelyyn on tuonut heidän tutkimustyönsä kristittyjen teologikollegojen kanssa. Tämä yhteistyö tutkimuksen alalla antaa työryhmän teologeille erilaista näkökulmaa kuin ainoastaan seurakunnissa tai seminaarien opettajina toimivilla rabbeilla on. Kirjoittajat ovat tutkijantyönsä vuoksi avoimia oppimaan kristityiltä ja kristittyjen teologiiden metodeista. Näin he voivat tarjota juutalaisille monipuolisempaa lähestymistapaa kristinuskoon.¹⁰⁰

Signer kuvaa nelihenkinen kirjoittajaryhmän työtapoja. Keskustelut ja väitelyt kestivät tuntikausia. Joidenkin teesien kohdalla päädyttiin kompromissiin hyvinkin vastakkaisten kantojen välillä. Joskus työryhmän amanuenssina toiminut rabbi David Sandmel päätyi lähettämään jäsenet yksinäisyyteen meditoimaan, jotta keskustelu etenisi. Signer kertoo oppineensa DE:n valmistelutyössä ymmärtämään uudella tavalla niitä vaikeuksia, joita dialogidokumenttien, esimerkiksi katolisen kirkon holokaustiin liittyvien dokumenttien valmistelussa on kohdattu.¹⁰¹

Työryhmä valmisteli dokumenttia kahden vuoden ajan ja päätti sitten lähettää luonnoksen allekirjoitettavaksi yli kolmelle sadalle rabbille ja juutalaiselle teologille. Viestinä oli pyyntö allekirjoittaa teksti, jos vastaanottaja katsoi voivan-

⁹⁸ Scriptural Reasoningilla tarkoitetaan uskontodialogin menetelmää, jossa osanottajat tapaavat lukeakseen yhdessä pyhiä tekstejä. Teksteistä, niiden sisällöstä ja tulkintatraditiosta keskustellaan yhdessä. Tavoitteena ei ole yksimielisyys vaan toisen tradition lisääntyvä ymmärtäminen. ks. esim. <http://www.interfaith.cam.ac.uk/sr>.

⁹⁹ Signer01. ks. myös CJT, 412.

¹⁰⁰ Kessler06a, 204–205.

¹⁰¹ Signer01, The Literary Genre of the Statement.

sa tehdä sen mitään muuttamatta. Jo tässä vaiheessa kaksi kolmannelta kutsutuista allekirjoitti. Heidän joukossaan oli Amerikan juutalaisten tärkeimpiä johtajia niin ortodoksien ja konservatiivien kuin reformijuutalaistenkin yhteisöistä. Moni pyydetyistä kuitenkin myös kieltäytyi. Moni allekirjoitti huolimatta esittämistään eriävistä mielipiteistä ja epäilyksistä. Tämä kertonee siitä, että dokumentilla arveltiin tai toivottiin olevan merkitystä. Allekirjoittajien määrä lisääntyi DE:n julkaisemisen jälkeen. Lyhyen ajan sisällä allekirjoittajiin liittyi internetin välityksellä myös Euroopan ja Israelin juutalaisia.¹⁰²

Dokumentti itse selittää päämäärämme: puhumme vain omasta puolestamme – tunnustustenvälisenä juutalaisten tutkijoiden ryhmänä – uskomme, että juutalaisten on aika oppia kristittyjen ponnisteluista juutalaisuuden kunnioittamisessa. Uskomme, että juutalaisen on aika pohtia, mitä juutalaisuus voi nyt sanoa kristinuskosta.¹⁰³

Signer korostaa, että DE ei ole tarkoitettu lopulliseksi julkilausumaksi. Se on tarkoitettu nimenomaan juutalaisten sisäiseen käyttöön, työkaluksi ja keskustelun avaajaksi juutalaisesta kristinuskokäsityksestä.¹⁰⁴ Voidaan tietenkin pohtia, miksi teksti siinä tapauksessa julkaistiin näyttävästi nimenomaan enemmistöltään kristityn lukijakunnan sanomalehdessä. Tällöin se luonnollisesti tavoitti huomattavan suuren yleisön juutalaisen yhteisön ulkopuolella. Julkaisutavalla haluttiin ilmeisesti osoittaa, että jotain on tapahtumassa juutalaisessa yhteisössä uudenlaisen suhteen luomiseksi. Julkaisutavalla oli myös mahdollista saada kuulluksi DE:n viesti kristityille: heidän ponnistelunsa juutalaisuussuhteen uudistamiseksi on huomattu. Koska suuri osa DE:n tekstistä käsittelee juuri tätä suhdetta eikä opinkappaleita, oli mahdollista tavoitella juuri edellä mainitun viestin välittämistä lehdi-ilmoituksella. Lehdi-ilmoituksen käyttäminen osoittaa myös kirjoittajien uskon asiansa tärkeyteen sekä sen, että ilmeisesti ei ollut olemassa muuta tapaa tavoittaa suurta joukkoa juutalaisia lukijoita.

3.3 Teemojen valinta ja kolme näkökulmaa

“Dialogi ei luo itse sisältöään”, muistuttaa Novak. Dialogin sisältö syntyy siitä, mitä osallistujat siihen tuovat. Dialogi ei ole itsenäistä ilmoitusta, vaan siinä tulki-

¹⁰² Lindqvist 2015, The Document and its initial reception.

¹⁰³ ”The document itself explains our goal: Speaking only for ourselves – an interdenominational group of Jewish scholars – we believe it’s time for Jews to learn about the efforts of Christians to honor Judaism. We believe it is time for Jew to reflect on what Judaism may now say about Christianity.” Signer01.

¹⁰⁴ Signer01.

taan osapuolten ilmoitusta niiden oman kontekstin avulla.¹⁰⁵ Teologisen sisällön lisäksi on siis olennaista tarkastella myös sitä, mitä teemoja DE:ssä on otettu esiin ja mitä jätetty pois. Kirjoittajat ovat halunneet nostaa esiin juuri julkilausumassa osoitetut kahdeksan asiaa. DE on muotoiltu kappaleiksi sillä tavoin, että on mahdollista tulkita jotakin sen teesiä toista tärkeämmäksi. Näyttää todennäköiseltä, että mukaan valitut teemat ovat juuri niitä, jotka ovat herättäneet keskustelua juutalaisyhteisön sisällä. DE on ensimmäinen normatiivinen teksti juutalaisille *Nost-ra aetaten* jälkeisessä uudessa tilanteessa, määrittelee Novak. Molemmat julkilausumat ovat synnyttäneet opposition oman yhteisönsä keskuudessa.¹⁰⁶ DE:n kirjoittajien tavoite on siis ollut korkealla.

DE:n ja sitä täydentävän artikkelikokoelman CJT:n dispositiot ovat hyvin erilaiset. CJT:ssä teologisia teemoja tarkastellaan huolellisesti, kutakin teemaa useassa artikkelissa, sekä juutalaisten että kristittyjen teologioiden esittämänä. Juutalais-kristillisten suhteiden pohdinnalle ei ole omistettu erillisiä artikkeleita. Itse DE-dokumentti painottuu eri tavalla. Siinä yksittäisille teologisille aiheille ei anneta suurta roolia, vaan keskitytään enemmän uskontojen väliseen suhteeseen ja sen mahdollisuuksiin tulevaisuudessa. Tämä painotusero kertonee siitä, että kirjoittajat pyrkivät julkilausumallaan saamaan viestinsä nimenomaan suuren yleisön tietoisuuteen. Samalla he näyttävät myöntävän, että syvälinen teologinen pohdinta ei kiinnosta kaikkia juutalaisia. Ilmeisesti se ei ole heidän mielestään kaikille tarpeellistakaan. Teologiasta kiinnostuneita varten he ovat koonneet perusteellisen selvityksen kirjassaan, muita – kenties suurta enemmistöä – he kutsuvat teeseilään astumaan rohkeasti uuteen ja avoimempaan suhteeseen kristinuskon kanssa.

DE:n sisällöstä välittyy kaksijakoinen tunnelma. Toisaalta halutaan selvästi ja painokkaasti lausua se, mikä uskonnoille on yhteistä. Toisaalta ei epäröidä sanoa, että joistakin asioista ollaan eri mieltä. Tekstin tiiviyyden vuoksi etenkin erimielisyyksien osoittaminen jää kuitenkin melko summittaiseksi. Esimerkiksi Raamatun tulkintaa käsittelevässä toisessa kappaleessa todetaan vain, että ”kristityt ja juutalaiset tulkitsevat Raamattua monissa kohdin eri tavoin”¹⁰⁷. Mitään esimerkkejä näistä eroavaisuuksista ei esitetä. Vaikuttaa siltä, että DE:ssä pyritään välttämään niitä aiheita, jotka ovat perinteisesti saaneet keskeisen roolin juutalais-kristillisessä dialogissa. Esimerkiksi kristologiaa ei suoranaisesti mainita kuin

¹⁰⁵ Novak 2007, 29.

¹⁰⁶ Novak02

¹⁰⁷ DE, toinen kappale.

ohimennen.¹⁰⁸ Ensimmäinen, Jumalasta puhuva kappale esitetään täysin ilman mainintaa Jeesuksesta. Kolminaisuutta ei koko tekstissä edes sivuta.

Kristittyjen viime vuosikymmeninä tapahtunut asenteen muutos on monien kristittyjen mielestä erityisesti *shoan*¹⁰⁹ aiheuttaman syyllisyyden seurausta. Aidon dialogin edellytyksenä molemmat osapuolet ovatkin pitäneet kristillisen juutalaisvastaisen asenteen ja historian kohtaamista. Tämän vuoksi kristillinen pohdinta suhteesta juutalaisuuteen on pitkälti keskittynyt nimenomaan antisemitistisen ajattelun torjuntaan.¹¹⁰ DE:ssä antisemitismia ei mainita ollenkaan ja holokaustistakin puhutaan vain ajallisena määreenä.¹¹¹ Juutalaisvastaisuudesta puhutaan yleisellä tasolla viidennessä kappaleessa. Kappale keskittyy kuitenkin termiin natsismi, ei antisemitismiin yleensä. Jättämällä *shoan* pois otsikoinnista ja teeseistä DE näyttää haluavan muuttaa juutalais-kristillisen dialogin fokusta. Ei katsotaisikaan enää menneisyyden väärään toimintaan, vaan keskityttäisiin enemmän traditioiden kokonaisuuteen ja teologisesti keskeisimpiin asioihin.

”Kristinusko juutalaisin termein”, *Christianity in Jewish terms*, on DE:n kirjoittajien oma, uusi avaus. Artikkelit samannimisessä kirjassa ja DE:n teksti eivät suinkaan pyri määrittelemään kristinuskoa *an sich*, vaan siten kuin se näyttää juutalaisen silmin. Aitken antaa tunnustusta sille tavalle, jolla kristityt ovat viime aikoina pyrkineet ymmärtämään juutalaisuutta. Juutalaisuutta on tarkasteltu juutalaisten omien käsitteiden avulla. Nyt näkökulma kuitenkin muuttuu, kun myös juutalaiset katsovat kristinuskoa juutalaisesta näkökulmasta käsin. Tämä on juutalaiselle helpoin tapa oppia ymmärtämään kristinuskoa, toteaa Aitken. Vasta, kun nähdään oma juutalainen traditio myös kristinuskon sisällä, voidaan omaa juutalaista traditiota oppia aidosti arvostamaan, hän kirjoittaa.¹¹²

DE jakaantuu aihepiiriensä perusteella kolmeen näkökulmaan. Ensimmäinen ja teologiselle dialogille tyypillinen näkökulma on opillisten erojen ja yhtäläisyyksien esittäminen. Tämä tapahtuu lähinnä julkilausuman neljässä ensimmäisessä kappaleessa. Niissä osoitetaan juutalaisuuden ja kristinuskon yhtäläisyyksiä ja eroja Jumala-käsityksessä, Pyhien kirjoitusten kohdalla, sekä moraalien alueella. Myös näkemys Israelin maasta on muotoiltu omaan kappaleeseensa. Toiseksi DE, kuten muutkaan viime vuosikymmenten dialogidokumentit, ei ohita tyystin kristil-

¹⁰⁸ esim. ”Christians know and serve God through Jesus Christ.” DE, kuudes kappale.

¹⁰⁹ Juutalaiset käyttävät holokaustista mieluummin termiä *shoa*, joka merkitsee tuhoa. Kessler 2006b, 108.

¹¹⁰ Kessler06a, 198.

¹¹¹ esim. ”Holokaustin jälkeisinä vuosikymmeninä...” DE, johdanto.

¹¹² Aitken 2006, 211–212.

lisen antisemitismin historian näkökulmaa. Tätä teemaa kommentoidaan tiiviisti viidennessä kappaleessa, joka käsittelee natsismia. Kolmas näkökulma ilmenee DE:n johdannossa sekä kahdessa viimeisessä kappaleessa, joissa pohditaan juutalaisten ja kristittyjen uudenaikaisen suhteen edellytyksiä ja mahdollisuuksia. Tarkastelen seuraavaksi DE:ä näiden näkökulmien kautta. Aloitan viimeksi mainitusta, sillä se sitoo yhteen koko dokumentin sisällön ja perustelee muiden näkökulmien käyttöä.

4. Uusi suhde ja sen seuraukset

4.1 Muutostarpeita

DE:n johdannossa kirjoittajat ilmaisevat selkeästi motiivinsa tekstin kirjoittamiseen: he haluavat ryhtyä kertomaan, mitä nykyinen juutalaisuus ajattelee kristinuskosta. He tunnustavat kristillisyyden piirissä tapahtuneen ”dramaattisen ja ennalta-arvaamattoman” muutoksen suhteessa juutalaisuuteen. Kirjoittajien mukaan perinteinen kristillinen ajattelutapa, jonka mukaan juutalaisuutta on pidetty epäonnistuneena tai ainakin vajavaisena uskontona, on vaihtunut uuteen näkökulmaan. Tämä muutos on kypsytynyt holokaustin jälkeisessä kristittyjen itsetutkiskelussa, jonka tuloksia eri kirkkokunnat ja yhteisöt ovat viime vuosikymmeninä esittäneet julkilausumina.¹¹³ Näiden julkilausumien mukaan kristillistä julistusta voidaan ja tulee uudistaa nimenomaan suhteessa juutalaisuuteen. Niissä vaaditaan kristittyjä tunnustamaan juutalaisuuden itsenäinen uskonnollinen arvo ja sen arvo suhteessa kristinuskoon. Esiin nostetaan myös juutalaisuuden ansio kulttuurisena vaikuttajana maailman sivilisaatioissa.¹¹⁴

DE:ssä halutaan nyt lausua juutalainen vastaus kristillisissä julkilausumissa luotuihin avauksiin. Kirjoittajat painottavat kirjoittavansa vain omissa nimissään, eri juutalaisia suuntauksia edustavina tutkijoina. He haluavat osoittaa, että myös juutalaisten on aika oppia kunnioittamaan kristinuskoa, kuten kristityt omien lausuntojensa perusteella osoittavat pyrkivänsä kunnioittamaan juutalaisuutta.¹¹⁵ Keskustelun avaukseksi kirjoittajat esittävät DE:ssä kahdeksan teesiä siitä, miten juutalaiset ja kristityt voisivat asennoitua toisiinsa.

Kirjoittajat valitsivat julkilausumansa nimeksi Sakarjan kirjasta löytyvän hepreankielisen sanaparin *Dabru emet*. Se merkitsee suomeksi ”puhukaa totta!”. Koko Sakarjan kirjan jae kuuluu:

¹¹³ Eri kristillisten kirkkokuntien lausuntoja on julkaistu esim. sivustolla www.jcrelations.net.

¹¹⁴ DE, johdanto.

¹¹⁵ DE, johdanto.

Nämä teidän tulee pitää:
Puhukaa totta toisillenne!
Jakakaa oikeutta totuuden mukaan,
niin että rauha vallitsee keskuudessanne. (Sak. 8:16).

Tehtävänä on siis totuuden löytäminen, jotta sitä voitaisiin puhua. Totuudellisesta oikeudenmukaisuudesta syntyy Sakarjan kirjan mukaan rauha. DE:n kirjoittajat asettavat itsensä siis tämän totuuden osoittajan paikalle.

Holokaustin jälkeen juutalaiset vaativat katolista kirkkoa arvioimaan uudelleen suhdettaan juutalaisuuteen. Tämä vaatimus oli pohjana Vatikaanin II kirkolliskokouksen *Nostra Aetate* –asiakirjan synnylle. Samalla tavoin kristittyjen vaatimus, että juutalaisten on arvioitava uudelleen suhdettaan kristinuskoon, on saanut nyt kirjoittajat ryhtymään DE:n valmisteluun, perustelee David Novak, yksi kirjoittajista.¹¹⁶

Toinen kirjoittaja, Michael Signer, kertoo pyytäneensä kerran Jerusalem Postin toimittajaa lukemaan katolisen kirkon dokumentteja juutalaisista ennen juutalais-kristillisiin suhteisiin keskittyvää haastattelua. Signer halusi, että toimittaja näin huomaisi itse, miten kristityt ovat muuttaneet suhtautumistaan juutalaisuuteen. Vain tällä tavoin toimittaja voisi huomata, että samanlainen muutos olisi tarpeen myös juutalaisille. Luettuaan tekstit toimittaja päätteli: ”Jos he [kristityt] voivat tehdä niin monia suuria ja vakavasti otettavia muutoksia siihen tapaan, jolla lähestyvät juutalaisuutta, eikö meidän juutalaistenkin ole syytä tehdä muutoksia asenteisiimme kristittyjä kohtaan?” Tällä kertomuksella Signer haluaa osoittaa, mikä johti *Jewish Scholars Group on Christianity* -ryhmän perustamiseen ja vuosia myöhemmin DE:n julkaisemiseen.¹¹⁷

Kirjoittajaryhmä pohti, miten heidän oma sitoutumisensa juutalaisuuteen mahdollisesti vaikutti heidän tutkimustyöhönsä tai rajoitti sitä, kun he olivat kukin tahollaan valinneet tutkimuskohteekseen kristinuskon. Kysymys oli tärkeä, onhan objektiivisuuteen pyrkiminen tieteellisen tutkimuksen olennainen perusta. Eräs ryhmään kutsutuista tutkijoista piti jo tätä kysymystä niin loukkaavana ja uhkaavana, ettei lähtenyt mukaan ollenkaan. Moni kuitenkin halusi lähteä tutkimaan mahdollista yhteyttä henkilökohtaisten sitoumusten ja tutkimustyön välillä. Ryhmän keskusteluissa tuli ilmi, että käytettyään kristillistä historiallista lähdeaineistoa tutkimuksissaan tutkijat jäivät siihen käsitykseen, että kristinusko nykyisel-

¹¹⁶ Novak, 2007, 30–31.

¹¹⁷ Signer01. The Origins of the Statement.

läänkin oli uhka juutalaiselle yhteisölle. Tutkijoilta puuttui siis syvällisempi ymmärrys ja käsitys kristinuskon historiallisessa jatkumossa tapahtuneista muutoksista. Silti tutkijoissa oli myös niitä, jotka näkivät kristinuskon muullakin tavalla kuin pelkkien tekstien jatkumona. He pystyivät juutalaisuutensa vuoksi ja sen avulla katsomaan kristinuskoa paitsi uskovina ihmisinä, myös eri näkökulmasta kuin sisäpuoliset kristityt. He näkivät kristillisen yhteisön, joka ei suinkaan uhanut juutalaisuutta vaan ”jakoi juutalaisten kanssa vision ihmiskunnan tulevaisuudesta”. Tämä kristityillä havaittu uusi asenne juutalaisuuteen oli vanhemmasta kristillisestä traditiosta poikkeava ja sen esittäminen saattoi siis olla riski kristittyjen yhteisössä. Kirjoittajaryhmä arvosti tällaista riskinottoa. Näyttää siltä, että ryhmä koki itsensä näin haastetuksi samanlaiseen oman yhteisön ajattelutavan kyseenalaistavaan ulkopuolisuuteen juutalaisten keskuudessa.¹¹⁸

Kirjoittajat kysyvät DE:ssä, mitä juutalaisuus ”nyt” ajattelee kristinuskosta. Kirjoittajilla on selvästi käsitys siitä, että juutalaisuus nyt on jotain muuta kuin se on aiemmin ollut. Tämä käy ilmi Ochs in puheenvuorossa, kun hän kuvaa entisajan juutalaista kasvatusta. Juutalaisilla vanhemmilla oli tapana rohkaista lapsiaan oppimaan ympäröivän sekulaarin maailman katsomuksista, mutta ohittaa ympärillä elävä kristillisuus. Ochs in mukaan tämä olikin ennen tarpeellista juutalaisen identiteetin itsemäärittelylle. Tulevaisuudessa on kuitenkin olennaista, että uudet sukupolvet tuntevat ja ymmärtävät erilaisia kristillisiä teologioita osatakseen erottaa, mikä niistä on juutalaiselle uhkaavaa ja mikä rikastuttavaa ja juutalaisia arvoja tukevaa. Ochs muistuttaa, että historiasta voidaan nähdä, miten sekulaari humanismi ei kyennyt suojaamaan ihmiskuntaa totalitarismilta ja nihilismilta. Nyt on siis syytä etsiä yhteyttä toisiin uskoviin, ensisijaisesti kristittyihin, ja yhdessä taistella paremman maailman puolesta.¹¹⁹

Kirjoittajilta on kysytty, onko DE:ä pidettävä jonkinlaisena anteeksiannetuksen julistuksena, vastauksena kristittyjen katumuksen osoituksiin. Signer kääntää asian toisin: ”*Dabru emet* on vastaus kristittyjen *teshuvaan* (hepr., kysymys) ja *metanoiaan* (kreikk., mielenmuutos) juutalaisten suhteen.” Dialogiin ryhtymisen edellytys on, että kristityt tunnustavat juutalaisten liiton¹²⁰ voimassaolon. Tämä on kirjoittajien mukaan nyt tapahtunut. Se on vaatinut mielenmuutosta suhteessa aikaisempaan korvausteologiseen käsitykseen, jonka mukaan kristinuskon on juutalaisuuden sijaan tullut lopullinen uskonto. Juutalaisten ja Jumalan välisen

¹¹⁸ Signer01, The Origins of the Statement.

¹¹⁹ Commentary02, Ochs in puheenvuoro.

¹²⁰ liitto, hepr. berit, merkitsee Jumalan Siinailla solmimaa liittoa juutalaisen kansan kanssa.

liiton tunnustaminen edellyttää kristityiltä loogisesti pidättäytymistä kaikenlaisesta käännytystyöstä. Signer esittää uudenlaisen dialogin lähtökohdaksi ja edellytykseksi myös kristittyjen halun oppia ymmärtämään nykyistä juutalaisuutta. Hänen mukaansa nykyajan juutalaiset eivät kuitenkaan ole siinä asemassa, että he voivat antaa anteeksi kristittyjen menneitä väärinkäytöksiä. Suunta on nyt selvästi kohti tulevaisuutta ja uudenlaista suhdetta.¹²¹

4.2 ”Uusi suhde”

Edellä kuvattu kristillisen ajattelutavan muutos on DE:n perusta. Kirjoittajat nojaavat tämän muutoksen todistuskappaleisiin, useisiin dokumentteihin¹²² ja esimerkiksi paavi Johannes Paavali II:n opetukseen ja esimerkkiin. Signer painottaa, että tuo muutos koskee vain joitakin kristittyjä. Silti se on merkittävä ja ansaitsee tunnustuksen. Kirjoittajat haluavat muutoksen rohkaisemina auttaa juutalaisia ammentamaan kristinuskosuhteesta, jotta nämä voisivat sitoutua syvemmin omaan uskontoonsa.¹²³

DE:n ydin ei ole keskeisten juutalaisia ja kristittyjä yhdistävien tai erottavien asioiden täsmällinen teologinen tarkastelu. Pikemminkin ytimenä ja tavoitteena näyttäisi olevan tekstissä toistuva ”uusi suhde”, *The new relationship*, johon kirjoittajat haluavat rohkaista omaa yhteisöään. Suuri osa tekstistä pohdiskelee tätä juutalaisten ja kristittyjen uudenlaista suhdetta ja sen mahdollisuuksia, ei niinkään analysoi keskinäisen suhteen historiassa tapahtuneita väärinymmärryksiä tai kiistoja.

Signer esittää kysymyksiä, joita kristityt ja juutalaiset nyt kysyvät toisiltaan: ”Keitä me kristityt olemme teille juutalaisille?” ”Voimmeko me juutalaiset luottaa teihin nyt?” Tutkijaryhmä on DE:ssä etsinyt uudenlaista ajatuslinjaa, jonka perusteella dialogia voitaisiin käydä. Yksi peruslähtökohta on, että kristinuskoa ei tule käsittää monoliittiseksi suhteessa juutalaisuuteen. Edelleen on olemassa kristillisiä tunnustuskuntia, joiden mukaan juutalaisten kääntyminen kristinuskoon on olennainen kristillisen lähetystyön tavoite. Silti on myös ryhmiä, jotka ovat tehneet selkeän *metanoian* suhteessaan juutalaisuuteen. Nämä kristityt osoittavat sen selvästi teksteissään ja välittävät tätä opetusta myös seuraaville sukupolville. Juutalaisvastaisten väärinymmärrysten mahdollisuus on siivottu pois liturgisista teksteistä. Kirjoittajat toteavat, että selvää juutalaista vastausta näille muutoksille ei

¹²¹ Signer01, Some Controversies about the Statement.

¹²² Signer mainitsee Amerikan luterilaisten ja Leuenbergin kirkkoyhteisön julkilausumat. Signer02.

¹²³ Signer02.

ole esitetty. Heidän mielestään juutalaisten julkaisemat dokumentit pikemminkin luovat hämmennystä ja jatkavat stereotyyppisten käsitysten esittämistä. Signer toteaa ajattelevansa erään kristityn ystävänsä tavoin, että ajattelun muuttaminen holokaustin kauhujen jälkeen vie muutaman sukupolven ajan.¹²⁴

Novak kuvailee DE:n tarkoittaman uudenlaisen dialogisuhteen vaikutuksia: Dialogiin osallistunut on sen jälkeen löytänyt uuden näkökulman toiseen osapuoleen. Vaikka dialogikumppani ei ole yhtä läheinen kuin toinen juutalainen, hän on kuitenkin jotain muuta kuin ”toinen”. Novak käyttää rabbiinisen teologian termiä *ger toshav*, pysyvä vieras.¹²⁵ Uudenlaisessa dialogissa tapahtuu siis todellista lähentymistä ihmisten välillä, vaikka teologiset käsitykset eivät muotoutuisikaan uudenlaisiksi.

DE:n seitsemäs kappale puhuu uudesta suhteesta tulevaisuudessa ja vakuuttavasti. Kirjoittajilla on selvä näkemys siitä, että tämä uusi suhde ei tule aiheuttamaan niitä negatiivisia vaikutuksia, joita juutalaisten keskuudessa pelätään.¹²⁶ Näyttää siltä, että tekstin takaa kuultaa ajatus jostain muusta, joka näitä pelättyjä vaikutuksia – maallistumista ja assimilaatiota – aiheuttaisi. Vaikuttaa siltä, että kirjoittajat haluavat nimenomaan vapauttaa ja irrottaa kristityt ja suhteen kristinuskoon juutalaisuuden sisäisistä ongelmista. Seitsemännessä teesissä halutaan hillitä juutalaisten keskuudessa esiintyvää pelkoa siitä, että uudenlainen tai liian läheinen suhde kristittyjen kanssa voisi heikentää juutalaisuuden harjoittamista ja identiteettiä. Kulttuurisen ja uskonnollisen assimilaation pelko on tekstin mukaan oikeutettu. Kirjoittajat korostavat kuitenkin, että vain oman juutalaisen tradition arvostaminen auttaa juutalaisia ryhtymään uudenlaiseen suhteeseen kristittyjen kanssa. Tekstissä painotetaan, että kristinusko on oma, vaikkakin juutalaisuudesta peräisin oleva uskontonsa (*faith*), ei juutalaisuuden jatke.¹²⁷

Viimeisessä, kahdeksannessa teesissä kehoitetaan juutalaisia ja kristittyjä taistelemaan yhdessä oikeudenmukaisuuden ja rauhan puolesta. Myös muut uskonnot mainitaan tämän rauhantyön kumppaneina. Rauhantyön motiivina on tekstin mukaan Israelin profeettojen näky uudesta maailmasta, jonne kansat vaeltavat (Jes.2:2–3).¹²⁸ Kahdeksannen kappaleen kuvailu yhdessä tehtävästä rauhantyöstä

¹²⁴ Signer01. Some Controversies about the Statement.

¹²⁵ Novak 2007, 30.

¹²⁶ ”An improved relationship will not accelerate the cultural and religious assimilation that Jews rightly fear. It will not change traditional Jewish forms of worship, nor increase intermarriage between Jews and non-Jews, nor persuade more Jews to convert to Christianity, nor create a false blending of Judaism and Christianity.” DE, seitsemäs kappale.

¹²⁷ DE, seitsemäs kappale.

¹²⁸ DE, kahdeksas kappale.

vaikuttaa ylevältä ja juutalaisia ja kristittyjä yhdistävältä, kunnes tekstissä yhtäkkiä todetaan, että myös muihin uskonyhteisöihin kuuluvat ovat tervetulleita tähän työhön. Näyttää siltä, että aletaankin puhua yleishumaanista rauhantyöstä. Tämä viittaus muihin uskontoihin on DE:n ainoa. Sen asettaminen tekstin loppuun voi olla seurausta dokumentin julkaisusta sanomalehdessä. Onhan lukijoissa oletettavasti myös muita kuin kristittyjä ja juutalaisia, ja rauhantyö koskee luonnollisesti kaikkia ihmisiä. Kirjoittajat palauttavat fokuksen kuitenkin takaisin juutalais-kristilliseen suhteeseen vetoamalla tekstinsä lopuksi Jesajan kirjan profetiaan. Siinä kuvataan Herran pyhäkön vuorta, jonne monet kansat virtaavat.¹²⁹

4.3 Uusi suhde uudenlaisessa maailmassa

Sandmel, DE:n kirjoittajien sihteeri, kuvaa uuden suhteen tilannetta. Aiemminkin on ollut mahdollista ja tarpeellista, että juutalaiset ja kristityt puhuvat toisilleen. Nyt on tullut olennaiseksi, että ”aktiivisesti etsimme toisiamme yhteisten päämäärien avulla”. Suvaitsevaisuuden ja kunnioituksen lisäksi on molempien osapuolten päämääränä oman uskonnollisen kokemuksen syventäminen ja dialogissa parantuva itseymmärrys. Sandmel näkee dialogin siis uutta luovana yhteistyönä.¹³⁰ Tämän toivotun seurauksen, oman uskonelämän syventymien, toivotaan siis motivoivan juutalaisia uudenlaiseen suhteeseen kristittyjen kanssa.

Novak asettaa uuden suhteen tarpeellisuuden koko yhteiskunnan muutoksen kontekstiin. ”Maailmamme [...] ei enää ole juutalainen tai kristitty.” Yhteiskuntamme ja kulttuurimme ei myöskään enää oikeuta periaatteitaan kristinuskon pohjalta. Uudessa sekulaarimmassa maailmassa juutalaisten poliittinen vaikutusvalta on jopa kasvanut kristinuskon vallan heiketessä. Novak muistuttaa, että kristityt ja juutalaiset eivät ole koskaan eläneet ilman toisiaan. Hän haastaa molemmat yhteisöt nyt yhteiseen Israelin Jumalan ylistykseen tässä uudessa *galutissa* eli ek-siilissä, siis maallistuneessa maailmassa.¹³¹

DE puhuu kristittyjen ”ansaitsemasta” vastauksesta.¹³² Kirjoittajat siis toteavat kristittyjen aloittaneen dialogin omilla dokumenteillaan. Novak kirjoittaa kristittyjen aloitteen olleen välttämätön heidän historiallisen ylivaltansa vuoksi. Hänen mukaansa on merkittävää sekä juutalaisille että kristityille itselleen, että aloite uuteen suhteeseen tuli heiltä. Tämä on auttanut kristittyjä uudistamaan juu-

¹²⁹ DE, kahdeksas kappale.

¹³⁰ CJT, 367.

¹³¹ CJT, 367–368.

¹³² DE, Johdanto.

talaisia juuriaan ja osoittamaan muutosvalmiuttaan.¹³³ Sandmel korostaa pienessä piirissä teologien kesken tapahtuneen uuden suhteen pioneerityön merkitystä. Teologisesta tutkimuksesta on kuitenkin nyt tärkeää siirtyä laajemmalle kentälle. Sandmel peräänkuuluttaa *intrafaith*-dialogia eli juutalaisen yhteisön sisäistä keskustelua. Tällainen keskustelu vakuuttaisi juutalaiset siitä, että dialogi kristittyjen kanssa on hyväksi heille itselleen.¹³⁴

Sandmel ymmärtää niitä kristittyjä, joita dialogin hidas tahti turhauttaa. Kärjivällisyys on tarpeen, sillä juutalaiset kokevat kristittyjen innon helposti uhkaavaksi.¹³⁵ Vaikka kaikki eivät ole yhtä innokkaita tai nopeita ryhtymään dialogiin, voi se silti rikastuttaa myös niitä, jotka eivät muutosta etsi, toteaa Ochs. Hän kertoo esimerkin, jossa erityisen syvälle menevää dialogia on käyty hyvin erilaisten ryhmien, ortodoksisten juutalaisten ja katolilaisten sekä ortodoksijuutalaisten ja barthilaisten kristittyjen välillä. Tällöin toiseen osapuoleen on suhtauduttu Jumalan todistajana eikä pyrkimystä ykseyteen ole ollut ja juuri siksi dialogi on onnistunut.¹³⁶ Uuden suhteen edellytys ei DE:n kirjoittajien mielestä siis suinkaan ole yhteisen teologian löytäminen tai edes sen etsiminen vaan molempien osapuolten itsetuntemus ja toisen näkeminen Jumalan palvelijana. Yhdistävänä elementtinä on lisäksi sitoutuminen pyhiin kirjoituksiin ja vahvaan traditioon.¹³⁷ Assimilaatioita ei tule pelätä, vakuuttaa Signer. Kompromisseja ei synny, sillä voittoa ei haeta.¹³⁸

Jotta edellä kuvattu uusi suhde voitaisiin luoda, sille tarvitaan perusta. DE:n neljä ensimmäistä kappaletta pyrkivät määrittelemään, millaisista asioista yhteinen pohja muodostuu. Sama Jumala, sama kirja ja samat moraaliperiaatteet omina teeseinään täydentyvät Israelin maa -teemalla. Jonkinlainen konsensus juuri näistä asioista on nähtävästi kirjoittajien mielestä uuden suhteen ehto.

DE:n julkaisemisen tavoite näyttää dokumentin itsensä ja Signerin selvennysten perusteella selvältä. Dokumentin avulla kirjoittajat tahtovat käynnistää keskustelun juutalaisen yhteisön sisällä. Tämä keskustelu johtaisi juuri toivottuun uudenlaiseen suhteeseen ja olisi jo osa sitä. Millään tavoin DE ei näytä pyrkivän lopullisten vastausten antamiseen, vaikka pelkät kappaleiden päälauseet lukemalla niin voisi päätellä. Teesejä selittävässä kappaleissa mainitaan traditioiden eroavai-

¹³³ CJT, 368–369.

¹³⁴ CJT, 369.

¹³⁵ CJT, 369.

¹³⁶ CJT, 370.

¹³⁷ CJT, 371.

¹³⁸ CJT, 372–373.

suuksista erikseen useimpien kappaleiden kohdalla. Koska dokumentin aikaansaama keskustelu juutalaisyhteisössä kuitenkin keskittyi niin selkeästi juuri teesiin opilliseen sisältöön, on tarpeen tarkastella niitä lähemmin.

5. Opillisia kysymyksiä ja väitteitä

5.1 Juutalainen oppi ja *Dabru emetin* teesit

Ei ole itsestään selvää, millaiseen juutalaiseen oppiin DE:n kirjoittajat voivat yhdessä nojautua. Juutalaisen opin kehitys on tapahtunut pitkän ajan kuluessa eikä oppilauseita ole kristinuskon kirkolliskokousten tapaan kanonisoitu. Se juutalaisuus, johon nykyisin harjoitettava juutalaisuus pohjautuu, on rabbiinista juutalaisuutta. Se on kehittynyt Jeesuksen ajan juutalaisuudesta rabbiinisena aikana 70–500 jKr. Se tosin kantaa teksteissään (esimerkiksi *Mishnassa*, joka syntyi 200-luvulla) paitsi varhaista rabbiinista traditiota myös paljon vanhempaa juutalaista perintöä, kuten temppelin aikaista ja etenkin fariseusten perintöä. Tähän rabbiiniseen juutalaisuuteen pohjautuvat sekä nykyinen ortodoksijuutalaisuus että juutalaisuuden liberaalimmat muodot. Temppelin tuhon¹³⁹ jälkeen juutalaisryhmistä selviytyi jatkamaan historiaansa vain kaksi: farisealaiset, joista rabbiininen liike kehittyi, sekä Jeesukseen uskovat juutalaiset, joista kristillinen kirkko sai alkunsa.¹⁴⁰ Tämän vuoksi on harhaanjohtavaa katsoa nykyistä kristittyjen kohtaamaa juutalaisuutta ja samastaa se Uuden testamentin kuvaamaan Jeesuksen ajan juutalaisuuteen, joka oli paljon monimuotoisempaa.

Juutalainen teologia on ennen kaikkea kertovaa teologiaa, ei määriteltyjä oppilauseita. Juutalaisena uskontunnustuksena pidetty *Shema Israel* (5. Moos. 6:4) sisältää yksinkertaisesti kehotuksen yhden Jumalan palvontaan. Vaikka kanonisoituja juutalaisia uskontunnustuksia ei kristilliseen tapaan ole, voidaan DE:n teesien teologia johtaa esimerkiksi Maimonideen 13 uskontotuudesta. Ne sisältävät uskon yhteen Jumalaan luojana, uskon Tooraan ja profeettojen sanoihin sekä Messiaan tulon ja kuolleitten ylösnousemukseen.¹⁴¹ Juutalaisessa rukouskirjassa *Siddurissa* on Maimonideen uskonkohtien lisäksi Josef Albon (1380–1444) uskontunnustus. Se sisältää uskon yhteen Jumalaan oikeudenmukaisena tuomarina sekä Hänen antamaansa Tooraan. Sekä Maimonideen että Albon tunnustusten muotoilussa on nähtävissä kristinuskon ja islamin teologian vaikutus.¹⁴²

¹³⁹ Roomalaiset tuhosivat Jerusalemin temppelin vuonna 70.

¹⁴⁰ Kessler 2006b, 26–37.

¹⁴¹ Harviainen 2001, 61–62.

¹⁴² Vasko 2009, 83–84.

Juutalainen systemaattinen teologia ei siis sisällä dogmeja siinä merkityksessä kuin kristityt ajattelevat. ”Teologia tarkoittaa kokoelmaa niistä teemoista, joista Jumalaan kohdistuva, historiallisesti olemassa oleva uskonvakaumus koostuu,” kirjoittaa Levinson. Näihin teemoihin voidaan rabbiinisen teologian tradition mukaan liittää täydentäviä opinkappaleita.¹⁴³ Tällaiseen kertovan teologian ja rabbiinisen keskustelevan ja täydentävän teologian perinteeseen DE liittyy.

Miten DE:n ydinlauseita ja niiden selityksiä tulisi lukea? Signer esittää kaksi vaihtoehtoa. Kukin teesi (*topic sentence*) voidaan lukea väitelauseena tai kysymyksenä. Esimerkiksi ensimmäisen teesin voi ymmärtää joko ”juutalaiset ja kristityt palvelevat samaa Jumalaa!” tai ”palvelevatko juutalaiset ja kristityt samaa Jumalaa?”. Keskiajan tutkijana Signer kallistuu puoltamaan kysymyslause-tulkintaa. Lauseita voidaan lähestyä skolastiikasta peräisin olevan *quaestio disputata*n keinoin. Sen mukaan kunkin teesin kohdalla jäsennellään ne argumentit, jotka puoltavat ja vahvistavat teesiä sekä ne, joiden perusteella teesi mahdollisesti kumoutuu.¹⁴⁴ Signer esittelee lukutapaa artikkelissaan *Sic et non*, jonka otsikolla hän haluaa osoittaa arvostustaan skolastikko Abélardille. Toisaalta tällainen lukutapa on selvästi myös juutalaisen rabbiinisen perinteen kunnioittamista. Totuutta tavoitellaan juuri kysymisen ja tutkimisen kautta. Siitä viisaus syntyy, painottaa Signer.¹⁴⁵

Signer kutsuu siis juutalaisia ja kristittyjä lukemaan ja opiskelemaan omia ja toistensa traditioita ja päättämään kantansa vasta sen jälkeen.¹⁴⁶ Niin johdonmukaiselta kuin kysyvä lukutapa Signerin selityksen perusteella vaikuttaakin, on ymmärrettävää, että kritiikissä teeseihin on suhtauduttu kirjoittajien esittäminä väitteinä, ei kysymyksinä. DE:ssä teesien lopussa on piste, ei kysymysmerkki.

DE:n tekstin teologinen rakenne on tarkkaan harkittu. Tämä paljastuu, kun pelkät kappaleiden ydinlauseet luetaan peräkkäin. Ensimmäisessä teesissä lähdetään Jumala-käsityksen pohdinnasta ja viimeisessä päädytään eskatologiseen toivoon ja siihen, että kristityt ja juutalaiset yhdessä työskentelevät rauhan ja oikeudenmukaisuuden hyväksi. Keskimmäiset kappaleet keskittyvät historiallisiin ja ajankohtaisiin kysymyksiin sekä juutalais-kristillisten suhteiden tulevaisuuteen. Tällä tekstin rakenteella kirjoittajat osoittavat uskonsa siihen, että tulevan dialogin

¹⁴³ Levinson 1992, 19.

¹⁴⁴ Signer01, The Structure of the Statement.

¹⁴⁵ Signer02.

¹⁴⁶ Signer01, The Structure of the Statement.

on pohjaututtava nimenomaan teistiselle¹⁴⁷ maailmankuvalle. Signer korostaa, että uskonnollinen suvaitsevaisuus ei sulje pois käskyjen täyttämistä. Määräähän juutalainen laki nimenomaan tavoittelemaan rakkautta, oikeudenmukaisuutta ja rauhaa.¹⁴⁸

Kirjoittajat paljastavat teologisen käsityksensä eskatologiasta viimeisen teesin kohdalla. Vaikka he myöntävät, että juutalaisuus ja kristinusko eroavat monissa käsityksissään, näkevät he kuitenkin niillä yhteisen eskatologisen toivon. Tähän viittaa myös dokumentin lopussa esitetty Jesaja-sitaatti Herran vuoresta. Signerin mukaan eroavaisuuksien tunnustaminen on edellytyksenä yhteisen pohjan löytämiselle ja dialogin synnylle.¹⁴⁹ Tämä eroavaisuuksien tunnustaminen tulisikin nähdä DE:n perustana selvemmin kuin mitä kritiikissä on myöhemmin esitetty. Signer huomauttaa, että juuri tässä suhteessa DE eroaa sitä edeltävistä juutalaisyhteisöjen dokumenteista. Niissä on tavoiteltu samankaltaisuuksien löytämistä eroavaisuuksien tunnustamisen kustannuksella. DE:n kirjoittajat ovat vakuuttuneita siitä, että Jumala tahtoo sekä juutalaisuuden että kristinuskon säilyvän aikojen loppuun saakka. Tämän käsityksen perustelu ei kuitenkaan tekstistä selviä. Sen seurauksena oletetaan kuitenkin, että molempien osapuolten tulee tarkoin pohtia missiotaan ja tarkoitustaan. Samalla perusteella kirjoittajat torjuvat kaikenlaisen kristillisen käännästyön juutalaisten keskuudessa.¹⁵⁰

DE:n muotoilu kahdeksaan ydinlauseeseen tekee siitä helposti haavoittuvan. Esimerkiksi DE:ä kritisoinut Jon D. Levenson esittelee tekstin analyysissään vain näiden ydinlauseiden muodossa.¹⁵¹ Kun kappaleista riisutaan selitykset ja maininnat uskontojen eroavaisuuksista, jää jäljelle hyvin paljas runko. Tämän rungon perusteella kirjoittajien koko käsitys näyttää vääristyvän tai ainakin tulevan hyvin epätarkasti tulkituksi. On siis luettava huolella koko DE:n teksti ja ryhdyttävä keskusteluun sen perusteella. Jos hyväksytään kysyvä lukutapa, ei DE:n teologisen näkemyksen ymmärtämiseksi ole välttämätöntä perehtyä CJT:n artikkeleihin. CJT antaa kuitenkin lisävaloa juutalaisen systemaattisen teologian sisäiseen keskusteluun sekä juutalaisten ja kristittyjen teologioiden keskusteluun. Tässä tutkimuksessa keskitytään vain DE:ssä esiin tuleviin opillisiin kysymyksiin, ei CJT:ssa

¹⁴⁷ Teismi merkitsee tässä uskoa persoonalliseen Jumalaan.

¹⁴⁸ Signer01, *The Structure of the Statement*.

¹⁴⁹ Signer01. *The Structure of the Statement*. Signer viittaa tässä filosofi Martin Buberiin, jonka mukaan kristityillä ja juutalaisilla on ”sama kirja ja sama toivo”.

¹⁵⁰ Signer01. *The Structure of the Statement*. Signer ei tässä mainitse nimeltä yhtään tällaista dokumenttia, johon viittaa.

¹⁵¹ Levenson04, 6.

esitettyyn laajempaan teologiseen keskusteluun.

5.2 Sama Jumala?

Ensimmäinen teesin ajatus, ”Juutalaiset ja kristityt palvelevat samaa Jumalaa”¹⁵², on perinteisesti ollut perustava lähtökohta näiden kahden uskonnon suhteelle. Se Israelin Jumala, jota juutalaiset ennen kristinuskon syntyä palvelivat, on nyt kristinuskon ansiosta satojen miljoonien ihmisten tunnustama Jumala. Kirjoittajat kuitenkin painottavat, ettei kristinusko ole juutalaiselle mahdollinen vaihtoehto.¹⁵³

DE:ssä käsite ”samasta Jumalasta” avataan kristittyjenkin kannalta vastaan-sanomattomalla tavalla: ”Ennen kristinuskon esiinnousua juutalaiset olivat ainoita Israelin Jumalan palvelijoita.” Kirjoittajat ottavat näin kristityt rinnalleen palvelemaan Israelin ja patriarkkojen Jumalaa ja jopa tunnustavat sen, että kristinusko on tuonut Israelin Jumalan tutuksi ihmisille eri puolilla maailmaa.¹⁵⁴ Juutalaiselta kannalta kristologian puuttuminen tästä teesistä ei luonnollisesti ole ongelma, vaan auttaa yhteyden luomisessa. Kristillisen teologian valossa voidaan kuitenkin pohtia, voiko pelastavasta Jumalasta kristinuskon kannalta puhua ilman Kristusta.

Rosen painottaa, ettei Heprealainen Raamattu antaudu teologiseen spekulatioon. Se ei Rosenin mukaan tarjoa uskonoppia eikä määrääviä jumalanpalveluksen tapoja, vaan ainoastaan tien, jota kulkea. Juuri tämä on juutalaisen *halakhan*¹⁵⁵ sisältö: se ei ole laki tai uskontunnustus kristillisessä merkityksessä. Myös Jumalan ilmoitus itsestään, ”Olen se, joka olen”, (2.Moos. 3:14) on siksi käsitettävä epädogmaattisesti. Jumalan käsite ei avaudu kahdelle ihmiselle samalla tavoin, joten kaikkien traditioiden sisällä on välttämättä erilaisia käsityksiä Jumalasta. Rosen viittaa Maimonideen uskontunnustuksen kiistanalaisiin oppilauseisiin. Niistä joitakin jotkut rabbit pitävät harhaoppisina. Tämä erimielisyys rabbien kesken ei kuitenkaan merkitse sitä, että Maimonideen katsottaisiin palvelevan jotakin toista jumalaa.¹⁵⁶

Myös keskiajan Ashkenazissa eli saksankielisellä alueella kristittyjen keskellä eläneet juutalaiset rabbit tunnustivat kristillisen monoteismin, vaikka pitivätkin sitä kompromissina. He eivät katsoneet kristillistä jumalakäsitystä vain eettiseltä kannalta vaan tunnustivat sen uskonnollisen pelastavan luonteen. Rosen

¹⁵² ”Jews and Christians worship the same God.” DE, ensimmäinen teesi.

¹⁵³ DE, ensimmäinen kappale.

¹⁵⁴ DE, ensimmäinen kappale.

¹⁵⁵ halakha, suom. vaellus, käännetään usein termillä juutalainen laki.

¹⁵⁶ Rosen01.

kuulee DE:ssä kaikuja näistä keskiaikaisista uskontodialogisesti rohkeista kannanotoista.¹⁵⁷

Jon D. Levenson kritisoi sama Jumala -teesiä vahvasti. Hän painottaa, että käsitys juutalaisten ja kristittyjen yhteisestä, samasta Jumalasta ei ole ollenkaan yleisesti hyväksytty kummankaan tradition historiassa. Maimonides piti kristinuskoa epäjumalanpalveluksena¹⁵⁸ ja kielsi siksi juutalaisilta yhteydenpidon kristittyihin. Levenson tulkitsee perinteisen rabbiinisen juutalaisen tradition mukaisesti, että Nikean uskontunnustuksessa kielletään Jumalan ykseys korottamalla Jeesus Jumalaksi. Levenson päättelee, että ei voida puhua samasta Jumalasta ja samalla jättää huomiotta, että kristinuskossa Jeesusta pidetään Jumalana. Ashkenasi-maailmassa *Shema*, juutalainen uskontunnustus¹⁵⁹ käsitettiin nimenomaan ”kolminaisuuden kieltolauseeksi”.¹⁶⁰ Myös Kessler toteaa ensimmäisen teesin ongelmallisuuden joillekin juutalaisille. Kristilliset opit kolminaisuudesta ja inkarnaatiosta loukkaavat juutalaista monoteismia eikä niiden kohdalla pitäisi tehdä kompromisseja, kirjoittaa Kessler. Samoin kristityille voi olla yllättävää, että kristinuskoa voidaan joidenkin juutalaisten mielestä pitää idolatrisena.¹⁶¹

Breslauer lähestyy juutalaisten ja kristittyjen Jumala-käsitettä käsitteestä ykseys (*unity*) käsin. Jumalan ykseys on jakamatonta, vaikka toisaalta tunnustetaan Hänen erilaiset ilmenemismuotonsa. Juutalaisen filosofian mukaan nämä ilmenemismuodot ovat toimivia ja aktiivisia, ei olemuksellisia, kuten ne kristillisessä kolminaisuusopissa esitetään. Juutalaisten Jumalan aktiivisia attribuutteja ovat esimerkiksi armo ja oikeudenmukaisuus. Breslauerin mukaan juutalaisia ja kristittyjä tuo yhteen Jumalan ykseyden tunnustaminen. Toisaalta osapuolten on tunnustettava toistensa oikeus kuvata tätä ykseyttä erilaisin tavoin ja kielen symbolein.¹⁶²

Sama Jumala -teesi ei sitä kohtaan esitetyn kritiikin perusteella näytä olevan ollenkaan helposti hyväksyttävissä kaikissa juutalaisissa yhteisöissä. Kuitenkin juuri Breslauerin kaltainen pohdiskelu saman ykseys-käsitteen erilaisista symbolisista muotoiluista osoittaa, että dialogissa toisen osapuolen uskon tapaa on mah-

¹⁵⁷ Rosen01.

¹⁵⁸ ks. luku 2.2.

¹⁵⁹ *Shema*: 5.Moos.6:4: ”Kuule, Israel! Herra on meidän Jumalamme, Herra yksin.” (Kirkkoräämattu 1992) ”Kuule, Israel! Herra, meidän Jumalamme, Herra on yksi.” (Kirkkoräämattu 1933).

¹⁶⁰ Levenson J.D. 2001, 36–37.

¹⁶¹ Kessler06a, 202.

¹⁶² Breslauer 1995: *God*, 79–82.

dollista oppia ymmärtämään samalla, kun käsitys oman tradition opetuksesta selkenee.

Yksi Jumala-käsityksen yhteydessä on kiinnostavaa tarkastella messiaanisten juutalaisten jumalakäsitystä ja heidän tilannettaan juutalaisuuden sisällä. Messiaaniset juutalaiset ovat marginaalisen pieni ryhmä, mutta heidän asemansa juutalaisuuden ja kristinuskon välisessä tilassa ja toisaalta yhdistävänä linkkinä on erityinen. Messiaaniset juutalaiset pitävät Jeesusta juutalaisille luvattuna messiaana, mutta eivät välttämättä Jumalan poikana ja jumalana kuten kristityt.¹⁶³ Huolimatta siitä, että juutalaisuus perinteisesti nähdään syntyperän, ei uskonnollisuuden laadun tai määrän mukaan määräytyvänä, asetetaan messiaanisten juutalaisten juutalaisuus usein kyseenalaiseksi.¹⁶⁴ Tämä osoittaa, että juutalaisessa uskonkäsityksessä juuri käsitys Jumalan ykseydestä (hepr. ehad) on olennainen. Messiaanisten juutalaisten katsotaan kategorisesti luopuneen tästä uskosta yhteen Jumalaan. Miten sitten olisi mahdollista ajatella, että kristityillä ja juutalaisilla on ”sama Jumala”, kuten DE:ssä muotoillaan? Seuraava kappale antaa osviittaa siitä, minkä perusteella tätä käsitystä voitaisiin yhdessä pohtia. Kuten koko uskon sisällön, myös jumalakäsityksen perustaa tulee etsiä Raamatusta.

5.3 Sama Raamattu?

Toinen teesi tunnustaa Raamatun – juutalaisten Heprealaisen Raamatun eli *Tanakhin*¹⁶⁵ ja kristittyjen Vanhan testamentin – aseman uskon ohjenuorana ja auktoriteettina sekä juutalaisille että kristityille.¹⁶⁶ Kappaleen selittävä osa toteaa, että Raamattu kertoo molemmille uskonnoille saman sanoman maailman luomisesta ja Jumalan liitosta Israelin kanssa. Kirjasta löytyvät ohjeet vanhurskaaseen elämään sekä lupaus Israelin ja koko maailman lunastuksesta. Raamatun tulkinnassa uskontojen välillä on kuitenkin monissa kohdissa eroja, joita tulee aina kunnioittaa, painottaa toisen teesi selitys.¹⁶⁷

Se, miten suhdetta Pyhiin kirjoituksiin DE:ssä kuvataan, on huolellisesti punnittua ja yksiselitteistä tekstiä. Esiin nostetaan luomisen teologia, Jumalan liitto Israelin kanssa sekä eskatologinen toivo lunastuksesta. Kaikki mainitut teemat ovat osa konkreettista pelastushistorian narratiivia. Liitto ja lunastus olisi to-

¹⁶³ Lundgren 2014, 11.

¹⁶⁴ Lundgren 2014, 152–153.

¹⁶⁵ Tanakh on akronyymin Heprealaisen Raamatun osien nimistä Torah (Laki), Nevi'im (Profeetat) ja Ketuvim (Kirjoitukset) ja sisältää lähes samat kirjat kuin kristittyjen Vanha testamentti.

¹⁶⁶ ”Jews and Christians seek authority from the same book - the Bible (what Jews call "Tanakh" and Christians call the "Old Testament").” DE, toinen teesi.

¹⁶⁷ DE, toinen kappale.

sin Vanhan testamentin yhteydessä kristillisestä näkökulmasta täsmennettävä vanhaksi liitoksi sekä lopulliseksi lunastukseksi, katsotaanhan kristinuskossa Kristuksen suorittaman lunastuksen olevan jo tapahtunut tosiasia. DE:n mukaan Jumalan ilmoitetun sanan tarkoitus on johdattaa vanhurskaaseen elämään.¹⁶⁸

Toisen teesin lausuma yhteisestä kirjasta on keskeinen koko DE:n sisällön kannalta, huomauttavat Sandoval et al. Sen ajatus on mukana kaikissa muissakin teeseissä, sillä ilmoitus Jumalasta, Israelista ja Tooran laista perustuu molempien uskontojen mukaan nimenomaan pyhiin kirjoituksiin. Myös DE:n viides kappale, jossa käsitellään natsismin ja kristinuskon suhdetta, osoittautuu raamattuteesin seuraukseksi. Onhan kristillinen, historian kuluessa usein hyvinkin juutalaisvastainen opetus johdettu Raamatun erilaisista tulkinnoista. Kun DE:ssä myöhemmin puhutaan juutalaisten ja kristittyjen uudenglaisesta suhteesta, nojaa tämäkin kohta siihen, miten omaa yhteisöä ja toiseutta on Raamatun mukaan käsitelty. On arvokasta, että termillä Heprealainen Raamattu pyritään luomaan yhteistä, neutraalia kohdetta tutkimukselle, toteavat Sandoval et al. He kuitenkin muistuttavat, että akateeminen raamatuntutkimus on kristittyjen, erityisesti protestanttien alulle panemaa. Epätasapainon vaara on siis koko ajan olemassa.¹⁶⁹

Kun DE neljännessä teesissä asettaa juutalaiset ja kristityt yhteisen moraali-käsityksen piiriin, on tuon moraalin yhteiseksi nimittäjäksi valittu ”*Tooran* moraaliperiaatteet”.¹⁷⁰ On kuitenkin suuri ero siinä, miten juutalaiset ja kristityt suhtautuvat *Tooraan*, siis Vanhan testamentin Viiden Mooseksen kirjan sisältöön.¹⁷¹ Kristityt nostavat Vanhasta testamentista yleensä esiin erityisesti klassiset eli myöhemmät, puheitaan muistiin kirjoittaneet profeetat. Sen sijaan Mooseksen kirjojen opetukset jäävät kristillisessä opetuksessa usein sivuun. Kristillisessä jumalanpalveluselämässä painotetaan enemmän esimerkiksi Jesajan ja Aamoksen sosiaalisen oikeudenmukaisuuden vaatimusta ja heidän vallitseviin kulttikäytäntöihin kohdistunutta kritiikkiään. Juutalaiset taas nostavat Heprealaisen Raamatun keskuksiksi ja tutkimisen kohteeksi juuri *Tooran* ja sen ohjeet, *halakhan*.¹⁷² Tämä painotusten ero osoittaa selvästi, että Raamatun sisällä *Toora* sekä yhdistää että erottaa juutalaisia ja kristittyjä.¹⁷³

¹⁶⁸ DE, toinen kappale.

¹⁶⁹ Sandoval et al. 2007. 10–13.

¹⁷⁰ DE, neljäs teesi.

¹⁷¹ Tässä Tooralla tarkoitetaan nimenomaan juutalaisten kirjallista Tooraa, ei rabbiinisen tradition suullista Tooraa, joka on muistiinmerkittynä Mishnassa ja Talmudissa.

¹⁷² Tooran ja halakhan tutkimisesta ks. esim. Kessler 2006b, 36–37.

¹⁷³ Sandoval et al. 2007, 12.

Sama kirja, se, jota DE kutsuu Raamatuksi (*Bible*), todetaan auktoritatiiviseksi sekä juutalaisille että kristityille. Sanan *Bible* käyttö on kuitenkin tässä yhteydessä ongelmallista. ”Bible is no longer our Bible”, kirjoittaa rabbi Benno Jacob kristittyjen Raamatusta Alan T. Levensonin mukaan.¹⁷⁴ Pelkästään *Tanakhin* kokoonpano ja eri kristillisten kirkkokuntien eri kirjoja sisältävät Vanhan testamentin kaanonit hankaloittavat sanan ”sama” käyttämistä. Katolisen kirkon ja idän ortodoksinen kirkon kaanonissa on sellaisia juutalaisia kirjoja, jotka eivät koskaan saaneet kanonista statusta rabbiinisessa juutalaisuudessa, huomauttaa Alan T. Levenson. Lisäksi Vanha testamentti ja *Tanakh* loppuvat eri kirjoihin ja siksi erilaisiin tunnelmiin. Kristitty ei myöskään käytä käsitettä Raamattu ilman, että siihen sisältyy myös Uusi testamentti.¹⁷⁵

”Juutalaiset ja kristityt jakavat joitain samoja pyhiä kirjoituksia, Vanhan testamentin ja kirjoitetun *Tooran*”, muotoilee Neusner DE:n tekstiä uudelleen. Hän kuitenkin painottaa, että kumpaakaan uskontoa ei voi suoraan johtaa näistä yhteisistä lähteistä. Juutalaiset tarvitsevat *Tanakhin* täydellistäjäksi suullisen *Tooran*, *Talmudin* ja kristityt Vanhan testamentin tulkitsijaksi Uuden testamentin. Tämän vuoksi puhe yhteisestä pohjasta on Neusnerin mukaan valheellista.¹⁷⁶

Kleinin mukaan sekä *Tanakh* että Uusi testamentti todistavat kyllä yhdestä ja samasta Jumalasta ja vakuuttavat Hänen uskollisuuttaan lupauksensa täyttämässä. Juutalaiset ja kristityt eivät kuitenkaan aina ole yhtä mieltä siitä, miten ja milloin nuo lupaukset toteutuvat.¹⁷⁷ Tähän tulkintaeroon vaikuttaa nimenomaan se, että yhteiset tekstit eivät ole kummankaan uskonnon koko pyhien tekstien kokoelma. DE:n kirjoittajat hukkaavat mahdollisuuden korjata tavallisin kristillinen väärinkäsitys juutalaisuudesta, moittii Levenson. Toisin kuin kristityt usein ajattelevat, Raamattu ei ole juutalaisuuden ainoa auktoriteetti. Kirjallisen ja suullisen *Tooran* ja sitä seuraavan rabbiinisen kirjallisuuden keskeisyys olisi Levensonin mielestä ollut syytä osoittaa.¹⁷⁸

Kristinuskoa ei voi kutsua Vanhan testamentin uskonnoksi, myöntävät kristityt yleisesti. Neusnerin mukaan juutalaisuus on sitä yhtä vähän tai paljon. Kristinuskon on sen sijaan Raamatun uskonto ja juutalaisuus sekä kirjoitetun että suullisen *Tooran* uskonto.¹⁷⁹ Jos todellista dialogia uskontojen välillä halutaan käydä,

¹⁷⁴ Levenson, A.T. 2011.

¹⁷⁵ Levenson01, 35.

¹⁷⁶ Neusner 1991, ix-x.

¹⁷⁷ Klein 2007, 47–63.

¹⁷⁸ Levenson01, 35.

¹⁷⁹ Neusner 1991, 130.

on Neusnerin mielestä lähdettävä traditioiden kokonaisuuksista¹⁸⁰, ei yksittäisistä yhdistävistä tai erottavista piirteistä.¹⁸¹

Juutalaiset kutsuvat Heprealaisia kirjoituksia ”pyhiksi kirjoituksiksi” (*kitvei kodesh*) tai kirjoituksiksi (ha-sefarim). Sana Raamattu (*Biblia*) ei ole juutalainen vaan kreikkalainen termi, jonka kreikkaa puhuvat juutalaiset ottivat ”kirjoitukset”-termin käännökseksi. Samaa ”kirjoitukset”-nimitystä on käytetty juutalaisten pyhistä kirjoituksista Danielin kirjan ja tannaiittien (*Mishnan* kokoajien) ajoista lähtien. Tämän etymologian vuoksi sana Raamattu (*Bible*) sopii hyvin kuvaamaan sekä juutalaisten että kristittyjen pyhiä kirjoituksia yleisemmin.¹⁸²

Millainen sitten on pyhien kirjoitusten merkitys juutalaiselle uskolle? Juutalainen yhteisö on jatkuvassa dialektisessa suhteessa kirjoitusten kanssa. ”Ne ovat uskonnollisen elämän ensisijainen sisältö”, kirjoittaa Breslauer. Kaanonin kirjat on valittu huolellisen harkinnan jälkeen opillisin ja ideologisin kriteerein. ”Niiden tulee olla yhtäpitäviä rabbiinisen Mooseksen lain kanssa.”¹⁸³ Juutalaisten kirjoitusten kaanon on siis huolella muodostettu kuten kristillinenkin. Kirjoituksilla ja niiden tulkinnalla on keskeinen merkitys molemmissa traditioissa. Kuitenkaan kaanonit eivät ole samat, Raamattu eli Kirjoitukset ei siis ole sama.

”Juuri näkemyksemme Vanhan testamentin merkityksestä on ratkaiseva suhteessamme Uuteen testamenttiin”, kirjoittaa Turtiainen. Vanhan testamentin asema on läpi kirkon historian ollut kiistanalainen. Kirkon ja synagogan välinen kriisi heikensi Vanhan testamentin asemaa alkukirkossa jo ensimmäisellä vuosisadalla. Vaikka Vanha testamentti jäi sittemmin selvästi Uuden testamentin varjoon, oli sen juutalaisuus silti kirkossa kipeä kohta. Vielä 1900-luvulla liberaali-teologi Adolf von Harnack oli sitä mieltä, että juuri Vanhan testamentin kanonisuudesta kiinnipitäminen on aiheuttanut kristinuskon teologialle ongelmia. Turtiainen painottaa, että Raamatun ymmärtämiseen ei riitä pelkkä kiinnostus tai hurskaus, vaan tarvitaan tulkinnan avainta. Tämä avain löytyy omasta uskonyhteisöstä: juutalaiselle juutalaisesta yhteisöstä ja kristitylle kirkosta. Avaimet ovat siis erilaiset ja Turtiainen onkin vakuuttunut, että kirkon kaanonin historian ohjeistamana nykykristittykin voi löytää Vanhan ja Uuden testamentin yhteyden. Turtiainen pitää Lutheria esikuvana Vanhan testamentin merkityksen etsimisessä. Luther keskittyi Raamattu-luennoissaan nimenomaan Vanhaan testamenttiin, olihan se

¹⁸⁰ “[...] emerge from a firm grasp of the character of religions [...]”; “[...] the meeting of two corporate bodies [...]”. Neusner 1991, x.

¹⁸¹ Neusner 1991, 130.

¹⁸² Sarna & Sperling 2007, 572.

¹⁸³ Breslauer 1995: Bible 15–18.

Kristuksen ja apostolien Raamattu. Jos Raamattu todella avautuu vain ”kirjon yhteiselle uskolle” ja ainoastaan ”Messiaan persoonan ja opetusten läpi”, kuten Turtiainen sanoo, voidaan kysyä, mikä on Vanhan testamentin oma arvo kristillisen uskon kirjana?¹⁸⁴

Kuten kristityt jatkavat Vanhan testamentin tulkintaa Uudessa testamentissa, jatkuu suullisen Tooran perinne rabbiinisessa juutalaisuudessa edelleen. *Mishnaan* ja *Talmudiin* koottua suullista Tooraa tulkitaan yhä uudelleen. Rabbien teologia ja opetus pohjautuu kirjoitettuun Tooraan (joka sisältyy *Tanakhiin*), mutta on mahdollisesti sen kanssa ristiriidassa. Tällöin ongelman ratkaisu valitaan rabbien enemmistön kannan mukaan. Jumalan ilmoituksen virta tulee siis nykyään rabbien kautta, Jumala on ”äänensä käyttänyt” Tooran antaessaan, kirjoittaa Turtiainen. Tällainen ajattelu on kuitenkin Uuden testamentin vastainen. ”Tyytykää siihen, mitä on kirjoitettu” (1 Kor. 4:6), muistuttaa Turtiainen kristillisestä staattisesta ilmoituskäsityksestä. Sekä juutalaiselle että kristilliselle ilmoituskäsitykselle on yhteistä usko siihen, että se mitä Jumalan kerran on ilmoittanut, on muuttumaton.¹⁸⁵

Käsitys siitä, miten tätä muuttumatonta voidaan tulkita, vaihtelee kuitenkin uskontojen välillä ja myös niiden sisällä. Levensonin kritiikki Sama Raamattu -teesiä kohtaan johtuu etenkin Paavalin kirjoituksista. Tämä kristittyjen opettaja ei Levensonin mukaan vain ”tulkitse Raamattua eri tavoin”, kuten DE esittää, vaan torjuu täysin juutalaisen ei-kristologisen tavan lähestyä Raamattua.¹⁸⁶ Levinsonin mukaan taas ongelmallista juutalaiselle raamattukäsitykselle ei ole tulkintojen mahdollinen erimielisyys, vaan se, pidetäänkö Raamattua Jumalan ilmoituksena.¹⁸⁷ Tulkintojen ketju edellyttää siis välttämättä yhteisen käsityksen siitä, mikä on se alkuperäinen ilmoitus, jota tulkitaan. Tässä juutalainen ja kristillinen raamattukäsitys Uuden testamentin erilaisen aseman vuoksi väistämättä eroavat. Käsitys tämän eron merkityksestä ei kuitenkaan ole itsestään selvä juuri rabbiinisen tulkintatradition itsenäisen arvon vuoksi. Levinson kuvaa juutalaisuuden historian keskeisiä piirteitä: ”[...]heprealaisen Raamatun ehdottoman aseman korostaminen ja Raamatun jatkuvan kehittämisen yhtä ehdoton korostaminen.”¹⁸⁸ Mikä siis voi olla Uuden testamentin status tässä traditiossa?

¹⁸⁴ Turtiainen 2012, 17–23.

¹⁸⁵ Turtiainen 2012, 30–32.

¹⁸⁶ Levenson, J.D. 2004, 13–15.

¹⁸⁷ Levinson 1992, 22.

¹⁸⁸ Levinson 1992, 10.

Uuden testamentin tutkimista on harrastettu myös juutalaisuuden sisällä. Esimerkkinä mainittakoon Pinchas Lapidin (1922-1997) runsas tuotanto Uudesta testamentista juutalaisesta näkökulmasta. Lapidin nojaa paitsi Lutheriin, myös juutalaisen Buberin muistutukseen siitä, että Jeesuksen ymmärtäminen edellyttää hänen juutalaisuutensa ymmärtämistä.¹⁸⁹ Lapidin tapa avata Uutta testamenttia juutalaisesta näkökulmasta on hänen käsityksensä mukaan tärkeää nimenomaan juutalaiselle. ”En näe mitään syytä luopua yhdestä juutalaisuuden valon lähteestä, jollainen Nasaretin rabbi oli, siksi että eräät kristittyjen Kristus-kuvat eivät minua miellytä.”¹⁹⁰ Juutalaiselle itsestään selvät Raamatun perustiedot muodostavat Lapidin mukaan jäävuoren suuren, vedenalaisen osan. Tähän osaan kristityillä on pääsy vain juutalaisuuden tuntemisen kautta eikä se pelkän Uuden testamentin perusteella ole mahdollista. Lapidin kirjoittaa ”huokaisevansa helpotuksesta” lukiessaan Uuden testamentin kertomusta kirjoitusten ytimeistä. Niin yhdenmukainen Jeesuksen kuvaus suurimmasta käskystä on juutalaisen uskon kanssa.¹⁹¹ Lapidin harjoittaman juutalaisen raamatuntutkimuksen pohja on DE:n osoittamassa ”sama kirja” -käsityksessä ja toisaalta kirjoitusten tulkintatraditioiden erojen tunnustamisessa. Juutalaisten ja kristittyjen yhteinen kirjoitusten tutkiminen ja oman tradition esillä pitäminen onkin viime aikoina herättänyt yhä enemmän kiinnostusta.¹⁹²

Toisen teesin mukaan ”juutalaiset ja kristityt etsivät auktoriteettia samasta kirjasta – Raamatusta”.¹⁹³ Tämän ilmauksen kritiikki on keskittynyt edellä kuvattun mukaisesti keskusteluun siitä, onko tämä Raamattu sama. On kuitenkin mahdollista painottaa teesin tulkinnassa myös verbiä ”etsiä”. Yhteistä juutalaisille ja kristityille on DE:n mukaan nimenomaan auktoriteetin etsiminen pyhistä kirjoituksista. Näiden kirjoitusten molemmille osapuolille hyväksyttävissä olevan yhteisen tekijän osoittaminen näyttää diskurssin perusteella vaikealta. Silti sana *Biblia* (Kirjoitukset), jos sen ymmärretään tarkoittavan *Tanakhin* ja Vanhan testamentin sisältöä, kuvaa ilmeisen kattavasti sitä vanhinta kirjallista traditiota, johon molemmat uskonnot nojaavat. Näillä molemmilla on kuitenkin myös muita ohjeellisia tekstejä, joiden olemassaolo ja auktoriteetti selvästi aiheuttavat monille juutalaisille ongelmia DE:n toisen teesin hyväksymiselle.

Koska sekä juutalaisuuden että kristinuskon opillisen sisällön katsotaan löytyvän Raamatusta, saa Raamattu-kappale väistämättä myös DE:ssä kokoaan mer-

¹⁸⁹ Lapidin 1991, 9–10.

¹⁹⁰ Lapidin 1992, 9.

¹⁹¹ Lapidin 1992, 83.

¹⁹² ks. luku 7.5, Scriptural Reasoning.

¹⁹³ DE, toinen teesi.

kittävämmän aseman. Tulkittiin Raamattua sitten miten tahansa, on sen keskeisyys olennainen molemmille traditioille. Muut keskusteluteemat pohjautuvat Raamatun kertomaan Israelin kansan ja sen jumalasuhteen historiaan, joka on tärkeä sekä juutalaisille että kristityille.

5.4 Yhteinen Israel?

Kolmannessa teesissä todetaan, että ”kristityt voivat kunnioittaa juutalaisten kotipaikkavaadetta Israelin maahan”.¹⁹⁴ Kuten juutalaiset, myös kristityt pitävät Israelin maata Jumalan ja juutalaisten välisen liiton fyysisenä keskuksena. Tämä voidaan lukea Raamatusta, perustellaan kolmannessa kappaleessa. Kirjoittajat haluavat kiittää erityisesti niitä kristittyjä, jotka tukevat Israelin valtiota ”poliittisia syitä paljon syvemmistä syistä”. Kappaleen lopussa kirjoittajat tunnustavat erikseen, että juutalainen traditio takaa myös ei-juutalaisten oikeudenmukaisen aseman Israelissa.¹⁹⁵

Koska DE:n kirjoittajat ovat nostaneet Israelin maan omaksi kappaleekseen, on siinä nähtävä Luvatus maan keskeinen merkitys juutalaiselle uskolle ja identiteetille. Teksti painottaa Israelin kansan ja maan suhdetta, mutta ei osoita, mikä merkitys tällä suhteella on kristinuskossa? Asia on noussut uudella tavalla esiin kristittyjen keskuudessa Israelin valtion perustamisen jälkeen. Uudelle Israelille on viime vuosikymmeninä etsitty paikkaa kirkkokuntien ajattelussa ja opetuksessa. Kristityille on ollut helpompaa tuomita antisemitismi väärinkäsityksenä kuin ryhtyä suhteeseen uuden Israelin valtion kanssa, kirjoittaa Kessler. Merkittävä virstanpylväs tässä kehityksessä oli Vatikanin ja Israelin välisten diplomaattisuhteiden solmiminen 1994. Kessler varoittaa perustamasta juutalais-kristillisiä suhteita Israelin maa -teemalle. Uskontojen suhteiden kehittymistä ei voi seurata samalla tavalla kuin diplomaattisten suhteiden, hän painottaa.¹⁹⁶

Kolmannen teesin sanavalinta on hyvin väljä ja herättää siksi huomiota heti ensi lukemalla. Sen käyttöön on varmasti painavat syyt, joita ei kuitenkaan voi DE:n tekstin perusteella nähdä. Modaaliapuverbin valinta lauseessa ”Kristityt voivat kunnioittaa juutalaisten kotipaikkavaadetta...” on ongelmallinen. Todellisuudessa monet kristityt kunnioittavat, jotkut taas eivät, toteaa Levenson. ”Kuka kieltäisi, että he kuitenkin ’voivat’?” hän ihmettelee. Tekstin tarkoitus on kertoa, että kristittyjen tulisi kunnioittaa juutalaisten vaatimusta, tulkitsee Levenson. Hän jat-

¹⁹⁴ ”Christians can respect the claim of the Jewish people upon the land of Israel.” DE, kolmas teesi.

¹⁹⁵ DE, kolmas kappale.

¹⁹⁶ Kessler06a, 200–201.

kaa kritiikkiään vaatimalla vastausta siihen, mitä tarkoittaa Israelin tukeminen ”syvemmistä kuin vain poliittisista syistä”. Onhan yleisesti tiedossa, että osalle kristittyjä Israelin valtion synty on merkki ja edellytys Jeesuksen toiselle tulemiselle ja koko Israelin kääntymiselle kristinuskoon. Mitä kirjoittajat ajattelevat näistä kristityistä, kysyy Levenson.¹⁹⁷

Käsityksen muodostaminen uudesta Israelin valtiosta juutalaisten kansallisen kotina on ollut kristityille vaikeaa. Toisaalta on ymmärretty, että oman valtion perustaminen on juutalaisille olennainen turvallisuuden takaaja sorron alla elettyjen vuosisatojen jälkeen. Toisaalta Israelin ja Palestiinan välinen ratkaisematon konflikti luo jatkuvasti jännitteitä siinä, miten uskonsa perusteella heikompaa ja sorretumpaa puolustavan kristityn tulisi valita puolensa. Kirjaimellista raamatuntulkintaa korostavat konservatiivikristityt ovat perinteisesti ottaneet vahvan kannan Israel-kysymykseen. Heidän on ollut helppo ymmärtää juutalaisten intensiivinen sitoutuminen Israelin maahan. He myös katsovat, että kristittyjen tulee tukea Israelin valtiota ja juutalaisten asemaa Lähi-idässä. Sandoval et al. huomauttavat kuitenkin, että juutalais-kristilliseen dialogiin ovat olleet sitoutuneimpia liberaalit katoliset ja protestantit kristityt. Heille Israelin valtion asema ei ole raamatullinen vaan erityisesti juutalaisten turvallisuuteen ja itsemääräämisoikeuteen liittyvä kysymys.¹⁹⁸

Suhde Israelin maahan jakaa siis kristittyä maailmaa. DE:ssä mainitut ”syvemmät” syyt, jotka saavat jotkut kristityt tukemaan Israelia, voivat olla varsin erilaisia, myös argumentoinniltaan toistensa vastakohtia. Ne voivat sisältää joko eskatologisen toiveen luvattuun maahan palanneiden juutalaisten kääntymisestä kristinuskoon ja Kristuksen toisen tulemisen jouduttamisen tai sekulaarin sionismin mukaisen näkemyksen vainotun kansan ansaitsemasta omasta valtiosta. DE:n tekstiä onkin kritisoitu juuri siksi, että juutalaiselle osapuolen kannalta on merkityksellistä, mistä syistä kristittyjen tuki Israelille nousee.¹⁹⁹

Kristittyjen kritiikki Israelin valtion politiikkaa kohtaan nähdään edelleen helposti suoraviivaisen antisemitistisenä sekä toisten kristittyjen (edellä mainitut konservatiivikristityt) että juutalaisten puolelta. Sandoval et al. huomauttavat kuitenkin, että Israelin valtion politiikan kriittinen tarkastelu tulee sallia. On silti edelleen mahdollista, että kristittyjen Israel-kriittisyyteen sisältyy myös antisemitistisiä tunteita ja käsityksiä. Kun kristityt asettuvat heikommassa asemassa olevi-

¹⁹⁷ Levenson01, 33.

¹⁹⁸ Sandoval et al. 2007, 13–14.

¹⁹⁹ esim. Levenson01, 33.

en palestiinalaisten puolelle, tulkitaan se helposti juutalaisten siviilien kokemien kärsimysten vähättelyksi. On aiheellista muistaa, että Israelin ja Palestiinan kriisi on ennen kaikkea poliittinen kriisi, vaikka sen yhteydessä usein käytetään myös uskonnollisia perusteluja.²⁰⁰

Kun DE puhuu Israelista ”juutalaisin termein”, ymmärtääkö kristitty osapuoli tätä puhetta? Israelin maa ja toive tai vaatimus päästä sinne on kristitylle hyvin monitulkintainen ilmaus. DE:n sanoin juutalaisilla on ”*the claim upon the land of Israel*”, jonka Lindqvist on kääntänyt ”kotipaikkavaateeksi Israeliin”²⁰¹. Juutalaiselle asia on selvä. Käsitys oikeudesta ja velvollisuudesta asua Israelin maassa ja hallita sitä perustuu Tooraan.²⁰² Raamatussa Jumala kieltää Israelia antamasta maata toisille kansoille. Tämän saman käskyn ja kiellon lausuu siis kristittyjen Raamattu. DE ei kuitenkaan avaa enempää tätä juutalaista käsitystä nyky-Israelin raamatullisesta esikuvasta. Näyttää siltä, että tekstissä on haluttu häivyttää nykyisten ortodoksijuutalaisten ja sekulaarien sionistien erilaiset motiivit asua ja rakentaa uutta Israelia. Samalla on liudennettu kristikunnan jakaantumista, joka johtuu erilaisista käsityksistä siitä, millaisessa valtiossa ja millaisten rajojen sisällä juutalaisen kansan tulisi saada asua.

Myös juutalaisten keskuudessa on hyvin erilaisia käsityksiä Israelin valtion nykyisestä identiteetistä ja tehtävästä. Edellä kuvatun perinteisen raamatullisen käsityksen lisäksi uusi Israel on rabbiinisessa juutalaisuudessa liitetty myös nimenomaan messiaaniseen aikaan, jolla on kristillistä lopun aikaa vastaavia piirteitä. Tämän käsityksen mukaan juutalaisten paluu diasporasta Israeliin tapahtuu aikojen lopulla. Tämän eräät ultraortodoksijuutalaiset ovat tulkinneet niin, että Israelin maan asuttaminen ja kaikenlainen Messiaan paluun jouduttaminen esimerkiksi Israelin valtiota rakentamalla on syntiä. Täysin vastakkaista näkökulmaa Israelin valtioon edustavat sekulaarit sionistit. Heidän juutalaisuutensa on etnistä juutalaisuutta ja Israel on heille kansallinen koti, jonka rakentaminen omaksi valtioksi lopettaa juutalaisten alistamisen. Uuden valtion myötä kenenkään juutalaisen ei ole enää pakko asua toisten kansojen vallan alla. Juutalaiselle uskolle asia on yksinkertainen. Israelin maa, *Eretz Israel*, on pyhä.²⁰³

DE:n teksti korostaa Israelin maata raamatullisena teemana. Juuri ”raamatullisen uskon jäsenenä” kristittyjen tulee ymmärtää Israelin maan asema juutalai-

²⁰⁰ Sandoval et al. 2007, 15–16.

²⁰¹ Lindqvist 2012.

²⁰² ”Ottakaa maa haltuunne ja asettukaa sinne asumaan, sillä minä annan sen teidän omaksenne.” 4.Moos. 33:53.

²⁰³ Juusola 2002, 26–36.

suudessa.²⁰⁴ Kristittyjen keskuudessa tällainen raamatullisen Luvatun maan ja nykyisen Israelin valtion samastaminen on erityisen keskeistä kristillisen sionismin piirissä. Tällaisen näkemyksen kannattajat puhuvatkin aatteestaan ”raamatullisena sionismina”. Stewart selittää, että ilmiössä on kysymys yhdestä Raamatun tulkintatavasta, josta seuraa toimintaa tai tukea Israelin valtiolle ja sen juutalaisille asukkaille.²⁰⁵

Kristillisen sionismin – tai raamatullisen sionismin – yhteys Israelin valtion sionistiseen politiikkaan on monimutkainen. Toisaalta kristityt ovat tukeneet Israelia poliittisesti, toisaalta on haluttu keskittyä hengelliseen työhön juutalaisen kansan keskuudessa. Kristillinen sionismi näkee poliittisen sionismin Jumalan työkaluna ja Israelin valtion perustamisen Vanhan testamentin profetioiden täyttymisenä. Näin suhteesta Israeliin tulee normatiivinen, uskoon liittyvä asia. Turtiainen huomauttaa, että tällöin ”raamatullisuus” on nimenomaan vanhatestamentillista. Uudessa testamentissa Israelin kansan paluusta ei juuri puhuta.²⁰⁶

DE:n Israelia käsittelevä kappale korostaa uuden Israelin valtion merkitystä kaikkien juutalaisten mahdollisena kotipaikkana. Teksti sisältää implisiittisesti myös tämän vaatimuksen perustelun, joka on Raamatun sana. Oikeudenmukaisen aseman lupaaminen ei-juutalaisille näyttää kontekstistaan irralliselta myönnytykseltä. Tälle asemalle osoitetaan perustelu juutalaisesta traditiosta.²⁰⁷ DE painottaa Israel-teemaa eri tavoin kuin CJT:n artikkelit. Kirjan artikkeleissa paneudutaan liitto-teologiaan ja Paavalin käsitykseen ”Uudesta Israelista”.²⁰⁸ Varsinainen Israelin maa jää tuosta keskustelusta sivuun. Sen esiintyminen DE:n tekstissä näyttää muistuttavan lukijaa siitä, että Israelin valtio on nimenomaan maailman ainoa juutalaisvaltio eikä sitä sen vuoksi voi ohittaa juutalaisten ja kristittyjen suhteessa.

5.5 Sama moraal?

Neljännän teesin mukaan sekä juutalaiset että kristityt hyväksyvät Tooran moraaliperiaatteet.²⁰⁹ Nämä periaatteet ovat kristityille ja juutalaisille yhteisiä, sillä niiden pohja on molemmille yhteisessä pyhien kirjoitusten osassa. Kirjoittajat tulkitsevat Tooran moraaliperiaatteiden keskeiseksi lähtökohdaksi ihmisyyksilön luovuttamattoman pyhyiden ja ihmisarvon. Lähtökohdan perustana on usko siihen, että ihminen on luotu Jumalan kuvaksi. Kirjoittajien mielestä tämä yhteisesti jaettu

²⁰⁴ DE, neljäs kappale.

²⁰⁵ Stewart 2015, 42–43.

²⁰⁶ Turtiainen 1992, 77–89.

²⁰⁷ DE, kolmas kappale.

²⁰⁸ CJT, 141–174.

²⁰⁹ ”Jews and Christians accept the moral principles of Torah.” DE, neljäs teesi.

periaate ja sen toteutumiseksi toimiminen voi auttaa parantamaan paitsi kristittyjen ja juutalaisten suhteita myös koko maailman ihmisoikeustilannetta. Usko luomiseen ja ihmisen erityisasemaan luotujen joukossa yhdistää juutalaisia kristittyihin selvästi eri tavalla kuin esimerkiksi idän uskontoihin. DE kutsuu tätä yhteistä perustaa Tooran moraaliseksi painotukseksi.²¹⁰

DE:ssä puhutaan moraalin periaatteista käyttämättä termejä ”laki” tai ”käsky”. Tekstistä voi kuitenkin saada käsityksen, että juutalainen laki, Toora, on uskonnoille ”yhteinen”. DE:ssä ei mainita Nooan lasten lakeja (1.Moos.9), joiden Talmudin rabbit katsovat sitovan ei-juutalaisia. Niitäkö Tooran moraaliperustalla tarkoitetaan, ihmettelee Levenson.²¹¹ Näyttää siltä, että moraalialä kääsittelevä kappale on huolellisesti muotoiltu ilman näitä laki- ja käsky-termejä, jotka perinteisesti ovat olleet yksi juutalaisuuden ja kristinuskon välisten erimielisyyksien keskeinen teema. Kristityt ovat syyttäneet juutalaisia legalismista eli lakihenkisyydestä ja juutalaiset kristittyjä antinomismista eli lain hylkäämisestä tai sen väheksymisestä. Nämä syytökset kumpuavat uskontojen erilaisesta suhteesta pyhien kirjoitusten elämänohjeisiin ja määräyksiin.²¹²

Vaikka DE:stä puuttuvat termit ”laki” ja ”käsky”, käsitellään neljännen kappaleen teemoja CJT:ssä kolmessa artikkelissa, jotka kaikki ovat *Commandment*²¹³-otsikon alla. Novak kuvaa legalismi- ja antinomismi-syytösten vaaroja uskontojen suhteille. Novakille vastaa omassa artikkelissaan Dorff, joka katsoo lakia konservatiivisen juutalaisuuden näkökulmasta. Dorff tarttuu artikkelissaan heti kysymykseen uskon ja elämäntavan merkityksestä juutalaisuudessa ja pyrkii selvittämään antinomismia ja hypernomismia (legalismi) välistä tilaa.²¹⁴ Näissä artikkeleissa käsitellään perusteellisesti pakanoita sitovaa ”Nooan lasten lakia”, vaikka sitä ei itse DE:ssä mainita.²¹⁵

Nooan lasten laki²¹⁶ on rabbiinisella ajalla syntynyt käsite. Sillä on ollut keskeinen merkitys määrittämässä juutalaisten suhdetta ei-juutalaisiin. Nooan lasten laki muistuttaa toisaalta Jumalan laista ennen Israelin kansan valintaa (*pre-judaic*) ja toisaalta Jumalan laista pakanoille Siinailla solmitun liiton jälkeen (*co-judaic*). Terminä se esiintyy ensimmäistä kertaa *Talmudin Toseftassa* toisen vuo-

²¹⁰ ”this shared moral emphasis” DE, neljäs kappale.

²¹¹ Levenson01, 34.

²¹² Novak00, CJT, 115.

²¹³ commandment, suom. käsky.

²¹⁴ Dorff00, CJT, 127–134.

²¹⁵ Novak00, CJT, 117–118.

²¹⁶ engl. Noachide law

sisadan lopulla. Laki sisältää seitsemän ”Nooan lapsille” eli koko ihmiskunnalle annettua käskyä. Näiden käskyjen ytimessä ovat epäjumalanpalveluksen, tappamisen ja seksuaalisen moraalittomuuden kiellot. Näistä ensin mainittu on ongelmallisimman ja monitulkintaisimman.²¹⁷

Epäjumalanpalveluksen merkitystä Nooan lasten laissa on rabbien keskuudessa pohdittu paljon etenkin keskiajalla. Tämän lain merkittävä oivallus on idolatria-kiellon juutalaisia ja ei-juutalaisia yhdistävä merkitys. Siksi oli tärkeää selvittää, jääkö kristittyjen uskonkäsitys laissa mainitun idolatrian ulkopuolelle. Pohdittiin, onko kristinuskon käsitys Nooan lain mukaan mahdollinen pakanoille, vaikkei se ole sitä juutalaisille.²¹⁸ Tähän DE:kin ottaa kantaa ensimmäisessä kappaleessa.²¹⁹ Nooan lasten lakia ei voi pitää myöhemmin teologian historiassa kuvattuna ”luonnollisena moraalilakina” juuri idolatriakiellon vuoksi. Sen asema on siis selkeästi abrahamilaisiin monoteistisiin uskontoihin viittaava. Nooan lain mukaan elävä ei-juutalainen voi Talmudin opetuksen mukaan päästä *ger toshavin*²²⁰ asemaan juutalaisten keskuudessa.²²¹

Se, että DE väistää laista puhumisen, näyttää olevan harkittua. Näin ohjataan juutalaisia tarkastelemaan Tooran moraalin sisältöä, ei sen asemaa uskonnonharjoituksessa tai yksilön Jumala-suhteessa. Tooran moraalin katsotaan tekstissä ohjaavan koko ihmiskunnan elinolosuhteiden parantamiseen. DE:ssä haastetaan juutalaisia ja kristittyjä todistamaan yhdessä ihmiskunnalle, tosin tarkentamatta, mistä tulisi todistaa. Kontekstin perusteella voisi päätellä, että todistuksen kohde on Tooran moraalilaki. DE:n perusteella voi jäädä se käsitys, että tämän moraalilain ydin olisi nimenomaan ihmisten välinen oikea toiminta.²²²

Uskontojen anti ihmiskunnalle painottuisi näin siis nimenomaan vain moraaliopetukseen, ei ihmisen ja Jumalan välisen suhteeseen, kuten sekä juutalaisuudessa että kristinuskossa on perinteisesti ajateltu. Juutalaisten ja kristittyjen tulee DE:n mukaan kuitenkin myös nousta yhdessä vastarintaan epäjumalanpalvelusta ja moraalisia rikkomuksia vastaan. Epäjumalanpalvelus jää tässä irralliseksi maininnaksi ja sen merkitys vaatii selvittämistä.²²³

²¹⁷ Novak 1989, 26–27.

²¹⁸ Novak 1989, 34–41.

²¹⁹ ”Christian worship is not a viable religious choice for a Jew [...]” DE, ensimmäinen kappale

²²⁰ ks. luku 2.1.

²²¹ Schwarzschild, Steven et al., 2007, 284.

²²² ks. myös DE, kahdeksas kappale: ”[...] meidän on työskenneltävä tuodaksemme oikeudenmukaisuuden ja rauhan maailmaan.”

²²³ DE, neljäs kappale.

DE:n ensimmäisessä kappaleessa oli mainittu kristinuskon tuoneen ihmisiä suhteeseen Israelin Jumalan kanssa. Mikä on tällaisen tunnustetun jumalasuhteen ja idolatrian raja? DE:n perusteella ei voi päätellä, pidetäänkö jumalasuhdetta moraalin perustana vai moraalin osana. Ensimmäisen ja neljännen kappaleen yhteys on kuitenkin selvä: Tooran moraaliperustuu käsitykseen yhdestä Jumalasta, jonka luovuttamaton ihmisarvo perustuu tähän luomiseen ja Jumalan kuvana elämiseen.

DE:n tapa kuvata juutalaisille ja kristityille yhteisiä Tooran moraaliperiaatteita johdattaa lukijaa selvästi niiden sisällön, ei muodon pohtimiseen. Tooran moraaliperiaatteet piirtyvät tässä kappaleesta ihmiskeskeisenä, ihmisen hyvään tähtäävänä moraalisenä periaatteena. Moraalissa ei tässä kohden anneta mitään osuutta kuuliaiselle, uskonnollisista lähtökohdista nousevalle lain täyttämiseksi. Moraalisen toiminnan kärki osoitetaan ihmisarvon vaalimiseen, joka periaatteena tosin pohjautuu luomisen teologiaan.²²⁴

Kritiikissä tätä näkökulmaa ei ole hyväksytty. Ajatus Toorasta korkeimpana ja sitovimpana lakina on osalle juutalaisista keskeinen ja vahva. J.D. Levenson pohtii: ”Kuinka moni kristitty kysyy, onko minun moraalini linjassa Tooran kanssa?” Hänen mukaansa kristitty kysyy ennemminkin, ”Mitä Jeesus tekisi?” Toisin sanoen kristitty pitää Jeesuksen moraaliperiaatteita Tooraa korkeampina. Kristityille Jeesuksen opetus on Tooran moraaliperiaatteita parempaa ja radikaalimpaa. Levenson perustelee näkemystään Vuorisäärän esimerkeillä ”Olette kuulleet sanotuksi [...], mutta minä sanon teille [...]” (Matt.5–7).²²⁵ DE:n tapaa hahmotella Tooran ydin ei selvästikään ole helppoa hyväksyä.

Moraalikäsityksiin liittyy myös DE:n kahdeksas kappale. Se kuvailee yhdessä tehtävää työtä, joka tuo oikeudenmukaisuutta ja rauhaa, jopa Jumalan valtakuntaa maailmaan. Teksti on tyyliään ylevää ja vaikuttaa juutalaisia ja kristittyjä yhteen tuovalta, kunnes yhtäkkiä todetaan, että myös muihin uskonyhteisöihin kuuluvat ovat tervetulleita mukaan tähän työhön. Näyttää siltä, että aletaankin puhua yleishumaanista rauhantyöstä. Kirjoittajat palauttavat fokuksen kuitenkin takaisin juutalais-kristilliseen suhteeseen vetoamalla tekstinsä lopuksi Jesajan kirjan profetiaan.²²⁶

²²⁴ DE, neljäs kappale.

²²⁵ Levenson01, 34.

²²⁶ DE, kahdeksas kappale.

5.6 Lopullinen lunastus

Kuudennessa teesissä päästään kristittyjen ja juutalaisten suhteen teologisten ongelmien ytimeen: ”Inhimillisesti sovittamaton ero juutalaisten ja kristittyjen välillä ei ole sovittavissa, ennen kuin Jumala lunastaa koko maailman niin kuin Kirjoituksissa on luvattu.”²²⁷ Tekstissä korostetaan, että sekä kristityt että juutalaiset tuntevat Jumalan ja palvelevat häntä oman perinteensä kautta. Kristityillä tähän traditioon kuuluu Jeesus Kristus ja kristillinen traditio, juutalaisilla taas Toora ja juutalainen traditio. Näiden eroja ei tule pyrkiä häivyttämään eikä toista osapuolta tule painostaa hyväksymään toisen yhteisön usko. Kummankaan ei tule myöskään väittää tulkitsevansa Kirjoituksia toista oikeammin.²²⁸

Kahdeksannessa kappaleessa todetaan, että maailman lopullisesti lunastamaton tila näkyy sekä kristityille että juutalaisille kärsimyksen ja pahan sitkeänä olemassaolona, jota tulee pyrkiä torjumaan ja näin tuomaan Jumalan valtakuntaa maailmaan.²²⁹ Vaikka DE onnistuu monissa kohdin välttämään monitulkintaista uskonnollista kieltä, puhuu teksti näissä kahdessa kohdassa lunastamisesta, jonka merkitys on juutalaisessa ja kristillisessä teologiassa erilainen.²³⁰ Teksti käyttää verbiä *redeem*, jonka sanakirjamerkitys on pelastaa, lunastaa ja vapahtaa. Tarkastelen seuraavaksi juutalaisen ja kristinuskon käsitystä pelastuksesta.

Breslauerin mukaan juutalaisessa pelastuskäsityksessä voidaan erottaa kaksi ulottuvuutta. Toisaalta pelastus (tässä *salvation*) kohdistuu yksilöön ja toisaalta koko juutalaiseen kansaan. Yksilön pelastus näkyy hyvinvointina, turvallisuutena, varmuutena ja vapautena syyllisyydestä. Tämä pelastus saavutetaan tottelevaisuudella Jumalan opetuksia ja käskyjä (*halakha*) kohtaan. Koko kansan pelastusta Breslauer kutsuu myös vapahdukseksi (*redemption*). Tämä pelastus liittyy messiaanisiin odotuksiin kansan uudesta sekä valtiollisesta että uskonnollisesta kukoistuksesta. Nykyistä maailmaa juutalainen ei voi nähdä tällaisena vapahdettuna maailmana. Näin ollen Messias ei voi olla vielä tullut. Rabbiininen juutalaisuus painottaa näitä pelastuksen molempia ulottuvuuksia. Toora on Jumalan armon osoitus yksilölle, Messias-toivo taas koko yhteisölle. Pelastus on Jumalan lahja ja sen aika on Jumalan salaisuus.²³¹

²²⁷ ”The humanly irreconcilable difference between Jews and Christians will not be settled until God reveals the entire world as promised in Scripture.” DE, kahdeksas kappale, suomennos Pekka Lindqvist.

²²⁸ DE, kuudes kappale.

²²⁹ DE, kahdeksas kappale.

²³⁰ DE, kuudes ja kahdeksas kappale.

²³¹ Breslauer 1995: *Salvation*, 181.

Tämän käsityksen pelastuksen lahja-luonteesta ja ennustamattomuudesta jakavat myös kristityt. Juutalaisten mukaan Messiaan tulo viipyy, koska ihmiset eivät toimi Jumalan käskyjen mukaan. Tämä henkilökohtainen uskonnollinen vastuu nähdään pelastuksen edellytyksenä. ”Juutalainen ei ansaitse pelastusta”, kirjoittaa Breslauer. Silti hyvät teot ovat pelastukseen valmistautumista. Juutalaisuus painottaa ihmisen hengellisiä ja toiminnallisia mahdollisuuksia pelastuksen suhteen. Breslauerin näkemyksen mukaan toimivan juutalais-kristillisen dialogin ehtona on, että kristityt ymmärtävät juutalaisen pelastuskäsityksen oikein: Oikeat teot eivät korvaa uskoa. Juutalainen käsitys on, että pelastus on mahdollista niin juutalaisille kuin ei-juutalaisillekin oikeamielisille.²³²

Kristillinen käsitys pelastuksesta on kaksijakoisempi. Se pohjaa synnin ja armon, vieraantumisen ja sovinnonteon poleemiseen vastakkainasetteluun. Ihmisen katsotaan syntyvän Jumalasta vieraantuneena, perisyynnin alaisena ja tarvitsevan pelastusta. Tämän pelastuksen Jumala tarjoaa Jeesuksen Kristuksen kautta. Ihminen voi vastaanottaa sen kasteen ja uskon kautta ja seuraamalla Jeesusta. Lunastuksen ei katsota pelastavan ihmistä ruumiista ja maailmasta, vaan tapahtuvan niiden sisällä. Perinteinen kristillinen pelastuskäsitys on haaste uskontojen väliselle dialogille, sillä sen mukaan pelastus on mahdollinen vain Kristuksen kautta. Kuitenkin yhteisvastuullisuus ja yhteenkuuluminen toisten kanssa on leimallista myös kristilliselle lunastuskäsitykselle ja voi auttaa luomaan uudenlaista dialogia, päättelee Deutsch.²³³

Juutalainen ja kristillinen käsitys lunastuksesta ja pelastuksesta ovat kovin erilaiset. DE osoittaa ja hyväksyy tämän puhumalla inhimillisesti sovittamattomasta erosta. Samalla DE muistuttaa myös, että pelastuskäsityksen erilaisuudesta huolimatta molemmat uskonnot katsovat, että lopullista lunastusta ei ole vielä tullut. Siksi yhteistä työtä on vielä jäljellä tehtäväksi.²³⁴

Pelastuskäsityksen ero antaa kuitenkin aiheita myös DE:n tekstin kritiikille. J.D. Levenson ihmettelee DE:n kuudennen kappaleen oletusta, että kristityt olisivat ilman muuta mukana lopun ajan tapahtumissa. Levensonin mukaan traditiot ovat tältä osin paitsi erilaiset, myös yhteen sovittamattomat. Miksi juutalaisten tulisi vahvistaa, että kirkko säilyy elossa lopulliseen pelastukseen saakka, kysyy Levenson.²³⁵

²³² Breslauer 1995: Salvation, 182–183.

²³³ Deutsch 1995: Salvation, 183–186.

²³⁴ DE, kahdeksas kappale.

²³⁵ Levenson01, 34.

Aitken myöntää kirjoittajien toteaman ”inhimillisesti sovittamattoman eron” tunnistamisen ja tunnustamisen olevan ehdoton pohja dialogille. Hänen mielestään kirjoittajat kuitenkin rikkovat itse tätä perustaa vastaan, kun he jättävät Raamattu-teesissä mainitsematta, että Uusi testamentti on kristityille Vanhaa testamenttia tärkeämpi. Saman ongelman Aitken näkee toteamuksessa, että ”kristityt palvelevat Jumalaa Jeesuksen Kristuksen kautta”. Jos Jumala-teesi muotoiltaisiin kuudennen teesin periaatteen mukaan, tulisi todeta, että Jeesus on kristityille Jumala. ”Inhimillisesti sovittamatonta eroa” ei tule häivyttää vaan hyväksyä, vaatii Aitken. Vaikka teologia on erilainen, on oikeudenmukaisuuden ja rauhan toivo sama.²³⁶

Varsinaiset juutalaiseen ja kristilliseen oppiin liittyvät teesit samasta Jumalasta, yhteisestä Raamatusta, Israelin maasta, Tooran moraalista ja lunastuksesta muodostavat DE:n tekstistä vain noin puolet. Silti näihin kappaleisiin on sisällytetty kaikki keskeiset ja historiasta tutut juutalais-kristillisen dialogin teemat. Ne näyttävät antavan paljon pohjaa tulevalle keskustelulle osoittamalla molemmille traditioille olennaisia oppeja. Tekstin sanamuodot eivät tiiviydessään kuitenkaan kykene ohjaamaan keskustelua tiettyyn suuntaan, vaan diskurssi pääsee niiden innoittamana vellomaan vapaasti, kuten kritiikistä on nähtävissä. Pyrkinessään osoittamaan yhteisen perustan minimin kirjoittajat ovat joutuneet ottamaan kantaa niin vahvasti, että sekä juutalaisten että kristittyjen rintama repeilee. Tämä repeileminen kertoo kuitenkin eniten oman ja toisten tradition huonosta tuntemisesta kuin lausumien radikaalista luonteesta. DE:n huolellinen lukeminen osoittaa, ettei yhteisyyden painottaminen millään tavoin vähennä uskontojen oppien ja traditioiden eroja.

5.7 Puuttuvia teemoja

DE:stä käydyssä keskustelussa on otettu esiin useita teemoja, jotka termeinä tai sisällöllisesti puuttuvat tekstistä. Nämä teemat ovat niitä, joihin juutalais-kristillinen dialogi on aiemmin usein juuttunut. On ilmeistä, että monet teemat on jätetty tekstistä pois tarkan harkinnan tuloksena. Kristologian ja kolminaisuusopin mainitsematta jättäminen ei välttämättä merkitse sitä, ettei niitä kirjoittajien mielestä olisi syytä pohtia jatkossa yhdessä kristittyjen kanssa käytävässä uudella dialogisuhteessa. Nämä teemat eivät kuitenkaan kuulu yhteiseen vähimmäisperustaan, jonka DE:n kirjoittajat halusivat esittää.

²³⁶ Aitken 2006, 212.

Tooran asemaa käsittelevän kappaleen kritisoijat ovat ihmetelleet, miksei pakanoille tarkoitettua raamatullista Nooan lakia ole otettu tekstissä esiin. Langer tulkitsee, että Nooan laki luokittelee kaikki pakanat samaan ryhmään. Tällainen tulkinta olisi kristityille loukkaava. DE pyrkii tarkastelemaan kristittyjä heidän itseymmärryksestään käsin, eivätkä kristityt ole kristittyinä geneerisiä pakanoita. Siksi Nooan lakia ei ole tarpeen mainita.²³⁷

Kristittyjen juutalaisiin kohdistuva lähetystyö on ollut tärkeä kristittyjä jakava tema keskustelussa juutalaissuhteesta.²³⁸ DE ei ota suoraan kantaa lähetystyöhön tai proselytismiin. Siihen viitataan kuitenkin on mainitsemalla, että kristinusko ei ole juutalaiselle vaihtoehto.²³⁹ Proselytismiin viittaa myös kuudennen kappaleen vetoamus, että dialogin osapuolia ei tule painostaa hyväksymään toisen yhteisön opetusta.²⁴⁰ Lähetystyön ja proselytismien määrittely on ollut dialogissa vaikeaa. Proselytismillä voidaan tarkoittaa käännyneiden hankkimista ylipäänsä.²⁴¹ Yleisemmin termi käsitetään kuitenkin painostavaksi käännyttämiseksi. Tällaiseen proselytismiin DE:kin viittaa.²⁴²

Kristillisessä keskustelussa juutalaissuhteesta ja kristittyjen julkilausumissa on käsitelty holokaustin jälkeen erityisesti anteeksipyytämisen ja anteeksiantamisen tematiikkaa. DE:ssä tämä pohdinta ei näy. Se kuuluu kuitenkin DE:ä koskevassa diskurssissa.²⁴³ Tästä keskustelusta voidaan päätellä, että kristittyjen toiveet anteeksisaamisesta ovat läsnä juutalaisessa keskustelussa ja mitä ilmeisimmin jakavat mielipiteitä. Tämä lienee syynä siihen, että DE:kin kiertää aiheen, vaikka toisaalta kuitenkin osoittaa kristittyjen syyllisyyttä holokaustin tapahtumissa.²⁴⁴

Luvussa 2.3. käsiteltiin kristillisessä keskustelussa ilmenneitä keskustelu-teemoja. Näistä esimerkiksi kysymys inkarnaatiosta ja korvausteologiasta puuttuvat DE:stä kokonaan. Myös kristityille keskeiset opilliset kysymykset kolminaisuudesta ja Uuden testamentin asemasta on jätetty pois. Tämä on johdonmukaista, onhan dokumentin tavoitteena luoda pohjaa keskustelulle, ei ratkaista erimielisyyksiä. Kristittyjen suhdetta juutalaisuuteen leimannut korvausteologia ei myöskään kuulu juutalaiseen terminologiaan eikä siten esiinny DE:ssä kuten se itses-

²³⁷ Commentary02, Levenson.

²³⁸ esim. luterilaisen LEKKJ:n Driebergenin julistuksen valmistelussa keskustelulla juutalaislähetyksestä oli merkittävä rooli. ks. esim. Heinonen 2009, 130–131.

²³⁹ DE, ensimmäinen kappale.

²⁴⁰ DE, kuudes kappale.

²⁴¹ ks. esim. Teinonen: Teologian sanakirja.

²⁴² proselytismikeskustelusta ks. esim. LWB-Report Budapest 1984, 275–276.

²⁴³ Signer01, Some Controversies about the Statement.

²⁴⁴ DE, viides kappale.

tään selvästi on käsiteltävänä kristillisissä dialogidokumenteissa.²⁴⁵ DE:n teemat on valittu johdonmukaisesti linjan ”kristinusko juutalaisin termein” mukaan. Se jättää monet kristillisen teologian teemat rauhaan ja keskittyy niihin, jotka ovat merkittäviä juutalaiselle ajattelulle.

6. Antisemitismin historian näkökulma

6.1. Antisemitismi ja antijudaismi

Varhaiskirkosta periytyneen teologisen juutalaisvastaisuuden lisäksi oli Euroopan kristityissä maissa 1800-luvun lopulta lähtien vallalla antisemitistinen ajattelu, joka merkitsi rasistista, rodullista juutalaisvihaa. Natsien rotuoppi liittyy nimenomaan tällaiseen juutalaisvastaisuuteen. Aiemmin historiassa juutalaisviha, kuten muukin ihmisten erottelu ja luokittelu perustui erityisesti uskontoon tai kansallisuuteen. Antisemitismi ja teologinen antijudaismi ovat ainutlaatuisen pitkä, toisiinsa sidoksissa oleva vihanilmaus ihmiskunnan historiassa. Sellaisen lopettaminen ei tapahdu vain päättämällä tai julistamalla. Antisemitismin lopullinen hävittäminen edellyttää juutalaisten ja kristittyjen välistä syvempää keskinäistä ymmärtämistä ja toisen uskon tuntemista, kirjoittaa Athans.²⁴⁶ Näin ajattelevat ilmeisesti myös DE:n kirjoittajat ohittaessaan antisemitismi-termin ja keskittyessään uskon sisällöistä ja yhteistyöstä kirjoittamiseen.

Myllykoski ja Lundgren kutsuvat 1900-luvun jälkipuoliskoa antisemitismin jääkaudeksi. Avoin rasistinen antisemitismi ei enää ollut hyväksyttävää, joten vanhat antisemitistiset asenteet verhoiltiin Israelin valtion vastustamiseen, antisio-nismiin. Rasistisesta antisemitismistä siirryttiin siis kohti juutalaisuuden poliittista torjuntaa. Myös uskonnollisesti legitimoitu antisemitismi nousi holokaustin jälke- en erityisesti islamilaisissa maissa. Myllykoski ja Lundgren muistuttavat, että holokaustia ei heti sodan jälkeen nähty sellaisena katastrofina kuin se nykyään nähdään. Juutalaisten kansanmurhaa pidettiin vain osana toisen maailmansodan kauheuksia. Vasta myöhemmin se on kyetty asettamaan historialliseen kontekstiinsa. Näkökulma muuttui erityisesti Eichmann-oikeudenkäynnin myötä 1960-luvulla.²⁴⁷

”Natsismi ei ollut kristillinen ilmiö”²⁴⁸, todetaan DE:n viidennessä teesissä. Selkeydessään ja yksiselitteisessä ilmaisussaan teesi nousee dokumentissa esiin

²⁴⁵ esim. NA käsittelee korvausteologiaa ja kirkkoa ”Jumalan uutena kansana”.

²⁴⁶ Athans 1991, 119–121;139.

²⁴⁷ Myllykoski & Lundgren 2005, 375–378.

²⁴⁸ ”Nazizm was not a Christian phenomenon.” DE, viides teesi.

jotenkin irrallisena, mutta toki hyvin ymmärrettävänä kommenttina. Kirjoittajat pitävät kristillistä juutalaisvastaisuutta ja -vihaa kylläkin natsien juutalaisvihan mahdollistajana, mutta painottavat myös, ettei natsismi ole kristinuskon väistämättön seuraus. Kirjoittajat toteavat liian monien kristittyjen jättäneen protestoimatta kyllin tarmokkaasti natsivaltaa vastaan. Toisaalta he haluavat tunnustaa monien kristittyjen ansiot juutalaisten puolustajina. Tekstissä kannustetaan kristittyjä ponnekkaasti perkaamaan keskuudestaan ja opetuksestaan kaikki juutalaisvastaisuus. Kirjoittajat antavat näin kristityille itselleen mahdollisuuden ja vastuun tehdä tiliä juutalaisvastaisuutensa kanssa.²⁴⁹

Toinen DE:n kohta, jonka voisi ajatella sivuavan antisemitismin teemaa, on Israelin asemaa juutalaisvaltiona korostava neljäs kappale. Kappale perustelee Israelin maan oikeutuksen kuitenkin nimenomaan Raamatulla, ei juutalaisvainojen jälkeisellä tarpeella tai oikeutuksella omaan maahan.²⁵⁰ Antisemitismin ja juutalaisvihan näkökulma näkyy DE:n sisällössä huomattavan vähän. Se on ilmiselvästi mukana dokumentin taustalla, puhutaanhan tekstissä ajasta ja ajattelun muutoksesta ”holokaustin jälkeen”.²⁵¹ Suoranainen juutalaisvastaisuuden kommentointi ei kuitenkaan kuulu DE:n puhetapaan.

6.2. ”Natsismi ei ollut kristillinen ilmiö”

Holokaustin jälkeen kristittyjen suhde juutalaisuuteen on ollut leimallisesti oman juutalaisvastaisen historian kanssa painiskelua. Myös suuri osa viime vuosikymmenten juutalais-kristillisen dialogin kristillisistä dokumenteista on käsitellyt erityisesti kristittyjen suhdetta *shoan*. Moderni dialogi keskittyy helposti kristittyjen vapauttamiseen heidän syyllisyyden kokemuksistaan. Kessler varoittaa: ”Positiivisia suhteita ei voi rakentaa vain vastareaktioina antisemitismiin.”²⁵² DE:ssa antisemitismia ei mainita ollenkaan. Viides kappale keskittyy kuitenkin termiin natsismi ja sen ja kristinuskon suhteeseen. Kessler tulkitsee viidennen teesin kannanotoksi siihen, ettei suhdetta kristinuskoon tule perustaa kristittyjen syyllisyydelle holokaustin tapahtumista.²⁵³

Viidennessä teesissä muistutetaan sekä natsivallan hiljaisista hyväksyjistä että sitä vastustaneista rohkeista kristityistä. Kirjoittajat pyrkivät yllättävästi yhdistämään natsien toisaalta juutalaisiin ja toisaalta kristittyihin toisinajattelijoihin

²⁴⁹ DE, viides kappale.

²⁵⁰ DE, neljäs kappale.

²⁵¹ DE, johdanto; viides kappale.

²⁵² Kessler 2013, xi.

²⁵³ Kessler 2013, 29–30.

kohdistuneen vainon. Tekstissä tulkitaan, että natsien viha olisi ennen pitkää tullut kohdistumaan myös kristittyihin, jos juutalaisten tuhoaminen olisi onnistuttu saatamaan päätökseen.²⁵⁴ Tällainen juutalaisten ja kristittyjen rinnastaminen holokaustin ajan kärsimysten kohdalla oli luonnollisesti arka aihe, etenkin juutalaisessa yhteisössä.

Kirjoittajilta on DE:n julkaisemisen jälkeen kysytty, onko heidän dokumenttinsa julistus, jolla juutalaiset antavat kristityille anteeksi heidän rikkomuksensa. ”Nykyajan juutalaiset eivät ole siinä asemassa, että voivat antaa kristityille anteeksi menneisyyden tapahtumia,” vastaa Signer.²⁵⁵ Jonkinlainen tilanteen nollaus kirjoittajien tavoitteena kuitenkin ilmeisesti on, koska he ovat niin selvästi halunneet ottaa kantaa erottamalla natsismin ja kristinuskon.

Tekstin suunta on joka tapauksessa selvästi kohti tulevaisuutta. Viidennessä kappaleessa haastetaan kristittyjä ponnistelemaan edelleen juutalaisvastaisen opetuksen rippeidenkin kitkemiseksi pois teologiastaan. Synninpäästön luonteen teksti saavuttaa todetessaan: ”Ylistämme niitä kristittyjä, jotka torjuvat tällaisen ylenkatseellisen opetuksen emmekä syytä heitä heidän esi-isiansä synneistä.”²⁵⁶ Kirjoittajat ovat jo DE:n johdannossa viitanneet aiempien kristittyjen esittämien julkilausumien katumuksen ilmauksiin. Tässä siis alleviivataan vastauksen antamista kristityille.

”Natsismi ei ole kristillinen ilmiö” on yksi eniten keskustelua aiheuttaneista DE:n kohdista. Monien juutalaisten on ollut vaikea hyväksyä kristillisyyden erottaminen holokaustin natsi-ideologiasta noin selvästi. Natsismi-termin käyttö tekstissä antisemitismien sijaan kertonee kirjoittajien halusta lopettaa holokaustisyyllisyyden käsittely juutalais-kristillisessä dialogissa. Natsismi ja kristillinen juutalaisvastaisuus eivät ole DE:n mukaan sama asia. Puhumalla natsismista etsitään etäisyyttä holokaustin ja kristillisen uskonnollisen juutalaisvastaisuuden välille. Kesslerin mukaan viidennen teesin herättämä keskustelu kumpuaakin paljolti siitä käsitysten moninaisuudesta, jota kristillisissä kirkoissa yhä vallitsee. Juutalaisista ja juutalaisuudesta opetetaan eri kristillisissä yhteisöissä hyvin eri tavoin. Monet DE:n kriitikot eivät usko, että kristityt todella olisivat luopuneet triumfalistisista²⁵⁷

²⁵⁴”If the Nazi extermination of the Jews had been fully successful, it would have turned its murderous rage more directly to Christians.” DE, viides kappale.

²⁵⁵ Signer01, Some Controversies about the Statement.

²⁵⁶ ”We applaud those Christians who reject this teaching of contempt, and we do not blame them for the sins committed by their ancestors.” DE, viides kappale.

²⁵⁷ Triumfalismilla tarkoitetaan kristillistä ylemmydentuntoa suhteessa juutalaisuuteen ja muihin uskontoihin.

käsityksistään ja tämän he näkevät selvänä juutalaisvastaisuutena. Esimerkiksi kääntymystä ja uudestisyntymistä korostavat evankelikaalitet kirkot tukevat *Jews for Jesus* -tyyppiset juutalaislähetystä tekevät järjestöjä. Juutalaislähetys sisältää välttämättä käsityksen siitä, että kristityillä on jotain parempaa kuin juutalaisilla. Juutalaisten keskuudessa on esitetty näkemyksiä, että holokaustilla ja kristillisellä lähetystyöllä on yhteys: kumpikaan ei halua sallia juutalaisille olemassaolon oikeutta juutalaisena.²⁵⁸

Levenson torjuu natsismiteesin tiukasti, mutta toisesta syystä. Hän katsoo, että juutalaisviha oli natseille nimenomaan rodullista vihaa, rasismia, eikä sitä siksi voi verrata tunnustaviin kristittyihin kohdistuneeseen vainoon. Luther sen sijaan ammensi kristinuskon perinteisestä teologiasta ja päätyi teologiseen juutalaisvastaisuuteensa sen perusteella, muistuttaa Levenson. Natseille juutalaisten uskonnollisella katsomuksella ei ollut merkitystä. Levenson perustelee tätä kristityiksi kääntyneiden juutalaisten kohtelulla holokaustin aikaan. Kääntymisestä ei ollut apua, vaan juutalainen syntyperä oli pysyvä merkki ihmisessä. Tämän vuoksi Levenson katsoo, että DE:n lause, joka vertaa juutalaisten vainoja kristittyjen kokemaan, ei ole pätevä.²⁵⁹

Antisemitismin historian näkökulma on DE:ssä nähtävissä, mutta sen painoarvo ei nouse ”uuden suhteen” toiveen tasolle. Vaikuttaa siltä, että viidennen kappaleen avulla halutaan vakuuttaa juutalaisille holokaustin muistamista, mutta myös sitä ajallista ja aatteellista etäisyyttä, joka natsismin aikaan jo on saavutettu. Myös natsismi-kappaleen sijoittaminen julistuksen keskelle, tärkeiden teologisten kysymysten jälkeen ja ennen rohkaisevaa tulevaisuuspuhetta, ohjaa lukijaa asettamaan teeman kontekstiinsa, historiaan, joka ei toivottavasti tule toistumaan.

7. Reseptio: tunnustusta, kritiikkiä ja keskustelua

7.1 Juutalainen ja kristillinen reseptio

DE julkaistiin syyskuussa 2000. Keskustelu siitä alkoi välittömästi. Dokumentti herätti voimakkaita reaktioita erityisesti juutalaisessa yhteisössä. Sen tiivistetty muoto oli herkullinen lähtökohta kriittisille lukijoille. Vaikka kirjoittajat olivat ennakoineet kritiikkiä ja julkaisseet artikkelikirjan selventääkseen näkemyksiään, käynnistyi keskustelu selvästi pelkän DE-dokumentin pohjalta.²⁶⁰ Tässä tutkimuksessa tarkastelen etupäässä American Jewish Committeeen julkaisemassa *Commen-*

²⁵⁸ Kessler06a, 200.

²⁵⁹ Levenson01, 32–33.

²⁶⁰ Commentary02.

tary-lehdessä käytyä keskustelua sekä muita lähivuosina DE:n jälkeen julkaistuja juutalaisia kannanottoja.

Merkittävä vaikutus dialogisuhteen tulevaisuudelle on myös sillä keskustelulla, joka syntyi toisen osapuolen, tässä tapauksessa siis kristillisen yhteisön sisällä. Kun tällaista keskustelua syntyi, olivat juutalaiset siis onnistuneet haastamaan kristityt keskusteluun myös omasta uskostaan, ei vain juutalaisuudesta.²⁶¹ DE:n tärkeä merkitys paljastuu juuri tässä vaikutushistoriassa, siinä, miten sen sanoma on otettu vastaan dokumentin ”kohteen”, kristittyjen keskuudessa. Tunnistavatko kristityt siitä oman traditionsa, onko heitä ja heidän uskoaan ymmärretty oikein? Millaista dialogia kristitty osapuoli on valmis DE:n vaikutukselle altistuttuaan käymään? Kristinuskon sisällä esitettyjen näkemysten tutkiminen olisi mielenkiintoinen jatkotutkimuksen kohde. Materiaalia on olemassa useiden kirkkokuntien piiristä. Tässä mainitsen vain pari esimerkkiä.

Yhdysvaltojen katoliset piispat reagoivat DE:n julkaisuun vielä samana syksynä. He lähettivät DE:n kirjoittajille kirjeen, jossa iloitsivat uudesta merkkipaalusta juutalaisten ja kristittyjen suhteissa. Piispat pitivät DE:ä vastauksena erityisesti *Seelisbergin julistukseen*²⁶², joka puolestaan oli piispojen mukaan toiminut pohjana *Nostra Aetaten* synnylle parikymmentä vuotta myöhemmin. Piispojen kirjeestä huokuu ilo ja helpotus siitä, että juutalaiselta puolelta on nyt, vuosikymmenten odotuksen jälkeen, vastattu painavasti kristillisiin aloitteisiin. He ovat vakuuttuneita siitä, että DE tulee jatkossa olemaan keskeinen perusta jatkuvassa dialogissa. Kirjeessä mainitaan erikseen, että DE:n allekirjoittajissa on sekä akateemisiä että uskonnollisia juutalaisia merkkihenkilöitä. Piispat korostavat ottavansa DE:n vastaan sovinnon eleenä ”katumuksen ja nöyryyden hengessä, jonka mallia näytti paavi Johannes Paavali II vieraillessaan Rooman synagogassa ja Jerusalemissa”.²⁶³

Katolisessa vastauksessa DE:n muotoa ja sisältöä verrataan nimenomaan katolilaisten omiin NA:n ja Seelisbergin teksteihin.²⁶⁴ Piispojen tiiviissä tekstissä jokainen lause on rakennettu taitavasti ja kantaa paljon merkityksiä. Piispat haluavat haastaa katolilaiset kristityt lukemaan ja mietiskelemään DE:ä huolellisesti ja rukoillen. Kirjeessä ei ryhdytä tarkastelemaan DE:ä kriittisesti, vaan todetaan, että joistakin asioista ollaan yhtä mieltä ja jotkut vaativat vielä jatkopohdintaa ja työs-

²⁶¹ Novak 2007, 29–30.

²⁶² Seelisberg 1947.

²⁶³ National Conference of Catholic Bishops 2000.

²⁶⁴ Seelisberg 1947 on ICCJ:n laatima ja katoliset ovat sinä edustettuina.

kentelyä. Katolinen vastaus vaikuttaa hyvin huojentuneelta ja juutalaista osapuolta arvostavalta.²⁶⁵

Euroopan luterilaisten yhteinen Kirkko ja juutalaisuus -komissio LEKKJ otti kantaa DE:iin kokouksessaan Grazissa 2003. Komissio peilasi lausunnossaan DE:iä omaan vuonna 1990 aiemmin julkaisemaan dokumenttiinsa, Driebergenin julistukseen.²⁶⁶ LEKKJ halusi nähdä DE:n oman työnsä vahvistajana ja kristittyjen ja juutalaisten suhteen suunnan vakauttajana. LEKKJ:n lausunnossa todetaan, että työtä on vielä jäljellä ennen kuin luterilainen opetus on muotoiltu sellaiseksi, ettei sen pohjalta enää synny juutalaisvihamielisiä käsityksiä. DE otetaankin nyt vastaan kutsuna jatkaa tätä oman opetuksen edelleen muotoilua. Samalla ymmärretään kuitenkin, että DE on suunnattu erityisesti juutalaisuuden sisäiseksi keskustelun avaajaksi.²⁶⁷

Saksan evankelisten kirkkojen yhteinen *Kirche und Judentum* -toimikunta julkaisi oman pohdintansa useiden kokousten jälkeen vuonna 2005. Myös tässä dokumentissa iloitaan siitä, että kristillisten kirkkojen mielenmuutos on DE:ssä otettu vakavasti. DE:ä pidetään evankelisille kristityille merkittävänä juutalaisena reaktiona. Sen katsotaan rohkaisevan uudenlaiseen dialogiin, jossa molemminpuolinen kriittinen keskustelu uskonkäsitysten eroavaisuuksista on mahdollista.²⁶⁸

Kristillinen reseptio näyttää näiden esimerkkien valossa hyvin myönteiseltä. Juutalaista vastausta on selvästi odotettu ja siitä iloitaan. DE:n keskeisin tavoite oli kuitenkin käynnistää keskustelu omassa yhteisössä. Siellä reaktiot eivät olleet yhtä varauksettomia. Jo allekirjoittajien kesken syntyi keskustelua. Heidän määränsä on jo noussut yli kolmen sadan.²⁶⁹ Voidaan toki pohtia, kuinka merkittävä määrä tämä on. Joka tapauksessa allekirjoittajajoukossa on merkittäviä juutalaisia rabbeja ja tutkijoita eri puolilta maailmaa. He haluavat allekirjoituksellaan antaa tunnustusta DE:n tavoitteelle luoda uusi suhde kristittyjen kanssa. ”Allekirjoitin DE:n, sillä halusin vakuuttaa tavallisia juutalaisia siitä, että vanhat kauhutarinat voidaan jo siirtää historiankirjoihin”, perustelee Nicholas De Lange.” ”On selvää, että DE on puutteellinen. Se on silti hyvä ja tarpeellinen alku syvemmälle keskustelulle”, perustelee allekirjoittamistaan Ruth Langer.²⁷⁰ DE:n arvo on keskustelus-

²⁶⁵ National Conference of Catholic Bishops 2000.

²⁶⁶ LEKKJ 1990.

²⁶⁷ LEKKJ 2003.

²⁶⁸ Kirche und Judentum 2005, Vorwort.

²⁶⁹ Lindqvist 2015, The Document and its initial reception.

²⁷⁰ Commentary02. De Lange; Lang.

sa nähty erityisesti siinä, että se rikkoo perinteisen kristityistä lähtevän dialogin tavan. Nyt kristitty ei lausu käsitystään juutalaisesta vaan juutalainen kristitystä.²⁷¹

DE:ä kritisoitiin juutalaisessa yhteisössä monella tasolla. Sen uudenlainen tapa avata keskustelua ei miellyttänyt kaikkia. Kritiikkiä esitettiin jo keskustelun lähtökohdista. Erityisesti ortodoksijuutalaiset ovat aiemminkin pysyttäytyneet sivussa uskontodialogista kristittyjen kanssa. DE:n julkaiseminen herätti heidän keskuudessaan jälleen ihmetystä siitä, miksi tällaista dialogia ylipäänsä pitäisi käydä.²⁷² Kutsun tällaista kritiikkiä lähtökohtien kritiikiksi. DE:n valmistelu- ja julkaisutapa olivat erilaiset kuin aiemmassa institutionaalisessa uskontodialogissa.²⁷³ Tämä sai aikaan kritiikkiä DE:n muotoa kohtaan. Suurin osa kritiikistä kohdistui kuitenkin DE:n teologiseen sisältöön, siihen, mistä kirjoittajat halusivat keskustelun avatakin. Sisällön kritiikkiä esiteltiin kappaleittain jo luvuissa neljä, viisi ja kuusi. Tarkastelen seuraavassa kriittistä keskustelua ensin mainituista näkökulmista.

7.2 Lähtökohtien kritiikki

Joulukuussa 2001 *Commentary* julkaisi J. D. Levensonin artikkelin *Miten juutalais-kristillistä dialogia ei tule käydä*.²⁷⁴ Kolme vuotta myöhemmin Levenson palasi aiheeseen artikkelissaan *Dabru Emetin agenda*.²⁷⁵ Levenson on Harvardin yliopiston professori ja Heprealaisen Raamatun ja Midrashien tutkija. Hän on perehtynyt myös juutalais-kristillisiin suhteisiin. Hän kritisoi DE:n teologiaa, mutta hänen kritiikkinsä kohdistuu erityisesti DE:n ja dialogin lähtökohtiin. Levensonin artikkelien perusteella saa hyvän kuvan niistä perusteista, joilla erityisesti ortodoksijuutalaisuuden piirissä on vastustettu dialogia kristittyjen kanssa. Levenson ymmärtää kristittyjen tarpeen käydä dialogia juutalaisten kanssa. Hän näkee kristittyjen epävarmuuden ja kysymykset: onko heidän katumuksensa juutalaisten huonosta kohtelusta menneisyudessa hyväksyty ja tunnustetaanko kristittyjen ja juutalaisuuden jäsenyys samassa suuremmassa hengellisessä ryhmässä, vai pitävätkö juutalaiset kristittyjä yhtä vieraina kuin muitakin uskontoja, kenties vain vähän hinduja ja buddhalaisia lähempinä?²⁷⁶ Levenson painottaa, ettei juutalaisuuden ja kristinuskon suhde ole symmetrinen eikä dialogissa siksi voi eikä tarvitse olla vastavuoroinen joka suhteessa. Klassisen juutalaisuuden mukaan Jumala ei

²⁷¹ Sandoval et al. 2007, 7.

²⁷² esim. Levenson01.

²⁷³ esim. ICCJ 1993.

²⁷⁴ How not to conduct Jewish-Christian Dialogue. Levenson01.

²⁷⁵ Levenson04.

²⁷⁶ Levenson01, 32.

ole solminut liittoa kirkon kanssa, sitä vastoin kristinusko tunnustaa kyllä Jumalan ja Israelin välisen liiton. DE ei näin siis vastavuoroisuustavoitteessaan pohjautu juutalaisen uskon perustaan, pääättelee Levenson.²⁷⁷

Levenson kuvaa viime vuosikymmenten uskontojenvälisen keskustelun tapaa verraten sitä pariskuntaan, joka menee avioliittoneuvojalle. Tavoitteena on silloin saavuttaa yksimielisyys painottamalla yhteisiä ominaisuuksia ja minimoimalla eroja. Samalla pyritään keskinäiseen vahvistamiseen ja pidetään historiassa esitettyjä kriittisiä tuomioita vain ennakkoluulojen ja ymmärtämättömyyden hehdelminä.²⁷⁸ Levenson näkee tällaisella uskontodialogilla helposti tavoitteen, jota kohti keskustelua ohjataan. Tässä hän liittyy Soloveitchikin linjaan.²⁷⁹ Diplomaattisen neuvottelun tai konfliktin ratkaisun mallit eivät Levensonin mielestä sovi uskontodialogiin.²⁸⁰

Novak kuvaa juutalais-kristillisten suhteiden ristiriitaista tunnelmaa. Hän muistuttaa, että edelleen on sekä juutalaisia että kristittyjä, joille suhteen epävarmuus ja jatkuva dialektinen jännite on liikaa. He haluavat määritellä suhteen joko kokonaan positiiviseksi tai kokonaan negatiiviseksi. Täydellisen positiivisena suhteena Novak pitää sellaista, jossa eroavaisuudet sulautetaan yhteen. Näin juutalaisuus tulisi osaksi kirkkoa. Täydellisen negatiivinen suhtautuminen taas kieltäisi toisen ryhmän olemassaolon kokonaan. Novak viittaa natsien ”lopulliseen ratkaisuun”.²⁸¹ On selvää, että kumpaakaan näistä suhtautumistavoista ei DE:ssä pidetä mahdollisena. DE ajaa sen sijaan epävarmuutta ja ristiriitoja sietävää ja niistä voimistuvaa ajattelua.

Levenson kertoo artikkeleissaan tarkasti kristillisen juutalaisvastaisuuden historiaa. Hän painottaa, että kirkko piti aiemmin juutalaisuutta parhaimmillaankin vain täyden ja lopullisen kristillisen evankeliumin valmisteluna. Jumalan suosion menetys johtui Messiaan surmaamisesta ja näkyi temppelin tuhona ja karkotuksena luvatussa maasta. Levenson muistuttaa, että kirkkoisä Augustinus piti juutalaisuuden säilymistä todisteena kristinuskon totuudesta. Kristityt ovat katsoneet juutalaisten unohtaneen aidon uskon ja etsivän pelastusta ulkoisista rituaaleista ja

²⁷⁷ Levenson01, 34.

²⁷⁸ Levenson01, 27.

²⁷⁹ ks. luku 2.5.

²⁸⁰ Levenson04, 1.

²⁸¹ Novak02.

omista teoistaan. Kristityn juutalaisvihan osoittamiseksi Levenson siteeraa Luthe-
ria, jonka mukaan synagogat on poltettava ja juutalaisten kodit tuhottava.²⁸²

Levensonin kritiikki niveltyy juutalais-kristillisten suhteiden pitkään perin-
teeseen. Hän ei tunnusta sitä muutosta, jonka DE:n kirjoittajat näkevät kristinus-
kon sisällä tapahtuneen. Näin ollen hän ei näe syytä muuttaa dialogia torjuvaa
asennettaan. Hän ei ole tulkinnassaan yksin, se on helppo todeta *Commentaryyn*
kootusta eri kirjoittajien esittämästä DE:n kritiikistä.²⁸³ Levensonin kritiikki ra-
kentuu juuri sillä tavalla, jota uskontojen välisessä dialogissa pyritään nykyään
välttämään. Siinä väitteitä perustellaan kristinuskon historialla, joka voidaan lukea
sekä kristinuskon pyhistä teksteistä että kirkkojen traditiosta, esimerkiksi kirk-
koisien ja Lutherin kirjoituksista. Levensonin tekstianalyysitapa juurruttaa rinta-
malinjoja yhä syvemmin entisille paikoilleen. Viime aikojen dialogi pyrkii tämän
tavan sijaan siihen, että pyhiä tekstejä luettaisiin yhdessä eri tunnustusten edusta-
jien kesken (esim. *Scriptural Reading* -metodi²⁸⁴) ja näin saataisiin aikaan välitön-
tä kommunikointia ihmetystä herättävistä kohdista.

Neusner on jo ennakolta kritisoinut DE:n teologisia lähtökohtia eli juutalai-
suuden ja kristinuskon purkamista yhdistäviin ja erottaviin tekijöihin. Hän kirjoit-
taa vuonna 1991 ”yhteisen tradition myytistä”, johon juutalaiset ja kristityt ovat
totuttautuneet uskomaan. Neusnerin mukaan erityisesti DE:n toisen kappaleen
kaltainen käsitys ”samasta kirjasta” on vailla totuudellista pohjaa.²⁸⁵

Kun suuri osa DE:iin kohdistuneesta kritiikistä erityisesti ortodoksijuutalais-
ten keskuudessa keskittyy koko dialogin lähtökohtiin, jää varsinaiselle sisällöllis-
ten teemojen pohdiskelulle vain vähän tilaa. Lähtökohtien kritiikki kyseenalaistaa
koko dialogiprosessin ennen kuin se on edes saanut mahdollisuuden osoittaa vai-
kutuksiaan. Olisi kiinnostavaa paneutua erikseen ortodoksijuutalaisten näkemyk-
siin uskontodialogista ylipäätään. Heidän teologiaansa perehtymällä olisi mielen-
kiintoista selvittää, onko teologinen dialogi kristittyjen kanssa mahdollista orto-
doksijuutalaisuudelle vai onko rinnakkainelo ja yhteistyö toteutua vain humanitaa-
risessa työssä. Onko kristinuskon asema ortodoksijuutalaisuudelle samanlainen
kuin muiden maailmanuskontojen vai onko lähempi yhteys mahdollinen?

Ortodoksijuutalainen DE:n kritiikki pohjautuu paljolti assimilaation pel-
koon. Juutalaisen identiteetin säilyttäminen nähdään mahdollisena vain erottautu-

²⁸² Levenson01, 31–32; 2004, 3–4. Luterilaiset sanoutuivat LML:n välityksellä irti Lutherin juuta-
laisvastaisista kirjoituksista Budapestissa 1984.

²⁸³ Commentary02.

²⁸⁴ ks. viite 98.

²⁸⁵ Neusner 1991, ix-x.

malla selvästi muista traditioista. Rautionmaa kritisoi tätä näkemystä uskonto-dialogissa. Uskonnoille ei tulisi olla olennaista, kuinka niiden käy tulevaisuudessa vaan tulisi keskittyä siihen, miten ne elävät nykyisyydessä. ”Se, joka pelkää menettävänsä identiteettinsä, on sen jo menettänyt”, kirjoittaa Rautionmaa.²⁸⁶

7.3 Muodon kritiikki

DE:n julkaisutapa oli totutusta poikkeava. Tekstiluonnos ei käynyt lausuntokierroksilla eikä sen julkaisufoorumi ollut oman yhteisön julkaisu. Valmiin tekstin esittäminen allekirjoitettavaksi ilman mukaan liitettyjä kommentteja tai eriäviä mielipiteitä oli monille mukaan kutsutuille liian radikaali tapa. Allekirjoittamista ehdotettiin noin kolmelle sadalle juutalaiselle oppineelle ja rabbille. Näistä noin kaksi sataa allekirjoitti dokumentin ennen sen julkaisemista.²⁸⁷ Monet kriitikot halusivat korostaa olevansa yhtä mieltä monista teeseistä, mutta haluavansa lausua poikkeavan mielipiteen osasta tekstiä.²⁸⁸ Vielä *Commentaryn* kritiikissä Brizel haluaa peruuttaa allekirjoituksensa. Levenson painottaa, ettei DE:n allekirjoittamatta jättäminen suinkaan merkitse juutalais-kristillisen dialogin vastustamista sinänsä. Vain DE:n yksinkertaistava muoto estää sen mahdollisuudet toimia dialogin pohjana.²⁸⁹

Muodollinen yksinkertaisuus sai kuitenkin myös kannatusta. ”DE on traktaatti, ei tutkielma”, muistuttaa Silver. DE:ä ei ole tarkoitettu akateemiseksi väitökseksi. Silver muistuttaa raamatullisesta esikuvasta, jossa Jumala himmentää totuutta ikään kuin kohteliaisuuden vuoksi.²⁹⁰ Silver tulkitsee DE:n väljät sanamuodot tällaiseksi kohteliaisuudeksi, jonka pohjalta keskustelu on helpompaa.²⁹¹

Neusner nostaa esiin, että DE:n allekirjoittajista miltei kaikki ovat reformitai konservatiivijuutalaisia. Hän selittää tätä sillä, että näissä yhteisöissä sekaavioliitot ovat yleisiä. Rabbit haluavat nyt helpottaa juutalais-kristillisten perheyhteisöjen tilannetta allekirjoittamalla DE:n. Neusnerin mukaan tämä tarjoaa poliittisesti tarkoituksenmukaisen tavan osoittaa yhteyttä kristittyihin. Levenson ihmettelee DE:n allekirjoittaneiden ortodoksijuutalaisten motivaatiota. Wyschogrod, Neusner ja Berger yhtyvät tähän ihmettelyyn.²⁹² Levenson arvelee ortodoksialle-

²⁸⁶ Rautionmaa 2011, 47–48.

²⁸⁷ Lindqvist 2012.

²⁸⁸ Lindqvist 2015.

²⁸⁹ *Commentary*02, Levenson.

²⁹⁰ Jumala kertoo Abrahamille Saaran epäilevän lapsensaantikykyään, vaikka todellisuudessa Saara epäilee Abrahamia.

²⁹¹ *Commentary*02, Silver.

²⁹² *Commentary*02.

kirjoittajien halunneen osoittaa sympatiamia kristittyjä kohtaan ja ohittaneen siksi dokumentin teologisesti puutteelliset muotoilut. Kristitty Michel tukee juutalaisia DE:n kritikoita väittämällä, että DE:n muotoilut sisältävät puolitotuuksia esimerkiksi korvausteologian oletetun hylkäämisen osalta.²⁹³

Kessler pitää DE:n julkaisemista kenties tärkeimpänä tapahtumana juutalais-kristillisissä suhteissa Vatikaanin II kirkolliskokouksen jälkeen. *Nostra Aetate*-asiakirjassa esitettiin kristittyjen tekemä uudelleenarviointi juutalaisuudesta. Nyt vuorostaan DE:ssä on esitetty juutalaisten arvio kristinuskosta. Kessler painottaa, että suppeudestaan huolimatta DE:n on huolella valmistettu. Kirjoittajilla on ollut mielessään vastuu siitä, että myös kristityt voivat tunnistaa itsensä tästä juutalaiselle lukijakunnalle osoitetusta tekstistä. DE:n ansio on myös se, että se ensimmäisenä dokumenttina onnistuu eri juutalaisten yhdyskuntarajojen ylittämises-
sä.²⁹⁴

Kessler näkee DE:n taustalla kolme kysymystä. ”Mikä on kristinuskon synnyn tarkoitus? Onko juutalaisuudelle jotain seuraamuksia siitä, että Jeesus oli juutalainen? Mitä johtopäätöksiä voidaan vetää siitä, että juutalaisen Jeesuksen seuraajia on nykyään jo kaksi miljardia?” Tällaisten kysymysten äärellä juutalaiset DE:n äärellä pohtivat kristinuskon paikkaa juutalaisuudessa.²⁹⁵ Kessler antaa DE:lle tunnustusta siksi, että siinä tutkitaan juutalaisuuden ja kristinuskon suhdetta kokonaisuutena eikä enää yksittäisistä teemoista käsin. DE on ”myönteisin todistus, jonka juutalaisuuteen sitoutunut ryhmä on koskaan antanut kristinuskosta”, toteaa Kessler.²⁹⁶

Yksi Dabru Emetin tärkeimmistä saavutuksista on, että se tuo käytäntöön sen, mitä kuvailisin dialogin perustavimmaksi periaatteeksi: Dialogi vaatii sellaista kunnioitusta, joka ottaa toisen osapuolen yhtä vakavasti kuin vaatii itsensä otettavan.²⁹⁷

Muodon kritiikissä on esitetty täysin vastakkaisia kantoja. Toisaalta on syytetty DE:ä irrallisten oppilauseiden kokoelmaksi ja toisaalta kehuttu kokonaisuuden hahmottamisesta. On annettu tunnustusta vastapuolen rehellisestä kunnioittamisesta ja toisaalta syytetty todellisen tilanteen vääristelystä. Vaikuttaa siltä, että tällainen kritiikki kohdistuu erityisesti DE:n valmistelun muotoon, jossa yksityiskohdista ei ole käyty laajaa keskustelua ennen julkaisua. Tämän valmistelun kritiikin vuoksi

²⁹³ Commentary02, Michel.

²⁹⁴ Kessler06a, 195.

²⁹⁵ Kessler06a, 196.

²⁹⁶ Kessler06a, 201.

²⁹⁷ Kessler06a, 202.

valmiin dokumentin muotoa kritiikissä on katsottu hyvin eri näkökulmista ja siksi painotettu vastakkaisia kantoja.

7.4 Sisällön kritiikki

DE:n teologista sisältöä on kritisoinut huolellisesti ja näkyvästi erityisesti J.D. Levenson.²⁹⁸ DE:n kirjoittajat vastasivat Levensonin ja muiden kritiikkiin samalla areenalla, *Commentary*-lehdessä. He toteavat olevansa tyrmistyneitä siitä, että Levenson ohittaa heidän ponnistuksensa ja kutsuu niitä vaaraksi juutalaiselle käytännölle ja identiteetille. Kirjoittajat kertovat, että moniin Levensonin kritiikin kohteisiin löytyy lisämateriaalia kirjassa *Christianity in Jewish Terms*. Erityisen hämmentyneitä kirjoittajat sanovat olevansa Levensonin käsityksestä, että juutalaiset ja kristityt tuntevat vaistomaista vastenmielisyyttä toisiaan kohtaan. Tämä osoittaa, että Levensonin kritiikki kohdistuu todellisuudessa dialogin lähtökohtiin, ei sen sisältöön. Kirjoittajien painokas vastaus Levensonille on, että DE on nimenomaan poliittinen julkilausuma. Sen osoittaa jo julkaisutapa. DE:n tarkoitus on herättää huomiota ja tarjota pienin mahdollinen yhteinen perusta²⁹⁹, jonka pohjalta vakava keskustelu olisi mahdollista.³⁰⁰

Keskustelu DE:n teologisesta sisällöstä osoittaa, kuinka vaikeaa ellei mahdotonta on luoda sellaisia opillisia muotoiluja, jotka olisivat molempien osapuolten hyväksyttävissä. Signerin esittämä *quaestio disputata* -metodi DE:n tutkimisessa vaikuttaakin siksi käyttökelpoiselta tavalta ryhtyä keskusteluun.³⁰¹ DE:n sisällön kritiikki ei näytä tämän aineiston perusteella johtaneen siihen, mitä kirjoittajat pitivät tavoitteena: tutkitusta aineistosta ei juuri löydy juutalaisuuden sisäistä keskustelua sen omasta teologiasta. Kritiikissä on keskitytty dokumentin tuomitsemiseen tai puolustamiseen. DE:n mahdolliset vaikutukset myöhempään juutalaiseen teologiseen keskusteluun eivät käy ilmi tästä aineistosta.

7.5. Jälkivaikutuksia

Vielä 2005 Kessler totesi, että on liian aikaista arvioida DE:n pitkäaikaista vaikutusta.³⁰² Jokohan aika olisi tähän kypsä, kysyy Lindqvist reilua vuosikymmentä myöhemmin.³⁰³ DE:n tavoite oli aloittaa uusi aikakausi juutalaisten ja kristittyjen suhteessa. Onnistuiko se tavoitteessaan?

²⁹⁸ Levenson01 ja Levenson04. ks. sisällön analyysi luvuissa 4.-7.

²⁹⁹ ”the minimal common ground”.

³⁰⁰ Commentary02, Frymer-Kensky et al.

³⁰¹ ks. luku 5.1.

³⁰² Kessler & Weinborn 2005, 119.

³⁰³ Lindqvist 2012; 2015.

Lindqvist odottaa *Dabru Emetille* jatko-osaa, joka puhaltaisi dialogiin uutta voimaa. Hän arvioi, että kolme sataa allekirjoittajaa 15 vuoden jälkeen eivät edusta kovin hyvin juutalaista yhteisöä, etenkin kun ortodoksijuutalaiset puuttuvat DE:n tukijoista lähes kokonaan. Juutalaisen teologisen katto-organisaation puute tekee institutionaalisen dialogin vaikeaksi. Ortodoksijuutalaisten suhtautumiseen vaikuttavat edelleen 1900-luvun merkittävien teologioiden kielteiset mielipiteet. Lindqvist harmittelee monien kristityille tärkeiden asioiden puuttumista DE:stä. Hän toteaa, että juutalaiset kirjoittajat ovat voineet päättää, millaista kristillisyyttä he kuvaavat.³⁰⁴ ”Olisi helpompi liittyä keskusteluun – ei julkilausumaan [...],” toteaa Lindqvist ja viittaa rabbiinisen juutalaiseen keskustelutapaan, jossa eriävätkin mielipiteet jäävät dokumentoiduiksi.³⁰⁵

DE:n tavoitteeksi esitettyä jatkotyöskentelyä on toteutettu esimerkiksi *Contesting Texts* -konferenssissa Chicagossa 2005 ja sen synnyttämässä artikkelikoelmassa. Tämä työskentely on keskittynyt nimensä mukaisesti pyhien kirjoitusten tutkimiseen juutalaisten ja kristittyjen teologioiden kesken.³⁰⁶ Sama sisältö on juutalaisten, kristittyjen ja muslimien yhteisellä *Scriptural Reasoning* -metodilla, jonka perustan loivat juutalaiset teologit jo 1900-luvun alussa.³⁰⁷

Novak painottaa, että DE:n julkaiseminen ei olisi ollut mahdollista ilman sitä edeltänyttä kolmikymmenvuotista vakavasti otettavaa teologista juutalais-kristillistä dialogia.³⁰⁸ Tavoite on siis ollut siirtyä ylätasoon dialogista kohti seurakuntatasolla tapahtuvaa juutalaisten ja kristittyjen kohtaamista, jossa muuttuneet asenteet tulisivat esille. Olisi mielenkiintoista selvittää, millaista kristinuskoon liittyvää toimintaa tai opetusta juutalaisissa yhteisöissä nyt harjoitetaan. Näkyykö DE:n haaste seurakuntatasolla? Tällaisesta ei tässä aineistossa näy merkkejä.

Juutalais-kristilliseen dialogiin liittyviä dokumentteja on julkaistu myös DE:n jälkeen. Suorana kristillisenä vastauksena DE:lle julkaistiin *A Sacred Obligation* (lyhenteellä SO) vuonna 2002. Sen allekirjoittajina on *Christian Scholars Group on Christian-Jewish Relations*, siis DE:n kirjoittajaryhmää vastaava kristittyjen tutkijoiden ryhmä.³⁰⁹ SO on DE:n tapaan teeseihin ja niiden selityksiin jaettu lyhyt julistus. Sen johdannossa osoitetaan katumusta kristittyjen historian väärin-

³⁰⁴ Lindqvist mainitsee esim. messiaanisten juutalaisten aseman ja kristillisen lähetystyön.

³⁰⁵ Lindqvist 2015, 10–13.

³⁰⁶ Knowles et al. 2007, 3.

³⁰⁷ Ford 2006,

³⁰⁸ Novak 2007, 29.

³⁰⁹ CSG on Yhdysvaltojen National Council of Churches'n 1969 perustama juutalais-kristillisten suhteiden tutkimiseen keskittynyt tutkijoiden ryhmä. Siinä ovat nykyisin edustettuina kaikki Yhdysvaltain suurimmat kirkkokunnat: katoliset, idän ortodoksit ja protestantit.

käytöksistä juutalaisia kohtaan. Tämän katumuksen katsotaan velvoittavan uudenlaisen, kunnioittavan opetuksen rakentamiseen. Kirjoittajat mainitsevat SO:n johdannossa DE:n ja kutsuvat sen osoittamalla tavalla oman yhteisönsä jäseniä, nyt siis kristittyjä, tarkastelemaan omaan suhtautumistaan juutalaisuuteen. Julkilauseman nimeksi valittu *Sacred Obligation*, ”Pyhä sitoumus”, kertoo kirjoittajien vakaasta pyrkimyksestä kristittyjen uudenlaisen juutalaissuhteen luomiseen.³¹⁰

Teologiselta sisällöltään SO vastaa DE:ä. Jumalan liitto Israelin kanssa todetaan pysyväksi ja voimassa olevaksi, vaikka myönnetään myös, että korvausteologia on yhä vallalla joidenkin kristillisten ryhmien opetuksessa. SO tunnustaa Jumalan ikuisen liiton Israelin kanssa, painottaa Jeesuksen juutalaista syntyperää ja elämäntapaa sekä Israelin maan merkitystä juutalaisille. SO haluaa jättää aiemmat kiistat historiaan ja rakentaa suhdetta nykyiseen juutalaisuuteen. Teksti torjuu juutalaisten kääntymiseen tähtäävän lähetystyön. Se toteaa, että ikuisen liiton tunnustaminen vaikuttaa väistämättä kristilliseen pelastuskäsitykseen.³¹¹

SO:ssa ilmaistaan selkeästi, että käsitys yhteisistä pyhistä kirjoituksista ei ole ongelmaton. ”Raamattu sekä yhdistää että erottaa juutalaisia ja kristittyjä”, SO muotoilee. Pelkästään nimitykset ”vanha” tai ”ensimmäinen” testamentti ja Hebrealainen Raamattu sisältävät helposti tulkinnan siitä, kenelle kyseiset kirjoitukset ovat päteviä ja milloin.³¹² SO:ssa myös todetaan, että tietyt Uuden testamentin tekstit ovat synnyttäneet juutalaisvastaista asennetta. Kirkkojen johtajia haastetaan nyt tutkimaan tekstejä ja opetusta tällaisten tekstinkohtien varalta.³¹³

SO ottaa kantaa huomattavasti DE:iä ja kristillisiä edeltäjiään rohkeammin. Se haastaa kristillistä yhteisöä pohtimaan uudenlaisen juutalaissuhteen valossa, miten Kristuksen universaali merkitys on ymmärrettävissä. Perinteisen opetuksen Kristuksesta ainoana tienä on nyt muututtava, jos kerran Jumalan liitto Israelin kansan kanssa todetaan pysyväksi, julistaa SO.³¹⁴ SO:ssa uskalletaan nyt sanoa se, mikä on looginen johtopäätös korvausteologian hylkäämisestä. Pysyvän liiton tunnustamisen seurausta on myös kaikenlaisen kääntymisen kieltäminen. SO:ssa puhutaan sen sijaan keskinäisestä omasta uskosta todistamisesta kuten esimerkiksi luterilaisten Driebergenin julistuksessa³¹⁵. Tämä todistus näyttäytyy raikkaampana nyt, kun juutalaisen oikeus pelastavaan Jumala-suhteeseen juutalai-

³¹⁰ Boys 2005, xi–xix.

³¹¹ SO.

³¹² SO, viides teesi.

³¹³ SO, kahdeksas teesi.

³¹⁴ SO, kuudes teesi.

³¹⁵ LEKKJ 1990.

sena on hyväksytty ja tunnustettu.³¹⁶ Myös Israelin maa -teemaan SO ottaa rohkeasti kantaa. Sitä käsittelevän yhdeksännen teesin loppupäätelmäksi jää, että Israelin maa on kotimaa sekä palestiinalaisille että juutalaisille ja siltä perustalta rauhaa on rakennettava.³¹⁷

SO asettuu selvästi DE:n jatkoksi ja sisältönsä perusteella se myös vie keskustelua eteenpäin. Se on kuitenkin jälleen kristittyjen dokumentti ja kertoo vain DE:n jälkivaikutuksesta kristittyjen keskuudessa. Haluttaessa tutkia DE:n vaikutushistoriaa nimenomaan juutalaisten keskuudessa olisi löydettävä muutakin aineistoa kuin dialogidokumentteja tai niiden tutkimusartikkeleita. Juutalaisten suhde ja suhtautuminen kristinuskoon näkyisi todellisimmin esimerkiksi synagogien ja juutalaisten koulujen opetuksessa ja juutalaisessa lehtikirjoittelussa. Tällaisista lähteistä voisi saada lisävaloa siihen, mitä DE:n jälkeen on tapahtunut juutalaisessa yhteisössä.

8. Pohdintaa ja johtopäätöksiä

Tämän tutkimuksen tehtävänä oli *Dabru emet* -julkilausumaa ja sitä koskevaa keskustelua tarkastelemalla selvittää, millaisia käsityksiä juutalaisessa yhteisössä nykyään vallitsee suhteesta kristinuskoon. Jo DE allekirjoittajineen edustaa useita juutalaisia ryhmiä, ja diskurssia tarkastelemalla oli mahdollista saada käsitys myös DE:n ulkopuolisesta juutalaisesta dialogikäsityksestä. DE:ssä itsessään ei käytetä termiä ”dialogi”, vaan puhutaan ”suhteesta” (*relationship*) juutalaisten ja kristittyjen välillä. Terminologian vaihtelevuudesta huolimatta DE liittyy kiinteästi juutalaisten ja kristittyjen väliseen modernin dialogin jatkumoon.

Tutkimuksessa kuvattiin DE:n erityispiirteitä dialogidokumenttina. Analyysin avulla selvitettiin, miksi DE julkaistiin ja mihin sillä pyrittiin. DE:n ympärillä käytyä diskurssia tutkimalla näkökulmaa laajennettiin, jotta kävisi selville, miten juutalainen yhteisö laajemmin suhtautuu DE:n tavoitteisiin. Tutkimuksessa etsittiin siis niitä perusteita, joille DE:n kirjoittajat haluavat tulevaisuudessa rakentaa juutalais-kristillistä suhdetta.

Juutalaiset ja kristityt ovat kahden tuhannen vuoden ajan käsitelleet pitkälti samoja teemoja sekä yksipuolisessa monologissa toisesta osapuolesta että yhteisessä dialogissa. DE:kään ei nosta keskusteluun uusia teemoja. Julkilausuman tavoite ei analyysin perusteella olekaan uusien kysymysten esittäminen tai van-

³¹⁶ SO, seitsemäs teesi.

³¹⁷ SO, yhdeksäs teesi.

hoihin vastaaminen vaan pikemminkin tuttujen keskusteluteemojen järjestäminen painoarvoltaan uudella tavalla. DE:n kirjoittamisen motiivina on ollut kristillisessä ajattelussa holokaustin jälkeen tapahtunut muutos ja siihen vastaaminen. Julkilausuma ei kuitenkaan ole vain vastaus kristittyjen huutoon vaan todellinen ja painokas yritys avata keskustelu kristinuskosuhteesta juutalaisuuden sisällä. Myös sen julkaisutapa sanomalehti-ilmoituksena osoittaa, että kysymys on jostain uudesta.

Tutkimuksessa tiivistettiin DE:n keskeiset näkökulmat lukuihin 4.–6. kolmen otsikon alle: ”Uusi suhde”, ”Opillisia kysymyksiä” ja ”Antisemitismin historian näkökulma”. Näistä näkökulmista kaksi viimeistä ovat aiemmin käydyin dialogin jatkumoa eikä niissä tule esiin uusia avauksia. Pikemminkin vaikuttaa siltä, että keskustelun fokus pyritään vanhaa kertaamalla suuntaamaan toisaalle. Tämä näkyy siinä, miten suurpiirteisesti opillisten kysymysten kohdalla käsitellään sekä teologisen yksimielisyyden että erimielisyyden kohteita. Suurimman huomion saavat kirjoittajien käsitys siitä, että juutalaiset ja kristityt palvovat samaa Jumalaa ja pitävät auktoriteettinaan samaa Raamattua, jonka opetukseen myös yhteinen moraaliperusta pohjautuu. Israelin maa -teema saa DE:ssä oman kappaleen, muttei kovin painokasta ilmaisua. Myös antisemitismin näkökulmaa DE:ssä käsitellään vain lyhyesti. Tekstissä tuodaan esille nimenomaan natsismin aikainen antisemitismi ja ohitetaan aiempi kristillisen juutalaisvastaisuuden historia vain natsismin esihistoriana.

Analyysin perusteella DE:n urauurtava merkitys sisältyy näkökulmista ensiksi käsiteltyyn, uuden suhteen näkökulmaan. DE keskittyy uudenlaisen suhteen esittelyyn ja perusteluun, ei nykytilanteen – teologisen yksi- tai erimielisyyden – kuvaamiseen. Tarkasteltaessa DE:ä juutalais-kristillisen polemiikin historiaa vasten se näyttäytyy hyvin merkittävänä ja uudenlaisena dokumenttina. Sen arvo on jo siinä, että se on nimenomaan juutalaisten julkaisema ja positiiviseen kristinuskosuhteeseen pyrkivä dokumentti. DE:n merkitys ilmenee myös siihen valituissa teemoissa ja niiden painotuksessa. Se pyrkii modernin uskontodialogin tavoin nostamaan keskusteluun keskeisiä opillisia kysymyksiä, mutta myös kaikkien uskontojen yhteistä humaania perustaa ja eettisiä teemoja, ei historian ongelmia.

DE:n synnyn motiivi oli kristittyjen dokumenteissaan osoittama asenteen muutos suhteessa juutalaisuuteen. Tämä motiivi lausutaan selvästi jo dokumentin johdannossa. DE:n tavoitteena oli herättää juutalainen yhteisö huomaamaan tämä muutos ja sen aikaansaama uudenlainen pohja juutalais-kristillisille suhteelle.

Diskurssiaineiston perusteella tämä tavoite ei ole onnistunut ainakaan ortodoksisyhteisössä. Tämä käy ilmi J.D. Levensonin esittämästä kritiikistä. Levenson ei pidä kristittyjen asenteen muutosta merkityksellisenä juutalaisten kannalta. Hän haluaa edelleen pitää esillä kristillisen juutalaisvastaisuuden historiaa. DE:n kirjoittajat painottavat kuitenkin uudenlaisen suhteen tarpeellisuutta. Tämän suhteen pohjana ei ole ainoastaan vanha teologiahistoriallinen yhteys, vaan kristittyjen asenteen muutos, jonka DE:n kirjoittajat näkevät tapahtuneen.

DE:n tavoitteen toteutumisesta ruohonjuuritasolla, siis amerikkalaisissa synagogissa ja juutalais-kristillisissä yhteisöissä, on mahdotonta arvioida tämän aineiston perusteella. Kuitenkin juuri ruohonjuuritason muutokseen DE julkaisutapansa perusteellakin tähtää. Lehti-ilmoituksen on lukenut sekä juutalainen että kristitty yleisö ja näiden molempien asenteisiin arkielämässä sillä selvästi toivotaan olevan vaikutusta. Uusien, DE:ä myöhempien juutalaisdokumenttien puuttumisen voi tulkita kertovan joko DE:n riittävydestä uuden suhteen pohjaksi tai keskustelun tyrehtymisestä kokonaan. Jälkimmäisestä ei ole merkkejä, niin paljon tekstiä DE:n perusteella on syntynyt. Kritiikkiä ja tutkimusta on julkaistu sekä juutalaisella että kristillisellä puolella. On keskusteltu sekä dialogin lähtökohdista ja muodosta että sisällöistä. Myös teologinen yhteistyö on saanut jatkoa erityisesti yhteisen tekstien lukemisen muodossa (*Scriptural Reading*). Lienee ikuinen kysymys, miten teologioiden keskuudessa etenevä ja syvenevä dialogi ja teologinen pohdinta yleensä voidaan siirtää seurakuntiin. Samoin jää pohdittavaksi kysymys siitä, onko mahdollista tai edes tavoiteltavaa pyrkiä saamaan kaikkia juutalaisyhteisöjä mukaan samaan dialogiin. Eihän tämä ole onnistunut kristityilläkään, vaan kirkkokunnat ovat jatkaneet juutalaisuussuhteidensa työstämistä omien teologisten painotustensa pohjalta.

Analyysin perusteella näyttää siltä, että DE nojaa nimenomaan holokaustin jälkeiseen, etupäässä kristillisen osapuolen esittämään dialogitraditioon. Tämä traditio on ollut leimallisesti kristittyjen aloittamaa syyllisyyden pohdintaa antisemitismin historiasta ja holokaustista. DE liittyy tähän dialogiin kertaamatta kristittyjen juutalaisvastaista historiaa. Se ei myöskään tee juutalais-kristillisessä dialogissa uusia avauksia vaan sisältää samankaltaisesti muotoiltuja opillisia lauseita samankaltaisin perusteluin kuin edeltäjänsä. DE:ssä osoitetaan uskontojen opillisten näkemysten yhtäläisyyksiä ja eroja. Se myös yhtyy holokaustin jälkeiseen dialogitraditioon ottamalla kantaa antisemitismin ja etenkin natsismin ja kristinuskon mahdolliseen yhteyteen. Vaikka DE:ssä on nähtävissä samat historiasta

tutut teemat, on tekstillä kuitenkin selvästi edeltäjistään eroava painotus. Se pyrkii ”uuteen suhteeseen”. Se ei etsi samuutta uskontojen välille eikä kaipaa anteeksipyyntöjä tai anteeksiantoja holokaustin johdosta. Se tahtoo luoda jotain todella uudenlaista ja kertoa, miten se olisi mahdollista. Tässä tehtävässä DE myös onnistuu: sen teksti on muotoiltu ja painotettu huolellisesti osoittamaan kirjoittajien käsityksiä juutalais-kristillisten suhteiden toivotusta tulevaisuudesta.

DE:n uudistava merkitys ei siis ole niinkään teologisessa sisällössä vaan siinä, miten se on syntynyt, julkaistu ja saanut yhä lisää allekirjoittajia. Se näyttää onnistuneen tavoitteessaan herättää keskustelua juutalaisen yhteisön sisällä. Diskurssin perusteella se on selvästi onnistunut osoittamaan monille juutalaisille kristinuskon sisällä tapahtuneen suhtautumistavan muutoksen ja näin avannut tietä uudenglaiselle suhteelle juutalaisten ja kristittyjen välillä.

Kristittyjen juutalaisuutta koskevia dokumentteja lukiessa herää helposti kysymys, kenelle näillä teksteillä lopulta on merkitystä. Syntyykö juutalais-kristillistä dialogia todella, vai pohdimmeko me kristityt omaa juutalaisuudettamme lopulta vain itseksemme? DE vastaa myös näihin kristittyjen kysymyksiin. Se osoittaa, että dialogia kyllä tapahtuu, vaikka uskontojen keskustelu julkisuudessa näyttää helposti monologilta. DE:n tekstiin paneutuminen avaa dialogiin uuden näkökulman: On merkityksellistä rauhassa ja huolella pohtia omaa käsitystä toisesta ja avoimin mielin valmistautua kuulemaan toisen osapuolen näkemyksiä. On annettava sekä itselle että toiselle mahdollisuus muuttaa ajatteluaan ja asenteitaan. Näin monet kristityt ovat holokaustin varjon pakottamina tehneet, ja nyt myös juutalaiset osoittavat halunsa tällaiseen pohdintaan. Käsityksen toisesta ei tule siis pohjautua vain historian vanhoihin lähteisiin, itse tulkittuihin toisen tradition pyhiin kirjoituksiin ja muihin dokumentteihin. On otettava huomioon myös omassa ajassa käytävä keskustelu ja mahdolliset suunnanmuutokset. Tässä DE:n kirjoittajat näyttävät hyvää esimerkkiä.

DE näyttää vastaavan *Nostra aetaten* ja *Driebergenin julistuksen* kaltaisten kristittyjen julkaisemien dokumenttien haasteeseen samalla kielellä eli yhteisiä piirteitä ja eroavaisuuksia osoittamalla ja tarkastelemalla. Siihen kohdistunut kritiikki kuitenkin haastaa juuri tämän tavan. Herää kysymys, millä muulla tavalla julkilausumissa voitaisiin luoda dialogin perustaa. Onko julkilausumien tie jo loppuun kuljettu? Julkilausumien tavoitehan on auktoriteettien avulla vahvistaa niissä esitettyjä käsityksiä. Länsimaisessa maailmassa, jossa uskonto yhä enemmän kuuluu ihmisten yksityiseen elämänpiiriin, näyttävät mielipidevaikuttajien mahdolli-

suudet muuttaa asenteita kuitenkin rajallisilta. DE:n osoittama suunta kohti yhteistä tekstien lukemista ja yhteistä humanitaarista toimintaa toisi varmasti uskontojen välisiin suhteisiin jotain sellaista sisältöä, josta uudenlainen suhde voisi syntyä ja vahvistua. Jää nähtäväksi, onko tällaiseen toimintaan halua molemmilla osapuolilla.

Katolisten piispojen kirje DE:n tekijöille huokuu sellaista helpotusta, että se saa kysymään, millainen tasapaino juutalaisten ja kristittyjen suhteessa nyt on. Kristittyjen into ”ratkaista” oma juutalaiskysymyksensä on kovin suuri. Tuon innon ja holokaustin jälkeisen katumuksen aikaansaamat dokumenttimäärät ovat kuitenkin jääneet kristittyjen kannalta ikään kuin ilmaan, kun vastausta ei ole kuulunut. Herää kysymys, onkohan juutalainen osapuoli valmistautunut siihen vuosikymmenten aikana patoutuneeseen energiaan, joka mahdolliseen uuteen dialogiin on kristittyjen osalta kanavoitumassa. Vai onko kuitenkin niin, että useimmat juutalaiset haluavat edelleen mieluiten vain elää rauhassa, keskenään ja omaan uskoaan toteuttaen? DE osoittaa, että teologisessa mielessä kristityillä ei edelleenkään näytä juutalaisten mielestä olevan mitään sellaista annettavaa, jonka vuoksi juutalaisten olisi tarpeellista antautua dialogiin. Tällaiseen ajattelutapaan on kuitenkin kuultavissa haastavia ääniä juutalaisen yhteisön sisältä.

Juutalainen Pinchas Lapide pitää Uutta testamenttia myös juutalaiselle tärkeänä kirjana. Lutherin tavoin myös Lapide painottaa Jeesuksen juutalaisuutta. Tästä seuraa, että Lapide pitää Jeesusta osana juutalaista traditiota ja hänen opetuksiaan siksi juutalaisille merkityksellisinä. Lapidin osoittama näkökulma voisi tuoda juutalais-kristillisiin suhteisiin lisää symmetriaa. Jos DE:n tekstin tavoin tunnustetaan Raamatun arvo ja asema yhteisenä uskonnollisena auktoriteettina, voidaan sitä tutkimalla löytää myös toisen traditiosta oman yhteisön uskonnokemystä avaavia ja rakentavia elementtejä. Vaikka Raamattu-kappale ei DE:ssä näytä saavan erityistä painotusta, ovat Raamatun arvovaltaan liittyvät kysymykset implisiittisesti mukana kaikessa oppiin ja uskonelämään liittyvässä juutalais-kristillisessä keskustelussa. Raamattu-teeman käsittelyä voidaankin siksi pitää myös DE:n opillisena keskuksena.

Tässä tutkimuksessa on tarkasteltu DE:n reseptiota juutalaisessa yhteisössä. Julkilausuma herätti runsaasti keskustelua myös kristittyjen kesken. Näistä reaktioista on tässä tutkimuksessa esitetty vain esimerkkejä, lähinnä katolisen ja luterilaisen kirkon osalta. Laajempi tutkimus DE:n vaikutuksesta kristillisten kirkkojen piirissä olisi tarpeen. Tällainen tutkimus voisi myös tuoda esiin, millainen ja mi-

ten laaja DE:n kirjoittajien merkille panema kristittyjen asenteenmuutos todella on ja mitä kristityt DE:n lausumien jälkeen toivovat suhteeltaan juutalaisuuteen.

Viime aikoina kirkkoille on juutalaisuuteen ohella noussut merkittäväksi haasteeksi suhteiden luominen islamiin ja muslimeihin. Kristittyjen suhteessa islamiin on nähtävissä samanlaisia piirteitä kuin juutalaisten suhtautumisessa kristinuskoon. Historiallisesti vanhemman uskonnon harjoittajat pitävät omaa traditiotaan alkuperäisenä ja myöhemmin syntynyttä uskontoa sen vääristymänä. Kuitenkin juuret ovat yhteiset, samoin käsitys yhdestä Jumalasta ja pyhistä kirjoituksista. Käsitukset kirjoitusten tulkinnasta ovat kuitenkin erilaiset, samoin eroavat näkemykset mahdollisesta myöhemmästä ilmoituksesta. Tutkimalla dialogissa huolellisesti juutalaisten kristinuskosta esittämiä näkemyksiä ja niiden perusteita, kristityt voivat ehkä oppia, miten omaa traditiota nuorempaan voisi luoda kunnioittavaa ja hedelmällistä suhdetta.

Kirkolla on perinteisesti ollut kolme lähestymistapaa suhteessa toisuskoihin: diakonia, dialogi ja missio. Vain dialogissa molemmat osapuolet ovat itsensä selvästi toiminnan subjekteja. Siksi se on olennainen kanssakäymisen muoto. Länsimaisen kristityn tieto juutalaisuudesta ja islamista on usein stereotypisoivaa tietoa, olkoon se sitten koulussa tai mediasta opittua. Totuudelliseen ja aitoon puheeseen toisesta päästään vain aidon ja vastavuoroisen kohtaamisen avulla.

Uskontodialogin tavoite ei voi olla sama kuin kristillisten kirkkojen ekuumenian. Dialogissa ei voi eikä tule pyrkiä ykseyteen eikä samuuteen. Dialogissa osapuolten on suostuttava siihen, että toinen on erilainen ja erillinen. On myös turvattava toiselle mahdollisuus pysyä erilaisena. Silti yhdessä eläminen ja hedelmällinen vuorovaikutus on mahdollista ja tarpeellista. Tämä on myös *Dabru emetin* keskeinen sanoma kristityille.

Uskontojen välinen dialogi on globaalissa maailmassa yhä tärkeämpää, jotta yhteinen ponnistelu maailman rauhan edistämiseksi tuottaisi tulosta. Juutalaisten ja kristittyjen suhteen pitkä historia voi toimia pohjana – esimerkkinä ja varoituksena – tuleville uskontodialogeille. *Dabru emetin* tavoite on positiivisen ja historian väärinkäytösten painolastista vapaan dialogin synnyttäminen. Se edellyttää todellista kohtaamista ja vasta sen tuloksena voidaan puhua toisesta totta ja vastata kehotukseen ”dabru emet!”.

9. Lähde- ja kirjallisuusluettelo

Lähteet

Berger, David

Berger00 Statement by Dr. David Berger regarding the New York Times ad by Dabru Emet
http://advocacy.ou.org/2000/statement_by_dr_david_berger_regarding_the_new_york_times_ad_by_dabru_emet/.
viitattu 4.9.2015.

Berger10 Dabru Emet: Some Reservations. Persecution, Polemic and Dialogue: Essays in Jewish-Christian Relations. Boston: Academic Studies Press. 392–398.

CJT
2000 Christianity in Jewish Terms. Ed. by Tikva Frymer-Kensky, David Novak, Peter Ochs, David Fox Sandmel and Michael A. Signer. Boulder: Westview Press.

Commentary02

Jewish-Christian Dialogue. – Commentary. Vol.113 Issue 4, 8–17.
Frymer-Kensky et al.

DE
2000

Dabru Emet: A Jewish Statement on Christians and Christianity.
National Jewish Scholars Project.
https://www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/texts/cjrelations/resources/documents/jewish/dabru_emet.htm.
viitattu 4.9.2015.
Pekka Lindqvistin suomenkielinen käännös
<http://sley.fi/gladiolus-old/html/fi/1339363609519887358.html>

Kessler, Edward

Kessler06a Considering a Jewish Statement on Christianity. – Dabru emet and its Significance. – Challenges in Jewish-Christian Relations. Ed by Aitken, James K. & Kessler, Edward. Mahwah: Paulist Press. 195–202.

Levenson, Jon D.

Levenson01 How not to conduct Jewish-Christian dialogue. Commentary, December 2001; vol. 112/12.

Levenson04 The Agenda of Dabru emet. Review of Rabbinic Judaism 7. Leiden: Koninklijke Brill NV.

NA
1965

Nostra Aetate. Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html.
viitattu 7.10.2015.

Novak, David

Novak00 Mitsvah. CJT, 115–126.

- Novak02 Instinctive Repugnance – First Things 2002.
<http://www.firstthings.com/article/2002/05/instinctive-repugnance>.
viitattu 4.9.2015.
- Rosen, David
Rosen01 Dabru Emet: Its Significance for the Jewish-Christian Dialogue. Address delivered at the 20th anniversary celebration of the Dutch Council of Christians and Jews (OJEC) at Tilburg, The Netherlands.
http://www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/texts/cjrelations/resources/articles/rosen.htm.
viitattu 4.9.2015.
- Signer, Michael A.
Signer01 Some Reflections on Dabru Emet A lecture originally held at the Institut Kirche und Judentum, Berlin, 26 July 2001.
http://www.jcrelations.net/Some_Reflections_on_Dabru_Emet.2222.0.html?id=720&L=3&searchText=michael+a.+signer&searchFilter=*&page=1.
viitattu 4.9.2015.
- Signer02 Dabru emet: Sic et Non.
<http://www.ccjr.us/dialogika-resources/documents-and-statements/analysis/284-dabru-emet-signer>.
viitattu 4.9.2015.
- Signer03 Dabru Emet: A Contextual Analysis. *Revue Théologiques* 11:1–2
<http://id.erudit.org/iderudit/009531ar>.
viitattu 4.9.2015.
- SO
2002 Sacred Obligation – Rethinking Christian Faith in Relation to Judaism and the Jewish People.
http://www.jcrelations.net/A_Sacred_Obligation_-_Rethinking_Christian_Faith_in_Relation_to_Judaism_and_the.2372.0.html?id=720&L=3&searchText=a+sacred+obligation&searchFilter=%2A.
viitattu 5.10.2015.

Kirjallisuus

- Aitken, James K. & Kessler, Edward (ed.)
2006 Challenges in Jewish-Christian Relations. New York: Paulist Press.
- Aitken, James K.
2006 What Does Christianity in Jewish Terms Mean? – Challenges in Jewish-Christian Relations. Ed. by Aitken, James K. & Kessler, Edward. Mahwah: Paulist Press. 203–217.
- Athans, Mary Christine
1991 Antisemitism? or Anti-judaism? – Introduction to Jewish-Christian Relations. Ed. by Shermis, Michael & Zannoni, Arthur E. New York: Paulist Press. 118–144.

- Berger, David
2007 Polemics: Jewish-Christian Polemics – Encyclopedia of Religion. Ed. by Lindsay Jones. Vol. 11. 2nd ed. Detroit: Macmillan Reference USA. 7230-7236.
- Breslauer, S. Daniel
1995 Bible – Dictionary of the Jewish-Christian Dialogue. Expanded edition. Ed. by Klenicki, Leon & Wigorer, Geoffrey. Mahwah: Paulist Press. 15–21.
1995 God – Dictionary of the Jewish-Christian Dialogue. Expanded edition. Ed. by Klenicki, Leon & Wigorer, Geoffrey. Mahwah: Paulist Press. 79–85.
1995 Salvation – Dictionary of the Jewish-Christian Dialogue. Expanded edition. Ed. by Klenicki, Leon & Wigorer, Geoffrey. Mahwah: Paulist Press. 180–183.
- Boys, Mary C. (ed.)
2005 Seeing Judaism Anew. Christianity's Sacred Obligation. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Chazan, Robert
2000 Christian-Jewish Interactions over the Ages. CJT. 7–24.
- Deutsch, Celia
1995 Salvation – Dictionary of the Jewish-Christian Dialogue. Expanded edition. Ed. by Klenicki, Leon & Wigorer, Geoffrey. Mahwah: Paulist Press. 183–186.
- Dorff, Elliot N.
2000 Another Jewish View of Ethics, Christian and Jewish. CJT, 127–134.
- Ehrlich, Uri
2007 Birkat Ha-Minim – Encyclopaedia Judaica. Ed. by Michael Berenbaum and Fred Skolnik. Vol. 3. 2nd ed. Detroit: Macmillan Reference USA. 711-712.
- Faur, Jose et al.
2007 Idolatry – Encyclopaedia Judaica. Ed. by Michael Berenbaum & Fred Skolnik. Vol. 9. 2nd ed. Detroit: Macmillan Reference. 710-715.
- Ford, David F. (ed.)
2006 An Interfaith Wisdom: Scriptural reasoning between Jews, Christians and Muslims – The Promise of Scriptural Reasoning (Directions in Modern Theology) Malden: Blackwell Publishing. 1–22.
- Harries, Richard
2000 Juutalaisuus ja kristinusko. – Modernin teologian ensyklopedia. McGrath, Alister E. (toim.). Helsinki: Kirjapaja. 306–309.
- Harviainen, Tapani & Illman, Karl-Johan (toim.)
2001 Juutalainen kulttuuri. Keuruu: Otava.

- Harviainen, Tapani
2001 Juutalainen usko – Juutalainen kulttuuri. Harviainen & Illman (toim.)
Keuruu: Otava. 56–63.
- Heinonen, Reijo E.
2009 Luterilaisten ja juutalaisten vuoropuhelu: Driebergenin julistuksen
synty – Turtiainen, Jouni (toim.): Ikkuna juutalaisuuteen. Historia, us-
ko ja kulttuuri. Helsinki: Gaudeamus. 130–137.
- Heinz, Hanspeter
2003 Dabru Emet: A German Perspective
http://www.jcrelations.net/Dabru_Emet_A_German_Perspective_Results_of_a_Research_Period_in_the_USA.2720.0.html?id=720&L=3&searchT%20ext=dabru+emet&searchFilter=*&page=2.
viitattu 7.11.2015.
- Herr, Moshe David
2007 Avodah Zarah – Encyclopaedia Judaica. Ed. Michael Berenbaum and
Fred Skolnik. Vol. 2. 2nd ed. Detroit: Macmillan Reference USA.
745-746.
- Hällström, Gunnar af & Laato, Anni Maria & Pihkala, Juha
2005 Johdatus varhaisen kirkon teologiaan. Helsinki: Kirjapaja.
- ICCJ, International Council of Christians and Jews
1993 Jews and Christians in Search of a Common Religious Basis for Con-
tributing Towards a Better World.
http://www.jcrelations.net/Theological_Statement_Jews_and_Christians_in_Search_of_a_Common_Religious_Basis.2368.0.html?id=720&L=3&searchText=common+religious+basis&searchFilter=%2A.
viitattu 7.1.2016.
- Juusola, Hannu
2002 Juutalaisuus, Pyhä maa ja valtio. – Uskonto ja politiikka Lähi-idässä.
Juusola, Hannu & Huuhtanen, Heidi (toim.). Helsinki: Gaudeamus.
24–44.
- Kessler, Edward
2006b Mihin uskovat juutalaiset? Keuruu: Otava.
- 2010 An Introduction to Jewish-Christian Relations. Cambridge: Cambrid-
ge University Press.
- 2013 Jews, Christians, and Muslims in Encounter. London: SCM Press.
- Kessler, E. & Wenborn, N. (ed.)
2005 Dictionary of Jewish-Christian Relations, Cambridge: Cambridge
University Press.
- Kirche und Judentum
2005 Gemeinsamer Ausschuss Kirchen und Judentum. Diskussionsbeitrag

zur Thesenreihe Dabru Emet.
http://www.jcrelations.net/Diskussionsbeitrag_zur_Thesenreihe_Dabru_Emet.2913.0.html?&L=3.
viitattu 5.2.2016.

Klein, Ralph W.

2007 Promise and Fulfillment. – Contesting Texts. – Jews and Christians on Conversation about the Bible. Ed. by Knowles, Melody E. et al. Minneapolis: Fortress Press. 47–66.

Klenicki, Leon & Wigorer, Geoffrey (ed.)

1995 Dictionary of the Jewish-Christian Dialogue. Expanded edition. Mahwah: Paulist Press.

Knowles, Melody D. et al. (ed.)

2007 Contesting Texts. Jews and Christians in Conversation about the Bible. Minneapolis: Fortress Press.

KUN:n Lähetys- ja uskontoteologian työryhmä

2011 Hyvä tietää uskontodialogista. Helsinki: Kirkkohallitus.

Laato, Anni Maria

2005 Ensimmäisten kristittyjen maailma. – Johdatus varhaisen kirkon teologiaan. Helsinki: Kirjapaja. 22–69.

Laato, Antti

2012 Kristittyjen ja juutalaisten kohtaaminen keskiajalla. Gladiolus-verkkolehti 2/2012. SLEY.
<http://sley.fi/gladiolus-old/html/fi/1339363484442748794.html>.
viitattu 7.11.2015.

Lapide, Pinchas

1991 Hän saarnasi heidän synagogissaan. Tampere: Shalom.

Levenson, Alan T.

2011 A Modern Jewish Bible.
<http://www.bibleinterp.com/articles/lev358023.shtml>.
viitattu 7.11.2015.

Levinson, Pnina Navé

1992 Mitä on juutalainen usko? Helsinki: Yliopistopaino.

LEKKJ Lutherische Europäische Kommission Kirche und Judentum

1990 Erklärung zur Begegnung zwischen lutherischen Christen und Juden. suom. Driebergenin julistus. esim. Turtiainen (toim.) 2009, 138–142.
<http://www.jcrelations.net/Erkl%E4rung+zur+Begegnung+zwischen+lutherischen+Christen+und+Juden.1345.0.html?L=2>.
viitattu 30.9.2015.

2003 Lausunto Grazin kokouksessa

http://www.jcrelations.net/A_Response_to_i_Dabru_Emet_i.1673.0.html?id=720&L=3&searchText=LEKKJ&searchFilter=%2A.

viitattu 3.10.2015.

Lindqvist, Pekka

2011 Juutalaisuus. Kauniainen: Perussanoma.

2012 Dabru emet, juutalainen julkilausuma kristityistä ja kristinuskosta. Gladiolus, SLEYn verkkolehti.

<http://sley.fi/gladiolus-old/html/fi/1339363609519887358.html>.

viitattu 4.9.2015.

2015 Dabru emet: Some, mostly early, debate and debate topics. An unpublished conference paper held in the symposium "Judaic Studies in the Nordic Countries Today" at the Donner Institute, Turku/Åbo, 25.-27.3.2015. Painamaton, tekijän hallussa.

Lundgren, Svante

2014 Jesus med judiska ögon. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag.

McGrath, Alister E. (toim.)

2000 Modernin teologian ensyklopedia. Helsinki: Kirjapaja.

Moltmann, Jürgen

1999 God for a Secular society. The Public Relevance of Theology. Minneapolis: Fortress Press.

Myllykoski, Matti & Lundgren, Svante

2005 Murhatun Jumalan varjo. Antisemitismi kristinuskon historiassa. Helsinki: Yliopistopaino.

National Conference of Catholic Bishops

2000 The Power of Words: A Catholic Response to Dabru Emet.

http://www.jcrelations.net/The_Power_of_Words_A_Catholic_Response_to_Dabru_Emet.2401.0.html.

viitattu 1.12.2015.

Neusner, Jacob

1991 Jews and Christians. The Myth of a Common Tradition. Philadelphia: Trinity Press International.

Novak, David

1989 Jewish-Christian Dialogue. A Jewish Justification. New York: Oxford University Press.

2007 Jews, Christians and Biblical Authority. – Contesting Texts. ed. by Knowles et al. Minneapolis: Fortress Press. 29–46.

Pettit, Peter

2003 A New Era in Lutheran-Jewish Relations? – A Shift in Jewish-Lutheran Relations? ed. by Greive, Wolfgang & Prove, Peter N. LWF Documentations no. 48. 101–104.

Rautionmaa, Heidi

- 2011 Uskontodialogi avaa oven uuteen näkökulmaan maailmasta. – Impivaarasta pyramideille. Rauhan- ja konfliktintutkimuskeskus TAPRI Verkkojulkaisuja no. 3. 46–60.
<http://www.uta.fi/ky/tutkimus/tapri/julkaisut/Impivaarastapyramideille.pdf>.
viitattu 2.1.2016.
- Saarinen, Risto
1994 Johdatus ekumeniikkaan. Helsinki: Kirjaneliö.
- Sandoval, Timothy et al.
2007 Dabru emet, Jewish-Christian Dialogue, and the Bible: An Introduction to Contesting Texts. – Contesting Texts. – Jews and Christians on Conversation about the Bible. Ed. by Knowles, Melody E. et al. Minneapolis: Fortress Press. 3–28.
- Sarna, Nahum M. & Sperling, S. David
2007 Canon, Text and Edition – Encyclopaedia Judaica. Ed. by Michael Berenbaum and Fred Skolnik. Vol. 3. 2nd ed. Detroit: Macmillan Reference. 572–679.
- Schwarzschild, Steven et al.
2007 Noahide laws – Encyclopaedia Judaica. Ed. by Michael Berenbaum and Fred Skolnik. Vol. 15. 2nd ed. Detroit: Macmillan Reference. 284-287.
- Seelisberg Declaration
1947 http://www.notredamedesion.org/en/dialogue_docs.php?a=2&id=30&categoria=congiunti.
viitattu 4.9.2015.
- Smith, Stephen D.
2006 The Effect of Holocaust on Jewish-Christian Relations. – Challenges in Jewish-Christian Relations, ed. by Aitken, James K. & Kessler, Edward. Mahwah: Paulist Press. 137–152.
- Stewart, Timo R.
2015 Ja Sana tuli valtioksi – Suomalaisen kristillisen sionismin aatehistoria. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Turtiainen, Jouni (toim.)
2009 Ikkuna juutalaisuuteen. Historia, usko, kulttuuri. Helsinki: Gaudeamus.
- Turtiainen, Jouni
1992 Ns. ”Kristillisen sionismin” teologinen analyysi. – Israel – Messiaan maa. Suomen teologisen instituutin vuosikirja 1992. Junkkaala, Eero (toim.). Joutsa: Perussanoma. 76–95.
- 2011 Israelin Messias dialogin haasteena. Kirkko ja juutalaisuus – Church and Judaism. Lähetysteologinen Aikakauskirja 2011. Timo Vasko (toim.). Kirkkohallitus, Helsinki.

[http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/12442EE870C316E2C2257AE800480588/\\$FILE/L%E4hetysteologinen%20Aikakauskirja%2014_2011.pdf](http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/12442EE870C316E2C2257AE800480588/$FILE/L%E4hetysteologinen%20Aikakauskirja%2014_2011.pdf)
viitattu 2.1.2016.

2012 Juutalaisten ja kristittyjen Jumala. Kauniainen: Perussanoma.

Vasko, Timo

1999 Luomisesta Jumalan valtakuntaan. Schalom Ben-Chorinin ilmoituskäsityksen muodostuminen dialogissa kristinuskon ja islamin kanssa. Helsinki: STKS.

2009 Juutalainen usko ja sen tunnustaminen (toim.) – Ikkuna juutalaisuuteen. Turtiainen (toim.). Helsinki: Gaudeamus. 82–85.

Werblowsky R.J.Zwi & Wigoder, Geoffrey

2007 Christianity – Encyclopaedia Judaica. Ed. by Michael Berenbaum & Fred Skolnik. Vol. 4. 2nd ed. Detroit: Macmillan Reference. 673-694.

White, Andrew P.B.

2006 Israel within Jewish-Christian Relations. Challenges in Jewish-Christian Relations. Ed. by Aitken, James K. & Kessler, Edward. New York: Paulist Press.

Wyschogrod, Michael

2004 A Jewish View of Christianity. Abraham's Promise, Judaism and Jewish-Christian Relations. ed. by R. Kendall Soulen. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company.